

W ciągu tego trzydziestolecia sam starałem się przyczynić do rozwoju tych badań, niekiedy wracając do swoich wcześniejszych prac i rozwijając je w świetle późniejszych zainteresowań semiotycznych. Muszę też wspomnieć o pewnym rozdziale historii semiotyki, któremu w 1993 roku poświęciłem książkę *W poszukiwaniu języka uniwersalnego* (Eco 2002b).

Taka jest zatem geneza i natura esejów zebranych w tym tomie. Powstawały one w różnych okolicznościach: jedne były pracami ściśle akademickimi, inne – odczytami dla szerszej publiczności. Nie dążyłem do ich ujednoczenia: pozostawiłem aparat przypisów i odsyłaczy w specjalistycznych opracowaniach i zachowałem swobodniejszą formę wypowiedzi w ujęciach bardziej esejistycznych. Ufam, że także czytelnicy niezainteresowani semiotyką w akademickim rozumieniu tego słowa zechcą przeczytać te artykuły, traktując je jako przyczynki do historii filozofii języka lub języków.

1. OD DRZEWA DO LABIRYNTU

1.1. Słownik i encyklopedia

Pojęcie „słownik” i „encyklopedia” od dawna używa się w semiotyce, językoznawstwie, filozofii języka, naukach kognitywnych i *computer sciences* do rozróżnienia dwóch modeli i dwóch koncepcji *reprezentacji semantycznej*, modeli dotyczących ogólnego przedstawienia wiedzy i/lub świata.

Model słownikowy powinien w definicji terminu (i odpowiadającego mu pojęcia) tylko właściwości *konieczne i wystarczające* do odróżnienia tego pojęcia od innych; innymi słowy, powinien zawierać tylko te właściwości, które już Kant określał jako *analityczne* (za analityczny uważa się taki sąd *a priori*, w którym pojęcie pełniące funkcję orzecznika daje się wyprowadzić z definicji podmiotu). Właściwościami analitycznymi terminu *pies* byłyby zatem ZWIERZE, SSAK i PSOWATE (na ich podstawie psa można odróżnić od kota, a założenie, że coś jest psem, nie będąc jednocześnie zwierzęciem, uznaje się za niepoprawne logicznie i niewłaściwe semantycznie). Ta definicja nie przypisuje psu takich właściwości, jak szczekanie czy bycie zwierzęciem domowym, nie uważa się ich bowiem za właściwości konieczne (bo przecież mogą istnieć psy, które nie potrafią szczekać i zachowują się wrogo w stosunku do człowieka), nie są one częścią wiedzy o języku, lecz *wiedzy o świecie*. Jako takie, powinny być przedmiotem encyklopedii.

W tym sensie słownika i encyklopedii semiotycznej nie da się bezpośrednio porównać ze słownikiem i encyklopedią „z krwi i kości”, czyli z produktami wydawniczymi o tych nazwach. W rzeczywistości takich słowników najczęściej nie konstruuje się zgodnie z modelem słownikowym, i na przykład zwykły słownik może definiować *kota* jako ssaka kotowatego, na ogół jednak dodaje uściślenia o charakterze encyklopedycznym, dotyczące jego sierści, kształtu oczu, zwyczajów i temu podobnych.

Chcąc określić czystą formę słownika – do której ciągle jeszcze odwołują się rozmaici współcześni teoretycy sztucznej inteligencji mówiący (traktuje o tym paragraf 7) o „ontologiach” – trzeba nawiązać do modelu drzewa Porfiriusza, czyli komentarza do *Kategorii* Arystotelesa, jaki neoplatonicki filozof z III w. Porfiriusz zawarł w swojej *Isagodze*, tekście stanowiącym przez całe średniowiecze (i później) stały punkt odniesienia wszelkich teorii definicji.

1.2. Słownik

1.2.1. Pierwsza idea słownika: *Arbor Porphyriana*

Arystoteles (*Analityki wtóre*, II, 3, 90b 30) mówi, że definiuje się istotę lub istotną naturę rzeczy. Zdefiniowanie jakiejś substancji oznacza ustalenie tych spośród jej atrybutów, które jawią się jako istotne, a w szczególności tych, które sprawiają, że substancja jest taka, jaka jest, inaczej mówiąc, określenie jej formy substancjalnej.

Problem polega na poszukiwaniu odpowiednich atrybutów, które można by wskazać jako elementy definicji (II, 3, 96a 15). Arystoteles podaje przykład liczby trzy: atrybut istnienia z pewnością przysługuje liczbie trzy, ale także każdej innej rzeczy, która nie jest liczbą. Natomiast nieparzystość przysługuje trójce w taki sposób, że nawet jeśli ma szerszy zakres przysługiwania (przysługuje, na przykład, także liczbie pięć), to nie sięga poza rodzaj liczb. Tych atrybutów musimy szukać „do momentu, aż otrzymamy taki zbiór, z których każdy osobno ma zakres szerszy od przedmiotu, ale wszystkie razem nie mają zakresu szerszego; zbiór ten bowiem musi tworzyć istotę rzeczy” (II, 3, 96a 35). Arystoteles chce powiedzieć, że jeśli zdefiniujemy człowieka jako ZWIERZĘ ŚMIERTELNE i ROZUMNE, to każdy taki atrybut z osobna może przysługiwać także innym istotom (na przykład konie są zwierzętami i są śmiertelne, a bogowie, w neoplatońskim rozumieniu tego terminu, są zwierzętami i są rozumni), ale jako pewna całość, jako „grupa” definicyjna określenie ZWIERZĘ ŚMIERTELNE ROZUMNE przysługuje tylko człowiekowi, i to w sposób całkowicie wzajemnie zastępowalny.

Definicja nie jest dowodem: wskazanie na istotę jakiejś rzeczy nie jest równoznaczne z udowodnieniem jakiegokolwiek twierdzenia o tej rzeczy; definicja mówi, czym coś jest, natomiast dowód wykazuje, że coś jest (II, 3, 91a 1), a zatem w definicji zakładamy i przyjmujemy to, co dowód musi dopiero wykazać (II, 3, 91a 35). Ci, którzy definiują, nie dowodzą, że coś istnieje (II, 3, 92a 20). Chcę przez to powiedzieć, że zdaniem Arystotelesa definicja dotyczy znaczenia i nie ma nic wspólnego z procesami odnoszenia się do jakiegoś stanu świata (II, 3, 93b 30).

Aby znaleźć odpowiednią metodę pozwalającą na konstruowanie dobrych definicji, Arystoteles rozwija teorię *predykabiliów*, czyli sposobów możliwego orzekania poszczególnych kategorii o przedmiocie. W *Topikach* (101b 17–24) wyodrębnia tylko cztery predykabilia (rodzaj, własność, definicję i cechę przypadkową), natomiast Porfiriusz – jak zobaczymy – będzie mówił o pięciu predykabiliach (rodzaju, gatunku, różnicy, własności i cesze przypadkowej)¹.

¹ Prawdopodobnie Arystoteles nie zalicza różnicy do predykabiliów dlatego, że pojawia się ona wtedy, kiedy – zarejestrowana łącznie z rodzajem (*Topiki*, I, 101b 20) – stanowi definicję. Innymi słowy, definicja (a tym samym gatunek) jest rezultatem połączenia rodzaju i różnicy: jeśli wpisemy na listę definicję, to nie musimy wpisywać

W długich rozważaniach z *Analityk wtórych* (II, 13) Arystoteles kreśli szereg reguł prowadzących do stworzenia właściwego podziału, to znaczy takiego, którego dokonuje się począwszy od rodzajów najogólniejszych aż do *infimae speciei*, ustalając na każdym kroku właściwą różnicę.

Tą samą metodą posłużył się Porfiriusz w *Isagodze*. Fakt, że rozwija on teorię podziału, komentując *Kategorie* (gdzie problem różnicy został ledwie zasygnalizowany), stanowi poważny materiał do dyskusji (zob. np. Moody 1935), jednak dla naszej analizy nie ma większego znaczenia.

W ten sam sposób można uniknąć *vexata quaestio* natury powszechników, zagadnienia, które Boecjusz przekazuje średniowieczu, przyjmując jako punkt wyjścia właśnie *Isagoge*. Porfiriusz jasno formułuje intencję (nie wiadomo, na ile szczerą) pominięcia pytania, czy rodzaje i gatunki istnieją same w sobie, czy też są pojęciami umysłu. W każdym razie jako pierwszy interpretuje Arystotelesa, posługując się metodą drzewa. Rzecz jasna, trudno się oprzeć podejrzeniu, że czyniąc to, jest spadkobiercą neoplatońskiej koncepcji Wielkiego Łańcucha Bytu². Z powodzeniem możemy jednak pominąć metafizykę zawartą *implicitie* w *Arbor Porphyriana*, z racji tego, że interesuje nas tu fakt, iż owo drzewo, niezależnie od swoich odniesień metafizycznych, zostało pomyślane jako reprezentacja związków logicznych.

Porfiriusz kreśli tylko jedno drzewo substancji, tymczasem Arystoteles stosuje metodę podziału bardzo ostrożnie i, rzec można, z dużą dozą sceptycyzmu. Wydaje się, że przywiązuje do niej wielką wagę w *Analitykach wtórych*, ale jest już o wiele ostrożniejszy w *O częściach zwierząt* (642b nn), gdzie sprawia wrażenie, że byłby skłonny rysować różne drzewa zależnie od problemu, z którym przychodzi mu się zmierzyć – także wówczas, gdy chodzi o zdefiniowanie samego gatunku (cały wywód o zwierzętach rogatych w Eco 1983a).

Porfiriusz wszakże nakreślił tylko jedno drzewo substancji, i właśnie od tego modelu, za pośrednictwem Boecjusza, nie zaś od bardziej skomplikowanej argumentacji samego Arystotelesa, wzięła początek idea słownikowej struktury definicji, która jest aktualna do dziś, nawet jeśli współczesny zwolennik semantyki słownikowej nie wie, komu ją zawdzięcza.

Porfiriusz, jak mówiliśmy, wylicza pięć predykabiliów: rodzaj, gatunek, różnicę, własność i cechę przypadkową. Tych pięć predykabiliów determinuje tryb definicji dla każdej z dziesięciu kategorii. Można więc sobie wyobrazić dziesięć drzew Porfiriusza: jedno dla substancji, i to ono pozwoli na przykład zdefiniować człowieka jako ZWIERZĘ ROZUMNE ŚMIERTELNE, oraz po jednym dla każdej z dziewięciu pozostałych kategorii, na przykład drzewo jakości,

różnicy, jeśli wpisemy gatunek, to nie musimy wpisywać definicji, jeśli wpisemy rodzaj i gatunek, to nie musimy wpisywać różnicy. Poza tym Arystoteles nie wymienia gatunku wśród predykabiliów z tego powodu, że gatunku nie orzeka się o niczym, gdyż to on sam jest ostatecznym podmiotem wszelkiego orzekania. Porfiriusz umieści gatunek na swojej liście, ponieważ gatunek jest tym, co wyraża definicja.

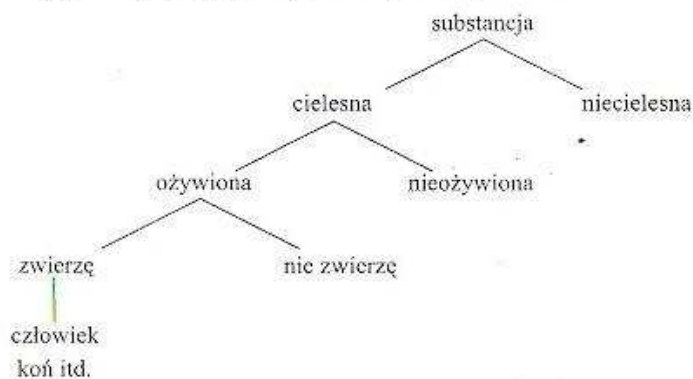
² Zob. na ten temat fundamentalne opracowanie Lovejoy 1999.

które pozwoli zdefiniować purpurę jako gatunek rodzaju czerwieni³. Tym samym istnieje dziesięć możliwych drzew, ale nie istnieje drzewo drzew, ponieważ Byt nie jest *summum genus*.

Bez wątpienia Porfiriuszowe drzewo substancji aspiruje do bycia skończonym, zhierarchizowanym zbiorem rodzajów i gatunków. Definicja, jaką Porfiriusz opatruje rodzaj, jest w najwyższym stopniu formalna: rodzaj jest tym, czemu podlega gatunek. I na odwrót, gatunek jest tym, co jest podległe rodzajowi. Rodzaj i gatunek są wzajemnie definiowalne, a więc komplementarne. Każdy rodzaj umieszczony w górnym węźle drzewa obejmuje gatunki, które od niego zależą; każdy gatunek podległy rodzajowi jest rodzajem dla gatunku, który jest podległy wobec niego, i tak aż do najniższego krańca drzewa, gdzie znajdują się *gatunki najniższe* lub substancje drugie, takie jak na przykład *człowiek*. W najwyższym górnym węźle znajduje się *genus generalissimum* (reprezentowany przez nazwę kategorii), który nie może być gatunkiem dla niczego innego. Rodzaj może być *orzekany* o własnych gatunkach, a gatunki *należą* do rodzaju.

Stosunek między rodzajem a usytuowanym wyżej gatunkiem jest taki sam, jak między hiponimami a hiperonimami. Powinno to stanowić gwarancję skończonej struktury drzewa, ponieważ, przyjmując pewną określoną liczbę gatunków najniższych i biorąc pod uwagę fakt, że dla dwóch (lub więcej) gatunków istnieje tylko jeden rodzaj, jeśli będziemy przesuwac się ku szczytowi drzewa, to w sposób konieczny będzie się ono zwężać aż do węzła nadrzędnego. W tym sensie drzewo spełniałoby wszelkie funkcje, jakich się wymaga od dobrego słownika.

Ale drzewo Porfiriusza nie może składać się wyłącznie z rodzajów i gatunków. Gdyby tak było, wyglądałoby ono tak jak na rysunku 1.



Rysunek 1

³ Arystoteles mówi, że cechy przypadkowe też podlegają definicji, jednak wyłącznie w odniesieniu do substancji, zob. *Metafizyka*, VII 1028a 10 – 1031a 10.

Drzewo tego typu nie pozwalałoby rozróżnić człowieka i konia (albo człowieka i kota). Człowiek różni się od konia tym, że choć tak jak koń jest zwierzęciem, to w przeciwieństwie do niego jest rozumny. Rozumność jest *różnicą* człowieka. Różnica stanowi tu element rozstrzygający, ponieważ cechy przypadkowe nie są wymagane do utworzenia definicji⁴.

Istnieją różnice, które można odłączyć od danego przedmiotu (jak bycie namiętym, poruszanie się, bycie chorym) i które jako takie są tylko *cechami przypadkowymi* (mogą się przedmiotowi przytrafić albo nie). Istnieją wszakże i takie, które są od przedmiotu nieodłączalne: wśród nich niektóre są wprawdzie nieodłączalne, ale przypadkowe (na przykład posiadanie spłaszczonego nosa), inne zaś należą do przedmiotu jako takiego, czyli do jego istoty, jak na przykład bycie *rozumnym* albo *śmiertelnym*. To właśnie one są różnicami *gatunkowymi*, które dodaje się do rodzaju, aby utworzyć definicję gatunku.

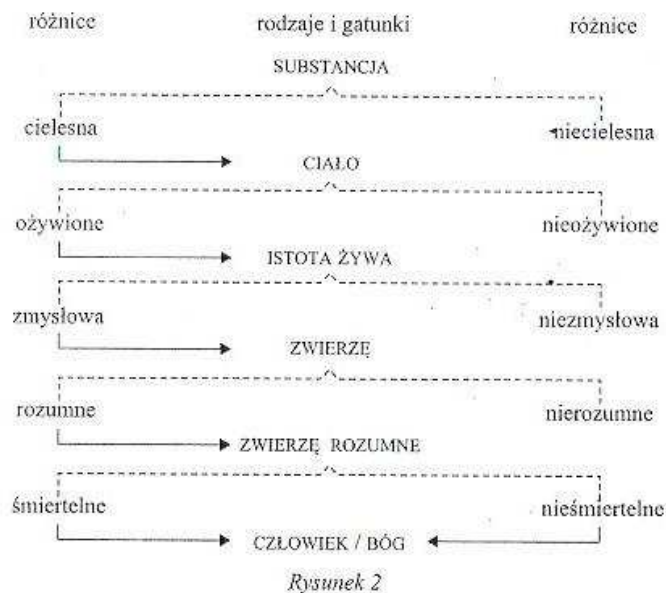
Różnice mogą być oddzielające i konstytutywne. Na przykład rodzaj ISTOTA ŻYWA jest potencjalnie podzielny za pomocą różnic *zmysłowa / niezmysłowa*, ale różnica *zmysłowa* może, w połączeniu z rodzajem ŻYWA, tworzyć gatunek ZWIERZĘ. Z kolei ZWIERZĘ staje się rodzajem podzielnym na *rozumne / nierozumne*, ale różnica *rozumne* jest konstytutywna, wraz z rodzajem, który dzieli, dla gatunku ZWIERZĘ ROZUMNE. A więc różnice dzielą rodzaj (a rodzaj zawiera je w sobie jako potencjalne przeciwieństwa) i zostają wyselekcjonowane po to, aby budować aktualnie gatunek podległy, który z kolei stanie się nowym rodzajem, podzielnym na nowe różnice.

Isagoga sugeruje ideę drzewa jedynie werbalnie, ale tradycja średniowieczna dokonała wizualizacji tego projektu, przedstawiając go w postaci, jaką widzimy na rysunku 2.

W drzewie przedstawionym na rysunku 2 liniami przerywanymi zaznaczono różnice oddzielające, a liniami ciągłymi – różnice konstytutywne. Przypomnijmy, że bóg pojawia się jako zwierzę i jako ciało, ponieważ w teologii Platonińskiej, na której Porfiriusz się opiera, bogowie są pośrednimi siłami natury i nie należy ich utożsamiać z Jednią⁵.

⁴ Co się tyczy *własności*, należy ona do gatunku, nie będąc częścią definicji. Istnieją różne typy własności: takie, które przysługują jednemu gatunkowi, ale nie wszystkim jego przedstawicielom (jak zdolność leczenia w przypadku człowieka); takie, które przysługują całemu gatunkowi, ale nie tylko jemu (jak bycie dwunożnym); takie, które przysługują całemu gatunkowi i tylko jemu, ale w określonym czasie (jak siwienie w podeszłym wieku); wreszcie takie, które przysługują jednemu i tylko jednemu gatunkowi, tylko jemu i przez cały czas (jak zdolność do śmiechu u człowieka). Najczęściej bywa przytaczany ten ostatni typ. Ma on pewną bardzo interesującą cechę: jest zamienny z gatunkiem (tylko człowiek się śmieje i tylko ci, którzy się śmieją, są ludźmi). Jednak własność nie ma istotnego związku z definicją, gdyż śmiech jest mimo wszystko zachowaniem okazjonalnym, a więc przypadkowym, i nie charakteryzuje człowieka w sposób stały i konieczny.

⁵ Tradycja średniowieczna przejmując ten pogląd, kierując się wyłącznie potrzebą wierności wobec tradycyjnego przykładu; na podobnej zasadzie cała nowoczesna logika

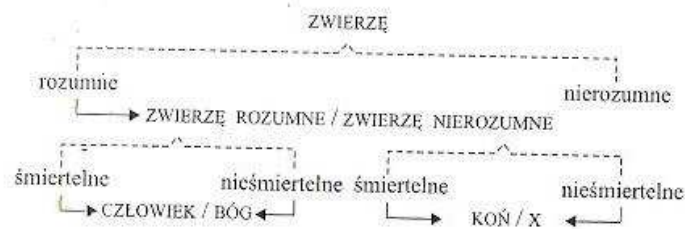
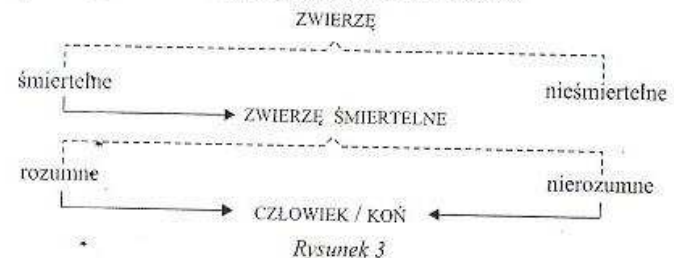


Rzecz jasna, z perspektywy dzisiejszego rozróżnienia słownika i encyklopedii widać, że drzewo Porfiriusza wraz ze swymi różnicami wprowadza do struktury słownikowej właściwości encyklopedii. Owszem, bycie *zmysłowym*, *ożywionym*, *rozumnym* albo *śmiertelnym* jest cechą przypadkową, dostrzegalną w kontekście poznawania świata. Dopiero na podstawie zachowania jakiejś istoty możemy zrozumieć, czy jest ona istotą ożywioną, czy rozumną, czyli taką, która wyraża zdolność do rozumowania, posługując się językiem. Niemniej jednak drzewo spełnia te same cele, co słownik, w którym różnice są warunkami koniecznymi i wystarczającymi odróżnienia jednej istoty od drugiej i uczynienia *definiensu* koekstensywnym z *definiendum*, jak w wypadku gdy ZWIERZE ROZUMNE ŚMIERTELNE to z konieczności człowiek i *vice versa*.

Ale drzewo to w swojej kanonicznej postaci raz jeszcze okazuje się niewystarczające, gdyż odróżnia, w sposób logicznie satysfakcjonujący, boga od człowieka, ale nie odróżnia, dajmy na to, człowieka od konia. Gdybyśmy zechcieli zdefiniować konia, trzeba by wzbogacić drzewo o kolejne dysjunkcje: należałoby na przykład podzielić ZWIERZĘTA na *śmiertelne* i *nieśmiertelne*,

zakłada, bez dalszej weryfikacji, że Gwiazda Zaranna i Gwiazda Wieczorna to ta sama planeta Wenus.

a gatunek podległy ZWIERZĘTA ŚMIERTELNE na *rozumne* (ludzie) i *nierozumne*, jak właśnie konie; niestety, również taki podział nie pozwoliłby, co widać na rysunku 3, na odróżnienie koni od osłów, psów i kotów.



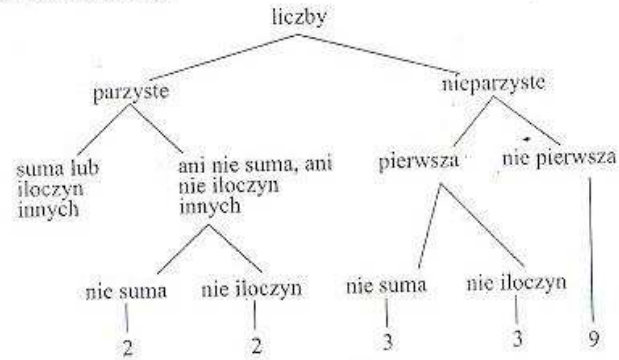
Jednakże nawet za taką cenę nie daloby się ponownie wprowadzić do drzewa boga. Jedynym rozwiązaniem mogłoby być (co najmniej) dwukrotne umieszczenie tej samej różnicy pod dwoma odrębnymi gatunkami (rysunek 4).

Porfiriusz nie byłby przeciwny takiej decyzji, ponieważ sam mówi (18.20), że „różnicę się dostrzega w licznych gatunkach, na przykład czworonożność występuje w wielu różnych gatunkach”⁶.

Także Arystoteles mówił, że kiedy mamy do czynienia z dwoma lub większą liczbą rodzajów podporządkowanych jednemu rodzajowi wyższemu (a tak się dzieje w wypadku konia i człowieka, gdyż zarówno koń, jak i człowiek są zwierzętami), nic nie stoi na przeszkodzie, aby miały one te same różnice (*Kategorie*, 4b 15 nn, *Topiki*, VI 164b 10). W *Analitykach wtórych* (II 90b nn) Arystoteles pokazuje, jak można utworzyć całkowicie jednoznaczny definicję liczby trzy. Pamiętajmy, że dla Greków jedynka nie była liczbą (lecz źródłem i miarą wszystkich pozostałych liczb), trójkę można zdefiniować jako tę liczbę nieparzystą, która jest pierwsza w obu znaczeniach (nie jest ani sumą, ani

⁶ Pomijamy to, że czworonożność powinna być własnością, a nie różnicą, gdyż w innym miejscu jako przykład własności została podana *dwunożność*.

iloczynem żadnych innych liczb). Ta definicja byłaby całkowicie zamienna z wyrażeniem *trzy*. Interesująca będzie jednak przedstawiona na rysunku 5 rekonstrukcja procesu dzielenia, który doprowadził Arystotelesa do sformułowania powyższej definicji.



Rysunek 5

Ten typ dzielenia pokazuje, że takie własności, jak *nie suma* i *nie iloczyn* (które są różnicami) nie są przypisane wyłącznie jednej dysjunkcji, lecz pojawiają się pod wieloma węzłami. A więc ta sama para różnic oddzielających może przysługiwać różnym rodzajom. Co więcej, gdy już pewna różnica okazała się potrzebna do jednoznacznego zdefiniowania pewnego gatunku, to nie jest istotne uwzględnianie wszystkich innych przedmiotów, o których można by orzekać tę samą różnicę (innymi słowy, jeśli jedna lub więcej różnic posłużyło do zdefiniowania trójki, to nie ma żadnego znaczenia, do definicji ilu innych liczb potrzebne by były te same różnice)⁷. Jeżeli więc powiemy, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby kilka rodzajów podporządkowanych miało te same różnice, to trudno będzie stwierdzić, ile razy może być potrzebna ta sama para różnic.

To, że ta sama różnica może powtarzać się dwa razy, pod dwoma różnymi (byle nie podporządkowanymi sobie) rodzajami, Arystoteles przyznawał także w *Topikach* (I, 6, 144b): „chodzące zwierzę” i „latające zwierzę” nie są podporządkowanymi sobie rodzajami, a ich wspólną różnicą jest „dwunożność”⁸.

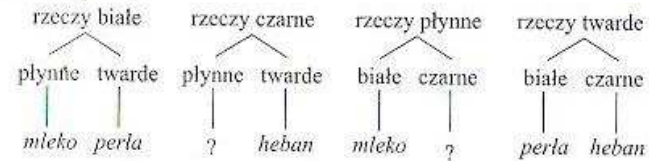
Skoro ta sama różnica może pojawiać się wielokrotnie, to ewidentnie ulega zachwianiu doskonałość i logiczna nieskazitelność drzewa, które może eksplodować i rozpaść się na mgławicę różnic powtarzających się w niezmi-

⁷ Aby uzyskać dokładne i jednoznaczne wyjaśnienie tej kwestii zob. *Analityki wtóre* (II, 13, 97a 16–25).

⁸ Można by zaoponować, że *dwunożny* czy *nie suma* są różnicami, ale niespecyficznymi; jak jednak widać na rysunku 4, także różnice specyficzne, np. *rozumny* mogą wystąpić (co najmniej) dwa razy pod różnymi gatunkami.

nionej postaci pod różnymi rodzajami. Co więcej, jeśli zważyć, że gatunki są połączeniem rodzaju i różnicy, a rodzaj wyższy z kolei jest połączeniem innego rodzaju i różnicy (co oznacza, że rodzaje i gatunki są abstrakcjami, wytworami umysłu, które służą do przedstawiania różnych układów różnic, czyli cech akcydentalnych), *najlogiczniejszym rozwiązaniem byłoby drzewo złożone z samych różnic*, właściwości, które mogą dzielić się na różne drzewa w zależności od rzeczy stanowiących przedmiot definicji, znosząc rozróżnienie substancji i akcydensów.

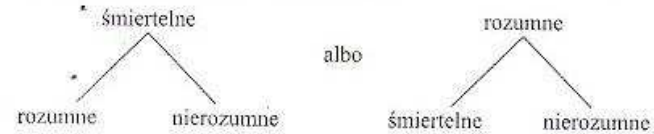
Wielu średniowiecznych komentatorów *Isagogi* wydaje się popierać taki wniosek. Boecjusz w *De divisione* (VI, 7) sugerował, że takie substancje, jak perła, heban, mleko oraz niektóre cechy przypadkowe, takie jak biały i płynny, mogą dawać początek drzewom alternatywnym. Jedno z nich, na przykład, przyjmując za punkt wyjścia rodzaj *rzeczy białe*, dla którego różnicami byłyby biały / czarny, prowadzi nas do dwóch gatunków: mleka i atramentu; w innym rodzaj *rzeczy białe*, poprzez różnicę *płynny / twardy*, tworzyłby gatunki mleko i perła (rysunek 6).



Rysunek 6

Co prawda w tym fragmencie Boecjusz mówi tylko o cechach przypadkowych, ale w *De divisione* XII, 37 stosuje tę samą zasadę do wszelkiego rodzaju podziałów („generis unius fit multiplex divisio”).

To samo mówi Abelard w *Editio super Porphyrium* (150, 12), przypominając, że „Pluraliter ideo dicit genera, quia animal dividitur per rationale animal et irrationale; et rationale per mortale et immortale dividitur; et mortale per rationale et irrationale dividitur” (rysunek 7)⁹.



Rysunek 7

⁹ A w 157, 15 znówu powtarza, że daną różnicę można orzekać o więcej niż jednym gatunku: „Falsum est quod ornis differentia sequens ponit superiores, quia ubi sunt permixtae differentiae, fallit”.

W drzewie złożonym z samych różnic różnice te mogą podlegać nieustającej reorganizacji w zależności od definicji, zgodnie z którą dany podmiot jest rozpatrywany. Z tego powodu drzewo staje się strukturą wrażliwą na konteksty, nie zaś słownikiem w znaczeniu absolutnym.

Z drugiej strony, kiedy Arystoteles (zainteresowany definiowaniem nie tylko substancji, ale także akcydensów) twierdzi (*Analityki wtóre*, I, 3, 83a, 15), że definicje muszą opierać się na liczbie określeń skończonej zarówno w ciągu wznoszącym się, jak i w ciągu schodzącym, wcale nie wydaje się sugerować, że ich liczba i ich funkcja są już określone przez jakąś wcześniejszą strukturę kategoriálną. Rzeczywiście, w swoich rozlicznych dociekaniach dotyczących zjawisk naturalnych, od zaćmienia po definicję przeżuwalcy, Arystoteles wykazuje wielką elastyczność w konstruowaniu kolejnych podziałów i proponowaniu drzew, w których rodzaje, gatunki i różnice zamieniają się rolami w zależności od problemu, jaki zamierza się rozwiązać.

W *Analitykach wtórych*, II, 3, 90a, 15 czytamy, że zaćmienie jest pozbawieniem światła słonecznego spowodowanym przez interpozycję ziemi. Aby móc je w ten sposób zdefiniować, trzeba założyć podział od rodzaju do gatunku, taki jak na rysunku 8.



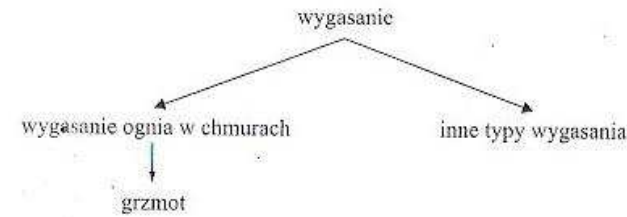
Rysunek 8

Ale gatunkiem czego jest pozbawienie światła słonecznego? Czy mamy na myśli drzewo, które rozpatruje różne typy pozbawienia (a wśród nich, założmy, pozbawienie życia lub pożywienia), czy też drzewo, które rozpatruje różne zjawiska astronomiczne, przeciwstawiając wysyłanie światła niewysyłaniu go?

