

ARCHEOLOGIA WIDZENIA – KULTUROWY WYMIAR PERCEPCJI WZROKOWEJ

Z PROF. ANDRZEJEM P. KOWALSKIM
ROZMAWIA MICHAŁ RYDLEWSKI*

Michał Rydlewski: Jest Pan jednym z uczniów profesora Jerzego Kmity. Wymienia on Pana jako jedną ze znaczących postaci kulturoznawczej szkoły poznańskiej. Ukończył Pan studia archeologiczne i etnologiczne w Toruniu. Jak Pan trafił pod jego skrzydła?

Andrzej P. Kowalski: Ocena pana prof. Kmity dotycząca mojego znaczenia w szkole poznańskiej była mocno zawyżona. Moja przygoda z poznańskim środowiskiem filozoficznym i kulturoznawczym rozpoczęła się dzięki prof. Wojciechowi Burszczie, z którym zaprzyjaźniłem się jeszcze podczas moich studiów w Toruniu. Dopomógł mi w poszukiwaniu opiekuna dla moich planów doktorskich. Skontaktował mnie z panią prof. Anną Pałubicką. Podczas pierwszej rozmowy ze mną wykazała nadzwyczajną cierpliwość i wyrozumiałość. Sądzę, że zbiliżyła nas podobna biografia naukowa – od archeologii do filozofii kultury. Dopiero gdy uczyła mnie identyfikowania problemów, formułowania tez i doboru argumentacji, czułem, że drzwi słynnej szkoły poznańskiej zaczęły się nieśmiało przede mną otwierać. Pan prof. Kmita poświęcił mi wiele uwagi na etapie przygotowywania przeze mnie habilitacji¹. Współ głównie z prof. Arturem Doboszem, ale też z innymi osobami, pracowaliśmy nad zagadnieniem metmor-

* Andrzej P. Kowalski – ur. 1964; antropolog, archeolog i filozof, specjalizujący się w badaniach mentalności wspólnot pierwotnych; autor książek: *Symbol w kulturze archaicznej* oraz *Myślenie przedfilozoficzne*; od 1988 roku związany z toruńską archeologią i etnologią, gdzie przez lata wykładał; stopnie naukowe zdobywał na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; od 2005 roku zatrudniony jako profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; w latach 2008–2012 prodziekan ds. naukowych tego wydziału. Członek Komisji Antropologicznej PAU, członek Rady Programowej Centrum Badań nad Początkami Cywilizacji Europejskiej UAM oraz przewodniczący Zespołu Antropologii Historii przy KNH PAN.

¹ A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z zakresu filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001.

fozy magicznej². Omawialiśmy te sprawy w obecności prof. Kmity. Kwestia ta znalazła życzliwe zainteresowanie Profesora i doczekała się publikacji pod jego redakcją³.

M.R.: Zaryzykowałbym stwierdzenie, że szkoła Kmity stanowi jedną z najciekawszych refleksji nad teorią kultury w XX wieku. Można ją bez wątpienia porównać do edynburskiej szkoły socjologii wiedzy, także rozwijanej w latach siedemdziesiątych XX wieku. Jeśli wziąć pod uwagę grono uczniów, których wychował Kmita, to widać wyraźnie ich wpływ na procesy postmodernizowania oraz antropologizowania polskiej humanistyki. W czym upatruje Pan wartości poznawczej ustaleń Kmity? Co takiego zaproponowała ta szkoła myślenia, że stanowiła *novum*, nawet w skali światowej?

A.P.K.: Zgadzam się w pełni, chociaż rzeczowa odpowiedź na takie pytanie wymagałaby osobnego opracowania. Wielu uczniów prof. Kmity to osobowości znaczące w polskiej humanistyce, którym szczerze zazdroszczę dorobku i talentu. Według mnie jest jeden element decydujący o wyjątkowości szkoły poznańskiej, co z pewnością jest zasługą prof. Kmity. Otóż profesor Kmita należał do odosobnionej kasty myślicieli, którzy projektowali autorski projekt filozoficzny i teoretyczny. Stworzył spójny zestaw definicji, pojęć i terminów, stanowiący nie tylko ramy określonego filozoficznie myślenia o kulturze, ale też kontekst interpretacyjny dla rozumienia innych koncepcji w humanistyce, w metodologii nauk. Na szczęście nie był modnym dziś humanistą – „sprawozdawcą” zagranicznych opracowań. Dyskutował tylko z tymi poglądami, które rzeczywiście na to zasługiwały. Przekazywał swoim uczniom nie zawsze poza gronem jego współpracowników akceptowaną prawdę, że wszelkie dziedziny ludzkiej aktywności, w tym szczególnie nauka i filozofia, są świadectwami stanu kultury. Jest tu pewna zbieżność z socjologią wiedzy, ale pozostaje odmiennność wynikająca z przyjmowanej przez Kmitę perspektywy kulturoznawczej. To jest aspekt popularnego obecnie tzw. antropologizowania humanistyki. Antropologie są jednak różne. Przykładowo tradycyjna „etnologia podróżnicza” nie jest skłonna nauki i filozofii uczynić tematem antropologicznej analizy, tzn. potraktować je jak formy historycznie zmiennej, ale (lokalnej) wiedzy plemienia Europejczyków. Profesor Kmita, dzięki studiom naukoznawczym, metodologicznym podbudowanym kulturoznawczo, już trzy dekady temu taką antropologię zaproponował. Rzecz w tym, jak efektywnie „konsumować” jego intelektualny dorobek w tym zakresie.

² A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002.

³ *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. J. Kmity, Pisma Filozoficzne, t. 73, Poznań 2001.

M.R.: Jakie elementy teorii kultury poznawczej szkoły kulturoznawczej okazały się dla Pana badań najbardziej pociągające w badaniach nad symbolem w kulturze archaicznej? Czyje ustalenia wywarły na Pana największy wpływ?

A.P.K.: Najpierw były lektury opracowań autorstwa etnologów prof. Michała Buchowskiego i prof. Wojciecha Burszty na temat magii, kultury pierwotnej, relatywizmu kulturowego itp. Wiadomo, że były to poglądy dopracowane w czasie, gdy udzielali się w zespole prof. Kmity. Potem dotarłem do tekstów prof. Anny Pałubickiej na temat synkretyzmu kultury pierwotnej, w których znajdujemy tezy o historycznej i kulturowej przygodności reguł symbolicznego myślenia. To była zaskakująca teza wobec powszechnej tendencji do raczej uniwersalistycznego ujmowania symbolu jako niezbywalnego atrybutu ludzkiego doświadczenia. Ważnym drogowskazem był tekst prof. Kmity dotyczący dwóch relacji symbolizowania: aksjologicznego i semantycznego, a także jego wypowiedzi dotyczące zmiennych warunków konstytuowania się metafory i metonimii. Muszę tu też wspomnieć o moich mistrzach toruńskich, mianowicie o dr. Andrzeju Bokińcu i dr. Krzysztofie Piątkowskim, bez których moja wiedza archeologiczna, etnograficzna i antropologiczna byłaby ułomna i zdawkowa. Sposób filozoficznego rozumienia tego, czym jest myślenie symboliczne w kulturze, zawdzięczam przede wszystkim rozmowom z prof. Anną Pałubicką.

