

CZY LUDY WCZESNOTRADYCYJNE MAJĄ HISTORIĘ?

CZAS W KOMUNIKACJI PERFORMATYWNO- WYOBRAŻENIOWEJ I SYMBOLICZNEJ

ANNA PAŁUBICKA

Logika symboliczna, będąca wcieleniem racjonalnego myślenia, może się ukształtować w kontekście kulturowym, w którym formułuje się wypowiedzi poprawne w danym języku, a więc zgodne z regułami gramatycznymi tego języka. Nie każde więc wyrażenie jest zdaniem w danym języku. Możliwość artykulacji dźwięków, nawet sensownych wyrażen nie tworzy jeszcze języka w znaczeniu, o który chodzi w tym artykule. Z językiem mamy do czynienia wtedy, kiedy podstawową jednostką komunikatu jest zdanie (oznajmujące) zbudowane wedle reguł gramatycznych i składni logicznej, które odnosi do czegoś, co istnieje poza zdaniem. Wypowiedzi zgodne z powyższym rozumieniem języka są budowane na takim poziomie abstrakcyjnego myślenia, na którym jednostka posługuje się pojęciem symbolu (aksjologicznego i semantycznego), nabyła więc odpowiednią kompetencję językową. Logiczno-abstrakcyjny sposób myślenia w kulturze europejskiej kształtuje się wraz z pojawieniem się pisma, które, jak wiemy, nie towarzyszy wspólnotom wczesnotradycyjnym¹. Nie jednak geneza pisma zajmuje tutaj moją uwagę, lecz przeobrażenia, które pojawiły się w kulturach wczesnotradycyjnych tworząc niezbędne warunki wykształcenia

ANNA PAŁUBICKA – filozof kultury; profesor emerytowany w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. E-mail: annapal@amu.edu.pl. ORCID 0000-0002-4632-6634.

¹ Ludami wczesnotradycyjnymi w niniejszym artykule określać będę przedsiębiorcze wspólnoty ludzkie oraz wszystkie, w których podstawowe więzi między członkami opierają się na respektowaniu i akceptowaniu wspólnych wyobrażeń zbiorowych i przekonań normatywno-dyrektywalnych tworzący wzory postępowania. Solidarność mechaniczna, w typologii Émile’a Durkheima, stanowi jedyną formę budowanych więzi międzyludzkich.

się w Europie myślenia logicznego i powstania pisma (fonetycznego): są nimi przeobrażenia kulturowe dotyczące czasu i komunikacji. Pytanie jakie stawiam brzmi zatem: jak mogło dojść w kulturze europejskiej do ukonstytuowania się odczucia czasu przeszłego, poświadczone pojawieniem się pojęcia czasu przeszłego, obok funkcjonującego w nich doświadczenia czasu teraźniejszego, dominującego w społeczeństwach wczesnotradycyjnych. Interesuje mnie ciąg przemian (najczęściej przypadkowych) historyczno-kulturowych, które kończą się zwieńczeniem w postaci „zlepiania” logiki z językiem. Zacznę od analizy charakterystyki różnych pojęć historii, której uprawianie bez operowania pojęciem czasu przeszłego trudno sobie wyobrazić. Różne znaczenia terminu: *historia* dokumentują wspomniane historyczne przemiany w pojmowaniu czasu.

CZAS PRZESZŁY I HISTORIA

Stefan Czarnowski, nasz wybitny socjolog pod wpływem francuskiej socjologii ze szkoły E. Durkheima, w artykule *Powstanie i społeczne funkcje historii* przygotowanym do „Przeglądu Socjologicznego” z 1937, pomieścił następującą wypowiedź:

„Otóż o ile nie potrzeba nas przekonywać, że historia taka, jaką dziś uprawiamy, jest wytworem tylko bardzo wysoko pod względem cywilizacji stojących społeczeństw, to ulegamy łatwo złudzeniu, że każda grupa ludzka, choćby najbardziej pierwotna, nadaje swojej tradycji postać owej szeroko rozumianej „historii”, skoro tylko osiągnie jaką taką samowiedzę” (Czarnowski 1956, 100).

W wypowiedzi tej pojawia interesująca nas teza, wedle której kwestionuje się ponadhistoryczny status istnienia historii, a więc samą historię uznaje się za twór historyczny: historia pojawiła się na pewnym etapie rozwoju cywilizacyjnego. Złudzeniem współczesnych, nazywa S. Czarnowski, przypisywanie każdej grupie ludzkiej, zwłaszcza egzystującej na poziomie wczesnotradycyjnym, porządkowania przeszłości wedle zasady czasu linearnego: następowania i współwystępowania wydarzeń, a tak pojmowany czas jest niezbędny do uprawiania historii.

Zarówno historia w znaczeniu szerszym, jak węższym, które wyróżnia S. Czarnowski, to uporządkowany ciąg zdarzeń, rzeczy i czynów ludzkich zgodnie z zasadą następstwa w czasie – od wyznaczonego początku w przeszłości aż po teraźniejszość. Wszystko co składa się na teraźniejszość i ją tworzy jest wynikiem dłuższego lub krótkiego, nieodwracalnego *następstwa zdarzeń, rzeczy i ludzi* zachodzących w przeszłości. Ogólnie mówiąc, odcinek czasu upływający między momentem ustalenia początku (gdzieś w przeszłości) a końcem w teraźniejszości przedstawiany jest jako dzieje. Do zakresu pojęcia historii w znaczeniu szerszym, oprócz historii naukowej (historia w znaczeniu węższym), zaliczane są

epopeje (bez względu na ich wiarygodność), poematy genealogiczne, również plastyczne przedstawienia dziejów – pod warunkiem zawierania przez nie porządku czasowego zgodnie z zasadą następstwa i współwystępowania. Zasada historyzmu leży zatem u podstaw rozumienia terminu: „historia” w obu znaczeniach: szerszym i węższym. Obliguje ona do nieodwracalnego porządkowania czynów ludzkich i wydarzeń według następstwa czasowego (współwystępowania i następowania po sobie) od ustalonego początku po teraźniejszość. Przykłady artefaktów zaliczanych do historii w znaczeniu szerszym, ujmujących tradycję na sposób uporządkowany chronologicznie to np. listy władców, genealogie, które spotkać można już w społeczeństwach na progu cywilizacji, spełniają warunek zasady historyzmu, a więc są uporządkowane według zasady następstwa. Wspólnotom wczesnotradycyjnym znane mogło być odczucie trwania i przemijania. W ich doświadczeniach mogły pokazać się co najwyżej zwiastuny doznania czegoś minionego.

Historia w znaczeniu węższym wykształca się w późniejszym okresie rozwoju kultury europejskiej, wtedy, kiedy w danej wspólnocie akceptowane jest przekonanie, iż dzieje nie są wynikiem działania z góry nakreślonego planu, losu, który jest przypisany danej wspólnocie czy też każdemu z jej członków z osobna. Nie jest wreszcie areną realizacji boskiego zamierzenia, przepowiedni lub wróżby, nie jest wynikiem interwencji jakiś pozaludzkich mocy, lecz rodzi się w relacjach między ludźmi, rzeczami i wydarzeniami. Uprawianie historii w znaczeniu węższym wymaga ponadto nadania formy opowieści (narracji) uporządkowanym linearnie i nieodwracalnie wydarzeniom. Narracje natomiast budowane są w sposób spójny, niesprzeczny i wiarygodny.