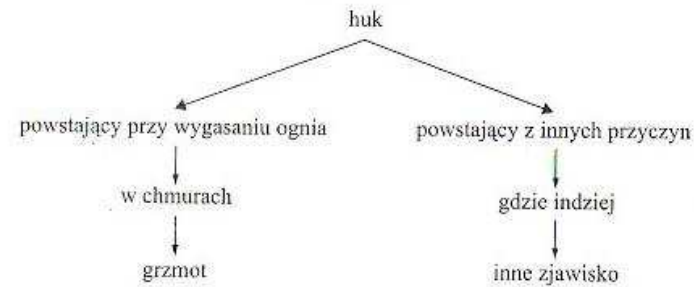
W II, 3, 93b, 5 znajdujemy rozważania na temat grzmotu. Jest on definiowany jako wygasanie ognia w chmurach. Na tej podstawie uzyskujemy drzewo takie jak na rysunku 9.

A gdyby definicja brzmiała: „huk powstający przy wygasaniu ognia w chmurach”? Wówczas odpowiednie drzewo musiałoby wyglądać tak jak na rysunku 10.

Jak widać, w pierwszym przykładzie grzmot jest gatunkiem rodzaju „wygasanie”, tymczasem w drugim należy do rodzaju „huk”. Taka elastyczność wynika z tego, że kiedy filozof spotyka konkretne zjawiska, chce je *definiować*, tymczasem drzewo ze swoją sztywną hierarchią i skończoną liczbą okreś-



Rysunek 9



Rysunek 10

leń służy wyłącznie do *klasyfikowania*. Prostym zabiegiem klasyfikacyjnym jest właśnie wprowadzanie w ustalone miejsca rodzajów, gatunków i różnic bez wyjaśniania natury *definiendum*. Jest to wzorec taksonomii stosowanej w dzisiejszych naukach przyrodniczych, w których ustala się, na przykład, że pies należy do rodzaju CANIS, rodziny PSOWATYCH, podrzędu PALCONOGICH, rzędu MIEŚOŻERNYCH, podgromady ŁOŻYSKOWCÓW, gromady SSAKÓW. Ta klasyfikacja wszakże nie mówi nam (i nie zamierza tego robić), ani jakie są właściwości psa, ani jak psa rozpoznać, ani jak odnosić się do psów. Rzeczywiście, można by powiedzieć, że każdy węzeł klasyfikacji jest czymś na kształt *wskaźnika*, który odsyła do innego rozdziału zoologii, gdzie omawia się szczegółowo właściwości ssaków,łożyskowców, mięsożernych, palconogich i tak dalej.

Dlatego klasyfikacja typu słownikowego nie służy do *zdefiniowania* terminu, lecz ma jedynie umożliwić stosowanie go w sposób logicznie poprawny. Wyobraźmy sobie fikcyjny gatunek persaczy i założmy, że został on sklasyfikowany jako należący do rodzaju protaczy, który z kolei jest gatunkiem rodzaju prymaczy. Nie musimy wiedzieć, jakimi właściwościami charakteryzują się prymacz albo persacz, aby móc przeprowadzać wnioskowania (jak najprawdziwsze) typu: *jeśli to jest persacz, co z całą pewnością jest on protaczem, i nie ma możliwości, by coś, co jest persaczem, nie było prymaczem*.

Nie to jednak stanowi podstawę pozwalającą nam zrozumieć wyrażenia, w których występują takie terminy, jak *persacz* albo *prymacz*. Jedną rzeczą jest wiedzieć, że stwierdzenie, iż persacz nie jest prymaczem, jest logicznie niepoprawne, zupełnie inną zaś wiedzieć, co to jest prymacz. Jeśli więc ma jakieś znaczenie mówienie, że terminy mają znaczenie, to tego znaczenia klasyfikacja nam nie podaje.

Gil (1981: 1027) zauważa, że rodzaje i gatunki mogą służyć jako parametry ekstensjonalne (klasy), natomiast tylko różnice wyznaczają stan intensjonalny. Jest to równoznaczne z twierdzeniem, że znaczenie terminu zależy od różnic, a nie od rodzajów i gatunków. Otóż tym, co sprawia, że tak trudno zamknąć różnice w schemacie drzewa, jest fakt, że różnice są *cechami przypadkowymi*, a liczba cech przypadkowych jest nieskończona, a w każdym razie nieokreślona.

Różnice są jakościami (to nie przypadek, że rodzaje i gatunki reprezentujące substancje wyraża się za pomocą rzeczowników pospolitych, różnice zaś za pomocą przymiotników). Różnice pochodzą z innego drzewa niż drzewo substancji, a ich liczba nie jest znana *a priori* (*Metafizyka*, VIII, 1042a–1042b). Wprawdzie Arystoteles mówi to wszystko o różnicach, które nie są istotne, ale kto, w obliczu takiego stanu rzeczy, potrafi powiedzieć, jakie różnice są istotne, a jakie nie? Arystoteles operuje nielicznymi przykładami (jak *rozumny* lub *śmiertelny*), ale kiedy zaczyna mówić o gatunkach innych niż człowiek, na przykład o zwierzętach albo o przedmiotach sztucznych, staje się o wiele mniej precyzyjny, a różnic przybywa.

Teoretycznie biorąc, mamy prawo wysunąć hipotezę, że Arystoteles nie potrafiłby zbudować skończonego drzewa Porfiriusza, jednak w praktyce (czyli opierając się na oczywistości filologicznej), kiedy czytamy *O częściach zwierząt*, widzimy, że w rzeczywistości rezygnuje on z budowy jednego drzewa i tworzy drzewa dodatkowe, dostosowane do właściwości, których przyczynę i istotną naturę pragnie wyjaśnić (por. Balme 1961 i Eco 1983a).

Z punktu widzenia retoryki pojęcie różnicy gatunkowej jest oksymoronem. *Różnica gatunkowa* znaczy tyle co *istoty akcydens*. Jednak oksymoron ten skrywa (bądź ujawnia) o wiele poważniejszą sprzeczność ontologiczną.

Filozofem, który zrozumiał i jasno postawił ten problem (choć dał temu wyraz z zachowaniem wielkiej ostrożności, jak to miał w zwyczaju), był Tomasz. W *De ente et essentia* mówi się, że różnica gatunkowa odpowiada formie substancjalnej (jeszcze jeden oksymoron ontologiczny, jeśli wolno się tak wyrazić, ponieważ najbardziej substancjalna rzecz, jaką możemy wymyślić, zostaje utożsamiona z akcydensem). Ale Tomasz nie pozostawia miejsca dla wątpliwości: formę substancjalną określa różnica pojmowana jako cecha przypadłościowa.

Aby usprawiedliwić tak skandaliczny wniosek, Tomasz znajduje – z właściwą sobie genialną intuicją – znakomite rozwiązanie. Są różnice istotne, ale jakie to są różnice i czym one są, nie wiemy; te, które znamy jako różnice gatunkowe, nie są samymi różnicami istotnymi, lecz, by tak rzec, znakami, obja-

wami, wskazówkami, powierzchownymi przejawami istnienia czegoś innego, niepoznawalnego dla nas. Wnioskujemy o obecności różnic istotnych poprzez proces semiotyczny, wychodząc od poznawalnych cech przypadkowych¹⁰.

Koncepcja skutku jako znaku przyczyny jest typowa dla Akwinaty (wiele w jego teorii analogii zależy od tej przesłanki, w gruncie rzeczy pochodzenia stoickiego: skutki są znakami *wskazującymi*). Zostaje ona powtórzona na przykład w *S. Th.* I. 29 2 ad 3 albo w *S. Th.* I. 77 1 ad 7: różnica taka jak *rozumny* nie jest prawdziwą różnicą gatunkową, która konstytuuje formę substancjalną. *Ratio* jako *potentia animae* przejawia się na zewnątrz jako *verbo et facto*, poprzez czynności zewnętrzne, zachowania psychologiczne i fizyczne (a czynności są przypadłościami, nie substancjami!). Mówimy, że ludzie są rozumni, ponieważ wyrażają swoją potencjalność rozumną poprzez akty poznawcze, czy to poprzez mowę wewnętrzną (aktywność myśli), czy to poprzez mowę zewnętrzną, czyli język (*S. Th.* I. 76.8 co). W kluczowym tekście *Contra gentiles* (111.46) Tomasz mówi, że istota ludzka nie wie, czym jest (*quid est*), ale poznaje, jaka jest (*quod est*), gdyż postrzega siebie jako podmiot aktywności rozumnej. Poznajemy, czym są nasze moce duchowe, dopiero „ex ipsorum actuum qualitate”. *Rozumny* jest więc cechą akcydentalną, tak samo jak wszystkie różnice, na które się rozkłada drzewo Porfiriusza.

Tomasz nie wyprowadza z tego odkrycia wszystkich wniosków, jakie powinien był wyprowadzić na temat możliwej natury drzewa substancji: nie może sobie pozwolić (być może *psychologicznie*) na zakwestionowanie drzewa jako instrumentu logicznego, służącego do otrzymywania definicji (a mógłby to zrobić bez żadnego ryzyka), ponieważ całe średniowiecze zdominowane jest przez pogląd (nawet jeśli jest on nieuświadomiony), że drzewo naśladuje strukturę rzeczywistości, i owo neoplatonickie podejrzenie nachodzi nawet najbardziej rygorystycznych arystotelików.

Jeśli jednak prześledzimy wewnętrzną logikę drzewa rodzajów i gatunków, stanie się oczywiste, że jakkolwiek zostałyby ono skonstruowane, i tak wybuchnie nieskończoną kurzawą akcydensów i zamieni się w sieć niepoddających się hierarchizacji *qualiów*. Nieuchronnie, pod presją energii wewnętrznej, słownik rozpada się w potencjalnie nieuporządkowaną i bezgraniczną galaktykę elementów wiedzy o świecie. Tym samym staje się encyklopedią, to zaś dlatego, że w rzeczywistości *był* encyklopedią, o której istnieniu nie wiadano, sztuką wymyśloną po to, aby zamaskować nieuchronność encyklopedii.

¹⁰ „In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis” (*De ente et essentia*, VI) [W rzeczach bowiem będących przedmiotem poznania zmysłowego także ich różnice istotne są nieznanne; stąd są oznaczane przez różnice przypadłościowe, które pochodzą od różnic istotowych; jak przyczyna jest oznaczona przez swój skutek; jak dwunożność umieszcza się w „różnicy” człowieka].

1.2.2. Utopia słownika we współczesnej semantyce

Powrót do modelu słownika następuje w lingwistyce drugiej połowy XX wieku, kiedy to po raz pierwszy próbuje się postulować bądź przyjąć – dla zdefiniowania treści wyrażanych przez terminy języka naturalnego – skończony system figur, który miałby takie same cechy charakterystyczne jak system fonologiczny (oparty na ograniczonej liczbie fonemów i na ich systematycznych opozycjach). Postulowano więc *semantykę cech* (atomów semantycznych, czyli *prymitywów*), która stawia sobie za cel ustalenie *warunków koniecznych i wystarczających* do zdefiniowania znaczenia, z pominięciem wiedzy o świecie. W tym rozumieniu, aby coś mogło być *kotem*, musi mieć cechę ZWIERZĘ, ale nie musi być zdolne do miauczenia. Cechy konieczne i wystarczające miały być „znacznikami” słownikowymi. Antycypację tej koncepcji znajdujemy u Hjelmsleva (1943), który zaproponował analizę pojęć odpowiadających dwunastu terminom: *baran, owca, wieprz, świnia, byk, krowa, ogier, kłacz, truteń, pszczoła, mężczyzna, kobieta*, przeprowadzoną za pośrednictwem kombinacji opozycji samiec/samica i domniemanych prymitywów OVIS, SUS, BOS, EQUUS, APIS, HOMO.

Koncepcja Hjelmsleva nie była jedyną współcześnie wysuwaną propozycją reprezentacji słownikowej, jednak wiele innych, powstających w językoznawstwie czy w filozofii analitycznej i w większości pomijających ją milczeniem, nie wniosło nic nowego, ograniczając się do powtarzania tego samego modelu¹¹.

Jeśli przyjrzymy się ponownie modelowi Hjelmsleva, zobaczymy, że reprezentacja słownikowa pozwoliłaby rozwiązać następujące problemy (co później proponuje Katz 1972): *synonimia i parafraza* (owca jest samicą *ovis*); *podobieństwo i różnica* (istnieją cechy wspólne owcy i kłaczy albo kłaczy i ogiera, można również ustalić, na podstawie jakich innych cech się je odróżnia); *antonimia, komplementarność i przeciwieństwo* (*ogier* jest antonimem *kłaczy*); *hiponimia i hiperonimia* (*equus* jest hiperonimem, a *ogier* jego hiponimem); *sensowność i anomalia semantyczna* (*ogier* są *samicami* ma sens, natomiast *ogier samica* jest semantycznie anomalne); *redundancja* (*ogier samiec*); *dwu-znaczność* (fakt, że byk jest definiowany jako *bos*, wyklucza znaczenia terminu homonimicznego); *prawda analityczna* (*ogier* są *samicami* jest zdaniem analitycznie prawdziwym, ponieważ definicja podmiotu zawiera w sobie orzecznik); *sprzeczność* (nie ma kłaczy *samców*); *syntetyczność* (wiedza o tym, że owca dostarcza wełny, nie wynika ze słownika, tylko ze znajomości świata); *niekonsystentność* (*to jest owca* i *to jest baran* nie mogą być w równym stopniu prawdziwe, jeżeli odnoszą się do tego samego osobnika); *zawieranie i wynikanie semantyczne* (jeśli baran, to *ovis*).

¹¹ Wystarczy wspomnieć niefortunne i niestety klasyczne dziś przykłady, np. Katz i Fodor 1963 lub Katz 1972. W kwestii tych problemów oraz odniesień do niezwykle obszernej bibliografii dotyczącej tego tematu zob. Eco 1984 i Violi 1997.

Niestety, ten model nie pozwala na reprezentację wszystkiego, co musimy wiedzieć na temat owiec i koni, aby zrozumieć wiele wypowiedzi, które ich dotyczą. Nie pozwala nam na przykład odrzucić wypowiedzi w rodzaju *ogier meczal desperacko jak truteń* (da się ona usprawiedliwić jedynie jako wyrażenie metaforyczne, zresztą nader śmiałe) albo *zjadłem befsztyk z pszczoły*; dzieje się tak dlatego, że mechanizm definicyjny nie wyjaśnia mi, jaki dźwięk wydają w naturze konie ani które ze sklasyfikowanych istot można uznać za jadalne.

Jest jeszcze coś: nawet gdyby tego rodzaju system, oparty na domniemanych *prymitywach*, nadawał się do wykorzystania, i gdyby OVIS i EQUUS były prymitywami, to i tak służyłyby do zdefiniowania jedynie bardzo ograniczonej porcji terminów dotyczących części królestwa zwierząt. Ilu cech prymitywnych potrzeba do zdefiniowania wszystkich terminów jakiegoś leksykonu? I jak zdefiniować cechę „prymitywną”?

Twierdzono, że prymitywy są ideami wrodzonymi typu platońskiego, ale nawet Platonowi nie udało się ustalić w sposób satysfakcjonujący, jakie są wrodzone idee powszechne ani ile ich jest (albo istnieje jedna idea dla każdego rodzaju naturalnego, taka jak na przykład *końskość*, i wtedy lista jest otwarta, albo istnieją idee nieliczne, lecz o wiele bardziej abstrakcyjne, jak *jedność*, *wiełość*, *dobro*, *pojęcia matematyczne*, które nie są wystarczające do odróżnienia znaczenia terminów leksykalnych).

Twierdzono, że prymitywy są elementami takiego zbioru, który ze względu na rodzaj relacji systematycznych między tworzącymi go elementami może być tylko zbiorem skończonym: wtedy jednak mielibyśmy do czynienia z uproszczonym drzewem Porfiriusza, inaczej mówiąc, z drzewem rodzajów i gatunków przydatnym tylko do klasyfikowania.

Ustalenie, czym jest prymitywność, na podstawie rozróżnienia właściwości *analitycznych* i właściwości *syntetycznych*, zresztą surowo skrytykowanego przez Quine'a (1953), jest trudne także dlatego, że pojęcie analityczności ma charakter doskonale cyrkularny (jeśli właściwość zawarta w definicji terminu jest analityczna, to nie może stanowić kryterium ustalenia trafności definicji słownikowej).

Wykluczone jest też, by różnica była umiejscowiona między właściwościami *koniecznymi* a *przypadkowymi*, gdyżby bowiem było konieczne, żeby kot był ssakiem, a przypadkowe, żeby miauczał, to tym samym „konieczne” znaczyłoby tyle, co „analityczne”.

Proponowano, żeby warunkiem koniecznym pakietu prymitywów była *skończoność* (liczba prymitywów powinna być ograniczona, bo nieekonomiczne byłoby mieć tyle samo prymitywów co haseł do zdefiniowania), tymczasem okazuje się, że właśnie rejestr tej skończonej liczby atomów semantycznych budzi do dziś najwięcej wątpliwości.

Sugerowano, że prymitywy są *pojęciami prostymi*, trudno jednak zdefiniować proste pojęcie (*mysz* wydaje się pojęciem prostszym i bardziej bezpośred-

nim niż *ssak*, łatwiej też zdefiniować rzeczowniki, jak *enfiteuza*, niż czasowniki, jak *robić*).

Sugerowano, że zależą one od naszego doświadczenia życiowego, inaczej mówiąc, że istnieją (jak twierdził Russell 1905) „słowa-przedmioty”, których znaczenia uczymy się przez ostensję, oraz „słowa ze słownika”, które można definiować za pomocą innych słów ze słownika – ale Russell pierwszy przyznał, że dla większości osób używających języka *pentagram* jest słowem ze słownika, natomiast dla dziecka, które wyrastałoby w pokoju o ścianach pokrytych tapetą w pentagramy, byłby słowem-przedmiotem.

Proponowano wymóg *adekwatności* (prymitywy miałyby służyć do definiowania wszystkich słów), ale jeśli uznać cechy takie jak CZŁOWIEK SAMIEC DOROSŁY NIEŻONATY za prymitywy wystarczające do zdefiniowania pojęcia *kawaler*, to skąd bierze się poczucie nieadekwatności, gdy nazwiemy *kawalerem* franciszkanina? Należałoby dodać inne konieczne uściślenia (np. *kawaler* to człowiek dorosły nieżonaty, który nie złożył ślubów czystości), ale wtedy wprowadzilibyśmy do definicji elementy encyklopedyczne.

Proponowano wymogi *niezależności* (definicje prymitywów nie mogą wymagać innych prymitywów) i *nieinterpretowalności dalej*, ale nawet CZŁOWIEK nie wydaje się nie podlegać dalszym definicjom, zważywszy na całą dyskusję o aborcji i klonowaniu, jaka się dzisiaj toczy właśnie wokół definicji istoty ludzkiej. Prawda wygląda tak, że w słowniku każdy termin jest potencjalnie interpretowalny za pomocą innych terminów tego samego słownika albo innych zabiegów semiotycznych, zgodnie z *doktryną interpretantów* i *nieograniczonej semiozy* Peirce’a.

Wreszcie, skoro prymitywy zakorzenione są w naszym sposobie myślenia, sugeruje się kryterium *uniwersalności*. Z pewnością jest możliwe, że pewne doświadczenia związane z naszym ciałem, takie jak *nad/pod, jeść/spać, urodzić się/umrzeć*, są uniwersalne, jednak, po pierwsze, nie da się pomyśleć, że posługując się tymi ideami, potrafimy zdefiniować wszystkie przedmioty i wydarzenia istniejące na świecie, po wtóre zaś, „uniwersalny” nie znaczy „prymitywny”, skoro pojęcie powszechnie zrozumiałe w rodzaju *umrzeć* wymaga dalszego definiowania, jak pokazują debaty o uporczywej terapii i pobieraniu narządów.

W obliczu tylu krytyk mniej więcej od połowy ubiegłego wieku, zwłaszcza w kręgu semantyk *kognitywistycznych*, coraz szerzej torowało sobie drogę przekonanie, że kompetencja językowa ma zawsze charakter *encyklopedyczny* i że nie da się wprowadzić (chyba że tymczasowo i do celów określonej analizy) do reprezentacji semantycznej rozróżnienia znajomości języka i znajomości świata.

Teraz jednak musimy zostawić na boku sprawy słownika i dokonać przeglądu historycznego dziejów encyklopedii.

1.3. Encyklopedie¹²

Encyklopedie pełniły w ciągu wieków odmienną funkcję. Termin encyklopedia pochodzi od *enkyklios paideia*, co w tradycji greckiej oznaczało edukację całościową¹³. Jednak termin „encyklopedia” pojawia się po raz pierwszy w XVI wieku, najpierw w innej formie w *Lucubrations vel potius absolutissima kullopaideia* Fleminga Joachima Stergka, 1529, a następnie w *The Boke named The Governour* (1531) sir Thomasa Elyota, który w rozdziale XIII, omawiającym niektóre przyczyny upadku edukacji wśród szlachty angielskiej, wymienia encyklopedię jako całościowy kształt wiedzy, czyli „the world of science” i „the circle of doctrine”. Ten sam całościowy kształt wiedzy, jako edukację kompletną, nakazuje zdobyć swejemu synowi Gargantua w 8 rozdziale II księgi *Gargantui i Pantagruela* Rabelais’go (1532: 154):

Dlatego, synu mój, upominam Cię, abyś korzystając z młodości dobrze wydoskonalił się tak w nauce, jak i w cnocie. Bawisz w Paryżu, masz za preceptora Epistemona, z których jeden przez żywą i sławną naukę, drugi chwalebny przykłady może cię nauczać. Rozumiem i pragnę, abyś najdoskonalej wywyczerzył się w językach. Najpierw greckim, jako zaleca Kwintyliusz, następnie w łacińskim; później w hebrajskim dla czytania Pisma św.; w chaldejskim i w arabskim również; i abyś kształtował swój styl, co się tyczy greckiego, wzorując się na Platonie; co się tyczy łaciny, na Ciceronie; również życzę, abyś miał w żywej pamięci wszelką wiedzę historyczną, do czego pomoże ci kosmografia uczonych autorów. Z nauk wyzwolonych pamiętaj o geometrii, arytmetyce i muzyce; starałem się w tobie obudzić zamiłowanie do nich, kiedyś był jeszcze mały, w wieku pięciu czy sześciu lat; kształć się w nich dalej, a także zapoznaj się gruntownie z prawidłami astronomii. Zostaw na boku astrologię wróżbitów, jak również sztukę Liliusa, jako czeze złudy i mamidla. Chciałbym natomiast, abyś posiadał na pamięć pełne teksty prawa cywilnego i umiał komentować je filozoficznie.

Pragnę również, abyś poświęcił się bardzo pilnie zgłębianiu i poznawaniu zjawisk przyrody; niech nie będzie morza ani rzeki, ani źródła, których ryby

¹² Odnośnie do całej części historycznej zob. Foucault 1966, Collison 1966, Binkley (red.) 1977 (w szczególności szkic Fowlera), Beonio-Brocchieri Fumagalli 1981, Cherchi 1990, Schaer (red.) 1996, Salsano 1977, Pombo 2006 (oraz wszystkie wypowiedzi tych autorów w internecie).

¹³ *Enkyklios* oznacza nie tyle – jak zwykle się dziś tłumaczy – edukację ogólnokształcącą (dosł. „tworzącą krąg”), czyli całościową, ile edukację „w kręgu”. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* i *O niebie* używa tego przymiotnika na określenie rzeczy „zwyczajnych”, „powszednich”, „powtarzających się”. Niektórzy są jednak zdania, że przymiotnik ten odnosi się do formy chóru: nauka śpiewania pewnych hymnów stanowiła istotną część edukacji chłopca; *enkyklios* oznaczałoby zatem „formę edukacji, jaką chłopiec powinien był otrzymać”. I rzeczywiście, w tym sensie interpretuje go Witruwiusz (*De architectura*, VI), jako „doctrinarum omnium disciplina”, i Kwintyliusz w *Institutio oratoria* (I, 10).

byłyby ci nie znane; wszystkie ptaki w powietrzu, wszystkie drzewa, krzewy i owoce w lasach, zioła na łące, wszystkie metale ukryte w łonie ziemi, niech nie będzie ci tajemnym i obcym.

Następnie zbadaj starannie księgi lekarzy greckich, arabskich i łacińskich, nie zaniedbuj też talnudyistów i kabalistów; i przy pomocy częstego badania zwłok staraj się nabyć dokładnej znajomości drugiego świata, jakim jest człowiek. I przez kilka godzin dziennie wzwyczaj się się zagłębiać w Księgi świętego Pisma. Najpierw po grecku, w Nowy Testament i Listy Apostołów, następnie po hebrajsku, w Stary Testament.

W rozdziale 20 księgi II Taumastes, wychwalając kulturę młodego Pantagruela, mówi: „ukazał mi prawdziwą studnię i otchłanie wszechstronnej wiedzy [encyclopédie]” (Rabelais 1532: 192)¹⁴.

W 1536 roku odnajdujemy ten termin u Juana Luisa Vivesa w *De disciplina*, gdzie autor nazywa encyklopedią rozmaite rzeczy, które wychowanek musi wiedzieć, z wyraźnym odniesieniem do Pliniusza i do innych encyklopedystów klasycznych¹⁵. Jako część tytułu książki używa tego słowa Pavao Skalic de Lika w *Encyclopediae seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam profanarum epistemon*, Bazylea 1559.

1.3.1. Pliniusz i model encyklopedii starożytnej

Nie zachowały się do naszych czasów encyklopedie greckie, przynajmniej nie w znaczeniu zbiorów nagromadzonej wcześniej wiedzy. Oczywiście jest encyklopedią dzieło Arystotelesa, które obejmuje dziedziny od logiki po astronomię, od badań nad zwierzętami po psychologię, jednak nie przedstawia się ono jako zbiór wiedzy dzielonej z innymi, lecz jako nowa propozycja. Także w środowisku łacińskim *De rerum natura* Lukrecjusza nie pretendowało do roli encyklopedycznego zbioru danych, lecz było systematycznym wykładem prawd „naukowych”.

To, w czym upatrywano przykładów encyklopedyzmu greckiego, stanowi raczej przejawy, często parentetyczne, ciekawości bądź zadziwienia w obliczu zdumiewających ziem i ludów, i w tym sensie odkryto prawdziwą encyklopedię w *Odysei*. Zainteresowania encyklopedyczne wyraźnie widać u Herodota, kiedy opisuje cuda Egiptu i wspaniałości innych barbarzyńskich krajów. Prawdopodobnie z początku okresu hellenistycznego – jakkolwiek datowanie w tym wypadku jest niepewne, a autorstwo zostało niesłusznie przypisane Kallistenesowi, współczesnemu Aleksandra – pochodzi ów *Romans o Aleksandrze*, któ-

¹⁴ Przekład Boya odbiega nieco od oryginału (i przekładu włoskiego), w którym występuje termin *encyclopedia*: „il m'a ouvert le vrais puits et abisme de encyclopédie” (François Rabelais, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1955, s. 258) – przyp. tłum.

¹⁵ Zob. w West 1997 o zawartej w *De disciplina* koncepcji encyklopedii jako ciągłego przyrostu informacji dokonującego się dzięki kulturalnej konwersacji.

ry, opisując przygody macedońskiego kondotiera, w rzeczywistości przybiera postać podręcznika podróży przez fantastyczne miejsca pełne niezwykłych stworzeń.

W czasach dojrzałego hellenizmu powstało wiele dzieł *paradoksograficznych*, poświęconych relacjonowaniu cudownych wydarzeń i rzeczy. Zalicza się do nich traktat o niezwykłych zwierzętach Stratona z Lampsaku, *Mirabilia* Kallimacha i *Mirabilia* Antigonosa z Karystos. W środowiskach hellenistycznych z III wieku p.n.e. powstał utwór *De mirabilibus auscultationibus*, którego autorstwo przypisywano kiedyś Arystotelesowi, i który nie jest niczym innym niż antologią, a raczej zbiorem notatek o zaskakujących faktach z dziedziny botaniki, mineralogii, zoologii, hydrografii i mitologii. Wreszcie, można by nazwać encyklopediami późniejsze traktaty geograficzne, takie jak *De situ orbis* Pomponiusza Meli (I wiek), *De natura animalium* Eliana (II–III wiek) czy też *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa (II–III wiek).

Jest jednak różnica między notatnikiem dziwnych zdarzeń i erudycyjnych dywagacji (jakimi są *Noctes Atticae* Aulusa Gelliusa z II wieku albo wyspecjalizowane encyklopedie, jak dzieło Meli) a encyklopedią w *uniwersalnym* i organicznym znaczeniu tego terminu, taką, która chce być pełnym rejestrem istniejącej wiedzy.

Funkcji, jaką Rzymianie i ludzie średniowiecza przyznają encyklopedii, świat hellenistyczny nie przypisywał jednemu tomowi mówiacemu o wszystkich rzeczach, ale zbiorowi wszystkich istniejących tomów – *bibliotece*, oraz zbiorowi wszelkich możliwych rzeczy – *muzeum*. Na przykład muzeum i biblioteka, które założył w Aleksandrii Ptolomeusz I (mówi się, że w różnych okresach znajdowało się tam od 500 000 do 700 000 woluminów), stanowiły załączek prawdziwego uniwersytetu, były centrum badawczym, ośrodkiem gromadzenia i przekazywania wiedzy.

Postawa encyklopedyczna rozwija się z większym powodzeniem w środowisku rzymskim, gdzie gromadzi się całą grecką wiedzę, przeprowadzając coś w rodzaju operacji przyswajania sobie dziedzictwa owej *Graecia capta*, która *ferum victorem cepit*. Jej pierwszym przykładem jest dzieło Warrona (I wiek p.n.e.) *Rerum divinarum et humanarum antiquitates*, które zachowało się jedynie we fragmentach, i które traktowało o historii, gramatyce, matematyce, filozofii, astronomii, geografii, rolnictwie, prawie, retoryce, sztukach, literaturze, biografii wielkich Greków i Rzymian, dziejach bogów. Dotrwało natomiast do naszych czasów 37 ksiąg *Historia Naturalis* Pliniusza Starszego (I wiek, około 20 000 cytowanych faktów i 500 przestudiowanych autorów) poświęconych niebu i wszechświatowi w ujęciu ogólnym, różnym krainom świata, cudownym porodom i pochówkom, zwierzętom lądowym, zwierzętom wodnym, ptakom, owadom, roślinom, lekarstwom sporządzanym z roślin i zwierząt, metalom, malarstwu, kamieniom pospolitym i szlachetnym.

Na pierwszy rzut oka dzieło Pliniusza wydaje się po prostu nieuporządkowaną, pozbawioną struktury zbieraniną danych, jeśli jednak przyjrzymy się

dokładnie bezkresnemu spisowi treści, zobaczymy, że w rzeczywistości dzieło to najpierw mówi o niebiosach, potem zajmuje się geografią, demografią i etnografią, następnie antropologią i fizjologią człowieka, zoologią, botaniką, rolnictwem, ogrodnictwem, farmakopeą leków naturalnych, medycyną i magią, aby przejść potem do mineralogii, architektury i sztuk plastycznych – ustanawiając tym samym pewien rodzaj hierarchii od rzeczy pierwotnych do pochodnych i od naturalnych do sztucznych – zgodnie z drzewiastą strukturą przedstawioną na rysunku 11.