M.R.: Pana inspiracje w opisie metamorfozy magicznej, rozumianej jako najstarsza forma myślenia, pochodzą nie tylko z kręgu poznawczej etnologii i filozofii kultury. Moim zdaniem ogromną zasługą Pana książek jest fakt, że udało się Panu ciekawie ująć tezy głoszone przez innych badaczy we wspomnianym przez Pana futerał myślowym wyniesionym ze szkoły Kmity. Szczególnie zwróciłbym uwagę na kwestię metafory, opisywaną przecież nie tylko przez literaturoznawców (wymienia Pan interesujące ustalenia rosyjskich językoznawców), ale wybitnych badaczy kultury, takich jak E. Cassirer i O. Frejdenberg. O ile ten pierwszy jest klasykiem filozofii kultury, to ta druga postać dopiero dzisiaj zaczyna być znana nie tylko wąskim kręgom specjalistów (w Polsce ukazały się dwie książki tej autorki: *Obraz i pojęcie* oraz *Semantyka kultury*). Co ciekawe, ustalenia Cassirera i Frejdenberg dotyczące metafory pokrywają się w pewnym aspekcie. Przestrzegając przed zbytnim poziomem „modernizowania” kultur innych niż nasza, zauważają, że nasza metafora różni się od metafory używanej w kulturach opartych na magicznym sposobie myślenia (jeśli ta w ogóle pojawi się w pewnym momencie jej rozwoju). Chodzi przede wszystkim o fakt, że Cassirerowska idea „metafory radykalnej” oraz antyczna postać metafory opisywana przez Frejdenberg traktuje porównywanie jednych elementów z innymi w planie mityczno-magicznym. Te kwestie są zbliżone w pewnym sensie do metamorfozy magicznej. Porównania nie są wyznaczane przez (jakoby) obiektywne cechy przedmiotów czy stanów psychicznych. Chciałbym Panu zadać dwa

pytania. Po pierwsze, czy istnieją jakieś inne ciekawe zagadnienia u Cassirera, Frejdenberg, a także innych badaczy, którzy Pana inspirowali, dające się w języku społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury badać i opisywać? Po drugie, czy są jeszcze pola badawcze warte eksploracji korzystające z ich ustaleń?

A.P.K.: Cassirer, jak zresztą inni i nie tylko marburscy neokantyści, tworzył podwaliny filozofii kultury. Dodatkowy istotny aspekt jego twórczości dostrzegam w doskonałej znajomości historycznych realiów kulturowych. Żałować należy, że nie doczekaliśmy się przekładu jego *Myśli mitycznej* stanowiącej drugi tom słynnej *Filozofii form symbolicznych*. Oprócz świetnej analizy mitu zainteresowała mnie kwestia statusu sztuki. Cassirer wyraził interesujący pogląd, że sztuka nie istnieje w ramach mitu. Z punktu widzenia rozważań genealogicznych jego propozycja wyodrębnienia tzw. formy artystycznej jako swoistej syntezy (w rozumieniu filozofii kantowskiej) odgrywa ważną rolę. Wyobraźnia artystyczna niejako dopuszcza obiekty, które przez mit są narzucone, a przez naukę wykluczone (przykład jednorożca). Nie chodzi przy tym o zagadnienia estetyczne, ale o usytuowanie sztuki jako swoistej formy wyobrażeń aktywnej tylko w określonych, już pomitycznych, kontekstach kulturowych. Takie ustawienie sprawy wynosi poza nawias sztuki wszelkie realizacje ludów prehistorycznych, egzotycznych czy wczesnohistorycznych, których „sztukę” podziwiamy w gablotach muzealnych.

Jeżeli chodzi o twórczość Frejdenberg, to szczególnie jest mi bliskie dokonywane przez nią rozumienie archaicznych fenomenów kulturowych. Chodzi o pierwotną komunikację, język, działania, używanie znaków. Wszystko to w szczególnej ramie historyzmu podszytego pewnym rodzajem wczucia. Wiem, że to subiektywna ocena, ale w jej tekstach dostrzegam lekturę archaicznej kultury dokonaną przez pryzmat uchwycenia swoistych „realiów” typowych dla mitu. Chciałbym zaznaczyć, że to nie tylko kwestia ideologicznych przesłanek takiej interpretacji, ale chyba ogólny rosyjski rys hermeneutyki kultur pierwotnych. Gdy czytam dzieła znamienitych rosyjskich folklorystów, etnografów, odnoszę wrażenie, że klimat słowiańskich bajek, jakiś nimb ludowości stanowi głęboki osad uaktywniany w ich opisach dawnych kultur. To jest coś, co oświeceniowy racjonalizm zachodnioeuropejski zneutralizował i w już zdemitologizowanej postaci zafundował doświadczeniu etnologów anglosaskich. Dlatego L. Lévy-Bruhl bulwersował ich wypowiedziami o „prelogiczności” pierwotnych kultur. We wschodnioeuropejskiej etnografii nie trzeba było owej „prelogiczności” odkrywać. Dlatego w studiach genetycznych albo z dziedziny antropologii historii czy w kulturoznawczej archeologii tradycja „rodzimej, ludowej egzotyki” wydaje mi się wydajniejszą poznawczo analogią i obszarem łatwiej dającym się ogarnąć w badaniach nad odległą przeszłością kultury niż niektóre opracowania z etnologii ludów pozaeuropejskich. Podkreślam jest to tylko moja intuicja.

Przy okazji wspominałem o Lévy-Bruhlu, ale należy przywołać całe grono wybitnych uczonych skupionych wokół E. Durkheima i M. Maussa. Mam na myśli S. Levi – indologa, A. Meilleta – indoeuropeistę, socjologów M. Halbwachsa i R. Herza, H. Huberta – archeologa i religioznawcę, M. Graneta – sinologa. To oczywiście klasyka antropologii, ale na tyle pojemna, że kulturoznawczy lub filozoficzny dialog z jej ustaleniami ciągle jest możliwy.

M.R.: W swoich książkach przedstawia Pan pewien sposób myślenia, który określa Pan mianem „archeologii kulturoznawczej”. To projekt z zakresu konstruktywizmu społecznego promowanego w szkole Kmity. Nazwa wskazuje także na genealogiczne (w sensie nietzscheańsko-foucaultiańskim) podejście do różnych episteme. Śledzi Pan narodziny różnych struktur wiedzy, kolejne warstwy, które nie mogły być myślowo wiążące dla poprzednich. „Archeologia kulturoznawcza” pozwala na relatywizację różnych pokładów wiedzy do danego kontekstu kulturowego, zapobiegając tym samym ich uniwersalizacji oraz imputowaniu swoich przekonań innym (czyni je w tym sensie nieprzezroczystymi). Nie jest możliwe całkowicie zneutralizować owego poziomu imputacji (musielibyśmy osiągnąć najwyższy możliwy stopień samowiedzy o swojej kulturze), ale daje się chyba obniżyć ich zakres. Jakie kroki badawcze powinien podejmować badacz kultury zainspirowany Pańskim projektem myślowym?

A.P.K.: Postulat powstrzymania się od imputacji został wyłożony w pracach metodologicznych prof. Kmity. Przy czym nie chodzi tu o zwykłe unikanie błędu tzw. anachronizmu w interpretowaniu przeszłości kulturowej. Nie chodzi też o rygorystyczne kartezjańskie metodyczne wątpienie bez końca czy znoszenie „naszego” świata w jakimś etnologicznie przestrajającym nas *Aufhebung* lub *epoché*. Wszystkie te zabiegi myślowe dobrze mieć pod ręką, chcąc badać odległe kultury. Ale gdy tłumaczę zasadę archeologii kulturoznawczej prehistorikom, to namawiam, żeby przed przyswajaniem sobie przedmiotowej wiedzy np. o neolicie, najpierw zaznajomić się z dziełami D. Hume’a, J. Locke’a, Monteskiusza po to, by oszacować wpływ kategorii intelektualnych cementujących naszą nowożytną i europejską warstwę kulturową. Kategorie te są bowiem odpowiedzialne za nasze interpretacje. Dlatego użyłem kiedyś sformułowania, że archeolog działa niczym spadochroniarz lądujący wśród odległych tubylców, po czym wyjmuje mapę i pyta ich o drogę. Nie zastanawia się, czy miejscowi mają jakiegokolwiek pojęcie o topografii, odwzorowaniu przestrzeni na płaszczyźnie itd. Nie można rozpytywać o specyfikę feudalizmu w mezolicie. To są praktyki, czy związane z nimi epistemy, wzięte z różnych warstw. Nie ma między nimi interferencji. Oczywiście celowo przywołałem przykład nadto skrajny. Nie zmienia to faktu, że nasze myślenie o przeszłości kulturowej z jednej strony jest archeologiczne, bo odcinające niczym warstwy i poziomy granice

kontekstów rozumienia, a z drugiej – genealogiczne, bo trzymające się współczesnych terminali, jakby kłębków wielu nici wiodących w labirynt prehistorii.

