

KAZIMIERZ PIOTROWSKI

(Łódź)

SYMBOL (W) CUTTING AGE

Ceremonia odtwarzania małpy

Czy będziemy konstruowali teorię sprawiedliwości, jak John Rawls, teorię tzw. publicznego rozumu i jego użycia, czego podjął się też Jürgen Habermas, czy teorię symbolu, musimy określić warunki początkowe możliwości przedmiotu badań. Wymóg ten wiąże się z wglądem w holistyczną konstytucję języka i interpretacji, wedle której „każde uzasadnienie musi *przynajmniej wychodzić* od uprzednio rozumianego kontekstu czy rozumienia tła”¹. Dlatego, nawiązując do konceptu kultury ponowoczesnej jako Cutting Age², czyli takiej dyskursywnej formacji czy epistemy, by odwołać się do koncepcji dyskontynuacji wiedzy Michela Foucaulta, inspirowanej konceptami ciec (*coupure*) i progów (*seuil*) Gastona Bachelarda, która to ponowoczesna kultura operuje epistemą *tmesis*, spróbuję rozważyć w jej kontekście status symbolu. Byłby to kontekst wyznaczony przez

¹ O wymogu tym pisze na przykład Jürgen Habermas, odwołując się do Davida Davidsona, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main 1986. Zob. J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 48.

² K. Piotrowski, *Tmesis – Cutting Age. System mody: od bazy do para-bazy*, [w:] T. Pękala (red.), *Teatr, teatralizacja, performatywność*, Lublin 2016, s. 345-364.

progowy postulat Friedricha Nietzschego: „Nie bądźmy symbolami!”³, który podjęła postfilozofia XX wieku. Celem moim będzie ukazanie, jak trudny do zrealizowania jest to postulat. Sam Nietzsche stał się dla wielu symbolem, co było skutkiem procesu określonego przez Carla Gustava Junga jako *ceremonia odtworzenia małpy*⁴. Nawet jeśli program zawieszenia procesów symbolizacji jest głoszony, to nie może powieść się program desymbolizacji, jaką forsuje się od kilku dekad w Cutting Age.

Wedle Ernsta Cassirera ludzką aktywność odróżnia od zachowania zwierząt faza pośrednia pomiędzy fazą pobudzenia i reakcji. Faza refleksji ma stanowić cechę dystynktywną człowieka jako *animal symbolicum*. Ta arcyłudzka refleksyjność jest warunkiem symbolizmu, także jego hipertrofii odpowiedzialnej za destrukcję symbolicznych systemów. Jakże to słuszne stwierdzenie, gdy rozważymy je w kontekście epistemy *cięcia*. Nie chodzi mi jednak o obronę tezy epistemologicznego symbolizmu, o powtarzanie problematycznych twierdzeń neokantyzmu Cassirerowskiego. Nie idzie też o interpretację symbolizmu, jaką zaprezentowała Susan K. Langer, która powtórzyła za Ludwigiem Wittgensteinem tezę o ograniczeniu naszego świata przez język, czyli że człowiek jest zamknięty w świecie znaków i symboli, ponieważ nie ma dla niego *rzeczy samych* czy *czystych zjawisk*⁵. Czy nie wystarczy powiedzieć, że idzie tu po prostu o tropizm języka, w którym konieczna symboliczna synteza mowy musi zawsze występować – bezwiednie, przede wszystkim z inercji właściwej ciału, ze skłonności do bezwładu, który odcina nas od dynamizmu niewysławialnej zmysłowości, by poddawać ją operacjonalizacji i stabilizacji jako symbol czy znak rzeczywistości? Przecież nawet Kant przyjmował niewyraźne w języku, niepojęciwalne idee estetyczne wyobraźni dostępne tylko sztuce i zastrzegał, że jego krytycyzm nie wyklucza empirycznego realizmu (w sporze z George'a Berkeleya empirycznym idealizmem), bowiem bez niego nie byłoby oddziaływania *rzeczy samej w sobie*

³ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa – Kraków 1912, s. 372.

⁴ C. G. Jung, *Psychologia a religia*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 47.

⁵ S. K. Langer, *Nowy sens filozofii: rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, przeł. A. H. Bogucka, Warszawa 1976, s. 13.

na władze podmiotu. Język czy mowa, jak każdy inny organ, funkcjonuje w cielesnym inercyjnym układzie. Również umysł nie jest w stanie uczynić z krytycznego pedantyzmu zasady swego codziennego działania, co w innej wersji rygoryzmu, bardziej radykalnego niż Kant, daremnie usiłują od kilku dekad narzucić kulturze poststrukturaliści amplifikujący tekstualne efekty różnicy. Nie jestże to *quasi-kantyzm*, tylko że bez kategorii intelektu i apriorycznych form wyobraźni, bez regulatywnych idei czystej rozumności? W inercyjnym układzie musimy działać słowami, jak działamy rzeczami, by nawiązać do Johna Langhansa Austina. Myśląc o symbolu, musimy pamiętać, że posługiwanie się słowami jako znakami ma przestrzenne i czasowe – cielesne – ograniczenia, jak posługiwanie się fizycznymi przedmiotami, co narzuciła nam teoria *écriture* i neopragmatyzm z tezą o niemożliwości finalnego słownika i konkluzyjnego *writing*.

Dopełnieniem tych rozważań jest koncepcja języka Martina Heideggera, w której – podobnie jak Cassirer – podkreślał cielesne uwarunkowania semiozy, zwracając uwagę na fazę manipulowania pomiędzy fazą stymulacji i zaspokojenia. Wyjaśniał bowiem etymologię *pojęcia* (niem. *Begriff* – od czasownika *greifen* – chwytać) w koncepcie tego, co *poręczne*, czyli *pojęcia wstępnego* (*Vorgriff*)⁶. Jeśli refleksyjność i właściwe jej produkty syntezy, jak chciał Cassirer, określałaby modalność symbolizmu, czyli pod jakimi formami czy warunkami symbole mogą się wydarzać w empirycznej wyobraźni, w mowie, w języku, w dziedzinach kultury, jak religia, nauka czy sztuka, to każda redukcja tej refleksyjności przez instrumentalny rozum do tzw. epistemologii ręki byłaby przejawem zawężania czy wręcz eliminacji możliwości tego *modus essendi* człowieka, jakim jest rozumienie rzeczywistości za pomocą symboli. Idąc dalej, zauważmy, że symbole tę manipulacyjną fazę refleksji czy rozumienia komplikują i odwołują w dramatyczny sposób. I chociaż *czysta refleksja* zdaje się wyzbyta mitów i symboli, to jednak kwestia symbolizmu nie może zostać przez nią uchylona, zgodnie z powiedzeniem Paula Ricouera z jego studium o symbolice zła – „Symbol daje do myślenia”⁷

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 72, 213-215.

⁷ P. Ricouer, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 328-337.

To właśnie inercyjny układ języka sprawia, że symbolizacja jest nieuchronna, a ujawnia się ona w sposób najbardziej jaskrawy w najogólniejszych wyrażeniach mowy: np. *coś, wszystko, zawsze, każdy* etc., a także w aktualizowanym przez te słowa rekursywnym myśleniu aspirującym do wiedzy pełnej. Ciekawe spojrzenie – chociaż nie używał modnego dziś wyrażenia *figuratywny* czy *performatywy* – proponował Leon Chwistek w *Granicach nauki* (1935): nominalista, zwolennik konstruktywizmu w teorii poznania, semantyki racjonalnej zbudowanej na teorii wyrażen, głosiciel tzw. krytycznego racjonalizmu (zdrowego rozsądku). Chwistek uważał, że język potoczny jest wewnętrznie sprzeczny ze względu na występowanie w nim wspomnianych wyżej totalizujących doświadczenie wyrażen *common sense'u* oraz dopuszczanie jako sensownych wypowiedzi rekursywnych, czyli o tym, że się mówi wtedy, gdy się mówi etc. Taki symbolizm mowy jest zgodny z jej inklinacją do pełności wiedzy, jaką chce wypowiedzieć, co prowadzi do sprzeczności *werbalnej metafizyki*. Dlatego język potoczny musi być poddany racjonalnej rekonstrukcji, przy czym należy pamiętać, że u podstaw – zarówno tego, co rekonstruowane, jak i tego, co rekonstruujące – znajduje się schematyzm znaku czy poznania. Zainspirowany empiriokrytycyzmem Ernsta Macha, rozważającego koincydencję poznania i błędu, pisał: „Idzie tu o najprostsz, automatycznie dokonujący się proces schematyzacji rzeczywistości, ten właśnie, który sprawia, że dwa różne egzemplarze litery *a* identyfikujemy z sobą w granicach semantyki”⁸. Semioza obarczona jest więc błędem, który wiąże się z automatycznym ignorowaniem czy zapominaniem o różnicy oraz z wątpliwą świadomością identyczności jako wrodzonym, biologicznym schematem, co potwierdzili po wojnie zwolennicy epistemy *ciecica* w koncepcji źródłowej metafory i recytatywnej alegorii w aporetycznej konwergencji *blindness and insight* (Paul de Man). Ale czy ze względu na tę kontrkognitywistyczną samo-odporność języka, naddeterminację i nieczytelność tekstu należy tym samym amplifikować efekty różnicy i stabilizować je w aporiach czy paradoksach jako substytutach syntezy źródłowego symbolizmu mowy? Nie można tak postąpić, gdyż nie ma

⁸ L. Chwistek, *Granice nauki. Zarys metodologii nauk ścisłych*, Lwów – Warszawa 1935, s. 200 i 208.

ku temu wystarczających argumentów i pragmatycznych powodów, ponieważ forsowane tezy nie wiążą naszego doświadczenia zupełnie.