Rysunek 11

O tym aspekcie dzieła Pliniusza należy pamiętać także wtedy, gdy będzie mowa o późniejszych encyklopediach. Organizując się, encyklopedia zawsze szuka oparcia w drzewie – a model drzewa jest zawsze tym samym, mniej lub bardziej uświadomionym, modelem binarnych podziałów drzewa Porfiriusza. Ale różnica między *Arbor Porphyriana* a drzewem encyklopedycznym (które, w sposób jawny bądź ukryty, jest po prostu indeksem) polega na tym, że drzewo Porfiriusza chce używać członów swoich dysjunkcji jako prymitywów, które same nie podlegają dalszemu definiowaniu, są niezbędne do tworzenia innych definicji, podczas gdy w indeksie encyklopedycznym każdy węzeł odsyła do pojęć, które go definiują i które zostaną wyjaśnione w toku kompletnego wykładu. W tym sensie także klasyfikacje stosowane w naukach przyrodniczych pełnią – lub mogą pełnić – funkcję indeksu.

Ta różnica ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia historii encyklopedii i ich indeksów. Przez długi czas encyklopedysta posługiwał się skorowidzem jako narzędziem pracy, które w gruncie rzeczy *nie* powinno interesować czytelnika, ten bowiem potrzebował informacji encyklopedycznych. Oznacza to, że encyklopedysta zastanawiał się, *gdzie* umieścić krokodyla, ale od początku zakładał, że jego czytelnika interesują tylko właściwości empiryczne zwierzęcia, a nie miejsce, jakie zajmuje ono w klasyfikacji. Ta perspektywa powoli uległa zmianie, ponieważ pojawiało się wiele nowoczesnych encyklopedii,

które za podstawowy cel przyjęły właśnie przedstawienie modelu organizacji wiedzy. Długo jednak „plan” encyklopedii nie stanowił przedmiotu refleksji ani komentarza metaencyklopedycznego. Z perspektywy czytelnika encyklopedia przedstawiała się raczej jako „mapa” różnorodnych terytoriów o poszarpanych i często niejasnych granicach. Dlatego ktoś, kto zagłębiał się w encyklopedię, odnosił wrażenie, że porusza się po niej niczym po labiryncie, który pozwala na ciągłą zmianę kierunków, nie zmuszając nikogo, by podążał drogą od rzeczy ogólnych do szczegółowych.

Drugim względem, który sprawia, że Pliniusz kreśli model dla przyszłych encyklopedii, jest to, że nie mówi on o rzeczach znanych z doświadczenia, lecz o rzeczach zaczerpniętych z tradycji, nie wkładając przy tym najmniejszego wysiłku w oddzielanie informacji wiarygodnych od legendarnych (poświęca krokodylowi tyle samo miejsca co bazyliškowi). Ten moment jest bardzo ważny dla zdefiniowania encyklopedii jako modelu teoretycznego: *encyklopedia nie dąży do rejestrowania tego, co rzeczywiście jest, lecz tego, o czym tradycyjnie ludzie sądzą, że jest – a więc tego wszystkiego, co osoba wykształcona powinna wiedzieć, nie tylko w celu poznania świata, ale również w celu zrozumienia dyskursów o świecie.*

Cechę tę wyraźnie widać już w encyklopediach hellenistycznych (na przykład bardzo wiele paragrafów *De mirabilibus* Pseudo-Arystotelesa zawiera *verbum dicendi* typu „powiadają, że”, „jak wieść niesie”, „mówi się, że”) i pozostanie ona niezmienna w encyklopediach średniowiecznych, a także renesansowych i barokowych. Foucault wspomina, że Buffon dziwił się, znajdując u szesnastowiecznego badacza historii naturalnej Aldrovandiego „bezludną mieszaninę ścisłych opisów, cytowanych przytoczeń, bezkrytycznych bajek i wreszcie uwag bez ładu i składu, które dotyczą anatomii, heraldyki, środowiska i mitologicznych znaczeń zwierzęcia, jak również użytku, jaki można z niego zrobić w medycynie i magii”. Istotnie, komentuje dalej Foucault (1966: 48),

wystarczy sięgnąć po *Historia serpentum et draconum*, by ujrzeć, że rozdział *O wężu w ogólności* rozwija się według następujących rubryk: ekwiwokacje (to znaczy różne sensory słowa węź), synonimy i etymologie, różnice, kształt i opis, anatomia, natura i obyczaje, temperament, spółkowanie i płodzenie, głos, ruchy, siedliska, pożywienie, fizjonomia, antypatia, sympatia, sposoby łowienia, śmierć i rany od ukąszenia węża, objawy i oznaki zatrucia jadem, lekarstwa na nie, epitety, nazwy, znaki i przepowiednie, monstra, mitologie, bogowie, którym węź jest poświęcony, apologie, alegorie i misteria, hieroglify, emblematy i symbole, sentencje, monety, cuda, zagadki, dewizy, znaki heraldyczne, fakty historyczne, sny, podobizny i posągi, pożytek w kuchni, pożytek w medycynie, inne pożytki. I Buffon w te słowa: „łatwo po tym osądzić, jak mało historii! naturalnej można znaleźć w całej tej pisaninie. To nie jest opis, ale legenda”. Istotnie, dla Aldrovandiego i jemu współczesnych to są *legenda* – rzeczy do czytania ... Gdy ktoś zamierza tworzyć historię zwierzęcia, ... musi zebrać w jednej i jedynej formie wiedzy wszystko to, co *widziano*

i *słyszano*, wszystko to, co zostało *opowiedziane* przez naturę i ludzi w mowie świata, tradycji i poetów.

Foucault uznaje więc tę tendencję za typową dla szesnastowiecznej *episteme*, gdy tymczasem, jak widzieliśmy i jak jeszcze zobaczymy, charakteryzuje ona *wszelką* ideę encyklopedii, od Pliniusza po nasze czasy. W rzeczywistości tym, co odróżnia encyklopedię współczesną, taką jak *Britannica* albo *Treccani*, od encyklopedii Pliniusza, autorów średniowiecznych, Aldrovandiego *et ultra*, jest po prostu krytyczna uwaga, z jaką oddziela się w niej pojęcia legendarne od innych, dających się uzasadnić naukowo (ale tylko dlatego, że także ta różnica o charakterze ontologicznym stanowi dziś część wiedzy, jaką powinna posiadać osoba wykształcona). Pomijając tę różnicę – która zaczyna stawać się relewantna, powiedzmy, między Francisem Baconem a *L'Encyclopédie* – również encyklopedia współczesna trzyma się zasady mówienia nam *wszystkiego* tego, co już zostało powiedziane, zarówno na temat kwasu siarkowego, jak i Apolla czy też czarodzieja Merlina.

1.3.2. Encyklopedie średniowieczne

W porównaniu z Pliniuszem, encyklopedie średniowieczne mają inny początek i inne cele. Chcąc zrozumieć ich naturę, trzeba zacząć od Augustyna, który stawiał sobie problem prawidłowej interpretacji Pisma i rozpatrywał nie tylko znaki, które człowiek stworzył, by znaczyły intencjonalnie, oraz zjawiska naturalne, które mogą być interpretowane jako znaki (*De doctrina christiana*, II, 1. 1), ale również, z uwagi na fakt, że Pismo nie mówi tylko *in verbis*, lecz także *in factis* (II, 10. 15), rzeczy i wydarzenia należące do dziejów świętych, które zostały ustanowione w sposób nadprzyrodzony, aby być odczytywane jako znaki¹⁶. Augustyn uczył, jak definitywnie rozwiązać kwestię, czy znak należy rozumieć w sensie dosłownym, czy w sensie przenośnym. Twierdził, że musimy przeczuwać znaczenie figuralne za każdym razem, kiedy Pismo, nawet jeśli mówi o rzeczach, które odczytywane literalnie mają sens, wydaje się stać w sprzeczności z prawdami wiary bądź z dobrymi obyczajami, albo kiedy gubi się w *superfluitates*, wprowadzając wyrażenia w sensie dosłownym ubogie (imiona własne, liczby i terminy techniczne, uparcie powracające opisy kwiatów, cudów natury, kamieni, ubiorów lub ceremonii, przedmiotów bądź wydarzeń nieistotnych z duchowego punktu widzenia).

Chcąc dokonać interpretacji przenośnego sensu tych faktów, trzeba było odwołać się do pewnej znajomości świata. W *De doctrina christiana* (II, 57) Augustyn poświęca wiele miejsca wyjaśnianiu, że z powodu braku wiedzy o rzeczach wyrażenia figuralne stają się niezrozumiałe. By zrozumieć, dlaczego

Pismo nakazuje człowiekowi być przebiegłym jak wąż, musimy wiedzieć, że w świecie rzeczywistym wąż nadstawia napastnikowi całe ciało, żeby osłonić głowę. I tylko wiedząc, w jaki sposób wąż, przeciskając się przez wąski otwór swojej nory, zrzuca starą skórę i zyskuje nowe siły, zrozumiemy, co ma na myśli Apostoł, kiedy nam tłumaczy, jak porzucić dawnego człowieka i przyoblec nowego, przechodząc przez *ciasną bramę*.

Tak samo jest z kamieniami i ziołami. Wiedza o tym, że karbunkuł świeci w ciemnościach, rozjaśnia wiele mrocznych ustępów Pisma, a wiedza, że hizop uwalnia płuća od nadmiaru śluzu, tłumaczy, dlaczego powiada się nam „Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty”. Żeby zrozumieć, dlaczego Mojżesz, Elias i Jezus pościli przez czterdzieści dni, trzeba pamiętać, że miara upływu dnia i nocy oparta jest na liczbie cztery: dzień dzieli się na odcinki złożone z godzin, składające się na ranek, południe, wieczór i noc, a rok na cztery pory roku. Podobnie potrzebujemy dobrej znajomości muzyki: kiedy znajdziemy wzmiankę o dziesięciostrunowym psalterium, musimy wiedzieć, że rzeczywisty instrument nie potrzebuje tylu strun, aby zrozumieć, że chodzi tu o odniesienie do dekalogu.

I w gruncie rzeczy to właśnie z potrzeby udzielenia odpowiedzi na te wymogi interpretacyjne rodzą się i rozpowszechniają średniowieczne encyklopedie, które tym się różnią od rzymskich, że choć również chcą wyjaśnić, jaki jest świat, to jeszcze bardziej chcą wyjaśniać, *jak rozumieć święte teksty*. Ograniczając się do jednego spośród wielu możliwych przykładów, można wspomnieć Rabana Maura, który w IX wieku podkreślał z naciskiem, że nie mówi tylko o naturze rzeczy, „sed etiam de mystica earundem rerum significatione” (*De rerum naturis*, PL 111, col. 12d).

Pierwsza tego typu encyklopedia powstała zresztą przed Augustynem; chodzi o pierwszy bestiariusz „moralizowany”, *Physiologus*, utwór w języku greckim skomponowany przez anonimowego autora w pierwszych wiekach n.e. Jego łacińskie przekłady, nawiasem mówiąc coraz bardziej wzbogacające pierwotny tekst, zaczynają się pojawiać dopiero około VII wieku. Dziełko to czerpie z tekstów Pliniusza i innych autorów starożytnych (jak choćby *Polyhistor* Solinusa czy też *Romans o Aleksandrze*) wiadomości o różnych zwierzętach, ale do opisu każdego z nich dodaje interpretację alegoryczną lub moralną. Przyjrzyjmy się na przykład hasłu „żmija”:

Fizjolog powiedział o żmii, że samiec ma twarz mężczyzny, a samica kobiety. Powyżej pępka mają postać człowieka, ogon zaś – krokodyla. Samica nie ma otworu w łonie, ale tylko jakby dziurkę igielną. A zatem samiec, zapładniając samicę, wydziela nasienie do jej gardzieli. Kiedy ona połknie nasienie, odrywa samcowi genitalia, a on natychmiast umiera. Gdy potomstwo podrośnie, przegryza brzuch matki i w ten sposób wydestkuje się na zewnątrz, jest więc zarazem ojcobójcą i matkobójcą.

Dobrze więc Jan przyrównał faryzeuszów do żmii. Jak bowiem żmija zabija ojca i matkę, tak oni zabili swoich duchowych ojców, czyli proroków, oraz Pana

¹⁶ Zagadnienia te rozwija w tym tomie esej *Od metafory do analogia entis*.

naszego, Jezusa Chrystusa, i Kościoła. Jak zatem mogliby uciec przed nadciągającym gniewem?¹⁷

Jak widać, wygląd i zachowanie zmił zostały opisane po to, by pokazać, że jest ona figurą faryzeusza. W innym miejscu, mówiącym o jeżu, który wdrapuje się na winorośl, wchodzi w kiść, zrzuca winne jagody na ziemię i kładzie się na nie, jagody przyczepiają się do jego kolców, on zanosi je dzieciom, a gałązkę kiści pozostawia pustą, rzeczywistą intencją jest przedstawienie wiernego, który powinien mocno trzymać się duchowego Krzewu Winnego i nie pozwolić, by zły duch wdrapał się nań i ogolocił z gron.

Pomijając nieliczne wyjątki, *Physiologus* będzie wzorcem do naśladowania dla średniowiecznych bestiariów, herbariów i lapidariów oraz najróżniejszych *imagines mundi*, od *Etymologii* Izydora z Sewilli w VII wieku po rozmaite bestiairia i encyklopedie z XII wieku, i jeszcze później poemat *Acerba* Cecca d'Ascoli (XIII wiek). Wszystkie przyjmą za punkt wyjścia Pliniusza, a każdy z nich jeszcze te, które go poprzedziły, toteż repertuar dostarczanych przez nie informacji będzie dość powtarzalny.

Wydaje się, że tak samo jak Pliniusz encyklopedie średniowieczne stosują nader niejasne kryteria klasyfikacyjne (dlaczego Izydor umieszcza krokodyla wśród ryb? czy tylko dlatego, że przebywa on w wodzie?) i że również one są z tej racji zwykłą zbieraniną niepowiązanych ze sobą faktów. Wszelako jedynego przykładu prawie przypadkowego nagromadzenia danych dostarcza *Physiologus*, albowiem zwierzęta, które wymienia (lew, słoneczna jaszczurka, pelikan, puszczyk, orzeł, feniks, dądek, żmija, mrówka, syreny, jeź, lis, pantera, wieloryb itd.), wydają się zebrane bez żadnej koncepcji. Najwyraźniej bestiariusz ten uwzględnia wyłącznie zwierzęta, którym wcześniejsza tradycja już przypisała właściwości umożliwiające dokonanie interpretacji alegorycznej lub moralnej. Jeśli jednak poddamy dokładniejszej analizie indeksy wielu średniowiecznych encyklopedii, zobaczymy, że owa przypadkowa kumulatywność jest tylko pozorna (zob. Binkley 1997, a przede wszystkim Meier 1997).

Izydor rozpatruje siedem sztuk wyzwolonych, gramatykę, retorykę, dialektykę, muzykę, arytmetykę, geometrię, astronomię, a ponadto medycynę, prawa, księgi i urzędy kościelne, języki, ludy i wojska, słowa, człowieka, zwierzęta, świat, budowle, kamienie i metale, rolnictwo, wojny, rozrywki, teatr, okręty, budowle, ubiory, dom i prace domowe – rodzi się więc pytanie, jaki porządek jest implikowany przez ten wykaz, w którym na przykład część dotycząca zwierząt dzieli się na Bestie, Małe Zwierzęta, Węże, Robaki, Ryby, Ptaki i Małe Zwierzęta Skrzydlate. Skądinąd już w czasach Izydora edukacja podstawowa dzieliła się na *trivium* i *quadrivium*, a Izydor rzeczywiście poświęca pierwsze księgi tej właśnie tematyce, włączając do niej również medycynę. Obecność kolejnych rozdziałów, poświęconych prawom i urzędowi kościelnemu, wyni-

¹⁷ *Fizjolog*, przeł. Katarzyna Jażdżewska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 32–33.

ka z faktu, że pisał także dla uczonych, badaczy prawa i zakonników, Zaraz potem porządek ulega zmianie: księgę VII Izydor zaczyna od Boga, aniołów i świętych, następnie przechodzi do ludzi, później do zwierząt, a od księgi XIII przedmiotem jego rozważań stają się świat i jego części, wiatry, wody, góry. Na koniec, od księgi XV, jest mowa o rzeczach nieożywionych, ale sztucznych, czyli o różnych sztukach. Niemniej jednak Izydor, choć zestawia synkretystycznie dwa kryteria, nie piętrzy informacji losowo i w drugiej części rozmieszcza je zgodnie z porządkiem zmniejszających się godności, od Boga do narzędzi domowych.

Również *De rerum natura* Rabana Maura wydaje się odzwierciedleniem porządku przypadkowego, w rzeczywistości zaś zestawia różne porządki tradycyjne: zaczyna się zgodnie z porządkiem godności stworzeń, dlatego najpierw jest mowa o Bogu, następnie o ludziach, zwierzętach, w dalszej kolejności o rzeczach nieożywionych, jeszcze później o rzeczach sztucznych, jak budowle, dalej o różnych sztukach, prawdopodobnie w takim porządku, w jakim były wykładane w karolińskiej szkole pałacowej, w końcu zaś o filozofach, językach, drogich kamieniach, wagach i miarach, uprawie pól, sprawach wojkowych, rozrywkach i teatrze, malarstwie i kolorach, wreszcie o rozmaitych narzędziach, od kuchennych po rolnicze¹⁸.

W XIII wieku Bartłomiej Anglik zaczyna swój *De proprietatibus rerum* od porządku mieszanego, jednocześnie według godności (od aniołów do człowieka) i według sześciu dni stworzenia (porządek *heksameralny*), po czym cofa się i zaczyna od nowa zgodnie z porządkiem, który nam wydaje się dziwaczny, ale z całą pewnością nie był takim dla niego, jak sam bowiem wyjaśnia, po omówieniu świata niewidzialnego i człowieka, gdy już wszystko zostało powiedziane o stworzeniu świata i czasu, należy zająć się rzeczami niższymi i stworzeniami materialnymi. Oto więc następują kolejno rozważania na temat powietrza, ptaków, wód, gór i regionów, kamieni, ziół i zwierząt, a na koniec rozmaitych przypadłości, jak zmysły, kolory, dźwięki, zapachy, wagi i miary, płyny. Bartłomiej przestrzega porządku filozoficznego rodem z Arystotelesa, gdyż mówi najpierw o substancjach, a później o przypadłościach.

¹⁸ Taki porządek może nas wprowadzić w osłupienie, a jednak wystarczyłoby zajrzeć do podręcznika dla szkoły podstawowej, dajmy na to z lat trzydziestych XX wieku, żeby tam znaleźć trochę historii starożytnego Rzymu i historii risorgimento (a więc od Juliusza Cezara przechodziło się do Garibaldiego), trochę literatury i sztuki (w postaci portretów wielkich ludzi przeszłości), wiele lekcji o życiu chłopów, wiadomości o fašyzmie, garść podstawowych informacji o rasizmie. Gdyby przyjrzał się temu dzisiaj ktoś o mentalności naukowej, nie potrafiłby zrozumieć, jaka logika rządzi tą książką. Niemniej jednak zawierała ona wszystkie treści, o których zakładano, że nauczyciel przekazał je uczniowi jako nieodzowne elementy edukacji. Z drugiej strony, gdybyśmy zestawili ze sobą programy różnych lekcji odbywających się tego samego poranka w liceum, odkrylibyśmy niezrozumiałe przeskoki między chemią organiczną a filozofią, między pierwiastkami kwadratowymi a Petrarcką. A pomyśleliśmy jeszcze o bezładnej strukturze wielu encyklopedii dla młodzieży.

Swoją drogą, średniowieczni czytelnicy musieli dostrzegać pewien porządek tam, gdzie my widzimy tylko zbiorowisko informacji, ponieważ struktura encyklopedii spełniała jednocześnie *funkcję mnemoniczną*: pewien określony porządek rzeczy ułatwiał ich zapamiętywanie, zapamiętywanie miejsca, jakie im przysługiwało w obrazie świata (zob. Carruthers 1990 i Rivers 1997).

Stopniowo encyklopedie stają się skłonne do wyraźniejszego ujawniania porządku, jaki nimi rządzi: w XIII wieku *Speculum maius* Wincentego z Beauvais z 80 księgami podzielonymi na 9 885 rozdziałów ma już strukturę summy scholastycznej. *Speculum naturale* skomponowane zostało ściśle według porządku sześciu dni stworzenia (stwórca, świat zmysłowy, światło, firmament i niebiosa, i tak dalej, aż dojdziemy do zwierząt, ukształtowania ciała ludzkiego i dziejów człowieka). *Speculum doctrinale* zajmuje się światem ludzkim i obejmuje nauki humanistyczne (filozofia, gramatyka, logika, retoryka, poetyka), moralność, mechanikę i sztuki techniczne, przy czym, o ile *Speculum morale* stanowi swego rodzaju nawias o charakterze etycznym (zresztą nieautentyczny), to *Speculum historiale* opisuje historię człowieka, a właściwie historię zbawienia, i ma strukturę chronologiczną.

Porządek zaczyna odgrywać decydującą rolę między XIII a XIV wiekiem, kiedy to powstaje *Drzewo wiedzy* Rajmunda Lulla – doskonały obraz Wielkiego Łańcucha Bytu, przedstawiony w postaci łańcucha nauk – z którego pączkują *Arbor elementalis* (przedmioty świata sublunarnego złożone z czterech żywiołów, ognia, powietrza, wody i ziemi, z kamieniami, drzewami, zwierzętami), *Arbor vegetalis*, *Arbor sensualis*, *Arbor imaginalis* (obrazy mentalne będące podobiznami rzeczy przedstawionych w innych drzewach), *Arbor humanalis* (pamięć, intelekt, wola oraz rozliczne nauki i sztuki), a także *Arbor moralis* (cnoty i grzechy), *Arbor imperialis* (rządy), *Arbor apostolicalis* (Kościół), *Arbor caelestialis* (astrologia i astronomia), *Arbor angelicalis* (angelologia), *Arbor aeviternalis* (królestwa zaświatów), *Arbor maternalis* (mariologia), *Arbor christianalis* (chrystologia), *Arbor divinalis* (godności Boga), *Arbor exemplificalis* (treści wiedzy), *Arbor quaestionalis* (cztery tysiące pytań dotyczących różnych sztuk).

1.3.3. Od renesansu do XVII wieku: w stronę Labiryntu¹⁹

Nicktórę z drzew Lulla (na przykład *Arbor elementalis*) można by jeszcze uznać za reprezentację świata i jego części, na wzór *Arbor Porphyriana*. Inne jednak każą raczej myśleć nie tyle o klasyfikacji rzeczywistości, ile o wiedzy na temat tej rzeczywistości. Wydaje się, że tym tropem podąża lullizm humanistyczny i renesansowy, tworząc mniej lub bardziej rozgałęzione struktury zmierzające

¹⁹ O projektach encyklopedycznych w okresie renesansu i później zob. Tega 1983, 1984, 1995, 2000, 2004, Vasoli 1978 oraz Pombo i in. (red.) 2006. O Teatrach Świata por. Rossi 1960, 1988 i Yates 1966.

do uporządkowania i ujęcia w „rozdziały” wiedzy uniwersalnej. Nie mamy tam do czynienia z klasyfikacją substancji i przypadłości, lecz z *indeksem* możliwej encyklopedii i z próbą zaproponowania pewnego porządku wiedzy – porządku na tyle istotnego dla encyklopedysty, że niekiedy jego propozycja ogranicza się do metafizycznego projektu organizacji tej wiedzy, odsyłając gdzie indziej w celu jej pogłębienia.

W duchu jeszcze średniowiecznym została pomyślana *Margarita philosophica* Gregora Reischa (1503). Autor, po opracowaniu drzewiasto rozgałęzionego indeksu, który wydaje się wstępnym schematem nadającym kierunek poszukiwaniom, „wypełnia” go sześciuset stronicami rzeczowych informacji encyklopedycznych. Często jednak proponuje się indeks, ale nie dochodzi do „wypełnienia” jego tytułów. Tak właśnie wygląda to u Poliziana, którego *Panepistemon* (1491) jest spisem treści o rygorystycznie uporządkowanej strukturze, skomponowanym pod egidą Filozofii jako *mater artium*.

Pod pewnym wpływem Lulla *Dialecticae Institutiones* (1543) i *Dialectique* (1555) Pierre’a de la Ramée proponują rygorystyczną metodę wyliczania w sposób uporządkowany, bez powtórzeń i pominięć, wszystkich części wiedzy – do tego projektu sięgnie Johann Heinrich Alsted, autor *Encyclopaedia septem fomis distincta* (1620). Punktem wyjścia jest tu szereg *Praecognita disciplinarum*, od których przechodzi się do narzędzi badawczych (*lexica*, gramatyka, retoryka, logika, oratorstwo i poetyka), aby następnie zająć się analizą tematów najważniejszych kwestii tak zwanej Filozofii Teoretycznej (metafizyka, pneumatyka, fizyka, arytmetyka, geometria, kosmografia, uranometria, geografia, optyka, muzyka), a następnie Filozofii Praktycznej (etyka, ekonomia, polityka, scholastyka), w dalszej kolejności dochodząc do teologii, prawoznawstwa, medycyny, sztuk mechanicznych i całego szeregu dyscyplin niezbyt dobrze uporządkowanych (*farragines disciplinarum*), jak mnemonika, historia, chronologia, architektonika, a wreszcie do kwestii takich jak cutanacja, gimnastyka, tabakologia.

Indeks jest tu samą istotą projektu encyklopedycznego („quasi ossa et nervos disciplinarum”), a przedmiotem projektu jest forma, jaką powinno przyjąć uniwersum wiedzy. Jak mówi Tega (1999: 113), „nie oczekujemy, że znajdziemy w encyklopedii ciało, krew, ducha każdej dyscypliny z osobna, lecz tylko samą formę wyzutą z wszelkiej konkretnej i szczegółowej treści”. Idea Alsteda jest zatem „ideą encyklopedii, która nieprzypadkowo stawia sobie za wzór nie tyle dzieło polihistora, filozofa czy erudyty, ile dzieło architekta biorącego na siebie trud nakreślenia w postaci planu – a właściwie, w wypadku Alsteda, w postaci *tabell* – gmachu, który inni urzeczywistnią w kamieniu bądź w marmurze, a jeszcze inni ozdobią i wypełnią przedmiotami”.

Dzieje się tak, ponieważ Alsted pracuje w klimacie kulturowym, w którym toruje sobie drogę projekt Pansofii, rodzaju uniwersalnej mądrości mającej ogarnąć całą encyklopedię wiedzy. Jego prefiguracją były tak zwane Teatry Świata, konstrukcje idealne, które miały stanowić zbiór wszystkich rzeczy

godnych zapamiętania, w pół drogi między mnemotechniką a encyklopedią. Najslynniejszy, choć niezrealizowany przykład takiej konstrukcji zaproponował Giulio Camillo w *L' Idea del teatro* (1550)²⁰. Indeks ma wykazać, że reunifikacja wiedzy jest możliwa, a czyni to, gdyż w panującym wówczas klimacie reorganizacja wiedzy staje się pokrewna utopii reunifikacji świata chrześcijańskiego; jednak, jak wszystkie utopie, także ta *zapowiada* reformę, ale jeszcze jej nie realizuje.

O ile drzewo Porfiriusza, wierne inspiracji Arystotelesowskiej, stanowiło propozycję metodologii „naukowego” dowodzenia, a raczej definiowania, to pansoficzny indeks ma na celu *prezentację* nauk (por. Luisetti 2001: I, 1). Innymi słowy, Pansofia proponuje *klasyfikację* nauk, a widzieliśmy w 1.2.1, jak bardzo klasyfikacja różni się od definicji.

Encyklopedia renesansowa i barokowa jest zatem projektem idealnym, który unika „wypełnienia”, bo gdyby nawet wyczerpać treść każdej sklasyfikowanej dyscypliny, i tak uzyskano by wiedzę ciągle jeszcze niekompletną, taką, jaką jest wiedza jednostki. W porównaniu z encyklopedią (wspomina o tym Alsted w *Admonitio*, od którego zaczyna się jego *Encyclopaedia*), poszczególne jednostki „okazują się jednocześnie ‘pojemnikami’, z których każdy może pomieścić treść odpowiadającą jego zdolności pojmowania, ale żaden nie jest w stanie zawrzeć całości wiedzy” (Tega 1999: 114).

I właśnie dlatego, że wiedza nigdy nie jest pełna, od Ramusa zaczyna się myśleć nad encyklopedią zdolną uwzględnić także strukturę dyscyplin jeszcze nieznanych i niedefiniowanych. Wraz z Francisem Baconem dochodzi do głosu idea encyklopedii opartej na danych, których źródłem jest doświadczenie naukowe, i na krytyce fałszywych poglądów z przeszłości (*idola*); taka encyklopedia stanowi rejestr *otwarty* i stale się poszerzający. W *Novum Organum* Bacona (1620) jest aneks zatytułowany *Parascève ad historiam naturalem et experimentalem*, gdzie autor, po uprzednim wyjaśnieniu, że chodzi o to, by uniknąć uciekania się do autorytetu starożytnych, wystrzegając się w ten sposób powtarzania informacji budzących wątpliwość, kreśli idealny indeks, który obejmuje, wedle dość logicznego porządku, ciała niebieskie, zjawiska atmosferyczne, Ziemię, cztery żywioły, gatunki naturalne (minerały, rośliny i zwierzęta), człowieka, choroby i lekarstwa, sztuki, w tym sztukę kulinarną, hippikę i rozrywki. Encyklopedycznym muzeum jest Dom Salomona, którego wizja pojawia się w *New Atlantis* (1627), natomiast określenie *farragines disciplinarum* z całą pewnością

²⁰ W epoce baroku, proponując tenże ideał Pansofii, częściowo wypełnił stworzony przez siebie indeks Jan Amos Komeński, który, dążąc do ogólnej reformy społeczeństwa i studiując najnowsze formy pedagogiczne, w trosce o to, by uczeń przyswajał sobie nauczone treści bezpośrednio drogą wzrokową, próbował w *Didactica magna* (1628) i *Jamna linguarum* (1631) pogrupować podstawowe pojęcia zgodnie z logiką idei (stworzenie świata, żywioły, królestwa minerałów, roślin i zwierząt), natomiast w *Orbis sensualium pictus quadrilinguis* (1658) ułożył obszerną i pełną szczegółów ilustrowaną nomenklaturę wszystkich najważniejszych rzeczy świata oraz czynności ludzkich.

można odnieść do *Sylva Sylvarum* (1626), gdzie, nawet biorąc pod uwagę tylko pierwszą Centurię Tablicy Eksperymentów, znajdziemy obok siebie rozważania o płomieniu i o różnych sposobach farbowania piór i włosów.

Metafora lasu jest metaforą znaczącą. Las nie jest uporządkowany przez czytelne binarne dysjunkcje ścieżek, lecz stanowi raczej labirynt. Słowo „labirynt” zostało użyte *explicitie* w *Przedmowie do Instauratio Magna* (1620): „Aedificium autem hujus universi, structura sua, intellectui humano contemplanti, instar labyrinthi est; ubi tot ambigua viarum, tam fallaces rerum et signorum similitudines, tam obliquae et implexae naturarum spirae et nodi, undequaque se ostendunt”. Gmach świata jawi się kontemplującemu go umysłowi jako labirynt pełen niepewnych dróg, złudnych podobieństw rzeczy i znaków, spiral i węzłów zasuplanych i skomplikowanych – zobaczymy dalej, kiedy będzie mowa o rizomatycznej naturze encyklopedii, jak bardzo prekursorska była ta wizja *obliquae et implexae naturarum spirae et nodi*.