Dla S. Czarnowskiego historia naukowa, która kształtuje się poprzez zastosowanie metod naukowych, zapewnia uzyskanie wiedzy prawomocnej o przeszłości, prawdziwej i pewnej. Wiedza naukowa o przeszłości jest narracją uporządkowaną w czasie i dodam, jeśli ma być wiedzą poznawczą – koniecznie w przestrzeni. Wyróżnienie kryterium porządkowania przestrzennego, obok czasowego, okazuje się niezwykle ważne. Tworzą one łącznie warstwę semantyczną języka historii, wskazują na istnienie stanów rzeczy w czasie i przestrzeni (faktów historycznych) niezależnych od indywidualnych aktów ich postrzegania. Parametry te zapewniają doświadczalny dostęp do świata historii jako narracji o wydarzeniach powiązanych zależnościami przyczynowymi i, co oczywiste, kontrolę empiryczną budowanych narracji. Z warunków tych nauka historyczna nie może zrezygnować, jeśli tylko pragnie wytwarzać wiedzę. Rozważania S. Czarnowskiego o historii sugerują, iż bez wykształcenia w danej wspólnocie historii w znaczeniu szerszym (odpowiednik dziejów – *res gestae*) nie jest możliwe powstanie i funkcjonowanie historii w znaczeniu węższym, a więc naukowej refleksji nad dziejami.

Zanim jednak doszło do ukształtowania się wspomnianego poczucia trwania, następowania po sobie i jego nieodwracalnego przemijania wspólnoty kulturowe posługiwały się tylko pamięcią, którą przekazywano, jak wiadomo, ustnie; miała ona w społeczeństwach wczesnotradycyjnych charakter zbiorowy. Pojawienie się porządkowania pamięci zbiorowej, zgodnie z zasadą następstwa i współwystępowania wydarzeń, potraktować można jako zapowiedź przyszłego ukonstytuowania się historii najpierw w znaczeniu szerszym – wedle rozróżnień S. Czarnowskiego.

Jerzy Topolski w pracy *Świat bez historii* wydanej 1972 r. mimo, iż również opowiadał się za historycznością historii, nie podzielał w całości koncepcji S. Czarnowskiego. Szczególny sprzeciw budziło Czarnowskiego pojęcie historii w znaczeniu szerszym. Nie godził się na włączenie do refleksji historycznej wszelkich opowieści, które uporządkowane są tylko przez czas linearny, a bywają przy tym nierzeczywiste, powiedzmy zmyślane. Wyróżnionej przez S. Czarnowskiego historii w znaczeniu szerokim odmawiał miana historii:

„Granice między relacją historyczną a wszelką inną – pisze J. Topolski – (operującą wymiarem czasowym) relacją chętnie widzielibyśmy w kryterium prawdy: historyczną byłaby więc relacja odtwarzająca rzeczywistość przeszłą w sposób zgodny z tą rzeczywistością, czyli relacja prawdziwa. Dodaje niżej: Różnica więc między relacją historyczną a innymi rodzajami relacji o wymiarze czasowym skierowanym w przeszłość może być wyłącznie ilościowa, nie zaś absolutna” (Topolski 1972, 12).

Dla J. Topolskiego historią było tylko naukowe ujęcie przeszłości, rozumiał historię mniej więcej tak, jak S. Czarnowski pojęcie historii w znaczeniu wąszym. Oczywisty stąd płynie wniosek, iż naukowej historii nie ma większość dawnych wspólnot plemiennych i nie mają jej niektóre współczesne, np. wskazuje na Indie.

W trakcie omawiania różnych koncepcji rozpatrujących przyczyny upadku Cesarstwa Rzymskiego, stawia interesującą hipotezę, iż: „Cesarstwo rzymskie zgubił więc niedostatek historii, to znaczy myślenia historycznego, ale ono z kolei w ówczesnych warunkach dalej rozwinąć się nie mogło” (Topolski 1972, 149). Jak objaśnia ten stan rzeczy? Wybitny metodolog historii, odpowiadając na postawione pytanie, powołuje się na ustalenia M. Halbwachsa w zakresie pamięci zbiorowej. Zdaniem historyka polskiego zabrakło w Imperium obowiązywania dostatecznej ilości wspólnych treści opartych na wiedzy o przeszłości i teraźniejszości, która zarazem łączyłaby różne ludy w cesarstwie. W konsekwencji niemożliwe stało się wspólne działanie.

Charakterystyczne i nowatorskie w wywodach J. Topolskiego było powiązanie historii, wiedzy historycznej, myślenia historycznego ze skutecznym działaniem modernizującym wspólnotę. W jego opinii społeczeństwa, które się nie rozwijają,

nie wprowadzają innowacyjnych rozwiązań, żyją ciągle w tych samych wzorach kulturowych; nie posiadają też historii. Przyjął zatem, iż przekształcenie się świadomości plemiennej w świadomość narodową jest niemożliwe bez odwołania się do historii i historycznego myślenia.

Pozostawię interesujący spór o rozumienie historii toczony w polskiej humanistyce, a zwrócę uwagę na moment „przejęcia” od pamięci zbiorowej do porządkowania owej pamięci wedle zasady czasu linearnego. Wszak intuicja czasu linearnego i jej praktykowanie w danej kulturze jest jednym z warunków ukonstytuowania się historii w znaczeniu szerszym, jednak niewystarczającym.

Odnotowane przez S. Czarnowskiego i J. Topolskiego przejście od pamięci zbiorowej do narracji uporządkowanej zgodnie z relacją następstwa czasowego łączyło się z poważniejszymi zmianami w kulturze, zwłaszcza w sferze komunikacji. Były to przeobrażenia o doniosłych, jak postaram się pokazać, skutkach dla dalszych losów kultury europejskiej. Między innymi nowe formy komunikacji międzyludzkiej w kulturze starożytnej Grecji wygenerowały logikę starożytną, której najpełniejszą postać znajdujemy w twórczości Arystotelesa. Niezbędnym warunkiem ukonstytuowania się w tym okresie logiki była świadoma obecność relacji następowania po sobie (relacji następstwa i współwystępowania), wskazującej na upływ czasu, następnie powstanie mierników upływu i wreszcie samego pojęcia czasu linearnego. Bez pojawienia się w kulturze nowego sposobu komunikacji, czyli komunikacji symbolicznej, wykorzystującej język i pojęcie czasu linearnego niemożliwe byłaby posługiwanie się logiką. Powstanie logiki, pamiętajmy, jest ostatecznym rezultatem długiego procesu odbywającego się w kulturze starożytnej Grecji od Talesa po Arystotelesa. Ważnym momentem w tym procesie były narodziny nowej postawy wobec świata, postawy dystansu. Mniej więcej od czasu Platona można było partycypować w dwóch postawach wobec świata: postawie zaangażowania w świat i postawie przyglądania się światu z dystansu (Pałubicka 2013, 43–93). W pełni wykształconą postawę dystansu reprezentuje filozofia Platona. Świat idei to nowa, nieznana sfera rzeczywistości niedostępnej zmysłowo, a więc empirycznie, dominująca aksjologicznie i przedmiotowo nad sferą pozu. W postawie zaangażowania, codziennej troski, wyraża się myśli w pierwszej osobie. Komunikacja ma charakter performatywno-wyobrażeniowy.² Postawa dystansu posługuje się językiem trzecioosobowym, wymaga komunikacji symbolicznej. W tej ostatniej z wymienionych postaw, aby w niej