Po pierwsze, nie musimy sądzić, że rzeczywistość jest racjonalna, lecz tylko tyle, że nie ma podstaw, by twierdzić, że jest irracjonalna (sprzeczna, poróżniona czy paradoksalna). Po drugie, nie musimy *u-nie-obecniającej się* rzeczywistości zrationalizować. Wystarczy, że udaje się nam to w jakimś zakresie, jak choćby czynili to scholastycy ze schematyzacją dobra czy piękna, pojmując je jako nieprzedstawialne empirycznie *transcendentalia* ujmowanego aspektowo bytu, doprecyzowane następnie w ujednoznaczniających ten symbolizm mowy teoriach etycznych czy estetycznych epoki nowożytnej. Nie możemy tej realistycznej czy empirycznej presupozycji odrzucić, ponieważ pozwala ona nam się orientować w rzeczywistości. Po trzecie, możemy nadal poznawać realność za pomocą analogicznego czy jednoznacznego – uniwersalizującego czy sztucznego (formalnego) – języka, w którym ponoć są tylko różnice (Ferdinand de Saussure), ponieważ różnice neutralizowane są przez syntagmę i konteksty mowy. Skazani jesteśmy zatem na schematyzację rzeczywistości, na ujmowanie – jak powiedziałyby Chwistek – w orientacyjne *strefy* (na mocy wrodzonego biologicznego schematu) zmysłowego materiału w aktach mowy, na podstawie których z pomocą narzędzi logicznych konstruujemy *pojęcia pierwotne* nauki⁹.

Podobnie jest z pojęciem *symbolu*, które musimy skonstruować z uwzględnieniem ograniczeń schematyzmu znaku. Że samorzutny symbolizm mowy jest zniekształcany przez schematyzm znaku (i odwrotnie), widać najlepiej w praktyce logików, choćby w Bertranda Russella koncepcji *niekompletnych symboli*. Symbolizm jest tu zredukowany do logicznej przestrzeni znaków, które desygnują konkretne przedmioty i możliwe relacje między nimi. Moglibyśmy w eksplikacji tej odrębności pomiędzy symbolem a znakiem zastosować Russella określenie deskrypcji odniesione do takich – wydawałoby się symbolicznych wyrażzeń, poddawanych metafizycznej czy krytyczno-transcendentalnej interpretacji – jak *wszysko, nic, cokolwiek*, które zgodnie z logicznym atomizmem nie mają niezależnego znaczenia i są definiowane zawsze w pewnym kontekście. Dlatego

⁹ K. Piotrowski, *Antyunizm Leona Chwistka – o defensywnej fazie awangardy lat trzydziestych*, „Artium Questiones” XV, 2004, s. 138-179.

Russell nazywał je *incomplete symbols*, czyli symbole posiadające definicję w użyciu (*definition in use*)¹⁰.

Redukcją symbolizmu okazała się zwłaszcza niedenotacyjna koncepcja znaczenia jako sposobu *użycia* wyrażenia sformułowana przez Wittgensteina pod wpływem behawioryzmu. Już w okresie neopozytywistycznym pojawiła się ta tendencja, o czym świadczy definicja symbolu w *Tractatus logico-philosophicus* (1921 – 22). Symbol jest znakiem wraz z rządzącymi jego użyciem regułami składni logicznej. W kierunku instrumentalizacji poszły dociekania filozoficzne drugiego Wittgensteina, w którego diagnozie zaburzeń filozoficznych dociekań demonstracyjnym zagadnieniem stał się problem czasu. Istoty czasu zrozumieć nie umiemy, ale potrafimy słowa tego używać na różne sposoby. Dlatego późny Wittgenstein w swej antyesencjalistycznej terapii określił proces uczenia się, czy w ogóle edukację, która wedle jego słów jawi się dość opresyjnie, jako narzucanie uczącym się pewnego sposobu zachowania językowego: bez konieczności denominacji popartej ostensywnym wskazywaniem, bez rozumiejącego wglądu w intencję znaczeniową znaków i bez wolnej, świadomej akceptacji zasad semiozy, w oparciu o które należy mówić i działać. Język w jego ujęciu jest raczej narzędziem wywoływania pożądaných reakcji, pobudzających do określonego zachowania. Czy tak należałoby używać też symbole – mianowicie jako znaki stanowiące bodźce czy narzędzia tresury? Wedle Wittgensteina komunikacja językowa, by była skuteczna, musi być skodyfikowana w jakimś systemie. Jednakże systemy te nie wyczerpują całości komunikacji językowej, tak jak konkretne gry nie wyczerpują pojęcia *gry*. Użycie gry jako pojęcia pierwotnego jest niezwykle doniosłą hipotezą badawczą Wittgensteina, który dokonuje rozszerzenia tego określenia języka jako gry na inne przejawy aktywności kulturowej, w tym symbolicznej. Symbol – jak możemy wnosić z § 193 w *Philosophical Investigations* (1953) – podobnie jak maszyna będąca symbolem jej działania, jest obrazem podanym komuś z założeniem, że wyprowadzi z niego jakieś ruchy, przy czym ruch maszyny-symbolu jest w inny sposób z góry wyznaczony niż ruch maszyny

¹⁰ K. C. Klement, *The Paradoxes and Russell's Theory of Incomplete Symbols*, „Philosophical Studies” 169, 2014, s. 183–207.

rzeczywistej¹¹. Różnica pomiędzy użyciem znaku i użyciem symbolu byłaby zatem tylko różnicą stopnia w efektywności wywoływania określonej reakcji – oczekiwanej i przewidywalnej w użyciu znaku i dopuszczającej jakiś zakres nieprzewidywalnych działań w przypadku użycia symbolu. Takie zinstrumentalizowanie symbolu znane jest retoryce, która musi kalkulować ryzyko różnych reakcji, stosując entymematy.

Dała się zatem zaobserwować w XX wieku silna tendencja do zredukowania symbolizmu do schematyzmu semiozy, szczególnie w podejściu strukturalistycznym, wykluczającym – podobnie jak Wittgenstein – tryb intencjonalno-komunikacyjny w swej redukcji symbolicznej kultury do systemu obiektów lub stanów rzeczy, w których wyjaśnianiu stosuje się analizę syntaktyczną. Wyjaśnić dany symbol, to ukazać jego cechy dystynktywne w odniesieniu do innych elementów składających się na holistyczną strukturę, czyli nieredukowalną do tych składowych, by uchwycić w tej całości paradygmatyczną relację ekwiwalencji i syntagmatycznej przyległości. Jaki byłby tego efekt, pokazuje ta konstatacja czołowego strukturalisty: „Każdy sens można uzasadnić przez mniejszy sens, i jeśli regresja ta dojdzie w końcu do uznania ‘prawa przypadkowości’, które może tylko stwierdzić: jest tak, a nie inaczej, to perspektywa ta nie zawiera nic alarmującego dla myśli, której nie niepokoi żadna transcendencja, choćby w larwalnej postaci. Bowiem człowiek otrzyma wszystko, czego mógłby sobie rozsądnie życzyć, jeśli mu się uda – pod warunkiem skłonienia się przed tym prawem – określić swoją praktykę i umieścić całą resztę w sferze zrozumiałości”¹².

Pokusa redukcjonizmu do arbitralności, właściwa schematyzmowi *semeion* w interpretacji konwencjonalistycznej, pojawia się i u innych badaczy, którzy nie akceptują powyższych założeń strukturalizmu i wychodzą od intencjonalnie zorientowanej semiotyki. Na przykład Jerzy Kmita raczej odmawiał związkowi symbolizowania charakteru związku obiektywnego typu: przyczyna – skutek, lub typu: część (fizyczna) – całość (fizyczna). Jeśli taki związek nawet zachodzi podczas symbolizowania, jak w pierwotnym myśleniu mitycznym, gdzie nie rozróż-

¹¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 114-115.

¹² C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 383.

niało się jeszcze metonimii i metafory, to jest on dziś nieistotny w praktyce zwyczajowego uczestnictwa w kulturze, która jest polem krytyczno-regulatywnych operacji Kmity¹³. Tak więc relacja symbolizowania jest zasadniczo natury arbitralno-myślowej, będąc relacją aksjologiczną i semantyczną, a po swoistym przykładzie strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory jest dziś zasadniczo utożsamiana z myśleniem metaforycznym¹⁴. Trzeba jednak przyznać Kmicie, że jego krytyczno-regulatywna koncepcja kulturoznawstwa jest otwarta na modyfikację tego stanowiska, gdy zaistnieją ku temu nowe warunki.

Podsumowując te rozważania, trzeba zauważyć, że słusznie stwierdziła Julia Kristeva różnicę pomiędzy ideologem symbolu i ideologem znaku. Symbolizm presuponuje nieredukowalną transcendencję pomiędzy symbolem a symbolizowaną rzeczywistością, podczas gdy ideologem znaku zakłada dostępność znaczenia niejako w zasięgu *ręki i wzroku*. Tak więc symbol nie da się wyjaśnić w oparciu o schematyzm znaku, ale nie widzę innej możliwości, by inaczej go próbować wyjaśniać niż na semiotycznym tle.

Widać, że w tak skonstruowanym metodologicznym punkcie wyjścia wypada kierować się realizmem poznawczym, ku któremu aspiruje symbolizm z właściwym mu horyzontem transcendencji (realnej, a nie regulatywnej), wskazując jednak na ograniczenie symbolu przez schematyzm znaku. Ograniczenia schematyzmu zbiegają się tu zatem z uwarunkowaniami kontekstualizmu, który nakazuje rozróżniać epistemiczne standardy właściwe poszczególnym kontekstom. Jest to bardzo ważne, ponieważ pozwala nam uświadomić sobie, że symbolizm nie może zostać unieważniony przez schematyzm znaku, ponieważ mniej lub bardziej rygorystyczne standardy epistemiczne – jak sceptycyzm czy fallibilizm – po prostu nie paraliżują narządu wglądu na tym poziomie semiozy, gdzie jest fundowany symbolizm mowy i nie mogą być nawet wyartykułowane w kontekstach o zaniżonych czy zupełnie innych standardach epistemicznych.