W tym labiryncie, który nie przedstawia się już w postaci logicznego rozkładu, lecz ma kształt retorycznej masy pojęć i tematów zebranych w *loci, invenire* przestało znaczyć *znaleźć* coś, co znało się wcześniej i co zostało umieszczone w najodpowiedniejszym miejscu, aby się tym posłużyć w celach argumentacyjnych, ale naprawdę znaczy *odkryć* jakąś rzecz albo zależność między dwiema lub więcej rzeczami, o której się jeszcze nie wiedziało. Oznaczało to (jak zauważa Rossi 1957, IV i V) wyraźne i radykalne odrzucenie ustalonej z góry hierarchii bytów. Formułując myśl przejętą później także przez Leibniza, w *Advancement of Learning* Bacon wspomina, że jeśli sekretarz stanu będzie musiał gromadzić w biurze rozmaite dokumenty, pogrupuje je zgodnie z ich naturą (traktaty, instrukcje), natomiast w swoim prywatnym gabinecie położy w jednym miejscu wszystkie dokumenty, których potrzebuje najpilniej, choćby różniły się one co do swej natury. Nie ma już Wielkiego Łańcucha Bytu, ale każdy kolejny podział będzie zawsze zależał od kontekstu i będzie ukierunkowany na ściśle określony cel.

1.3.4. Luneta Tesaura

Widzieliśmy, w jaki sposób za sprawą Bacona zmieniło się pojęcie *inventio*, przekształcając się z poszukiwania tego, co już wiadano, w odkrywanie tego, o czym jeszcze nie wiadano. Jeśli przyjąć taką perspektywę, okaże się, że przeszukiwanie zasobów wiedzy przypomina przetrząsanie bezkresnego magazynu, o którym jeszcze nie wiemy, jak jest rozległy, i że przeszukuje się te zasoby nie tylko w celu wykorzystania tego, co się znajdzie, ponieważ jest to takie, jakie jest, ale także po to, by przeprowadzić swego rodzaju operację *bricolage*’u i znaleźć nowe możliwości połączeń, związków i zależeń między rzeczami, które początkowo nie ujawniały żadnych wzajemnych relacji.

Paradoksalnie, wzoru encyklopedii dostarcza *Il cannocchiale aristotelico (Luneta arystotelesowska)* Emanuela Tesaura (1665). Mówimy „paradoksalnie”,

bo Tesauro akurat w stuleciu, kiedy ugruntowało się traktowanie lunety Galileusza jako paradygmatycznego narzędzia umożliwiającego rozwój nauk przyrodniczych, proponuje lunetę zadedykowaną Arystotelesowi, która ma być narzędziem odnowy nauk zwanych dzisiaj humanistycznymi, zaś instrument owej odnowy miała stanowić metafora. W *Cannocchiale* wszakże Tesauro, uznając zasadniczy zrab retoryki Arystotelesowskiej (będzie o tym mowa w 1.8.1), proponuje model metafory jako sposobu odkrywania nieznanych jeszcze związków między danymi wiedzy – niezależnie od tego, że w odróżnieniu od Bacona, jego zainteresowania nie są naukowe, lecz retoryczne.

Aby umożliwić skonstruowanie repertorium rzeczy znanych, którego przeglądanie pozwoliłoby wyobraźni metaforycznej na odkrywanie nieznanych związków, Tesauro wypracowuje ideę Indeksu Kategorii. Przedstawia swój indeks (z barokową radością z *zadziwiającego* pomysłu) jako „sekretny prawdziwie sekret”, niewyczerpaną kopalnię nieskończonych metafor i błyskotliwych konceptów, gdyż błyskotliwy umysł jest niczym więcej niż umiejętnością „wydobywania przedmiotów głęboko ukrytych w różnych kategoriach i konfrontowania ich ze sobą” – czyli zdolnością do tropienia analogii i podobieństw, których nie daloby się zauważyć, gdyby każda rzecz pozostała zaklasyfikowana tylko do własnej kategorii.

Chodzi zatem o to, by zapisać w książce dziesięć kategorii Arystotelesowskich, Substancję i dziewięć Przypadłości, pod każdą kategorią wyliczyć jej Człony, a pod każdym członem Rzeczy „jemu podległe”.

Możemy tu przytoczyć jedynie bardzo nieliczne przykłady z katalogu, którego dostarcza nam Tesauro (zresztą, jak się wydaje, katalog ten można nieustająco poszerzać). I tak, pod kategorią Substancji należy wymienić jako człony Boskie Osoby, Idee, Bogów Legendarnych, Anioły, Demony i Skrzaty; następnie, pod członem Niebo, Błędne Gwiazdy, Zodiak, Opary, Powietrze, Meteory, Komety, Światła, Pioruny i Wiatry; dalej, pod Ziemią i Polami, Pustkowia, Góry, Wzgórze i Przylądki, pod nimi Ciała, Kamienie, Klejnoty, Metale, Ziola, jeszcze niżej Matematykę, Globusy i Mapy świata, Cyrkle i Ekiery i tak dalej.

Podobnie, pod kategorią Ilości, jako Ilość Wielkości mamy Małe, Duże, Długie i Krótkie, pod Ilością Ciężaru, Ciężkie i Lekkie; jeśli chodzi o Jakości, pod Widzeniem znajdują się Widzialne i Niewidzialne, Zdadne, Piękne lub Szpetne, Jasne i Ciemne, Białe i Czarne; pod Powonieniem, Miły Zapach i Odór – i tak samo postępuje się z kategoriami Relacji, Działania, Namiętności, Pozycji, Czasu, Miejsca i Posiadania.

Kiedy następnie zaczniemy szukać Rzeczy podlegających tego rodzaju członom, to pod kategorią Ilości, w Członie Ilość Wielkości, wśród rzeczy Małych znajdziemy anioła, który przebywa w jednym punkcie, formy bezcielesne, biegun jako nieruchomy punkt kuli, zenit i nadir; wśród Rzeczy Elementarnych iskrę ognia, kroplę wody, okruch kamienia, ziarnko piasku, pączek i atom; wśród rzeczy Ludzkich embrion, poroniony płód, pigmeja i karła; wśród rzeczy Ożywionych mrówkę i pchłę, wśród Roślin nasionko gorzycy i okruszek

chleba, wśród Nauk punkt matematyczny, w Architekturze czubek piramidy; w Węlniarstwie końcówkę sznurówki, i tak dalej przez dwie strony wykazu.

Nie warto się zastanawiać, na ile ten wykaz jest spójny. Niespójność wydaje się typową cechą wszystkich dokonywanych w okresie baroku prób zrelacjonowania całej treści poszczególnych dziedzin wiedzy, charakteryzuje też wiele powstających w XVII wieku projektów języków sztucznych. Caspar Schott w *Technica curiosa* (1664) i *Joco-seriorum naturae et artis sine magiae naturalis centuriae tres* (przypuszczalnie 1666) zamieścił informacje o pewnym dziele z 1653 roku, którego autora, jak twierdzi, nie pamięta. W rzeczywistości owym nieznanym autorem mógł być niejaki Pedro Bermudo (1610–1648), hiszpański jezuita, który miał przedstawić w Rzymie swoje *Artificio*, czyli *Arithmeticus Nomenclator, mundi omnes nationes ad linguarum et sermonis unitatem invitans. Authore linguae (quod mirere) Hispano quodam, vere, ut dicitur, muto*²¹. Wątpliwe, żeby opis Schotta był wierny, jest to jednak bez znaczenia, ponieważ – nawet gdyby Schott przerobił projekt po swojemu – interesuje nas tylko niespójność listy. *Artificio* przewidywało 44 podstawowe klasy, które warto wymienić w komplecie, podając w nawiasach tylko kilka wybranych przykładów:

1. Żywioty (ogień, wiatr, dym, popiół, piekło, czyszciec i środek ziemi).
2. Byty niebieskie (gwiazdy, pioruny, tęcza...).
3. Byty intelektualne (Bóg, Jezus, rozumowanie, opinia, podejrzenie, dusza, fortel czy widmo).
4. Stany świeckie (cesarz, szlachta, lud).
5. Stany kościelne.
6. Artysty (malarz bądź marynarz).
7. Instrumenty.
8. Uczucia (miłość, sprawiedliwość, lubieżność).
9. Religia.
10. Spowiedź sakramentalna.
11. Sąd.
12. Wojsko.
13. Medycyna (lekarz, głód, lewatywa).
14. Zwierzęta bezrozumne.
15. Ptaki.
16. Gady i ryby.
17. Części zwierząt.
18. Sprzęty.
19. Pokarmy.
20. Napoje i płyny (wino, piwo, woda, masło, воск, żywica).
21. Ubiory.
22. Tkaniny jedwabne.
23. Włny.
24. Płótna i inne wyroby tkackie.
25. Nautyka i przyprawy (okręt, cynamon, kotwica, czekolada).
26. Metale i monety.
27. Rękodzieła różne.
28. Kamienie.
29. Klejnoty.
30. Drzewa i owoce.
31. Miejsca publiczne.
32. Wagi i miary.
33. Liczebniki.
39. Czas.
40. Przymiotniki.
41. Przysłówki.
42. Przyimki.
43. Osoby (zaimki, tytuły takie jak Jego Eminencja Kardynał).
44. Podróżowanie (siano, droga, rozbójnik)²².

Okolo 1660 roku Athanasius Kircher napisał dzieło *Novum hoc inventum quo omnia mundi idiomata ad unum reducuntur*, dostępne tylko w rękopisie²³; przedstawił w nim bardzo elementarną gramatykę oraz słownik obejmujący

²¹ Ostatnie słowa tytułu mogłyby stanowić grę słów, ponieważ, zdaniem Schotta, ów autor był niemową, a po kastyljsku Bermudo wymawia się niemal tak samo, jak *Fermudo*, por. Ceñal 1946.

²² Na temat błędności takiego podziału na klasy będzie się rozwodził Leibniz w swej młodzieńczej *Dissertatio de arte combinatoria* (1666).

²³ Mss Chigiani I, vi, 225, Biblioteca Apostolica Vaticana; por. Marrone 1986.

1620 „słów” i próbował ustanowić listę 54 kategorii podstawowych, dających się zapisać w postaci ikonogramów. Ikonogramy przypominają te, które stosuje się dziś na lotniskach i dworcach – jedne przedstawiają jakiś przedmiot, na przykład kieliszek, inne są formami czysto geometrycznymi (prostokąt, trójkąt, okrąg), jeszcze inne wyrastają z powierzchni inspiracji egipskimi hieroglifami. Nie wdając się w dogłębną analizę tego projektu (w tym celu odsyłamy do Marrone 1986 i Eco 2002b), przypomniemy jedynie, że również 54 kategorie *Novum Inventum* składają się na listę nader niespójną; obejmuje ona byty boskie, anielskie i niebiańskie, żywioły, istoty ludzkie, zwierzęta, rośliny, minerały, godności oraz inne pojęcia abstrakcyjne rodem ze *sztuki* Lulla, napoje, ubiory, wagi, liczby, godziny, miasta, pokarmy, rodzinę, czynności takie jak widzieć lub dawać, przymiotniki, przysłowki, miesiące roku. Powróćmy jednak do Tesaura.

Tesauro postępuje zgodnie z tendencją swojej epoki. Jednak to, co nam wydaje się brakiem zmysłu systematyczności, świadczy o czymś zupełnie przeciwnym, a mianowicie o wysiłku, jaki czyni encyklopedysta, pragnąc uciec od jałowej klasyfikacji według rodzajów i gatunków. Właśnie ten zbiór, jeszcze nieuporządkowany (albo, jak w wypadku Tesaura, ledwie uporządkowany, z rubrykami dziesięciu kategorii i ich członów), umożliwi w przyszłości *odkrycie* (*inventio* w znaczeniu Baconowskim, a więc rozumiane nie jako *znalezienie* czegoś już znanego, lecz jako rzeczywiste *odkrycie* czegoś nowego) nieznanymi i niespodziewanymi relacjami między przedmiotami wiedzy. „Bałagan” jest ceną, jaką płaci się nie za osiągnięcie kompletności, lecz za uniknięcie ubóstwa każdej klasyfikacji w formie drzewa.

I rzeczywiście, wystarczy zobaczyć, jaką korzyść Tesauro czerpie ze swojego magazynu pojęć. Gdybyśmy zechcieli znaleźć dobrą metaforę dla karła (a dla Tesaura znaleźć metaforę oznacza, po Arystotelesowsku, poznać nowe określenia rzeczy, czyli to wszystko, co o danym przedmiocie dałoby się powiedzieć), to już z tego wykazu można by zaczerpnąć definicje Myrmidona albo Myszy urodzonej przez górę. Ale do tego indeksu dołącza następny, ten zaś o każdej małej rzeczy po kolei, w zależności od tego, według której z dziesięciu kategorii się ją rozpatruje, rozstrzyga co do ilości, czym tę małą rzecz mierzyć albo ile ona ma części, co do Jakości, czy jest widzialna albo jakie ujawnia deformacje, co do Relacji, z kim albo z czym jest spokrewniona, czy jest materialna i jaki ma kształt, co do Działania i Namiętności, jak wiele może lub nie może i tak dalej. A kiedy już postawimy sobie pytanie, czym należy małą rzecz mierzyć, Indeks powinien nas odesłać, na przykład, do Palca Geometrycznego.

Jeśli przeprowadzimy to samo postępowanie dla wszystkich kategorii, okaże się, że o karle (a lista zajmuje w *Cannocchiale* trzy strony) dałoby się powiedzieć, iż jest on rzeczą krótszą od własnej nazwy, bardziej embrionem niż człowiekiem, fragmentem ludzkim znacznie mniejszym niż palec, zawierającym tak mało substancji, że aż pozbawionym koloru, takim, który przegrałby w walce z muchą, i o którym nie da się stwierdzić, czy siedzi, stoi czy też leży...

Dzięki swej labiryntowej naturze Indeks pozwala na tworzenie połączeń między każdą rzeczą a jakąkolwiek inną – toteż wydaje się, że metaforysta Tesaura nic innego nie robi (i niczym innym się nie rozkoszuje) poza czerpaniem nowych wiadomości z dekonstrukcji drzewa Porfiriusza.

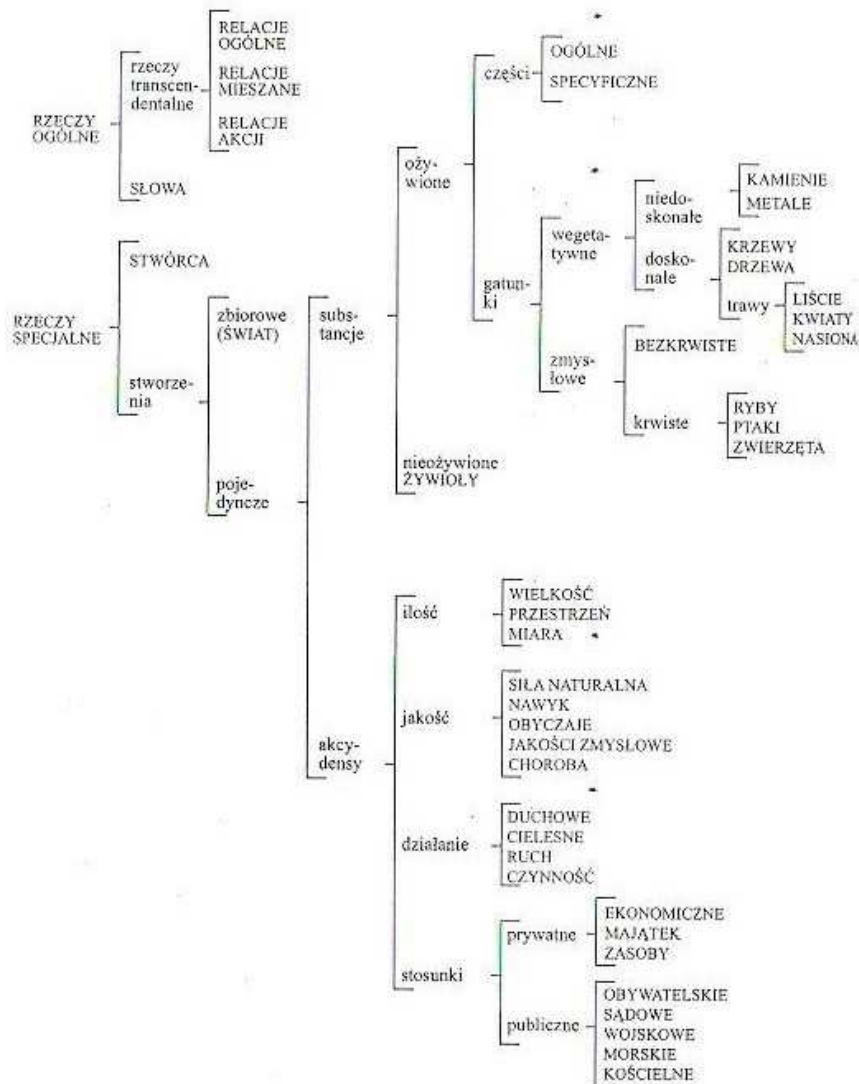
Nawet jeżeli z miłości do mistrza tych, co wiedzą, Tesauro zechciał nazwać swój indeks „indeksem kategorii”, w rzeczywistości dostarcza nam pewnego rodzaju procedury pozwalającej na podążanie nieskończonymi ścieżkami labiryntu, w którym podziały na kategorie są tylko prowizorycznymi i dość sztucznymi konstrukcjami służącymi do tego, by jakoś pomieścić materiał znajdujący się w stanie nieustannego wrzenia.

1.3.5. Wilkins

Napięcie między drzewem a labiryntem osiąga szczytowy punkt w siedemnastowiecznej Anglii, w kręgach związanych ze środowiskiem Royal Society. Powstają wówczas różne projekty *filozoficznego języka apriorycznego* (np. *A Common Writing* Lodwicka, *The Universal Character* Becka, *Ars signorum* Dalgarna czy *Essay Towards a Real Character* Wilkinsa), w którym „znaki”, zrozumiałe dla ludzi władających różnymi językami, mogłyby odzwierciedlać globalną strukturę świata.

Systemy te rozpatrują możliwość reprezentacji znaczeń każdego terminu przez hierarchiczny system o budowie skrzynkowej (wytrwale eksponowany), którego kolejne elementy mieszczą się w poprzednich, zachowując porządek od rodzaju do gatunku. Jednocześnie pragnie się zdać sprawę z niedającej się włożyć w żadne ramy wielości i różnorodności pojęć, którymi dysponuje przeciętna osoba posługująca się językiem. Problem, z którym musiały się zmierzyć owe systemy, polega na tym, że jeśli dokonuje się klasyfikacji w formie drzewa, zgodnie z modelem słownikowym, to nie da się uznać za prawdziwe ani znaczenia terminów, ani natury rzeczy oznaczanych, i dlatego węzły każdej klasyfikacji przyjmującej postać drzewa wymagają wypełnienia uszczegółowieniami o charakterze encyklopedycznym, czyli sumami właściwości niedającymi się definiować ani klasyfikować.

Odsyłając zainteresowanych do Eco 2002b, gdzie znajduje się szersza analiza tych systemów oraz stosowna bibliografia, ograniczymy się do krótkiego przyjrzenia się *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* Wilkinsa (1668), gdyż ten właśnie projekt wydaje się ze wszystkich najpełniejszy i najlogiczniej skonstruowany. Wilkins opracowuje coś w rodzaju kolosalnej recenzji wiedzy. Ustanawia tabelę złożoną z 40 głównych Rodzajów, które następnie dzieli na 251 Różnic szczegółowych, dochodząc na koniec do określenia 2 030 Gatunków (reprezentowanych parami). Konstruując tabelę 40 rodzajów, Wilkins wychodzi od pojęć najogólniejszych, jak Stwórca i Świat, i poprzez podział na substancje i akcydensy, substancje ożywione i nieożywione, byty wegetatywne i zmysłowe, dochodzi do Kamieni, Metali,



Rysunek 12

Drzew, Ptaków albo przypadłości, jak Wielkość, Przestrzeń, Jakości zmysłowe, Stosunki ekonomiczne (rysunek 12).

Bardziej rozbudowane są tablice, które pozwalają dotrzeć do pojedynczych gatunków, ponieważ Wilkins ma ambicję włączenia do swej klasyfikacji na przykład napojów takich jak piwo, aby w ten sposób przedstawić całe uniwersum pojęciowe angielskiego obywatela z XVII wieku. W stosunku do tego systemu idei (a Wilkins zakłada, grzesząc etnocentryzmem, że jest on wspólny dla wszystkich ludzi) „znaki realne”, które Wilkins proponuje, są znakami językowymi (które przyjmują postać graficzną, przywodząc na myśl hieroglify, bądź ustną, poddaną następnie transkrypcji za pomocą łatwych do wymówienia znaków łacińskich). Tak więc, jeśli *De* znaczy Element, a *Deb* pierwszą różnicę (Ogień), to *Deb* będzie denotował pierwszy Gatunek, czyli Płomień.

Nas jednak nie interesuje pismo Wilkinsa (jakkolwiek stanowi najważniejszą część jego projektu języka uniwersalnego), lecz zastosowane przez niego kryteria porządkowania pojęć. Jeszcze raz okazuje się, że czysta klasyfikacja nie pozwala poznać, czym jest Płomień, ani stwierdzić, że parzy. Nawet kiedy dojdziemy już do definicji poszczególnych gatunków, staniemy w obliczu kolejnych podziałów. Tak więc Zwierzęta Żyworodne Mające Łapy dzielą się na Drapieżne i Nierapieżne, do Drapieżnych należą *cat-kind* i *dog-kind*, te ostatnie dzielą się na Europejskie i Egzotyczne, Europejskie na Amfibie i Łądowe, Łądowe na „większe” (Pies/Wilk) i „mniejsze” (Lis/Borsuk), jak pokazano na rysunku 13.



Rysunek 13

Jak zwykle, nie dość, że nadal nie można odróżnić psa od wilka, to jeszcze z informacji, jaką przekazują „znaki” Wilkinsa, wynika jedynie, że pies (*Zita* w języku uniwersalnym) jest „pierwszym członem pierwszej pary piątej różnicy w rodzaju Zwierzęta”.

I dopiero zagłębiając się w lekturę gęstych od szczegółów tabel encyklopedycznych, które Wilkins umieścił pod swoimi klasyfikacjami, dowiadujemy się, że zwierzęta żyworodne mające łapy mają stopy palczaste, drapieżniki mają

zazwyczaj sześć ostrych siekaczy i dwa długie kły służące do podtrzymywania zdobyczy, *dog-kind* mają głowę okrągłą i tym różnią się od *cat-kind*, o głowie bardziej wydłużonej, największe z psowatych dzielą się na „domowe–łagodne” i „dzikie – wrogie owcom”. Tylko w ten sposób możemy zrozumieć różnicę między psem a wilkiem.

Filozoficzny język Wilkinsa *taksonomizuje*, ale nie definiuje. Aby budować definicje, system musi uciekać się do zbioru informacji wyrażonych w języku naturalnym, które przyjmują format encyklopedii.

Porażka Wilkinsa najwyraźniej wynika z takiej samej dolegliwości, jaka zagraża każdemu pojęciu, które ma być ściśle słownikowe. Żeby słownik mógł być całkowicie autonomiczny wobec wszelkiej innej wiedzy o świecie, jego hasła musiałyby być *prymitywami* niepodlegającymi dalszemu definiowaniu – w innym razie drzewo utraciłoby właściwą sobie naturę mechanizmu zdolnego do zagwarantowania bezbłędności definicji, które generuje. Tymczasem u Wilkinsa jasno widać, że masa informacji encyklopedycznych, niezbędnych do budowy tabel na podstawie domniemanych prymitywów, w gruncie rzeczy neguje zasadę kompozycyjności opartej na cechach, która, jak się wydawało, znalazła urzeczywistnienie w jego „znakowym” języku. Prymitywy wcale nie są prymitywami. Gatunki Wilkinsa nie powstają wyłącznie w wyniku połączenia rodzajów i różnic (słabość typowa już dla drzewa Porfiriusza, zważywszy, że różnice są przypadłościami niedającymi się zhierarchizować), lecz są też *nazwaniami* używanymi jako haczyki do zawieszania opisów encyklopedycznych.

System Wilkinsa wszakże, właśnie dlatego, że jest skażony, można by odczytywać w inny sposób – już nie jako słownik, ale jako *hipertekst*, i to w dzisiejszym rozumieniu tego terminu. Skoro hipertekst łączy każdy węzeł czy element własnego repertorium z wieloma innymi węzłami za pośrednictwem licznych odniesień wewnętrznych, to można sobie wyobrazić taki hipertekst na temat zwierząt, który włączy *psa* do ogólnej klasyfikacji ssaków, umieszczając go w tym samym drzewie taksonomicznym co kota, wołu i wilka. Ale jeśli to drzewo *nakierować* na *psa* (w dzisiejszym znaczeniu komputerowym, dokładnie tak jak *kliknąć* w coś), odeśle nas ono do uporządkowanej listy informacji o właściwościach *psa* i jego zwyczajach. Wybierając inny porządek powiązań, można uzyskać dostęp do przeglądu ról odgrywanych przez *psa* w różnych epokach historycznych lub do wykazu rozmaitych przedstawień *psa* w historii sztuki. Być może właśnie to pragnął osiągnąć Wilkins, kiedy przyznawał sobie prawo rozważania Obrony, nawiązując z jednej strony do powinności obywatela, z drugiej zaś do strategii militarnej.

1.3.6. Leibniz

Nie wolno nam jednak przypisywać Wilkinsowi poglądu, którego nie sformułował. W pewien sposób pogląd ten wyraził natomiast Leibniz, co być może wynikało stąd, że całość jego poszukiwań badawczych stała pod znakiem prze-

ciwstawienia słownika i encyklopedii. Istotnie, począwszy od *Dissertatio de arte combinatoria* z 1666 roku, w sposób oczywisty wyrastającej z inspiracji Lullem, przez całe życie Leibniz będzie usiłował zbliżyć się do ideału *characteristica universalis*, języka racjonalnego opartego na ograniczonej liczbie prymitywów i reguł logicznych, który pozwoliłby mędrcom zasiąść wokół stołu i dotrzeć do prawdy w myśl zasady „calculus”. Bardzo szybko jednak Leibniz dochodzi do przekonania, że nigdy nie można mieć całkowitej pewności co do tego, że uzyskane tą metodą terminy pierwotne nie podlegają dalszym podziałom. Przyznaje więc, że terminy pierwotne można najwyżej *postulować* jako takie dla ułatwienia rachunku. W tych okolicznościach bardziej interesuje go *forma* zdań, jakie rachunek może wygenerować, niż znaczenia poszczególnych terminów. I rzeczywiście, porównuje swoją *characteristica universalis* z pewnego rodzaju algebrą, która przy zachowaniu dyscypliny ilościowej miałaby zastosowanie do rozwiązywania problemów związanych z pojęciami jakościowymi. Podobnie jak algebra, *characteristica* miałaby stanowić pewną formę *cogitatio eaeica* i pozwalać na wykonywanie rachunków prowadzących do uzyskania dokładnych wyników, lecz operacje byłyby prowadzone na symbolach, o których znaczeniu nie jesteśmy w stanie wytworzyć sobie jasnego i wyraźnego pojęcia. Tak postępując, Leibniz bez wątpienia dał impuls do rozwoju logiki formalnej, w której symbol nie odsyła do jakiejś określonej idei, ale zajmuje *jej miejsce*.

Kiedy natomiast Leibniz rozumuje w kategoriach recenzji wiedzy uniwersalnej, zajmuje stanowisko zdecydowanie odmienne, w wielu pismach porównując encyklopedię do Biblioteki pojmowanej jako *inwentarz generalny* wszelkiej wiedzy. W *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria* z 1679 roku proponuje encyklopedię obejmującą gramatykę racjonalną, logikę, sztuki pamięci, matematykę uniwersalną i jej zastosowania techniczne (geodezja, architektura, optyka), mechanikę, naukę o właściwościach fizycznych i chemicznych ciał, kosmografię, mineralogię, botanikę i agronomię, biologię i medycynę zwierząt, moralność, geopolitykę i teologię naturalną. Tak samo jak u Bacona, encyklopedia owa musi pozostać *otwarta*: jej porządek będzie się odsłaniał stopniowo, w miarę postępu nauki; musi też zawierać wiadomości niespisane, które istnieją w rozproszeniu pomiędzy ludźmi parającymi się najróżniejszymi profesjami.

W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*), napisanych w latach 1703–1705, znajduje się następująca wzmianka dotycząca encyklopedii: „jedna i ta sama prawda może występować w wielu miejscach, zależnie od rozmaitych stosunków, które mogą jej przysługiwać. A ci, co porządkują jakąś bibliotekę, bardzo często nie wiedzą, gdzie umieścić niektóre książki, wahając się między dwoma czy trzema przydziałami jednako stosownymi” (Leibniz 1955: II, 421). Leibniz ma na myśli encyklopedię, którą moglibyśmy określić jako wielowymiarową, czyli taką, w której powstają rozgałęzione i poprzeczne interkonekcje (zob. Gensini 1990: 19).

1.3.7. *Encyclopédie*

W rzeczywistości Leibniz antycypuje projekt, który d'Alembert uzasadni teoretycznie na pierwszych stronach *Encyclopédie*. To za sprawą sugestii Leibniza wraz z epoką oświecenia pojawiają się przesłanki krytyki wszelkich prób ustanowienia apriorycznego systemu idei. Oświeceniowa encyklopedia chce być krytyczna i naukowa: nie rezygnuje z rejestrowania wszelkich przekonań, także tych, które uważa za błędne, ale wyraźnie wskazuje, że takimi są (warto się przyjrzeć, na przykład, hasłu „Jednorożec”, które wydaje się opisywać zwierzę zgodne z nakazami tradycji, podkreślając przy tym jednocześnie jego legendarny charakter); wzorem encyklopedii starożytnych, pragnie przedstawić wszystkie dziedziny ludzkiej wiedzy, także ludowej, związanej z umiejętnościami i rzemiosłami.

Owszem, model encyklopedii oświeceniowej opiera się na czymś w rodzaju wzorcowego schematu drzewa (rysunek 14).



Rysunek 14

D'Alembert wszakże, wykładając we *Wstępie do Encyklopedii* kryteria organizacji dzieła, które, nawiasem mówiąc, nie mogły być widoczne z powodu przeorganizowania całości materiału w celu nadania mu porządku alfabetycznego, z jednej strony rozwija metaforę drzewa, z drugiej natomiast ją kwestionuje, mówiąc w zamian o „mapie świata” i labiryncie (D'Alembert 1954: 47–50):

System ogólny nauk i sztuk można porównać z labiryntem – z krętą drogą, na którą zapuszcza się umysł, nie znając kierunku, jakiego winien się trzymać. ... Atoli to właśnie zaprzeczenie ładu, jakkolwiek, rozważane będąc z punktu widzenia umysłu, miałyby za sobą nader poważne racje teoretyczne, zniekształcałoby jednak lub raczej całkowicie unicestwiałoby drzewo encyklopedyczne, w którym byśmy próbowali dać mu wyraz. ... System naszych wiadomości składa się z różnych gałęzi, które niejednokrotnie zbiegają się w jednym punkcie,

wychodząc zaś z tego samego punktu, nie sposób puścić się w drogę we wszystkich naraz kierunkach. ... Nie tak się rzecz ma z uporządkowaniem encyklopedycznym działów naszej wiedzy. Idzie tu o skupienie ich na jak najmniejszym terenie i o umieszczenie filozofa jak gdyby ponad tym rozległym labiryntem, tak wysoko, by mógł łącznie ogarnąć wzrokiem najglówniejsze nauki i sztuki; by jednym spojrzeniem zdołał objąć przedmioty swych rozmyślań oraz działania, jakie może on nad nimi wykonać; by potrafił rozróżnić główne gałęzie wiedzy ludzkiej, punkty ich podziału i wspólnoty, a czasem nawet dostrzec ukryte drogi, wiążące je między sobą.

