

Brakująca granica: wizualność a estetyczna wzniosłość w tekstach popularnonaukowych przełomu XIX i XX wieku

MAREK PĄKCIŃSKI
(Instytut Badań Literackich PAN)

Wydaje się, że kultura początku XIX wieku, u zarania nowoczesności – w mniemaniu wielu swoich wybitnych przedstawicieli – stała u progu jakiegoś wielkiego odkrycia polegającego na spodziewanej syntezie wiedzy ścisłej i wiedzy humanistycznej lub fizyki i filozofii. To właśnie w owym czasie powstał m.in. tekst, który ostatnio zaczęto chętnie komentować: *Światowieki* (lub *Epoki Świata*) Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, pisany przez filozofa pomiędzy 1810 a 1820 rokiem. Tekstu tego autor nigdy nie ukończył. Pisał tam między innymi:

» Panowało dotąd przekonanie, że nauka jest tylko następstwem i rozwojem swoich własnych pojęć i myśli. Prawdziwe wyobrażenie jest takie, że jest to rozwój żywej i prawdziwej Istoty, która w nauce się przedstawia.

Jest zaletą naszych czasów, że nauce może zostać przywrócona ta Istota i to w takiej postaci, że – jak śmiało można sądzić – nie zostanie już ona znowu tak łatwo utracona. [...] Żywiną najwyższej nauki może być tylko Prażywina, istota, której nie poprzedza nic innego, a zarazem najstarsza z istot.

Ta Prażywina, ponieważ przed nią ani poza nią nie ma niczego, przez co mogłaby zostać określona, może się rozwijać [...] tylko sama z siebie, z własnego popędu i woli, lecz niepozbawiona reguł [...]. Nie ma w niej żadnej dowolności; jest to Natura w najpełniejszym rozumieniu

tęgo słowa, podobnie jak człowiek jest pewną naturą bez ujemy dla wolności, lecz właśnie dzięki niej. [...] ¹

- » Niedługo zniknie pogarda, z jaką [...] ignoranci patrzyli na wszelką fizyczność i raz jeszcze prawdziwe staną się słowa: kamień, odrzucony przez budowniczych, stał się kamieniem węgielnym. A potem samo z siebie pojawi się powszechne zrozumienie, którego często na próżno się szuka. A potem nie będzie już żadnej różnicy pomiędzy światem myśli a światem rzeczywistym. Będzie Jeden świat i radość złotego wieku objawi się po raz pierwszy w zgodnym przymierzu wszystkich nauk ².

W tym niemal mesjańskim fragmencie prorokuje Schelling – ni mniej ni więcej – zjednoczenie wszelkich podzielonych dotychczas form ludzkiej wiedzy, tak, by możliwy do opisanego przez człowieka świat zyskał niezaprzeczalny sens, nie tylko spekulatywny (jak u Kanta czy Hegła), ale rzeczywisty, cielesny, uchwyt-ny dla wszystkich. To zjednoczenie miało się, wedle Schellinga, dokonać pod auspicjami opozycji światła i ciemności, zgodnie z Platońsko-oświeceniowym schematem wydobywania na światło tego, co ukrywało się w cieniu, a także pod patronatem wzniosłości pojętej jako doprowadzenie do granicy i wystawienie na próbę ludzkiego rozsądku, czyli zjednoczenia wszystkich ludzkich zmysłów pod wodzą władzy wzroku. Schelling pisze o tym następująco:

- » Obieg pomiędzy Fizycznym a Duchowym Elementem [...] jest i pozostaje zrozumiały tylko przy założeniu, że jest to jedna i ta sama Substancja, która w jedną stronę, a mianowicie w dół, przyjmuje własności cielesne, w górę natomiast, albo po stronie obróconej do Ducha, kończy się Istotą duchową. [...] Cały proces życia polega na dwustronności tego, co nazywamy Materią, której wewnętrzną, od naszych zmysłów odwróconą stronę przeczuwamy, lecz której nie poznajemy. Z samego Elementu Fizycznego powstaje stały obraz albo wewnętrzny duch życiowy, który w odwrotnym procesie wciąż na nowo się wciela³.

W ten sposób, wedle Schellinga, z natury wyłania się Świat Duchów, decydujący o sposobie ukonstytuowania się ludzkiej jaźni spośród materialnych przedmiotów.

1 F.W.J. von Schelling, *Światowidki: ułamek z roku 1815*, tłum., wstęp i komentarze W. Rymkiewicz, Warszawa 2007, s. 1.

2 *Ibidem*, s. 7.

3 *Ibidem*, s. 93.

O tyle jednak, o ile rzeczywistość „duchowa” przekazuje nam zewnątrznie, czyli pozornie, niewinność trwającego nieustannie „aktu założycielskiego” rzeczywistości, w jej wnętrzu musi kryć się przeciwieństwo światła – mrok. Filozof pisze bowiem o ludzkiej świadomości (najlepiej uchwytnym wytworze „Świata Duchów”) co następuje:

» to nie pryncypium afirmatywne, lecz siła przecząca jest w niej zamknięta i skryta. Tu zatem ta Istota, która wypływa i udziela siebie [czyli Bóg *in statu nascendi* – M.P.] nie zostaje uwolniona ze swego ograniczenia; przeciwnie, z najbardziej wewnętrznej Głębi zostaje tutaj wywołana i stopniowo uaktywniona tamta skryta siła Ciemności. Ale nie po to, by wyszła ona ponad pryncypium afirmatywne, lecz po to, żeby najaktywniejsza siła Tożsamości i Mroku była mimo to otoczona przez Miłość i Światło. [...] Ta różnica ma poważne konsekwencje dla całych dziejów Natury i Świata Duchów; wiele zagadek ich stosunków i wzajemnej odmienności wyjaśnia się tylko przez to, że Natura powstała przez podniesienie światła, a Świat Duchów przez obudzenie ciemności [wyróżn. M.P.]; i widać już tutaj, że w istocie tego ostatniego rodzaju [czyli w Świecie Duchów – M.P.] potrzeba wyższego stopnia wolności niż w istocie rodzaju pierwszego ⁴.

Interesujące – a także decydujące o tym, że niedawno całą książkę postanowił poświęcić stustronicowemu, niedokończonemu traktatowi Schellinga myśliciel tak modny, jak Slavoj Žižek – jest tu wyprzedzające Nietzschego „odwrócenie Platonizmu”: to nie świat materialny, zewnętrzny wobec człowieka, jest zły, skażony i upadły, a człowiek, a zwłaszcza jego „duch” – dobry i predestynowany do zbawienia. Jest wręcz przeciwnie – świat fizyczny, mimo swego pozornie odstręczającego, zamkniętego na komunikację kształtu, kryje w sobie immanentną, nieskażoną Boskość w postaci absolutnie niewinnej „woli, która nie pragnie niczego”, zaś człowiek, pozornie reprezentując boskość wobec martwej materii, ukrywa w duszy głęboki mrok, zasadę zamknięcia, agresywnej i egotycznej indywiduacji. Wyprzedzając nieco późniejsze konstatacje, warto może już teraz postawić pytanie, czy ten właśnie schemat o charakterze „mitycznym”⁵ nie kryje się u podłoża kreowanych w wieku

4 *Ibidem*, s. 96.

5 Jak pisze Eric Voegelin w swojej książce o Platonie: „Nie możemy pokonać mitu, możemy go tylko źle zrozumieć. Jeśli zaś chodzi o mit współczesny, osiemnastowieczny i późniejszy, pozytywistyczne niezrozumienie pociąga za sobą tę konsekwencję, że mitycznym symbolom przyznaje się status nauki czy teorii, którego brak zarzucono symbolom przeszłości. Takie symbole, jak: «rozum», «ludzkość»,

XIX wielorakich obrazów *physis*, czy w istocie „odwrócenie Platonizmu”, sytuujące się nie tyle w sferze wiedzy, co wiary (a zatem odwrócenie o charakterze „krypto-teologicznym”, deprecjonujące duszę człowieka, a dowartościowujące Naturę, której Schelling przyznaje godność nieodłącznej od Boga „Duszy Świata”) nie wyprzedzało proklamowanej przez scjentyzm wizji „zbawienia ludzkości przez empirię i naukę”? Gdyby było tak rzeczywiście, warto może przesledzić warstwę retoryczną tekstów naukowych i popularnonaukowych z tego stulecia, zastanowić się nad swoistym emocjonalnym „gradientem” tych opisów lub narracji. A także, oczywiście, nad zawartą w nich „krypto-teologią” – niekoniecznie Schellingiańską.