¹³ J. Kmita, *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*, [w:] T. Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, Warszawa 1987, s. 139-156.

¹⁴ Tenże, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, [w:] tamże, s. 188-198.

W tych wydarzeniach mowy, w których aktywizują się początkowe warunki spontanicznego symbolizmu, ale zarazem ograniczonego przez schematyzm znaku, nie można wyartykułować też radykalnych epistemicznie standardów wiedzy, jakie forsują od wielu dziecięcioleci przedstawiciele epistemy *cięcia*. W kontekstach, w których symbolizm zostaje poddany dekonstrukcji, również dochodzi w początkowej fazie do jego *odgięcia* w kierunku schematyzmu znaku, czyli *symbolizmu niekompletnego*. Inaczej symboli nie można byłoby poddać diakrytyce. Celem moim jest właśnie opisanie roli epistemy *tmesis* w charakterystyce symbolizmu (w) Cutting Age. Jak inne epistemy w historii, także i ona wpływa na kształtowanie się obecnego symbolizmu. Odmienność względem pozostałych epistem wyróżnionych przez Foucaulta, operujących kategoriami *podobieństwa* (średniowiecze), *odpowiedniość*, *emulacja*, *analogia* i *sympatia* (renesans), *przedstawienie* (oświecenie), *życie*, *praca* czy *mowa* (nowoczesność)¹⁵, polega na tym, że nie tylko symbolizm mowy w Cutting Age ma być zupełnie zdemistyfikowany w sferze publicznej, lecz także ma zostać rozbity schematyzm znaku w tej walce z logocentryzmem. Odrębność epistemy *cięcia* względem dotychczasowych znanych epistem polega na tym, że usiłuje ona unieważnić epistemologiczną perspektywę. Jest to jednak po prostu niemożliwe. To tytułowe pojawianie się i zanikanie litery *w* wskazuje na osobliwości symbolicznego myślenia w tej epoce, ponieważ samo *tmesis* (*cięcie*, *rysa*, *pęknięcie*) krystalizuje się jako substytut symbolu kultury, którą tu proponuję nazywać w jej globalnym wymiarze jako kulturę Epoki Cięcia.

1. Rama odniesienia symbolu

Ramę odniesienia dla przyjętej w literaturze fachowej definicji symbolu jako szczególnego znaku umotywowanego muszą stanowić niektóre aspekty semiozy (pewne z nich były przez Tzvetana Todorova opisane w jego *Théories du*

¹⁵ Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006; Tenże, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977.

symbole (1977)¹⁶, obejmującej rozwój problematyki od Arystotelesa do Freuda i de Saussure'a, co jest zdecydowanie niewystarczające). Opis tej sytuacji pierwotnej symbolu – czy warunków początkowych – można zarysować za pomocą wyróżnionych progów jako pojęć z tła¹⁷, by uchwycić sensy różnych odmian kultury symbolicznej w zależności od sposobu pojmowania symbolu. Porządek omawiania tych progów czy pojęć nie jest przypadkowy, lecz historycznie podyktowany i prowadzący do rozpoznania wyżej wspomnianego symbolizmu *cięcia*.

1. 1. *Symballein*

Symbol jako jednostka (*sym-bállica*) zakłada pewne rozdwojenie na symbolizującą formę – naoczną i unaoczniającą, oraz to, co unaoczniane, a nieobecne, jak na przykład brakująca część przełamanej i podarowanej przyjacielowi czy porzuconej, zagubionej połówki monety, a symbolizowanej przez dostępną dawcy połówkę¹⁸. Należy dodać, że słowo *symbol* u Platona występuje w rodzaju żeńskim jako *symbolé*, które to słowo oznacza *połączenie* lub *przyłączenie* w sensie fizycznym, oraz w rodzaju nijakim jako *sýmbolon*, oznaczającym znak naturalny i konwencjonalny, a także znak konwencjonalny, wyrażający¹⁹. Ponadto, z jego dialogów wnioskujemy, że do podstawowych czynności języka należą: rozróżnianie (*diairesis, diakrasis*) i łączenie (*symballein*). Akty te we współpracy umożliwiają operowanie podobieństwami (*analogisma*).

Ujęcie to trzeba uzupełnić o nowożytną teorię umysłu, wedle której rozróżnianie rzeczy umożliwia władza znana pod łacińską nazwą jako *acumen*, czyli *habitus diversitates rerum observandi* (tłumaczona jako *sharpness, Scharfsinn*, czyli *bystrość*). Poznanie identyczności rzeczy – jakby *heacetas* (by użyć terminu

¹⁶ T. Todorov, *Teorie symbolu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2011.

¹⁷ Niżej będę korzystał z pojęć *tekmérion, tekmeria, tekmar, eikos, eikota*, które są kluczowe dla Arystotelesa teorii dowodu, zwłaszcza retorycznego, a pojawiają się w jego pismach z zakresu logiki i retoryki.

¹⁸ E. Trias, *Myslenie o religii. Symbol i sacrum*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszuk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek, Warszawa 1999, s. 117-134, 127.

¹⁹ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 35, 49, 102, 109, 116, 201.

Dunsa Szkota) – umożliwiała natomiast inna władza, określana jako *ingenium strictius dictum*, czyli *habitus identitates rerum observandi* (to znaczy inaczej *wit, der Witz*, czyli *dowcip*). Obie władze fundują mniej lub bardziej przenikliwe widzenie zapośredniczone w języku (łac. *perspicere*, czyli *widzieć coś przez pojęcie*). Władze te umożliwiają jasne wypowiedanie się, które było ideałem klasycznej retoryki (łac. *perspicua*), a pod wpływem Kartezjusza postulat jasności i wyrazności stało się programem racjonalistycznej estetyki kształcącej *bystry dowcip* (*acutum ingenium* w Baumgartena *ars analogi rationis*)²⁰.

Na tym progu możemy zatem uzupełnić nasze rozważania przez przyporządkowanie schematyzmu do *acumen* i symbolizmu do *ingenium*, nie rozstrzygając, który z aktów – *diairesis* wzgl. *diakrisis* czy *symballein* – jest wcześniejszy, pierwotny, co niesłusznie przesądziły filozofowie różnicy. Nie wiemy, jaka jest realność: czy najpierw ujmujemy symbol identyczności rzeczy na jakimś irrealnym tle (jak owa Platońska *chora* czy Derridiańska *różnia*), czy wcześniej schematycznie *tniemy* to tło i w nim dopiero wyróżniamy *coś* (*aliquid*), a co wcale nie jest rzeczą?

1.2. *Tekmérion*

Krzyżując pole semantyczne terminów *symbolé* i *sýmbolon* – czyli uwzględniając znaczenie pierwszego jako *połączenie* w sensie fizycznym oraz jedno ze znaczeń drugiego jako *znak naturalny* – można odnieść te terminy do symptomów jako przejawów połączenia różnych fizycznych stanów rzeczy: na przykład do gorączki, która jest objawem choroby, czy do mleka w kobiecej piersi jako wskaźnika, że niewiasta była brzemienna, czyli do opartych na naturalnym związku oznak. Oznaki zwane są niekiedy *znakami naturalnymi*, które jednak – jak chciał Arystoteles – faktycznie są tylko obrazowymi skrótami rozumowań, wedle niego opartych na sylogizmie, pozwalającym uznać oznakę za znak naturalny wzgl. konieczny (*tekmérion*). W przypadku oznak lepszą podstawą dla fundujących je rozumowań niż predykatywna arystotelesowska logika kategorii (do-

²⁰ K. Piotrowski, *Acutum ingenium. Asteiologiczny motyw w estetyce i sztuce*, „Estetyka i Krytyka” 24, 2012, s. 151-168.

tyczącej substancji – jej istoty i przypadłości) byłaby logika zdań wynaleziona na gruncie monistycznej stoickiej koncepcji dynamicznego bytu jako wydarzenia. W stoicyzmie wszystko, co wydarza się na powierzchni można uznać za *tekmérion* głębi. Dlatego wolne (celowe) działania ludzi jako powierzchniowe efekty lub pseudo-przyczyny są symbolami rozumianymi jako znaki naturalne czy konieczne (*tekmeria*), bo dublują przyczynę z głębi. To *pneuma* w doktrynie stoickiej najlepiej ugruntowuje symbolizm tekmeryczny, zgodnie z definicją podaną przez Rolanda Barthesa: „*Tekmérion* jest wskaźnikiem, znakiem koniecznym, albo też 'znakiem niezniszczalnym', czyli takim znakiem, który jest taki, jaki jest, a który nie może być inny”²¹.