² Oprócz komunikacji symbolicznej wyróżniam komunikację performatywno-wyobrażeniową, inaczej obrazową (L. Lévy-Bruhl, J. Mazurkiewicz, E. Cassirer). Tak, jak praktykowanie komunikacji opartej na języku rozumianym symbolicznie wymaga operacji na relacji następstwa czasowego, a więc odróżnianie czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego, tak komunikacja obrazowa – wyłącznie czasu teraźniejszego. Komunikacja oparta na wyraże-

partycypować, konieczne jest operowanie językiem, czyli najkrócej mówiąc zbiorem znaków uporządkowanych przynajmniej gramatycznie (nieco później logicznie), a myśli się pojęciowo. Komunikacja w postawie pierwszoosobowej nie wymaga języka w rozumieniu powyższym. Najbliżej jej do Heideggerowskiej mowy i myślenia w kategoriach poręczności, czy w kategoriach gry według Wittgensteina. Wyrażenia są narzędziami działania w świecie, a nie środkami do jego opisu. Polega ona na komunikowaniu wyobrażeń. Krótko mówiąc, komunikacja obrazowa lub performatywno-wyobrażeniowa jest odmienna od językowej korzystającej z pojęć. Przeobrażenie kultury greckiej i towarzyszące jej pojawienie się nowej, pojęciowej komunikacji rozpatrzę na przykładzie stosunku starożytnych kultur do mitów. Interesuje mnie „przejście” od postawy przeżywania mitu do postawy opowiadania następujących po sobie wyobrażeń zawartych w micie. Następuje tu zmiana postawy z uczestnika świata mitu na postawę dystansu względem przeżywanej rzeczywistości mitycznej. Najpierw jednak przytoczę najbardziej znaną, klasyczną koncepcję czasu linearnego.

Podążając za wskazówkami Arystotelesa, czas w relacji następstwa czasowego, czas linearny jest rozpoznawany w mierniku ilościowym czasu³. Czas linearny obiektywizuje się w ruchu i ruch wyraża czas identyfikowany ze swoim miernikiem ilościowym⁴. Bezpośrednio uobecniona jest w ruchu relacja następstwa czasowego, a nie sam czas. Upływ czasu jest pojmowany linearnie i on jedynie istnieje. Mamy do niego empiryczny dostęp poprzez mierzenie ilościowe. Możliwość mierzenia upływu czasu obiektywizuje istnienie czasu, pozwala uznać go za stan rzeczy realny i obiektywny. Staje się czas autonomicznym bytem ontologicznym, chociaż trudno go zdefiniować inaczej niż przez operację mierzenia. Operacja mierzenia ilościowego upływu czasu linearnego nadaje obiektywne istnienie kategorii czasu w danej kulturze. Dla S. Czarnowskiego czas linearny jest jedynie możliwy i obiektywny, a takie pojęcie czasu istnieje w naukowej historii⁵. Przekonanie o prawdziwości tylko czasu linearnego jest pielęgnowane do dnia dzisiejszego w niektórych dyscyplinach naukowych,

niach przechodzi przez szereg historycznych transformacji zanim osiągnie wymagany poziom abstrakcji umożliwiający myślenie logiczne.

³ Najprawdopodobniej chrześcijańscy mnisi (cystersi) w średniowieczu wprowadzili dokładniejszy sposób pomiaru czasu, dzieląc dzień według wykonywanych przez siebie czynności. W klasztorach też montowano pierwsze zegary mechaniczne (por. Carr 2013, 58).

⁴ Ów miernik ilościowy trwania wywołuje w naszej kulturze, zgodnie z porzekadłem: „skala tworzy zjawisko” obiektywizowanie czasu linearnego, a więc nadaje kategorii czasu moc – dla mnie obiektywno-kulturowego istnienia, a dla niektórych humanistów i myślących potocznie – istnienia realnego, obiektywnego.

⁵ Nawiasem mówiąc, Arystotelesowi zawdzięczamy filozoficzną legitymizację nadającą czasowi linearnemu obiektywny status (Arystoteles *Fizyka*, Ks. IV, 218–220).

również poza humanistyką. Nie tylko zatem bez pojęcia czasu pojmowanego linearnie niemożliwa byłaby historia akademicka, cała humanistyka, nasza codzienność, ale i uprawianie nauk przyrodniczych.

Wracając do rozważań o początkach kształtowania się czasu linearnego w kulturze europejskiej, nawiążę w dalszym ciągu do ustaleń S. Czarnowskiego i J. Topolskiego. Polski socjolog, a za nim wybitny historyk J. Topolowski, zgodnie z perspektywą poznawczą szkoły durkheimowskiej, uwzględniając zapewne poziom abstrakcji w myśleniu niezbędny do rozumienia upływu czasu twierdzili, iż posługiwanie zobiektywizowanym czasem linearnym⁶ w społeczeństwach wczesnotradycyjnych może być jedynie naszym złudzeniem. Wskazują wymienieni badacze na główną przeszkodę, na świadomość plemienną, a więc pamięć zbiorową, która musiałaby ulec stosownemu przeobrażeniu, aby doszło w niej do umocowania chociażby doznania czasu przeszłego.

S. Czarnowski zatem, za H. Hubertem akceptował przekonanie, iż czas linearny w kulturach wczesnotradycyjnych nie był znany, a więc nie odgrywał tej roli, jaką przypisuje się mu w naszej kulturze. Nie krępował myślenia w tych wspólnotach i nie wyznaczał rytmu życia wspólnoty. Nie porządkował pamięci za pomocą relacji następstwa, nie podchodzono do niego ilościowo. Był w nich czas: „(...) jednocześnie – jak pisał S. Czarnowski – środowiskiem i jakością konkretną. (...) czas przedstawiony jest jako skład cyklów biorących początek z urzeczywistnienia konkretnych jakości i do tychże powracających, by z nową ich realizacją, następującą w zasadzie poza czasem, rozpocząć się od nowa” (Czarnowski 1956, 101).

Opowiadał się nasz socjolog, w oparciu o stan ówczesnej wiedzy antropologicznej, za obecnością w kulturach pierwotnych czasu cyklicznego, w którym odczucie upływu czasu podporządkowane jest odnawiającemu się cyklowi. Wspólnoty pierwotne wiązały trwanie z powtarzalnym cyklem wyznaczonym przez przyrodę, bądź kosmos z gwiazdami, bądź z etapami życia ludzkiego lub wspólnotowego. Arystoteles chyba celnie scharakteryzował owo trwanie w czasie teraźniejszym i stan świadomości, w której może powstać intuicja przemijania niezbędna dla konstytucji czasu przeszłego.

„(...) nie zwracamy uwagi na przepływ czasu w okolicznościach, w których nie odróżniamy żadnej zmiany, a dusza zdaje się trwać w stanie jedności i niepodzielności: gdy natomiast spostrzegamy i odróżniamy, wtedy mówimy,

⁶ Zauważmy, iż daleko było S. Czarnowskiemu, zresztą jak i przedstawicielom tej szkoły, do przekonania nadającego kategorii czasu linearnego statusu ludzkiego konstruktu i ograniczenia statusu obiektywnego czasu linearnego tylko do własnej kultury; możliwość ta pojawia się obecnie w wyniku rozwoju refleksji w duchu relatywizmu kulturowego i konstrukttywizmu historycznokulturowego.