Dualizmowi „światła – ciemności” (a zwłaszcza szczególnie cennemu dla Schellinga, zaczerpniętemu od jońskich filozofów przyrody przeciwieństwu „ekspansji i kontrakcji”, którego materialnego korelatu nie wahał się poszukiwać w akcie seksualnym) towarzyszy bowiem swego rodzaju „ontogeneza fizycznego krajobrazu” z tak zarysowanego zestawu metafizycznych założeń. Schelling pisze o tym następująco w podrozdziale *Druga potencja* [czyli „potencja kontrakcji” – M.P.] *jako możliwe podłoże Świata Duchów*:

- » Język ludu widzi Ziemię jako miejsce, gdzie element istotny jest spętany i uciśniony, a okolicę, w której wolny zamieszkuje on swoją własną istotność, nazywa Niebem. Jeśli więc ta potencja Początku, która została zdegradowana do Istnienia i wydzwignięcia do Stałości, jest prazarodkiem przyszłej Natury widzialnej, to nie pomylimy się sądząc, że tamta wyższa potencja z kolei, w której, przeciwnie, istota zostaje objawiona, a siła negacji ukryta, jest właśnie pramaterialem czystej, niebiańskiej Istności, a także podłożem i jakby pierwszą materią przyszłego Świata Duchów. [...] Najwyższe badania, a także codziennie powracające obserwacje, przekonują nas, że są wpływy nieba, przez które wszelkie ziemskie życie jest podtrzymywane i kierowane, i że bez tych wpływów powstałby zaraz zastój wszystkich sił i jakiś ruch wsteczny całego Życia⁶.

«proletariat», «rasa», «społeczeństwo komunistyczne», «pokój na świecie» i tak dalej, mają być rzekomo inne z natury od symboli pogańskich czy chrześcijańskich, ponieważ ich mityczna prawda zostaje ukryta i zaciemniona, gdyż dodatkowo nakłada się na nie mit nauki. [...] Przyjęcie mitu (lub, na poziomie chrześcijańskim, *cognitio fidei*) jest warunkiem realistycznego rozumienia duszy. Gdy równowaga otwartości i oddzielności [mitu i wiedzy pragmatycznej – M.P.] zostaje zniszczona przez nachodzenie na siebie mitu i nauki, siły nieświadomości wkraczają nie tyle w formę mitu, ile w formę teorii i nauki. [wyróżn. M.P.] Symbole mitu zostają wypaczone w ziemskich, złudnych przedmiotach, danych poznawczych i aktywnych funkcjach człowieka, jak gdyby same były danymi empirycznymi [wyróżn. M.P.]”. Zob. E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 291-292.

6 *Ibidem*, s. 54.

Dalej zaś Schelling stwierdza jednoznacznie: „[...] Duchy te są w tym [czyli ziemskim – M.P.] świecie tym samym, czym w naturze są gwiazdy”⁷.

Wydaje się, że intencja zarysowanej przez filozofa koncepcji zbliżona jest do pewnych elementów wyobrażeniowych, które pojawią się po ponad stu latach np. w hermeneutyce Heideggera (pod postacią dopuszczenia do głosu zapomnianego od stuleci w dziejach Zachodu, hellenistycznego „Bycia”), ale także np. w myśli Waltera Benjamina – gdy w swojej *Nauce o podobieństwie* pisał:

» naturalne korespondencje nabierają [...] decydującego znaczenia dopiero wówczas, gdy weźmiemy pod rozwagę, że wszystkie one są w istocie bodźcami stymulującymi i rozbudzającymi ową zdolność mimetyczną, która odpowiada im w człowieku. [...] Aby to pojąć, trzeba by przede wszystkim spojrzeć na horoskop jako na pewną pierwotną całość, którą astrologiczne wykładnie jedynie poddają analizie. (Układ gwiazd stanowi pewną charakterystyczną jedność, a charaktery poszczególnych planet poznaje się dopiero po ich działaniu w ramach gwiazdnych układów). Zasadniczo trzeba brać pod uwagę to, wydarzenia na niebie podatne były na naśladowanie przez żyjących dawniej ludzi – i to zarówno przez zbiorowości, jak i przez poszczególne jednostki – [...] że owa podatność zawierała wskazówkę, jak operować pewnym istniejącym podobieństwem⁸.

Nie chodzi jednak o to, by – odwołując się do znanego fragmentu szkicu Benjamina *O pojęciu historii* – pod „kukłą” astronomii lub jakiegokolwiek innej, faworyzowanej w wieku XIX nauki, na przykład chemii, odkryć sterującego nią „karła” astrologii lub alchemii, lecz raczej (na wzór zdemaskowania „oszustwa” materializmu historycznego) ujawniać „krypto-teologiczną” zawartość konkretnych obrazów materialnej rzeczywistości, eksponujących swój „obiektywizm”. Treścią tej relacji – a zarazem sensem podejmowanej próby ujawnienia czy zdemaskowania – byłby bezpośredni związek pomiędzy porządkiem społecznym a obrazem *physis*, zależność wizji moralnego i społecznego ładu od pewnej określonej koncepcji kosmosu i *vice versa*. Bowiem – jak pisał wielokrotnie i przy różnych okazjach Eric Voegelin – każde społeczeństwo potrzebuje wizji kosmicznego ładu, a także odpowiadającej jej koncepcji ludzkiego charakteru, by utrzymać kulturową i społeczną spójność, nawet wtedy, gdy ów ład wydaje się jedynie „kontrolowanym chaosem”⁹.

7 *Ibidem*, s. 146.

8 W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc i A. Wołkowicz, Kraków 2012, s. 216.

9 Voegelin przeciwstawia sobie dwa sposoby organizacji społeczeństwa na wzór kosmicznego ładu: „naturalistyczny” mit imperialny (np. Egipt, Persja) i uniwersalistyczno-filozoficzny, który zrodził się

Mimo tego, że jeszcze w latach czterdziestych XX wieku (w swoim cyklu wykładów o Nietzschem) Heidegger upominał się o przywrócenie metafizyki w roli „regulatora” społecznych obrazów rzeczywistości, powołując się na Parmenidesa i Platona, w tekstach naukowych i popularnonaukowych już na początku tego stulecia ów związek między filozofią a kierującą społecznym działaniem, praktyczną „prawdą” wydawał się definitywnie zerwany. Jak pisał Stanisław Kramsztyk, filozof, niestrudzony popularyzator nauk ścisłych w tygodniku „Ogniwo” z roku 1904:

» Słyszymy często o przymierzu filozofii z wiedzą przyrodniczą [...] ale [...] przymierze to nie wydaje się naturalnym, wiedza przyrodnicza nie osiąga stąd korzyści żadnej. Synteza jest zadaniem wewnętrznym wiedzy przyrodniczej, rozwija się i wzmaga wraz z ciągłym postępem nauki, [jej – M.P.] gałęzie rozpieczętowane zbliżają się ku sobie i jednoczą, zrastają się organicznie, odrębne działy znajdują wspólne zadania i do jednego celu zmierzają. Łudzi się wszakże, kto sądzi, że zdoła z góry spojrzeć i wątlami niemi potężne konary w jedną całość powiązać; wśród bujnych liści nitek tych dostrzec niepodobna, zrywają się za najbliższym powiewem. Do syntezy wiedzy przyrodniczej moc filozofii nie sięga¹⁰.

Wydaje się jednak, że to, czego nie może zjednoczyć filozofia, czyni sam tekst, jego werbalna i retoryczna organizacja, tworząc całość, zorganizowaną wokół pewnego zespołu metafor i retorycznych zabiegów. (Przywoływany autor ma zresztą częściowo tego świadomość, gdy pisze, komentując wykład popularnonaukowy prof. Maurycego Straszewskiego: „przechodzimy na grunt grząski, z wyrazów usypany”¹¹). Metafory te – co oczywiście nie dziwi po demaskatorskich rozprawach

dzięki Grekom, a w szczególności odkryciu przez Platona „mitu duszy” i jej intymnego związku ze źródłami kosmicznego porządku (dokonanemu metodą empiryzmu transcendentalnego). (E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. i wstęp P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 57-76).