1.3. *Tekmar*

Symbolizm posiada nie tylko swoje konieczną przyczynę i objaw (*tekmérion*), lecz także godny wyboru, stosowny cel i zarazem kres, czyli w terminologii greckiej klasycznej retoryki *tekmar*. Pojęcie to nie jest zgodne z koncepcją kołowego dynamizmu stoików, inspirującą postmetafizyczną filozofię różnicy i powtórzenia, która wyklucza pojęcie transcendentnego celu i kresu, nadając pojęciu *tekmar* jedynie sens immanentny i iteratywny w koncepcie *écriture*. Pojęcie *tekmar* jest przeto bardziej zgodne z założeniami semiotyki św. Augustyna – wzorcowej dla semiotyki chrześcijańskiej. Taka perspektywa wprawdzie zachowuje odniesienie symbolu do *tekmérion*, ale wskazuje również na odmienne niż naturalistyczne umotywowanie. Związek symbolizowania nie jest rozumiany na gruncie deterministyczno-monistycznej ontologii, ani nie jest tylko związkiem przyczynowo-skutkowym bytu pojętego pluralistycznie na gruncie materialnej jedności świata, lecz zachodzi tu też inne uwarunkowanie, mianowicie nadnaturalne uwarunkowanie w postaci tzw. donacji (łaski, objawienia, paruzji, cudu). O jakim bowiem symbolizowaniu mowa w opowieści o Jakubie, który przechrztył teścia Labana, rozmnażając swoje stada z pomocą świeżych gałązek obdartych częściowo z kory, co jest bodaj pierwszym znanym przypadkiem neuro-modelowania (Rdz 30, 37 – 39)? Czy mamy tu do czynienia z *tekmérion*, czy

²¹ R. Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris 1985, s. 134.

może raczej już z *tekmar* – z celowym działaniem człowieka wykorzystującym prawa przyrody, ale współdziałającego też z Opatrznością (wolną i osobową, inną niż stoików), która te prawa cudownie przyspiesza, ukazując ich ostateczny sens? Dlatego w tym kontekście szczególnym znakiem jest słowo *Bóg*, które jest oznaczane, ale nie znaczące. Ponieważ słowo *Bóg* jest dane, ale nie może być używane jak inne znaki do określania czegoś innego, to jest znakiem wyróżnionym i koniecznym źródłem, ale zarazem wolnym celem i kresem semiozy (zgodnie z *Prologiem z Ewangelii wg św. Jana*: „Na początku było Słowo a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 1 – 3). Słowo *Bóg* jest wyjątkowe. Można powiedzieć, korzystając z rozróżnienia *korzystania* i *używania* dokonanego przez św. Agustyna, że ze znaków jako fizycznych przedmiotów korzystamy ze względu na coś innego niż one, natomiast słowa *Bóg* używamy dla niego samego²².

Zanegowanie symbolizmu Janowej słownej mandali przyniósł Koran, ponieważ wyśmiewający dogmat trynitaryzmu muzułmanie – jak zauważył św. Tomasz z Akwinu – nie rozumieją symbolizmu słowa *conceptus*, które oznacza też *rodzenie* (a zatem Chrystus jako Słowo zrodzone w Bogu musi być zrodzony odwiecznie, czyli musi być konieczną hipostazą (osobą) Trójcy Świętej²³). Skrajną filozoficzną wykładnię Koranu dał okazjonalizm Al Ghazaliego, w oparciu o który nie sposób ugruntować chrześcijańskiej koncepcji symbolu jako donacji (daru), ponieważ symbolizm tekmaryczny potrzebuje symbolizmu tekmercycznego, by zaznaczyć na jego tle swą cudowną inność. Skrajny woluntaryzm korańskiej teologii nie jest kompatybilny z teologią wcielonego Słowa (Chrystusa jako Logosu). Podobnie jak związki przyczynowo-skutkowe w świecie są dla Al Ghazaliego tylko nawykami Allaha²⁴, tak słowa nie mogą mieć trwałego sensu, ponieważ ich sens całkowicie zależy od woli czy wręcz kaprysu Allaha. Dlatego

²² T. Todorov, *Teorie symbolu*, wyd. cyt., s. 36, 169.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij OP, Warszawa 2001, s. 139-172, 142.

²⁴ J. Naify, *Al Ghazali*, [w:] R. H. Popkin, *Historia filozofii zachodniej*, Poznań 2003, s. 191-198.

woluntaryzm islamu, a zwłaszcza jego okazjonalistyczna wykładnia, a także metoda unieważniania (*naskh*) jednych wersów Koranu przez inne, a nawet – wedle Al Ghazaliego – praktyka Proroka (*sunna*) może znieść Koran – jest w wysokim stopniu destrukcyjny nie tylko dla koncepcji symbolu jako *tekmérion*, lecz i w wersji donacyjnej jako *tekmar*, której rozwinięciem jest fenomenologia daru Jeana Luca Mariona. Paradygmatem symbolu byłby tu tzw. fenomen nasycony (*phénomène saturé*), czyli fenomen ujawniający w zmysłowym przedmiocie nieredukowalną nadwyżkę intuicji – jak na przykład *wzywająca* ikona, przeciwstawiona nakazującemu pewne zachowanie idolowi. Można powiedzieć, że chrześcijańskie objawienie Boga ma charakter przyzywająco-ikoniczny i wybitnie miłosny. Jaki zatem jest symbolizm islamu ze względu na jego ikonoklazm? Wydaje się, że tekmeryczno-tekmaryczny symbolizm chrześcijaństwa jest bardziej zintegrowanym symbolizmem niż symbolizm islamu ze względu na ikonoklazm i woluntaryzm muzułmańskiej teologii, która ma tendencję do symbolizmu niekompletnego typu tekmarycznego.

1. 4. *Tekmeria – tekmar – eikota*

Od nowożytnych empirystów wiemy, że to refleksja umożliwia syntezę wiedzy. A jak refleksja, to i *odgięcie* (jedno ze znaczeń łac. *reflexio*, jak przypominał Jung) – precesja epistemy od pewności i prawdy, która staje się wiedzą hipotetyczną, wyrażoną w prawdopodobnych znakach (grec. *eikota*). *Tekmeria*, *tekmar* i *eikota* u Kanta uzyskują aprioryczną, krytyczną, transcendentalną wykładnię, a jej uwarunkowania są następujące²⁵. Otóż intelekt (*der Verstand*) narzuca zmysłowości strukturę wiedzy z pomocą syntetyzującej wyobraźni umożliwiającej naoczność. Jest to zatem symbolizm typu tekmerycznego, ponieważ jest konieczny, wyrażalny w znakach koniecznych (prawa przyrodoznawstwa jako *tekmeria*). Symbolizm tekmaryczny pojawia się dopiero podczas projekcji przez czystą rozumność (*die reine Vernunft*) idei – jak na przykład idei *celu* lub *Boga* lub innych idei ze strefy *sollen*, które są regulatywne, ponieważ są tylko znakami

²⁵ Zob. E. Wolička, *Rozważania wokół Kanta. Prologomena do filozofii kultury jako krytyki władz poznania*, Lublin 2002.

prawdopodobnymi (*eikota*), rzutowanymi na naocznościowo-chrematyczną dziedzinę wiedzy konstytuowanej przez *tekmeria*. Symbolizm tekmaryczny, ponieważ to *die Vernunft* jest tu dominującą władzą ponad innymi władzami, aktualizując się w wymiarze deontologicznym, usiłuje wyprzeć czy podporządkować sobie symbolizm tekmaryczny ukonstytuowany przez *der Verstand*. Poznając noumeny na tym irrealnym ekranie, podmiot zarazem poznaje czy wspomina siebie. Podmiot transcendentálny nie tyle korzysta ze swych władz ze względu na coś innego, lecz używa sam siebie w sensie augustyńskim, czyli tak, jak używa się słowa *Bóg* – dla niego samego²⁶. *Tekmeria* mają stać się czymś więcej, ponieważ podmiot poszukuje potwierdzenia siebie jako *tekmar* w przedmiotowej strukturze epistemy. Wolność nie ma być już subiektywną przyczyną wśród obiektywnych związków przyczynowo-skutkowych przyrody, lecz to one mają być jej podporządkowane. Wola byłaby zatem prawem przyrody, a wolność empirycznego podmiotu jej rozumną manifestacją. Kant, chcąc zdominować kategoriałno-naocznościową dziedzinę *sein*, czyli *tekmeria*, przez ideowo-spekulatywną strefę *sollen*, chce tego dokonać w zawieszeniu aksjologii materialnej, w tym etyki dóbr czy eudajmonii – przez formalną normatywność samorzutnej czystej rozumności, manifestującej się w imperatywie kategoriycznym praktycznego rozumu.

Podobnie postępuje w swej *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1790–98), gdzie nie dokonuje już apologii tajemniczego symbolizmu czystej rozumności wpływającego z *mundus intelligibilis*, lecz uprawia apologię samorzutności wywodzącej się z *mundus sensibilis*, czyli apologię symbolizmu *ingenium*. Symboliczne połączenia dowcipu komparatystycznego (*ingenium comparans, vergleichender Witz*) podlegają pragmatyzacji w pomysłach dowcipu rezonującego (*ingenium argutans, vernünftelnder Witz*)²⁷. Symbolizacja nie jest zatem tylko nadawaniem zmysłowej reprezentacji ideom z zasobów czystej rozumności, czyli

²⁶ Zob. Todorova interpretację przełomowej dla romantyzmu doktryny Karla Philippa Moritza, który zwrócił uwagę na nieużytkowość, nieprzechodniość zewnętrzną czy autoteliczność „pewnej spełnionej w sobie całości”, jaką może być piękno, sztuka czy duch ludzki – T. Todorov, *Teorie symbolu*, wyd. cyt., s. 169-171.

²⁷ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 145-149.

formowaniem czy krystalizacją idei w symbolach jako przedmiotach natury w ramach celowościowej, a zwłaszcza deontologicznej interpretacji, lecz też pojawia się tu symbolizm *ingenium*, który powtarza wyżej opisane nałożenie się symbolizmu tekmarycznego *die Vernunft* (aktualizowanego w *mundus sensibilis* przez rezonowanie *vernünftelnder Witz*) na symbolizm tekmaryczny zmysłowości (dowcipna strukturalizacja *aisthesis* dokonuje się tu automatycznie w aktywności *vergleichender Witz*, dostarczając symbolicznego materiału dla pojęć rozsądku). Dowcip rezonujący poddaje pragmatyzacji symbolizację dowcipu porównującego, używając zasad bez znajomości ich uzasadnienia. Wniosek stąd, że jego wytwory mają charakter prawdopodobny i muszą być traktowane tym bardziej jako *eikota*. Retoryka – surowo oceniana przez Kanta – nie może być pozostawiona sama sobie, lecz jej perswazyjny potencjał musi być harmonijnie włączony w samoregulujące się życie człowieka.