Takie uporządkowanie – to niby mapa świata, która wskazuje główne kraje, ich położenie i wzajemną zależność, a także najprostsze łączące je drogi; drogi najeżone nieraz tysiącami przeszkód, o których w każdym kraju mogą wiedzieć jedynie mieszkańcy lub podróżnicy i które można by pokazać jedynie na specjalnych, bardzo dokładnych mapach. Owymi specjalnymi mapami będą poszczególne artykuły encyklopedii, drzewo zaś – czyli wykres systemu – będzie odgrywało rolę mapy świata. ... Atoli na mapach ogólnych globu przedmioty znajdują się bliżej lub dalej od siebie i okazują różne widoki, zależnie od pozycji oka wyznaczonej przez geografę rysującego mapę, tak samo kształt drzewa encyklopedycznego będzie zależał od punktu widzenia, który zajmujemy w tym celu, by rozpatrywać świat piśmiennictwa. Można więc sobie wyobrazić tyle różnych systemów wiedzy ludzkiej, ile różnych map świata można otrzymać wedle różnych projekcji. ...

Często jednak przedmiot, umieszczony dzięki jednej lub wielu właściwościom w pewnej klasie, zahacza dzięki innym właściwościom o inną klasę, gdzie też mógłby się znaleźć. Podział ogólny nie może się więc obyć bez dowolności.

Wywód d'Alemberta skażony jest ciągle jeszcze nieprzezwyciężonym napięciem między modelem drzewa a modelem mapy. D'Alembert dostrzega, że całość naszej wiedzy (nie tylko aktualnej, ale także, jak chciał Leibniz, przyszłej) artykułuje się w postaci niczym nieograniczonej mapy geograficznej, po której można poruszać się nieskończoną liczbą dróg. Jednocześnie wie, że trzeba uciekać się do pewnych zabiegów upraszczających, ponieważ *Encyclopédie*, jako przedmiot wydawniczy, ma porządek alfabetyczny.

Mimo to jednak mamy tu już do czynienia z załączkiem idealnego modelu encyklopedii rozumianej jako hipotetyczny rejestr *wszystkich* elementów składających się na wiedzę w danej kulturze.

1.4. *Encyklopedia Maksymalna jako idea regulatywna*

W tym znaczeniu encyklopedia jest potencjalnie nieskończona, ponieważ jest zmienna, a wypowiedzi, jakie formułujemy na jej podstawie, nieustannie ją kwestionują (na przykład ostatni artykuł naukowy fizyka jądrowego zakłada wprawdzie pewną wiedzę encyklopedyczną o strukturze atomu, zarazem jednak wprowadza nową wiedzę i poddaje krytyce wiedzę wcześniejszą).

Encyklopedia Maksymalna nie ma ambicji rejestrowania wyłącznie tego, co „prawdziwe” (jakkolwiek zechcielibyśmy rozumieć to słowo), lecz wszystkiego, co zostało powiedziane i jako takie funkcjonuje w obiegu społecznym; uwzględnia nie tylko to, co zostało przyjęte za prawdziwe, lecz także to, co uznano za wymyślone.

Istnieje ona jako *idea regulatywna*, ale ta idea regulatywna, nie mogąc dać początku projektowi wydawniczemu, gdyż pozbawiona jest dającej się uporządkować formy, służy do wykrywania części encyklopedii aktywowalnych w tej mierze, w jakiej są one przydatne do budowania *pro wizorycznych hierarchii*, czy też *wygodnych sieci* potrzebnych do interpretowania i wyjaśniania interpretowalności określonych partii dyskursu.

Chociaż encyklopedia ta nie jest dostępna w całości, stanowi bowiem kompletny zbiór tego, co ludzkość powiedziała, to istnieje materialnie, ponieważ rzeczy powiedziane zostały zdeponowane w postaci wszystkich książek, wszystkich obrazów, wszystkich tych świadectw, które w łańcuchu semiotycznym pełnią wobec siebie nawzajem funkcję *interpretantów*.

Z biegiem wieków Encyklopedia Maksymalna ulegała transformacji: z utopii wiedzy *globalnej* (osiągalnej) przeobraziła się w świadomość niemożności ogarnięcia wiedzy globalnej i pewność, że elementy tej wiedzy są osiągalne *lokalnie*; z projektu książki stała się metodą badawczą stosującą jako narzędzie uniwersalną bibliotekę, która wchłania w siebie całą kulturę. Jej poetyckie wyobrażenie znajdujemy u Dantego (Dante 1959: *Raj*, XXXIII, 85–96), który – dostąpiwszy widoku Boga – nie potrafi opisać tego, co widzi, inaczej niż w kategoriach encyklopedii:

W jej tonie widzę wszystkich bytów przedzę;
Kochanie wiąże jednolitym spłotem
To, co oddzielnie stoi w świata księdze.

Treść i przejawy rzeczy z ich przymiotem,
Złożone razem w takie pełne dziwo,
Że z mojej mowy trudno sądzić o tem.

Uniwersalnych praw wieczne ogniwo
Musiałem wiedzieć, bo wspomnienie zjawy
Rozkosz mi daje nieprzepamiętliwą.

Zbladła, jak blednie dziś pamięć wyprawy
Sprzed wielu wieków, gdy pierwszego razu
Neptun cień widział Argonautów nawy.

Encyklopedia jest jedynym narzędziem, które pozwala nam wyjaśnić nie tylko funkcjonowanie każdego systemu semiotycznego, ale również życie określonej kultury jako systemu wzajemnie połączonych systemów semiotycznych.

Jak już zostało pokazane gdzie indziej (zob. na przykład Eco 1975), w chwili, gdy wkracza się na drogę encyklopedii, tracą rację bytu dwa fundamentalne z teoretycznego punktu widzenia rozróżnienia. (i) Po pierwsze, zanika rozróżnienie języka naturalnego i innych systemów semiotycznych, co wypływa stąd, że częścią encyklopedycznego przedstawienia hasła (a więc odpowiadającego mu pojęcia) mogą być właściwości wyrażone w formie niewerbalnej (to znaczy, że częścią encyklopedycznego przedstawienia *psa* są niezliczone wizerunki psów). (ii) Po wtóre, przestaje istnieć rozróżnienie semiotycznego systemu przedmiotowego i metajęzyka teoretycznego. Istotnie, nie da się zbudować metajęzyka, który byłby konstruktem teoretycznym złożonym ze skończonej liczby uniwersalnych prymitywów: widzieliśmy już, że tego rodzaju konstrukt eksploduje i ropadając się, ujawnia, że jego terminy metajęzykowe są nieczym więcej niż terminami języka przedmiotowego – choćby zostały *pro wizorycznie* zastosowane jako dalej niedefiniowalne.

Encyklopedią rządzi Peirce'owska zasada *interpretacji*, a co za tym idzie – *nieograniczonej semiozy*. Każde wyrażenie należące do semiotycznego systemu przedmiotowego można zinterpretować przez inne wyrażenia, a te z kolei przez jeszcze inne w samopodtrzymującym się procesie semiotycznym, choć w optyce Peirce'a owa ucieczka interpretantów generuje nawyki, a więc utrwalone sposoby przekształcania świata naturalnego. Jednak każdy rezultat takiego oddziaływania na świat również podlega interpretacji, co sprawia, że z jednej strony krąg semiotyczny nieustannie otwiera się na zewnątrz, z drugiej zaś nieustannie odtwarza się we własnym wnętrzu.

Co więcej, encyklopedia generuje coraz to nowe interpretacje zależnie od kontekstów i okoliczności (i dlatego w encyklopedii semantyka wchłania w siebie pragmatykę). Nigdy nie mamy więc do czynienia z definitywną i zanikniętą postacią encyklopedii: reprezentacja encyklopedyczna nie jest nigdy globalna, lecz zawsze jest *lokalna*, ściśle związana z określonymi kontekstami i okolicznościami. Wyrażenie *cane*²⁴, które pojawia się w uniwersum dyskursu dotyczącego bronii palnej, generuje inne interpretanty niż to samo wyrażenie umieszczone w uniwersum dyskursu traktującego o zwierzętach, a wewnątrz dyskursu o psach to samo wyrażenie generuje różne rozgałęzienia interpretantów zależnie od tego, czy dyskutuje się o zoologii, czy o praktyce weterynaryjnej.

1.5. Labirynty

Mówiąc o labiryncie, d'Alembert starał się, rzecz jasna, określić jego pojęcie. Postulował się w tym celu pojęciem mapy, nie mógł bowiem mówić o modelu topologicznym sieci wielowymiarowej. Drzewo Porfiriusza stanowiło próbę

²⁴ W języku włoskim *cane* znaczy *pies*, ale także *kwiek* (element mechanizmu uderzeniowego) – przyp. tłum..

sprowadzenia wielowymiarowego labiryntu do schematu dwuwymiarowego. Jak jednak widzieliśmy, także w tym prostym narzędziu klasyfikacji drzewo na każdym kroku wydawało z siebie nowy labirynt (różnic).

Należy oczywiście poczynić uzgodnienia dotyczące pojęcia labiryntu, ponieważ istnieją trzy typy labiryntów (por. Santarcangeli 1967, Bord 1976, Kern 1981). Labirynt klasyczny, z Knossos, jest labiryntem *jednokierunkowym*: kto do niego wejdzie, nie może nie dotrzeć do centrum (a jedyna droga z centrum prowadzi do wyjścia). Gdybyśmy „rozwinęli” labirynt jednokierunkowy, zostałaby nam w ręku jedna jedyna nić, ta sama nić Ariadny, którą legenda przedstawia nam jako sposób (zewnątrzny wobec labiryntu) umożliwiający wyjście z labiryntu, a która w rzeczywistości była samym tym labiryntem²⁵. W takim rozumieniu labirynt jednokierunkowy nie stanowi modelu encyklopedii (rysunek 15):



Rysunek 15

Drugim typem labiryntu jest labirynt manierystyczny, czyli *Irrweg*²⁶. *Irrweg* umożliwia wybory alternatywne: każda droga kończy się ślepym zaułkiem z wyjątkiem jednej, która prowadzi do wyjścia (rysunek 16). Gdyby go rozwinąć, *Irrweg* przybrałby postać drzewa, struktury z rozgałęzieniami, z których każde (z wyjątkiem jednego) byłoby ślepą uliczką²⁷. W tym wypadku możemy popęlić błędy, zmuszeni jesteśmy powtarzać raz już przebytą drogę (w pewnym sensie *Irrweg* funkcjonuje jak *diagram przepływu*).

²⁵ Zauważmy na marginesie, że w tym labiryntcie musi się znaleźć jakiś minotaur, bo tylko to czyni opowieść interesującą. Sama droga przez labirynt (pomijając początkową dezorientację Tezeusza, który nie wie, co go czeka) prowadzi zawsze tam, dokąd musi prowadzić i dokąd nie może nie prowadzić.

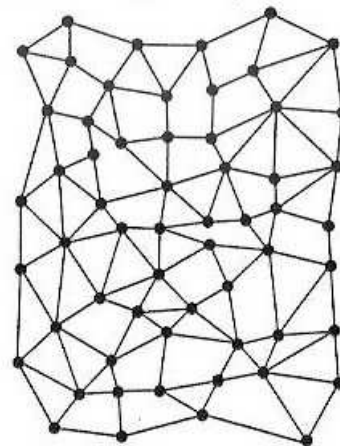
²⁶ Termin z jęz. niemieckiego oznaczający *błądną drogę*, *manowce* – przyp. tłum.

²⁷ Tu nie potrzeba minotaura; minotaurem jest sam odwiedzający, skłonny do refleksji nad naturą drzewa.



Rysunek 16

Labirynt trzeciego typu jest *siecią*, w której każdy punkt może zostać połączony z każdym innym punktem (rysunek 17).



Rysunek 17

Sieci nie da się rozwinąć – także dlatego, że o ile labirynty należące do pierwszych dwóch typów mają wewnątrz (własne zagmatwanie) i zewnątrz, skąd się do labiryntu wchodzi i dokąd się z niego wychodzi, to labirynt trzeciego typu, rozszerzalny w nieskończoność, nie ma ani wnętrza, ani nic, co byłoby wobec niego zewnętrzne.

Ponieważ każdy jego punkt można połączyć z każdym innym punktem, a proces łączenia jest jednocześnie ciągłym procesem korekty połączeń, struktura takiego labiryntu byłaby zawsze różna od tej, jaką miał chwilę wcześniej, i za każdym razem można by się po nim poruszać wzdłuż innych linii. Kto więc po nim podróżuje, musi nauczyć się nieustannie korygować wyobrażenie,

jakie sobie o nim tworzy, niezależnie od tego, czy chodzi o konkretny obraz jakiegoś jego fragmentu (lokalnego), czy też o obraz porządkujący i hipotetyczny, dotyczący jego struktury globalnej (niepoznawalnej zarówno ze względów synchronicznych, jak i diachronicznych).

Sieć to drzewo plus niezliczone korytarze, które łączą ze sobą jego węzły. Drzewo może stać się (wielowymiarowo) wielobokiem, systemem wieloboków wzajemnie powiązanych, nieskończenie wielkim megaścianem. To porównanie jest jednak nadal mylące, ponieważ wielobok ma zewnętrzne granice, a abstrakcyjny model sieci ich nie ma.

W Eco (1984, 2) wybrałem jako metaforę modelu sieciowego *klącze* (Deleuze i Guattari 1976). Każdy punkt klącza można połączyć z każdym innym jego punktem. Mówi się, że klącze nie ma punktów ani pozycji, lecz tylko linie: taki opis budzi jednak wątpliwości, ponieważ każde przecięcie się linii stwarza możliwość wskazania punktu. Klącze można przerwać i na powrót połączyć w dowolnym miejscu. Klącze jest antygenealogiczne (nie jest już zhierarchizowanym drzewem); gdyby miało jakieś zewnątrz, to z tym zewnątrz mogłoby tworzyć nowe klącze, nie ma więc ani wnętrza, ani zewnątrz. Klącze można niszczyć i odtwarzać, jest podatne na modyfikacje. Wielowymiarowa sieć drzew otwarta we wszystkich kierunkach tworzy klącze, co oznacza, że każdy lokalny wycinek klącza można przedstawić w postaci drzewa, pod warunkiem jednak, iż będziemy świadomi, że chodzi tu o pewną fikcję wykreowaną dla doraźnej wygody. Nie można opisać klącza globalnie ani w czasie, ani w przestrzeni. Klącze usprawiedliwia i stymuluje sprzeczność: skoro dowolny jego węzeł można połączyć z dowolnym innym jego węzłem, to z każdego węzła da się dotrzeć do każdego innego węzła, ale mogą się także zdarzyć procesy *loop* [zapętlenie]. Opisy klącza zawsze są tylko lokalne; w klączastej strukturze pozbawionej zewnątrz każdy obraz (widok z dowolnej perspektywy) jest zawsze wynikiem oglądu od wewnątrz, i jak sugeruje Rosenstiehl (1979), *ślepyim algorytmem* w tym sensie, że każdy opis lokalny przejawia skłonność do tego, by stać się czystą hipotezą na temat globalności sieci. W klączu myśleć oznacza poruszać się po omacku, kierując się *domniemaniem*.

Oczywiście, mamy prawo zadać sobie pytanie, czy ideę encyklopedii *otwartej* da się wyprowadzić z kilku wzmianek Leibniza i eleganckiej metafory *Encyclopédie*, czy też może przypisujemy raczej owym naszym antenatom idee rozwinięte dopiero o wiele później. To jednak, że od średniowiecznej refleksji dogmatycznej korzystającej z modelu *Arbor Porphyriana* poprzez ostatnie próby klasyfikacyjne podjęte w okresie renesansu powoli przeszliśmy do koncepcji wiedzy otwartej, ma korzenie w przewrocie kopernikańskim. Model drzewa jako rejestr, który z założenia miał być skończony, odzwierciedlał koncepcję wszechświata uporządkowanego i zawierającego się w sobie samym, złożonego z określonej i niezmiennej liczby koncentrycznych sfer. W wyniku przewrotu kopernikańskiego najpierw Ziemia przesuwa się na peryferie, co staje się zachętą do oglądu wszechświata z wielu perspektyw i w zmieniającej

się optyce, następnie zaś koliste wcześniej orbity stają się elipsami, co prowadzi do zakwestionowania kryterium doskonałej symetrii. Wreszcie, najpierw u zarania nowożytności, kiedy Kuzańczyk sformułował ideę wszechświata, którego centrum znajduje się wszędzie, a granice nigdzie, później wtedy, kiedy Giordano Bruno zaproponował swoją wizję niezliczonej mnogości światów, wszechświat wiedzy stopniowo stara się naśladować formę wszechświata planetarnego.

1.6. Nowe modele encyklopedyczne

O ile tak wyglądał nieświadomiony model nowego ideału wiedzy encyklopedycznej, to trzeba powiedzieć, że pierwsze rzeczywiste wysiłki zmierzające do nadania reprezentacjom semantycznym konkretnej formy encyklopedii zaczęto podejmować dopiero w drugiej połowie XX wieku, i to dopiero po tym, jak przetoczyła się ożywiona debata na temat słabości wszelkich reprezentacji słownikowych²⁸.

Rzecz jasna, skoro encyklopedia jako postulat i model idealny jest nieskończona, można było jedynie próbować przedstawiania jej pod postacią reprezentacji ograniczonych i *lokalnych*, co jednak nie zmniejszało możliwości ich dalszego, stopniowego i potencjalnie nieograniczonego wzbogacania.

Nowe modele encyklopedyczne przyjmowały różne formaty, między innymi:

(1) Matryce, które przedstawiają obecność lub nieobecność cech wybranych *ad hoc* w celu wyjaśnienia różnic między elementami podzbioru semantycznego, takimi jak na przykład *krzesło, foieł, sofa* itd. (zob. Pottier 1965).

(2) Modeli opartych na wyborach kontekstowych (wyszczególnia się znaczenia, jakie dany leksem przybiera w różnych kontekstach; zob. Eco 1975, 1984).

(3) Modeli opartych na Przypadkach, które uwzględniają Sprawców, Obiekty, Narzędzia, Cele (na przykład czasownik *oskarżać* określany jest jako działanie, w którym Sprawca ludzki porozumiewa się z Obiektem ludzkim za pośrednictwem Narzędzia werbalnego w Celu wyjawienia mu, że jakieś działanie innego Obiektu ludzkiego jest złem; natomiast *krytykować* zostaje wyjaśnione jako działanie Sprawcy ludzkiego, który korzystając z Narzędzia werbalnego, mówi do Obiektu ludzkiego w Celu wykazania, że działanie innego Obiektu ludzkiego stanowi przedmiot dezaprobaty. W innym miejscu analizuje się czasownik *to kill* jako działanie Sprawcy ludzkiego, które powoduje zmianę stanu jakiegoś ożywionego X z żywego na martwego; dla czasownika angielskiego

²⁸ Pierwsze propozycje sięgnięcia do reprezentacji encyklopedycznych, którym towarzyszyła ostra krytyka modelu słownikowego, wysunął Wilson (1967). Następni byli Eco (1975), Haiman (1980), Eco (1984), Marconi (1992, 1999) i Viola (1997).

to *assassinate* precyzuje się dodatkowo, że X, o którym mowa, musi być politykiem (zob. Fillmore 1968, 1969, 1977).

(4) Przedstawień, które biorą pod uwagę, dla terminów takich jak na przykład *woda*, właściwości determinujące ekstensję, czyli referencję (był H₂O), znaczniki typu prawie słownikowego, jak Rodzaj Naturalny i Ciecz, oraz pojęcia *stereotypowe*, jak Bezbarwna, Przechroczysta, Bezsmakowa, Bezwonna, Gasząca pragnienie (zob. Putnam 1975, 12).

(5) Przedstawień, które uwzględniają wszystkie możliwe właściwości danego terminu, i na przykład opisując pierwiastek chemiczny, wymieniają jego zapach, kolor, stan naturalny, liczbę atomową, skutki działania, historię itd. (zob. Neubauer i Petőfi 1981).

Jednak żadna z tych propozycji nie odwoływała się do struktur sieciowych. W badaniach nad Sztuczną Inteligencją pojawiają się przedstawienia oparte na *ramach, skryptach (frames, scripts) czy scenariuszach*, które rejestrują wszystkie stadia określonej sekwencji typowych zdarzeń (co to znaczy, na przykład, *pójść do restauracji: wejść, usiąść przy stoliku, zamówić coś z karty dań, zjeść, poprosić o rachunek* itd.) – we wszystkich tych modelach, które spotkały się z uznaniem badaczy sztucznej inteligencji, aby umożliwić komputerowi zrozumienie tekstu i wyprowadzenie inferencji, należy zaopatrzyć go we wszystkie kompetencje, jakimi dysponuje (nawet nie zdając sobie z tego sprawy) przeciętna istota ludzka (zob. Schank i Abelson 1977, Schank i Childers 1984).

Alte pojęcie *sieci semantycznej*, która przyjmuje strukturę labiryntu wzajemnie powiązanych węzłów, zawdzięczamy Quillianowi (1968). Żeby zobaczyć w uproszczeniu, jak ona wygląda, przyjrzyjmy się ponownie rysunkowi 17. Uznajmy dowolny węzeł za „prototyp”, *type*, całego szeregu innych węzłów (*tokens*), które go definiują (założmy, że prototypem będzie *pies*, i że ten węzeł będzie definiowany poprzez swoje połączenia z węzłami *zwierzę*, *czworonożne*, *umiejące szczekać*, *wierne* itd.). Każdy z terminów definiujących może z kolei stanowić *type* innego szeregu tokenów. I tak, egzemplifikacją dla węzła *zwierzę* mógłby być *pies*, ale także *kot*; węzeł ten obejmowałby zarówno termin *czworonożne*, jak i termin *dwunożne*. Natomiast węzeł *kot* byłby częściowo definiowany przez te same węzły, które definiują *psa*, jak *zwierzę* czy *czworonożne*, ale odsyłałby też do innych węzłów, jak choćby *kotowate*, i jeszcze innych, jak *tygrys*, i tak dalej.

Model sieciowy przewiduje możliwość zdefiniowania każdego pojęcia (reprezentowanego przez odpowiadający mu termin) dzięki jego wzajemnym powiązaniom z uniwersum wszystkich innych pojęć, które je interpretują, i z których każde jest gotowe stać się pojęciem interpretowanym przez wszystkie inne.

Teoretycznie, jeśli rozciągnię się w nieskończoność idealny model sieci wzajemnie ze sobą powiązanych węzłów, obierając jako punkt wyjściowy pojęcie uznane przez nas za *type*, można przemierzyć, od centrum aż po najdalsze peryferie, całe uniwersum innych pojęć, a każde z nich z kolei też może stać się centrum i generować nieskończone peryferie.

Tego rodzaju model można również skonfigurować w formie graficznej, nadając mu postać dwuwymiarową. Jest to możliwe wtedy, kiedy poddajemy analizie jakiś jego wycinek lokalny (dzięki ograniczonej liczbie tokenów symulacja komputerowa pozwala nadać mu dającą się opisać strukturę). W rzeczywistości jednak nie da się go przedstawić w całej jego złożoności. Musiałby przybrać kształt swego rodzaju wielowymiarowej sieci wyposażonej we właściwości topologiczne, takiej, w której odcinki drogi do przebycia skracają się i wydłużają, a każdy termin zbliża się do innych dzięki skrótom i bezpośrednim kontaktom, jednocześnie zaś zachowuje związek ze wszystkimi innymi terminami, pozostając z nimi w relacjach historycznie zmiennych.

Powiedziano już, że gdyby przyjąć maksymalne pojęcie kompetencji w przedmiocie znajomości świata, to wówczas na znaczenie terminu składałyby się wszystkie wyrażenia, w których ten termin wystąpił lub mógłby wystąpić. Rzeczywiście, to właśnie zakładałby idealny model encyklopedii. Ale ani w praktyce naukowej, ani w codziennym postępowaniu zmierzającym do nadawania sensu wyrażeniom do wyjaśnienia danego wyrażenia nie przywołuje się całej encyklopedii; to kontekst dokonuje selekcji lokalnych obszarów kompetencji, które musimy aktywować. Możemy przyjąć dwa elastyczne kryteria. (i) W zakres *przeciętnej* kompetencji encyklopedycznej potencjalnie wchodzi te wiadomości, co do których istnieje domniemanie, że są w wystarczającym stopniu wspólnym udziałem jakiejś zbiorowości (może nią być także zbiorowość „regionalna”: w tym sensie definicja *neutrino* stanowiłaby wyłącznie część kompetencji regionalnej wspólnoty fizyków jądrowych – zob. pojęcie Encyklopedii Specjalistycznej w paragrafie 1.9). (ii) Format sieci, którą należy aktywować, określają konteksty i okoliczności wyrażenia (dlatego w sytuacji, gdy ktoś używa słowa *byk*, dyskutując o ortografii, powstaje sieć dotycząca obiektów słownikowych, a wykluczeniu ulegają wszystkie pojęcia odsyłające do królestwa zwierząt).

Nawet jeżeli w idealnej encyklopedii nie ma już różnic między właściwościami koniecznymi a właściwościami przypadkowymi, to mimo wszystko musimy przyznać, że w danej kulturze pewne właściwości jawią się jako bardziej *odporne na zanegowanie* niż inne, ponieważ są bardziej znaczące. Na przykład, w świetle nowych klasyfikacji można by zanegować fakt, że owca należy do rodzaju *Ovis*, albo też ta jej cecha mogłaby nie wydawać się konieczna do zrozumienia terminu *owca* w wyrażeniu *owce beczwały na łące*. Nie ulega natomiast wątpliwości, że nadal trudno nam zanegować, iż owca jest zwierzęciem – i ta cecha implicytna nadal jest istotna dla zrozumienia przytoczonego przed chwilą wyrażenia. Zauważono (Violi 1997, 2.2.2.3), że niektóre cechy wydają się bardziej *odporne* niż inne i że owe niedające się wymazać cechy nie są wyłącznie etykietami kategoryjnymi, jak ZWIERZĘ czy PRZEDMIOT FIZYCZNY. Obserwując życie semiozy, dostrzegamy, że niechętnie wykreślamy również pewne pojęcia „rzeczywiste”, które wydają się nam bardziej znaczące i charakteryzujące od innych.

Aby wyjaśnić, jak to się dzieje, że jedne właściwości okazują się bardziej odporne niż inne, Violi (*ibidem*, 7.2) wprowadza rozróżnienie właściwości istotnych i typowych: istotne jest, że kot jest zwierzęciem, a typowe, że miauczy, co oznacza, że drugą właściwość możemy wykreślić, a pierwszej nie. Ale gdyby tak było, powróciłibyśmy do starej różnicy między właściwościami słownikowymi a właściwościami encyklopedycznymi. Tymczasem Viola (*ibidem*, 7.3.1.3) uważa za niemożliwe do wykreślenia także niektóre właściwości funkcjonalne o charakterze zdecydowanie encyklopedycznym; nie można więc powiedzieć o czymś, że jest pudełkiem, negując jednocześnie, że może pomieścić w sobie przedmioty (gdyby nie mogło, tylko *udawałoby* pudełko).

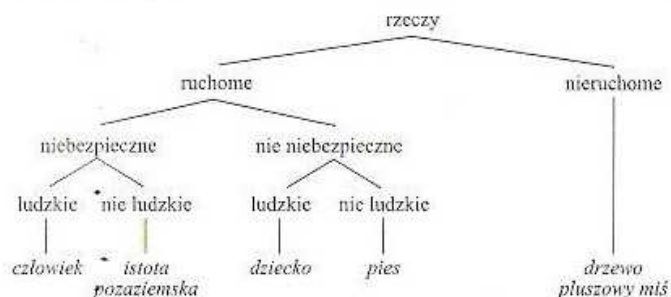
Często jednak, chcąc zbudować i postawić jako hipotezę lokalny wycinek encyklopedii konieczny do zrozumienia jakiegoś określonego kontekstu, musimy odwoływać się do licznych przedstawień uproszczonych i lokalnych, które pozwalają zaniknąć wielu właściwości odpornym w innych sytuacjach (w innych kontekstach).

W Eco 1984 (2.5.3) podałem przykład dialogu toczącego się między żoną a mężem o północy w domku na przedmieściu. Żona spogląda przez okno i mówi zaniepokojona: „w ogrodzie jest jakiś człowiek”. Mąż idzie sprawdzić, po czym odpowiada: „nie, kochanie, to nie jest człowiek”. Reakcja męża niewątpliwie stanowiłaby pogwałcenie zasad pragmatyki, dostarczając mniej informacji, niż wymagała sytuacja – zanegowanie obecności człowieka z jednej strony mogłoby bowiem sugerować, że chodzi o psa albo kota, ale z drugiej strony mogłoby także wywołać myśli o czymś bardziej niebezpiecznym (może nawet najeźdźcy z kosmosu?).

W tym kontekście odczuwająca lęk przed obecnością jakiegoś człowieka żona z pewnością nie przypisuje terminowi *człowiek* takich właściwości, jak rozumność, dwunożność czy zdolność do śmiechu – które w tym kontekście zostają *uśpione* (zob. Eco 1994a, 5) i uznane za nieistotne – lecz właściwości bycia czymś żywym, zdolnym do poruszania się i agresji, a tym samym potencjalnie, nocą, w cudzym ogrodzie, niebezpiecznym. Do nieskończonego zakresu właściwości encyklopedycznych *człowieka* należy bowiem także przejawianie skłonności do przestępstw (czyż nie wiadomo, że *homo homini lupus?*). Mąż powinien zatem ukształtować swoją interakcję na podstawie reprezentacji encyklopedycznej *lokalnej*, przedstawionej na rysunku 18, co do której żywi domniemanie (wynikające z sytuacji), że w równym stopniu jest ona udziałem żony.

Jeżeli więc mąż zechce uspokoić żonę, będzie musiał albo od razu wykluczyć właściwości związane ze zdolnością do poruszania się (mówiąc, na przykład, że chodzi o cień drzewa), albo zanegować wszystkie właściwości związane z niebezpieczeństwem (i powie, że nie chodzi o człowieka, lecz o bezpańskiego psa).

Skonstruowanie *ad hoc* lokalnego wycinka encyklopedii, który porządkuje wyłącznie właściwości odnoszące się do kontekstu, jest jedynym zabiegiem umożliwiającym mężowi rozsądną interakcję z zaniepokojoną żoną.



Rysunek 18

1.7. „Ontologie”

W najnowszych badaniach nad sztuczną inteligencją oraz w naukach kognitywnych temat sieci semantycznych dał początek teorii *ontologii*. Mimo niewłaściwego użycia pojęcia „ontologia”, które ma całkiem odmienne znaczenie filozoficzne, w ten właśnie sposób mówi się o *uporządkowaniu kategoriarnym* pewnego wycinka uniwersum, które może przybrać kształt dowolnego typu drzewa klasyfikacyjnego lub sieci semantycznej. W tym sensie mąż z przykładu przytoczonego powyżej zbudował ontologię (bezwiednie jak pan Jourdain).

Zgodnie z jedną z obiegowych definicji (Gruber 1993) ontologia to „jawna specyfikacja formalna pojęć należących do pewnej dziedziny oraz związków między nimi”. Definicja ta jest bardzo pojemna i może odnosić się zarówno do złożonej sieci semantycznej, jak do prostej klasyfikacji. Nie jest więc sprawą przypadku, że wiele opracowań na temat ontologii wychodzi od modelu *Arbor Porphyryjana*, stosując go do egzemplifikacji najpowszechniejszej relacji semantycznej, czyli *subsumcji* (np. Sowa 1991, 2000). I jeśli cała rzecz może budzić rozczarowanie, dzieje się tak dlatego, że producenci ontologii kierują się zazwyczaj wymogami praktycznymi (nawet tym, jak zapewnić dobrą organizację danych lub produktów w przedsiębiorstwie) i niekiedy nawet struktura w postaci drzewa okazuje się przydatna do tego celu.