M.R.: W swoich tekstach dotyczących metamorfozy magicznej wymienia Pan kilka zagadnień, które można opracować na historyczno-archeologicznie głębszym poziomie. Chodzi między innymi o takie z nich, które związane są z niemożliwością operowania symbolem, to jest referencję językową, rozróżnienie na kulturową rzeczywistość partycypowaną i daną w przedstawieniu, określanie społeczno-podmiotowej tożsamości (Ja). Mówi Pan także o wynalazku metafizyki za sprawą filozofii (jej prawdopodobnej nieobecności w kulturach przed(filozoficznych) oraz przemiany rzeczy w przedmiot. O ile problem referencji został opracowany, to inne czekają w kolejce. Chciałbym w naszym wywiadzie zaproponować jeszcze jeden, który wydaje mi się interesujący, a często pojawiający się (*explicite* lub *implicite*) w Pana tekstach. Mam na myśli problem postrzegania w kulturach archaicznych i społeczeństwach pierwotnych. Celowo nie używam terminu „percepcja”, albowiem ogranicza Pan jego użycie do kontekstu kultury nowożytno-europejskiej. Czy postrzeganie tych ludzi było tak radykalnie odmienne od naszego? Czy to także wpływ Anny Pałubickiej, która w swoich pracach unika uniwersalizowania naszego schematu percepcji? Czy może Pan uzasadnić taką tezę w opozycji do opcji kognitywistycznej, która zdaje się twierdzić coś wręcz przeciwnego?

A.P.K.: Rzeczywiście percepcja jest przez A. Pałubicką traktowana jako sformułowane w ramach oświeceniowej epistemologii, podbudowanej eksperymentalną psychologią, ujmowanie tego, co dane w tzw. wrażeniach. Do niedawna jeszcze kognitywistyka absolutyzowała naturalistyczne podejście w badaniach procesów percepcyjnych i poznawczych. Brakowało tego, co dla antropologów skupionych na kwestiach psychologicznych było istotne, mianowicie współczynnika społecznego, kulturowego. Banalne jest stwierdzenie, że wszyscy ludzie mają identyczne zdolności do odróżniania barw, kształtów etc. Nietrudno zredukować istotę schematu percepcyjnego do determinacji wynikających np. z fizjologii postrzegania. Pod względem somatycznym nasz gatunek jest wyposażony w możliwość bycia gimnastykiem akrobatycznym. Nie każdy jednak nim zostaje. Sposób poruszania się charakterystyczny dla żołnierzy pochodzących z amerykańskich metropolii zdradza ich w krajach arabskich, bo tam miejscowi chodzą w inny sposób. To samo dotyczy postrzegania. Problem nie jest w tym, jak potencjalnie możemy coś postrzegać i jaki biologiczny mechanizm o tym decyduje. Wydaje mi się, że bardziej istotne jest to jak postrzeganie jest realizowane/aktualizowane. Okazuje się, że nie można abstrahować od faktu, że to, co postrzegane, jest już uprzednio zdefiniowane przez kulturowe reguły identyfikowania przedmiotów doświadczenia. Jest to niezwykle złożone zagadnienie relatywizacji schematów postrzeżenia i w dalszej kolejności Davidsonowskich

schematów pojęciowych czy ogólnie niewspółmiernych treści w ramach historycznie i kulturowo odmiennych światów życia (*Lebenswelt*). Odwołując się do powyżej przywołanego przykładu, powiemy, że człowiek mezolityczny nie uchwyciłby istoty feudalizmu, nagle goszcząc w średniowiecznej społeczności. Nie dlatego, że nie dostrzega ludzi i nie obserwuje danych zdarzeń. Musi się nauczyć, o jakiego rodzaju grę społeczną w tym przypadku chodzi. Sama zdolność widzenia mu tego nie podpowie.

Pojawia się pytanie, czy percepcja ma dotyczyć zjawisk, które muszą być wstępnie zrozumiane, czy nakierowana jest bezpośrednio na jakieś atomy zewnętrznego świata (dane w postaci tzw. czystych wrażeń). A zatem jak rozstrzygnąć, kiedy w postrzeganiu obecny jest moment wiedzy, a kiedy mamy do czynienia ze „zwykłym” widzeniem? Tu, jak się zdaje, tkwi sedno sporu. Moim zdaniem obrona obecności czystych wrażeń jest epistemologicznym reliktem i wydaje się poznawczo ograniczona. W tym sporze opowiadam się za stanowiskiem transcendentálnym. Nie jesteśmy demiurgami stwarzającymi każdego dnia nasz świat od nowa. Poruszamy się w jakichś konwencjonalnych ramach doświadczenia. Jednakże tego rodzaju formy aprioryczne uznaję za zmienne nie co do zasady, lecz co do ich kulturowo i historycznie określonego determinowania wszelkiego możliwego doświadczenia. Dysponujemy bogatą dokumentacją etnologiczną podbudowującą taki punkt widzenia. Jestem więc przekonany, że postrzeganie w kulturach archaicznych było odmienne od naszego. Cóż z tego, że ogień jednakowo parzy mnie i starożytnego Hindusa, gdy dla mnie jest to styk z gwałtowną reakcją egzotermiczną, której towarzyszy świecenie, a dla niego łakomstwo boga Agni. Dla zewnętrznego obserwatora (klasycznego kognitywisty) nasze czucia są zapewne identyczne. Jednak – jak zapewne powiedziałby prof. Wojciech Wrzosek – dwa podmioty tej sytuacji są osobliwie, ze względu na ich odmienne historyczno-kulturowe usytuowanie, *stronnicze*. Ponieważ dla mnie spowodowany ogniem ból jest *a priori* zjawiskiem fizycznym, *nolens volens* pozostaję w myśl takiego ujęcia *stronnikiem* doświadczenia materialistycznego, a Hindus był *stronnikiem* doświadczenia dokonanego przede wszystkim w trybie religijnym.

M.R.: Mnie także bliskie są ustalenia etnologiczne, szczególnie Lévy-Bruhla i Cassirera. Wskazują one na odmienne ukierunkowanie postrzegania w społecznościach pierwotnych. Mam jednak z nimi pewien poważny problem, który chciałbym postawić w odniesieniu do ich poglądów. Dokonam zatem telegraficznego zarysu ich koncepcji, ażeby moje wątpliwości stały się zrozumiałe.

Autor *Czynności umysłowych w społeczeństwach pierwotnych* twierdził, że treść spostrzeżenia jest zdeterminowana przez mistyczny charakter wyobrażeń zbiorowych, że człowiek żyjący w świecie opartym na prawie partycypacji mistycznej niczego nie postrzega na naszą modłę. Wszelka rzeczywistość jest

mistyczna – twierdzi Lévy-Bruhl, podobnie jak wszelkie działanie i, co za tym idzie, wszelka percepcja. Człowieka pierwotnego nie interesuje nasz świat zjawisk fizycznych, prawdopodobnie nie byłby w stanie w ogóle poznawczo „czysto” (w naszym rozumieniu) go postrzegać. Lévy-Bruhl był dosyć radykalny w tym poglądzie, co – jak za chwilę zobaczymy – naraziło go na krytykę.