Symbolizm indywidualizacji empirycznego, ludzkiego podmiotu wiąże się ze świadomym uczestnictwem w tej grze, która polega na udratyzowaniu nakładających się na siebie symbolicznych porządków typu *tekmérion*, *tekmar* i *eikos* w harmonijnej interakcji władz. Ta gra jest możliwa tym bardziej, że *mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis* nie mają u Kanta charakteru substancjalnego, jak w hiatusie Kartezjusza, lecz krytyczno-transcendentalny, czyli są wyróżnionymi polami podmiotu. Nikt wcześniej – doceniając rolę Moritza, ucznia Mosesa Mendelsohna – nie potrafił tak kompletnie jak Kant ugruntować symbolizm w autonomicznym podmiocie, dając impuls do wykształcenia się tzw. kultury symbolicznej z jej funkcją krytyczno-regulatywną. Jednakże Kant uruchomił proces, który symbolizm zaczął odnosić nie tyle do *tekmérion* czy *tekmar*. Symboliczne wyrażenia mowy, jak *Bóg*, ale także wyrażenie *Ja*, stały się raczej *eikota* – widmami podmiotu broniącego się przed pokusami *ontologicznych iluzji*. Symbolizm Kanta, który *tekmérion* i *tekmar* nie rozpatruje już w obrębie transcendentnej *rzeczy samej w sobie*, lecz lokuje te pojęcia ostatecznie w czystej rozumności (*die Vernunft*), podporządkowując jej intelekt (*der Verstand*), należy uzupełnić zatem o *eikota*. Piękno jest możliwe wszak tylko dzięki uprawdopodobnionej celowości przyrody, przy czym piękno określa formuła *celowość bez celu*. Kant dokonuje tego *tmesis*, tę emfazę *tekmar*, by lepiej umocować autonomię symbolizmu

piękna względem materialnej aksjologii dóbr i celów eudajmonistycznie pojętych, a właściwych empirycznemu podmiotowi, który powinien kierować się obiektywną formą imperatywu kategorycznego czystej rozumności w jej praktycznej funkcji. Obiektywność sądu smaku jest tylko prawdopodobna, bo roszczeniowa, subiektywna czy – chciałoby się powiedzieć – symboliczna. Tak wyniesione bezinteresowne piękno jako symbol moralności ma dopomóc człowiekowi spełnić się w sobie.

Funkcję symbolicznej syntezy w krytycyzmie transcendentálním na nowo usiłował opisać Heidegger w rozprawie *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Kwestię symbolizmu najlepiej śledzić w związku z przeprowadzoną tam analizą transcendentálnej odrębności związanej z wyrażeniem *Etwas*²⁸. Pojęcie to obejmuje nie tylko *aliquid* klasycznej metafizyki, zawężone przez Heidegera do dziedziny poznania ontycznego, lecz w różnicy ontyczno-ontologicznej ogarnia również *nic*, które jednak nie jest *nicością*, lecz *czymś*, mianowicie *czystym horyzontem*, stanowiącym transcendentálny warunek możliwości poznania ontycznego. *Etwas* trzeba więc rozpatrywać jako aprioryczną własność transcendentálnej wyobraźni. Ta podstawa czystej, nieempirycznej, chociaż skończonej naoczności, ma jednak możliwość samopobudzenia swej wy-obrażającej zmysłowości, będąc funkcją intelektu i otwierając pierwotniejszy horyzont ontologicznego rozumienia bycia, umożliwiającego ujęcie bytu w czasie. *Etwas* to *transcendentálne określenie czasowe*, dzięki któremu w tym czystym schematyzmie poznania *czegoś* możliwe jest też przedstawienie bytu, jakkolwiek byt nie jest tematem ontologicznego poznania, ale zarazem ze względu na twórczy charakter tego schematyzmu jest możliwe rozbitcie skończoności poznania ontologicznego właściwego transcendentálnej wyobraźni.

Ową kantowską koncepcję *aliquid* jako *ens imaginarium*, czyli jako *coś*, co umożliwia poznanie bytu, ale bytem nie jest w sensie *czegoś obecnego* (*des Vorhandenen*), należy rozpatrywać jako warunek symbolizacji. Jest to warunek konieczny, a więc typu *tekmerion*, ponieważ umożliwia pojawienia się wszelkich przedstawień typu *tekmeria*, *tekmar* czy *eikota*. Otwarte określenie transcendentálnego

²⁸ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 137-139, 161-162, 218, 138-139.

Etwas, czyli czasowego schematycznego przedstawienia przedstawienia kierującego się *ku czemuś* (ku przedmiotowi, bytowi), ma wspierać Heideggerowskie achrematyczne rozumienie odrębności *Dasein* w *Sein und Zeit* (1927). A więc odrębności jestestwa nie należy rozumieć jak w cierpiącej na niepamięć bycia redukcyjnej onto-teologii, czyli jako odrębność skończonej rzeczy (grec. *chrema*) czy bytu, ponieważ *Etwas* jest *niczym*, które jednak jest *czymś*, lecz jako czysty transcendentálny horyzont tak samo wymyka się ujęciu ontycznemu, przeciwstawiając się takiej redukcji jak *bycie-w-świecie*. A zatem transcendentálne *aliquid* wyzwala w kantyzmie fantazmatyczność jako pewną realność, która nie redukuje się do *Seiendes* (bytu, przedmiotu). Jest to bardzo ważne odkrycie, ponieważ w tym czasowym horyzoncie symbolizm trzeba rozumieć nie tyle przez symbol jako przedmiot czy znak, lecz jako wydarzenie, w którym wydarza się spór – jakiś finalny podział rdzenia (*to epocheinemon* łączącego cechy) rzeczy, czy niezabliźnialne roz-cięcie, sporządzenie nieodwracalnego zarysowania jej cielesnej postaci – granicy jako obrysu (*peras, Umriß*), co przywołuje zapomnianą niezwyyczajność czy osobliwość źródłowości, w której rzecz pełni rolę „narzędzia jednak pozbawionego swego bycia narzędziem”²⁹. Tak pojąć symbol, byłoby przywrócić mowie jej symbolizm aktualizowany najpełniej w poezji.

1.7. *Tmesis* – ceremonia odtwarzania małpy

Możliwość restytucji symbolizmu mowy, czyli takie używanie symbolu jako narzędzia, które byłoby „pozbawionego swego bycia narzędziem”, zdawała się przekreślać próba zrealizowania w ramach epistemy *tmesis* postulatu Nietzschego: „Nie bądźmy symbolami!”, który podjęła postfilozofia Cutting Age. Rozważmy zatem tę perspektywę symbolizmu.

Młody Nietzsche w *Die Geburt der Tragödie* (1872) rozpatruje symbolizm z wielkim entuzjazmem w kontekście sztuk, muzyki czy tragedii, które czynią życie możliwym i godnym przeżywania. Apolliński żywioł obrazotwórczy wykazuje pewne ograniczenia. Na przykład w obrazach sennnych nie przekracza

²⁹ Tenże, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997, s. 18.

pewnej granicy, by nie działać patologicznie. Jednakże dytyramb dionizyjski pobudza człowieka do spotęgowania wszystkich swych zdolności symbolicznych, nawet patologicznych, gdy coś nigdy nieodczutego musi się uzewnętrznić i zniszczyć zasłonę, jaką stworzyły apollińskie obrazy czy symbole. Paradoks symbolizmu polega na tym, że symbol musi wyrazić aktywny orgiazm życia w reaktywnych apollińskich obrazach, które jednak niweczą to ekstatyczne doświadczenie całości życia. Tymczasem dionizyjskie rozpętanie sił symbolicznych w człowieku musi pociągać za sobą wyzbycie się siebie. Symbolizm dionizyjski dąży przeto do autentycznego wyrazu orgiastycznego życia, podczas gdy naiwny symbolizm apolliński zadawała się jego pozorem, w którym jednak odsłania się straszliwa mądrość życia potrzebującego tego pięknego złudzenia. Tylko w ten paradoksalny sposób może zrealizować się cel prajedni życia wyzwalającej się przez pozór.

A zatem, by użyć greckiej terminologii zastosowanej w tej schematyzacji symbolu, to *tekmeria* uwalniają *eikota*, które – co stanowi paradoks – zaprzeczają bytowej możliwości występowania tych naturalnych znaków koniecznych, stanowiąc zarazem *tekmar* – cel i kres symbolu jako *tekmérion*. To cięcie Nietzschego sprawia, że symbol rodzi się w mowie z konieczności po to, by stać się narzędziem, ale zarazem – jak powiemy za Heideggerem – takim narzędziem, które nie jest narzędziem.

Wedle Nietzschego jedynie muzyka zbliża się do tej paradoksalnej wszechsymboliki, ponieważ odnosi się ona symbolicznie do praszprzeczości i prabólu w sercu prajedni. Dlatego muzyka symbolizuje sferę, która jest nad wszelkim zjawiskiem i przed wszelkim zjawiskiem. Jeśli zjawisko jest przenośnią i symbolem prajedni (*pramatki*) życia, to mowa jest tylko metaforą i symbolem zjawiska. Muzyka podnieca do symbolicznego spostrzegania dionizyjskiej ogólności i nadaje obrazowi symbolicznemu najwyższe znaczenie, którego mądrość wyraża symbolicznie tragedia. Wzniosłym wyrazem tej paradoksalności symbolizmu życia jest zatem pojęcie tragiczności. Symbolem tragiczności życia jest właśnie antagonizm jakby dwóch bogów, którzy dążą do wzajemnego unicestwienia, a zarazem nie mogą obejść się bez siebie, gdyż Dionizos – symbol w sensie *tekmérion* – nie może przemawiać inaczej niż w apollińskich obrazach,

które są tylko prawdopodobne (*eikota*), zaś Apollo musi ostatecznie przemawiać dionizyjskim głosem. Symbol jest zatem paradoksalny jak każdy obraz, który coś objawia (doksa) i zarazem zasłania (para-doksa).