że czas płynie. Okazuje się więc, że czas nie istnieje bez ruchu i bez zmian; a jest też oczywiste, że czas nie jest ruchem, lecz nie jest niezależny od ruchu” (Arystoteles, Fizyka, Ks. IV, 218b).

Podjęmowane przez członków wspólnoty pierwotnej działania przyjmowały postać rytualnego wzoru kulturowego, który zasięgiem obejmował w sposób obligatoryjny całe plemię. Egzystencja taka nie uspasabiała do odnotowywania przemian niezbędnych do powstania intuicji czasu linearnego. Odczuwanie cyklicznej powtarzalności stanowi przeszkodę, którą trzeba pokonać, aby pamięć zbiorowa mogła przekształcić się – najpierw w historię w znaczeniu szerszym, czyli tradycję według S. Czarnowskiego.

PRZEŻYCIE I OPOWIEŚĆ O PRZEŻYCIU; CZAS TERAŹNIEJSZY I PRZESZŁY

Mity wspólnot pierwotnych europejskich i pozaeuropejskich prezentują odmienny stosunek do czasu niż ten, do którego przywykliśmy. Można mitom przypisać jedynie cykliczne rozumienie czasu. Czas linearny w naszej kulturze jest podstawowy, a jeśli już mowa o czasie cyklicznym, to tylko w ramach linearnego. W mitach spotykamy się sytuacją odwrotną: w obrębie czasu teraźniejszego mamy do czynienia z powtarzalnością cyklu. Wystarczy sięgnąć do *Mitologii* J. Parandowskiego, aby przekonać się, że w mitach starożytnej Grecji spotykamy się z motywem cykliczności, z czasem cyklicznym, ale bez odniesień do czasu linearnego. Przykładowo w micie o Demeter i jej córce Korze/Persefonie, Hades król podziemia porywa Persefonę, która jako jego żona żyje podziemnym królestwem. Demeter matka Persefony rozpacza po utracie córki, wreszcie Zeus lituje się i nakazuje bratu Hadesowi wypuścić żonę. Przed rozstaniem z Persefoną daje jej do zgryzienia owoc granatu. Persefona nie wie, że na zawsze będzie związana z Hadesem „Odtąd corocznie, na przeciąg trzech miesięcy musiała wracać do męża. Gdy Persefona wychodziła z podziemia, świat mał się wszystkimi kwiatami wiosny, tak wielka była radość Demetry. Ale równie wielka była boleść przy każdym rozstaniu” (Parandowski 2006, 117).

Inny mit o odradzającym się ptaku Feniksie: „Żył pięćset lat albo i więcej. Karmił się żywica balsamicznych roślin. Gdy czuł zbliżającą się śmierć, budował gniazdo z wonnych liści i ziół – mirry, cynamonu, nardu – na szczycie palmy. W tym gnieździe umierał spalony przez promienie słońca. Z jego kości rodził się nowy Feniks, który dorósłszy unosił swoje gniazdo będące zarazem ojca i składał je w świątyni słońca” (Parandowski 2006, 101). Pamiętamy też o stale odrastającej wątrobie Prometeusza, czy pracy Syzyfa, itp.

M. Eliade, np. w *Traktacie o historii religii*, analizuje mity, które zebrął nie tylko z europejskiego kręgu kulturowego, zwracając uwagę na kategorię powtórzenia. Podkreślał obecność modelowego wzorca zawartego w micie

i powielanego w rytuale i przez rytuał niekiedy aktualizowanego. Mamy więc w mitach treść przedmiotową, w której pojawia się cykliczność przyrody, kosmosu, etapów życia ludzkiego czy poszczególnych działań człowieka oraz stałe pielęgnowanie tej cykliczności w powtarzanych rytuałach.

Z analizy mitów wyłania się z następująca charakterystyka egzystowania w cyklicznym trwaniu. Życie jednostki i wspólnoty toczy się w czasie teraźniejszym; to co w naszej kulturze przesuwamy z teraźniejszości do przeszłości w kulturach pierwotnych jest stale obecne lub obecne w powtarzającym się cyklu. Nie tylko społeczeństwa pierwotne żyły w czasie teraźniejszym. Charakterystyczny jest on również dla chrześcijaństwa. Zwróćmy uwagę na rytuał Męki Chrystusa obchodzony corocznie w religii chrześcijańskiej. Nie powinien być on dla katolika sięganiem do pamięci o minionej rzeczywistości i przypomnieniem mitu na pamiątkę dawnego wydarzenia, lecz przywoływaniem i uobecnianiem cierpień Boga, które przeżywa się na nowo, jest więc przeżyciem emocjonalnym tego wydarzenia. Treść mitu przywoływana do teraźniejszości staje się obecną realnością, rytuał jest spotkaniem z tym, co rzeczywiste, zachodzi więc na serio. Objawia się w rytuale moc (kratofania wg Eliadego) Męki Pańskiej, która przez zaangażowanie w treść mitu staje się rzeczywistością i jako rzeczywistość jest przeżywana przez chrześcijanina. Przeżycie towarzyszy, podkreślmy, zaangażowanemu uczestnictwu w rzeczywistości mitycznej w czasie teraźniejszym. Uczestnikowi rzeczywistości mitycznej nie idzie o naśladowanie dawnego wydarzenia, lecz o wywołanie jego przeżywania. Dla obserwatora rytuału dokonującego się na jego oczach, w którym on nie uczestniczy i nie podziela przekonań uczestników (gdyby podzielał byłby uczestnikiem, wedle reguł obowiązujących we wspólnocie pierwotnej) pozostaje tylko odgrywanie, naśladowanie tradycji. W opisanej sytuacji rytuał ma charakter performatywny, jest układem działań uobecniającym treść mitu-przeżycia. Nie ma jeszcze przestrzeni na komunikację, która skupiałaby się na opowiadaniu mitu. W jakim zatem kontekście kulturowym dochodzi do zmiany stosunku do mitu z performatywnego na narracyjny?

Zwróćmy uwagę na sytuację doświadczaną zapewne przez każdego z nas, w której doznaliśmy silnego przeżycia negatywnego, może to być np. katastrofa, utrata majątku czy dorobku życiowego, śmierć najbliższej osoby, utrata prestiżu społecznego, itp. Gdyby nasza kultura operowała tylko czasem teraźniejszym, wymienione przeżycie trwałoby ciągle w teraźniejszości, byłoby w niej uobecnianie i przeżywane. Co najwyżej owo uobecnianie mogłoby się odbywać cyklicznie. Przywoływanie tego rodzaju przeżyć angażuje sferę uczuć i emocji, wyczerpuje siły, a przedłużanie tego stanu grozi, w naszej kulturze, utratą równowagi psychicznej. Nie przypadkiem powiada ludowe przysłowie: „czas leczy rany”, a Freud proponuje nam ucieczkę od stanu melancholii w żałobę, która się kończy w czasie i przywraca jednostkę życiu społecznemu. W kulturze,

w której istnieje przeszłość mamy możliwość „przesunięcia” owego silnego przeżycia do czasu minionego, do świata minionego i tylko przypominanie sobie tego przeżycia. Jeszcze w kulturze europejskiej w IV / V wieku n.e. na serio analizowano relacje między czasem teraźniejszym a przeszłym i przyszłym, wskazując na nadrzędność aksjologiczną czasu teraźniejszego. Znane są na ten temat rozważania św. Augustyna (354–430 n.e.)⁷, w których próbuje nadać status realnego istnienia tylko teraźniejszości, której blisko do czasu wiecznego chrześcijaństwa. Czas przeszły i przyszły istnieją wyłącznie w ludzkich myślach jako pamięć – czas przeszły i oczekiwanie – czas przyszły.

„Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem. Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby, nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby teraźniejszości. Owe dwie dziedziny czasu– przeszłość i przyszłość – w jakież sposób istnieją, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma? Teraźniejszość zaś, gdyby zawsze była teraźniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością” (św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 16).

W powyższej wypowiedzi pojawia się nad wyraz śmiała, jak na czas jej powstania, sugestia, iż czas przeszły i przyszły są konstrukcjami świadomości ludzkiej, a nie realnymi bytami.

Przypominanie jako sięganie do pamięci jest mniej intensywne emocjonalnie od ciągłego uobecniania i przeżywania na nowo. Owo „przesunięcie” staje się możliwe przez zbudowanie własnej narracji o tym zdarzeniu i przeżyciu, uczynienie doznania w opowieści – minionym. W opowiedzianej narracji dokonany został przekład przeżycia performatywnego na opowieść o nim, które w postaci opowieści może być komunikowane. Akt komunikacyjny jest jednak powtórzeniem specyficznym przeżycia pierwotnego, bo za pomocą innych środków wyrazu, kierującym się innymi regułami. Jako powtórzenie w innym porządku (w opowieści słownej) przeżycie zmienia wymowę emocjonalną, nabiera ono znacznie słabszej intensywności zarówno dla uczestników interakcji komunikacyjnej, jak i opowiadającego swoje przeżycie. Jednocześnie zauważalne staje się przekształcenie w akcie komunikacyjnym dominującego w przeżyciu czasu teraźniejszego w czas przeszły, lokowanie teraźniejszości w przeszłości.

Zwróćmy uwagę, iż przejście od wydarzenia do opowieści o wydarzeniu oprócz nabywania dystansu emocjonalnego, obłaskawienia przeżyć, odbywa się przez język i w języku. Towarzyszy temu świadomość językowa o zbiorze znaków uporządkowanych gramatycznie. Mamy tu bowiem do czynienia

⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 12–26, przekład Z. Kubiak, Wyd. Znak, Kraków 1997.

z przekładem działania, spłotu wydarzeń na opowieść o działaniu, wydarzeniach, w której dokonuje się zmiana kategorii ontologicznej: działania na opowieść. Wprawdzie aktywność ludzka jest intencjonalna (determinowana subiektywnie motywami działania) przywiera do działania – na świadomość (opowieść), która staje się niezależna od działania czy całego wydarzenia i tylko odnosi do działania. Narracji, o której mowa towarzyszy przekonanie, że jest rodzajem powtórzenia pierwotnych doznań (źródłowych), ale innymi środkami i na innej płaszczyźnie,

Przejdę teraz do analizy bardziej już zaawansowanego etapu przekładu i powtórzenia, zwracając uwagę na zachowanie źródłowości w przekładzie. W rozdziale II *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* D. Hume dokonał odróżnienia *impresji* od *idei*:

„Przez wyraz *impresja* rozumiem więc wszystkie percepcje żywsze, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy. *Impresje* zaś odróżniam od *idei*, które są mniej żywymi percepcjami i które uświadamiamy sobie wtedy, gdy zastanawiamy się nad którymkolwiek z wymienionych powyżej wrażeń lub wzruszeń” (Hume 1977, 18).

Przytoczona wypowiedź Hume’a pozwala zauważyć, iż odróżniał empirysta angielski postawę uczestnika – podmiot, który w trakcie swojej intencjonalnej aktywności życiowej doznaje wrażeń: *czuje, kocha, słyszy* itp., od postawy teoretycznej (*zastanawiania się*), przyglądania, refleksowania nad swoimi impresjami. Porządkuje je w tej pozycji w sposób nawykowy wprawdzie, ale za pomocą idei. Te dwie postawy składają się na Hume’owską percepcję. Na pewną z tym związaną *dziwność* empiryzmu Hume’a zwracał uwagę również G. Deleuze już w pierwszej pracy poświęconej Hume’owi: *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a* (Deleuze 2000), a przypomnianej ostatnio przez B. Banasiaka U źródeł empiryzmu *Gilesa Deleuze’a – Davida Hume’a*. Szło o interpretację sławnej tezy Hume’a: *Powtórzenie nie zmienia niczego w powtarzanym przedmiocie, lecz zmienia coś w kontemplującym je umyśle*. G. Deleuze wyprowadza stąd pojęcie różnicy pomiędzy doznawaniem i zastanawianiem się (Deleuze 2000, 125). Dla dalszych rozważań istotne jest odnotowanie na swój sposób przez G. Deleuze’a w koncepcji Hume’a dwóch różnych postaw względem przeżycia, o których mówiliśmy wyżej: bezpośrednim przeżywaniu i ponownym przeżywaniu (powtórzeniu) w momencie zastanawiania się nad przeżyciem. Zastanawianie się nad przeżyciem może przyjąć formę narracji, ale też może, jak było u empirysty angielskiego, stać się zdaniem opisowego, oznajmującego. Teza Hume’a zwracająca uwagę na powtórzenie, o którą idzie nabiera jasności wtedy, kiedy zdamy sobie sprawę, iż w percepcji dochodzi do przekładu doznania (źródłowego) na świadomość wyartykułowaną językowo w postaci zdania obserwacyjnego. Przejście na poziom języka i świadomości

nie zmienia doznania, ale „przenosi” go na inny poziom abstrakcji, ustanawiając percepcję zmysłową. Percepcja zmysłowa wyrażona w obserwacyjnych zdaniach opisowych staje się podstawowym źródłem naszej wiedzy, jak i jej prawomocności. Żywe doznanie nie przekracza horyzontu czasu teraźniejszego, przekroczenie czasu teraźniejszego następuje w formie językowej przeżycia, która umieszcza przeżycie w czasie przeszłym, linearnym.

„Lecz zauważyć należy, że ruch polegający na rozwijaniu się samemu czy na stawaniu się innym, jest dwoisty: podmiot wykracza poza siebie, podmiot sam nad sobą dokonuje refleksji. Hume rozpoznał te dwa wymiary, przedstawiając je jako podstawowe cechy natury ludzkiej: wysnuwanie wniosków i wynalazczość, przeświadczenie i sztuczność” (Deleuze 2000, 121).