Wymieniony przez Pana kulturowy transcendentalizm, za którego twórcę można uznać Cassirera (na polskim gruncie należałoby wymienić F. Znanieckiego), dokonuje relatywizacji kantowskiego aparatu poznawczego. O ile kantowskie *a priori* było absolutne, to Cassirer zakłada różnorodność form apriorycznych dla różnych form symbolicznych. Kantowi chodziło o znalezienie warunków umożliwiających doświadczenie przyrodoznawcze, Cassirera interesują z kolei warunki możliwości doświadczenia charakterystycznego dla każdej z form symbolicznych. Przez formę symboliczną rozumiał Cassirer aprioryczną strukturę integrującą doświadczenie. Różne formy to różne typy całości syntezujących doświadczenie. Aprioryzm nie występuje już w jednej postaci, ale kilku, stąd istnieje wielość i historyczna zmienność syntezujących struktur. Ma to swoje konsekwencje: w zasadzie nie istnieje proste, bezpośrednie doświadczenie zmysłowe. Rzecz nie tworzy się pod wpływem bezpośrednich danych, wtórnie kojarzonych w całości przedmiotowe mające sens, ale założony z góry sens antycypuje bezpośrednio poznanie owej rzeczy. Łatwo zauważyć, że symbolizm Cassirera jest zaprzeczeniem zasadniczej tezy empiryzmu mówiącej o istnieniu czystego doświadczenia: istnienie form symbolicznych wyklucza taką możliwość. Cassirer odrzuca istnienie prostych danych empirycznych jako samodzielnych fragmentów poznania. Jedynie poprzez formy możemy postrzegać, forma symboliczna jest zatem pierwotna wobec danych doświadczenia.

Jednakże zarówno u Lévy-Bruhla, jak i Cassirera znajdują się fragmenty, które nie do końca chyba pozostają w zgodzie z powyższą wykładnią ich poglądów. Lévy-Bruhl pisze na przykład: „Najprawdopodobniej wówczas, gdy w grę wchodzi doraźne względy praktyczne, znajdziemy, że są oni [ludzie pierwotni – dop. M.R.] bardzo uważni i często zręczni w wyodrębnianiu wrażeń mało zróżnicowanych i w rozpoznawaniu zewnętrznych cech danego przedmiotu czy zjawiska, od którego zależy ich przetrwanie, a być może i życie (np. przenikliwość Australijczyków, którzy wiedzą, w którym miejscu gromadzi się przez noc rosa i tym podobne fakty). Ale pomijawszy, ile owe subtelne postrzeżenia zawdzięczają wprawie i pamięci, nic nie stoi na przeszkodzie, by na ogół, w znacznej większości przypadków, postrzeganie ludzi pierwotnych – zamiast dążyć do odrzucenia tego, co zmniejszyłoby jego obiektywność – kładło nacisk na właściwości mistyczne, na moce tajemne, na ukrytą potęgę istot i zjawisk, i nastawiało się w ten sposób na odbiór tych elementów, które dla nas mają charakter subiektywny, choć dla ludzi pierwotnych są one co najmniej tak samo

rzeczywiste, jak inne”. Nie bardzo się to chyba zgadza z głoszoną przez niego tezą, że „zawsze” podmiot pierwotny jest we władaniu wyobrażeń mistycznych. Świadczą o tym następujące przykłady: „Dla umysłowości tych społeczeństw, nie istnieje takie postrzeżenie, które nie byłoby otoczone mistyczną aurą ani takie zjawisko, które byłoby zjawiskiem po prostu”. „Każda forma przedmiotu, każdy obraz plastyczny posiada ex definicione cechy mistyczne”. „Działanie ściśle fizyczne jest czymś niewyobrażalnym bez działania mistycznego. Albo raczej nie ma działań ściśle fizycznych, są tylko działania mistyczne”.

Z kolei Cassirer krytykujący w *Eseju o człowieku* Lévy-Bruhla pisze: „Człowiekowi pierwotnemu bynajmniej nie brakuje umiejętności uchwycenia empirycznych różnic między rzeczami”. „W tym względzie człowiek dziki bardzo często wykazuje swą wyższość nad człowiekiem cywilizowanym. Jest wrażliwszy na wiele cech wyróżniających, które umykają naszej uwadze”. Dowodów na to podaje autor kilka. Po pierwsze, „rysunki i malowidła zwierząt spotykane na najniższych szczeblach kultury, w sztuce paleolitycznej, wywoływały często zachwyt z powodu swego naturalizmu, wykazując zadziwiającą znajomość zwierzęcych form wszelkiego rodzaju”. Po drugie, „etnologia wykazuje, że plemiona pierwotne są zazwyczaj obdarzone niebywale bystrym postrzeganiem przestrzeni. Tubylec takiego plemienia z łatwością dostrzega najdrobniejsze szczegóły w otaczającej go przestrzeni. Jest niesłychanie wrażliwy na każdą zmianę położenia zwykłych przedmiotów w swym otoczeniu. Potrafi zorientować się gdzie jest, nawet w bardzo trudnych okolicznościach. Kiedy wiosłuje lub żegluje, z największą dokładnością rozpoznaje wszystkie zakręty rzeki, po której płynie w dół lub w górę”. Jak podsumowuje autor koncepcji form symbolicznych: „całe istnienie człowieka pierwotnego zależy w dużej mierze od jego daru obserwacji i rozróżniania: jeśli jest myśliwym, musi być dobrze obeznany z najdrobniejszymi szczegółami życia zwierząt, potrafić rozróżniać tropy różnych zwierząt. Wszystko to nie bardzo się zgadza z założeniem o umysłowości pierwotnej jako prelogicznej czy mistycznej”.

Przyznam szczerze, że odczuwam w powyżej zarysowanych sprawach pewien dysonans poznawczy. Wydaje mi się, że stoimy w obliczu trudnego do wyjaśnienia problemu. W kontekście całości przywołanych fragmentów Lévy-Bruhla i Cassirera chciałbym – nim poproszę Pana o swoją interpretację – przedstawić swoje intuicje i poddać Pana ocenie.

Przedstawię je w opozycji do przyjmującej perspektywę Cassirera D. Angutek. Propozycję wymieszania się percepcji z wyobrażeniami zbiorowymi Lévy-Bruhla badaczka ta uznała za „przejaskrawioną i w istocie rzeczy mijającą się z rzeczywistym stanem rzeczy”. Zdaniem autorki *Magicznego źródła filozofii greckiej* wyobrażenia zbiorowe mogą ukierunkowywać działania i swoiście je usensawniać, jednakże, jak przekonuje Cassirer, percepcja u przedstawicieli

omawianych kultur jest wysoce receptywna względem fizycznej rzeczywistości – jest szczególnie wzmocniona wyczulonymi bardziej niż przeciętnie receptorami. Chociaż zgadza się ona ze stwierdzeniem, że percepcja nie jest wyłącznie sprawą fizjologii człowieka, to nawet w kulturach archaicznych interpretacja towarzyszy jej nieustannie. Jej zdaniem, choć interpretacja umysłu pierwotnego, jak można domniemywać, nie oddziela percepcji od wyobrażeń tak stanowczo jak w przypadku kultury nowożytnej, to przypuszczalnie odczuwa specyficznie odmienny ich status⁴.