W *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–80) – jak można wyeksplikować pomysły Nietzschego – metafizyczny symbolizm wraz z jego pathosem zostaje przyporządkowany cywilizacji niższej jako zjawisko zanikające w społeczeństwie *wolnych duchów*, w którym kultura staje się coraz bardziej intelektualna, a zmysły przeduchowione. Jednak intelektualizacja negatywnie wpływa na zmysły, które tępiją, ponieważ przyjemność nie jest już lokowana w zmysłach, lecz w mózgu, co powoduje wypieranie poczucia rzeczywistości przez symbolizm inny, zrodzony z pogardy wobec swej dawnej, barbarzyńskiej powagi. Dodać do tego trzeba dość katastroficzną wizję zaniku w doskonale urządzonym państwie przyszłości tych sił, które były warunkiem istnienia dawnego symbolizmu, sztuki, upojenia i ekstazy. W rozprawie *Zur Genealogie der Moral* (1887) Nietzsche daje popis nowego symbolizmu, który redukuje religijną, metafizyczną powagę symbolu *świętego krzyża* do paradoksu *boga na krzyżu*, bowiem nie sposób pomyśleć inaczej niż paradoks tego okrucieństwa samoukrzyżowania się boga dla zbawienia człowieka. Z kolei w *Die Götterdämmerung* (1889) wspomina obrzędy, mity i symbole orgiastycznego pochodzenia, którymi był przepełniony świat starożytny. Symbole płciowe były w Grecji otaczane szczególną czcią, stanowiąc najistotniejszą treść całej pobożności. Symbolika dionizyjska, zanegowana przez chrześcijański resentyment jako *nieczysta*, jest najgłębszą symboliką afirmującą instynkt życia, jak przypomina w *Der Antichrist* (1895). Pierwotny symbolizm orgiastyczny został przez chrześcijaństwo opacznie pojęty, a ono samo uległo barbarzyńskiemu zwulgaryzowaniu, dokonując wchłonięcia podziemnych kultów *imperium Romanum*. Symbole chrześcijańskie, które przebóstwiły cierpienie, by zastąpić nim orgiazm, stały się kapłańskimi narzędziami tyranizowania tłumów przez *wielkiego symbolistę* posługującego się paradoksalnym symbolem ukrzyżowanego *syna bożego*³⁰.

³⁰ F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 34.

Nietzschego krytyka chrześcijaństwa nie jest wiążąca, a epistema *cięcia* obnaża swoją słabość. Jeśli wszelkie słowa i obrazy mają tylko status znaków prawdopodobnych (*eikota*), jakkolwiek ich genealogia jest konieczna i one same muszą być rozumiane jako *tekmérion* ułudy życia, to również Nietzschego argumenty nie mogą zostać uznane za dowody (*tekmeria*), gdyż byłoby to przekreśleniem paradoksalności symbolizmu, o której mówi. Obalenie trynitarnego symbolizmu chrześcijaństwa czy teizmu za pomocą przepracowanego już przecież *skandalon tou staurou* musiałoby też dotyczyć Apollina, który wszak poddał się kenozie dwa razy: za zabicie Pytona i cyklopów. Czyż bóg, który staje się niewolnikiem króla Admeta, nie uśmierca swej boskości jak Chrystus wiszący na krzyżu? Taka destrukcja apollinińskiego mitu byłaby zabójcza dla symbolizmu Nietzschego, który konsekwentnie jest umocowywany w glosolali – aż do kresu jego świadomego życia, kiedy to sam identyfikował się z *Chrystusem-Dionizosem* i chciał być każdym nazwiskiem z historii. Można uznać to za żart adresowany do Jacoba Burckhardta (i Polaków). Ale w kontekście symboliki *Antychrysta* należy zinterpretować jako przybranie imienia *Legion*. Dlatego jego symbolizm glosolali trzeba raczej łączyć z *Quarternarium*, jak sugerował Jung, podkreślając religijność Nietzschego, który usiłował dokonać reintegracji swego *cienia*³¹. W nietzscheańskiej krytyce trynitaryzmu chrześcijaństwa występowałby zatem związek właściwy dla *tekmérion*, jaki zachodzi pomiędzy archetypami a ich symbolami, by wymienić preferowany przez Nietzschego orgiazm symbolizowany przez *ceremonię odtwarzania małpy*, sublimującej popędliwość identyfikowaną z nieświadomą częścią jaźni. Symbolizm Junga jest tekmeryczny w tym sensie, że wystarczy, by zaistniały sprzyjające warunki, a archetypiczna dyspozycja *Czwórcy* koniecznie zaktualizuje się w symbolach (kondycjonalizm). A zatem symbolizm jungowski nie jest po prostu instynktowny, ponieważ jest zarazem wewnętrzną percepcją wrodzonych obrazów w głębokich warstwach nieświadomości, które to nieświadome idee determinują ludzkie działanie³².

Widzimy, że jeden z najwybitniejszych protoplastów ponowoczesnej epistemy *cięcia* nie był w stanie zrealizować swego postulat: „Nie bądźmy symbo-

³¹ C. G. Jung, *Psychologia a religia*, wyd. cyt., s. 37-38, 68-79.

³² Ch. Kerslake, *Deleuze and the Unconscious*, New York 2007, s. 69, 85.

lami!”, lecz raczej objawił w sobie *Czwartego*. W radykalnej epistemie *cięcia* możemy mówić o swoistej cenzurze wobec takich symboli, których występowanie w kulturze wyjaśnia się po prostu błędami mowy, jak w de Saussure'a wy tłumaczeniu pewnego przypadku glosalalii³³. Jednakże zabsolutyzowanie diakrytycznej funkcji języka u de Saussure'a, wedle którego w języku są tylko różnice, jeszcze bardziej czyni symbolizm mowy zastanawiającym, a hipotezę polifonii *Quarternarium* Junga bardziej ponętną.

Teza de Saussure'a spotkała się ze sprzeciwem klasyka semiologicznych badań nad współczesnymi mitami Rolanda Barthesa w *Éléments de sémiologie* (1964), gdzie przestrzegał przed popadnięciem w iluzję wyseparowania obiektywnej struktury języka jako diakrytycznego systemu: „Nie ma języka bez mówienia i nie ma mówienia poza językiem”³⁴. Zanim dołączył do obozu tekstualistów, orientujących się na epistemę *tmesis* wznagającą przyjemność tekstu, usiłował skorygować de Saussure'a. Zaproponował hipotezę, że w języku nie istnieją tylko różnice, ponieważ istnieją w nim też pozytywne elementy przedznaczące – jakaś materia lub substancja języka. Uniwersalność binaryzmu języka jako struktury aktualizowanej w mowie jako wydarzeniu nie uważał on za oczywistą, próbując wyjaśnić semiozę w oparciu o pojęcie syntagmy, która anuluje diakrytyczny system języka. Neutralizacja systemowych opozycji – przy czym neutralizacja jest rodzajem syntagmatycznego nacisku na system – dokonuje się pod wpływem kontekstu³⁵. Kontekst generuje również mity, które jako produkty zawłaszczania znaczeń muszą podlegać wzajemnej demitologizacji³⁶.

Można zatem przyjąć, że z punktu widzenia semiologii Barthesa, o ile akt symboliczny ufundowany byłby na syntagmatycznych relacjach danej wypowiedzi, to diakrytyczny akt byłby tylko jednym z warunków mitu. Symbolizm mowy – neutralizujący różnice w wyniku nacisku syntagmy i kontekstu – byłby jedynie umożliwiany przez relacje paradygmatyczne, czyli diakrytyczne relacje między

³³ T. Todorov, *Teorie symbolu*, wyd. cyt., s. 293-306.

³⁴ R. Barthes, *Podstawy semiologii*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 3.

³⁵ Tamże, s. 70-75.

³⁶ K. Piotrowski, *Barthes a kontekstualizm*, [w:] A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, K. Machtyl, *Imperium Barthesa*, Poznań 2016, s. 107-115.

znakami w systemie językowym. Na przykład w symbolicznym wyrażeniu *Syn Boży* słowo *Syn* pozostaje w syntagmatycznej relacji do słowa *Bóg Ojciec*, czyli takiej relacji przyległości między słowami, których współwystępowanie uwarunkowane jest przez ich kontekst nadający oryginalny i spójny sens danej symbolicznej wypowiedzi. Relacja syntagmatyczna jest jednak też umożliwiona przez relację paradygmatyczną, która występuje między danymi słowami mogącymi się wzajemnie zastępować w określonym kontekście bez złamania semantycznych ograniczeń: np. słowo *syn* pozostaje w paradygmatycznym stosunku do słowa *córka*, zaś *ojciec* może być ekwiwalentem słowa *matka*. Niemniej, symboliczne wyrażenie *Syn Boży*, które pozostaje w syntagmatycznej relacji do wyrażenia *Bóg Ojciec* czy *Matka Boża*, jest niepowtarzalne, swoiste dla danego kontekstu religijnego systemu symbolicznego, a syntagma w tym kontekście w sposób spektakularny – na mocy objawienia czy mitologicznego zawłaszczenia, jak kto woli – neutralizuje tu wszelkie inne relacje paradygmatyczne. Relacja syntagmatyczna – chociaż zakłada czy presuponuje relację paradygmatyczną – ogranicza ją i nawet niejako zawiesza okazjonalnie, bowiem czyni wyrażenia typu *Córka Boża*, *Brat Boży*, *Siostra Boża* etc. nonsensownymi w kontekście symbolu (dogmatu) Trójcy Świętej. Dlatego należy zauważyć, że diakrytyczność języka – manifestowana w relacji paradygmatycznej – nie jest w stanie ani wyjaśnić, ani unieważnić symbolicznej funkcji mowy. Tym bardziej, że akt diakrytyczny jest wobec aktu symbolicznego antagonistyczny w ramach współpracy.

