

Martyna Wielewska-Baka

Od podejrzliwości do wiarygodności : kilka wstępnych uwag do twórczości Michała Hellera w świetle teorii dyskursu

Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne nr 4, 273-286

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 4

o Młodej Polsce mniej znanej

ESSEJE

OD PODEJRZLIWOŚCI DO WIARYGODNOŚCI. KILKA WSTĘPNYCH UWAG DO TWÓRCZOŚCI MICHAŁA HELLERA W ŚWIETLE TEORII DYSKURSU

MARTYNA WIELEWSKA-BAKA

Uniwersytet Gdański

Za jedną z bardziej intrygujących (choć dziś już oczywistych) cech Foucaultowskiego dyskursu uznać by można jego niejednokierunkowość, rodzaj sprzężenia zwrotnego, które nie pozwala ustanawiać relacji schematycznych, relacji następujących po sobie i tworzących jawne zależności pomiędzy podmiotem a dyskursem. Tezę taką można wysunąć z większą śmiałością, jeśli na pisarstwo Michela Foucaulta spojrzeć się jako na całość archeologiczno-genealogiczną, w świetle której człowiek nie panuje nad dyskursem, nie tworzy go i nie posiada, ale – jak cytuje francuskiego myśliciela James D. Marshall – „występuje w swej dwuznacznej roli przedmiotu wiedzy, jak i poznającego podmiotu”¹. Podmiot wie, mówi i działa, ale jednocześnie jest przedmiotem, „na który nakierowane jest działanie”, jest „produktem

¹ J.D. Marshall, *Foucault a badania edukacyjne*, [w:] *Foucault i edukacja. Dyscypliny i wiedza*, pod red. S.J. Balla, tłum. K. Kwaśniewicz, Kraków 1994, s. 20-21.

dyskursu”². Z kolei nieodłączna od dyskursu kategoria instytucji (a w tym również wiedzy i władzy), rozumiana jedynie jako struktura ograniczająca twórczość człowieka, prowadzi naturalnie do postawienia pytań o aktywną i nieskrępowaną działalność podmiotu w jej życiu społecznym, politycznym, kulturowym itd.

Celem niniejszego artykułu nie jest przegląd skomplikowanych i niejednoznacznych relacji pomiędzy podmiotem, dyskursem, instytucją, władzą czy wiedzą. Esej ten, na przykładzie twórczości Michała Hellera, pokazuje jedynie niebezpieczeństwa związane z zawężonym rozumieniem pewnych Foucaultowskich kategorii (instytucja, autorytet) i na ich miejsce proponuje pozytywne kierunki badawcze. Jak sądzę, inspirującym punktem wyjścia może stać się zagadnienie relacji podmiotu i miejsca jego wypowiedzi. Według Foucaulta:

Opisanie sformułowania jako wypowiedzi polega nie na analizie stosunków pomiędzy autorem a tym, co mówi (lub tym, co chciał powiedzieć bądź mówi niechcący), lecz na określeniu pozycji, jaką może i musi zajmować wszelka jednostka, aby być tego sformułowania podmiotem³.

Zaproponowane w tytule niniejszego eseju zagadnienia, dotyczące podejrzliwości i strategii uwiarygodnienia, nie są wyłącznie pytaniami o językowe chwytły retoryczne, o światopoglądowe zaplecze autora, ale również o kontekst Hellerowskich wypowiedzi i legitymizację jego działania:

Nadawca, przez sam fakt wypowiedzania, implikuje, że warunki powodzenia, warunki prawne zostały spełnione; tak będzie w przypadku dyskursu: przez samą realizację dyskursu objawia swą w i a r y g o d n o ś ć [podkr. – moje M.W.-B.] i swoje prawo do wypowiedzania⁴.

Zarazem, postawionego tutaj celu uwiarygodnienia Hellerowskiego dyskursu nie należy traktować jako formy auto-apologetyki samego Hellera czy apologetyki pisarza (dokonywaną przez badacza), ale raczej jako wyraz wewnątrztekstowej podatności na dyskusję lub nawet jedną z ról podmiotu wypowiedzi, który (świadomie bądź nie, z założeniem bądź nie) potrafi komentować swoją twórczość z poziomu metatekstowego i ujawniać niektóre mechanizmy

² Por. również komentarz D. Howartha: „Zgodnie ze swoim antyhumanistycznym podejściem Foucault twierdzi, że podmioty społeczne nie są autonomicznymi twórcami dyskursów. Są raczej funkcją i efektem dyskursu”, D. Howarth, *Michel Foucault i archeologia praktyk dyskursywnych*, [w:] tegoż, *Dyskurs*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2008, s. 89.

³ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa 1977, s. 126. W nowszej literaturze dotyczącej badań nad dyskursem stosuje się często na określenie miejsca czy pozycji podmiotu termin roli społecznej: „To osoba należy do dyskursu w chwili, gdy przyjmuje określone role społeczne. W dyskursie podmiot przestaje być indywidualnością, stając się elementem miejsca podmiotowego wyznaczonego przez zinstytucjonalizowane relacje dyskursywne” (H. Grzmil-Tylutki, *Francuska lingwistyczna teoria dyskursu. Historia, tendencje, perspektywy*, Kraków 2010, s. 11).