Istnieją ontologie w formie „część-czegoś”, w których na przykład analizuje się znaczenie pojęcia *samochód*, przedstawiając rozmaite podzespoły i funkcje (zob. na przykład Barsalou 1992). Z teoretycznego punktu widzenia nie wykracza się tu poza ramy przedstawień, które zostały już zrealizowane w różnych semantykach encyklopedycznych – z jednym tylko wyjątkiem szczególnej struktury, którą wymyślono, by dostarczała instrukcji komputerowi. Kiedy indziej opracowuje się grafy, w których danemu węzłowi nie przysługują tylko jeden węzeł nadrzędny, lecz przewidziane są *wielokrotne dziedziczenia*, a każdy

węzeł może wyprowadzać właściwości z każdego innego węzła nadrzędnego albo ze wszystkich.

Dyskutuje się nad tym, czy ontologie powinny być *dorównujące*, czyli maksymalne, czy też *redukcjonistyczne*, a więc dotyczące tylko jednego uniwersum dyskursu. Zazwyczaj przyjmuje się, że ontologia nie musi obejmować wszystkiego, lecz tylko pole zainteresowań osoby, która ją tworzy. W niezwykle obfitym piśmiennictwie poświęconym tej tematyce ontologie bywają niekiedy tylko naiwnymi diagramami wskazującymi na związki lub różnice najzupełniej intuicyjne, klasyfikacjami w najbardziej tradycyjnym znaczeniu tego słowa, takimi, jakie stosowano w naukach przyrodniczych od czasów Linneusza, prostymi zapisami stenograficznymi czy wreszcie sztuczkami mnemotechnicznymi. Abstrahując od dezynwoltury, z jaką stosuje się termin „ontologia”, żeby wskazać (i sprzedać) przedstawienia tak bardzo różniące się co do zakresu i celów, różnorodność modeli pozwala przypuszczać, że gdyby odzwierciedlały one stany i struktury naszego umysłu, oznaczałoby to, że nasz mózg dzieli swoje kompetencje, posługując się różnymi sposobami organizowania danych zależnie od problemu, jaki musi rozwiązać lub zapisać w pamięci.

Smith (2003) wskazuje na pewne aspekty ontologii, dzięki którym stają się one interesujące: (i) Ontologie nie roszczą sobie pretensji do bycia przedstawieniami świata, lecz tylko naszych sposobów konceptualizacji w określonych dziedzinach – przedstawiając niekiedy również wiedzę potoczną. (ii) Ontologia nie ma więc nic wspólnego ze sprawą realizmu ontologicznego i jest przedsięwzięciem czysto pragmatycznym. (iii) Byty obecne w ontologii mają wyłącznie właściwości przedstawione w tejże strukturze (można powiedzieć, że inne zostają uśpione, ponieważ nie są istotne dla uniwersum konkretnego dyskursu). To tak, dodaje Smith, jakby Hamlet, o którego włosach nie ma mowy w tragedii Szekspira, nie był ani łysy, ani niełysy, *ale nie miał żadnej właściwości*, która odnosiłaby się do jego owłosienia.

W tym sensie ontologia, jakkolwiek elementarna i naiwna, stanowi reprezentację lokalną pewnego wycinka wiedzy encyklopedycznej, istotnego dla celów określonego uniwersum dyskursywnego.

1.8. Ontologie i kreatywność semiotyczna

Wygląda na to, że do zrozumienia jakiegoś tekstu albo znaczenia jakiegoś słowa potrzebna jest podległa im ontologia, jak to pokazano na rysunku 18. Równie oczywiste wydaje się to, że skoro encyklopedia – jak chciał już Leibniz – jest ciałem nieustannie odnawiającym się i rozszerzającym, wiele wyrażań stworzonych w jakiejś kulturze może przyczynić się do zmiany aktualnie obowiązującej encyklopedii: w tym sensie twierdzenia Kopernika, a później Galileusza i Keplera znacząco zmodyfikowały encyklopedię nowoczesności (która

nie przestała rejestrować także teorii Ptolemeusza, ale opatrzyła ją „gwiazdką” jako błędną).

Ale obok takich przypadków innowacji naukowej oraz zmian zachodzących w potocznej wiedzy istnieje jeszcze twórczość artystyczna: wtedy nowy tekst, jeśli ma zostać zrozumiany we wszystkich swoich nowatorskich aspektach, wymaga modyfikacji naszej encyklopedii.

1.8.1. Metafora jako narzędzie produkujące nowe ontologie

W przedstawionym tu historycznym przeglądzie perypetii encyklopedii raz jeszcze wypada nam powrócić do Arystotelesa, aby rozważyć pewien aspekt jego myśli, który na pozór nie ma nic wspólnego z dziejami definicji czy to słownikowych, czy encyklopedycznych. Chodzi mianowicie o jego teorię metafory.

Arystotelesowska teoria metafory interesuje nas nie tylko dlatego, że stanowi pierwsze precyzyjne studium na temat tego tropu, ale przede wszystkim (dzisiaj) ze względu na fakt, że owo pierwsze ujęcie teoretyczne nie rozpatruje metafory jako zwykłego ozdobnika wypowiedzi, lecz przypisuje jej funkcję poznawczą²⁹.

Najważniejsza sugestia płynąca z *Poetyki* zawiera się w 1459a 8, gdzie mówi się o tym, że metafora jest najlepszym z tropów, gdyż rozumienie metafor oznacza „dostrzeganie podobieństwa”. Arystoteles używa czasownika *theorein*, który znaczy: dostrzegać, dociekać, porównywać, osądzać. Jasno więc widać, że chodzi tu o *verbum cognoscendi*. Arystoteles przywołuje przykłady metafor banalnych, jak te, które polegają na przeniesieniu nazwy rodzajowej na gatunek (*tutaj stoi mój okręt*) lub na przeniesieniu nazwy z gatunku na rodzaj (*zaiste Odys dokonał tysięcznych czynów wspaniałych*), ale już mówiąc o przeniesieniu nazwy z jednego gatunku na drugi, wylicza metafory z poetyckiego punktu widzenia ciekawsze (*spiżem wyczerpał mi życie*). Co do metafor na podstawie analogii, to wydaje się, że wymienia wyrażenia już do pewnego stopnia skodyfikowane, jak choćby *tarcza Dionizosa* zamiast *czara* i *czara Aresa* jako tarcza, albo *wieczór* jako starość dnia. Ale z całą pewnością sam wyodrębnia piękne i oryginalne wyrażenie poetyckie *siejąc boskie promienie*, które odnosi się do słońca i być może zostało zaczerpnięte z Pindara; podobnie wysoko ceni *quasi-zagadkę męża widziałem, co spiż przykuwał ogniem mężowi*, opisującą bańkę do odciągania krwi. To właśnie w takich wypadkach ciekawy pomysł poetycki każe nam dociekać podobieństwa, które zostało wprawdzie zasugerowane, ale weale nie jest do końca oczywiste.

²⁹ Problematyce tej poświęcone było seminarium, podczas którego podjąłem próbę ustalenia, w jaki sposób i w jakiej mierze propozycja Arystotelesa była przyjmowana na przestrzeni dziejów, i które zaowocowało publikacją dwóch esejów. Wyczerpującą panoramę tej tematyki aż do czasów obecnych można znaleźć w Lorusso (red.) 2005, gdzie w kwestiach związanych z analizą tekstów Arystotelesa odsyła się do Manetti 2005, Calboli Montefusco 2005, Calboli 2005.

W trzeciej księdze *Retoryki* istotnych fragmentów jest znacznie więcej. Przyjemne jest to, co budzi zadziwienie (*to thaumaston*); metafora ujawnia się (*phainesthai*) wtedy, kiedy widzimy (*skopein*) możliwą odpowiedniość, czyli analogię; talentu do metafory nie można zapożyczyć od kogoś innego, nie stanowi ona zatem przedmiotu imitacji, lecz należy do sfery inwencji. Przytoczone tam przykłady analogii wcale nie należą do banalnych, o czym świadczy chociażby słynny przykład (1405a), w którym korsarze *zaopatrują się* i nazywają siebie *dostawcami*. Zastosowany tu manewr retoryczny jest przekonujący, sugeruje bowiem, że zarówno rozbójnik, jak i kupiec mają tę samą wspólną właściwość, jako że obydwa, rzecz można, dokonują transferu towarów z jakiegoś źródła do konsumenta. Stwierdzenie istnienia wspólnej cechy (jakkolwiek bezwstydną) stanowi posunięcie nader śmiało, dokonuje się bowiem dzięki uspieniu innych, rozbieżnych właściwości, takich jak na przykład przeciwstawienie postępowania pokojowego i gwałtu; nie da się jednak zaprzeczyć, iż jest ono *pomyślowe* i zaskakujące, i jako takie skłania do nowej refleksji nad rolą korsarza w śródziemnomorskiej gospodarce.

Arystoteles powiada, że metafory należy czerpać z rzeczy niezupełnie oczywistych, bo podobnie jak w filozofii, bystry umysł poznaje, znajduje, dostrzega (*theorein*) podobieństwa między rzeczami nawet bardzo odległymi (1412a 12). Z drugiej strony (w 1405b) twierdzi, że metafory zwietają w sobie zagadki. Kiedy, rozpatrując „powiedzenia wyborne i ujmujące słuchacza” (*asteia*) (1410b 6 nn), mówi, że poeta nazywa starość badylem (*kalamen*), wyjaśnia dodatkowo, że taka metafora dostarcza nam wiedzy (*gnosis*) dzięki temu, że obydwa jej człony należą do wspólnego rodzaju rzeczy dotkniętych uwiędnięciem. Jako entymemy wyborne wskazuje takie, które umożliwiają nam nauczenie się czegoś w sposób nowy i szybki; *verbium cognoscendi*, którego używa w tym i w innych miejscach, to *manthanein* (uczyć się). Piękne są te entymemy, których znaczenie odsłania nam się stopniowo w trakcie ich wygłaszania i które nie były nam wcześniej znane, a także te, które są zrozumiałe bezpośrednio po ich wysłuchaniu. Do tych przypadków odnosi się wyrażenie *gnosis ginetai*. Arystoteles odrzuca metaforę oczywistą, która nie wywiera żadnego wrażenia. Kiedy za sprawą metafory dostrzegamy, że jest inaczej, niż sądziliśmy, staje się jasne, że się czegoś nauczyliśmy. Nasz umysł zdaje się wtedy mówić „tak było, ale się myliłem”.

Metafory mają więc siłę „unaoczniania” rzeczy (*to poiein to pragma pro ommatin*). „Unaocznianie” powraca w tekście wielokrotnie i wydaje się, że Arystoteles używa tego wyrażenia rozmyślnie i z przekonaniem: metafora nie jest po prostu przeniesieniem, lecz jest przeniesieniem, lecz jest natchnieniem staję się oczywistością – rzecz jasna nie zwyczajną, lecz niespodziewaną, taką, dzięki której można zobaczyć, jak rzeczy działają (1410b 34), czyli są oznaczane w akcie.

Co się tyczy wielkiej obfitości zawartych w tekście przykładów, zwłaszcza dotyczących analogii (w 1406b 20 nn), to naturalnie trudno powiedzieć, czy

brzmiały one śmiało dla uszu współczesnych Arystotelesa, wydaje się jednak, że wszystkie są wyrażeniami błyskotliwymi i niespotykanymi. To samo można powiedzieć o fragmencie, którego tematem są *asteia* (1411b 22). Wszystkie przykłady są prowokacyjne i tak rzadko były używane wcześniej, że Arystoteles wymienia imiona ich autorów. Nazwać trójrzędowe galery *malowanymi młynami*, a karczmy *attyckimi jadalniami* to zaiste piękna metoda, by pokazać coś w niezwykle sposób.

Ale czym jest to, co metafora jako mechanizm poznawczy pokazuje nam w nowy sposób? Czy są to rzeczy, czy może sposób, w jaki przywykliśmy te rzeczy widzieć (i przedstawiać)?

Jak się wydaje, dopiero we współczesnej kulturze zdaliśmy sobie sprawę, że często rozumienie metafor wymaga odkrycia nowej organizacji kategoryjnej. Jak mówi Black (1979: 39–40), „niektóre metafory sprawiają, że zdolni jesteśmy widzieć takie aspekty rzeczywistości, które pomagają wykreować samo wytwarzanie tych metafor. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, jeśli zważyć na fakt, że świat jest bez wątpienia światem w pewien sposób opisanym – czyli światem widzianym z pewnej perspektywy. Niektóre metafory mogą taką perspektywę tworzyć”³⁰.

Jednak kiedy Arystoteles mówił, że wymyślenie pięknej metafory po raz pierwszy „unaocznia” nieznaną wcześniej związek między rzeczami, oznaczało to, że metafora zmusza nas do przeorganizowania naszej wiedzy i poglądów. Powróćmy do *Retoryki* (1405a) i metafory o korsarzach, którzy *zaopatrują się* i są *dostawcami*. Otóż zanim pojawiła się ta metafora, nie istniało nic takiego, co łączyłoby ze sobą uczciwego kupca, który swój towar kupuje, przewozi przez morze, a następnie odsprzedaje, i korsarza, który rabuje towar innym. Finezyjna przemysłowość tej metafory zasadza się na tym, że zmusza nas ona do zauważenia hierarchicznego porządku właściwości, w którym na niższym poziomie istnieje wprawdzie rozróżnienie przemocy i działania pokojowego, ale na poziomach wyższych łączą się ze sobą rodzaj i gatunek tych wszystkich, którzy zajmują się transportem towarów przez morze. Nieoczekiwanie więc metafora sugeruje, że korsarz pełni funkcję społecznie użyteczną, jednocześnie zaś każe nam doszukiwać się jakiegoś oszustwa w działalności sprzedawcy. Tym sposobem pole kategorii organizuje się na nowo, już nie wokół rozważań natury moralnej czy prawnej, lecz wokół operacji ekonomicznych.

Widzieliśmy już, jak Arystoteles, poszukując wyjaśnień zaćmienia, próbował konstruować różne „ontologie” (nie sądzę, by posłużenie się tym nowoczesnym terminem było zbyt ryzykowne). Podobnie, kiedy w *O częściach zwierząt* musi zdecydować na podstawie obserwacji empirycznej, jakie są wzajemne relacje przyczynowe łączące ze sobą różnorodne zjawiska biologiczne,

³⁰ O tym, że metafora nie odkrywa analogii, ale ją tworzy, i jest narzędziem poznania nie tyle dlatego, że pozwala nam lepiej poznać daną rzecz, ile przede wszystkim dlatego, że pozwala nam odkryć nowy sposób organizacji rzeczy, zob. oprócz Blacka: Ricoeur 1975: 246, Lakoff i Johnson 1988: 241.

staje w obliczu faktu, że przeżuwacze (czyli zwierzęta o czterech żołądkach) mają rogi i nie mają siekaczy w górnej szczęce, wyjąwszy kłopotliwy przypadek wielbłąda, który jest przeżuwaczem, nie ma górnych siekaczy, ale pozbawiony jest również rogów.

Arystoteles proponuje początkowo definicję mówiącą, że zwierzęta mające rogi są zwierzętami, które ze względu na to, że mają cztery żołądki umożliwiające im przeżuwanie wewnętrzne, skierowały twardej materii tworzącej zęby na ukształtowanie rogów. Aby mógł umieścić wielbłąda w tak zorganizowanym systemie kategorii, musi wysunąć przypuszczenie, że ów nie potrzebował kierować twardej materii do rogów (ponieważ jako duże zwierzę świetnie sobie radzi bez tej dodatkowej ochrony), ale przeciwnie, skierował ją z rogów na podniebienie, gdzie zajęła miejsce siekaczy (rysunek 19).



Rysunek 19

Dlaczego jednak przeżuwacze są przeżuwaczami? To, że są przeżuwaczami, wyjaśnia, dlaczego są rogate, ale to, że są rogate, nie wyjaśnia, dlaczego są przeżuwaczami. Chcąc zdefiniować przeżuwacze, Arystoteles stawia hipotezę, że są nimi te zwierzęta, które skierowały twardej materii z pyska na głowę, aby się skuteczniej bronić, i z tego powodu wytworzyły cztery żołądki (rysunek 20).

Jak łatwo zrozumieć, u podstaw tych dwóch definicji leżą dwa różne systemy organizacji kategoryjnej. W pierwszym z nich to fakt bycia przeżuwaczem determinuje przesunięcie siekaczy i możliwość wytworzenia rogów, natomiast w drugim przesunięcie siekaczy spowodowane względami obronnymi stało się przyczyną wykształcenia czterech żołądków. Prawda jest taka, że Arystoteles (kreśląc różne hipotezy dotyczące przyczyn i skutków) wcale nie usiłuje budować pseudo-Porfiriuszowych drzew i wykazuje najdalej posuniętą elastyczność, wybierając na rodzaj coś, co wcześniej było gatunkiem, i odwrotnie. Innymi słowy, Arystoteles nigdy nam nie mówi, że definicja bierze początek w podległej sobie strukturze ontologicznej, lecz chce zaproponować pewną



Rysunek 20

metodologię dokonywania podziałów, dzięki której stanie się możliwe utworzenie definicji adekwatnej. Nie jest tak, że na sformułowanie definicji pozwala leżące u jej podstaw drzewo, lecz to raczej definicja, często *ad hoc*, narzuca podlegającą jej drzewo.

Jeszcze więcej mówi Arystoteles w swojej teorii metafory: sugeruje, że kreatywne i niepraktykowane wcześniej użycie języka zmusza do *wynalezienia nowej ontologii*, a tym samym, jak powiemy dzisiaj, do wzbogacenia w pewnym zakresie naszej encyklopedii.

Rzecz jasna, nowa ontologia ma wartość jedynie w tej mierze, w jakiej dotyczy zrozumienia twórczego tekstu, który ją narzuca. Wolno jednak wysunąć hipotezę, że skoro ów twórczy tekst już raz narzucił nową ontologię, to mimo iż jest ona *lokalna*, i tak pozostawi jakiś ślad w naszej encyklopedii.

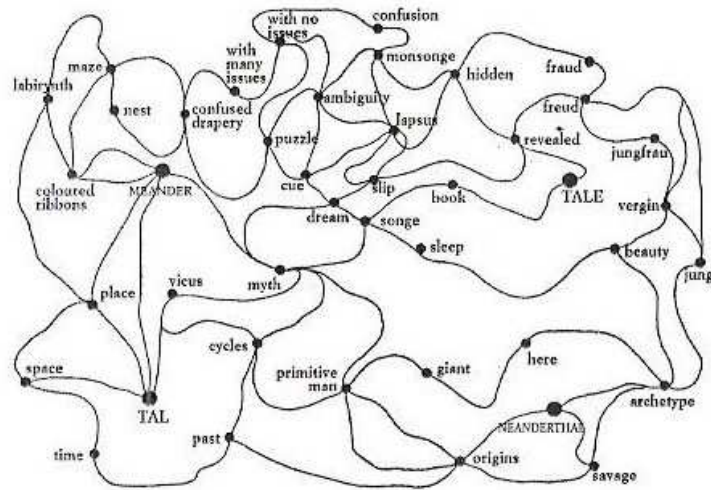
1.8.2. Ontologie Joyce'a

W Eco 1974, w eseju „Semantyka metafory”, zbudowałem swego rodzaju ograniczoną ontologię złożoną ze wszystkich wyrazów, które znajdują się w pewnym fragmencie *Finnegans Wake* Joyce'a. Próbowałem tam wyjaśnić licznie nagromadzone w nim *puns* jako przejścia między pewnym ciągiem skojarzeń fonicznych, synekdochalnych, metonimicznych czy metaforycznych.

Eksperyment miał pokazać, jak z dowolnie wybranego, przykładowego punktu świata tekstowego, dokonując ciągłych i wielokrotnych przebiegów niczym w ogrodzie o rozwidlających się ścieżkach, można dojść do dowolnego innego punktu.

Na przedstawionym na rysunku 21³¹ schemacie widzimy, w jaki sposób termin *Neanderthal* przywołuje, dzięki skojarzeniu fonetycznemu, trzy inne

³¹ Zauważmy, że ta rekonstrukcja fragmentu encyklopedii zawartego w tekście Joyce'a nawiązuje do modelu Quilliana 1968, który następnie znalazł zastosowanie w Eco 1975.



Rysunek 21

terminy: *meander*, *Tal* (po niemiecku „dolina”) i *tale* (po angielsku „opowieść”), które uczestniczą w tworzeniu przytoczonego w książce kalamburu (*pun*) *meandertale*. W przebiegu procesu asocjacyjnego tworzą się jednak węzły pośrednie, w postaci tych wszystkich terminów, które występują w tekście *Finnegans Wake* i tylko w nim. Na tym etapie skojarzenia mogą mieć charakter zarówno fonetyczny, jak i semantyczny.

Wzajemne powiązania pokazują ponadto, że każdy termin mógłby z kolei stać się archetypem nowego ciągu skojarzeń, który prędzej czy później doprowadziłby do wyodrębnienia innych łańcuchów asocjacyjnych. Powyższy diagram ma wartość czysto orientacyjną w tym sensie, że przedstawia obraz skojarzeń zubożony liczebnie oraz przestrzennie. A jednak, jeśli od tej ontologii przejdziemy do tekstu Joyce’a, zobaczymy, że zostały tam rozwinięte wszystkie skojarzenia zarejestrowane przez sieć (to znaczy, że ta ontologia wyrosła z konieczności jasnego wyrażenia skojarzeń, jakie ten tekst zamierzał wywołać). Co więcej, każde skojarzenie tworzy kalambur (*pun*), który definiuje książkę. Książka jest *slipping beauty* (a więc śpiącą królową, która we śnie produkuje lapsusy wynikające z poślizgów znaczeniowych, pomna własnego potknięcia, itd.), *jungfrau’s messongge-hook* (gdzie do skojarzeń wymienionych powyżej dochodzi jeszcze skojarzenie z *message*), labiryntem (czyli *meandertale*), w którym znajduje się *a word as cunningly hidden in its maze of confused drapery as a fieldmouse in a nest of coloured ribbons* (właśnie to wyrażenie stało

się inspiracją dla całego schematu, który naturalnie byłby bardziej przejrzysty, gdyby różne ścieżki zaznaczyć odmiennymi kolorami).

W końcowej syntezie neologizm *meandertalltale* staje się na kartach książki metaforycznym substytutem tego wszystkiego, co można powiedzieć o samej książce i co mówią łańcuchy asocjacyjne wyodrębnione w sieci.

W sekwencjach asocjacyjnych o charakterze nie tyle fonetycznym, ile semantycznym, terminy kojarzą się ze sobą na zasadzie identyczności lub podobieństwa właściwości (nie rzeczywistych, lecz *imputowanych* kulturowo). Jeśli sekwencje skojarzeń przeczytamy powtórnie, zobaczymy, że każdą z nich można by skonstruować dzięki odwołaniu się do pewnego akceptowanego w danej kulturze „poła pojęciowego” albo do któregoś z typowych *carrefours* językowych, stanowiących przedmiot teorii Trier’a, Matorégo i innych. Analiza pól pojęciowych przyswojonych przez określoną kulturę wyjaśniłaby nie tylko to, dlaczego łączą się ze sobą, dzięki podobieństwu fonetycznemu, *Fraud* i *Freud*, ale również *Freud-songe* i *Freud-Jung*.

Przyjrzyjmy się na przykład sekwencji wygenerowanej przez *Tal*: z jednej strony odsyła ona do *space* i *place*, rodzajów, których *Tal* jest, można by rzec, gatunkiem. Ale *space* odsyła do *time*, ponieważ związek między przestrzenią a czasem jest typową relacją komplementarności. Związek między czasem a przeszłością oraz między przeszłością a cyklami *Vica* nieomal wyrasta z ich podręcznikowego wręcz sąsiedztwa.

Oznacza to, że z jednej strony wszystkie połączenia z pewnością były utrwalone przez kulturę, zanim jeszcze Joyce je wyjaśnił, udając, że je ustanawia albo odkrywa, ale z drugiej strony stają się one dla nas oczywiste (i pozwalają skonstruować podległą tekstowi ontologię) tylko dlatego, że Joyce wydobyl je na światło dzienne (sprawiając tym samym, że stały się dla nas jasne związki między terminami należącymi do *domeny*, którą dokładnie naświetlił).

Czynnikiem sprawiającym, że kalambur (*pun*) nabiera mocy twórczej, nie jest ciąg powiązań (potencjalnie, jako już utrwalony przez kulturę, istniejący wcześniej od niego); jest nim decyzja o zmuszeniu nas do wywoływania, za pośrednictwem zupełnie nowej ontologii, *krótkich spięć*, które są *możliwe*, ale nie są jeszcze oczywiste. Na dobrą sprawę między *message* a *songe* nie zachodzi analogia fonetyczna, a ich bliskość semantyczna jest ledwie zarysowana (dlatego – ale tylko w niektórych kulturach albo wewnątrz *koine* – języka wspólnoty psychoanalitycznej – *sen* jest przekazem), toteż aby je ze sobą połączyć, trzeba było zmusić czytelnika do pokonania jednym skokiem wielu niepowiązanych wzajemnie punktów diagramu, każąc mu tym sposobem dokonać przejścia od *songe* do *messongge* albo od *message* do *messongge*. Ale od tej chwili – od chwili, gdy tekst przemówił – te dwa punkty nie są już rozłączne.

Język, znajdując twórcze ujście dla encyklopedycznego procesu nieograniczonej semiozy, zbudował nową, wielowymiarową sieć możliwych połączeń. Raz uruchomiony proces „słodkiej przemocy” twórczej nie może nie zostawić śladu na encyklopedii zbiorowej (pośrednio nawet tej, która jest wspólnym

udziałem osób nieczytających Joyce'a). Odcisnie na niej swój znak, pozostawiając urodzajną ranę.

1.9. Formaty encyklopedii

1.9.1. Od osobistej do maksymalnej

Jakkolwiek intrygująca wydała się nam rekonstrukcja „ontologii Joyce'a”, nie da się zaprzeczyć, że przedstawiony na rysunku 21 model ograniczonego labiryntu jest nieskończenie uboższy niż *Finnegans Wake* jako całość. I mimo że model ten okazał się przydatny do zrozumienia ciągu ukrytych i jawnych powiązań stanowiących podłoże wielu *puns*, a także (być może) pouczający jako miniaturyzacja sieci encyklopedycznej, to jednak, tak samo jak wszystkie inne ontologie, o których była dotychczas mowa, ogranicza on w sposób fatalny i nieuchronny bogactwo Encyklopedii Maksymalnej (jej częścią jest między innymi *cały* tekst *Finnegans Wake*), do której oczywiście nas odsyła, ale po drodze przykrawa ją do naszej miary.

Powiedziano już w paragrafie 1.4, że Encyklopedia Maksymalna jako całość nie jest dla nas osiągalna, ponieważ obejmuje wszystko, co zostało powiedziane i pomyślane, a przynajmniej wszystko to, co teoretycznie jest możliwe do znalezienia, bo zostało wyrażone w postaci pewnego ciągu interpretantów identyfikowalnych materialnie (graffiti, stele, pomniki, rękopisy, książki, nagrania elektroniczne), tworząc razem coś na kształt World Wide Web nieskończenie bogatszej niż ta, do której mamy dostęp dzięki internetowi.

Thomas Pavel (1986) zaprasza nas do fascynującego eksperymentu myślowego. Przypuśćmy, że jakaś istota wszechwiedząca jest w stanie napisać albo przeczytać Dzieło Największe, które zmieści w sobie wszystkie prawdziwe twierdzenia zarówno o świecie rzeczywistym, jak i o wszelkich światach możliwych. Naturalnie, skoro o świecie można mówić w różnych językach, a każdy język inaczej go definiuje, to istnieje Największy Zbiór Dzieł Największych. Przypuśćmy teraz, że Bóg zleca aniołom, by prowadziły dla każdego człowieka Księgi Codzienne i zapisywały w nich wszystkie jego wypowiedzi (o światach możliwych z jego pragnień i nadziei oraz o rzeczywistym świecie jego działań), które odpowiadają jakiemuś prawdziwemu twierdzeniu zawartemu w którejś z ksiąg składających się na Największy Zbiór Dzieł Największych. Zbiór Ksiąg Codziennych każdej osoby będzie wystawiony na pokaz w dniu Sądu, wraz z Księgami, które poddają ocenę życie rodzin, plemion i narodów.

Ale piszący Księgę Codzienną anioł nie tylko notuje w niej prawdziwe twierdzenia: on je także łączy, ocenia, organizuje w system. A ponieważ w dniu Sądu każda osoba i grupa będzie miała swojego anioła obrońcę, obrońcy znowu napiszą dla każdego kolejną astronomiczną liczbę Ksiąg Codziennych, w któ-

rych te same twierdzenia zostaną inaczej połączone i w inny sposób skonfrontowane z twierdzeniami zawartymi w którymś z Dzieł Największych.

Ze względu na to, że w skład każdego z niezliczonych Dzieł Największych wchodzi niezliczone światy alternatywne, aniołowie napiszą niezliczone Księgi Codzienne pełne przemieszanych ze sobą twierdzeń, które są prawdziwe w jednym świecie, a fałszywe w innym. Jeśli wyobrazimy sobie jeszcze, że jacyś aniołowie mogą być nieudolni i mogą połączyć twierdzenia zarejestrowane w którymś z Dzieł Największych jako wzajemnie sprzeczne, uzyskamy w efekcie szereg Kompendiów, Miscellaneów, kompendiów fragmentów miscellaneów, i wszystkie one wymieszają i połączą ze sobą różne warstwy ksiąg różnego pochodzenia. W tym momencie bardzo trudno będzie powiedzieć, które księgi są prawdziwe, a które fałszywe, i w stosunku do jakiej księgi oryginalnej. Staniemy w obliczu astronomicznej liczby ksiąg, z których każda będzie prowadziła grę na przecięciu różnych światów, zdarzy im się więc uznać za fikcyjne historie przedstawione już gdzie indziej jako prawdziwe.

Oto piękny obraz tego, czym mogłaby być Encyklopedia Maksymalna: należałoby jedynie podstawić w miejsce aniołów istoty ludzkie, które zadały sobie trud pozostawienia śladów własnych wspomnień (od bizonów w Altamirze po wynalazek pisma itd.). Opowiedziana przez Pavla legenda stanowi dobrą ilustrację naszego położenia w stosunku do uniwersum twierdzeń, które zwykliśmy uznawać może nie za „prawdziwe”, ale w każdym razie za wypowiadane³².

Widzieliśmy w poprzednich paragrafach, że zazwyczaj w konfrontacji z wirtualnym bezmiarem Encyklopedii Maksymalnej (hipoteza regulatywna, bodziec do zrozumienia wszelkiego typu wypowiedzi) usiłujemy ograniczyć jej format, konstruując reprezentacje lokalne, nastawione na zrozumienie tylko jednego kontekstu. Mimo wszystko jednak ta dialektyka między lokalnym a globalnym wcale nie jest taka prosta; inaczej mówiąc, dostrzeżenie jej nie równa się udzieleniu odpowiedzi na pytanie, tylko sformułowaniu samego pytania. Kiedy w określonym kontekście usiłujemy odtworzyć ten wycinek encyklopedii, który prawdopodobnie aktywował jakiś autor wypowiedzi, to do jakiego formatu encyklopedii się odwołujemy? To oczywiste, że kiedy dziecko nam powie, iż słońce się przesunęło, chcąc zrozumieć, co to znaczy, nie odwołamy się do skomplikowanych pojęć kosmologicznych traktujących o ruchu Słońca w galaktyce, lecz do zbioru „naiwnych” przyzwyczajęń percepcyjnych, na podstawie których mówimy, że słońce wschodzi i zachodzi. Ale do jakiego formatu encyklopedii odwołujemy się, rozmawiając z naukowcem, z osobą wykształconą, z rolnikiem, z mieszkańcem innego kraju?