W przeciwieństwie do Angutek mnie bliżej do Lévy-Bruhla. Moim zdaniem chodzi o rzeczywiste różnice w treści percepcji, a nie brak umiejętności abstrahowania (jak mówi o tym w jednym z miejsc *Eseju* Cassirer). Pewne tezy Cassirera wydają mi się nie do końca przekonujące. Pierwsza, kiedy mówi o precyzyjnym odwzorowaniu (naturalistycznych malowidłach naskalnych). Odwzorowanie nie może być sprawdzeniem takiego samego widzenia, albowiem można przecież dokonać kopii, nie widząc postaci (mogę odwzorować barwy i kształty figury „kaczko-zająca”, nie widząc np. kaczki lub zająca). Druga: skuteczne działanie nie musi – jak sądzę – pociągać za sobą takiego samego widzenia (takiej samej treści percepcji). Dobrze oddaje to fragment Lévy-Bruhla (być może godzący zarysowaną wewnątrz jego poglądów kontrowersję). Francuski etnolog pisze tak: z tego, że w pewnych okolicznościach ludzie pierwotni będą się zachowywać tak jak my (co czynią też w najprostszych przypadkach najinteligentniejsze zwierzęta), nie oznacza, że będą rozumować tak jak my. Nie wynika z tego, że ich czynności umysłowe podlegają zawsze tym samym prawom, co nasze. W rzeczywistości, jako zbiorowość, mają swe własne prawa, z których pierwszym i najogólniejszym jest prawo partycypacji. Nie ma żadnego powodu, by zakładać *a priori*, że tu i tam działa ten sam mechanizm. Dyskursywne działania naszego myślenia – których analizę spopularyzowały psychologia i logika – zakładają istnienie i stosowanie złożonego tworzywa kategorii, pojęć i nazw abstrakcyjnych. Nadto zakładają one istnienie czynności intelektualnych w ścisłym znaczeniu, bardzo już zróżnicowanych. Jedynym słowem, implikują one zespół warunków, które w społeczeństwach niższego typu nigdy nie istniały. Ponad to, jak twierdzi Lévy-Bruhl, „partycypacja nie czerpie zarazem swej racji i zasadności – jak by się mogło nam wydawać – z takążsamości struktury anatomicznej, funkcji fizjologicznych, z cech zewnętrznych widomych i weryfikowalnych na drodze doświadczenia: jest ona wyobrażona i odczuwana «w kategoriach umysłu», jak każda realność postrzegana przez umysłowość prelogiczną. Interesuje ją w zwierzęciu (abstrahując od tego, że jest

⁴ D. Angutek, *Magiczne źródła filozofii greckiej*, Bydgoszcz 2003, s. 27.

ono źródłem pożywienia, a poza tym, spożywanie mięsa zwierząt to przede wszystkim partycypacja mistyczna w jego istocie), zwłaszcza nie kształt i jakości wizualne, ale duch, którego jest ono przejawem, i od którego zależą relacje mistyczne tego zwierzęcia (wszystko jedno, czy rozpatrywanego jednostkowo czy zbiorowo) z określonymi grupami ludzkimi”.

Warto zauważyć, że Angutek zakłada proces interpretacji, a więc posiadania wiedzy (świadomości) na temat swojego widzenia. Moim zdaniem można chyba powiedzieć, że społeczeństwa pierwotnie magiczne to społeczeństwa bez interpretacji, albowiem warunkiem wstępnym interpretacji treści percepcji jest świadomość, że się w ogóle percepuje (a więc przyznanie percepcji pewnego wyróżnionego statusu).

Moja generalna teza byłaby taka: społeczności oparte na myśleniu magicznym widziały inaczej niż my (nie musiały widzieć empirycznie; nie jest tu konieczne, ani – jak sądzę – trafne przyjęcie takiego założenia), nie tracąc wcale przez to umiejętności radzenia sobie w rzeczywistości. Potrafiąc dostrzegać inne aspekty, działały nawet w pewnym zakresie lepiej niż ci, którzy postrzegają empirycznie.

Czy mój poznawczy dysonans jest usprawiedliwiony? Czy idę dobrym tropem, broniąc Lévy-Bruhla? Czy zgodziłby się Pan z moimi intuicjami (jeśli nie, to gdzie popełniam błąd)? Kto Pana zdaniem ma rację w tym sporze?

A.P.K.: Ogólnie rzecz ujmując, na podstawie zaprezentowanego wyводу mógłbym poprzeć Pana stanowisko. Zacznę od pewnego szczegółu. Otóż już u Kanta mamy zapowiedź formalnego zróżnicowania aprioryzmu z uwagi na tzw. rozmaite zainteresowania (nastawienia) rozumu, co (pośrednio poprzez władzę intelektu i wyobraźni) pozwala w linii łamanej raz dostrzegać obiekt analizy geometrycznej, innym razem odpowiednio waloryzowany estetycznie ornament. Myślę, że tu należałoby szukać inspiracji w późniejszych klasyfikacjach dokonywanych przez Cassirera.

Jeśli chodzi o zachowanie konsekwencji w poglądach Lévy-Bruhla na permanentną mistyczność wyobrażeń wśród ludów pierwotnych, to nasuwają się dwie sprawy. Po pierwsze, zwykliśmy oceniać jego koncepcję na podstawie bardzo ważnej, ale pierwszej pracy *Les fonctions mentales*... Pamiętajmy, że jest on autorem napisanych potem kilku innych książek, w których również moglibyśmy „przyłapać” go na odejściu od doktryny mistycyzmu. Druga kwestia to niezbywalność partycypacji wszelkich wyobrażeń. Nasze wyobrażenia, tzw. obiektywne, również są przejawem zachodzących partycypacji, tj. uzgadniania postrzeżeń w konturach określonego sensu z tym, co jakoś apriorycznie przedustawne. Nie ma żadnej sprzeczności w tym, że tubylec „analitycznie” traktuje subtelności w danym opisie krajobrazu, zwierzęcia czy dowolnego przedmiotu. Nawet jeśli jego podziały i wskazania powierzchniowo pokrywają się z naszymi postrzeżeniami, to nie wiemy, jakie treści tubylec im *implicite* przypisuje.

Możemy wyobrazić sobie sytuację, że wspólnie z nim opisujemy leżący przed nami przedmiot w kształcie krzyża. Nie wątpię w zdolność tubylcy do wodzenia wzrokiem, dotykiem wśród tych samych elementarnych danych zmysłowych. Ale czy symultanicznie nasuną mu się współdane w postrzeganiu skojarzenia, jakie ma w takich okolicznościach chrześcijanin? Również etnograf może wykonać doskonale zdjęcie indiańskich mokasynów z ich zdobniczymi aplikacjami, lecz nie widzi (jeśli nie ma odnośnej wiedzy), że ornamenty to dla Indian określone byty-istoty. Czy zatem z pewnością widzimy zawsze te same przedmioty? Wracamy mimochodem do punktu wyjścia.

Owszem, w wielu opracowaniach etnologicznych możemy znaleźć tezę, że w określonych warunkach, zwłaszcza wtedy, gdy praktyczna i sprawdzona empirycznie wiedza zdołała się zadomowić, pierwiastki mistyczne i irracjonalne ustępują, są eliminowane przez umysłowość pierwotną. Jest to ukryta apologia racjonalizmu jako podstawowego wyposażenia gatunkowego człowieka skojarzona z opacznie pojętym humanitaryzmem. Już od czasów B. Malinowskiego, zwłaszcza w pracach E.E. Evans-Pritcharda i innych oponentów Lévy-Bruhla, dominuje pogląd, że magia i mistycyzm zjawiają się tylko wtedy, gdy owo racjonalne (w sensie europejskim) myślenie przestaje być wydajne. Praktyczne efekty podejmowanych działań możemy oceniać jako skuteczne, ale bez wnikania w wypełniającą ich przesłanki warstwę sensu. Administrator kolonialny nadzorujący pracę na plantacji mógł oceniać zachowania miejscowych robotników jako ekonomicznie satysfakcjonujące, jako racjonalne, przy czym rozmaite „duchy pola”, „bóstwa roślin” i inne „mistycyzmy” tkwiące w ich głowach były poza jego zainteresowaniem.