⁴ H. Grzmil-Tylutki, dz. cyt., s. 50. Badaczka komentuje w tym fragmencie pragmatyczną teorię dyskursu.

konstruowania własnego dyskursu. Tym samym nie stawiam tutaj pytania o zapewne najbardziej palącą kwestię w twórczości Michała Hellera – sposobów łączenia dyskursów (humanistycznych ze ścisłymi, teologii z nauką ścisłą), dialogów zrealizowanych i projektowanych – lecz, cofając się na poziom propedeutyczny, zapytuję o problematyczne (i czasem konfliktowe) węzły: o miejsce, z którego przemawia Heller; w imieniu czego przemawia; o rolę, jakie przyjmuje podmiot; o sposoby legitymizacji wypowiedzi. Jak sądzę, to właśnie na styku dyskursów można upatrywać sposobów twórczego redefiniowania Foucaultowskich kategorii.

I.

Porządek dyskursu Michela Foucaulta, jak powszechnie wiadomo, został wygłoszony w ramach wykładu inauguracyjnego w Collège de France w 1970 roku. Wyrażone już we wstępie pragnienie bycia „objętym przez mowę i niesionym poza wszelki możliwy początek” może zostać odczytane jako pragnienie, by znaleźć się w centrum nieopanowanego dyskursu, który nie daje się wypowiedzieć, który „mówi nami”. Bezwolne zdanie się na dyskurs byłoby szansą na wyzwolenie się z owego początku, przemowy, reguł, a więc rytualizacji narzucanej przez instytucje⁵. Ograniczenia, których domaga się instytucjonalność, Foucault wyraża celnie aforystycznym stwierdzeniem: „byle kto nie może mówić o byle czym”⁶. Jednak ograniczenia te są zawsze dwuznaczne, bowiem jednym wypowiedziom dają początek, a inne drastycznie marginalizują. Można powiedzieć, że sama instytucja, w swojej istocie, w swoim źródłowym sensie – mówiąc językiem nie Foucaultowskim – łączy w sobie władzę zarówno ustawodawczą, jak i wykonawczą: daje prawo do wypowiedzi i do postępowania właśnie wedle określonej legislatury; działanie w ramach struktury to działanie zgodne z prawem, sama zaś instytucja wyjaśnia zasadność zabrania głosu (funkcja uwierzytelniająca), „patronuje” tekstom i czuwa nad nimi (funkcja opiekuńcza), autoryzuje je i sygnuje (funkcja kontrolna), a nade wszystko czyni pewne wypowiedzi możliwymi, pozwala im – i tu mówiąc już językiem francuskiego filozofa – pojawić się w polu dyskursu (funkcja założycielska). Podmiotom instytucja przynosi zaszczyt bądź złą sławę, wypowiedziom i tekstom – istotność bądź zapomnienie; i odwrotnie, pewne osoby i ich działalność może narazić dobre imię instytucji.

Nie ulega wątpliwości, że pisarstwo Michała Hellera trudno oddzielić od placówek, w których filozof działa, które współtworzy i w imieniu których, niejako z ich ramienia,

⁵ M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France w 1970 roku*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 6: „Temu tak powszechnemu życzeniu instytucja odpowiada ironicznie, nadając tym początkom charakter uroczysty, otaczając je kręgiem uwagi i milczenia, narzucając im, jakby z oddali, zrytualizowane formy”.

⁶ Tamże, s. 7.

przemawia. Krótka refleksja nad rodzajem tych instytucji pozwala zastanowić się nad postawionym sobie przez autora celem nawiązania dialogu między współczesną nauką i współczesną teologią. Wszystkie dziedziny-specjalizacje Hellera, od teologii poprzez filozofię nauki aż po kosmologię i fizykę, są naturalnie związane z historią edukacji i zawodowej drogi autora Filozofii przypadku⁷, z instytucjami, w ramach których owe dyscypliny się uprawia. Heller uczęszczał do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, przyjął święcenia kapłańskie, uzyskał stopień magistra teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, tam też rozpoczął studia z filozofii przyrody, został profesorem zwyczajnym Papieskiej Akademii Teologicznej i członkiem Papieskiej Akademii Nauk. Heller należy do Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego i jest fundatorem Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych⁹. Nie trudno zauważyć, że jego historia biograficzna, oparta jedynie na przywołaniu instytucji z ich nazw, wiąże nierozdzielnie uprawianie nauki z patronatem katolickich ośrodków. Naukowy dorobek nie jest więc zewnętrzną wobec religijnego światopoglądu przestrzenią i ten właśnie katolicki mecenat może podważyć zasadność pytania o dialog naukowo-religijny: Heller pisze i myśli, również o nauce, jedynie w ramach katolickiego dyskursu, z punktu widzenia chrześcijańskich wyobrażeń na temat świata nauk empirycznych. Stojące za pisarzem instytucje wyznaczają jasno określone granice, są przestrzenią, w której reguły myślenia, na przykład o tradycji konfliktu wiedza – wiara, są uformowane. Ujmując rzecz wprost, jego twórczości nieustannie grozi zdeterminowanie przez miejsce wypowiedzi, przemawianie z ambony, uprawianie pisarstwa dosłownie *ex cathedra*. Tym, co decyduje o wartości i znaczeniu Hellerowskiego głosu, jest jego wykształcenie i specjalizacja, „pozycja instytucjonalna” (uniwersytet, ośrodki katolickie) i „pozycja podmiotu” (Heller jako teolog i filozof)¹⁰. Są to tak zwane „poważne akty mowy”, o których Howarth pisze:

[...] bada on [Foucault – przyp. M.W.-B.] te zachowania językowe, których „wykonawcy” – z powodu swojego wykształcenia, pozycji instytucjonalnej lub dzięki modalności dyskursu – są uprawnieni do wypowiedziania „poważnych” prawd. Zgodnie z tym ujęciem opinie na temat, na przykład, globalnego ocieplenia stają się wypowiedziami dopiero wówczas, gdy zostają wypowiedziane przez odpowiednio wykwalifikowanych naukowców i ekspertów klimatycznych, którzy dla uwiarygodnienia swoich wypowiedzi przedstawiają sensowne teorie, wsparte dowodami. Podsumowując, w centrum archeologicznego projektu Foucaulta

⁷ W niniejszym artykule posługuję się następującymi skrótami dzieł Michała Hellera: WS – *Wszczęświat i Słowo*, Kraków 1994; NFNT – *Nova fizyka i nova teologia*, Kraków 2014; MM – *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, SŻSW – *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2015, BN – *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim*, przeł. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013.

⁸ Dzisiaj to Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.

⁹ Por. S. Wszolek, *Krótki życiorys księdza profesora Michała Hellera*, [w:] M. Heller, *Podróż z filozofią w tle*, wyb. i oprac. M. Szczerbińska-Polak, Kraków 2014.

¹⁰ Por. D. Howarth, dz. cyt., s. 89.

znajdują się zespoły wypowiedzi, które w określonych momentach historycznych są przez pewne społeczeństwa i społeczności u z n a w a n e [podkreślenie – D.H.] za „poważne” prawdy¹¹.

Instytucje „produkują” autorytety, Foucaultowskie podmioty typu „nie byle kto”. W tekście Hellera umacnianie własnej pozycji zachodzi bezpośrednio również w warstwie tekstowej. Za sposób uprawomocnienia podmiotu jako autorytetu należałoby uznać takie przykłady, które wskazują na jednoczesne: 1) posługiwanie się kategorią doświadczenia życiowego, oraz 2) związany z uprzednim dystans czasowy, naturalne wypowiedanie się podmiotu tekstowego o przeszłości z punktu terażniejszego. Doświadczenie rozumiem tutaj nie tyle jako kategorię epistemologiczną, co jako zbiorcze określenie repozytorium, w którym zawarte są – podobnie jak Foucaulta ważne/poważne wypowiedzi (akty mowy) – ważne/poważne wydarzenia. Do tych ostatnich należałoby zaliczyć te fakty biograficzne, które stają się znaczące z punktu widzenia formacji własnego dyskursu jako dziejotwórczego, a więc odwołania Hellera na przykład do jego działalności w Watykanie, zwłaszcza za czasów pontyfikatu Jana Pawła II. Z kolei dystans czasowy pozwala na dwojaką perspektywę: A) doświadczonego podmiotu-mędrca, który wiele zobaczył i przeżył, i którego przeżycia wzmacniają pozycję autorytetu; B) opowiadacza o aspiracjach prezentystycznych, który z perspektywy własnych czasów spogląda analitycznym okiem w przeszłość (inne epoki)¹². W *Nowej fizyce...* historia myśli naukowej i chrześcijańskiej jest syntezą dokonaną przez metanarratora, dopatrującego się w dziejach teleologicznej „intrygi dramatu”:

Skoro chrześcijaństwo odegrało tak wielką rolę w przygotowaniu drogi naukom przyrodniczym, należałoby oczekiwać, że powstanie tych nauk rozpocznie okres symbiozy myśli naukowej i religijnej. Tak się jednak nie stało. Rozpoczął się nie okres symbiozy, lecz okres dramatów (NFNT, s. 27).

W innym miejscu Heller tak przedstawia zetknięcie myśli chrześcijańskiej z ideami nowożytnymi:

Filozofia chrześcijańska była wówczas [w XVII w. – przyp. M.W.-B.] tak dalece „wyspecjalizowana” w swoich arystotelesowsko-tomistycznych narzędziach, że potrafiła już tylko uruchomić mechanizmy izolujące i zachowawcze. Kryzys stał się nieunikniony (NFNT, s. 97).

¹¹ Tamże, s. 91-92.

¹² Te prezentystyczne aspiracje celnie opisał J. Habermas w odniesieniu do samego Foucaulta: „Foucault chce wyjść poza prezentystyczną świadomość czasów, właściwą nowoczesności. Chce przełamać uprzywilejowanie terażniejszości, wyróżnianej ze względu na odpowiedzialność za przyszłość i narcystycznie odnoszącej się do przeszłości”, zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2005, s. 285.

We fragmencie tym widać dobrze wykorzystanie figury *prolepsis*, polegającej na antycypowaniu wydarzeń¹³ pod szczególnym kątem (zapowiedź konfliktu czy kryzysu). Ten dwojaki dystans, do własnej przeszłości i innych epok, uzasadniony wiekiem autora, jego biograficznym zapleczem, w tym historią jego edukacji i działalności naukowej, pozwala ustanowić jeszcze jedną rolę tekstową – wizjonera. Prognozowanie przyszłości dotyczy formułowania obaw związanych z kondycją współczesnej teologii i jej najbliższymi losami, a także konkretnych propozycji podnauk (teologii nauki¹⁴), w końcu też zasada się na instruktażowym pouczeniu nie wyzbytym uwag o charakterze umoralniającym:

O tym, że dialog – lub lepiej: jakieś świadome oddziaływanie teologii z naukami (ale dla językowego uproszczenia pozostaniemy przy dialogu) – jest niezbędny, nie będę przekonywał. Jeśli ktoś ma jeszcze co do tego wątpliwości, oznacza to, że niczego nie nauczył się z lekcji historii (NFNT, s. 102).