10 S. Kramsztyk, *Z filozofii nauk przyrodniczych*, „Ogniwo” nr 10, z dn. 21 lutego (5 marca) 1904, s. 219. Proklamując tu – w duchu Comte’owskim – swoistą „wyższość” nauk szczegółowych nad filozofią (i jej egzystencjalnym przesłaniem) autor postępuje w zgodzie z założeniami Schellinga, który, polemizując z Heglem, także odrzucał filozofię pojęciową (spekulatywną) i proponował w zamian nowoczesną opowieść mityczną (o treści naukowej i filozoficznej), którą są właśnie *Światowiki*. Eric Voegelin w następujący sposób pisał o tym dziele: „Nawet w przypadku Schellinga, który plasuje się obok Platona jako filozof mitu, należy przyznać, że jego osiągnięcie jest skażone gnostyczką skłonnością do intelektualizowania nieświadomości i redukcji jej poruszeń do formuły dialektycznego procesu. Schelling nie może być całkiem rozgrzeszony z zarzutu wytaczanego przez Ireneusza przeciw gnostykom już w II wieku: «Otwierają Boga jak księgę» i «Zbawienie znajdują w gnozie dotychczas tego, co jest niewypowiedzianym majestatem»”. (Zob. E. Voegelin, *Platon, op. cit.*, s. 299-300).

11 *Ibidem*.

dekonstrukcjonistów z końca XX wieku – zorganizowane są wokół centralnego toposu jasności, wiernego Platońskiemu opisowi „konstytucji Prawdy jako jawienia się w świetle”, bądź też Kartezjańskich wyznaczników „jasnej i wyraźnej” świadomości, oddalającej wszelką możliwość ludzkiego „pozoru”. W zakresie zaś tropów stylistycznych dominuje tu wzniosłość, określona przez Kanta jako figura zderzenia ludzkiego rozumu z przekraczającą go wielokrotnie przyrodą, z której to konfrontacji – zdaniem królewieckiego filozofa – paradoksalnie to rozum miałby wychodzić zwycięsko, ponieważ zdolny jest pojąć to, co go przekracza lub nawet przytłacza. Równocześnie zaś cechą charakterystyczną figuralnej organizacji tych tekstów wydaje się być likwidacja autonomii niepoznawalnego *eschatonu* (będącego zarazem źródłem moralnego i społecznego ładu), która w zamian – w geście całkowicie arbitralnym, związanym z określoną interpretacją analityczną wzniosłości – przyznawana jest ludzkiemu podmiotowi w zakresie jego zdolności poznawczych¹². W swojej *Analityce wzniosłości* Kant pisał:

» Uczucie więc że coś jest wzniosłe w przyrodzie, jest szacunkiem dla naszego własnego powołania, [tylko że – A.L.] wskutek pewnej subrepcji (podstawienie szacunku dla przedmiotu zamiast szacunku dla idei człowieczeństwa tkwiącej w nas jako podmiocie), szacunek ten okazujemy przedmiotowi przyrody, który niejako unaocznia nam wyższość rozumowego powołania naszych władz poznawczych ponad najdalej sięgającą zdolność zmysłowości. [...] Jest mianowicie dla nas prawem (rozumu) i należy do naszego powołania, abyśmy wszystko, co przyroda jako przedmiot zmysłów zawiera dla nas wielkiego, oceniali w porównaniu z ideami rozumu jako małe; dlatego też wszystko, co wzbudza w nas uczucie tego nadzmysłowego powołania, zgodne jest z tym prawem¹³.

Tekst ten reprezentuje retorykę przemieszczenia (będącego, zdaniem Kanta, likwidacją błędu popełnionego wcześniej w sferze estetyki transcendentalnej), która nasuwa jednak podejrzenie o tkwiący u jej podłoża, „ideologiczny” zamiar, polegający na uwewnętrznieniu moralno-formujących aspektów wzniosłości, przyznanych obecnie ludzkiemu podmiotowi (a szczególnie władzy poznania rozumowego i abstrakcyjnego), nie zaś poza-ludzkiej, zewnętrznej tajemnicy,

12 Chodzi tu – co należy podkreślić – o zdolności poznawcze rozumu w zakresie empiryczno-praktycznym, które Voegelin (w wielu miejscach swoich wywodów) określa mianem „*Logosu* operacyjnego”.

13 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, tłum. przejrzał A. Landman, Warszawa 1986, s. 152.

której świat poznawalny zmysłowo byłby zaledwie symptomem¹⁴. U Kanta mamy zatem do czynienia z przemieszczeniem od tajemniczej i zasadniczo niepoznawalnej cechy przyrody (uchwytnej jedynie poprzez „symptomy” – symbole), która uobecnia się w ludzkim doświadczeniu dzięki wzniosłości, poprzez „nadzmysłowy substrat”, będący podłożem zarówno przyrody, jak i ludzkiego rozumu, po ideę absolutnej przewagi ludzkiego rozumu nad przyrodą¹⁵. Znamienne jest, że królewiecki filozof nie podaje żadnych logicznych ani racjonalnych argumentów na rzecz zasadności tego przemieszczenia poza czysto tropologiczną figurą paradoksalnego przekształcenia słabości ludzkich władz poznawczych w siłę panującego nad przyrodą rozumu¹⁶.

Paul de Man w swojej *Ideologii estetycznej* wskazuje przyczynę, dla której to tropologiczne przemieszczenie okazuje się dla Kanta tak ważne: otóż właśnie wzniosłość wyznacza u niego sferę, w której transcendentalna estetyka funduje racjonalną (po-oświeceniową) moralność, a także nowoczesną koncepcję społecznego i politycznego ładu. Dzieje się to przede wszystkim dzięki przewyżczeniu lęku przed przyrodą:

» zwycięstwo wzniosłości nad przyrodą jest zwycięstwem jednej emocji (podziwu, szacunku *etc.*) nad inną emocją, taką jak strach¹⁷.

14 Voegelin pisał następująco o „symptomatologii” jako kontekście Platońskiego pojęcia „idei”: „Jeśli chodzi o metody użyte w badaniu, Platońskie zastosowanie pojęć *eidos* i *physis* odsyła do literatury medycznej. [...] *Eidos* lub *idea* to kombinacja symptomów, które charakteryzują chorobę; kombinacja, która później [...] zaczęła być określana mianem syndromu, obrazu klinicznego. Terminologia została pierwotnie rozwinięta przez lekarzy jońskich z V wieku przed Chrystusem, którzy podnieśli medycynę do rangi krytycznej umiejętności, *episteme*. [...] A ponieważ zgłębianie istotowego obrazu, «natury» rzeczy, «rzeczy samej», ma taką samą strukturę, gdy dotyczy nie choroby człowieka czy społeczeństwa, ale «normalnego» stanu rzeczy, przeto nie jest zaskoczeniem, że ostatecznie Platon przyjął owo użyteczne słownictwo”. (E. Voegelin, *Platon*, *op. cit.*, s. 154-155).

15 Kant pisze: „Właściwą zaś niezmienną miarą podstawową przyrody jest jej absolutna całość, która w przyrodzie jako zjawisku jest scaloną nieskończonością. Ponieważ jednak ta miara podstawowa jest pojęciem w sobie sprzecznym (gdyż niemożliwa jest absolutna totalność progresji nie mającej końca), musi owa wielkość przedmiotu przyrody [...] sprowadzić pojęcie przyrody do nadzmysłowego substratu, który leży u podstawy zarówno przyrody, jak i naszej władzy myślenia i jest większy niż wszelka przysługująca zmysłom miara, co sprawia, że nie tyle o przedmiocie można wydać sąd, co o nastroju umysłu przy ocenianiu go.” (Zob. I. Kant, *op. cit.*, s. 149)

16 Zwrócił na to uwagę Paul de Man w *Ideologii estetycznej*: „Kinetyka wzniosłości od początku traktowana jest – co dość zaskakujące – jako kwestia p o t ę g i [wyróżn. de Mana – M.P.] [...] pierwsze słowo rozdziału 18 to *Macht*, po którym następuje słowo przemoc (*Gewalt*) i stwierdzenie, że przemoc jest jedynym środkiem przewyżczenia oporu jednej potęgi w odniesieniu do drugiej. [...] Relacja między wzniosłością estetyczną i wzniosłością przyrody ujmowana jest raczej jako walka między antagonistami niż jako dyskusja między naukowcami [czyli jako walka – M.P.], w której władze umysłu muszą jakoś przemoć [...] potęgę przyrody”. (P. de Man, *Ideologia estetyczna*, tłum. A. Przybysławski, wstęp A. Warmiński, Gdańsk 2000, s. 188).