Z tego powodu trudno tutaj przyznać rację Cassirerowi, że tropienie zwierzyny, rozpoznawanie i wyróżnianie śladów przez pierwotnych myśliwych to typ postrzeżenia uwikłany tylko w utylitarne, a więc nowoczesne w swych konsekwencjach doświadczenie. Obecnie policja też zabezpiecza ślady, tropy. W przekazach folkloru znajdujemy wierzenia, że działając odpowiednio na napotkany ślad, można np. zranić złodzieja, który go pozostawił. Nie wiemy, czy dawni myśliwi wyłącznie śledzili zwierzę, czy też starali się nad nim zapanować magicznie, sądząc, że ślad jest metonimią nie tylko konkretnej tropionej sztuki, ale całego jej zwierzęcego „plemienia”. Być może łowca i policjant dochowują podobnych procedur zdaniem kogoś, kto niczym neutralny kosmita obserwowałby tylko z oddali ich techniki śledcze. Policjant respektuje określone partycypacje, uważając ślad za oznakę obecności sprawcy; łowca myślał formalnie tak samo, lecz zarazem merytorycznie odmiennie.

Świadomość własnych aktów percepcyjnych wśród przedstawicieli różnych kultur to sprawa niezwykle złożona. Kiedy myśliciele presokratejscy opisują, w jaki sposób przebiegają akty poznawcze, rzeczywiście dokonują swego rodzaju

ich interpretacji. Warto jednak wczytać się w te wczesne greckie teksty, aby zauważyć, jak silna jest tendencja do identyfikowania struktury przedmiotów poznawanych i struktury zmysłów oraz tego, co nazywamy treściami mentalnymi. Przykładem koncepcja atomistyczna. Tutaj postrzeżenie to proces absorpcji atomów widzianego jako atomiczny obraz obiektu przez atomiczną strukturę „zmysłowo-umysłową”. My wiemy, że oglądany przedmiot nie ma tej samej struktury ani przedmiotowej, ani ontycznej, co jego obraz dany nam jako zdarzenie mentalne. To, że nie nosimy w głowach naklejek oderwanych od realnych przedmiotów, jest dla nas oczywistością. Ale do tego nie wystarcza jakakolwiek refleksja, interpretacja procesów poznawczych, lecz niezbędna okazuje się świadomość ontologicznych różnic dzielących obiekty postrzeżenia od ich prezentacji w umyśle (od ich schematów lub symboli).

Zgadzam się, że wyczulenie pewnych zmysłów w kulturach pierwotnych musiało być inaczej ukierunkowane niż obecnie; są kultury bardziej audialne, inne stawiają na różnorodność zapachów etc. Wszystkie jednak realizują na swój sposób widzenie empiryczne – tyle tylko, że chodzi o różne obiekty dostępne w modelu empirycznym danej kultury.

M.R.: W Pana badaniach nad funkcjonującą w społecznościach archaicznych metamorfozą magiczną, rozumianą jako najstarsza forma myślenia, ogromną rolę pełni język. Zajmuje się Pan na przykład figurą katachrezy innopijnej oraz inkorporacją jako dominującą w prehistorii języków Europy strukturą gramatyczną. Śledzi Pan procesy zmian w języku, w których istotną rolę odgrywa wyobrażenie metamorfozy. Jednym z nich jest proces przekształcania formacji werbalnych w nominalne, który dokonywał się dzięki produktywności związku sprawczo-metonimicznego, podbudowanego metamorfozą. Podaje Pan w tym kontekście bardzo ciekawy przykład: skórzanego pojemnika. Twierdzi Pan, że ze względu na formy językowe pojemnik ten był prawdopodobnie postrzegany w sposób dynamiczny i agentywny. W doświadczeniu tego pojemnika, organizowanym przez wyobrażenie metamorfozy, był on prawdopodobnie widziany jako stale będący ośrodkiem aktywności – działania polegającego na okrywaniu (etymologicznie nazwa owego pojemnika sprowadza się do znaczenia „skóry”, będącej zarazem „okryciem”). My z kolei używamy tu rzeczownika, świadczącego o dokonywaniu uprzedmiotowienia „każdorazowej” czynności „okrywania”: dla nas pojemnik jest gotowym wyrobem ze skóry. Ponadto słowo oznaczające (by użyć naszej kategorii) skórzany pojemnik, nie zawiera w sobie oczywistego dla nas rozróżnienia na skórę w sensie naturalnej powłoki i na wyrób skórzany stanowiący rezultat pracy rzemieślniczej. Nie ma tu zatem podziału na obiekt podlegający *physis* i obiekt powstały dzięki *techné*, ale raczej istnieje metamorficzna płynność. Czy w kontekście badań nad najstarszymi świadectwami językowi społeczeństw archaicznych da się przekonująco zaprezentować

tezę, że różnice gramatyczne są różnicami w widzeniu świata? Czy posługiwanie się słowami w ramach wyobrażenia metamorfozy magicznej pozwala widzieć jakieś aspekty rzeczy dla nas (nowożytnych Europejczyków) niezauważalnych?

A.P.K.: Przynajmniej, że mam dużą słabość do świadectw językowych. Trzeba zdawać sobie sprawę, że w studiach rekonstrukcyjnych badania nad morfologią leksyki są najlepiej zaawansowane. Trudności pojawiają się przy odtwarzaniu semantyki, ponieważ stajemy przed problemem oznaczenia typu partycypacji, w jaką zaangażowane było myślenie pierwotnego użytkownika danych słów. Wielką pomocą są dane filologiczne. Przykładowo w rytuałach hetyckich oddawano cześć i składano ofiary skórzanemu pojemnikowi. Najczęściej ten askos uważany jest za rodzaj fetysza, aikoniczne bóstwo. Ale to jest ujęcie religioznawcze. Dla antropologa, a potem filozofa, liczy się po prostu status ontyczny tego obiektu. Jakie „dyspozycje” (używając kategorii Lévy-Bruhla) zawiera i przejawia taki bukłak, bo dla starożytnych nie składał się on tylko z fizycznie rozumianych cech opisowych. Metamorfoza zachodzi właśnie wtedy, gdy między rozmaitymi bytami możliwe stają się ontologiczne elizje i interferencje. Obiekty czasem tak różnorodne z wyglądu i nieprzystające do siebie ze względu na ontyczną klasę stają się identyczne w myśleniu „ignorującym” znane nam, głównie arystotelesowskie, podziały.