Te dwie tekstowe role, kronikarza i wizjonera, są komplementarne, a nawet, biorąc pod uwagę figurę *prolepsis*, nie do końca odróżnialne. Pozycja autorytetu funduje wymiennieść tych ról, upoważniając do swobodnego, bezkarnego przemieszczania się po linii czasu. Przeszłość, czyli owa historia jako nauczycielka życia, jest poręczeniem sensowności stawianych przez Hellera tez dotyczących niedalekiej przyszłości; jest też podstawą do tego, by – na mocy autorytetu – wysunąć bardziej ważne stwierdzenia, wychodzące poza „przygodne” pouczenie i sytuujące się w ramach „trwałej” aksjologii, dopominającej się o imperatyw:

[...] jest również prawdą, że teologia nie jest dla religii tylko luksusowym dodatkiem. Jest ona koniecznością wynikającą z tego, że człowiek nie może nie myśleć o tym, co jest dla niego największą wartością. I dlatego dobre stosunki pomiędzy teologią a naukami winny nam leżeć na sercu (NFNT, s. 103).

Krótki rzut oka na dzieło Hellera pozwala zatem stwierdzić, że w budowaniu pozycji autorytetu znaczenie odgrywa nie tylko „biografia instytucjonalna” (rozumiana tutaj doraźnie jako zakorzenienie w ośrodkach generujących pewien typ wiedzy i wyznaczający sprecyzowany rodzaj

¹³ Zob. hasło *prolepsis* [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Podręczny słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Warszawa 2005, s. 245: „niezgodna z porządkiem czasowym lub logicznym kolejność pojawiania się jakichś elementów w wypowiedzi”, w narracji polega np. „na wprowadzeniu w opis aktualnej sytuacji bohatera informacji o nieznaney mu jeszcze przyszłości. Np.: «Szedł rażno leśną drogą – ku swojej zgubie»”; w retoryce to właśnie wspomniana przeze mnie wcześniej figura *refutatio*.

¹⁴ Koncepcję tę rozwija M. Heller m. in. w *Nowej fizyce i nowej teologii*; szeroko omawia ją W.M. Macek w książce *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.

myślenia), ale również retoryczna warstwa tekstu. Lub, mówiąc wprost, tekst jest odbiciem konkretnego sposobu myślenia, tekst jest sygnaturą instytucji.

Warto więc wrócić do problemu postawionego sobie przez Hellera celu nawiązania dialogu teologiczno-naukowego i zapytania o to, czy biograficzny „autograf” instytucji katolickich nie zwalcza po prostu wiarygodności Hellerowskiego zadania. Istnieją, jak sądzę, z pewnością co najmniej dwie rzetelne linie obrony: 1) zbadanie, w jakim stopniu naukowe (dotyczące nauk ścisłych) tezy Hellera są/muszą być, jako wyniki badań empirycznych, niezależne od dyskursu religijnego; 2) sięgnięcie do opracowań historycznych, pozwalających stwierdzić, jakie znaczenie w uprawianiu nauki ścisłej odgrywały w Polsce (zwłaszcza komunistycznej) ośrodki katolickie. W końcu pojawia się też pytanie, czy w ogóle perspektywa poza-katolicka jest dla budowania wiarygodności Hellerowskiego dyskursu niezbędna (i czy jest w ogóle możliwa?), skoro zadaniem autora *Filozofii przypadku* jest nic innego jak budowanie relacji między teologią chrześcijańską a współczesną nauką¹⁵. Pytanie to można zawiesić i znów zwrócić się ku tekstom. Jak sądzę, siłą uwiarygadniającą Hellerowski dyskurs, czyniący zeń „poważny akt mowy”, jest krytyczne zwrócenie się do własnego źródła, do samej instytucji. Jak przyznaje Heller w *Moralności myślenia*, „dyplomy nie stwarzają jeszcze kosmologa: podobnie zresztą jak nie stwarzają matematyka, fizyka czy biochemika” (MM, s. 65). Na kartach *Nowej fizyki i nowej teologii* rozdział pierwszy, zatytułowany *Trzysta lat współlistnienia Kościoła i nauk przyrodniczych*, zapowiada krytyczny rzut oka zwłaszcza na struktury kościelne, działające wedle wyznaczonej, nieświadomionej w pełni *invisible college*. To ostatnie Heller rozumie jako „nawyki myślowe wypracowane długoletnią tradycją, układy sił pomiędzy różnymi szkołami, paradygmaty utrwalone w metodach i narzędziach przekazywania wiedzy, niepisane kodeksy zachowań i sposobów gromadzenia informacji” (NFNT, s. 27). Można więc powiedzieć, że Hellerowska definicja „instytucjonalizowania” jest na wskroś Foucaultowska, skoro przez ów termin autor rozumie, w świetle historii kościoła, „nie tylko podporządkowanie filozofii i teologii kościelnej autorytetem” (NFNT, s. 27), ale również owe schematy myślenia, *invisible college*. Co więcej, to właśnie w instytucjonalizacji Heller dopatruje się powodów nieporozumienia teologii i nauk przyrodniczych w ciągu ostatnich wieków¹⁶. W twórczości Hellera krytyka instytucjonalności staje się zatem osobną figurą retoryczną, jedną ze strategii uwiarygodnienia, której zadaniem byłoby odcięcie się od własnego źródła, instytucji definiującej kontekst i sposób wypowiedzi, zdystansowanie się do miejsca wyznaczającego *invisible college*.