17 P. de Man, *op. cit.*, s. 189

- » O odpowiedniości między wzniosłością a rozumem decyduje jej niezależność od doświadczenia zmysłowego; jest poza zmysłami, *über-sinnlich*. To właśnie umożliwia połączenie poznania z moralnością¹⁸.

Rzec można, że te właśnie fragmenty *Krytyki władzy sądzienia* legły u podstaw perspektywy oglądu zjawisk przyrody przez autorów tekstów popularnonaukowych epoki nowoczesności. Twierdzenie to sprawdza się szczególnie w odniesieniu do narracji poświęconych zjawiskom astronomicznym, najbardziej odległym, a zarazem najpotężniejszym. To one właśnie – od zarania cywilizacji aż po czasy Kanta – nasuwały ludzkim społecznościom myśl o istnieniu nadrzędnego ładu, łącząc percepcję przyrody z moralnością, a nawet polityką. Jak pisze Voegelin, w systemie moralno-politycznym *Praw* Platona:

- » Szkolenie [klasy społecznej „strażników” – M.P.] w boskości będzie musiało dotyczyć szczególnie rozumienia dwóch fundamentalnych doktryn. Pierwsza doktryna głosi, że dusza jest najstarszym ze wszystkich stworzonych bytów, że jest bardziej starożytna i boska niż cokolwiek, co wywodzi swój ruch z poprzedzającej je przyczyny. Druga doktryna mówi, że porządek ruchów gwiazd odkrywa *nous*¹⁹ jako ich rządzącą zasadę [...]. Żaden śmiertelnik nie może osiągnąć prawdziwej bojaźni bożej (*theosebeia*), jeśli nie pojmie tych dwóch doktryn duszy, wedle których jest ona nieśmiertelnym władcą wszystkich ciał, zaś wśród gwiazd ujawnia się *nous* [...]²⁰.

Gdyby rzeczywiście teksty popularnonaukowe z drugiej połowy XIX i początku XX wieku osiągały swój cel, ustanawiając lub choćby sugerując pozytywnie inspirowaną koncepcję ładu, badanie ich nie byłoby interesujące, ponieważ polegałoby na powtarzaniu konstatacji de Mana, Deleuze’a, Derridy, Lyotarda czy Rorty’ego, opartych na znacznie bardziej uniwersalnym materiale tekstowym. Wydaje się jednak, że „uniwersalność” soczewki skupiającej ludzkiego rozumu w epoce nowoczesności okazuje się – na łamach „Ateneum”, „Tygodnika Ilustrowanego”, „Niwy” czy „Ogniwa” – bardzo niepewna, zaś ich odwołania do figur lub metafor dalekich od postulowanej „obiektywności” (a także od „czystej” wzniosłości w rozumieniu Kantowskim) są niezwykle częste. W tekstach tych ujawnia się ponadto znamienne

18 *Ibidem*, s. 193.

19 W filozofii Platońskiej – najwyższy, kosmiczny rozum (co ważne, niezależny od człowieka, choć częściowo poznawalny przez umysł filozofa) który nadaje ład wszystkim sferom Wszechświata oraz porządkuje ich ruchy.

20 E. Voegelin, *Platon, op. cit.*, s. 407.

dla refleksji nowoczesnej „pęknięcie” perspektywy oglądu przyrody, sygnalizujące obecne w niej dialektyczne przejścia pomiędzy wiarą w ludzki rozum a wypartym lękiem, zaufaniem świadectwu zmysłów a ich zanegowaniem w imię autorytetu abstrakcji czy wreszcie językiem figuralnym i symbolicznym a bezkompromisowym, a-symbolicznym „weryzmem” emocjonalnie obojętnej deklaracji, fundujących światopoglądowy porządek na twardej podstawie naukowych faktów.

Soczewka ludzkiego rozumu – zdolna, wedle Kanta, skupić potencjalnie wszystkie „nici sensu” w otaczającym nas, obojętnym Kosmosie – jest jednak mocno zarysowana subiektywizmem, a jej zdolności poznawcze okazują się dalekie od wychwalanych przez popularyzatorów wiedzy możliwości nowoczesnych przyrządów astronomicznych (przede wszystkim teleskopów). Mimo to cytowany już powyżej Stanisław Kramsztyk nie szczędzi starań, by perspektywa wszechmocy ludzkiej wiedzy okazała się dla czytelnika sugestywna:

» Z widokiem nieba gwiazdzistego człowiek zapoznał się nader dawno – pisze ów autor w artykule *Wymiary, budowa i ruchy wszechświata według pojęć obecnych* – gdy koczowniczy jeszcze wiódł żywot, tam tylko jedyne w podróży swych znajdował drogowaskazy. Najdawniejsze zabytki piśmienne ludzkości, roczniki chińskie, papirusy egipskie, napisy asyryjskie, biblia hebrajska, pieśni Homera, podają dowody znacznie posuniętej znajomości nieba, która musiała być owocem długowiecznych poprzednich dostrzeżeń, a dziś niepodobna nam powiedzieć, kiedy to poznał człowiek zasadnicze na kuli niebieskiej zachodzące objawy. [Jednak – M.P.] [...] Wtedy dopiero, gdy wzrok ludzki szklane wziął skrzydła, bogactwo nieba ukazało się w pełni [wyróżn. M.P.], sklepienie przedstawiło się rzeczywiście jakby usiane gwiazdami, a owa smuga jasna, co jako droga mleczna w niezbyt prawidłowym pasie ciągnie się przez konstelacje, okazała się zbiorowiskiem nieprzejrzanego ilości gwiazd; jak w piaskowcu drobnoziarnistym na jednorodnym tle, w którym oddzielnych ziarek rozróżnić nie można, większe tylko wybijają się gruzełki, tak i w smudze tej świetlanej jaśniejsze tylko gwiazdy nieuzbrojonemu ukazują się oku²¹.

Tropologiczna konstrukcja powyższego fragmentu jest oczywiście wyraźnie widoczna: to jeden z wielu przykładów retorycznej genezy wzniosłości z wielości,

21 S. Kramsztyk, *Wymiary, budowa i ruchy wszechświata według pojęć obecnych*, „Ateneum” 1884, s. 447-448.

ukazujący to, w jaki sposób „mglista” wiedza naszych przodków przekształca się w nowoczesną wiedzę „jasną i wyraźną” dzięki rozumnemu wspomaganiam ludzkich zmysłów przez astronomiczne narzędzie (w tym przypadku teleskop). Posługując się językiem Kanta, powiedzieć można, że właśnie dzięki optycznemu narzędziu obserwacja zyskuje nie-zmysłowy, niejako „apatyczny” obiektywizm, współmierny z potęgą pojęć rozumu; to przede wszystkim narzędzie (reprezentujące „*Logos* operacyjny” Voegelina) pozwala wpleść dane empiryczne w aseptyczną tkaninę teorii. Widać tu również wyraźnie, w jaki sposób w tekście odzwierciedla się charakterystyczna dla wzniosłości dialektyka liczby i nieskończoności, polegająca na przechodzeniu od tego, co wielkie w sposób nieokreślony, poprzez liczenie jednostek współmiernych, aż po konkretną ideę nieskończonej całości, odpowiadającą aspiracjom rozumu. Pisał o tym Kant w *Krytyce władzy sądzienia*:

» Przyroda jest więc wzniosła w tych swoich zjawiskach, których naoczność pociąga za sobą ideę jej nieskończoności. To zaś może nastąpić tylko wtedy, gdy największe nawet usiłowania naszej wyobraźni okazują się niedostateczne do oceny wielkości pewnego przedmiotu. W matematycznej natomiast ocenie wielkości wyobraźnia może sprostać każdemu przedmiotowi i dostarczyć tej ocenie wystarczającej miary, gdyż pojęcia liczbowe intelektu potrafią drogą progresji każdą miarę dostosować do każdej wielkości, jaka jest dana. Ocena wielkości, w której odczuwa się tendencję do takiego scalenia, które przekracza zdolność wyobraźni do zrozumienia [możliwości – A.L.] progresywnego wcielenia wielkości w całość naoczną, musi więc być oceną estetyczną [...]»²².