Gramatyki niektórych języków zdają się pokazywać obecność wyobraźni metamorficznej. Chodzi tu np. o języki polisyntetyczne, których zdania dynamicznie nabierają sensu, są metonimicznie związane z okolicznościami wypowiedzi i referencji. Wreszcie ważne jest zjawisko ergatywizmu polegające na braku odróżnienia strony czynnej i biernej, gdy trudno jest wyrazić to, że „telewizor jest oglądany”, że podlega czyjejś aktywności oglądania. Trzeba by powiedzieć, że oglądanie i telewizor są specyficznie zespolone, ale w jaki sposób? Nie ma sytuacji zewnętrznego i aktywnego uczestnika zdarzenia wobec biernego obiektu. Nie ma zatem fundamentu metafizyki, gdzie można rozprawiać o czynnej *dynamis* i biernej materii. Nie ma wyobrażenia martwej natury, przedmiotu materialnego, pojęcia cech substancjalnych i przygodnych etc. Poza tym w najstarszej fazie rozwoju gramatyki, np. języków indoeuropejskich, prawdopodobnie istniał stan, gdy nie używano słowa „jest” w funkcji *copuli* pozytywnej. Przykładowo zdanie „Michał jest lwem” pozbawione tej spójki sprawia wrażenie szczególnej bliskości Michała i lwa. Wręcz trzeba by oznajmić: „Michał lwem”. Zaznacza się tu bliskość dopuszczająca metamorficzne utożsamienie, co w systemie przekonań i podziałów totemicznych byłoby realne. Poza pierwotnym ergatywizmem w najstarszym języku indoeuropejskim, mianowicie w hetyckim, nie ma rodzaju żeńskiego, tylko tzw. *genus neutrum*. W tym wszystkim dostrzegam echa wyrażen podbudowanych dawnym wyobrażeniem metamorfozy. Zarówno słowa, jak i ich desygnaty ujawniały jakiś czynnik uśpionej

dla nas aktywności; w każdym razie nie były zastygłymi pieczęciami stałych logicznych pojęć. Niewątpliwie ustrój gramatyczny języka jest funkcją dominujących przeświadczeń kulturowych i wynikających z tego rozmaitych klasyfikacji będących udziałem jego użytkowników.

M.R.: Chciałbym Pana zapytać o genezę wzrokocentryzmu kultury zachodniej w kontekście najstarszych rekonstrukcji etnolingwistycznych oraz etnologicznych społeczeństw archaicznych. Zagadnienie wzrokocentryzmu zostało chyba dobrze rozpoznane i opracowane (poświęcono mu sporo studiów historycznych). W tym kontekście mówi się między innymi o metaforach i rozumieniu światła: poczynawszy od starożytnej filozofii i religii, przez średniowiecznochrześcijańskie utożsamienie boga ze światłem, aż po desakralizację światła w epoce nowożytnej. Można zaryzykować stwierdzenie, że gdyby nie takie okoliczności kulturowe zapewne nie osiągnęłaby sukcesu metaforyka zwierciadła jako poznania (trafnie zauważona przez R. Rorty'ego). Pan – zgodnie ze swoim programem „archeologii kulturoznawczej” – proponuje zejść myślowo niżej (do kultur przedfilozoficznych). W swojej książce pod tytułem *Symbol w kulturze archaicznej* opisuje Pan proces profesjonalizacji magii (rzucający światło na genezę symbolu), w tym kontekst społeczny funkcjonowania metalurgii oraz status kowala. Zauważa Pan, że metalurgowie epoki brązu w Europie odziedziczyli po specjalistach neolitycznej wymiany bursztynu i krzemienia repertuar ważnych obrazów odwołujących się do wrażeń zmysłowo-optycznych. Konotacje te były prawdopodobnie osadzone w archaicznym jeszcze języku, nieodróżniającym w pełni aspektów czysto metaforycznych od metonimicznych, a związanych z widzeniem i zarazem wiedzą (etymologicznie rzecz biorąc: „widzieć” równa się „wiedzieć”). System obrazów związanych z przejrzystością – jasnością, lub mętnością – chaotycznością mógł być wyrażany w globalnym „sądzie estetycznym”. Przesłanki takich „sądów” tkwiły w obrazach towarzyszących nieodłącznie magicznej praktyce metalurgicznej. Powyższy układ wyobrażeń z czasem stał się podatny na symboliczne już artykulacje, które mogły powstawać na podłożu dawniejszych, metamorficznych „koncepcji” przenikliwości różnych sfer (obszarów) życia i śmierci. Niektóre gatunki krzemienia, lśniący metal, tak jak potem szkło i lustro mogły być magicznymi rekwizytami umożliwiającymi kontakt z kwalifikowanymi odtąd jako supernaturalne dziedzinami świata. Pana zdaniem kompleks późniejszych metafor, wywodzących się z tego typu mitycznie określanych doświadczeń optycznych, stał się podstawą tradycyjnej terminologii epistemologicznej. W tej perspektywie interesujące wydają mi się wyobrażenia o życiu i śmierci (nieodróżnianych tak radykalnie, jak robimy to my). Co ciekawe, ich związek określany jest w kontekście doświadczeń wizualnych: żyć to znaczy błyszczeć, śmierć kojarzona jest z utratą światła (wygasaniem światła). Czy w tym kontekście można pozytywnie zweryfikować

tezę, że pozostawiona po desakralizacji tamta strona, istniejąca jakoby obiektywnie, ma swoje źródło w archaicznych wyobrażeniach dotyczących życia i śmierci? Czy istnieją jeszcze jakieś metafory sięgające wyobrażeń magicznych ważne dla historii kultury europejskiej? Jeśli tak, to gdzie ich szukać? Czy w szerszej perspektywie można powiedzieć, że tezy Kmity (o magicznym źródle kultury i jej dziedzin, w tym nauki) oraz Frejdenberg (determinacja historycznie nowszych zjawisk kultury przez „zapomnianą” archaikę) są nadal płodne poznawczo?

A.P.K.: Odpowiem, zaczynając od końca. Myślę, że mamy do czynienia z pewnym paradoksem. Kultura nowożytna, która w nurcie oświeceniowych manifestów wyrugowała magiczny ogląd świata jako podstawowy, nie może się obejść bez dawnej archaiki. Na różne sposoby zmagają się ze sobą dwa żywioły: racjonalno-naukowy i wyobraźniowo-artystyczny. Może dobór tych pojęć nie jest fortunny, ale nawiązuję do stwierdzenia J. Derridy, który mówił o logocentryzmie jako dominacji *logosu* wobec marginalizacji *mythosu*. Tak się stało, że obecnie nauce przyznajemy oficjalnie funkcję światopoglądowotwórczą. Lecz i ona ma swoje ograniczenia i wtedy, podobnie jak Platon, który w ostateczności sięgał po autorytet argumentu mitologicznego, poszukujemy inspiracji w sferze *mythosu*, bo nie znajdujemy ich na obszarze panowania *logosu*. Dzisiaj widzę to poróżnienie w próbie dyskredytowania humanistyki na rzecz nobilitacji przyrodoznawstwa. W starożytności żaden rzemieślnik (technolog) nie mógł narzucać wizji świata; ta funkcja była przypisana mędrcom, filozofom. Dla nich świat mitu nie zawsze był zbiorem bajek dla dzieci. Od czasów nowożytnych następuje stałe odwracanie tych ról.

W kulturach przedfilozoficznych elitarnie zajęcia okryte tajemnicą były zarazem kunsztem i rodzajem wiedzy. Nie było jeszcze wspomnianego poróżnienia. Nie były one po prostu czystymi technologiami. Stąd wiele określeń rękodzielniczych znajdowało swoje miejsce w dyskursie światopoglądowym: nić losu i przeznaczenia, snucie wątku opowieści lub plecten bzdur – to dziś metafory przejęte z tkactwa. *Credo* brzmiące, że każdy jest kowalem swego losu, zaczerpnięto z metalurgii. Przykłady można wyliczać, lecz wszystkie te zajęcia zasługiwały na szczególną waloryzację ze względu na pozautilitarne partycypacje w sferze mitu.