DROGA OD PRZEŻYCIA DO OPowieści O PRZEŻYCIU W KONCEPCJI

O. FREIDENBERG

Z tego, co dotychczas powiedziano wyłaniają się dwa pojęcia mitu. W pierwszym znaczeniu mit jest światem, kosmosem, w którego wnętrzu niejako żyje wspólnota; jest ich światem, w którym realizują swoje cele. W znaczeniu drugim mit jest opowiadaniem o tym przeżywanym świecie, czyli opowieścią o wydarzeniach należących do mitu w pierwszym znaczeniu. O. Freidenberg, intelektualistka radziecka śledząca najstarsze formy opowieści, które jej zdaniem, dają początek twórczości literackiej, w następującej wypowiedzi podkreśla różnice między dwiema intencjonalnościami mitu:

„Narracja jest pojęciowym mitem. (...) mit był wszystkim, myślą, rzeczą, działaniem, istotą, słowem; był jedyną formą percepcji świata zarówno w jego całości, jak i każdej oddzielonej części. Narracja jest tylko opowiadaniem. I opowiadaniem ”o”, a nie samym mitem w jego podmiocie i przedmiocie. Co prawda, w narracji zachowany został cały inwentarz mitu w postaci rzeczy, żywych tworów, związków motywów. Ale tutaj stał się on postacią, scenariuszem, fabułą; nie jest już „przedmiotową” (przestrzenną) i „widzialną” naturą, nierozzerwalnie związaną z człowiekiem. Mit, który był samowystarczalny, przemienił się w przedmiot przedstawienia; zaczęto go odtwarzać jako coś wtórnego, stworzonego przez subiektywną i iluzoryczną sferę i z wiarygodnej kategorii przekształcił się w „obraz”, „fikcję”, jedynie naśladowując rzeczywistość” (Freidenberg 2007, 74).

Gdybyśmy użyli współczesnej wiedzy o komunikacji, np. koncepcji J. Austina i innych perspektyw filozoficznych, wówczas mitowi należałoby przypisać dwa odmienne typy spełnianych sensów: performatywny i deskryptywny. Jako performatyw mit wyrażałby aktywny stosunek do świata, byłby porównywalny z pojęciem *gry* późnego Wittgensteina i pojęciem

mowy w filozofii Heideggera, postawą człowieka zaangażowanego w świat. Podwójna intencjonalność mitu w Heideggerowskiej perspektywie dałaby się scharakteryzować następująco. Z jednej strony mit byłby *domostwem Bycia*, a z drugiej opisem zadomowienia człowieka w świecie, tworzoną narracją o byciu człowieka w świecie.

Zauważa nadto O. Freidenberg, że kiedy mitowi nadaje się postać narracji, wówczas w danej kulturze dochodzi do zmiany postrzegania i rozumienia czasu.

„Narracja powstaje w tym momencie, kiedy przeszłość oddziela się od teraźniejszości, a ten świat – od tamtego. Staje się ona naśladowaniem – fantomem tego, co dzieje się na ziemi, codziennym pod względem formy, ze szczególną przestrzenią i szczególnym czasem, usytuowanym: daleko stąd, poza granicami ziemi. Przeszłość odbija wyobrażenie o odsuniętym i zastygłym czasie (»pewnego razu w odległym królestwie...«). Dopóki nie ma poczucia trwania, nie ma też narracji; chcę powiedzieć, że dopóki nie ma poczucia zmieniającego się czasu, rzucającego światłocień na zdarzenia” (Freidenberg 2007, 64).

Zmiana podejścia do mitu: od mitu-performatywu do mitu-narracji wymaga, wedle cytowanej badaczki, przynajmniej uświadomienia sobie trwania i przemijania, w konsekwencji odróżniania czasu teraźniejszego od przeszłego oraz pojęcia fikcji, tak jak dzieje się to w bajkach i legendach. Odróżnianie to łącznie z pojawieniem się narracji przybliżyły niewątpliwie daną wspólnotę do ujmowania swojej pamięci zbiorowej w porządku czasowym. Osiągnięty został ważny etap na drodze przekształcenia pamięci zbiorowej w historię w znaczeniu szerszym – według rozróżnień S. Czarnowskiego.

Badaczka radziecka sugeruje, że przejściu od mitu-performatywu do mitu-opowieści towarzyszy powstanie sfery subiektywności, która obejmuje fikcję o charakterze subiektywnym. Do fikcji zalicza, jak się zdaje, „malowanie” słowami przedstawienia, które wyłania się z narracji. Trudno sobie wyobrazić powstanie sztuki, pierwotnych form literatury bez posługiwania się fikcją. Jak wiadomo, bez kontekstu kulturowego dopuszczającego tworzenie fikcji, wedle wielu teoretyków sztuki, nie mogłaby powstać sztuka jako dziedzina kultury. Na ten istotny moment zwraca też uwagę J. Kmita w eseju *Magiczne źródło kultury* (Kmita 1984, 27–30). Autor eseju przekonuje między innymi, że sztuka powstaje przez powtórzenie w świadomości porządku działań metonimiczno-metaforycznego charakteryzującego mit-performans. Przejście, które analizowała Freidenberg znajduje swój odpowiednik też np. w Hume’owskim powtórzeniu, o którym pisałam wyżej czy W.V.O. Quine’a koncepcji niedeterminowanego przekładu językowego.

Kiedy dominującym sensem mitu zaczyna być opowiadanie, przypominanie i przedstawianie wydarzeń minionych, wówczas wzrasta rola komunikacji

werbalnej.⁸ Zanim nastąpi faza mitycznej narracji, mit funkcjonuje w postaci wyobrażenia zbiorowego, który jest jego domostwem, z tej racji znany jest wszystkim członkom wspólnoty. Skoro rozumienie i porozumienie w procesie komunikacji zależy od wspólnych znaczeń, a rozpatrujemy fazę rozwoju kulturowego, w której nie ma jeszcze języka pisanego, to wyobrażenia wspólnotowe tworzą wymagane zaplecze komunikacji, dostarczając niezbędnych wspólnocie znaczeń. Interakcje komunikacyjne są miejscem, w którym przywołuje się i manipuluje nie zdaniami (przekonaniami deskryptywnymi), lecz znanymi w tej grupie ludzkiej wyobrażeniami (obrazami mentalnymi) bądź jego elementami. Artykulacje słowne służą przywoływaniu owych wspólnych wyobrażeń i są im podporządkowane. Słowo w tym układzie jest częścią wyobrażenia (obowiązuje zasada *pars pro toto*), oddzielone od wyobrażenia wyrażenie niczego nie reprezentuje. Jeszcze nie istnieje symbol i symboliczna komunikacja.

Przejęcie od wyobrażenia zbiorowego do narracji o wydarzeniu jest więc odmianą przekładu obrazu na wyrażenia-pojęcia. Jedna z dróg dokonywania takiego przekładu została wskazana przez wspomnianą badaczkę radziecką – O. Freidenberg. Przedstawiła rzeczony proces analizując najstarsze formy literackie, do których zaliczyła legendy, mity, bajki. Omawiała również pod tym kątem narodziny tragedii i poezji w starożytnej Grecji. W polskiej humanistyce proces kształtowania się w kulturze symbolu – najpierw symbolizowania aksjologicznego, które poprzedza symbolizowanie semantyczne rozpatrywany był przez J. Kmitę (J. Kmita 1987; 2005), oraz A.P. Kowalskiego (Kowalski 1999).