Tendencja do przekształcenia wielości widzianych na niebie obiektów w jakość (w postaci poczucia potęgi ludzkiego rozumu, gwarantującej nie tyle aktualną wszechmoc człowieka, co potencjalną nieskończoność drogi postępu) ujawnia się w bardzo wielu tekstach popularnonaukowych epoki pozytywizmu. W cytowanym

22 I. Kant, *op. cit.*, s. 148; Kant twierdzi przy tym stanowczo, iż jest to ocena „tylko estetyczna”, obawiając się jakby tego, że uobecniająca się we wzniosłości „potęga przyrody” zniszczy autonomię rozumu poprzez pewien rodzaj „emocjonalnego zakażenia”: „To, co jest ponad miarę wyobraźni (a przecież aż tam gna ją ujmowanie danych naocznych) stanowi niejako przepaść, w której obawia się ona sama siebie zagubić; ale nie jest ono przecież ponad miarę [...] dla idei rozumu o tym, co nadzmysłowe, i [dla tej idei – M.P.] wywoływanie takiego dążenia wyobraźni jest czymś prawidłowym, a zatem czymś w równej mierze pociągającym, jak było odrzucającym dla samej zmysłowości. Sam sąd pozostaje przy tym zawsze tylko estetyczny, gdyż nie opierając się na określonym pojęciu przedmiotu przedstawia jedynie subiektywną grę samych władz umysłu (wyobraźni i rozumu) jako harmonijną nawet poprzez kontrast”. (*Ibidem*, s. 153). Wypadałoby w tym miejscu zapytać: dlaczego właściwie sąd o wzniosłości w przyrodzie nie może mieć innego charakteru, np. egzystencjalnego?

już tekście Kramsztyka (*Wymiary, budowa i ruchy wszechświata...*) służą tej figurze rozważania na temat klasyfikacji gwiazd wedle kryterium jasności:

- » Na całym niebie znamy 19 gwiazd pierwszej, 65 drugiej, 200 trzeciej wielkości itd.; wypada stąd, że każdy następny rząd wielkości obejmuje trzy razy więcej, aniżeli poprzedni. Przypuszczając, że stosunek ten, który zachowuje się aż do 9 wielkości, istnieje i dla gwiazd słabszych, wniesiono, że trzynastej wielkości jest około 20, czternastej około 60 milionów gwiazd. Ocena ta, jak widzimy, nader jest dowolną; gdy jednak wobec liczb tak olbrzymich zważymy, że oko nieuzbrojone na całym niebie dostrzec może jedynie około 6,000 gwiazd, a z jednego miejsca na ziemi nie widzimy ich więcej nad 4,000, to naiwnymi niemal wydawać się muszą porównania pisarzy starożytnych, którzy na oznaczenie ilości niesłychanie wielkiej odwołują się do gwiazd na niebie; zestawienie to uczy wyraźnie, jak dalece rozwinęła się w ciągu wieków i sama zdolność obserwacji²³.

Można zadać pytanie, dlaczego stosowana przez starożytnych metafora ilości gwiazd na niebie jako odpowiednika nieokreślonej, wielkiej liczby jest bardziej naiwna, niż współczesne, również przybliżone określenie tej ilości, które może zaoferować nauka; postęp i rozwój astronomii (a także potęża narzędzia) muszą tu jednak zostać dowiedzione, choćby w postaci wymiernej różnicy pomiędzy liczbami 4000 a 60 milionów. Zafascynowanie wielkościami ekstremalnymi, stanowiącymi wyzwanie dla tej właściwości człowieka, która określana jest tu często mianem ciekawości – będącej, wedle Kramsztyka, wyrazem ludzkiego instynktu samozachowawczego – widoczne jest nie tylko w tekstach poświęconych astronomii. Jak pisał Krzysztof Jabłczyński w artykule *O temperaturach najwyższych*:

- » Nowe fakty występują na jaw. Człowiek rozszerza swą wiedzę. Dotarł on do 40000. Czyż ma się kusić o wytworzenie jeszcze wyższych temperatur, i co mu one przyniosą? A wreszcie, czyż staną się możliwymi badania w tak niepomiarne wysokich temperaturach? Czyż nie lepiej zrezygnować? Nie... Rezygnacja jest tylko udziałem jednostki-człowieka. Nauka nie rezygnuje nigdy. Te piękne plony, które zebrane zostały na krańcach dotychczas osiągniętych temperatur, pozwalają przewidywać, że powyżej nich ukrywa się cały bezmiar zjawisk nowych. Zdobyć je, wzbić się jeszcze bardziej... wyżej... iść

23 S. Kramsztyk, *Wymiary, budowa i ruchy wszechświata...*, op. cit., s. 449.

choćby do nieskończonej wysokiej temperatury, oto cel, jaki przyświeca badaczom²⁴.

Przejsie liczby określonej w nieokreślonej – nie będącą już tu jednak świadectwem niewiedzy, lecz zapowiedzią bezmiernych możliwości człowieka – zaś tej ostatniej we wzniosły patos progresywizmu jest tu nader symptomatyczne. Oczywiście, z perspektywy czasu euforia ta okazuje się nieco niepokojąca, gdy skonfrontujemy zakończenie artykułu z poprzedzającym je fragmentem, w którym autor pisze o odkryciu pierwiastków promieniotwórczych i zarysowującej się możliwości wykorzystania ich energii²⁵.

Mimo świadomości dokonującej się na ich oczach naukowej i technicznej rewolucji autorzy tych artykułów dość często powołują się na prastarą, niemal archaiczną tradycję badań w opisywanych przez siebie dziedzinach. Jakościowy skok, który dokonał się w wieku XIX, nie jest zatem przypadkiem, lecz owocem starań całych pokoleń, akumulacji wiedzy, często łączonej w interpretowanych tekstach z ludzkim instynktem samozachowawczym. Jak stwierdzał jeszcze w 1879 roku Karol Hertz w swoim eseju streszczającym główne tezy książki Angela Secchiego *O gwiazdach stałych*:

» Od samej kolebki rodu ludzkiego światło i potężne umysły nieustannie wycęgały się, aby zrozumieć księgę niebios. Noc po nocy, rok po roku niez mordowany badacz nieba czuwał, patrzył, rozważał i rozmyślał, starając się wyjaśnić zagadkowe ruchy światów i zbadać tajemnicę budowy wszechświata i praw nim rządzących; a jednak, astronomia jako nauka co do swej części matematycznej liczy tylko jeden wiek istnienia, a co do swej części fizycznej jest jeszcze młodszą. Dzięki jednak pracom nowoczesnych badaczy, astronomia dosięgła takiego rozwoju, że na samo wyliczanie rezultatów badań zaledwie by kilka tomów starczyło. Śmiało możemy powiedzieć, że dziś żadna gwiazda nie zachodzi, gdyż jeśli znika z poziomu horyzontu jednego astronoma, to wschodzi nad poziom drugiego²⁶.

24 K. Jabłczyński, *O temperaturach najwyższych*, „Ogniw” nr 10, z dn. 21 lutego (5 marca) 1904, s.77.

25 „Jest jedna substancja, która posiada własność wyrzucania z siebie drobnych niezmiernie, mniejszych niż atomy, cząsteczek, zwanych elektronami; wyrzucane są one z prędkością światła, czyli 300 000 kilometrów na sekundę [...]

Gdyby zliczyć ich energię, to okazałoby się, że energia zawarta w jednym tylko gramie wystarczyłaby do podniesienia 10 milionów kilogramów na górę Mont Blanc. W jednym gramie [...] taka ogromna ilość energii! Niechaj ona raptownie zostanie wyzwolona i zamieniona w ciepło!” – pisze autor z emfazą, antycypując tu bez wątpienia próbną eksplozję ładunków jądrowych (*ibidem*).

26 *O gwiazdach stałych* przez Angela Secchiego (1818-1878) w oprac. K. Hertza, „Ateneum” 1879, cz. 2, s. 126-127.