¹⁵ Zob. projekt wspomnianej teologii nauki.

¹⁶ Powodów tych jest znacznie więcej, o czym Heller pisze w różnych miejscach. Rozbrat między teologią chrześcijańską a nauką jest spowodowany m.in. również innym „zaangażowaniem filozoficznym”; dla teologii jest to tradycja arystotelesowska, dla nauki – archimedejska, por. NFNT, s. 94-95.

II.

Książka daremnie usiłuje jawić się jako przedmiot, który mamy pod ręką; daremnie krzepnie w ów mały prostopadłościan, który ją w sobie zamyka. Jej jedność jest zmienna i relatywna: gdy poddać ją badaniu, przestaje być oczywista – nie wskazuje na siebie samą, albowiem może powstać jedynie ze złożonego pola dyskursu.

M. Foucault, *Archeologia wiedzy*

Za instytucjonalne praktyki, przywołane przez Aleksandrę Synowiec za Michelelem Foucaultem, „które równocześnie wzmacniają i przeprowadzają, legitymizują i wdrażają obowiązującą prawdę”, należy uznać tak proces wydawniczy, jak i miejsce przeprowadzania eksperymentu: „systemy książek, wydawnictw, bibliotek, jak niegdyś towarzystwa nauk, a obecnie laboratoria”¹⁷. W kontekście Foucaultowskiej filozofii prawda jest jedynie wybiórczą wiedzą – w danym momencie przyjmowaną przez społeczeństwo, wzmacnianą przez owe instytucjonalne praktyki, w mniejszym bądź większym stopniu kontrolujące w ten sposób przepływ informacji (stąd u Foucaulta słynna paralela wiedzy-władzy). Sięgając po dzieła Hellera – z których znaczna część jest obecnie wydawana i wznawiana przez Copernicus Center Press, a więc wydawnictwo działające w ramach założonego przez filozofa-teologa Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych – nie trudno postawić pytanie o sposób dystrybucji wiedzy, a zwłaszcza o sprofilowanie ujęcia religijno-naukowego. Wydawnictwo Copernicus promuje m.in. serię „Nauka i religia”, w której ukazują się ważne (w sensie „ważnych aktów mowy”) publikacje, a więc poza Michała Hellera *Nową fizyką i nową teologią* są to np. *Ewolucja i stworzenie* Ernana McMullina czy Daniela Dennetta i Alvina Plantingi *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?* Pytanie o sposoby umacniania dyskursu, rozumiane wcale nie negatywnie, nie jest pytaniem retorycznym, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę wprowadzoną właśnie (2015 r.) w obieg serię edycji studenckiej dzieł Hellera (przypominającą gęsto zadrukowane serie kieszonkowe, drukowane na niskiej jakości papierze). Wręcz odwrotnie: realna i rzetelna ocena tego, jaki typ dyskursu (oraz jaki rodzaj wiedzy) jest promowany przez wydawnictwo Copernicus, wymagałaby osobnego, ogromnego studium badawczego, w ramach którego można by zająć się na przykład walką paradygmatów w rozumieniu współczesnej badaczki francuskiej analizy dyskursu, Haliny Grzmil-Tylutki: „Walka paradygmatów w łonie jednego dyskursu jest walką z monopolem doktrynalnym, ideologicznym i zarazem siłą napędową rozwoju danego dyskursu”¹⁸. Tego typu

¹⁷ A. Synowiec, *W stronę analizy tekstu – wprowadzenie do teorii dyskursu*, [w:] „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 2013, z.65, s. 390.

¹⁸ H. Grzmil-Tylutki, *Francuska analiza dyskursu po zwrocie pragmatycznym*, [w:] *Pragmatyka, retoryka, argumentacja. Obrazy*

dociekania można by oprzeć choćby na zestawieniu profili książek o podobnej tematyce wydawanych pod szyldem różnych wydawnictw (niekoniecznie od razu mielibyśmy do czynienia z „walką paradygmatów”), np. „Biblioteki Filozofii Religii” (serii w ramach wydawnictwa Znak) czy „Na ścieżkach Nauki” (serii w Prószyński i S-ka). Tu trzeba by mieć na uwadze to, że dzieła Hellera przed powstaniem Copernicus były publikowane w różnych miejscach. Badania nad „walką paradygmatów” (w tym wypadku dotycząca ujęcia problemu dwóch dyskursów, nauki i religii!) wymagałyby Foucaultowskiej podejrzliwości względem celów nadrzędnych czy względem niechętnie dziś podejmowanej kwestii intencjonalności (niezależnie od tego, czy owe cele i intencje byłyby praktykami opierającymi się na kompleksie wiedza-władza): popularyzatorskiej, edukacyjnej czy wreszcie realnej potrzeby stworzenia przestrzeni dla dialogu religii (czy teologii) i nauki. Decydującą rolę odgrywałyby tutaj: 1) wzajemne, intertekstualne komentarze; 2) ustanowienie własnego archetektu, tzn. walka o „wprowadzenie własnych wypowiedzi założycielskich do panteonu wielkich dzieł”, walka o „prymat własnej interpretacji archetektów”¹⁹; 3) ustanawiane w tekstach delimitacje między „prawdziwie naukowymi tekstami” a tymi „jedynie popularnonaukowymi”; 4) typy paradygmatów lub dyskursów definitywnie odrzucane przez inne typy paradygmatów bądź dyskursów (np. dyskurs ateistyczny); 5) „miejsca wspomagające”, a więc zwłaszcza czasopisma, w których ukazują się teksty różnych autorów (dla Hellera np. „Tygodnik Powszechny”) itp.