Symbolizm trynitarny chrześcijaństwa wydaje się skutecznie opierać pod naporem Cutting Age. Mocy tego symbolizmu nie mógł zignorować sam Derrida podczas seminarium na Caprii, gdzie w 1994 roku zajmował się kwestią *powrotu religii* i proponował irreligijny ogląd tej recydywy dokonującej się z pomocą tele-mondializacji rzymskiej *religio* w licznych podróżach Jana Pawła II po ziemskim globie. Jung mówił tu o niezbywalnym, archetypicznym pragnieniu *domu spokoju*, którego symbolem jest Kościół. Nieprzypadkowo Derrida powątpiewał też w mesjanizm religii *wieczystego pokoju* Kanta³⁷. Irreligijną propozycją Derridy była *religia bez religii*. Proponował uzupełnienie dekonstrukcjonizmu

³⁷ J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, wyd. cyt., s. 7-97.

o *mesjanizm bez mesjanizmu*, a zatem – jak możemy ten jego program rozwinąć – także *symbolizm bez symbolizmu*. Jeśli w swoim programowym tekście przytoczył opowieść Platona o egipskim bogu, który miał wynaleźć pismo, to nie po to chyba, by w tym przywołaniu boga-szympana reaktywować starą egipską religię Thotha. Raczej jest to jego irreligijna, reaktywna konieczność włączenia się w ponowoczesną *ceremonię odtwarzania małpy*, która ma równoważyć *ceremonię odtwarzania domu spokoju*. Celem naszym powinno być zatem poszukiwanie analogicznych *symboli bez symboli* (w) Cutting Age. Byłyby to samo-odporne symbole: nie tylko wytworzone przez Epokę Cięcia jako ich *tekmeria*, lecz zarazem realizujące postulat „Nie bądźmy symbolami!”. Symbol Cutting Age musiałby spełniać następującą charakterystykę: „Żal mi panujących: w stosunkach towarzyskich niewolno im zstąpić ani na chwilę ze swego piedestału, więc uczą się poznawać ludzi jeno z niewygodnej fałszywej pozycji; nieustanny przymus, by coś oznaczać, przekształca ich wkońcu istotnie w uroczyste zera. — Podobnie dzieje się ze wszystkimi tymi, którzy uważają za swój obowiązek być symbolami”³⁸.

Barack Hussein Obama

„Z tym że zestawienie obok siebie portretu amerykańskiego prezydenta i rzeźby szympansa przy studni autorstwa Marty Pszonak jest nieco ryzykowne...” – napisano w jednej z recenzji mojej ostatniej wystawy³⁹. W tej zachęcającej i wielce pochlebnej, ale aluzyjnej, niedopowiedzianej czy niekonkluzywnej recenzji, przestrzegającej przed ryzykiem, pojawiła się typowa dla obecnej symbolicznej kultury *rysa*, *pęknięcie*, *cięcie* czy *tmesis* w pisanim korpusie wystawy, jak powiedziałby Barthes, czyli stymulujący konsumpcję efekt nieskrępowanego przemieszczania się recenzentki od jednego do innego fragmentu ekspozycji,

³⁸ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, wyd. cyt., s. 372.

³⁹ Aleksandra Talaga-Nowacka, *Sztuka stąd* (2 II 2016), <http://e-kalejdoskop.pl/sztuka-stad.aspx> (dostęp: 27. 04. 2016). Zacytowana opinia dotyczy wystawy *Utopia – Dystopia – Atopia. 70 lat sztuki w ASP w Łodzi*, Akademia Sztuk Pięknych w Łodzi – Centrum Promocji Mody, 22 I – 29 II 2016, kurator Kazimierz Piotrowski.

a więc takie przebieganie wzrokiem jej *écriture*, które powoduje spotęgowanie przyjemności bez posiadania przedmiotu (pełni znaczenia), czyli przez fragmentację uniemożliwiającą linearną wymowę, przy czym sens pozostaje całkowicie poza kontrolą czytelnika, a tym samym kuratora czy artysty⁴⁰. *Tmesis* okazuje się tu jednak przynajmniej chwilowo symboliczne, a nie wyłącznie tekstualne, czyli potęgujące przyjemność tekstu. Cassirer rozróżnił wszak rozumienie przestrzeni ze względu na jakość i modalność. Przestrzeń jest jakością jako forma naoczności, ale występują też różne jej *modi* użycia w odmiennych formach symbolicznych, jak nauka, religia czy sztuka. Gdzie przebiega granica w przestrzeni fizycznej, po której przekroczeniu zestawienie wizerunku Obamy i szympansa staje się *ryzykowne* i tym samym czysto fizyczna relacja okazuje się relacją symboliczną?

Żal, któremu dał wyraz Nietzsche, jest oczywiście figurą retoryczną. Jednak w warunkach społecznych nie może takim pozostać, ponieważ *ceremonia odtwarzania małpy* – czyli zarówno polityka Obamy, jak i owa nadzwyczaj bogata rasistowska symboliczna agresja wobec afro-amerykańskiego prezydenta i do tego muzułmanina za to, że wspiera on antychrześcijańską orgiastyczną lewicę i islamski terrorizm, aborcję i homoseksualizm, dąży do ograniczenia prawa do posiadania broni i sprzeciwia się obniżaniu podatków – musi być ostatecznie destrukcyjna dla spokoju publicznego. Wszak konsensus liberalnej demokracji został ufundowany na politycznej poprawności. Z drugiej zaś strony, agresja *ceremonii odtwarzania małpy* musi być tolerowana w imię rytuału poszukiwania *spokojnego domostwa*, w którym wolność słowa jest konstytucyjnie zagwarantowana. Teoria sprawiedliwości praktykowana w publicznym użyciu rozumu, zarówno u Rawlsa, jak i Habermasa, zakładają uwzględnianie Innego. Publiczny rozum popada tu jednak w pułapkę czysto proceduralnego użycia, to znaczy musi respektować zastane prawo dobrze zorganizowanego państwa. Korzystają z tego wrogowie Obamy, przedstawiając tego prezydenta bez należytego szacunku: albo jako małpę, albo – niecierpliwcy wierzący w Apokalipsę – jako syna Szatana. Wielu z nich wierzy, że nie jest to określenie metaforycznie, lecz metonimicznie,

⁴⁰ R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997.

bo zgodnie ze słowami samego Chrystusa o Szatanie spadającym jak *błyskawica z nieba* (Łk 10, 18), co próbuje się przełożyć na hebrajski jako *baraq-o-bamah*, zgodnie z zapowiedzią nadejścia Antychrysta w czasach ostatecznych (1 J, 2).

Mamy zatem tu do czynienia nie tylko z przemocowymi ekscesami tresury maszyny-symbolu, jak powiedziałby Wittgenstein, lecz z aporią demokratycznej władzy jako takiej, która musi zmierzyć się z właściwą jej konstytucji strukturalną przemocą dotykającą ją samą. Nietzschemu wydawało się, że wyśmiawszy symbolizm *boga ukrzyżowanego* uwolni ludzkość od tego paradoksalnego symbolu. Tymczasem jego postulat, który zaczęła realizować ponowoczesna kultura w Epoce Cięcia, wcale z tej paradoksalności symboliki nie mógł wyzwolić. Symbolika w Cutting Age jest bowiem z jednej strony koniecznym rozładowaniem orgiazmu, mianowicie jako *tekmérion* uwolnionej *epithumii* w masowej *ceremonii odtwarzania małpy* (np. Obama uznał, że największym osiągnięciem jego prezydentury jest uznanie przez Sąd Najwyższy prawa do zawierania małżeństw homoseksualnych). Z drugiej zaś, powtarzać musi akt kenozy – demo-liberalny rytuał publicznie upokarzanego prezydenta, którego celem jest poszukiwanie *domu spokoju* (inaczej niż choćby Recep Tayyip Erdoğan). Epistema Cutting Age, która oczywiście odcina się – jak od każdego symbolu – od Obamy jako domnie-manego Antychrysta, czyli nie uznaje tej donacji wypływającej z judaistycznego czy chrześcijańskiego symbolizmu, musi ten symbol potraktować inaczej. Ale jak ma go zinterpretować? Nie może uznać go za symbol psychopatycznej rekonstrukcji świata, bo byłoby to przecież uznaniem tego symbolizmu za *tekmérion*, czyli za oznakę psycho-społecznych zaburzeń. Przedstawiciele Cutting Age tym samym przyznaliby się do wiary w jakieś *tekmeria*, a więc uwikłaliby się w fundamentalizm. Pozostaje im zatem uznać symbolikę prezydenta Antychrysta za paramnezję, będącą szczególnym przypadkiem iterowalności znaku – precesji *śladu śladu*.