Czytelnik tych słów może zatem czuć się uspokojony: odkryte niedawno bogactwo firmamentu nie grozi inwazją chaosu w system ludzkiej wiedzy właśnie dzięki ciągłości podejmowanych przez ludzi wysiłków obserwacji niebios. Potencjalnemu chaosowi natury człowiek jest w stanie przeciwstawić swoje „cnoty kardynalne”: konsekwencję i świetną organizację zbiorowych przedsięwzięć. W artykule tym przejawia się również pełna świadomość regulatywnej roli niebios w kształtowaniu ludzkiego świata, nawet jeśli (a może: właśnie dlatego, że...) są to już niebiosa, z których – by posłużyć się określeniem Stanisława Lema – „wypędzono Boga”. Warto może przytoczyć ten fragment, potwierdzający tezę Voegelina o trwałej ważności koncepcji kosmicznego ładu dla ludzkich społeczeństw:

» w wielkiej piramidzie zbudowanej za czasów Cheopsa około 217 r. przed Chr[ystusem] w Giseh [w Gizie – M. P.] znajdowały się dwie rury, prowadzące z komory wewnętrznej i skierowane na zewnątrz ku stronie południowej i północnej. Pierwsza z nich jest skierowaną ku okolicy nieba, gdzie teraz nie ma ani jednej większej gwiazdy; lecz za czasów, w której piramida została zbudowaną, można było przez tę rurę obserwować przejście Plejad. Również i druga rura obecnie nie znajduje się w związku z żadną gwiazdą; lecz za czasów Cheopsa można było przez nią obserwować ówczesną gwiazdę biegunową, a mianowicie najświecniejszą gwiazdę konstelacji Smoka. Kierunki tych rur najniezawodniej oznaczały położenie ówczesnych punktów równonocnych i osi świata.

Gwiazda, której położenie dokładnie oznaczono, stanowi dla astronoma punkt stały, niezmiernie ważny. Przyrząd, którym to położenie wyznaczono, może zaginąć; astronom, które je wyznaczył, może już nie żyć; lecz gwiazda pozostanie jako kamień graniczny w przestrzeni wszechświata, trwalszy od wszelkich pomników spiżowych i piramid granitowych²⁷.

Obraz piramid i gwiazd – tak ważny dla Kantowskiego wywodu dotyczącego pojęcia wzniosłości, a także jego moralnych implikacji – jest tu wkomponowany w wizję konstrukcji najtrwalszego materialnego pomnika, którym jest cywilizacja, służąca przetrwaniu, reprodukcji i dobrostanowi ludzkiej populacji. W dalszych fragmentach artykułu autor zdaje się sugerować, że gwiazdy stałe – poprzez swój nieustanny, mierzalny ruch – jednoczą przestrzeń i czas, ucząc człowieka kosmicznego rytmu w skali całego Wszechświata.

27 *Ibidem*, s. 128.

Swoistym wzorcem optycznego aspektu figury wzniosłości było dla dziewiętnastowiecznych scjentyistów oczywiście Słońce²⁸. W rozważaniach na jego temat widoczny jest (nieodłączny u Kanta od tego estetycznego tropu), wypierany, lecz wciąż powracający pierwiastek lęku²⁹. Wynikał on z niedostatku ówczesnej wiedzy (nieznajomości reakcji termojądrowych przez ówczesnych badaczy) i dotyczył przede wszystkim tego, że Słońce może zgasnąć w relatywnie niedalekiej przyszłości. Żadne z proponowanych przez badaczy źródeł energii nie mogło bowiem wytłumaczyć zjawiska nieustannego emitowania przez Słońce olbrzymiej ilości ciepła i światła. (Najpopularniejsze w omawianym okresie – od schyłku lat siedemdziesiątych do początku dziewięćdziesiątych były dwie hipotezy: jedna, dotycząca meteoroidów, nieustannie spadających na słoneczną powierzchnię, których wybuchy miałyby zasilać to ciało niebieskie swoją energią, oraz hipoteza ciągłego zapadania się w głąb wierzchnich warstw Słońca, równoważonego przez skierowaną na zewnątrz siłę spalania gazów i dostarczającego gwiazdzie energii kinetycznej). Jak pisał Witold Lassota w opublikowanym w 1883 roku (w „Ateneum”) artykule *Nowa teoria Słońca*:

» W ożywym blasku słonecznego światła i ciepła budzi się życie i ruch na ziemi, z chwilą, gdy ostatni promyk dzienny zginie wśród wieczornej pomroki, całą naturę ogarnia sen ciężki, który jest prologiem... śmierci...

28 W tym przypadku także teksty nowoczesnych „scjentyistów” przejmują tradycyjną (Platońską) topikę, zarazem zmieniając jej sens. Jak pisał Voegelin, w tekście *Państwa Platona*: „Okno ze wszystkich organów najbardziej podobne jest do słońca i otrzymuje swoją moc widzenia od słońca, które niejako przelewa ją na nie. Co więcej, słońce, które użycza oku władzy widzenia, za sprawą tej mocy samo może być widziane [...]. Takie są twierdzenia dotyczące słońca, które służy za analogon [...] i sprawia, że czytelna staje się rola Agathon [Najwyższego Dobra – M.P.] w sferze noetycznej [...]”. (E. Voegelin, *Platon, op. cit.*, s. 182).

29 Z tego typu figurą polegającą na przywołaniu, a następnie oddaleniu lęku (będącego cechą umysłowości zabobonnej, którą Kant określał mianem „rozumu heteronomicznego”), a w istocie swoistej dialektyce lęku i uwolnienia od niego mamy do czynienia w wielu dziewiętnastowiecznych tekstach popularnonaukowych. Jak pisał na przykład Wojciech Niewiadomski w swoim tekście o kometach z „Tygodnika Ilustrowanego”: „Ukazanie się wspaniałej komety wywoływało naturalnie przeróżne komentarze i niedorzeczne wróżby pospółstwa. Ponieważ lipiec prażył nieznośnymi upałami, za sprawę ich poczytywano to zjawisko niebieskie. Oskarżenie to było bezzasadnym, dość bowiem przytoczyć tu słowa [Jacques’a] Babineta, który nazwał komety nic o ścia mi widzialnymi [wyróżn. Niewiadomskiego – M.P.], a to z tej prostej racji, że materia je tworząca jest niesłychanie rozrzedzoną. Moglibyśmy materię kometarną porównać do rozrzedzonego powietrza atmosferycznego, lecz w tym tylko razie, gdyby gęstość jego była mniejszą jeszcze od tak zwanej próżni w maszynie pneumatycznej. Czyż można lękać się materii tak nikłej? Nie ma żadnej wątpliwości, że gdyby nastąpiło zetknięcie się komety z ziemią, nikt by z mieszkańców naszej planety nie uczuł najmniejszego wstrząśnienia.” (W. Niewiadomski, *Z niebieskich szlaków*, „Tygodnik Ilustrowany” T. XIV, 1880, nr 340-366, s. 116). Ponieważ oddalenie i przywołanie lęku we wzniosłości ma jednak charakter dialektyczny, autor stwierdza już na następnej stronie: „Godzić się należy na zdanie [Pierre’a] Janssena, że natury komet prawie całkiem nie znamy, gdyż w istocie nikt z uczonych nie powie nam, z czego składa się ich jądro, mgławica, warkocz”. (*Ibidem*, s. 117).

Życie, wzrost, rozwój i śmierć jednostek organicznych, zmiany wśród natury nieorganicznej zależą głównie od słońca, jest to sprężyna bytu i życia ziemi, źródło czarodziejskie, bez którego ziemia byłaby tylko jednym pustym cementarzem...

Lecz czy słońce wiecznie świecić będzie?... *That is the question*, jak powiedział Szekspir³⁰.

Temu poetyckiemu niemal wstępowi, zaopatrzonemu w niezbędne odwołanie się do klasyka literatury, musi jednak towarzyszyć figura wzniosłości „matematycznej”, polegająca na wyliczeniu ilości emitowanej przez Słońce energii:

» Z ilości pracy przez jakąś maszynę wykonanej, wnioskować możemy o ilości ciepła zużytego przez ów mechanizm. Jako jednostkę zaś, służącą do mierzenia owej pracy, uważamy siłę potrzebną do podniesienia 1 kg do wysokości 1 m dlatego zowiemy ją kilogramem metrem. Mierząc tą miarą przeciętną ilość siły jednego konia, otrzymamy na rezultat 75 kilogramometrów na 1-dną sekundę. Zastosowawszy tę nowo otrzymaną miarę do oznaczenia ilości ciepła wypromienianego przez słońce, przekonamy się iż praca mechaniczna, jaką słońce za pomocą swego ciepła zdolnym jest wykonać, wynosi dla każdego metra kwadratowego powierzchni, w jednej sekundzie, olbrzymią cyfrę 75 200 koni. Rozciągnąwszy ten sposób pomiaru do całej powierzchni słońca otrzymamy liczbę, której na żaden sposób wyobrazić sobie nawet nie możemy, równającą się sile 482 520 trylionów koni³¹.