Również predylekcja do wzrokocentryzmu ma podobne podłoże magiczno-mityczne. Wystarczy zauważyć, że blask jasnego, dziennego nieba był dla ludów indoeuropejskich synonimem bóstwa i boskości. Dla dawnych Słowian słowo *świat* związane ze *świecić* oznaczało jakąś demoniczną postać ukazującą się na granicy blasku i mroku. Poza tym ma ono sens mityczny. Dotyczy opowieści o tym, że świat to obszar życia, który z ciemności wyłonił się jako to, co widoczne, świecące. Paralele mamy w sanskrycie, częściowo w łacinie. W sta-

rożytnych kulturach wyróżniano rozmaite formy widzenia, np. widzenie sprawcze czarownic w kulturze wiejskiej, któremu przypisywano ujmowanie urodzaju, szczęścia lub mnogości przychówku; widzenie aoidów i filidów – greckich poetów i celtyckich jasnowidzów dane im jako inspiracja niezależna od ich woli; widzenie Gorgony osłupiające każdego, kto na nią spojrzy, dawne irańskie widzenie ahuryczne osiagające wgląd w nieśmiertelne warstwy bytu „materialnego”, nawet widzenie zoroastryjskich psów, których dodatkowe oko (plamka w miejscu brwi) mogła wypatrzeć groźnego demona śmierci Nasu itd. Jeszcze inne pierwotne wyobrażenia dotyczą terminologii związanej ze złudzeniem, przywidzeniem, walorami estetycznymi, które zdradzają powiązania z ludową demonologią. Przykładem greckie słowo *morfé* ‘kształt’ pozostające w związku z *Morfeuszem* – bogiem snu i bratem śmierci, naszą ludową *morą*, *zmorą* i celtycką boginią zjaw i duchów *Morrigan* (stąd słowo fatamorgana). Znowu analogii można przytoczyć wiele. Tu zapewne kryje się odpowiedź na pytanie o życie i śmierć w aspekcie doświadczenia światła i mroku. Widzenie zatem to sprawa kulturowo skomplikowana. Epifenomeny optyczne weszły jako specjalne techniczne określenia do leksykonu naszej kultury intelektualnej, np. gdy mówimy: wyrażać pogląd; ująć coś w perspektywie, z jakiegoś punktu widzenia; ujrzeć przez pryzmat; przedstawić klarownie, wyjaśnić itd. Są one też podstawą języka estetyki. Wierzę, że badanie ich kulturowej genealogii pozwoli ujawnić inne konkretne przykłady wyobrażeń i ich pierwotne partycypacje.

M.R.: Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że proces „oczyszczania” treści percepcji z aury mistycznych wyobrażeń zbiorowych zakończył się wraz z osiągnięciem przez naukę (nowożytne przyrodoznawstwo) mocy regulacyjnej kultury zachodniej. Potrzeba było do tego szeregu myślowych wynalazków. Wskazuje Pan na przykład przemianę przedmiotu w rzecz, która zostaje pozbawiona pewnego pierwiastka duchowego (staje się czymś nieożywionym). Było to niezbędne, aby bezstronnie badać rzecz. Ten proces jest pewnie także związany z rodzącym się kapitalizmem i potrzebą czysto ekonomicznej wymiany dóbr. Wydaje mi się, że pewne wynalazki faktycznie mogły zmieniać nastawienie, jakie zawsze towarzyszy aktowi postrzegania. Dobrym tego przykładem może być – jak mi się wydaje – związek pomiędzy indywidualizmem w kulturze Zachodu a postrzeganiem twarzy. Czy to Pana zadaniem dobry trop? Czy może Pan podać inne tego rodzaju wynalazki, które zrewolucjonizowały nasze postrzeganie, ukierunkowały wzrok właśnie na ten, a nie inny aspekt?

A.P.K.: Moim zdaniem przede wszystkim nauka dokonała eliminacji owej aury i przysłużyła się efektowi materializacji rzeczy. Wymaga od nas, abyśmy patrzyli na rzecz fizykalnie. Jakkolwiek wczesny kapitalizm doby oświecenia odegrał w tym procesie rolę siły wspomagającej, to jednak ekonomia dzisiejsza nierzadko sięga do magicznych źródeł kultury. Reklamodawcom wielu produk-

tów nie zależy na tym, żebyśmy rezygnowali z naszych sentymentów, nostalgii, irracjonalnych skojarzeń z rzeczami. Loga, słynne marki, rozmaite z pozoru nieopłacalne rytuały w postępowaniu z kooperantami, bankieto-uczty ofiarne, obrzędy konsolidacji kadry w firmie etc. – to wszystko działa przy założeniu obecności jakichś tłących się w nas namiastek dawnej mistycznej partycypacji. Świadomie upraszczam wywód. W każdym razie rzeczy w komunikacie reklamowym nie mogą być percypowane w sposób całkowicie „oczyszczony” i nie mogą pokrywać się z opisem tejże rzeczy oczekiwanym w raporcie naukowym.

Przechodząc do drugiej części pytania, powinniśmy zastanowić się nad tym, czym jest wynalazek zmieniający nasze nastawienie w akcie postrzegania. Otóż są to konkretne dokonania kulturowe. Takim jest, wspomniane przez Pana, wyłonienie pojęcia indywiduum. Rzeczywiście powiązanie obrazu twarzy z osobą wydaje się nam oczywiste, jako że w zestawie fotografii ilustrujących daną osobę na przestrzeni wielu lat jej życia, pomimo widocznych różnic, umiemy dostrzec tę właśnie osobę. Taką potrzebę wizualnie weryfikowalnej tożsamości osoby wytworzyła nasza kultura. Jednak kategoria osoby nie jest oczywista i naturalna w świecie totemiczno-metamorficznym. Nie wiem, czy bez uprzedniego przygotowania przedstawiciel np. kultur pierwotnych umiałby spontanicznie „wyłuskać” daną osobę w szeregu pokazanych mu zdjęć.

Innym przykładem są znane próby łączenia zjawiska realizmu w przedstawieniu ciała ludzkiego w rzeźbie Grecji klasycznej z rodzącym się wtedy filozoficznym problemem prawdy. Przejawy realizmu znane są już w najstarszych malowidłach paleolitycznych z jaskini Chauveta. Ale nie jest on jeszcze trwałym elementem w pierwotnej kulturze wizualnej. Współwystępuje z dominującym, by użyć sformułowania M. Bachtina, realizmem groteskowym. Ten „archaiczny groteskowy” to typ przedstawienia widoczny w plastyce ludów archaicznych i egzotycznych – daleki od zasad greckiego kanonu. Zapewne była to plastyczna prawda, lecz widziana okiem wyobraźni jeszcze metamorficznej, gdzie rozmaite istoty „mieszane” cieszyły się niekwestionowanym prawem do bycia. Dopiero od czasów nowożytnych weryzm i realizm w sztuce jest na stałe zespolony z potrzebą widzenia niemal fotograficznego, ocenianego jako ogląd prawdziwy. Nadto nauki empiryczne, eksperymentalne wypracowały i podbudowały wspólnie obowiązujący schemat owego niezafałszowanego, niezdeformowanego i niezakłóconego postrzegania oraz opisu przedmiotów. Odstępstwa od fotograficznego realizmu, jako płaszczyzny odniesienia dla widzenia prawdziwościowego, są koncesjonowanym przywilejem sztuki.

Wyliczenie dokonań określających sposoby naszego postrzegania zależy od naszej wiedzy i naukowej spostrzegawczości i wyobraźni. Zadaniem antropologa jest śledzenie zmian we współczesnej kulturze wizualnej, prowadzenie dalszych badań nad rolą różnych mediów, akcesoriów w kształtowaniu obecnej ikonosfery.

Niezależnie od tego, jakie nowe stymulatory naszego oglądu zmysłowego zostaną zidentyfikowane, kontekst społeczno-kulturowy ich działania pozostanie ważny i w pewnym sensie determinujący. Sądzę, że ludzkie postrzeganie nie jest zwierciadłem pracy mózgu jako masy biologicznej, lecz refleksem tej aktywności zmysłów, której patronuje umysł zawsze mający – według mnie – genezę kulturową.

M.R.: Bardzo Panu dziękuję za poświęcony czas.

A.P.K.: Dziękuję za okazję do wypowiedzi i za miłe słowa.