Już ta treściwa propozycja możliwości kierunku badań ukazuje, że Hellerowskie opus nie jest niezależne ani od podmiotowej „biografii instytucjonalnej” (kościół, uniwersytet, własne ośrodki), ani od „biografii instytucjonalnej książki” (wydawnictwa, serie). Znaczenie (treść, wiedza) nie jest bowiem niezależne od praktyk instytucjonalnych. By nie dać się zwieść oceniającemu myśleniu (i karykaturalnej bądź złowrogiej wizji Hellera jako człowieka-institucji, który „przygotowuje miejsce” dla własnego dyskursu), warto raczej wątpliwości formułować wychodząc od tekstu. Zwłaszcza bowiem Nowa fizyka i nowa teologia wprowadzić może czytelnika w konsternację, mniej lub bardziej antypatyczną. Wzbudzenie nieufności (a nawet kontrowersji) zależy w dużym stopniu od sytuacji odbioru, a właściwie od zaplecza lekturowego i intelektualnego czytelnika: 1) tekst wydaje się pozornie spójny, złożony z publikowanych w różnym czasie i miejscu miniesejów; zostały one opatrzone obiecującym tytułem Nowa fizyka i nowa teologia, który sugerowałby rodzaj kompendium wiedzy, podczas gdy pozostaje zbiorem budzącym wątpliwości natury naukowej, bo opartym na uogólnieniach i łatwych syntezach; 2) pojawiają się powtórzenia intertekstualne: publikacje Nowa fizyka..., Wszechświat i słowo albo

Języka i dyskursu w naukach humanistycznych, red. P. Stalmaszczyk, P. Cap, Kraków 2014, s. 254.

¹⁹ Tamże, s. 255.

Bóg i nauka powielają te same uogólnione tezy, co może wydać się pewnym gestem uprawomocniania dyskursu; 3) za umocnienie dyskursu można by poczytać różnice w wydaniach Nowej fizyki..., z których pierwsze opatrzone jest komentarzem odnośnie pierwotnej publikacji, ale wydanie trzecie, najnowsze, jest już „ukonstytuowanym dziełem”, wyzbytym wskazówek.

Zasygnalizowane powyżej problemy instytucjonalizacji tekstu i podmiotu warto wzbogacić również o krótką uwagę na temat pozycji (miejsca) podmiotu w odniesieniu już nie do instytucji, ale do episteme.

III.

Podmiot wypowiedzi zajmuje również miejsce w danej *episteme* rozumianej jako „zespół stosunków między naukami, figurami epistemologicznymi, pozytywnościami i praktykami dyskursywnymi [...]”²⁰. U Hellera problem ten staje z oczywistych względów zagadnieniem bezpośrednio teoretyzowanym. Jednak filozof-teolog dość ogólnikowo (żeby nie powiedzieć: ogólnie albo nawet niedbale) streszcza historię konfliktu teologii i nauki (np. na kartach wspomnianych już: *Nowej fizyki i nowej teologii*, we *Wszechświecie i Słowie* czy w publikacji *Bóg i nauka*). Zamierzeniem Hellera nie było przeprowadzenie rzetelnego studium dziejów, które ujawniłoby argumenty o koniecznym i niezaprzeczalnym związku nauki i teologii, ustanawiając w ten sposób bazę dla ponownego nawiązania dialogu między dyscyplinami. Jest wręcz odwrotnie: autor *Wszechświata...*, zamiast rozumianym w dużym uproszczeniu zmysłem historycznym, posługuje się raczej – jak przystało na myśliciela, któremu bliska jest filozofia nauki i metodologia – ogólnymi modelami, strukturami, typizacją itp. Gdyby w myśl nieustannych Hellerowskich typologii spróbować uporządkować przywoływane w różnych miejscach wydarzenia o następstwie konfliktogennym lub pokojowym dla relacji nauk – czy będzie to „powrót” Arystotelesa w XIII wieku i przystosowanie go do myśli teologicznej przez św. Tomasza, czy „odkrycie” metody empirycznej, czy administracyjna działalność Kościoła w poszczególnych epokach – okazałoby się, że autor *Filozofii przypadku* mówi w zasadzie o dwóch etapach w historii zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa: o zgodnym okresie ożywej koegzystencji nauki i teologii oraz, od momentu powstania nauki nowożytnej, o okresie powolnego rozmiłowania się dyscyplin. Heller przywołuje co prawda trzy rodzaje rewolucji (przełomowych z punktu widzenia dialogu): scholastyczną, klasyczną i kwantowo-relatywistyczną (BN, s. 72), przyznaje jednak na koniec, iż należałoby raczej mówić o „Popperowskiej konwencji permanentnej rewolucji”, wedle której „od czasów Newtona do dziś funkcjonuje zasadniczo ta

²⁰ Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy...*, s. 232.

sama metoda fizyki, jedynie z tą różnicą, że dawniej doświadczenia wykonywane przez fizyków były bliskie «światu zmysłowemu», a dziś zostały one w znacznym stopniu «ustrukturalizowane» przez matematykę» (NFNT, s. 66). Nawet więc pobieżny rzut oka na wydarzenia przywołane na kartach Hellerowskich pozycji pozwala z grubsza wyróżnić wspomniane dwa etapy w historii konfliktu i zauważyć, że obecnie – używając języka Foucaulta – znajdujemy się w całkiem odmiennej *episteme*. Jedynym zatem sposobem nawiązania dialogu jest inna konstrukcja sensu, oparta na warunkach podyktowanych przez ową Popperowską permanentną rewolucję, przez ów wzorzec dezintegrujący:

Dawniej jakaś teoria naukowa mogła zagrażać jakiemuś dogmatowi wiary. Dziś nauka jako całość wydaje się zagrażać istnieniu religii w ogóle. Nie zaprzeczając jej, ani zwalczając; po prostu nie zostawiając dla niej miejsca w obrazie świata, jaki kreśli (WS, s. 22).

Dziś, wobec rozlicznych ataków przypuszczanych na naukę z różnych stron, wydawać by się mogło, że to nauka, a nie wiara, pilnie potrzebuje apologetyki. Rzecz jednak w tym, że nauce (rozumianej jako intersubiektywny wytwór ludzkiej działalności) na takiej apologetyce nie zależy; nauka jest przeświadczona o „wewnętrznej logice” swojego rozwoju [...] (NFNT, s. 70).

Mówiąc najogólniej, nauka według Hellera całkowicie zdominowała dyskurs religijny, nie pozostawiając dla tego ostatniego żadnej znaczącej (ważnej) przestrzeni dla negocjacji znaczeń, dla kształtowania obrazu świata. Stąd w *Nowej fizyce i nowej teologii* autor przywołuje pejoratywne określenia „ekspansjonistycznej” bądź „agresywnej” metody naukowej (NNT, s. 9, 72), ale po to, by za chwilę powiedzieć o „wewnętrznej plastyczności” tej metody (NFNT, s. 9). Tym zatem, co wydaje się kluczowe dla określenia miejsca/pozycji podmiotu, to teza o dominacji jednego dyskursu nad drugim.

IV.

Hellerowski podmiot wypowiedzi znajduje się na wiele sposobów w różnorodnych miejscach lub, mówiąc językiem Foucaulta, sam jest owym miejscem. Po pierwsze, biorąc pod uwagę przywoływane powyżej publikacje z zakresu dialogu dyscyplin, podmiot umiejscawia siebie na obrzeżach dyskursów, jest *niezdyscyplinowany*. Tę skądinąd oczywistą przecieź kondycję sam Heller określa jako „podwójną przynależność” (BN, s. 17), gdzie indziej, gdy mowa o programie działania, odwołuje się do konieczności kształcenia „ludzi-mostów” (NFNT, s. 102) posiadających kwalifikacje z dziedziny naukowej i religijnej jednocześnie. Po drugie, sam gatunek,

esej popularnonaukowy, sytuuje go w pozycji podmiotu, który nie porusza się po „centrum” teologii i nauki, ale korzysta z pęknięć, szczelin otwartych na korespondencję; teksty te (nazwijmy je tu „dialogowymi”) pozostają w szczególnym stosunku do innych tekstów Hellera, tych „ortodoksyjnych”, podpadających jednoznacznie bądź to pod nauki ścisłe, bądź pod zagadnienia religijne; podmiot jawi się jako *nieortodoksyjny*. Po trzecie, przemawia z pozycji na wskroś zmarginalizowanej. Religia, co prawda chyba nie tak jak Foucaultowskie dyskursy wykluczone, znajduje się obecnie poza możliwością udziału w konstrukcji sensu. Mechanizm marginalizacji jest tutaj szczególny, bo nie polega na opresyjności (nauki), ale na ignorancji (ze strony nauki) i samowykluczeniu religii: ta ostatnia, zdawszy sobie sprawę z odmienności metodologicznej, uznała konflikt wiedza-wiara za pozorny i poczuła się zwolniona od obowiązku współpracy²¹. To tutaj właśnie Heller, nie chcąc wdawać się w apologetykę teologii, ukazuje moment niezwykle istotny z punktu widzenia dialogu: mówi, że dłużej nie da się już mówić, bo dyskurs religijny jest po części opowiadaniem o dyskursie zanikającym²²; to podmiot *zmarginalizowany*. Po czwarte, zdaje się być *zdekoncentrowany*, bo umiejscowiony między dyskursami, usiłujący zonglować argumentami tak, by nie zostać wykluczonym przez żaden z nich; to podmiot nieustannie grający, nigdy do końca nie działający w czyimś interesie (nauki bądź teologii), z punktu widzenia homogenicznych dyscyplin postępujący nieortodoksyjnie, jak *advocatus diaboli* – zawsze na ich niekorzyść, nie w ich sprawie. Ale właśnie to ostatnie, próba dialogu skonfliktowanych dyskursów widziana jako gest przeciw jednolitym dyscyplinom, pozwala widzieć owe dyskursy jako zrzekające się aspiracji do wiedzy-władzy, zrzekające się własnej prawomocności; wydawać by się mogło, że to właśnie dyskursy w konflikcie stają się wiarygodne. Podobnie jak podmiot wypowiedzi – który jak adwokat diabła działa w złym/cudzym interesie, nigdy nie będąc dość zdyscyplinowanym, nigdy nie dość po stronie religii albo nauki – przemawia przeciw własnej kanonizacji, przeciw świętości własnej wypowiedzi, własnego dyskursu. Tylko w ten sposób, stale zwracając się przeciw sobie, podmiot staje się wiarygodny.

Jak sądzę, w takim kontekście staje się możliwa redefinicja pojęcia instytucji, podkreślająca jej aspekt twórczy. Do tego znaczenia nawiązuje Grzmil-Tylutki, gdy przytacza etymologię łacińskiego słowa *institulo*: „ustawić, zbudować, założyć; ustanowić [...], coś (nowego) wprowadzić”²³. Trudno raczej uznać, by Michel Foucault myślał o tym pozytywnym aspekcie, gdy

²¹ Por. NFNT, s. 78-81.

²² Jest to niezwykle ciekawy moment dla badań nad dyskursem: ukazuje bowiem dyskurs religijny jako „niewidzialny”, tzn. posiadający nadal silne instytucjonalne podparcie, które jednak – z punktu widzenia nauki – nie dostarcza „ważnych aktów mowy”.

²³ H. Grzmil-Tylutki, *Francuska lingwistyczna...*, s. 139.

dawał wyraz (nie pierwszy raz²⁴) swojemu niepokojowi związanemu z odwiecznymi operacjami typologizacji:

Niepokój budzą również pewne podziały i zespoły, które stały się dla nas czymś powszednim. Czy można przyjąć bez zastrzeżeń rozróżnienia między wielkimi typami dyskursu [...] przeciwstawiające sobie nawzajem naukę, literaturę, filozofię i religię, historię, fikcję itd. [...] Nie jesteśmy pewni stosowania tych rozróżnień w naszym świecie dyskursu, dzisiaj²⁵.

Pisarstwo Hellera należy rozpatrzyć pod tym właśnie kątem: mniej lub bardziej twórczego (w sensie powyższym) budowania dyskursu, jego zapoczątkowania, delimitacji, ustanawiania itd. Czy Heller łączy dyskursy? Czy rozmywa granice nigdy do końca nie ustanowione? Czy może uprawia tekstową herezję, wybierając z ortodoksyjnych dyscyplin to, co nadaje się do scalenia? Czy wykonuje jedynie gesty symboliczne lub pozorne, retoryczne? Jednym słowem, należy zapytać za Foucaultem, czy Heller naprawdę usiłuje „wypłoszyć niejasne formy i moce, za pomocą których przyzwyczajono się łączyć z sobą ludzkie wypowiedzi, wypędzić je z mroku, w którym panują”²⁶? Okazuje się bowiem, że Hellerowskie „bycie pomiędzy” dyskursami ujawnia miejsce zawsze niezidentyfikowane, rolę zawsze niedookreśloną, wiarygodność zawsze wątpliwą, a pozycję adwokata diabła – zawsze ulaskawioną.

SUMMARY

From suspicion to credibility. Several preliminary remarks on Michał Heller's work in light of discourse theory

This essay attempts at finding the essential connection between theory of discourse and the Michał Heller's writing strategy. Some fundamental concepts of Michael Foucault become very stimulative in light of Heller's vision of connecting disciplines (physics/cosmology, theology/religion, philosophy). The aim of this article is also to reveal the problems of using narrow meanings of some concepts (especially “institution”, “authority”).

²⁴ Wystarczy wspomnieć słowo wstępne Michela Foucaulta do jego *Słów i rzeczy*.

²⁵ M. Foucault, *Archeologia wiedzy...*, s. 45.

²⁶ Tamże.

KEYWORDS

Discourse, subject, institution, Michał Heller

BIBLIOGRAPHY

1. Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa 1977.
2. Foucault M., *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France w 1970 roku*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.
3. Grzmil-Tylutki H., *Francuska lingwistyczna teoria dyskursu. Historia, tendencje, perspektywy*, Kraków 2010.
4. Grzmil-Tylutki H., *Francuska analiza dyskursu po zwrocie pragmatycznym*, [w:] *Pragmatyka, retoryka, argumentacja. Obrazy języka i dyskursu w naukach humanistycznych*, red. P. Stalmaszczyk, P. Cap, Kraków 2014, s. 245-264.
5. Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2005.
6. Heller M., *Moralność myślenia*, Tarnów 1993.
7. Heller M., *Wszelchświat i Słowo*, Kraków 1994.
8. Heller M., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim*, przeł. E. Nicewicz-Staszowska, Kraków 2013.
9. Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014.
10. Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2015.
11. Howarth D., *Michel Foucault i archeologia praktyk dyskursywnych*, [w:] tegoż, *Dyskurs*, przeł. A. Gańsor-Niemiec, Warszawa 2008, s. 81-108.
12. Macek W.M., *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.
13. Marshall J.D., *Foucault a badania edukacyjne*, [w:] *Foucault i edukacja. Dyscypliny i wiedza*, pod red. S.J. Balla, tłum. K. Kwaśniewicz, Kraków 1994, s. 17-34.
- A. Okopień-Sławińska, *Prolepsis*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Podręczny słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Warszawa 2005, s. 245
14. Synowiec A., *W stronę analizy tekstu – wprowadzenie do teorii dyskursu*, [w:] „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 2013, z.65, s. 383-396.
15. Wszolek S., *Krótki życiorys księdza profesora Michała Hellera*, [w:] M. Heller, *Podróże z filozofią w tle*, wyb. i oprac. M. Szczerbińska-Polak, Kraków 2014, s. 9-16.