Aby w danej wspólnocie ujmowano tradycję w postaci historii w znaczeniu węższym (według S. Czarnowskiego) muszą pojawić się w kulturze dalsze, ważne przekształcenia, obok wyżej już wskazanych. Dotyczą one obowiązującego obrazu świata, sposobu myślenia i komunikacji. Wskażę na zasadę tożsamości oraz sprzeczności, których respektowanie w komunikacji okazuje się być fundamentalne dla uprawiania nauki, w tym i historii, a więc dla budowania językowych tworów (teorii, narracji) odpowiednio uporządkowanych przez czas linearny.

⁸ Narracja ma charakter językowy. Język, wedle językoznawców, wywodzi się z mowy, jego początki wiążą się z naśladowaniem mowy. Najpierw pojawił się (u Greków) alfabet fonetyczny (zapis wszystkich artykułowanych dźwięków). Pismem fonetycznym zapisywano mowę bez oddzielania słów, w jednym ciągu, czytano na głos. Po upadku Cesarstwa Rzymskiego język (pismo) wyzwoleł się z naśladownictwa kultury oralnej. Na początku II tysiąclecia zaczęły się kształtować reguły rządzące porządkiem słów, a więc składnia języka. Składnia stała się nośnikiem znaczeń (por. P. Saenger, *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford University, Palo Alto 1997: 14).

PRZECIWIENSTWO, SPRZECZNOŚĆ, CZAS I LOGIKA

Powstała w starożytnej Grecji filozofia, która dla L. Kołakowskiego jest sztuką pojęciową, wykorzystuje owoce rozważanego przejścia: od wyobrażeń do pojęć, ale też dokumentuje owo przejście. Przekład obrazu na pojęcie ilustruje moment historyczny w kulturze, w którym dochodzi do konstytucji zasady tożsamości i sprzeczności, bez respektowania których komunikacja filozoficzna i wszelka refleksja odbywająca się wyłącznie w języku na razie nie jest możliwa.

Zasada tożsamości, której sformułowanie przypisuje się Parmenidesowi, stwierdza w tym starożytnym sformułowaniu, iż *być istnieje, niebytu nie ma*. Każdy byt jest tożsamy (identyczny) z samym sobą, powiedzmy: „ten oto człowiek jest identyczny z samym sobą jako człowiekiem”, z powyższego zdania wynika, że „ten oto człowiek jako nieczłowiek nie istnieje”. Nie jest zatem tak, że jednocześnie ten oto człowiek jest człowiekiem oraz nie jest człowiekiem (pominę prawo wyłączonego środka). K. Ajdukiewicz tak oto ujął zasadę sprzeczności:

„Zasada, którą logicy nazywają zasadą sprzeczności, głosi mianowicie w swym semantycznym sformułowaniu, iż nie mogą być zarazem prawdziwe dwa zdania sprzeczne, tj. takie, z których jedno zaprzecza temu, co drugie stwierdza. Sformułowanie ontologiczne tej zasady można najprościej wyrazić w ten sposób, iż nigdy może jakoś być i nie być zarazem. Jeżeli jakiegokolwiek stwierdzenie czegoś, a więc jakiegokolwiek stwierdzenie, iż rzeczy się mają tak a tak, wyrazimy literą „p”, to zasadę sprzeczności w jej ontologicznym sformułowaniu wyrazić można formułą: nie jest tak nigdy, że p i zarazem nie-p.” (Ajdukiewicz 1965, 91).

Prawo sprzeczności można przedstawiać również jako konsekwencję zasady tożsamości. Wydaje się, iż dowodzenie zasady sprzeczności z zasady tożsamości jest bliższe historycznym etapom kształtowania się myślenia logicznego w społeczeństwie. Zauważmy, iż obydwie wymienione zasady są niezbędne przy tworzeniu spójnych narracji, powstania starożytnej logiki i języka operującego pojęciami abstrakcyjnymi, rozwoju gramatyki.

Trzeba pamiętać, że za interesującym przejściem od komunikacji wyobrazeniowej do pojęciowej kryje się istotna zmiana nośników komunikatu. Zasady logiczne spełniane są przez zdania, przekonania czy sądy oznajmujące, deskryptywne, orzekające. Wymagają języka, w którym funkcjonuje symbol. Słowo jest symbolem odnoszonym do czegoś istniejącego poza słowem. Inaczej mówiąc słowa coś reprezentują, mają reprezentację w świecie. Podstawowym składnikiem sądów są pojęcia, które odnoszą do (w uproszczeniu) rzeczywistości. Stwierdzenie zachodzenia relacji: sprzeczności i tożsamości sprofilowane jest przez język, przez reguły składniowe tego języka. Język wprowadza ograniczenia i dyktuje wymogi, których spełnienie decyduje o treści przekonań. W myśleniu magiczno-

-mitycznym, poprzedzającym logiczne, posługiwano się metamorfozami, które były wyobrażeniami i wszelkie przeistaczania przebiegały na wyobrażeniach. Podstawowym elementem komunikatu jest więc wyobrażenie (obraz). Mity wedle M. Eliadego zawierają: „podwójne objawienie: (1) z jednej strony objawiają w różnych wersjach biegunowość dwóch postaci boskich, powstałych z jednego i tego samego źródła i mających to samo przeznaczenie: połączyć się ze sobą w eschatologicznym »illud tempus«; (2) z drugiej strony objawiają ową „coincidentia oppositorum” występującą u podstaw struktury bóstwa, które okazuje na przemian lub jednocześnie oblicze dobroczynne i straszliwe, twórcze i niszczyielskie, słoneczne i wężowe (= jawne i potencjalne) itp.” (Eliade 1993, 402).

W okresie poprzedzającym powstanie filozofii w starożytnej Grecji, w kulturze Greków i nie tylko tam, charakteryzowano bogów jako postaci pełne przeciwieństw, ani nie mono ani nie dualistycznie, lecz przeciwieństwa składały się na naturę jednego boga, przeciwieństwa są jednocześnie w bogu. Bóg może okazywać przychylność i miłość, dobroć, ale również nienawiść i surowość i być zły, niedobry, może się wreszcie przeistaczać ze złego w dobrego i odwrotnie. Przeistoczenia metamorficzne zachodzą między wyobrażeniami zbiorowymi następującymi, bądź współwystępującymi po sobie w cyklicznym ruchu.

Przeciwieństwa podkreślane przez Heraklita, np. noc przeciwieństwem dnia, wojna przeciwieństwem pokoju, miłość przeciwieństwem nienawiści oraz głoszona przez niego zasada „jedności przeciwieństw” nie są sprzecznościami w sensie logicznym, o których mówiłam. Powtórzę, iż te ostatnie zachodzą między zdaniem (sądami). Natomiast przeciwieństwa zachodzą między dwoma obrazami (wyobrażeniami) zestawionymi ze sobą. Według K. Ajdukiewicza nie obala zasady sprzeczności stwierdzenie, iż ten sam przedmiot może w sobie pomieścić cechy kontrastujące ze sobą. Myślę, iż jest też odwrotnie: sprzeczność zdań nie obala zasady jedności przeciwieństw, zachodzącą one w obrębie wyobrażeń (Ajdukiewicz 1965, 91).

Niewątpliwie ważnym krokiem na drodze wyłaniania się logicznego myślenia było już przejście od pojęć podporządkowanych wyobrażeniu (w myśl zasady *pars pro toto*) do pojęć symbolicznych (pojęcie jest symbolem odnoszącym do czegoś poza symbolem)⁹. Proces ten dokonał się mniej więcej w okresie pojawienia się filozofii Platona. Bowiem filozofia Heraklita jest jedną pierwszych znanych prób podjęcia refleksji nad myśleniem procesualnym i metamorficznym za pomocą jednak pojęć obrazowych.