Rzec można, że liczba ta, jakkolwiek „niewyobrażalna”, jest jednak możliwa do przedstawienia przez intelekt, co daje czytelnikom pewien promyk nadziei. Niepewność dotycząca przyszłości naszej dziennej gwiazdy można jednak skojarzyć z pewnym typem figury wzniosłości, który odwołuje się do wzmożonego lęku, a nawet strachu; ten właśnie typ wzniosłości (lub też jej interpretacji) zdecydował, zdaniem Paula de Mana, o możliwości ideologizacji tej kategorii estetycznej, a zatem – wykorzystania jej w roli socjotechnicznego narzędzia. Ten zabieg odnajdywał de Man w Schillerowskich *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*, mówiąc o tym następująco:

30 W. Lassota, *Nowa teoria Słońca*, „Ateneum” 1883, s. 365.

31 *Ibidem*, s. 367.

» System tropologiczny występujący u Kanta, system tropów u Kanta, jest zasadą czysto formalną, strukturą czysto językową, tak właśnie – jak pokazano – funkcjonującą, podczas gdy u Schillera jest to użyteczne czyniony z tropów, z chiazmu jako teleologii, jako celu ideologicznego pragnienia, a mianowicie pragnienia przewyciężenia przerażenia, co dzieje się w ten sposób, że tropologia ma służyć *Trieb*, służyć jako narzędzie. Nie jest już strukturą, jest wliczona w służbę konkretnego pragnienia. Uzyskuje zatem empiryczną i pragmatyczną treść – której nie miała u Kanta – w tym właśnie momencie, w którym potwierdza się jej oddzielenie od wszelkiej rzeczywistości³².

Warto może przypomnieć, że w konkluzji cytowanego tu wykładu de Mana (zatytułowanego *Kant i Schiller*) przywołane są słowa czołowego ideologa Trzeciej Rzeszy, Josepha Goebbelsa, desygnujące Führera, „polityka-artystę”, do roli idealnego użytkownika tak rozumianej wzniosłości, za pomocą której kształtuje on masę ludzką wedle swoich malarskich wyobrażeń³³. Groza, wyłaniająca się z rozchwiania wizji kosmiczno-społecznego ładu, może zatem w opinii de Mana służyć także stymulowaniu i kierunkowaniu społecznej agresji ku określonym grupom lub nacjom.

W przypadku autorów tekstów popularnonaukowych z drugiej połowy XIX wieku tak oczywiście nie było, choć można, jak sądzę, wyróżnić „ostrze ideologiczne” stosowanej przez nich figury wzniosłości, zwanej przez Kanta „wzniosłością dynamiczną” i kojarzonej przez niego z pojęciami „mocy i przemocy” natury. Jest to mianowicie stale powtarzające się wezwanie do wyzbywania się przesądów, do wierności „światłu rozumu” – wyrażającej się także w swoistej depersonalizacji poglądów na temat natury rzeczywistości i jej porządku – a także przestroga przed ponownym „zaludnianiem” niebios przez figury istot boskich lub demonicznych. Jest to sugestia bezalternatywności scjentystycznej narracji o porządku świata, a także wynikających z niej moralnych konsekwencji, nawet jeśli są one dotkliwe dla jednostki i budzą w niej poczucie deprivacji. Jak pisał Stanisław Kramsztyk w dotyczącym „kosmicznych katastrof” artykule *Nowa gwiazda*:

32 P. de Man, *op. cit.*, s. 227-228 (wyróżnienia w tekście pochodzą od de Mana).

33 *Ibidem*, s. 239. Być może głębsze przemyślenie tych stwierdzeń pozwoliłoby na ostrożną rewizję stosunku do Platońskiego postulatu usunięcia poetów z idealnego państwa. Platonowi – jak zdaje się twierdzić także Voegelin – chodziło bowiem raczej o typ „poezji”, reprezentowany przez dwudziestowiecznych, totalitarnych „polityków-artystów”, niż o te cechy artystycznej twórczości, które zwykliśmy dziś kojarzyć z Homerem lub Hezjodem. Większość zarzutów wobec twierdzeń Platona opierałaby się zatem na anachronizmie, a także na gruntownej nieznanym kontekstu, towarzyszącemu ich wyrażeniu. (Zob. E. Voegelin, *Platon, op. cit.*, s. 110-112).

» Jeżeli jednak w powstawaniu gwiazd nowych nie dostrzegamy już dziś objawów nagłego tworzenia się światów, to nie uwłacza to wszakże zgoła wspaniałości olbrzymiego tego zjawiska, które umysł nasz grozą przejmuje. Wyobraźmy sobie planetę krążącą dokoła takiego słońca, które się nagle rozpłomienia tak dalece, że jasność jego i temperatura stokrotnie się wzmacnia, jeżeli na planecie tej, jak na drobnej naszej ziemi, w całej pełni kwitło życie organiczne, to jedna chwila tak niesłychanego podsycenia żaru sprowadzić musi nieuniknioną zagładę bytu. [...] Z tych dalekich przestrzeni promień światła, aby do nas doszedł, potrzebuje całych dziesiątków, setek lat może, donosi on nam wiadomości o wypadkach dawno minionych. Wypadki te świadczą o burzach i przewrotach, które w wszechświecie zachodzą. Z ograniczonego jedynie naszego stanowiska niebo symbolem spokoju nam się wydaje; a jeżeli budowę własnego naszego układu słonecznego za niezachwianą przywykliśmy uważać, to dla tego tylko, że obserwacje nasze obejmują niesłychanie krótki okres jego bytu³⁴.

Widoczny jest tu niejako rewers „optycznej wzniosłości” pozytywistycznych popularyzatorów nauki, a także rewers optymistycznego stwierdzenia samego autora, które pochodzi z cytowanego już artykułu *Wymiary, budowa i ruchy wszechświata według pojęć obecnych*. W jego wstępnej części Kramsztyk pisał:

» Złudzony błękitem atmosfery, nakrył człowiek pierwotny całą przestrzeń światową sklepieniem kryształowym, do którego przytwierdził złote gwiazdki, i jak dzisiaj dzieci sądził niemal, że sięgnąć po nie zdoła; błąd zaś ten podsyciała długo ułuda wzroku, która pozornemu firmamentowi nadaje postać nad nami spłaszczoną, a rozpościerającą się daleko na boki. Z wolna wszakże odległość sklepienia niebieskiego wzrastała stopniowo do setek, tysięcy, milionów mil, aż na koniec, jakby pułap w dusznej sali, wydało się ono człowiekowi ciężkim, rozbił je, rozwiął w nicłość, a gwiazdy po bezmiernej rozrzucił przestrzeni i gubi się dziś w pytaniu, gdzie światu całemu kresy oznaczyć?³⁵

Wyzwolenie ze złudzeń może jednak grozić popadnięciem w nowe złudzenia, ponieważ umysł – nawet u Kanta – przez cały czas uzależniony jest od danych percepcyjnych. Paul de Man zwracał uwagę na pojawiającą się często u tego filo-

34 S. Kramsztyk, *Norwa gwiazda*, „Ateneum” 1886, cz. I, s. 348-349.

35 *Idem*, *Wymiary, budowa i ruchy wszechświata...*, *op. cit.*, s. 441-442.

zofa, w jego rozważaniach o wzniosłości, metaforykę architektoniczną, sugerującą konstruowanie wizji Wszechświata przez wyobrażnię transcendentalną na wzór budowy domu. Okazją do tych refleksji de Mana jest następujący, znany fragment *Analityki wzniosłości*:

» W ogóle należy mieć na uwadze [...], że w transcendentalnej estetyce władzy sądenia ma być mowa jedynie o czystych sądach estetycznych, że zatem przykładów nie wolno czerpać z takich pięknych lub wzniosłych przedmiotów przyrody, które zakładają pojęcie pewnego celu [...]. Jeśli więc widok gwiazdzistego nieba nazywamy wzniosłym, to u podstawy tego sądu o nim musi się znaleźć nie pojęcia światów zamieszkałych przez istoty rozumne, a jasnych punktów, których pełna jest przestrzeń nad nami [nie należy uważać – A.L.] za ich słońca poruszające się po bardzo dla nich celowo ustawionych orbitach – lecz tylko niebo takie, jakie widzimy, to znaczy jako olbrzymie, wszystko obejmujące sklepienie, i jedynie pod to wyobrażenie należy podciągać wzniosłość, którą czysty sąd estetyczny przypisuje temu przedmiotowi³⁶.

