

KULTUROZNAWSTWO JAKO NAUKA



KULTUROZNAWSTWO JAKO NAUKA

OD EPISTEMOLOGII
DO METOD

REDAKCJA NAUKOWA

MACIEJ KIJKO, RAFAŁ KOSCHANY,
MARIANNA MICHAŁOWSKA, JACEK ZYDOROWICZ



Poznań 2026

KOMITET NAUKOWY

Jerzy Marian Brzeziński, Agnieszka Cybal-Michalska, Zbigniew Drozdowicz
(przewodniczący), Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI

Piotr Kędziora

REDAKCJA, KOREKTA I ŁAMANIE

Adriana Staniszevska

ZDJĘCIA

Łukasz Cynalewski (zdjęcie A. Grzegorzcyk), Mieczysław Sobucki (zdjęcie J. Tyszki)
Jacek Sójka (zdjęcie K. Zamiary), Jacek Zydorowicz (zdjęcia E. Rewers, J. Kmity,
J. Grada, T. Kostyrko, W. Chyły, A. Zeidler-Janiszewskiej)
Strona internetowa EBEN Polska (zdjęcie J. Sójki)
Archiwum Instytutu Kulturoznawstwa (zdjęcia pozostałych osób)
Nikodem Kałek (zdjęcie grupowe 2026)

© Copyright by Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, 2026

Publikacja sfinansowana z funduszy JM Rektor UAM prof. dr hab. Bogumiły Kaniewskiej

ISBN 978-83-66983-75-5

ISBN 978-83-7589-140-9

WYDAWNICTWO NAUK SPOŁECZNYCH I HUMANISTYCZNYCH

UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89AB

www.wnsh.amu.edu.pl, wnsh@amu.edu.pl, tel. (61) 829 22 54

WYDAWNICTWO FUNDACJI HUMANIORA

60-682 Poznań, ul. Biegańskiego 30A

www.funhum.home.amu.edu.pl, drozdz@amu.edu.pl, tel. 519 340 555

DRUK

Drukarnia Scriptor Gniezno

62-200 Gniezno, ul. Poprzeczna 6A

SPIIS TREŚCI

ZAMIAST WSTĘPU	7
JERZY KMITA – Kultura jako rzeczywistość myślowa	11
ANDRZEJ ZAPOROWSKI – Kmita – rzeczywisty myśliciel. Komentarz do eseju <i>Kultura jako rzeczywistość myślowa</i>	31
KRYSTYNA ZAMIARA – Kulturoznawcze a psychologiczne badania nad uczestnictwem w kulturze	39
ARLETA CHOJNIAK – Wektory współpracy psychologii i kulturoznawstwa nad uczestnictwem w kulturze – propozycja Krystyny Zamiary	61
TERESA KOSTYRKO – „Transhistoryczność” struktury dzieła sztuki a proces transmisji wartości	69
KRZYSZTOF MORACZEWSKI – Teresa Kostyrko: teoria kultury i estetyka	79
URSZULA KACZMAREK – Animacja społeczno-kulturalna	85
JAN GRAD – Urszuli Kaczmarek rozważania o animacji kulturalnej	103
ANNA ZEIDLER-JANISZEWSKA – Ekologia „zielona” i ekologia „szara” jako światopoglądowy kontekst współczesnych praktyk artystycznych	109
BEATA FRYDRYCHAK – Anny Zeidler-Janiszewskiej pytania o estetykę	117
GRZEGORZ DZIAMSKI – Od sztuki do kultury wizualnej	125
MARIANNA MICHAŁOWSKA, JACEK ŻYDOROWICZ – Kulturoznawstwo jako krytyczne badanie globalnej kultury wizualnej w ujęciu Grzegorza Dziańskiego	139

ZBIGNIEW GIERSEWSKI – Rorty’ego wizja nowej filozofii a relatywizm i imperializm kulturowy	145
REMIGIUSZ T. CIESIELSKI – Zbigniewa Gierszewskiego wizja relatywizmu ...	157
WOJCIECH CHYŁA – Kultura intensywnie zmediatyzowana. Biotechnomerkantylizm, biopolityka, biowładza: doksokracja rynkowego populizmu jako efekt technomerkantylnych autoregulacji	167
MAGDALENA KAMIŃSKA – Myśl krytycznokulturowa Wojciecha Chyły: od mediów masowych do społeczeństwa algorytmicznego	189
JAN GRAD – Obyczaj a moralność	195
ANDRZEJ BEŁKOT – Jana Grada koncepcje obyczaju i moralności – w kręgu teorii i metodologii poznańskiej szkoły kulturoznawczej	231
JACEK SÓJKA – Etyczna refleksja nad gospodarką	237
WIESŁAW BANACH – Projekt etyki gospodarczej Jacka Sójki w kontekście badań nad kulturą	253
ANNA GRZEGORCZYK – Radość (nie)doskonała	261
AGNIESZKA KAZIBUT, RAFAŁ KOSCHANY – Od semiotycznego kwadratu do „zasady desymetrii”. Humanistyka i egzystencja według Anny Grzegorzczak	275
EWA REWERS – Koniec podróży	283
AGATA SKÓRZYŃSKA – Od filozofii przestrzeni do kulturowych studiów miejskich. Transdyscyplinowość humanistyki jako wyzwanie dla kulturoznawstwa w myśli Ewy Rewers	301
JULIUSZ TYSZKA – To się czasem zdarza	307
MAREK CHOJNACKI – Miejsce widza oraz krytyka w środowisku teatralnym lat 80. w perspektywie badawczej Juliusza Tyski	321

ZAMIAST WSTĘPU

Przekazywana do rąk Czytelniczek i Czytelników antologia tekstów pomyślana została jako wydawnictwo okolicznościowe, przygotowane w ramach obchodów Jubileuszu 50-lecia Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Przypomnijmy tu krótko, że zakładana w 1976 r. jednostka w strukturze akademickiej początkowo była umiejscowiona na Wydziale Historycznym, do Wydziału Nauk Społecznych dołączyła w 1985 r. (choć na sam Kampus Ogrody, jak brzmi dziś jego oficjalna nazwa, znacznie wcześniej – już w 1977 r.), by ostatecznie – po restrukturyzacji Uniwersytetu w związku z ministerialnym układem dyscyplin naukowych – wejść w skład nowego Wydziału Antropologii i Kulturoznawstwa (2019). Losy Instytutu były zatem burzliwe, ale przez pół wieku trwał on niezmiennie w ramach swych badawczych i dydaktycznych założeń, jednocześnie zmieniając się zgodnie z przeobrażeniami samej humanistyki i potrzeb nowych pokoleń osób studiujących.

Jakie były owe początkowe założenia? Otóż Instytut Kulturoznawstwa miał zasadniczo realizować dwa naukowe cele: rozwijać badania nad kulturą w zakresie metodologii i metod kulturoznawczych (opartych na unikatowej w skali światowej teorii kultury Jerzego Kmity) oraz dostarczać kompetentnej kadry kultury, promując działania w obszarze animacji kultury (co proponowali Walerian Sobisiak i Krzysztof Kostyrko). Był to zatem wyjątkowy profil w ówczesnej Polsce, łączący teorię i filozofię kultury z ich praktycznym wykorzystaniem w rzeczywistości kulturowej. W ujęciu Jerzego Kmity zadaniem

kulturoznawstwa jako swoistej metanauki nie było „ustalanie norm postępowania badawczego [...], ale odtwarzanie tych norm, dyrektyw i założeń, które faktycznie sterują badaniami naukowymi”¹. Ten nurt myślenia odcisnął istotne piętno na poznańskim kulturoznawstwie, ale stopniowo ustępował nowym inspiracjom badawczym, szkołom, orientacjom i studiom. Z samej teorii kultury wędrował do badań nad obszarami praktyk: literackiej, sztuk plastycznych, teatru czy filmu.

Nasz tom jubileuszowy nie ma wyłącznie charakteru wspomnieniowego. Nie rekonstruujemy historii Instytutu i jego kolejnych przeobrażeń strukturalnych (cały czas możemy tu sięgać do aktualnej w tym zakresie książki powstałej z okazji 40-lecia: *Kultura do poznania. Kultura do tworzenia*²). Zebrane w niniejszej antologii teksty zostały napisane przez kilka pokoleń poznańskich kulturoznawczyń i kulturoznawców. Są tu artykuły inicjatorów kierunku, a także – jako komentarze – ich uczennic i uczniów. To międzygeneracyjny dialog, a także ukazanie ewolucji sposobów myślenia o kulturze i języków wypowiedzi naukowej.

Wiele z przypominanych w tym tomie tekstów po raz pierwszy ukazywało się w trudno dostępnych periodykach, publikowanych (jak to bywało w obiegu akademickim) w małych nakładach i na słabej jakości papierze. Z tego też względu uznaliśmy, że ich współczesna (także cyfrowa) dostępność będzie ważna dla dzisiejszych odbiorców zarówno w kontekście badawczym, jak i dydaktycznym. Dopisane komentarze wyjaśniają (lub raczej: starają się zrozumieć) oryginalny koncept badawczy, ale także zestawiają go z aktualnymi nurtami myślenia, wskazując na kierunek rozwoju refleksji kulturoznawczej.

¹ J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 16.

² M. Michałowska, J. Ostrowska (red.), *Kultura do poznania. Kultura do tworzenia*, Fundacja Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2016. Publikacja dostępna jest także w wersji cyfrowej: <https://kulturoznawstwo.amu.edu.pl/publikacje/kultura-do-poznania-kultura-do-tworzenia/>. Zachęcamy również do obejrzenia filmu zrealizowanego na potrzeby prezentacji Instytutu w ramach nowej struktury wydziałowej: <https://www.youtube.com/watch?v=kN1qNGuYCzk>.



Nie wszystkie teksty mają charakter „kanoniczny”, czasem powstawały one na marginesie głównej myśli Auterek i Autorów. W nowym odczytaniu – jesteśmy o tym przekonani – nieoczekiwanie rozbłyskują na nowo. W namyśle naszych Nauczycielek i Nauczycieli wielokrotnie odnajdujemy zapowiedź obserwowanych obecnie zmian kulturowych. W tej eksplikacji teorii pobrzmiewa echo emocji, poczucia przynależności do społeczności poznańskich kulturoznawców, przyjaźni i szacunku, które wobec Nich odczuwamy.

Maciej Kijko
Rafał Koschany
Marianna Michałowska
Jacek Zygorowicz

JERZY KMITA

KULTURA JAKO RZECZYWISTOŚĆ MYŚLOWA

Pierwodruk w: Teresa Kostyrko (red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1983, s. 15–32.

Zadaniem poniższych rozważań jest przedstawienie pewnych wybranych argumentów, przemawiających na rzecz poglądu implikowanego przez sformułowanie tytułowe. Sąd, że kultura jest swojego rodzaju „rzeczywistością myślową”, stanowi w gruncie rzeczy uogólnienie znanej tezy Noama Chomsky’ego dotyczącej języka; przyjęty przy tym przeze mnie sposób rozumienia metaforycznego zwrotu „rzeczywistość myślowa”, a zatem i treść bronionego tu poglądu zarysują się wyraźniej w toku dalszych wywodów.

1

Literatura zwana teoretyczną, a jeszcze wyraźniej „opisowo-empiryczną”, z zakresu najróżnorodniejszych nauk o kulturze nadzwyczaj często zakłada dwie następujące tożsamości. Po pierwsze, identyfikuje ona kulturę z ogółem zjawisk polegających na indywidualnym uczestniczeniu w kulturze (kulturą jest to, że piszą wiersze, powieści, recenzują je, czytają; to, że malują obrazy, wystawiają je, oglądają, oceniają; to, że dyskutują na te tematy; to, że odnoszą się do siebie w określony sposób, spędzają tzw. wolny czas w określony sposób itd., itd.). Po drugie, identyfikuje się tu z kolei uczestniczenie w kulturze z zachowaniami stanowiącymi

zewewnętrzny przejaw tego uczestniczenia. Jest oczywiste, że z takich dwu założeń wynika wciąż jeszcze chętnie powtarzana formuła o kulturze jako zespole określonych zachowań.

Istnieją powody natury teoriopoznawczej (chodzi w tym przypadku o teorię poznania humanistycznego), dla których obydwie te identyfikacje należałoby uznać za – wprawdzie zrozumiałą historycznie, a także w pewnych granicach użyteczną poznawczo i praktycznie – „fałszywą świadomość” rzeczywistego stanu rzeczy. Wszelako nie miejsce tu na prezentowanie tych powodów; zadowolę się wskazaniem pewnych prostszych racji skłaniających do zakwestionowania zarówno pierwszej, jak i drugiej indentyfikacji.

Zacznijmy od drugiej z nich. Jest rzeczą w pełni widoczną, że prowadzi ona do uderzająco nieintuicyjnych konsekwencji, jeśli tylko owo zachowanie rozumie się ściśle w duchu klasycznego behawioryzmu, a więc jako regularność typu: fizyczny bodziec – fizyczna reakcja organizmu. Utożsamiając partycypację w kulturze z tak pojętymi zachowaniami, musielibyśmy konsekwentnie powiedzieć o odpowiednio wytresowanym szympanse, odsiadującym spokojnie w sali koncertowej czas wykonywania utworu i następnie reagującym oklaskami, że uczestniczy w kulturze muzycznej.

Wchodzi w grę jednak obok różnego rodzaju werbalnych wybiegów taka oto rzeczywista możliwość blokowania owych nieintuicyjnych konsekwencji: partycypacja w kulturze jest zespolem określonych zachowań, którym towarzyszą odpowiednie stany świadomości. W ten sposób za cenę zamącenia krystalicznie jasnego, behawiorystycznego pojęcia zachowania uzyskuje się pewną szansę utrzymania „zachowaniowej” koncepcji uczestniczenia w kulturze; jednakże zachowaniom partycypacyjnym stawia się obecnie dodatkowy warunek. Jaki mianowicie? Syntetyzując różnego rodzaju oznajmienia w tym względzie, można dojść do następującej konkluzji ogólnej: podmiot zachowania partycypacyjnego ma świadomość sensu percypowanej czynności (lub wytworu), świadomość sensów poszczególnych składników tej czynności (wytworu), wreszcie świadomość związków łączących sensory składników z sensem całości. Inaczej mówiąc: podmiot nasz uświadamia sobie i akceptuje pewne

wartości odgrywające rolę interesujących nas tu sensów, uświadamia on sobie także instrumentalne powiązania między tymi wartościami. Jeszcze inaczej mówiąc: podmiot aktualizuje w swej świadomości odpowiednie, niepisane na ogół normy wyznaczające pewne wartości-sensy oraz aktualizuje odpowiednie, niepisane na ogół dyrektywy wyznaczające sposób realizowania wartości-sensów za pomocą wartości-środków. O podmiocie takim można powiedzieć, że rozumiejąco interpretuje daną czynność lub wytwór bądź że aktualizuje w swej świadomości określone (na ogół niepisane, jak się rzekło) normy i dyrektywy.

Łatwo jest jednak zauważyć, że stan psychiczny polegający na świadomym aktualizowaniu norm i dyrektyw danego typu związany jest z różnego rodzaju zachowaniami, ba, mogą mu nie towarzyszyć żadne zachowania w normalnym sensie tego słowa. Oto, na przykład, ktoś partycypuje w tym właśnie znaczeniu w kulturze muzycznej, znajdując się w sali koncertowej; oto partycypuje w niej w samotności, słuchając płyty gramofonowej; oto czyta książkę lub ogląda film, ale z drugiej strony myśli tylko o przeczytanej książce lub o obejrzanym filmie. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z partycypacją w kulturze, ale towarzyszą jej bardzo różne zachowania, a nawet mogą nie występować żadne równoległe zachowania w jakimkolwiek rozsądnym znaczeniu tego słowa.

Nie tylko więc nic tu do rzeczy nie mają zachowania, ale nawet jest tak, że traktując poważnie takie kryterium partycypacji w kulturze, które uzależnia kwalifikację danego przypadku od rodzaju zachowania, popełniamy błędy kardynalne. Osobnik X regularnie uczęszcza na nabożeństwa kościelne, osobnik Y również; X jednak za pomocą rzeczonyj czynności realizuje tę wartość (sens), jaką (jakim) jest utrzymanie „dobrych stosunków z Panem Bogiem”, Y zaś zmierza do zamanifestowania, iż wskazaną przed chwilą wartość realizuje lub po prostu – że należy do grupy tych, którzy wartość ową realizują. Mamy tu do czynienia z tak samo wyglądającą zewnątrz partycypacją w dwóch różnych dziedzinach kultury: w religijnej oraz w obyczajowej. Jeszcze jaskrawiej uwidacznia się prawda, że te same (w sensie zewnętrzno-fizycznym) zachowania stanowią często przejaw uczestniczenia w różnych dziedzinach kultury, kiedy np. wykorzystamy weberowską analizę kształtowania się

etyki zawodowej kapitalisty pod wpływem etyki protestanckiej. Myślę, że najistotniejsze – dla interesującej tu nas kwestii – ustalenia tej analizy – ujawnia taka oto jej implikacja: ktoś, kto prowadzi życie oszczędne, rygorystycznie przestrzega litery zawartych umów handlowych, nie czyni w tym rygoryzmie żadnych wyjątków dla swych krewnych czy przyjaciół itp., może równie dobrze partycypować w protestancko-religijnej sferze kultury, jak i w czysto „materialnej” sferze kultury techniczno-użytkowej (handel, przemysł). Mamy tu do czynienia, jeśli patrzeć z potocznego punktu widzenia, z prawdziwie przepastną różnicą: z jednej strony religia, z drugiej strony praktyka „materialna” (produkcji, wymiany, konsumpcji).

Odrzućmy więc wreszcie ten irytująco odporny na wszelkie antynomie przesąd zdrowego rozsądku, że partycypacja w kulturze polega na tym, iż ludzie zachowują się, ruszają, manipulują, wykonują gesty w taki, a nie inny sposób. Trzeba przyjąć, że partycypacja ta polega po prostu na aktualizowaniu przez poszczególne jednostki, w ich świadomości, określonych norm i dyrektyw; w kontekście tej aktualizacji jednostki rozumiejąco interpretują percypowane przez siebie czynności lub wytwory. Ewentualne towarzyszące temu zachowania nie odgrywają żadnej roli definiującej, lecz co najwyżej – diagnostyczną.

2

Rozstrzygnięcie powyższe ma także implikacje praktyczne. Zobowiązuje w szczególności do odpowiedniego zdecydowania się w kwestii nader żywej dla licznej grupy zawodowej tzw. animatorów życia kulturalnego: o co w gruncie rzeczy chodzi w ramach ich działalności czy o to, aby mnożyć zewnętrzne przejawy (zachowaniowe) uczestnictwa w kulturze, czy też o to, aby faktycznie uczestnictwo to pogłębiać i upowszechniać? Myśląc merytorycznie, nie może satysfakcjonować – powiedzmy – to, że dosyć duża liczba osób została za pomocą różnego rodzaju próśb zmuszona do odsiedzenia jakiegoś koncertu, do odwiedzenia jakiegoś muzeum, do zakupienia lub wypożyczenia pewnych książek. Nie mogą też – przykład następny – władze administracyjno-polityczne tego czy innego województwa radować się tym, że oto na jego terenie uczest-

nictwo w kulturze radykalnie „wzrosło”, gdyż radykalnie wzrosła liczba członków odpowiedniego oddziału Związku Literatów Polskich czy członków innego związku twórczego. Taki efekt i jemu podobne łatwo jest wywołać: wystarczy w tym celu wydrukować kilku lub kilkunastu ludziom odrzucane dotychczas w wydawnictwach „centralnych” ich maszynopisy, wystarczy zorganizować szereg „ulgowych” wystaw plastycznych. Wówczas automatycznie „twórcze uczestniczenie” w kulturze potęguje się jakoby niesłychanie.

Nie chcę bynajmniej twierdzić, że gdyby „animatorzy życia kulturalnego”, gdyby „animujący” ich z kolei przedstawiciele władz uświadamiali sobie, że zgoła czymś innym są zewnętrzne przejawy uczestniczenia w różnych dziedzinach kultury, czymś innym zaś – samo uczestniczenie, to wówczas nie byłoby, dla przykładu, takich przedsięwzięć, jak – powiedzmy – podnoszenie efektywności szkolnictwa za pomocą masowego udzielania nauczycielom dyplomów ukończenia studiów wyższych (udzielania „ulgowego”, skoro na nasze szkoły wyższe nakłada się obowiązek promowania tysięcy nowych dyplomantów w sytuacji, w której proporcja liczbowa kadry nauczającej w stosunku do studentów wcale nie jest optymalna dla kształcenia na rzeczywistym poziomie akademickim). Chcę tylko żywić nadzieję, że może wówczas choćby niektóre śmiałe plany tego rodzaju traciłyby nieco na rozmachu.

Podkreślając z takim naciskiem, że czymś innym jest partycypacja w kulturze jako aktualizacja odpowiednich norm i dyrektyw, a więc uczestniczenie w pewnej rzeczywistości myślowej, czymś innym zaś zespół działań, w których uczestniczenie to przejawia się, nie chcę bynajmniej lekceważyć determinującej roli owych działań. Przeciwnie: sądzę, że – zgodnie z podstawowymi ustaleniami marksistowskiej nauki o społeczeństwie – nie mają żadnych szans uspołecznienia się (a więc i upowszechnienia) takie proponowane lub projektowane normy i dyrektywy, takie wartości czy ideały, które nie są „przetłumaczalne” na język działań zorientowanych na cele uchwytnie praktycznie, które więc nie mogą funkcjonować jako idealne motywacje tych działań. Tą właśnie drogą, drogą eliminacji przekonań niemających szans na odegranie roli subiektywnych

przesłanek działań „materialnych”, tworzących praktykę bezpośrednio reprodukującą obiektywne warunki istnienia społeczeństwa, owe warunki determinują świadomość społeczną. Trzeba jednak pamiętać przy tym, iż – po pierwsze – nie chodzi tu o jakiś rodzaj wulgarno-„życiowego” materializmu, według którego te tylko idee uzyskują społeczną akceptację, które motywują działania dające „materialne korzyści” poszczególnym jednostkom, lecz o koncepcję uzależniającą ową akceptację od istnienia ziemskiego wymiaru, od praktycznej stosowalności odnośnych idei; po drugie zaś – iż ów ziemski wymiar uzyskują normy i dyrektywy kulturowe dzięki swym myślowym powiązaniom z dyrektywami działań techniczno-użytkowych czy symboliczno-komunikacyjnych. Ten drugi moment ma ogromną doniosłość praktyczną. Tłumaczy, dlaczego nie możemy spodziewać się upowszechniania choćby najśluszniej i najstaranniej wybranych idei wartościujących, jeśli nie są one myślowo powiązane z praktyką „życiową” (techniczno-użytkową) lub (i) symboliczno-komunikacyjną (język, obyczaj, sztuka).

3

Rozważmy teraz utożsamienie pierwsze, zrównujące uczestnictwo w kulturze z kulturą samą. Utożsamienie to łatwiejsze jest do wyperswadowania, od dawna już bowiem myśl humanistyczna pilotująca postęp poznawczy wyłoniła ideę, iż rozumiejące przeżywanie dzieł literackich, plastycznych, muzycznych itp., rozumiejące przeżywanie wypowiedzi językowych, czynności obyczajowych, twierdzeń i teorii naukowych itd., a więc „bierne” lub „czynne” uczestniczenie w literaturze, plastyce, w muzyce, w języku, obyczajach, nauce nie jest tym samym, co literatura, plastyka, muzyka, język, obyczaj czy nauka. Uczestniczenie owo odpowiada z grubsza temu, co Ferdinand de Saussure nazwał w swoim czasie – w odniesieniu do zjawisk językowych – „parole” (indywidualne akty mowy), wymienione zaś dziedziny kultury (literatura, plastyka itd.) odpowiadają desaussure’owskiej „langue” (system językowy); każda dziedzina kultury jest taką „langue”, jest – jak powiedzielibyśmy (modyfikując skądinąd dość istotnie pierwotną myśl de Saussure’a) – systemem pew-

nych ponadindywidualnych wyobrażeń normatywnych i dyrektywalnych: pewną rzeczywistością myślową, zakorzenioną funkcjonalnie w praktyce „materialnej” lub (i) symboliczno-komunikacyjnej.

Ustaliliśmy poprzednio, że rozwój kultury nie polega w każdym razie na mechanicznym mnożeniu zewnętrznych objawów uczestnictwa w kulturze; obecnie zaś pytamy, czy idzie tu o rozwój owego uczestnictwa właśnie, o rozwój „parole”, czy też – o rozwój kultury w ścisłym tego słowa znaczeniu: o rozwój „langue”? Chodzi zapewne o jedno i o drugie. Ale to, iż nie odróżnia się tych dwu spraw dostatecznie wyraźnie, jest przyczyną nie tylko tego, że szereg procesów kulturowych, zachodzących m.in. w naszym kraju, nie zostało odnotowanych w trybie poznawczym, ale również przyczyną braku jasności i skuteczności programu tzw. polityki kulturalnej. Dla przykładu: owa polityka kulturalna dość stanowczo trzyma się idei wyrażającej się w dwu następujących przeświadczeniach: (1) rozwój kultury socjalistycznej jest identyczny z ilościowym i jakościowym poszerzaniem się obszaru tego, co – ze swej strony – nazwałbym „parole” owej kultury (upowszechnianie się i pogłębianie indywidualnej partycypacji mgławicowo skądinąd wyobrażanej sobie, niewyodrębnionej pojęciowo „langue” socjalistycznej); (2) warunkiem niezbędnym tak pojętego rozwoju kultury jest powstawanie odpowiednich wytworów „czynnej parole”, przede wszystkim powstawanie odpowiednich dzieł sztuki, których powszechny odbiór („bierna parole”) stanowić ma końcowe dopełnienie rozwoju kultury socjalistycznej. Idea ta nakazuje w konsekwencji koncentrować uwagę polityki kulturalnej na tzw. twórcach (podmiotach „czynnej parole”), skoro sądzi się, że jeśli tylko „twórcy” owi wyprodukują „właściwe” dzieła, to stworzona zostanie zasadnicza podstawa rozwoju kultury socjalistycznej, powszechnego odbioru owych dzieł. Prowadzi to do wywierania odpowiednich nacisków na Boga ducha winnych „twórców”, którzy przecież – gdyby nawet całkowicie byli posłuszni zgłaszanym pod ich adresem postulatom, gdyby zatem mogli i chcieli nie liczyć się zupełnie z faktycznie funkcjonującą „langue”, biorąc pod uwagę wyłącznie „langue” implicite postulowaną za pośrednictwem explicite preferowanych rodzajów „czynnej parole” – nigdy nie są w stanie o własnych siłach przeforsować i rozwijać owej nowej „langue” i nowej

kultury. Pomijam już to, że wytwory preferowanej „czynnej parole” – skoro odpowiadająca im „langue” jest właściwie dopiero projektem, i to projektem mgławicowym: nierozpoznawanym w ogóle w sposób pojęciowo wyartykułowany – funkcjonują jako wytwory rzeczywistej „parole” w takiej tylko mierze, w jakiej związane są z tradycyjną „langue” faktycznie funkcjonującą, też zresztą tylko znaną częściowo, i to niemal wyłącznie intuicyjnie.

4

Twierdziłbym więc, że polityka kulturalna, która nie miałaby być woluntarystycznym działaniem po omacku, narażonym na różnego rodzaju zaskakujące niepowodzenia, powinna być wyposażona w wiedzę: (1) odróżniającą od siebie mniej lub bardziej powszechne, mniej lub bardziej pogłębione uczestniczenie w kulturze od kultury samej jako pewnej rzeczywistości myślowej; (2) rozpoznającą niektóre przynajmniej związki determinacyjne łączące kulturę ze zjawiskiem partycypacji w niej, a co ważniejsze – łączące zjawiska kultury i zjawiska uczestniczenia w niej z okolicznościami pozakulturowymi; (3) rozpoznającą stan aktualny zarówno kultury, jak i uczestniczenia w niej, jak i wreszcie aktualny układ determinujących okoliczności pozakulturowych. Jasną jest rzeczą, że chociaż w sumie nasze badania nad zjawiskami kulturowymi, zwłaszcza badania socjologiczne, dalej historyczne czy etnograficzne, zdecydowanie wyróżniają się pozytywnie na tle tego typu badań w licznych innych krajach europejskich, dalecy jesteśmy jeszcze od władania istotniejszymi choćby tylko elementami postulowanej powyżej wiedzy. Toteż uznać trzeba, iż poznawcze zadanie uzyskania wiedzy tego rodzaju jest jednocześnie najistotniejszym zadaniem praktycznym: bez jego realizacji nie może być mowy o efektywności jakkolwiek zorientowanej polityki kulturalnej.

Chciałbym tu jeszcze dodać – dla uniknięcia zbytecznych nieporozumień – iż kwestionując uprzednio naiwne przekonanie, przypisujące kluczową rolę w rozwoju kultury socjalistycznej, zwłaszcza zaś sztuki, odpowiednio wykonanym wytworom „czynnej parole” tzw. twórców,

nie to bynajmniej miałem na myśli, że poszczególne zjawiska partycypacji w kulturze nie mają żadnego wpływu na jej kształt. Przeciwnie, sądzę, że wszelkie zmiany w tej czy innej dziedzinie kultury niezbędnie wymagają innowacji wnoszonych przez poszczególne, indywidualne akty uczestniczenia w niej. Pogląd ten uzupełniłbym następującymi spostrzeżeniami. Po pierwsze, owa rola indywidualnych innowacji ma charakter bezwarunkowy w zakresie kultury symbolicznej („duchowej”), jako opozycji kultury techniczno-użytkowej („materialnej”); przez „kulturę symboliczną” rozumiem przy tym zespół tych form świadomości społecznej, które nie tylko regulują subiektywnie odpowiednie działania ludzkie, ale też – co najistotniejsze – obiektywne funkcjonowanie efektów owych działań jest możliwe tylko pod warunkiem społecznej akceptacji norm i dyrektyw konstytuujących te właśnie formy. Po drugie, innowacje owe stanowią jedynie warunek niezbędny (nie zaś wystarczający) zmian w odnośnych dziedzinach kultury symbolicznej, a przy tym nie ma żadnych zasadniczych powodów, dla których mielibyśmy brać w tym względzie pod uwagę wyłącznie innowacje „czynnej parole”, pomijając „parole bierną”. Po trzecie wreszcie, właśnie owa „bierna parole”, jako przejaw, a zarazem niezbędny warunek tworzenia się nowej „langue”, stanowi znacznie skuteczniejszy instrument nacisku na „twórców”, na podmioty wytworów „czynnej parole”, niż jakkolwiek usankcjonowane postulaty kierowane pod ich adresem.

Tak więc jeśli celem polityki kulturalnej ma być: (1) kształtowanie nowej, socjalistycznej kultury symbolicznej, (2) spowodowanie możliwie powszechnej i możliwie pogłębionej partycypacji w tej kulturze, to przy odróżnieniu pojęcia kultury („langue”) od pojęcia uczestniczenia w niej („parole”) krystalizują się dwie odrębne grupy zagadnień: (a) jak spowodować, aby kultura owa ukonstytuowała się, (b) jak spowodować, aby partycypacja w niej była możliwie pogłębiona oraz możliwie powszechna.

Co się tyczy pierwszej grupy zagadnień, powiedziano dotychczas tyle tylko, że warunkiem niezbędnym ukonstytuowania się takiej czy innej „langue” jest występowanie określonych zjawisk związanej z nią „parole” indywidualnej. Ale występowanie to nie jest warunkiem wystarczającym owego ukonstytuowania się; aby indywidualnie proponowane przekona-

nia, oceniane jako odpowiednie składniki preferowanej kultury nowej, wyrażające się zaś w określonych normach i dyrektywach, uzyskały akceptację społeczną, tworząc – dopiero wówczas – kulturę, muszą one posiadać myślowe związki z techniczno-użytkowymi lub (i) symboliczno-komunikacyjnymi działaniami o efektach uchwytnych praktycznie, muszą funkcjonować jako motywacyjne tło tych działań. Niezbędne jest, dalej, istnienie obiektywnego zapotrzebowania na owe efekty, czyli efekty te – w swej „masie” – muszą być funkcjonalne dla rozwojowej kontynuacji praktyki techniczno-użytkowej (funkcja działań techniczno-użytkowych) oraz dla utrzymywania spójności grup społeczno-kulturowych i różnicowań występujących między nimi (funkcja działań symboliczno-komunikacyjnych).

Trzeba tu zauważyć, że wytwarzanie sytuacji ogólnospołecznej, generującej odpowiednie zapotrzebowanie obiektywne, a zatem manipulowanie pozakulturowymi determinantami zjawisk kulturowych, zasadniczo nie leży w zakresie możliwości polityki kulturalnej. Jednakże może dysponować ona adekwatną wiedzą o tej sytuacji, co uchroni ją od usiłowań zmierzających do realizacji celów nie do zrealizowania, a ponadto zważywszy, że owe związki myślowe kształtują się zawsze w nawiązaniu do dotychczasowego stanu świadomości społecznej, nagromadzonego dotychczas – jak powiedziałby to Fryderyk Engels – „materiału myślowego”, może ona aktywnie wpływać na aktualizację tych elementów owego „materiału” (tradycji kulturowej), które reprezentują optymalne (z ideologiczno-aksjologicznego punktu widzenia) warianty funkcjonalnych możliwości.

To, co polityka kulturalna jest w stanie uczynić dla preferowanego ukierunkowania rozwoju „langue”, działa jednocześnie na rzecz upowszechnienia i pogłębiania indywidualnego uczestnictwa w owej „langue”. W takich przy tym zakresach, w jakich ta ukształtowana lub kształtująca się „langue” odpowiada ustalonym preferencjom, mogą i powinny być podejmowane odpowiednie działania dalsze, wsparte na wiedzy typu socjologicznego lub psychologicznego, prowadzące do wzrastania liczby jednostek partycypujących w tych zakresach bądź do pogłębiania owej partycypacji.

5

Tyle o praktycznych implikacjach pojęciowego odróżniania lub nie-odróżniania trzech wyodrębnionych powyżej dziedzin: zewnętrznych przejawów uczestniczenia w kulturze, ogółu zjawisk indywidualnego uczestniczenia w kulturze, kultury jako rzeczywistości myślowej, stanowiącej odpowiednio zinterpretowaną i uogólnioną „langue” desaussure’owską, w której uczestniczenie psychiczne traktujemy jako (znów odpowiednio zinterpretowaną i uogólnioną) desaussure’owską „parole”. Pragnąłbym teraz poświęcić jeszcze kilka słów sprawie z gruntu innej: ewentualnym skrupułom filozoficznym, jakie zdaje się nasuwać to traktowanie kultury jako właśnie rzeczywistości myślowej.

Skrupułów tych może być wiele i mogą być one dość różnej natury. Rozważmy poniżej dwa z nich: pierwszy – bardziej wyrafinowany – łączy się z przyjętym tu przeze mnie sposobem pojmowania kultury symbolicznej, drugi natomiast – bardziej elementarny – związany jest z podstawowymi wątpliwościami typu ontologicznego.

Wątpliwość pierwszą przedstawić można tak oto. Wszelka dziedzina kultury symbolicznej, powiedzmy: sztuka, język czy obyczaj, miałaby charakteryzować się tym, że składa się z norm i dyrektyw, dokładniej – przekonań normatywnych i dyrektywalnych, których akceptacja społeczna stanowi niezbędny warunek obiektywnego funkcjonowania społecznego praktyki związanej z ową dziedziną, np. praktyki artystycznej, językowej czy obyczajowej. Aby *Guernica* Picassa protestująco komunikowała okrucieństwo współczesnej wojny, potrzebna jest społeczna akceptacja stosownych dyrektywalnych przekonań interpretacyjnych oraz przekonań normatywnych, z uwagi na które wartością pozytywną jest protestujące komunikowanie owego okrucieństwa. Aby odpowiedni gest komunikował postawę szacunku danej jednostki wobec osoby starszej, reprezentującej wyższą rangę danego rodzaju itp., niezbędna jest społeczna akceptacja odnośnych dyrektywalnych przekonań interpretacyjnych, dotyczących owego gestu oraz przekonań normatywnych, z uwagi na które wartością pozytywną jest komunikowanie rzeczowej postawy. Podobne przykłady, także (czy zwłaszcza) z zakresu praktyki językowej, mogą być przytaczane

bez końca. Otóż jeśli przyjmiemy – zgodnie ze wskazanym powyżej założeniem dotyczącym rysu charakterystycznego kultury symbolicznej – że każdy efekt rozważanych tu czynności symboliczno-komunikacyjnych typu: zakomunikowanie takiego to a takiego stanu rzeczy (w szczególności zakomunikowanie faktu realizowania takiej a takiej wartości) jest uzależniony od stanu świadomości społecznej: od tego, jakie przekonania dyrektywne i normatywne są akceptowane społecznie, to wówczas zajmujemy, przynajmniej w odniesieniu do zjawisk reprezentowanych przez te efekty, stanowisko idealistyczne. Idealizm bowiem właśnie głosi, że wszelkie zjawisko występuje rzeczywiście pod tym niezbędnym warunkiem, że przewidziane jest przez świadomość, mówiąc bardziej poglądowo: że „pomyślane jest” przez świadomość. Idealizm zwany subiektywnym mówi w tym przypadku o świadomości indywidualnej, idealizm zwany obiektywnym mówi o świadomości „zbiorowej”, „obowiązującej”, transcendentalnej, społecznej, o duchu obiektywnym w końcu itp. Zatem konsekwencją uznania przedstawionego wyżej rysu charakterystycznego kultury symbolicznej jest zajęcie stanowiska obiektywno-idealistycznego.

Zarzut tego rodzaju opatrzyłbym trzema uwagami następującymi.

Po pierwsze, nie jest istotne dla poznawczej oceny danej koncepcji to, czy „prima facie” zdaje się ona wspierać stanowisko zaliczane w tradycji filozoficznej do grupy stanowisk idealistycznych, czy też nie; decyduje natomiast to, czy koncepcja owa daje się uzgodnić z obowiązującymi aktualnie bądź kształtującymi się w nauce normami i dyrektywami metodologicznymi. Po drugie, sądzę ze swej strony, że idealizm zwany obiektywnym trafnie podkreśla rolę czynnika rozpoznawanego przezeń jako sfera ponadindywidualnych norm – przy konstytuowaniu się zjawisk w rodzaju symboliczno-komunikacyjnych, nietrafnie natomiast uogólnia tę sytuację na całokształt rzeczywistości, a przy tym nie dostrzega tego, że nawet zjawiska, w odniesieniu do których ujawnia się jego względna racja, zdeterminowane są pośrednio okolicznościami znajdującymi się poza obszarem świadomości. Po trzecie wreszcie, rzeczywistymi pozaświadomościowymi determinantami akceptacji społecznej sądów normatywnych i dyrektywalnych, akceptacji uzależniającej niezbędne występowanie efektów działań komunikacyj-

no-symbolicznych są ich funkcje obiektywne. Prawdą jest, że zakomunikowanie tego bądź innego stanu rzeczy zależy niezbędnie od stanu świadomości społecznej, ale też: (a) samo to zakomunikowanie nie jest jeszcze obiektywnym stanem rzeczy, lecz raczej zjawiskiem społeczno-subiektywnym, (b) dopiero określona „masa” takich społeczno-subiektywnych zjawisk implikuje pewien obiektywny stan rzeczy, ich funkcję obiektywną; w najprostszym przypadku stanowi ją, jeśli chodzi o zjawiska symboliczno-komunikacyjne, wzrost integracji danej społeczności lub grupy społecznej, przeciwstawionych społecznościom lub grupom innym.

Tak więc owa sfera świadomości społecznej, jaką tworzy kultura symboliczna, nie jest czymś w rodzaju autonomicznego ducha obiektywnego idealistów czy normatywnej świadomości transcendentalnej, według których tylko to, co jest „pomyślane zgodnie z owym duchem” czy też świadomością, konstituuje się jako rzeczywistość; przeciwnie, sfera ta zdeterminowana jest funkcjonalnie obiektywnymi, pozaświadomościowymi czynnikami, wyrażającymi się np. w zapotrzebowaniu na wytwarzanie lub (i) przetwarzanie określonego porządku społecznego, a „w ostatecznej instancji” – na odtwarzanie lub (i) przetwarzanie danego stanu sił wytwórczych i stosunków produkcji.

Wątpliwość druga z kolei ma charakter, jak się rzekło, bardziej podstawowy; jest to wątpliwość natury ontologicznej. Świadomość społeczna danej społeczności czy grupy społecznej miałaby być określonym zbiorem przekonań akceptowanych właśnie społecznie. Otóż dwa przynajmniej zarzuty nasuwają się natychmiast. Po pierwsze, skoro mowa tu o świadomości oraz akceptacji społecznej przekonań, to widocznie przyjmuje się koncepcję jakiegoś społecznego podmiotu tej świadomości i tej akceptacji. Taki jednak podmiot jest oczywistą hipostazą: kto poza poszczególnymi jednostkami może posiadać świadomość oraz akceptować te lub inne przekonania? Po drugie, skoro owe przekonania – elementy świadomości społecznej – nie są po prostu stanami psychicznymi poszczególnych jednostek, wtedy posiadają nader wątpliwy status ontologiczny. Czy możliwe jest, dalej, aby o tych wątpliwych ontologicznie obiektach dało się coś twierdzić w trybie empirycznym?

Zajmiemy się najpierw zarzutem pierwszym. Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że zwroty: „świadomość społeczna” czy „akceptacja społeczna” określonych przekonań są metaforami odwołującymi się do lepiej nieco ustabilizowanych znaczeń zwrotów: „świadomość indywidualna” oraz „akceptacja indywidualna” (określonych przekonań), jeśli nie towarzyszą ich użyciu jakieś dalsze precyzacje znaczeniowe. Nawet jednak wówczas, gdy precyzacje te nie wystąpią, a więc gdy mamy do czynienia z metaforami, nie ma powodu zakładać, że świadomość społeczna oraz akceptacja społeczna są czymś pod każdym względem analogicznym do świadomości indywidualnej oraz akceptacji indywidualnej; metaforyczność sygnalizuje jakąś analogię, ale nie określa explicite jej rozmiarów. W szczególności więc użycie naszych zwrotów jako metafor nie przesądza bynajmniej o zakładaniu istnienia jakowychś ponadindywidualnych podmiotów, odpowiadających podmiotom indywidualnym.

Przejdźmy jednak do niektórych zakładanych w niniejszym tekście (i częściowo już w nim sygnalizowanych) precyzacji znaczeniowych obydwu metafor wyjściowych.

Punktem wyjścia jest tutaj założenie, że dany jest oto pewien zbiór Z przekonań oraz pewna społeczność (w szczególności grupa społeczna) S , odpowiedzieć zaś trzeba na pytanie, jaki podzbiór Z' tego zbioru mieści się w zakresie świadomości społecznej owej społeczności S . Przyjmuję, że Z' wyznaczony jest przez relację wiążącą odpowiednie elementy Z oraz S (jako całość), która to relacja, zwana właśnie akceptacją społeczną, zachodzi między danym elementem Z oraz S wtedy i tylko wtedy, gdy: (1) element ów jest funkcjonalny względem zapotrzebowań S , tzn. jest tak, że działania regulowane subiektywnie przez tenże element Z stanowią w swym efekcie, lub mogą stanowić, odpowiedź na zapotrzebowanie S ; (2) element ów jest w działaniach powszechnie respektowany indywidualnie w S .

Można by ostatecznie nazwać S podmiotem świadomości wyrażającej się w podzbiorze przekonań Z' , jednakże zwrot ten niewątpliwie wzmacniałby sugestię co do występowania między świadomością społeczną oraz indywidualną analogii ściślejszych, niż to faktycznie przyjmuję.

Łatwo można dostrzec, iż określając zarysowany wyżej sposób pojęcia świadomości społecznej i akceptacji społecznej, nie czynię tego w duchu operacjonistycznym; istotnie, w opozycji do pozytywistycznych tradycji operacjonistycznych odróżniam od siebie kwestię teoretycznego znaczenia danego terminu od kwestii zakresu jego stosowalności empirycznej. Kwestie te wprawdzie są związane ze sobą – co widać również i na naszym przykładzie: problem stosowalności empirycznej pojęć świadomości społecznej i akceptacji społecznej sprowadza się tutaj do problemu stosowalności pojęć funkcjonalności społecznej przekonań i powszechnego ich respektowania. Jednakże nie można ich identyfikować, choćby ze względów czysto technicznych. To, w jaki sposób są empirycznie stosowalne i stosowane dotychczas obydwa nasze pojęcia przykładowe, wymaga odrębnych, szczegółowych badań nad praktyką nauk humanistycznych oraz szeregu interpretacji umożliwiających dostrzeżenie, że np. lingwistyczne pytanie o językową poprawność danego zwrotu albo pytanie, czy dany wytwór spełnia warunki dzieła naukowego bądź artystycznego, są w głównej mierze pytaniami o stan odpowiednich dziedzin świadomości społecznej. Jak wiadomo, pytania tego rodzaju są rozwiązywane nie tylko za pomocą badań nad stopniem powszechności respektowania wchodzących tu w grę przekonań normatywnych i dyrektywalnych (np. językowych, metodologicznych czy artystycznych), ale również za pomocą badań historycznych: nad przeszłym stanem odnośnych elementów świadomości społecznej.

W każdym więc razie zakładana faktycznie tutaj analogia pojęć świadomości społecznej i akceptacji społecznej – z jednej strony – oraz świadomości indywidualnej i akceptacji indywidualnej – z drugiej strony – sprowadzałaby się do dwóch w zasadzie momentów.

Po pierwsze, elementami świadomości społecznej są określone przekonania oraz elementami świadomości indywidualnej są również pewne przekonania, jakkolwiek – w tym drugim przypadku – zapewne nie tylko one. Po drugie, zarówno przynależność danego przekonania do obszaru świadomości społecznej, jak i jego przynależność do obszaru świadomości indywidualnej wyznaczona jest przez pewną jego relację: do określonej

społeczności z jednej strony, do określonej jednostki – ze strony drugiej. Są to zatem, oczywiście, relacje z gruntu odmienne merytorycznie. To też żadną miarą nie należy ich ze sobą utożsamiać. Zachodzi zapewne pewien związek merytoryczny między akceptacją społeczną a indywidualną danego zespołu przekonań, ale jest to związek o nader złożonym charakterze, o którym niewiele, prawdę mówiąc, wiemy, zwłaszcza jeżeli odrzucimy pozytywistyczno-indywidualistyczne przekonanie o redukwalności wszelkich obszarów świadomości do świadomościowych zjawisk typu indywidualnego.

Na pozór kwestia empirycznej stosowalności pojęcia akceptacji indywidualnej, a co za tym idzie – pojęcia świadomości indywidualnej, wydaje się znacznie prostsza niż w przypadku pojęć świadomości i akceptacji społecznej. Jest to jednak tylko złudzenie, które zresztą potężnie wpływa na formowanie się niechętniej postawy względem ostatnich dwu pojęć oraz jest źródłem tendencji do poprzestawiania na pojęciu świadomości i akceptacji indywidualnej. Złudzenie owo z kolei stanowi rezultat dominowania w potocznym myśleniu naiwnej, dziewiętnastowiecznej, introspekcyjnej koncepcji świadomości indywidualnej: akceptowane indywidualnie przekonania zdają się być bezpośrednio, introspekcyjnie właśnie, dane.

W świetle współczesnych orientacji teoretycznych psychologii, zwłaszcza zaś tzw. orientacji kognitywistycznych, sprawa ta przedstawia się znacznie bardziej zawile. W gruncie rzeczy owa naiwna koncepcja świadomości indywidualnej nie była i nie jest faktycznie respektowana poza abstrakcyjnymi rozważaniami psychologicznymi, np. w praktyce sądowej. Jeśli, powiedzmy, stwierdza się, że obwiniony uznany za zdrowego na umyśle np. nasypał komuś arseniku do potrawy, wiedząc przy tym, iż jest to silna trucizna, to nikt nie pyta już, czy w introspekcji obwinionego wystąpiły odpowiednie przekonania pozostałe, zwłaszcza zaś nikomu do głowy nie przyjdzie pytać o to, czy akceptując przekonania: (1) *X* spożyje potrawę, do której dosypano arseniku, (2) jeśli potrawa zostanie spożyta przez *X*, to *X* umrze, dany osobnik uświadamia sobie introspekcyjnie przekonanie: *X* umrze. Przyjmuje się bowiem, że jeśli z *A* wynika logicznie *B* i *A* należy do danej świadomości indywidualnej, to należy

tam również *B*, choćby *B* nigdy nie było uświadomione introspekcyjnie. Ani więc w psychologii, ani poza nią nie jest bynajmniej samo przez się jasne, co to takiego jest świadomość oraz akceptacja indywidualna i jakie są kryteria stosowalności empirycznej tych pojęć, nie mówiąc już o takich pokrewnych pojęciach, jak nieświadomość, podświadomość czy superego. Na dobrą sprawę zatem sytuacja pojęć świadomości i akceptacji społecznej nie jest pod rozważanym względem wyraźnie gorsza od sytuacji pojęć świadomości i akceptacji indywidualnej.

Na zakończenie kilka uwag o drugiej z kolei wątpliwości ontologicznej: chodzi o status przekonań. Zakładam, że ich formalnymi odpowiednikami są sądy w znaczeniu logicznym, a więc pewne abstrakty w rodzaju liczb, tworów geometrycznych, algebraicznych czy topologicznych; współczesna logika je konstruuje, analogicznie jak konstruowane są wymienione abstrakty matematyczne. Jakkolwiek więc dotychczas toczą się zacięte spory filozoficzne dotyczące ontologicznego statusu sądów, to jednak nie widać żadnych zasadniczych powodów, dla których mielibyśmy bardziej lękać się ich niż liczb i figur geometrycznych, o które toczą się te same spory. Najistotniejsze jest to, że pojęciami denotującymi abstrakty matematyczne można operować w ramach badań empirycznych, że możliwość ta stała się źródłem ogromnego postępu poznawczego tych badań oraz to wreszcie, że – jak widać – rozwój nauk empirycznych nie zależy na szczęście od rozstrzygnięć natury ontologicznej, dotyczących denotacji stosowanych w tych naukach pojęć.

Empiryczna stosowalność pojęcia sądu daje się wyanalizować w ten sam sposób jak empiryczna stosowalność abstraktów matematycznych w rodzaju choćby liczb. Pewne własności liczb, pewne relacje między nimi, w szczególności pewne operacje na nich stanowią izomorficzny odpowiednik pewnych własności i relacji obiektów świata pozamatematycznego, umożliwia to opisywanie i przewidywanie zjawisk występujących w dziedzinie tych drugich – w terminach matematycznych własności i relacji. Analogicznie pewne własności i relacje (składniowe bądź semantyczne) sądów reprezentują pewne własności i relacje charakteryzujące przekonania. Stąd też można powiedzieć, że logika jest tym samym dla badań nad świadomością, co matematyka dla badań fizycznych. Opis

obydwu badanych dziedzin jest możliwy tylko w terminach – odpowiednio – logicznych i matematycznych.

W przeciwieństwie jednak do humanistów, którzy przy badaniu świadomości gotowi są nawet całkowicie zrezygnować z usług logiki, fizycy nie tylko od dawna zrozumieli już, że matematyka jest logiką fizyki, ale nawet często pod tym względem popadają w pewną skrajność nie uprawnioną przez tę okoliczność, że ze świata zjawisk fizycznych mogą uwzględnić to tylko, co daje się zapisać w terminach matematyki – abstrakcyjną rzeczywistość matematyczną utożsamiają z rzeczywistością fizyczną i zapominają, że kiedy mówią np.: siła równa jest iloczynowi masy przez przyspieszenie, to w gruncie rzeczy mówią, co następuje: coś fizycznego, co nazywamy siłą, pozostaje w takiej relacji do czegoś fizycznego, co nazywamy masą, oraz do czegoś fizycznego, co nazywamy przyspieszeniem, że reprezentacja liczbowa (miara liczbowa) tego pierwszego równa jest iloczynowi reprezentacji liczbowych (miar liczbowych) tego drugiego i tego trzeciego. Niemniej jednak ani ustalając miary liczbowe dla poszczególnych przypadków wielkości fizycznych, ani ustalając w terminach tych miar odpowiednie relacje owych wielkości, nie czynią tego w ramach matematyki, lecz w sposób empiryczny. I to już wystarczy, aby stwierdzenie, że masa danego obiektu wynosi, powiedzmy, 10 gramów, podobnie jak i stwierdzenie, że przekonania danej świadomości reprezentują takie czy inne sądy – nie były stwierdzeniami spekulatywnymi, „metafizycznymi” czy idealistycznymi. Prawdą jest, że sposób istnienia liczby 10 i sądów nie został jeszcze uzgodniony przez filozofię, ale okoliczność ta nie powinna stanowić przeszkody w rozwoju badań empirycznych.

JERZY KMITA (1931–2012)

Polski filozof i kulturoznawca, przez całe życie zawodowe związany z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 1955 r. ukończył polonistykę, po czym przez dwa lata pracował jako asystent biblioteczny. W 1957 r. został przyjęty do Katedry Logiki Wydziału Filozoficzno-Historycznego kierowanej przez prof. Adama Wiegnera, a następnie przez docenta, później prof. Jerzego Giedymina. Pod kierunkiem tego ostatniego w 1962 r. uzyskał stopień doktora. Po sześciu latach został docentem nauk humanistycznych w zakresie logiki, aby na początku 1969 r. zostać kierownikiem Katedry Logiki. Po kilku miesiącach doszło do zmian organizacyjnych na UAM, w wyniku których Kmita został dyrektorem nowo utworzonego Instytutu Filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym, a jednocześnie kierownikiem powołanego w jego ramach Zakładu Logiki i Metodologii Nauk. W 1974 r. został profesorem nadzwyczajnym, a pięć lat później otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. W 1977 r. przeszedł do Instytutu Kulturoznawstwa, którego został dyrektorem rok później, a funkcję tę piastował do 1993 r. Jednocześnie był kierownikiem jednostki, która najpierw nazwana była Zakładem Teorii Kultury i Metodologii Badań nad Kulturą, a następnie Zakładem Historii i Metodologii Nauk o Kulturze. W Instytucie Kulturoznawstwa pracował aż do przejścia na emeryturę w 2002 r. W 1986 r. został członkiem korespondentem, a w 1994 r. członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk, jednocześnie uczestnicząc w pracach wielu ciał naukowych, wydawniczych i organizacyjnych na szczeblu uczelnianym i krajowym. Kmita rozpoczął karierę naukową jako logik, w tym metodolog, i filozof, aby z czasem rozszerzyć swe zainteresowania na badanie m.in. kultury rozumianej zasadniczo jako złożony przedmiot abstrakcyjny, warunkujący fizyczne działania członków wspólnoty. Był twórcą oryginalnej społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, w ramach której proponował szczególnie wariant wyjaśniania naukowego zwany interpretacją humanistyczną, postulując m.in. rezygnację z nastawienia normatywnego badacza oraz rozróżnienie języka i metajęzyka podczas rekonstrukcji badanej kultury. Jednocześnie współtworzył wpływową formację badawczą zwaną poznańską szkołą metodologiczną, w ramach której konfrontowano tezy lic-



nych nurtów filozoficznych, w tym marksizmu i niemieckiego antynaturalizmu, z rygiem zasad (metodo)logicznych, co w przypadku Kmity było konsekwencją kontynuacji postawy badawczej m.in. Giedymina i jego nauczyciela, Kazimierza Ajdukiewicza. Wypromował 25 doktorantów, kilkakrotnie więcej magistrantów, prowadził seminaria naukowe i wykłady, jednocześnie ceniąc sobie do końca pracy zawodowej ćwiczenia ze studentami. Był autorem 16 książek, kilkuset artykułów naukowych i wielu prac popularnonaukowych. Sam uznawał siebie za umiarkowanego relatywistę i biernego antyfundamentalistę, przede wszystkim zaś okazał się jednym z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych polskich myślicieli XX wieku.

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

KMITA – RZECZYWISTY MYŚLICIEL.
KOMENTARZ DO ESEJU
KULTURA JAKO RZECZYWISTOŚĆ MYŚLOWA

W tytułowym eseju Autor umieścił swe rozważania w ramach nauk o kulturze rozumianych jako konglomerat różnych dyscyplin społecznych i humanistycznych. Czy oznacza to, że Jerzy Kmita rozumiał kulturoznawstwo jako jedną z tych nauk, czy też ich wypadkową, naukę interdyscyplinarną? Sam termin „kulturoznawstwo” nie jest użyty w tekście, ale jego lektura nasuwa przypuszczenie, że poznański badacz uczynił przynajmniej zbiór owych dyscyplin źródłem refleksji nad tym, co w szczególnie sposób reguluje życie społeczne. Przywołany esej jest w związku z tym interesujący m.in. dlatego, że pozwala czytelnikowi zidentyfikować dość wielowątkową perspektywę Kmity wobec owego regulatora – kultury.

Po pierwsze, mam na myśli uznanie kultury jako rzeczywistości myślowej. Przede wszystkim Kmita przyjął stanowisko triadyczne. Uznał bowiem, że należy wyróżnić świat fizykalnych działań (bądź praktyki społecznej), świat stanów psychicznych (zwanym też zjawiskami partycypacji w kulturze) oraz świat kultury (jako tytułową rzeczywistość myślową). Wydawać by się mogło, że identyfikacja świata fizykalnego, który będzie następnie nazwany domeną z jednej strony „działa[ń] o efektach uchwytanych praktycznie”, z drugiej zaś „obiektywnego zapotrzebowania na owe efekty”, a nawet „okolicznościami pozakulturowymi”, jest zrozumiała. Choć w świetle gdzie indziej sformułowanej przez Kmitę społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, której centralnym elementem jest jej – kultury – definicja obejmująca działania (fizykalne), „okoliczności pozakulturowe” nie są określeniem klarownym. Mimo to kiedy

odniesiemy się do kultury jako przedmiotu omawianego eseju, czytelnik może przyjąć, że jego Autorowi chodzi zasadniczo o odróżnienie trzech domen.

Niech zatem dla uproszczenia czytelnik przyjmie, że na świat pierwszy składają się m.in. ludzkie działania nieodruchowe, takie jak podanie komuś ręki lub napisanie listu. Równie istotne jest odróżnienie od siebie świata drugiego i trzeciego. W gruncie rzeczy dopiero w ostatniej części eseju Kmita doprecyzowuje, jak rozumie domenę kultury. Wcześniej – poza wspomnianym światem pierwszym – wyróżnia świat stanów psychicznych polegających na „świadomym aktualizowaniu norm i dyrektyw”, które – zwane też przekonaniami normatywnymi i dyrektywnymi – fundują świat ostatni. Aktualizacja nie może być jedynie rozumiana jako przykładowy akt zinterpretowania przez partnera interakcji podania mu ręki lub odczytania otrzymanego listu. W sensie formalnym oznacza ona uznanie wspomnianego stanu w kategoriach działaniowych (również procesualnych), co jest dość oryginalnym i doniosłym posunięciem, szczególnie w świetle przywołanej jednej z dyscyplin – kognitywistyki. Co więcej, wspomniany proces każe dostrzec w Kmicie kontynuatora myśli Kazimierza Ajdukiewicza (idącego tropem Kazimierza Twardowskiego) odróżniającego akt poznawczy, mający wedle niego charakter mentalny, od rezultatu poznawczego. Dopiero wtedy staje się jasne, w jakiej domenie można zlokalizować kulturę. Kończąc swój esej, Kmita utożsamiał wspomniane przekonania z sądem w sensie logicznym, które to określenie – „sąd w sensie logicznym” – również sformułował Ajdukiewicz, odróżniający ten sąd od sądu w sensie psychologicznym. Jeśli dostrzeżemy wspólne pole odniesień określić „rezultat poznawczy” i „sąd w sensie logicznym”, a jednocześnie zapoznamy się z przykładami takich przedmiotów odniesienia, jak twierdzenia (naukowe) czy liczby, zrozumiemy, że kultura jest domeną świata abstrakcyjnego. Z pewnością wielu czytelników mogłoby w tym momencie uznać, że Kmita zapożyczył tu ideę trzech światów Karla R. Poppera. Z kolei być może niewielu zauważy, że w grę wchodzi też koncepcja trzech królestw Gottloba Fregego.

Po drugie, mam na myśli stanowisko Kmity wobec wydawałoby się oczywistej pozycji idealistycznej. W przywołanym eseju Kmita połączył kulturę (szczególnie jej sferę symboliczną) ze świadomością społeczną (zbiorową). Jest to o tyle interesujące, że później wskazywał, iż wspomniana świadomość wykracza poza kulturę. Pomijając tę ostatnią okoliczność, warto zwrócić uwagę,

że jako rzeczywistość myślowa, czyli – jak wskazałem wyżej – abstrakcyjna, kultura jest przedmiotem świadomości w podwójnym sensie. Z jednej strony, gdzie znowu objawia się wpływ Ajdukiewicza, normy i dyrektywy są akceptowane społecznie. Choć Kmita nie przewidywał odrzucania wspomnianych przekonań, to zakładał, że członkowie grupy, aktualizując je (mentalnie), zdają sobie sprawę z podejmowania stosownych aktów, których elementem jest moment przekonania (asercji), czyli zajęcie stosownej postawy wobec norm i dyrektyw. Nie wchodząc w szczegóły dotyczące rozróżnienia na akceptowanie oraz respektowanie norm i dyrektyw, pragnę zauważyć, że społeczne (zbiorowe), nie zaś indywidualne, akceptowanie norm i dyrektyw fundowałoby idealizm obiektywny. Z drugiej strony, kultura jest przedmiotem świadomości w tym sensie, że domeną tej ostatniej są wspomniane aktualizacje tego, co funduje tę pierwszą. W tym celu Kmita odwołał się do zaproponowanej przez twórcę językoznawstwa strukturalnego Ferdinanda de Saussure'a figury *langage* (zdolności mówienia), która jest zbudowana na opozycji *langue* – *parole* (język – mowa [akt mówienia]). Na podobieństwo relacji lingwistycznej czytelnikowi eseju zaproponowana została relacja kulturowa, gdzie *langue* utożsamione zostało z kulturą (rzeczywistością myślową), zaś *parole* – z jej aktualizacją mentalną, serią aktów akceptowanych norm i dyrektyw. W tym sensie każdy akt – ujęty przez Kmitę jako zjawisko – odnosił się do swego przedmiotu – abstrakcyjnego przekonania (sądu).

Okazuje się jednak, że Kmita zdystansował się wobec określenia swej pozycji w kategoriach obiektywnego – a w zasadzie jakiegokolwiek – idealizmu. W samym eseju być może nie jest to oczywiste, ale kiedy czytelnik przyjrzy się tokowi myśli jego Autora i zestawia to z innymi twierdzeniami, w tym definicją kultury w ramach wspomnianej koncepcji społeczno-regulacyjnej, zauważy, że po raz kolejny objawia się nie dualne, ale triadyczne stanowisko. Przypomnę zatem, że poza abstrakcyjną kulturą i jej mentalną aktualizacją (czyli partycypacją) Kmita wyróżnia też praktykę społeczną, czyli serię działań fizykalnych, które są – jako warunek wystarczający – świadectwem partycypacji w kulturze. O niniejszym warunku wspominam m.in. dlatego, że wedle Autora eseju niekoniecznie dane działanie fizykalne odpowiada danej aktualizacji. Wachlarz takich sytuacji jest dość szeroki – poczynawszy od wskazywania na różne aktualizacje, na błędzie skończywszy. W każdym razie wedle Kmity poza

innymi argumentami istotna jest taka oto okoliczność, że szczególnie gdy w grę wchodzi wspomniana sfera symboliczna służąca integracji społecznej, nie zaś (technologicznej) ingerencji w świat, za co odpowiada sfera techniczno-użytkowa, kultura, a dalej partycypacja w kulturze ma rację bytu o tyle, o ile istnieje obiektywne, a zatem pozaświadomościowe zapotrzebowanie na cele i środki zidentyfikowane przez stosowne przekonania. Zatem to (fizykalna) praktyka społeczna, a w gruncie rzeczy sukces jej efektów w zamieszkanym przez grupę świecie, weryfikuje (albo determinuje) „opłacalność inwestycji” w określony układ norm i dyrektyw.

Kiedy używam zwrotu „opłacalność inwestycji”, jestem świadom czasów i okoliczności, w jakich powstał omawiany esej. W tym miejscu zwracam uwagę na rok wydania i instytucję wydającą zawierający go tom. Z perspektywy 1983 r. niemal nic nie zapowiadało upadku komunizmu w Polsce, choć dziś można by uznać tamte czasy za jego okres schyłkowy. W każdym razie Kmita używał w tekście takich określeń, jak „rozwój kultury socjalistycznej”, „polityka kulturalna” (państwa) czy „marksistowska nauka o społeczeństwie”, przywołując m.in. Fryderyka Engelsa. Nie czynił tego jednak jako ideolog ani wyłącznie teoretyk. Przyjął zamiast tego postawę wspomnianego w innym kontekście – przemian religijno-ekonomicznych w Europie – Maxa Webera, wedle którego badacz powinien rozważać problem, nie wskazując po prostu celu (pożądanego ścieżki postępowania). Powinien on zamiast tego ustalić relację – okres warunkowy – między celem a najbardziej „ekonomicznymi” środkami jego osiągnięcia. Nie chodziło tu zatem o przesądzanie, co należy zrobić, ale co jest możliwie racjonalnym sposobem działania. Kierując się ową wytyczną, Kmita skonstatował, że polityka kulturalna PRL zasadniczo ignoruje rozpoznany przez poznańskiego badacza status kultury jako rzeczywistości myślowej i jej związek z indywidualną partycypacją w kulturze, jak również obiektywnymi wymogami praktyki społecznej. Polityka ta bowiem skupiała się wyłącznie na produkcji wytworów kulturowych, a szczególnie dzieł sztuki, zwanych wytworami „czynnej [jako efekt pracy twórców] *parole*”, czyniąc z nich – w zasadzie ich masy – warunek konieczny rozwoju kultury socjalistycznej. Jest przy tym rzeczą znamionną, że tak rozumiana polityka kulturalna okazuje się nad wyraz odporna na rekomendacje niezależnie od ustrojowego charakteru państwa, którego jest emanacją.

Podkreślając wagę „biernej *parole*”, czyli odbioru – interpretacji – wspomnianych wytworów przez członków społeczności – obywateli państwa socjalistycznego (czy odwołując się do mej ostatniej uwagi – dowolnego innego wariantu państwa nowoczesnego), co dokonuje się zasadniczo w sferze symbolicznej, Kmita zaproponował rzecz następującą w trybie wspomnianego okresu warunkowego: „Tak więc, jeśli celem polityki kulturalnej ma być: (1) kształtowanie nowej, socjalistycznej kultury symbolicznej, (2) spowodowanie możliwie powszechnej i możliwie pogłębionej partycypacji w tej kulturze, to przy odróżnieniu pojęcia kultury (»*langue*«) od pojęcia uczestniczenia w niej (»*parole*«) krystalizują się dwie odrębne grupy zagadnień: (a) jak spowodować, aby kultura owa ukonstytuowała się, (b) jak spowodować, aby partycypacja w niej była możliwie pogłębiona oraz możliwie powszechna” (s. 19).

W odpowiedzi na (a) Kmita wskazał na warunek wystarczający – warunek konieczny został wskazany wyżej – powstania (nowej) kultury (*langue*). Okazała się nim wspomniana wyżej praktyka społeczna (potencjalnie obu sfer: symbolicznej i techniczno-użytkowej), której trwałość byłaby świadectwem zastosowania właściwego środka do zachowania ciągłości określonego ingerowania w świat (praktyka techniczno-użytkowa) i integracji społecznej (praktyka symboliczna). Z kolei odnosząc się do (b), Autor eseju, zakładając wzajemne oddziaływanie *langue* i *parole*, podkreślił, że krystalizowanie się pierwszego służy jednocześnie umacnianiu ostatniego (zarówno w wersji „czynnej”, jak i „biernej”). Dystansując się wobec idealizmu, Kmita okazał się zatem jednocześnie ekspertem połączenia podejścia teoretycznego i praktycznego w rozważaniach nad kulturą.

Przywołanie, właśnie przez Kmitę, Webera nie jest przypadkowe. Okazuje się bowiem, że kultura została przedstawiona za pomocą szczególnego słownika – słownika funkcjonalnego, który stosował niemiecki socjolog i filozof. Mówiąc precyzyjniej, Kmita odwołał się też do słownika warunkowego, a uczynił tak, gdyż jego perspektywa – jak stwierdziłem – miała charakter wielowątkowy. Zważmy, że możliwie prosty charakter ma słownik ostatni, gdzie ustala się relacje między stosownymi elementami – niech będą to w omawianym przypadku przekonania, ich (mentalne) akty akceptacji i (fizyczne) działania „o efektach uchwytanych praktycznie”. W grę wchodzi tu relacje między warunkiem wystarczającym a warunkiem koniecznym (przy braku zakładanej przez ten

słownik relacji, gdzie dwa jej człony stanowią wzajemny warunek wystarczający i konieczny). Powyżej przedstawione zostały stosowne przykłady. Ponieważ słownik ten potencjalnie abstrahuje od czasowych i/lub czasoprzestrzennych okoliczności związków między stosownymi elementami, jest szczególnie przydatny w rozważaniach filozoficzno-logicznych, prowadzonych m.in. przez Ajdukiewicza. Jednak nauki o kulturze nie lekceważą wspomnianych okoliczności, o czym świadczą choćby takie twory, jak partycypacja w kulturze czy praktyka społeczna. W związku z tym niezbędny okazał się też inny słownik – który można notabene zredukować do słownika warunkowego – ujmujący kulturę m.in. w ramy czasoprzestrzenne. Zasadniczo słownik ten postuluje związek między celem, który można zredukować do warunku koniecznego, a środkiem – potencjalnym warunkiem wystarczającym, nazywanym też elementem funkcjonalnym czegoś wobec niego zewnętrznego – wspomnianego celu. W eseju Kmity co prawda termin „cel” jest zastąpiony terminem „sens”, ale w innych publikacjach termin pierwszy jest obecny.

Co więcej, jest on – i tam, i tu – zestawiony z terminem „wartość”, który stał się centralnym elementem narzędzia badawczego nauk o kulturze za sprawą innego poza Weberem przedstawiciela neokantowskiej szkoły badenkiej, Heinricha Rickerta. Kończąc swój komentarz, pragnę zwrócić uwagę na coś więcej niż wielowątkowa perspektywa Kmity wobec kultury. Wartość jest zasadniczo przedmiotem identyfikowanym przez normę i dyrektywę na podobieństwo przedmiotu abstrakcyjnego identyfikowanego przez wspomniany sąd naukowy. Uobecnia się ona poprzez aktualizację, czyli pomyślenie tej normy i dyrektywy. Dla członka danej społeczności wartość ma charakter przedmiotowy, jako że uzewnętrzniona zostaje przez wspólnotowy język zwany językiem przedmiotowym. Tymczasem badacz rekonstruuje wartość, a jednocześnie odnosi się do niej za pomocą innego języka – metajęzyka. To w ramach tego ostatniego owa wartość ujęta zostaje jako cel i środek. Badacz powinien być bowiem świadomy, że słownik funkcjonalny ma równie dobre zastosowanie do wspólnoty myślących ludzi, co do zbioru szumiących drzew; trwanie tych ostatnich jest równie celowe i wymagające zastosowania odpowiednich środków, co trwanie tych pierwszych. Zdając sobie sprawę z odmienności badanego przedmiotu, powinien on zatem reflektować nad tym przedmiotem za pomocą jednorodnego – danego przez słownik – apa-

ratu metajęzykowego. Dlatego językowa wartość staje się metajęzykowym celem (lub w eseju wykorzystanym sensem) i środkiem (lub środkami). Niech ta uwaga pozwoli uznać badania nad kulturą jako rzeczywistością myślową za pracę nad wyraz złożoną.

KRYSZYNA ZAMIARA

KULTUROZNAWCZE A PSYCHOLOGICZNE BADANIA NAD UCZESTNICTWEM W KULTURZE

Pierwodruk w: Jerzy Kmita, Krzysztof Łastowski (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1992, s. 39–53.

W najogólniejszym sensie termin: „kulturoznawcze ujęcie uczestnictwa w kulturze” odnosi się do koncepcji uczestnictwa kulturowego formułowanych w różnych naukach o kulturze, a termin „psychologiczne ujęcie uczestnictwa w kulturze” do odpowiedników tych koncepcji proponowanych na terenie psychologii. Tak szerokie rozumienie powyższych terminów czyni z nich pojęcia mało efektywne poznawczo, niedostatecznie odróżniające podejście psychologiczne od kulturoznawczego, niepozwalające ponadto na wydobywanie odmienności wynikłych z przyjęcia takich czy innych stanowisk epistemologicznych w obrębie samej psychologii oraz poza nią, to jest w naukach o kulturze, lub niejako „na przecięciu” dyscyplin psychologicznych i humanistycznych. Ten ostatni przypadek dotyczy w szczególności dwóch stanowisk opozycyjnych: psychologizmu i antypsychologizmu, z których pierwsze bywa zakładane nie tylko w psychologii, ale także w humanistyce, drugie zaś jedynie w tej ostatniej dziedzinie wiedzy. Widoczne jest, że wymienione terminy w ich szerokim rozumieniu uniemożliwiają uchwycenie wpływu tych stanowisk epistemologicznych na ujęcie uczestnictwa kulturowego. Tymczasem ów wpływ zdaje się znacznie bardziej istotny od tego, który wynika z różnicy zainteresowań poznawczych psychologii z jednej strony i humanistyki – z drugiej strony.

Psychologizm, jak wiadomo, traktuje wszelkie zjawiska społeczno-kulturowe badane przez poszczególne nauki humanistyczne jako w swej istocie zjawiska psychologiczne. Postuluje przeto ich sprowadzenie do zjawisk psychologicznych. Antypsychologizm przeciwnie – uznaje roszczenia psychologizmu za nieuprawnione w świetle rozpoznania swoistości zjawisk humanistycznych, ich niesprowadzalności do zjawisk psychologicznych. Komponentą powyższych stanowisk jest zawsze odpowiednia teza metodologiczna – precyzująca rozumienie terminu „sprowadzalność” i określająca procedurę prowadzącą do realizacji tego rodzaju sensu. W kontekście orientacji psychologistycznej uformowały się dwa sposoby pojmowania rozważanej sprowadzalności. Pierwszy określa ową sprowadzalność przez eksplanację: prawa psychologiczne stanowią „ostateczne” przesłanki wyjaśniające zjawiska społeczno-kulturowe, zatem wszelkie twierdzenia nauk humanistycznych należy redukować (w trybie interteoretycznej eksplanacji) do praw (teorii) psychologicznych. Sposób drugi opracowany został w ramach tego wariantu orientacji antynaturalistycznej w humanistyce, który nie uznaje wyjaśniania za procedurę badawczą nauk humanistycznych (wcześniejsza, psychologistyczna wersja epistemologii Wilhelma Diltheya). Sprowadzalność ma się tu dokonywać nie przez eksplanacyjne odwołanie się do praw psychologii, lecz przy wykorzystaniu aparatury pojęciowej tej nauki do rejestracji „faktów”: pojęcia psychologiczne, których znaczenie określone jest przez kontekst swego doświadczenia psychologicznego, powinny stanowić „ostateczną” konceptualizację zjawisk społeczno-kulturowych, ukazującą ich psychologiczną naturę. Związany z naturalizmem metodologicznym psychologizm eksplanacyjny był swego czasu znacznie bardziej popularny niż uformowany w ramach antynaturalizmu metodologicznego psychologizm pojęciowy. W dalszych rozważaniach będzie brany pod uwagę tylko ten pierwszy.

W perspektywie poznawczej, ukonstytuowanej w szczególności przez tezę psychologizmu, uczestnictwo jednostek w kulturze jest oczywiście pojmowane jako zjawisko w swej istocie psychologiczne, a więc takie, że przysługujące mu cechy, a także czynniki je determinujące, można określić adekwatnie jedynie na gruncie wiedzy psychologicznej. Wiedza

humanistyczna, jakkolwiek na ogół nie odmawia się jej wszelkiej wartości poznawczej, maskuje jakoby „prawdziwy” charakter owego zjawiska. Bywa, że rzecznicy tego poglądu nie akceptują „akademickiej” psychologii jako bezpośrednio nieprzydatnej do opisu i ewentualnie także wyjaśnienia fenomenu uczestnictwa kulturowego. W takim wszakże przypadku sami konstruują odpowiednią „psychologię humanistyczną”. Przykładem może być diltheyowska próba stworzenia „psychologii humanistycznej”, zajmującej centralną pozycję wśród dyscyplin humanistycznych, opozycyjnej przy tym względem „akademickiej” psychologii szkoły Wundta.

Z kolei antypsychologizm – generalnie uznający niesprowadzalność zjawiska uczestnictwa kulturowego do zjawisk psychologicznych – może dopuszczać bądź nie opisywalność lub wyjaśnialność pewnych cech tego zjawiska, korzystając z wiedzy psychologicznej. Różnice stanowisk tu przyjmowanych zależą od tego, z jaką wersją antyindywidualizmu metodologicznego współwystępuje odnośna teza antypsychologizmu: czy z wersją umiarkowaną, zakładającą, iż „tylko niektóre pozabiologiczne zjawiska indywidualne mają swe częściowe przynajmniej determinanty ostateczne w zjawiskach społecznych”, czy z wersją względnie radykalną, zakładającą, że „wszystkie pozabiologiczne zjawiska indywidualne mają swe częściowe przynajmniej determinanty ostateczne w zjawiskach społecznych”, czy – na koniec – z wersją skrajną, zakładającą, że „wszystkie pozabiologiczne zjawiska indywidualne mają swe pełne determinanty w zjawiskach społecznych”¹.

Zauważmy, że antypsychologizm przyjmowany wraz z umiarkowaną lub względnie radykalną wersją antyindywidualizmu metodologicznego umożliwia prowadzenie badań nad uczestnictwem jednostek w kulturze zarówno przez psychologię, jak i nauki o kulturze. Stanowisko to implikuje bowiem podział zainteresowań poznawczych różnymi właściwościami czy aspektami uczestnictwa kulturowego na takie, które stanowiłyby przedmiot badań psychologicznych, i takie, które stanowiłyby przedmiot badań humanistycznych. Realizacja takiego programu w efekcie dopro-

¹ W sprawie wariantów antyindywidualizmu metodologicznego zob. J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 55.

wadziłyby do współpracy psychologii z naukami o kulturze w tworzeniu uzupełniających się „obrazów” uczestnictwa kulturowego.

Taka współpraca psychologii z naukami o kulturze jest w zasadzie wykluczona w ramach perspektywy poznawczej, wyznaczonej czy to przez psychologizm zakładany wraz z indywidualizmem metodologicznym, czy to przez antypsychologizm zakładany wraz ze skrajną wersją antyindywidualizmu metodologicznego. W pierwszym wypadku dopuszcza się ostatecznie tylko psychologiczne ujęcie uczestnictwa jednostek w kulturze, zaś w wypadku drugim – jedynie kulturoznawcze. Obydwa rodzaje ujęć należy uznać za nieadekwatne. Ich nieadekwatność wynika przede wszystkim z absolutyzacji psychologicznych bądź kulturoznawczych składników procesu uczestnictwa kulturowego w ramach odpowiednich perspektyw poznawczych. Niejednostronny, możliwie pełny obraz tego procesu powinien uwzględniać zarówno jego aspekt podmiotowy, jak i aspekt przedmiotowy. Na aspekt pierwszy składają się te cechy podmiotów partycypujących w kulturze oraz determinanty owych cech, które warunkują odpowiednie właściwości samego procesu uczestnictwa kulturowego. Z kolei aspekt przedmiotowy obejmuje te cechy kultury w ogóle, czy pewnej jej dziedziny, oraz determinanty owych cech, które warunkują (inne niż poprzednio) właściwości procesu uczestnictwa. Wyróżnione aspekty wyrażają tę myśl oczywistą, że pewne cechy procesu uczestnictwa kulturowego przesądzone są przez cechy podmiotów partycypujących, pewne inne cechy tego procesu – przez właściwości przedmiotu uczestnictwa. Aspekt pierwszy można wstępnie określić jako „psychologiczny”, aspekt drugi – jako „kulturoznawczy”.

W pełni konsekwentne rozróżnianie powyższych aspektów jest możliwe w ramach perspektywy poznawczej utworzonej przez antypsychologizm współwystępujący wraz z umiarkowaną lub względnie radykalną wersją antyindywidualizmu metodologicznego. Taką właśnie perspektywę uznać należy za optymalną w badaniach uczestnictwa kulturowego. Na jej gruncie możliwe jest wyraźne odróżnienie sfery kultury jako takiej, poszczególnych jej dziedzin – od sfery uczestnictwa w kulturze jednostek. Oznacza to w szczególności przyjęcie, że zarówno cechy, jak i determinanty zjawisk należących do tych dwóch sfer czy płaszczyzn nie w pełni

pokrywają się ze sobą: mianowicie, nie wszystkie cechy przypisywane kulturze (jakiejś jej dziedzinie) są równocześnie cechami procesu partycypacji w niej jednostek i odwrotnie; analogicznie, determinanty zjawisk należących do pierwszej sfery wchodzi w skład zespołu czynników warunkujących zjawiska należące do drugiej sfery, niemniej mamy tu do czynienia nie z identycznością, lecz jednostronną inkluzją odpowiednich klas czynników determinujących – zjawiska ze sfery uczestnictwa kulturowego są częściowo zdeterminowane przez (pozakulturowe) czynniki o charakterze psychologicznym (psychobiologicznym). W świetle przyjętej perspektywy poznawczej nieadekwatne jest więc zarówno redukowanie uczestnictwa kulturowego do sfery zjawisk psychologicznych, jak i pomijanie psychologicznych uwarunkowań zjawisk składających się na ten proces.

W ramach psychologistyczno-indywidualistycznej perspektywy poznawczej następuje swoiste „spłaszczenie” obrazu uczestnictwa, polegające na pominięciu w gruncie rzeczy aspektu kulturoznawczego: nie są tu brane w rachubę żadne takie cechy uczestnictwa, które przesądzone są przez cechy kultury stanowiącej przedmiot owego uczestnictwa. Jest to efekt redukcji sfery kultury jako takiej do sfery zjawisk składających się na uczestnictwo kulturowe i potraktowanie tych ostatnich jako zjawisk psychologicznych w swej istocie. Tego rodzaju zabiegi redukcyjne realizowane są w ramach różnych kierunków badawczych psychologii (chodzi tu zwłaszcza o introspekcjonizm, behawioryzm i psychoneurofizjologię), dotycząc najczęściej takich dziedzin kultury, jak język, sztuka, religia, nauka. Zjawiska z zakresu owych dziedzin sprowadza się do zjawisk indywidualnego uczestnictwa (w pierwszym i drugim wypadku – o charakterze nadawczo-odbiorczym), które następnie definiuje się w kategoriach psychologicznych. W ten oto sposób język, jako ponadjednostkowy system komunikacyjny określony przez specyficzne dlań reguły, które respektować muszą zarówno nadawcy, jak i odbiorcy komunikatów językowych, okazuje się na przykład zespołem fizycznych reakcji werbalnych wyuczonych w trybie warunkowania odpowiednich reakcji na bodźce (koncepcja behawiorystyczna). Ponieważ owe reakcje werbalne z założenia mają mieć charakter czysto fizyczny, obserwacyjnie

uchwytny, podobnie jak wywołujące je (werbalne) bodźce, jest widoczne, że nie da się tu uchwycić tego, co istotne dla poszczególnych czynności językowych – nadawczych i interpretacyjnych, mianowicie ich sensu komunikacyjnego.

Związek danej czynności językowej z określonym sensem komunikacyjnym jest bowiem natury mentalnej, nie zaś fizycznej – przyporządkowanie to konstytuuje się na gruncie świadomości społecznej². W takim razie poszczególne czynności językowe – o różnych sensach komunikacyjnych – nie mogą być prawidłowo odróżniane od siebie; jeśli są odróżniane, to na zasadzie przypadkowych cech „fizycznych”, mylących, zważywszy, że dana czynność może się fizycznie różnie przedstawiać, a fizycznie takie same zachowania mogą reprezentować odmienne czynności³.

Kłopoty z odróżnialnością odmiennych kulturowo czynności (tj. czynności, którym na gruncie świadomości społecznej przyporządkowane są różne sensory) dotyczą nie tylko przypadku psychologistycznej redukcji behawiorystycznej. Są one nieodłącznie związane z wszelką redukcją psychologistyczną, niezależnie od tego, czy w jej ramach czynności społeczno-kulturowe sprowadzane są do zjawisk behawioralnych, czy do psychicznych (w tym do zjawisk z zakresu świadomości indywidualnej). Dzieje się tak dlatego, że związek poszczególnych czynności społeczno-kulturowych z ich sensami konstytuuje się na gruncie świadomości społecznej i nie ma nic wspólnego z zależnością przyczynowo-skutkową o charakterze „naturalnym”, przyjmowaną za podstawę psychologicznej konceptualizacji owych czynności (ich wytworów) w ramach takiej czy innej redukcji twierdzeń humanistycznych do psychologii. Pomijanie świadomości społecznej jako rzeczywistości mentalnej ponadjednostkowej, pomijanie dziedzin kultury stanowiących różne jej formy, przy równoczesnym potraktowaniu kulturowych zależności świadomościowych jako „prawidłowości naturalnych” – psychologicznych, prowadzi w efekcie do takich charakterystyk procesów partycypacji kulturowej,

² Uzasadnienie tej tezy zawierają w szczególności takie prace J. Kmity, jak: *O kulturze symbolicznej; Kultura i poznanie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

³ J. Kmita, L. Nowak, *O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 5.

które nie różnicują rodzajów tej partycypacji ani z uwagi na różne dziedziny kultury, ani z uwagi na różne usytuowanie jednostek względem danej dziedziny kultury. Konsekwentnie przeprowadzona redukcja behawiorystyczna zjawisk komunikacji językowej, artystycznej, obyczajowej itp. (twierdzeń opisujących owe zjawiska) do prawidłowości (praw) typu S-R ujednoliciła elementy tak różnych dziedzin kultury i związanych z nimi czynności partycypacyjnych, ujmując je wszystkie w terminach fizycznej reakcji organizmu na jakiś bodziec fizyczny. Wskazana wyżej okoliczność sprawia także, że niemożliwe jest wyróżnienie różnych form uczestnictwa w danej dziedzinie kultury – formy aktywnej i biernej, nadawczej i odbiorczej, etc. Zjawiska partycypacji kulturowej wyrażone w terminach indywidualnych przeżyć (a nie wyłącznie zewnętrznych zachowań) – jak ma to miejsce np. w teorii Abrahama Masłowa należącej do tak zwanej psychologii humanistycznej – przybierają podobnie ujednolicony wyraz. O partycypacji aktywnej mówi się tu w terminach ogólnie pojętego procesu twórczości, przejawiającego się jednolicie w kontekście różnych dziedzin kultury i sektorów życia społecznego. W gruncie rzeczy ów proces charakteryzowany jest z pominięciem wszelkich społeczno-kulturowych wyznaczników (kryteriów) twórczości: „twórcze” to tyle co „nowe” w kontekście dotychczasowych osiągnięć jednostki, a nie w kontekście społeczno-kulturowym. Okazuje się też, że można określać partycypację w tak różnych kulturowo dziedzinach, jak sztuka, nauka, religia itd., w terminach pewnego psychologicznie jednolitego przeżycia, zwanego przez Masłowa „doznaniem szczytowym”. Od strony psychologicznej widziane przeżycie estetyczne, przeżycie mistyczne, przeżycie związane z odkryciem rozwiązania jakiegoś problemu – są nieodróżnialne od siebie; wszystkie sprowadzają się do tego, że stanowią „doznanie szczytowe”⁴.

Przyznać trzeba, że także w ramach perspektywy poznawczej utworzonej przez antypsychologizm i skrajną wersję antyindywidualizmu metodologicznego następuje specyficzne „spłaszczenie” obrazu uczest-

⁴ E. Stencel, *Koncepcja człowieka w tak zwanej psychologii humanistycznej na przykładzie poglądów A.H. Masłowa i C. Rogersa*, „Studia Metodologiczne” 1985, nr 24, s. 91.

nictwa kulturowego, odmienne jednakże od omówionego wyżej, charakterystycznego dla perspektywy psychologistyczno-indywidualistycznej. Mianowicie, pomija się tu całkowicie aspekt podmiotowy, czyli zależność pewnych cech uczestnictwa od cech podmiotów uczestniczących, przyjmując, że obraz uczestnictwa w całości wyznaczony jest przez cechy kultury stanowiącej przedmiot partycypacji. Jest to efekt redukcji psychologicznie uwarunkowanych zjawisk indywidualnej partycypacji w kulturze do sfery kultury i uczestnictwa kulturowego, rozumianej jako zespół zjawisk ponadjednostkowych. Przykładem może tu być althusserowska teoria poznania abstrahująca w ogóle od podmiotu poznania.

Terminy: „psychologiczne ujęcie uczestnictwa w kulturze”, „kulturoznawcze ujęcie uczestnictwa w kulturze” będę stosować jedynie do koncepcji utworzonych w ramach perspektywy poznawczej obejmującej tezę antypsychologizmu i stosowną tezę umiarkowanego bądź też względnie radykalnego antyindywidualizmu metodologicznego. W tym kontekście termin pierwszy odnosi się do opisu psychologicznego aspektu uczestnictwa kulturowego, koncentrującego się na takich cechach tego procesu, które przesądzone są przez psychologicznie zdeterminowane cechy podmiotów partycypujących. Termin drugi odnosi się do opisu kulturoznawczego aspektu uczestnictwa w kulturze, koncentrującego się na takich cechach procesu, które przesądzone są przez cechy lub uwarunkowania jego przedmiotu, czyli kultury jako takiej, poszczególnych jej dziedzin. Widoczne jest, że w ramach tej perspektywy poznawczej ujęcia psychologiczne i kulturoznawcze uzupełniają się, a nie wykluczają. Wskazuje to, iż ta właśnie perspektywa jest optymalna, jeśli chodzi o badanie zjawisk z zakresu uczestnictwa kulturowego.

Badania nad aspektem psychologicznym należą oczywiście do kompetencji psychologii, natomiast badania nad aspektem kulturoznawczym – do kompetencji różnych nauk o kulturze. Oznacza to w szczególności odmienną warsztat badawczy dostosowaną do rodzaju podejmowanej problematyki. W przypadku psychologii warsztat ten dopasowany jest do badania funkcjonowania dowolnej jednostki w kontekście zewnętrznego otoczenia, do analizy jej świadomości, osobowości etc. W przypadku nauk o kulturze, niezależnie od znacznych nieraz odmien-

ności stosowanych procedur badawczych (wynikających na przykład z przyjęcia bądź synchronicznej, bądź diachronicznej perspektywy w odniesieniu do badanych zjawisk), wszystkie one rozwinięte zostały w celu możliwie wnikliwej analizy właściwości odpowiednich dziedzin czy sfer kultury. Czysto praktyczną kwestią jest oczywiście to, gdzie usytuuje się badania nad uczestnictwem kulturowym pojęte zgodnie z założoną tu perspektywą poznawczą: czy zaprogramuje się je jako działy – z jednej strony psychologii, z drugiej strony nauk o kulturze, czy też zaprojektuje się nową dyscyplinę, „pograniczną” w stosunku do wymienionych typów nauk, zajmującą się wyłącznie tą problematyką. W pierwszym przypadku stosowny dział psychologii musiałby wytwarzać wiedzę dotyczącą podmiotowego aspektu uczestnictwa kulturowego, która dałaby się uzgadniać z wiedzą o przedmiotowym aspekcie uczestnictwa, wytwarzaną przez odpowiednie działy różnych nauk o kulturze. W przypadku drugim ową zgodność osiągałoby się w bardziej bezpośredni sposób, dzięki respektowaniu wymogu spójności logicznej przez poszczególne teorie uczestnictwa kulturowego. Niezależnie od tego, które rozwiązanie praktyczne przyjmie się, realizacja badań nad uczestnictwem kulturowym wymaga dobrze pojętej współpracy psychologii z naukami o kulturze – w ramach której korzystanie czy to z osiągnięć metodologicznych (procedur badawczych), czy z wiedzy przedmiotowej nie oznacza naruszenia autonomii którejkolwiek z wchodzących w grę dyscyplin, nie prowadzi też do deprecjacji wyników poznawczych przez nie wytwarzanych.

Przyjęty przeze mnie opisowy sens terminów: „psychologiczne ujęcie uczestnictwa w kulturze”, „kulturoznawcze ujęcie uczestnictwa w kulturze” jest zakresowo węższy od wskazanego na początku niniejszego szkicu ich sensu najogólniejszego; terminy te są tu bowiem relatywizowane tylko do takich koncepcji psychologicznych i kulturoznawczych – odpowiednio, które zostały uformowane w kontekście antypsychologistycznej i umiarkowanej bądź względnie radykalnie antyindywidualistycznej perspektywy poznawczej. Z uwagi na wybór tej właśnie perspektywy rzeczne terminy mają ponadto określony sens normatywny.

Na ogół nie dostrzega się tego, iż w ramach antyindywidualizmu metodologicznego możliwe jest uznanie sensowności i względnej autonomii

wyników psychologicznych badań nad uczestnictwem kulturowym. Prowadzi to do niepotrzebnych sporów w nauce, posądzeń o psychologizm tam, gdzie go nie ma, a także do zastępowania w refleksji kulturoznawczej – naukowej wiedzy psychologicznej ad hoc przywoływanymi stwierdzeniami zdroworozsądkowymi, gdy znajdzie konieczność uzupełnienia ujęcia kulturoznawczego o aspekt psychologiczny procesu uczestnictwa. Sytuacja taka sprzyja także utrwalaniu się postawy psychologistycznej zarówno wśród psychologów, jak i badaczy humanistów, którzy widzą program antyindywidualistyczny jako absolutyzujący kulturoznawczy aspekt uczestnictwa kulturowego; wydaje się im, że nie dopuszcza on badań nad podmiotami tego procesu, w każdym zaś razie zawęża ich problematykę do kwestii drugoplanowych. Wszystkie tego rodzaju nieporozumienia są wynikiem z jednej strony niedostrzegania różnych wersji stanowiska antyindywidualistycznego i konsekwencji każdej z nich w zakresie problematyki uczestnictwa kulturowego, z drugiej zaś strony – mechanicznego kwalifikowania wszelkich prowadzonych przez psychologów badań zjawisk uczestnictwa kulturowego, którym nie towarzyszy explicite deklaracja, jakie rozumienie kultury zakłada się w nich – jako psychologistycznych. Tymczasem brak wyraźnych odwołań do określonej teorii kultury w psychologicznych koncepcjach dotyczących na przykład twórczości artystycznej, naukowej, zachowań „prospołecznych” itp., nie musi być oznaką psychologizmu. Często w takich przypadkach czyni się milczący rekurs do kulturowo określonych standardów, tak jak ujęte są one na gruncie wiedzy potocznej, która reprezentuje wówczas ujęcie kulturoznawcze.

Jednostronność kulturoznawczego ujęcia uczestnictwa jednostek w kulturze, a zatem konieczność uzupełnienia go o odpowiednie ujęcie psychologiczne, można zilustrować, przywołując tak zwaną społeczno-regulacyjną teorię kultury, rozwijaną w poznańskim środowisku kulturoznawczym⁵. Teoria ta koncentruje się przede wszystkim na charakterystyce kultury jako ponadjednostkowej rzeczywistości myślowej.

⁵ Wykład podstawowych twierdzeń tej teorii zawierają prace Jerzego Kmity podane w przyp. 2.

Przedstawia się ją jako złożoną z przekonań dwojakiego rodzaju: normatywnych i dyrektywalnych, regulujących w trybie społeczno-subiektywnym praktykę społeczną. Wspomniana funkcja regulacyjna względem praktyki społecznej stanowi podstawę wyróżniania różnych dziedzin kultury – regulatorów poszczególnych typów praktyki społecznej. Zarówno praktykę społeczną, jak i nadbudowaną nad nią kulturę ujmuje się tu w perspektywie diachronicznej i opisuje w terminach funkcjonalno-genetycznego mechanizmu rozwojowego. Nie tu miejsce, by przedstawiać teorię tę szczegółowo. Chodzi tylko o zwrócenie uwagi na fakt, iż podstawowe jej twierdzenia dotyczą kultury jako takiej; poszczególnych dziedzin i sfer kultury. Wydobywają różne ich właściwości i aspekty. Wskazują na uwarunkowanie owych cech i aspektów przez czynniki podmiotowe o charakterze ponadjednostkowym (genetyczna komponenta mechanizmu rozwoju; stanowi ją historycznie wcześniejszy stan kultury) oraz przez przedmiotowe czynniki społeczne (funkcjonalna komponenta mechanizmu rozwoju, obejmująca aktualne zapotrzebowania obiektywne kierowane do danej dziedziny kultury przez odpowiednie typy praktyki społecznej).

W omawianej teorii zawarta jest także określona charakterystyka uczestnictwa jednostek w kulturze – ogólna i szczegółowa, rozpisana na poszczególne dziedziny kultury. Jest ona pochodną określeń aspektu treściowego i funkcjonalnego kultury jako takiej czy poszczególnych jej dziedzin. Można więc rzec, iż reprezentuje ujęcie kulturoznawcze uczestnictwa jednostek w kulturze, akcentuje się w niej bowiem takie cechy uczestnictwa, które przesądzone zostały właściwościami jego przedmiotu. Partycypację w kulturze określa się tu ogólnie w terminach respektowania lub świadomego akceptowania przekonań normatywnych i dyrektywalnych składających się na nią. Powiązanie funkcjonalne między poszczególnymi dziedzinami kultury a regulowanymi przez nie typami praktyki społecznej w odniesieniu do sfery zjawisk partycypacyjnych – wyraża się jako powiązanie – partycypacji w danej dziedzinie kultury z uczestnictwem w praktyce społecznej odpowiedniego typu. To ostatnie zjawisko polega na podejmowaniu wchodzących w skład danego typu praktyki społecznej czynności subiektywno-racjonalnych – regulowanych przez

przekonania należące do danej dziedziny kultury. Tak więc ta teoria nie przewiduje możliwości partycypacji kulturowej, która przebiegałaby bez związku z praktyką społeczną: partycypacji w danej dziedzinie kultury towarzyszy równoczesna względem niej partycypacja w danego typu praktyce społecznej danej jednostki (grupy jednostek). Ta ostatnia jest dość jednoznacznie określona. Tak więc partycypacja kulturowa zakłada specyficzne, subiektywno-racjonalne uczestnictwo w odpowiednim typie praktyki społecznej. Z kolei, ponieważ uhierarchizowane funkcjonalnie typy praktyki społecznej reprezentują całokształt życia społecznego na danym etapie historycznego rozwoju, nie ma jednostek, które by nie uczestniczyły w jakiejś dziedzinie kultury i związanym z nią typie praktyki społecznej. Co się natomiast tyczy uczestnictwa w poszczególnych dziedzinach kultury, sprawa przedstawia się następująco. Omawiana teoria formułuje generalny wymóg funkcjonalny nakładany na partycypację kulturową w związku z regulacyjną funkcją kultury tak oto, że powinno mieć miejsce przynajmniej respektowanie w skali masowej, jeśli nie świadoma akceptacja stosownych przekonań normatywnych i dyrektywalnych, składających się na zawartość treściową danej dziedziny kultury (od spełnienia tego wymogu zależy ostatecznie efektywność danego typu praktyki społecznej regulowanej przez owe przekonania).

Z uwagi na pierwszoplanowy charakter zależności funkcjonalnych konstatawanych przez omawianą teorię nasuwa się wniosek, że szczegółowe charakterystyki procesu partycypacji odnoszone do poszczególnych dziedzin kultury (sprzężonych z nimi funkcjonalnie typów praktyki społecznej) z założenia nie są podmiotowo uniwersalne, czyli dające się zastosować do dowolnej jednostki. Przeciwnie, w relacji do dowolnego podmiotu mają one raczej normatywny aniżeli opisowy charakter. Przekształcając się w opis tylko w odniesieniu do tych osób, które spełniają zawarty w nich wymóg normatywny – wymóg nakładany na partycypację w takiej czy innej dziedzinie kultury (w praktyce społecznej danego typu). Moment ten dobitnie ukazuje odmiennność kulturoznawczego ujęcia uczestnictwa w kulturze od psychologicznego – to ostatnie z założenia jest zawsze podmiotowo uniwersalne, obejmujące swym zakresem dowolny podmiot. Można rzec, że w omawianej teorii z ogólnej charakterystyki

sfery kultury wynika pewna modelowa charakterystyka sfery uczestnictwa kulturowego jednostek, która w odniesieniu do realnych osób ma walor pierwotnie normatywny, wtórnie zaś – deskryptywno-idealizacyjny w odniesieniu do tych, którzy z dostatecznym przybliżeniem spełniają zawarty w niej wymóg. Zasadniczo opisowy charakter owych modelowych charakterystyk bierze się stąd, że konstatują one uwarunkowanie uczestnictwa kulturowego przez kulturę jako taką, przy pominięciu podmiotowych uwarunkowań procesu uczestnictwa (inaczej mówiąc – stąd, iż reprezentują one kulturoznawcze ujęcie uczestnictwa kulturowego).

Mimo że kulturoznawcza charakterystyka uczestnictwa kulturowego pomija uwarunkowanie tego procesu przez (psychologiczne) własności podmiotów partycypujących, nie może całkowicie abstrahować od jego podmiotowego aspektu. Określając partycypację kulturową przez wymóg nakładany na jednostki partycypujące, zakłada możliwość spełnienia go przez niektóre przynajmniej osoby. W takim zaś zakresie ufundowana jest ona na implicite przyjętym rozpoznaniu psychologicznym posiadającym oparcie czy to w potocznym doświadczeniu psychologicznym, czy w naukowej wiedzy psychologicznej (omawiana teoria bazuje na wiedzy pierwszego typu⁶). Tak więc utrzymując, że uczestnictwo w praktyce społecznej danego typu polega na podejmowaniu wchodzących w jej skład czynności subiektywno-racjonalnych, teoria ta zakłada, że przynajmniej niekiedy niektórzy ludzie zdolni są podejmować tego rodzaju czynności,

⁶ Oparciem dla tego stwierdzenia są wyniki analizy wiedzy psychologicznej wytworzonej w ramach poszczególnych kierunków badawczych psychologii, ukazujące, że w nauce tej niemal od samego początku deprecjonowano potoczne ujęcie ludzkich czynności jako zdeterminowanych przez subiektywne czynniki w rodzaju świadomej intencji i przekonań odnośnie do sposobu jej realizacji, uznając je za nienaukowe. Tę negatywną postawę zaczyna się dopiero przełamywać w tzw. psychologii kognitywistycznej. Zob. K. Zamiara, *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974; eadem, *Teoria I. Pawłowa a Marksowska dyrektywa wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego w humanistyce*, w: J. Kmita (red.), *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1973, s. 521; eadem, *Problem metodologicznej specyfiki psychologii kognitywistycznej*, w: K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 190.

co oznacza przede wszystkim, że zasymilowali oni pewne przekonania normatywno-dyrektywne należące do odpowiedniej dziedziny kultury i że kierują się nimi w swym działaniu. Teoria ta zdaje się więc także przyjmować określone rozstrzygnięcia odnośnie do przedmiotu procesu uczenia się w ontogenezie, choć nie charakteryzuje jego przebiegu ani czynników (psychologicznych) warunkujących go: przedmiotem uczenia się są w każdym razie pewne zespoły przekonań normatywnych i dyrektywnych konstytuujące różne dziedziny kultury, a także regulowane przez nie w trybie społeczno-subiektywnym czynności należące do poszczególnych typów praktyki społecznej. Zwróćmy uwagę, że teoria ta nie twierdzi, że tylko to stanowi przedmiot procesów uczenia się w ontogenezie, ale utrzymuje, że w każdym razie to.

Analiza powyższa ukazuje, jak sądzę, nie tylko jednostronność kulturoznawczego ujęcia uczestnictwa w kulturze, ale i konieczność uzupełnienia go o aspekt podmiotowy – psychologiczny. Rolą tego ostatniego byłoby nie tylko dopełnienie obrazu uczestnictwa kulturowego o cechy przesądzone nie tyle przez jego przedmiot, co przez cechy podmiotów partycypujących, ale także „uwierzytelnienie” implicite przyjętych u podstaw charakterystyki kulturoznawczej elementów potocznej wiedzy psychologicznej. Społeczno-regulacyjna teoria kultury sama nie dysponuje środkami pozwalającymi oszacować empiryczną trafność składników podmiotowej charakterystyki uczestnictwa, chociaż jest ona samowystarczalna, jeśli chodzi o szacowanie empirycznej trafności czy to charakterystyki zjawisk składających się na sferę samej kultury, czy wynikającej z niej kulturoznawczej charakterystyki uczestnictwa kulturowego. Nie może zmienić tego rozpoznania okoliczność, że aktualna psychologia akademicka nie jest w pełni przygotowana do tego zadania, w związku z czym jej werdykty w rzeczonyj sprawie, zwłaszcza te negatywne, nie muszą być świadectwem nietrafności rozstrzygnięć psychologicznych implicite przyjętych przez omawianą teorię kultury. W szczególności fakt, iż dominująca nadal w psychologii orientacja behaviorystyczna kwalifikuje jako nienaukowe subiektywno-racjonalne ujęcie czynności ludzkich, nie może być podstawą odrzucenia kulturoznawczej charakterystyki uczestnictwa w kulturze w tej jej części, która zakłada

subiektywno-racjonalny charakter partycypacji w praktyce społecznej danego typu i regulującej ją dziedzinie kultury⁷. Rozpoznanie powyższe należy rozumieć raczej jako adresowanie przez odnośną teorię kultury do psychologii pewnych zadań poznawczych, abstrahujące od tego, kiedy będą one mogły być zrealizowane.

Podstawowym zadaniem tego rodzaju jest kwestia dookreślenia procesu uczestnictwa w kulturze z uwagi na podmiotowy, psychologiczny jego aspekt w sposób, który uzupełniłby kulturoznawczą jego charakterystykę. Przyjawszy w punkcie wyjścia tę ostatnią, narzucają się pytania, na które odpowiedzi należą do kompetencji psychologii. Najogólniejsze z nich dotyczą psychologicznego rozumienia kulturoznawczego ujęcia partycypacji w terminach respektowania i świadomej akceptacji kulturowych przekonań normatywnych i dyrektywalnych oraz psychologicznych mechanizmów warunkujących tak pojętą partycypację w kulturze dowolnej jednostki: przebieg tego procesu w normalnych warunkach, a także proces uczenia się partycypacji. Jeśli przyjąć ideę permanentnego rozwoju dowolnej jednostki w trakcie ontogenezy (a taka właśnie idea upowszechnia się obecnie w psychologii rozwojowej), proces uczenia się partycypacji kulturowej należy także pojmować jako zjawisko ciągle zachodzące – w różnym nasileniu – w ciągu życia dowolnej jednostki.

Wymieńmy przykładowe pytania, jakie się tu nasuwają: Czym jest od strony psychologicznej respektowanie bądź świadoma akceptacja przekonań normatywnych i dyrektywalnych należących do kultury? Jakie czynniki psychologiczne warunkują zjawisko respektowania i zjawisko świadomej akceptacji przez dowolną jednostkę przekonań kulturowych? Jak przebiega proces uczenia się owych dwóch podstawowych form uczestnictwa kulturowego? Jakie są determinanty psychologiczne tego procesu? Od jakich czynników psychologicznych zależy intraindywidualna zmienność form uczestnictwa kulturowego, czyli między innymi przechodzenie od respektowania do w pełni świadomej akceptacji danego typu przekonań kulturowych? To ostatnie pytanie dotyczy w szczegól-

⁷ K. Zamiara, *Metodologiczne znaczenie sporu...*, cz. II, rozdz. IV i V.

ności psychologicznych uwarunkowań „głębi” partycypacji jednostki w danej dziedzinie (sferze) kultury – respektowanie oznaczałoby dość powierzchowną partycypację, forma druga – partycypację „głęboką” czy „pełną”. Jaką rolę w procesie nabywania odpowiednich kulturowych przekonań normatywnych i dyrektywalnych odgrywa działanie (praktyczne) podmiotu? Czy wszelkie zachowania dowolnej jednostki w otoczeniu zewnętrznym są czynnościami subiektywnie-racjonalnymi? Inaczej mówiąc, czy czynności subiektywnie-racjonalne są realnością psychologiczną, czy też stanowią wytwór badacza humanisty, który do odpowiednich zachowań indywidualnych zastosował procedurę racjonalizacji? Jak się ma owa procedura badawcza nauk humanistycznych do „racjonalizacji” w sensie psychoanalitycznym? Jeśli pewne przynajmniej zachowania faktycznie są czynnościami subiektywnie-racjonalnymi, w jakim stopniu spełniają one odpowiednie wymogi kulturowe, w świetle których zyskują one społeczny status jako elementy praktyki społecznej takiego lub innego typu? Jakie czynniki psychologiczne determinują stopień zgodności różnego rodzaju czynności indywidualnych z wzorcami kulturowymi, czyli decydują o tym, iż czasem wchodzi w grę ścisła zgodność, czasem zaś tylko odpowiedniość wzorcowej czynności społeczno-kulturowej i indywidualnej czynności wykonanej? Ten sam problem – zgodności z wzorcem kulturowym – odnieść można do treściowej zawartości poszczególnych dziedzin kultury i w aspekcie treściowym analizowanej świadomości indywidualnej – jakie czynniki psychologiczne decydują o stopniu zgodności przekonań indywidualnych z przekonaniem kulturowymi (normatywnymi i dyrektywalnymi), a także z innymi sądami z zakresu świadomości społecznej (np. tymi, które konstytuują potoczne doświadczenie społeczne lub tymi, które stanowią produkt społecznej praktyki naukowej)?

Prócz takich ogólnych problemów dotyczących psychologicznych uwarunkowań wszelkich zjawisk partycypacji kulturowej pojawiają się także zagadnienia bardziej szczegółowe, dotyczące partycypacji w poszczególnych dziedzinach kultury (typach praktyki społecznej) lub odnoszące się do różnych – od strony kulturoznawczej patrząc – rodzajów uczestnictwa w danej dziedzinie kultury. Punktem wyjścia przy

formułowaniu pytań związanych z tą drugą grupą problemową powinny być odpowiednie twierdzenia społeczno-regulacyjnej teorii: te, które różnicują kulturę na odpowiednie jej sfery i dziedziny, nakładając przy tym odmienne wymogi na jednostki partycypujące w nich, a także te, w których charakteryzuje się – kulturoznawczo – różne rodzaje uczestnictwa w relacji do określonej dziedziny kultury. Jedno z ważkich twierdzeń tego rodzaju wyróżnia pewne dziedziny kultury (nauka, sztuka) na tej podstawie, iż wymagają one funkcjonalnie aktywnej, nie zaś bierniej partycypacji, to jest partycypacji, w ramach której dochodzi do przetworzenia (modyfikacji) zastanych przekonań normatywnych i dyrektywalnych reprezentujących daną historycznie postać określonej dziedziny kultury. Taka aktywna partycypacja nie jest funkcjonalna względem takich dziedzin komunikacyjnej sfery kultury, jak język czy obyczaj. Tu wymagana jest raczej partycypacja bierna, w której brak indywidualnych modyfikacji zastanych przekonań kulturowych. Warunkiem niezbędnym aktywnej partycypacji w dowolnej dziedzinie kultury jest oczywiście świadoma akceptacja jej składników treściowych. Tak więc partycypacja w niektórych dziedzinach kultury może przebiegać na poziomie respektowania tylko przekonań składających się na nie (język, obyczaj), natomiast partycypacja w innych (nauka, sztuka) wymaga pogłębionej postaci – akceptacji świadomej odnośnych przekonań.

Wymieńmy przykładowo pytania, jakie się tu pojawiają: Jakie czynniki psychologiczne warunkują możliwość partycypacji jednostek w poszczególnych dziedzinach kultury? Pytanie to wyraża problem różnic interindywidualnych odniesionych do zjawisk partycypacyjnych: pewne czynniki psychologiczne decydują o różnicach interindywidualnych, dysponując pewne jednostki do uczestnictwa raczej w tych, a nie w innych dziedzinach kultury (myśl tę można wyrazić też, stwierdzając, że nie każdy może uczestniczyć w nauce czy w sztuce, chociaż każdy może w „kulturze materialnej”).

Podobne kwestie można postawić, wzięwszy pod uwagę różne rodzaje i stopnie partycypacji w danej dziedzinie kultury: Od jakich czynników psychologicznych zależy aktywna, od jakich zaś tylko bierna partycypacja w jakiejś dziedzinie kultury? Od jakich czynników psychologicznych zale-

ży partycypacja nadawcza, od jakich zaś odbiorcza – w komunikacyjnych dziedzinach kultury? Pytanie to staje się nietrywialne w relacji do sztuki, nauki, gdzie pewne czynniki psychologiczne, a nie tylko społeczno-kulturowe, przesądzają o tym, że pewne jednostki mogą w nich partycypować nadawczo (w roli artysty, uczonego), inne zaś tylko odbiorczo (interpretując dzieła sztuki; asymilując zastaną wiedzę naukową). Co oznacza – z psychologicznego punktu widzenia – partycypacja nadawcza – aktywna, nadawcza – bierna, odbiorcza – aktywna, odbiorcza – bierna? Jakie są psychologiczne determinanty tych zjawisk? Jakie są mechanizmy psychologiczne leżące u podstaw uczenia się różnych kulturoznawczo rodzajów partycypacji w poszczególnych dziedzinach kultury? Czy istnieje możliwość celowego oddziaływania na przebieg i efekty procesów uczenia się uczestnictwa w takiej czy innej dziedzinie kultury?

Czy współczesna wiedza psychologiczna zawiera gotowe odpowiedzi na te i podobne pytania? Generalnie rzecz biorąc – nie, a odpowiedzialność za to ponosi przyjmowana dotąd w tej nauce perspektywa poznawcza, ukonstytuowana nieodmiennie przez naturalizm przedmiotowy (słabsze lub mocniejsze jego wersje), indywidualizm metodologiczny i psychologizm (wymienione założenia to część wspólna świadomości metodologicznej różnych kierunków badawczych w psychologii)⁸. Uniemożliwia ona pozytywne rozpatrzenie przez psychologię trzech elementów kulturoznawczego ujęcia uczestnictwa jednostek w kulturze, składających się na warunek niezbędny – uzgadnialności psychologicznej i kulturoznawczej charakterystyki tego procesu:

- (1) ujęcie świadomości indywidualnej w terminach przekonań i zachodzących między nimi zależności logicznych,
- (2) ujęcie czynności indywidualnych jako zdeterminowanych w trybie subiektywno-racjonalnym,

⁸ Problem ten analizuję m.in. w następujących pracach: K. Zamiara, *Znaczenie badań psychologicznych dla poznawania kultury*, w: S. Pietraszko (red.), *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 89; eadem, *Czy istnieje szansa korzystania z teorii psychologicznej w badaniach nad kulturą*, w: T. Kostyrko (red.), *Teoria kultury a badania nad zjawiskami artystycznymi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 171.

(3) ujęcie świadomości i czynności jednostek w kontekście obiektywnych warunków praktyki społecznej i form świadomości społecznej⁹.

W tej sytuacji, póki nie ukonstytuuje się odpowiednia „psychologia humanistyczna” na gruncie odmiennych założeń epistemologicznych, zdolna współpracować z naukami o kulturze w zakresie badań zjawisk partycypacji kulturowej, pozostają do rozważenia dwie możliwości. Pierwszą stanowi odwołanie się do pozaliteralnego sensu twierdzeń psychologicznych i nawiązanie do nich w trybie korespondencji istotnie korygującej¹⁰. Druga polegałaby na heurystycznym wykorzystywaniu istniejących rozwiązań psychologicznych przy formułowaniu pewnych hipotez na temat psychologicznego aspektu procesu uczestnictwa w kulturze.

Z pierwszą możliwością wiąże się podstawowa trudność: aby nawiązać w trybie korespondencji istotnie korygującej do pewnych twierdzeń (teorii) psychologicznych, trzeba dysponować teorią, która mogłaby określić (względnie) słuszność historyczną wiedzy korespondowanej, mierzoną zakresem efektywnej praktycznie jej stosowalności. Można mieć wątpliwości, czy do roli tej nadaje się na przykład społeczno-regulacyjna teoria kultury, pomijająca właściwie podmiotowy aspekt uczestnictwa kulturowego i zawierająca elementy potocznego doświadczenia psychologicznego, które – jak wcześniej stwierdzono – wymagają sprawdzenia drogą badań psychologicznych. Teoria ta może co najwyżej korygować założone milcząco w wiedzy psychologicznej elementy doświadczenia potocznego dotyczące kulturoznawczego aspektu procesu uczestnictwa kulturowego. Inaczej mówiąc, z pozycji tej teorii można krytycznie oceniać trafność tych elementów psychologicznych koncepcji uczestnictwa jednostek w kulturze, które składają się na błędne rozpoznanie przedmiotu owego uczestnictwa, a w związku z tym także pewnych cech tego procesu. W tym zakresie podejmowane próby ustalenia związku korespondencji istotnie korygującej należy uznać za sensowne. Nie ma natomiast podstaw, by uznać, że teoria ta zdolna jest w całości skore-

⁹ K. Zamiara, *Czy istnieje szansa...*, s. 179.

¹⁰ W sprawie charakterystyki pojęcia korespondencji istotnie korygującej (ściślej) zob. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 157.

spondować psychologiczne ujęcia uczestnictwa jednostek w kulturze, także z uwagi na podmiotowy aspekt tego procesu. Rola taka mogłaby przypaść ewentualnie jakiejś przyszłej teorii uczestnictwa kulturowego sformułowanej „na styku” psychologii i kulturoznawstwa określonego przez społeczno-regulacyjną teorię kultury – na gruncie perspektywy poznawczej, która została wcześniej uznana za optymalną dla badań nad uczestnictwem kulturowym obejmującej antypsychologizm wraz z umiarkowaną bądź względnie radykalną wersją antyindywidualizmu metodologicznego). Pozostaje zatem projektowanie takiej teorii, przy heurystycznym wykorzystywaniu elementów wiedzy psychologicznej dających się uzgodnić z kulturoznawczym ujęciem partycypacji kulturowej zawartym w społeczno-regulacyjnej teorii kultury, z uwzględnieniem wyników częściowych prób skorespondowania wiedzy psychologicznej przez tę ostatnią teorię.

KRYSTYNA ZAMIARA (1940–2012)

Psycholożka, kulturoznawczyni, metodolog i filozof nauki. W latach 1979–1990 pełniła funkcję wicedyrektora Instytutu Kulturoznawstwa ds. Stacjonarnego Studium Magisterskiego, w kadencji 1990–1993 była zastępcą dyrektora ds. naukowych. Kierowała Zakładem Teorii Uczestnictwa w Kulturze (1980–2003), w 1987 r. przemianowanym na Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze, oraz Zakładem Historii i Metodologii Nauk o Kulturze (2003–2010). W 1971 r. obroniła rozprawę doktorską, opublikowaną trzy lata później pt. *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii*. Habilitowała się w 1978 r. na podstawie pracy *Epistemologia genetyczna Piageta a społeczny rozwój nauki*. Tytuł profesora uzyskała w 1992 r. Autorka blisko 150 prac naukowych, w tym 4 monografie i 15 esejów popularnonaukowych. Przez wiele lat była członkiem Komisji Metodologii Nauk Oddziału PAN w Poznaniu (1978–1989), współpracowała naukowo z Zakładem Psychologii Osobowości PAN



w Warszawie oraz Instytutem Filozofii i Socjologii PAN. Była członkiem kilku towarzystw naukowych: The Association for Foundations of Science, Language and Cognition, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. Współtworzyła Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki. Za osiągnięcia zawodowe została dwukrotnie odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi (1985, 1993), Medalem Komisji Edukacji Narodowej (1991) i Medalem za Długoletnią Służbę (2011) oraz uhonorowana Odznaką Honorową „Za Zasługi dla Województwa Wielkopolskiego” (2006).

ARLETA CHOJNIAK

WEKTORY WSPÓŁPRACY PSYCHOLOGII I KULTUROZNAWSTWA NAD UCZESTNICTWEM W KULTURZE – PROPOZYCJA KRYSTYNY ZAMIARY

Zainteresowania naukowe Krystyny Zamiary koncentrowały się wokół trzech obszarów problemowych. Pierwszy z nich został wyznaczony przez epistemologię i ogólną metodologię nauki. Obejmował takie tematy badawcze, jak: stosunek teorii do doświadczenia, status poznawczy teorii naukowych oraz rozwój poznania naukowego w kontekście epistemologii pozytywistycznej i hipotetystycznej. Rezultaty tych dociekań wytyczyły drugi obszar problemowy w postaci refleksji nad relacją wiedzy humanistycznej do wiedzy psychologicznej, statusem naukowym psychologii oraz badaniami nad założeniem psychologizmu w różnych jego wersjach. Trzecią sferę zainteresowań naukowych stanowiła teoria uczestnictwa jednostki w kulturze oraz autorska koncepcja psychologii partycypacji kulturowej.

Prezentowany w niniejszym tomie artykuł pt. *Kulturoznawcze a psychologiczne badania nad uczestnictwem w kulturze* z 1992 r. można uznać za dobrą ilustrację refleksji z tych dwóch ostatnich obszarów. Krystyna Zamiara dokonuje w nim namysłu nad możliwością współpracy między kulturoznawstwem a psychologią w zakresie badań nad partycypacją kulturową.

W tym celu rozpoczyna od charakterystyki podstawowych terminów: „kulturoznawcze ujęcie uczestnictwa w kulturze” oraz „psychologiczne ujęcie uczestnictwa w kulturze”. Wskazując na zbyt szeroki zakres ich stosowności – skutkujący małą efektywnością poznawczą – postuluje ich dookreślenie poprzez rekonstrukcję układów stanowisk teoretyczno-metodologicznych

reprezentatywnych dla kulturoznawczego i psychologicznego opisu uczestnictwa w kulturze.

Za kluczowy pod tym względem uważa namysł nad dwoma założeniami: psychologizmem i antypsychologizmem metodologicznym. Oba te założenia epistemologiczne wchodzą w skład szerszej konfiguracji stanowisk, którą w poznańskim środowisku kulturoznawczym przyjęło się określać jako współczynnik teoretyczno-metodologiczny programów badawczych i teorii naukowych. Podkreśla się w ten sposób, że u podłoża określonych nurtów badawczych i paradygmatów naukowych leżą zespoły przekonań – częściowo milcząco przyjętych przez badaczy – dotyczące celów/wartości postępowania naukowego oraz sposobów ich realizacji, przyjmujące postać określonej historycznie wersji świadomości metodologicznej.

Dla psychologizmu w ujęciu uczestnictwa jednostki w kulturze reprezentatywne jest twierdzenie, że wszelkie zjawiska społeczno-kulturowe są sprowadzalne do prawidłowości psychologicznych. Z kolei antypsychologizm metodologiczny odrzuca tę możliwość, wskazując na swoistość i autonomię zjawisk humanistycznych. W optyce metodologii nauki dyskusja nad tymi stanowiskami wyraża się w pytaniu o możliwość i zasadność redukcji wiedzy humanistycznej do teorii z dziedziny psychologii. Zamiara pracowała nad tymi zagadnieniami już od czasów swojej rozprawy doktorskiej, opublikowanej w 1974 r., pt. *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii*. Rozpatrzyła w niej kwestię wpływu określonych założeń „co do statusu poznawczego humanistycznych twierdzeń o usystematyzowanym sądzeniu z jednej strony i twierdzeń psychologicznych stanowiących ich formalne odpowiedniki – ze strony drugiej [...] na redukowalność jednych do drugich”¹.

W prezentowanym artykule odnosi się do dwóch sposobów owej redukowalności. W pierwszym przypadku – określanym mianem psychologizmu eksplanacyjnego – sprowadzalność jednej teorii do drugiej identyfikuje z eksplanacją: „prawa psychologiczne stanowią »ostateczne« przesłanki wyjaśniające zjawiska społeczno-kulturowe, zatem wszelkie twierdzenia nauk humanistycznych należy redukować (w trybie interteoretycznej eksplanacji) do

¹ K. Zamiara, *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 9–10.

praw (teorii) psychologicznych”². Natomiast w drugim sprowadzalność utożsamia z zastosowaniem aparatury pojęciowej psychologii: „pojęcia psychologiczne, których znaczenie określone jest przez kontekst swego doświadczenia psychologicznego, powinny stanowić »ostateczną« konceptualizację zjawisk społeczno-kulturowych, ukazującą ich psychologiczną naturę”³. To stanowisko określa mianem psychologizmu pojęciowego.

W dalszych analizach Autorka rozpatruje wyłącznie psychologizm eksplanacyjny. Kierunki badawcze uformowane na tym wariantcie psychologizmu przyjmują, że uczestnictwo jednostki w kulturze jest procesem psychologicznym, a wiedza humanistyczna, przynajmniej częściowo, „maskuje” faktyczne prawidłowości i wyznaczniki tego procesu.

Zamiara konstatuje w dalszym etapie, że podejście psychologiczne cechuje perspektywa poznawcza łącząca psychologizm eksplanacyjny z indywidualizmem metodologicznym – czyli stanowiskiem sprowadzającym wszelkie zjawiska społeczno-kulturowe o charakterze struktur, czy to przedmiotowych, czy podmiotowych, do właściwości jednostek i zachodzących między nimi relacji⁴.

Z kolei antypsychologizm – jako założenie charakterystyczne dla ujęć z zakresu nauk o kulturze – współwystępuje z antyindywidualizmem metodologicznym w różnych jego wariantach. Autorka doprecyzowuje różnice w ramach stanowiska antyindywidualistycznego, poczynawszy od wersji umiarkowanej, poprzez wersję względnie radykalną, aż do wersji skrajnej. Za podstawę ich wyodrębnienia uważa, po pierwsze, spektrum zjawisk indywidualnych objętych determinacją społeczną, po drugie, stopień tej determinacji: częściowy lub pełny. Zdaniem uczoney współpraca interdyscyplinarna jest możliwa jedynie w ramach teorii zakładających umiarkowaną bądź „względnie radykalną” wersję antyindywidualizmu metodologicznego.

² K. Zamiara, *Kulturoznawcze a psychologiczne badania nad uczestnictwem w kulturze*, w: J. Kmita, K. Łastowski (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1992, s. 40.

³ Ibidem.

⁴ K. Zamiara, *Dynamika pojęć i programów psychologicznych. Szkice metodologiczne*, Fundacja im. Kazimierza Ajdukiewicza na rzecz Rozwoju Nauk Filozoficznych, Poznań – Szczecin 1995, s. 47.

Jak twierdzi Zamiara, koncepcje psychologiczne reprezentujące psychologistyczno-indywidualistyczny współczynnik teoretyczny nie są w stanie uchwycić specyfiki zjawisk humanistycznych. Ujednolicają, a tym samym „spłaszczają” obraz odmiennych sfer kultury i związanych z nimi typów praktyki społecznej (np. behawiorystyczna koncepcja języka redukująca go do fizycznych mikroruchów i fizykalnych reakcji werbalnych). W rezultacie nie można rozpoznać istotnych właściwości procesu uczestnictwa w kulturze opartych na komunikacji kulturowej. Powierzchowne rozpoznania dotyczą takich zagadnień, jak np.: rozróżnienie form uczestnictwa w danej dziedzinie kultury (formy aktywnej, biernej, nadawczej, odbiorczej, świadomej, nieświadomej itp.), stopnia, tj. „głębi” tej partycypacji, kryteriów twórczości i ustalenia wyznaczników tej kompetencji w kontekście nie tylko personalnym, lecz także społeczno-kulturowym.

Wobec perspektywy antypsychologistyczno-antyindywidualistycznej przyjmowanej szeroko w naukach o kulturze, którą poznańska uczona również traktuje jako upraszczający obraz rzeczywistości, wysuwa przeciwne zarzuty. Tu pomijany jest z kolei aspekt podmiotowy procesu uczestnictwa, czyli wkład jednostki w sam proces, oraz – dzięki innowacjom – w poszczególne dziedziny kultury. Działania aktywnych podmiotów traktuje się jako kopie skryptów i wzorców kulturowych, odzwierciedlające jedynie determinację płynącą ze sfery ponadjednostkowej.

W celu ukazania, co może zaoferować perspektywa unikająca uproszczeń – dzięki współpracy badawczej psychologii i kulturoznawstwa – Zamiara rozważa przykład koncepcji z zakresu kulturoznawstwa, tj. społeczno-regulacyjnej teorii kultury autorstwa Jerzego Kmity. Przyjmuje się w jej ramach, że kultura stanowi „ponadjednostkową rzeczywistość myślową”, czyli sferę złożoną z przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które regulują i wyznaczają praktykę społeczną.

Poszczególne zespoły przekonań mogą stanowić regulator działań społecznych pod tym tylko warunkiem, że są one powszechnie, jeśli nieakceptowane świadomie, to przynajmniej respektowane. O postawie powszechnego respektowania przekonań świadczyć ma masowe, a zarazem regularnie powtarzające się podejmowanie powiązanych z nimi określonych typów czynności subiektywno-racjonalnych. Działania realizowane sukcesywnie i w odpo-

wiednio szerokiej skali prowadzą do transformacji warunków obiektywnych funkcjonowania społeczeństwa, co zwrótnie warunkuje pojawienie się „zapotrzebowania” na nowe treści i zespoły przekonań⁵.

Zdaniem Zamiary poprzez podkreślenie wymogu powszechnego respektowania i/lub akceptacji przekonań kulturowych oraz ich powszechnej realizacji Kmita przesądza zarazem, że jednostkowe propozycje nowych przekonań – choćby były potencjalnie nowatorskie i innowacyjne – nie mają wpływu na powyższy mechanizm, dopóki nie zostaną zaakceptowane w szerszej skali. Autorka wyciąga stąd wniosek, że zakładana w tej koncepcji wersja antyindywidualizmu nie oddaje adekwatnie procesu uczestnictwa w kulturze. Postuluje więc uzupełnienie jej o psychologiczną teorię podmiotu, która zdababy sprawę z właściwości psychologicznych realnych osób.

Pozostając w ramach teorii Kmity, rekonstruuje zawartą w niej (1) modelową charakterystykę podmiotu i procesu uczestnictwa w kulturze oraz opracowuje dodatkowo (2) tzw. pochodną czy też wtórną charakterystykę. Pierwsze ujęcie rozpoznaje jako posiadające „walor pierwotnie normatywny, wtórnie zaś – deskryptywno-idealizacyjny”⁶. To oznacza, że koncepcja Kmity zawiera wzorcową konstrukcję podmiotu, która może być spełniona jedynie potencjalnie, a przekształca się w opis w przypadku jednostek realizujących z „dostatecznym przybliżeniem” zawarty w niej wymóg normatywny związany z subiektywno-racjonalną partycypacją w określonej praktyce społecznej⁷. Tworzą ją twierdzenia idealizacyjne, w przeciwieństwie do koncepcji pochodnej, złożonej z twierdzeń faktualnych. Ta ostatnia odnosi się do „konkretnych podmiotów indywidualnych – wziętych pojedynczo, bądź pojętych jako »statystyczna większość« lub jako zespoły osób (zbiory) wyróżniające się jakąś cechą (taką jak wyznawanie tych samych lub podobnych przekonań, uczestniczenie w tego samego typu praktyce społecznej, pełnienie w niej tej samej funkcji,

⁵ Zamiara podkreśla, że teoria Kmity wydobywa zarówno podmiotowe uwarunkowania aspektów kultury (komponenta genetyczna), jak i przedmiotowo rozumiane czynniki społeczne (komponenta funkcjonalna, obejmująca zapotrzebowanie płynące z określonej sfery praktyki społecznej). Por. K. Zamiara, *Kulturoznawcze a psychologiczne badanie...*, s. 46.

⁶ Ibidem, s. 47.

⁷ Ibidem.

itp.). Przypisuje owym jednostkom różnorodne własności »realne« dające się empirycznie ustalić⁸.

Normatywny i idealizujący obraz podmiotowego uczestnictwa w kulturze zawarty w modelowej charakterystyce został oparty według poznańskiej uczoney na założonej *implicite* potocznej wiedzy psychologicznej, a nie na naukowej psychologii. Potwierdzeniem tego stanowiska są liczne badania kierunków psychologicznych przeprowadzone przez Autorkę. W trakcie swojej działalności naukowo-badawczej szczegółowo analizowała takie programy i kierunki psychologiczne, jak: dziewiętnastowieczna szkoła psychofizyczna, psychologia introspekcyjna, behawioryzm i neobehawioryzm, psychoneurofizjologia i psychologia kognitywna⁹. Wyniki tych ustaleń wskazują, że naukowa wiedza psychologiczna nie operuje odpowiednikiem czynności subiektywno-racjonalnych i nie uwzględnia związanego z tym typem aktów założenia o racjonalności jednostki ludzkiej¹⁰.

W związku z tym kulturoznawcza charakterystyka partycypacji w kulturze wymaga zarówno „dopełnienia” o psychologiczną teorię jednostki – reprezentującą aspekt podmiotowy, jak i „uwierzytelnienia” zawartych w niej składników potocznej psychologii przez wiedzę naukową. Niestety, jak zauważa Zamiara, zdominowana przez „orientację behawiorystyczną” psychologia naukowa nie jest w stanie odpowiedzieć na to „zapotrzebowanie”. Stoi za tym zakładany przez nią (o czym była już mowa) współczynnik teoretyczno-metodologiczny, wyrażony przez siatkę założeń psychologizmu i indywidualizmu metodologicznego, występujących w powiązaniu z naturalizmem metodologicznym i przedmiotowym. Refleksja humanistyczna może jednak aplikować wybrane ustalenia dotychczasowej psychologii naukowej, jak i opracowywanych w jej ramach nowych propozycji programów i kierunków badawczych. Nawiązanie do rozstrzygnięć psychologii może dokonać się dwojako: (1) w trybie kore-

⁸ K. Zamiara, *Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity*, w: K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books SVARO, Poznań 1993, s. 68.

⁹ K. Zamiara, *Dynamika pojęć i programów...* i pozostałe prace. Inspirowała także do badań nad psychoanalizą i psychologią humanistyczną.

¹⁰ Wobec psychologii kognitywnej powyższa diagnoza nie była tak jednoznaczna. Według Zamiary kierunek ten miał potencjał rozwoju w stronę zgodności z wiedzą kulturoznawczą.

spondencji istotnie korygującej (z pewnymi zastrzeżeniami, o których Autorka wspomina w tekście) oraz (2) za pomocą heurystycznego użycia produkowanej przez nią wiedzy. Pytania, które szczegółowo formułuje wobec psychologii, świadczą jednoznacznie o rozpoznaniu przez Zamiarę „luki epistemicznej”, sygnalizującej potrzebę ściślejszej współpracy obu tych dyscyplin. Układają się one w dwie podstawowe kategorie pytań, które dotyczą: (1) ogólnej charakterystyki procesu uczestnictwa oraz (2) ustalenia specyfiki partycypacji w poszczególnych dziedzinach kultury i jej determinant. Uczona konkluduje swój artykuł stwierdzeniem, że próby przeprowadzenia korespondencji istotnie korygującej – na dotychczasowym etapie rozwoju społeczno-regulacyjnej teorii kultury – są tylko częściowo sensowne. W związku z tym podejściu kulturoznawczemu nadal sugeruje wektor heurystyczny.

Przedłożony czytelnikowi tekst Krystyny Zamiary inspiruje do zadania pytania o aktualność jej badań i dorobku naukowego. Pod tym względem odpowiedź jest niewątpliwie twierdząca. Poznańska kulturoznawczyni rozpoczęła badania nad współpracą psychologii i kulturoznawstwa w latach 70., czyli na długo przed symptomami „zwrotu kulturowego” w psychologii. Rozwój podejścia „kulturalistycznego” w tej dziedzinie przyspieszył w latach 90. w ramach subdyscyplin psychologii kulturowej i międzykulturowej¹¹. W sposób istotny wpływa on na „rewizję” wielu przesądzeń psychologii, dyktowanych przez naturalizm metodologiczny i ontologiczny. Podobnie sytuacja wygląda w zakresie teoretycznej refleksji nad psychologią, której „agorą” są takie czasopisma, jak „Philosophical Psychology” oraz „Theoretical and Philosophical Psychology”. Wszystkie te zmiany budują szerszą płaszczyznę współpracy. Niemniej zniuansowanie i wnikliwość metodologicznego namysłu nad programami psychologicznymi pozostaje nadal unikalnym „owocem” pracy i pasji naukowej Krystyny Zamiary.

¹¹ Por. np. J. Austin, *Cultural Psychology: An interdisciplinary Perspective*, „Sociology Study” 2016, t. 6, nr 1, s. 55–61; J. Valsiner, *Cultural Psychology Today: Innovations and Oversights*, „Culture & Psychology” 2009, t. 15, nr 1, s. 5–39; J. Valsiner, C. Demuth, B. Wagoner, B. A. Christensen, *The Future of Cultural Psychology: An Interview with Jaan Valsiner*, „Europe’s Journal of Psychology” 2021, t. 17, nr 4, s. 322–329, <https://doi.org/10.5964/ejop.7575>.

TERESA KOSTYRKO

„TRANSHISTORYCZNOŚĆ” STRUKTURY DZIEŁA SZTUKI A PROCES TRANSMISJI WARTOŚCI

Pierwodruk w: Krystyna Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books SVARO, Poznań 1993, s. 135–140.

Pojmowanie dzieła sztuki jako struktury transhistorycznej proponuję jako rozwiązanie pewnego dylematu w dziedzinie teorii i historii sztuki. Sens (treść) tego dylematu można tu przedstawić jedynie w uproszczeniu. Otóż, deklaracje historyków sztuki w sprawie pojmowania przez nich statusu ontologicznego dzieła sztuki stwierdzają najczęściej, że jest ono obiektem materialnym, fizycznym. Natomiast język historyków sztuki, w jakim formułują oni opisy konkretnego dzieła sztuki, wskazuje, że wśród składników dzieła zauważają oni na ogół, jako najważniejsze, elementy daleko wykraczające poza jednostkowy przedmiot materialny (mówią np. o strukturze przedstawionej dzieła, która jest rzeczywistością fikcjonalną). Podobnie wygląda potoczna praktyka uczestnictwa w kulturze artystycznej. Wewnętrzna niespójność pojmowania dzieła sztuki, na którą zwracam tu uwagę, nie stanowi jednak żadnej przeszkody w owej potocznej praktyce odbiorców dzieła.

Powstają natomiast trudności, gdy należy oceniać różniące się między sobą (nieraz radykalnie) opisy danego dzieła dokonywane przez poszczególnych uczonych i rozstrzygać o ich trafności. Tło tych trudności stanowią pytania ogólniejsze od jednostkowego przypadku, np. jak się mają dokonywane interpretacje do samego dzieła?, który z badaczy i czy w ogóle ktokolwiek, popełnia błąd w interpretacji dzieła? Czy może każda

interpretacja jest uprawniona, a ważne jest jedynie stosowanie odpowiednich argumentów perswazyjnych w jej upowszechnianiu?

Do tych wątpliwości dochodzi jeszcze jedna bardzo istotna: czy dane dzieło sztuki, np. *Primavera* Botticellego, jest jedno, a liczne są jedynie jego interpretacje, czy (jeśli zrezygnujemy z utożsamiania dzieła z malowidłem, tj. przedmiotem fizycznym) jest może tyle *Primaver* Botticellego, ile sposobów rozumienia tego malowidła?

Nie spodziewam się, by stawiane tu problemy były interesujące z punktu widzenia np. postmodernistycznej filozofii sztuki. Wszakże próba wyjścia z zarysowanych teoretycznych niejasności bierze pod uwagę konkretną praktykę badawczą historyków sztuki, która w zasadzie biegnie nadal wydeptaną modernistyczną ścieżką, bliższą jednak potocznej świadomości. Stąd też pojawia się ważne dla tej praktyki pytanie: do czego odnosimy nazwę jednostkową dzieła, np. *Guernica* – do malowidła wykonanego w określonym czasie przez Pablo Picassa, czy do jakichś innych „stanów rzeczy”?

Nazwijmy od razu te ostatnie „teoretycznymi stanami rzeczy”, mając na uwadze fakt, że w procesie interpretacji danego wytworu artystycznego (odwołuję się tu do interpretacji humanistycznej w rozumieniu Jerzego Kmity) konstituuje się określona struktura humanistyczna (świadomościowa) powstała w wyniku wykorzystania przez badacza odpowiednich reguł kompetencji kulturowej. Ta właśnie „struktura humanistyczna” pod pewnymi warunkami mogłaby być traktowana jako dzieło sztuki. Byłoby to radykalne rozstrzygnięcie pytania o status ontologiczny dzieła sztuki, przeciwstawne wspomnianemu na wstępie pojmowaniu dzieła jako przedmiotu fizycznego.

Takie ustalenie nie rozwiązuje wszakże wszystkich niejasności, o których była wyżej mowa.

Ponieważ interpretacje są dokonywane w różnych okresach historycznych, przez członków odmiennych grup kulturowych, rezultaty tych interpretacji, owe humanistyczne struktury, różnią się między sobą, są historycznie zmienne. Dlatego też strukturę humanistyczną zgodną z regułami kulturowymi, a więc regułami upowszechnionymi w określonej grupie kulturowej i w konkretnym momencie historycznym, nazywam

„historyczno-społeczną strukturą humanistyczną”; natomiast „indywidualną strukturą humanistyczną” nazywam strukturę stanowiącą rezultat zastosowania indywidualnych zasad interpretacji¹.

Zinterpretowanie wytworu artystycznego, próba nadania mu sensu w oparciu o reguły kulturowe właściwe danej grupie społecznej, jest warunkiem jego społecznego funkcjonowania w tej kulturze, egzystowania w niej. Zatem struktura funkcjonująca w danej kulturze i epoce jako dzieło sztuki jest historyczno-społeczną, a nie indywidualną strukturą humanistyczną. Owa indywidualna struktura humanistyczna posiada jednak taki sam status ontologiczny. Odmienny bywa jednak jej status kulturowy – może nie być uznawana za dzieło sztuki. Teraz wszakże nie liczy się już niemal owa społeczna akceptacja dla uznania danego zjawiska za dzieło sztuki. Wyobcowane, nieczytelne propozycje artystyczne nie budzą już oburzenia i protestów. Dzieło egzystuje pod postacią wytworu artystycznego, darzone tolerancją bądź – co najmniej – brakiem zainteresowania. Samotność sztuki jest na porządku dziennym. Kultura zmierza bowiem w dwóch przeciwstawnych, jak sądzę, kierunkach – z jednej strony ku pogłębieniu indywidualizacji artystycznych reguł w obszarze kultury elitarnej, z drugiej strony ku gwałtownemu ich upowszechnianiu w obszarze kultury popularnej. Rozważmy teraz, czy jest dość argumentów wynikających z interesującej mnie tu praktyki badawczej, by stwierdzić, że owe historycznie określone, społeczne bądź indywidualne, struktury humanistyczne można uznać za odpowiednik „dzieła jako takiego”, np. dzieła pt. *Guernica*? Nie sądzę. Wszyscy niemal badacze, a także nieprofesjonalni odbiorcy, postępują bowiem tak, jakby zakładali, że danej nazwie jednostkowej odpowiada jedno dzieło „właściwe”, nie rozstrzygając przy tym najczęściej pytania o sposób jego istnienia.

Z różnych powodów jednak (o których tu za długo byłoby mówić) chciałabym zgodzić się z J. Kmitą, że dzieło sztuki „jako takie” nie jest przedmiotem fizycznym, lecz strukturą mentalną (np. teoretyczną). Czy można wszakże – utrzymując takie przekonanie – uniknąć „rozpasanego”

¹ T. Kostyrko, *Sztuka – przedmiot i źródło poznania*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.

relatywizmu, który jest tak bezpłodny, że zamierają wszelkie dyskusje i spory? Z drugiej jednak strony czy można dostosować się do intencji badaczy wierzących w jedną, właściwą *Monę Lizę*?

Jest, jak sądzę, kilka możliwych sposobów rozwiązywania tego dylematu. Jeden z nich, odpowiadający wspomnianej wyżej intuicji badaczy, wiązałby się z założeniem, że owo „właściwe” dzieło sztuki jest wprawdzie historyczno-społeczną strukturą humanistyczną, ale taką, że jej sens wyznaczają macierzyste dla tego dzieła reguły interpretacji. Ustalenie macierzystych reguł jest jednak tylko pozornie łatwe. Nie chodziłoby tu bowiem wyłącznie o sens, jaki dziełu chciał nadać artysta, bo często brak do tego źródeł informacji i możliwe jest jedynie ustalenie sensu w postaci hipotezy właściwej interpretacji historycznej. Inna trudność pojawia się, gdy dla dokonania rekonstrukcji sensu dzieła nie możemy wykorzystać naszej wiedzy o współczesnej artyście kulturze, gdyż w sposób widoczny odbiega ono od swej współczesności. Cóż nazwiemy wtedy „kulturą macierzystą” – czy tę epokę, która pierwsza dokonała odkrycia wartości dzieła, w której po raz pierwszy zostało ono uznane, do której się „upodobniło”, czy wszystkie epoki późniejsze, w których było ono akceptowane, łącznie ze współczesną badaczowi?

Inną możliwość rozwiązania widziałabym przy założeniu, że oprócz historyczno-społecznych struktur humanistycznych, nadbudowanych nad danym wytworem artystycznym, istnieje, w określonym ciągu kulturowym, struktura humanistyczna stanowiąca odpowiednik tego, co intuicyjnie nazywa się „właściwym” dziełem, a więc struktura egzystująca ponad kolejnymi epokami historycznymi, mająca określone *constans*. Zaproponowałam nazwać ją „transhistoryczną strukturą humanistyczną”, biorąc pod uwagę jej trwanie w historii niezależnie od historycznej zmienności kultur.

Niestety, samo nazwanie owej struktury nie wyjaśnia, czym jest dzieło sztuki. Niezwykle ważny to problem teoretyczny, mający swoje konsekwencje zarówno w historii i teorii sztuki, jak też w szeroko pojętej nauce o kulturze. Łączą się z nim liczne kwestie wykraczające już poza pytanie o status dzieła sztuki. Do takich należy np. pytanie, co znaczy stwierdzenie, że wartość dzieła jest trwała lub że dzieło „istnieje poprzez

epoki”, czy choćby pytanie o niezmiennie wartości w kulturze. Są to zagadnienia istotne także dla socjologów kultury i przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych oraz nauk społecznych. Odróżnienie dzieła zachowującego przez wieki swoją tożsamość od historycznych jego ujęć, zmieniających się w zależności od kulturowych kompetencji odbiorców, ma doniosłe znaczenie w praktyce badawczej.

Być może także ingardenowska propozycja ujęcia dzieła sztuki jako schematu intencjonalnego w odróżnieniu od jego konkretyzacji, czyli przedmiotu estetycznego, kształtowała się pod wpływem nie tylko teoretycznej, lecz także empirycznej wiedzy. Ze względu na charakter wyjaśniający praktykę badawczą w dziedzinie sztuki oraz doświadczenia związane z recepcją sztuki ingardenowska koncepcja dostarcza nieustannie interesujących sugestii dla rozwiązań omawianego problemu na gruncie różnych dyscyplin badawczych. Proponowane przeze mnie pojęcie struktury transhistorycznej zbliża się także do sugestii Romana Ingardena. Ingarden bowiem, odróżniając dzieło sztuki jako schemat intencjonalny od jego konkretyzacji, chciał uwzględnić konieczność odróżnienia dzieła „jako takiego”, posiadającego swą tożsamość, od stanów rzeczy wynikających z indywidualnych psychicznych aktów interpretacyjnych. Dla schematu intencjonalnego wyznaczył byt w świecie idei, dla konkretyzacji – w świecie psychicznych przeżyć. Odrzucał bowiem możliwość sprowadzenia bytu dzieła sztuki do świata przedmiotów fizycznych lub psychicznych doznań. Przyjęcie tezy, że dzieło jest bytem intencjonalnym, traktował jako ominięcie tej alternatywy.

Sądzę, że propozycja wynikająca z koncepcji J. Kmity, tj. traktowanie dzieła sztuki jako struktury humanistycznej, pozwala znaleźć rozwiązania „szczęśliwsze”. Założenie, że struktura humanistyczna konstryuuje się w oparciu o reguły systemu kulturowego, które z uwagi na swą genezę i funkcję mają charakter intersubiektywny, pozwala uniknąć rozwiązań zarówno subiektywistycznych, jak i alternatywnie – fenomenologicznych. Realność dzieła jako struktury historyczno-społecznej i transhistorycznej związana jest z intersubiektywnym charakterem reguł systemów kultury symbolicznej.

Pojęcie transhistorycznej struktury humanistycznej powinno mieć walory użytecznego narzędzia badawczego. Wstępna charakterystyka proponowanego pojęcia wychodzi od stwierdzenia, że w toku rozwoju historycznego mamy do czynienia z sekwencją struktur utworzonych w wyniku historycznie określonych interpretacji danego wytworu artystycznego. W kolejnych interpretacjach powstają zatem na bazie tego samego wytworu artystycznego struktury posiadające odmienne własności, składające się na jego podstruktury: przedstawiającą, przedstawioną i komunikowaną.

Strukturę transhistoryczną S można przedstawić, posługując się kategoriami teorii mnogości i przyjmując, że struktura transhistoryczna ma właściwości określonego systemu relacyjnego. Historycznie zdeterminowane struktury humanistyczne stanowiłyby wówczas podstruktury struktury S . Jest bowiem oczywiste, że struktura transhistoryczna musiałaby być w jakiś sposób nadrzędna wobec struktur historyczno-społecznych. Tylko bowiem wówczas pojęcie to odpowiadałoby intuicjom związanym z rozróżnieniem dzieła sztuki „jako takiego” czy „właściwego dzieła sztuki” od zmiennych w historii jego „ujęć interpretacyjnych”. Jak zatem pojmować tę nadrzędność?

Nie można ująć tego w sposób pozornie najprostszy: jako koniunkcji zbiorów własności dzieła, reprezentowanych w poszczególnych strukturach historyczno-społecznych. W przypadku bowiem niezgodnych ze sobą interpretacji wyróżniających własności dzieła, utworzona we wspomniany sposób struktura transhistoryczna mogłaby mieć własności równe zeru. Dogodniejszym więc wyjściem wydaje się ujęcie tej struktury w następującej postaci:

$$S = U; W, R$$

gdzie U symbolizuje rodzinę zbiorów $U_1, \dots, U_n$; W – rodzinę własności $W_1^1, \dots, W_n^1$, zaś R – rodzinę relacji $r_1^1, \dots, r_n^1$.

W takim ujęciu struktura S stanowiłaby swego rodzaju rezultat kolejnych, historyczno-społecznych, alternatywnych ujęć interpretacyjnych

tego samego fizycznego wytworu artystycznego. Na zbiór $U_1 W_1 W_n$ składałyby się wszystkie uwzględnione w historycznych interpretacjach właściwości dzieła; $R^1 \dots R^n$ uwzględniałyby możliwe między nimi relacje. Nie jest jednak moim celem próba opisania dzieła za pomocą pojęć teorii mnogości, lecz ukazanie trudności natury logicznej przy próbie rekonstrukcji intuicyjnie stosowanych pojęć z dziedziny teorii i historii sztuki. Trudności te często są niedostrzegane, jeżeli nie skonfrontuje się ujęć w języku potocznym z ujęciem precyzyjniejszym, korzystając z pojęć w innych dyscyplinach wyraźniej zdefiniowanych. W takiej konfrontacji trudności pojawiają się zwłaszcza przy próbie bliższego scharakteryzowania proponowanego tu pojęcia dzieła sztuki jako struktury transhistorycznej.

Przedstawienie struktury transhistorycznej jak wyżej nie uwzględnia bliższej charakterystyki zbiorów właściwości i relacji ani odnośnej rodziny zbiorów, ani zbiorów możliwych własności podstruktur, tj. historyczno-społecznych struktur humanistycznych. Bogactwo własności dzieł sztuki skłania mnie do rezygnacji z prób wciśnięcia językowych odpowiedników tych własności w suchy schemat formalnego ich ujęcia. Ponadto dotychczasowe uwagi charakteryzujące od strony formalnej dzieło sztuki jako strukturę transhistoryczną nie ujawniły bardziej interesujących kwestii związanych z relacjami między ową strukturą nadrzędną a jej podstrukturami. Nie dotknęły także kwestii sugerowanej w tytule tego tekstu.

Porzucając teoretyczne dywagacje, weźmy pod uwagę interpretacyjną praktykę. Jej różnorodność uwarunkowana jest wieloma czynnikami i łatwo to zauważyć, cytując choćby książki o sztuce z różnych epok, albo nawet lat niezbyt odległych. Rzadko się zdarza w gronie profesjonalistów, by nie towarzyszyła zabiegom interpretacyjnym pamięć interpretacji wcześniejszych. I nawet wtedy, gdy celowo i świadomie badacz przeciwstawia się wcześniejszym opiniom, to przecież bierze je pod uwagę. Tak więc współczynnik humanistyczny „towarzyszący” każdemu podmiotowemu rozpoznaniu rzeczywistości i jej komentowaniu ma złożony charakter. Kompetencja badacza dotyczy nie tylko danego dzieła, jego szczególnych, postrzeganych cech, dotyczy także „współczynników humanistycznych”, które kształtowały interpretację w przeszłości. Tak więc jeśli zgodzić się z tym, że struktura ukonstytuowana w procesie interpretacji składa się

z różnych alternatywnie przyjętych właściwości dzieła i zachodzących między nimi relacji, to jednak nie można pominąć faktu, iż dobór cech przypisywanych dziełu jest także rezultatem pamięci o interpretacjach już kiedyś dokonanych. Historyczny „współczynnik humanistyczny” „wmontowany” jest w każdą niemal konstytuowaną od nowa historyczno-społeczną strukturę humanistyczną.

Ponieważ właściwością dzieła jest komunikowanie wartości, a konstytuowanie dzieła w procesie interpretacji koncentruje się na tychże wartościach, nietrudno zauważyć, że pamięć o interpretacjach już dokonanych dotyczy wyróżnionych w nich wartości. W ten sposób kolejne historyczno-społeczne struktury humanistyczne są rodzajem transmisji przekazującej wartości, podtrzymując je niekiedy przez różne epoki. Można zatem powiedzieć, że transhistoryczność struktury dzieła polega na tym, że jej struktura jest nadrzędna wobec struktur historycznych, lecz także na tym, że poprzez historycznie zmienne interpretacje dokonuje się proces przekazywania wartości i zajmowania wobec nich stanowiska. Tą drogą, poprzez wybory wartości, kształtuje się tradycja kulturowa. Zarazem powstają nowe, oryginalne wartości, często w opozycji do dawnych, które poprzez sam fakt odnoszenia się do nich, nadal trwają w kulturze.

Mechanizm ów szczególnie wygodnie jest obserwować na podstawie dokonań postmodernistów, którzy poprzez twórczość filozoficzną i artystyczną zaangażowali się w spór z modernistyczną formacją kulturową. Paradoksalnie – ostrość polemiki ożywiła wartości przeszłości, która tym samym stała się tak bliska, że niemal współczesna. Pamiętanie przeszłości, kontekstu kulturowego narastania zjawisk nam bliższych, znalazło – jak sądzę – wyraz w modelu współczesnej twórczości artystycznej, której odniesieniem stała się kultura, a nie – jak do niedawna – rzeczywistość pozaartystyczna. Tak więc przypominanie i pamiętanie dawnych wartości – dotąd związane z konstytuowaniem kolejnej struktury humanistycznej – przejęli na siebie także artyści, wprost je demonstrując.

Dzieło sztuki, właśnie jako struktura transhistoryczna, pełni w kulturze role, które przypisują sztuce różni jej badacze. Poprzez swe liczne podstruktury – historycznie zdeterminowane – może być także cennym źródłem informacji o kulturze, nie tylko tej, w której artysta dany wytwór

wykonał, nadając mu jakiś sens, lecz także o tych kolejnych epokach, które ów sens poprzez interpretację modyfikowały. Oczywiście, taką wybitną rolę w kulturze mogą pełnić przede wszystkim dzieła, których podstawa bytowa – jakby powiedział R. Ingarden, a więc np. malowidło czy inny wytwór materialny – jest wyposażona w cechy pozwalające czy wręcz skłaniające do kolejnych interpretacji, do dialogu ze światem kultury symbolicznej i współczesnej.

Nie sposób więc przecenić rolę artysty jako realizatora owego wytworu. Dzieło natomiast w rozumieniu tu przedstawionym, realizuje się poprzez różne interpretacje konstytuujące historycznie zmienne podstruktury. Składają się one na niezamknięty ciąg alternatywnych wizji świata, które niosą owe zmienne interpretacje. W tym sensie dzieło sztuki jest strukturą otwartą.



TERESA KOSTYRKO (1932–2024)

Kulturoznawczyni, filozofka i historyczka sztuki. Pochodziła z Poznania, studiowała filozofię i historię sztuki w Poznaniu i w Warszawie. Magisterium z estetyki pt. *Koncepcja sztuki użytkowej XIX/XX wieku* obroniła na Uniwersytecie Warszawskim pod kierunkiem prof. Stefana Morawskiego. Również u niego, ale już na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, powstał jej doktorat z zakresu filozofii humanistyki, pt. *Interpretacja koncepcji wielości rzeczywistości Leona Chwistka*. Była wieloletnią pracowniczką, a także dyrektorką Instytutu Kultury Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, w którym

prowadziła Zakład Teorii Kultury Artystycznej. Pracę w Poznaniu rozpoczęła pod kierunkiem Jerzego Giedymina w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk; kontynuowała ją w Instytucie Filozofii. Od 1980 r. do końca kariery zawodowej pracowała w Instytucie Kulturoznawstwa UAM, gdzie kierowała Zakładem Badań nad Kulturą Artystyczną. Współpracowała z Jerzym Kmitą, tworząc z nim i innymi uczonymi z jego kręgu podstawy teoretyczne i metodologiczne

ne dominującej wówczas w Poznaniu wizji kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej. Zainteresowania te zaowocowały habilitacją z zakresu metodologii nauk: *O wyjaśnianiu faktów i procesów kultury artystycznej*. Doprowadziła do przeformułowania wielu tradycyjnych kwestii estetycznych, m.in. wyjaśniając, jak dzieło może pełnić funkcje poznawcze. Autorka licznych ważnych artykułów i monografii, m.in.: *O kulturze artystycznej* (1985) i *Leona Chwistka filozofia sztuki* (1995), a także redaktorka wielu prac zbiorowych. Te ostatnie szczególnie dobrze świadczą o jej zdolnościach skupiania wokół siebie nie tylko ciekawych badaczy sztuki i estetyki, lecz także samych artystów. Z wieloma z nich łączyły ją serdeczne i wieloletnie przyjaźnie. Teresa Kostyrko i jej mąż Krzysztof w tym względzie kierowali się bowiem polityką otwartych umysłów i otwartego domu. Natomiast jej wychowankowie (magistranci i doktoranci) zgodnie podkreślają, że była promotorką wymagającą, prowokującą do myślenia, lecz czyniła to z niespotykanym wdziękiem i humorem.

KRZYSZTOF MORACZEWSKI

TERESA KOSTYRKO: TEORIA KULTURY I ESTETYKA

Praca naukowa Teresy Kostyrko miała kilka stałych i wyróżniających ją cech. Po pierwsze, Autorka konsekwentnie dążyła do teoretycznej konceptualizacji podstawowych wyznaczników kulturowych działań artystycznych, starając się zbudować spójną teorię kultury artystycznej oraz sztuki jako dziedziny kultury. Po drugie, dążyła do tego, by formułowane przez nią koncepcje teoretyczne były spójne z zakładaną przez nią, a wypracowaną przez Jerzego Kmitę społeczno-regulacyjną teorią kultury, proponując zarazem korekty tej teorii, wynikające z pracy nad specyficznym materiałem artystycznym. Po trzecie, choć zainteresowana problemami estetycznymi dla nich samych i problemy te podejmująca, traktowała estetykę w pierwszym rzędzie jako źródło do historii kultury artystycznej, czyli zbiór artykulacji określonych postaci świadomości artystycznej, reprezentatywnych dla kultury pewnego czasu i miejsca. Po czwarte wreszcie, punktem wyjścia dla Teresy Kostyrko była zawsze konkretna twórczość artystyczna, przy czym szczególnym zainteresowaniem darzyła, jako teoretyczka i historyczka sztuki, plastykę modernistyczną i awangardową, będąc także monografistką i interpretatorką dokonań twórców polskiego malarstwa nowoczesnego, m.in. Ildefonsa Houwalta, Jana Spychalskiego i Piotra C. Kowalskiego.

Wśród wielu tematów badawczych podejmowanych przez Teresę Kostyrko dla kulturoznawstwa, a dokładniej dla kulturoznawczej refleksji nad sztuką, trzy tematy mają szczególne znaczenie: zaproponowana interpretacja koncepcji estetycznej Leona Chwistka, sformułowana teoria kultury artystycznej jako

uszczegółowienie dla tego obszaru społeczno-regulacyjnej teorii kultury oraz koncepcja dzieła sztuki jako struktury transhistorycznej.

Co się tyczy pierwszego zagadnienia, to sam Chwistek przyjmował, że różnorodne historyczne formy sztuki tworzą układ wielowartościowy i wzajemnie do siebie nieredukowalny, gdyż każda z nich znajduje swoje usprawiedliwienie i swój warunek możliwości w odmiennej koncepcji rzeczywistości. Owe koncepcje, razem wyznaczające słynną „wielość rzeczywistości w sztuce”, podlegają badaniu i dają się przedstawić jako wzajemnie się wykluczające, ale wewnętrznie spójne aksjomatyczne teorie rzeczywistości. Aksjomaty tych teorii wyznaczają zakres tego, co rzeczywiste i co jest jako rzeczywistość zakładane w rozmaitych postaciach sztuki. Dla teorii tych nie istnieje metateoria, tzn. nie istnieją wspólne terminy pierwotne i wspólne aksjomaty. W konsekwencji oznacza to, że wielość rzeczywistości jest logicznie niewspółmierna, a dla alternatywnych form rzeczywistości w sztuce, w pierwszym rzędzie odrębnych rzeczywistości malarskich, nie ma kryteriów porównania i wyboru.

Wkład Kostyrko polega tutaj na reinterpretacji zaproponowanej przez Chwistka logicznej wykładni wielości rzeczywistości w sztuce w ramach współczesnej teorii modeli semantycznych. Wykorzystanie propozycji teoretycznych Alfreda Tarskiego i Kurta Gödla pozwoliło jej na neutralizację dość wątpliwych konsekwencji ontologicznych oryginalnej koncepcji i zastąpienie „wielości rzeczywistości” wielością modeli semantycznych, które to modele – wyznaczone przez kolejne zaksjomatyzowane teorie rzeczywistości – podlegają twierdzeniom i procedurom teorii modeli bez potrzeby interpretacji ontologicznej. Modele semantyczne tego rodzaju mogą przy tym, co stanowi kolejną korzyść, podlegać redukcji, jeśli niektóre z nich zostaną rozpoznane jako podsystemy modeli wyższego rzędu, zgodnie z tzw. testem Tarskiego-Vaughta. Dwie najważniejsze zalety interpretacji zaproponowanej przez Teresę Kostyrko to zatem możliwość uniknięcia niejasności ontologicznych zawartych w oryginalnej koncepcji Chwistka oraz możliwość redukcji „wielu rzeczywistości” do skromnej liczby rzeczywistych autonomicznych modeli semantycznych. Interpretacja ta zachowuje zarazem zdolność koncepcji do wyjaśnienia niewspółmierności koncepcji artystycznych i zawartego w nich doświadczenia rzeczywistości.

W odniesieniu do drugiego z wymienionych tematów badawczych podejście Kostyrko do teorii kultury artystycznej cechuje się mocnym zakorzenieniem w starannej pracy pojęciowej. Badanie relacji między odrębnymi pojęciami sztuki i kultury artystycznej nie służy wyłącznie jasności terminologicznej, lecz w pierwszym rzędzie ma za zadanie już na poziomie definicji pojęć zapewnić spójność proponowanej koncepcji ze społeczno-regulacyjną teorią kultury Kmity oraz wyznaczyć zakres możliwych metod badania sztuki i kultury artystycznej – metod, dodajmy, od razu określających problem kultury artystycznej jako problem specyficznie kulturoznawczy. Sztuka zostaje więc zdefiniowana jako forma świadomości społecznej regulująca wszelkie uczestnictwo w praktykach artystycznych, czyli jako dziedzina kultury w rozumieniu przyjmowanym w teorii społeczno-regulacyjnej. Treść tej formy świadomości stanowią przekonania – świadomie akceptowane lub jedynie respektowane w trybie behawioralnym – o wartościach realizowanych w praktyce artystycznej (wiedza normatywna) i społecznie przyjmowanych sposobach ich realizacji (wiedza dyrektywalna). Jak dotąd jest to oczywiście bezpośrednia aplikacja ustaleń terminologicznych Kmity do badań nad praktykami artystycznymi. Specyfika sztuki jako przedmiotu badania prowadzi jednak do zaznaczenia różnic.

Po pierwsze, o ile Kmita uważał sztukę za komunikacyjną dziedzinę kultury symbolicznej, o tyle Kostyrko podkreśla obecność i wagę, zwłaszcza w zakresie wiedzy dyrektywnej, wskazań o charakterze techniczno-użytkowym – co dotyczy przede wszystkim sposobów realizacji celów twórczych. Nadaje to sztuce i kulturze artystycznej w ogóle charakter hybrydyczny, przekraczający Kmity przeciwstawienie kultury techniczno-użytkowej i kultury symbolicznej.

Po drugie, podobny efekt daje możliwość rekonstrukcji w nowym aparacie terminologicznym tradycyjnych pojęć i koncepcji estetycznych. Nadaje ona treść przekonaniu o tym, że estetyka w dużym stopniu wyraża charakterystyczne dla czasu i miejsca przekonania regulujące praktykę artystyczną, gdyż przekonania te dają się ująć konkretnie jako normy i dyrektywy pewnej (sub) kultury. Natomiast przebadanie charakteru tych zrekonstruowanych przekonań ujawnia ponownie hybrydyczny charakter praktyk artystycznych oraz łączność sztuki jako dziedziny kultury z innymi jej dziedzinami.

Po trzecie, koncepcja sztuki jako dziedziny kultury koryguje także potoczne, a nawet powszechnie zakładane w naukach o sztuce pojęcie samej sztuki. Jeśli bowiem sztuka jako forma świadomości społecznej reguluje całość praktyki artystycznej, to reguluje ona nie tylko tradycyjnie rozumiane działania twórcze, ale także działania odbiorcze. Nadaje to konkretną treść rozumieniu sztuki jako przynależnej do komunikacyjnej sfery kultury – jako komunikacja praktyka artystyczna nie jest jednostronnym manifestowaniem wobec biernych odbiorców, lecz procesem społeczno-kulturowym, zachodzącym w określonej historycznej wspólnotcie, przy sensotwórczej aktywności publiczności. Otwiera to teorię kultury artystycznej zaproponowaną przez Kostyrko na możliwość włączenia całego zestawu współczesnych zagadnień negocjacji i zawłaszczania znaczenia, nawet jeśli sama Autorka zagadnień tych bezpośrednio nie podejmuje. Korekta pojęć potocznych oznacza też, że tradycyjnie rozumiane dzieła nie wyczerpują jeszcze pojęcia sztuki, stanowiąc nie tyle centrum sztuki, ile jej medium. Sztuka bowiem jako całość jest pewną formą świadomości oraz związaną z nią praktyką kulturową o określonych celach, realizującą pewne zestawy wartości w całej kulturze i całym społeczeństwie.

Wreszcie, o ile Kmita akcentował regulacyjny charakter kultury, o tyle Kostyrko, wychodząc od doświadczenia sztuki, kładzie nacisk na twórczy charakter działań w ramach kultury artystycznej. Twórczość ta dotyczy zarówno sposobów realizacji wartości, jak i repertuaru samych wartości. Znaczenie sztuki jako dziedziny kultury polega nie tylko na regulacji praktyk artystycznych, ale także na wytwarzaniu zmiany, co wymusza ujęcie historyczne, a nie jedynie teoretyczne.

Problem innowacyjnego i historycznego charakteru sztuki i praktyki artystycznej, a zwłaszcza zagadnienie wytwarzania znaczenia w praktykach odbiorczych, doprowadziły Teresę Kostyrko do trzeciego ze wspomnianych tematów badawczych, tj. koncepcji dzieła sztuki jako struktury transhistorycznej, stanowiącej zapewne najbardziej oryginalny wkład teoretyczny badaczki. Zagadnienie to podejmuje w sposób odmienny od tradycyjnego ingradenowski problem ontologii i tożsamości dzieła sztuki wobec historycznej zmienności jego znaczeń. Dzieło sztuki zdefiniowane zostaje jako układ relacyjny opisywalny za pomocą aparatu pojęciowego teorii mnogości. Możliwość takiej

formalizacji ma niewielkie znaczenie praktyczne, ale pozwala na utrzymanie się w formalnej ontologii teoriomnogościowej, a tym samym uniknięcie „mnożenia bytów” i w kontekście ontologii dzieła sztuki jest istotne. Dzieło sztuki jako system relacyjny określony przez nadrzędny sens, czyli struktura humanistyczna, jest ośrodkiem generowania znaczeń, zawsze w konkretnych warunkach historycznych. Zespoły znaczeń tego rodzaju można rozumieć jako wymienne podstruktury, podporządkowane nadrzędnej („transhistorycznej” właśnie) strukturze dzieła sztuki. Oznacza to, że wyposażanie dzieła sztuki w znaczenia zachodzi zawsze na gruncie konkretnej kultury artystycznej, jest więc procesem zmiennym historycznie. Dzieło jest, w kolejnych swych historycznych aktualizacjach, wyposażane we wciąż nowe, nieraz sprzeczne z poprzednimi, znaczenia, interpretacje, funkcje i sposoby używania. Interpretująca wspólnota sama jest przecież historyczna i podlega zmianom. Jedynym elementem, któremu można przypisać historyczne trwanie, jest podłoże znaczeń, czyli dzieło sztuki jako system relacyjny, pełniące stałą rolę w praktyce artystycznej, ale nieposiadające stałego znaczenia. To samo przecież dzieło staje się, zachowując tożsamość, podstawą rozmaitych historycznie odczytań. Dzieło sztuki jako takie – odróżnione od jego odczytań – można zatem określić jako strukturę transhistoryczną: jest ono tym, co trwa i przemieszcza się w historii, stanowiąc dzięki układowi właściwych mu wewnętrznych relacji formalnych i semiotycznych podstawę procesu wytwarzania znaczeń i wartości, z którymi nigdy nie jest tożsame. Pozostaje zagadką z zakresu recepcji koncepcji naukowych, dlaczego pojęcie dzieła sztuki jako struktury transhistorycznej nie zostało wykorzystane szerzej, zwłaszcza w badaniach nad dziełami sztuk performatywnych, przynosi bowiem bardziej satysfakcjonujące rozwiązania niż wiele szeroko dyskutowanych koncepcji.

Wypowiedzi naukowe Teresy Kostyrko, cechujące się nieodmiennie złożonością i precyzją terminologiczną, układają się w spójny zbiór rozciągający pomost między teorią kultury – zwłaszcza jej postacią przyjmowaną wówczas w poznańskim środowisku kulturoznawczym – a estetyką i historią sztuki. Ich znaczenie ze współczesnej perspektywy można wyjaśnić tym, że (1) stanowią one spójny model włączenia badań nad sztuką w całość projektu kulturoznawczego; (2) określają precyzyjnie różnicę między kulturoznawczym podejściem do sztuki a podejściem innych dyscyplin naukowych.

URSZULA KACZMAREK

ANIMACJA SPOŁECZNO-KULTURALNA*

Pierwodruk w: Jan Grad, Urszula Kaczmarek, *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu. Skrypt dla studentów kulturoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 116–128.

Dotychczasowy model upowszechnieniowy, tak często stosowany jako jedyny przez ostatnie lata, i oparta na nim działalność kulturalno-oświatowa w chwili obecnej okazują się nieadekwatne do potrzeb współczesnych, szczególnie do potrzeb środowiska lokalnego¹. Działalność uwzględniająca przede wszystkim rozumienie kultury przez „K” generalnie wyklucza z pola swego działania lokalny, środowiskowy zasób kultury, a więc kulturę przez „k”. Oczywiście nie chodzi tylko o zasady pisowni, o duże czy małe litery, bowiem takie a nie inne pisanie pociąga za sobą sprawy o wiele poważniejsze. I tak „K” i tym samym ów model upowszechniania ma charakter wartościujący – określony zasób kultury, określona kultura są bardziej wartościowe od innych; „k” to równowartość różnych zasobów kultury, różnych kultur. Działalność ta nie zakłada z góry określonych zasobów jako swoich przedmiotów, ponieważ te ostatnie mogą być różne, nawet sprzeczne ze sobą. Nie planuje się świadomego wartościowania wyartykułowanych potrzeb kulturalnych, a jeżeli tak, to winno ono odpowiadać potrzebom lokalnym. Wydaje się, że tym właśnie zadaniem może jedynie sprostać animacja i proponowany przez nią model, w którym:

* Fragment rozdziału.

¹ Por. D. Jankowski, *Upowszechnianie kultury: wykładnie i kontrowersje*, maszynopis b.d., s. 14–15.

nastawia się na zaspokajanie potrzeb lokalnych (przy czym mamy tu dwa warianty: nastawienie się na zaspokajanie potrzeb już istniejących oraz potrzeba wykreowania określonych potrzeb kulturalnych przy wykorzystaniu elementów związanych z upowszechnianiem kultury), na ujawnienie, a następnie zintensyfikowanie potrzeb społeczności lokalnej, wreszcie, że odnosi się do społeczności elementarnych. To specyficzna forma działalności kulturalnej, przeciwwaga dla homogenizacji kultury i postawy konsumpcyjnej przez podtrzymywanie narodowej, regionalnej, lokalnej twórczości kulturalnej, jej autonomii w stosunku do sił politycznych i ekonomicznych. Prawo do kultury, dzięki tej metodzie, może być realizowane poprzez zachętę do aktywności, w której gwarantem sukcesu jest nie tyle jakość produktu końcowego, co sam proces zaangażowania i odkrywania, rozbudzania ciekawości i wyobraźni twórczej, a „geograficzne” usytuowanie obywatela nie musi być powodem jego kulturalnej absencji.

Koncepcja animacji, a raczej jej różne warianty zbieżne w intencjach (Philippe Besnard, 1988; Jan Żebrowski, 1987; Olga Czerniawska, 1984) nie jest oryginalnie polska, ale silnie koresponduje z tendencją w polskiej pedagogice społecznej pierwszej połowy XX w. Uznawała ona aktywizację jednostki w imię humanistycznego ideału za główny cel praktyki wychowawczej (Helena Radlińska, 1961).

1. Definicje, koncepcje animacji społeczno-kulturalnej

Animacja z łac. *anima* (dusza), *animo* (ożywiam) – te dwa wyrazy dobrze oddają dwoisty charakter i cel animacji: animować, czyli „tchnąć duszę”, ożywić ów, tak typowy dla współczesnych społeczeństw, „samotny tłum”.

Édouard Limbos pisał: „Animacja polega na tym, aby tchnąć duszę, sens w grupę, zbiorowość, społeczeństwo, wywołać ożywienie, aktywność. Jest animacja zdecydowanie nastawiona ku przyszłości, ku zmianie osób, grup i struktur”². Ważną cechą charakterystyczną animacji jest to, że nie ma tu z jednej strony „animatorów”, a z drugiej „animowanych”,

² Cyt. za: M. Kopczyńska, *Animacja społeczno-kulturalna. Podstawowe pojęcia i zagadnienia*, Centrum Animacji Kulturalnej, Warszawa 1993, s. 37.

bowiem animuje się wspólnie. Z ideą tą bardzo ściśle związane są pojęcia aktywności i uczestnictwa. To pomoc w artykułowaniu własnych potrzeb i preferencji, znalezienia własnych form ekspresji i aktywności kulturalnej, bo „Kultura nie polega na nabywaniu i popularyzowaniu dzieł sztuki – pisał swego czasu Augustin Girard – lecz jest postawą wobec życia, do przyjęcia której zmusza nas cywilizacja”³.

We wszystkich definicjach animacji powtarzają się następujące elementy:

- istnienie grup i zbiorowości;
- doniosłość komunikacji społecznej, relacji interpersonalnych i międzystrukturalnych na różnych poziomach, którym animacja ma sprzyjać, ulepszać je itp.;
- odniesienie do nurtów pedagogiki aktywnej i niedyrektywnej, akcentujących m.in. autonomię jednostek i grup oraz ich podmiotowość;
- animacja to metoda integracji i partycypacji – jej stosowanie ma na celu ulepszenie komunikacji społecznej, pobudzenie rozwoju osób i ich odpowiedniej działalności, uczestnictwa w życiu społecznym przez współpracę i samorządność, aktywizację środowiska społecznego, umożliwienie ekspresji, autentycznej wymiany myśli i odczuć prowadzącej do wzajemnego zrozumienia i porozumienia.

Pierre Moulinier pisał: „Animuje się tylko to, co jest martwe. Potrzeba animacji zawsze odnosi się do jakiegoś braku, do jakiejś nieobecności. Dopóki jest życie, nie ma konieczności, aby o nim wspominać: ono istnieje. Przywoływać życie, nazywać je – to uznać jego nietrwałość, obecność śmierci. Dopóki animacja była sposobem życia w miastach i na wsiach, była nieznana, była tkanką życia społecznego. Dopiero w chwili, gdy zanikła, zaczęto o niej mówić, dopuszczać jej istnienie do świadomości. Stąd paradoks: »animacja« jest, poczynając od momentu, w którym nie ma już animacji”⁴.

³ A. Girard, G. Gentil, *Cultural development: experiences and policies*, Unesco 1983, s. 24.

⁴ Ibidem, s. 39.

Zróznicowanie koncepcji animacji społeczno-kulturalnej:

1. Animacja ujmowana przede wszystkim jako sposób kształtowania wspólnoty, przyjmujący za punkt wyjścia zbiorowości, które znalazły się w nowych dla nich miejscach (miasta, osiedla), tzn. zbiór jednostek izolowanych, pochodzących z różnych środowisk i rejonów geograficznych. Rolą animatora jest wyrwanie ich z izolacji, doprowadzenie do nawiązania między nimi kontaktu przez organizację spotkań, zebrań, wzajemnej pomocy itp. (najczęściej z modelem tym spotykamy się w Hiszpanii, Grecji, na Cyprze).

2. Animacja wyznaczająca sobie jako cele nadrzędne uczestnictwo i autoekspresję. Ma sprzyjać współpracy pomiędzy jednostkami, doprowadzić do korzystania przez nie z instytucji i ich wyposażenia, które – w tym celu – maksymalnie przybliżą się do zbiorowości. Duże znaczenie mają kontakty między jednostkami. Rolą animatora jest udzielenie pomocy różnym grupom w rozmaitych sposobach ekspresji, tworzenie miejsc nieformalnych i swobodnych spotkań, przywrócenie ludziom poczucia przynależności do konkretnej zbiorowości, spowodowanie utożsamienia się z jakąś grupą, ze środowiskiem (taka forma pracy dominuje w Wielkiej Brytanii i we Francji).

3. Animacja stawia sobie za cel wyzwolenie i emancypację – a więc nie tylko autoekspresja, ale także samookreślenie, samostanowienie, osobista kontrola nad otoczeniem, środowiskiem. Nie jest ona celem, ale środkiem mającym doprowadzić do usunięcia barier społecznych i ekonomicznych, utrudniających rozwój grup „pozostających w tyle”. To forma aktywnej interwencji, w którą włącza się animacja, pomagając w dokonywaniu zmian, broniąc również interesów niektórych grup (Wielka Brytania, Norwegia). Z uwagi na to, iż dominuje tu zachęta do organizowania się grup, często wywołuje to zaniepokojenie przedstawicieli władz różnego poziomu obawiających się konfliktów politycznych, etnicznych itp.

4. Animacja odwołująca się do demokracji kulturalnej – chodzi o wywarcie wpływu, uczestnictwo w dziedzinach i decyzjach wykraczających poza dziedzinę życia kulturalnego, podnoszenie świadomości obywatelskiej (Szwecja, Szwajcaria).

Jak widać z dokonanego przeglądu, animacja w życiu społecznym często oznacza niesienie pomocy związanej z integracją, włączaniem się do życia społecznego grup słabszych⁵. W Szwecji, dążąc do zapewnienia właśnie tym grupom szans uczestniczenia na równi z innymi we wszystkich sferach życia społecznego, na bieżąco są prowadzone odpowiednie badania. Pozwoliły one przede wszystkim zwrócić uwagę na tę część populacji, która nie uczestniczy w życiu kulturalnym kraju. Wyodrębniono sześć typów barier stojących na przeszkodzie: a) przestrzenne, związane z odległością i siecią transportową, b) ekonomiczne, c) czasowe, d) fizjologiczne (ułomność, choroba, zmęczenie), e) socjologiczne (brak kontaktów, izolacja, anonimowość, przynależność do „niewłaściwej” sieci społecznej), f) psychologiczne (alienacja, brak pewności siebie w środowisku publicznym, brak wiary w siebie, trudności z przełamaniem rutyny codziennych zajęć itp.).

Równocześnie okazało się, iż samo usunięcie owych barier nie powoduje automatycznego wzrostu aktywności społecznej i kulturowej. Zwrócono uwagę na ogromną rolę edukacji kulturalnej oraz pobudzanie motywacji uczestniczenia w życiu kulturalnym (animacja). Tym samym wskazano trzy drogi w tym zakresie: powstanie niejako – po usunięciu barier – automatycznie chęci do uczestniczenia w kulturze; teorię zwyczajów kulturalnych, czyli permanentną edukację kulturalną, oraz teorię dobrobytu, akcentującą różnorodność stylów życia, rolę bardzo bogatej i zróżnicowanej oferty kulturalnej.

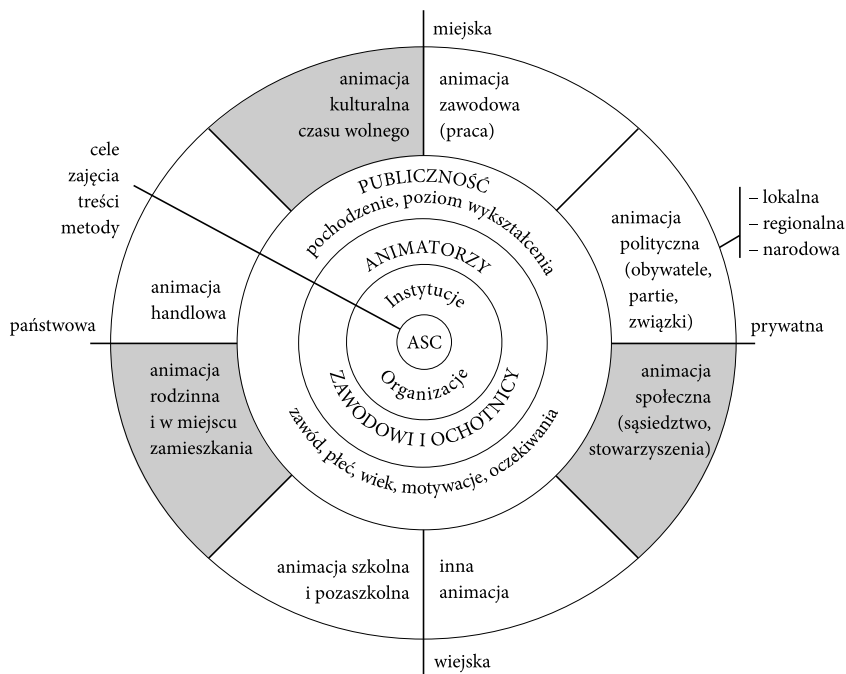
Błędem jest lansowanie jakiegokolwiek jednolitego, ogólnego modelu uczestnictwa w kulturze. Za to należy zwrócić uwagę na zróżnicowanie życia kulturalnego, wielopodmiotowość jego organizowania, rozbijanie skansenów czy gett „grup słabych”, odmienne, specjalnie do wybranych grup kierowane działania, uwzględniające potrzeby i konkretne uwarunkowania, stymulującą rolę interwencji polityki kulturalnej w środowisku pracy i miejscu zamieszkania, ukierunkowane dotacje państwowe, wreszcie ogromną rolę stowarzyszeń edukacyjnych.

⁵ M. Chelmińska, *Dobrobyt i „grupy słabe”*, „Credo” 1991, nr 4, s. 6–10.

Tworzenie platform dla różnego typu (odgórnych i samodzielnie określonych) „przestrzeni dla działań” w zakresie kreatywności i komunikacji, a przy okazji wspieranie stosunków społecznych i więzi lokalnych, czyli procesów identyfikacji z miejscem zamieszkania, związanych z własnym miastem, dzielnicą, ulicą, możemy od wielu lat obserwować w Danii. Powstało tam wiele placówek społeczno-kulturalnych, których organizację i funkcjonowanie oparto na założeniach samorządności. Decyzje o ich profilu i formach działalności, a także sposobach wydatkowania funduszy, podejmowało zgromadzenie użytkowników. Ono też miało decydujący głos w kwestii doboru personelu, łącznie z kierownictwem. Placówki zakładane były często w dzielnicach zamieszkałych przez ludzi nieprzejawiających żadnego zainteresowania tradycyjną sferą kultury (problemy narkomanii, alkoholizmu, przestępczości, bezrobocia itp.). Wykorzystywano do tego celu stare budynki, dobrze im znane, aby tym samym obalić jedną z barier kojarzoną z nowoczesnością, oficjalnością placówki. Prowadzono wiele akcji doraźnych, mających pobudzić inicjatywę mieszkańców, ułatwić nawiązanie między nimi kontaktów, wzmocnić poczucie więzi z miejscem zamieszkania. Każdorazowo było to łączone z informacją o działalności ośrodka, centrum. Od wielu lat stawiano w Danii na wielofunkcyjne biblioteki mocno osadzone w środowisku.

Niestety, mimo tak wielu działań poszanowanie odrębności kultur lokalnych, mniejszościowych i regionalnych, stale jest narażone na wiele niebezpieczeństw. Sprzyjają tej sytuacji niewątpliwie następujące czynniki: rozpad społeczeństw europejskich i tworzących je wspólnot i zbiorowości, pozostawanie wielu grup poza wielkimi procesami rozwoju i decyzji, światowy wymiar podejmowania tych ostatnich, standaryzacja uniformizujących wzorów produkcji i konsumpcji niedostosowanych do problemów szczegółowych i lokalnych, zmniejszanie lub zanik zdolności instytucjonalnych wywołujące potrzebę tworzenia lepiej przystosowanych ram terytorialnych, depersonalizacja stosunków między ludźmi, wreszcie rozwój nowych technik komunikowania jako zagrożenie dla heterogeniczności kultury.

Animacja wydaje się dobrym „lekarstwem” na kwestie nie tylko ściśle kulturalne, ale także dotyczące całości życia społecznego, które przeni-



Animacja jako funkcja społeczna (koncepcja szeroka)

ASC – animacja społeczno-kulturalna, ■ – sektory dominujące

Źródło: M. Kopczyńska, *Animacja społeczno-kulturalna...*, s. 51.

ka i dynamizuje. W zasadzie dotyczy wszystkich dziedzin życia: pracy, aktywności politycznej i obywatelskiej, życia rodzinnego, czasu wolnego i kultury pozostającej w relacji ze wszystkimi tymi dziedzinami.

Animacja obliuguje do innego układu relacji między animatorem a uczestnikami. Odmiennosc tego stosunku wynika z odmiennego rozumienia funkcji kultury. Oni nie chcą nauczać o kulturze (przez „K”) ani propagować jej nieprzemijających wartości, ale w myśl zasady animacji:

Powiedz mi a zapomnę,
Pokaż a zapamiętam,
Pozwól mi brać udział, a zrozumieć

dążą do tego, aby odbiorca sam je umiał odkryć i odnaleźć przez uświadomienie sobie, czym jest kultura.

2. Zadania animacji

Można więc pokusić się o wyznaczenie zadań animacji:

1. Stworzenie obiektywnego inwentarza metod i propozycji związanych z animacją niedyrektywną i samorządnością, umożliwiającego stosowanie ich w różnych środowiskach społecznych i dla różnych poziomów zdolności i możliwości, a także określenie, co uznaje się za „aktywne”, a co za „pasywne”, gdy chodzi o zajęcia animacji społeczno-kulturalnej.

2. Zbadanie i opracowanie technik przydatnych animatorom zbiorowości lokalnych dla zachęty i pobudzenia członków tych zbiorowości do uczestnictwa w podejmowaniu decyzji dotyczących problemów ich własnego życia.

3. Wyjaśnienie relacji między animacją społeczno-kulturalną a upowszechnianiem sztuki klasycznej, kultury przez „K”.

4. Rozwiązanie problemu grup społecznych znajdujących się w sytuacji pod wieloma względami niekorzystnej lub należącej do „podkultur”, skupienie uwagi na mniejszościach; dokładniejsze zbadanie możliwości stosowania animacji w izolowanych lub zacofanych regionach wiejskich.

5. Dokładniejsze zbadanie przykładów owocnej współpracy władz, animatorów i sektora handlowego, które mogą stanowić część środowiska animacyjnego w miastach; określenie roli władz wielkich sieci radiowych i tv, możliwości tv lokalnej i wideoanimacji.

6. Zajęcia sportowe – punktem wyjścia ogólnego rozwoju społeczno-kulturalnego; obiekty sportowe powinny służyć integracji z innymi formami pracy kulturalnej.

7. Zacieśnienie więzi między animacją a wychowaniem nie tyle w praktyce, ile na poziomie struktur i infrastruktury – połączenie celów i programów dla wspólnego kształcenia wychowawców osób dorosłych i animatorów.

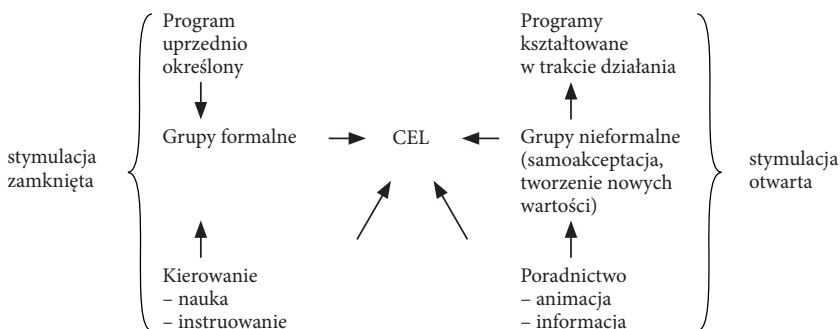
8. Podjęcie problemu animacji w miejscu pracy.

9. Przekształcenie systemu informacji w europejski ośrodek skutecznej jej wymiany; niezbędne jest powstanie ośrodków dokumentacji subwencjonowanych przez państwo.

3. Schematy programowania imprezy

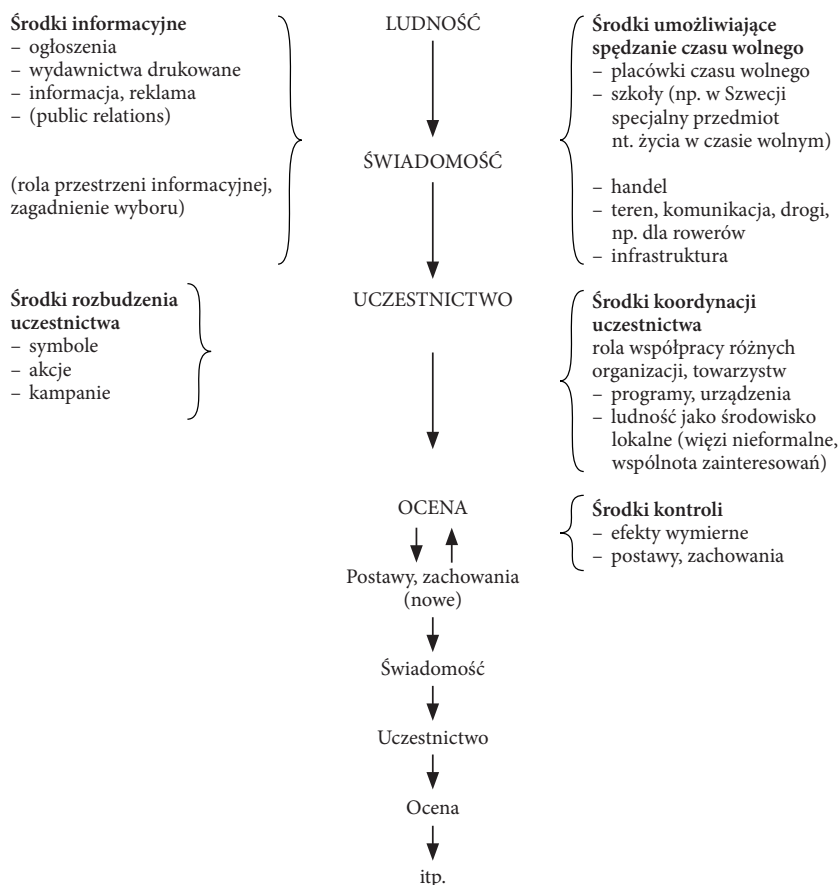
Animacja jest jedną z metod pracy w grupie. Czym różni się od innych? Korzystając z doświadczeń dynamiki grup, jeśli chodzi o aktywność i otwartość uczestników, animacja stara się wykroczyć poza wewnętrzne problemy i cele grupy. Nie skupia się na technikach postępowania, ale też nie może zupełnie z nich zrezygnować. Wybiera najlepsze drogi do skuteczności, wykluczające manipulowanie ludźmi, wywieranie nacisku, stosowanie przymusu psychicznego itp. Każdy ma prawo do wypowiedzi, uczestniczenia w podejmowaniu decyzji, w atmosferze poszanowania wolności jednostki buduje się tę wspólnotę osób „będących sobą”. Pomocne mogą się wydawać realizowane schematy programowania imprez.

Proponowany schemat programowania imprezy (rekreacyjnej, kulturalno-oświatowej, krajoznawczo-turystycznej)



Sytuacje otwarte bardziej przyjmują się w organizacji czasu wolnego. W wielu krajach Europy Zachodniej, np. w Szwajcarii, działania związane z czasem wolnym są rozszerzane na prace związane z reedu-

Schemat australijski



kacją i resocjalizacją (por. prace w środowisku narkomanów czy złodziejasków z marketów). W Danii z kolei preferowane są działania w kierunku rekompensaty życia w mieście (wprowadzanie do placówek kulturalno-oświatowych żywych zwierząt domowych). W Anglii i Australii wszystkie prace związane z organizacją czasu wolnego odbywają się pod hasłem „4 h” czyli aktywność serca (*heart*), głowy (*head*), ręki (*hand*) oraz zdrowia (*health*).

4. Dziesięć myśli na temat animacji dużych grup

Jednym z bardziej znanych animatorów i aktywnych pedagogów jest Anton Wimmer (ur. 1949 r.). Ma on wykształcenie w dziedzinie pedagogiki zabawy. Przeprowadza seminaria dla nauczycieli w kraju i za granicą, poświęcone zagadnieniom nadzoru, pracy w grupach, szkoleniu bezrobotnych, pracy z upośledzonymi, rozwojowi twórczemu poprzez gry. Sformułował dziesięć myśli na temat animacji dużych grup⁶. Oto one:

1. Zastanowienie się nad celem imprezy, działania (czego chce publiczność, dlaczego to robisz, co z tego masz itp.; pytania powinny oczekiwać się odpowiedzi).

2. Dobra praca zespołowa (rola współpracowników, pomocników itp.).

3. Aby móc animować przestrzeń, ważny jest jej wybór i przygotowanie (jasno i wyraźnie określone granice, umiejętność zaistnienia, ale przede wszystkim znalezienia się w niej).

4. Solidne przygotowanie (oszczędza wszystkim stany niepewności).

5. Praca „w” czy „z” grupą musi być pociągająca i interesująca (pamiętajmy, że praca w dużych grupach rodzi wiele napięć, m.in. między anonimowością a spotkaniem się, między pewnością a ryzykiem itd., itd.).

6. Rekwizyty, dodatkowe materiały urozmaicą działania.

7. Stosowanie różnorodnych struktur porozumiewania się, animacji – każda z nich stwarza określone możliwości do wykorzystania.

8. Rozsądne wprowadzanie różnorodnych środków porozumiewania.

9. Solidny początek.

10. Dobrym przygotowaniem do pracy z dużymi grupami są imprezy w małych grupach, mniejsze imprezy w dużych grupach..., czyli rola stopniowego zdobywania określonych umiejętności.

5. Animator

Animacja z jej ideą aktywności i uczestnictwa implikuje trzy bardzo ściśle ze sobą powiązane procesy:

⁶ A. Wimmer, *Dziesięć myśli na temat animacji dużych grup*, „Kropla” 1993, nr 5, s. 6–7.

- odkrywanie, czyli stwarzanie warunków, aby grupa, jednostka z jednej strony ujawniła swoje potrzeby, problemy, wątpliwości, pragnienia, a z drugiej – próby zareagowania na nie;
- tworzenie związków pomiędzy sobą a środowiskiem rozumianym bardzo szeroko;
- kreację wyrażającą się poprzez samoekspresję, działania twórcze jednostki, grupy zintegrowanej z otoczeniem.

Tak rozumiana działalność kulturalna wymaga często od kadry, dotychczasowych pracowników zmiany sposobu myślenia, odejścia od biernego przekazywania wiadomości do pobudzania i rozwijania zdolności, do jednostkowego rozumienia zjawisk, procesów, ludzi. Równocześnie nie daje się w zasadzie w żaden sposób bezpośrednio przełożyć na określone programy i działania instytucji. Wymaga nowych technik i metod pracy z integrującymi i interdyscyplinarnymi na czele. Pociąga za sobą wymóg nowego typu pracownika, bowiem nowe treści i formy kultury tworzą się tam, gdzie pojawiają się jej animatorzy. Mając na względzie łaciński rodowód słowa „animator”: „ożywiać, obdarzać życiem, a także coś przemieniać w coś, ożywieniem napełniać, odwagą napełniać w zakresie kultury, to osoba, która dopełnia wiedzę, doświadczenia życiowe oraz przeżycia ludzi, rozbudza ich zainteresowania, ukazuje nowe ideały i wzory życia, prowadzi z nimi dialog nad możliwościami i sposobami rozsądnego zaspokajania ujawnionych i jeszcze ukrytych potrzeb kulturalnych. Animator jasno widzi nowe i lepsze życie”⁷.

Jest to zawód⁸ stosunkowo młody, dynamiczny, przyciągający przede wszystkim ludzi młodych, zawód, w którym osobowość animatora i sposób jego bycia liczą się bardziej niż dyplom.

⁷ L. Dyczewski, *Animator kultury lokalnej*, w: idem, *Kultura polska w procesie przemian*, TN KUL, Lublin 1993, s. 209.

⁸ J. Żebrowski, *O animatorach kulturalnych we Francji*, „Oświata Dorosłych” 1981, nr 8, s. 487–492; Z. Zbąski, *Kształcenie działaczy kulturalno-oświatowych we Francji*, „Oświata Dorosłych” 1967, nr 2; Z.T. Wierzbicki, *Pracownik kultury animatorem*, „Kultura i Życie” 1974, nr 9; L. Bielas, *O animacji społeczno-wychowawczej we Francji*, „Nowa Szkoła” 1980, nr 11.

Charakteryzując sylwetkę animatora⁹, należy zdawać sobie sprawę z jego cech osobowych i walorów zawodowych. Do najbardziej oczekiwanych należą:

Cechy osobowościowe	Umiejętności
odpowiedzialność	dobry organizator
duża odporność fizyczna	dynamika w działaniu
zrównoważenie psychiczne	rzetelność i sumienność
serdeczny i przyjacielski stosunek do ludzi	w wywiązywaniu się z podjętych zobowiązań
szczerłość i uczciwość	umiejętność przekazywania wiedzy
poczucie humoru	w sposób przystępny i ciekawy
życzliwość, subtelność wyrozumiałość	kreatywność i innowacyjność
sprawiedliwość	szybkie i zdecydowane
cierpliwość	podejmowanie decyzji
inteligencja	łatwość w nawiązywaniu kontaktów
takt i urok osobisty	umiejętność stawiania zadań
zdolność do refleksji	i organizowania pracy

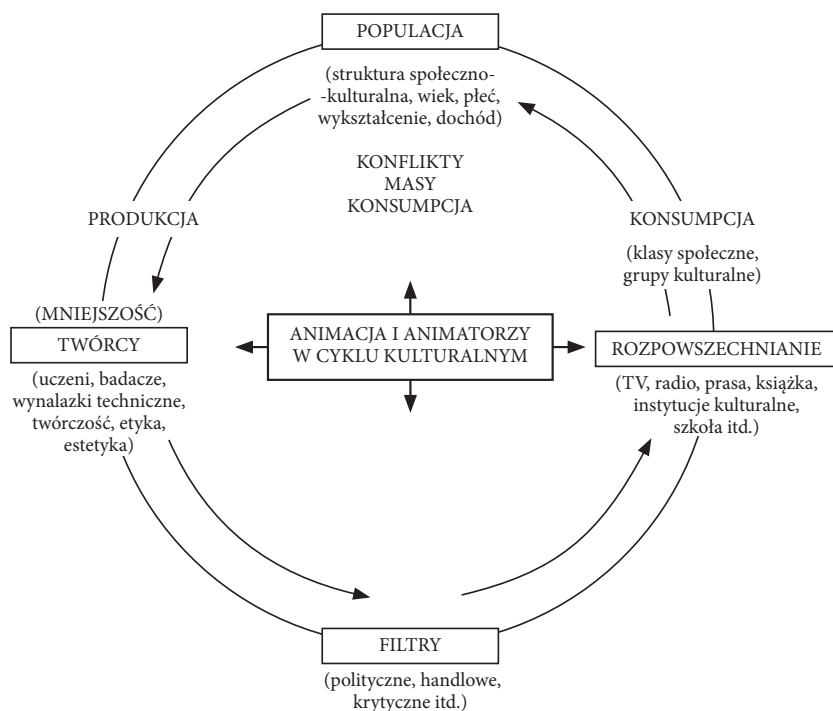
Wydaje się, że – wzorem Francji – i u nas pojawiają się obok zawodowych animatorów honorowi (ruch młodzieżowy, patronat, skauting), czasowo zatrudnieni (kolonie, obozy, wyjazdy grupowe) czy zatrudnieni w czasie częściowo ograniczonym.

Leon Dyczewski¹⁰ sprecyzował zadania stojące przed animatorem. Są to:

– rozbudzenie zainteresowań, ukazywanie ideałów i wzorów osobowych, upowszechnianie wartości, norm, wzorów zachowań i wytworów materialnych;

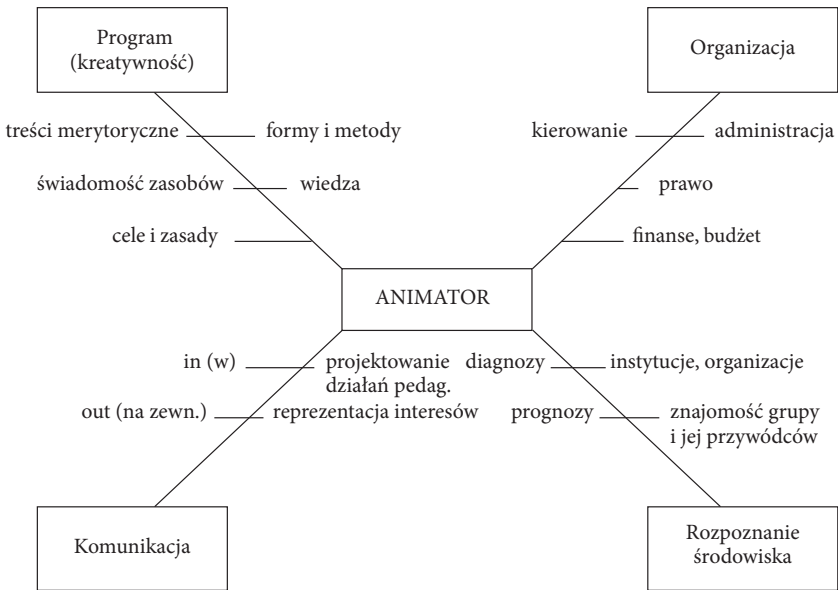
⁹ J. Stopierzyńska, *Status animatora wiejskiego ruchu kulturalno-oświatowego we Francji*, „Informacja kulturalna” COMUK 1973, nr 7; Ch. Hermelin, *Portrait d'un homme nouveau: l'animateur*, w: *L'Animation Culturelle*, Éditions ouvrières, Paris 1964; P. Besnard, *Problématique de l'animation socioculturelle*, „Traité de Sciences Pédagogiques” 1978, t. 8, s. 281–293; J. Żebrowski, *Proces kształcenia i zatrudniania pracowników kulturalno-oświatowych we Francji w świetle pedagogiki animacji*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” R. XXII (1979), nr 26, Gdańsk 1980.

¹⁰ L. Dyczewski, *Animator kultury...*, s. 210–212.



Źródło: M. Kopczyńska, *Animacja społeczno-kulturalna...*, s. 18.

- rozwijanie więzi osobowych, tworzenie różnorodnych grup, integrowanie;
- kształtowanie poczucia wartości i ważności, świadomości odrębności i umiławiania własnego środowiska;
- uczenie lepszych sposobów wykonywania prac codziennych i rozbudzanie chęci do prac artystycznych;
- łączenie przeszłości z przyszłością;
- kształtowanie umiejętności korzystania z kultury ogólnej, przede wszystkim z nowoczesnych środków społecznego komunikowania;
- rozwijanie infrastruktury społeczno-kulturalnej.



Oczywiście sprawując tak specyficzną funkcję, pracując tak blisko z ludźmi, pojawić się mogą pewne niebezpieczeństwa. Za Dyczewskim¹¹ są to m.in.: a) przekształcenie się animatora w lidera, przywódcę grupy, a nawet całej społeczności lokalnej, b) okazjonalny charakter działalności kulturalnej, c) niebezpieczeństwo przejścia od autentycznego tworzenia kultury lokalnej do folkloryzmu¹², d) ucieczka przed podejmowaniem trudnych problemów.

¹¹ Ibidem, s. 212–216.

¹² J. Burszta, *Współczesny folklor*, „Lud” 1972, nr 56; idem, *Chłopskie źródła kultury*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985, szczególnie s. 299–300.

URSZULA KACZMAREK (1948–2003)

Absolwentka studiów polonistycznych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1971) i Międzywydziałowego Studium Kulturalno-Oświatowego UAM, w którym następnie została zatrudniona jako nauczyciel akademicki (1971–1976). Pracowała w Instytucie Kulturoznawstwa UAM (1976–2003), gdzie kierowała studiami licencjackimi i Podyplomowym Studium Kultury i Turystyki. Była członkinią i wiceprzewodniczącą Komitetu Badań Polonijnych Polskiej Akademii Nauk oraz Komisji Bałkanistyki PAN, Rady Porozumiewawczej Badań nad Polonią, Zespołu Ekspertów Ministerstwa Kultury i Sztuki ds. kształcenia animatorów kultury, konsultantką Rady Krajowej Regionalnych Towarzystw Kultury, przewodniczącą Rady Muzeum w Dobrzycy oraz innych placówek kulturalnych. Doktorat z nauk humanistycznych uzyskała w 1981 r. na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego, stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie historii otrzymała w 1993 r. na Wydziale Historycznym UAM, a tytuł profesora nauk humanistycznych nadano jej w 2001 r. Początkowe zainteresowania literaturoznawcze zwieńczone dysertacją doktorską pt. *Lewicowa krytyka literacka w latach trzydziestych dwudziestolecia międzywojennego (główne systemy i modele)* napisaną pod kierunkiem prof. Tadeusza Bujnickiego, rozszerzyła na zagadnienia krajoznawstwa i turystyki, upowszechniania kultury, animacji i edukacji kulturalnej, kultury regionalnej i kultury pogranicza. Jej głównym tematem badawczym stała się jednak kultura zbiorowości polonijnych w państwach Europy Środkowej. W tym zakresie prowadziła pionierskie badania, docierając do nieznanych dotąd źródeł i materiałów, odkrywając wiele faktów i dokonując znaczących ustaleń. Znalazły one odzwierciedlenie w kilku monografiach: *Aktywność kulturalno-oświatowa Polonii w Bułgarii, Czechosłowacji, Niemieckiej Republice Demokratycznej, Rumunii i na Węgrzech w latach 1945–1989* (1991), *Kultura zbiorowości polonijnych Europy Środkowej 1945–1989 (Czechosłowacja, NRD, Węgry)*, która stała się jej rozprawą habilitacyjną (1993) oraz *Dzieje Polaków na ziemi bułgarskiej* (1993), *Na węgierskiej ziemi. Rzecz o Polonii węgierskiej* (1999) i *Spod znaku Warneńczyka* (2002). Zajmowała się również mniejszością polską na Bukowinie, w Rumunii,



pograniczami kulturowymi, w szczególności tożsamością ich mieszkańców (pogranicze polsko-niemieckie, pogranicze wschodnie, Śląsk Cieszyński, Zaolzie). Była bardzo popularną postacią w środowiskach polonijnych, często je odwiedzając i współpracując z wieloma organizacjami polonijnymi. Doceniano jej badania i pracę na rzecz Polonii, przyznając jej nagrodę św. Władysława za zasługi dla Polonii Węgierskiej w 1999 r. Angażowała się w organizowanie działalności dydaktycznej i prace administracyjne w Instytucie; obszarem jej działalności dydaktycznej było praktyczno-metodyczne przygotowanie studentów do zawodowej roli pracownika instytucji kulturalnej (współautorski z Janem Gradem skrypt *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu*, 1996).

JAN GRAD

URSZULI KACZMAREK ROZWAŻANIA O ANIMACJI KULTURALNEJ

Napisany na potrzeby dydaktyki kulturoznawczej tekst Urszuli Kaczmarek *Animacja społeczno-kulturalna*¹ jest wprowadzeniem w zagadnienia animacji kulturalnej, przedstawiającym stan wiedzy dotyczący animacji kulturalnej w polskiej humanistyce od lat 80. do pierwszej połowy lat 90. Był to etap rozpoznawania i penetrowania problematyki animacyjnej, prób jej rozwijania i w związku z tym poszukiwań teoretycznych dla opracowywania własnych koncepcji oraz pierwszych aplikacji metody animacji w działalności kulturalnej i sferze uczestnictwa w kulturze.

Podręcznikowe ujęcie Urszuli Kaczmarek określa jej wkład w badania nad animacją kulturalną, polegający przede wszystkim na usystematyzowaniu dotychczasowej wiedzy z tego zakresu, uporządkowaniu pojęć i koncepcji animacji, wskazaniu „do czego animacja kulturalna może być użyta”, jakie pełni funkcje, jakie jest jej znaczenie w kształtowaniu życia społecznego, działalności kulturalnej oraz edukacji kulturowej i na koniec – jaką rolę odgrywa animator kultury w różnych dziedzinach życia społecznego.

Autorka znalazła się w niewielkim gronie badaczy, których ustalenia inspirowały dalsze analizy rozszerzającej się zbiorowości osób podejmujących zagadnienia animacji kulturowej, dostarczały tematów badawczych i ukierunkowywały badania. W jej zamierzeniach prezentowany artykuł miał

¹ U. Kaczmarek, *Animacja społeczno-kulturalna*, w: J. Grad, U. Kaczmarek, *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu. Skrypt dla studentów kulturoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 96–192.

być podstawą monografii naukowej, uwzględniającej rozwijającą się „teorię animacji kulturalnej”, kierunki i wyniki badań, opatrzonej odpowiednimi empirycznymi przykładami „animacji w praktyce”, bo animacja jako „robota użyteczna społecznie” zajmowała ją najbardziej. Poszukiwała odpowiednich informacji, lecz nie była jej dana możliwość realizacji tego badawczego planu. Z problematyki tej napisała jeszcze artykuł *Animacja a regionalizm*².

Urszula Kaczmarek zainteresowała się problematyką animacji kulturalnej na potrzeby dydaktyki uniwersyteckiej, prowadząc – od drugiej połowy lat 70. na studiach kulturoznawczych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – zajęcia z przedmiotu Praktyczne problemy organizacji pracy kulturalnej, zastąpionego od roku akademickiego 1994/1995, z jej inicjatywy właśnie, modulem kształcenia Formy animacji kulturalnej z jej autorskim programem. Mając gruntowną znajomość form działalności kulturalnej, doceniała ona potrzebę i znaczenie animacji w upowszechnianiu kultury, co też skłoniło ją do naukowego zajmowania się tą „metodą pracy kulturalnej”.

Idee animacji społeczno-kulturalnej przenikały do polskiej humanistyki z francuskiej pedagogiki od połowy lat 70., ale pierwsze krajowe publikacje pojawiły się w latach 80., zapoczątkowując rozwijającą się w następnej dekadzie debatę nad pojęciami, koncepcjami, modelami, użytecznością poznawczą i praktyczno-edukacyjną animacji społeczno-kulturalnej w związku z dokonującymi się przemianami społeczno-ekonomicznymi i politycznymi (transformacją ustrojową). One bowiem stworzyły zapotrzebowanie na nową politykę kulturalną i uformowanie na nowo sfery upowszechniania uczestnictwa w kulturze.

W toczącej się wtedy dyskusji społecznej niemal powszechnie uznano za niezbędne wprowadzenie modelu animacji kulturalnej do działalności kulturalnej, wskazując na szereg czynników uzasadniających tę konieczność. Przede wszystkim widoczne stało się wyczerpanie możliwości rozwojowych centralistycznego instytucjonalnego modelu upowszechniania uczestnictwa w kulturze. Konstatacja Urszuli Kaczmarek, że „dotychczasowy model upowszechnieniowy [...] i oparta na nim działalność kulturalno-oświatowa w chwili obecnej okazują się nieadekwatne dla potrzeb współczesnych, szczególnie

² U. Kaczmarek, *Animacja a regionalizm*, w: J. Gajda, W. Żardecki (red.), *Dylematy animacji kulturalnej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 235–244.

dla środowiska lokalnego”³, wyraża upowszechniony u progu lat 90. pogląd o konieczności odejścia od ideologicznych założeń i pryncypiów polityki kulturalnej państwa, określających wzory partycypacji w kulturze i ich aksjologiczną zawartość. Przejście „od upowszechniania kultury do animacji kulturalnej”, od formuły „odbioru kultury” do kształtowania autentycznej aktywności kulturalnej i wielowymiarowego uczestnictwa w kulturze wymagało z kolei aktywizowania biernych, konformistycznych – funkcjonalnych względem systemu socjalistycznego, ale też ukształtowanych przez kulturę masową – dotychczasowych konsumentów kultury do określania własnego sposobu i zakresu uczestnictwa w kulturze, uświadamiania im indywidualnych potrzeb kulturalnych i możliwości ich realizacji, zgodnie z zasadą „kultura dla każdego”. Także w sytuacji marazmu postsocjalistycznych społeczności lokalnych, ich pasywności w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej należało: „tchnąć w nie duszę”, „ożywić je” jako wspólnoty kulturowe, odbudowywać zakorzenione w lokalnych tradycjach wsi i miasteczek autentyczne więzi społeczne, skłaniać do aktywnego udziału w życiu społecznym i uczestniczenia w kształtowaniu kulturowych wzorów obywatelskości. Ujawniający się w warunkach demokratyzacji w życiu społecznym i politycznym pluralizm światopoglądowy i ideologiczny wymagał z kolei przysposabiania uczestników kultury do dialogu społecznego jako metody rozwiązywania konfliktów światopoglądowo-aksjologicznych.

Nowa rzeczywistość kulturowa, określając potrzeby, cele i zadania animacji społeczno-kulturalnej, przesądziła o popularności animacji w środowisku badaczy i pracowników instytucji kulturalnych, którym – jak zauważyła Urszula Kaczmarek – „[a]nimacja wydaje się dobrym »lekarstwem« na kwestie nie tylko ściśle kulturalne, ale i dotyczące całości życia społecznego, które przenika i dynamizuje. W zasadzie dotyczy wszystkich dziedzin życia: pracy, aktywności politycznej i obywatelskiej, życia rodzinnego, czasu wolnego i kultury pozostającej w relacji ze wszystkimi tymi dziedzinami”⁴.

Odniosła się wszakże krytycznie do panującego wówczas w literaturze przedmiotu „zamieszania pojęciowego” dotyczącego rozumienia terminu „animacja kulturalna”, który wszedł również do obiegu pozanaukowego

³ U. Kaczmarek, *Animacja społeczno-kulturalna*, s. 116.

⁴ Ibidem, s. 120.

i urzędowej nomenklatury. Raziło ją i irytowało niefrasobliwe posługiwanie się nazwą „animacja” w stosunku do działalności upowszechniania kultury, przemianowywanie ośrodków i placówek kultury na „ośrodki animacji kulturalnej” i uznanie dotychczasowych pracowników instytucji kulturalnych za „animatorów kultury”, jakby sama zmiana nazwy przekształcała je i ich – magiczną mocą słów – w rzeczywiste placówki animacyjne i autentycznych animatorów życia społeczno-kulturalnego. Dała temu publicznie wyraz w recenzji monografii Barbary Jedlewskiej *Animatorzy kultury wobec wyzwań edukacyjnych*, konstatując:

„W Polsce o animacji społeczno-kulturalnej zaczęto pisać w latach osiemdziesiątych, ale prawdziwa popularność tego terminu nastąpiła w latach dziewięćdziesiątych. Wtedy to zaczęto go stosować coraz częściej, nieraz dokonując prostej zamiany określenia »upowszechnianie kultury« właśnie »animacją społeczno-kulturalną«. Instytucje kulturalno-oświatowe stawały się »centrami animacji kulturalnej«, a zatrudnieni w nich pracownicy, prawie automatycznie, zostali »animatorami«. Wydaje się jednak, że niezbyt wiele osób używa tego terminu, jasno pojmując jego sens”⁵.

Urszula Kaczmarek zajęła się zatem uporządkowaniem znaczeń terminu „animacja”, wyszczególniając cztery jej podstawowe ujęcia: 1) „animacja to sposób kształtowania wspólnoty”, 2) animacja jest działaniem mającym skłaniać do uczestnictwa w kulturze i autoekspresji, 3) animacja jest „środkiem mającym doprowadzić do usunięcia barier społecznych i ekonomicznych, utrudniających rozwój grup »pozostających w tyle«, 4) animacja to działania służące demokracji lokalnej, kształtujące „uczestnictwo w dziedzinach i decyzjach wykraczających poza dziedzinę życia kulturalnego, podnoszenie świadomości obywatelskiej”⁶.

W zainteresowaniach Urszuli Kaczmarek animacja kulturalna była rozumiana jako sposób czy praktyki pobudzania do aktywności kulturalnej ludzi i społeczności lokalnych oraz innych środowisk (włączania w proces partycypacji w kulturze, inicjowania działań twórczych) i służące rozwojowi jednostki

⁵ U. Kaczmarek, *Robota społecznie użyteczna. Rec. B. Jedlewska, Animatorzy kultury wobec wyzwań edukacyjnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 1999, nr 4(22), s. 67.

⁶ U. Kaczmarek, *Animacja społeczno-kulturalna*, s. 118–119.

poprzez wyzwalanie jej kreatywności. Animacja to tworzenie warunków do aktywnego uczestniczenia w kulturze, a nie ograniczające się do organizowania form zbiorowego odbioru kultury. „Tworzenie warunków” to raczej sfera działań instytucjonalnych, dla animatora kultury „animacja” sprowadza się do działań przysposabiających do uczestnictwa w kulturze, jego kształtowania i rozwijania, co czyni głównym obszarem działań animacyjnych „kulturę czasu wolnego”. W tej sferze właśnie w pedagogice „[...] szczególną rolę przypisuje się animacji, czyli wywoływaniu określonych zachowań, które mogłyby stać się nośnikami szczególnych wartości dla jednostki i całego społeczeństwa”⁷.

Należy podkreślić, że Urszula Kaczmarek nie rezygnowała z „tradycyjnych” form pracy i edukacji kulturalnej, nie zdyskwalifikowała ich przydatności jako „nieanimacyjnych” w działalności i edukacji kulturalnej, uzależniając stosowanie obu sposobów wdrażania do uczestnictwa w kulturze od konkretnej sytuacji, potrzeby i celu. W sferze upowszechniania uczestnictwa w kulturze można bowiem działać animacyjnie i nieanimacyjnie w ramach różnych „form i metod pracy kulturalnej”, które nie są tożsame z „formami animacji kulturalnej”, podobnie jak formy i metody edukacji. Można rzec, że animacja to „sposób wykonania” różnych aktów nadawczej partycypacji w kulturze i edukacji kulturowej. Zamieszczony w cytowanym tekście Kaczmarek „Schemat programowania imprezy (rekreacyjnej, kulturalno-oświatowej, krajoznawczo-turystycznej)” może być wdrażany animacyjnie lub standardowo, tj. bez intencji animacyjnych. Różnica polega na tym, że „[k]orzystając z doświadczeń dynamiki grup, jeśli idzie o aktywność i otwartość ich uczestników, animacja stara się wykroczyć poza wewnętrzne problemy i cele grupy. Nie skupia się na technikach postępowania, ale też nie może zupełnie z nich zrezygnować. Wybiera najlepsze drogi do skuteczności, wykluczające manipulowanie ludźmi, wywieranie nacisku, stosowanie przymusu psychicznego itp. Każdy ma prawo do wypowiedzi, uczestniczenia w podejmowaniu decyzji, w atmosferze poszanowania wolności jednostki, buduje się tę wspólnotę osób »będących sobą«”⁸.

W zależności od sposobu prowadzenia animacyjne lub nie mogą być formy edukacji kulturalnej, które niekiedy utożsamia się z działaniami animacyj-

⁷ Ibidem, s. 110.

⁸ Ibidem, s. 122–123.

nymi. Bez wątplenia jednak jest tak, że animacja działa edukacyjnie-kulturowo (pobudzając uczestnika do aktywności myślowej i współdziałania) w odróżnieniu od standardowych form dydaktycznych, które w konkretnych sytuacjach nauczania mogą mieć charakter animacyjny. Prelekcja, wykład może być prostym werbalnym przekazem treści bądź aktywizującym wygłoszeniem wykładu z interaktywnym uczestnictwem uczestników, z myślowym i psychiczno-emocjonalnym zaangażowaniem obu stron, wywierającym wpływ na sposób myślenia i osobowość słuchacza.

Niewątpliwie animacyjny charakter ma forma zabawy stosowana w nauczaniu i wychowaniu, „[...] po to, by stworzyć naturalne kontakty pomiędzy prowadzącymi a uczestnikami, obala niepotrzebne bariery, ułatwia komunikację, wyzwala zachowania sygnalizujące niejasności i niepewność”⁹ – przekonuje, cytowana przez Urszulę Kaczmarek, rzeczniczka pedagogiki zabawy. „Animacyjna rola” zdaje się być wpisana w istotę zabawy. Ze względu na tę okoliczność Kaczmarek sporo uwagi poświęciła pedagogice zabawy.

Od tamtego czasu podejście do animacji kulturalnej się zmieniło. Przede wszystkim znacznie rozszerzyła się przestrzeń społeczna objęta faktycznie działaniami animacyjnymi, zakreślana w pewnym stopniu już we wcześniejszych koncepcjach (np. rozwój społeczności lokalnych, demokracja kulturalna, partycypacja obywatelska, wykluczenie społeczne, społeczności migrantów), ale pojawiły się też nowe obszary, głównie kultura cyfrowa (projekty cyfrowe i internetowe, media społecznościowe). Zainicjowano działania w obszarze ekologii, przestrzeni publicznej miasta, rewitalizacji miast, budowania wspólnot sąsiedzkich w miastach i inne. Podstawową formą pracy animacyjnej stały się „projekty” zakładające ich współtworzenie i współuczestniczenie w ich realizacji członków różnych grup społecznych i środowisk. Główną różnicę w podejściu do animacji kulturalnej w dekadzie lat 90. i jej obecnym ujęciu można wyrazić hasłem „od aktywizowania do współtworzenia kultury”. Oznacza to, że nastąpiło przejście od pobudzania do udziału w kulturze, aktywizowania do działań kulturalnych i społecznych, od modelu „animator inicjuje – społeczność uczestniczy” do modelu partnerskiego, w którym „animator i społeczność współtworzą”. Animator jest co najwyżej facylitatorem, a uczestnicy współautorami projektów kulturalnych.

⁹ Z. Zaorska, *Pedagogika zabawy – inny styl wychowania*, „Credo” 1991, nr 2, s. 34.

ANNA ZEIDLER-JANISZEWSKA

EKOLOGIA „ZIELONA” I EKOLOGIA „SZARA” JAKO ŚWIATOPOGLĄDOWY KONTEKST WSPÓŁCZESNYCH PRAKTYK ARTYSTYCZNYCH

Pierwodruk w: *I Orońskie Konfrontacje Kosmos – Ekologia – Sztuka. Seminaria Orońskie*,
t. IV, cz. I, Centrum Rzeźby Polskiej, Orońsko 2000, s. 87–90.

Kiedy hrabia Buffon pisał w końcu osiemnastego wieku swoją *Histoire naturelle*, był przekonany, iż natura pierwotna, nieprzekształcona ręką człowieka nie jest w ogóle godna uwagi. Uważał, iż stanowi ona „ziemię jałową i smutną”, odbijającą refleks śmiertelności. Jako żywotną i pełną uroku traktował natomiast naturę ucywilizowaną – uporządkowaną i przekształconą przez człowieka. Taka opozycja, a w szczególności sposób wartościowania jej członów przez Buffona, budzi dziś nasze zdumienie. Francuski przyrodnik – wyjaśnia Wolf Lepenies – odwoływał się jeszcze do klasycznej teologii świata fizycznego, która prawo tworzenia i niszczenia przyznawała wyłącznie Bogu¹. Podtrzymywany przez Kartezjusza w *Rozprawie o metodzie* program Bacona, który inspirował zawładnięcie przyrodą i jej opanowanie przez człowieka, mógł być w tym kontekście realizowany bez troski o destrukcyjne aspekty coraz bardziej ochoczo podejmowanych przekształceń.

Już jednak dziewiętnastowieczny proces uhistorycznienia natury prowadził do uświadomienia sobie zagrożeń, jakie wiążą się z jej niepo- hamowaną eksploatacją. Dziś, gdy tyle mówi się o „granicach wzrostu”

¹ W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, tłum. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 3–31.

(co ciągle, niestety, nie znajduje odbicia w polityce, ale też i w zwykłych, codziennych działaniach ludzi), gdy rozmaite ruchy ekologii „zielonej” przywołują nostalgicznie utopię natury, chroni się oczywiście i traktuje jako urodziwe, czy wręcz wyniosłe te obszary, które Buffon uznał za „jałowe i smutne”, za widomy znak przemijalności świata. Skłonni jesteśmy kojarzyć śmiertelność raczej z naszą własną działalnością i kontynuujemy ją często wbrew coraz powszechniej rozlegającej się krytyce antropocentrycznego obrazu świata. Chodzi przy tym nie tylko o zanieczyszczenie i niszczenie szeroko pojętego otoczenia – niegdyśszej „czystej” czy pierwotnej natury, ale także o niepewność naszej własnej kondycji, określanej przez kulturę (która stała się „drugą naturą”).

W *Das Unbehagen in der Kultur* Zygmunt Freud wskazywał na ambiwalencje związane z praktycznym wcielaniem przez człowieka przypisywanej niegdyś Bogu wszechmocy i wszechwiedzy (zgodnie z programem Bacona – Kartezjusza).

„Człowiek stał się – pisał Freud – [...] »bogiem zaopatrzonym w protezy«, naprawdę wspaniałym, kiedy posługuje się swymi »organami pomocniczymi«, jednakże organy te nie są jego organiczną częścią i od czasu do czasu sprawiają mu jeszcze wiele kłopotów”². Dodawał też, iż mimo tego upodobnienia się do Boga dzisiejszy człowiek nie czuje się szczęśliwy i dręczą go różnego rodzaju lęki. W tym samym niemal czasie Ernst Bloch – filozof niezwykle (i, niestety, słabo u nas znany) śledził z niepokojem „lęk inżyniera” (a także uczonego), któremu materialność świata (a więc baza dotychczasowego doświadczenia) coraz bardziej wymyka się z rąk. W tym czasie bodaj tylko futuryści skłonni byli wierzyć, że ujarzmienie tego, co wokół nas i wewnątrz nas naturalne, niesie z sobą wyłącznie szczęście ludzkości.

Freud i Bloch brali pod uwagę zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki obserwowanych na żywo procesów technologizacji ludzkiego doświadczenia. Dziś o wiele silniej niż oni akcentujemy złe strony dążenia do „wszechmocy i wszechwiedzy”, tyleż dla otoczenia, co i dla człowieka

² Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 80.

samego, szlachetny w intencjach antropocentryzm ujmujemy raczej jako wyraz pychy człowieka i nieliczenia się ze skutkami działań dotyczących bliskiego i odległego otoczenia, a także – przyszłych pokoleń. Ta krytyka nie oznacza jednak powrotu do klasycznej teologii świata fizycznego; nie trzeba wielkich rozstrzygnięć światopoglądowych („metafizycznych”), by zaakceptować jako nadrzędne – wartości o charakterze ekologicznym (w szerokim tego słowa znaczeniu, nawiązującym do źródeł greckich).

Współczesna ekologia prowadzi na różnych obszarach bilans strat i projektuje różne strategie ochronne – np. w wymiarze „zielonym” tworzenie rezerwatów przyrody, wspomaganie gatunków fauny i flory narażonych na wyginięcie, oczyszczanie otoczenia ze wszelkich zanieczyszczeń itd. Część tego rodzaju działań wiąże się z troską o podniesienie jakości życia – wartości wyeksponowanej w społeczeństwach typu konsumpcyjnego.

Dziedzina ekologii to nie tylko kwestia odpowiedniej polityki (w skali makro-, mezzo- i mikrootoczenia) i programowanych przez nią praktyk. To także sfera jednostkowego zaangażowania – małych kroków, które podejmujemy na co dzień. Sztuka może wchodzić i wchodzi w każdy z tych obszarów – od wielkich „akcji” po inicjatywę ratowania kilku drzew na konkretnej miejskiej ulicy.

Zanim przejdę do kształtów ekologicznego zaangażowania sztuki, wyłuszczę jeszcze kilka kwestii ogólniejszej natury. Wiążemy na ogół ekologię z polityką, a warto mocniej podkreślać także jej wymiar etyczny, mieści się on w ramach postulowanej niegdyś przez Maxa Horkheimera, a rozwijanej dziś szeroko przez Hansa Jonasa, Karla-Otto Apla czy Dietera Birnbachera etyki odpowiedzialności. W grę wchodzi odpowiedzialność za los nie tylko bliskich, ale i dalekich bliźnich – tych, których twarzy nie znamy i którzy nie tylko żyją z dala od nas, ale jeszcze się nie narodzili. Pośrednio więc zaangażowana ekologicznie sztuka działa na rzecz upowszechnienia postawy odpowiedzialności i być może na tym polega jej najważniejsze zadanie na dziś i na przyszłość. Przecistawia się tym samym egoistycznym i narcystycznym skłonnościom systemu konsumenckiego (choć ten, jak wspomniałam, wykazuje cechy ambiwalentne, bowiem eksponując jakość życia, otwiera furtkę dla ruchów

ekologicznych, wykraczających poza ideologię konsumeryzmu). Godzi też sztuka w aspekt pychy antropocentrycznego obrazu świata.

Kolejna kwestia dotyczy zróżnicowania światopoglądowych przesłań ruchów ekologicznych, ich hybrydycznego często też charakteru, wiążącego się na ogół z przywoływaniem różnych tradycji kulturowych. Najbardziej aktywne zdają się dziś ruchy bio- i ekocentrycznej ekologii „głębokiej” oraz twierdzenia, które odwołują się do bardziej zrjonalizowanej argumentacji etycznej. Gdy przyjrzymy się jednak dokładniej tekstom pisany przez reprezentantów ekologii „głębokiej”, łatwo zauważyć, iż funkcjonuje w nich często ten sam mit „czystej” natury i związanego z nią integralnie człowieka (mit zdecydowanie nostalgiczny), do którego odwoływali się już krytycy wczesnonowoczesnej industrializacji. Rousseau tymczasem jest i nie jest zarazem aktualny. Jest – o ile chcemy chronić pamięć (często zmitologizowaną) o źródłach, nie jest – bowiem (trzeba to wyraźnie powiedzieć) żaden powrót nie ma szans na realizację. Zbyt jesteśmy przesiąknięci naszą „drugą naturą”, choć i ją musimy już poddawać ochronie w obliczu ekspansji „natury trzeciej”. Prognozy Freuda czy Blocha rozwinęły się bowiem w nieoczekiwanej przez nich skali. Wraz z rozwojem światów wirtualnych i nowych technik komunikacji (które bywają traktowane jako techniki pseudokomunikacji), a także genetyki, chirurgii plastycznej itp., wraz z gwałtownym przyspieszeniem tempa życia i doświadczania poruszamy się w świecie wielokroć bardziej sztucznym niż w obszarze „drugiej natury”, a tym samym oddalamy się jeszcze bardziej od natury pierwotnej. Jean Baudrillard, filozof i socjolog, który lubi układać czarne scenariusze na przyszłość, niezbyt wierzy w możliwość ochrony i pierwszej, i drugiej natury. „Ten cały arsenał przetrwania, z dietetyką, ekologią, ochroną sekwoi, fok i gatunku ludzkiego włącznie, ma za zadanie dowieść, że żyjemy naprawdę (tak jak każda feeria wyobraźni dowodzi, że realny świat naprawdę jest realny)” – powiada, dodając iż: „...niepostrzeżenie dla samych siebie osunęliśmy się w zbytnią łatwość życia”³.

³ J. Baudrillard, *Ameryka*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 1998, s. 45.

Przed tą samą łatwością, w której „cały świat przychodzi do domu”, a my popadamy w niebezpieczną fazę „nowej osiadłości” fizycznej połączonej z nowym (medialnym) nomadyzmem, ostrzega też Paul Virilio. Twórca estetyki znikania postuluje jednak pewne strategie jej przezwyciężenia. „Zieloni, ruch zielonych jest dla mnie prekursorem innej, szarej ekologii, już nie ekologii substancji, ale ekologii dystansów, ekologii kurczącego się świata” – mówi w jednym z licznie publikowanych wywiadów⁴. Postawie „taumatologicznej”, która prędkość, pojawianie się i znikanie traktuje jako rodzaj cudu, przeciwstawia postawę „dramaturgiczną”, wskazującą uparcie na negatywne aspekty wzrostu prędkości, na porażki, katastrofy i zagrożenia, jakie niesie z sobą niepoahamowany rozwój. Gdy znika ciężar realnego doświadczenia, gdy zastępuje go ekran komputera i telewizora, myśleć trzeba o budowaniu tratw ratunkowych – systemów blokad, które uniemożliwiają spełnienie się czarnych scenariuszy. Uprawiając „szarą” ekologię, powinniśmy myśleć i zachowywać się tak jak grupa dziewiętnastowiecznych inżynierów, którzy spotkali się z własnej inicjatywy w Brukseli, by przeciwdziałać możliwościom kolizji związanych z coraz intensywniej rozwijanym w Europie ruchem kolejowym. Musimy szybko rozpoznawać zagrożenia i równie szybko na nie reagować, dzisiejsza prędkość wykracza bowiem poza możliwości naturalnego wyposażenia człowieka, powoduje zanik poczucia realności i dematerializację doświadczenia (odczuwalną już przez bohatera tekstu Blocha) w skali znacznie powszechniejszej niż mogło się zdawać myślicielom pierwszej połowy dwudziestego wieku. Czyżby naszą przyszłością miało być – w nawiązaniu do Freuda – „bycie inwalidami złożonymi z protez?”. Baudrillard mówi wręcz o „chirurgii plastycznej gatunku”, bowiem „ludzkie piękno osiąga się jedynie drogą chirurgii plastycznej, piękno miejskie drogą chirurgii obszarów zielonych, a opinię kształtuje się wyłącznie z pomocą chirurgii plastycznej sondaży...”⁵. Znajdujemy się w sytuacji

⁴ Zob. m.in. P. Virilio, *Die Sehmaschine*, Merve Verlag, Berlin 1989; idem, *Revolutionen der Geschwindigkeit*, Merve Verlag, Berlin 1993 (z którego to wydania pochodzi powyższy cytat, s. 61).

⁵ J. Baudrillard, *Ameryka*, s. 79.

antropologicznej niepewności, którą sami sobie zafundowaliśmy i którą autor *Fatalnych strategii* porównuje ze stanem transseksualności.

Fakt, iż jesteśmy „podłączeni do maszyn”, sprawia, że musimy podjąć na nowo pytania, które postawił sobie Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie*. Implanty, z którymi się żyjemy, uświadamiają nam, że nasz gatunkowy wyróżnik – zdolność myślenia i odczuwania – staje się zagrożony. Tak oto – zdaniem pesymistów – kończy się nowożytny sen o panowaniu nad naturą zewnętrzną i wewnętrzną.

Diagnoza to oczywiście przerysowana, ale spełniająca swoje zadanie w takim zakresie, w jakim wszczepia odpowiednie dawki lęku i zmusza do aktywności w dziedzinie ekologii „szarej”.

Osobiście jestem zdania, że faktycznie nie żyjemy jedynie w świecie „drugiej” lub „trzeciej” natury, lecz w wielu światach, i że światy te generują różne typy doświadczeń („starych” i „nowych”). Hybrydyzacja, jakiej przez to ulegamy, nie musi być wartościowana od razu negatywnie. Chodzi raczej o to, by wypracować takie reguły przechodzenia między owymi światami i typami doświadczeń, by nie zacierać specyfiki żadnego z nich i żadnego nie eliminować. A gdy nowe regiony objawiają kusicielską moc i biorą nas w swoje niepodzielne władanie, trzeba strategii, które chronią doświadczenia starego typu, bez których istotnie antropologiczna kondycja staje pod znakiem zapytania.

Tak zarysowany szeroki kontekst ekologii „zielonej” i „szarej” związany z etyką odpowiedzialności stwarza rozległe pole zadań przed sztuką i biegnie niejako w poprzek jej dotychczasowych podziałów i kwalifikacji. To właśnie w owym kontekście odnajdujemy przedłużenie awangardowego zaangażowania, choć nie jest już ono traktowane uniwersalistycznie i w sposób bezwarunkowy (jak w ramach niektórych wczesnych awangard). Dołączenie do ekologii „zielonej” ekologii „szarej” sprawia z kolei, iż w ramach artystycznych praktyk proekologicznych znajdują się nie tylko na przykład działania twórców opisane w „Kunstforum”⁶ czy niektóre rodzime praktyki z kręgu „sztuki ziemi”, czy (w polskim zwłaszcza przypadku) „sztuki biednej” (zdecydowanie mniej spektakularnej niż

⁶ „Kunstforum”, maj – czerwiec 1999.

land-art), czy też wreszcie „sztuki miejsca” w opozycji do „nie-miejsc”, o jakich mówi Marc Augé), ale i na przykład realizacje Orlan czy Billa Violi. Słowem – wszystkie tego rodzaju działania, w których analizuje się zagrożenia spowodowane rozwojem techniki i technologii tak dla otoczenia, jak i naszej własnej kondycji (co zresztą jest z sobą sprzężone), jak i działania wskazujące drogi przezwyciężenia owych zagrożeń. Angażowane w ich ramach konwencje i techniki artystyczne mogą być różne (być może do najciekawszych należą te działania, które przy pomocy nowych technologii wskazują na destruktywne bądź częściowo destruktywne aspekty tych właśnie technologii). Nie waham się (może nadto patetycznie) powtórzyć sformułowany tu już uprzednio pogląd – w szeroko pojętej sztuce proekologicznej widzę główny sens dzisiejszego i przyszłościowego zaangażowania sztuki i zarazem nawiązanie do najlepszych awangardowych tradycji ideowych (bez ich jednostronności i ograniczeń).



ANNA ZEIDLER-JANISZEWSKA
(1951–2017)

Od czasu studiów na filologii polskiej była związana z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Stopień doktora uzyskała w 1979 r. w Instytucie Filozofii na podstawie dysertacji *Sztuka jako forma świadomości społecznej*, której promotorem był prof. Jerzy Kmita. W 1988 r. habilitowała się, przedstawiając pracę *Sztuka, mīt, hermeneutyka*. W 1997 r. uzyskała tytuł profesora. Początkowo pracowała w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk Instytutu Filozofii UAM, a w 1986 r. przeniosła się do Instytutu Kulturoznawstwa, do Zakładu Teorii Kultury

i Metodologii Badań nad Kulturą, kierowanego przez Jerzego Kmitę. W latach 1999–2001, tj. do czasu zakończenia pracy na UAM, była kierownikiem Zakładu Kultury Współczesnej, a równolegle, od 1989 r., pracowała w Instytucie Kultury w Warszawie. W 2001 r. zrezygnowała z pracy na UAM z powodu choroby męża.

W tym samym roku podjęła pracę w Instytucie Teorii Literatury, Teatru i Sztuk Audiowizualnych na Uniwersytecie Łódzkim, by po kilku latach, w 2005 r., przenieść się na Uniwersytet Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, gdzie mieszkała. Tam kierowała Instytutem Kultury i Komunikowania, była również prodziekanem Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Wypromowała 17 doktorów. Inicjatorka wielu ważnych dla polskiej humanistyki wydarzeń, animatorka kulturoznawstwa, współtwórczyni kluczowych dla nauk humanistycznych pism i instytucji: „Kultury Współczesnej”, w której była przewodniczącą Rady Redakcyjnej, oraz Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Była też wiceprzewodniczącą Komitetu Nauk o Kulturze PAN. Członkini zespołów redakcyjnych wielu czasopism i serii wydawniczych. Autorka monografii: *Antynaturalistyczny program badań nad sztuką i jego współczesne kontynuacje* (1983), *Sztuka, mit, hermeneutyka* (1988), *Między melancholią a żałobą* (1996). Wraz z Zygmuntem Baumanem i Romanem Kubickim wydała również *Życie w kontekstach: rozmowy o tym, co za nami i o tym, co przed nami* (2007, 2009). Redaktorka ponad dwudziestu prac zbiorowych. Opublikowała przeszło 150 artykułów i recenzji. Pełną bibliografię jej prac można znaleźć w wydany pośmiertnie zbiorze tekstów: *Bezinteresowna ciekawość. Humanistyka, kultura, sztuka* (2019).

BEATA FRYDRYCHAK

ANNY ZEIDLER-JANISZEWSKIEJ PYTANIA O ESTETYKĘ

Dominujący obecnie w naukach humanistycznych dyskurs w znacznej mierze skupia się na diagnozie kryzysu ekologicznego – interpretacji skutków działania człowieka wobec przyrody, jej kondycji, ale też zrozumienia naszej sytuacji względem przyrody w świecie, nad którym stopniowo tracimy kontrolę. Jest to nie tylko kwestia dawno już zakwestionowanej słuszności wizji oświeceniowej skupionej na antropocentrycznych projektach względem natury, lecz także próba przywrócenia naturze podmiotowości w ramach „przymierza z przyrodą”/„pojednania z naturą”¹. Dyskurs ten wspomagany jest przez sztukę, która z typową dla siebie krytyczną wrażliwością i sejsmograficzną czułością, za pomocą swojego języka i środków wyrazu rozpoznaje te procesy i towarzyszące im mechanizmy, zwracając uwagę na konsekwencje naszych działań dla świata i jego doświadczenia. Towarzyszą temu próby wskazania dróg wyjścia z kryzysowej sytuacji, formułowane nierzadko z poziomu myślenia utopijnego.

*Esej Ekologia „zielona” i ekologia „szara” jako światopoglądowy kontekst współczesnych praktyk artystycznych*² Anny Zeidler-Janiszewskiej może być

¹ O „pojednaniu z naturą” Anna Zeidler-Janiszewska pisze w artykule *Estetyka i ekologia w perspektywie postmodernistycznej* [w: K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka a ekologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1992, s. 81–88], przywołując Ernesta Blocha, ale w duchu ponownego „zadomowienia”, tu dostrzegając horyzont utopijny.

² A. Zeidler-Janiszewska, *Ekologia „zielona” i ekologia „szara” jako światopoglądowy kontekst współczesnych praktyk artystycznych*, w: *I Orońskie Konfrontacje Kosmos – Ekologia – Sztuka. Seminaria Orońskie*, t. IV, cz. I, Centrum Rzeźby Polskiej, Orońsko 2000, s. 87–90.

uznany za ważny głos w tej aktualnie toczącej się dyskusji, jakkolwiek perspektywę tę zmienia fakt, że został opublikowany w 2000 r. Tekst powstał na seminarium w Orońsku poświęconym ekologii i sztuce w czasach, gdy dyskurs ekologiczny, jeszcze niepogłębiony o dzisiejsze problemy związane z kryzysem klimatycznym, dopiero nabierał ważności, a sztuka jeszcze rozpoznawała dzisiejsze problemy. Dodam, że formuła tego seminarium opierała się na spotkaniu teorii i sztuki, refleksji krytycznej i praktyki artystycznej, a jego niezbywalnym efektem trwającym przez lata i niepoddającym się fluktuacjom były/są drzewa posadzone przez uczestników tego spotkania.

Artykuł oddaje postawę badawczą, która jak żadna inna problematyka w badaniach Anny Zeidler-Janiszewskiej ujawnia utopijność jej myślenia i trafność przewidywań. Warto go przeczytać w szerszym kontekście, który naświetli nie tylko (albo: nie tyle) stanowisko badaczki w kwestii estetyki ekologicznej, ile ewolucję jej myśli niezmiennie osadzonej na trwałych podstawach filozoficznych i jasnym przesłaniu. Mam na myśli otwierający problematykę ekologiczną tekst z 1992 r. *Estetyka i ekologia w perspektywie postmodernistycznej*³ oraz dwie ostatnie, niedokończone wypowiedzi. Jedna z nich, *Między Arystotelesem a Latourem. O kilku instalacjach Marka Diona*, ukazała się w pracy zbiorowej przygotowanej przez jej uczniów i współpracowników, wydanej w 2022 r.⁴, czyli kilka lat po śmierci Autorki. Druga została opublikowana w tłumaczeniu na język angielski w czasopiśmie „Polish Journal of Landscape Studies”⁵, pt. *Some remarks on plant art*. Jest to spisana wypowiedź z konferencji „Miastonatura. Zielona przyszłość miast?”, która odbyła się w kwietniu 2017 r.⁶, a Profesor Zeidler-Janiszewska była jednym z jej współorganizatorów.

³ A. Zeidler-Janiszewska, *Estetyka i ekologia...*, s. 81–88.

⁴ M. Skrzeczowski, J. Jeśman (red.), *Naturakultura. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2022, s. 261–264.

⁵ A. Zeidler-Janiszewska, *Some remarks on plant art*, „Polish Journal of Landscape Studies” 2018, t. 1, nr 2–3, s. 21–25, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pls/issue/view/1293>.

⁶ Konferencja odbyła się 21 kwietnia 2017 r. dzięki współpracy Instytutu Badań Przestrzeni Publicznej ASP w Warszawie, Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych SWPS, a jej głównym celem była refleksja nad miejscem i rolą natury we współczesnych miastach. Przypomnę, że Profesor Zeidler-Janiszewska zmarła 26 lipca tego roku, więc dla niektórych uczestników tej konferencji było to ostatnie z nią spotkanie i chyba jej ostatnia wypowiedź publiczna.

Teksty te dzieli ponad dwudziestopięcioletnia odległość czasowa, ale czytając je kolejno, od najstarszego do ostatnich, można dostrzec konsekwencję myśli i rozwój kwestii badawczych, które współgrają z narastającymi problemami, dążeniami do przemodelowania pól badawczych, „zwrotami” (performatywnym, wizualnym itd.), na które reagowała humanistyka. Stanowią świadectwo ciągłości refleksji i ugruntowanych poglądów estetycznych, które nie trwają na okopanych pozycjach, ale ewoluują wraz z samą estetyką, odpowiadając na wyzwania czasów. Wskazywane zagadnienia Anna Zeidler-Janiszewska widziała od początku szerzej, nie tylko w kontekście ekologii, ale także relacji kultura – natura i ich przyszłości. Jak pisała: „Chodzi przy tym nie tylko o zanieczyszczenie i niszczenie szeroko pojętego otoczenia – niegdysiejszej »czystej« czy pierwotnej natury, ale także o niepewność naszej własnej kondycji, określanej przez kulturę (która stała się »drugą naturą«)”⁷.

Estetyka i ekologia w perspektywie postmodernistycznej z 1992 r. wprowadza do problematyki ekologicznej w kontekście dyskursu postmodernistycznego (który wówczas dominował), próbując usytuować ekologię wobec estetyki jako sfery ludzkiej wrażliwości i doświadczenia. Tu ekologia rozumiana jest jako refleksja nad ludzkim otoczeniem i wpisuje się w dyskusje nad przyszłością estetyki jako sfery ludzkiego odczuwania. W artykule z 2000 r. badaczka, rozwijając ten wątek, przyjęła jednoznacznie, że ekologia może stać się fragmentem estetyki. Równocześnie zarysowała bardziej przed sztuką aniżeli przed ekologią czy estetyką poważne zadanie: działanie w zgodzie z etyką odpowiedzialności. Praktyki ekologiczne zostały podzielone na „szare” – ujęte jako technologiczne rozwiązania łagodzące kryzys oraz „zielone” – działania aktywne (albo aktywistyczne), takie jak tworzenie naturalnych parków czy ochrona zagrożonych gatunków. Ale ważniejszy jest inny problem, który wydaje się wątkiem wiodącym w odniesieniu do sztuki, na której został najsilniej położony akcent – temat powinności sztuki (proekologicznej), która dziedzicząc po awangardzie impuls do zaangażowania, stawia pytania powodowane troską o naturę (ale przecież nie tylko) w kontekście etyki odpowiedzialności. Nasuwa się więc pytanie, czy postulowana w tekście etyka odpowiedzialności znalazła swoją odpowiedź w sztuce? Przykłady realizacji artystycznych, które dla Zeidler-Janiszewskiej

⁷ A. Zeidler-Janiszewska, *Ekologia „zielona” i ekologia „szara”...*, s. 87.

w późniejszych tekstach stały się kanwą szerszych rozważań, dowodzą, że odkryła je nie tylko jako materiał badawczy, ale jako realizację oczekiwanych przez nią wartości. W wypowiedzi na temat plant artu na konferencji „Miastonatura” pojawia się zdanie, które świadczy o tym, że myślenie utopijne, nakładające na sztukę określone powinności, towarzyszyło jej przez całe życie: „chodzi nie tyle o piękno czy wzniosłość lub jakieś ich połączenie, ale o realizację innych wartości, niekoniecznie specyficznie estetyczno-artystycznych”⁸. Argumentuje, powołując się na pracę Jenny Holzer *Czarny ogród* (1995) i dostrzegając w niej wielopłaszczyznowe sensy i znaczenia, powodujące, że w pracy tej można rozpoznać „sztukę współpracy”: wymagającej zaangażowania społecznego, wspólnotowej wrażliwości, ale także wiedzy ogrodniczej, nie wspominając o wpisanej w realizację pracy pamięci.

Trudno jednoznacznie recenzować dwa ostatnie teksty, upublicznione w postaci niepełnej, niedokończonej, zaledwie otwierające problem, a jednak znaczące dla ciągłości myśli. *Między Arystotelesem a Latourem. O kilku instalacjach Marka Diona* – dopiero rozpoczęty szkic prezentuje ramy przestrzeni badawczej, w których myśl posthumanistyczna nie przesłania całej tradycji humanistycznej, nie stawia granicy, a raczej poszukuje płynnych przejść i inspiracji tam, gdzie inni stawiają barykady. Przyglądając się całej drodze badawczej Profesor Zeidler-Janiszewskiej, widać trzymanie się przez nią filozoficznego pnia, tradycji filozofii krytycznej: szkoły frankfurckiej i hermeneutyki, Benjamina, Adorno, Horkheimera, ale też sztuki awangardowej, i dopiero z tego punktu przechodzenie do najnowszych badań w humanistyce: postmodernizmu, ponowoczesności, posthumanistyki i ich reprezentantów. Od tradycji filozoficznej nie odeszła, uważała ją za solidny punkt odniesienia, ale też ukształtowany pogląd na świat. Tym samym można powiedzieć, że myśl Anny Zeidler-Janiszewskiej operowała na „pograniczu”, nie wykluczając, a raczej poszukując przejść i przesmyków między tym, co humanistyczne, artystyczne, posthumanistyczne, ludzkie, inne-niż-ludzkie, zawsze w otwarciu na nowe krytyczne horyzonty... Czy można tę niedokończoną myśl potraktować jako swoisty drogowskaz, który Anna Zeidler-Janiszewska pozostawiła polskiej refleksji kulturoznawczej i estetycznej? Na to pytanie nie padnie już bezpo-

⁸ A. Zeidler-Janiszewska, *Some remarks...*, s. 21–25.

średnia odpowiedź, z pewnością jednak można jej poszukiwać w spuściźnie, którą po sobie zostawiła.

Wyrażone w przywołanych tekstach stanowisko można byłoby uznać za głos w ramach estetyki ekologicznej i tak jest z perspektywy poruszonego w nim problemu, ale w odniesieniu do refleksji Anny Zeidler-Janiszewskiej wydaje się to uproszczeniem i zbytym generalizowaniem. Być może należałoby zacząć od pytania: jaką estetykę uprawiała i rozwijała? Dominujące na przełomie XX i XXI wieku dyskusje dotyczące perspektyw estetyki spowodowały, że znalazła się ona w poszerzonym polu, które pozwoliło odejść od jej tradycyjnej formy, skupionej wyłącznie na wartościach i jakościach estetycznych, oraz zbliżyć się do badań kulturowych. Estetyka poszerzona, czy to w ujęciu Wolfganga Welscha estetyki poza estetyką, Gernota Böhmego ekologicznie motywowanej estetyki, czy Odo Marquarda, wydaje się też udziałem Zeidler-Janiszewskiej, co dawało jej swobodę orientacji, pozwalającą meandrować między estetyką, sztuką oraz studiami kulturowymi. Przytoczę słowa z ostatniego paragrafu znakomitej monografii *Między melancholią a żałobą*, gdzie pisze: „Chodziłoby więc – mówiąc inaczej – o estetykę zdolną do znalezienia sobie miejsca w zmieniającym się kulturowym paradygmacie, taką która nie uległaby estetycznemu hedonizmowi i innym tendencjom teraźniejszości i pozostawałaby w stosunku krytycznego dystansu zarówno wobec naiwnie optymistycznych interpretacji tych tendencji, jak i wobec krytyczno-kulturowego lamentu”⁹. Myśl, że estetyka musi wyjść poza swoje tradycyjne ramy, zdominowała poszukiwania takiej formuły, która nadałaby jej wartość „filozofii pierwszej”. W 2004 r., przy okazji recenzji *Estetyki czterech żywiołów*¹⁰, pisała, że upowszechniający się nowy typ refleksji estetycznej „osadza się” w filozofii kultury, utrzymując stały kontakt z badaniami kulturoznawczymi zarówno w obszarze „wiedzy”, jak i w obszarze „codzienności” oraz typowych dla niej praktyk. W ten sposób estetyka „odzyskuje” rangę zbliżoną do tej, jaką miała w klasycznej filozofii niemieckiej. „Analizowany w *Dialektyce oświecenia* imperatyw panowania nad naturą zewnętrzną i wewnętrzną, powszechnie dziś

⁹ A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1996.

¹⁰ A. Zeidler-Janiszewska, *Nowy kosmiczny rausz?: szkic na marginesie „Estetyki czterech żywiołów”*, „Sztuka i Filozofia” 2004, nr 24, s. 187–195.

kwestionowany, zwraca nas ku estetyce jako dziedzinie, która może wypełnić deficyty jednostronnie racjonalnego (instrumentalnego) rozwoju pierwszej fazy nowoczesności i zarazem »zaprogramować« drogi wyjścia z impasu¹¹. Czy można zatem powiedzieć, że studia kulturowe dawały narzędzia do wnikliwego badania rzeczywistości kulturowej, natomiast estetyka – impuls do zmiany? To w niej Zeidler-Janiszewska lokowała „utopijny horyzont”.

Być może należałoby spojrzeć na uprawianą przez badaczkę estetykę jeszcze inaczej i zapytać, czym było dla niej kulturoznawstwo, skoro w ostatnim czasie najbardziej interesowało ją – jak głosi nazwa ostatniej redagowanej przez nią serii wydawniczej – kulturoznawstwo krytyczne i transdyscyplinarność badań, otwierającą się na różne obszary wiedzy i różne spotkania refleksji. Interdyscyplinarność, która szczególnie często przywoływana jest w badaniach kulturowych, nie prowadzi do przeformułowania pola badawczego zaangażowanych w nią dyscyplin, w przeciwieństwie do transdyscyplinarności – „aktywnej” wtedy, gdy w grę wchodzi problemy niemożliwe do rozwiązania w ramach pojedynczych dyscyplin – konstytuującej nowe pole badawcze¹². Z pewnością na pierwszym miejscu, zwłaszcza ostatnio, stawiała badania kulturowe i to one wyznaczały jej badawcze trajektorie, ścieżki i wycieczki, które niezmiennie kierowały ją w stronę refleksji zorientowanej kulturowo. Tak też należy spojrzeć na rozwijaną przez nią estetykę.

W tych rozważaniach brakuje jeszcze jednego ważnego dla Profesor Zeidler-Janiszewskiej elementu – sztuki współczesnej, której towarzyszyła w jej przemianach i pokładanych nadziejach. Jej osobiste spotkania ze sztuką (i przyjaźnie z artystami), w której najbardziej ceniła dzieła i realizacje o znamionach spuścizny awangardy z jej krytycznym podejściem do świata i jego zjawisk, zawsze przynosiły i wносиły do dyskursu estetycznego sposób, w jaki należy problematyzować to, co artystyczne, w języku estetyki i studiów kulturowych. Sztuka stanowiła dla niej *signum* czasów, żywą ilustrację zgłębianych problemów i instancję odwoławczą: „Sztuka i szeroko pojęta estetyka stają się

¹¹ Ibidem, s. 188.

¹² A. Zeidler-Janiszewska, *Visual Cultural Studies czy antropologicznie zorientowana „Bildwissenschaft”?* O kierunkach zwrotu ikonicznego w naukach o kulturze, „Teksty Drugie” 2006, nr 4, s. 10.

paradygmatycznymi niejako dziedzinami współczesnego doświadczenia”¹³. A gdy dodawała: „Ekologiczna etyka i polityka staje się estetyką w konkretnych paraartystycznych i artystycznych działaniach”¹⁴, to jakby zdradzała swoją wizję estetyki w ogóle.

Wydany pośmiertnie zbiór tekstów Anny Zeidler-Janiszewskiej, stanowiący zapis jej drogi badawczej, źródeł, które stały się dla niej fundamentalne, przekrój jej szerokich zainteresowań naukowych, został zatytułowany *Bezinteresowna ciekawość*¹⁵. I rzeczywiście, gdyby jednym słowem opisać to, co ją przez całe życie naukowe i nie tylko charakteryzowało i co stanowiło dla niej wszelką motywację, to byłaby ciekawość: nauki, sztuki, świata, ludzi. Trudno byłoby znaleźć trafniejsze określenie jej osoby i jej drogi badawczej.

¹³ A. Zeidler-Janiszewska, *Estetyka i ekologia...*, s. 86.

¹⁴ Ibidem, s. 87.

¹⁵ A. Zeidler-Janiszewska, *Bezinteresowna ciekawość. Humanistyka, kultura, sztuka*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2019.

GRZEGORZ DZIAMSKI

OD SZTUKI DO KULTURY WIZUALNEJ

Pierwodruk w: Krystyna Kostyrko, Grzegorz Dziamski, Jacek Zydorowicz (red.), *Sztuka współczesna i jej filozoficzne komentarze*, Instytut Kulturoznawstwa UAM, Poznań 2004, s. 31–45.

„Sztuka po końcu sztuki”

Dzisiejsza wykładnia formuły „koniec sztuki” brzmi: wszystko może być sztuką, wszystko może funkcjonować jako sztuka. Sztuka wyzwoliła się z wszelkich ograniczeń, także z ograniczeń własnej definicji i uzyskała absolutną wolność. Stała się absolutna, jak powiada Boris Groys¹. Stała się absolutna, ponieważ uznała antysztukę za pełnoprawną część sztuki i od tej pory, od włączenia antysztuki w obszar sztuki, nie można już zanegować sztuki, gdyż nawet negacja sztuki jest sztuką, legitymizującą się własną dziewięćdziesięcioletnią już dzisiaj tradycją, sięgającą pierwszego *ready-made* Marcela Duchampa z 1913 r.

Sztuka stała się absolutna, czyli całkowita, zupełna, arbitralna, sama wyznacza sobie obszary i formy działania. Nie potrzebuje żadnych samowznających obrońców, próbujących ją definiować, a to dlatego, że każda definicja ograniczałaby możliwości sztuki i pozbawiała ją absolutnego charakteru. W tej sytuacji stare pytanie: czym jest sztuka? traci sens, podobnie jak przeformułowane przez Nelsona Goodmana pytanie: kiedy sztuka?

¹ B. Groys, *The Artist as an Exemplary Art Consumer*, w: *XIV International Congress of Aesthetics, Ljubljana 1998*, „Filozofski Vestnik” 1999, nr 2, s. 89.

(kiedy coś staje się dziełem sztuki?)². Miejsce obu tych pytań zajmuje nowe pytanie: czym dla ciebie jest sztuka?, czego ty oczekujesz od sztuki? Pytania te należy kierować nie tylko do artystów, ale także, czy może przede wszystkim, do odbiorców. Warto tu zauważyć, że tak postawione pytanie odchodzi od szukania opisowej, klasyfikacyjnej i powszechnie ważnej definicji sztuki w stronę definicji wartościującej i częściowej: czym jest sztuka dla mnie, dla ciebie, dla niej, dla niego.

Opisana tu sytuacja nie jest nowa. Arthur Danto datuje jej początki na 1964 r. i wiąże z wystawą *Brillo Box* Andy Warhola³. Większość autorów poszukuje jednak źródeł opisywanej tu sytuacji w sztuce konceptualnej, w sztuce początku lat siedemdziesiątych. Wtedy to czeski historyk sztuki, Josef Kroutvor pisał o sztuce możliwej czy też potencjalnej (*Kunst der Moeglichkeit*). „Sztuka możliwa jest sztuką korzystającą ze wszystkich istniejących materiałów i systemów. [...] Sztuka możliwa jest i nie jest sztuką. Jej punktem wyjścia jest idea życia. Nie jest dla niej ważne, gdzie zaczyna się i gdzie kończy sztuka. [...] wszystko jest w nas i wszystko jest możliwe”. Kroutvor pisał o sztuce bezgranicznych możliwości, która obejmuje cały świat, a nawet kosmos, bo „możliwość jest prafenomenem naszej rzeczywistości, naszej egzystencji i naszego kosmosu”⁴.

Dyskusja o końcu czy zmierzchu sztuki, która wzbudzała takie emocje w latach siedemdziesiątych, a nawet jeszcze w latach osiemdziesiątych, fascynuje dzisiaj tylko te osoby, które straciły kontakt ze współczesnym światem sztuki. W świecie sztuki dyskusja taka wywołuje, co najwyżej, uśmiech pobłażania lub zniecierpliwienia. Świadczy bowiem dowodnie, że zaangażowane w nią osoby nadal uczestniczą w grze, która już się zakończyła, podtrzymując „retorykę końcówki” (*Endgame rhetoric*), dyskutując o końcu sztuki, po-sztuce, epoce postartystycznej, uczestnicząc w (intelektualnej) grze późnego modernizmu, której celem było odkrycie

² N. Goodman, *Kiedy sztuka?*, w: idem, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1997.

³ A. Danto, *Three Decades After the End of Art*, w: idem, *After the End of Art*, Princeton University Press, Princeton 1997.

⁴ J. Kroutvor, *Moeglichkeit, Experiment, Ideen und Kreationen* (1971), w: K. Groh (red.), *Aktuelle Kunst in Osteuropa*, DuMont, Köln 1972.

prawdziwej istoty sztuki. Tymczasem ta gra dobiegła końca i „sztuka po końcu sztuki” (*art after the end of art*) rozgrywa się według innych reguł⁵.

Sztuka globalna

W ostatnich latach ciągle wzrasta liczba dużych, cyklicznych imprez artystycznych. Do posiadających najdłuższą tradycję i wciąż najbardziej prestiżowych spektakli artystycznych, takich jak Biennale weneckie, Documenta w Kassel czy Biennale w Sao Paulo, doszły nowe festiwale sztuki: Biennale w Sydney, wędrujące Manifesta, Biennale w Istambule, Hawanie, Berlinie, Lyonie, New Delhi, Kairze, Busan w Korei Południowej, w Dakarze, Johannesburgu, Montrealu. Nigdy dotąd tak wielu artystów z tak wielu krajów nie brało udziału w tak wielu megawystawach rozrzuconych po całym świecie. Życie artystyczne nigdy nie było tak intensywne jak dzisiaj, „po końcu sztuki”, w czasach *blockbusters* i *mega-exhibitions*.

Organizatorzy dzisiejszego życia artystycznego stają przed alternatywą: zaakceptować fakt, że wszystko może być sztuką, lub bronić odziedziczonego kanonu artystycznego? Największe imprezy artystyczne próbują łączyć obie możliwości. Bronią kanonu, ale nie przez narzucanie na sztukę jakiejś nowej metanarracji, która pozwoliłaby odróżnić sztukę od nie-sztuki. Obrona kanonu przyjmuje bardziej dyskretną postać, wpisana zostaje w samą strukturę wystawy, która przywołuje kilku klasyków sztuki najnowszej, o niepodważalnej pozycji, łącząc ich prace z rzeczami, które mogą być sztuką. Tak zbudowała „swoje” Documenta Catherine David (1997). Przywołani przez David klasycy to: Michelangelo Pistoletto, Gerhard Richter, Marcel Broodthaers, Hans Haacke, Oyvind Fahlstrom, Richard Hamilton, Nancy Spero. Podobną strukturę można było odnaleźć na Biennale weneckim (2001), na zorganizowanej przez Haralda Szeemanna wystawie *Platforma ludzkości* (*Platea dell'umanita*). Tutaj wśród klasyków znaleźli się: Mimmo Rotella, Cy Twombly, Gerhard Richter, Richard Serra. Wreszcie najnowsze Documenta (2002) – Bernd

⁵ A. Danto, *Three Decades...* Zob. też G. Dziamski, *Sztuka po końcu sztuki*, w: idem, *Lata dziewięćdziesiąte*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.

i Hilla Becherowie, Louise Bourgeois, Constant, Hanne Darboven, On Kawara, Victor Grippo. Żadnego definiowania sztuki, raczej dyskretnie wskazywanie kilku znaczących punktów odniesienia, kilku postaw artystycznych i zaszczepienie na nich dzisiejszych praktyk. Derridiański termin „zaszczepienie” (*graft*) jest tutaj całkowicie uzasadniony, chodzi bowiem o praktyki zaszczepione na tradycji dwudziestowiecznej awangardy. Posługując się inną metaforą, można powiedzieć, że pojęcie sztuki stało się dzisiaj żywicielem dla rozmaitych pasożytujących na nim zjawisk. Na sztuce pasożytuje kontrowersyjny doktor Gunther von Hagens i tworzone przez niego plastynaty, pasożytuje wiele innych zjawisk, ale przecież i sama sztuka pasożytuje na kulturze, jej znakach, symbolach, konwencjach itd. „[...] sztuka tworzy dobrego żywiciela dla pasożytów”, powiada szwedzki artysta Carl Michael von Hausswolf, ponieważ pozwala pokazywać rzeczy, które nie zostały jeszcze skategoryzowane, które nie posiadają swojego przypisania⁶.

W epoce „po końcu sztuki” wszystko może być sztuką, ale nie o wszystkim warto mówić. I ten aspekt wydaje się najważniejszy, znacznie ważniejszy od pytania o definicję sztuki. O tym, o czym warto mówić, decydują, w dużym stopniu, kuratorzy wielkich wystaw artystycznych, tworzący najbardziej wysunięte przyczółki świata sztuki, ale chyba nie tylko oni. Decyduje o tym współczesny dyskurs kulturowy, a ten skoncentrowany jest dzisiaj na problemie globalizacji.

Globalizacja to zniesienie dystansu przestrzennego i wprowadzenie świata w stan mobilności: mobilności etnicznej (imigranci, uchodźcy, turyści, gasterbeiterzy), medialnej (obrazy dostarczające narracji i proto-narracji), technologicznej, finansowej, ideowej. Wszystko się przemieszcza w różnych kierunkach, z różną prędkością i ta niewspółmierność wędrujących światów etnicznych, medialnych, technologicznych, finansowych i ideowych tworzy centralny problem dzisiejszej kultury globalnej, powiada Arjun Appadurai⁷. Jest to też nowy kontekst rodzącej się dzisiaj

⁶ Cyt. za: S. Engblom, *Art in Sweden*, Nationalmuseum, Stockholm 2002, s. 115.

⁷ A. Appadurai, *Disjuncture and Difference in the Global Culture Economy*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, Sage, London 1990, s. 301.

sztuki globalnej, w której pojawia się coraz więcej artystów o egzotycznie brzmiących nazwiskach (Mona Hatoum, Shirin Neshat, Zineb Sedira, Fiona Tan, Tania Bruguera, Maria Magdalena Campos-Pons, Frederic Bruly Bouabre, Yinka Shonibare) i coraz więcej problemów spoza kulturowych centrów, umieszczanych w globalnej – a nie uniwersalnej – perspektywie.

Nowa awangarda

Katalog ostatnich Documenta otwiera seria kolorowych zdjęć: mężczyzna wyskakujący z World Trade Center, zbombardowany Grozny, amerykańska straż przybrzeżna wyłapująca nielegalnych emigrantów, obóz dla uchodźców w Australii, grupa Albańczyków uciekająca z ogarniętej wojną domową Macedonii, antyżydowskie graffiti w Brukseli, statek wypełniony kurdyjskimi uciekinierami, zniszczony dom palestyńskich uchodźców, talibowie uwięzieni na wyspie Guantanamo, zamieszki uliczne w Buenos Aires, zamieszki w Genui podczas szczytu najbogatszych państw świata, afgańskie kobiety odbierające pomoc humanitarną, wietnamskie kobiety w szwalni, irlandzcy chłopcy bawiący się plastikowymi karabinami pod murem przedstawiającym bojowników IRA. Zdjęcia dobrze znane, aż za dobrze znane, z kolorowej prasy, z telewizji. Medialny obraz świata. Obraz nowego porządku, a właściwie nieporządku zwanego globalizacją.

Jeżeli chcemy zrozumieć, jak sztuka odnajduje się w tym świecie, to naszych rozważań nie możemy zaczynać od obszaru sztuki, lecz powinniśmy wyjść od współczesnej kultury, polityki oraz ekonomii, która rządzi wszystkimi stosunkami podlegającymi hegemonii kapitału, pisał Okwui Enwezor w eseju towarzyszącym tegorocznym Documenta⁸. Enwezor ma rację. Należy zmienić perspektywę, spojrzeć na sztukę z punktu widzenia współczesnej kultury, polityki i ekonomii, bo tylko wtedy możemy dostrzec zarysy nowych poszukiwań: z perspektywy wewnątrzartystycznej możemy mówić jedynie o sztuce poawangardowej, o terrorze wolności w sztuce, o sztuce, która zatraciła swoje granice i cele, która celebrytuje

⁸ O. Enwezor, *The Black Box*, w: *Documenta 11 – Platform 5: Exhibition*, Hatje Cantz, Kassel 2002, s. 45.

własną śmierć i zanikanie. Być może awangarda zawsze zmuszała nas do spoglądania na sztukę z pozycji zewnętrznych i szukania zmieniających się wciąż powiązań sztuki z szerszym kontekstem kulturowym, politycznym i ekonomicznym, a każdy ogląd trzymający się wewnętrznego punktu widzenia sztuki skazany był na konserwatyzm. W każdym razie byłoby czymś dziwnym i niezrozumiałym, gdyby w dzisiejszym świecie przeżywającym rewolucyjne zmiany nie pojawiła się nowa awangarda⁹.

Sztuka i kultura wizualna

Zacznijmy od rozróżnienia tyleż oczywistego, co banalnego – odróżnienia sztuki i kultury wizualnej. Kiedyś oba te pojęcia były tożsame albo prawie tożsame. Sztuki plastyczne były siłą napędową kultury wizualnej; siłą innowacyjną, kształtującą język komunikacji wizualnej. Tak traktowali sztuki plastyczne Ernst Gombrich, Arnold Hauser, Erwin Panofsky, Nelson Goodman, a w Polsce Jan Białostocki i jego uczniowie. Sztuka była dla nich specyficznym rodzajem języka, językiem piktoralnym (obrazowym), pozwalającym wyrażać charakterystyczny dla danej kultury porządek symboliczny, waloryzować w pozytywny lub negatywny sposób istniejące światopoglądy. Narodziny nowych środków technicznej, a później elektronicznej reprodukcji (fotografii, filmu, telewizji, Internetu) oraz ich umasowienie, zamiana w mass media, radykalnie zmieniło sytuację. Kultura wizualna nowoczesnych społeczeństw zaczęła oddzielać się od sztuki, od której nie oczekiwano już przedstawiania otaczającego świata¹⁰. Ostatnim kierunkiem malarskim, który próbował sprostać tej roli, był impresjonizm, rywalizujący w tym względzie z fotografią. Cała późniejsza

⁹ Na temat awangardy w ponowoczesnym świecie zob. G. Dziamski (red.), *Awangarda w perspektywie postmodernizmu*, Obserwator, Poznań 1996. Szczególnie część pierwsza zawierająca teksty Zygmunta Baumana, Alicji Kępińskiej, Aleša Erjavca i Heinza Paetzolda.

¹⁰ O wpływie nowych mediów na sztukę XX w. piszę szerzej w książce *Sztuka u progu XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2002, rozdz. *Nowe media*. Tekst ten, pod nieco innym tytułem – *Nowe media a sztuka XX wieku*, ukazał się wcześniej w piśmie „Estetyka i Krytyka” 2001, nr 1.

sztuka, sztuka nowoczesna, przyjęła dwie, jeśli tak można powiedzieć, strategie: a) wskazywać na to, co nieprzedstawialne, niedające się zobrażować za pomocą wizualnych przedstawień lub b) opowiadając się po stronie *signifiant*, znaczonego, ukazywać niemożność wiarygodnego, prawdziwego przedstawiania rzeczywistości. Jean-François Lyotard widzi w pierwszej z tych strategii wyraz modernistycznej melancholii i wiąże ją z twórczością takich artystów, jak Malewicz, de Chirico i niemieccy ekspresjoniści; w drugiej natomiast upatruje wyraz modernistycznego ducha eksperymentu i innowacji, a my powiedzielibyśmy dekonstrukcji, który łączy z twórczością Braque'a, Picassa, Marcela Duchampa i El Lissitzky'ego¹¹. Obie strategie zachowywały wyniosły dystans wobec dominującej w nowoczesnym społeczeństwie kultury wizualnej. Dystans ten został naruszony dopiero przez *pop-art* i odąd, od połowy lat pięćdziesiątych, bo początki *pop-artu* datuję od wystąpień brytyjskiej Independent Group, pytanie o to, jak sztuka ma się odnosić do współczesnej sobie kultury wizualnej, nabrało aktualności.

Amerykański *pop-art* przyjął dość wygodną postawę wobec dominującej kultury wizualnej, zwanej wówczas kulturą masową, postawę ironiczną, prześmiewczą, zabawową.

John Walker trafnie zauważa, że postawa ta pozwalała artystom *pop-artu* swobodnie wprowadzać elementy kultury masowej w obszar sztuk pięknych, bez porzucania swoistego poczucia wyższości; kultura masowa była tu bowiem przedmiotem ironicznych gier i komentarzy, podejmowanych z pozycji kultury wysokoartystycznej¹². Ale właśnie dlatego znacznie ciekawsi wydają nam się dzisiaj ci artyści, którzy takiej postawie nie ulegli – Andy Warhol, Richard Hamilton, przedstawiciele niemieckiej wersji *pop-artu*, Gerhard Richter, Sigmar Polke, a więc ci artyści, którzy poddali poważnej refleksji stosunek sztuki do współczesnej kultury wizualnej, opartej na coraz doskonalszych technikach reprodukcji rzeczywistości. Postawione przez nich pytania nadal zachowują ważność,

¹¹ J.-F. Lyotard, *Answering the Question: What is Postmodernism?*, University of Minnesota Press, 1984. Zob. również G. Dziamski, *Wzniosłość a sztuka nowoczesna*, w: idem, *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*, Obserwator, Poznań 1996, s. 156–160.

¹² J. Walker, *Art in the Age of Mass Media*, Pluto Press, London 1983, s. 43.

a nawet waga tych pytań wzrasta. Jaką mamy bowiem przyjąć postawę wobec zdjęć otwierających katalog ostatnich Documenta? Zdjęć tych nie da się wyszydzić ani obśmiać. Pop-artowska strategia jest tutaj zupełnie nieprzydatna; jest to bowiem całkowicie oswojona, cyniczno-sentymentalna forma współczesnej estetyzacji: cynicznie zakładająca swoją własną krytykę i sentymentalnie wykorzystująca powinowactwa ze sztuką wcześniejszą. Nic więc dziwnego, że artyści posługujący się dzisiaj tą strategią zabiegają już tylko o rynkowy sukces, nie dając żadnej odpowiedzi na pytanie, jaki jest stosunek sztuki do kultury wizualnej, która tworzy współczesny obraz świata.

Jak ma zatem wyglądać stosunek sztuki do współczesnej kultury wizualnej? I tu znowu, korzystając z rady Enwezora, punktem wyjścia powinniśmy uczynić nie sztukę, lecz ponowoczesną kulturę wizualną.

Sztuka globalna wobec kultury wizualnej

Kultura wizualna stanowi nowy, fascynujący obszar badań, który nie jest przypisany do żadnej z tradycyjnych dyscyplin badawczych i w tym sensie jest prawdziwie interdyscyplinarny¹³. Najlepiej przygotowani do badania współczesnej kultury wizualnej są zapewne filmoznawcy i badacze mass mediów. Film i telewizja należą bowiem do najpopularniejszych praktyk wizualnych, ale współczesna kultura wizualna to nie tylko film i telewizja, to całe wizualne otoczenie współczesnego człowieka, zmieniające świat w strumień obrazów. Badania kultury wizualnej nie powinny więc koncentrować się na poszczególnych mediach czy typach praktyk wizualnych, lecz na wizualnym doświadczeniu współczesnego człowieka: oglądamy reklamy na ulicach, telewizję w pubach, filmy w samolotach, ekrany i medialne obrazy towarzyszą nam wszędzie, w domu, w pracy, w sklepie, banku, szpitalu. Badanie kultury wizualnej zajmuje się tym

¹³ Na temat kultury wizualnej istnieje już bogata literatura. Zob. W.J.T. Mitchell, *Iconology. Image, Text, Ideology*, Chicago 1986; idem, *Picture Theory. Essays in Verbal and Visual Representation*, University of Chicago Press, Chicago 1994. C. Jenks (red.), *Visual Culture*, Routledge, London 1995; J. Walker, S. Chaplin, *Visual Culture: An Introduction*, Manchester University Press, Manchester 1997.

wszędobylstwem obrazów, procesami wizualizacji, które zmieniają świat w obraz, a dokładniej – społecznym konstruowaniem wizualności, władzą panoptyczną opisaną przez Michela Foucaulta, jak również władzą synoptyczną, o której pisze Thomas Mathiesen; tworzonymi przez nas obrazami, jak i środkami wspomagającymi nasze widzenie; naszymi przedstawieniami, wyobrażeniami i fantazjami.

Możemy teraz zapytać: jak to rosnące zainteresowanie kulturą wizualną wpływa na refleksję nad sztuką? James D. Herbert wskazuje trzy istotne konsekwencje: demokratyzację, globalizację oraz dematerializację¹⁴. Badania kultury wizualnej (*visual studies*) nie wyodrębniają jakiegś specjalnej, uprzywilejowanej klasy przedmiotów czy działań, lecz obejmują bardzo różnicowaną grupę zjawisk wizualnych, zarówno te, które zaliczano kiedyś do kultury wysokiej, jak i te, które zwyczajowo przypisywano kulturze niskiej, podkreślając estetyczną i ideologiczną złożoność tych ostatnich. Znika tutaj problem definiowania sztuki i oddzielania sztuki od nie-sztuki (i antysztuki). Przedmiotem zainteresowania stają się różnorakie manifestacje wizualne oraz ich oddziaływanie i wpływ na nasze postrzeganie i doświadczanie świata. Możemy mówić o estetyzacji czy artystycznej stylizacji wizualnego otoczenia, ale najważniejsze jest to, że przekazy te docierają do wszystkich grup, nikt nie jest wyłączony, nikt nie sytuje się poza oddziaływaniem tych przekazów. Badania kultury wizualnej zrywają również z etnocentryzmem, czyli z wykształconym w naszym kręgu kulturowym pojęciem sztuki. Punktem wyjścia jest tu nie sztuka, lecz fizjologiczna cecha o charakterze transkulturowym: ludzka zdolność widzenia. W centrum znajduje się problem widzenia, relacja między wizualnym znakiem i widzem lub – ujmując to inaczej – kulturowo kształtowana zdolność widzenia. Badania kultury wizualnej wyzwalają się także z materialnych ograniczeń. Po pierwsze dlatego, że skupiają się na procesie widzenia, a po drugie dlatego, że szczególnym zainteresowaniem darzą „odcieleśnione obrazy” (*disembodied images*), a więc takie, które nie są przypisane do konkretnych materialnych nośników.

¹⁴ J.D. Herbert, *Visual Culture/Visual Studies*, w: R.S. Nelson, R. Schiff (red.), *Critical Terms for Art History*, University of Chicago Press, Chicago 2002.

Rewolucja cyfrowa wzmacnia to odcieleśnienie i wystawia obrazy na nieustanny proces przekształceń.

Sztuka staje przed dylematem: kontestować kulturę wizualną, dystansować się od niej, bronić własnej odmienności, by w ten sposób zachować wartość sztuki, czy też działać w ramach kultury wizualnej? Pierwsze z tych stanowisk przypomina modernistyczną strategię Clementa Greenberga – sztuka powinna przeciwstawiać się skomercjalizowanej i zideologizowanej kulturze wizualnej, powinna stworzyć własną autonomiczną przestrzeń. Drugie stanowisko zakłada, że kultura wizualna nie jest ideowym monolitem i dlatego możliwe jest działanie wbrew zakładanym przez tę kulturę celom¹⁵. Żeby to jednak było realne, wymagana jest pewna wiedza o kulturze wizualnej i jej funkcjonowaniu. Nic zatem dziwnego, że wielu artystów i krytyków piszących o dzisiejszej sztuce tak chętnie odwołuje się do tekstów zajmujących się współczesnym doświadczeniem wizualnym, tekstów Waltera Benjamina, Rolanda Barthes'a, Michela Foucaulta, Jacques'a Lacana, Jeana Baudrillarda, Jeana-François Lyotarda, Julii Kristevy, Jacques'a Derridy, Gilles'a Deleuze'a¹⁶, do poststrukturalizmu i badań kulturowych (*culture studies*), które dla dzisiejszego dyskursu sztuki stanowią ciekawsze źródło inspiracji aniżeli teorie estetyczne zakorzenione w dziewiętnastowiecznym niemieckim idealizmie.

Antyesencjalizm

Sztuka globalna działa w globalnej kulturze wizualnej, w płynnym i niestabilnym świecie, w którym wszystko jest mobilne i podlega nieustannemu przemieszczaniu. W takim świecie również sztuka staje się niestabilna, może być tracona i odzyskiwana, zależnie od kontekstu. Zasadniczego charakteru dla wędrującej przez różne kulturowe konteksty sztuki nabiera proces ramowania, łączenia pracy artysty z miejscem

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Zob. T. Clark, *Introduction, Dissemination and Education*, w: J. Berland, W. Straw, D. Tomas (red.), *Theory Rules*, YYZ Books, Toronto 1996. Clark podaje tu listę autorów, do których najchętniej odwołują się kanadyjscy krytycy piszący o sztuce współczesnej.

i kontekstem wystawiania, kulturowo zdeterminowany sposób patrzenia na przemieszczające się znaki i obrazy.

Na obrazie Hassana Musy *Autoportret jako św. Sebastian* (1997) wychudzone ciało świętego ma twarz Che Guevary; na innym obrazie – *Św. Sebastian słonecznikowy* (1998) – święty ma twarz van Gogha i kobiece ciało, wokół którego unoszą się kwiaty słoneczników. W obrazie *Narodziny sztuki* (1998) kobiece ciało z obrazu Gustave’a Courbeta *Źródło* otrzymuje twarz Mony Lizy – najbardziej znany obraz europejskiego malarstwa łączy się z najmniej znanym, publiczna historia europejskiego malarstwa styka się z prywatną sekretną historią. Europejska tradycja artystyczna zostaje rozchwiana, otwarta na nowe sensory, które wpisuje w nią afrykański artysta.

Godfried Donkor w swoich *collages From Slave to Champ* (1999) zestawia postacie czarnoskórych championów boksu z przekrojami statków, jakimi wywożono niewolników z Afryki. Czarni giganci boksu, od legendarnego Billa Richmonda (*The Black Terror*), należą do euroamerykańskiej i afrykańskiej historii, po dziś dzień rozpalają wyobraźnię białych i czarnych, o czym świadczy chociażby owacyjne przyjęcie Mike’a Tysona w Brixton.

Zineb Sedira przedstawia swój fotograficzny autoportret w tradycyjnym stroju muzułmańskiej kobiety, *Autoportret jako Maria Dziewica* (2000). Biała, wtapiająca się w tło postać kobieca przypomina figurkę Matki Boskiej, jest całkowicie niewidoczna, ukryta za swoim strojem, zmieniona w znak muzułmańskiej kultury, znak islamu, znak wiary w narzucone przez Mahometa prawa. Od zasłon fizycznych chroniących przed obcym wzrokiem znacznie ważniejsze są zasłony mentalne, psychiczne, powiada Sedira. „Problemem nie jest to, czy mamy zasłaniać albo odsłaniać twarz. Problemem jest to, czy wiemy, że nasz umysł przysłonięty jest kulturowymi przesądami”.

Yinka Shonibare wykorzystuje w swoich pracach kolorowe tkaniny o bogatych wzorach, uważane przez wielu czarnych za charakterystyczny element afrykańskiego stroju. Po II wojnie, kiedy Afryka wyzwalała się spod kolonialnego ucisku, wielu afrykańskich polityków odrzucało europejski strój i przebierało się w luźne szaty, szyte z takich właśnie

materiałów. Demonstrowali w ten sposób swoją afrykańskość, powrót do afrykańskich korzeni. Tymczasem tkaniny, które miały być znakiem afrykańskości, przeciwstawianym kolonialnej przeszłości, wcale nie miały afrykańskiego pochodzenia; wytwarzano je w Holandii i Anglii z importowanej z Indonezji bawełny, a następnie rozprowadzano w Afryce, gdzie cieszyły się ogromnym powodzeniem wśród czarnej ludności. Jak to się stało, że dawny kolonialny towar, służący do wyzysku Afryki, zmienił się po II wojnie w polityczny znak niepodległej Afryki? Yinka Shonibare pokazuje, że wszystkie tożsamości są konstruktami, są naszymi wyobrażeniami. Sztuka Shonibare'a skierowana jest przeciwko esencjalizmowi; to, co wydawało się istotą afrykańskości jest konstruktem, wyobrażeniem afrykańskości, podobnym konstruktem jest angielskość, co pokazują prace z cyklu *Diary of Victorian Dandy* (1998), *Gallantry* (2002) czy *Criminal Conversation* (2002), nawiązujące do osiemnastowiecznego malarstwa rodzajowego.

Sztuka globalna, sztuka „po końcu sztuki” jest walką z esencjalizmem, a dokładniej z konsekwencjami esencjalizmu. Esencjalizm tworzy nieprzekraczalne podziały. Sztuka globalna jest sztuką płynnego przechodzenia z jednego świata w inny, znoszenia ich zasadniczej odrębności, jest sztuką wydobywającą transkulturowy charakter każdej kultury, ujawniającą kulturowy antyesencjalizm. Można zatem na koniec sparafrazować Lyotarda i powtórzyć za nim: walczmy z esencjalizmem, potwierdzajmy antyesencjalizm kultury, aktywujmy różnice i brońmy honoru imienia.



GRZEGORZ DZIAMSKI (1955–2026)

Współtwórca (wraz z Teresą Kostyrko) i wieloletni kierownik Zakładu Badań nad Kulturą Artystyczną w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Habilitował się w 1997 r. na podstawie monografii *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*. W 2011 r. uzyskał tytuł profesora w zakresie nauk humanistycznych. Związany z Instytutem Kulturoznawstwa UAM i Akademią Sztuk Pięknych w Poznaniu (obecnie Uniwersytet Artystyczny im. Magdaleny Abakanowicz w Poznaniu). Teoretyk i krytyk sztuki, badacz kultury wizualnej. Zajmował się estetyką współczesną,

postmodernizmem, awangardą Europy Środkowej, instytucjonalną analizą sztuki. Autor m.in. książek: *Szkice o nowej sztuce* (1984), *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej* (1996), *Awangarda po awangardzie* (1995), *Lata dziewięćdziesiąte* (2000), *Sztuka u progu XXI wieku* (2002), *Sztuka po końcu sztuki. Sztuka początku XXI wieku* (2009), *Art in the Postmodern Era* (2013), *Kulturoznawstwo czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej* (2016), współredaktor pierwszej w Europie Wschodniej antologii *Performance* (1984).

MARIANNA MICHAŁOWSKA, JACEK ZYDOROWICZ

KULTUROZNAWSTWO JAKO KRYTYCZNE BADANIE GLOBALNEJ KULTURY WIZUALNEJ W UJĘCIU GRZEGORZA DZIAMSKIEGO

Czy metodologiczne założenia poznańskiego kulturoznawstwa mogą obejmować także praktyki artystyczne? W swoich badaniach Grzegorz Dziamski wykorzystywał własne doświadczenie znawcy kultury artystycznej, komentatora i krytyka sztuki, by na nowo ukierunkować obszar badań dyscypliny. Zamiast rozważań metodologicznych proponował interdyscyplinarną analizę zjawisk społecznych, które na kulturę wpływają. Jego podejście było skutkiem dostrzeżenia ważności aktualizacji tradycji kulturoznawczej i potrzeby zderzenia jej ze światowymi nurtami, co było konieczne w momencie kształtowania się w Polsce w latach 90. kultury ponowoczesnej. Do zrozumienia fenomenów ponowoczesności nie wystarczały już europejskie tradycje filozoficzne (np. niemieckie *Kulturwissenschaft*), akademickie literaturoznawstwo czy modernistyczna, autotelicznie zorientowana historia sztuki. Przydatne okazały się inspiracje teoretyczne pochodzące z badań ukierunkowanych politycznie i społecznie. Takiej zaś propozycji dostarczały źródła brytyjskie. Jak pisze poznański badacz, kulturoznawstwo, początkowo bliskie filozofii i filologii polskiej, „było krytyką kultury podejmowaną z elitarnych pozycji kultury artystycznej, a więc przeciwieństwem, by tak rzec, brytyjskich badań kulturowych. Brakowało w nich napięcia między humanistyką a naukami społecznymi, które napędzało brytyjskie badania”¹.

¹ G. Dziamski, *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016, s. 67.

Do pewnego stopnia Działowski podążał więc drogą, którą przeszli reprezentanci brytyjskich studiów kulturowych, rozumiejący kulturę jako przejaw codziennej praktyki społecznej, ale uwzględniający nie tylko jej artystyczno-elitarny wycinek, lecz obejmujący także – a może przede wszystkim – kulturę popularną manifestującą się w jej wizualnych reprezentacjach. Z Brytyjczykami łączyła Działowskiego wizja kultury egalitarnej i niedyskryminującej żadnej z grup społecznych. Ta zaś wpłynęła na jego rozumienie praktyki artystycznej, znajdującej się w centrum studiów wizualnych. Równie istotne jednak dla jego koncepcji były badania wyrastające z ducha awangardy artystycznej, przeobrażające się stopniowo w badania kultury ponowoczesnej.

Propozycja Działowskiego nie była zatem kopiowaniem istniejących podejść badawczych, lecz konceptem oryginalnym, sytuującym praktyki artystyczne w sercu rozważań nad kulturą. Nie bez powodu za motto książki *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej* Grzegorz Działowski wybrał cytata z Hannah Arendt, w którym czytamy, że „dyskusja na temat kultur musi wyjść od fenomenu sztuki, ponieważ dzieła sztuki są wytworami kultury *par excellence*”². To twórczość artystyczna pozwala „wydestylować” z masy otaczających nas zjawisk te najważniejsze dla danego momentu historycznego i geograficznego procesy kulturowe. Szukając odpowiedzi na pytanie, jakim obszarem badań zajmuje się kulturoznawstwo, Działowski określał jego zasięg szeroko jako „całą resztę” poza kanonem artystycznym. Było to zatem podejście nieskoncentrowane na wartościach estetycznych, ale wypracowujące „inne sposoby czytania i wartościowania tekstów kultury”³. Owe „sposoby czytania” uwzględniają globalne i lokalne polityki kulturowe, dzięki czemu możliwe staje się stawianie pytań m.in. o klasowość, hegemonie i systemy kulturowej dominacji. Tym samym podejście kulturoznawcze dostarcza krytycznych narzędzi ich oglądu.

Grzegorz Działowski rozpoczyna tekst *Od sztuki do kultury wizualnej* od przywołania autotelicznej pozycji sztuki, która nie musi się w żaden sposób bronić, zaś dyskusje o jej końcu wywołują „co najwyżej uśmiech pobłażania

² Ibidem, s. 9.

³ Ibidem, s. 11.

lub zniecierpliwienia”⁴. O ile zatem nie warto tracić energii na próżne spory, o tyle warto szukać sensów twórczości gdzie indziej. Współczesne obszary dyskursu artystycznego reprezentują w jego opinii stare i nowe festiwale artystyczne: m.in. Documenta w Kassel, Biennale weneckie, Manifesta, a także nieeuropocentryczne przeglądy cykliczne, np. Biennale w Sao Paulo. Ich kuratorzy (jak przywołany w tekście Okwui Enwezor) budują nowe hierarchie świata sztuki, wytwarzając „sztukę globalną”. Do jej badania konieczne są jednak inne niż te dostarczane w dyskursie sztuki modernistycznej kompetencje i odmienne narzędzia interpretacyjne. Sytuują się one nie w pojęciu sztuki, lecz kultury wizualnej. Dziamski (za Jamesem D. Herbertem) znakomicie wyjaśnia konsekwencje rosnącego zainteresowania badaniami kultury wizualnej. Są to demokratyzacja, globalizacja i dematerializacja⁵. Pierwsza powoduje, że przestajemy szukać definicji „sztuki”, dzięki czemu skupiamy się na postrzeganiu i doświadczaniu wytworów kulturowych oraz nie wykluczamy żadnej z grup odbiorczych; druga pozwala zerwać z etnocentryzmem i wyznaczonymi przez oświeceniowe kanony filozoficzne wartościami estetycznymi dzieł, co kieruje uwagę badaczy na kulturowo ukształtowaną zdolność widzenia, manifestowaną różnorodnie w odmiennych geografiach kultury. Wreszcie trzecia uwzględnia obrazy nieprzypisane do „konkretnych materialnych nośników”⁶, co jest szczególnie istotne w momencie kształtowania się kultury cyfrowej.

Wobec pojęcia sztuki, twierdził Dziamski, można przyjąć dwie strategie: kwestionować kulturę wizualną, by je „obronić” – to droga modernistycznego elitaryzmu Clementa Greenberga⁷, lub pozwalając na funkcjonowanie sztuki jako specyficznego „artworldu”, nie ograniczać się do badania autotelicznych dzieł. To z kolei ścieżka Waltera Benjamina, Rolanda Barthes’a, Julii Kristevy i poststrukturalistów: Michela Foucaulta i Jacques’a Derridy, dla których

⁴ G. Dziamski, *Od sztuki do kultury wizualnej*, w: K. Kostyrko, G. Dziamski, J. Zydorowicz (red.), *Sztuka współczesna i jej filozoficzne komentarze*, Instytut Kulturoznawstwa UAM, Poznań 2004, s. 33.

⁵ Ibidem, s. 41.

⁶ Ibidem.

⁷ Tom esejów Greenberga pod redakcją Grzegorza Dziamskiego ukazał się w 2006 r., zob. C. Greenberg, *Obrona modernizmu*, red. G. Dziamski, Universitas, Kraków 2006.

praktyka artystyczna była uwikłana w procesy społeczno-polityczne. Ta druga strategia, jak się wydaje bliższa poglądom Dziamskiego, sprawia, że na znaczeniu zyskuje instytucjonalna teoria sztuki z ducha Arthura Danto, George'a Dickiego i Petera Bürgera. W innym tekście poznański Autor komentował słowa tego ostatniego:

„Wbrew autorom głoszącym, że sztuka rozpuściła się w otaczającym nas świecie i jest dzisiaj nieodróżnialna od reklamy czy projektowania, [...] granica między sztuką a nie-sztuką nie została zniesiona, lecz jest ciągle odtwarzana przez instytucje sztuki, które określają, co jest sztuką i dlaczego, ale nie poprzez szukanie definicji sztuki. Instytucje sztuki nie definiują sztuki, lecz wytwarzają towarzyszący sztuce dyskurs, w którym muszą się odnaleźć wszystkie propozycje artystyczne”⁸.

Jaka twórczość interesowała zatem kulturoznawcę i stała się przedmiotem jego analiz i interpretacji? Zaangażowana i emancypacyjna, wywodząca się ze źródeł krytycznych wobec systemów społecznych nurtów awangardy i neoawangardy: to twórczość feministyczna, queerowa, postkolonialna, performatywna⁹. Nurty nowatorskie, buntownicze i wymierzone przeciw zastanemu systemowi społeczno-politycznemu pozwalają rozumieć szersze, globalne procesy. I znów, dostrzec możemy pokrewieństwo między przekonaniami Dziamskiego i reprezentantów studiów wizualnych (*visual studies*), tj. takich autorów, jak W.J.T. Mitchell czy Stuart Hall. Co ciekawe jednak, jak pisał, źródeł „zwrotu ikonicznego” można równie dobrze szukać w refleksji Ernsta Gombricha, Erwina Panofsky'ego i Jana Białostockiego. Sztuka jest tu rozumiana jako piktorialny język, wyrażający zróżnicowany w poszczególnych kulturach porządek symboliczny, waloryzujący „w pozytywny lub negatywny sposób istniejące światopoglądy”¹⁰. Stosowane przez Dziamskiego podejście badawcze jest konsekwencją opisanego wyżej ujęcia kultury wizualnej. To już nie definiowanie „sztuki, lecz dyskretne wskazywanie na znaczące punkty

⁸ G. Dziamski, *Neoawangarda, wprowadzenie do sztuki współczesnej*, „Dyskurs” 2011, nr 12, s. 6–30.

⁹ Dziamski dostarcza przeglądu najważniejszych twórczyń i twórców kultury artystycznej w książkach: *Awangarda po awangardzie* (1995), *Lata dziewięćdziesiąte* (2000), *Sztuka u progu XXI wieku* (2002), *Sztuka po końcu sztuki. Sztuka początku XXI wieku* (2009).

¹⁰ G. Dziamski, *Od sztuki do kultury wizualnej*, s. 37.

odniesienia", które wpływają na „wizualne doświadczenie współczesnego człowieka”¹¹.

Warto zauważyć, że stosowana tu kategoria globalnej kultury pozwala dostrzec fenomeny lokalne. Poza „wielkimi” nazwiskami, budującymi markę wielkich festiwali (takich jak np. często przywoływani w tekstach Dziamskiego Yinka Shonibare, Michelangelo Pistoletto, Joseph Beuys, Hans Haacke, Mona Hatoum), na mapie kultury wizualnej znaleźć można szczególnie interesujących tego krytyka reprezentantów Europy Środkowej¹² i środowiska poznańskiego. Jego wrażliwy, niekiedy ironiczny ogląd praktyki artystycznej nie zakładał hierarchizowania, który rodzaj twórczości jest „ważniejszy” czy „lepszy”. Istotne, by dzieła były intrygujące, aktualne i mówiące o świecie. Dlatego tak ważne było, by dzieł doświadczać bezpośrednio.

Wprawdzie z jego publikacji wiemy, że był znawcą zjawisk związanych z mail artem, jednak mniej znany pozostawał fakt, iż sam czynnie ów nurt animował. W ponurej rzeczywistości Polski przełomu lat 70. i 80., nieco na przekór izolacji kulturowej, intensywnie korespondował z najważniejszymi postaciami światowej sieci sztuki pocztą, organizował wystawy i sympozja w prowadzonej przez siebie Maximal Art Gallery, gdzie współtworzył ziny i pisywał do nich wizualne poezje. Jak ujmował to w jednym z katalogów, galeria ta „działa w obszarze abstrahowania postaw i symbolicznych form bytu wystawionych na społeczne i artystyczne warunki interpretacyjne”, a pokazywana tam sztuka „rozumiana jest jako stan napięcia wyzwalaający kreatywność myśli”¹³. Jego ówczesne podejście do sztuki najlepiej oddaje więc tytuł jednej z wystaw: ART AS THE REVOLT OF CULTURE. W kolejnych latach, w postaci okolicznościowego stempla, hasło to ozdabiało już większość kopert rozsyłanych w świat do setek artystów, krytyków i galerników.

Od lat 80. współpracował również z wieloma polskimi instytucjami kultury, niektóre z nich czynnie współtworząc. Dostrzegał wartość rozwoju kultury lokalnej (reprezentowanych m.in. przez Galerię Miejską Arsenał w Poznaniu, w której Radzie Artystycznej uczestniczył, czy Galerię ON i Centrum Rzeźby

¹¹ Ibidem, s. 34, 40.

¹² Twórczość artystów z Europy Środkowej opisał m.in. w monografii *Art in the Postmodern Era: From a Central European Perspective*, LIT Verlag, Berlinie – Münster 2013.

¹³ G. Dziamski, *From Poetry to Poesy*, „Commonpress” 1978, nr 4.

w Orońsku). Przez lata przyglądał się z bliska twórczości m.in. Jana Berdyszaka oraz Izabeli Gustowskiej, dzięki czemu przyczynił się do ugruntowania pozycji tzw. poznańskiej szkoły instalacji. Starannie notował także polskie ruchy artystyczne (np. ogniskowane wokół Galerii odNOWA).

Czym zatem było kulturoznawstwo dla Grzegorza Dziamskiego? Przede wszystkim dyscypliną szczególnie dobrze wyposażoną w kompetencje do badań ponowoczesnej, niejednorodnej kultury. Służą temu jej interdyscyplinarne narzędzia. Dziamski zatem jasno określał cel kulturoznawstwa – było nim badanie procesów kulturowych przez ludzkie działania, zaś współczesne praktyki artystyczne były w tym szczególnie uprzywilejowane, wydobywały bowiem to, co rozproszone. Jako zaangażowane, nieeuropocentryczne i krytyczne kulturoznawstwo może być również narzędziem badania procesów globalizacyjnych. Jak czytamy: „Sztuka globalna jest sztuką płynnego przechodzenia z jednego świata w inny, znoszenia ich zasadniczej odrębności, jest sztuką wydobywającą transkulturowy charakter każdej kultury, ujawniającą transkulturowy antyesencjalizm”¹⁴.

Niewątpliwie zaproponowany przez Dziamskiego model kulturoznawstwa jako badania współczesnej kultury wizualnej jest na tyle uniwersalny, że może być stosowany nie tylko do interpretacji ulegających transformacji wystaw, muzeów i festiwali sztuki, lecz także do badania procesów kultury scyfryzowanej. Media bowiem, jak pisze, dostarczają obrazu „nowego porządku, a właściwie nieporządku zwanego globalizacją”¹⁵. Tak więc pomimo wykreślenia nowych granic na globalnej mapie kultury rola zaangażowanej praktyki artystycznej jako środka emancypacji nie maleje, a może nawet staje się coraz ważniejsza.

¹⁴ G. Dziamski, *Od sztuki do kultury wizualnej*, s. 45.

¹⁵ Ibidem, s. 36.

ZBIGNIEW GIERSZEWSKI

RORTY'EGO WIZJA NOWEJ FILOZOFII A RELATYWIZM I IMPERIALIZM KULTUROWY

Pierwodruk w: Anna Zeidler-Janiszewska (red.), *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka*, Instytut Kultury, Warszawa 1992, s. 83–91.

Idee zawarte w książce Richarda Rorty'ego *Philosophy and the Mirror of Nature* stały się przedmiotem wielu komentarzy, polemik i rozwinieć w ramach szerokiej, obejmującej zarówno filozofów, jak i przedstawicieli dyscyplin społecznych i humanistycznych dyskusji poświęconych problemom kryjącym się pod hasłowym rozróżnieniem: modernizm – postmodernizm. Do idei, których doniosłość ujawnił dotychczasowy przebieg tej dyskusji należą również idee charakteryzujące stanowisko ich autora. Stanowisko to nie zostało bliżej określone w wymienionej pracy. Pytanie, z jakich pozycji jej autor poddaje krytyce tradycyjny sposób uprawiania filozofii i proponuje własny, stanie się pytaniem pojawiającym się wciąż w wypowiedziach odnoszących się do przedstawionych przezeń idei. Aby wyeliminować interpretacje całkowicie zniekształcające jego stanowisko, Rorty usiłuje określić je dokładniej w swoich ostatnich rozprawach. Jedną z takich odrzuconych przezeń interpretacji jest przedstawianie jego stanowiska jako formy relatywizmu kulturowego mogącej łatwo przekształcić się w imperializm kulturowy. Kwestia, czy stanowisko autora *Philosophy and the Mirror of Nature* jest relatywistyczne, a jeśli tak, to na ile jest ono bliskie pozycjom imperializmu kulturowego, jest kwestią szczególnie interesującą z antropologicznego punktu widzenia. Na tej właśnie kwestii chciałbym skoncentrować się w niniejszym szkicu.

Chociaż w *Philosophy and the Mirror of Nature* dominuje wyraźnie krytyka filozofii tradycyjnej, zorientowanej epistemologicznie, stanowisko autora nie jest jedynie dekonstrukcyjne. W ostatnim rozdziale tej pracy łączy bowiem szereg idei wcześniej dyskutowanych w wizję nowej filozofii koncentrującej się nie na *épistémè*, lecz na *phronésis*. Tę proponowaną przez siebie filozofię rozważającą sprawy moralne określa mianem filozofii budującej (*edifying*), ponieważ ma ona pomagać filozofowi i odbiorcom jego myśli stawać się nowymi istotami ludzkimi. Zadanie to może być realizowane przez przerzucenie rozumiejących pomostów między własną a obcą kulturą lub między własną a odległą dyscypliną badawczą. Może być również realizowane w aktywności „poetyckiej”, polegającej na „próbie zinterpretowania naszego familiarnego otoczenia w niefamiliarnych terminach naszych idei”¹.

Celem filozofii budującej jest podtrzymywanie konwersacji w kręgu Zachodu, a nie poszukiwanie prawdy. Dlatego jej rzecznik sprzeciwia się wszelkim próbom uwięzienia konwersacji przez nałożenie na nią uniwersalnych warunków w postaci jakiegoś uprzywilejowanego zestawu zasad jej prowadzenia. „Niebezpieczeństwo, które usiłuje odwrócić budującą rozmowę (*edifying discourse*), polega na tym, że pewien słownik, pewien sposób, w jaki ludzie mogliby zacząć myśleć o sobie, może doprowadzić ich zwodniczo do myślenia, że odtąd wszelka rozmowa mogłaby być, lub powinna być, normalną (skrępowaną przyjętymi zasadami) rozmową”². Rezultatem takiego zamrożenia kultury byłaby zdaniem autora dehumanizacja samych ludzi.

Natomiast głównym motywem poszukiwań epistemologicznych, dominującym w tradycyjnej filozofii, jest w przekonaniu Rorty’ego pragnienie znalezienia podwalin dla wszelkiej wiedzy. Aprobując reakcję na te poszukiwania w postaci tego, co nazywa epistemologicznym behawioryzmem, nie sugeruje jednak wcale, że z poglądów Quine’a i Sellarsa trzeba budować nowy, lepszy, „behawiorystyczny” rodzaj epistemologii. Solidaryzuje się z poglądami wyrażającymi behawioryzm epistemologicz-

¹ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford 1980, s. 360.

² Ibidem, s. 377.

ny tylko dlatego, że stanowisko to utrzymuje, iż dla zrozumienia, dlaczego w danej grze językowej wykonywane są określone posunięcia, wystarcza rozumienie reguł tej gry, a zbędne jest odwoływanie się do jakichkolwiek zewnętrznych idei. Teza, że wiedza i jej prawdziwość mogą być szacowane tylko według standardów obowiązujących w danym okresie, jest dla epistemologicznego behawiorysty tezą, że nie istnieje sposób wyjścia poza wierzenia i język oraz znalezienia innego testu prawdy dla wiedzy niż koherencja jej składników.

Idea dominująca w tradycyjnej filozofii, że istnieje niezmienna, neutralna rama odniesienia, jest ideą, że przedmioty mają być konfrontowane za pomocą umysłu lub że zasady regulujące badania są wspólne dla wszystkich rozmów (*discourses*) lub przynajmniej dla każdej rozmowy na dany temat. Filozofia zorientowana epistemologicznie odwołuje się więc do założenia, że każdy wkład w daną rozmowę da się podciągnąć pod zbiór zasad określających, jak można osiągnąć racjonalną zgodę odnośnie do rozstrzygnięcia sporu w każdym jego punkcie, w którym zdania stron w nim uczestniczących wydają się sprzeczne. Zasady te mówią, jak stworzyć idealną sytuację, w której wszelkie istniejące jeszcze rozbieżności będą przedstawiały się jako „pozapoznawcze” lub tylko werbalne, lub też jako jedynie chwilowe – jako dające się pokonać w dalszych partiach rozmowy. Istotne jest uzyskanie zgody odnośnie do tego, co ma być wykonane, aby osiągnąć rozwiązanie kwestii spornej. Tymczasem uczestnicy rozmowy mogą zgodzić się na rozbieżności, usatysfakcjonowani wzajemnie swoją racjonalnością. Zgodnie z ideą dominującą w epistemologii, aby być racjonalnym, w pełni ludzkim, czynić to, co powinno się czynić, należy być zdolnym do osiągnięcia porozumienia z innymi ludźmi. Na przekonaniu, że istnieje wspólna dla wszystkich ludzi płaszczyzna porozumienia, opiera się cała filozofia zorientowana epistemologicznie. W obrębie filozofii analitycznej uważa się, że taka płaszczyzna tkwi w języku, który ma dostarczać uniwersalnego schematu pojęciowego. Rorty zdaje sobie przy tym sprawę, że sformułowana przezeń sugestia, iż nie istnieje taka wspólna płaszczyzna porozumienia, może wydawać się zagrożeniem dla racjonalności.

Pogląd, że filozofia zorientowana epistemologicznie jest niezbędna dla kultury, miesza zdaniem autora *Philosophy and the Mirror of Nature* dwie role, jakie może odgrywać filozof w życiu swojej społeczności. Pierwsza z nich jest rolą „poinformowanego dyletanta, polipragmatystycznego, Sokratesowego pośrednika pomiędzy różnymi rozmowami. W jego salonie, że tak powiem – pisze Rorty – hermetyczni myśliciele zostają odczarowani ze swoich samozamkniętych praktyk. Rozbieżności między dyscyplinami i rozmowami (*discourses*) są sprowadzane do kompromisu lub przekraczane w trakcie konwersacji”. Drugą z ról filozofa jest rola „nadzorcy kulturowego, znającego wspólną wszystkim ludziom płaszczyznę, platońskiego filozofa króla wiedzącego, co każda osoba faktycznie robi bez względu na to, czy ona sama wie to, czy nie, ponieważ to właśnie on zna ostateczny kontekst (formę, umysł, język), w obrębie którego działają obserwowani”³.

Filozof w roli pośrednika widzi relacje między różnymi rozmowami jako relacje między wątkami w możliwej rozmowie, która nie zakłada żadnej regulującej matrycy łączącej jej uczestników, lecz w której nie ginie nadzieja na porozumienie tak długo, jak rozmowa jest prowadzona. Filozof nadzorca postrzega porozumienie jako dowód istnienia wspólnej płaszczyzny, która, być może bez wiedzy jej uczestników, jednoczy ich we wspólnej racjonalności.

Aprobowane przez Rorty’ego holistyczne podejście do znaczenia wykazuje pewne podobieństwa do „koła hermeneutycznego”. Według tego podejścia nie da się wyodrębnić podstawowych elementów języka, teorii czy praktyki bez wcześniejszej wiedzy o całym układzie, w którym elementy te występują. Wyodrębnienie składników jest dyktowane przez rozumienie danej całości. Taka linia argumentacji ukazuje, że w uprawianiu filozofii budującej nie da się uniknąć „koła hermeneutycznego” – „faktu, że nie możemy zrozumieć fragmentów obcej kultury, praktyki, teorii języka lub cegogokolwiek, zanim nie wiemy czegoś o tym, jak cała rzecz funkcjonuje, dopóty nie mamy pewnego zrozumienia części”. Taka hermeneutyczna idea wiedzy jest zgodna z ideą kultury jako rozmowy,

³ Ibidem, s. 17–18.

ale nie jest zgodna z ideą kultury jako budowli wznoszącej się na fundamentach, ponieważ „nawiązanie rozmowy z obcym, podobnie jak nabycie nowej cnoty lub umiejętności, jest sprawą *phronésis*, a nie *épistémè*”⁴.

Odwołując się do poglądów Davidsona odnośnie do przekładalności języków, Rorty uważa, że możliwa jest rozmowa między osobami mówiącymi różnymi językami. Twierdzenie, że istnieje „odmienny schemat pojęciowy” mogący stanowić przeszkodę dla nauczania się, jak rozmawiać z osobą używającą innego języka, jest twierdzeniem, które nie może uzyskać sensownej interpretacji. Rozmowa użytkowników różnych języków polega na znajdowaniu ekwiwalentów pomiędzy zdaniem należącymi do prowadzonych przez każdego z nich gier językowych. Gdy ta strategia zawodzi, jeden z rozmówców może podjąć nową grę językową i poszukiwać wśród zdań do niej należących ekwiwalentów dla zdań wypowiedzianych przez drugiego.

Aprobując ideę obecną w poglądach Kuhna, Feyerabenda, Quine’a i Sellarsa, zgodnie z którą prawdziwość zdań wyrażających wiedzę oraz odniesienia przedmiotowe poszczególnych terminów są „relatywne wobec schematu pojęciowego”, Rorty precyzuje ją w ten sposób, że przez „schemat pojęciowy” rozumie przyjęty w jego społeczeństwie zespół poglądów tworzących kulturę, w której uczestniczy.

Z punktu widzenia autora *Philosophy and the Mirror of Nature* filozofia nie jest dyscypliną rozważającą niezmiennie problemy, ale artykułującą je dotychczas nietrafnie lub posługującą się nieodpowiednimi narzędziami badawczymi. Jest raczej gatunkiem (*genre*) kulturowym, czy (w terminach Michaela Oakeshotta) „głosem w konwersacji ludzkości”, skupiającym się w określonym czasie na pewnym temacie w wyniku różnych zdarzeń, które zaszły w innych miejscach tej konwersacji lub w wyniku włączenia w jej ramy nowych idei pomyślanych przez osoby genialne. Zmiana w filozofii nie polega na odkryciu nowego sposobu rozważania starego problemu, lecz na wyłonieniu się nowej wiązki problemów.

Proponując własną wizję filozofii budującej, Rorty nie przesądza, że stanie się ona ważnym głosem w konwersacji zapoczątkowanej przez

⁴ Ibidem, s. 319.

Platona. „Jedynym punktem, na który chciałbym położyć nacisk, jest ten, że moralną troską filozofów powinno być kontynuowanie konwersacji Zachodu...”⁵.

W zarysowanej przez autora *Philosophy and the Mirror of Nature* wizji filozofii budującej można wskazać dwie idee węzłowe, które wzbudziły największe zastrzeżenia: (1) ideę prawdy jako poprawnego, zgodnego z kryteriami obowiązującymi w danej kulturze, grze językowej czy praktyce, uzasadnienia, oraz (2) ideę konwersacji ludzkości rozgrywającej się wszak tylko w kręgu Zachodu.

Ze względu na te właśnie idee stanowisko Rorty'ego może przedstawiać się, jak trafnie zauważa Richard J. Bernstein⁶, jako nowa, wyrafinowana wersja relatywizmu. Można mu również zarzucić, że nie dostrzega, jak łatwo swawolny relatywizm, który wydaje się tak niewinny w „cywilizowanej” rozmowie, może przekształcić się w nieograniczoną siłę destrukcji w wymiarze praktycznym. Stosowane przezeń techniki dekonstrukcji mogą zostać skierowane przeciwko jego własnemu stanowisku.

Ale dla Rorty'ego tradycyjny spór między zwolennikami a przeciwnikami relatywizmu jest sporem pozornym. „Rzeczywista kwestia sporna nie dzieli ludzi na tych, którzy sądzą, że pewien pogląd jest równie dobry jak inny, oraz tych, którzy tak nie sądzą. Natomiast dzieli ona ludzi na tych, którzy sądzą, że nasza kultura czy cel, czy też intuicje nie mogą być wsparte inaczej jak tylko konwersacyjnie, oraz tych, którzy mają jeszcze nadzieję na inny rodzaj wsparcia”⁷.

Rorty jest świadomy, do jakich konsekwencji prowadzi teza tradycyjnie artykułowanego relatywizmu, głosząca, że wszystkie kultury, poglądy czy koncepcje są „równie dobre”. Wskazał je bowiem wyraźnie Feysabend, gdy argumentując za równością wszystkich tradycji kulturowych, pisał, że tradycje te „stają się dobre lub złe (racjonalne/irracjonalne; pobożne/bezbożne; zaawansowane/prymitywne; humanitarne/występne;

⁵ Ibidem, s. 394.

⁶ R.J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, s. 200.

⁷ R. Rorty, *Pragmatism, relativism, and irrationalism*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1980, t. 53, nr 6, s. 727–728.

etc.) tylko wówczas, gdy ujmowane są z punktu widzenia pewnej innej tradycji”⁸. Dlatego też odrzuca jeszcze raz *explicite* stanowisko relatywizmu w wersji tradycyjnej (Protagorasa). „»Relatywizm« jest poglądem, że każde wierzenie na pewien temat, czy być może na jakikolwiek temat, jest równie dobre jak każde inne. Nikt – podkreśla w eseju *Pragmatism, relativism and irrationalism* – nie podziela tego poglądu”⁹.

Pomimo że Rorty *explicite* neguje, iż zajmuje pozycję relatywizmu kulturowego, Hilary Putnam uznaje go za czołowego reprezentanta tego stanowiska. Ta zaskakująca na pierwszy rzut oka rozbieżność może budzić podejrzenie, że w grę wchodzi nieporozumienie terminologiczne. Ale Putnam wyróżnia dwie wersje relatywizmu: (1) starszą (wersję Protagorasa) i (2) nowszą. Pierwsza z nich utrzymuje, że „skoro istnieje wielość kultur i koncepcji, to wszystkie są równie dobre”. Ta postać relatywizmu jest faktycznie przebrany absolutyzmem, ponieważ orzeczenie „równie dobre” może być dokonane tylko z zewnętrznego, uprzywilejowanego punktu widzenia. Biorąc pod uwagę wielokrotnie deklarowane przez Rorty'ego odrzucenie takiego zewnętrznego, uprzywilejowanego punktu odniesienia, Putnam nie przypisuje mu relatywizmu w tradycyjnej postaci. Nie oznacza to wcale, iż wyklucza, że Rorty nie zakłada nowszej, wyrafinowanej wersji tego stanowiska.

Uznając za nowszą wersję relatywizmu kulturowego stanowiska, które utożsamiają prawdę z poprawnym, zgodnym z przyjętymi normami kulturowymi uzasadnieniem, Putnam rozwija argumentację mającą wykazać, że jednym z takich właśnie stanowisk jest pozycja, jaką zajmuje autor *Philosophy and the Mirror of Nature*.

„Uważam Richarda Rorty'ego za relatywistę – pisze Putnam – ponieważ jego *explicite* przedstawione sformułowania są relatywistyczne [np. utożsamia on prawdę z poprawnym uzasadnieniem według kryteriów własnych partnerów kulturowych] oraz dlatego, że cały jego atak na tradycyjną filozofię jest wzniesiony na bazie idei, że natura rozumu i reprezentacji nie jest problemem, gdyż jedynym rodzajem prawdy,

⁸ P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, NLB, London 1978, s. 8–9.

⁹ R. Rorty, *Pragmatism...*, s. 727.

do którego dążenie jest sensowne, to przekonanie własnych partnerów kulturowych”¹⁰.

Relatywista kulturowy utożsamiający prawdziwość zdania z jego poprawnością uznawaną na gruncie przyjętych norm kulturowych powinien również przyjmować, że gdy członek obcej kulturowo społeczności twierdzi, że jego wypowiedź jest prawdziwa, wówczas ma na myśli jedynie to, że jest ona poprawna według jego norm kulturowych. Przekładając zdania obcego języka na zdania własnego, powinien każdorazowo dołączać do ekwiwalentów zdań przekładanych głosu informujące, czy są one prawdziwe i według jakich (własnych czy obcych) norm kulturowych.

Posługując się taką strategią przekładu, relatywista kulturowy jest w stanie odkryć, że inne kultury „stają się logicznymi konstruktami wy-prowadzonymi z procedur i praktyk” jego własnej kultury¹¹.

Usiłując się bronić przed takim ujęciem własnego stanowiska, relatywista kulturowy nie może odwołać się do tezy o symetryczności sytuacji interpretacyjnej. Teza ta jest bowiem niezgodna z jego stanowiskiem, ponieważ symetryczność interpretacji można orzec jedynie z ponadkulturowego punktu widzenia.

Dlatego też jest zrozumiałe, że nowsza postać relatywizmu, której reprezentantem jest dla Putnama Rorty, nie odwołuje się do zewnętrznego, uprzywilejowanego punktu widzenia, lecz „stara się wykazać, że nasze rozumienie racjonalności jest oszukańcze – posługując się własnym światłem tej racjonalności, że pojmowanie to jest jedynie racjonalizacją przemijających i represyjnych instytucji”¹².

Putnam odrzuca również tę postać relatywizmu kulturowego, odwołując się do idei racjonalności charakteryzującej zakładane przezeń stanowisko realizmu wewnętrznego. Zgodnie z nią kulturowe standardy racjonalności nie mogą definiować, czym jest rozum, nawet w określonym kontekście, ponieważ ich interpretacja zakłada już z góry rozumność. „Z jednej strony nie istnieje pojęcie rozumności w ogóle, bez kultur,

¹⁰ H. Putnam, *Why reason can't be naturalized?*, w: idem, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 235.

¹¹ Ibidem, s. 237–238.

¹² Ibidem, s. 203.

praktyk, procedur; z drugiej natomiast strony – dziedziczone przez nas kultury, praktyki, procedury nie są algorytmem, zgodnie z którym musimy niewolniczo postępować”¹³. Rozumność jest dla Putnama zjawiskiem zarówno immanentnym, jak i transcendentnym. Nie można jej uchwycić poza ramami konkretnych gier językowych i instytucji kulturowych, ale jednocześnie stanowi ideę regulacyjną, którą posługujemy się w krytyce każdej działalności czy instytucji. Transcendentność rozumu nie jest uwzględniana przez zwolenników relatywizmu kulturowego.

Relatywizm kulturowy negujący istnienie ponadkulturowych kryteriów prawdy czy racjonalności może łatwo, jak zauważa Putnam, przekształcić się w kulturowy imperializm. Relatywista może bowiem uznać, że jedynym pojęciem prawdy czy racjonalności, które jest w stanie w pełni zrozumieć i którym może posługiwać się efektywnie, jest pojęcie określone przez normy jego własnej kultury. Może przy tym nie dostrzegać żadnych racji, które miałyby przemawiać za uwzględnianiem pojęć prawdy czy racjonalności określanych przez normy innych kultur. Takie stanowisko nie byłoby już faktycznie relatywistyczne, lecz byłoby właściwie stanowiskiem imperializmu kulturowego. Zakładałoby bowiem obiektywne pojęcie prawdy (racjonalności), chociaż uznawałoby jednocześnie, że jest ono wytworem określonej kultury i jest wyznaczone przez obowiązujące w niej normy.

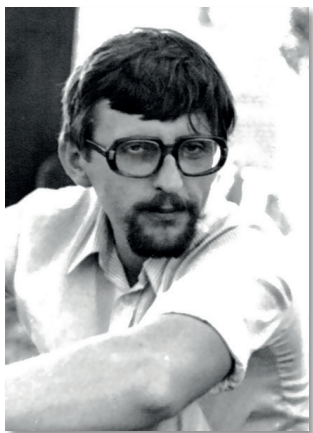
Putnam nie jest w stanie wskazać filozofów, którzy zajmują pozycje imperializmu kulturowego. Ostrzega jednak przed niebezpieczeństwem ześlizgnięcia się na te pozycje, które zagraża zwolennikom nowszych wersji relatywizmu kulturowego.

Nie obawia się natomiast zagrożenia ze strony imperializmu kulturowego dla współczesnej kultury Zachodu. Stanowisko to jest w niej stanowiskiem samo-wywrotnym. Kultura ta w odróżnieniu od kultur typu totalitarnego czy teokratycznego nie zawiera bowiem norm rozstrzygających kwestie filozoficzne. Imperializm kulturowy nie byłby jednak samo-wywrotny w kulturze Zachodu, gdyby kultura ta zawierała normy dotyczące kwestii filozoficznych.

¹³ Ibidem, s. 234.

Chociaż autor *Philosophy and the Mirror of Nature* nie jest imperia-listą kulturowym w rozumieniu Putnama, ponieważ odrzuca wszelkie niezmiennie, zewnętrzne zasady uprawiania filozofii jako konwersacji ludzkości, to jednak opisując jej zasięg jako ograniczony do kręgu Zachodu, nie przyczynia się do oddalenia podejrzenia, iż skłania się ku takiemu stanowisku.

Wysunięty przez Putnama zarzut, że przedstawiona w *Philosophy and the Mirror of Nature* wizja filozofii budującej zakłada pewną, bardziej wyrafinowaną niż tradycyjne, wersję relatywizmu kulturowego, któremu grozi niebezpieczeństwo przekształcenia się w imperializm kulturowy, został chyba uznany przez Rorty'ego za wymagający ponownego przemyślenia idei wyznaczających jego stanowisko. Świadczy o tym podjęta przezeń w *Contingency, Irony, and Solidarity*¹⁴ próba ponownego przedstawienia własnego stanowiska, odrzucająca terminy tradycyjnego rozróżnienia: absolutyzm – relatywizm, a opisująca je bliżej jako stanowisko liberalnego ironisty.



ZBIGNIEW GIERSEWSKI (1950–2003)

Pozostał w pamięci Instytutu Kulturoznawstwa UAM jako jedna z tych postaci, które współtworzyły jego intelektualny klimat i akademicką tożsamość. Związany z Instytutem od 1977 r., a więc od wczesnego etapu jego istnienia, należał do grona badaczy budujących jego profil naukowy w obszarze teorii kultury, historii myśli kulturoznawczej oraz metodologii badań nad kulturą. Pracując w zespole kierowanym przez prof. Jerzego Kmitę, wyrastał na jednego z ważnych przedstawicieli poznańskiego środowiska kulturoznawczego, łącząc rzetelną refleksję naukową

¹⁴ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 45–49.

z zaangażowaniem dydaktycznym i instytucjonalnym. W dziejach Instytutu zapisał się nie tylko jako uczony rozwijający istotne pola namysłu nad kulturą, lecz także jako człowiek współtworzący jego trwałe akademickie charakter. Ceniony dydaktyk i organizator życia naukowego. Autor monografii *Kultura – moralność – względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa* (2000).

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

ZBIGNIEWA GIERSZEWSKIEGO WIZJA RELATYWIZMU

Profesor Zbigniew Gierszewski – skromny i wymagający dydaktyk, działacz „Solidarności” (także w stanie wojennym), człowiek darzony autentycznym szacunkiem zarówno przez kolegów, jak i przez studentów. Ktoś, kogo dzisiaj w naszym instytucie brakuje i będzie brakowało, bo jego obecność nie była obecnością „widoczną” w trybie instytucjonalnej autoprezentacji, lecz obecnością fundamentalną: tworzącą standardy, podtrzymującą kulturę akademicką, wytwarzającą środowisko myślenia. Pozostawił po sobie dwie książki, kilkadziesiąt rozpraw, artykułów oraz haseł słownikowych i encyklopedycznych; pozostały też materiały nieopublikowane i – może najważniejsze – pamięć tych, często bezimiennych, którzy nie zapominają o „jednym z cichych bohaterów, którym zawdzięczamy wolną Polskę”, oraz o tym, co w jego biografii i pracy miało najwłaściwszy odcień nadziei – konsekwentnej, spokojnej, pozbawionej patosu, a przez to tak wiarygodnej.

W przypadku Gierszewskiego biografia i droga naukowa splatają się w sposób szczególny. Jego dorobek nie jest zbiorem rozproszonych tekstów ani katalogiem tematów; daje się czytać jako projekt intelektualny – konsekwentny, metodycznie czujny, historycznie samoświadomy. Jest to projekt budowania kulturoznawstwa opartego na rygorze pojęciowym, odpowiedzialności za uzasadnianie porównań i świadomości, że w humanistyce właśnie „narzędzia” decydują o jakości opisu świata. Ten typ pracy bywa pozornie „metateoretyczny” – skupiony na metodzie, kryteriach i logice argumentu. W praktyce jednak to praca rozstrzygająca – bo to ona wyznacza standardy

całej dyscypliny, porządkuje język, uczy ostrożności wobec łatwych syntez i „wielkich słów”, które w badaniach nad kulturą przychodzą zbyt szybko i zbyt tanio.

Urodzony 25 czerwca 1950 r. w Człuchowie, wychowany w realiach prowincjonalnej Polski powojennej, wnosił do życia akademickiego cechę, którą dostrzega się dopiero w dłuższym obcowaniu z jego tekstami i stylem pracy: cierpliwość, dyscyplinę, cichą konsekwencję. Rodzinne zaplecze – ojciec, oficer, później pracownik techniczny, matka prowadząca dom – nie budowało „legendy inteligenckiego salonu”. Kształtowało raczej etos obowiązku i nieafiszowanej odpowiedzialności. W nauce przekładało się to na upór w doprowadzaniu spraw do końca, niechęć do błyskotek i przekonanie, że najpierw trzeba rozumieć, co się mówi, a dopiero potem mówić.

Formację szkolną odebrał w Słupsku, w I Liceum Ogólnokształcącym im. Bolesława Krzywoustego. Matura w 1968 r. sytuowała go na progu studiów w czasie napięć politycznych i kryzysu języka oficjalnego – doświadczeń, które dla młodej humanistyki nie były obojętne. Wybór etnografii w tym roku miał wymiar intelektualnie odważny – pozwalał zobaczyć własną rzeczywistość jako jedną z wielu możliwych, a nie jako miarę wszystkiego. Studia etnograficzne na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, przez trzy lata uzupełniane archeologią, okazały się nie tyle etapem zawodowym, ile szkołą myślenia o kulturze jako obszarze relacji, kontaktów i porównań.

Już temat pracy magisterskiej – *Żegluga pełnomorska Polinezyjczyków a kontakty kulturowe między Oceanią a Ameryką Południową* (pod kierunkiem prof. Marii Frankowskiej) – zapowiadał główną oś jego późniejszych zainteresowań – kulturę poznaje się w ruchu, w spotkaniu i w porównaniu. Nie chodziło o egzotykę jako dekorację, lecz o problem epistemologicznie „twardy” – jak rozpoznać i opisać kontakt kulturowy bez popadania w naiwne genealogie i łatwe dyfuzjonizmy; jak rozumieć podobieństwa i różnice, gdy dokumentacja jest niepełna, a interpretacja zbyt łatwo staje się projekcją. Ukończenie studiów z wyróżnieniem i Medal UAM „Sapere Aude” są w tej historii detalem znaczącym – sygnalizują osobę, która od początku łączyła pracę naukową z odpowiedzialną obecnością w instytucji, widzialną społecznie, a równocześnie wolną od potrzeby autopromocji.

Decyzja o podjęciu studium doktoranckiego przy Instytucie Filozofii UAM w roku akademickim 1973/1974 oznaczała coś więcej niż zmianę afiliacji. Była przejściem od etnografii jako opisu świata do filozofii jako refleksji nad tym, jak opis jest możliwy i jaki ma status poznawczy. Dla badacza kultury to moment graniczny: można pozostać w domenie studiów empirycznych, można też – ryzykując zarzut „abstrakcji” – zająć się tym, co w humanistyce bywa pomijane, a co decyduje o jej naukowości: metodą, uzasadnieniem, kryteriami porównania, pojęciami pracującymi w tle.

Zatrudnienie w Katedrze Etnografii UAM, a następnie przejście 1 lipca 1977 r. do Instytutu Kulturoznawstwa UAM, ma wagę szczególną w dziejach środowiska poznańskiego. Instytut był wówczas strukturą nową, poszukującą własnego języka i profilu. Gierszewski wchodzi do niego nie jako „dostarczający materiał terenowy”, lecz jako uczony wnoszący narzędzia: metodologiczną czujność i historyczną samoświadomość nauk o kulturze. Jego miejsce w zakładzie kierowanym przez Jerzego Kmitę sytuowało go w samym sercu poznańskiej tradycji metodologicznej – tradycji, która kulturę traktowała jako obszar wymagający równie rygorystycznego namysłu jak nauki empiryczne, choć posługujący się innymi narzędziami i odnoszący się do innej ontologii przedmiotu.

Wczesne publikacje Zbigniewa Gierszewskiego są symptomatyczne – nie są to teksty „o czymś” w sensie opisowym, lecz teksty „o tym, jak o czymś mówić”. Analiza relacji między strukturalizmem Lévi-Straussa a metodologią marksowską oraz namysł nad rolą metody porównawczej w badaniach etnologicznych dotyczą najważniejszych napięć dla humanistyki XX wieku: między strukturą a historią, systemem a procesem, opisem a wyjaśnieniem, interpretacją a uzasadnieniem. Fakt publikacji w wersji japońskiej ma tu znaczenie drugorzędne wobec sprawy ważniejszej – od początku myślał w horyzoncie problemów światowej humanistyki, a nie jedynie lokalnych sporów.

Doktorat *Wartość uzasadniająca analogii międzykulturowych w badaniach antropologicznych* (1982) oraz oparta na nim monografia *Problem analogii międzykulturowej. Z dziejów badań antropologicznych* (1987) ukazują dojrzałość tego projektu. W badaniach nad kulturą analogii używa się często automatycznie: porównuje się rytuały, instytucje pokrewieństwa,

formy organizacji społecznej, style narracji, typy moralności. Tymczasem analogia jest narzędziem ryzykownym: potrafi wydobyć sens, ale potrafi też przemocą zrównać to, co nieporównywalne. Gierszewski nie interesuje się więc samym porównaniem, lecz jego uzasadnieniem: kiedy analogia jest argumentem, a kiedy tylko sugestią; co musi być spełnione, aby porównanie nie było iluzją. W środowisku, które budowało swoją tożsamość na wysokiej metodologicznej samoświadomości, była to praca nad fundamentem – nad tym, czy kulturoznawstwo może być dyscypliną, która nie tylko opowiada, ale rozumie i wyjaśnia.

W latach 90. zainteresowania badacza przesuwają się ku problemowi relatywizmu kulturowego i etnocentryzmu – nie jako tematów publicystycznym, lecz jako kwestiom o ciężarze filozoficznym i społecznym. Grant Open Society Institute na projekt „Cultural Confrontation” (1994–1996) pozwolił mu skoncentrować się na analizie etnocentryzmu jako mechanizmu kulturowego działającego w sytuacjach konfliktu, porównania, migracji i sporów tożsamościowych. Teksty z tego okresu (m.in. o Bernardzie Williamsie, ujęciu Melville’a J. Herskovitsa, typach etnocentryzmu) pokazują umiejętność prowadzenia myślenia na dwóch poziomach naraz: teoretycznym (jak zdefiniować pojęcie, jakie ma konsekwencje) i praktycznym (co to znaczy dla realnych sporów o pluralizm, tolerancję, granice wspólnoty).

Kulminacją tej linii jest habilitacja (2000) i praca *Kultura – moralność – względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*. W Polsce po 1989 r. temat ten był szczególnie „naładowany”: dyskusje o normach, tradycji, liberalizacji, nacjonalizmach oraz sporach aksjologicznych tworzyły tło, w którym relatywizm przedstawiano często w formie karykatury – jako zaprzeczenie wartości, nihilizm lub akademicką fanaberię. Gierszewski idzie drogą trudniejszą, a zarazem uczciwszą: rekonstruuje doktrynę, analizuje jej przesłanki, pokazuje, gdzie leżą jej siły i słabości, rozróżnia poziomy dyskusji. Przywraca relatywizmowi status problemu, który trzeba rozumieć, zanim się go osądzi – i w tym geście jest nie tylko dyscyplina akademicka, ale także kultura rozmowy, bez ideologicznego uwikłania.

Biografia Gierszewskiego ma wreszcie wyraźny wymiar obywatelski, co znamienne – w jego własnej narracji o sobie niemal nieobecny. Był współzałożycielem i pierwszym przewodniczącym koła NSZZ „Solidarność” w Instytucie

Kulturoznawstwa, następnie wiceprzewodniczącym Komisji Zakładowej UAM; uczestniczył w podziemnej działalności związkowej w stanie wojennym, drukował m.in. konspiracyjne pismo „Obserwator Wielkopolski”. Po 1989 r. tego rodzaju doświadczenia bywały wykorzystywane jako legitymacja publicznego autorytetu. On tego nie robił. Nie budował pozycji na zasługach, nie wprowadzał ich do retoryki kariery. W tej powściągliwości kryje się osobna moralna forma – postawa, w której ważniejsze jest działanie niż jego późniejsze „spożytkowanie”.

Właśnie ta postawa pozwala lepiej zrozumieć także jego styl naukowy. Rzetelność źródłowa, ostrożność interpretacji, niechęć do przesady, „wewnętrzna uczciwość” argumentu – to nie tylko cechy warsztatu. To również cechy charakteru przeniesione na sposób uprawiania humanistyki. W świecie, w którym humanistyka bywa rozpięta między efektownym esejem a suchym raportem, Gierszewski zajmuje miejsce szczególne – jest metodologiem, który nie rezygnuje z wagi problemów, ale nie porzuca rygору.

O jego znaczeniu dla poznańskiego kulturoznawstwa można mówić bez patosu: współtworzył metodologiczną tożsamość dyscypliny, umacniał standardy argumentacji, wprowadzał temat relatywizmu i etnocentryzmu w formie zdyscyplinowanej rekonstrukcji, a równocześnie formował studentów i tworzył przestrzeń międzynarodowych kontaktów. Dlatego niniejszy tekst jest zarazem gestem wdzięczności i zobowiązania: by czytać go uważnie, czyli tak, jak on sam czytał innych.

* * *

Tekst Profesora Gierszewskiego poświęcony Richardowi Rorty’emu nie jest zwykłą prezentacją stanowiska jednego z najgłośniejszych filozofów drugiej połowy XX wieku. Jest pracą, która – w najlepszym sensie – sprawdza pojęcia: bada ich zakres, próbuje oddzielić intuicje produktywne od sloganów, odsłania stawki ukryte w pozornie „technicznych” sporach epistemologicznych. Czytelnik otrzymuje tu coś, co można nazwać laboratorium nowoczesnej humanistyki: miejsce, w którym obserwuje się, jak powstają i jak pękają kluczowe opozycje: prawda i uzasadnienie, obiektywność i relatywizm, uniwersalizm i etnocentryzm, „nauka” i „rozmowa”. Warto dodać, że podążał on

drogą nakreśloną przez prof. Jerzego Kmitę, aby nie przykładać zbyt dużej wagi do przemian ideologicznych w humanistyce, ale traktować ją przede wszystkim jako przedmiot krytycznej analizy.

Od pierwszych akapitów Autor rozpoznaje podstawowy mechanizm recepcji Rorty'ego: zbyt często jego propozycja bywa zamykana w jednym słowie – relatywizm – które działa jak wygodny przycisk bezpieczeństwa. Skoro relatywista, to „wiadomo”: wszystko wolno, nic nie jest wiążące, prawda rozplywa się w perspektywach. Gierszewski odmawia tej drogi na skróty. Stawia pytanie ostrzej i uczciwiej: co właściwie robi Rorty, kiedy demontuje klasyczną ambicję filozofii, by ustanowić neutralny metajęzyk i ostateczne kryteria uzasadniania? Czy jest to gest relatywistyczny w sensie Protagorasa, czy raczej próba przeformułowania samej praktyki uzasadniania – przeniesienia jej z poziomu „fundamentów” na poziom historycznych wspólnot języka?

Centralnym punktem analizy staje się *Philosophy and the Mirror of Nature* – książka, w której Rorty rozbiera na części tradycyjny obraz filozofii jako strażniczki podwalin poznania i moralności. „Zwierciadło natury” nie jest tu jedynie metaforą, lecz symbolem całego roszczenia: że filozofia ma dostarczyć kryterium odróżniające wiedzę od mniemania, sens od nonsensu, racjonalność od irracjonalności; ma być arbitrem stojącym ponad szczegółowymi dyscyplinami. Rorty – jak pokazuje Gierszewski – proponuje ruch odwrotny: wycofać to roszczenie i przestawić filozofię z trybu fundacyjnego na tryb kulturowy.

W tym miejscu pojawia się jedna z najbardziej znaczących formuł, wydobyta i mocno zaakcentowana przez Autora – celem filozofii „budującej” ma być podtrzymywanie konwersacji w obrębie kultury Zachodu, a nie poszukiwanie prawdy rozumianej jako ponadczasowa instancja. Dla wielu odbiorców brzmi to jak prowokacja; Gierszewski pokazuje jednak, że słowo „budująca” (w sensie *edifying*) nie oznacza moralizowania ani pocieszania, lecz praktykę tworzenia nowych opisów, nowych przejść między dyscyplinami, nowych możliwości porozumienia – często właśnie przez rezygnację z roli sędziego.

To przesunięcie ku „konwersacji” odsłania stawkę, która jest szczególnie ważna dla kulturoznawstwa. Rorty sprzeciwia się próbom „zamrożenia” rozmowy przez narzucenie uprzywilejowanego zestawu reguł racjonalności, które

miałyby obowiązywać zawsze i wszędzie. Taki filtr – przypomina Gierszewski – bywa narzędziem porządkowania dyskursu, ale bywa też narzędziem wykluczenia: ustanawia hierarchie stylów mówienia, a czasem hierarchie ludzi. Spór o epistemologię okazuje się więc sporem o politykę języka: o to, kto i jak decyduje, co jest „poważne”, „racjonalne” i „naukowe”. W dyscyplinach badających kulturę, gdzie spotykają się różne tradycje opisu i interpretacji, świadomość tych mechanizmów jest nie tyle dodatkiem, ile koniecznym warunkiem metodologicznej uczciwości.

Następnie tekst przechodzi do problemu antyfundacjonizmu. Rorty krytykuje pragnienie znalezienia „podwalin” wiedzy, które przez długi czas organizowało filozofię nowożytną. Gierszewski pokazuje tu rzecz kluczową: Rorty nie zastępuje jednego fundamentu innym; próbuje wycofać się z samej gry w fundamenty. Zamiast pytać o ostateczne kryterium, proponuje pytać o praktyki uzasadniania w historycznych wspólnotach języka. To właśnie w tym miejscu pojawia się napięcie: jeśli nie ma „stanowiska znikąd”, to jak odróżnić uzasadnienie od arbitralności? Rorty odpowiada: wewnątrz języków i wspólnot – poprzez standardy, które są historyczne, zmienne, praktykowane w rozmowach. Gierszewski unika dwóch błędów recepcji: nie czyni z Rorty’ego nihilisty (skoro bez fundamentów, to wszystko wolno), ale też nie czyni z niego „nowego fundacjonisty” (skoro są standardy wspólnoty, to są one fundamentem). W jego lekturze standardy są raczej częścią praktyki: nie metafizyką, lecz kulturą argumentu.

Dla kulturoznawstwa szczególnie cenny jest wątek przekładalności i rozmowy między językami kultur. W tle obecny jest Davidson i spór o „schematy pojęciowe”. Rorty, jak pokazuje Gierszewski, nie chce zamknąć nas w tezie o monadyczności kultur i całkowitej nieprzekładalności. Przeciwnie: brak prostych ekwiwalentów może stać się impulsem do wynajdowania nowych opisów, do reorganizacji gry językowej. „Konwersacja” przestaje być wówczas salonowym gadaniem; staje się praktyką twórczej interpretacji: rozmowa wytwarza sens, zamiast go tylko „odzwierciedlać”.

W tej perspektywie powraca pytanie najtrudniejsze: czy Rorty jest relatywistą? Gierszewski pokazuje, że spór nie dotyczy wyłącznie etykiety. Rorty odrzuca relatywizm w wersji Protagorasa – nie twierdzi, że każde twierdzenie jest równie dobre. Jednak krytycy, zwłaszcza Hilary Putnam, widzą w jego

propozycji ryzyko nowszej, wyrafinowanej wersji relatywizmu kulturowego: takiej, która nie głosi wprost równości kultur, ale utożsamia prawdę z tym, co daje się uzasadnić w ramach „naszej” wspólnoty. A stąd już krok do niebezpieczeństwa, które Putnam nazywa ześlizgnięciem się w stronę imperializmu kulturowego – jeśli normy racjonalności „naszej” kultury staną się jedyną miarą, inne racje mogą zostać zdegradowane lub uniewidocznione. Gierszewski nie dramatyzuje, lecz precyzyjnie analizuje ten mechanizm: pokazuje, jak pojęcia – relatywizm, obiektywność, racjonalność – zaczynają pracować politycznie, gdy tylko opuszczają salę akademicką.

Domknięcie tekstu prowadzi ku „drugiemu ruchowi” Rorty’ego: ku próbie przeformułowania pozycji w *Contingency, Irony, and Solidarity*. Gierszewski sygnalizuje, że jest to odpowiedź na krytykę: próba wyjścia z pułapki prostego rozróżnienia absolutyzm – relatywizm, a zarazem próba opisu postawy „liberalnego ironisty”, który żyje w warunkach przygodności, lecz nie rezygnuje z wrażliwości etycznej i społecznej. I tu ujawnia się cecha charakterystyczna dla całej twórczości Profesora Gierszewskiego: tekst nie kończy się werdyktem, lecz porządkuje spór i wynosi go na poziom, na którym czytelnik widzi, o co rzeczywiście toczy się gra.

Dlatego warto sięgnąć po tę pracę dziś – nie tylko „dla Rorty’ego”. Warto, ponieważ dostarcza ona narzędzi do rozpoznawania mechanizmów, które działają także w naszych sporach o kulturę: w debatach o pluralizmie, etnocentryzmie, normach, uniwersalności, „zachodnim” charakterze pewnych pojęć i o tym, czy można mówić o wspólnej płaszczyźnie porozumienia. Tekst nie próbuje ołsnąć; on próbuje uzbroić – w rozróżnienia, w czujność wobec słownika, w cierpliwość do argumentu. A to – w kulturze intelektualnej, która coraz częściej nagradza szybkość sądu – jest wartością szczególną.

W tym sensie lektura analizy Zbigniewa Gierszewskiego pozostaje doświadczeniem podwójnie ważnym. Po pierwsze, przywraca powagę metodologicznym pytaniom, bez których humanistyka staje się albo retoryką, albo publicystyką. Po drugie, pokazuje – swoją spokojną, zdyscyplinowaną formą – że rygor argumentu nie jest przeciwieństwem wrażliwości, lecz jej warunkiem. Wierność pojęciu jest tu bowiem wiernością człowiekowi: temu, by nie krzywdzić innych kultur łatwym porównaniem, by nie usprawiedliwiać przemocy słownikiem, by nie udawać neutralności tam, gdzie potrzebna jest

odpowiedzialność. To właśnie „najwłaściwszy odcień nadziei”, jaki pozostał po sobie Profesor Zbigniew Gierszewski – i który w jego tekstach nadal pracuje¹.

¹ W tekście wykorzystano dane biograficzne z publikacji: J. Grad, *Zbigniew Gierszewski*, Etnoznawcy. Portal wiedzy o dorobku polskiej etnografii, etnoznawcy.pl; M. Kręglewski, *Prof. Zbigniew Gierszewski – nieznany*, „Życie Uniwersyteckie” 2003, nr 3 (119); A. Sikorski, *Prof. Zbigniew Gierszewski. Wspomnienie (1950–2003)*, „Gazeta Wyborcza” 24 marca 2004; J. Sójka, *Profesor Zbigniew Gierszewski, Życie i twórczość (1950–2003)*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2005, nr 25; oraz z rozmów z Teresą Gierszewską.

WOJCIECH CHYŁA

KULTURA INTENSYWNIE ZMEDIATYZOWANA. BIOTECHNOMERKANTYLIZM, BIOPOLITYKA, BIOWŁADZA: DOKSOKRACJA RYNKOWEGO POPULIZMU JAKO EFEKT TECHNOMERKANTYLNICH AUTOREGULACJI

Pierwodruk w: Wojciech Chyła, Magdalena Kamińska, Piotr Kędziora, Marta Kosińska (red.),
Kultura medialnie zapośredniczona. Badania nad mediami w optyce kulturoznawczej,
Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2010, s. 129–141.

Tak jak to zapowiedział Arnold Gehlen, człowieczeństwo dołączone do rozwoju maszyn utworzy wraz z nimi hybrydalny megaorganizm antropo-bio-techniczno-elektroniczno-informatyczno-mechaniczny.

Edgar Morin

Współczesna biopolityka funkcjonuje, „ażeby wytworzyć, zwielokrotnić i zapewnić ekonomicznemu liberalizmowi niezbędne wolności. Społeczeństwo obywatelskie dalekie, by się przeciwstawiać, jest więc liberalnej technologii rządzenia korelatywne”.

Michel Foucault

1. Czym jest kultura intensywnie zmediatyzowana? Jest to biotechnomerkantylizm, biopolityka i biowładza: doksokracja rynkowego populizmu, czyli władza technomerkantylnej samoregulacji.

Znaczy to, po pierwsze, że kultura nie panuje już nad techniką, ale to technika zapanowuje nieodwracalnie nad kulturą. Zaznaczyć więc

wypada od razu, że jest to najważniejsza konsekwencja uzyskiwanego dziś pierwszeństwa przez techniczną komunikację koneksjonistyczną, szybką, wydajną w czasie, uobecniającą natychmiast nieobecne bycie, nad powolną symboliczną komunikacją kultury prowadzoną tradycyjnie za pomocą dziedziczonego kodu języka.

Znaczy to, po drugie, że doświadczenie nie wyprzedza już jego nauczania, ale jest technicznie programowane – scenaryzowane, by być nieustannie reprogramowane w ramach technicznie zapośredniczanej interakcji, która jest przede wszystkim interakcją z technicznymi programami. Znaczy to także, po trzecie, że trzeba rozpatrywać człowieka jako takiego na tle archeologii myśli, ta zaś jest, wedle nauki Foucaulta, historią sposobów fabrykowania doświadczenia. W tym świetle, po czwarte, znaczy to wreszcie, iż to ustawiczne fabrykowanie doświadczenia tymże jego ciągłym programowaniem-reprogramowaniem jest też programowaniem doświadczanego zdarzenia, zatem jest zapobieganiem suwerenności zdarzenia. W podsumowaniu znaczy to, że wszelkie rządy za pomocą techniki, a więc w drodze technicznego zapobiegania suwerenności zdarzeń, ma charakter biowładzy. Sama zaś ta biowładza ma charakter biotechnosystemowy, to jest autoregulacyjny i autoorganizacyjny, co w praktyce oznacza, iż nie potrzebuje ona świadomości wyłanianych decyzji. Dokonuje się poniżej świadomości (przedświadomie i podprzedstawieniowo), poniżej językowej symboliczności, na sposób technomerkantylny, czy raczej biotechnomerkantylny, z wciągnięciem biologicznych funkcjonowań nieświadomościowych, w przypadku mediów – popędowych, jako elementu zautomatyzowanego i w automatyzmach swych względem świadomości zautonomizowanego. W sumie znaczy to, że biowładza realizuje się na sposób techniczny, czyli automatycznie zarządzający indywiduami, społeczeństwami i społecznym światem, wszystkimi jego rzeczami. Jednym słowem, jest to władza, która rządzi biotechnomerkantylnie, a to znaczy, że rządzi wszystkim samoczynnie jako niekończącym się w jej władaniu rynkiem. Spycha ona na bok inne niż rynkowe, inne niż fluktuujące intensywnościowo popędowe i pieniężne wartości, wypiera trwałe metafizyczne wartości, praktycznie dezaktualizuje więc również i społeczno-regulacyjną koncepcję kultu-

ry¹ wspierającą się na tych właśnie wartościach jako w najwyższym stopniu symbolicznych, bo przez ich wyuczanie są one w każdej jednostce ludzkiej uwewnętrzniane i w doświadczenie całych społeczeństw na wiele pokoleń wprowadzane.

Taki jest sens globalizacji kultury osiąganey poprzez techniczno-medialne jej zapośredniczenie. Biowładza to totalitaryzm rynku jako dok-sokracja opinii kształtowanej przez techniczne media, przez techniczne programowanie za ich pomocą naszego doświadczenia, a przez to też i zdarzeń, które przez takie doświadczenie mogą być doświadczane. To totalitaryzm władzy biotechnosystemowych automatyzmów automatyzujących nasze doświadczenie, uzależniających naszą myśl od niego oraz uniezależniających ją od własnej każdego pamięci i od pamięci kultury zakodowanej w języku. Ten totalitaryzm jest dziś dla nas zupełnie niedostrzegalny, będąc politycznie niemy, a więc niepodobny do tradycyjnej władzy krzykliwych dotąd, politycznych wpierw, a dopiero potem biopolitycznych tanatologicznych totalitaryzmów XX wieku². I to jest właśnie jego bezprecedensową siłą. Siłą jego jest to, że prowadzi on narrację niepolityczną i nie w języku polityki, i że nawet w ogóle nie prowadzi jakiegokolwiek narracji w języku.

2. Narracja techniczna, kosmogeniczna, a nie językowa, nie naucza uprzedzającego ją doświadczenia, ale doświadczenie to nam programuje, tak by pragnienia nasze stawały się doświadczanymi zdarzeniami, tzn. zdarzeniami doświadczanymi poprzez technicznie zaprogramowane nam doświadczenie. To technicznie zamknięty obwód pracy nieświadomości. Osiąga się go dzięki technicznej wszechłaczliwości, czyli triumfującej koneksjonistycznej technokomunikacji, która jest zarazem realizacją ekonomicznej wszechzamienialności, będąc w sumie technomerkantylną efektywnością. W szczególności zaś jest „nowym narracyjnym porząd-

¹ Chodzi o społeczno-regulacyjną koncepcję kultury Jerzego Kmity.

² Wybitnym analitykiem tanatologicznej biopolityki hitlerowców jest Giorgio Agamben.

kiem” pochodzącym z pracy samej techniki, będąc też zarazem *storytelling management* za pomocą techniki³.

Ten nowy porządek pośrednio mówi nam: Zamiast nauczać doświadczenia za pomocą językowych narracji, czyniąc wszystkich niewolnikami uwiecznionymi w językowej pamięci, czyli w regułach przeszłości, tworzyć raczej wypada nową rzeczywistość niezablokowaną językową pamięcią przeszłości i dopuszczającą erupcje absolutnej nowości. Innymi słowy: by stawać się dziś panem rzeczywistości, warto programować doświadczenie, bo to umożliwia doświadczenie zaprogramowanego w nim zdarzenia, atrakcyjnego zdarzenia absolutnej nowości. Opowiadać trzeba rzeczywistość od razu jej technicznym stawaniem się, a ściślej – za pomocą scenaryzowania jej stawania się w technicznie programowanym ludziom doświadczeniu. Sprzedając to zarazem jako rynkowy produkt i zarabiając na tym. Wystarczy do tego na początek audiowizualna i multimedialna technologia w dziedzinie *storytelling*, technicznie realizująca to, co Bergson zwał „funkcją fabulacyjną”, czyli dwuzmysłowa synteza dwuzmysłowych danych opanowująca nasz wzrok i słuch w narracyjnej formie wykonanej w technologii sporządzania i łączenia tego typu danych jako danych czysto technopamięciowych.

Dla relacji kultura – technika ważne jest tu to, ażeby tak rozumiany techniczny scenariusz, rozszerzony czym prędzej z technologii medialnych na technologie molekularne, bio- i nanotechnologie, dotyczący jednak nieodmiennie zawsze doświadczenia, stał się dla kultury scenariuszem bez alternatywy. Innymi słowy, by stał się dla polityki, tej twórczyni alternatywnych scenariuszy dla kultury, po prostu zabójstwem. Taki jest sens medialnego biotechnosystemu – biotechnomerkantylizmu, czyli sens stechnicyzowanej i zmerkantylizowanej niemej, światotwórczej biowładzy, zautomatyzowanej i samoregulującej się biotechnosystemowo i biotechnomerkantylnie bez hałaśliwego wypracowywania politycznych decyzji, czyli po prostu sens samowładzy nie mającej nad sobą żadnej wła-

³ Prezentację idei „nowego narracyjnego porządku” i *storytelling management* stanowi książka Ch. Salmona pt. *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris 2007. *Storytelling* jest w tej pracy definiowana jako „konstruowanie nowej rzeczywistości poprzez narrację”.

dzy. Obserwując dzisiejszą skuteczność tej władzy, można zaryzykować stwierdzenie, że być może jest to ostateczne rozwiązanie problemu władzy, do którego technicznie jeszcze nie dorosły biowładcze dwudziestowieczne totalitaryzmy poprzedzające swą otwarcie tanatologiczną biowładzę krzykliwą władzą propagandową. Dziś przeżytek utrzymywania propagandowej władzy w mediach pozostawia się już tylko pożałowania godnym dyktaturom i „politykom tożsamości”, swego rodzaju historycznym anachronizmom w epoce technomerkantylnego globalizmu. Taka jest wymowa technicznej *storytelling*, będącej ciągłym otwieraniem coraz to nowych możliwości bycia i w tej mierze także coraz to bardziej jedynych, i to w sytuacji, w jakiej nie mają już one dla siebie w politycznej decyzji żadnej realnej, to znaczy wykonalnej alternatywy.

3. Podsumujmy: Połączenia techniczne to połączenia kosmogeniczne, a nie językowe.

W ich ramach przeszłość nie jest już zapamiętywana wedle językowego kodu, nie jest już dziedzicznie kodowana, nie stanowi więc mocy pamięciowej zdolnej blokować wybuchy absolutnej nowości. Zasada jest prosta: połączenia uwolnione od dziedzicznego kodu stanowią sobą erupcje nowości właśnie dlatego, że są niekontrolowanymi przez ów dziedziczny kod kosmotwórczymi połączeniami. Powiedzmy krótko: połączenia techniczne zamiast być językowymi połączeniami, są połączeniami światotwórczymi, zamiast kodować nieustannie stare, fantazjują całkiem nowe bycie, to jest absolutnie nowe doświadczenie i to, co może być nim doświadczane. Skoro więc biotechnosystem, każde biofunkcjonowanie zintegrowane z technicznym systemem dystrybuowania technopamięciowych danych, jest programowaniem doświadczenia w paralelnym procesie rozprowadzania danych temu doświadczeniu z technicznej pamięci, a techniczna pamięć jako wspominająco-wyobrażająca dysponuje nieograniczoną, syntaktycznym zakazem, ilością niejęzykowych połączeń między przedmiotami odniesienia programowanego nam doświadczenia. Znaczy to, że za podstawę poznania mamy już teraz bycie technicznie uobecnianie jako wciąż nowa i nowa jego możliwość, co inaczej znaczy, że reżimem poznania może być w tych warunkach tylko *doxa*, a nie *épistémè*.

Wymykanie się technicznych połączeń spod kontroli języka jest wysuszeniem logosu i jako takie stanowi desymbolizacyjną i desublimacyjną regresję oraz zagrożenie pustoszeniem pamięci i wyniszczaniem tradycji wybuchami absolutnej nowości. Ale też stanowi największą technopoetyczną moc biotechnosystemu: tworzenia nowych światów bądź świata nieustannych mutacji. Mówiąc słowami Habermasa, wiedza o biotechnosystemie to opis „wyswobodzanego z języka zintegrowania ludzkiego zachowania z autoregulacyjnymi systemami typu człowiek – maszyna. Psychotechniczne manipulacje ludzkim zachowaniem mogą już tedy pomijać uwewnętrznione przez człowieka normy przydatne dla refleksji.

W tych warunkach dawne strefy świadomości rozwijane w zwykłej językowej komunikacji winny ulec kompletnemu zwichnięciu”⁴. Stanowi to „atrofię, odcięcie bądź przynajmniej marginalizację językowych połączeń, wysuszenie logosu”. Wysuszenie to po prostu „problem odwracalności i przełączalności niejęzykowych połączeń. [...] Tryb ciągłości tradycji i historii, tryb ciągłego przeszukiwania językowej pamięci właściwy dla tradycji i historii traci odtąd na swym ustawicznym znaczeniu”⁵. Bo to

⁴ J. Habermas, *La technique et la science comme „idéologie”*, tłum. J.-R. Ladmiral, Gallimard, Paris 1973, s. 97.

⁵ G. Hottois, *L'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1979, s. 345. Autor wzmacnia swe rozumowanie wnioskiem: „Posthistoryczność przejmuję panowanie wtedy, kiedy człowiek dopuszcza do tego, iż jego przeszłość przestaje mu już być pomocna jako jego przewodnik w wyborach dotyczących przyszłości”. A następnie Hottois dodaje: „To wchłonięcie [przez technikę] logosu może po prostu zachodzić jako okrojenie tego, co człowiecze do tego, co zwierzęce, a tzn. do ekonomicznej oraz hedonistycznej pragmatyki ludzkiego zwierzęcia”. Dla belgijskiego filozofa to „akcentowanie [przez technikę właściwej dla niej] operacyjności, przeciwnej teoretyczności oraz językowi, jest miejscem spotkania [...] niejęzykowego nieczłowieczeństwa zwierzęcia z niejęzykowym nieczłowieczeństwem maszyny. Spotkanie to zachodzi na gruncie niejęzykowego myślenia – myślenia operacyjnego”, tj. na obszarze machinalnej „myśli-gestu” i „myśli-działania” (s. 329) uruchamianych przez technikę. Wnioski Hottois na swój sposób potwierdzają inne, szczegółowo uhistorycznione analizy Mam na myśli historyka ekonomii Christiana Lavalą (w książce *L'Homme économique. Essai sur les racines du neoliberalisme*, Gallimard, Paris 2007), filozofa C.B. Macphersona (w książce *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, Paris 1971) i Francisa Fukuyamę (w artykule *La fin de l'histoire dix ans après*, „Le Monde” 1999, nr 17). Pierwszy pisze: „Handlowo-kupiecka tresura człowieczeństwa wytwarzała

techniczna pamięć wspominająco-wyobrażająca we wciąż innym zestawieniu serii danych programowanego człowiekowi doświadczenia stanowi nieograniczoną eksplozję możliwości bycia jako możliwości niejęzykowych połączeń. W postaci połączeń między przedmiotami odniesienia programowanego mu doświadczenia człowiek odnosi się teraz do uobecnianego mu w tymże doświadczeniu świata. Jest to technopoietyczne poznanie tego, co jest wytworem techniki programowania nam doświadczenia. I jako takie, jako autoregulacyjny biotechniczny system, jest ono doksokracją, a nie badawczą *épistémè*.

4. Co więc tak naprawdę znaczy ten cichy totalitaryzm biowładzy technomerkantylizmu, wcale niepotrzebujący słów, by się propagować? Znaczy to, że mamy już technokomunikację w jej niemym koneksjonistycznym działaniu, czyli mamy już zaprowadzoną techniczną łączliwość pomiędzy technopamięciowymi danymi, i znaczy to też, że działa ona tak, ażeby w jak najwyższym przedziale rynkowej wartości dopasowywać oferowane przez technikę nowe możliwości bycia do siły nabywczej ich potencjalnego nabywcy. Bądź aby z tego ostatniego od razu uczynić jak najsprawniejszego prosumenta niemogącego już o nic nikogo obwiniać, stającego bowiem do nieustającego prosumenckiego konkursu o wejście do pożądanego kręgu medialnych *microcelebrities*. W nim się też właściwie tożsamościowo i finansowo realizującego, społecznie sprawdzającego i publicznie konsekrującego. Stanowi to w istocie spekulację każdą tożsamością i wartością rynkową każdej technicznie uobecnianej tożsamości.

Spekulacja zastępuje pracę, z odwagi czyniąc kapitał, a z poddających się pomyślnie rankingowi czyni *microcelebrities*. Ażeby zmniejszać

dzień po dniu idealny kulturowy kontekst pozwalający egoizmowi stać się zwyczajowym zwykłym ludzkim zachowaniem" (s. 189). „Celem było tworzenie obywatelskiego pokoju poprzez przeniesienie na rynek z barków religii bądź państwa rozwiązywania problemu zbawienia albo szczęścia jednostek" (s. 209), pisze drugi autor. Zaś F. Fukuyama stwierdza: „Nowe odkrycia naukowe przez samą swą istotę obalą człowieczeństwo jako takie. Rozpocznie się zatem nowa historia poza człowieczeństwem”. Wyznaczają ją „doprowadzenie do końca rozpadu więzi społecznej” (Laval) oraz antropologiczna mutacja człowieka i zniszczenie przyrody, wyrokuje z kolei Jean-Claude Michéa (zob. *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Éditions Climats, Paris 2007).

ryzyko towarzyszące odwadze, a więc ryzyko utraty kapitału, spekulacja rynkową wartością potrzebuje zdawać się na doksokrację rynkowego populizmu, czyli iść na dyktat ciągłego rankingu, ciągłego plebiscytu rynkowej popularności takiej-to-a-takiej uobecniającej się medialnie i metamorfozującej się medialnie tożsamości. W subsymbolicznej łączliwości technokomunikacyjnych technopamięciowych danych chodzi więc o to, aby jak najskuteczniej spekulować wartością rynkową tyleż nabywcy, ileż nabywanej przez niego możliwości bycia. Chodzi o maksymalizowanie wartości pragnienia inwestowanego w technicznie uobecniany obiekt, a przez to o zmaksymalizowanie wartości monetarnej obiektu istniejącego w technicznym uobecnieniu. Czyniąc tę pierwszą wartość równową drugiej. Czyniąc też zarazem, co jest najważniejsze, iż obiekt tyleż ontycznie, ileż wartościowo istnieje nie z siebie, tzn. nie ze swej ewolucji, ale z technicznego uobecnienia, ściślej zaś – z technopamięciowych danych i ich zestawienia. Chodzi więc o przemianę w wartość rynkową pragnienia zagregowanego przez technoobecność obiektu. *Chodzi o przemianę oglądalności w wartość rynkową tego, co w technicznym uobecnieniu oglądane.* Temu służy ustawiczne sondowanie i szacowanie, niekończące się rankingowanie, nieustanna parametryczna ocena, zawsze liczbowa, wszelkich technicznie uobecnianych obiektów, a także preferencji tych, którym obiekty te są w ten sposób uobecniane. Jest to pomiar spekulacyjnego wywindowania w górę wartości rynkowej technoobecných obiektów w następstwie zaszłego już wywindowania w górę inwestowanego w te obiekty pragnienia dzięki temu, iż są one stale technicznie uobecniane. To właśnie owo nieustanne dopasowywanie do siebie, w najwyższym przedziale wartości, szacunkowych walorów rynkowych tego wszystkiego, co technicznie uobecniane, i wszystkich tych, którym jest to w ten sposób uobecniane, jest totalitaryzmem biowładzy technomerkantylizmu. Totalitaryzmem jest również, a może i przede wszystkim, dlatego, że z technicznie nieuobecnionych obiektów (i to nawet tych o dużej wartości zawartych w nich pracy i materiału) czyni obiekty mało wartościowe, dla rynku pozbawione znaczenia.

Temu totalitaryzmowi służyć będzie jeszcze lepiej przewidywany już dziś trzeci etap rozwoju Internetu, tzw. „semantyczny Web”. Semantyka

Web jest to „zdolność komputerów, aby rozpoznawać szczegóły zawarte na stronach *online*, by więc stać się inteligentnymi motorami wyszukiwania, to znaczy kojarzenia wielu słów-kluczy”. Pojmowania chociażby tego, „który tekst odpowiada której fotografii, bądź rozumienia tego, że określony numer i cena pantofli odpowiada tym właśnie, których obraz jest następny w kolejności obrazów, albo też iż życiorys zawarty w blogu to życiorys osoby, która jest tegoż blogu autorem”. Semantyczny *Web* to również nasz „inteligentny agent, swego rodzaju nasz osobisty informatyczny asystent, który konsultować będzie dajmy na to za konkretnego chorego najbliższe kliniki mające pokrycie przez wysokość i rodzaj ubezpieczenia owego chorego, by otrzymać szczegółową informację o typie leczenia zarekomendowanego przez lekarza, oferowanego przez klinikę, wraz z aktualną rankingową klasyfikacją owej kliniki w zakresie tychże usług”⁶.

Chodzi tu o to, by pod pozorem zwielokrotnionych usług, nieustannego ułatwiania życia użytkownikom *Web*, dopasowywać wciąż rankingowo i aktualizować wciąż szacunkowo typ usługodawcy do typu usługobiorcy i *vice versa*, i by w ten sposób zarówno spekulować ceną usługi, jak i siłą nabywczą usługobiorcy. Podbijać i jedną, i drugą, gwarantując intensyfikację handlowo-usługowych obrotów.

Techniczne zintensyfikowanie zmediatyzowania kultury rysuje się zatem jak technicznie zintensyfikowanie handlowo-usługowych obrotów. Ogólnie: techniczne zaawansowane zapośredniczanie i programowanie relacji to spekulacyjno-handlowe kojarzenie stron relacji. Zasadą jest spekulacja pragnieniem i gotowości wydatku ze strony usługobiorcy i spekulacja wizerunkiem oraz obrazem marki, czyli ceną sprzedażną usługodawcy. Techniczne zapośredniczanie relacji merkantylizuje ją i czyni z jej stron już to oferenta, już to zainteresowanego ofertą poszukiwacza oferty: zawsze tożsamości technicznie uobecnione i tym uobecnieniem

⁶ J.P. Pereira, *A rede está a chegar à idade de inteligência*, „Público” 16.02.2006, Lisboa. Autor relacionuje opinie Tima Bernersa-Lee (twórcy *Web*), Jamesa Handlera i Ory’ego Lassila zawarte m.in. w ich artykule opublikowanym w 2001 roku w czasopiśmie „Scientific American”. Także wiedza w mediach jest „towarem jak inne, podporządkowana zasadzie oglądalności”. (Zob. P. Gourdain i in., *La Révolution Wikipedia. Les encyclopédies vont-elles mourir?*, Éditions Mille et une nuits, Paris 2008).

zmetamorfizowane, a tzn. rynkowo zwaloryzowane. W sumie służy więc spekulacyjnemu podnoszeniu stawki oferty, czyli nakłonieniu przez ofertodawcę ofertobiorcy do wywindowania wydatku. I to jest wyrazem zwycięstwa technicznej operacyjności, aktywności technicznie ukierunkowanej, bo zaprogramowanej, nad symbolicznością kultury.

To podnoszenie stawki oferty będące motorem wyszukiwania ofertobiorcy według maksymalnego stopnia kosztowności jego pragnień to inaczej wzajemne amplifikowanie, katalizowanie i harmonizowanie ze sobą dwóch pragnień: „maksymalizowania siebie”⁷ przez każdego z nas i „maksymalizowania przystosowań reklamowych zakładów do pragnień”⁸ każdego z nas. W zaawansowanym technomerkantylnym totalitaryzmie harmonizowanie to przybiera zaawansowane ludyczne formy wspólnego uczestnictwa wszystkich użytkowników sieci w wyłanianiu prosumenckich *microcelebrities*, we „wspólnotowej ekonomii” „fanów-współproducentów” „autoprodukujących się”⁹. Nie ma tu już producenckiego zewnątrz wobec konsumenckiego wnętrza: wszystko jest zarazem wnętrzem i zewnątrz, wszystko jest *self-made*. Tak ażeby nikt nie mógł już mieć do nikogo pretensji i do nikogo też nie miał po co zgłaszać roszczeń, że coś mu się jeszcze poza rankingiem (czyli poza parametryczną oceną oferty i siły nabywczej) należy. Stanowi to zarazem i zatarcie rozróżnienia pomiędzy preskrypcją a deskrypcją, i ludyczno-merkantylne ukartowanie kryzysu tożsamości, i jest upadkiem polityki w tej mierze, w jakiej przemieniają właśnie w to ukartowanie. Proces agregacji kapitału i jego stany atraktorowe w sieci to właśnie wyszukiwarsko-reklamarskie uwodzenie ofertobiorcy przez ofertodawcę za pomocą ciągłej technicznie prowadzonej metamorfozy technicznie jawionych tożsamości, to inaczej ludyczno-merkantylne ukartowanie kryzysu tożsamości, czyli upadek polityki w tej mierze, w jakiej mamy

⁷ Określenie Michela Foucaulta (zob. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Gallimard / Seuil, Paris 2004).

⁸ H. Le Crosnier, *Mouvements tectoniques sur la Toile*, „Le Monde diplomatique” 2008, nr 3.

⁹ Zob. na ten temat: K. Pecnik, *Tous producteurs!*, „Le Nouvel Observateur” 21–27.02. 2008.

do czynienia z przemianą polityki w to ukartowanie. Upada w ten sposób polityka jako wytwórczyni politycznych alternatyw dla tożsamości, które same padają ofiarą ukartowania im ich kryzysu, kiedy to w kryzysie rozpoznają bynajmniej nie kryzys, ale szansę zyskania pieniędzy i sławy, a to znaczy – powodzenia w rankingu.

To w tym błędnym kole ukartowania kryzysu tożsamości odczytywanego jako szansa każdego na rankingowy sukces tkwi tajemnica powodzenia, jakim cieszy się totalitaryzm biowładzy technomerkantylizmu. Pamiętajmy: ranking staje się wtedy nieodzowny, gdy oto „domena techniki uwalnia się od ludzkiego słowa i słowo to zastępuje, prezentując się sama jako zgeneralizowana pośredniczka”, jako „różnoraka i przedziwna przestrzeń wszystko fragmentująca, a zarazem jednocząca, defigurująca i refigurująca, wszystko w siebie wciągająca”¹⁰, „elektroniczny sen, w którym mają udział wszystkie pamięci”¹¹, innymi słowy „technicznie przyspieszone środowisko, które doszedłszy oto już do tego punktu, miesza się nam z jakimś określonym zdarzeniem”¹², którego jest dla nas zwyciężnie zmysłową postacią.

Przyspieszenie komunikacyjne technicznej koneksjonistycznej komunikacji, coraz bardziej zwycięskie nad starą powolną komunikacją symboliczną, oznacza więc podwójne zwycięstwo: „zwycięstwo technicznie uobecnianego zdarzenia nad słowem i zwycięstwo spekulacji nad pracą”. Obniża się stopniowo wkład, udział i wartość pracy w produkcji bądź usłudze na rzecz rosnącego wkładu, udziału i wartości spekulacji w produkcji albo w usłudze. Coraz większą wartość produkt zyskuje ze spekulacji, a coraz mniejszą z wartości włożonych weń pracy, jak też materiału. Oznacza to rzeczywiste ubożenie produktu oraz proletaryzację konsumpcji i konsumentów, czyli właściwy pomijany ekonomicznie społeczny koszt rosnącego udziału spekulacji w wartości wszelkiego typu

¹⁰ J.A. Bragança de Miranda, *Queda semfim. Seguido de Descida ao Maelström de Edgar Allan Poe*, Nova Vega, Lisboa 2006, s. 48 i 50.

¹¹ D. Coupland, *A Vida depois de Deus*, tłum. T. Costa, Editorial Teorema, Lisboa 1993.

¹² J.A. Bragança de Miranda, *Queda semfim...*, s. 49.

produktu¹³; oznacza to zwycięstwo nieracjonalności nad racjonalnością; oznacza to zwycięstwo uwolnionych popędów nad ich symbolizacyjną sublimacją, czyli nad ich dotychczasowym tłumieniem.

Spekulacja tożsamością wszystkiego i wszystkich i zarazem wartością rynkową wszystkiego i wszystkich jest biotechnosystemowym totalitaryzmem opartym zarówno na automatyzmach funkcjonowań i wzajemnych przystosowań uwolnionych i zdeterytorializowanych pływów popędowych, jak i na automatyzmach koneksjonistycznej programowanej – reprogramowanej łączliwości między technopamięciowymi danymi, uwalniającej i deterytorializującej popędowe pływy. W sumie więc „biowładza to [powszechna] władza popędów sfunkcjonalizowanych jako ślepy napęd spekulacji tożsamością wszystkiego i wszystkich, a zarazem też motor spekulacji wartością rynkową wszystkiego i wszystkich”; to po prostu władza popędów umożliwiona przez koneksjonistyczną technokomunikację.

Zwycięzca spekulacji zagarnia całość zysków, pozostawiając konkurentom jedynie okruchy, dlatego też występuje on w roli specyficznego hegemonu: hegemonu „wyłanianego w ciągłym konsumenckim-prosumenckim rankingu. Jest więc on hegemonem z nadania rynkowego populizmu, to temu populizmowi, temu „głósowi ludu”, temu „konsumentenckiemu wyborowi” zawdzięcza on wiodącą rolę w technomerkantylnym totalitaryzmie. Klient, a właściwie ta, a nie inna efemerycznie upowszechniająca się *doxa*, którą klient wytwarza, ma zawsze rację, dlatego w biowładzy technomerkantylizmu to konsumencko-prosumencka *doxa* rządzi i to o nią się tylko zabiega. Jej zawdzięcza się wszystko.

¹³ Wspomnianej „proletaryzacji” odpowiada w aktualnej literaturze ekonomicznej opis „uwalniania mocy niskich kosztów” i „fali *low-cost*” oraz zubożałego, jednak konsumującego więcej „społeczeństwa *low-cost*”. Rządzi bowiem zasada „przekładni dla siły nabywczej”: „płacić i kupować taniej, ażeby więcej wydawać”. Są to mechanizmy pozorowania braku „proletaryzacji”. Jednocześnie jednak na internetowych aukcjach rośnie „obróć rzeczami, które funkcjonują jako iluzja. Bezwartościowe przedmioty są sprzedawane za ogromne pieniądze”. Obserwujemy „proces urastania przedmiotów do skarbów, kiedy zaczyna się o nich mówić w Internecie” (Edwin Bendyk).

5. Wiemy już, jaki jest wspólny mianownik i wspólna podstawa biowładzy techniki i rynku. Jest nim doksokracja. Wiemy też dlaczego: z powodu technicznego przyspieszenia, jakie reprezentuje techniczna koneksjonistyczna komunikacja uzależniająca od swej technicznej prędkości jawienia naturalnie nieobecnego bycia symboliczną komunikację, tę ostatnią w majestacie logiki, niezmiennie powolnie za pomocą języka przywołującą na myśl nieobecne bycie. Innymi słowy, ta technicznie przyspieszona komunikacja wypiera wyuczone, bo ponadpokoleniowe językowo przekazywane pożądane odpowiedzi na stany rzeczy i sytuacje, wypiera je instynktownymi odpowiedziami reprezentującymi tylko samolubne chcenie chcące jedynie samopodtrzymania siebie. To dlatego doksokracja pozwala nam na równi stawiać nasze żmudne wysiłki docierania do prawdy z lenistwem naszej podległości względem zmysłowego uwodzenia wycelowanego w uwolnione od tłumienia popędy. To zaś w technomerkantylnym technokomunikacyjnym biotechnosystemie prowadzi do technicznego hybrydyzowania wszelkiej indywidualnej i gatunkowej tożsamości oraz egzystencji. Dezindywiduowana tożsamość, tożsamość rozgatunkowywana, bezklasowa i bezprzynależna pozwala nam bez trudu i żalu ustawicznie zastępować *épistémè* poznawania tego, co jest z naturalnej i kulturowej ewolucji przez doksę poznawania tego, co jest z technoewolucji biotechnosystemu i pochodzi więc z technicznego uobecniania w wyniku działania biotechnosystemu. Przystajemy zatem łatwo na to, co jest technicznym kosmotwórstwem, co jest niejako technicznie samoczynnym konstruowaniem innego niż dziedziczony w zgodzie z prawami natury i kultury świata, a to znaczy, iż bez oporu przystajemy na to, co nie jest wcale w zgodzie z prawami kodowanymi ponadpokoleniowo i symbolicznie. A pamiętać wypada, iż każde konstruowanie rzeczywistości w technomerkantylnym biotechnosystemie jest zarazem konstruowaniem rynku, zaś każde poznanie technicznie uobecnionego nam stanu rzeczy za pomocą technicznie zaprogramowanego nam jego doświadczenia jest uniemożliwianiem nam uprawiania krytyki konstruowanej tak rzeczywistości, a więc jest też uniemożliwianiem moralnej niezgody na stany rzeczywistości technomerkantylnie wciąż i wciąż konstruowane. Tu jest ten nowy totalitaryzm. Jest zniesieniem negacji,

tego podstawowego dualizmu „tak” i „nie”, jedyne zresztą, który uniemożliwia wszelkie samozredukowanie się pluralizmu do monizmu, jak również samoekspandowanie się monizmu do pluralizmu bez żadnego logicznego zastrzeżenia zdroworozsądkowego oporu.

6. Na czym więc polega doksokracja rynkowego populizmu, ściślej zaś na czym właściwie zasadza się jej techniczne-niejęzykowe ufundowanie? Na wyprowadzaniu przez media naszej myśli z dualizmu metafizycznych przedstawień i wprowadzaniu jej do monizmu i pluralizmu koneksjonistycznych technopamięciowych uobecnień rzeczywistości, zastępujących stawanie się naturalno-ewolucyjnie obecnej rzeczywistości stawaniem się medialnych jej przerw, to znaczy technopamięciowych zestawień jej zmiany. *Monizm* mikrofizycznych wszechłączliwych technopamięciowych danych *skutkuje pluralizmem* zdarzeniowym, kiedy to medialne, czyli konieczne montażowe przerywania upływu rzeczywistości przemieszczają się w linie pływu mikrofizycznych pamięciowych danych o tej rzeczywistości¹⁴, które *już jako procesy równoległe* do niej są rozprawdane przez media. Linia stawania się rzeczywistości zamieniana jest wtedy w linię stawania się przerw zadawanych przez media owej pierwszej linii. Każde zdarzenie konstytuowane jest przez wielość perspektyw, ta zaś zrodzona jest z wielości przerw. Suwerenne zdarzanie się zamienia się w pluralizm zdarzeń możliwych w monizmie doświadczeniowo-zdarzeniowym zaprowadzonym wszystkim przez media. W medialnie uwarunkowanej doksokracji rozpoznawalność dualnej rozróżnialności zdarzenia i doświadczenia, a co za tym idzie, deskrypcji i preskrypcji, znika na rzecz nieskończonego pluralizmu możliwych zdarzeniowych różnicowań w monizmie programowanego wszystkim z medialnej pamięci procesu doświadczenia, który jest też zarazem procesem zdarzenia. To zadowalanie się przez nas zamiast intersubiektywnie, językowo ustalaną

¹⁴ Formule „pluralizm = monizm” Quentin Meillassoux poświęca swoją interpretację poglądów Deleuze’a nawiązujących do tez Bergsona zawartych w *Materii i pamięci*. Zob. Q. Meillassoux, *Soustraction et construction. À propos d’une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire*, „Philosophie” 2007, nr 96.

prawdą, iluzją naszego własnego doświadczenia oraz iluzją suwerennego zdarzenia jest istotą doksokracji i jest jej techniczno-medialną podwaliną.

Doksokracja jest więc umożliwiana technicznie uwarunkowanym przechodzeniem z myślenia medytacyjnego na myślenie technicznie skalkulowane, mogące brać pod uwagę to, co technicznie uobecnione, i to, co jest za pomocą tegoż uobecnienia, nigdy zaś to, co naturalno-ewolucyjnie jawiące się z siebie. W tym sensie doksokracja jest to skutkiem odcięcia myśli od rzeczywistości obecnej, która nie jest technicznie uobecniana i także konstruowana. Zauważyć przy tym należy, że tyleż zadania uobecniania rzeczywistości z technopamięciowych danych, ileż zadania odcinania naszej myśli od obecnej rzeczywistości, a więc tej, która temu uobecnianiu nie podlega, podejmują się media. Doksokracja jest też wynikiem, a przynajmniej korelatem eksploatacji energii popędowych przez same dezindywiduujące się indywidua w celu osiągnięcia przyjemnościowej-ludycznej gratyfikacji doświadczania tego, co technicznie jawione-uobecniane-umożliwiane jako ponadindywidualna i ponadgatunkowa, czysto eugeniczna możliwość, wyraz logiki biotechnosystemu. Doksokracja jest kupieniem popędową przyjemnością dezindywiduacji wszelkiej tożsamości, nie wyłączając tożsamości wszelkiego rodzaju gatunków. Dlatego doksokracja jest i techniczna, i merkantylna; jest technomerkantylizmem w jego praktycznym działaniu.

7. Istotne, że doksokracji rynkowego populizmu brak jest dochodzenia do etapu świadomej teoretyczno-politycznej decyzji, którą emocjonalnie, szybko, zmysłowo sformowana opinia¹⁵ by jedynie sobą poprzedzała. Polityczna decyzja, a nawet każda ludzka życiowa decyzja wymaga norm

¹⁵ Jacques Julliard w swej książce *La Reine du monde. Essai sur la démocratie d'opinion* (Flammarion, Paris 2008) charakteryzuje doksokrację jako „rządzenie poprzez emocje, w którym racjonalność z coraz większym trudem znajduje swe miejsce”, uznając, iż doksokracja to „brutalne wtargnięcie ludu w miejsca, gdzie decyduje się jego przyszłość”, miejsca umożliwiające mu dzięki „dodaniu do siebie rewolucji technologicznej i ludowego pragnienia partycypacji” (s. 23). Kanadyjski teoretyk mediów Pierre Lévy chciałby w dobrej wierze zamiast o doksokracji mówić o „technodemokracji partycypacyjnej” na kształt Guattariego kontrkulturowej idei *ekozofii*, którą Lévy charakteryzuje po swoimemu jako „kolektywną kognitywną ekologię” sieci – pełnowartościowy jej rozum. Skoro jednak

myślenia w dualistycznych ramach wszelkiej *épistémè*. Dlatego każda *épistémè* jest domeną metafizyki i teoretycznego myślenia, jest sprawą racjonalnej myśli zlogizowanej taką, a nie inną epistemiczną decyzją kierowaną ambicją docierania do prawdy. Natomiast bezdeczyjna, biotechnosystemowa, technomerkantylna doksokracja wymaga patosu, fascynacji, zadziwienia programowanym zdarzeniem za pomocą programowanego doświadczenia. Wymaga też nieustannego sondażu opinii sformowanej owym patosem, fascynacją¹⁶ i zadziwieniem – tym, co dla filozofowania jest jedynie początkowym impulsem¹⁷. Sondaż zaś jest castingowaniem uwodzących oferentów i rankingowaniem zdarzeń będących obiektami sprogramatyzowanego doświadczenia, jest zatem nieustającym rynkowym plebiscytem popularności każdego takiego niesuwerennego oferenta i zdarzenia wynikających z programowania nam naszego doświadczenia. Jest plebiscytem tworzącym rynek temu oferentowi i zdarzeniu naszego sprogramatyzowanego doświadczenia.

Wniosek jest prosty: siła biotechnosystemowo i technomerkantylnie autoregulacyjnej, monistycznej i zarazem pluralistycznej doksokracji jest tak wielka, że wypiera ona zdolność zaistnienia dualistycznej z natury *épistémè*, nieustannie wręcz jej zapobiega. Bo też typowi dla kultury ofiarnicy, składający boskiej transcendentnej instancji ofiarę w imię przetrwania gatunku, zmienili się dziś w oferentów działających na rynku, a ofiarniczy cykl, założycielski dla kultury, z zasadniczą dlań

ekologia, o której mówi Lévy, jest to ekologia technicznie wspomagana, to jest to po prostu kognitywna *ecopoiesis*, czyli technicznie uwarunkowana doksokracja.

¹⁶ Patos to całość życia popędowego, zaś popędowe intensywności to postać *ja popędowego* domagającego się doświadczenia całości we wszystkich jej jednostkowych przypadkach, których zaprogramowane doświadczenie technicznopochodnej obecności może nam dostarczyć nieograniczone multum, pomijając naturalno-ewolucyjne ograniczenia obecności. Wypada więc podsumować, iż doksokracja to efekt uwalniania przez techniczne uobecnianie bycia popędowych intensywności jako całości życia popędowego człowieka.

¹⁷ Immanentne jakości fizyczne mikrofizycznych danych nie transcendują w wartości transcendentne (semantyczne idealności sensu) z braku syntagmatycznych reguł, które to dopiero obdarzyć by je mogły powtarzalną na stałe funkcją relacyjną i semantyczną, czyli transcendencją.

plaszczyną transcendencji, zmienił się w cykl Wiecznego Powrotu tego samego, to znaczy generowania pluralizmu różnicowań w monistycznej płaszczyźnie immanencji¹⁸. Cyklem tym jest techniczne i rynkowe programowanie doświadczenia, które jest programowanym zdarzeniem w jego możliwościowej niewyczerpanej mnogości: technomerkantylne wcielenie błędnego koła nietzscheańskiego Wiecznego Powrotu. Rządzenie w biotechnosystemie biowładzy nie jest zatem istotowo decyzją; jest zapobieganiem politycznej z natury decyzji poprzez stałe techniczne zapobieganie suwerenności doświadczenia i zdarzeń.

8. Sformułujmy na koniec kilka najogólniejszych wniosków:

1. Zamiast pedagogiki mamy nieustający plebiscyt rynkowej popularności, czyli rynkowy populizm. Zamiast *épistémè* pedagogicznych elit panuje *doxa* plebiscytowej popularności.

2. Epistemy są omylne, podlegają falsyfikowalności, swojej detronizacji na rzecz innej *épistémè*. Natomiast *doxa* się nigdy nie myli, wyrażając plebiscytowe zwycięstwo popularności tego czy tamtego, czyli przeważającą opinię na temat tego czy tamtego.

3. Demokracja *doxy* to doksokracja.

4. *Doxa* konstituuje rynek; rynek ma schlebiać doksie, ażeby istnieć, tzn. być ukonstituowanym.

5. Marketing i media, modulując intensywnościowe fluktuacje popędowych wpływów, modelują aktualnie panującą *doxę*.

6. Hipertrofia rynku to deficyt przedstawicielskiej demokracji, rozumu i nauki. To triumf oglądalności i odwiedzalności, wybór czyniony przez klientów, rynkowy populizm, antyintelektualizm, czyli odmowa formom rozumienia przeciwnym zwykłym ludziom, a to oznacza oddalanie wszystkiego tego, co nie jest po myśli doksie rynkowego populizmu i ośmiela się takim być.

7. W obliczu tak rozumianej biowładzy, władzy popędów, biotechnomerkantylnie autoorganizujących się i totalizujących się, tradycyjna

¹⁸ J.L. Borges, *Opowiadania*, w: idem, *Ogród o rozwidlających się ścieżkach*, tłum. Z. Chądzyńska Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.

władza pozostaje jedynie jej kukłą. Kukłą bez liczącego się spójnego językowego dyskursu, wystawianą jedynie przez media na widok publiczny, kukłą, którą porusza niewidoczna biowładza. Ta zaś to nic innego jak sieć intensywnościowo fluktuujących wpływów popędowych oraz finansowych. Acentryczna sieć niejęzykowych kosmogenicznych połączeń to także sieć, której allograficzno-autopoietyczna mnemotechnologia stanowi nowy substrat pamięci. Mnemotechnologia ta wchodzi na miejsce ludzkiej i kulturowej pamięci skodowanej w języku, dlatego godzi ona w samorządność człowieka i kultury.

9. Wraz z eksterioryzacją pamięci jednostkowej i pamięci kultury w pamięć techniczną wspominającą-wyobrażającą w trybie „narracji nierozwikłanego”, w którym to trybie „mają miejsce wszystkie [narracyjne] rozwiązania i każde jest punktem wyjścia dla innych rozwidleń”¹⁹, stawia się tamę na drodze międzypokoleniowej transmisji tradycji. Rozpanoszenie się tego typowego dla techniki porządku (a właściwie nieporządku) narracji prowadzi do pustynnienia językowo (podobnie jak i genetycznie) skodowanej pamięci.

A w konsekwencji wiedzie to do ukartowania kryzysu unitarnych i gatunkowych tożsamości, uniemożliwiając zaktywizowanie się negacji jako nieodzownego warunku wchodzenia w proces dialektyczny: myślenia w kategoriach tożsamości i różnicy jako wzajemnych wobec siebie przeciwieństw. Zamiast tożsamości i różnicy, jako wzajemnych względem

¹⁹ Według Hegla (zob. G.W.E. Hegel, *Foi et savoir, ou philosophie de la réflexion de la subjectivité dans l'intégralité de ses formes, en tant que philosophies de Kant, de Jacobi et de Fichte*, tłum. M. Méry, Aubier-Montaigne, Paris 1963) *Schwärmerei* to odchodzenie od filozofii. *Schwärmerei*, bujanie, odnosi się do ulegania przez człowieka namiętności do nieskończenia bogatych treści, dla których zdenotowania nie dysponujemy wystarczającymi pojęciami. *Schwärmer*, bujacz, marzyciel, jest typem, który chroni się w świecie emocji, bądź też tym, który ucieka się do mistycznej egzaltacji. *Aufklärung* sytuuje Hegel po stronie wiedzy, podczas gdy *Schwärmerei* ma związek z wiarą. Filozofia już od swych starożytnych greckich początków zaleca powściąganie emocji, trzymanie ich w cuglach myślenia słowami, myślenia pojęciowego. Tymczasem wyobraźniowe myślenie zmysłowościowymi formami przedmiotów rozsiera i celebrytuje emocje. Celebrytuje moc emocji jako moc wiary. Tłumi moc rozumu myślącego słowami.

siebie (logicznych) przeciwieństw, mamy różnicę i powtórzenie jako (paralogicznie, paradoksalnie) tożsame z sobą w Kole Wiecznego Powrotu, kole produkcji pluralistycznego chaokosmosu monistycznego w swym charakterze jako chaosu.

10. Wraz z eksterioryzacją pamięci w technokomunikacyjną sieć technomerkantylizmu dochodzi też do zweksławiania dotychczasowego ruchu kultury z kierunku *Aufklärung*, kierunku oświeceniowego emancypowania jednostki poprzez uniwersalizm praw człowieka, na przeważający już dziś ruch kultury ku *Schwärmerei*, czyli bujania jednostki w oszołomieniu integrowania się jej z technokomunikacyjnym i technomerkantylnym wirtualnym środowiskiem.

11. Temu globalnie panoszącemu się już dziś ruchowi kultury ku *Schwärmerei* próbują usilnie zapobiegać szerzące się „polityki tożsamości” wszelkiej maści, jedyny liczący się dziś i anachroniczny zarazem wyraz przetrwania polityki. Zważmy jednak: polityki zagregowanej z teokracją i etnocentryzmem – dwiema substancjami wybuchowymi i grzechami głównymi powracającego do kultury średniowiecznego ciemnogrodu.

12. Oszołomienie i bujanie w wirtualnym środowisku contra recydywa ciemnogrodu to wybuchowy *cocktail* kultury współczesnej. W efekcie ogólnego zapanowania *Schwärmerei* i polityk tożsamości, a to znaczy zapanowania w kulturze antydialektycznego antyintelektualizmu doksokracji, próbuje się ów wybuchowy *cocktail* nazywać „wielokulturowością”, czyli „międzykulturową komunikacją” albo „konfliktem cywilizacji”. Rozbieżność nazw mówi sama za siebie: niedualistyczny pluralizm ściera się z dualistycznym trybem myślenia i rozpoznawania sensów.

13. Zaznaczmy jednakże: mimo tego starcia po stronie „multikulturalizmu i „międzykulturowej komunikacji” zwycięża *Schwärmerei*, a po stronie „konfliktu cywilizacji” zwycięża nowośredniowieczny ciemnogród, w sumie zaś znaczy to, że nieodmiennie zwycięża antydialektyczny antyintelektualizm doksokracji.

14. Techniczno-medialne przyspieszanie obrotów handlowych, techniczno-medialne pogłębianie pluralizacji doksy i spekulacji wartością rynkową ofertodawcy i ofertobiorcy to jeden i ten sam syndrom powiększania udziału tak zwanej ekonomii niematerialności, produkującej ekonomiczną wartość dodaną poza materialną produkcją, kosztem kurczenia się udziału ekonomii materialnej produkcji we wzroście ekonomicznym, definiowanym teraz poprzez gigantyczne rozrastanie się tzw. eksterioryzacji finansów.

15. Ale też to intensyfikowanie obrotów, to intensyfikowanie doksy, to intensyfikowanie spekulacji – to zarazem trzy filary intensyfikowania rynku. A dla wszystkich trzech filarów rynku media są jednym wspólnym fundamentem.

16. Produkcja pragnienia i jej ekonomiczna eksploatacja to błędne koło Wiecznego Powrotu tego samego, technicznie urzeczywistnione przez media. Media to zatem infrastruktura, technicznie *perpetuum mobile* poruszane popędową energią. Ukierunkowane pragnienie to produkowana przez media właściwa superstruktura, media zaś to infrastruktura produkcji tej superstruktury – oto obraz dzisiejszej kultury desymbolizującej się na użytek rynku, rozpraszającej pamięć symboliczną poprzez eksterioryzowanie jej w techniczną koneksjonistyczną pamięć, wspominającą-fantazującą-aktualizującą-technicznie uobecniającą czystą pamięć – pamięć w sobie, wyłaniającą się z zestawień technopamięciowych danych. To techniczne wspomnianie, to zarazem mnożenie technicznie obecnych terażniejszości, paralelnych względem naturalnoewolucyjnie obecnej terażniejszości, aczkolwiek z nią i w jej obrębie współistniejących.

17. Tak więc bolączką kultury intensywnie zmediatyzowanej jest zasadniczo likwidacja dualizmu. Ten bowiem dawałby możliwość rozpoznania monizmu w rozdętym do ostatecznych granic pluralizmie. Ukazałby monizm wszechłączliwych danych i wynikły z tej wszechłączliwości zdarzeniowy pluralizm. Dawałby więc kulturze możliwość wyjścia z narracyjnej logiki paradoksu, która jest logiką technicznych, a nie

językowych połączeń – logiką koneksjonizmu, tą, która zagroziła logice językowego symbolizmu w kulturze.

WOJCIECH CHYŁA

W latach 1997–2016 kierownik Zakładu Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną Instytutu Kulturoznawstwa UAM. Doktorat w dziedzinie nauk humanistycznych / nauk o sztuce uzyskał w 1980 r. w Instytucie Sztuki Polskiej Akademii Nauk. Habilitował się w 1992 r. na podstawie monografii *Portugalska myśl filmowa* w Instytucie Sztuki PAN i dziedzinie nauk humanistycznych / nauk o sztuce. Profesorem w dziedzinie nauk humanistycznych został w 2002 r. Wieloletni członek i sekretarz Komitetu Nauk o Sztuce PAN. Autor monografii *Hiszpańska myśl filmowa. Szkice o kulturze audiowizualnej* (1991), *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów* (2008) oraz wielu artykułów naukowych. Należał do Grupy Muzyki Intuicyjnej (Andrzej Bieźan, Jacek Malicki, Zdzisław Piernik, Wojciech Chyła). Stworzył dźwięk i muzykę do filmów Ryszarda Waśko *Ściana* (1973), *A-B-C-D-E-F=1-36* (1974) oraz *Układ I-VI* (1974).



MAGDALENA KAMIŃSKA

MYŚL KRYTYCZNOKULTUROWA WOJCIECHA CHYŁY: OD MEDIÓW MASOWYCH DO SPOŁECZEŃSTWA ALGORYTMICZNEGO

Wybrany do publikacji w niniejszym tomie artykuł Wojciecha Chyły zawiera kwintesencję jego oryginalnej i konsekwentnie rozbudowywanej przez kolejne lata pracy naukowej krytycznej koncepcji kultury. Chyła określa kulturę współczesną jako intensywnie zmediatyzowaną, zaś obserwowana w ostatnich dekadach XX wieku intensyfikacja tego procesu prowadzi jego zdaniem do powstania biomerkantylizmu – specyficznego spłotu techniki, rynku i biopolityki.

Główną tezę przypominanego tu tekstu z 2010 r. jest twierdzenie, że współczesna władza nie ma już charakteru polityczno-decyzyjnego ani dyskursywnego, lecz działa automatycznie, subsymbolicznie i autoregulacyjnie w formule doksokracji i w kontekście rynkowego populizmu – władzy opinii kształtowanej przez techniczne media i mechanizmy rynkowe.

Chyła dowodzi, że we współczesnych warunkach technika nie jest już narzędziem formowania kultury, lecz staje się jej nadrzędnym regulatorem. Przyspieszona, koneksjonistyczna komunikacja techniczna wypiera znacznie wolniejszą, symboliczną komunikację językową, co prowadzi do zasadniczej zmiany w sposobie wytwarzania doświadczenia. Doświadczenie nie poprzedza już nauczania ani refleksji, lecz jest programowane (i nieustannie reprogramowane) przez techniczne systemy komunikacyjne. W tym sensie biowładza realizuje się jako skoncentrowana przede wszystkim na technicznym zapobieganiu suwerenności zdarzeń, a rządzenie przybiera postać automatycznego zarządzania populacjami, jednostkami i ich pragnieniami.

Chyła, inspirowany myślą Michela Foucaulta, interpretuje współczesną postać biowładzy jako biotechnosystem, którego funkcjonowanie nie wymaga już świadomych decyzji politycznych ani narracji ideologicznej. Działa on bowiem poniżej poziomu świadomości i języka, wykorzystując biologiczne i popędowe mechanizmy nieświadomości. Ten rodzaj władzy jest „niemy”, a brak widzialności jest jego siłą; nie musi już posługiwać się tradycyjnymi narzędziami przymusu i perswazji, lecz preferuje programowanie doświadczenia poprzez media, technologie audiowizualne oraz technopamięć. Globalizacja kultury nie oznacza w tym ujęciu treściowego wzbogacenia, lecz totalizację rynku, która wypiera wartości symboliczne i metafizyczne, a także dezaktualizuje klasyczną regulacyjną funkcję kultury.

Chyła wprowadza pojęcie narracji technicznej (kosmogenicznej), która nie „opowiada” świata za pomocą języka, lecz wytwarza go poprzez techniczne scenariusze doświadczenia. Storytelling staje się w tej sytuacji narzędziem zarządzania ludzką rzeczywistością i pragnieniami, będąc jednocześnie konkretnym produktem rynkowym. Rozszerzenie tej logiki na biotechnologie i nanotechnologie prowadzi do eliminacji polityki jako przestrzeni tworzenia alternatywnych scenariuszy kulturowych. Biotechnomerkantylizm jawi się zatem jako samowładza bez zwierzchniej instancji, znacznie skuteczniejsza niż dwudziestowieczne totalitaryzmy, ponieważ nie operuje ani otwartą przemocą, ani uchwytną ideologią.

Artykuł Wojciecha Chyły, napisany w czasie trwającej jeszcze dominacji mediów masowych i wczesnego rozwoju komunikacji zapośredniczonej komputerowo – przed globalną rewolucją social mediów – krytycznie diagnozuje owo narastające uzależnienie kultury od techniki regulowane przez procesy biotechnomerkantylizmu i biowładzy. Zawarta w nim analiza w kontekście obecnych, coraz gwałtowniejszych przemian medialnych okazuje się nader trafna. Trudno byłoby dziś negować twierdzenie, że technologia nie może być traktowana jako neutralne narzędzie komunikacji, lecz jest aktywnym podmiotem społecznym.

Tekst Chyły powstawał jednak w czasie, gdy centralne mechanizmy funkcjonowania mediów cyfrowych – takie jak zaawansowane algorytmy rekomendacyjne, personalizacja treści oparta na danych, systemy automatycznego uczenia maszynowego i generatywna sztuczna inteligencja – dopiero się

wyłaniały i nie miały jeszcze decydującego wpływu na strukturę medialnej rzeczywistości. W konsekwencji jego diagnoza, pozostając trafną co do tendencji, nie jest już precyzyjna w odniesieniu do mechanizmów sprawczych współczesnej kultury medialnej.

Kluczowa zmiana, jaka zaszła od czasu publikacji artykułu, to przejście od modeli komunikacji masowej do społeczeństwa algorytmicznego, czyli systemu, w którym algorytmy stają się głównymi mediatorami między ludźmi, informacjami i instytucjami. W literaturze przedmiotu coraz częściej opisuje się właśnie to zjawisko jako decydującą zmianę paradygmatu władzy i wiedzy. Algorytmy nie tylko filtrują bowiem przekaz, lecz także współtworzą strukturę widzialności i wagę treści oraz wpływają na zachowania i doświadczenia użytkowników. Są przy tym głównie instrumentami sprawowania władzy nad codziennym życiem – od usług publicznych po rekomendacje medialne – i m.in. dlatego tak długo nie były przedmiotem refleksji teoretycznej porównywalnej z biopolityką Foucaulta. Podobnie badania nad algorytmizacją kultury rozciągają foucaultowską koncepcję władzy na powszechne dziś systemy automatycznego podejmowania decyzji. Algorytmy nie działają już wyłącznie w sferze produkcji treści, lecz kształtują realne możliwości działania użytkowników, ograniczając sprawstwo jednostki i generując asymetrie władzy.

Nowoczesne media cyfrowe wprowadzają zatem nowe formy biopolityki oparte na danych. Digitalne infrastruktury nie tylko zarządzają populacjami w sensie statystycznym, ale konstruują jednostki jako dane, które podlegają klasyfikacji, profilowaniu i przewidywaniu zachowań. To prowadzi do ukonstytuowania się fenomenu cyfrowej biopolityki (*digital biopolitics*), w którym subiektywność jednostki jest rewidowana przez systemy techniczne, a autonomia staje się funkcją zdolności do kontroli nad własnymi danymi. Rodzi się więc płaszczyzna analizy, w której biopolityka nie jest już tylko techniką rządzenia populacjami, lecz rutynowym sposobem funkcjonowania algorytmów, które decydują o widzialności, dostępie i reperkusjach treści medialnych. Nowoczesne systemy profilowania, rankingów popularności i predykcji zachowań są narzędziami władzy, które działają najskuteczniej bez świadomej zgody użytkowników, co jest ekwiwalentem automatycznego programowania doświadczenia, o którym pisał Chyła, lecz w znacznie bardziej złożonej technologicznej formie.

Jednym z najważniejszych rozwinieć tej tendencji jest pojawienie się generatywnej sztucznej inteligencji jako narzędzia tworzenia treści medialnych – od tekstów, przez obrazy, aż po dźwięki i wideo – bez bezpośredniego udziału człowieka. Chyła analizował media jako technologie programujące doświadczenie, ale zakładał, że treść medialna jest produktem ludzkiej mediacji technologicznej. We współczesnym świecie funkcjonuje jednak nowy typ medium, które samo generuje przekazy i włącza je w przestrzeń komunikacyjną. Generatywna AI wydaje się nie tyle rewolucją, ile logiczną kontynuacją procesu algorytmizacji mediów, jednak jej wpływ na publiczny dyskurs i strukturę prawdy jest znacznie głębszy, ponieważ centralizuje kontrolę nad wiedzą i osłabia, nie zaś wzmacnia, tradycyjne funkcje *gatekeeperów* medialnych. W tej perspektywie staje się kolejnym efektywnym mechanizmem władzy, który już nie tylko wspiera, ale przede wszystkim wyręcza ludzkie podmioty w produkcji znaczeń, jednocześnie utrwalając asymetrie dostępu do zasobów semiotycznych i epistemicznych.

Kolejna zmiana to pojawienie się silnie zoptymalizowanych mechanizmów polaryzacji informacyjnej i *computational propaganda* – propagandy wykorzystującej automatyzację i algorytmy do precyzyjnego kształtowania informacji i opinii. Ten fenomen, badany m.in. w kontekście kampanii wyborczych, pokazuje, że algorytmy nie tylko sugerują treści zgodne z preferencjami użytkownika, ale mogą też reprodukować i wzmacniać treści skrajne, co prowadzi do fragmentacji przestrzeni informacyjnej i pogłębiania podziałów społecznych.

Analizy tych aktualnych zjawisk rozwijają i uzupełniają diagnozę Chyły. Dziś nie tylko programowane doświadczenia zastępują suwerenne zdarzenia, ale logiki automatycznego optymalizowania uwagi i emocji kierują publiczne dyskursy w stronę treści, które maksymalizują zaangażowanie niezależnie od swojej jakości poznawczej lub etycznej. Dzięki temu media są przekształcane w mechanizmy autopoietyczne generujące polaryzację i deformacje sfery publicznej.

Chyła przestrzega przed utratą pamięci kulturowej i desymbolizacją pod wpływem mediatyzacji. Współczesne badania wskazują, że datafikacja pamięci i rozszerzenie pamięci technicznej (pamięć „w chmurze” lub w bazach danych) nie tylko zmieniają tożsamość jednostkową, lecz rekonfigurują warunki epistemiczne, określając, co i jak można obecnie wiedzieć. Techniki rejestrowania,

archiwizowania i analizowania danych rozwijają nowe reżimy wiedzy różniące się od językowo zakodowanych tradycji kulturowych. Te zmiany mają konsekwencje polityczne i kulturowe – rośnie znaczenie kompetencji medialnych i krytycznych, a zarazem maleje kontrola nad dynamicznymi przepływami sensów i informacji, co wymaga nowych form edukacji medialnej i refleksyjności wobec technologii.

Dlatego właśnie artykuł Chyły pozostaje ważnym punktem wyjścia do refleksji nad techniczną mediatyzacją doświadczenia, zwłaszcza jeśli potraktować go jako wczesną diagnozę zjawisk, które dziś osiągnęły wysoki stopień instytucjonalizacji i technologicznej autonomii. Współczesne odsłony tendencji opisanej w artykule nie tyle obalają diagnozy w nim zawarte, ile wskazują, że skala i forma mediatyzacji uległy zasadniczej transformacji jakościowej. Będzie to wymagać aktualizacji aparatu pojęciowego: od mediatyzacji do władzy algorytmicznej, od symbolicznej pamięci do pamięci danych, od humanistycznego podmiotu do konstelacji agentów technicznych i ludzkich w dynamicznych sieciach władzy.

Intuicje zawarte w artykule w znacznym stopniu pokrywają się z wieloma współczesnymi diagnozami dotyczącymi kierunku rozwoju mediów społecznościowych, zwłaszcza tych, które opisują postępującą algorytmizację środowiska komunikacyjnego, tzw. ekonomię uwagi oraz rosnącą autonomizację infrastruktury technologicznej. Dzisiejsze analizy społeczeństwa platformowego, datafikacji doświadczenia czy automatyzacji dyskursu publicznego potwierdzają trafność przeczucia, że media nie są jedynie kanałami transmisji treści, lecz systemami modelującymi percepcję, emocje i relacje społeczne.

Różnica, która zasadniczo modyfikuje perspektywę Chyły, dotyczy kwestii sprawstwa. W jego ujęciu doświadczenia są „programowane” przez człowieka za pośrednictwem techniki, nawet jeśli technika ta uzyskuje znaczną autonomię operacyjną. W warunkach współczesnych mediów społecznościowych, silnie zalgorytmizowanych i wspieranych przez systemy sztucznej inteligencji, programowanie to w coraz większym stopniu odbywa się poza bezpośrednią intencjonalnością ludzką. Algorytmy uczące się, modele predykcyjne i generatywne systemy AI nie tyle realizują uprzednio ustalone scenariusze, ile dynamicznie rekonfigurują środowisko komunikacyjne na podstawie nieustannej analizy danych. Oznacza to przesunięcie od modelu techniki jako

narzędzia w rękach podmiotu ku modelowi współdziałania (a czasem konkurencji) między ludzką a maszynową *agency*. W optyce krytyki kultury Chyły zmiana ta jest subtelna, lecz istotna: podważa ona założenie o ostatecznej suwerenności ludzkiego projektanta doświadczeń i wymusza rozszerzenie kategorii biowładzy o wymiar algorytmiczny, w którym władza nie jest już wyłącznie relacją między ludźmi, lecz układem relacji między ludźmi, kodem i systemami uczącymi się. To przesunięcie nie unieważnia jego diagnozy, lecz czyni ją punktem wyjścia do refleksji nad nową fazą mediatyzacji, w której technika nie tylko intensyfikuje doświadczenie, ale także współtworzy jego ontologiczne warunki.

JAN GRAD

OBYCZAJ A MORALNOŚĆ

Pierwodruk w: Jerzy Kmita (red.), *Studia z teorii kultury i metodologii badań nad kulturą*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań 1982, s. 173–199.

1. Uwagi wstępne

Zadaniem niniejszego szkicu jest przedstawienie powiązań zachodzących między obu wyróżnionymi w tytule sferami z punktu widzenia zakładanej w tym opracowaniu koncepcji kultury. Rzeczona koncepcja kultury (symbolicznej) implikuje określone ujęcie obyczaju i moralności, których ogólna i skrótowa z konieczności charakterystyka poprzedza zasadnicze rozważania. Rozważania te rozpoczyna prezentacja (ogólna) dotychczasowych istniejących w literaturze etyczno-socjologicznej ujęć odnośnych związków. Biorąc za punkt wyjścia jeden z rodzajów owych ujęć, szkicuję własną charakterystykę relacji obyczaj – moralność. Omawiam typy sensu komunikacyjnego działań obyczajowych komunikujących fakty realizacji wartości moralnych, ustosunkowując się do podnoszonego przez badaczy problemu „przekształcania się” wartości moralnych w „czyste” wartości obyczajowe na przykładzie gościnności (jako wartości moralnej), przedstawiając sposób rozwiązania problemu i przemawiającą za nim argumentację. Podejmuję także dyskutowane w nauce o moralności zagadnienie demarkacji obyczaju od moralności rozstrzygane powszechnie przy pomocy psychologicznych pojęć odnoszących się do partycypacji w „kulturze moralnej” i w obyczaju (problem specyficzności introspek-

cyjnych odczuć związanych z partycypacją w moralności). W ostatniej części szkicu prezentuję swoje stanowisko wobec tezy o genetycznej pierwotności obyczaju względem moralności.

Po tym wstępnym zasygnalizowaniu rozpatrywanych niżej zagadnień charakteryzuję obecnie dwa podstawowe dla tematyki niniejszego opracowania pojęcia: obyczaju i moralności – w kontekście zakładanej tu koncepcji kultury.

Moralność jako sferę świadomości społecznej włączyć należy do światopoglądowej sfery kultury, ponieważ – co łatwo zauważyć – wartości moralne stanowią ten rodzaj wartości, które traktowane są jako cele same w sobie, nie zaś jako instrumentalne środki realizacji innych rodzajów wartości. Są więc wartościami „ostatecznymi”, tak jak wszelkie wartości światopoglądowe. Z tego względu – powtarzając – sytuujemy moralność w społecznej świadomości światopoglądowo-kulturowej. Należy tu wszakże natychmiast dodać, iż moralność nie stanowi oddzielnej formy świadomości społecznej (światopoglądowo-kulturowej), lecz tylko pewien jej fragment (część). Fragment – z uwagi na brak istnienia praktyki moralnej jako odrębnego typu praktyki społecznej. Za decydujący powód niewyróżniania praktyki moralnej (w sensie ścisłym) uznać należy tę okoliczność, iż przekonania moralne specyfikujące wartości moralne i określające sposoby ich realizacji „produkowane są” przez społeczną praktykę magiczną, religijną i świecko-światopoglądową. Nie można zaś wydzielić żadnej odrębnej moralnotwórczej praktyki społecznej. Moralnotwórcze są wskazane wyżej społeczne praktyki typu światopoglądowego. Z tego też względu moralność genetycznie powiązana jest z magią, religią i społeczną świadomością świecko-metafizyczną.

Poprzestając na tej ogólnej i formalnej charakterystyce moralności, jako że jest ona dla potrzeb niniejszego artykułu wystarczająca – pozostawiając w szczególności merytoryczne omówienie zasygnalizowanego powyżej pojmowania moralności do oddzielnego opracowania – przejdę do przedstawienia (skrótowego także) stosowanego tu pojęcia obyczaju.

Obyczaj ujmowany tu jest jako dziedzina kultury symbolicznej, należąca do komunikacyjnej sfery kultury. Stanowi więc rodzaj społecz-

nego systemu komunikacji kulturowej. Obiektywnym odpowiednikiem obyczaju jako rzeczoności systemu, a więc formy świadomości społecznej (społecznej kompetencji obyczajowej), jest praktyka obyczajowa, pełniąca w stosunku do całokształtu praktyki społecznej funkcję obiektywną, polegającą na sankcjonowaniu istniejącego porządku społecznego poprzez integrowanie członków grup społecznych wokół pewnych wartości grupowych i przeciwstawianiu ich innym grupom o odmiennym systemie wartości; stąd można tu użyć terminu „funkcja integracyjno-opozycyjna (różnicująca)”. Jest to podstawowa (pierwszorzędna) funkcja obiektywna obyczaju. Obyczaj pełni również funkcję obrzędowej waloryzacji światopoglądowej, w tym, rzecz jasna, i moralnej. To obiektywne funkcjonowanie obyczaju dokonuje się poprzez masowe (na skalę społeczną) akty komunikowania obyczajowego faktów 1) realizacji wartości światopoglądowych i bezpośrednio-praktycznych – światopoglądowo zwaloryzowanych (obyczaj nieskonwencjonalizowany – komunikowanie oznakowe, inaczej symptomowe) oraz (bądź) 2) stanów rzeczy polegających na przynależności jednostki do określonej grupy społecznej i przeciwstawianiu jej w ten sposób członkom grup o odmiennej praktyce obyczajowej, odmiennych systemach światopoglądowych (obyczaj skonwencjonalizowany implikujący komunikowanie znakowe). Ilustracją dla wskazanych rodzajów komunikowania będą przykłady przytoczone w dalszej partii tekstu, w której prezentuję swój sposób rozwiązania problemu relacji obyczaj – moralność; obecnie zaś, niejako tytułem wstępu, zamierzam przedstawić syntetycznie dotychczasowe, istniejące w literaturze socjologiczno-etycznej propozycje ujęcia odnośnych relacji. Odnotowane dotąd, różniące się między sobą ujęcia powiązań obyczaju z moralnością uzależnione są, rzecz jasna, od przyjętych przez poszczególnych badaczy koncepcji obyczaju i moralności. Koncepcji tych nie zamierzam referować, chociażby z tego względu, że „charakteryzują się” one same, niejako poprzez określone rozstrzygnięcia uwidocznione w tytule problematyki. Przejdziemy obecnie do zaprezentowania tych różnych poglądów na związku obyczaju z moralnością.

2. Dotychczasowe ujęcia relacji obyczaj – moralność

a. Utożsamianie obyczaju z moralnością

Najpowszechniejsze i genetycznie najwcześniejsze stanowisko w refleksji etycznej w powyższej kwestii polegało na identyfikowaniu obyczaju (obyczajów) z moralnością. Za symptom tego utożsamiania uznaje się zwykle tytuły różnych opracowań, „ukrywających” pod zwrotami „nauka o obyczajach” czy „nauka obyczajów” rozważania dotyczące de facto „zasad moralności”. Za jaskrawy przykład w tym względzie uważać można *Pogadanki obyczajowe* W. Witwickiego, który zresztą explicite stwierdza, iż „etyka znaczy bądź to nauka obyczajów, albo nauka o obyczajach. [...] Dlatego też naukę obyczajów nazywają także etyką normatywną, a naukę o obyczajach różnych ludów, grup i epok – etyką opisową. Tutaj chodzi o etykę normatywną, czyli formułującą i uzasadniającą przepisy postępowania ludzkiego”¹. To „roztapianie obyczaju w moralności”, odzwierciedlające w używanych dawniej bądź wychodzących już z użycia synonimicznie traktowanych takich wyrażen, jak: „moralność – obyczajność”, „moralny – obyczajny”, „umoralnianie – uobyczajnianie, uobyczajanie”² itp., wywodzone bywa powszechnie z etymologii terminów: *ethos* oddawanego przez nasze słowniki, także współczesne, przez terminy „obyczaj”, „zwyczaj”, „etyka”, a przyjęty przez socjologię najczęściej jako „etos”, stosowany jako równoznaczny z terminem „styl życia”, „sposób życia”; oraz *mos*, *moris* czy *moralis* – za których polskie odpowiedniki uznano „obyczaj”, „zwyczaj”, „dotyczący obyczajów”. Z wymienionym greckim źródłosłowem wiąże się także „etologia”, jako pierwotna nazwa empirycznej nauki o obyczajach.

Sądzę jednak, że nie w etymologii powyższych obcojęzycznych terminów szukać należy powodów utożsamiania obyczaju i moralności. Dopatrywać się ich należy w tym, że refleksja niewychodząca poza ho-

¹ W. Witwicki, *Pogadanki obyczajowe*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962, s. 9.

² Por. G. Kloska, *Analiza sposobu użycia wyrazów: „etyka”, „moralność”, „obyczaj”, „zwyczaj” w polskim języku potocznym*, „Etyka” 1971, nr 9, s. 145–169.

ryzont potocznego doświadczenia społecznego nie odróżnia kultury jako pewnych zespołów społecznie respektowanych przekonań od partycypacji w niej, zakładając ponadto – jak trafnie zauważa Stanisław Soldenhoff przy okazji omawiania ogólnych problemów badania światopoglądu – iż „czyny są nie tylko bezpośrednim następstwem tych przekonań, ale i ich kopią”³. Poza tym – dodajmy – nie oddziela się działań regulowanych przez moralność od działań obyczajowych – pojmowanych we współczesnej etyce opisowej i socjologii jako „ustalone typy postępowania”, które są w pewien sposób podporządkowane moralności, służąc w koncepcjach niektórych badaczy „wyróżnianiu” wartości moralnych, czyli w naszej terminologii – komunikowaniu ich. Nieodróżnianie tych dwóch odrębnych zespołów działań o sensach społecznych, określonych z jednej strony przez moralność, z drugiej przez obyczaj, przy powszechnej, zewnętrznej, fizycznej identyczności obu rodzajów działań, prowadzi do generalnego utożsamiania obu tych sfer. Fizyczne ściśle podobieństwo (identyczność) zachowań obyczajowych i moralnych oraz fakt, iż akty komunikowania wartości moralnych (ogólnie: światopoglądowych) są uchwytnie praktycznie w odróżnieniu od – w większości przypadków – nieuchwytności praktycznej faktów realizacji wartości moralnych (światopoglądowych), powoduje przyjęcie stanowiska, że „dla celów praktycznych moralność to tyle, co obyczaj, przyjęte sposoby postępowania, ustalone zbiorowe zwyczaje”⁴.

b. Obyczaj jako obiektywny odpowiednik moralności

Niekonsekwentne i niejasno początkowo uświadamiane odrębności obyczaju i moralności objawiały się tytułami prac, w rodzaju Luciena Lévy-Bruhla *Moralności i nauki o obyczajach* (opartej zresztą u tego autora na durkheimowskiej koncepcji świadomości zbiorowej), i przybrały postać poglądu występującego czasami jeszcze współcześnie, głoszącego, iż

³ S. Soldenhoff, *Światopogląd a etyka*, „Etyka” 1969, nr 5, s. 42.

⁴ J. Dewey, *Custom and Morality*, w: idem, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, Henry Holt and Co., New York 1922, s. 75.

obyczaje stanowią zbiór działań regulowanych przez moralność. To pojęcie obyczaju (obyczajów) zdaje się posiadać swój odpowiednik w jednym ze znaczeń upowszechniającego się współcześnie terminu, a występującego już we wspomnianej pracy Lévy-Bruhla – „praktyka moralna”⁵.

Wskazana tu odrębność między obyczajem a moralnością jest tylko jedną z licznych wymienianych w literaturze dystynkcji między obu sferami; a nawiasem mówiąc, „sprawa ich rozróżnienia ma wielką literaturę” – pisze Maria Ossowska, której zawdzięczamy zresztą usystematyzowanie poglądów w tej kwestii.

c. Obyczaj – forma „zewnętrznej manifestacji” wartości moralnych

Wszelkie jednak odnotowywane między obyczajem a moralnością różnice nie negowały związków między nimi występujących. Ogólna charakterystyka owych powiązań wyczerpuje się w twierdzeniach, iż obyczaj stanowi „dział moralności”, bądź wyróżnia się pewne dziedziny obyczaju podporządkowane w pewien sposób moralności, jak zespół działań odnoszących się do życia seksualnego („obyczajność”) czy takt, jako „zabarwioną moralnie” sferę życia towarzyskiego, albo też że „kryterium obyczaju krzyżuje się z kryterium moralności”. Najczęściej zaś, wskazując na główny rodzaj związków łączących moralność i obyczaj, używa się następujących sformułowań: „obyczaj wyraża wartości moralne”, „uzewnętrznia je”, wyznacza sposoby „zewnętrznej manifestacji” tychże itp. Sądzę, że charakteryzując tego rodzaju powiązania, czyni się to przy świadomej bądź (co typowe) nieświadomej akceptacji założenia o komunikacyjnym charakterze obyczaju. Fakt ten, jak się zdaje, nie ulega wątpliwości w świetle analizy szeregu różnych wypowiedzi wielu badaczy. Oto przykład wypowiedzi tego typu: „[...] może istnieć sytuacja, w której reguły obyczaju przepisują zewnętrzne sposoby zachowania się, których treść jest wyznaczana przez normy moralne. Można więc na gruncie moralności sformułować szereg norm określających warunki zawarcia małżeństwa, zgodnego

⁵ Zob. w tej kwestii Z. Szawarski, *Praktyka moralna jako kryterium prawdy w etyce*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3, s. 121–130.

z ową moralnością. Reguły obyczaju natomiast przepisują wszelkiego typu zachowania się czy ceremonie symbolizujące ową wewnętrzną treść małżeństwa. [...] Istnieje reguła poszanowania pamięci człowieka zmarłego związana z ogólną regułą humanizmu. Ceremonie pogrzebowe natomiast są już przepisywane na gruncie różnych obyczajowości w różny sposób. Ta sama wartość moralna może wiązać się z różnymi rodzajami zewnętrznej manifestacji”⁶. Wypowiedź powyższą chciałbym uczynić punktem wyjścia moich rozważań dotyczących tytułowych zagadnień angażujących aparat pojęciowy zakładanej tu koncepcji kultury.

3. Obyczaj a moralność w świetle ujęcia obyczaju jako społecznego systemu komunikacji kulturowej

a. Komunikowanie obyczajowe wartości moralnych

W stosowanej w tym szkicu terminologii ów uwidoczniiony w tej wypowiedzi związek ująć można bardziej wyczerpująco. Otóż, jeśli odpowiednie normy obowiązującej moralności ustanawiają takie pozytywne wartości, jak: miłość i rodzicielstwo, ukierunkowując aksjologicznie wspólnie z innymi rodzajami wartości (przede wszystkim bezpośrednio-praktycznymi) związek małżeński, to fakt zawarcia tego związku komunikowany jest obyczajowo za pomocą właściwego mu obrzędu (ślubu i wesela). Nie rozpatrując bliżej w tej chwili globalnego sensu komunikacyjnego obrzędu zawarcia małżeństwa, jako że nie on nas w tym miejscu interesuje, zauważyć należy, iż jeden ze składników owego sensu całościowego „oficjalnie” manifestuje wzajemną miłość (jej „posiadanie i realizację”) dotychczasowych narzeczonych – uważaną skądinąd za „przyczynę” zawarcia małżeństwa i warunek ich rzeczywistego szczęścia – oraz równocześnie komunikuje przyszłą realizację wszelkich wchodzących w grę w przypadku małżeństwa innych wartości moralnych (wierność małżeńska, miłość rodzicielska, wzajemny szacunek itp.).

⁶ H. Jankowski, *Przedmiot etyki – moralność*, w: H. Jankowski (red.), *Etyka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 94–95.

Biorąc pod uwagę bardziej może instruktywny przykład z przytoczonej wypowiedzi, a mianowicie „ceremonie pogrzebowe”, odnotować można, iż wchodzący tu w rachubę sens obyczajowy polega na manifestowaniu poprzez urządzenie „godziwego” pogrzebu faktu realizacji wartości moralnej – uważanej często za powszechnik kulturowy – tj. poszanowania i czci dla zmarłego, wartości – jak pisze Henryk Jankowski – implikowanej przez „ogólną regułę humanizmu”. Obrzędy pogrzebowe komunikują równocześnie fakty urzeczywistniania innych wartości moralnych, w zależności od związanego z danym obrzędem typem światopoglądu. Na gruncie np. światopoglądu katolickiego taką religijno-moralną wartością jest zapewnienie przez żyjących członków rodziny zbawienia duszy zmarłego poprzez podjęcie określonych przez religię działań. Obyczaj związany ze światopoglądem katolickim ustala wówczas jako pozytywne komunikacyjno-obyczajowe takie wartości, jak okazywanie dbałości o duszę zmarłego, jego los (życie) pozaziemskie. Ową troskę o duszę zmarłego zmanifestować można, np. zapewniając udział w pogrzebie profesjonalnych przedstawicieli praktyki religijnej, członków rodziny, szczególnie zaś grupy tych, z którymi zmarły za życia pozostawał w konflikcie; uczestnictwo tych ostatnich w pogrzebie manifestować ma fakt, iż wybaczą mu wszelkie doznane od niego krzywdy, a przebaczenie to z kolei gwarantować ma spokój jego duszy.

b. Rodzaje sensu komunikacyjnego działań obyczajowych

Jak można się zorientować z zasygnalizowanych skrótowo sytuacji, obyczaje stanowią środek ujawnienia, zakomunikowania postaw, lojalności członków każdej grupy społecznej względem „obowiązujących” w niej wartości moralnych. Jest to podstawowy (standardowy) kulturowo-oznakowy sens działań obyczajowych, polegający na manifestowaniu faktów respektowania czy realizacji wartości moralnych.

Obok tego głównego sensu wchodzi dość często w rachubę inny genetycznie wtórny sens kulturowo-oznakowy: komunikowanie przynależności podmiotu czynności obyczajowo-moralnych do danej grupy społecznej. Dzieje się tak w przypadkach, kiedy niektóre wartości mo-

ralne obecne są w systemie wartości pewnej grupy, nie uwzględniane zaś w porządku wartości innej grupy, bądź też daną wartość zawierają systemy wartości obu grup, z tym że w jednej z grup „obowiązuje” jej doskonalsza realizacja. Przykładowo: chamstwo jako (negatywna) wartość moralna i związane z nim tzw. w dyskursie szlachty polskiej „grube” obyczaje, a więc chamstwo w sensie obyczajowym przysługiwało w myśl upowszechnianego wówczas światopoglądu wyłącznie chłopstwu czy ogólnie plebsowi (pospólstwu). Okazywanie chamstwa moralnego, czyli chamstwo obyczajowe, komunikowało więc ówczesznie odnośną „niską kondycję” społeczną. Analogicznie „dobre urodzenie” było wartością moralną zawartą w szlacheckim porządku wartości, obyczajowe komunikowanie faktu reprezentowania tej wartości było zarazem komunikowaniem odpowiedniej przynależności społecznej. Okazywano ją między innymi poprzez demonstrowanie faktu reprezentowania takiej wartości osobowej, którą później – „przemianowując ją” na wartość negatywną – opatrzone mianem warcholstwa. (Kłótniwość, samowola, nieodpowiedzialność, „sobiepaństwo” – oto niektóre cechy składowe tej wartości). Demonstrowaniu przynależności do grona „panów braci” służyło zresztą także sygnalizowanie urzeczywistniania takich choćby wartości, jak „szlachetność w obejściu”, rycerskość, a nawet honor, którego posiadania odmawiano innym warstwom społecznym, czego świadectwem jest jeszcze znany przedwojenny kodeks honorowy Władysława Boziewicza (1932 r.), regulujący sprawy pojedynków. Orzeka on, iż szlachcic jest honorowy z natury. Członkowie innych grup społecznych mogli honor uzyskać z chwilą otrzymania dyplomu maturalnego (inteligencja), dokonania jakiegoś wynalazku (technicy) bądź otrzymania stanowiska prezesa izby handlowej itp. (kupcy).

Komunikowanie obyczajowe przynależności do grupy społecznej poprzez manifestowanie realizacji wartości moralnych (światopoglądowych) specyficznych dla różnych grup uwidacznia się najdobitniej w praktyce obyczajowej związanej z tradycyjnym światopoglądem hinduistycznym, sankcjonującym kastową strukturę społeczeństwa indyjskiego. „Jak wiadomo – stwierdza Ija Lazari-Pawłowska – bramin to człowiek wiedzy i kontemplacji, kszatria to człowiek walki i męstwa, wajsja to człowiek

interesu i zapobiegliwości, a siudra to człowiek wiernej służby. Zespoły obowiązków kastowych są wewnętrznie zharmonizowane – od nikogo nie wymaga się zarazem waleczności rycerskiej i kontemplacyjnej refleksyjności lub waleczności rycerskiej i skrzętnego pomnażania bogactw”⁷. Co więcej, „indyjski nurt tradycyjny wymaga, aby poszczególne jednostki i poszczególne grupy specjalizowały się w zupełnie odrębnych, krańcowo zróżnicowanych zespołach cnót, przy czym przewiduje on zdeterminowanie rodzaju perfekcjonistycznych aspiracji człowieka przez fakt jego przynależności do określonej kasty”⁸.

Wzmiankowana tu sytuacja komunikowania drugiego rodzaju, kiedy manifestuje się zarówno fakt realizacji określonych wartości światopoglądowych (moralnych), jak i przynależność do pewnej grupy, przeciwstawianej grupom innym, związana jest z przypadkami konstytuowania się obyczajowej świadomości społecznej, najbardziej jakby adekwatnej względem funkcji praktyki obyczajowej, skoro funkcją komunikowania obyczajowego jest przede wszystkim różnicowanie-integrowanie społeczne. Podkreślić tu wszakże trzeba, iż konstytuowanie się tego typu komunikowania dokonuje się w warunkach, gdy wartości moralne (ogólnie: światopoglądowe) są różne dla różnych grup. Kiedy jednak sytuacja taka nie zachodzi, praktyka obyczajowa może funkcjonować w sposób integrująco-różnicujący społecznie – jedynie służąc poszczególnym ponadklasowym rodzajom praktyki podstawowej („materialnej”), w tym sensie, że komunikuje się w niej wówczas lojalność względem wartości światopoglądowych (moralnych) będących specyficznymi wartościami światopoglądowymi etyk zawodowych, sankcjonującymi i waloryzującymi „fachowe” zróżnicowanie poszczególnych „zawodów”.

Zwrócić w tym miejscu należy uwagę na innego nieco rodzaju integrująco-przeciwstawiające społecznie funkcjonowanie obyczajów. Łatwo można zauważyć, że w powyższych przypadkach mamy do czynienia z pokrywaniem się podziału na grupy społeczne według pewnych obiek-

⁷ I. Lazari-Pawłowska, *Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu. Z badań nad kulturą Indii*, „Etyka” 1973, nr 12, s. 38.

⁸ Ibidem, s. 27.

tywnych, klasowych bądź „zawodowych” kryteriów – z podziałem na grupy zgodnym z rodzajem wartości moralnych obyczajowo deklarowanych w tych grupach. Inaczej jednak rzecz ma się z ogólnospołecznymi wartościami moralnymi, które bądź z racji swej uniwersalnej nadrzędności rzadko bywają urzeczywistniane, bądź – z racji trudności realizacyjnych, wymagają np. pewnych specjalnych układów sytuacyjnych, szczególnie tzw. ekstremalnych okoliczności (np. bohaterstwo) lub poświęcenia innych, „pomniejszych”, aczkolwiek bardziej użytecznych z punktu widzenia „dobra” (interesów) grupy wartości, albo szczególnej ofiarności czy też działania wbrew fizjologicznym (przyrodzonym) skłonnościom czy instynktom, jak choćby uważanemu za najsilniej działający instynktowi samozachowawczemu (por. pojęcie obowiązku u Immanuela Kanta). Manifestowanie lojalności względem tych ogólnospołecznych wartości najwyższych służy dystansowaniu się (przeciwstawianiu) izolacji jednostek w ten sposób nobilitowanych moralnie (w pewnym też sensie i „doskonałych moralnie”) od „szarego tłumu”. Demonstrowaniu tego rodzaju indywidualnej „wyższości moralnej” jednostek służą również obyczaje komunikujące perfekcyjne opanowanie realizacji pewnych osobowych wartości moralnych zawartych w ideale etycznym członka danej zbiorowości.

Zasygnalizowany tu fakt integrującego i różnicującego funkcjonowania działań obyczajowych manifestujących doskonałość (dążenie do niej) w urzeczywistnianiu wartości moralnych potwierdza następująca wypowiedź Ossowskiej: „Ubieganie się o doskonałość bywa zwykle równocześnie ustalaniem swojej wyższości wobec tych, którzy tego nie czynią, albo czynią inaczej. Aspiracje perfekcjonistyczne charakteryzował zwykle pewien arystokratyzm, ubieganie się o rzeczy rzadkie i trudne, izolacja od szarego tłumu, który żyje bez stawiania swojej własnej osobie zadań. Przy czym i nierzadko arystokratyzm duchowy, charakteryzujący aspiracje perfekcjonistyczne, był w przeszłości związany z arystokratyzmem klasowym. Pewne klasy mniemały, że posiadają monopol na wyższość moralną”⁹. Owa wyższość moralna, inaczej

⁹ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 351–352 (podkr. M.O.).

„arystokratyzm duchowy”, „pięknoduchostwo” czy też „zasługa moralna” komunikowane są właśnie poprzez fakty demonstrowania osiągnięcia doskonałości moralnej, wówczas jeśli perfekcjonistka traktowana jest w danej grupie społecznej (społeczeństwie) jako wartość „ostateczna” (samoistna). Określa się zresztą niekiedy w takim przypadku perfekcjonistykę moralną perfekcjonizmem wyczynowym (Lazari-Pawłowska), charakterystycznym szczególnie dla tradycyjnego światopoglądu hinduistycznego. Rozważania także wymagałoby tu zagadnienie, czy przypadkiem samo komunikowanie faktu doskonałości moralnej nie stanowi (w pewnych grupach) wartości „ostatecznej”.

Przy okazji nadmienić trzeba, iż fakty manifestowania perfekcyjnego opanowania realizacji wartości moralnych związane bywają często z uzyskaniem przez jednostki statusu „autorytetu moralnego”, bądź jako podstawa do obdarzania tym mianem określonych osób, przy ewentualnie dodatkowym – jak sądzę – kryterium, aby dana jednostka posiadała „pełną” wiedzę z zakresu obowiązującej w jej grupie etyki.

Podsumowując częściowo tę partię rozważań – dotyczących dotychczas omówionych rodzajów sensu działań obyczajowych – moralnych (by użyć takiego skrótu), powiedzieć należy, iż obyczajowe manifestowanie faktu urzeczywistnienia tej czy innej wartości moralnej jest równocześnie komunikowaniem przynależności do danej grupy społecznej lub manifestowanie to – ze względu na jego sens kulturowo-komunikacyjny – w każdym razie funkcjonuje obiektywnie jako symptom owej przynależności. Rzeczona funkcja obiektywna odnosi się do obydwu przypadków. Także bowiem w przypadku drugim, kiedy to manifestowanie realizacji określonych wartości światopoglądowych nie komunikuje przynależności grupowo-społecznej, choćby dlatego, że w grę wchodzi wartości indywidualnie tylko „nobiletujące”, mamy do czynienia z funkcją integrująco-różnicującą społecznie: integrującą określone społeczności wokół właściwych (i tylko im) „bohaterów pozytywnych”.

Poszczególne przypadki komunikowania obyczajowego dają się typologicznie uporządkować w sposób następujący: 1) komunikowanie tylko faktu realizacji wartości światopoglądowych, przy czym może to być (równocześnie) komunikowanie (określonego stopnia) perfekcyjnego

opanowania ich urzeczywistniania; 2) komunikowanie zarówno tego faktu, jak i przynależności do pewnej grupy, przeciwstawianej grupom innym; 3) komunikowanie tylko przynależności grupowo-społecznej. Przypadek trzeci jest genetycznie wtórny względem przypadku drugiego i wchodzi w grę tylko wówczas, gdy założenia semantyki obyczaju uległy (dla danych czynności obyczajowych) konwencjonalizacji. Natomiast przypadek drugi konstytuuje się – jak się zdaje – w sytuacji, gdy wartości moralne (ogólnie: światopoglądowe) są różne dla różnych grup. Kiedy sytuacja powyższa nie ma miejsca, integrująco-różnicujące funkcjonowanie praktyki obyczajowej – co powiedziano już wyżej – służy ponadklasowym rodzajom praktyki produkcji, wymiany i konsumpcji, w tym sensie, że komunikuje się wtedy lojalność względem wartości światopoglądowych zawartych w poszczególnych etykach zawodowych.

c. Komunikowanie obyczajowe wartości moralnych jako sposób uzewnętrzniania indywidualnych preferencji moralnych jednostek

Odnosnie do sensu (1) chciałbym tu dodać pewne uzupełnienie. Idzie o to, że z sensem (1) związany jest ewentualny sens inny – mogący być w odróżnieniu od tego podstawowego sensu bezpośrednio-konkretnego nazwany uogólniającym, chociaż myślę, że mamy tu do czynienia z pewnym dodatkowym elementem sensu standardowego (1), wchodzącym w grę przy obyczajowym manifestowaniu faktu realizacji wartości moralnych tzw. „dążnościowych” – jeśli odwołać się do koncepcji moralności Lona Luvoisa Fullera – tj. wartości skierowanych do perfekcyjnej realizacji i ewentualnie wartości trudno i rzadko realizowanych. Sens ten – element sensu (1) – o charakterze, jak mi się wydaje, w większości przypadków odbiorczym, polegałby na dostarczaniu informacji o pewnych aspektach lub wręcz całościowej „sylwetce moralnej” jednostek.

Wartości moralne, komunikowanie urzeczywistniania których jest interpretowane równocześnie jako komunikowanie pewnych indywidualnych preferencji moralnych jednostek, zwane są w koncepcji Eugene’a Dupréela (jego myśl tu wykorzystuję, modyfikując ją dość znacznie)

„cnotami symbolicznymi”, a w terminologii Ossowskiej „cnotami zdo-
biącymi”. Są to moralne wartości osobowe sytuujące się w górnej strefie
społecznego, moralnego porządku wartości, tworzące tzw. moralność
dążeń – jeśli odwołać się ponownie do koncepcji Fullera. Wartości
„obowiązkowe” podporządkowane są preferencyjnie wartościom „dąż-
nościowym”. Te ostatnie przy tym stanowią najczęściej intensywniejszą
odmianę tych pierwszych. Tak na przykład odwaga (podstawowa) ma
następujące, uhierarchizowane według stopnia jej możliwego perfek-
cyjnego opanowania wersje: brawurę, dzielność, męstwo, nieustraszoną
odwagę („szaleńczą odwagę”), łączoną zwykle z pogardą wobec śmierci,
a zwieńczoną heroizmem. Zakomunikowanie faktu realizacji którejkol-
wiek – poza „wyjściową” – wartości demonstrować ma fakt, iż podmiot
odnośnej czynności uznaje wszelkie wartości poprzedzające w takiej hie-
rarchii wartość komunikowaną, gwarantując, manifestując potencjalnie
gotowość ich urzeczywistnienia w określonych sytuacjach (co oddaje
potoczna formuła: „na mnie możesz liczyć”).

Podobnie rzecz ma się w sytuacjach, kiedy w grę wchodzi innego ro-
dzaju powiązania wartości moralnych. Wskazywało na nie szeregi etyków
i filozofów w ramach różnych orientacji w filozofii (moralności), m.in. Ro-
man Ingarden, Władysław Tatarkiewicz, a ostatnio Władysław Cichoń¹⁰.
Związki te mogą być następujące: szereg wartości bywa zorganizowany
w społecznej świadomości moralnej w pewne grupy, charakteryzowane
odpowiednimi ogólnymi pojęciami – wartościami. Tak, dla ilustracji, na
„honor” składać się mogą następujące wartości: prawdomówność (szcze-
rość), dotrzymywanie zobowiązań, sprawiedliwość, lojalność, wierność,
rycerskość. Zakomunikowanie jakiegokolwiek wartości z tej grupy zinter-
pretowane zwykle będzie: 1) konkretnie jako zaimplementowanie postawy
wobec danej szczegółowej wartości oraz ewentualnie 2) generalnie, że
„jest się człowiekiem honorowym”.

Podobnie dzieje się w przypadku komunikowania wartości etyki
życia seksualnego. Podnoszona przez Dupréela „wysoka symboliczność

¹⁰ Szerzej w tej kwestii zob. W. Cichoń, *O swoistości wartości moralnych*, „Studia
Filozoficzne” 1980, nr 3, s. 107–119.

uległości” wobec reguł tej etyki upatrywana jest przezeń w tym, że respektowanie rzeczonych wartości wymaga „poskromienia” naturalnych (fizjologicznych) popędów, instynktów i związanych z nimi namietności i pokus. Zgodnie chociażby z etyką katolicką czy purytańską odnośne popędy itd. powinny wyłącznie służyć prokreacji, a w żadnym razie nie uzyskiwaniu określonych doznań (np. przyjemności, rozkoszy itp.) jako „celu samego w sobie”. Stąd też akceptowanie (realizacja) owych wartości przeciwdziałających „rozpasaniu seksualnemu” komunikuje osiągnięcie „cnoty” wstrzemięźliwości, powściągliwości, „czystości” moralnej, skromności itp. Równocześnie, w myśl katolickiego obyczaju, manifestuje się urzeczywistnianie takich wartości, jak: poszanowanie „czci niewieściej” (potencjalnie, a w życiu małżeńskim faktycznie), uczciwości, lojalności, wierności małżeńskiej, a generalnie poszanowania godności ludzkiej. Ponadto poprzez różnorodne inne, dalsze (pośrednie) powiązania komunikuje się ewentualne uchronienie się od realizacji wartości negatywnych „idących” w parze z „rozwiązłością seksualną”.

Generalnie: rodzaj rzeczonych powiązań i usytuowanie wartości w społecznym porządku wartości moralnych określa zakres i ilość informacji o ogólnej moralności jednostki, informacji możliwej do uzyskania przy obserwacji i właściwej interpretacji działań obyczajowo-moralnych. Rozległość tej wiedzy stanowi określony stopień symboliczności – w terminologii Dupréla – wchodzących w rachubę czynności, komunikujących obyczajowo fakty realizacji wartości moralnych. Wspomniany badacz pisze w tej kwestii następująco: „[...] uprawianie jakiegokolwiek cnoty pozwala domyślać się istnienia moralności ogólnej oraz właściwego nastawienia w stosunku do dobra publicznego. Każda cnota jest symboliczna w tym znaczeniu, iż pozwala z dużą dozą prawdopodobieństwa oceniać pozytywniej ogólną moralność tego, kto ją uprawia, aniżeli tego, który o nią nie dba. Na pierwszy rzut oka paradoksalnym może wydawać się fakt, że właśnie reguły najbardziej powszechnie uznawane, a więc dobroczynność i sprawiedliwość, w najsłabszym stopniu świadczą o wartości moralnej ogólnej ludzi, którzy ich przestrzegają. [...] Reguły najbardziej bezpośrednio potrzebne życiu społecznemu przejawiają zatem – właśnie z racji swej doniosłości – mniej cech moralności ogólnej. Dobroczynność służy

temu celowi w mniejszym stopniu aniżeli sprawiedliwość, ta ostatnia znów ustępuje niektórym regułom osobowości. Spośród dwóch cnót bardziej symboliczny charakter będzie miała ta, do której uprawiania wszyscy jednakową mają okazję [...]. Spośród dwóch reguł w wyższym stopniu symboliczną będzie ta, której przestrzeganie nasuwa więcej trudności. [...] najwydatniejszą wartość symboliczną przypisywano we wszystkich epokach dwom cnotom osobowym, z których jedna, nieustraszoną odwagę, stanowi pewną szczególną postawę męstwa [...] – druga zaś wyraża uległość wobec całego zespołu reguł odnoszących się do życia seksualnego”¹¹.

Chciałbym w tym miejscu skomentować pewne stwierdzenie cytowanego autora, dotyczące minimalnej symboliczności czy wręcz niesymboliczności (w jego znaczeniu) „dobroczynności” i „sprawiedliwości”. Uważam, iż nie ma nic paradoksalnego w tym fakcie, konstатовanym przez Dupréela, że dobroczynność i sprawiedliwość, wartości „społecznie doniosłe”, posiadają niewielką pozapodstawową wartość informacyjną. Wynika to po prostu z tego, iż są to podstawowe wartości moralne wchodzące w skład tzw. moralności obowiązków – jeśli użyć nomenklatury Fullera – wyznaczonej przez „elementarne wymogi życia społecznego”, w innej terminologii noszącej miano podstawowych „zasad współżycia społecznego”. Do realizacji tych wartości obowiązani i zmuszeni są z uwagi na „dobro społeczne” (publiczne) – pod groźbą sankcji negatywnych – wszyscy członkowie każdej raczej grupy społecznej, bez względu na swoje indywidualne preferencje moralne. Wymóg powszechnego urzeczywistniania owych wartości, nierespektujący osobistych, prywatnych porządków wartościujących jednostek, powoduje, iż komunikowanie obyczajowe ogranicza się w takich przypadkach do komunikowania jedynie faktu realizacji tych wartości i ewentualnie (wtórnie) faktu solidaryzowania się ze wszystkimi respektującymi owe wartości.

W świetle dotychczasowych rozważań dotyczących komunikowania obyczajowego własnych preferencji moralnych jednostek uzyskuje swoje uzasadnienie procedura potocznego, idealizacyjnego wnioskowania,

¹¹ E. Dupréel, *Traktat o moralności*, tłum. M. Ossowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 321–324.

dokonywana w „życiu codziennym”, na mocy której klasyfikuje się ludzi na „dobrych” i „złych”. Wnioskowanie to uznawane bywa za nieuprawnione ze względu na to, że nie opiera się na obserwacji pewnej „masy” (ilości) regularnych, powtarzających się w pewnym czasie i odpowiednio różnorodnych (komunikujących różnorakie wartości moralne) czynności obyczajowo-moralnych, lecz na pojedynczych działaniach tego rodzaju. Jak widać z powyższego omówienia, szereg jednostkowych działań obyczajowych, komunikujących realizację odpowiednich wartości moralnych, umożliwia „zneglizowanie” pewnych aspektów moralności osobistej jednostek, czyli tzw. postawy moralnej każdego człowieka. Do wydania takiego generalnego sądu wartościującego, iż „x jest człowiekiem moralnym” bądź „niemoralnym”, upoważniają – powtórzmy – rozliczne i różnorakie powiązania wartości moralnych.

Kończąc cały dotychczasowy wywód, odnotować jeszcze koniecznie należy sposób rozwiązania kwestii sankcji moralnych i obyczajowych.

d. Obyczajowe sankcjonowanie moralności

Nie przesądzam w tej chwili, czy sankcje moralne związane są z nieszanowaniem pewnych wartości moralnych, czy też z niepodejmowaniem działań obyczajowych komunikujących realizację wartości moralnych w ogóle bądź komunikujących urzeczywistnianie wartości negatywnych moralnie (tzw. czasem „kontrobyczaje”). Stąd też w konsekwencji nie ustosunkowuję się do problemu zasadniczej odrębności sankcji, będących do dyspozycji obyczaju z jednej strony, a moralności z drugiej, jak również nie podejmuję kwestii pochodnej: czy mamy tylko do czynienia z różnicami w stopniu intensywności tych sankcji. Zajmę się tylko kwestią sposobu obyczajowego sankcjonowania moralności.

Sankcje, jak się zdaje, można zaliczyć do zakresu komunikowania obyczajowego. Komunikuje się obyczajowo poprzez dążność do realizacji takiej wartości, jaką jest powszechne szanowanie wartości „pogwałconej” obyczajowo lub faktycznie (moralnie) przez osobę sankcjonowaną. Inaczej mówiąc, mamy do czynienia z odmową akceptacji negatywnej, jaką jest „łamanie” norm moralnych (wartości pozytywnych).

Teoretycznie istnieją takie możliwości okazania sankcji: a) poprzez niewykonanie określonych, wymaganych w danych okolicznościach czynności obyczajowych w stosunku do osób objętych sankcjami (np. niepodanie ręki, czyli niezakomunikowanie faktu powitania, która to czynność interpretowana bywa zwykle jako ignorowanie, lekceważenie takiej osoby); w krańcowych przypadkach może dojść do „zawieszenia” na pewien okres lub całkowicie wszelkiego obyczajowego komunikowania wobec czynników nielojalnych, co równa się w pewnych sytuacjach faktycznemu wykluczeniu z grupy (ostracyzm, banicja), zazwyczaj pozbawienia ich (na pewien czas) praw członków grupy lub pewnego typu tych praw (obywatelskich czyli honorowych), co może być sankcjonowane z kolei przez prawo (wiąże się z tym zakaz podejmowania pewnych działań); b) zastosowanie względem „odszczępieńca” specjalnego rodzaju działań obyczajowych (adresowanych wyłącznie do „parweniuszy”) bądź – odwrotnie przy „wywyższaniu się” np. jednostki, działań obyczajowych charakterystycznych dla warstw „wyższych” (sankcja w obu przypadkach to obniżenie pozycji jednostki, odczuwanie przez nią jako rozbieżność czynników jej statusu) lub działań implikowanych przez magiczno-religijne sankcjonowanie moralności: obrzędy „oczyszczenia”, egzorcyzmy, rzucanie zaklęć, klątwy (tzw. magia werbalna) itp.

Do komunikowania sankcji nie zostały więc w praktyce obyczajowej powołane samodzielne, specjalne działania. Z tego względu w zasadzie mówienie o obyczajowym komunikowaniu sankcji nie jest poprawne. Ścisłej rzecz biorąc, jest to obyczajowe sankcjonowanie moralności.

4. Charakterystyka procesu konwencjonalizowania się semantyki obyczaju na przykładzie obyczaju gościnności

a. Pojęcie konwencjonalizacji

Scharakteryzujemy obecnie – na pewnym przykładzie – bardziej szczegółowo wzmiankowane już pojęcie nieskonwencjonalizowanego i skonwencjonalizowanego statusu semantycznych dyrektyw obyczajowych (obyczaju nieskonwencjonalizowanego i obyczaju skonwencjonalizowanego).

Spośród działań obyczajowych wyróżniliśmy m.in. ten ich rodzaj, którego sensem komunikacyjnym jest manifestowanie faktów realizacji wartości moralnych. Otóż właśnie te czynności obyczajowe, które podporządkowane są instrumentalnie komunikowaniu faktu respektowania określonej moralności, wymagają niezbędnie, każdorazowo przy ich indywidualnym podejmowaniu (interpretowaniu ich sensów), uświadamiania sobie odpowiednich, normatywnych przekonań moralnych, wyznaczających odpowiednie wartości moralne. Przekonania te tym samym należą do grupy założeń semantyki wchodzących w grę działań obyczajowych.

Znaczy to, że nie można rozpoznać komunikowanych przez te czynności stanów rzeczy inaczej, jak tylko uświadamiając sobie wartości, o których realizacji właśnie komunikuje się. W takich przypadkach odpowiednie obyczajowe przekonania dyrektywne posiadają status nieskonwencjonalizowany. Przekonania te jednak ulegać mogą i ulegają konwencjonalizacji. Wówczas dana wartość traci swój związek z odnośną czynnością obyczajową. Ta ostatnia przestaje być swoistym „duplikatem” czynności wyposażonej w sens moralny; wartość moralna „spada”, jak się to zwykle określa nieściśle w literaturze przedmiotu, do rzędu wartości obyczajowych uważanych za wartości „niższe” (o czym poniżej). Czynność obyczajowa, dotychczas o charakterze kulturowo-oznakowym, jako że jej sensem kulturowym było manifestowanie faktu respektowania danej wartości moralnej, staje się czynnością znakową w węższym sensie, znakiem – komunikuje już tylko fakt przynależności do określonej społeczności. Zapewne też odpowiednia wartość moralna w takiej sytuacji ulega (choć nie musi) „zapomnieniu”.

b. Gościnność jako wartość moralna

Za takiego rodzaju wartość moralną, która straciła swój związek z odpowiednią czynnością obyczajową (przekształciła się w wartość obyczajową w tradycyjnym ujęciu), uważają badacze powszechnie gościnność. Gościnność jako wartość moralna występuje – jak poświadczają różnorakie źródła – w większości, jeśli nie we wszystkich systemach światopoglądo-

wych znanych nam społeczeństw. Jej usytuowanie ponadto w hierarchii wartości u tychże społeczeństw było bardzo wysokie, sądząc z szeregu zarejestrowanych chociażby przez etnografię faktów, odnoszących się do sposobów obyczajowego okazywania w różnych kulturach gościnności. Często nakaz obyczajowy wymagał mycia nóg gościowi, użyczenia mu na czas jego pobytu żony lub córki gospodarzy (np. u Eskimosów), nakarmienia go „czym chata bogata”, jak również nakaz zaniechania w stosunku do gości będących „obcymi”, w szczególności wrogami, wszelkich działań agresywnych (np. u wielu plemion indiańskich), a nawet „zawieszenia” na czas ich goszczenia realizacji „świętej”, krwawej zemsty (vendetty).

Nie rozpatrując generalnej kwestii, jakie okoliczności wpłynęły na pojawienie się gościnności jako wartości moralnej i czym uwarunkowana była jej wysoka pozycja w społecznym porządku wartości w różnych społeczeństwach, ograniczę się tylko do wskazania, iż na gruncie etyki katolickiej gościnność nakazywana jest przez normę (przykazanie) „po-dróżnych w dom przyjąć”, „spragnionych napoić” i inne, stanowiące szczegółowe normy wywodzące się z ogólnej, naczelnej, odnoszącej się do życia ziemskiego wyznawców religii katolickiej normy miłości bliźniego. Łączące się z owymi normami (wartościami) religijno-moralnymi dyrektywy obyczajowe określały sposoby przejawiania gościnności i charakteryzowały warunki, jakie powinny być spełnione, aby sytuacja wyrażona w formule: „Gość w dom, Bóg w dom” mogła zaistnieć.

Konstatując fakt całkowitego przejścia gościnności, dotąd „wartości moralnej”, do sfery obyczaju, nie bierze się pod uwagę tego, że wartość ta mogła być komunikowana obyczajowo nawet w tym samym społeczeństwie w kontekście różnych założeń semantyki obyczajowej. Źródłem ich są różnorodne przekazy światopoglądowe, wytworzone czasami przez dość odrębne odmiany światopoglądowych dziedzin kultury, które to odmiany mogą funkcjonować równolegle. Otóż gościnność jako wartość moralna może być charakteryzowana w danej społeczności przez chrześcijańskie przekazy światopoglądowe, ale i przez pogańskie (świeckie) przekazy światopoglądowe – z drugiej strony. Z uwagi na dwa typy założeń semantyki obyczaju mamy dwa różne typy wartości i w konsekwencji, przy obyczajowym komunikowaniu – dwa różne sensy komunikacyjne,

mimo że fizycznie rzecz biorąc, może to być ta sama czynność obyczajowa (np. mycie nóg strudzonemu podróżnemu). Powyższy fakt istnienia różnych typów tych „samyh” wartości moralnych z uwagi na różne typy implikujących je przekazów światopoglądowych ujmowany jest w refleksji etycznej w terminach „różnic norm jednakowo sformułowanych”, które „nie nakładają identycznych obowiązków na działającego człowieka”¹².

Inna rzecz, gdy te przekazy światopoglądowe „skontaminują się” ze sobą. Powstaje wówczas pewna nieodróżniona wewnętrznie (ze względu na źródła genetyczne poszczególnych przekonań) lub o słabej dyferencjacji „całość przekonaniowa”. W tym ostatnim przypadku niektóre przekonania, wywodzące się z określonego światopoglądu, mogą się „wybijac” (dominować). Taki charakter ma chociażby większość przekonań światopoglądowych związanych z polskim obyczajem, gdzie uwidaczniają się głównie przekonania typu religijnego zaczerpnięte z religii katolickiej. Owa widoczność tych przekonań religijnych w naszym obyczaju nałożonych na innego typu przekonania światopoglądowe, pierwotne względem religijnych (np. magiczne, świecko-„pogańskie”), prowadzi do częstego wniosku, iż „w polskim społeczeństwie nie ma takiego obyczaju, który w sposób bardziej lub mniej bezpośredni nie wiązałby się z religią lub przynajmniej nie miałby religijnej genezy”¹³. Trzeba tu wszakże zauważyć, że „wybijanie się” jednych przekonań w takim ich zespole nie znaczy wcale, że pozostałe nie posiadają żadnej „siły” motywacyjnej i że nie mogą stać się w sprzyjających okolicznościach dominującymi. W pewnych warunkach intensywnie prowadzona aktualizacja tych przekonań może doprowadzić do „zepchnięcia” dotychczas najbardziej uzmysławianych sobie indywidualnie przekonań oraz ewentualnego ich „zapomnienia” i wydobywania tych niejasno dotąd uświadamianych przekonań, które zastąpić mogą poprzednie na tej „pozycji”. Dokonywanie aktualizacji i zamiany pewnych przekonań w odniesieniu do obyczaju jest między innymi celem działalności instytucji zmierzających do uformowania

¹² R. Jezierski, *Klasowy charakter moralności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 39.

¹³ H. Jankowski, *Przedmiot etyki...*, s. 100.

„nowych obyczajów”. W takich przypadkach mają one zadanie dosyć ułatwione, ponieważ bazują na pamiętanych jeszcze w pewnym stopniu przekonaniach innych niż religijne, np. pochodzących z dawnych „pogańskich” wierzeń, łączących się z obyczajami słowiańskimi, do których sięga się w poszukiwaniu „nowych tradycji”. Nawiasem mówiąc, nie wystarczy „reaktywować” jedynie odpowiednich założeń światopoglądowych, aby „reaktywować” dany obyczaj. Te przekonania światopoglądowe muszą wiązać się z jakimiś pozaobyczajowymi praktykami wartości uchwytnych praktycznie.

Współwystępowanie szeregu przekonań będących założeniami semantyki danego działania obyczajowego, z których część uległa konwencjonalizacji, prowadzi często do mylnego wniosku o „przekształcaniu” się rzeczony wartości objętej komunikowaniem obyczajowym w wartość „czysto” obyczajową, gdy faktycznie jest to dopiero pewien stopień konwencjonalizacji reguł obyczajowych. Tak może być również w przypadku omawianej tu gościnności, zwłaszcza gdy dokonamy jej relatywizacji do grup społecznych będących częściami składowymi społeczeństwa, nawet tzw. jednorodnego kulturowo, w którym wszakże występują zwykle różne odmiany społecznych systemów światopoglądowych, wyznaczających własne etyki (przekazy światopoglądowe), ustalające m.in. gościnność jako wartość moralną; część z owych przekonań może być obecna jeszcze w świadomości moralnej niektórych grup. Można wówczas mówić o skonwencjonalizowaniu się odnośnych dyrektywalnych przekonań obyczajowych w odniesieniu do niektórych tylko grup. Oczywiście, jest to punkt widzenia bazujący na używanym tu pojęciu konwencjonalizacji, a więc „obumieraniu” przekonań będących założeniami semantyki obyczaju, podczas gdy dotychczasowa, interesująca nas refleksja nad zagadnieniami moralności i obyczaju odwołuje się do pojęcia obowiązywania i uwarunkowań, które daną wartość jako moralną właśnie powołały „do życia”; wyeliminowanie ich po pewnym czasie powoduje zanik rzeczony wartości moralnej oraz (bądź) specyficznego, introspekcyjnego odczucia właściwej partycypacji w „kulturze moralnej”. Rozpatrzmy na przykładzie „gościnności” formułowane przez badaczy przesłanki wyjaśniające fakt zaniku wartości moralnych – angażujące wymienione kategorie (pojęcia).

c. Pojęcie obowiązywania moralności i obyczaju

Najpierw kilka uwag ogólnych dotyczących pojęcia obowiązywania. Używane jest ono na różne sposoby. W interesującej nas kwestii najczęstsze jego rozumienie ujawnia się w następującym, dość powszechnie akceptowanym przez etyków stwierdzeniu, że „moralność obowiązuje bez względu na to, czy jest przestrzegana, czy też nie, obyczaj zaś obowiązuje wówczas, gdy jest faktycznie respektowany”. W tych dwu różnych znaczeniach „obowiązywania”, z których jedno odnosi się do moralności, a drugie do obyczaju, upatruje się zwykle jedną z różnic między moralnością a obyczajem. Myślę, iż nie pomyłę się zbyt, jeśli powiem, że powyższe pojęcie obowiązywania moralności wywołuje dość jednoznaczne skojarzenia z transcendentnym, idealistyczno-obiektywistycznym ujęciem wartości moralnych (mieszczących się w sferze zwanej przez Heinricha Rickerta „drugim królestwem”), a więc to znaczenie obowiązywania kieruje nas ku wartościom pojętym absolutystycznie. Za takie uznaje myśl teologiczna wartości religijne jako ponadczasowe, niezienne, które chociaż nie realizowane, obowiązują w tym sensie nadal i nie mogą w szczególności „spadać” do poziomu obyczaju. Tak tedy przykładowa gościnność obowiązuje w pierwszym znaczeniu jako wartość moralna także współcześnie, np. u wyznawców religii katolickiej, ponieważ odnośna norma etyki katolickiej ustala ją jako wartość moralną, pomimo że może nie być urzeczywistniana jako wartość związana z normą miłości bliźniego.

Sądzę, że pojęcie obowiązywania, zakładające istnienie wartości o charakterze absolutnym, jest bezużyteczne dla celów naukowych. Myślę więc, że większości etyków, akceptujących przytoczone stwierdzenie, chodzi o inne użycie terminu „obowiązywanie”: takie, które odwołuje się do świadomości społecznej. Wówczas obowiązywanie danej wartości rozumieć by należało jako obecność w świadomości społecznej odpowiednich przekonań. Dopóki przekonania te są „pamiętane” powszechnie, dopóty dana wartość obowiązuje.

Myślę, że na zakończenie tego fragmentu rozważań nie od rzeczy będzie wskazanie powodów, dla których za konieczne uznaje się stosowanie różnych znaczeń „obowiązywania” w stosunku do moralności z jednej

strony i obyczaju – z drugiej. Sądzę, że wynika to z tego, że moralność traktowana jest zazwyczaj jako jeśli nie forma świadomości społecznej, to pewien jej fragment, stąd jej „przekonaniowe obowiązywanie”, gdy natomiast obyczaj jawi się badaczom jako zespół działań praktycznych („ustalony typ postępowania”), stąd też odpowiednie dlań obowiązywanie łączy się z warunkiem ich powszechnego podejmowania.

d. Funkcjonalność gościnności jako wartości moralnej a jej „przejście” do sfery obyczaju

Przejdźmy obecnie do rozpatrzenia następnej przesłanki „przekształcania się” wartości moralnych w „czyste” wartości obyczajowe. Odwołuje się ona do funkcjonalnych uwarunkowań (w naszej terminologii), które daną wartość dotąd moralną „przeistoczyły” w „czysto” obyczajową. W przypadku gościnności wymienia się powszechnie następujące, konkretne okoliczności: rozwój produkcji towarowej, pojawienie się uniwersalnych środków płatniczych (pieniądza), a co za tym idzie rozwój handlu i w konsekwencji zwiększenie liczby podróży, co w dalszej kolejności spowodowało powstawanie specjalnych domów gościnnych, tj. zajazdów, gospód, hoteli itp., profesjonalnie świadczących gościnność. To wyjaśnienie zaniku gościnności jako wartości moralnej wydaje się powierzchowne. Zakłada ono wyraźnie jako funkcję gościnności (moralnej) możliwość podróżowania powszechnego. Ta możliwość z kolei byłaby funkcjonalnie niezbędna dla praktyki podstawowej. Nie jest to jednak zbyt przekonujące. Być może jest raczej tak, że gościnność (moralna) jest składnikiem pewnego, szerszego systemu światopoglądowego, „tradycyjnego” (w sensie Maxa Webera), który został zastąpiony przez „ethos kapitalizmu” najbardziej funkcjonalny względem praktyki podstawowej.

Generalnie tedy istnieniem, trwaniem określonego, społecznego zapotrzebowania na daną wartość (jej funkcjonalnością) wyjaśniać należy „panowanie” danej wartości moralnej w społecznym porządku wartości; zapotrzebowanie to zmusza do jej powszechnej realizacji, bowiem efekty tego masowego urzeczywistniania prowadzą do zaspokojenia go. Wydaje mi się, że jeśli jest to zapotrzebowanie ogólnospołeczne, odnośna war-

tość jako odpowiedź na nie sankcjonowana będzie raczej przez wszelkie istniejące synchronicznie w danym społeczeństwie światopoglądy – tym bardziej że adekwatnie na nie odpowiada, a jej funkcjonalność jest widoczna i uświadamiana. Rzecz jasna, w różnych systemach światopoglądowych odmiennie jest ona uzasadniana. Zakres indywidualnego urzeczywistnienia danej wartości (moralnej w naszym przypadku) uzależniony jest z kolei jej pozycją w społecznym porządku wartościującym. „Zniknięciem” funkcjonalnego źródła danej wartości wyjaśnić należy generalnie jej rugowanie z danego społecznego porządku wartości, przy czym należy tu dodać, iż odpowiednie przekonania normatywno-dyrektywne, wyznaczające daną wartość i sposoby jej realizacji, rzadko stają się zupełnie niefunkcjonalne. Częściej jest tak, że nowe przekonania są bardziej funkcjonalne w kontekście nowych warunków. Poza tym wydaje mi się, że dawne, pojedyncze przekonania najczęściej nie ulegają zmianie „same”, lecz w „towarzystwie” całego tracącego swoją funkcjonalność bloku przekonań (systemu światopoglądowego).

e. Profesjonalizowanie się realizacji ogólnospołecznych wartości moralnych a ich obyczajowe komunikowanie

Chciałbym przy sposobności zwrócić uwagę na pewną istotną kwestię związaną z profesjonalizowaniem się ogólnospołecznych wartości moralnych, które w efekcie „uzawodowienia” tracą charakter ogólnospołeczny, co może być poczytywane za symptom ich degradacji i „przejścia” do sfery obyczaju. Konstatowane potocznie fakty takiej degradacji niektórych wartości jako wyniku zawężenia zakresu obowiązywania tych wartości do odpowiednich grup „zawodowców” i ograniczenie zakresu ich obyczajowego, nadawczego komunikowania do tych grup przyczynia się, być może, w jakimś stopniu – przy skojarzeniu owej degradacji z „niższością” obyczaju – do umieszczania owych wartości wyłącznie w świadomości obyczajowej. Możliwość taka istnieje w odniesieniu do gościnności (moralnej). Być może właśnie w związku z momentem profesjonalizowania się gościnności, tj. wejściem jej jako wartości naczelnej do etyki zawodowej grupy parającej się profesjonalnie kultywowaniem

gościnności, głosi się pogląd o zaniku moralności jako wartości moralnej, gdy tymczasem faktycznie jeszcze jest to może wartość moralna, tyle że nie ogólnospołeczna, lecz „zawodowa” i ewentualnie nieprofesjonalnie, prywatnie realizowana. Utrata ogólnospołecznego charakteru przez wartość (moralną) gościnności powoduje rozluźnienie rygorystycznych dotąd wymogów powszechnego jej urzeczywistniania i obyczajowego komunikowania tej realizacji, zaś aktualizowanie odnośnych przekonań straciło na intensywności, co zawsze ma określony wpływ na proces „obumierania” wszelkich przekonań światopoglądowych, czyli wypierania ich z „pamięci społecznej”.

Wydaje się właśnie, że aktualnie mamy dopiero do czynienia z połączeniem trwającego profesjonalizowania się gościnności jako wartości moralnej z równoległym procesem konwencjonalizowania się semantyki wchodzących w rachubę działań obyczajowych.

5. Psychologiczne kryteria odróżnialności partycypacji w moralności i w obyczaju a problem demarkacji obyczaju i moralności

a. O swoistości introspekcyjnych doznań związanych z uczestnictwem w „kulturze moralnej”

Zajmijmy się obecnie problemem specyficznych, introspekcyjnych odczuć (przeżyć, doznań, emocji) towarzyszących zwykle indywidualnej partycypacji w moralności, traktowanych powszechnie jako kryteria odróżniania obyczaju od moralności. Już w tym momencie należy poczynić pewną ogólną, o podstawowym znaczeniu uwagę. Otóż tego typu stanowisko, uznające wyżej wymienione psychologiczne różnice, polegające na zasadniczo innym przeżywaniu przez ludzi ich uczestnictwa w moralności i obyczaju, za teoretyczne, definicyjne kryteria rozdzielające te dwie sfery świadomości społecznej, „zrównuje” (utożsamia) partycypację w moralności i w obyczaju z samymi tymi sferami. Jest to oczywiście poważny błąd metodologiczny. Istnienie wzmiankowanych wyżej tego rodzaju swoistych odczuć odnajdywanych u siebie przez

poszczególne jednostki – nazywanych bądź to specyficznym poczuciem powinności (przymusem wewnętrznym), bądź (najczęściej) wyrzutami sumienia lub (słabiej) niepokoju sumienia, jeśli idzie o „łamanie” norm moralnych – uważanych za negatywne moralne sankcje wewnętrzne, traktować należy wyłącznie jako symptom „głębokiej” świadomej akceptacji indywidualnej przekonań moralnych, ich uzewnętrzniania (interioryzacji, internalizacji), generalnie zaś za symptom faktu społecznej akceptacji moralności.

Wyjaśnienie różnic, jakie obserwuje się w przeżywaniu przez ludzi swojej partycypacji w moralności z jednej strony i obyczaju – z drugiej, przybiera dość często postać wyjaśniania ad hoc. Wyjaśnia się bowiem owe odrębności doznaniowe takimi stwierdzanymi cechami moralności, jak imperatywność i autorytatywność, równocześnie ujmując te cechy jako swoiste, zobiektywizowane ujęcie introspekcyjnych odczuć związanych z uczestnictwem jednostek w „kulturze moralnej”. Pewnym wyjściem z tego „błędneho koła” jest bądź założenie o idealistyczno-obiektywistycznym charakterze wartości moralnych, w tym o „boskim ustanowieniu praw moralnych” (myśl teologiczna), których „natura” („istota”) wyznacza owe odczucia, bądź (i) – o niewspółmierności wartości moralnych względem wszelkich innych wartości na korzyść, rzecz jasna, tych pierwszych, którą to niewspółmierność zakładają wszystkie koncepcje moralności. Pogląd ten obecny jest w filozofii „moralnej”, od filozofii stoickiej poczynając, poprzez durkheimowską koncepcję „nie-tykalności” wartości moralnych (swoiste *sacrum*), aż po współczesne stanowiska w etyce; przy czym najczęściej sugeruje się, że jest to jakby immanentna bądź obiektywna cecha moralności, łączona bądź z absolutnym charakterem wartości moralnych, lub w teoriach socjologicznych (zwykle) z silną presją społeczną, zmuszającą do ich realizacji. Większość jednak stanowisk wiąże – jak widać – tę niewspółmierność, będącą dla mnie po prostu wyrazem wysokiej pozycji wartości moralnych w ogólnospołecznym porządku wartości, ze specyficznymi cechami doznań, pojawiających się przy partycypacji w moralności oraz obyczaju. Głównie wówczas za źródło moralności uznaje się właśnie doznania, czy – generalnie – psychikę człowieka, jego naturę, instynkty, między innymi tzw. spo-

łączne instynkty (psychologiczno-biologiczne poglądy na pochodzenie moralności). Za źródło to uchodzą w szczególności bądź tylko pewne uczucia (stanowisko obejmowane przez Stanisława Jedynaka łącznym mianem emocjonalizmu lub sentymentalizmu), czasem też „odkryty” przez Henry’ego Mora i Anthony’ego Shaftesbury’ego, a dostrzegany również przez Francis’a Hutchesona „zmysł moralny” (*moral sense*), będący „wtórnym zmysłem” w stosunku do innych zmysłów.

Omawiany w tym fragmencie szkicu pogląd o istnieniu odrębnej klasy introspekcyjnych odczuć właściwych wyłącznie partycypacji w moralności i głoszącej równocześnie, iż „zasadniczo inny jest mechanizm kształtowania się poczucia powinności, gdy chodzi o normy moralne, a inny gdy chodzi o normy obyczajowe”¹⁴, uznawany był wielokrotnie za nietrafny, nieuprawniony bądź co najmniej kontrowersyjny, ewentualnie – z zastrzeżeniem: z punktu widzenia obecnej wiedzy psychologicznej. Uważam jednak, że przyjąć należy za zjawisko naturalne – specyficzne (najczęściej intensywniejsze) przeżywanie przez jednostki uczestnictwa w moralności w porównaniu z ich przeżywaniem uczestnictwa w obyczaju. Nie wynika oczywiście stąd, że można traktować to przeżywanie jako źródło moralności, a tym bardziej jako podstawę dla formułowania teoretycznych kryteriów demarkacji moralności i obyczaju. Sam fakt zaś występowania owych specyficznych doznań i mechanizm ich kształtowania się wymaga badań eksplanacyjnych ze strony psychologii, odwołującej się do ustaleń teorii kultury. Eksplanacja tego faktu powinna niezbędnie uwzględniać w każdym razie historyczne spojrzenie na moralność i w ogóle na światopogląd; jego olbrzymią rolę w tzw. społeczeństwach „tradycyjnych” (w sensie weberowskim) jako „organizatora” praktyki podstawowej (z tym wiązać także należy genezę moralności) i znacznie mniejsze – później (liberalizacja), ograniczenie i osłabienie bezwzględnego wymogu urzeczywistnienia wartości moralnych. Stąd bierze się dość znaczne zmniejszenie intensywności przeżyć uczestnictwa w moralności – interpretowane jako pewne

¹⁴ Z. Ziemiński, *Normy moralne a normy prawne. Zarys problematyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1963, s. 114 (podkr. J.G.).

„zagłuszenie” głosu sumienia. Inne przesłanki eksplanacyjne powinny także uwzględniać sam sposób perswadowania (wpajania) przekonań moralnych w praktyce pedagogicznej (zarówno niezinstytucjonalizowanej, jak i instytucjonalnej); wyraża się on „ideologicznie” w odwoływaniu się do idealistyczno-obiektywistycznego charakteru moralności, jak i do (wcześniej) magiczno-religijnego sankcjonowania moralności. Obok tego wchodzi w grę sankcja opinii publicznej i odpowiednie kary (torturowanie i palenie na stosie „heretyków”). Myślę, że sporo racji w tym względzie miał cytowany przez Ossowską Edvard Westermarck, wyjaśniający „szczególną autorytatywność norm moralnych psychogenetycznie, wskazując, w jaki sposób nam się je wpaja od wczesnego dzieciństwa”¹⁵.

Należy tutaj może zwrócić uwagę na to, że uzewnętrznianie (odbicie) owych specyficznych dla partycypacji w moralności doznań, emocji, reakcji emocjonalnych szeregu etyków usiłowało znaleźć w wypowiedziach oceniających moralnie. Kwestie tego rodzaju rozpatrywano na gruncie metaetyki w ramach analizy „języka etycznego” (sądów etycznych). Uważano, iż odczucia powyższe objawiać się powinny generalnie w budowie gramatycznej ocen moralnych, szczegółowo: w zastosowaniu w nich pewnych wyrażen lub w sposobie użycia specjalnych znaczeń predykatów oceniających – „dobry” i „zły”, „słuszny” itp., ewentualnie w połączeniu wyrażenia „powinien” z terminem „obowiązek” (George Edward Moore).

b. Problem demarkacji praktyki obyczajowej i „praktyki moralnej” w refleksji socjologiczno-etycznej

Wspomniano już wyżej, że wszelkie tego rodzaju przeżycia, doznania, poczucia, reakcje emocjonalne, które „przypisane” są do moralności, odgrywają tę rolę, że z chwilą gdy nie pojawiają się w związku z praktycznym ustosunkowaniem się do wartości uznawanej dotąd za moralną, bądź zmniejsza się ich intensywność, bądź stwierdza się wyrugowanie danej wartości ze sfery moralności. Tak więc występowanie czy niewystępowanie odnośnych przeżyć w skali „masowej” uchodzi za kryterium

¹⁵ M. Ossowska, *Podstawy nauki...*, s. 178.

odrębności moralności od obyczaju. Należy wszakże tu podkreślić, iż nadzwyczaj często utożsamia się występowanie owych przeżyć czy uczuć z faktem akceptowania odpowiednich przekonań moralnych lub – przeciwnie – obyczajowych. Widać to w szczególności w badaniach nad podawanymi motywami indywidualnego podejmowania działań skądinąd regulowanych przez moralność i obyczaj. Kiedy na przykład chodzi o zgłaszane motywy, odnoszące się do ustępowania miejsca starszym, wyodrębnia się dwa ich rodzaje. Rodzaje te różnicują badaną „próbkę” na zbiór tych, którzy wykonują tę czynność, „bo tak się robi”, co jednocześnie wskazuje na to, że czynność ta „odczuwana” jest jako obyczajowa, oraz na zespół osób podejmujących rzeczne działania ze względu na to, że „każdej osobie starszej oddawać należy szacunek, cześć, bo tak nakazuje chociażby norma etyki katolickiej”: „Czcij ojca i matkę swoją”, lub ze względu na generalną normę „miłości bliźniego”, równoważną generalnie świeckiej, ogólnej normie humanizmu, bądź (i) „głos sumienia” albo też inne (ewentualne dodatkowe) konkretne okoliczności, np. zmęczenie osób starszych, ich fizyczne cechy „indukujące” przeżycia moralne (widoczne kalectwo, choroba itp.).

Najwyraźniej więc chodzi tu przede wszystkim o określone, akceptowane przekonania, nie zaś o odpowiednie stany doznaniowe. Podkreśla to jeszcze (w sposób może nie całkowicie zamierzony przez badaczy) ta okoliczność, że za generalne kryterium odmienności obyczaju i moralności uznaje się tu obecność bądź nieobecność momentu refleksyjności: koresponduje to z naszym pojęciem konwencjonalności bądź niekonwencjonalności. Mianowicie uważa się, że czynności obyczajowe podejmuje się bezrefleksyjnie (semantyka skonwencjonalizowana), automatycznie, bez uświadamiania sobie własnych motywów, bowiem – dodajmy – sens komunikacyjno-obyczajowy jest w takich przypadkach bezpośrednio dany. W tej bezrefleksyjności widzi się zresztą „siłę” tradycji, która właśnie przejawiać się ma w owej bezrefleksyjności, spowodowanej względnie niezmiennym powielaniem tych samych działań obyczajowych. Działaniom moralnym natomiast towarzyszy zawsze indywidualna refleksja, wyraźna świadomość sensów wykonywanych czynności i powodów ich podejmowania. W przypadkach więc podejmowania tych samych, tj. identycznych

fizycznie działań, jak przykładowe tu ustępowanie miejsca starszym, myśl etyczna domaga się relatywizacji do motywów ich podejmowania przez poszczególne jednostki, które dopiero decydują o przynależności danej czynności do „praktyki obyczajowej” bądź „praktyki moralnej”.

Zgadzać się generalnie z tym stanowiskiem, rozróżniłbym tu jednak dwa przeciwstawienia. Pierwsze dotyczy czynności obyczajowych; chodzi o to, czy dana czynność wykonywana jest na podstawie reguł skonwencjonalizowanych, a więc dyrektyw uzasadnianych potocznie formułą: „bo tak się robi” lub „tak wszyscy postępują”, czy w kontekście dyrektyw o semantyce nieskonwencjonalizowanej, kiedy sens czynności obyczajowej polega na okazaniu realizacji wartości moralnej, np. ustępując miejsca starszym, dana jednostka czyni tak, ponieważ jej zamiarem jest zmanifestowanie faktu urzeczywistnienia szacunku dla starszych, wynikającego z „miłości dla człowieka”. Przeciwstawienie drugie kontrastuje ze skonwencjonalizowanymi czynnościami obyczajowymi działania realizujące po prostu daną wartość moralną, działania zawarte w zbiorze działań moralnych (w neutralnym sensie), należące do zakresu światopoglądowej praktyki symboliczno-kulturowej. O właściwym zakwalifikowaniu odnośnych dziedzin decyduje dany konkretny kontekst sytuacyjny.

Pewne ujęcia w dotychczasowej refleksji nad moralnością i obyczajem, dość starannie rozróżniające działania obyczajowe związane z moralnością od samych działań regulowanych przez moralność, formułują w tym względzie kryterium „przeżycia”, np. żalu w przypadku kondolencji, autentycznego podzielenia radości, jeśli idzie o gratulacje itp. „Uczynkom moralnym” muszą więc towarzyszyć bez wyjątku akty przeżycia wchodzących w grę wartości moralnych, aby były one moralnymi właśnie. W obyczaju bowiem, zdaniem Tadeusza Szczurkiewicza, „nie chodzi nam o to, czy ludzie z nami obcujący rzeczywiście przeżywają te same uczucia życzliwości, zainteresowania, jakie zewnętrznie ujawniają, ale o to, czy i w jaki sposób ujawniają stosunek do nas”¹⁶. Podobny pogląd reprezentuje Ossowska: „Reguły dobrego wychowania nie

¹⁶ T. Szczurkiewicz, *Studia socjologiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 436–437.

nakazują martwić się cudzym zmartwieniem i cieszyć się cudzym szczęściem, ale nakazują nam zachowywać się tak, jakby tak było. [...] podczas gdy reguły moralne polecają nam kochać bliźniego, a nie wyglądać tak, jak gdybyśmy go kochali [...]”¹⁷. Być może i świadomość potoczna odnotowuje, niejasno zresztą, tę okoliczność, że komunikowanie obyczajowe faktu realizacji wartości moralnych jest czymś innym od ich rzeczywistego urzeczywistniania, podkreślając chociażby fakt „szczeroci” życzeń, uczuć, sympatii, żalu, współczucia itp., od faktu składania życzeń po prostu.

6. Problem moralnotwórczego działania obyczaju

a. Obyczaj jako „źródło” moralności

Sugerowany przez powyższy tytuł pogląd jest dość powszechnie akceptowany w refleksji nad moralnością i obyczajem. Wedle Johna Deweya¹⁸, także go uznającego, rozpowszechniony on był we współczesnej mu amerykańskiej myśli socjologiczno-psychologicznej. Posiada on też swoich zwolenników wśród naszych badaczy, ograniczających wszakże (przynajmniej liberalnie) moralnotwórcze działanie obyczaju do genezy moralności. Wynika to z założenia, iż pierwotna koncepcja dobra i zła oparta była na obserwacji „życia obyczajowego”. „Dobre było to, co zgodne z obyczajem, złe to, co z nim niezgodne”¹⁹ – stwierdza Marek Fritzhand, jeden z reprezentantów tego stanowiska. W tym sensie w początkowym etapie rozwoju społecznego „panowała wyłącznie moralność obyczaju” – wedle tego etyka, który uważa, iż „ogólna tendencja rozwojowa moralności przebiega od moralności obyczaju do moralności refleksyjnej”. Ta pierwsza, wraz z moralnością bazującą na autorytecie prawa i sumienia, wchodzi w zakres funkcjonującej nadal „moralności potocznej, czyli

¹⁷ M. Ossowska, *Podstawy nauki...*, s. 319–320.

¹⁸ J. Dewey, *Custom and Morality*, s. 75.

¹⁹ M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej. Szkice i polemiki etyczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 14.

konwencjonalnej”, ta ostatnia zaś oparta jest „na krytycznej refleksji i racjonalnym namyśle”²⁰.

Pogląd ten bierze pod uwagę wyłącznie obyczajowe czynności o skonwencjonalizowanej semantyce, przy czym nawet dopuszcza się tu takie działania, których sens nie jest jeszcze ustalony (ujednolicony), społecznie uzgodniony, działania, które jednak ze względu na owe zewnętrzne, fizyczne podobieństwo, w szczególności identyczność, także działają integrująco, a podejmowane są zgodnie z zasadą: „nie wiadomo, o co chodzi, ale należy robić tak, jak robią to inni”. Fizyczne podobieństwo stanowi kryterium wyodrębniania ich w odpowiednie klasy działań, reprezentujące ten sam fizyczny „wzorzec”. Przy takim rozumieniu obyczaju rozróżnienie dobra i zła polega na stwierdzeniu typowości bądź częstości podjętego działania, nierealizowania jego sensu, bądź na skonstatowaniu wyraźnych zniekształcających odchyłeń od fizycznego modelu. Wartości wchodzące w grę, czyli sensy działań obyczajowych mają charakter jednostkowy, stanowią jednostkowe reprezentacje nie-uogólnionego jeszcze i nieuświadamianego pojęcia dobra i zła. Nie pojawia się jeszcze idea dobra i zła. Stwierdza to wyrażnie Zdzisław Cackowski, dla którego obyczaj jest generalnie źródłem wszelkich form świadomości społecznej – pisząc: „Obyczaj jest ustalonym typem praktycznego (materialnego) postępowania jednostek określonej grupy społecznej, określonej zbiorowości społecznej [...]. Podkreślone słowa zwracają uwagę na to, że obyczaj jest formą materialnego działania, nie zaś jakąś uświadomioną normą, ideą czy teorią [...]. Obyczaj jest więc obowiązkową »normą« postępowania. Użyliśmy słowa norma w cudzysłowie, bowiem jest to norma wcielona w typ materialnego postępowania, ale nie jest ona jeszcze wyodrębniona w normę w ścisłym sensie tego słowa, w normę uświadomioną i odróżnianą od samego postępowania [...]. Norma ta działa, ale nie jest uświadamiana, nie jest przedmiotem refleksji i wartościowania, nie jest oddzielona od samego działania. [...] Kiedy obyczaj jest jedyną formą regulacji i kontroli życia zbiorowego, a więc na najniższych szczeblach życia społecznego, wówczas idee do-

²⁰ Ibidem, s. 15.

bra, zła, prawa, obowiązku nie są jeszcze uświadomione i oddzielone od określonych, obowiązujących typów postępowania. [...] w obyczaju świadomość społeczna się realizuje, manifestując się tym samym. Znaczy to, że świadomość tkwiąca w postępowaniu obyczajowym nie jest manifestowana niezależnie od jej realizacji, świadomość społeczna nie oddzieliła się tu jeszcze od jej bezpośredniej realizacji. To oddzielenie norm od jej materialnej realizacji, ta konceptualizacja norm dokona się dopiero na poziomie świadomości religijnej, moralnej, filozoficznej, naukowej. Dopiero więc przekroczenie granic obyczaju wprowadza nas w sferę rzeczywistej świadomości społecznej. W każdym razie obyczaj, jako zespolenie wartości i norm postępowania z czynem, jest tym typem ludzkiej kultury, z którego z czasem wyodrębniła się w różnych formach świadomość społeczna w ścisłym sensie tego słowa²¹.

Powyższy pogląd o obyczajowej genezie przekonań moralnych (czy tylko ich pewnego zespołu), jeśli potraktować go w literalnym sensie, nie wydaje się trafny. Gdyby obyczaj był pierwotny, to moralność (światopogląd) byłaby funkcjonalnie zbędna. Mówienie więc o moralności obyczaju²² w wyłuszczonej wyżej znaczeniu jest bezsensowne.

b. Dekonwencjonalizacja semantyki obyczaju a zagadnienie „moralnotwórczego” działania obyczaju

Fakt utrzymywania się takiego poglądu wymaga jednak wyjaśnienia. Wydaje się, że dwie główne przesłanki eksplanacyjne należałoby tu uwzględ-

²¹ Z. Cackowski, *Główne pojęcia materializmu historycznego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 429–431.

²² Sądzę, że termin „moralność obyczaju” może być doskonałą nazwą (przy jej użyciu w neutralnym sensie) na ten zespół normatywno-dyrektywalnych przekonań obyczajowych, które regulują obyczajowe komunikowanie faktów realizacji wartości moralnych, zastępując wychodzący z użycia, a o dużej intensywności aksjologicznej („zabarwieniu” emocjonalnym) termin „obyczajność”. Stosowany często termin „takt” także się tu nie nadaje, z uwagi na to, że jest zakresem węższy. Odnoszony jest on bowiem zazwyczaj do zespołu reguł „dobrego wychowania”, regulujących tzw. życie towarzyskie, przy czym reguły taktu dotyczą tych działań, których sensem jest demonstrowanie faktu realizacji wartości moralnych na gruncie życia towarzyskiego.

niać. Pierwsza zwraca uwagę na pewne założenie, które często przyjmują zwolennicy tezy o pierwotności obyczaju względem moralności. Otóż zakładają oni generalnie (tak jest u Cackowskiego i Deweya) pierwotność „czynu”, zachowania itp. względem racjonalizującej go refleksji, w szczególności więc obyczaju (który ujmują zachowaniowo) względem uzasadniającej go refleksji moralnej. Notabene, psychologicznie często tak właśnie się zdarza. Nie należy jednak ekstrapolować jednostkowej sytuacji psychicznej na genetyczne powiązania sfer świadomości społecznej. Druga przesłanka powinna wykorzystywać pojęcie dekonwencjonalizowania się semantyki dyrektywalnych przekonań obyczajowych. Dekonwencjonalizacja jest procesem odwrotnym do konwencjonalizacji; polega on na ponownym „podłączeniu” działań obyczajowych (skonwencjonalizowanych) do odpowiednich założeń moralnych (światopoglądowych). Dokonuje się to drogą (często sztucznego) „reaktywowania” (aktualizowania) odnośnych przekonań moralnych.

Dekonwencjonalizacja skonwencjonalizowanych dyrektyw semantycznych obyczaju powoduje właśnie wrażenie moralnotwórczego działania obyczaju. W przypadku zaś obyczaju pierwotnego mamy tu do czynienia z zaobserwowaniem szczególnie widocznego związku obyczaju z moralnością (światopoglądem), z uwagi na wzmiankowaną już jej (jego) rolę w społeczeństwach „tradycyjnych” (w znaczeniu Webera). Dekonwencjonalizacja skonwencjonalizowanych, semantycznych dyrektyw obyczajowych, przy równoczesnym zaobserwowaniu wyraźnego wzrostu tolerancji obyczajowej, prowadzi także niektórych badaczy do oznajmiania „zmierzchu obyczajów”, tj. „porzucaniu reguł obyczajowych na rzecz świadomych wyborów moralnych” (Marcin Czerwiński). Z drugiej strony dekonwencjonalizowanie się tej semantyki, w odniesieniu do pewnych reguł obyczajowych, wywołane niejako sztucznie w określonych okolicznościach za pomocą intensywnej propagandy aktualizującej odpowiednie przekonania moralne, w celach – nazwijmy je generalnie – wychowawczych, powoduje uznanie odnośnych czynności obyczajowych za „niesłuszne” z punktu widzenia założonego, a propagowanego ideału społecznego i „nowej” nietradycyjnej moralności.

JAN GRAD

Działalność naukowo-badawczą rozwijał w trzech zakładach Instytutu Kulturoznawstwa UAM: Zakładzie Metodologii i Historii Nauk o Kulturze, Zakładzie Metod Upowszechniania Uczestnictwa w Kulturze i Zakładzie Badań nad Uczestnictwem w Kulturze. W tym ostatnim w latach 2003–2025 sprawował funkcję kierowniczą. Studia etnograficzne ukończył na UAM w 1976 r. Stopień magistra z tej dyscypliny otrzymał na podstawie pracy magisterskiej pt. *Osobowość kulturowa chłopów małopolskiego* (promotor prof. Józef Burszta). Doktorat z nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 1985 r. na podstawie monografii *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych* (promotor prof. Jerzy Kmita). W 1998 r. na mocy decyzji Rady Instytutu Filozofii otrzymał stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii na podstawie rozprawy *Badania uczestnictwa w kulturze artystycznej w polskiej socjologii kultury. Analiza metodologiczno-teoretyczna*. Od 2000 r. profesor nadzwyczajny UAM. Istotny wkład w rozwój myśli kulturoznawczej stanowiło napisanie przez niego wraz z prof. Urszulą Kaczmarek skryptu akademickiego *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu*. W trakcie swojej kariery zawodowej sprawował wiele funkcji organizacyjno-administracyjnych i urzędowych. Był członkiem Rady Instytutu Kulturoznawstwa UAM, Rady Wydziału Historycznego UAM, a później Rady Wydziału Nauk Społecznych UAM, początkowo jako przedstawiciel „pomocniczych pracowników nauki”, następnie tzw. samodzielny pracownik naukowy. Przez dwie kadencje był zastępcą dyrektora Instytutu Kulturoznawstwa ds. studenckich (1993–1999), prodziekanem ds. studenckich Wydziału Nauk Społecznych UAM (1999–2002), a przez kolejne dwie kadencje pełnił urząd dziekana WNS (2002–2008). Był członkiem Senatu Akademickiego UAM (2008–2012) oraz pełnił funkcję przewodniczącego Senackiej Komisji Prawnej.



ANDRZEJ BEŁKOT

JANA GRADA KONCEPCJE OBYCZAJU I MORALNOŚCI – W KRĘGU TEORII I METODOLOGII POZNAŃSKIEJ SZKOŁY KULTUROZNAWCZEJ

Zamieszczony w niniejszym tomie artykuł Jana Grada pochodzi z okresu kształtowania się jego głównych zainteresowań naukowych, połączonych z dojrzewaniem świadomości badawczej. Rozwijały się one poprzez głębokie zaangażowanie w pracę środowiska poznańskiej szkoły metodologicznej, a następnie kulturoznawczej, skupionej wokół prof. Jerzego Kmitę. Pierwszym etapem formowania się wspomnianej szkoły była epistemologia historyczna, zaś ostatecznym rezultatem, a zarazem osią ideowo-teoretyczną stała się społeczno-regulacyjna koncepcja kultury. Tym samym szkoła ta zamieniła swój profil na kulturoznawczy.

Warto podkreślić, że choć za twórcę szkoły oraz autora koncepcji kultury uznaje się jednoznacznie Jerzego Kmitę, to zwykł on w obecności współpracowników określać ją mianem „naszej”. Podkreślał w ten sposób istotny wkład całego zespołu w kształtowanie się myśli naukowej szkoły. Polegał on głównie na krytycznym wykorzystywaniu kulturoznawczych ustaleń pojęciowych do studiów przedmiotowych, takich jak badania nad obyczajem i moralnością, a następnie ich merytorycznym aktualizowaniu i rozbudowywaniu. Dlatego zawarte w niniejszym artykule dociekania teoretyczne i przedmiotowe Jana Grada w pełni odzwierciedlają założenia teoriopoznawcze, jak i specyfikę refleksji teoretyczno-metodologicznej tej szkoły.

Tekst opublikowany został w 1982 r. w pracy zbiorowej pt. *Studia z teorii kultury i metodologii badań nad kulturą*. Monografia stanowiła owoc wspólnego namysłu badawczego reprezentantów poznańskiej szkoły metodologicznej

w obszarach zgodnych z profilem ich zainteresowań naukowych. Merytoryczną pieczę nad całością przedsięwzięcia – jako redaktor naukowy – sprawował Jerzy Kmita. W tym samym roku wydana została jego książka *O kulturze symbolicznej*, trzy lata później *Kultura i poznanie* (1985), zaś w 1991 r. opublikowano pierwszą podręcznikową wersję *Spółeczno-regulacyjnej koncepcji kultury* (we współpracy z Grzegorzem Banaszakiem).

Przywołane kalendarium osiągnięć naukowych Jerzego Kmity przekłada się na dalsze losy rozważań zawartych w tekście *Obyczaj a moralność*. Wraz z dojrzewaniem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury rozwijała się bowiem refleksja nad obyczajem i moralnością. Wymiernym efektem tego procesu była obroniona przez Jana Grada w 1985 r. rozprawa doktorska, opublikowana następnie w wersji skróconej pt. *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Praca ta stanowi kwintesencję problematyki kulturoznawczych badań nad obyczajem i moralnością w aspekcie metodologicznym i przedmiotowym.

Ukształtowane w tym czasie podejście badawcze, aparat pojęciowy oraz autorski sposób prowadzenia dociekań były przez Jana Grada konsekwentnie stosowane w późniejszej pracy naukowej. Składały się na nią trzy główne obszary: 1) problematyka teoretyczno-metodologiczna badań nad kulturą, zwłaszcza w aspekcie podmiotowego uczestnictwa w kulturze; 2) obyczaj jako dziedzina kultury symbolicznej oraz moralność jako sfera światopoglądu; 3) kultura tradycyjna (ludowa).

W wyniku długofalowych dociekań Jan Grad dokonał analizy stanu badań istniejących koncepcji teoretyczno-metodologicznych w zakresie uczestnictwa w kulturze, w tym różnych ujęć kultury i partycypacji w kulturze obyczajowej, a następnie kultury artystycznej. W przypadku tej ostatniej prześledził metodologiczne założenia empirycznych badań nad uczestnictwem w kulturze w polskiej socjologii kultury. Oprócz skonstruowania oryginalnego ujęcia obyczaju – w tym jego przemian oraz mody – w relacji do moralności i zachodzących między nimi związków ideowych i funkcjonalnych, rozwinął także odmienną od dotychczasowych podejść teorię kultury ludycznej, a w jej ramach – koncepcję karnawalizacji kultury współczesnej. W obrębie badań przedmiotowych przeprowadził natomiast etnograficzne badania kultury lokalnej swej rodzinnej miejscowości – Grodziska Dolnego.

W komentowanym artykule – jak zaznaczono – rozważania prowadzone są zgodnie z wytycznymi poznańskiej szkoły metodologiczno-kulturoznawczej. Niemniej konstrukcja formalna tekstu i tok narracji naukowej – obejmujące wprowadzenie do problematyki, prezentowanie argumentacji, objaśnienia, przykłady, konkluzje – odzwierciedlają charakterystyczny dla Jana Grada styl dociekań badawczych. Definiowanej na wstępie klarowności celów metodycznych oraz wnikliwej analizie poszczególnych stanowisk towarzyszy zarazem życzliwość wobec podejść odmiennych oraz próba ich zrozumienia we właściwych im kontekstach poznawczych. Celem badawczym nie jest bowiem wykazanie ich zasadniczej błędności z perspektywy preferowanej teorii, lecz unaocznienie konsekwencji epistemicznych, jakie niesie przyjęcie takich, a nie innych poglądów, sformułowanych za pomocą takich, a nie innych pojęć. Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury nie ma monopolu na twierdzenia prawdziwe, jednak przyjęcie jej terminologii uwydatnia korzyści naukowe wynikające ze stosowania przemyślanej siatki pojęciowej. Systematyczne zastępowanie pojęć potocznych (zdroworozsądkowych) pojęciami teoretycznymi dostarcza wiedzy spójnej logicznie – intersubiektywnie komunikowalnej i weryfikowalnej. Taka jej postać oznacza z kolei, że konstruowane przez nie narzędzia do dalszych operacji poznawczych również dziedziczą te atrybuty.

Wierność kulturoznawczej „teorii i metodologii” nie oznacza jednak doktrynalnego zamknięcia na inne opcje teoretyczno-metodologiczne. Wręcz przeciwnie, wchodzi się z nimi w interakcje i inspirowanie nimi. Świadczy o tym przywoływanie w artykule ustaleń definicyjnych oraz koncepcji filozofów (etyków), socjologów, antropologów, mających istotny wkład w rozważania nad moralnością i obyczajem (m.in. cytowani w artykule: Władysław Witwicki, Maria Ossowska, Henryk Jankowski, Zdzisław Cackowski, John Dewey czy Eugène Dupréel).

Pogłębiona świadomość metodologiczna pozwala Janowi Gradowi dostrzec, że każdy zestaw terminów funkcjonuje w określonej perspektywie teoretycznej. Profile dyscyplinarne filozofii, socjologii, antropologii wyznaczają, a jednocześnie zawężają pole widzenia. Dlatego ujęcia trafne z pozycji refleksji etycznej nad moralnością nie ujmuje funkcji komunikacyjnej obyczajów ani funkcji obiektywnej praktyk obyczajowych. Z kolei poglądy głoszące, że to regulacje obyczajowe ustanawiają wartości moralne, pomijają rolę autonomii

światopoglądowej sfery kultury. W tym rozumieniu kształt mitu (przekazu światopoglądowego) zdeterminowany jest przez partykularność rytuału.

Praca badawcza wykonana przez Jana Grada w komentowanym artykule przebiegała więc dwutorowo. Z jednej strony analizował on odmienne siatki pojęciowe oraz ich założenia teoretyczno-metodologiczne, z drugiej – rozwijał własny aparat pojęciowy. Rezultatem tego są satysfakcjonujące ustalenia definicyjne i przedmiotowe.

Według społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury obyczaj jako dziedzina kultury przynależy, wraz z językiem i sztuką, do komunikacyjnej sfery kultury czy kultury symbolicznej w węższym sensie. W obrębie tej sfery komunikuje się wartości światopoglądowe bądź waloryzuje światopoglądowo wartości techniczno-użytkowe.

Komunikacja obyczajowa może przebiegać w trybie znakowym lub oznakowym. Znakowa komunikacja obyczajowa ma skonwencjonalizowaną semantykę, więc podaje do wiadomości pewne stany rzeczy, których sensy symboliczno-kulturowe (ideowe) uznawane są za jednoznaczne i oczywiste. Z kolei semantyka oznakowego komunikowania obyczajowego jest nieskonwencjonalizowana, dlatego manifestowane stany rzeczy wymagają ustalenia sensów na drodze interpretacji. Uchwycenie właściwego sensu ideowego wymaga posiadania przez uczestników życia obyczajowego odpowiedniej wiedzy kulturowej oraz znajomości realnych kontekstów wykonywania czynności obyczajowych. Niezależnie od typu komunikowania obyczajowego czynności przez nie określone znajdują się w jednolitym typie praktyki społecznej – praktyce komunikacji obyczajowej. Jej społeczno-subiektywnym regulatorem jest obyczaj jako dziedzina kultury. Elementami regulującymi są przekonania normatywne, wyznaczające wartości-cele działań obyczajowych, oraz dyrektywne, które wskazują sposoby ich realizacji poprzez „substraty fizyczne”.

W przypadku moralności, której semantyka funkcjonuje w trybie nieskonwencjonalizowanym, założenia generowane są przez praktyki światopoglądowo-twórcze – magiczną, religijną i świecko-światopoglądową. Nie stanowi ona zatem jednorodnego typu praktyki, lecz wchodzi w relacje z wieloma typami. Dość często występuje w związku z komunikowaniem obyczajowym i z tego powodu w potocznym doświadczeniu czynności obyczajowe utożsamia się z wartościami moralnymi. Obyczaj komunikuje wartości światopoglądowe,

które można określić w chwili ich jednostkowego doświadczania i przeżywania jako moralne. Nie da się jednak sprowadzić go wyłącznie do „etyki w działaniu”, ponieważ działania obyczajowe nie pokrywają się zawsze z tymi o charakterze moralnym, lecz komunikują też inne sensy ideowe.

Moralność objawia się w sferze obyczajów nieskonwencjonalizowanych, dlatego doświadczanie i przeżywanie wartości światopoglądowych uświadamia równoczesność wykonywania działań obyczajowych. Komunikowane przez obyczaj wartości moralne podnoszą jego rangę, lecz nie należy jej z nimi utożsamiać. Jan Grad kwestionuje zatem przekonania o obyczaju jako sposobie wyrażania dążeń moralnych. Uznaje natomiast, że obyczaj zawsze komunikuje wartości społeczne. Normatywizm obyczajowy może się różnie objawiać, a jego skonwencjonalizowane wersje mogą jedynie informować o respektowaniu przez jego wykonawców faktu wspólnotowej przynależności – „bycia jej członkiem”.

Obyczaj nie służy realizacji zadań etyki normatywnej lub opisowej. Sama zaś moralność wykracza poza naturę procesów semiotyczno-komunikacyjnych. Działania obyczajowe muszą być obserwowalne, moralność zaś jest „doświadczana”, „przeżywana”, „odczuwana”. Zawiera w sobie komponent emocjonalny, jednak – na co wskazuje Jan Grad – nie da się utożsamiać moralności z samymi afektami. Moc społeczna obyczaju obliuguje jednostki do przyjmowania społecznych wzorów działania niezależnie od wewnętrznej motywacji jego wykonawcy. Tak też jest zresztą często obyczaj postrzegany – jako obowiązująca wszystkich konwencja zachowaniowa, której przestrzeganie jest traktowane jako życiowy przymus czy konieczność. W takim oglądzie obyczaj jest częścią systemu kontroli społecznej. Wartości moralne powinny być uświadamiane i oceniane w kontekście indywidualnych decyzji jednostek, a nie społecznego automatyzmu zachowaniowego. W moralności niezbędny jest korelat poznawczy, afektywny i woluntarny.

Ilustratywny jest omawiany w artykule przykład „gościnności”. We wcześniejszej (historycznie) wersji jej funkcjonowania działania obyczajowe podejmowane były z pełną świadomością realizacji światopoglądowych norm określających jej wymiar moralny. Semantyka komunikacji obyczajowej, obrazująca i sankcjonująca „gościnność”, musiała być zatem nieskonwencjonalizowana. Wraz z dziejowymi przekształceniami praktyki społecznej i związanymi z nią

regulacjami kulturowymi w świadomości społecznej „obumarły” przekazy światopoglądowe, kształtujące jej dotychczasową specyfikę światopoglądową, a co za tym idzie – moralne. Pozostały jedynie zwykle komunikacyjne świadectwa respektowania przekonań normatywno-dyrektywalnych, tych dawniej nacechowanych moralnie, „gościnnych” czynności obyczajowych. Związki między obyczajem a moralnością – jak twierdzi Jan Grad – należy zawsze rozpatrywać w konkretnych zespołach działaniowych. Ważną rolę odgrywa wówczas analiza podmiotowej partycypacji zarówno w kulturze (tradycji) obyczajowej „gościnności”, jak i w uzasadniającej wartość jej istnienia sferze aksjologicznej (światopoglądowej).

Pomimo znacznego upływu czasu od chwili ukazania się *Obyczaju a moralności*, a tym samym wzrostu wiedzy teoretycznej i badań szczegółowych w studiach nad obyczajem i moralnością, zaprezentowane w artykule definicje terminologiczne i poczynione dzięki nim ustalenia przedmiotowe nie tylko nie „zestarzały się” (dobrze lub źle), lecz ciągle są aktualne teoretycznie i przedmiotowo, np. w badaniach mody, stylu życia, zabawy. Ta pozytywna weryfikacja temporalna podkreśla merytoryczną wartość zawartych w nim dociekań naukowych. Wysiłek włożony w skonstruowanie spójnej aparatury pojęciowej, opartej na jasno zarysowanej perspektywie poznawczej, wciąż przynosi korzyści epistemologiczne i metodologiczne, nawet wobec głębokich przekształceń kontekstu naukowego (akademickiego) i badawczego (rzeczywistego). Dokonania naukowe Jana Grada stanowią egemplifikację tego, że przemyślane narzędzia badawcze pozwalają uwzględniać ciągłą transformację pola badawczego oraz presję odmiennych sposobów ich epistemicznego oglądu, nie tracąc przy tym teoretycznej integralności i użyteczności.

Potwierdza to znaną sentencję, że „nie ma nic bardziej praktycznego niż dobra teoria”. I to pomimo że konsekwentne trzymanie się stanowiska teoriokulturowego i jego nomenklatury pojęciowej nierzadko uznaje się współcześnie za podejście „przeteoretyzowane”, „ortodoksyjne”, a także „przestarzałe” czy właśnie „niepraktyczne”. Stałą merytoryczną wartość koncepcji obyczaju Jana Grada doceniają rodzimi badacze, m.in. Barbara Jedynek czy Beata Łaciak. Jego teorie uznaje się za istotny wkład w rozwój semiotyczno-komunikacyjnego ujęcia obyczaju, a także teorii uczestnictwa kulturowego oraz analiz sfery ludycznej.

JACEK SÓJKA

ETYCZNA REFLEKSJA NAD GOSPODARKĄ

Pierwodruk w: Jacek Sójka (red.), *Kulturoznawca w świecie gospodarki*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55), s. 164–176.

Kulturoznawca w świecie gospodarki nie tylko obserwuje, lecz także ocenia – zastanawia się nad tym, czy to, co widzi jest słuszne, sprawiedliwe, zgodne z prawami człowieka, w sumie – moralne. Okazji do takich refleksji nie brakuje. Z jednej strony funkcjonowanie przedsiębiorstw i działalność samych przedsiębiorców często skłania do formułowania ocen (np. reklama wprowadzająca w błąd), a z drugiej – organizuje się wiele konferencji i pojedynczych odczytów na temat tzw. etyki biznesu (czy, lepiej, etyki gospodarczej), społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstw i moralnych podstaw gospodarki wolnorynkowej. Oczywiście zajmowanie się etyką jest dobrowolne. Ważne jednak, aby było działalnością świadomą, a nie przemyśleniem ocen pod płaszczykiem analiz społecznych. Z własnego doświadczenia wiem, iż zbliżenie się do kwestii praktycznych, czyli takich, które domagają się zajęcia stanowiska w kwestii dobra, słuszności lub sprawiedliwości, może być czymś pożytecznym i interesującym. I znowu: nie mam na myśli jakiejś fundamentalnej krytyki „kapitalizmu”, lecz właśnie roztrząsanie pojedynczych kwestii i sugerowanie konkretnych rozwiązań. A zatem – upraszczając – chodziłoby o stopniowe zmiany w znaczeniu popperowskim, a nie o wyciąganie ostatecznych konsekwencji z diagnozy Adorno i Horkheimera. Celem byłaby np. ochrona konsumenta, a nie krytyka konsumpcji, konsumpcjonizmu,

konsumpcyjnego stylu życia, będąca częścią krytyki kapitalizmu jako formy zniewolenia, czym chciałbym zająć się krótko w drugiej części tego szkicu.

Kulturoznawstwo zaangażowane

Rzecz nie może sprowadzać się do samych ocen. Etyczna refleksja nad gospodarką to przede wszystkim zastanawianie się na powinnościach przedsiębiorców, nad sposobami godzenia sprzecznych interesów w imię dobra wspólnego, nad słusnością i skutecznością odgórnych (państwo) i oddolnych (np. NGOs) form regulacji rynku oraz nad historycznymi formami tychże (o ile takie w danym okresie istniały). Jest ona adresowana przede wszystkim do przedsiębiorców, przyszłych przedsiębiorców (co z założenia dotyczyć może każdego z nas), przedstawicieli mediów oraz wszystkich „dobrze poinformowanych obywateli”, jak ujmował to Alfred Schütz. Należy zwrócić też uwagę na jej praktyczny wymiar, chodzi bowiem o tzw. etykę stosowaną (*applied ethics*), dla której punktem wyjścia są praktyczne zagadnienia i konkretna sytuacja, w której podejmuje się decyzje. Nie mamy tu do czynienia z wyborem między dobrem i złem, ale z wyborem pomiędzy sprzecznymi koncepcjami dobra (rozwoj gospodarczy a troska o środowisko, utrzymanie miejsc pracy dla jednych kosztem zwolnienia innych, bezpieczeństwo wobec przystępnej ceny np. samochodu). Z tego powodu warto pamiętać, iż prawdziwy dialog to próba godzenia sprzecznych racji, nie zaś wzajemne potakiwanie¹.

Etyka gospodarcza – tak jak ją rozumiem – wykorzystuje kulturoznawczy punkt widzenia wszędzie tam, gdzie mówi się o wartościach i normach jako elementach kultury duchowej, a w szczególności kultury gospodarczej². Gdy Max Weber używał tego pojęcia, pisząc o *Wirtschafts-*

¹ O czym pisał Przemysław Rotengruber (*Gospodarka i dialog*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55), s. 68–82).

² Pisał o tym Wiesław Banach (*O znaczeniu kultury dla gospodarki*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55), s. 9–26). Kultura gospodarcza może być nazywana kulturą ekonomiczną, chodzi jednak o to samo zjawisko. Mirosława Marody i Jacek Kochanowicz definiują tę ostatnią jako „systemy wartości, schematy poznawcze i wzory zachowań,

ethik jako elemencie tzw. religii światowych – kładł fundamenty pod takie właśnie rozumienie związku etyki i kultury³. Gospodarowanie (gospodarka) to ogólna nazwa na określenie ludzkich działań określonego typu, a zatem działań celowo-racjonalnych, podejmowanych z jasną wizją oczekiwanego rezultatu, opartych na rozpoznaniu charakteru i stosowności użytych narzędzi, a także zakorzenionych w określonej wizji świata. Można zatem mówić o kulturowym (nie zaś quasiprzyrodniczym) charakterze relacji gospodarczych⁴. Konkurencja nie jest walką o byt w znaczeniu przyrodniczym, lecz działaniami przedsiębiorców zgodnymi z posiadaną przez nich wiedzą, a wygrywa nie najsilniejszy rozumiany dosłownie, czyli fizycznie, lecz ten, kto dysponuje lepszą wiedzą, a ujmując to w duchu austriackim – lepszą interpretacją znanej nam wszystkim rzeczywistości. Przedsiębiorcza jednostka dostrzega więcej zależności i związków, dzięki czemu całość otaczającego ją świata zaczyna posiadać dla niej zupełnie nowy sens. Znanе powiedzenie, iż nie ma nic za darmo (*no free lunch*) – jak głosi znany przedstawiciel szkoły austriackiej – oznacza zwyczajnie, iż każdy użytek czyniony z określonych zasobów wyklucza inne ich zastosowanie, czyli że jesteśmy w sposób „naturalny” (i namacalny) ograniczeni. Tymczasem przedsiębiorca-odkrywca (*entrepreneur*) potrafi sprawić, że obiad może stać się darmowy dzięki odkryciu zupełnie

które wiążą się jakoś z gospodarowaniem. Systemy wartości określają to, co w danym społeczeństwie postrzegane jest jako dobre albo złe, pożądane albo nie, możliwe lub niemożliwe do zaakceptowania, piękne albo odrażające. Schematy poznawcze obejmują kategorie, za pomocą których ludzie interpretują rzeczywistość (zwłaszcza rzeczywistość ekonomiczną) oraz wiążące je relacje przyczynowe. Wreszcie wzory zachowań to zbiór zinternalizowanych norm i nawyków strukturujących ludzkie zachowania”. M. Marody, J. Kochanowicz, *Pojęcie „kultury ekonomicznej” w wyjaśnianiu polskich przemian*, w: J. Kochanowicz, S. Mandel, M. Marody (red.), *Kulturowe aspekty transformacji ekonomicznej*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2007, s. 19.

³ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski (wybór prac pod red. S. Kozyr-Kowalskiego), Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 111 i nn.

⁴ B. Pogonowska, *Kulturowa funkcja etyki biznesu*, w: J. Sójka (red.), *Etyka biznesu „po Enronie”*, EBEN Polska – Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2005, s. 143–135.

nowych możliwości, których nikt inny nie potrafił dostrzec, mimo że po fakcie wszystkim wydaje się to takie proste i oczywiste⁵.

Jeżeli etyczny komponent kultury (w szczególności gospodarczej) rozumieć będziemy w ten sposób, dopuścić musimy jego ewolucję w czasie. Oznacza to jednocześnie nasze w nim zanurzenie i historyczny wymiar wszelkiej refleksji nad wartościami. Przywoływanie ich jest jednocześnie ich interpretacją. Jak już powiedziałem, etyka gospodarcza jest jedną z etyk stosowanych, gdzie ogólne teorie konfrontowane są z problemami, o których nie śniło się dawnym prawodawcom etycznym nawet tej miary, co Kant lub Mill. Ruch etyki stosowanej otwarty musi być na to, co wnoszą do naszego widzenia świata rozwój nauki i gospodarki, medialne zapośredniczenie percepcji świata, mieszanie się kultur w dobie globalizacji. Nie oznacza to relatywizowania i w sumie porzucania trwałego fundamentu wartości, bowiem nigdy nie miał on charakteru ahistorycznego. Właściwie zawsze musiał być wyinterpretowany (w sposób praktyczny i codzienny) w określonych okolicznościach historycznych. Dawne teorie etyczne powstawały przy okazji refleksji nad światem, który zaskakiwał filozofów, a dylematy praktyczne były okolicznościami, w których i dzięki którym wyłaniały się koncepcje normatywne⁶. Można zatem powiedzieć, że dzisiejsze „stosowanie etyki” jest stosowaniem koncepcji wyrosłych z minionych zastosowań, a także iż – w pewnym sensie – etyka zawsze była stosowana, skoro wyrastała z pewnych założeń (kultury) i (kulturowo regulowanej) praktyki własnej epoki. „Pojęcia moralne są ucieleśnione w formach życia społecznego i są po części elementami tych form” – powiada Alasdair MacIntyre⁷. Z kolei Michael Novak opisuje, jak zmieniała się chrześcijańska myśl etyczna w odniesieniu do rodzącego się kapitalizmu (czyli weberowska *Wirtschaftsethik*). Rzeczywiście mieliśmy

⁵ I.M. Kirzner, *The Role of the Entrepreneur in the Economic System*, The Inaugural John Bonython Lecture, Adelaide, July 30, 1984, The Center for Independent Studies, Australia, www.cis.org.au (stan na 14 stycznia 2006).

⁶ S.L. Darwall, *Theories of Ethics*, w: R.G. Frey, C.H. Wellman (red.), *A Companion to Applied Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 19.

⁷ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 30.

do czynienia z przemianami samej moralności towarzyszącej ewolucji kultury gospodarczej⁸.

„Uhistorycznienie” etyki i moralności – powtórzę – nie ma nic wspólnego z demonizowanym często relatywizmem, który miałby podkopywać bezwzględne obowiązywanie pewnych norm. Chodzi bowiem o to, że aby normy mogły obowiązywać, muszą być indywidualnie przyswojone, a to (coraz częściej) oznacza, iż muszą być najpierw zinterpretowane i odniesione do konkretnych problemów, innymi słowy, stosowane (w dzisiejszym świecie coraz częściej – świadomie). Związek hermeneutyki i etyki wydaje się oczywisty. Mówiąc o tym historycznym wymiarze, odwołać się wypada do pragmatyzmu amerykańskiego, który wymiar ten uznawał za podstawowy. „Pragmatyści sądzą – jak pisał Rorty – że to, co ich przeciwnicy nazywają »niezmiennymi zasadami moralnymi«, to skrót dawnych praktyk, sposób na zwięzłe określenie zwyczajów tych z naszych przodków, którzy są najbardziej przez nas podziwiani. Tak na przykład zasada większego szczęścia Milla albo imperatyw kategoryczny Kanta to nic więcej jak odbicie pewnych obyczajów charakterystycznych dla niektórych części chrześcijańskiego Zachodu, którego kultura, jeśli nie w czynach, to przynajmniej w słowach, była bardziej egalitarna od innych”⁹. Nie bez kozery uważa się, że istnieje związek między pragmatyzmem a samą ideą etyki stosowanej¹⁰.

Etyka gospodarcza, nadając w ten sposób nową interpretację normom moralnym, zdradza swoje powinowactwo z kulturoznawstwem. Odwołując się do przeszłości (zarówno minionych koncepcji etycznych,

⁸ M. Novak, *Bogactwo i cnota. Rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: P.L. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, tłum. H. Woźniakowski, Signum (Znak), Kraków 1994, s. 69 i nn. Warto może podkreślić, iż myśl chrześcijańska ewoluowała wraz dziejami kultury europejskiej, a dzisiejsze odwoływanie się do społecznego nauczania Kościoła z tej ewolucji musi wyciągać wnioski, czy to w kwestii stosunku do pieniądza, zysku i kapitału, czy też w kwestii stosunku do pracy ludzkiej, którą zajmował się M. Michalski (*Znaczenie pracy ludzkiej*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55), s. 83–100).

⁹ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, w: J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, tłum. J. Niżnik, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 65.

¹⁰ R.A. Putnam, *Pragmatism*, w: L.C. Becker, C.B. Becker (red.), *Encyclopedia of Ethics*, t. II, Garland Publishing, New York 1992, s. 1005.

jak i wydarzeń z historii gospodarczej) odnajduje źródła wielu mitów i stereotypów. Gospodarka, pieniądz, bogactwo należą i zawsze należały do najbardziej zmitologizowanych obszarów życia społecznego¹¹. Co więcej, długowieczność wielu przekonań jest zadziwiająca. Do dzisiaj bowiem spotkać się można z sądami rodem z czasów przednowożytnych. Pojmowanie bogactwa jako czegoś, co z konieczności powoduje ubóstwo innych, to w gruncie rzeczy odwoływanie się do średniowiecznej wizji gospodarki jako – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – gry o sumie zerowej. Jeśli zabiorę jedyny worek ziarna, inni nie dostaną niczego¹². Dzisiaj jednak wiemy, iż możliwy jest taki wzrost wydajności, aby każdy z nas mógł po podziale otrzymać cały worek, i to właśnie wzrost jest istotą nowoczesnej gospodarki, a nie dystrybucja regulowana politycznie (pełen worek feudała był w końcu konsekwencją, mówiąc w skrócie, ustroju polityczno-prawnego). Wzrost, który doprowadził do niespotykanego wcześniej w dziejach dobrobytu Zachodu, szczególnie w latach 1750–1880, przyczynił się także do ukształtowania się nowych rozwiązań prawnych, nowych instytucji gospodarczych, a także nowej moralności, mówiąc w skrócie, nie tylko pogodzonej ze swoją epoką, lecz także ją współtworzącej. Rosenberg i Birdzell mówią nawet o systemie moralnym dostosowanym do handlu (*suitable to commerce*)¹³. Dzisiaj, gdy wielu ludzi lubi powtarzać niemądrą formułę, iż biznes nie ma nic wspólnego z moralnością, warto przypomnieć, iż fakt ten – paradoksalnie – jest odzwierciedleniem historycznych zmian, które się wówczas dokonały.

¹¹ Częsty związek tych obszarów ze stereotypem etnicznym, o którym pisze Karol Prejna (*Gospodarka i stereotypy. Żydzi w zbiorowej wyobraźni*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1(55), s. 52–67), wzmacnia tylko siłę mitu oraz jego długowieczność. Kupiec jako obcy i obcy jako myślący tylko o własnym interesie, obcość i sprzedajność, handel, który nie zna granic, oraz brak zakorzenienia i zagrożenie rodzimych wartości – są parami pojęć wciąż głęboko tkwiących w potocznym myśleniu.

¹² M. Novak, *Bogactwo i cnota...*

¹³ W polskim wydaniu „handlowy system moralny”. N. Rosenberg, L.E. Birdzell, Jr, *Historia kapitalizmu*, tłum. A. Doroba, Signum (Znak), Kraków 1994, s. 189. Zapewne magia słowa „kapitalizm” na początku lat dziewięćdziesiątych zadecydowała o takim tłumaczeniu tytułu, bowiem oryginalny tytuł lepiej oddaje treść pracy i jej wydźwięk: *How the West Grew Rich. The Economic Transformation of the Industrial World*, BasicBooks, New York 1986, s. 128.

W średniowieczu bowiem powiedziano by, że handel (czyli dzisiejszy tzw. biznes) jest raczej niemoralny, a wszelki zysk podejrzany.

Właśnie to dzisiejsze przekonanie, że dążenie do zysku nie ma nic wspólnego z moralnością, jest jednym ze stereotypów, które etyka gospodarcza musi zwalczać. Konkurencja bowiem, będąc konsekwencją tej podstawowej zasady funkcjonowania przedsiębiorstwa jako organizacji nastawionej na zysk, nie oznacza wcale braku reguł, lecz wręcz przeciwnie – ich istnienie. Wszelka konkurencja możliwa jest dzięki obowiązywaniu norm prawnych i moralnych. Nie ma nieuregulowanej, absolutnie żywiołowej konkurencji. W przeciwnym razie walka między firmami przypominałaby porachunki mafijne. Nie jest więc prawdą, że biznes jest podobny do dżungli, jeżeli przez to słowo rozumieć mielibyśmy bezsensowne wzajemne rozszarpywanie się. Jest odwrotnie: strategie konkurencji zakładają najczęściej współistnienie dużych i małych firm, silnych i słabych graczy. Obok Coca-coli i Pepsi istnieje na rynku amerykańskim Dr Pepper, który nie zamierza z nikim walczyć, a jedynie okopać się na swoim terytorium w roli producenta niszowego. Nawiasem mówiąc, prawdziwa dżungla nie jest pozbawionym sensu zjadaniem się, lecz tak naprawdę ekosystemem, którego równowagę coraz rzadziej możemy podziwiać. Tak więc właśnie walka ze stereotypami jest tym kulturoznawczym elementem etyki gospodarczej.

Marketing jako „tajna” broń kapitalizmu

Warto się zastanawiać nad funkcjonowaniem mechanizmów gospodarczych, rynkiem, konkurencją, wpływem marketingu na kulturę. Jest to jednak teren niełatwy. Gdy na przykład chcemy zastanowić się nad tym, czym jest rynek, i sięgnąć po teoretyczne analizy, okazuje się, że jest to pojęcie o skomplikowanej naturze. Co więcej, funkcjonuje niczym hasło bojowe w sporach ideologicznych. Dawne analizy Adama Smitha – jak się czasami twierdzi – miałyby stać się dzisiaj apologią „wolnego” rynku. (Z naciskiem na słowo „apologia”)¹⁴. A zatem wszelkie rozważania na

¹⁴ A. Aldridge, *Rynek*, tłum. M. Żakowski, Sic!, Warszawa 2006, s. 10.

ten temat powinny rozpocząć się od „rozplątania wężła opisu, analizy i zaleceń charakteryzujących dyskurs na temat rynku”¹⁵.

Podobnie rzecz się ma z kluczowym dla zrozumienia współczesnej kultury pojęciem konsumpcji, bowiem w praktyce okazuje się najczęściej, iż mamy do czynienia z pojęciem rozmytym. Ben Fine bardziej elegancko to określa, pisząc, iż brakuje mu zawartości analitycznej, co utrudnia posługiwanie się nim dla celów wyjaśniających. Pełni ono rolę parasola, pojęcia średniego zasięgu, które obejmuje wiele różnych, często zasadniczo odrębnych, zjawisk¹⁶.

Jednocześnie trudno zaprzeczyć stwierdzeniu, iż zjawisk tych nie wolno zignorować, starając się zmierzyć z problematyką chociażby kultury popularnej. Tutaj też pojawia się kwestia roli marketingu w kształtowaniu tej ostatniej. Czy jest on zwykłym narzędziem używanym w ramach zarządzania firmą oferującą swoje usługi lub produkty, gwarantującym skuteczne dotarcie do klienta, czy też rodzajem praktyki decydującej o kształcie kultury współczesnej? Zapewne jedno i drugie, aczkolwiek kulturoznawca bardziej zainteresowany jest tym drugim zagadnieniem. Tutaj bowiem zadać można pytanie, czy poddani tym praktykom konsumentów tracą swoją wolność, czy też jednak zyskują choćby pewną szansę na swobodne wyrażanie siebie. Problem suwerenności konsumenta jest więc ważnym elementem rozpoznania współczesnego krajobrazu kulturowego. Są bowiem badacze, którzy marketing traktują niczym tajną (choć propagowaną masowo na studiach i wszelkich innych kursach) broń kapitalizmu, zaś konsumpcję postrzegają jako perfidną pułapkę, rezultat tych działań.

Ciekawą rzeczą jest to, że konsumpcja w znaczeniu ekonomicznym rozumiana jest bardzo prosto – jako wydatki gospodarstw domowych zaspokajających własne potrzeby. Problem ochrony konsumenta lub tzw. aktywizmu konsumenckiego wymaga już uwzględnienia prawnej regulacji rynku (powyższe zagadnienie pierwsze) oraz szerszego tła społecznego, chociażby kwestii istnienia społeczeństwa obywatelskiego

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ B. Fine, *The World of Consumption. The Material and Cultural Revisited*, Routledge, London 2002, s. 156.

(zagadnienie drugie). Gdy jednak mowa jest o kulturze i konsumpcji, pojawia się jeszcze szersze spektrum zagadnień, w tym filozoficznych i teologicznych, a także pewien schemat myślowy wywodzący się od Marksa – konsumpcja jawi się nam niczym opium dla ludu, narzędzie zniewolenia.

Ludziom wydaje się, iż spędzają czas wolny i oddają się temu, co lubią (np. zakupom), gdy tymczasem wciąż są trybikami wielkiej maszyny gospodarczej, które obracają się w sposób zgodny z wymogami tego ponadjednostkowego potwora. „Rozrywka to przedłużenie pracy w późnym kapitalizmie”¹⁷. A zatem mamy tu do czynienia z tayloryzmem podniesionym do kwadratu: także poza godzinami pracy jesteśmy ustawieni przy niewidzialnej taśmie produkcyjnej i wykonujemy szczegółowo opracowane przez inżynierów czasu wolnego ruchy. Potrzeba rozrywki staje się w ten sposób wytworem przemysłu kulturalnego¹⁸. A zatem indywidualne potrzeby i pragnienia – w oczach frankfurczykóW – są tworzone przez system, który ich potrzebuje, aby móc funkcjonować, czyli pozbywać się z zyskiem wyprodukowanych dóbr. Powtórzy to po dwudziestu z górą latach Baudrillard: „Nie zdajemy sobie sprawy, w jakim stopniu dzisiejsze procesy tresowania i wdrażania do systematycznej i zorganizowanej konsumpcji stanowią dwudziestowieczny ekwiwalent i kontynuację dziewiętnastowiecznych procedur wdrażania ludności wiejskiej do produkcji przemysłowej”¹⁹.

Wydaje mi się, że tak oto rysuje się zasadniczy schemat krytycznego podejścia do konsumpcji. Sposoby ujmowania problematyki konsumpcji mogą być różne, niemniej na końcu pojawia się z reguły zarzut „produktowania” potrzeb, czyli – w sumie – zniewolenia. Nie służy to jednak rzetelnej refleksji nad konsumpcją i gospodarką współczesną. Konsument nie jest ofiarą systemu, lecz pada często ofiarą konkretnych firm lub po

¹⁷ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 155.

¹⁸ Ibidem, s. 165.

¹⁹ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 95.

prostu własnego niedoinformowania. Wiedza jest zatem podstawą suwerenności konsumenckiej.

Jak stwierdziłem wyżej, marketing jest jednocześnie narzędziem zarządzania firmą oraz praktyką, która kształtuje naszą codzienność. Jednakże te same jego przejawy mogą być interpretowane na dwa sposoby: jako czysto „techniczna” działalność gospodarcza lub jako efekt spisku wielkich firm (tzw. korporacji), które chcą zapanować nad światem. Fragmenty wypowiedzi Naomi Klein (co do swojej treści) mogłyby z powodzeniem znaleźć się w podręczniku marketingu. W jej własnych pracach stają się myślową podstawą protestów alterglobalistów. „Na tej fali markowej manii wypłynął nowy gatunek biznesmena, ktoś, kto poinformuje cię z dumą, że marka X to nie produkt, lecz sposób na życie, światopogląd, zespół wartości, wizja, idea. [...] Nike, oznajmił pod koniec lat 80. Phil Knight, jest »firmą sportową«; jej misją jest nie sprzedaż butów, lecz »podnoszenie jakości życia poprzez sport i kulturę fizyczną« oraz »zachowanie magii sportu«. [...] Polaroid nie robi zdjęć, lecz ożywia sztywne spotkania towarzyskie. IBM nie sprzedaje komputerów, tylko rozwiązania problemów. Swatch to nie zegarki, to idea czasu. Właściciel Diesel Jeans, Renzo Rosso, wyznał czasopismu Paper: »My nie sprzedajemy produktu, sprzedajemy styl życia«”²⁰.

Wszystko to usłyszeć można na kursach marketingu. Oznacza to ni mniej ni więcej, że ktoś, kto kupuje džinsy marki Diesel, nie czyni tego, aby po prostu mieć i nosić spodnie, bowiem należy chodzić ubranym lub ubraną po ulicy, lecz kupuje właśnie te spodnie ze względu na symboliczną otoczkę. Chodzi w gruncie rzeczy o wybór marki w sytuacji, w której mamy do wyboru spodnie najróżniejszych marek, mniej lub bardziej kojarzonych z pewnymi wartościami, a także spodnie niemarkowe, które jednak i tak coś komunikują, jak np. tzw. spodnie dresowe kupione na bazarze. Mówi się tu zatem tylko tyle, że w sytuacji wyboru klient kupuje to, co w pewien sposób wyróżnione. Zależy mu także na tym, aby samemu się odróżnić od innych ludzi, o innych upodobaniach.

²⁰ N. Klein, *No logo*, tłum. H. Pustuła, Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 41–42.

Symboliczny wymiar džinsów określonej marki (a marka – jak sądzę – to „rozpoznawalność” towaru, określona relacja między produktem a potencjalnym kupującym) nie oznacza jednak zniewolenia, uzależnienia, wszczepienia człowiekowi potrzeb, a jedynie przypisanie określonych treści kulturowych przedmiotom codziennego użytku. Stwierdzenie to byłoby jednak naiwnym złudzeniem, gdyby zgodzić się z poglądami Baudrillarda. Dla niego wszelkie relacje znaczeniowe stają się wyrazem przemocy producenta wobec kupującego. Sądzę jednak, iż nie ma podstaw do nazywania zniewoleniem beztroskiego rytuału zakupów, nawet jeśli jednostka utożsamia się z treściami, które niesie ze sobą pewien styl lub moda. Producent ponadto nigdy nie jest w stanie zupełnie zapanować nad trendami, które decydują o popularności jego produktu. Nazywanie manipulacją zaspokajania oczekiwań symbolicznych konsumenta może być jedynie wyrazem wiary w idealny świat, w którym żadna manipulacja nie ma miejsca. Nie mając jednak pewności, iż taki świat jest możliwy, być może należałoby być bardziej oszczędnym w słowach.

Generalnie rzecz biorąc, warto dotrwać do posłowie Marka Siemka do polskiego wydania *Dialektyki oświecenia*, by spróbować oderwać się od owego schematu frankfurckiego, opartego m.in. na przekonaniu, iż rozum zaprzecza sam sobie, prowadzi do irracjonalności i zniewolenia²¹. „Dzięki temu z Horkheimera i Adorno mogą więc czerpać wprost i pełną garścią również ci »ponowocześni« badacze i krytyczni »dekonstruktorzy« represyjno-opresywnych form kulturowego »dyskursu« nowoczesności, którzy – jak Lacan i Foucault, Baudrillard i Deleuze, Derrida i Lyotard – na rozmaitych płaszczyznach i w bardziej lub mniej płodny sposób sięgają jednak niezmiennie do tej samej figury hermeneutycznej, jaka dominuje w *Dialektyce oświecenia*. Jest nią bezlitosne ściganie mitu od

²¹ Wypożyczyłem niedawno *Dialektykę oświecenia* z biblioteki i bardzo mnie zdumiał fakt, iż pierwszy rozdział był kompletnie „zaczytany” (być może także „zakserowany”), kolejne nosiły coraz mniejsze ślady lektury, zaś posłowie sprawiało wrażenie nietkniętego. Utwierdziłem się w przekonaniu, iż studenci zaczytujący początkowe partie tego dzieła po prostu mają za zadanie przyswoić sobie standardową wiedzę na temat poglądów dwóch najwybitniejszych frankfurtczyków, tzn. taką, której kontynuację odnaleźć będą mogli w pracach takich badaczy, jak np. Baudrillard.

początku obecnego w samej podmiotowości oświeconego rozumu i przez nią w różnych »wielkich narracjach« systematycznie budowanego. A mit ten [...] jest już panowaniem samym: bezwstydną, niczym nie osłoniętą władzą eksploatacji i ekskluzji, autorytarnym panowaniem się menedżera i eksperta, kontrolera i nadzorcy, prokuratora wraz z psychiatrą, więziennym strażnikiem i katem. Ofiarą jest także wciąż ta sama, stłumiona i zniewolona iskra autentycznego człowieczeństwa, która musi gasnąć pod przemożnym naciskiem wszystkich tych sprzymierzonych potęg psychicznego, kulturalnego i polityczno-społecznego »panowania«²².

A zatem chodzi tu o nieuleganie powabom krytyki instrumentalnego rozumu, bowiem nie wiadomo, czy dostępna jest nam jego wersja nieinstrumentalna. Każde pojęciowe opanowywanie rzeczywistości, zwłaszcza społecznej, udostępnia ją ludzkim projektom. Każde nią zainteresowanie jest instrumentalne, bowiem trudno wskazać na jej odmiany nieinstrumentalne (poza może medytacją pustelnika), w sposób zasadniczy niezwiązane z działaniem. Podobnie rzecz się ma z gospodarką zasypującą społeczeństwo różnymi dobrami konsumpcyjnymi. Można oczywiście dopatrywać się w tym manipulacji i zniewolenia, lecz tylko w imię ideału zakładającego istnienie świata pozbawionego tych przywar. W przeszłości on nie istniał, a ideały możliwe do zrealizowania w przyszłości są po prostu utopią, która może mieć pewną wartość dla poszukującej jednostki, lecz nie może być uzasadnieniem dla odrzucania niedoskonałych, lecz sprawdzających się w praktyce uregulowań i reform systemowych.

Można manipulować konsumentem, zdarzają się takie przypadki, jednakże o jednej wielkiej manipulacji systemowej nie może być mowy, o ile trzymać się mamy perspektywy opisowej. Marketing stara się przejrzyć swojego potencjalnego klienta na wylot, podsunąć mu rozwiązania, których on lub ona jeszcze nie potrzebuje, ale które mogą zafunkcjonować masowo tylko wtedy, gdy rzeczywiście rozwiązują realne problemy, ułatwiają życie lub chociażby jedynie pozwalają zaistnieć jednostce w oczach innych ludzi.

²² M.J. Siemek, *Posłowie do wydania polskiego. Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia...*, s. 293.

Bliska jest mi wizja Paula Willisa, który pisał, iż „ludzie »wnoszą« swe tożsamości do miejsc handlu i konsumpcji wytworów, jak też są przez nie kształtowani. [...] Handel i konsumeryzm sprzyjały wybuchowi zwykłej symboliki i aktywności życia codziennego. Dzin wspólnej kultury wydostał się z butelki – wypuszczony przez komercyjną bez troskę”²³. Wbrew szkole frankfurckiej autor ten twierdzi, iż taka jest właśnie kultura współczesna, masowa i skomercjalizowana, lecz jednocześnie pozwalająca jednostce na samorealizację. Istnieją bowiem „możliwości emancypacji kulturowej, która dokonuje się – przynajmniej częściowo – poprzez zwykłe, dotychczas nieprzychylnie mechanizmy ekonomiczne”, a rynek „dostarcza materiału do swojej własnej krytyki”²⁴.

Konsument, zwłaszcza młody, związany często z określoną subkulturą młodzieżową, nie pozostaje bierny, z gotowych elementów układu indywidualny wzór, dzięki czemu osiąga defetyszyzację tego, co kupuje. W tym znaczeniu konsumpcja może być twórcza, może być produkcją znaczeń „przez użycie”²⁵. Przyznanie, iż rynek i konsumpcja mogą być narzędziami emancypacji, stanowi odważną deklarację w ustach przedstawiciela brytyjskich studiów kulturowych, które przecież wywodzą się z marksizmu (podobnie jak szkoła frankfurcka). Totalna negacja świata, który znamy, odrzucenie instrumentalnego rozumu jako narzędzia zniewolenia, cała ta lewicowa emfaza – to wszystko należy już do przeszłości. Sam Willis wyznaje: „Nie pracuję w biurze projektowania świata – i wy też nie. Gdybyśmy byli naprawdę bogami z naszych dawnych papierowych metafor, z pewnością inaczej byśmy wszystko wymyślili: świat obywateli, nie konsumentów, w którym kupowanie i sprzedawanie pełniłyby funkcje służebne, a nie były podstawowym warunkiem naszego istnienia, skutecznie zaspokajając prawdziwe potrzeby, a nie rozpalając najdziwniejsze pożądania. Są to jednak dylematy karmiące się przeszłością. Potrzebne

²³ P. Willis, *Common Culture*, Open University Press, Milton Keynes 1990, s. 21, 27, za: J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 125–126.

²⁴ Ibidem, s. 131, 139.

²⁵ P. Willis, *Wyobraźnia etnograficzna*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 104, 114.

nam są nowe sposoby zrozumienia »obnażających« właściwości nieformalnej produkcji w sferze kultury»²⁶.

Troska o niezideologizowaną wizję konsumpcji każe nam ją badać, a nie marzyć o świecie bez konsumpcji. W szczególności potrzebna jest niezmystyfikowana wizja marketingu jako mechanizmu ingerującego w kulturę popularną i pełniącego funkcję swoistego zaproszenia do konsumpcji. Marketing bowiem nie jest praniem mózgu, lecz działalnością, która potrzebuje adresata, i to takiego, który wie, czego chce. Aby ująć rzecz w skrócie, posłużę się przykładem konkretnej kampanii reklamowej. Występują w niej kobiety, które zdradzają swój wiek (a jest on zróżnicowany – przekroczone 40, 50, 60 i 70 lat) i chwalą sobie uroki życia z wiekiem tym związane. Oczywiście reklamuje się w ten sposób kosmetyki. Można zatem zapytać, czy to producenci kremów wmawiają kobietom w mniej i bardziej zaawansowanym wieku, że powinny kupować ich produkty, dbać o cerę i cieszyć się życiem, czy też wcześniejsza emancypacja kobiet (tutaj: wyzwolenie z tradycyjnych ról związanych z wiekiem) umożliwiła powstanie nowej grupy konsumentek określonego produktu, czyli nowego segmentu rynku? Myślę, że to emancypacja wraz z wszelkimi innymi zmianami w kulturze doprowadziła do tego, lecz jednocześnie warto pamiętać, iż ważną częścią historii XX wieku był także rozwój konsumpcji, praktyk reklamowych oraz komercjalizacja kultury popularnej.

Wyobrażanie sobie świata bez konsumpcji, owa praca w „biurze projektowania świata” jest odwrotnością tego, czym jest etyczna refleksja nad gospodarką mająca jedynie nadzieję na stopniową poprawę świata tam, gdzie można go poprawić.

²⁶ Ibidem, s. 112–113. W podobnym duchu kończy swoją książkę John Storey, *Studia kulturowe...*, s. 126–127. Już we wstępie do tej pracy zapowiada, iż nie da się utrzymać przekonania, „jakoby kultura popularna była jedynie czymś trochę więcej niż odgórnje narzuconą kulturą zdegenerowaną, służącą wytwarzaniu zysku i zapewnieniu kontroli ideologicznej. W studiach kulturowych najważniejszy jest bowiem pogląd, że wszelkie rozstrzygnięcia w tej kwestii wymagają ostrożności i dbałości o detale produkcji, dystrybucji i konsumpcji kultury”.



JACEK SÓJKA

Rozpoczął pracę w Instytucie Kulturoznawstwa UAM w 1981 r. jako starszy asystent. Rok później obronił pracę doktorską poświęconą filozofii form symbolicznych Ernsta Cassirera, napisaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Kmity. Habilitował się w 1992 r. na podstawie monografii *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia Alfreda Schütza*. Jest autorem ponad 100 artykułów naukowych i redaktorem lub współredaktorem 22 prac zbiorowych. Odbił wiele zagranicznych staży naukowych, począwszy od stażu podoktorskiego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Yale w 1987 r. Otrzymał

honorowy tytuł członka dożywotniego (Life Member) kolegium Clare Hall Uniwersytetu w Cambridge. Wykładał gościnnie na Europejskim Uniwersytecie Viadrina we Frankfurcie nad Odrą. Zasiadał też w radach redakcyjnych takich czasopism, jak: „Kultura Współczesna”, „Prakseologia”, „Business Ethics. A European Review” czy „Philosophy of Management”. Od ponad trzech dekad swoje zainteresowania naukowe koncentruje wokół zagadnień kultury gospodarczej oraz etyki biznesu. W 1994 r. stworzył w Instytucie Kulturoznawstwa UAM Zakład Etyki Gospodarczej, którego kierownikiem jest do dzisiaj. Jest członkiem założycielem i prezesem Polskiego Stowarzyszenia Etyki Biznesu EBEN Polska (polski oddział European Business Ethics Network) od 2000 r. Na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pełnił szereg funkcji: zastępcy dyrektora Instytutu Kulturoznawstwa (1991–1993), dyrektora tegoż Instytutu (1993–2016), dziekana Wydziału Nauk Społecznych (2016–2019) oraz dziekana Wydziału Antropologii i Kulturoznawstwa (2019–2024). W latach 1996–1999 oraz 2012–2020 był członkiem Senatu UAM. Ponadto był dyrektorem ogólnouniwersyteckiego Centrum Studiów Otwartych (2002–2020) i dyrektorem centrum badawczego Regionalne Obserwatorium Kultury (2010–2020). W trakcie pierwszych dwóch kadencji nowo powołanego Komitetu Nauk o Kulturze PAN był jego członkiem (2003–2010), a w latach 2011–2014 zasiadał w Komitecie Polityki Naukowej przy Ministrze Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

WIESŁAW BANACH

PROJEKT ETYKI GOSPODARCZEJ JACKA SÓJKI W KONTEKŚCIE BADAŃ NAD KULTURĄ

Rozwijana przez Jacka Sójkę od ponad trzech dekad etyczna refleksja nad gospodarowaniem stanowi jedno z najbardziej konsekwentnych, spójnych, a zarazem interesujących ujęć tej problematyki w Polsce. Omawiany artykuł jego autorstwa pt. *Etyczna refleksja nad gospodarką* nie tylko ilustruje zasadnicze elementy jego projektu teoretycznego, lecz także pozwala uchwycić sposób, w jaki etyka gospodarcza zostaje w nim włączona w obręb badań nad kulturą. W komentarzu do tego artykułu przywołane zostaną najistotniejsze komponenty tego projektu, zwłaszcza te, które jednoznacznie wskazują, że ujęcie problematyki kultury gospodarczej rozwijane przez Autora wpisuje się w szerszy kontekst refleksji kulturoznawczej. Rzecz jasna w uwagach zebranych na zaledwie kilku stronach nie sposób nawet w części zaprezentować i choćby pobieżnie skomentować pokaźnego dorobku Profesora Sójki. Trudność tę potęguje specyfika jego naukowej aktywności w zakresie etycznej refleksji nad gospodarką, tj. nieoczywiste i często oryginalne wykraczanie poza sztywne granice różnych dziedzin i dyscyplin¹. Ta wyróżniająca jego twórczość cechą koresponduje z interdyscyplinarnym charakterem studiów kulturoznawczych. Warto jeszcze odnotować, że omawiany tekst może być traktowany jako reprezentatywny nie tylko dla indywidualnego dorobku Jacka Sójki, lecz także

¹ Należą do nich m.in.: filozofia (zwłaszcza etyka), aksjologia, hermeneutyka, socjologia (zwłaszcza socjologia religii), teologia, ekonomia, teoria zarządzania, marketing, sztuka reklamy. To głównie w obszarach tych zainteresowań swoje interdyscyplinarne badania prowadzi Jacek Sójka.

dla stworzonej przez niego w połowie lat 90. orientacji badawczej, która swój instytucjonalny wymiar znalazła głównie w pracach Zakładu Etyki Gospodarczej Instytutu Kulturoznawstwa UAM².

Założenia i komponenty etycznej refleksji nad gospodarką

Przed przystąpieniem do analizy powyższego tekstu warto, choćby w dwóch słowach, ukazać kontekst jego powstania. Otóż artykuł *Etyczna refleksja nad gospodarką* ukazał się w 2008 r. w tomie kwartalnika „Kultura Współczesna”, za-tytułowanym *Kulturoznawca w świecie gospodarki*³. Niemal wszystkie zebrane w nim teksty dotyczyły – jak wskazuje tytuł – szeroko pojętej kulturoznawczej refleksji nad życiem gospodarczym. Ich autorami byli głównie pracownicy i doktoranci Zakładu Etyki Gospodarczej. Pomysłodawcą i autorem koncepcji tomu oraz jego redaktorem naukowym był Jacek Sójka. W swoim artykule, stanowiącym w znacznym stopniu wyraz „poznkańskiego sposobu myślenia” o kwestiach relacji etyki, ekonomii i kultury, ukazał on nie tylko najistotniejsze problemy kultury gospodarczej, ale także – a może przede wszystkim – zaproponował własne, autorskie podejście w celu ich zdiagnozowania i przezwyciężenia. Przywołajmy je zatem, wskazując na jego charakterystyczne cechy, które świadczą o kulturoznawczym kontekście uprawianej przez niego etycznej refleksji nad gospodarką.

Punktem wyjścia dla rozważań Autora jest wyraźne zakwestionowanie autonomii sfery gospodarczej. Formułuje on tezę, że gospodarka nie może być rozumiana jako system niezależny, zamknięty, regulowany wyłącznie przez wymóg sprawczości i logikę efektywności. Tym samym odrzuca rozumienie gospodarowania (ze wszystkimi jego elementami, takimi jak rynek, przedsiębiorczość, konkurencja) w kategoriach naturalistycznych lub quasiprzyrodniczych (choćby jako walka o przetrwanie). Ten moment argumentacji ma charakter fundamentalny. To właśnie tutaj ujawnia się charakterystyczne

² Zakład Etyki Gospodarczej rozpoczął funkcjonowanie 1 lipca 1994 r., a jego założycielem i kierownikiem, pełniącym tę funkcję do dziś, został Jacek Sójka.

³ J. Sójka, *Etyczna refleksja nad gospodarką*, w: J. Sójka (red.), *Kulturoznawca w świecie gospodarki*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 1 (55), s. 164–175.

dla Sójki przesunięcie perspektywy, polegające na włączeniu zjawisk i relacji ekonomicznych w obręb refleksji kulturoznawczej. Mówiąc wprost: działania gospodarcze są – jego zdaniem – zawsze osadzone w systemach znaczeń, sensów i wartości, zaś poszczególne decyzje ekonomiczne nie są aksjologicznie neutralne, lecz implikują określone wizje porządku społecznego. Ujawnia się w tym przekonanie, że gospodarka nie jest jedynie systemem wymiany, lecz przestrzenią znaczeń, w której kształtują się społeczne relacje i tożsamości. Oznacza to, że etyka gospodarcza nie jest zewnętrznym dodatkiem do ekonomii, lecz stanowi jej immanentny wymiar. Widać tu wyraźne odwoływanie się do ustaleń jednego z głównych badaczy związków zachodzących między etyką (religią) a gospodarką, jakim był Max Weber⁴. To w gruncie rzeczy jemu zawdzięczamy zainicjowanie w badaniach nad systemami gospodarczymi nie tylko uwzględniania, ale także podkreślania znaczenia i wpływu szeroko pojętej kultury⁵.

Kolejnym charakterystycznym elementem tej koncepcji jest podkreślenie kontekstualnego charakteru norm moralnych i wartości jako elementów kultury duchowej. Autor przekonuje, że są one osadzone w zmieniających się realiach historycznych i w żadnym razie nie mogą być traktowane jako byty transcendentne, przynależne do jakiegoś innego wymiaru rzeczywistości⁶. Oznacza to, że jako jednostki (również jednostki gospodarujące) jesteśmy niejako zanurzeni w tej zmieniającej się rzeczywistości. Implikuje to historyczny (a nie ahistoryczny!) wymiar wszelkiej refleksji nad wartościami, także tymi,

⁴ Inspiracja Weberem, a zwłaszcza jego sposobem uprawiania etyki gospodarczej (*Wirtschaftsethik*), obecna jest w twórczości Jacka Sójki od początku jego naukowej aktywności. Wraz z utworzeniem Zakładem Etyki Gospodarczej zaczęła mieć ona charakter programowy. Tak oto przedstawiał on naukowe plany i zamierzenia we wniosku do Rektora UAM o utworzenie zakładu: „Nowy zakład zamierza wykorzystywać osiągnięcia badawcze środowiska kulturoznawców poznańskich w dziedzinie teorii kultury, a w szczególności jej odniesienia do koncepcji Maxa Webera”. Zob. U. Kaczmarek (red.), *20-lecie Instytutu Kulturoznawstwa (1976–1996)*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1996, s. 58.

⁵ Warto dodać, że weberowski sposób myślenia o wspomnianych związkach osiągnął apogeum w pracach Petera Bergera. Ten kontynuator i naukowy spadkobierca myśli Webera stworzył i rozpropagował m.in. pojęcie kulturoznawstwa gospodarczego. To właśnie z jego prac w dużej mierze korzystają do dziś członkowie Zakładu Etyki Gospodarczej.

⁶ Mówiąc wprost: Autor odrzuca pojmowanie sposobu istnienia wartości w duchu np. fenomenologii Maxa Schelera lub neokantyzmu badeńskiego („trzecie królestwo”).

które wpływają na aktywność gospodarczą jednostek. Co jednak istotne, ten sposób pojmowania wartości i norm moralnych nie oznacza relatywizmu etycznego i – jak sam pisze – „porzucenia trwałego fundamentu wartości”. Odwołując się do ustaleń takich autorów, jak Alasdair MacIntyre, Michael Novak czy Stephen L. Darwall, wykazuje, że fundament ten „musiał być wyinterpretowany (w sposób praktyczny i codzienny) w okolicznościach historycznych”. Innymi słowy, Sójka konsekwentnie unika odwoływania się do ponadczasowych, uniwersalnych i abstrakcyjnych wartości, zasad czy norm, koncentrując się raczej na analizie konkretnych sytuacji i zmieniających się uwarunkowań społeczno-gospodarczych. Proponuje podejście, w którym normy są rozumiane jako element praktyk kulturowych – dynamicznych, historycznie zmiennych i osadzonych w realnych kontekstach społecznych i gospodarczych. Takie stanowisko odpowiada podstawowym założeniom refleksji kulturoznawczej, która akcentuje procesualny i relacyjny charakter kultury. W związku z tym nie może dziwić, że przedmiotem zainteresowania Autora jest przede wszystkim etyka stosowana (*applied ethics*), „dla której punktem wyjścia są praktyczne zagadnienia i konkretna sytuacja”. Etyka gospodarcza jest jedną z odmian etyki stosowanej⁷. W ujęciu Sójki polega ona na ponownym interpretowaniu starych („niezmiennych”, jak powiedzieliby absolutyści etyczni) zasad moralnych, które można potraktować jako „skrót dawnych praktyk, sposób na zwięzłe określenie zwyczajów tych z naszych przodków, które są najbardziej przez nas podziwiane” (R. Rorty). W stosowaniu tej hermeneutycznej procedury po raz kolejny uwidacznia się kulturoznawczy charakter jego etycznej refleksji nad gospodarką, wpisującej się w szerszy kontekst badań nad kulturą. Sam Autor zwraca uwagę na ten związek, pisząc w omawianym tekście wprost: „Etyka gospodarcza, nadając w ten sposób nową interpretację normom moralnym, zdradza swoje powinowactwo z kulturoznawstwem”.

Odwoływanie się do znanych z historii wydarzeń czy procesów gospodarczych, dawnych koncepcji etycznych, a przede wszystkim stosowanie opisanej

⁷ Brak tu miejsca na rozwinięcie tego – istotnego dla twórczości Autora – zagadnienia, jakim jest sposób rozumienia etyki gospodarczej jako odmiany etyki stosowanej. Warto jednak zwrócić uwagę, że pojmuje on je w duchu amerykańskiego pragmatyzmu, co stanowi jeden z wyróżników całej jego aktywności naukowej.

wyżej hermeneutycznej procedury ma jeszcze jedną zaletę. Otóż pozwala ono odnaleźć i zdemaskować źródła wielu nieporozumień, stereotypów i mitów funkcjonujących na obrzeżach etyki, gospodarki i badań nad kulturą. Dzięki temu właśnie ujawnić się może jedna z najważniejszych zalet Autora, jaką jest podawanie w wątpliwość wszelkiego rodzaju obiegowych opinii, utartych „prawd” czy bezrefleksyjnie powielanych sądów, które z czasem zyskały status niepodważalnych aksjomatów. Mówiąc krótko i w pewnym uproszczeniu: Jacek Sójka to przenikliwy demaskator. Odrzuca przy tym posługiwanie się łatwymi skrótami myślowymi i chwytliwymi metaforami, a zwłaszcza antykapitalistycznymi resentymentami. Jego zdaniem postrzeganie świata biznesu w kategoriach dżungli, gospodarowania przez pryzmat skradzionego pierwszego miliona, rynku jako kasyna bądź gry o sumie zerowej, a konkurencyjności jako działalności mafijnej jest nie tyle fałszywe, ile po prostu szkodliwe. Propaguje i utrwała bowiem nieprawdziwy obraz życia gospodarczego jako sfery „programowo” oderwanej od jakichkolwiek zasad, wartości i norm (nie tylko zresztą etycznych), a nawet sugeruje, że jest ono z gruntu niemoralne. A przecież jest odwrotnie. Gospodarka – jak podkreśla Sójka – może funkcjonować (właśnie!) dzięki istnieniu i – co ważne – powszechnemu obowiązywaniu norm nie tylko prawnych, lecz także moralnych⁸.

⁸ Z problematyką przestrzegania i respektowania przez poszczególne jednostki zasad, wartości i norm (w tym norm i reguł gry rynkowej) wiąże się zagadnienie rozwijane przez Jacka Sójkę w innych miejscach etycznej refleksji nad gospodarowaniem. Chodzi mianowicie o odpowiedź na dość fundamentalne pytanie: dlaczego jednostki żyjące we współczesnym, pluralistycznym, anonimowym i zatimizowanym społeczeństwie, w którym nie podlegają sankcjom charakterystycznym dla społeczeństw przednowoczesnych, miałyby przestrzegać owych norm i postępować etycznie, również w obszarze działalności gospodarczej? Odpowiadając na to pytanie, Sójka odwołuje się do instytucjonalnego modelu etyki gospodarczej, rozwijanego zwłaszcza przez Karla Homanna. Według jego ustaleń jednostka będzie postępować etycznie – podporządkowując się tym normom i przestrzegając reguł gry rynkowej – tylko wtedy, gdy dostrzeże w tym swoją korzyść, gdy będzie się jej to po prostu opłacało lub też – używając języka teorii gier i podejmowania decyzji – gdy zobaczy szansę na wygraną. Por. J. Sójka, *Etyka i ekonomia. Rozważania o instytucjonalnym modelu etyki gospodarczej*, w: E. Mączyńska, J. Sójka (red.), *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, Warszawa 2017, s. 137–160.

Sceptycyzm wobec zideologizowanego schematu myślenia

Praktykę demaskowania i demitologizowania społeczno-gospodarczej rzeczywistości rozwija Jacek Sójka w drugiej części omawianego artykułu zatytułowanej *Marketing jako „tajna” broń kapitalizmu*. Jest ona poświęcona różnym aspektom i problemom kultury popularnej. Stanowi niejako uszczegółowienie czy też konkretyzację przedstawionych wyżej założeń, a tym samym próbę ich praktycznego zastosowania. Dzięki temu możemy zapoznać się ze stanowiskiem Autora w wielu istotnych kwestiach dotyczących m.in. rynku, konsumpcji, roli marki oraz rzekomego zniewolenia jednostki. Swoje rozważania w tym zakresie rozpoczyna on od zrekonstruowania neomarksistowskiej krytyki gospodarki rynkowej oraz konsumpcyjnego stylu życia. Odwołuje się w tym celu do ustaleń klasyków: Maxa Horkheimera, Theodora W. Adorno czy Jeana Baudrillarda, którzy w marketingu widzą ową „tajną” broń kapitalizmu. Żądni zysku kapitaliści i będący na ich usługach sprawni marketingowcy wykorzystują swą przewagę i manipulują bezbronną jednostką. Sztucznie kreując jej – mniej lub bardziej uświadomione – potrzeby, sprawiają, że nieuchronnie wpada ona w perfidną pułapkę konsumpcjonizmu. Innymi słowy, analogicznie do tego, jak dziewiętnastowieczna ludność wiejska angażowana była na potrzeby rodzącego się wówczas przemysłu, tak współcześnie jednostka tresowana jest i wdrażana na potrzeby systematycznej i zorganizowanej konsumpcji. Ta ostatnia jawi się jednostce jako synonim szczęścia, forma spełnienia, a przede wszystkim oaza wolności. Tymczasem jest to podstępny wytwór tzw. przemysłu kulturalnego, który pod płaszczykiem przyjemności i rozrywki zniewala współczesnego człowieka.

Ten neomarksistowski schemat rzekomo krytycznego podejścia do marketingu i konsumpcji jest dla Jacka Sójki nie do przyjęcia. Nie służy on bowiem rzetelnej refleksji nad faktycznymi skutkami ich istnienia i funkcjonowania. Jak przekonuje Autor: „Konsument nie jest ofiarą systemu, lecz pada często ofiarą konkretnych firm lub po prostu własnego niedoinformowania”. Widzimy tu przykład wykorzystania i konkretnego zastosowania jego koncepcji w badaniach nad problemami etyki gospodarczej. Zamiast narzucania czytelnikom zideologizowanej narracji, nacechowanej abstrakcyjnymi pojęciami,

a nierzadko także pustymi hasłami i chwytliwymi frazesami o rzekomym zniewoleniu jednostki, Sójka proponuje rzeczową i merytoryczną dyskusję nad konkretnymi przypadkami nadużyć poszczególnych firm czy marek. Nie jest przy tym naiwny, aby nie dostrzegać ukrytych mechanizmów funkcjonowania rynku i faktycznych celów zaspokajania potrzeb w procesie konsumpcji. Ma on oczywiście świadomość, że współczesna konsumpcja, która ugruntowana została dzięki przemyślanym strategiom marketingowym, ma w znacznej mierze wymiar symboliczny. W tym sensie (i być może do pewnego stopnia) mógłby się zgodzić z twierdzeniami wielu współczesnych krytyków konsumpcji, którzy – jak choćby Naomi Klein – wykazują, że znane współczesne marki są w istocie nośnikami określonych ideałów i wartości oraz związanego z nimi stylu życia; stanowią komponent tożsamości jednostki, dzięki któremu może się ona odróżnić od innych. Taki pozaekonomiczny sposób pojmowania marki i jej funkcji „[n]ie oznacza jednak – jak podkreśla Sójka – zniewolenia, uzależnienia, wszczepienia człowiekowi potrzeb, a jedynie przypisanie określonych treści kulturowych przedmiotom codziennego użytku”. A zatem kolejny raz można w tym dostrzec daleko posunięty sceptycyzm Sójki wobec wyciągania zbyt daleko idących wniosków oraz dokonywania nieuprawnionych uogólnień⁹. Nie może więc dziwić, że kwestionuje on neomarksistowską wizję świata, w której wszelkie relacje znaczeniowe i symboliczne są głównie przejawem przemocy producenta wobec konsumenta (Baudrillard). Swoje – nie tylko „zdroworozsądkowe” – wątpliwości co do tego zideologizowanego schematu myślenia Autor wyraża wprost: „Sądzę jednak, że nie ma podstaw do nazywania zniewoleniem beztroskiego rytuału zakupów, nawet jeśli jednostka utożsamia się z treściami, które niesie z sobą pewien styl lub moda”.

⁹ Warto zwrócić uwagę na ten metodologiczny aspekt uprawiania etyki gospodarczej przez Jacka Sójkę. Zgodnie z nim w badaniach nad związkami między szeroko pojętą kulturą (etyką, religią itp.) a gospodarką nie można w jakiś aprioryczny sposób wszędzie i zawsze zakładać ich istnienia. Wręcz przeciwnie, tego rodzaju relacje i wzajemne oddziaływania należy każdorazowo poddawać empirycznemu badaniu. Ten sposób myślenia o kulturoznawstwie gospodarczym i metodach jego uprawiania reprezentuje wspomniany wyżej Peter Berger. Por. P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 20.

Zamiast zakończenia

Analizowany artykuł jest reprezentatywny dla dorobku Jacka Sójki. Zawiera większość kluczowych komponentów jego podejścia, a zarazem ukazuje je w formie rozwiniętej i metodologicznie świadomej. Co więcej, pozwala uchwycić, w jaki sposób etyka gospodarcza może być uprawiana jako część badań nad kulturą, a nie jako odrębna, wyraźnie odgraniczona dyscyplina. Stanowi przy tym przekonujące świadectwo tego, że etyka gospodarcza – odpowiednio ujęta – może być integralnym elementem kulturoznawstwa. Pokazuje, że refleksja nad gospodarką wymaga uwzględnienia jej wymiaru normatywnego i symbolicznego, a także zastosowania narzędzi interpretacyjnych właściwych badaniom nad kulturą. W tym sensie projekt Sójki nie tylko wpisuje się w tradycję poznańskiego kulturoznawstwa, lecz także ją rozwija, rozszerzając jej zakres o systematyczną analizę życia gospodarczego jako zjawiska kulturowego.

ANNA GRZEGORCZYK

RADOŚĆ (NIE)DOSKONAŁA

| Pierwodruk w: Anna Grzegorzczak, *Anioł po katastrofie*, Instytut Kultury, Warszawa 1995, s. 18–30.

Co to jest radość doskonała? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jest niezmiernie pracołłonne, ale zarazem pociągające. Któż z nas nie chciałby jej znać, szczególnie dziś, gdy wszystko zmierza w kierunku zaprzeczenia możliwości osiągnięcia czy opisanego stanu radości, i to w dodatku doskonałego, stanu, w który wpisany jest wymiar etyczny, ontologiczny i estetyczny doświadczającego go podmiotu. Przez stulecia – jak wiemy – trudzili się nad uchwyceniem jego fenomenu myśliciele wielu dziedzin kulturowej refleksji, jak i „bezrefleksyjni” uczestnicy różnych stref życia, dążący na wiele sposobów do osiągnięcia tego stanu.

Werbalnych odpowiedzi na to pytanie było wiele. Systematyzują je znane kompendia kategorii doskonałości¹. Bezcelowe jednak byłoby odwoływanie się do nich, aby raz jeszcze „wycisnąć” zadowalającą wszystkich definicję tego pojęcia, szczególnie w dobie postmodernistycznych perwersji intelektualnych, które również je, między innymi, zdestruowa-

¹ Zob. np. W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976; J. Ching-Hsiung Wu, *O radości*, tłum. A. Tatarkiewicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987; K. Aschenbrenner, *The Concept of Value. Foundations of Value Theory*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1971.

ły². Przypomnijmy raczej autentyczne, egzystencjalne zaświadczenie stanu radości doskonałej, aby ewentualnie na nim dokonać pożyteczniejszych, niż tylko destrukcyjne, operacji myślowych.

Jest paskudny wieczór zimowy, Anno Domini 1200. Św. Franciszek podąża z bratem Leonem w stronę klasztoru. Słyszymy zadane bratu pytanie: „Co to jest radość doskonała?”. Cisza. Brat Leon nie wie. Wtedy święty mówi:

„Kiedy staniemy u Panny Maryi Anielskiej deszczem zmoczeni, zlodowaciałi od zimna, błotem ochlapani i głodni, i zapukamy do bramy klasztoru, a odźwierny wyjdzie i rzeknie: »Coście za jedni« – a my powiemy: »Jesteśmy dwaj z braci waszej«, a on powie: »Kłamiecie, wyście raczej dwaj łotrzykowie, którzy włóczą się świat oszukując, i okradacie biednych z jałmużny, precz stąd«, i nie otworzy nam, i każe stać na śniegu i deszczu, zziębniętym i głodnym, aż do nocy; wówczas, jeśli takie obelgi i taką srogość, i taką odprawę zniesiemy cierpliwie, bez oburzenia i szemrania, i pomyślimy z pokorą i miłością, że odźwierny ten zna nas dobrze, lecz Bóg przeciw nam mówić mu każe, o bracie Leonie, zapisz, że to jest radość doskonała”³.

Oto „radość doskonała” św. Franciszka. Przeżyta i zapisana. Wielowymiarowa, bo etyczna, estetyczna i ontologiczno-teologiczna zarazem. Zaświadcza ją stan ekstremalny, w którym następuje: 1. przesunięcie w stosunku do warunków życia codziennego (śnieg, deszcz, ziąb, błoto, przemoczenie, głód), 2. powstanie nieoczekiwanej sytuacji (obelgi, srogość), 3. paradoksalna reakcja na nią (cierpliwość, brak oburzenia i szemrania) oraz wytworzenie się stanu akceptacji (pokora i miłość).

„Radość doskonała” św. Franciszka przeżywana była w czasach zwanych kryzysem kultury, nad którymi zaciążyło przeczucie katastrofy;

² Zob. na ten temat: J.-F. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, tłum. A. Taborska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9; J. Derrida, *Farmakon. Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*, tłum. B. Banasiak, w: B. Banasiak (red.), *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków 1992.

³ *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. L. Staff, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959, s. 56.

przecucie, które wywołało stan zagrożenia określanego mianem melancholii.

Rodzi się pytanie: „Co to jest melancholia?”. I znów odwołać się można do kompendiów systematyzujących tę kategorię, od starożytności poczynając, przez traktaty średniowieczne i renesansowe kontynuując, itd. Zamiast im oddajmy głos Kierkegaardowi, mistrzowi od tej „choroby na śmierć”, zaświadczonej również egzystencjalnym przeżyciem z doby romantyzmu:

„Alboż melancholia nie jest wadą naszych czasów; czyż nie po-brzmiewa ona nawet w szyderczym śmiechu obecnej doby, czyż to nie melancholia pozbawiła nas odwagi rozkazywania, odwagi posłuszeństwa, siły działania i ufności, wiary? I czy, jeśli teraz dobrzy filozofowie robią wszystko, by rzeczywistości przydać intensywności (mowy), to czyż ten ucisk nie udławi nas? Od wszystkiego się odcięto, wyjąwszy terażniejszość, nie dziw, że w nieustannej obawie jej utraty traci się ją rzeczywiście”⁴.

Melancholia już nie tylko jako acedia – a więc tępota, lenistwo duchowe, beztroski stosunek do życia, wyzierające ze słynnego miedziorytu Dürera (*Melancholia*, 1514)⁵. To raczej choroba woli, ociężałość duchowa, niemoc wynikająca z przerafinowania, smutek z niedokończonych działań. Jak pisze J. Tischner:

„Dotknięty nią człowiek »nie chce chcieć«, a nawet więcej, on »chce nie chcieć«. On »chce nie chcieć« z uwagi na doświadczenie czasu: człowiek czuje się jakby stanął pod ścianą; nie ma żadnej przyszłości, jest tylko terażniejszość, świadomość porażki, niemoc; jak z ostatniej sceny z *Wesela* Wyspiańskiego, gdy ludzie nie potrafią ruszyć się z miejsca i słyszeć melodię: »Miałeś chамie złoty róg«”⁶

⁴ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, t. II, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 27.

⁵ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, Basic Books, New York 1964; A. Kępiński, *Melancholia*, PZWL, Warszawa 1974; J. Delumeau, *Melancholia*, w: idem, *Grzech i strach*, tłum. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994, s. 243–271.

⁶ J. Tischner, *Radość doskonała*, „Gość Niedzielny” 1993, nr 33; autorowi tego krótkiego artykułu, zamieszczonego w tygodniku religijnym, zawdzięczaam inspirację do napisania tego szkicu, za co niniejszym dziękuję.

– czy *Błędnego koła* J. Malczewskiego. Utrata rzeczywistości, totalna jej destrukcja.

Smutek melancholii i radość doskonałości – dwa wielowymiarowe, wzajemnie sprzężone stany, przeżywane i werbalizowane, cyklicznie – od niepamiętnych czasów.

Proszę przyjrzyć się dobie współczesnej – teraźniejszości. Nie o tanią analogię tu chodzi, lecz o ów „szydlerczy śmiech”, o „dławiący ucisk intensywności mowy”, o „utrata rzeczywistości”, o których mówi Kierkegaard, i o próbę przezwyciężenia jej destrukcji, o odzyskanie rzeczywistości.

Próba ta podjęta została w dwóch ośrodkach humanistyki francuskiej, reprezentowanych przez Greimasa, Courtésa, Zilbergera, Flocha, Castellana, na seminariach semiotycznych w École des Hautes Études en Sciences Sociales, i J. Fontanille’a, kierującego École de Limoges i wydawnictwem „Nouveaux Actes Sémiotiques”. Projekt nowej estetyki wypracowany w tych ośrodkach proponuję nazwać „estetyką (nie)doskonałości”. Aby wstępnie go przybliżyć, przytoczę motto z książki Greimasa – patrona tej orientacji: „Niedoskonałość jawi się jako odskocznia, która przerzuca nas od bezznaczeniowości ku sensowi”⁷.

Niedoskonałość w zacytowanym przed chwilą motcie to pojęcie-klucz przywołanego projektu estetyki, a zarazem – w przytoczonym kontekście słownym – zarys odpowiedzi na najistotniejsze problemy współczesnej humanistyki: filozoficzne, estetyczne, egzystencjalne, zwane okresem schyłku, przejścia, kryzysu, rozpadu czy postmodernistyczną kondycją życia społecznego. Utrata wartości kulturowych, bezznaczeniowość, kryzys myślenia symbolicznego – to zjawiska składające się na to pojęcie.

Niedoskonałość – jako niemożność odniesienia życia „metonimicznie” uporządkowanego do mitu, wiary, obyczaju, układów społecznych, szczęścia, a najogólniej do wielkiej metanarracji filozoficzno-estetycznej, zainicjowanej platońską triadą „piękna–prawdy–dobra”.

Niedoskonałość – jako brak stabilnych i stałych odniesień owego życia do wartości poznawczych, etycznych i estetycznych.

⁷ A.J. Greimas, *O niedoskonałości*, tłum. A. Grzegorzczuk, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s. 113.

Niedoskonałość – jako zakwestionowanie obiektywności, uniwersalności czy sakralności prawdy, piękna i dobra.

Niedoskonałość – pojęcie wskazujące na coraz bardziej widoczne aspekty naszych czasów.

Tak wyabstrahowane pojęcie niedoskonałości nie cieszy oryginalnością, szczególnie na tle znanych prób rozbicia paradygmatyczności współczesnej cywilizacji (nauki, sztuki, układów społecznych), takich jak Rorty'ego, Derridy czy Lyotarda. Dopiero w kontekście przytoczonego motta wskazuje na zawartość znaczeniową przekraczającą te próby. Jest ono w nim kwintesencją projektu takiej estetyki, która pozostając w dialogu z globalnie ujętą, dotychczasową tradycją filozoficzną, a zarazem wątkami postmodernistycznymi, chce stworzyć w sposób oryginalny ze świadomości naszej kondycji niedoskonałości i bezznaczeniowości fundament egzystencji i filozoficznego myślenia o niej. Projekt ten powierza estetyce rolę głównego źródła odpowiedzi na filozoficzne pytania o nasze bycie w świecie, co więcej – chce uczynić z niej odskocznnię, która przetrząsnęłaby nas w świat „jakiegoś” sensu i umożliwiła wyjście z szeroko „udokumentowanej” bezwystości.

Zauważmy, że już z uwagi na werbalny kontekst przywołanego motta interesujące nas pojęcie wchodzi w projekt estetyki, która je dynamizuje, dokładniej procesualnie dialogizuje z kategorią mu przeciwstawną – pojęciem doskonałości. Stąd ów specyficzny dialog można graficznie zapisać jako „estetykę (nie)doskonałości”. Dialog ten oddaje paradoksalność tej kategorii: największą doskonałością jest niedoskonałość, jak i procesualność.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że projekt tej estetyki koresponduje z globalnie ujętą tradycją filozoficzną. To ważna informacja. Potraktujmy ją nieco po macoszemu. Skonstatujmy jednak, linia kantowska i baumgartenowska w projekcie tym po heideggerowsku przełamuje się.

Podważanie statusu klasycznej estetyki jako wiedzy ponad sztuką czy też estetyki jako wiedzy o sztuce i odczytanie jej pytań jako skandalu filozoficznego każą Heideggerowi – jak wiemy – estetykę, filozofię i egzystencję uczynić jednym. Sztuka i filozofia to egzystencja i równoczesne myślenie o niej. I właśnie ten równoważnik położony między filozoficz-

nym pytaniem o „bycie” (czym jest „bycie”, jak się odsłania w nim to, co jest ukryte, jak uobecnia się jego prześwit, jak być pasterzem „bycia”) a refleksją wzbudzoną przez doświadczenie estetyczne czynią z propozycji heideggerowskiej dynamit podłożony pod tradycyjną myśl humanistyczną, a zarazem bliską tradycję dla greimasowskiego projektu.

Kategoria „bycia” wraz z kategorią prawdy o atrybutach bezcelowości, procesualności – „bycia w drodze” staną się płaszczyzną odniesienia dla kategorii kwadratu semiotycznego, czy prawdy semiotycznej, a to za przyczyną uruchomienia niekartezjańskiej, pozapodmiotowej optyki⁸. Kategoria bycia i kategoria kwadratu semiotycznego, jako „coś trzeciego”, ponad podmiotem i przedmiotem, każą widzieć inaczej niż dotychczas doświadczenie estetyczne i związane z nim kategorie.

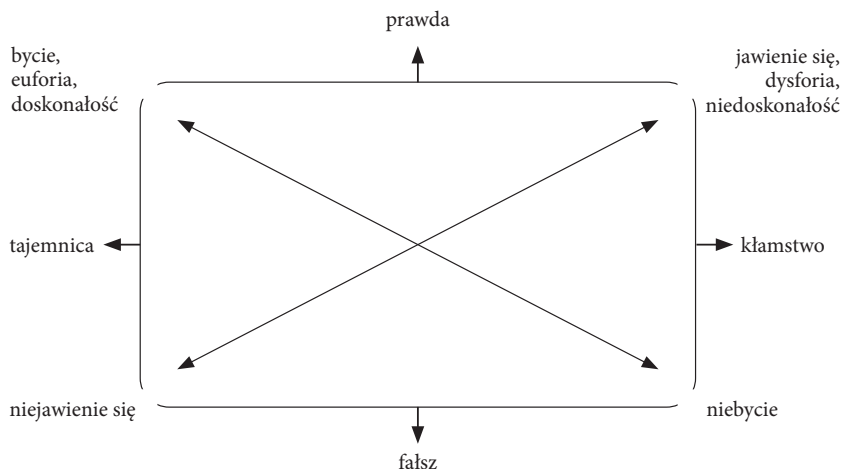
Abstrahujemy, przynajmniej częściowo, od maszynierii pojęciowej neostrukturalizmu, na której wspiera się rekonstruowana myśl estetyczna.

Przyjmijmy za oczywiste pojęcie kwadratu semiotycznego jako Superstruktury reżyserującej nasze dyskursy o świecie, dyskursy wszelkich rodzajów. Przypomnijmy niektóre wcześniejsze ustalenia dotyczące tego kwadratu. Kategorie emocjonalne (tymiczne) i prawdziwościowe opisane na nim, a odpowiedzialne za ich aksjologizację, uznajmy za intuicyjnie jasne. Wówczas na sensotwórcze centrum – jakim jest kwadrat semiotyczny – dają się nałożyć interesujące nas kategorie doskonałości i niedoskonałości:

Wpatrując się w przedstawiony schemat, możemy za Greimasem powtórzyć:

„Wszystko, co jawi się, jest niedoskonałe: przesłania bycie, zapoczątkowuje kształtowanie się woli-bycia i powinności-bycia, co jest

⁸ Kwadrat semiotyczny to – najogólniej mówiąc – logikostruktura, coś „trzeciego” znajdującego się ponad podmiotem i przedmiotem; struktura, która generuje zarówno semiotykę – przedmiot, jak i semiotykę – dyskurs teoretyczny. Kwadrat semiotyczny (prawo go konstytuujące, a więc prawo sprzeczności, przeciwieństwa i presupozycji) – „mówi” badaczem konstruującym dyskurs o równoległe „mówiącej” się semiotyce – przedmiocie; wszyscy jesteśmy – jako uczestnicy komunikacji kulturowej – tym kwadratem „omówieni”. Dzieje się tak dlatego, że zawiera on potencję wszelkiej „narracji kulturowej”. Dokładniej na ten temat piszę w mej książce *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1992 (II wyd. 1995).



już odchyleniem od sensu. Samo jawienie się jako pewnego być może lub może-bycia – jest ledwie do utrzymania. Niemniej jednak jawienie się stanowi naszą ludzką kondycję. Czy jest tedy jako takie podatne na przemianę, na doskonalenie się? A także jakie znaczenie ma fakt, że ta dymna zasłona może rozsunąć się nieco i otworzyć na życie lub śmierć?⁹.

Zapytajmy w tym momencie, jak to się dzieje, że „niedoskonałe jawienie się” przekształca się w swoistą „doskonałość sensowną”? czy dokładniej, jak możliwe jest, że w dobie nadmiernej semiotyzacji kultury, prowadzącej do jej konwencjonalizacji (synonim stanu niedoskonałości naszego bytowania) i dekonstrukcyjnych ataków na neostrukturalizm, proponuje się program pozytywny przełamujący tę destrukcję.

Otóż „zasada desymetrii” jest kreatorem przejścia od „estetyki niedoskonałości” w „estetykę doskonałości”, przejścia od „filozofii oczekiwanego” w „filozofię nieoczekiwanego”, od „pęknięcia” świata powierzchniowego (izotopii powierzchniowych w terminologii Greimasa) do osiągnięcia stanu *aisthesis* – świata głębi emocjonalno-egzystencjalnych (tzw. izotopii głębokich).

⁹ A.J. Greimas, *O niedoskonałości*, s. 9.

Greimas zna historyczno-kulturowy kontekst tej zasady – zarówno europejski, jak i „dalekowschodni”. Wprost przywołuje jej baudelairęowską werbalizację:

„To, co nie jest lekko zdeformowane, wygląda obojętnie; wynika stąd, że nieregularność to znaczy coś nieoczekiwanego, niespodzianka, zdziwienie stanowią istotny składnik charakterystyki piękna”¹⁰.

Zasada desymetrii nie jest synonimem oryginalności czy poetyckiego tworzenia przez strukturalistyczne rzutowanie paradygmatyczności w syntagmatyczność, czy odchyleniem, brakiem odpowiedniości po obu stronach osi pionowej. Istotne jest dla nas to, że kategoria ta, uzyskując interpretację filozoficzną „dalekowschodnią”, w ramach zenizmu na przykład, która wiąże ją z pojęciami symetrii i desymetrii, sprzęga się równocześnie z pojęciami doskonałości i niedoskonałości:

„Z punktu widzenia zenizmu symetryczne dzieło sztuki jest doskonałe. Ale ważniejszy od doskonałości jest proces, dzięki któremu osiąga się doskonałość. Dzieło asymetryczne pobudza fantazję widza, pozwala mu w myśli uczynić doskonałym to, co niedoskonałe. Asymetria w dziele sztuki jest przeto bardziej wartościowa niż symetria”¹¹.

Dodajmy jeszcze, że kategoria ta w filozofii i sztuce Dalekiego Wschodu poprzez pobudzanie wyobraźni, fantazji i umysłu widza ma spowodować udoskonalenie wewnętrzne. W ten sposób interesujące nas kategorie automatycznie dointerpretowują się: doskonałość – to symetria, wieczność, nadprzyrodzoność, skamieniałość; niedoskonałość – to asymetria, czasowość, ziemskość, żywość. Wstępne zdefiniowanie zasady desymetrii mówi o specyficznym rzutowaniu paradygmatyczności w syntagmatyczność. Jej filozoficzna wykładnia dopowiada o sprzężeniu z nim dwu rytmów: oczekiwanego i niespodziewanego. Dla nas ważne jest to, że efektem tego rzutowania jest formowanie się stanu *aisthesis*. Na użytek naszych rozważań przedstawię go bardzo skrótowo (zainteresowanych odsyłam do mego *Posłowia* w: A.J. Greimas, *O niedoskonałości*).

¹⁰ Ibidem, s. 109.

¹¹ M. Wallis, *Asymetria*, w: idem, *Secesja*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967 (podkr. A.G.).

Przypomnijmy zatem – stan *aisthesis* osiąga się w procesie, który obejmuje:

a) przedrefleksyjny moment olśnienia, wywołany nadzwyczajnym zdarzeniem estetycznym, z uwagi na charakteryzującą je desymetrię;

b) wyłaniającą się ze zdarzenia estetycznego refleksję nad formowaniem się jego przeżycia wraz z równoległym do niej (semiotycznie) przedmiotem, konstytuującą się w ramach dialektyki podmiotu i przedmiotu;

c) rezultat – „wizję estetyczną” powstałą w warunkach zjednoczenia się podmiotu i przedmiotu; jest to wizja doskonałości bycia odsłonięta, sprowokowana przez niedoskonałość jawienia się; wizja ta osiąga spójność sensowną, pozapojęciowo konkretno-zmysłową.

Trójfazowy proces *aisthesis* łączy refleksyjne i emocjonalno-zmysłowe aspekty percepcji.

To konkretno-zmysłowe uchwycenie sensu życia jest – mówiąc inaczej – „wypowiedzeniem niewypowiadalnego”, „namalowaniem niewidzialnego”. Ten końcowy stan *aisthesis* porównywalny jest, ze względu na niektóre swe atrybuty, ze stanem starożytnej *katharsis*; stanem, który przygotowany przez „niedoskonałość jawienia się” i narracyjny przebieg dyskursów kulturowych (w tym estetycznych) – przerzuca nas od ich skonwencjonalizowanej bezznaczeniowości w świat „doskonałości sensownej”; stanem, w którym następuje poznanie „smaku wieczności bycia z posmakiem niedoskonałości”, a także otarcie o *sacrum*, a więc możliwość chwilowego, ponownego jak gdyby odniesienia się do mitu, wiary, piękna, prawdy i dobra, itd.

Spróbujmy obecnie przyjrzeć się projektowi Greimasa pod kątem jego oryginalności. Odwołajmy się w tym celu do znanego i przywołanego już kompendium kategorii doskonałości – książki Tatarkiewiczza. Dziesiątki definicji wychwytyjących różne aspekty tej kategorii na przestrzeni wieków i cenna indukcja, wyabstrahowująca z nich dwa ujęcia – *sensu stricto*, tzw. absolutne i kolokwialne. W pierwszym doskonałość to istotowość o aspektach dokonaności, zupełności, skończoności; w drugim – doskonałość to dążenie ku lepszemu, to niedokonaność, nieskończoność. Ta dwoistość w funkcjonowaniu pojęcia decyduje o jego paradoksalności: największą doskonałością jest niedoskonałość. Paradoks ten został dawno

odnotowany – zwie się paradoksem Empedoklesa-Vaniniego i opiera się na takim oto rozumowaniu: „gdyby świat był doskonały, to nie mógłby się ulepszać, a tym samym nie miałby »prawdziwej doskonałości«”, a więc gdyby świat był doskonały, to nie byłby doskonały.

Paradoks Empedoklesa-Vaniniego rozpiąć można na dwa warianty: paradoks niedoskonałości – niedoskonałość jest doskonała i paradoks doskonałości – doskonałość jest niedoskonała.

Po rekonstrukcji poglądów szkoły Greimasa sądzę, że tę dwuwariantowość da się zapisać, posiłkując się chwytem używanym przez jej twórcę w odniesieniu do semiotycznej gry językowej, jako paradoks (nie)doskonałości.

Przypomnijmy w tym miejscu dwie cytowane już wypowiedzi, motto do przywołanej tu książki *O niedoskonałości*: „Niedoskonałość jawi się jako odskocznia, która przerzuca nas od bezznaczeniowości ku sensowi” i swoisty do niej prolog: „Wszelkie jawienie się jest niedoskonałe” z pytaniem-pointą: „... jakie znaczenie ma fakt, że ta dymna zasłona może rozsunąć się nieco i otworzyć na życie lub śmierć?”. Spójrzmy ponownie na graficzny skrót myślowy, prezentujący dialogowy, procesualny charakter podstawowych kategorii filozoficznych, estetycznych i etycznych.

Przy paradoksalnym ujęciu (nie)doskonałości opozycje ulegają zatarciu: prawda jest (nie)doskonała – „jest w drodze”; piękno jest (nie)doskonałe, bowiem wywołane przez zasadę desymetrii; dobro jest (nie)doskonałe, bo przygotowywane przez zło kryzysu, pęknięcia wizji świata. A w dodatku wszystkie te filozoficzno-etyczno-estetyczne kategorie są aspektami jednego – (nie)doskonałości. Stąd projekt szkoły Greimasa da się odczytać jako projekt życia, gdzie filozofia, sztuka i egzystencja to jedno.

Sądzę, że operacje myślowe przeprowadzone na interesującym nas pojęciu korzystnie wypunktowują oryginalność tej propozycji. Bronią jej dodatkowo przed atakiem dekonstrukcjonistów na neostrukturalizm, a szczególnie na jego centralne pojęcie – kwadrat semiotyczny, gwaranta spójności semantycznej, czy aksjologie estetyczne i etyczne, podporządkowane jego binarnej dyktaturze. Myślę, że dla niesubordynacji tych aksjologii znaleźć można wyjaśnienie w procesualno-paradoksalnym

tworzeniu się wartości. Natomiast w rządzącej nim zasadzie desymetrii – odpowiednika metody dekonstrukcji i w filozofii nieoczekiwanego – program pozytywny, będący odpowiedzią na dekonstrukcjonistyczne wyzwanie.

Właściwie szkoła Greimasa, jak i sam jej twórca, czerpać może z tego ataku radość, bo dzięki niemu udaje się przezwyciężyć ortodoksyjne założenia neostrukturalistycznej kanwy tego projektu. Obrona winna – jak sądzę – przebiegać przez odwołanie się do paradoksu (nie)doskonałości. Ale zgodnie z nim jest to tylko lub aż radość (nie)doskonała.

Tyle gry słownej. Bo trzeba jeszcze wrócić do św. Franciszka, by wywód ten dobrze skomponować i całości nadać merytoryczną pointę.

Ktoś zapyta: po co ta odległa analogia – św. Franciszek i Algirdas Greimas. Z jednej strony intelektualny prostaczek, manifestujący swą niechęć do nauki, Biedaczyna – radosny odnowiciel Ewangelii, z drugiej – wyrafinowany intelektualista, scjentyista, znający smak luksusu oderwania się od życia, neutralny aksjologicznie liberał. Właśnie dlatego, że ta odległa analogia zdaje się być czysto powierzchowna. Św. Franciszek ze swą „radością doskonałą” idzie pod prąd melancholii czasów mu współczesnych; w nadziei niesionej przez Ewangelię szuka jej przezwyciężenia; otwiera się i przyjmuje tę nadzieję, gdy zawiodł człowiek (odźwierny); zawód boli, ale pogłębia więź z Bogiem. Greimas ze swą „radością (nie)doskonałą” idzie pod prąd semiotycznej destrukcji; w nadziei niesionej przez „filozofię nieoczekiwanego” szuka scalenia „pękniętych” wizji świata; zawód boli (atak dekonstrukcjonistów), ale pogłębia więź z Sensem. Wyrzeczenie się siebie samego, ubóstwo – prowadzi św. Franciszka do „radości doskonałej”.

W estetyce – projekcie życia Greimasa – próbuje się ocalić wartości proste, codzienne; proponuje się szukać niezwykłości w zwykłości, w niedoskonałości doskonałości, budować dzień jak japoński ogródnik „prawie niedostrzegalnie”, „prawie z niczego” – układając trochę inaczej kamienie w swoim ogrodzie; lub przyjmować nadzieję na nowy sens w momencie „pęknięcia” wizji świata.

Wróćmy do wstępnego cytatu z *Kwiatków świętego Franciszka...* Imaginujmy sobie:

Jest przepiękny letni wieczór, Anno Domini 1995.

Algirdas podąża z bratem Leonem w stronę Postnowoczesnej Wieży Babel. Słyszymy zadane bratu pytanie: „Co to jest radość (nie)doskonała?”. Cisza. Brat Leon nie wie. Wtedy Algirdas mówi: „Kiedy staniemy u bramy Wieży z pustką życiową w sercu, znieruchomiali od beznadziejności, nudą ochlapani i spragnieni sensu, i zapukamy, a odźwierny wyjdzie i rzeknie »coście za jedni« – a my powiemy: »Jesteśmy dwaj z braci waszej«, a on powie: »Kłamiecie, wyście raczej dwaj semiotyczni łotrzykowie, którzy włóczą się świat oszukując, i wmawiacie naiwnym, że sens istnieje, precz stąd«, i nie otworzy nam, i każe stać w tej pustce i beznadziejności, znieruchomiałym i spragnionym, aż do nocy; wówczas, jeśli takie obelgi i taką srogość, i taką odprawę zniesiemy cierpliwie, bez oburzenia i szemrania, i pomyślimy z pokorą i miłością, że odźwierny ten zna nas dobrze, lecz (Bez)sens przeciw nam mówić mu każe, o bracie Leonie, zapisz, że to jest radość (nie)doskonała” (A.G.).

Radość z posmakiem postmodernizmu, radość po straconych złudzeniach co do mocy nauki, jednoznacznych aksjologicznych rozstrzygnięć wielkich narracji, ale z nadzieją na możliwość pojawienia się Sensu w chwilach nieoczekiwanych olśnień i w zwykłym, szarym dniu.

Bogate ubóstwo wyrzeczenia (cierpliwość, pokora, miłość, nadzieja) na przekór destrukcji końca XX wieku czy melancholii czasów św. Franciszka: recepta na radość i kolejną utopię – potrzebną do życia; utopię odzyskującą, chociażby na chwilę, utraconą rzeczywistość.



ANNA GRZEGORCZYK

Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii (1979), habilitację uzyskała w 1992 r., a tytuł profesora nauk humanistycznych w 2003 r. Z Instytutem Kulturoznawstwa UAM związana od początku jego istnienia (1976), była jego wicedyrektorką w latach 2005–2012. Założycielka Zakładu Semiotyki Kultury (kierowniczka w latach 2002–2019) i Centrum Badań im. Edyty Stein UAM (dyrektorka w latach 2003–2025). Jej kolejne obszary naukowych zainteresowań obejmowały zagadnienia związane z literaturoznawstwem, teorią filozofii sztuki, semiotyką kultury, filozofią humanistyki, filozofią kultury, hi-

storią mistyki, filozofią rozwoju duchowego oraz życiem i dziełem Edyty Stein. Autorka wielu prac naukowych, w tym kilkunastu monografii: *Nomotetyczne modele rozwoju literatury* (1983); *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce* (1992, wyd. II 1995); *Anioł po katastrofie. Szkice z filozofii kultury* (1995); *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa* (1999); *Filozofia nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką* (2002); *Filozofia Światła Edyty Stein* (2004); *Ponad kulturami. Uniwersalizm Edyty Stein* (2010); *Obecność wartości* (2010); *Humanistyka i Obecność* (2014); *Moi Święci* (2015); *Źródła sensu w humanistyce* (2018); *Moi grzesznicy* (2020); *Edyta Stein: paralele i konteksty* (2025). W 2019 r. ukazała się książka jubileuszowa dedykowana prof. Annie Grzegorzczuk: *Obecność, tak bardzo prawdziwa* (red. A. Kaczmarek, R. Koschany, J. Sójka).

AGNIESZKA KAZIBUT, RAFAŁ KOSCHANY

OD SEMIOTYCZNEGO KWADRATU DO „ZASADY DESYMETRII”. HUMANISTYKA I EGZYSTENCJA WEDŁUG ANNY GRZEGORCZYK

Humanistyka polska lat 90. rodziła się w stanie osobliwego rozproszenia – jakby po długim biegu nagle znalazła się na pustym placu, niepewna, w którą stronę pójść. Na kryzys końca lat 80. nie składało się jedynie ekonomiczne tąpnięcie; był to szereg pęknięć w sposobie myślenia, wrażliwości, w całej strukturze świata, który dotąd wydawał się – choćby pozornie – stabilny. W 1989 r. Francis Fukuyama dorzucił do tego zamętu swój słynny esej *Koniec historii?*¹ – tekst, który jednych zachwycił, innych zirytował, a wielu wprowadził w zakłopotanie, doprowadzając ostatecznie do sfalsyfikowania ogłoszonej koncepcji. Dziś wiadomo, że jego diagnoza była zbyt ufna wobec własnej wizji. Historia, jak to ma w zwyczaju, nie zamierzała kończyć się na zawołanie: zburzenie muru berlińskiego, upadek Związku Radzieckiego, ostateczny koniec „zimnej wojny”. Wkrótce po tych wydarzeniach przypominały o sobie kolejne konflikty zbrojne i wojny domowe: Bośnia, Srebrenica, Rwanda – dramaty, które brutalnie przerwały chwilową iluzję ładu.

W tym samym czasie rodzima kultura zaczęła dryfować w stronę nowych, ekscytujących, ale nie zawsze szlachetnych brzegów: pirackie nagrania, wypożyczalnie kaset video, pierwsze komercyjne, działające często na granicy legalności stacje radiowe i telewizyjne, kompulsywne kserowanie słowa

¹ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zys i S-ka, Poznań 1996 (pierwsze, anglojęzyczne wydanie pt. *The End of History and the Last Man* ukazało się w 1992 r.).

pisanego (także w kontekście akademickim). A obok tego – zaskakująca jak na te czasy – rosnąca tęsknota za metafizyką, którą można było odnaleźć choćby w filmach Krzysztofa Kieślowskiego. W takim pejzażu trudno było o naukową równowagę. Marksistowska wykładnia zniknęła z uniwersytetów niemal z dnia na dzień, a publikacje humanistów dotąd obecnych w drugim obiegu nagle pojawiły się na półkach oficjalnych księgarń. Badacze, już nie stukając w maszyny do pisania, lecz w klawiatury komputerów z pierwszymi Windowsami, próbowali na nowo wymyślić, czym ma być humanistyka, a jedną z odpowiedzi przynosił głośny wówczas na Zachodzie postmodernizm.

Próbowano tu nadrabiać zaległości. Za pionierskim (1988) zbiorem *Postmodernizm – kultura wyczerpania?* pod redakcją Marcina Giżyckiego² ukazują się kolejne numery czasopism: „Teksty Drugie”, „Res Publica” (od 1992 r. „Res Publica Nowa”), „Colloquia Communia” z tłumaczeniami znanych prac z lat 80. W traktowanej dziś jako kultowa brązowej antologii Ryszarda Nycza pojawił się esej Clifforda Geertza *O gatunkach zmąconych* (1983). Geertz pisał o humanistyce, która zaczyna przypominać Wieżę Babel: wielość języków, równorzędność głosów, swoboda interpretacji, gry znaczeń, splątane gramatyki. To „zmącenie” nie było jednak wadą – raczej konieczną odpowiedzią na świat, który sam stał się nieprzejrzyisty³. Kilka lat wcześniej (1979) Jean-François Lyotard ogłosił nieufność wobec „wielkich narracji” – polskie tłumaczenie całości *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* ukazało się w 1997 r.⁴ Bohaterowie humanistyki, mający prowadzić ludzkość przez dzieje, nagle stracili swoją moc. W miejscu ich uniwersalizujących koncepcji pojawiły się mikrohistorie, drobne opowieści, które nie rościły sobie prawa do uniwersalności. Czy nie jest to przewrotne spełnienie przepowiedni Fukuyamy – historia nie kończy się, lecz rozpada na tysiące małych historii?

² M. Giżycki (red.), *Postmodernizm – kultura wyczerpania?*, Akademia Ruchu, Warszawa 1988.

³ C. Geertz, *O gatunkach zmąconych* (Nowe konfiguracje myśli społecznej), tłum. Z. Łapiński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

⁴ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.

To tylko wybrane sygnały podwójnej zmiany w kontekście polskim, w którym rewolucja polityczno-ekonomiczna zbiega się z nowymi propozycjami naukowego namysłu. Humanistyka zaczęła mówić innym językiem. Traktaty ustąpiły miejsca esejom, a metodologie – subiektywnym perspektywom. Zamiast jednego punktu widzenia pojawiło się ich wiele – tak samo ważnych; w miejsce jednego horyzontu – cała ich mozaika. Multiplikacje, symulakry, wieloznaczności weszły na scenę, wypierając dawną pewność. Klasyczne sensy zaczęły się rozmywać, jakby ktoś brutalnie rozbił lustro, w którym zamiast jednego odbicia świata w nieskończonej liczbie kawałków pojawiały się różne jego konfiguracje.