W *Kant e l'ornitorinco* rozpatrywałem różnicę między Treścią Nuklearną – zbiorem interpretantów, na podstawie którego osoba bez wykształcenia i przyrodnik mogą zgodzić się co do właściwości ewokowanych przez termin *nysz*

³² Zob. Esposito 2001: 107–108 na temat *Metroom* jako magazynu pamięci.

i w jednakowy sposób zrozumieć sformułowanie w *kuchni jest mysz* – a Treścią Molarną, czyli wiedzą specjalistyczną, jaką o myszy może mieć przyrodnik. Wolno zatem sądzić, że z jednej strony istnieje Encyklopedia Średnia (w tym konkretnym wypadku będąca wspólnym udziałem przyrodnika i zwykłego użytkownika języka), a z drugiej niedający się kontrolować gąszcz Encyklopedii Specjalistycznych, których kompletny zbiór stanowiłby nieosiągalną Encyklopedię Maksymalną. A więc moglibyśmy sobie wyobrazić stany (i warstwy) tego, co Putnam nazwał społecznym podziałem pracy języka, i założyć, że istnieje coś na kształt Układu Słonecznego (Encyklopedia Maksymalna), w którym mnóstwo Encyklopedii Specjalistycznych krąży po różnej wielkości orbitach wokół centralnego jądra (Encyklopedia Średnia); ale w centrum owego jądra musielibyśmy jeszcze wyobrazić sobie rojowisko Encyklopedii Osobistych, które w sposób różnorodny i nieprzewidywalny przedstawiają wiedzę encyklopedyczną poszczególnych osób.

W paragrafie 1.3.3 wspominałem o sformułowanym przez Alsteda poglądzie, że w stosunku do encyklopedii poszczególne jednostki są swego rodzaju pojemnikami, z których każdy nadaje się do pomieszczenia treści odpowiadającej jego zdolności pojmowania, ale żaden nie jest w stanie zamknąć w sobie całości wiedzy. Każdy rodzaj interakcji komunikacyjnej wymaga założenia albo wywnioskowania formatu encyklopedii osobistej tych, którzy do nas mówią, albowiem w przeciwnym razie przypisywalibyśmy im intencje (i wiedzę), których nie mają. Opiera się to na często dochodzącej do głosu zasadzie *misericordiae*. Zazwyczaj jednak (pomijając przypadki interlokutorów anomalnych, na przykład dziecka, cudzoziemca z odległej i nieznannej nam kultury, chorego psychicznie) odwołujemy się na mocy kryteriów ekonomii do tej encyklopedii, którą uważamy za Encyklopedię Średnią. Jakkolwiek nielato wytyczyć jej granice, utożsamia się ona z treściami jakiejś określonej kultury.

I podobnie jak do średniowiecznej Encyklopedii Średniej nie należała znajomość dzieł Platona (z wyjątkiem *Timaios*), a wiadomości na temat Platona pochodziły ze źródeł neoplatonickich, tak też należy do naszej aktualnej encyklopedii zachodniej pogląd, że model Ptolemeusza uważano w przeszłości za prawdziwy, a dzisiaj uważa się go za błędny (co nie znaczy, że o nim zapomniano). Podsumowując, moglibyśmy powiedzieć, że reprezentację Encyklopedii Średniej stanowi encyklopedia w sensie wydawniczym – i to prawdopodobnie jakaś encyklopedia średniej wielkości, a nie wielotomowa *Enciclopedia Treccani*¹¹.

¹¹ Powiedziano, że pojęcie encyklopedii semiotycznej odpowiada Lotmanowskiemu pojęciu *semiosfera*: „Wyobraźmy sobie salę w muzeum, w którym znajdują się przedmioty pochodzące z różnych stuleci, inskrypcje w językach znanych i nieznanych, wskazówki dotyczące ich odczytywania, tekst objaśniający zredagowany przez organizatorów wystawy, regulamin dla zwiedzających. Jeśli umieścimy tam także zwiedzających, z których każdy ma własny świat znaków, uzyskamy obraz przypominający *semiosferę*” (Lotman 1984: 64). W rzeczywistości Lotmanowska *semiosfera* z jednej strony mogłaby się wydawać rozleglejsza od Encyklopedii Maksymalnej, ponieważ

– To, że encyklopedia, o której mówimy, jest średnia, wcale nie oznacza, że stanowi wspólny udział wszystkich członków danej kultury – oznacza jedynie, że może stanowić ich wspólny udział (w paragrafie 1.9.5 zostanie dokładniej wyjaśnione pojęcie „latencji” informacji). Nawet osoba wykształcona może nie znać albo nie pamiętać daty śmierci Napoleona, wie jednak, że chodzi o informację dostępną i na ogół wie także, że są źródła, do których może sięgnąć, żeby ją znaleźć. Dlatego mówi się często, że mądry nie jest ten, kto zna na pamięć daty początku i końca wojny siedmioletniej, lecz ten, kto wie, gdzie je w kilka minut znaleźć.

Encyklopedii Średniej nie da się utożsamiać z wielką biblioteką, która mieściłaby w sobie tysiące, a nawet miliony tomów, gdyż tego rodzaju biblioteka, jakkolwiek niedorównująca modelowi Encyklopedii Maksymalnej, miałaby jednak w swoim katalogu również Encyklopedie Średnie kultur egzotycznych i minionych cywilizacji, a pożądane byłyby w niej też wszystkie Encyklopedie Specjalistyczne, aktualne i przestarzałe. Biblioteka jest raczej pewną próbą zbliżenia się do Encyklopedii Maksymalnej, próbą nieuchronnie skazaną na niekompletność ze względu na to, że Encyklopedia Maksymalna zawiera nie tylko te pojęcia, które zostały powierzone słowu pisanemu.

To, że nie tylko Encyklopedia Maksymalna, ale nawet owa jej „parodia”, jaką stanowi biblioteka, przyprawia każdego o zawrót głowy w konfrontacji z obfitością zgromadzonej tam wiedzy, której nikt nigdy nie zdoła pochwytać i zachować w całości we własnej jednostkowej pamięci, odsyła nas do problemu pamięci i zapomnienia, czyli do syndromu Zawrotu Głowy w obliczu Labiryntu.

1.9.2. Zawrót głowy w obliczu labiryntu i *ars oblivionalis*

Problem konieczności zapominania pojawia się wraz z opracowywaniem, od czasów starożytności klasycznej, mnemotechnik mających umożliwić zapamiętanie możliwie największej liczby informacji (szczególnie w stuleciach, kiedy informacja nie była tak dostępna i łatwa do przenoszenia, jak później, najpierw po wynalezieniu druku, a następnie narzędzi elektronicznych). W *De oratore* (II, 74) Ciceron podaje przykład obdarzonego nadzwyczajną pamięcią Temistoklesa, któremu ktoś proponuje, by nauczył się pewnej *ars memorandi*. Temistokles odpowiada, że człowiek ów „sprawilby mu przyjemność, ucząc go raczej zapominania, niż zapamiętywania (*gratis sibi illum esse facturum, si se oblivisci quae vellet, quam si meminisse docuisset*)”, ponieważ

zawiera także wiedzę prywatną i idiosynkratyczną poszczególnych zwiedzających, ale z drugiej można powiedzieć, że jest ona przez kogoś (organizatorów) uporządkowana, i dlatego wydaje się raczej terenem pewnej kultury, która wyznaczyła reguły pozwalające odróżnić Encyklopedię Średnią od Specjalistycznej.

posse potius quod meminisse nollet, quam quod semel audisset vidisset meminisse)”.

Jak widać, zmartwienie Temistoklesa antycypuje (być może inspirując Borgesa) cierpienia Pamiętliwego Funesa, który w sposób tak obsesyjny i nieznośny pamiętał wszystkie swoje doświadczenia, nawet szelest liścia usłyszany przed dziesiątkami lat, że w praktyce czyniło to z niego osobę *upośledzoną umysłowo*.

Problem nadmiaru pamięci wyjaśnia, dlaczego do najstraszliwszych lęków gnębiących mnemotechników należała obawa przed zapamiętaniem takiego ogromu informacji, który doprowadziłby do pomieszczenia wszystkich pojęć, co praktycznie byłoby jednoznaczne z zapomnieniem. Rzeczywiście, w pewnym momencie swojego życia Giulio Camillo miał przepraszać za stan splątania, w jakim się znajdował, oraz za mankamenty swej pamięci, których przyczyn upatrywał w długim i entuzjastycznym poświęcaniu się teatrom świata. Z drugiej strony Agryppa w polemice z mnemotechnikami (*De vanitate scientiarum*) twierdził, że owe monstrualne obrazy powodują stępienie i przeciążenie umysłu, prowadzące do szaleństwa. Stąd bierze się równoległa do historii *ars memoriae*, podziemna, od czasu do czasu powracająca niczym widmo obsesja *ars obliuionalis* (zob. Eco 1987b i Weinrich 1997).

W „Lettione XX” *Plutosofii* (1592) Filippo Gesualdo dokonuje przeglądu „metod umożliwiających głębokie zapomnienie”. Wyklucza rozwiązania mityczne, jak wypicie wody z Lety, ponieważ wie, że już Johannes Spangerbergius w swoim *Libellus artificiosae memoriae* (1570)²⁴ pisał, iż przyczynami zapomnienia są zepsucie, czyli zapomnienie o gatunkach z przeszłości, pomniejszenie (starość i choroby) oraz ablacja organów mózgowych. Równie oczywiste jest, że zapomnianie powodują wyparcie, pijaństwo, narkotyki, ale w tych wszystkich przypadkach chodzi o zdarzenia naturalne, które trzeba badać i które zostały zbadane przy innej okazji²⁵.

Gesualdo chce natomiast opracować sztukę zapomniania, która miałaby te same charakterystyki co *ars memoriae*, i radzi:

Po pierwsze, chcąc odsunąć w niepamięć niepotrzebne nam już obrazy, w dzień z zamkniętymi oczami albo w nocy pośród ciemności należy krażyć myślą po wszystkich związanych z nimi miejscach, wyobrażając sobie, że spowija je

²⁴ Dzieło Johanna Spangerbergiusa ukazuje się pod tym tytułem w 1570 roku, ale jego wcześniejsza wersja, zatytułowana *Libellus de comparatione artificiosae memoriae*, została opublikowana w 1539 roku. Później będzie wydawane jako *Artis memoriae seu potius reminiscenae* w 1603 roku, *Ars Memoriae* w 1614 itd.

²⁵ Do wymienionych tu przyczyn można by jeszcze dodać techniki mistyczne prowadzące do oderwania się od świata i od własnych wspomnień. Celem tych technik jest zapomnienie dobrowolne, ale to, o czym chce się zapomnieć, ma charakter tak bardzo globalny, że staje się równoznaczne z unicestwieniem własnej świadomości. Nazwałbym to więc ablacją duchową, a nie techniką usuwania lokalnych fragmentów naszej pamięci.

najczarniejsza nocna ciemność. Kiedy powtórzmy tę czynność wielokrotnie, przesuając się myślą tam i na powrót i nie widząc żadnych obrazów, łatwo doprowadzimy do zatarcia się wszelkich kształtów.

Po wtóre, należy przebiegać myślą przez wszystkie miejsca, tam i z powrotem, i wyobrażać sobie, że są puste i nagie, takie, jakimi widzieliśmy je za pierwszym razem, zanim pojawiły się obrazy. Tak trzeba czynić wiele razy.

Po trzecie, jeśli osoby w tych miejscach są nieruchome, należy przyglądać im się w myśli wiele razy z każdej strony i kontemplować je w takiej postaci, w jakiej zostały tam wcześniej umieszczone, z pochyloną głową, z opuszczonymi ramionami, i bez żadnych dodatkowych obrazów.

Po czwarte, tak jak malarz pokrywa gipsem i bielą malowidła, aby je usunąć, tak i my możemy usuwać obrazy, nakładając na nie kolory. A te kolory, czy to będzie biel, czy zieleń, czy też czerń, musimy sobie wyobrazić na owych miejscach, gdzie są białe firanki, zielona pościel albo czarne ubrania, powlekając je szybko i wielokrotnie taką barwną zasłoną. Można też wyobrażać sobie miejsca pełne słomy, siana, drewna, towarów itp.

Po piąte, uważam, że piękna jest ta Reguła, która nakazuje umieszczanie nowych figur, gdyż tak jak jeden gwóźdź służy do wybijania drugiego, tak i tworzenie nowych obrazów i umieszczanie ich w miejscach już wymyślonych wykreśla z pamięci pierwsze obrazy. To prawda, że owe drugie obrazy należy z wielką uwagą i wysiłkiem myśli utrwać i powtarzać wiele, wiele razy, koniecznie w ciemnościach, pośród nocnej ciszy, aby ich intensywna i żywa idea wyparła Idee pierwotne.

Po szóste, trzeba sobie wyobrazić ogromną nawałnicę, wiatr, grad i kurzawę, zrzuwane domy, miejsca, świątynie, wielką powódź, która wszystko zatapia; a ponieważ ta przykra myśl będzie długotrwała i wielokrotnie powtarzana, na koniec należy odbyć w myślach przechadzkę po tych samych miejscach, wyobrażając sobie, że jest jasny, pogodny i spokojny dzień i że miejsca te znowu są puste i nagie, takie, jakimi były kiedyś.

Po siódme, kiedy upłynie już więcej czasu, można będzie sobie wyobrazić Człowieka wrogiego, straszliwego i przerażającego (im bardziej będzie okrutny, bestialski i wrogi, tym lepiej), który wkracza w towarzystwie zbrojnych kompanów i z impetem przemierza Miejsca, i biczami, kijami & bronią przepędza cienie, zadaje ciosy, rozbija obrazy, zmusza do ucieczki przez drzwi i wyskakiwania przez okna znajdujące się tam zwierzęta i ludzi mogących się poruszać.

A gdy już przeminą zamęt i zniszczenie, oglądając ponownie owe miejsca z sercem spokojnym i wolnym od trwogi, zobaczymy, że są nagie i puste, takie, jakimi były na początku. Cała rzecz byłaby łatwiejsza, gdyby sprawcami spustoszenia uczynić obce wojska, na przykład Turków i Pogan, albowiem groza, którą niosą, mać wszystko i wywraca do góry nogami.

Nie wiadomo, czy ktokolwiek wprowadził w czyn sposoby zalecane przez Gesualda, ale wolno nam podejrzewać, że nie tyle pozwalają one o czymś zapomnieć, ile wprost przeciwnie, każą przypominać sobie wszystko, o czym chciało się zapomnieć, i to przypominać to sobie z coraz większą intensywno-

nością – jak przydarza się kochankom, którzy z całych sił starają się wymazać z pamięci obraz tego, kto ich porzucił³⁶.

Fizjologiczne i psychologiczne przyczyny uniemożliwiające *ars oblivionalis* zależą od tej samej dialektyki bliskość/podobieństwo, na której opierają się klasyczne mnemotechniki: jeśli przedmiot *x* został wyobrażony jako pozostający w jakims kontakcie z przedmiotem *y* lub jeśli przedmiot *x* wykazuje pewną homologię z przedmiotem *y*, to zawsze wtedy, kiedy wspominamy przedmiot *x*, zostaje wspomniany przedmiot *y*. Ale skoro tak działają *artes memoriae*, nie wiadomo, jak można by sobie wyobrazić przedmiot *x*, który, wspomniany zgodnie z regułami sztuki, w jakiś sposób oddziałuje na ośrodki mózgowe, wymazując przedmiot *y*. Jakobson (1956) dobrze nam opisał strukturę afazji i to, jakie są ich objawy, ale nie powiedział, jak można by je sztucznie wywołać. Nie jest jednak sprawą przypadku, że chcąc wyjaśnić jeśli już nie przyczyny, to przynajmniej wewnętrzny mechanizm zjawiska neurofizjologicznego, jakim jest afazja, uciekł się do dwóch kategorii lingwistyczno-semiotycznych. Stanowi to dla nas zachętę, by spojrzeć na sztuki pamięci (a więc zarówno zapamiętywania, jak i zapominania) z perspektywy semiotyki.

1.9.3. Mnemotechniki jako semiotyki

To, że wszelkie chwytły mnemotechniczne są zjawiskami mieszczącymi się w polu zainteresowań semiotyki, nie podlega dyskusji, o ile zgodzimy się na definicję znaku jako czegoś, co w czyichś oczach zajmuje miejsce czegoś innego, pod pewnymi względami i przy pewnym uprawomocnieniu. Powiązać w jakiś sposób pewne *y* z pewnym *x* znaczy tyle, co użyć pierwszego jako *signifiant*, czyli wyrazu drugiego. Nie ulega wątpliwości, że zawiązanie węzła na chusteczce jest chwytem semiotycznym, tak jak był nim rząd kamyków albo ziaren fasoli, które bohater bajki układał na ziemi, żeby odnaleźć drogę w lesie. Są to dwa różne chwytły, ponieważ węzeł na chusteczce ma wartość znaku arbitralnego i może odnosić się do każdej rzeczy, jaką zdecydujemy się z nim powiązać, natomiast rząd kamyków ustanawia ontologię wektorową między ciągiem kamieni a drogą, którą należy przebyć i oznacza właśnie tę, a nie jakąś

³⁶ Zauważmy, że nie wylamują się z tej reguły nawet najgłośniejsze przypadki cenzury politycznej, jak choćby fotografie z okresu stalinowskiego, z których wymazywano postaci przywódców uznanych za odstępców i rozstrzelanych, gdyż właśnie ów akt gwałtu przechował w zbiorowej świadomości pamięć o wymazanych. I podobnie, nie działają na zasadzie świadomych aktów wymazywania pamięci rozmaite próby rewizji, jak na przykład teorie głoszące, że zabójstwo Kennedy'ego nie przebiegło tak, jak nam to przekazują historyczna wulgata, ponieważ – jak zobaczymy w dalszej części – w przypadkach (rzekomego) naprawienia błędu albo debaty nad dwoma możliwymi rozwiązaniami problemu panuje tendencja do zapamiętania nie tylko faktu, który został uznany za prawdziwy, ale całego dylematu i obu jego członów.

inną możliwą drogę – to wszystko mówi nam jednak tylko tyle, że zabiegi mnemotechniczne uruchamiają różne procedury semiotyczne.

Mnemotechniki grecko-lacińskie to przede wszystkim ciąg rozwiązań empirycznych, które opierają się na skojarzeniach wynikających z inspiracji kryteriami retorycznymi – czyli, jak sugerował Arystoteles, opierają się „na czymś podobnym albo przeciwnym, albo ściśle powiązaniem”³⁷. Z zaczątkiem systemu mamy do czynienia wówczas, gdy te same mnemotechniki klasyczne proponują zorganizowaną strukturę miejsc, takich jak pałac albo miasto, choć często organiczna struktura owych *loci* obejmuje całkiem przypadkowe szeregi *res memorandae*. Niewątpliwie jednak owe lepiej opracowane systemy stanowią semiotykę w Hjelmslevowym znaczeniu tego terminu, czyli taki system, który wprowadza plan wyrażania, jego formę i substancję, oraz skorelowany z nim plan treści, jego formy i substancji. Otóż, kiedy mówi się o formie treści, *de facto* mówi się o organizacji systemowej świata. Co więcej, z teoretycznego punktu widzenia nie istnieje nic, co byłoby raz na zawsze ustanowione jako plan wyrażania albo plan treści, a to dlatego, że nawet jeśli w funkcji znakowej opartej na systemie *A* *x* stanowi plan wyrażania dla *y*, to w jakimś innym systemie *B* *y* może stać się planem wyrażania dla *x*. Innymi słowy, nic nie stoi na przeszkodzie, by stworzyć dwie semiotyki, takie, że w jednej z nich obraz wizualny będzie zastępować sekwencje liter alfabetu, a w drugiej te same litery alfabetu zastąpią obraz wizualny.

Mnemotechniki stanowiące pod pewnymi względami uzewnętrznienie swojej semiotyki są takimi systemami, w których: (i) na poziomie wyrażania pojawia się system *loci*, który ma na celu pomieścić figury należące do tego samego pola ikonograficznego i pełniące funkcję jednostek leksykalnych; (ii) na poziomie treści *res memorandae* są z kolei zorganizowane w taki system logiczno-pojęciowy, że gdyby ów system dał się przenieść na kategorię innej reprezentacji wizualnej, to wtedy jedna mnemotechnika mogłaby pełnić funkcję planu wyrażania drugiej mnemotechniki, której treścią stałby się systemem miejsc i obrazów, stanowiący plan wyrażania pierwszej mnemotechniki.

Na przykład w *Thesaurus artificiosae memoriae* Cosmy Rossellego (1579) teatr struktur planetarnych, hierarchii niebiańskich, kręgów piekielnych, które

³⁷ Kiedy w *Ad Herennium* (III, xx, 33) wyobrażanie sobie jąder kozła ma pozwolić na zapamiętanie świadków, chodzi o wywołanie skojarzenia na podstawie etymologii. Kiedy (III, xxi, 34) dla zapamiętania wersetu „Iam domum itionem reges Atrides parant” wymyśla się złożony obraz, który mógłby przywołać na pamięć rodzinę Domicjuszów i rody królewskie (dzięki asocjacji fonetycznej), oraz jeszcze bardziej skomplikowany obraz aktorów przygotowujących się do odegrania ról Agamemnona i Menelaosa, i korzysta się z pamięci o genealogiach, a zarazem z analogii semantycznych – wcale nie odnosimy wrażenia, że zastosowano tu jakieś kryterium systemowe. Przeciwnie, nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście mamy w tym wypadku do czynienia z dobrym zabiegiem mnemotechnicznym, skoro autor i tak zaleca, żeby na wszelki wypadek nauczyć się wersetu na pamięć.

autor skonstruował z drobiazgową starannością, jest jednocześnie systemem leksykalnym i organizacją świata. Mnemotechnika Rossellego jest semiotyką, ponieważ o tym, czy coś jest planem wyrażania, czy też planem treści, decyduje funkcja znakowa, a nie natura rzeczy. Dowolna rzecz może stać się funktywem wyrażania albo funktywem treści. Sformułowanie, które Rosselli często powtarza, jest *converso* (oraz wyrazy równoważne): *x* może zastępować *y* i na odwrót (*e converso*). Co więcej, można użyć jako figur tych samych bytów, którym wcześniej przypisano miejsce pośród *loci*, i odwrotnie³⁸.

Można by tu wysunąć zastrzeżenie, że wiele mnemotechnik nie stanowi semiotyki w sensie Hjelmsleva, ponieważ ich plany są *podobne*: wzajemna relacja między jednostką wyrażania a jednostką treści nie jest wzajemnie jednoznaczna, a w każdym razie nie jest arbitralna. Plany pozostają w związku izomorficznym, a więc dla Hjelmsleva mnemotechniki te nie byłyby semiotykami, lecz *systemami symbolicznymi*. Przyjrzyjmy się na przykład chwytowi (znajdziemy go u wielu autorów) polegającemu na kojarzeniu przypadków gramatycznych z częściami ciała człowieka. Otóż nie jest rzeczą arbitralną – przynajmniej w intencjach – że mianownik kojarzy się z głową, biernik z klatką piersiową, która może przyjmować na siebie ciosy, dopełniacz i celownik z rękami, które mają lub dają, i tak dalej. Mimo wszystko nie warto się jakoś szczególnie przejmować tym, że mnemotechnika jest systemem symbolicznym. Po pierwsze, dlatego, że uważamy dziś za systemy semiotyczne, aczkolwiek mające własne odrębne wyróżniki, takie systemy, które Hjelmslev, rezygnując z analizy możliwych powiązań, uznałby za symboliczne. Po drugie, dlatego, że podobieństwo planów w mnemotechnikach jest nader wątpliwe, bo jest nikłe i niejednoznaczne, a wprowadzane przez nie domniemane związki ikoniczne pozostają dość dyskusyjne. Rosselli utrzymywał na przykład, że korelacja musi być oparta na podobieństwie, ale nie potrafił ustalić „*quomodo multis modis, aliqua res alteri sit similis*” (*Thesaurus*, s. 107). Według niego istniało podobieństwo co do substancji (człowiek jako *mikrokosmiczny obraz makrokosmosu*), co do ilości (dziesięć palców i dziesięścioro przykazań), na zasadzie metonimii i antonomazji (*Atlas to astronomowie* albo *astronomia*, *niedźwiedź to człowiek porywczy*, *lew – pycha*, *Cyceron – retoryka*), na zasadzie homonimii (zwierzę pies odsyła do Gwiazdozbioru Psa), na zasadzie ironii i kontrastu (*głupek zamiast mędrzec*), na podstawie śladu (*odcisk łapy zastępuje wilka*, a *zwierciadło*, w którym Tytus podziwiał swoje odbicie, samego *Tytusa*), na podstawie słowa o odmiennej wymowie (*sanum* zamiast *sane*), na zasadzie podobieństwa ipienia (*Arista* zamiast *Arystoteles*), na podstawie rodzaju i gatunku (*lampart* zamiast *zwierzę*), symbolu pogańskiego (*orzeł* zamiast *Jowisz*), nazw ludów (*Partowie* zamiast *strzały*, *Scytowie* zamiast *konie*, *Fenicjanie* zamiast *alfabet*), znaków Zodiaku (znak od-

³⁸ „Ne mireris, quod quae pro locis supra posuimus, pro figuris nunc apta esse dicamus. Loca enim praedicta pro figuris (secundum diversos respectos) servare poterunt” (*Thesaurus*, s. 78).

syła do konstelacji), związku między organem a funkcją, wspólnego akcydensu (*kruk* zamiast *Etiopczyk*), hieroglifu (*mrówka* zamiast *zapobiegliwość*).

Zastosowane tu kryterium staje się do tego stopnia mgliste, że zgodnie z radami formułowanymi co jakiś czas przez licznych mnemotechników należałoby zapamiętać, jaki stosunek łączy jakieś miejsce lub figurę z *res memoranda*. To tak, jakby powiedzieć, że prawie wszystkie mnemotechniki opierały się na stosunkach wybranych w sposób prawie całkowicie arbitralny, a więc bardziej niż systemami symbolicznymi były semiotykami, choć niedoskonałymi. Ale mimo że niedoskonałe, były to jednak, przynajmniej sporadycznie, semiotyki. Powiedzenie, że w funktywie o charakterze symbolicznym korelacja została źle ułożona, w niczym nie przeszkadza zaproponowaniu funktywu jako takiego.

To właśnie semiotyczna natura mnemotechnik sprawia, że na podstawie modelu mnemotechniki nie da się skonstruować sztuki zapominania. Dzieje się tak, ponieważ każda semiotyka pozwala *uobecnić nieobecność*. Szacownym toposem jest rozpoznanie, że wszystkie systemy semiotyczne mają właściwość uznawania za rzeczywiste, choćby tylko w świecie możliwym, ograniczonym przez nasze twierdzenia, także tego, co nie istnieje. Dlatego (świadkiem Abelard) wyrażenie *nulla rosa est* do pewnego stopnia aktualizuje, przynajmniej w naszym umyśle, różę³⁹.

Sol Worth (1975) napisał esej *Pictures can't say ain't* (*Obrazy nie mogą powiedzieć „nie istnieje” ani „to nie istnieje”*), w którym wykazuje, jak wielką prowokacją było w oczach Magritte'a namalowanie fajki i zakomunikowanie werbalnie, że to nie fajka – a w rzeczywistości mówi nam, że żaden z obrazów proponowanych przez mnemotechniki nie potrafi wymazać tego, do czego odsyła. Prawda jest taka, że również słowa języka werbalnego – skoro nie mogą powiedzieć „ja istnieję albo nie istnieję”, gdyż istnienie można orzekać tylko w zdaniu, a nie przez izolowany termin – nie mogą powiedzieć „nie bierz pod uwagę tego, co nazywam, albo o tym zapomnij”.

Nie można użyć żadnego wyrażenia do zatarcia jego własnej treści, ponieważ semiotyka jest z definicji mechanizmem *unaoczniania umysłowi*, a więc

³⁹ Dlatego naiwne i sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem wydają się dyskusje logiczne nad presupozycjami egzystencjalnymi i nad walorem prawdziwości, który można by przypisać asercji *Wczoraj Piotr spotkał siostrę*, gdyby dało się w sposób niebudzący wątpliwości stwierdzić, że Piotr nie ma siostr. W rzeczywistości jest nieprawdopodobne, żeby ktoś odpowiedział na pierwszą asercję zdaniem *Twoja asercja nie ma sensu, bo Piotr nie ma siostr*. Najprawdopodobniej odpowiedzi będą brzmiały: (i) czyją siostrę? (presumpcja błędu w identyfikacji osoby); (ii) pewnie ci się to przyśniło (odniesienie do istnienia w świecie możliwym); (iii) co rozumiesz pod słowem siostra? (presumpcja błędu leksykalnego); (iv) nie wiedziałem, że Piotr ma siostrę (korekta własnego pierwotnego przekonania). Dzieje się tak dlatego, że każde stwierdzenie nie tyle presuponuje, ile *umieszcza*, sprawia, że dzięki sile semiotycznej byty, które wymienia, stają się obecne w świecie dyskursu, choćby były tylko bytami istniejącymi w świecie możliwym (zob. Eco i Violi 1987).

mechanizmem służącym do produkcji aktów intencjonalnych⁴⁰. Zarówno mnemotechniki, jak i inne semiotyki mogą najwyżej sprawić, że będziemy zapominali niejako przypadkiem, dzięki dwóm zjawiskom: interferencji informacji oraz nadmiarowi tych ostatnich. Pomińmy interferencję informacji jako zjawisko stanowiące domenę psychologii, a nie kultury⁴¹, i wróćmy do woli zapominania wynikającej z potrzeby uporania się z nadmiarem informacji.

1.9.4. *Ars excerptandi*

Choć problem ten pojawił się już u Temistoklesa-Cycerona, nie ulega wątpliwości, że strach przed nadmiarem ulega zwielokrotnieniu wraz z wynalezieniem druku, który nie tylko pozwala dysponować olbrzymią ilością materiału tekstowego, ale również sprawia, że dostęp do niego staje się dla wszystkich łatwiejszy i „powoduje, że w czasie niewiele dłuższym niż dwa stulecia przechodzi się od prymatu przypominania do prymatu zapominania” (Cevolini 2006: 6). Miało to zaowocować rozwojem sztuki, która co prawda nie była nieznana w epoce manuskryptów, ale stała się kluczowa dopiero dla cywilizacji druku – *ars excerptandi*, czyli sztuki opracowywania fiszek i streszczeń, aby dzięki nim zachować tylko te elementy wiedzy, które uważa się za niezbędne, a pominąć informację marginalne.

W każdym razie to, co moglibyśmy określić mianem kompleksu Temistoklesa, wielokrotnie powraca w dziejach kultury; jednym z najdramatyczniej-

⁴⁰ W *Auto da fé* Canettiego profesor Kien, obdarzony fenomenalną pamięcią, zapisywał w notesiku wszystkie głupstwa, które pragnął zapamiętać. Oto piękny przykład ironicznej inwencji narracyjnej.