Nie negując wyeksponowanych przez de Mana koncyliacyjnych (oddalających strach przed naturą) aspektów wzniesionej tu przez Kanta intelektualnej konstrukcji, warto może zwrócić uwagę na inną jej cechę: przemieszczenie pewnej problematyki, której „*Logos* operacyjny” nie jest w stanie rozważyć. Jeśli bowiem wedle królewieckiego filozofa zbliżanie się doświadczenia wzniosłości niesie ze sobą skrajną ambiwalencję emocjonalną, w której przykrość łączy się z antycypacją niepewnej, lecz możliwej rozkoszy, polegającej na poznaniu celowości dysproporcji pomiędzy zmysłowością a rozumem, czy też czasem a wiecznością, trudno nie skojarzyć tej figury po prostu ze śmiercią, czyli egzystencjalną perspektywą zagadki, przed którą stoi każdy człowiek³⁷. Można, jak się zdaje, odnaleźć w owej figurze „nieobecnego (dachu) domu”, tę granicę, wobec której manipulacyjny *Logos* okazuje swą bezradność. Granicę, która w oczywisty sposób „jest”, chociaż jej „nie ma”, ponieważ stanowi jedyny element rzeczywistości symbolicznej (z natury rzeczy niepoznawalnej, do której możemy jedynie zbliżyć się poprzez Platonią „symptomatologię”) nie dający się praktycznie usunąć ze świata społecznych znaczeń.

36 I. Kant, *op. cit.*, s. 173.

37 Jak twierdzi Kant: „Wewnętrzne więc spostrzeżenie nieodpowiedniości każdego zmysłowego miernika do dokonywanej przez rozum oceny wielkości jest zgodnością z jego prawami i [zarazem – M.P.] przykrością, jaką wzbudza w nas uczucie naszego nadzmysłowego powołania, podług którego uważanie każdej miary zmysłowości za nieadekwatną ideom rozumu jest czymś celowym, a tym samym rozkoszą” (*op. cit.*, s. 152-153).

De Man pisał następująco o specyficznym „anty-symbolizmie” Kanta:

» Realizm postuluje fenomenalizm doświadczenia, który tutaj [u Kanta – M.P.] jest negowany lub ignorowany. Kantowskie spojrzenie na świat tak, jak się nań zazwyczaj patrzy [...] jest absolutnym, radykalnym formalizmem, który nie dopuszcza żadnej idei referencji czy semiozy. Jednakże to właśnie ten a-referencjalny, a-fenomenalny, apa(te)tyczny formalizm wygra walkę pośród afektów i znajdzie dostęp do moralnego świata praktycznego rozumu, praktycznego prawa i racjonalnej polityki. Parodiując Kantowski styl procedury definiowania słownikowego: radykalny formalizm ożywiający estetyczną władzę sądenia w dynamice wzniosłości jest tym, co zwie się materializmem³⁸.

Być może refleksja nad sposobem funkcjonowania „nieobecnej granicy” w nowoczesnych obrazach *physis* pozwoliłaby nam zrozumieć to, w jaki sposób napięcie emocjonalne, towarzyszące ludzkiemu zbliżaniu się do niej (a wyrażające się choćby w sprzecznościach logicznych i niekoherencji twierdzeń Platona i innych greckich filozofów) zostało użyte przez nowoczesny „*Logos* operacyjny” na rzecz współtworzenia dzieła cywilizacyjnego postępu. Etapem na drodze tego procesu (a zarazem społecznej asymilacji „mitu indywidualnej duszy” i jej „zbawienia”, który przybierał różne postacie w różnych religiach i kulturach) jest zapewne szczególnie sposób współlistnienia sprzeczności w typowym, nowoczesnym tekście dyskursywnym, który pozornie wydaje się spójny. Ważnym elementem tej formalnie symulowanej spójności jest topika światła i ciemności, widzenia i jego braku. Historyczne „zwycięstwo” retoryki Kanta, o którym pisze Paul de Man, byłoby zatem triumfem „rozumu formalnego” nad „rozumem partycypacyjnym” (by sparafrazować określenie antropologa Luciena Lévy-Bruhla), możliwym do osiągnięcia jedynie w ogólnym kontekście „kultury sofistycznej”, której aktywnie sprzeciwiali się Sokrates i Platon³⁹. Było to jednak zwycięstwo pyrrusowe o tyle, o ile uniemożliwiło „nowoczesnej

38 P. de Man, *op. cit.*, s. 197-198.

39 Przykład takiej (*de facto* niezwykle emocjonalnej) krytyki rozumu otwartego na fenomen „partycypacji mistycznej”, krytyki wykorzystującej topikę światła i ciemności, znajdziemy oczywiście u Kanta: „Skłonności do bierności, a zatem do heteronomii rozumu, nazywa się przesądem; a największym spośród wszystkich przesądów jest przedstawienie sobie przyrody jako nie podlegającej prawidłom, jakie u jej podstawy kładzie intelekt przez jej własne istotne prawo: tzn. zabobon. Uwolnienie od zabobonu nazywa się oświeceniem, gdyż jakkolwiek nazwa ta przysługuje także uwolnieniu od przesądów w ogóle, to zabobon zasługuje jednak w pierwszym rzędzie na miano przesądu; śle p o t a [wyróżn. M.P.] bowiem, jaką sprowadza zabobon i, co więcej, nawet obowiązkowo jej wymaga, najwyraźniej świadczy o potrzebie podlegania kierownictwu ze strony innych, a tym samym o stanie rozumu biernego”. (I. Kant, *op. cit.*, s.211-212)

duszy” spotkanie z tym, co „radikalnie inne” – a tym samym zniweczyło realny indywidualizm.

BIBLIOGRAFIA:

- Benjamin W., *Konstellacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc i A. Wołkowicz, Kraków 2012;
- Jabłczyński K., *O temperaturach najwyższych*, „Ogniwo” nr 10, z dn. 21 lutego (5 marca) 1904;
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, tłum. przejrzał A. Landman, Warszawa 1986;
- Kramsztyk S., *Nowa gwiazda*, „Ateneum” 1886, cz. I;
- Kramsztyk S., *Wymiary, budowa i ruchy wszechświata według pojęć obecnych*, „Ateneum” 1884;
- Kramsztyk S., *Z filozofii nauk przyrodniczych*, „Ogniwo” nr 10, z dn. 21 lutego (5 marca) 1904;
- Lassota W., *Nowa teoria Słońca*, „Ateneum” 1883;
- Man P. de, *Ideologia estetyczna*, tłum. A. Przybysławski, wstęp A. Warmiński, Gdańsk 2000;
- Niewiadomski W., *Z niebieskich szlaków*, „Tygodnik Ilustrowany” T. XIV, 1880, nr 340-366;
- Schelling F.W.J. von, *Światowieki: ulamek z roku 1815*, tłum., wstęp i komentarze W. Rymkiewicz, Warszawa 2007;
- Secchi A., *O gwiazdach stałych*, w oprac. K. Hertza, „Ateneum” 1879, cz. 2;
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. i wstęp P. Śpiewak, Warszawa 1992;
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

SŁOWA KLUCZE: publicystyka popularnonaukowa, astronomia, retoryka tekstu, wzniosłość, Platon, Immanuel Kant, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

MAREK PĄKCIŃSKI

THE MISSING BORDER: VISUALITY AND THE AESTHETIC SUBLIME IN THE ESSAYS AND POPULAR TREATISES IN THE LATE NINETEENTH AND EARLY TWENTIETH CENTURY

The article contains an analysis of the rhetoric of selected texts from Polish popular press of the late nineteenth and early twentieth century (“Tygodnik Ilustrowany”, “Ogniwo”, “Niwa”, and “Ateneum”), mainly related to the visual aspect of astronomical phenomena. The interpretation of these texts has been carried out here in the context of modern philosophy (especially of the notion of the sublime from Kant’s *Critique of Judgement*, as well as one of the last attempts to create metaphysical “myth” in *The Ages of the World* treatise by Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) and contemporary interpretation of Plato’s philosophy created by Eric Voegelin

and Paul de Man (interpretation of Kant's transcendental aesthetics in the *Aesthetic Ideology*). Creating such a constellation of texts is used to answer the question: how the specific presentation of the findings of science (via the mathematical and the dynamical sublime forms) becomes a tool for promoting a modern worldview with its characteristic features: depersonalization of views on the cosmic order, depriving them of emotional components, as well as displacement of existential issues (related to the philosophical "myth of the soul") in the private sphere, without the effects on the social dimension of morality and politics.

KEY WORDS: popular science journalism, astronomy, rhetoric of the text, sublime, Plato, Immanuel Kant, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling