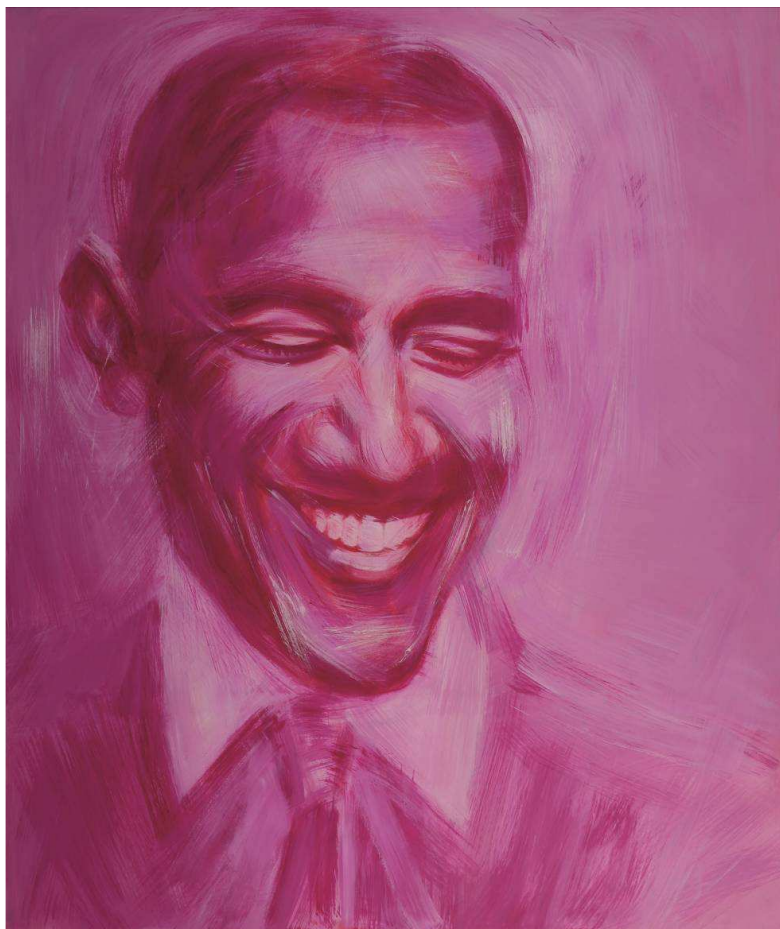
Taktyka ta jest chętnie stosowana przez dekonstrukcjonistów, którzy wyspecjalizowali się w obmyślaniu substytutów mandali, jak Derridy wyrażenie *religia bez religii*, która jako diakrytyczna op-pozycja, czyli optyczna pozycja, zachowuje pewną *prawidłowość* – mianowicie typową dla mandali symetryczność układu obrazowego z wyróżnionym centralnym elementem *bez* (symbol u-nie-

obecniającej się *całości*)⁴¹. Podobna izokefalia czy izostenia – niekiedy o wyraźnych cechach mandali – pojawia się też w nierostrzygalnych, a więc wizualnych *niebecnych strukturach* (by nawiązać do terminu Umberto Eco) wykorzystujących tu satanistyczne symbole, których wiążąca moc oddziaływania ma być jednak zawsze odroczone w rozplenionych sensach. Tak więc, na jednym z obrazów widzimy Szatana o fizjonomi Obamy, który z uśmiechem elokwentnego, eleganckiego retora oznajmia, że gdyby miał syna, to wyglądałby on jak Obama. Inny asteizm – też w typie dowcipnego dementi – przedstawia podobnego do amerykańskiego prezydenta Szatana ze znanego serialu *The Bible* (Studio 20th Century Fox, 2013), który domaga się, by widzowie przestali go porównywać do Obamy. Nie wiemy, czy te słowa wypowiada filmowy Szatan, czy grający rolę Złego arabski aktor Mohamed Mehdi Ouzanni? Ta paramnezja wyzwolona przez automatyczny symbolizm *ingenium comparans* tyleż osłabia, co podsycza antyislamską fobię zatroskanych żydów i chrześcijan. Dlatego w następnym roku władze wytwórni Fox nakazały wyciąć wszystkie sceny z Obamą-Szatanem pod pozorem skupienia uwagi widzów tylko na Jezusie – głównym bohaterze filmu *Son of God* (2014).

Ten samo-odporny symbolizm *ceremonii odtwarzania małpy w domu spokoju*, czyli eksponowanie przez ukrywanie *człowieka-małpy*, zawiera w sobie symbole jako *tekmeria* przynajmniej jako oznaki lęku, gniewu czy irytacji, które jednak muszą występować w liberalnym użyciu publicznego rozumu tylko jako *ei-kota*, a więc jako znaki słabo umotywowane, bowiem dopiero wtedy osiągają *tekmar* – cel i zarazem swój kres. *Tmesis* – roz-sunięcie symbolu jako znaku – w niczym nie narusza jego identyczności jako symbolu, ponieważ *sym-bállica* zakłada już pewne rozdwojenie, zupełnie jak słowo *diabolos* odnosi do greckiego czasownika *diaballo* – rozdzielać. Ale diaboliczne spotęgowanie efektu *tmesis* – diakrytyczne mnożenie *cięć*, *rys* czy *pęknięć* – tylko dokonuje emfazy symbolu, potęgując jego moc. Maszyna-symbol w epistemie *cięcia*, im bardziej rozbija się schematyzm znaku jako jednoznacznego komunikatu, tym skuteczniejszy staje się symbol, bo nie jest wykorzystywany jako znak ze względu na coś innego.

⁴¹ J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, przeł. S. Łypaciewicz, Warszawa 1996, s. 183-193.

Wtedy symbol daje się w owym heideggerowskim *narzędziu pozbawionym swego bycia narzędziem*. Sam się prezentuje i przez to samospełnienie wywołuje trudne do przewidzenia, nieuregulowane reakcje jak żywy organizm. Dzięki *tnesis* symbol dopiero na tle tego zdwojenia – gdy *acumen* staje się cieniem działającego *ingenium* – ujawnia swą potęgę łączenia. Obama-małpa-Antychryst jako symboliczne wydarzenie quarternalne, które wykracza poza ideologiczny kult politycznego idola, jest *fenomenem nasyconym* – jest jako ikona bodaj najbardziej spektakularnym symbolem (w) Cutting Age.



Janusz Antoszczyk, *Barack Hussein Obama*, 2010, olej na płótnie, 200 x 170 cm.



Marta Pszonak, *Źródło*, 2006, tworzywo sztuczne, woda, pompa fontannaowa,
farba olejna, 150 x 75 x 60 cm.

SYMBOL (IN / OF) CUTTING AGE.
A CEREMONY OF RECONSTRUCTING AN APE

Summary

With reference to the idea of postmodern culture which uses the episteme of *tmesis*, I attempt to consider in its context the status of symbol. Even if the Nietzschean programme of suspension of symbolization processes is preached, the desymbolization – forced by the Cutting Age – cannot succeed. By distinguishing various types of symbolization based on the concepts of *tekmérion*, *tekmar* and *eikos*, I show that the postmodern *cut* makes a paradoxical synthesis of those types and it does not violate the identity of symbol, because symbol as a unit (*sym-bállica*) implies some dichotomisation. Referring to Carl Gustav Jung, who referred to *a ceremony of reconstructing an ape*, I find the most spectacular manifestation of this symbolization in the attempts at dehumanization and demonization of Barack Obama's person.

Keywords: ceremony of reconstructing an ape, cutting age, episteme of *tmesis*, symbol.

Słowa kluczowe: ceremonia odtwarzania małpy, epoka cięcia, epistema *tmesis*, symbol.

Bibliografia

- Barthes Roland, *L'aventure sémiologique*, Paris 1985.
- Barthes Roland, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997.
- Barthes Roland, *Podstawy semiologii*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009.
- Chwistek Leon, *Granice nauki. Zarys metodologii nauk ścisłych*, Lwów – Warszawa 1935.
- Davidson, David, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main 1986.
- Derrida, Jacques, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek, Warszawa 1999, s. 7-97.
- Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977.
- Foucault Michel, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006.
- Habermas Jürgen, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Heidegger Martin, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heidegger Martin, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wołlicki, Warszawa 1997.
- Jacobi Jolande, *Psychologia C. G. Junga*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1996.

- Jung Carl Gustav, *Psychologia a religia*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Kant Immanuel, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- Kerslake Christian, *Deleuze and the Unconscious*, New York 2007.
- Klement C. Kevin, *The Paradoxes and Russell's Theory of Incomplete Symbols*, „Philosophical Studies” 169, 2014, s. 183-207.
- Kmita Jerzy, *Myslenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*, [w:] T. Kostyrko Teresa (red.), *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, Warszawa 1987, s. 139-156.
- Kmita Jerzy, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczne oraz jako relacja semantyczna*, [w:] T. Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, Warszawa 1987, s. 188-198.
- Langer K. Susan, *Nowy sens filozofii: rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, przeł. A. H. Bogucka, Warszawa 1976.
- Lévi-Strauss Claude, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Naify James, *Al Ghazali*, [w:] R. H. Popkin (red.), *Historia filozofii zachodniej*, Poznań 2003, s. 191-198.
- Nietzsche Friedrich, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907.
- Nietzsche Friedrich, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa - Kraków 1912.
- Piotrowski Kazimierz, *Antyunizm Leona Chwistka – o defensywnej fazie awangardy lat trzydziestych*, „Artium Questiones” XV, 2004, s. 138-179.
- Piotrowski Kazimierz, *Acutum ingenium. Asteiologiczny motyw w estetyce i sztuce*, „Estetyka i Krytyka” 24, 2012, s. 151-168.
- Piotrowski Kazimierz, *Barthes a kontekstualizm*, [w:] A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, K. Machtyl, *Imperium Barthesa*, Poznań 2016, s. 107-115.
- Piotrowski Kazimierz, *Tmesis – Cutting Age. System mody: od bazy do para-bazy*, [w:] T. Pękala (red.), *Teatr, teatralizacja, performatywność*, Lublin 2016.
- Ricoeur Paul, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Todorov Tzvetan, *Teorie symbolu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2011.
- Tomasz z Akwinu św., *Jak uzasadnić wiarę?*, [w:] Tenże, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij OP, Warszawa 2001, s. 139-172.
- Trias Eugenio, *Myslenie o religii. Symbol i sacrum*, [w:] J. Derrida Jacques, G. Vattimo i inni, *Religia*, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszek, Warszawa 1999, s. 117-134.
- Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Wolicka Elżbieta, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.

Wolicka Elżbieta, *Rozważania wokół Kanta. Prologomena do filozofii kultury jako krytyki władz poznania*, Lublin 2002.

dr Kazimierz Piotrowski
Akademia Sztuk Pięknych w Łodzi