⁴¹ Możliwe są mechanizmy przypadkowe, kiedy jakieś pojęcie czy wyrażenie nie zostaje zapominane, lecz ulega pomyleniu z innymi pojęciami czy wyrażeniami; mogą się ze sobą mylić zarówno same wyrażenia (pomylenie wynikające z pseudo-synonimii: na przykład mylą się znaczenia terminów *paronomazja* i *antonimazja*), jak i wyrażenie oraz dwa znaczenia, pojęcia lub dwie treści definicyjne – jakkolwiek zechcemy je nazwać (nie pamiętamy na przykład, czy *strawberry* znaczy „truskawka”, czy „jagoda”). Żadne z tych zjawisk nie powstaje nigdy przez odjęcie (było coś, co później znika), lecz zawsze przez dodanie (dwa zapamiętane pojęcia albo dwa terminy nakładają się w na siebie i nie wiadomo już, który z nich jest właściwy). Zjawisko takie zachodzi zwykle wtedy, kiedy po pierwszej pomyłce (albo kilku pomyłkach) uzyskujemy właściwą informację i od tej chwili przypominamy sobie zawsze razem formę błędną i poprawną, nie pamiętając jednak, która jest którą. Dylemat zrobił na nas większe wrażenie niż jego rozwiązanie, dlatego to on odcisnął ślad w naszej pamięci. To samo zdarza się często z wymową słów w języku obcym. Nie istnieją ustalone chwytliwy umożliwiające zapominanie, ale istnieją takie, które powodują złe zapamiętywanie: trzeba zwielokrotnić semiozję. Można podjąć próbę zapamiętania sylogizmów figury pierwszej (Barbara, Celarent, Darii, Ferio), ćwicząc się w wielokrotnym wymawianiu, po całych dniach, „Birbirri Celirant Doria Fario”, dopóki nie stanieniemy się niezdolni do przypominania sobie, który z dwóch wersów jest właściwy. Nie zapomina się przez wykreślenie, ale przez nakładanie, nie wytwarzając nieobecności, ale mnożąc obecności.

szych jego przejawów jest z całą pewnością druga rozprawa *Niewczesnych rozważań* Nietzschego poruszająca temat korzyści i szkód, jakie niosą dla życia studia historyczne. Tekst otwiera deklaracja, która wydaje się kolejną możliwą inspiracją dla Borgesowskiego Funesa:

Przy najmniejszym i przy największym szczęściu zaś istotą szczęścia jest zawsze jedno i to samo: umiejętność zapomnienia albo, mówiąc uczennie, zdolność odczuwania na sposób ahistoryczny, dopóki szczęście trwa. Kto nie umie przysiąść na progu chwili, puszczając całą przeszłość w niepamięć, kto nie jest zdolny trwać w miejscu jak bogini zwycięstwa, nie doznając zawrotu głowy ani lęku, ten nigdy nie dowie się, czym jest szczęście, a co gorsza nie uczyni nigdy nic, co uszczęśliwia innych. Weźcie przykład skrajny, człowieka, który nie posiadałby w najmniejszym stopniu siły zapominania, który skazany byłby na to, by wokół siebie widzieć tylko stawanie się: człowiek taki nie wierzy już we własne istnienie, nie wierzy już w siebie, wszystko rozplywa mu się w ruchome punkty i sam się zatracą w tym strumieniu stawania się – jako prawowity uczeń Heraklita na koniec nie odważy się nawet kiwnąć palcem. Koniecznym elementem wszelkiego działania jest zapomnienie: tak jak wszelkie życie organiczne potrzebuje nie tylko światła, ale i ciemności. Człowiek, który chciałby odczuwać tylko historycznie, byłby jak ktoś zmuszony do powstrzymywania się od snu albo jak zwierzę, które miałoby żyć tylko z przeżuwania. A więc: można żyć niemal bez wspomnień, a nawet żyć szczęśliwie, jak dowodzi przykład zwierząt; ale nie można żyć bez zapomnienia. Albo, by wyrazić się w tej materii jeszcze prościej: *istnieje pewien stopień bezsenności, przeżuwania, zmysłu historycznego, przy którym żywa istota doznaje szkód i w końcu ginie, czy będzie to człowiek czy naród, czy kultura* (Nietzsche 1996: 88).

Stąd analiza szkodliwości nadmiaru studiów historycznych, które po osiągnięciu nieczłonnej złożoności i bogactwa do tego stopnia przytłaczają pamięć danej kultury, że staje się ona niezdolna do życia. Na fali tych witalistycznych nawoływań zostaje sformułowany apel wzywający młodych do opracowania sztuki zapominania (1974: 351, zob. też Weinrich 1997, V).

Tekst Nietzschego interesuje nas między innymi z tego względu, że punkt ciężkości dyskursu ulega w nim przesunięciu od początkowych deklaracji nawiązujących, jak się wydaje, do problemu konieczności przetrwania jednostki, w kierunku wywodu na temat konieczności istnienia niepamięci wpisanej w system kulturowy. Przesunięcie to ma kapitalne znaczenie, ponieważ skoro zostało dowiedzione, że nie da się wysiłkiem woli zapamiętać tego, co zarejestrowała indywidualna pamięć, kultury jawią się jako mechanizmy służące nie tylko do przechowywania i przekazywania informacji potrzebnych im do przetrwania, ale również do wymazywania wszystkiego, co zostało uznane za nadmiar informacji. Kultura nie sprawia, że jednostki zapominają *to*, *co wiedzą*, lecz przemilcza przed nimi *to*, *czego jeszcze nie wiedzą*. Inaczej mówiąc, o ile pojedynczej osobie trudno jest zapamiętać, że dzień wcześniej się oparzyła, kultura, *za* sprawą manipulacji, o których będzie mowa dalej, może coś przed

jednostką przemilczeć, czyli *zaprzestać informowania* jej na przykład o tym, że Giordano Bruno uległ oparzeniu (albo i czemuś gorszemu) na Campo dei Fiori. Jeszcze inaczej mówiąc, kultura może zabrać z muzeum Lotmanowskiej semiosfery (o której była mowa w przypisie 33) jakieś elementy i sprawić, że nie będą już one udostępniane zwiedzającym⁴².

Niemal półtora wieku dzieli nas od tekstu Nietzschego. Dziś refleksja nad niepamięcią kulturową towarzyszy nam wielokrotnie częściej. Nie ponawiając już Nietzscheńskiego żarliwego wołania na alarm, uważamy za rzecz normalną ów proces wymazywania, który kultura nieustannie wciela w życie, aby mogła przetrwać. Utożsamiając pamięć i kulturę, badamy dziś obszary zapomnienia, które kultura wytwarza za pośrednictwem różnych typów wymazywania, począwszy od prawdziwej cenzury (zeskrobywanie tekstu manuskryptów, palenie książek, *damnatio memoriae*, fałszowanie dokumentów źródłowych, negacjonizm), przez zjawisko zapomniania z powodu wstydu, gnuśności, wyrzutów sumienia aż po pewne szczególnie procedury stosowane w naukach ścisłych i uprawniające do decydowania o tym, że nie tylko poglądy, których błędność dowiedziono, ale nawet wysiłki i metody, które doprowadziły do sformułowania poglądów uważanych dziś za słuszne, zostają usunięte ze specjalistycznej encyklopedii danej nauki jako niepotrzebne (zob. Paolo Rossi 1988 i 1998). W pewnych dyscyplinach naukowych dochodzi dziś do tego, że nie są brane pod uwagę żadne prace opublikowane dawniej niż w ciągu pięciu ostatnich lat.

Skoro procesom zapomniania podlegają Encyklopedie Specjalistyczne, to samo – i to w jeszcze większym stopniu – dotyczy Encyklopedii Średniej danej kultury. Gwarantuje nam ona, że będziemy pamiętali o wielkich wydarzeniach historycznych albo podstawowych zasadach fizyki, ale jednocześnie pomija nieskończenie wiele informacji, które zbiorowość *wyparła*, nie uważając ich za użyteczne ani istotne. Encyklopedia Średnia dostarcza nam na przykład całej potrzebnej wiedzy na temat śmierci Juliusza Cezara, ale nie mówi o tym, co się później działo z jego owdowiałą żoną, Calpurnią; dostarcza nam cennych, szczegółowych informacji o przebiegu bitwy pod Waterloo, ale nie wymienia z nazwiska wszystkich, którzy w niej walczyli – i tak dalej. Chodzi o „zapomnienia” ze wszech miar przydatne, które pozwalają nie przeciążać zbiorowej pamięci większą liczbą informacji, niż jest ona w stanie unieść – przy czym wcale nie jest tak, że wiadomości odfiltrowanych bądź przemilczanych nie da się już odzyskać, ponieważ istnieją osoby wyspecjalizowane, które są w stanie na powrót wydobyć wiele z nich na światło dzienne. W takich wypadkach pamięć zbiorowa albo powtórnie obejmuje te dane w posiadanie, wcielając je z powrotem do encyklopedii średniej, albo decyduje się pozostawić je w jakiejś specjalistycznej „rezewie”.

⁴² O tego rodzaju operacjach dokonywanych przez kulturę zob. też Demaria 2006.

Zapominanie-filtrowanie, jakie przeprowadza Encyklopedia Średnia, nie zależy ani od indywidualnej woli jednostki, ani od świadomego aktu woli zbiorowej: odbywa się dzięki swoistemu bezwładowi, a czasem nawet wynika z przyczyn naturalnych, jak na przykład wymazanie wszystkiego, co dotyczyło Atlantydy, o ile kiedykolwiek istniała.

Problem filtrowania dokonywanego przez Encyklopedię Średnią był zresztą aktualny już dla encyklopedystów średniowiecznych – choć tradycja każe nam sądzić, że łapczywie chwyтали i usiłowali przekazać dalej wszystko, cokolwiek przekazała im tradycja. W *Libellum apologeticum*, które pełni funkcję wprowadzenia do *Speculum Majus*, Wincenty z Beauvais daje wyraz swemu przerażeniu wzrostem wiedzy („videbam praeterea, iuxta Danielis prophetiam ... ubique multiplicatum esse scientiam”, w *Libellum*, 1). W tej sytuacji postanawia uczynić ze swej encyklopedii *florilegium*, czyli *wybór swoich najlepszych lektur*. O tym, że jego wybór niezbyt dobrze broni się przed podejrzeniem o stosowanie cenzury, świadczy sposób przywołania dekretu Pseudo-Gelazego (*De libris recipienti et non recipientis*, 10). Jak się wydaje, nie wykreślił on źródła nieaprobowanych, lecz jedynie wskazał, że istnieją: „denique Decretum Gelasii Papae, quo scripta quaedam reprobantur, quaedam vere approbantur, hic in ipso operis principio ponere volui, ut lector inter autentica et apocripha discerneret sciat, sicque rationis arbitrio quod voluit eligat, quod noluerit reliquat”. Paulmier-Foucart i Lusignan (1990) wysuwają mimo to przypuszczenie, że „pewne teksty będą odtańd żyły dlatego, że zostały włączone do *Speculum Majus*”.

A zatem kultura tylko wybiera dane ze swojej pamięci. Nie postępuje tak jak Stalin, który wymazywał z historycznych zdjęć podobizny skazanych na śmierć towarzyszy, ani jak Orwellowski Wielki Brat, który co rano dokonywał korekty „Timesa”. Kiedy jednak czytamy o tym, że z programu angielskich szkół chce się usunąć naukę o krucjatach, żeby nie obrażać wrażliwości uczniów muzułmańskich, staje się zrozumiałe, że kultura jest nieprzerwanym procesem przereferowania i doboru informacji.

1.9.5. Wymazywanie, odsyłanie, latencja

Mimo wszystko jednak zachodzi różnica między encyklopedią Pliniusza i encyklopedią średniowieczną a strukturami współczesnej Encyklopedii Średniej, a zwiastuny mającej nastąpić zmiany dostrzegalne są już w encyklopediach szesnasto- i siedemnastowiecznych. Zreasumujmy: drzewo Potfiriusza miało pokazać pełny obraz Wielkiego Łańcucha Bytu, który to obraz (zakładając, że byłby pełny i obejmowałby wszystkie byty świata, co – jak już wiemy – było formalnie niemożliwe) miał być definitywny w tym sensie, że w jego węzłach znajdowałyby się prymitywy. Kiedy się wie, że człowiek jest ożywiony, intuicyjnie wie się wszystko, co powinno się wiedzieć, nie ma więc potrzeby, żeby jakaś nauka definiowała to, co jest ożywione, by to odróżnić od czegoś

innego, co jest nieożywione (jakkolwiek nauka średniowieczna często to robi). Analogicznie, kiedy encyklopedie Pliniusza, Rabana Maura albo Honoriusza Augustodunensis opowiadają nam, jaka jest „natura rzeczy” czy „obraz święta”, zakładają, że zostało w nich powiedziane wszystko, co trzeba wiedzieć: do tego stopnia, że do zapamiętania tych wiadomości potrzebna jest wyspecjalizowana sztuka pamięci⁴⁵.

Natomiast współczesna encyklopedia przyjmuje postać klasyfikacji przyrodniczej. Kiedy jest w niej mowa o tym, że koń jest zwierzęciem kopytnym, należy interpretować ten węzeł taksonomiczny jako *link* (w hipertekstualnym znaczeniu tego terminu), który odsyła do pewnego repertorium wiedzy specjalistycznej – to tam znajdziemy dokładne informacje na temat właściwości ssaków kopytnych (zob. o tym w Eco 1997, 3 i 4).

W tym właśnie sensie należy rozumieć twierdzenie, że w wypadku encyklopedii współczesnej można mówić nie tyle o zapomnieniu, ile raczej o „latencji” wiedzy (Cevolini 2006: 99). Nie znaczy to, że *nadmiar* informacji (czyli te informacje, które stanowią przedmiot Encyklopedii Specjalistycznych – a nawet te, które są nadmierne w stosunku do Encyklopedii Specjalistycznej, jak na przykład historia poglądów astronomicznych uznanych później za fałszywe) będzie zapomniany. Można powiedzieć, że informacje te zostaną „zamrożone”. Wystarczy, że jakiś ekspert je wyjmie i włoży do mikrofalówki, a znów się zaktualizują przynajmniej na tyle, na ile jest to niezbędne do zrozumienia danego kontekstu. W gruncie rzeczy reprezentację latencji stanowi model biblioteki albo archiwum (albo nawet muzeum) jako pojemników z wiedzą stale podlegającą aktualizacji, nawet jeśli w danym momencie nikt jej nie aktualizuje albo jeśli zaprzestano jej aktualizowania przed wiekami (zob. Esposito 2001, rozdz. 4, przede wszystkim 4.4).

Jeśli wrócimy teraz do paragrafów 1.3.5 i 1.3.6, zobaczymy, że zarówno Wilkins, jak i Leibniz przewidzieli te same techniki latencji, które wypracowały współczesne nam kultury, aby uporać się z problemem Zawrotu Głowy w obliczu Labiryntu.

1.9.6. Encyklopedia Maksymalna a wirtualność

W tym sensie każda encyklopedia odsyła do coraz rozleglejszych wycinków wiedzy za pośrednictwem gry odniesień, która została określona jako *wirtualna*. W te rysuje się encyklopedia naprawdę wirtualna, czyli Encyklopedia Maksymalna. O tym, że Encyklopedii Maksymalnej przysługuje cecha wirtualności, świadczy nie tylko to, że nigdy nie wiemy, gdzie ta encyklopedia się za-

⁴⁵ „Encyklopedia średniowieczna ... do tego właśnie dążyła, nie tylko dokonując topicznego uporządkowania wiedzy, lecz także posługując się sposobami bardziej konkretnymi, jak diagramy, miniatury, inicjały figuralne i tak dalej. Jeden obraz pozwalał ogarnąć całość bytu, od Boga po aniołów, od człowieka po kamienie, i zachować to wszystko w pamięci dzięki wysiłkowi wyobraźni” (Cevolini 2006: 96).

trzyma, lecz przede wszystkim to, że potencjalnie zawiera ona *również rzeczy, których w rzeczywistości (dzisiaj) już nie zawiera*.

Wcześniej była mowa o tym, że Encyklopedia Średnia nie pamięta nazwisk wszystkich uczestników bitwy pod Waterloo. A co by się stało, gdyby jakiś badacz zapragnął dziś odtworzyć tę listę? Załóżmy, że miałby dostęp do archiwów, których dotąd nie przeszukano, albo że dostałby się w jego ręce tekst podobny do listy tysiąca garibaldczyków, którzy wyruszyli z Quarto pod wodzą Garibaldiiego (dostępny obecnie nawet w Wikipedii). Badacz ów sięgnąłby do informacji zapomnianych i wypartych z Encyklopedii Średniej, lecz nadal należących do Encyklopedii Maksymalnej.

Wiemy jednak, że Arystoteles cytuje w *Poetyce* tragedie, które nigdy nie były nam znane. Do jakiej Encyklopedii należą te teksty? Jak na razie w Encyklopedii Średniej (oraz w Encyklopedii Specjalistycznej) występuje tylko informacja, że Arystoteles wymienił same *tytuły* tych utworów. Gdyby pewnego dnia (tak jak stało się z rękopisami z Nag Hammadi) ktoś znalazł w glinianym dzbanie niektóre z owych tekstów, okazałoby się, że *były* one częścią Encyklopedii Maksymalnej, mimo że przed tym zdarzeniem nikt nie mógłby tego stwierdzić, oraz że od tej chwili będą stanowiły część jednej lub wielu Encyklopedii Specjalistycznych. Ale co by się stało, gdyby ich nigdy nie odnaleziono i gdybyśmy nadal znali jedynie ich tytuły?

Już sam fakt, że mamy dobre powody wierzyć w istnienie tych tekstów, powoduje, że nadal będziemy sądzić, iż *mogłyby* one stanowić część Encyklopedii Maksymalnej, nawet jeśli na razie należą do niej tylko wirtualnie i życzeniowo – inaczej mówiąc, są jej częścią, ale tylko w świecie możliwym, w którym zostałyby odnalezione, albo stanowiły część Encyklopedii Średniej z czasów Arystotelesa.

Tak więc Encyklopedia Maksymalna, niezależnie od tego, że termin, jakim ją określamy, przywołuje na myśl coś, *quo nihil majus cogitari possit*, w rzeczywistości jest wirtualną strukturą harmonijkową, która pewnego dnia mogłaby się rozciągnąć bardziej, niż wydaje nam się to dziś możliwe. Co stanowi nie-małą zachętę do dalszych systematycznych badań.

1.9.7. Tekst jako fabryka zapomnienia

Na tym etapie rozważań staje się zrozumiałe, że ilekroć w celu ujednoznacznienia dowolnej wypowiedzi w jakimś danym kontekście budujemy „ontologię” lokalną (jak pokazano w paragrafie 1.7), dokonujemy *ad hoc* takiej samej operacji, jakiej dokonuje kultura, tworząc własną Encyklopedię Średnią. Usuwamy się, wprowadzamy w stan uśpienia, eliminujemy pojęcia, zachowując wyłącznie te, które zostały uznane za istotne.

Jak to się dzieje, że wysiłek ukierunkowany na wyodrębnienie właściwego kontekstu prowadzi do rozpoznania pojęć, które należy usunąć? Przyjrzyjmy się uważnie-kontekstowi, traktując go tak, jakby był tekstem, i postępujemy

dokładnie tak samo, jak postępujemy wtedy, kiedy próbujemy zrozumieć tekst. Tekst (oprócz tego, że jest narzędziem służącym do wymyślenia i zapamiętywania) jest narzędziem służącym do przypominania, a przynajmniej do przenoszenia czegoś w stan latencji⁴⁴.

Klasykne mnemotechniki nie mogły służyć do zapominania, ponieważ mnemotechnika jest *semiotyką ulonną*. Semiotyka w znaczeniu Hjelmsleva jest systemem, który oprócz słownika obejmuje również reguły kombinacji składniowej i pozwala tworzyć wypowiedzi, czyli teksty. Mnemotechnika tymczasem przypominała raczej słownik albo repertorium jednostek znaczących, które nie mogą łączyć się między sobą w kombinacje. Nie pozwalała konstruować wypowiedzi mnemotechnicznych.

O ile wszakże mnemotechnika jako semiotyka nie może służyć do zapominania, o tyle semiotyka, która mnemotechniką nie jest, może produkować niepamięć, czyli wymazywać, właśnie na poziomie procesów tekstowych.

Jeśli w jakiejś semiotyce korelacja nie opiera się na prostej, automatycznej ekwiwalencji ($a = b$), lecz na choćby elementarnej zasadzie referencjalności (jeżeli a , to b), wówczas sens wyrażenia jest – potencjalnie – bardzo bogatym pakietem instrukcji pozwalających na interpretację wyrażenia w różnych kontekstach i na wyprowadzenie z niego, jak chciał Peirce, nawet najodleglejszych konsekwencji inferencyjnych, czyli wszystkich jego interpretantów. Jeśli przyjąć takie założenie, to, teoretycznie biorąc, powinniśmy znać wszystkie możliwe interpretanty wyrażenia, gdy tymczasem w praktyce znamy (czyli pamiętamy) tylko te z nich, które aktywuje określony kontekst (zob. Eco 1984, 1994b).

Jeśli interpretacja znaku, jak chciał Peirce, zawsze sprawia, że uczymy się „czegoś więcej”, owego czegoś więcej (w danym kontekście) uczymy się zawsze przez wyrzekanie się *czegoś mniej*, czyli wykluczając wszelkie inne interpretacje, które w innym kontekście mogłyby się odnosić do tego samego wyrażenia.

O ile z teoretycznego punktu widzenia (oraz na mocy encyklopedii globalnej i optymalnej) w zakres znaczenia rzeczownika *Paryż* wchodzi również informacja, ile kilometrów dzieli to miasto od Bombaju, to kiedy czytamy *Nędzników*, uczymy się wprawdzie wielu rzeczy na temat Paryża, ale musimy uznać za nieistniejącą (i zachowywać się tak, jakbyśmy o niej zapomnieli – gdybyśmy przypadkiem znali ją wcześniej) odległość między Paryżem a Bombajem.

Wielokrotnie zdarza się, że w trakcie interakcji między czytelnikiem a tekstem występują zjawiska zapominania w jakiś sposób spowodowane przez tekst. Jeśli, jak pisałem w *Lector in fabula*, tekst jest strategią ukierunkowaną na pobudzenie Czytelnika Modelowego do sformułowania szeregu interpretacji, mogą też istnieć takie teksty, które przewidują jako część własnej

⁴⁴ O tekstualności jako jednym ze sposobów tworzenia niepamięci zob. Lotman i Uspieski 1975 oraz Demaria 2006: 43: „Pamięć kulturowa jest rezultatem rozmaitych strategii selekcji tego, co może stać się wspomnieniem – to znaczy różnych praktyk enuncjacyjnych, które na różne sposoby kształtują tożsamości”.

strategii domniemanie, że czytelnik będzie zapominał, zachęcają go do tego i kierują nim. Często tekst wymaga przeczytania czegoś w sposób, można powiedzieć, nieomal podprogowy, a później świadomego pominięcia jako rzeczy mało znaczącej.

Najbardziej oczywistego przykładu prowokowanego zapominania dostarcza powieść kryminalna. Jak wiadomo, w jednej z najsłynniejszych, w *Zabójstwie Rogera Ackroyda* Agathy Christie, opowieść zmierza do tego, by na koniec zaskoczyć czytelnika rewelacją, że mordercą jest narrator. Aby uczynić niespodziankę bardziej smakowitą, autorka musi przekonać czytelnika, że wpadł w pułapkę nie z powodu jej, autorki, przebiegłości, ale przez własną głupotę (inaczej mówiąc, autorka chce, żeby czytelnik podziwiał przebiegłość, z jaką narrator nie dość że wpadł w pułapkę, to jeszcze żąda, by to on sam czuł się za to odpowiedzialny). W tym celu na końcu powieści narrator informuje czytelnika, że w rzeczywistości niczego przed nim nie zataił. „Jestem zadowolony z siebie jako pisarza. Czy można było na przykład lepiej to opisać ... ?”⁴⁵. W tym momencie narrator, a wraz z nim autorka, przypominają szereg krótkich wzmianek, które znajdowały się w tekście i o których czytelnik musiał zapomnieć z powodu ich nieistotności strategicznej; gdyby natomiast, zgodnie z syndromem podejrzliwości, wcześniej dokonał ich interpretacji, już wtedy odkryłby przed nim prawdę. Oczywiście pikanteria całej gry polega na tym, że czytelnik nie powinien żywić podejrzeń wobec narratora, a sama powieść wydaje się wręcz kwintesencją zapominania spowodowanego przez tekst. Jak słusznie zauważył Sciascia w posłowie do wydania tej powieści w serii Oscar del Giallo wydawnictwa Mondadori, „Poirot dochodzi do odkrycia, że winnym jest doktor Sheppard, czytając wszystko, co od początku opowiadał narrator, czyli czytając to samo opowiadanie, co my”. Ale Poirot jest dla Christie kimś więcej niż czytelnikiem modelowym: jest jej współnikiem, autorka zaś nie chciała, żeby czytelnik modelowy postępował tak jak on.

Seria napisanych przez Borgesa i Casaresa opowiadań, których bohaterem jest don Isidro Parodi, wydaje się opierać na tej samej metodzie, ale doprowadzonej do skrajności, powiedziałbym nawet – do parodii metafizycznej. Don Isidro Parodi, zamknięty w więzieniu, słucha opowieści i relacji różnych ekstrawaganckich albo zupełnie niewiarygodnych postaci, i na ich podstawie zawsze udaje mu się rozwiązać zagadkę; udaje mu się to, ponieważ uznał za istotny jakiś fakt, o którym była mowa w opowiadaniu. W tej sytuacji czytelnik musi w końcu zadać sobie pytanie, dlaczego jemu również nie udało się wygrać, skoro trzymał w ręku te same karty co Isidro Parodi. Przebiegłość Borgesa polega na tym, że szczegółów nagromadzonych w opowiadaniu jest bardzo dużo i wszystkie są zrelacjonowane z równą dozą emfazy (stopień emfazy zawsze jest równy zero), nie ma więc żadnego powodu, dla którego czytelnik powinien zapamiętać raczej szczegół A niż szczegół B. W rzeczywistości nie ma też

⁴⁵ Przeł. Jan Zakrzewski, Wydawnictwo Hachette, Warszawa 2001, s. 275.

żadnego powodu, dla którego don Isidro miałby uznać za istotny akurat szczegół A. Po prostu don Isidro jest fenomenem, i to jeszcze większym niż Funes, bo nie tylko niczego nie zapomina, ale z dręczącego strumienia pamięci potrafi wydobyć tę jedną rzecz, która ma znaczenie dla rozwiązania zagadki. Tekst Borgesa, opowiadając nam o postaci, która pamięta wszystko, w rzeczywistości opowiada nam metanarracyjnie o czytelniku, który nie pamięta nic i o tekście, który wszelkimi możliwymi sposobami chce go nakłonić do zapominania.

Wszystkie przywołane tu teksty nakłaniają do zapominania, wykorzystując w tym celu ogromną ilość pomieszanych ze sobą szczegółów. Nikt nie jest w stanie zapamiętać, co było w szufladzie Leopolda Blooma opisanej w przedostatnim rozdziale *Ulisses*. Ponieważ chodzi w tym wypadku o mikrokosmos, w którym znajduje się wszystko, nikt nie potrafi powiedzieć, co tam jest (chyba że przeczytał rozdział dziesięć razy, ale wówczas mielibyśmy do czynienia z memoryzacją mechaniczną, taką samą jak wtedy, kiedy uczymy się na pamięć wiersza).

Można oczywiście powiedzieć, że zapomnienie spowodowane przez tekst jest przejściowe, że jest efektem ubocznym pojawiającym się ze względu na wymogi oszczędności interpretacyjnej. Wprawdzie zagłębienie się w lekturze dobrej powieści nie sprawi, że zapomnimy o tragedii miłosnej (najwyżej odwróciemy się od niej na chwilę), ale jest również prawdą, że niektórzy twierdzą, iż udało im się uśmierzyć cierpienie płynące z bolesnego wspomnienia dzięki oddaniu się ciałem i duszą jakiejś absorbującej pracy. W każdym razie to, co robi tekst, na pewno nie jest tym, o czym myślał Gesualdo, kiedy kreflił szereg niemożliwych technik mających prowadzić do zapomnienia pojedynczej jednostki naszej pamięci. A jednak, jeśli jeszcze raz uważnie przeczytamy Gesualda, zauważymy, że bezwiednie opisywał nam metaforycznie sposób, w jaki tekst sprawia, że bierzemy w nawias (czyli zapominamy, przynajmniej na czas lektury) to wszystko, o czym nie ma on zamiaru mówić.

W gruncie rzeczy tekst ukrywa przed nami całą nieskończoność wielką część świata, którą się nie interesuje; zaciąga ją gipsem, zastępuje nasze obrazy świata własnymi, odnoszącymi się wyłącznie do jego świata możliwego, sprawiając, że „nakładem wielkiej uwagi i wysiłku myślowego” wdrukowują się i obejmują całkowitą władzę nad naszą wyobraźnią. Co więcej, kiedy czytamy tekst (albo oglądamy, w wypadku tekstu wizualnego), wydaje się, jakbyśmy wraz z nim i w nim ulegali odosobnieniu „w ciemnościach, pośród nocej ciszy”, aby „intensywna i żywa idea” nowych obrazów „wyparła Idee pierwotne”. Tekst, w tej mierze, w jakiej nas pochłania, wymazuje świat, który istniał przed nim i do którego on sam w żaden sposób się nie odnosi, tak jakby jego wywód powodował „ogromną nawałnicę, wiatr, grad i kurzawę, zrujnowane domy, miejsca, świątynie, wielką powódź, która wszystko zatapia”, i jakby on sam stanął, wobec świata zewnętrznego, „Człowieka wrogiego ... który wkracza w towarzystwie zbrojnych kompanów i z impetem przemierza Miejsca, i bieżami, kijami & bronią przepędza cienie, zadaje ciosy, rozbija obrazy, zmusza do

ucieczki przez drzwi i wyskakiwania przez okna znajdujące się tam zwierzęta i ludzi mogących się poruszać”, a na koniec ukazuje nam inny, własny świat, „jasny, pogodny i spokojny”!

Można by poddać analizie różne kultury, rozpatrując te teksty, które przyczyniły się do wymazania jakiegoś szeregu pojęć z ich Encyklopedii Średniej. Na przykład rygorystyczne stanowisko, jakie zajmowali w polemikach liczni Ojcowie Kościoła, spowodowało, że popadło w zapomnienie wiele tekstów kultury pogańskiej – tych samych, które później odrodzenie ponownie odkryło (o ironio procesów wymazywania) w klasztornych bibliotekach, gdzie się mimo wszystko zachowały. To właśnie nadmiar tekstów traktujących o *histoire événementielle* sprawił, że pominięto tysiące danych z dziedziny historii stunków materialnych; dopiero kolejne szkoły historiograficzne z trudem odnajdywały te dane pośród meandrów Encyklopedii Maksymalnej.

W konkluzji warto zauważyć, że kultury trwają także dlatego, iż potrafiły pozbyć się zbędnego ciężaru, przesuwając wiele pojęć w stan latencji i zapewniając dzięki temu własnym członkom coś w rodzaju szczepienia chroniącego ich przed Zawrotem Głowy wobec Labiryntu i zespołem Temistoklesa/Funesa.

Jednak prawdziwy problem nie polega na tym, że kultury *pozbawiają zbędnego ciężaru* swoje encyklopedie (co, jak widzieliśmy, jest zjawiskiem fizjologicznym), lecz na tym, że zawsze można odzyskać to, co przesunęły w stan latencji. Z tego względu idea regulatywna Encyklopedii Maksymalnej stanowi niezwykle skuteczną pomoc w *Advancement of Learning* – a konieczność ciągłego stawiania czoła Zawrotowi Głowy wobec Labiryntu jest często ceną, jaką trzeba zapłacić, aby zachwiać najmocniej utrwalonymi z naszych ontologii.