⁹ Wyrażenia podporządkowane wyobrażeniom, zgodnie z zasadą *pars pro toto* nazywać będąc obrazopojęciami, należy je odróżniać od pojęć symbolicznych, abstrakcyjnych.

Uznawano nawet, że przeciwieństwa podważają zasadę sprzeczności. K. Ajdukiewicz sprzeciwił się tej tezie wykazując, iż zasada jedności przeciwieństw nie narusza prawa sprzeczności. Za zdanie sprzeczne uznane są takie tylko, z których jedno, np. stwierdza istnienie danej cechy w przedmiocie, a drugie głosi nie istnienie tej samej cechy w przedmiocie. Jeśli opisujemy, np. jakiegoś boga jako mądrego, to zdanie sprzeczne głosi tylko, iż bóg ten jest jednocześnie niemądry. Z tego z kolei, iż nie jest mądry nie wynika, żadna inna cecha boga, np. że jest zły czy niesprawiedliwy. Zło i dobro, mądrość i głupota to właśnie przeciwieństwa, a zdania sprzeczne: „Bóg jest mądry”, zdanie sprzeczne z powyższym: „Bóg jest niemądry”. Nie da się więc adekwatnie przełożyć zasady jedności przeciwieństw na parę zdań sprzecznych. Niesprzeczna narracja o przeciwieństwach wymaga zastosowania pojęcia czasu przeszłego. Wystarczy stwierdzić, iż w jednej jednostce czasu t_1 przejawia przedmiot P cechę C , a w następnej t_2 – cechę S . Pozostając tylko w czasie teraźniejszym nie sposób stworzyć opis przedmiotu posiadającego cechy sprzeczne i przeciwstawne bez naruszenia obu zasad: tożsamości i sprzeczności. Wyprowadzam stąd wniosek, iż sprostanie wymogom konstruowania narracji w sposób spójny i niesprzeczny wymaga posługiwania się językiem na odpowiednim poziomie rozwoju abstrakcyjnego, który umożliwia budowanie konstrukcji opartych na czasie linearnym.

Postmoderniści w inny sposób próbują sobie radzić z problemem związanym z zasadą jedności przeciwieństw i zasadą niesprzeczności. Dokonują relatywizacji do odbiorcy. Co dla jednych z nas byłoby pozytywnie ocenianą cechą przedmiotu czy osobowości ludzkiej, dla innego kręgu odbiorów – negatywnie. Każda ze stron dokonuje właściwej dla siebie relatywizacji i wyboru. Jednocześnie jednak, zauważmy, trzeba zrezygnować z intersubiektywnego opis przedmiotu czy człowieka na rzecz przekonania, iż każdy opis jest jednocześnie wartościowaniem, jest „sklejony” z wybraną wartością.

W odniesieniu do wczesnych okresów kultury europejskiej poszukiwanie rozwiązania nakreślonych trudności podrzuca powstająca filozofia w starożytnej Grecji. Wprowadziła ona dualizm postaw wobec świata: postawę dystansu, teoretyczną, oraz postawę zaangażowania w świat, o których już wspominałam. Obie postawy kierują się odmienną poetyką myślenia. W postawie teoretycznego dystansu obowiązuje respektowanie prawa sprzeczności, tożsamości i wyłącznego środka, logika języka i czas linearny. W ramach tej postawy należy umieścić wszelką naukę łącznie z humanistyką, natomiast w postawie zaangażowania dominujący jest wyobrażeniowo-obrazowy sposób myślenia. Zachowuje on możliwość posługiwania się przeciwieństwami, ale tylko w komunikacji obrazowej, w wyobrażeniu. Myślenie historyczne najpierw w szerokim znaczeniu pojawia się w kulturze, w której doszło do ukonstytuowania się powyższych wynalazków myślowych (chodzi o czas linearny i logikę). Jeśli historia, jak również każda

inna dyscyplina humanistyczna, ma być nauką, a na ogół jest deklarowana taka intencja, to musi sprostać powyższym zasadom posługiwania się językiem pisanym, a więc respektować wymogi myślenia logicznego i czasu linearnego. W postawie zaangażowania, pierwszoosobowej, performatywnej operuje się czasem terażniejszym, a to przesłania perspektywę dyskursu historycznego.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. 1965. „Zmiana i sprzeczność”. W *Język i poznanie* 2: 90–106. Warszawa: PWN.
- Arendt, H. 1991. *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Arystoteles 2010. *Fizyka*, Księga IV. W *Zachęta do filozofii, Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Banasiak, B. 2010. „U źródeł empiryzmu Gilesa Deleuza – D. Hume’a”, *Hybris* 10: 133–155.
- Carr, N. 2013. *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tłum. K. Rojek. Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Cassirer, E. 1995. *Symbol i język*, przekład, wybór tekstów i wstęp B. Andrzejewski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Czarnowski, S. 1956. „Powstanie i społeczne funkcje historii”. W *Dzieła* V: 99–102. Warszawa: PWN.
- Czarnowski, S. 1956. „Historia a historia kultury”. W *Dzieła* V: 84–88. Warszawa: PWN.
- Deleuze, G. 2000. *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, przekł. K. Jarosz. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. 1993. *Traktat o historii religii*, przekł. J. Wierusz-Kowalski. Łódź: Wydawnictwo Opus.
- Freidenberg, O. 2007. *Obraz i pojęcie*, przekł. B. Żyłko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Hume, D. 1977. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski. Warszawa: PWN.
- Kmita, J. 1984. „Magiczne źródło kultury”, *Odra* XXIV: 24–30.
- Kmita, J. 2005. „Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna”. W *Aksjologiczne źródła pojęć*, 13–22. Bydgoszcz: Wydawnictwo Epigram.
- Kowalski, A. P. 1999. *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kowalski, A. P. 2001. *Myślenie przedfilozoficzne*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Lévy-Bruhl, L. 1992. *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. przekł. B. Szwarcman-Czarnota. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mazurkiewicz, J. 1958. *Wstęp do psychofizjologii normalnej*, t. II. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Pałubicka, A. 2013. *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Epigram.
Topolski, J. 1972. *Świat bez historii*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

DO EARLY TRADITIONAL SOCIETIES HAVE HISTORY?
TIME IN PERFORMATIVE-IMAGINATIVE AND SYMBOLIC COMMUNICATION

SUMMARY

The article is devoted to the issue of cultural forms of experience of time leading to awareness of the existence of history. The author argues that early traditional groups could not produce an idea of the order of history according to linear time. The argument is the sociological research of S. Czarnowski, the historiographic research of J. Topolski, once data from the history of philosophical ideas. The primitive communities updated events in a performative mode, then narratives appeared that arranged the course of events according to a specific temporal sequence. In this context, only the history of *sensu largo* is possible. Only poetic thought, which assumes a distant relation of the subject to the world, instead of experiencing events according to cyclical time, offers a view of them in terms of unique facts. As a consequence of such changes in the experience of time, a history of the strict sense may arise.

Keywords: cultural concept of time; early traditional societies; birth of categories of historicity