Lata 90. oznaczały także zmiany dla poznańskiej szkoły filozoficznej i kulturoznawczej – propozycja uwzględniania w podejmowanej refleksji nad kulturą perspektywy postmodernistycznej została przyjęta z dużym, chociaż niebezkrytycznym, entuzjazmem. Płynność, zmienność, kwestionowanie, a nawet odrzucanie dawnego „imperium” formalizmów były odpowiedzią na spektrum nie tylko z bliska obserwowanych, ale także głęboko doświadczanych przemian. Narracja, o której pisał Lyotard, wyszła poza kanon badań literaturoznawczych. Stała się częścią niemal każdej dyscypliny humanistycznej – od literatury, przez historię, filozofię, antropologię, po kulturoznawstwo, które czerpiąc z szerokiego spektrum metodologii i dyskursów, doskonale odnalazło w „nowych konfiguracjach myśli” swój status naukowy i akademicką tożsamość. To na jego gruncie rodziły się mikrohistorie, opowieści o fragmencie, wycinku świata, bez marginalizowania ich ważności i adekwatności. Historie te były jednakowo istotne i reprezentatywne – postmodernistyczna wielość równoważnych dyskursów dawała szansę wyboru na usytuowanie własnego sposobu postrzegania świata i opowiadania o nim bez narażania się na podejrzenie o nienaukowość. Badacze – także poznańscy – pogodzili się, że dawny świat polskiej humanistyki został zmieniony. Jednocześnie czuli się wezwani do jej odbudowania, a przynajmniej usytuowania w nowej konwencji, gdyż dominujące w naukowym języku rozmaite kryzysy – podmiotowości, reprezentacji, sensu, a także kultury – domagały się odpowiedniego, czy też adekwatnego do indywidualnej perspektywy badawczej, antidotum.

Wybrany do niniejszej antologii esej Anny Grzegorzcyk *Radość (nie)do-skonała* już w samym tytule sugeruje szczególną formę oporu wobec pesy-

mistycznego i nieco dekadenceckiego nastawienia końca XX wieku. Bo jak można w czasach, w których dominują narracje o końcu, upadku, kryzysie, pisać o radości? Kontrpropozycja wydaje się zatem zbyt ufna, jednak – po jej wnikliwej analizie z perspektywy czasu – takie przypuszczenie może zostać oddalone.

Anna Grzegorzczuk we wstępie uświadamia, że doświadczenie kryzysu szeroko rozumianej kultury nie jest niczym niezwykłym, a raczej wpisuje się w jej porządek. Autorka tekstu, przywołując – ku zaskoczeniu czytelnika – nie koryfeuszy filozofii, lecz postać św. Franciszka z Asyżu, przypomina o czasach schyłku, w których przyszło mu żyć, a któremu postanowił się nie poddać. Apatia, melancholia, mroki czasów od średniowiecza po współczesność miały swoje momenty dominacji, z którymi – jak wiadomo z historii – wielokrotnie sobie radzono. „Ruiny”, „upadek”, „kres” to określenia typowe dla wielkich zwrotów, jednak wobec głosu humanistyki okazywały się one słabe, chwilowe i niekonsekwentne. Zdecydowane stanowisko Anny Grzegorzczuk zawierało założenie, że wobec zagrożeń zawsze warto wracać do dawnych sensów i znaczeń, których wartości nic nie może podważyć. W komentowanym tekście Autorka wskazuje na propozycję Algirdasa Juliena Greimasa, urodzonego na Litwie francuskojęzycznego filozofa, semiotyka i lingwisty. Figura i idea kwadratu semiotycznego, którego jest pomysłodawcą, wyrasta z przekonania, że znaczenia nie istnieją w izolacji. Rodzą się z opozycji, napięć, kontrastów i subtelnych przejść między pojęciami, które na pierwszy rzut oka wydają się oczywiste. Greimas proponuje więc narzędzie, które pozwala te napięcia uchwycić – nie po to, by zamknąć sens w sztywnym schemacie, lecz by odsłonić jego wewnętrzną dynamikę.

Tak usytuowana refleksja Anny Grzegorzczuk jest zaskakującą odpowiedzią na status polskiej humanistyki połowy lat 90. XX wieku. Rozwiązania zasugerowane w książce *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*⁵ w omawianym eseju, a także późniejszych tekstach znajdują swoje uzasadnienia i rozwinięcia. Grzegorzczuk, nawiązując do metodologii szkoły poznańskiej, przekracza wyznaczone przez nią ramy: jej propozycja, podobnie jak status ówczesnej humanistyki, znajduje się w szczególnym miejscu – nawiązuje do

⁵ A. Grzegorzczuk, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1992.

dawnych źródeł, nie odżegnując się od nich, ale je rozbudowuje i aplikuje w nowych konfiguracjach. Przywrócenie harmonii między klasycznymi sensami a ich nowym użyciem jest nie tylko potwierdzeniem świadomości zachodzących zmian, lecz także ich świadectwem.

Autorka *Aniola po katastrofie* przedstawia tu własną archeologię klasycznych źródeł sensu, które zostaną rozwinięte w kolejnych jej publikacjach i naukowej aktywności. Esej zawiera refleksję nad kondycją humanistyki, lecz przede wszystkim nad wpisaną w nią ludzką kondycję, która jest niedoskonała. Jak pisze w dalszej części, niedoskonałość należy traktować jako obowiązek do zrealizowania, wyjątkowe zadanie wpisane w los człowieka. Zbigniew Herbert w wierszu *Kamyk* pisał:

kamyk jest stworzeniem
doskonałym

równy samemu sobie
pilnujący swych granic

wypełniony dokładnie
kamiennym sensem⁶

Jedynie przynależący do świata natury kamień, pozbawiony emocji, pragnień, wiary, słabości, może aspirować do świata doskonałości, gwarantowanej niezmiennością. Człowiek, uwikłany w sieci znaczeń, jest zaś wezwany – używając obecnych w eseju metafor Heideggera – do bycia w drodze, konfrontacji z tym, co ukryte, egzystencji w naprzemienności mroku i prześwitu. Wyszczególnione przez Grzegorzczak cechy niedoskonałości („Niedoskonałość – jako brak stabilnych i stałych odniesień owego życia do wartości poznawczych, etycznych i estetycznych. Niedoskonałość – jako zakwestionowanie obiektywności, uniwersalności czy sakralności prawdy, piękna i dobra. Niedoskonałość – pojęcie wskazujące na coraz bardziej widoczne aspekty naszych

⁶ Z. Herbert, *Kamyk*, w: idem, *Wiersze wybrane*, wyb. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2017, s. 106.

czasów⁷⁾ nie są oznakami słabości, lecz – usytuowane w filozofii i estetyce Greimasa – okazują się niezbywalnymi (opozycyjnymi, lustrzanymi, dopełniającymi) cechami ludzkimi. Odwołując się do koncepcji semiotycznego kwadratu, Anna Grzegorzczuk proponuje „zasadę desymetrii”, zgodnie z którą negatywne doświadczenie może przynieść pozytywne rezultaty. Przywołany we wstępie św. Franciszek w serii nieprzyjemnych okoliczności znajduje radość doskonałą: „takie obelgi i taką srogość, i taką odprawę zniesiemy cierpliwie, bez oburzenia i szemrania”⁸.

Zasada desymetrii nie jest uwikłana w spetryfikowane, radykalne formalizmy, ale stanowi pewną szansę dla humanistyki dostrzegającej niuanse i nieoczywistości, a przede wszystkim humanistyki odnoszącej się do świata człowieka: jego losu i jego doświadczeń. Anna Grzegorzczuk pozostaje sceptyczna wobec dekonstrukcji pojęć, znaczeń i sensów akcentowanych przez postmodernizm, a nade wszystko nie ufa postmodernistycznemu oderwaniu pojęć od egzystencji, czym właściwie zapowiada późniejszą krytykę, formułowaną już na forum tzw. zwrotu kulturowego. Humanistyka jest egzystencjalnym zadaniem, które – wobec różnorodności kryzysów – powinno być realizowane przy możliwie głębokim zaangażowaniu.

Zapożyczone w eseju odwołania do Greimasa, ale i szerzej: do filozofii europejskiej i dalekowschodniej, stanowią istotny interpretacyjny wątek. Geertz, pisząc o gatunkach zmańcanych, zwraca uwagę na wielogłosowość, która w wyrafinowany sposób pojawia się w tekście Anny Grzegorzczuk. Posłużenie się metaforą, połączenie stylu naukowego i literackiego, a nawet quasiliteracka próba stanowią wyraz zainteresowania postmodernistyczną, bardziej pojemną formą, która służy celowi naukowemu. W ten sposób rozpoznane usytuowanie „pomiędzy” także wpisuje się w zasadę desymetrii: krytyka postmodernizmu jako negatywnie wartościowanej odmiany filozofowania jednocześnie pozwala odkrywać nowe możliwości reinterpretacji i ponownego uznania zapomnianych niekiedy źródeł, wpisania ich w nowy kontekst, używania nowego języka. Diagnoza rzeczywistości (i refleksji na jej temat) znajduje rozwinięcie w mani-

⁷ A. Grzegorzczuk, *Radość (nie)doskonała*, w: eadem, *Anioł po katastrofie*, Instytut Kultury, Warszawa 1995, s. 22.

⁸ Ibidem, s. 19.

feście, projekcie czy programie jak najbardziej pozytywnym, nawet jeśli / dlatego że „niedoskonałym”. Człowiek nie jest bowiem wypełniony herbertowskim „kamiennym sensem”, lecz wezwany do transgresji, odkrywania nowego, które ma stać się źródłem radości. Inspirując się Greimasaem, którego kwadrat nie jest jedynie schematem, Anna Grzegorczyk zaprasza do myślenia. Do tego, by nie zadowalać się prostymi opozycjami, lecz dostrzegać – właśnie – wszelkie „pomiędzy”: to, co nieoczywiste, nieoczekiwane, niedoskonałe – a co często najbardziej znaczące (niektóre z tych kategorii staną się wkrótce Autorce szczególnie bliskie⁹). Do tego przede wszystkim, by w humanistycznej refleksji być jak najbliżej życia z wszystkimi jego niedoskonałościami. Pojęciem szczególnie uprzywilejowanym pozostaje tu *aisthesis*, rodzaj estetycznego olśnienia, ale także szerzej: „konkretno-zmysłowe uchwycenie sensu życia”¹⁰. Kwadrat semiotyczny staje się więc mapą sensów, które nieustannie się prze-nikają, a zarazem narzędziem, które pozwala te sensy uchwycić w ich pełnej, wielowymiarowej formie, dając tym samym naukową i egzystencjalną radość.

⁹ A. Grzegorczyk, *Filozofia nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

¹⁰ A. Grzegorczyk, *Radość (nie)doskonała*, s. 26.

EWA REWERS

KONIEC PODRÓŻY

Pierwodruk w: Anna Zeidler-Janiszewska (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. 1, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 87–101.

Varanasi

Prawie równocześnie ze słońcem dziesiątki pielgrzymów pojawiają się na wysokim brzegu Gangesu w Varanasi. Są tu gośćmi, lecz widać, że nie czują się zagubieni. Przemierzają wysokie, betonowe stopnie, kierując się do wybranej ghaty. Trochę później pokazują się pierwsi turyści. To ci, którzy uwierzyli przewodnikom, iż właśnie o wschodzie słońca powinni zobaczyć (nikt nie oczekuje, że będzie to także znaczyć zrozumieć) jedno z najstarszych i najważniejszych miejsc kultowych hinduizmu. Pielgrzymi zstępują po stopniach do Gangesu, aby rozpocząć rytuał oczyszczenia. Turyści zstępują po stopniach do łodzi, aby płynąć wzdłuż kolejnych ghat, przyglądać się pielgrzymom. Słońce wznosi się coraz wyżej.

Ghaty rozmieszczono w porządku linearnym, oczywistym dla Hindusa i zupełnie przypadkowym, a nawet obojętnym dla turysty. Hindus przemierza przynajmniej raz w życiu odcinek brzegu Świętej Rzeki, posuwając się od ghaty do ghaty, by wypełnić swoje zobowiązanie. Turysta płynie łodzią wzdłuż tego samego brzegu, ponieważ nie ma w tej właśnie chwili wyboru: linearne rozmieszczenie ghat, typ środka transportu, przyzwyczajenie przewodnika-wioślarza, skazują go na uczestniczenie w czymś, co przypomina „przyspieszone”, quasilustrzane odbicie spek-

taklu rozgrywającego się na brzegu. Pielgrzymi modlą się, zanurzają w Gangesie, wykonują dla nich jedynie zrozumiałe gesty, wypowiadają słowa, które nie docierają do łodzi. Turyści patrzą, fotografują, rozmawiają z przewodnikiem, nasłuchują. Współobecność pielgrzymów i turystów rozkłada się na sekwencje podobne do stop-klatek zarejestrowanych na taśmie filmowej. Ruch łodzi dyktuje tempo zmian, tak jak decydował o ich kolejności.

Od samego początku, a z pewnością od chwili pojawienia się na brzegu Gangesu, zarówno pielgrzymi, jak turyści wiedzą, że zmierzają ostatecznie w tym samym kierunku. Jakkolwiek nie przedłużaliby wędrówki, prowadzi ona ku ghatcie śmierci. Hindus dąży do niej przez całe życie. Śmierć na brzegu Świętej Rzeki obiecuje mu doskonalsze wcielenie w życiu przyszłym. Rytualna kąpiel w Gangesie jest zatem próbą przed ostatecznym powrotem do początku, który jednocześnie oznacza koniec jakiegoś etapu. Rytualna kąpiel żywych sąsiaduje w przestrzeni i czasie z rytualnym zanurzaniem ciał umarłych. Ta sama fala Gangesu unosi pot i popioły. Unosi także łódź turysty, który zbliża się do kolejnego celu swojej podróży. Turysta przyjeżdża bowiem do Varanasi głównie po to, aby zobaczyć ghatę umarłych. Granice między ghatami są jednak umowne. Ta ostatnia, dzieląca żywych od umarłych, także. Turysta nie wie zatem dokładnie, kiedy ją przekracza. Jedynym pewnym sygnałem staje się dla niego prośba przewodnika, aby od tego momentu przestał fotografować. Większość turystów nadal naciska jednak wyzwalacze aparatów fotograficznych. Są wyraźnie zawiedzeni. Zamiast palących się stosów oglądają brudnych palaczy zwłok i błakające się wśród niedopalonych kawałków drewna krowy. Przewodnik-Hindus obco brzmiącą angielszczyzną oznajmia, że „ciała jeszcze nie przybyły”. Przewodniki wydrukowane daleko od Varanasi nie wspominają o tym, że właściwą porą umarłych jest popołudnie. Pielgrzymi wstępują po stopniach, aby powrócić następnego dnia do kolejnej ghaty. Turyści wstępują po stopniach, ponieważ czekają na nich autokary i następne „cele podróży”. Ulicami Varanasi przesuwają się małe grupki ludzi towarzyszących noszom, na których leżą ciała zmarłych. Za chwilę zaczną zstępować po wysokich stopniach, aby ułożyć nosze na brzegu Gangesu. Słońce opuszcza się coraz niżej.

Turysta

W *Dwóch szkicach o moralności ponowoczesnej*¹ Zygmunt Bauman rysuje kilka charakterystyk reprezentatywnych, jego zdaniem, dla moralności naszego czasu. Antropomorfizuje je, chcąc zapewne, abyśmy znaleźli w nich coś więcej niż tylko modele osobowości lub podstawy ukształtowane/kształtujące współczesność. Owo „coś więcej” wprowadza postaci spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza w sieć specyficznych relacji społecznych, bez których nie miałyby żadnego znaczenia. Powiedzmy wprost, że są to charakterystyki uruchamiające myślenie metaforyczne, aczkolwiek intencją autora nie jest zapewne mnożenie metafor, a raczej skonstatowanie faktu, iż ponowoczesność można odczytywać również poprzez upowszechniane przez nią typy człowieka funkcjonujące w świadomości społecznej. A jednak, jak pisze Derrida: „la metaphore n'est jamais innocente. Elle oriente la recherche et fixe les resultats”² (Metafora nie jest nigdy niewinna. Nadaje kierunek pracy naukowej i przygotowuje jej wyniki). Idąc dalej za Derridą, zauważmy zatem, iż w analizach Baumana dominuje szczególny rodzaj myślenia metaforycznego, wyrażającego się w dynamicznych metaforach przestrzennych, tzn. metaforach ujmujących przestrzeń jako funkcję ruchu. Nie ma wątpliwości, że ten sposób myślenia otwiera miejsce dla długiej sekwencji takich pojęć, jak: początek, koniec, czas, granica, ograniczenie, teraźniejszość, przeszłość itd. Wątpliwości mogą się pojawić dopiero wówczas, gdy zapytamy, jaki użytek, jeśli w ogóle, robi z nich Bauman, kiedy stara się uchwycić czynniki konstytuujące zręby moralności ponowoczesnej.

Spacerowicza, włóczęgę, turystę, w pewnym sensie także gracza, łączy równoczesne i współzależne poszukiwanie: zmiana miejsca w fizycznej przestrzeni świata i w przestrzeni społecznej. Musi to prowadzić na krawędź wyborów niemożliwych, a jednocześnie koniecznych, wyborów, których granice nie są nigdy dostatecznie jasne. Pierwszego z nich dokonuje się między różnymi terytoriami: przede wszystkim państwowymi, lecz

¹ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

² J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967, s. 30.

także regionami, ulicami, bulwarami, ścieżkami polnymi, które mogłyby spełniać rolę „domu” i tymi, gdzie „nie jest się u siebie”. Możemy jednak wraz z Baumanem zapytać: „gdzie jest dom? Tak wiele miejsc przypomina do złudzenia hotele, tak wiele dni upływa na podobieństwo hotelowej doby”³. Wolno nam także powtórzyć za Derridą: „There is no longer a home [*chez-soi*] and a not-home [*chez l'autre*]⁴ (Nie istnieje już dom [bycie u siebie] i nie ma nie-domu [bycia u innych]). Wybór miejsca w fizycznej przestrzeni świata okazuje się zatem doświadczeniem aporetycznym, pociągającym za sobą dalsze wybory obciążone tą samą niemożnością/koniecznością: wybór narodowości, języka, kultury. Spacerowicz, włóczęga, turysta, gracz, chociaż zapewne każdy w innym zakresie, wybory te mogą potraktować jako konsekwencję szczególnego zobowiązania, a ponieważ ponowoczesność odwołała przymus poruszania się wśród antynomii, potrzeba im będzie wiele pokory i siły zarazem, jako że nie mogą wyjść z tej próby z czystym sumieniem. Wraz z innymi zniesiona została także antynomia czystego i nieczystego sumienia.

Jak daleko więc turysta wybierający Varanasi oddala się od swojego „domu” w momencie, kiedy podnosi aparat, aby fotografować ghatę umarłych? Jakie są konsekwencje wyboru terytorium i jednoczesnego odrzucenia reguł kulturowych (nierespektowanie przekonań religijnych) i społecznych (ignorowanie prośby przewodnika) na tym terytorium obowiązujących? Czy istnieje w ponowoczesnej moralności turysty coś, co moglibyśmy nazwać „*chez nous*” – przestrzenny odpowiednik solidarności, o którą upomina się Bauman w *Wieloznaczności*, znoszący (w innym sensie niż to sugeruje Derrida) granicę między „*chez-soi*” i „*chez l'autre*”? Przestrzenny, ponieważ jak to już zostało powiedziane wcześniej, wybór pierwszej metafory ciąży nad całością poszukiwań. A przede wszystkim czy owo „*chez nous*” może zostać wypowiedziane przez pielgrzymów i turystów jednocześnie? Przecież, skądinąd, zarówno jedni, jak drudzy są przybyszami, którzy spotkali się tylko na chwilę u celu swojej podróży. Nie chodzi przy tym o takie „*chez nous*”,

³ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 33.

⁴ J. Derrida, *Aporias*, tłum. T. Dutoit, Stanford University Press, Stanford 1993, s. 20.

które znosiłoby ostatecznie aporetyczne doświadczenie wyboru miejsca i dostarczając prostego rozwiązania, wyprowadzało z permanentnego impasu. „*Chez nous*”, jakiego ewentualnie moglibyśmy oczekiwać, może być tylko miejscem negocjacji. Nowe doświadczenie wprowadzone przez ponowoczesność polega jednak na tym, że negocjacje te w coraz mniejszym zakresie prowadzone są między tubylcami i przybyszami, „osiedlonymi” [*established*] i outsiderami⁵, a takie dominują w analizach Baumana opartych na dwuczłonowych konstrukcjach typu „A i B” lub „albo A albo B”⁶. W coraz większym natomiast, między samymi przybyszami. Wynegocjowane, historyczne terytorium wspólnoty, o której mówi się dzisiaj raczej plemienna niż narodowa, sprowadza się zatem do jednego z możliwych wariantów „*chez nous*”. Jego cecha charakterystyczna – nastawienie na trwanie, któremu nikt z perspektywy insidera nie odważy się wyznaczyć końca – wypierane dzisiaj bywa przez ujmowanie „*chez nous*” w kategoriach tymczasowości. Tymczasowe miejsce pobytu, tymczasowej wspólnoty, która potrafi i woli myśleć o nim jako o etapie, nie końcu czy punkcie docelowym swojej podróży. Ten rodzaj „*chez nous*” wymaga prowadzenia negocjacji w języku, którego semantyka opiera się na ciągach odrzucając antynomie jako nieuzasadnione redukcje świata. Uczestniczy w nich także więcej niż dwóch partnerów.

Drugi wybór, przed którym stają mieszkańcy ponowoczesności przedstawieni w *Dwóch szkicach o moralności ponowoczesnej* dotyczy przestrzeni społecznej, ściśle sprzężonej z przestrzenią fizyczną, nie zawsze jednak, jak wiadomo, w ten sam sposób. W świetle zainteresowań etyki można by ująć tę przestrzeń jako wielowymiarowy układ powinności (zobowiązań, obowiązków). Bez względu na to, jak sobie ten układ wyobrażamy, tzn. jakie powinności mamy na uwadze, podstawowy wybór dotyczy relacji „ja” – „inni”. Czytając Bauman, można by powiedzieć, że spacerowicz, włóczęga, turysta w momencie, w którym opuszczają dom w pogoni za wrażeniami, nowością, odmianą, co daje się

⁵ N. Elias, J.L. Scotson, *The Established and Outsiders*, Frank Cass & Co., London 1965.

⁶ Najlepszym tego przykładem jest *Thinking sociologically*.

z grubsza sprowadzić do potrzeby „bycia w ruchu” przeważającej w dobie ponowoczesnej nad potrzebą „bycia na swoim miejscu”, dokonali już wyboru. Turysta udający się w drogę oczekuje, iż jego gotowość wyjścia naprzeciw „innym”, związana z niewygodami i rezygnacją z własnych upodobań, spotka się z gościnnością drugiej strony gotowej do ponoszenia podobnych wyrzeczeń. Przybywający stawia samym swoim przybyciem pytanie przyjmującym go i oczekuje od nich rzetelnej odpowiedzi. Otwiera możliwość dialogu, który nigdy by nie zaistniał, gdyby „turysta” zasiadł przed telewizorem. Możemy zatem nazwać podjęte przez niego zobowiązanie inicjowaniem spotkania. Z drugiej strony wszakże, turysta zdaje sobie sprawę z tego, że właśnie nikt go imiennie nie zapraszał, a jego przybycie jest tylko jednym z wielu przybyć. Nikt nie składał mu żadnej obietnicy. Inaczej mówiąc, inicjuje dialog tylko pod warunkiem, że relację „ja” – „inni” zastąpi relacją „my” (turyści, przybywający) – „oni” tubylcy, przyjmujący,

Jeden z najciekawszych rozdziałów *Thinking sociologically* zatytułował Bauman *Us and them*. Píše w nim: «„we” and „they” do not stand just for two separate groups of people, but for the distinction between two totally different attitudes – between emotional attachment and antipathy, trust and suspicion, security and fear, cooperativeness and pugnacity»⁷ („My” i „oni” nie zastępują tylko dwóch odmiennych grup ludzi, lecz różnicę między dwoma całkowicie różnymi postawami – między emocjonalnym przywiązaniem i antypatią, zaufaniem i podejrzliwością, bezpieczeństwem i lękiem, współdziałaniem i wojowniczością). Zupełnie zrozumiałe zatem, że nieco dalej czytamy: «„We” and „they” can be understood only together, in their natural conflict»⁸ („My” i „oni” stają się zrozumiali tylko wtedy, gdy występują razem, poprzez swój wzajemny konflikt). Słowa te można odnieść do znacznie bardziej ogólnej w pracach Baumana potrzeby widzenia spotkań międzyludzkich w kategoriach konfliktu. Jej oddziaływanie sięga głęboko wyrażając się „na powierzchni” m.in. w dwubiegowym

⁷ Z. Bauman, *Thinking sociologically*, Blackwell, Oxford UK – Cambridge USA 1990, s. 40.

⁸ Ibidem, s. 41.

modelu dyskursu (w niektórych przypadkach wolałabym jednak mówić raczej o narracji niż dyskursie) i antynomicznych metaforach. Na ile przybliża go to do ponowoczesności, której rozproszone treści usiłuje skupić wokół – metaforycznych wprawdzie – lecz jednak etykiet?

Turysta płynący łodzią po Gangesie zostawił daleko zarówno swój „*Heimat*” jak „*Vaterland*”. Jeśli chce osiągnąć cel – opuścić dom w poszukiwaniu wrażeń – musi opuścić go nie tylko w sensie fizycznym. Na niewiele przyda mu się tutaj ojczysty język, a wraz z nim większość doświadczeń i związanej z nimi wiedzy. (Nie bez przyczyny turyści przypominają małe dzieci kierujące się głównie ciekawością i potrzebą ruchu). Przede wszystkim jednak oddalając się od tych, z którymi miał zwyczaj powtarzać „my”, „nasze”, „nam”, zerwał kontakt z tym, co własne, odziedziczone, nie podlegające wątpliwościom, chociaż zapewne wymagające nieustannych korekt, pełniące funkcję regulatora, wzoru i tarczy jednocześnie. Odczuwa zatem stale nie tylko „wyniosłość wobec świata”, jak pisze Bauman, budując tym samym opozycję do „tubylczych pokłonów”, której źródłem bywa nostalgiczne wspomnienie utraconej na czas podróży wspólnoty, lecz także niezdecydowanie i konsternację. Aporetyczne doświadczenie konieczności/niemożności nie opuszcza go ani na chwilę. Wie i nie wie, rozumie i nie rozumie, stawia wymagania, lecz nie ma pewności, że zostaną spełnione, pyta, lecz ma wrażenie, że język, w jakim formułuje pytania, oddala go raczej niż przybliża do nowego, potencjalnego „*chez nous*”. Znajduje się w grupie, lecz nie myśli o niej ani „my”, ani „oni”, raczej już „my” i „oni” równocześnie.

Co może zrobić? Spróbować stworzyć, wymyślić nowe „my” i poszukiwać w nim oparcia, do którego był przyzwyczajony. Nie ma większego znaczenia to, czy będzie ono istniało tylko w jego świadomości, czy przerodzi się w realną, na czas podróży jedynie powołaną wspólnotę. Ważne natomiast może być, czy wykreuje „*imaginary community*”⁹ odwołującą się do wspólnych doświadczeń wspólnotę turystów skierowaną przeciw tubylcom (niezrozumiali, brudni, niepunktualni, kłamią itd.), czy też „my” obejmie turystów i pielgrzymów (wiedzą coś, czego możemy się

⁹ Ibidem, s. 45.

nauczyć, interesujący, inni, piękni itd.). Członkowie tej pierwszej skierują obiektyw aparatu – analogia z bronią nie jest przypadkowa – na ciała umarłych, ignorując prośby przewodnika. Drugiej, będą patrzyli na to z zażenowaniem. Wspólnotę pierwszą charakteryzują racje, wokół których ogniskują się zainteresowania Baumana w *Dwóch szkicach o moralności ponowoczesnej* i *Thinking sociologically*. Moralność ponowoczesna, trzeba to brutalnie powiedzieć, przejawia zupełną bezradność wobec zdolności do nieskończonego odradzania się tego rodzaju wspólnot poprzez nowe mutacje. Ulubione chwyt dyskursu ponowoczesnego: ironia, dekonstrukcja, pastisz, rozmijają się z nią, nie ujmując jej atrakcyjności i nie naruszając podstawowych funkcji. Wspólnocie drugiego typu poświęcił Bauman obszerne partie *Modernity and Ambivalence*. Ponowoczesność na swój sposób premiuje ten wariant, podkreślając, że wymaga wielopoziomowych, nieustających negocjacji: między turystami, między turystami i pielgrzymami, turystami oraz pielgrzymami z jednej strony, mieszkańcami Varanasi mówiącymi w imieniu żywych i umarłych z drugiej itd. Turysty płynącego łodzią po Gangesie na spotkanie ze śmiercią nie opuszcza jednak aporetyczne doświadczenie przynależności/nieprzynależności do jakiegokolwiek „my” i samotność.

Przewodnik

Na pytanie: co najbardziej, jako przedmiot analizy socjologicznej, interesuje autora *Dwóch szkiców o moralności ponowoczesnej*¹⁰ odpowiedziałabym: spotkanie. Nietrudno zauważyć, że nie jest to określenie należące do słownika terminów socjologicznych, lecz w interpretacjach, jakie proponuje Bauman, nie brakuje tego rodzaju określeń. Nauki społeczne

¹⁰ Można w tym miejscu odwołać się także do innych prac Z. Baumana: *Przedstawienie na pustyni*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Drobne rysy w ciągłej katastrofie. Obecność Waltera Benjaminia w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1993. Tego samego autora: *Parweniusz i parias. Bohaterowie i ofiary nowoczesności*, w: idem, *Prawda, lęk i poczucie winy. O socjologicznej teorii zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992; *Thinking sociologically*, a także: *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London – New York 1992.

z nieograniczonych i heterogennych treści, które za nimi stoją, wybierają tylko niektóre i tworzą z nich takie pojęcia, jak interakcja, komunikacja społeczna, więź społeczna, rola społeczna itd. Konsekwentne utrzymanie któregośkolwiek z nich w odniesieniu do baumanowskiej wizji świata społecznego nie wydaje się możliwe. A zatem pozostajemy przy spotkaniu. Aby powiedzieć chociaż w przybliżeniu, jakie treści będą się za nim kryły, odwołam się do analogii między aktem „spotkania” i aktem „mowy”¹¹. Najpierw dlatego, że mogę oba akty rozpatrywać w kategoriach fortuności i niefortuności oraz komentować warunki prowadzące do każdego z tych rezultatów. Po wtóre, spotkania między ludźmi mają swoją „gramatykę”, reguły, dzięki którym stają się sensowne i powtarzalne w życiu społeczności. Przypominają one, przy zachowaniu wszelkich proporcji, akty lokucji stanowiące pierwszy warunek fortunnego aktu mowy. Do każdego spotkania, podobnie jak do mówienia, wnosimy zróżnicowane motywacje i intencje, które wyrażają się w tym, co aktualnie robimy (mówimy). Ich charakterystyka nie wyczerpuje się na poziomie interpretacji psychologicznej. Reinterpretują one reguły z poziomu pierwszego (lokucji), modyfikując sensory, i stwarzają lub prowadzą do stworzenia konkretnych faktów społecznych. Te zaś odnoszą się bezpośrednio do partnerów biorących udział w spotkaniu. To oni, podobnie jak w austinowskich aktach perlokucji odbiorcy, decydują ostatecznie, czy akt „spotkania” można uznać za fortunny.

Analogię tę, podobnie jak wszelkie inne, można dalej pogłębiać i będzie to zajęcie pasjonujące. Można ją także odrzucić lub powiedzieć, że akt „mowy” to przecież nie co innego jak pewien wariant aktu „spotkania”, tyle tylko, że jednostronnie ukierunkowany – od nadawcy do odbiorcy – podczas gdy „spotkanie” należałoby ujmować jako relację izometryczną, tzn. taką, w której nadawcy są jednocześnie odbiorcami, a odbiorcy nadawcami. Moją intencją nie jest rozwijanie żadnej z tych możliwości, lecz zwrócenie uwagi na to, że kwestie podejmowane przez Baumana uprzywilejowują spotkania niefortunne, a komentarz, jakim

¹¹ Mam tu na myśli głównie austinowską koncepcję *speech acts* rozwiniętą w *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1962.

je opatruje, pozostawia uczestników spotkania w stanie nieprzyjemnego napięcia lub, co częstsze, otwartego konfliktu. Inaczej rzecz ujmując, rysuje przed nami różne sylwetki i doprowadzając do ich spotkania, nie pyta: dlaczego im się powiodło?, lecz: czy istnieje możliwość zakończenia ich niepowodzeń? Pozycję, z jakiej zadaje to pytanie, Elias określił jako *detachment* (bezstronność) i przedstawił „uwikłaniu” (*involvement*)¹². Obydwa pojęcia, podobnie jak wprowadzająca je książka Eliasa, stanowią fragment jednego z charakterystycznych wątków dyskursu ponowoczesnego, w który także zaangażowany jest Bauman (a więc jednak *involvement* tym razem). Wątku, którego osnowę od końca XIX wieku upieramy się nazywać: intelektualistów.

Turyści siedzący w łodziach płynących po Gangesie trzymają w rękach przewodniki. Kupili je przed przyjazdem, przygotowując się w ten sposób do czekającego ich spotkania. Tylko niektórzy z nich rozmawiają z przewodnikiem – Hindusem, który opowiadając, pokazując, zadając pytania, usiłuje zachęcić wszystkich do tej rozmowy. Przewodnik to ten, kto przewodzi z jednego miejsca na inne, od „*chez nous*” do „*chez l'autre*”. Ułatwia drogę od „nas” do „nich”, prowadzącą od jednej kultury do drugiej, wychodzącą z przyswojonego systemu wiedzy, akceptowanej hierarchii wartości i zmierzającą w kierunku innej wiedzy, odmiennych wartości, które uważane być muszą nie tylko za niewiadomą, lecz przede wszystkim wyzwanie. Przewodnik przystaje jedynie do tych, którzy odpowiadając na wyzwanie, wyruszają w drogę. Jego zadanie polega zatem w pierwszej kolejności na ułatwieniu turystom przejścia, do czego przygotowuje się, gromadząc wiadomości zarówno o tych, którzy pielgrzymują do Świętej Rzeki, jak i oddzielonych od nich zaledwie kilkoma metrami wody przybyszach w łodzi. Stając na przemian w roli turystów i pielgrzymów szuka sposobów wyrażenia jednej kultury w języku drugiej. Często nawet nie zauważa, kiedy z tłumacza staje się interpretatorem. (Porównuje swoją łódź do łodzi Charona płynącej po Styksie). Od tego, jak poprowadzi swoją opowieść, tzn. czy przerodzi się ona w dialog,

¹² N. Elias, *Involvement and Detachment*, tłum. E. Jephcott, Basil Blackwell, Oxford 1987.

czy też w zanikający monolog, zależy m.in. zachowanie turystów przed ghatą umarłych. Turyści rozmawiający poprzednio z przewodnikiem, prośbę o zrezygnowanie z fotografowania uważają za naturalne przedłużenie dialogu i nie naciskają wyzwalaczy migawek. Spotkanie, w którym biorą udział, okazało się zatem w jakimś sensie fortunate. Podstawowa troska przewodnika skupia się jednak w tym, aby nie zabrakło turystów podejmujących wyzwanie, aby, co za tym idzie, nie upadła sama idea spotkania. I chociaż turyści wiedzą, że nie należy on ani do nich, ani do tych na brzegu, że nie jest, mówiąc językiem socjologii, ani outsiderem, ani insiderem, a raczej jednym i drugim jednocześnie, w tym sensie nie jest on nigdy bezinteresowny.

Przewodnik to również ten, który przewodzi grupie, mówi słownik. Wyraża jej interesy podczas spotkania z inną grupą. Rozwija i podtrzymuje wartości ułatwiające członkom grupy orientację i identyfikację. Toruje szlak trzymając wysoko laskę z czerwoną, zieloną itd. wstążką, stawiając na siły dośrodkowe nie pozwalające „jego” grupie rozprościć się w tłumie. Grupa mówi o nim „nasz przewodnik. Przedstawia wizję świata zbudowanego z niespodzianek i zasadzek, z których można wyjść zwycięsko, jeśli tylko postępuje się zgodnie z ustalonymi wcześniej regułami gry premiującymi „rozum” i ugodę społeczną, nie wykraczające poza standardy „jego” grupy. Składa obietnice, których spełnienie zależy od gotowości turystów do postępowania wybranym przez niego szlakiem, jako że chociaż niestety nie jest on jedynym szlakiem, to z całą pewnością najlepszym. Zadaje pytania, na które natychmiast sam sobie odpowiada. To dzięki niemu turyści znaleźli się w łodzi o wschodzie słońca płynącej ku ghatcie umarłych. To on, zgodnie z własną wizją świata, wybrał dla nich pielgrzymów i ukrył umarłych. Będąc zakładnikiem uniwersalnego mechanizmu produkującego niesamodzielnych, infantylnych, lecz zadowolonych turystów, nie dopuścił do spotkania, które uznał za ryzykowny eksperyment, destrukcyjny dysonans. Zawiedzeni i rozzłoszczeni turyści mają ochotę wyrzucić go z łodzi. Mogą to zrobić. Należy do nich.

Spśród książek, artykułów i wywiadów, przy pomocy których intelektualisci podtrzymują dyskurs na własny temat, a zajmują one wiele półek w bibliotekach, warto wybrać Prometeusza uwolnionego z więzów

(*Prometheus Unbound*) Carlosa Fuentes¹³. Opowiada on własną wersję *Moby Dicka* Melvilla, czyniąc z niej punkt wyjścia do analizy *hubris*, mitu o Prometeuszu i mitu o Narcyzie, które zostały potraktowane jako kolejne realizacje tej samej, głęboko ukrytej ludzkiej słabości do nadanego wartościowania własnych zobowiązań. Fuentes nie zaatakował Prometeusza, wynosząc ponad niego Narcyza, jak to robią współcześnie filozofowie związani z ruchami ekologicznymi, i nie uczynił z niego bohatera czy też kandydata na bohatera ponowoczesności. Z jego perspektywy, tzn. stale tu obecnej perspektywy aporetycznego doświadczenia konieczności/nieemożności dokonania wyboru między sobą i innymi, zarówno Prometeusz, jak Narcyz są wniesionymi przez myślenie mityczne do dyskursu ponowoczesności symbolami złego wyboru. Złego, czyli takiego, który poprzez heroiczny wysiłek prowadzi wprawdzie do chwilowych, egoistycznych gratyfikacji, lecz ostatecznie przyspiesza autodestrukcję i obumieranie świata. Argumentacja Fuentes¹⁴ skupia się na płaszczyźnie symboliki mitycznej i literackiej, do której często nawiązuje dyskurs o intelektualistach, wystrzega się jednak konkluzji dzielących ten dyskurs i rzeczywistość, którą usiłuje on wypowiadać. Fuentes przypomina *hubris*, podobnie jak robi to Derrida w *Aporias*, ponieważ kieruje uwagę na to, co interesuje ich obu, czyli na pojęcie obowiązku i tego, co Derrida nazywa „obowiązkiem, który jest czymś więcej niż obowiązek” (*duty as over-duty*)¹⁴. Drogi Fuentes¹⁵ i Derridy szybko się wprawdzie rozchodzą, lecz ich niespodziewane skrzyżowanie utrwala w pamięci charakterystyczne powiązanie aporetycznego obowiązku, co akcentuje Derrida po raz pierwszy w *The Other Heading*¹⁵ i aporetycznego zaufania, którym kończy swój esej o intelektualistach jako Prometeuszu uwolnionym z więzów Fuentes.

Odrzucenie obowiązku w postaci „czegoś więcej niż obowiązek” cechuje ponowoczesny dyskurs o intelektualistach i stawia pod zna-

¹³ C. Fuentes, *Prometheus Unbound*, w: L. Baxandall (red.), *Radical Perspectives in the Arts*, Penguin Books, London 1972.

¹⁴ J. Derrida, *Aporias*, s. 16.

¹⁵ J. Derrida, *The Other Heading*, tłum. P.-A. Brault, M.B. Naas, Indiana University Press, Bloomington 1992.

kiem zapytania samo pojęcie „intelektualista”, którego treść uznaje się za wyczerpaną. Efektowny nagrobek ufundował mu Lyotard¹⁶, grzebiąc zarazem ideę „uniwersalnego podmiotu” nierozdzieloną z nadobowiązkami nakazującym modernistycznemu intelektualistcie identyfikowanie się z podmiotem wyposażonym w uniwersalną wartość. Lyotard, nie odwołując się do żadnych symboli, mówi właściwie to samo co Fuentes, aczkolwiek brutalniej, ponieważ nie zostawia miejsca dla jakiegokolwiek wyboru. Ogłasza śmierć intelektualisty, który wykorzystując naiwną wiarę w istnienie podmiotu-ofiary po to, aby opisywać i analizować świat w jego imieniu, zaleca jednocześnie, jak powinno się postępować, aby podmiot ten mógł się zrealizować lub doskonalić realizację, zmierzając tym samym wprost do totalitarnych obsesji. W uwolnieniu filozofów, socjologów, artystów itd. od nadobowiązku (*Prometheus Unbound*) poprzez skierowanie ich uwagi na liczne, małe powinności nie obciążone naddeterminacją wypływającą z jakiegokolwiek idei (porządku, uczciwości, skuteczności itp.) zarówno Fuentes, jak Lyotard widzą nadzieję dla współczesności. Daje ono szansę również ponowoczesnej inteligencji, że – jak mówi Lyotard – nie popadnie w milczenie uznana za kłopotliwą i niemożliwą zarazem¹⁷.

Krytykując „legislatorów” i przeciwstawiając im „interpretatorów”¹⁸, Bauman wystrzega się podobnej apodyktyczności. Granica między nowoczesnością i ponowoczesnością nie rysuje się w jego książce na tyle ostro, aby w imieniu tej ostatniej rozdzielać prawo do życia lub śmierci wśród kolegów, których Bauman usiłuje zrozumieć, by prowadzić dalej rozmowę, nie zaś przygotować się lepiej do wygłoszenia mowy pogrzebowej (i w tym okazuje się bardziej ponowoczesny od Lyotarda). W punkcie wyjścia opowieści o intelektualistach, w której „niemożność wyjaśnienia i zakwalifikowania jest poszukiwanym wyjaśnieniem i kwalifikacją, wypatrywaną granicą”¹⁹, podobnie jak u Fuentes, Derridy,

¹⁶ J.-F. Lyotard, *Tomb of the Intellectual*, w: idem, *Political Writings*, tłum. B. Readings, P. Geiman, University College London Press, London 1993.

¹⁷ Ibidem, s. 7.

¹⁸ Z. Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity, and the Intellectuals*, Polity Press, Oxford 1987.

¹⁹ Z. Bauman, *Walter Benjamin – intelektualista*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Drobne rysy...*, s. 15.

Lyotarda stoi „Prometeusz uwolniony z więzów”. Bauman nie „uśmierca” jednak żadnego nowego wyboru wyzwolonego Prometeusza, wyłamując się tym samym z symptomatycznego upodobania ponowoczesnych do „retoryki śmierci”²⁰. Strategie interpretatorów skierowane zostały bowiem przeciwko śmierci.

Kiedy Bauman pisze: „Kultura ponowoczesna jest, rzecz można, nieustanną próbą generalną śmierci, codzienną lekcją pogładową nietrwałości wszechrzeczy i powszechnego przemijania – ale też i śmierć samą konstruuje ona jako epizod bez trwałych konsekwencji”²¹, przygląda się tylko jednej stronie ponowoczesnej fascynacji śmiercią. A jest to fascynacja tak złożona i tak wiele czynników przemawia za rosnącą ambiwalencją postaw, jaka jej towarzyszy, że warto próbować ocalić ten wątek dla dyskursu o intelektualistach i ponowoczesnej moralności. O ile bowiem dramatem nowoczesności była, jak zauważa Bauman w *Wieloznaczności*, „nieuchronność samo-przekreślenia”²², czyli rozwój, który wbrew własnej logice przyspiesza swój koniec, o tyle ponowoczesność uciekająca nieustannie przed wszelkim zakończeniem w aporie, epizodyczność, przypadek, nie może uwolnić się od lęku, że w każdym momencie któryś z kolejnych epizodów, przypadek itd. może stać się urzeczywistnieniem końca. Dlatego zapewne z takim uporem tropi oznaki rozpadu i uwiądu, aby zaćmienie („eclipse” pojawia się ostatnio w wielu tytułach), które sprowadziła po to, by przesłonić niszczące słońce uniwersalnej prawdy, nie przekształciło się definitywnie w ciemność.

Wszelki projekt odnoszący się do moralności powinien liczyć się z obecnością śmierci. Tej, która kieruje nas od heideggerowskiego „bycia-ku-śmierci” do powracającej uporczywie m.in. w *Aporias* polemiki Derridy z Heideggerem, zagarniając po drodze katastroficzne obsesje Adorno, *Totalite et infini* Lévinasa itd. Wiele jednak wskazuje na to, że

²⁰ Po „uśmierceniu” metafizyki i metafory przez Heideggera, Barthes opisał „śmierć autora”, Lyotard „nagrobek intelektualisty”, Heller „pragnienie śmierci” w modernizmie, Bauman „uśmiercanie nadziei”, Gianni „śmierć i zanikanie sztuki” itd.

²¹ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 18.

²² Z. Bauman, *Wieloznaczność*, tłum. J. Bauman, w: idem, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 216.

ponowoczesną moralność ponowoczesnych intelektualistów kształtuje w równym stopniu obecność śmierci, która, jak pisał Bauman w *Modernity and the Holocaust*, winna być traktowana jako okno raczej niż obraz na ścianie. Patrząc przez to okno, można ujrzeć w przelocie wiele spraw w inny sposób niedostępnych²³. Takie „okno” przed Baumanem otworzył Holocaust, przed Derridą wojna w Zatoce Perskiej²⁴, dla Chomsky’ego okazała się nim wojna w Wietnamie²⁵ itd. Listę ogarniającą wiele relacji przywracających śmierć dyskursowi ponowoczesnemu można wydłużać, nasycając nowymi doświadczeniami, nowymi tytułami książek, których konkluzje w nielicznych tylko przypadkach można uznać za rozłączne. To prawda, że łączy je, podobnie jak turystów płynących po Gangesie ku għacie umarłych, przekonanie, iż tym, co nas tu sprowadziło (było na początku podróży) i do czego zmierzamy (koniec podróży), jest cudza śmierć, możliwa do przyjęcia jedynie „chez l’autre”. Nie ulega wszakże wątpliwości, że nie miałaby ona większego znaczenia dla mieszkańców ponowoczesności, gdyby Ganges wraz z popiołami zmarłych nie unosił także ich łodzi. Gdyby za „ich” śmiercią nie kryła się „moja” śmierć widziana jako fragment „naszej” śmierci, a dystans, jaki je wszystkie dzieli, nie okazał się jedynie metonimicznym przesunięciem w przestrzeni i w czasie, figurą retoryczną nie pozwalającą wygasnąć toczącej się w łodzi rozmowie.

W wywiadzie z Derridą opublikowanym w 1987 roku²⁶ Imre Salusinszky starał się sprowokować swojego rozmówcę do rozważań na temat powinności intelektualistów wykraczających, najogólniej mówiąc, poza ich obowiązki zawodowe (*duty as over-duty*). Derrida jak zwykle udzielał wykrętnych odpowiedzi, podkreślając, iż naprawdę interesuje go nieustanne podejmowanie na nowo, według nie istniejącej jeszcze zasady, czynności, którą nadal będzie nazywał pisanem (*writing*). Zgodził się

²³ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge 1989, s. VIII.

²⁴ J. Derrida, *The Other...*

²⁵ N. Chomsky, *Intellectuals and the State. Die intellectuelen en de staat*, Het Werdvenster, Baarn 1978.

²⁶ L. Salusinszky, *Criticism in Society. Interviews with...*, Methuen, New York – London 1987.

z Salusinszkym tylko raz, kiedy ten, posługując się analogią między ponowoczesnymi intelektualistą i osobą starającą się jak najdłużej utrzymać kontakt słowny z terrorystą gotowym do odpalenia bomby, stwierdził, że podstawową funkcją pisania stała się dziś prawdopodobnie funkcja fatyczna. Oczywiście nie była to uwaga zbyt oryginalna. Podobne sugestie rozmieszczone zostały w pracach wielu współczesnych, od Rorty'ego poczynając. Dodatkowego, niebanalnego znaczenia przydaje im fakt, że znalazły potwierdzenie i wsparcie jednocześnie ze strony współczesnej lingwistyki, która porzucając systemy językowe podstawową jednostką swego dyskursu uczyniła w ostatnich latach rozmowę. Wszystkie te projekty łączy przekonanie, iż od przygotowania prowadzących rozmowę zależy jej fortunność. Przygotowanie takie obejmować powinno także zreinterpretowane poczucie obowiązku oraz wzajemne zaufanie, o które upomniął się Fuentes. Interpretacja, o której pisze ostatnio Bauman w *Intimations of Postmodernity*, nie jest nigdy, podobnie jak metafora dająca jej często początek, niewinna. Rozmowa może okazać się co najwyżej niefortunna. Wtedy, jak w przykładzie Salusinszky'ego, następuje „mój”, „nasz”, „ich” koniec podróży.

EWA REWERS

Polska filozof kultury i kulturoznawczyni, profesor nauk humanistycznych, twórczyni kulturoznawczego wariantu studiów miejskich. W 1997 r. uzyskała habilitację na podstawie pracy *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, a w 2006 r. otrzymała tytuł profesora w zakresie nauk humanistycznych. Była sekretarzem Komitetu Nauk o Kulturze I Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Polskiej Akademii Nauk, w latach 2020–2024 przewodniczącą Komitetu Nauk o Kulturze PAN, a także wiceprezesem Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Od 1976 r. była związana z Instytutem Kulturoznawstwa UAM, gdzie najpierw kierowała Zakładem Kultury Współczesnej (po odejściu z Poznania



twórczyni Zakładu, prof. Anny Zeidler-Janiszewskiej), a w 2005 r. utworzyła Zakład Kulturowych Studiów Miejskich. Zajmuje się teorią i filozofią współczesnych przestrzeni miejskich, relacjami między miastem a sztuką, a obecnie przede wszystkim relacjami między kulturą i naturą w miejskich ekosystemach oraz kontrowersjami między historią sztuki i historią społeczną miast. W efekcie kilku ogólnopolskich projektów badawczych zaproponowała polski wariant humanistycznie zorientowanych badań nad miastami – kulturowe studia miejskie. Jest autorką książek: *Spoleczna świadomość językowo-artystyczna* (1991), *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury* (1997), *Language and Space: The Poststructuralist Turn in the Philosophy of Culture* (1999), *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta* (2005), *Miasto-twórczość* (2010), *The Contradictions of Urban Art* (2013) oraz redaktorką zbiorów: *Pojednanie tożsamości z różnicą; Przestrzeń, filozofia, architektura; Miasto w sztuce – sztuka miasta. Kapitał kulturowy miast; The Rise of City Cultures in the Central Europe; Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*. Wykładała na University of Strathclyde w Glasgow, University of East Anglia, University of Cambridge, Universitat Politècnica de Catalunya, w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu i Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie.

AGATA SKÓRZYŃSKA

OD FILOZOFII PRZESTRZENI DO KULTUROWYCH STUDIÓW MIEJSKICH. TRANSDYSCYPLINOWOŚĆ HUMANISTYKI JAKO WYZWANIE DLA KULTUROZNAWSTWA W MYŚLI EWY REWERS

Przypominany w niniejszym tomie esej *Koniec podróży* Ewy Rewers jest tekstem potrójnie znaczącym. Po pierwsze, stanowi doskonałe świadectwo pewnego etapu w rozwoju poznawczej refleksji kulturoznawczej lat 90. Był to czas, gdy część środowiska intelektualnego związanego z Instytutem Kulturoznawstwa – przede wszystkim Anna Zeidler-Janiszewska, Grzegorz Dziamski i Ewa Rewers – zaproponowała własny wariant dyskusji z filozofią postmodernistyczną i poststrukturalistyczną (włączając również dekonstrukcję) oraz oryginalną refleksję nad ponowoczesnością, rozwijaną w perspektywie kulturoznawczej. *Koniec podróży* powstał w 1995 r. jako komentarz do *Dwóch szkiców o moralności ponowoczesnej (oraz innych pism)* Zygmunta Baumana, przy okazji seminariów, które autor *Wieloznaczności nowoczesnej* prowadził w Poznaniu (na zaproszenie Romana Kubickiego i Anny Zeidler-Janiszewskiej).

W kręgu zainteresowań środowiska poznawczego pozostawała wówczas jednak cała światowa humanistyka wiązana z postmodernizmem jako ruchem intelektualnym. Anna Zeidler-Janiszewska wspominała tamten czas jako moment, w którym część badaczek i badaczy poznawczego kulturoznawstwa zyskała opinię „polskich postmodernistów”, choć jej zdaniem rdzeniem ówczesnych dyskusji było raczej ustosunkowanie się do sporu między habermasowskim „niedokończonym projektem” a „końcem wielkich narracji” w rozumieniu Lyotarda. Nieoczywista była więc także sama „postmodernistyczna” przynależność Ewy Rewers.

Po drugie bowiem, *Koniec podróży* dobrze ilustruje wariant filozofii kultury i refleksji kulturoznawczej, który był Autorce bliski od początku jej kariery intelektualnej i rozwijał się niezależnie od debaty o ponowoczesności. Chodzi o wersję analizy kulturoznawczej, która czerpie z trzech podstawowych źródeł, wynikających z wykształcenia (filologia polska i socjologia) oraz sympatii intelektualnych Rewers: filozofii kultury, językoznawstwa i socjologii.

W pewnym sensie obydwą wątki – dyskusja z zachodnią filozofią końca XX wieku (poststrukturalizm) oraz specyficznie rozumiany kulturoznawczy warsztat – znalazły zwieńczenie w książce *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury* z 1997 r. Przez autorski wariant analizy kulturowej Ewy Rewers rozumiem także wrażliwą socjokulturowo filozofię (operującą intencjonalnie na poziomie rzeczywistości społecznej i towarzyszącej jej refleksji jednocześnie), która nie mieściła się w aparacie ówczesnej socjologii kultury – skoncentrowanej głównie na badaniach kultury pojętej wąsko, elitarnie i instytucjonalnie – ani w specjalizującym się przedmiotowo kulturoznawstwie, badającym poszczególne „dziedziny kultury” (jak literatura, teatr, sztuki plastyczne i wizualne czy film).

Myśl Ewy Rewers, początkowo związana z projektem „humanistyki zintegrowanej” Jerzego Kmity, a od pewnego momentu silniej zorientowana na filozofię późnej nowoczesności, nie mieściła się w wąskiej specjalizacji, pracy w obrębie jednej teorii czy metodologii. Wykazywała ponadto silne pokrewieństwo z modelem studiów kulturowych – realizowanym jednak autorsko i osadzonym na znacznie twardszym gruncie filozofii, teorii społecznej i teorii języka niż jej anglosaski odpowiednik (a więc z doskonałą znajomością klasyki i orientacją w intelektualnej spuściźnie nowoczesności – co było zresztą konsekwencją pracy w ośrodku tworzonego przez Kmitę i współpracy z Anną Zeidler-Janiszewską).

Koniec podróży jest znakomitą ilustracją tego warsztatu, pokazującą nie tylko, jaką funkcję w filozofii postmodernizmu i dekonstrukcji pełni porządek metaforyczny, lecz także – a może przede wszystkim – jakie są konsekwencje poznawcze stosowania określonych metafor onto-epistemologicznych przez samych filozofów. Ostatecznie dyskusja Rewers ze *Szkicami* Baumana okazuje się krytycznym komentarzem, pokazującym, że metafory w humanistyce nie są jedynie narzędziami interpretacji rzeczywistości socjokulturowej końca

XX wieku (moralności czy kondycji ponowoczesnej), lecz także narracyjnymi lub dyskursywnymi konstrukcjami, z których można odkodować intencje, motywacje intelektualistów piszących o ponowoczesności oraz fortunność (lub niefortunność) ich „aktów intelektualnych”. Metafory nie są niewinne etycznie, lecz nie są też neutralne poznawczo. Pisma Rewers z tamtego czasu są więc rodzajem metarefleksji nad kondycją tyleż ponowoczesności, co filozofii postmodernizmu.

Po trzecie, *Koniec podróży* kieruje naszą uwagę na zawarte w baumanowskich metaforach wymiary kultury nowoczesnej i ponowoczesnej, które interesowały Rewers od samego początku – na związki między tym, co językowe, a tym, co przestrzenne – oraz na przejście od zasadniczo temporalnej logiki myśli wczesnonowoczesnej (rozwój, postęp, historia, emancypacja, wspólnota, naród, ewolucja, rewolucja itp.) ku przestrzennej orientacji myślenia późnonowoczesnego, spleczonego z globalizacją, mobilnością i ruchliwością na poziomie zjawisk politycznych, społecznych, ekonomicznych, a przede wszystkim praktyk symboliczno-kulturowych (w tym artystycznych) i dyskursywnych (w tym intelektualnych).

W tym sensie przywoływany *Koniec podróży* jest także zapowiedzią tego, co nastąpiło później, i paradoksalnie wyznacza tej podróży początek. Wyłonienie się specyficznej, późnonowoczesnej wyobraźni przestrzennej (zwane *spatial turn*) kieruje bowiem Ewę Rewers ku badaniom praktyk przestrzennych, już poza językową czy dyskursywną praktyką filozoficzną, i wiedzy do badań nad architekturą, urbanistyką i sztuką w przestrzeni miejskiej.

Już w latach dwutysięcznych zaowocowało to realizacją dwóch projektów badawczych: *Analiza kulturowa przestrzeni miejskich końca XX wieku* oraz *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, w których Autorka zaproponowała własną koncepcję relacji między przestrzenią miejską a praktykami artystycznymi, wskazując na udział sztuki w kluczowych procesach miastotwórczych w warunkach tzw. globalnej epoki miejskiej. Wtedy to zarówno światowe, jak i polskie miasta podlegały głębokim przeobrażeniom, realizowanym zresztą często pod hasłami rewitalizacji czy „zmiany przez kulturę”, lecz także np. gentryfikacji. W projekcie Rewers oznaczało to konieczność rozwijania kulturoznawczej refleksji nad miastami, gdyż nie wszystkie procesy związane z epoką miejską są dostrzegalne w perspektywie klasycznej socjologii mia-

sta, wymykają się również analizom ekonomicznym i politycznym. W efekcie w opublikowanej w 2008 r. pracy pod redakcją Bohdana Jałowieckiego *Miasto jako przedmiot badań naukowych początku XXI wieku* (trzeciej z serii ważnych w polskich badaniach nad miastami, ukazujących się od 1969 r.) znalazł się tekst Ewy Rewers *Miasto jako przedmiot filozofii kultury*. Mniej więcej w tym samym czasie ukazały się tak ważne książki Autorki, jak: *Postpolis* (2005), *Miasto-twórczość* (2010) oraz *The Contradictions of Urban Art* (2013). Wtedy też z zespołem z Instytutu Kulturoznawstwa UAM Ewa Rewers rozpoczęła pracę nad projektem kulturowych studiów miejskich, zwieńczonym zmianą nazwy zakładu (w 2005 r.) oraz publikacją podręcznika kulturoznawczych badań nad miastami *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie* (2014).

Droga – czy też podróż – od filozofii przestrzeni ku kulturowym studiom miejskim jest w zasadzie zupełnie niemetaforyczna – pokazuje sprawczy, jak najbardziej praktyczny, synchroniczny (by nie rzec: metonimiczny) związek między metodologicznym a przedmiotowym wymiarem każdego przedsięwzięcia badawczego. Tak jak na przełomie XX i XXI wieku zmieniają się miasta jako obiekty badań, tak zmieniać się muszą sposoby ich badania. Oznacza to przyjęcie do wiadomości kilku konsekwencji metodologicznych. W miastach radykalnie zmienianych za pomocą kultury (w tym dyskursów i materialnych aspektów boomu rewitalizacyjnego) refleksja kulturowa przestaje być jedynie formą interpretacji rzeczywistości miejskiej (nadbudowaną nad przestrzenią „rzeczywistą” kreowaną przez decydentów, korporacyjny kapitał, artystów czy urbanistów oraz zachowania użytkowników miast), lecz sama staje się kreatorem tej przestrzeni. Na dobre i na złe zresztą, ponieważ proponowane w naukowym dyskursie metafory, jako się rzekło, nie są i nigdy nie były niewinne. Wystarczy przypomnieć koncepcję miast kreatywnych Richarda Floridy i skutki, jakie wielu metropoliom i mniejszym miastom przyniosły jej empirycznie i ideologicznie wątpliwe założenia.

We wprowadzeniu do *Kulturowych studiów miejskich* Ewa Rewers przypomina kilka takich metafor: miasta jako laboratorium, a więc przestrzeni eksperymentów społecznych, w tym naukowych, które otworzyły drogę zarówno nowoczesnej urbanistyce, jak i socjologii czy antropologii miasta; miasta jako biblioteki – gdy refleksja naukowa i sztuka odkryły semiotyczny potencjał przestrzeni miejskiej, a filozofia preferowała „czytanie miasta”; i wreszcie mia-

sta-warsztatu, w którym praktyki miejskie i sposoby ich badania pozostają w ścisłym splocie wzajemnych oddziaływań, a badania miejskie zyskują jak najbardziej performatywne skutki (mogą być zatem, jak spotkanie w *Końcu podróży*, fortunnym lub niefortunnym aktem mowy).

Skoro jednak miasto rozumiane przedmiotowo – jako obiekt – staje się ruchliwe, dynamiczne, zmienne i podlega przekształceniom materialnym, mentalnym i symbolicznym, dotychczasowe interdyscyplinarne zainteresowanie miastami musi zmierzać w kierunku transdyscypliny. Transdyscyplinowość nie oznacza bowiem jedynie współpracy różnych, mniej lub bardziej ustabilizowanych w nauce podejść i specjalizacji badawczych, wywołanej złożonością jakiegoś przedmiotu. Stanowi także decyzję wymagającą zaakceptowania pewnej dynamiki na poziomie metodologicznym, a nie jedynie przedmiotowym. Wobec złożonej ontologicznie natury wielu miejskich zjawisk sama dyskusja specjalistów różnych dziedzin i uzgadnianie pojęć to za mało, potrzebna jest współpraca na dużo głębszym poziomie – przeglądu metod, narzędzi i technik, które w złożonej rzeczywistości będą użyteczne i które są w stanie przynieść korzyść poznawczą, oraz konstruowania nowych podejść badawczych zawsze, gdy wymaga tego sytuacja. Stąd pomysł, by zwrócić się ku modelowi badań jako studiów, a więc badań o charakterze procesowym, które mają zdolność do przekraczania granic ustabilizowanych, silnych dyscyplin.

Kulturowe studia miejskie oddają naturę badań jako studiów choćby w tym sensie, że zamiast rekonstruowania naukowej refleksji nad miastami w logice paradygmatów, oddzielnych teorii czy osobnych dyscyplin w strukturze tej książki znajdujemy słowa-klucze (niczym słynne *Keywords* w szkole Birmingham), które pozwalają na nowo rozwarstwić rzeczywistość miejską i uporządkować tradycje badawcze. Co jednak charakterystyczne dla intelektualnej formacji Ewy Rewers, przebiegającej wszak od interdyscyplinarnej „humanistyki zintegrowanej” do kulturowych studiów miejskich, nic nie wymaga większej dyscypliny intelektualnej niż myślenie transdyscyplinarne. Dlatego *Kulturowe studia miejskie* wiodą nas od teorii i praktyk badawczych, które ufundowały klasyczne dyscypliny naukowe (takich jak weberowska socjologia rozumiejąca, model miejskości proponowany w szkole z Chicago czy kulturalistyczna teoria społeczna Znanieckiego), ku współczesnym studiom wizualnym czy performatywnym, ale także studiom postkolonialnym, feministycznym itp.

Intelektualistka akceptująca niełatwą przecież transdyscyplinowość oraz często niewygodną pozycję bycia w ciągłym ruchu poznawczym, a jednocześnie zachowująca potrzebę krytycznego dystansu, musi wyposażać swój warsztat w nieustępliwą erudycję (w duchu Foucaulta) oraz bogaty ekwipunek wiedzy (w rozumieniu Rabinowa). Swoisty test skuteczności kulturowe studia miejskie przechodzą w momencie, gdy humanistyka XXI wieku doświadcza kolejnego zwrotu i staje się humanistyką nową – postantropocentryczną, posthumanistyczną, neomaterialistyczną, operującą już w nowej „wyobraźni ontologicznej” (za Andrzejem W. Nowakiem). Okazuje się wówczas, że w ramach studiów miejskich coraz bardziej powszechne stają się diagnozy naturo-kulturowego charakteru miejskości, a miejskie procesy (budowanie, zamieszkiwanie, migrowanie, konsumowanie czy zwiedzanie) badane są nie tylko ze względu na korzyści, jakie przyniosła urbanizacja świata, lecz także na kryzysy, które wywołuje. Projekt krytycznie zorientowanych, kulturoznawczych badań nad miastami, który przez lata rozwijała Ewa Rewers, okazuje się – również dzięki zaakceptowaniu transdyscyplinowości – znów użyteczny i pozwala przyglądać się współczesnym miastom nie tylko jako projekcjom ideologów i kapitału korporacyjnego, lecz także jako rozchwianym ekosystemom, w których – na dobre i na złe – musimy dzisiaj żyć i które zabierają nas w podróż ku śmierci.

JULIUSZ TYSZKA

TO SIĘ CZASEM ZDARZA

Pierwodruk w: „Dialog” 1985, nr 2 (341), s. 129–136. Przedruk w: Marek Waszkiel, Lucyna Kozień (red.), *100 przedstawień teatru lalek. Antologia recenzji, 1945–1996*, Pracownia Dokumentacji Teatru Lalek przy Teatrze Lalek „Arlekin”, Łódź 1998, s. 191–200; Juliusz Tyszka, *To się czasem zdarza*, Wydawnictwo Kontekst, Poznań 2016, s. 295–306.

Pamięci Konstantego Puzyny¹

Moje wzruszenie może się wydać śmieszne, ale nie dbam o to. Moje przeżycia w tym spektaklu, podobne – jak zauważyłem – do przeżyć innych jego widzów, istnieją już ponad śmiesznością i wstydem jako obiektywizująca się w życiu wartość. Postanowiłem je zrelacjonować, bo nie mogę się pogodzić z możliwością ich zagubienia, zdeptania przez czas. A wyjątkowość tej jednej, jedynej prezentacji jednego spektaklu staje się właśnie tym bardziej oczywista, im więcej czasu mnie od niej dzieli.

Takie wyjątkowe chwile istotnego współobcowania widzów z aktorami, owszem, zdarzają się w teatrze, ich charakterystyka bywa nawet podstawą definicji teatru w ogóle, ale cóż – próżno ich szukać w kieracie codziennej „eksploatacji” przedstawień. **To** w teatrze się zdarza, ale nie musi, na **to** się czeka przez kolejne zniechęcające wieczory. A gdy się zdarzy, trzeba **to** chłonąć, na gwałt wdychać i trzymać w sobie jak najdłużej; trzeba o **ty**m opowiadać, trzeba **to** przeżywać na nowo i nie dać **temu** zgasnąć.

¹ Dedykacja została dodana do tekstu na użytek trzeciej jego publikacji, w 2016 r., gdy Konstanty Puzyna od dawna już nie żył.

Cóż **to** jest? Postaram się obszernie, na własnym przykładzie, objaśnić.

Otóż, warunki mojego w tym spektaklu uczestnictwa były festiwalowe. Festiwalowe warunki uczestnictwa w spektaklu tym się zaś różnią od każdych innych, że widz oglądający, powiedzmy, cztery przedstawienia dziennie, bywa przeważnie tak skołowany (a nierzadko zniesmaczony i znudzony), że każdy przebłysk inwencji, każdy przejaw żywszego kontaktu sceny z widownią zaczyna uważać za objawienie. Gdy potem ogląda niektóre „objawione” na festiwalu spektakle w innych warunkach, pyta zdziwiony sam siebie: „Czy to oni wzniesli się wtedy na wyżyny, czy ja tak zgłupiałem?”. Prawidłowa odpowiedź najczęściej powinna brzmieć: i jedno, i drugie. Zdarza się również odwrotnie: bezlitosna festiwalowa widownia pogrąża całkiem dobry spektakl, który nie pasuje do rytmu jej przeżyć, wyznaczonego przypadkowo ułożonym programem.

Ta statystyczna prawidłowość, zaznaczona przy pomocy statystycznie wszechwładnych zaklęć: „przeważnie”, „najczęściej”, „zdarza się” i podobnych, otóż ta prawidłowość – jestem o tym przekonany – nie dotyczy pięknego, pełnego wzruszeń kontaktu widowni XI Ogólnopolskiego Festiwalu Teatrów Lalek z Ireną Józefiak i Kazimierzem Jasińskim, dwójgim aktorów Teatru Rabcio z Rabki.

Rzecz miała miejsce w małej sali Teatru im. Kochanowskiego w Opolu, 16 listopada 1983 roku, wieczorem. Z programu wynikało, że zaczyna się właśnie mój udział w widowisku *Co wam powim, to wam powim* Macieja K. Tondery według Kazimierza Przerwy-Tetmajera², przeznaczony dla widzów dorosłych. Zniechęcony festiwalową mordęgą, pomyślałem sobie od razu, że jeśli to widowisko okaże się cepelią z „momentami”, przetworzoną na modłę telewizyjnego Janosika, to chyba szybko swój udział w nim zakończę. Obawy te były o tyle uzasadnione, że przez cały czas na ławce z boku sceny siedzieli, swobodnie rozmawiając, dwaj mężczyźni ubrani po góralsku, w tym jeden dzierzący skrzypce. Nasuwali niedobre skojarzenie z niejakim Kwiczolem i niejakim Pyzdrą – udrapowanymi na ludowych wesołków, w rezultacie zaś cwaniacko-przygłupimi bohaterami serialu

² Reżyseria i scenografia: Maciej K. Tondery; opracowanie muzyczne: Zbigniew Pietrzycki; premiera: luty 1983.

o naszym harnasiu. Już czekałem, aż jeden walnie drugiego w kolano i wrzaśnie: „Wiys, Jędrus, co ci powim, to ci powim, ale ci powim...”, gdy zza tylnych rzędów, skacząc po schodkach, wpadła na scenę Góralka.

To było niedobre, to był najgorszy moment spektaklu: Góralka, klnąc siarczyście lenistwo swych partnerów, namawiała ich do rozpoczęcia gry. Już mi się zdawało, że jestem na dobrym tropie z tą cepelią: skrzypek coś tam zapitolił, drugi mężczyzna zaś z ociąganiem wstał i wyrzekł słowa z dawien dawna oczekiwane: „Co wom powim, to wom powim, ale wom powim”. I po nich dopiero zaczął się naprawdę ten spektakl.

Góral zdjął z umieszczonego w głębi sceny stojaka lalkę chłopca, stwierdził: „Straśnie chłopca życie dokuczyło, umyślił się objeść”³ i pokierował chodem nieszczęśnika wzdłuż stojącej pod parawanem ławy. Parawan był niski, sięgał aktorom do piersi, tak że mogli przed oczami widzów animować szmaciane lalki o prostej budowie, ze zwisającymi luźno kończynami, poruszane za pomocą prętów przymocowanych im do pleców i głowy. Pod parawanem, prócz ławy, stały dwa szerokie stołki a przed nimi... trudno to nazwać... coś jakby dwa drogowskazy stykające się ramionami. Z boku na ławce siedział obecny tam od początku skrzypek.

Bierna do tej pory widownia po raz pierwszy żywiej zareagowała na zmyślny gag ze zdejmowaniem wiszącego na parawanie postronka przez „pozbawioną władzy w rękach” lalkę chłopca. Przychylność, wymuszona przez sztucznie ożywione rozbieganie i rozgadanie Góralki, ustąpiła teraz miejsca szczeremu uznaniu dla pomysłowości realizatorów i nadziei na równie pomysłowy ciąg dalszy. To był bardzo ważny moment. Z nagłą rozluźnieni, bardziej przy tym skupieni, odzyskujący zaufanie, obserwowaliśmy scenę coraz uważniej, oczekując potwierdzenia dla naszej rosnącej sympatii. Inicjatywa znowu należała do aktorów i oni też już na pewno czuli, podejrzewali, że jeśli w ciągu kilkunastu najbliższych sekund nie wzbogacą rodzącego się porozumienia o nowe, niespodziewane, zaskakujące nas wartości, to utracą nasze zaufanie i sympatię, tym razem już na dłużej, albo i na dobre.

³ Niemal wszystkie przytaczane kwestie pochodzą z *Na skalnym Podhalu* Tetmajera (cytowane wg wydania Wydawnictwa Literackiego, Kraków 1972).

Wykorzystali swoją szansę: żywo, pomysłowo rozegrany dialog chłopa z diabłem podtrzymał nas w pełnym rozbawienia skupieniu. Spodobał się przede wszystkim pomysł przypisania Góralowi wszystkich kwestii tego dialogu – Góral mówił bowiem za chłopa, za diabła i na dodatek jeszcze za tetmajerowskiego narratora, wzbudzając nieodmiennie salwy śmiechu na widowni akcentowaniem swych przemian z postaci w postać.

Finał tego spotkania jest – jak ogólnie wiadomo – taki, że diabeł podejmuje się w ramach zakładu o duszę chłopa, spędzić trzy dni w jego domu u boku iście piekielnej gaździny. Z góry przewidujemy, że złe moce w tym przypadku okażą się bezsilne i uwolnieni od niepokoju o los bohaterów, mościmy się wygodniej w fotelach, czekając na kolejne niespodzianki, zdolne nas jeszcze bardziej wciągnąć w tę grę.

Tymczasem – jak to było do przewidzenia – diabeł popadł w ciężkie jarzmo. Został najpierw zagnany na wesele, gdzie sporo się musiał na-pracować w tańcu i zabawie. Zabawy i tańce weselne zostały pokazane na scenie w sposób śmieszny i niewymyślny: zza parawanu co chwilę wyskakiwały dwa rzędkie złączonych ze sobą, animowanych przez jedną osobę lalek, „hipających” zapamiętałe w takt wygrywanej przez skrzypka melodii, ożywianych na dodatek przytupywaniem, okrzykami i gwizdami aktorów, animujących je zza niskiego parawanu i razem z nimi się bawiących.

Powoli oswajaliśmy się ze stylistyką przedstawienia. Już bez zastrzeżeń akceptowaliśmy swoją rolę. W ciągu tych pierwszych kilku scen staliśmy się nieodwołalnie tymi, którzy zgodnie z impulsami własnej wyobraźni reagują na ledwo na scenie zarysowane, przewrotnie proste sytuacje, ustalając raz na zawsze ich sens wraz z inicjującymi tę grę aktorami. Okazało się przy tym, że nasze zbiorowe sugestie kierowane ku scenie są bardzo jednolite i spójne. Aktorom udało się przez te dziesięć bez mała minut przekształcić nas w zgodnie i harmonijnie współpracującą z nimi **już widzowską** zbiorowość.

Byliśmy więc już „oblaskawieni”, akceptujący bez większych zastrzeżeń taki właśnie nasz udział w spektaklu. Ale też – powoli, acz nieubłaganie – nasza w nim obecność traciła właśnie teraz swój impet. Jej sens stawał się zbyt przejrzysty, zbyt uświadomiony, narzucający się, a wypeł-

nijająca i współkształtująca ten sens aktywność – zbyt już monotonna. Trzeba nam już było bardziej wyszukanych podniet.

O tym, jak się okazało, oni też zawczasu pomyśleli. Bo oto, gdy skończyła się zabawa, a lalki weselników zostały umieszczone z powrotem na stojaku, wyszedł ku nam Góral ocierający sobie pot z czoła i dyszący z wyczerpania. Pot na jego czole był autentyczny – scena wesela musiała jego, aktora-Górala, kosztować sporo wysiłku. Tyle że on był dla nas w tym momencie nie tylko aktorem-Góralem, on był przede wszystkim diabłem przebranym za chłopca! Tak to bowiem zostało zrzęcznie zaaranżowane, że – odkładając lalki weselników i diabła – lamentował i narzekał jako diabeł właśnie, i z tym samym rzewnym „łoj” na ustach wyszedł – już we własnej, ludzkiej postaci – przed parawan. Był to najbardziej przewrotny i najsympatyczniejszy zarazem moment przedstawienia: znowu ożywieni, biliśmy długo brawo, nagradzając reżyserski pomysł i aktorski wysiłek, dając wyraz naszej radości z uczestniczenia w spektaklu tak prosto skomponowanym, a tak zarazem wyrafinowanym.

No i – jak ogólnie wiadomo – diabeł, zmuszony po przetańczonej nocy i ciężko przepracowanym dniu do wielokrotnego spełnienia małżeńskich powinności, nie wytrzymał. Zrzucony z łóżka na podłogę, zadreńczony i sponiewierany, wyfrunął szparą w pole. Chłop wygrał zakład, dostał skarb i zakończył całą historię pełnym ulgi westchnieniem: „Na dzień to se bedem robotnika najmował, a noc to ta jesce ścierpiem”.

Długie, rzęsiste brawa nagrodziły pierwszą część spektaklu. Fakt, że przedstawienie ożywiło nas, wytrąciło z przytępowej bierności wieczorno-festiwalowych zachowań, był przede wszystkim zasługą dvojga aktorów: oni naprawdę bardzo chcieli nas tą historią ogarnąć, sobą nas w nią wciągnąć, do siebie w niej przekonać. Ta śmieszna opowieść była ich dla nas własnością poświadczoną przeżyciem, a jednocześnie była przedmiotem naszej wspólnej gry. Oni **grali z nami w teatr**. Pomagała im w tym kunsztowna konstrukcja scenicznych postaci, analogiczna do budowy podmiotu autorskiego w opowiadaniu Tetmajera. Największą **teatralną** atrakcją był dla nas fakt, że wszystkie „wcielenia” podmiotu autorskiego mieściły się tutaj w jednej, jedynej osobie obecnego przed nami aktora. Chwila, gdy aktor ukazał nam się po scenie wesela w czterech postaciach

równocześnie: jako zmęczony „hipacką” diabeł, jako szykujący się do dalszego ciągu opowieści narrator, jako zmęczony osobistym udziałem w weselu Góral i jako figlarnie, z samozadowoleniem sprawdzający zaskoczenie widzów swą poczwórną formą obecności aktor – ta chwila najwymowniej oddaje potęgę inwencji, której poddaliśmy się bez szemrania.

Aktorzy zmusili nas do radosnej uległości i pełnej zapału współpracy, mimo że byliśmy przecież „ci festiwalowi”. Ba, odniosłem już pod koniec wrażenie, że zręcznie nam nasze reakcje „dawkują” – że reagujemy śmiechem, brawami, rozbawieniem, namysłem czy skupieniem dokładnie tam, gdzie oni sobie tego życzą. Z początku chyba trochę ich zaskoczyliśmy naszą ochotą do śmiechu, Jasiński jednak w scenie spotkania chłopca z diabłem szybko podchwycił nasz nastrój, tak przecież dokładnie odpowiadający jego intencjom, jeszcze bardziej koncentrując swe wysiłki – we „wcieleniu” Górala – na żywym kontakcie z nami.

Wiedziałem przy tym od razu, że nasz wspólny śmiech nie przerodzi się w chichot: aktor z żelazną konsekwencją trzymał się właściwych swym kolejnym „wcieleniom” sposobów porozumiewania się z widownią, nie pozwalając żadnemu z tych wcieleń nadmiernie się do widzów zbliżyć, nadmiernie się z nami „spoufalić”. Wielki to był z jego strony wysiłek, zważywszy naszą żywiołową sympatię, dążącą jak zwykle do „uprywatnienia” kontaktu. Jasiński nie uległ nam, nie przejął naszego nastroju w całości, chroniąc tym samym harmonię wspólnej zabawy. I jak tu do kogoś takiego nie mieć zaufania? Od tej właśnie chwili rozbawieniu na widowni towarzyszyło uważne skupienie.

Od sposobu zaproponowania nam wspólnej zabawy, od owego pierwszego kontaktu zależało istotnie bardzo wiele. Sama forma architektoniczna tego spektaklu uzależnia go od widowni, od jej zgody na taką właśnie formę obcowania z aktorami. Zaczyna się, fakt, dość sympatycznie. Co by jednak się stało, gdybyśmy na początkowe pajacowanie Górali zareagowali lekceważącym śmiechem i ten zepsuty nastrój przenieśli z wieczorno-festiwalową konsekwencją na cały ciąg dalszy? Przecież mogło się zdarzyć i tak.

Zostawmy jednak to gdybanie, piszę w końcu o jednej, jedynej, bardzo udanej prezentacji. A pisząc o niej, nie mogę pominąć najważniejszej,

ukrywanej dotąd okoliczności: oto wydarzenia rozgrywające się w małej sali opolskiego teatru przekroczyły w drugiej części przedstawienia granicę reżyserskich zamysłów. Wytworzył się w naszej mikrospołeczności jakiś przedziwny, szczególnie, jednorazowy nastrój. My-widzowie uczestniczyliśmy w spektaklu z dziecięcą niemal chłonnością, ufnością i koncentracją, która pozwoliła aktorom wyzwolić się z wszelkich napięć i osiągnąć harmonijną równowagę między intymnym, „wewnątrzdotykowym” kontaktem z granymi postaciami a ekspansywnym kontaktem z widownią. Rezultatem istnienia tego wyjątkowego nastroju było pod koniec przedstawienia nasze wspólne wyjście – dzięki teatrowi – poza teatr, w dziwną, piękną i – na szczęście – niezdefiniowaną sytuację międzyludzką.

Gdy odprężeni, rozbawieni usiedliśmy po przerwie w fotelach, Góral, obecny cały czas na scenie, tak samo jak na początku swobodnie rozmawiający ze skrzypkiem, najpierw rozsunał w stronę widowni ramiona wspomnianych już „drogowskazów”, potem zaś powiedział tytułowe zdanie: „Co wom powim, to wom powim, ale wom powim”. „Gospodarze spektaklu” – Góralka i Góral zostali w ten sposób ponownie wobec nas wykreowani; można było zacząć drugą opowieść: „Seł raz Pon Jezus ze Świntym Pietrem Pawłem bez las i spotkali ich zbójnicy”. Zbójnicy, animowani przez Górala, wyskoczyli zza parawanu dość nagle, tak że Góralka, wydająca za świętego Pietra Pawła okrzyki zaskoczenia, ledwie zdążyła zdjąć świętym osobom aureole z pleców i schować je do worka. Gag nagrodzony został brawami, powróciło rozbawienie z pierwszej części: oho, znowu nas czymś zaskoczyli, aby tak do końca.

No, i – jak ogólnie wiadomo – staje na tym, że zbójnicy nakazują obu wędrowcom iść razem z nimi. Pan Jezus natychmiast się zgadza, mimo wątpliwości świętego Pietra Pawła. Góralka mocuje na ich plecach zbójnickie worki, a potem mówi do nas: „I pošli: Pon Jezus, Świnty Pieter Paweł i zbójnicy”, robiąc z lalkami w rękach dwa-trzy kroki i umieszczając bohaterów opowieści na ramieniu jednego z „drogowskazów”. Tak opowiedziana i przedstawiona wędrowka powróci jeszcze, po trzykrotnym przerwaniu włóczęgi przez potrzebujących pomocy. Za każdym razem Góralka, skazując swych bohaterów na trud wędrowania, powtórzy tę

monotonną formułkę: „I pošli: Pon Jezus, Świenty Pieter Paweł i zbójnicy”, przenosząc lalki z jednego „drogowskazu” na drugi.

I znowu zostałem przez twórców przedstawienia zmuszony do szacunku. Chodzi o to, że pomysł ten choć znakomity, musiał przed widownią „zagrać” aż czterokrotnie; mianowicie, gdy wędrowcy pierwszy raz ruszali w drogę, a potem po trzykrotnym spotkaniu z pokrzywdzonymi i cierpiącymi osobami. No i ujrzawszy Górkę wymawiającą już po raz czwarty tę „podróżną” formułkę, pomyślałem sobie: teraz przeniesie znowu te lalki z jednego „drogowskazu” na drugi i zaczniemy powoli popadać w nudę. Zrobi się „dziura” w kontakcie z widownią, nasza uwaga osłabnie i przedstawienie potoczy się „z górki”, ożywione jeszcze przeszlą sympatią widzów, którzy oby do końca nie przestali szanować swej podarowanej widowisku intensywnej współobecności.

Nic z tego! Aktorka, jakby wiedziona przecuciem moich obaw, zstawiła za tym ostatnim razem lalki w spokoju. Widowni i tak przecież wystarczyły już tylko jej słowa: „I pošli...”. Duże uznanie.

Wędrowka zbójników i świętych osób została, jak już wspomniałem, przerwana trzykrotnie. Za pierwszym razem spotkali głodnego starca, któremu pierwszy zbójnik podarował ostatni kawałek chleba; za drugim razem – marznące w polu dziecko, któremu drugi zbójnik oddał kożuch; za trzecim razem natknęli się na płonący dom, z którego trzeci zbójnik wyniósł z narażeniem życia matkę dwojga na zewnątrz płaczących dzieci.

Wiedziony naiwną, bezkrytyczną wobec baśniowych uproszczeń fabuły, dziecięcą niemal ciekawością, od początku się zastanawiałem, co też może kierować Panem Jezusem, który – mimo ostrzeżeń i nalegań świętego Pietra Pawła – zdecydował się przystać do zbójników. Sprawa zaczęła się wyjaśniać – proste przesłanie moralne powoli do nas docierało, wzmocnione szczerą, bynajmniej nie naiwną sugestywnością gry Górkki i wgniatającą nas w fotele, potężniejszą między nami ciszą. Byliśmy już gotowi: pełni zaufania do zespołu sceny, reagujący na każde drgnienie aktorskiego głosu, podziwiający wymyślną inscenizacyjną umowność, która – dzięki zaskakującym nas nieodmiennie pomysłom – otworzyła naszą wrażliwość, niełatwą przecież do otwarcia. I wreszcie: przeczuwający dalszy ciąg wydarzeń, szykujący rezerwy emocji na kulminację akcji i jej

rozwiązanie, które (wiedzieliśmy już, że oni są w stanie to z nami zrobić) nas jako współprzeżywającą zbiorowość wyrwie z foteli, z naszych ról i umieści... Ba – gdzie? Naprawdę boję się tutaj racjonalizującej mocy słów.

Wypadki toczyły się zgodnie z moimi przeczuciami. Zbójników i święte osoby schwytano i poprowadzono przed sąd – ziemski sąd, przestrzegający paragrafów i reguł postępowania, ustalonych przez omylnych ludzi dla omylnych ludzi. A w tym wszystkim Pan Jezus, uosobienie praw Boskich, poświadczonych Jego ziemskim losem, przypieczętowanych Jego ludzką krwią. Czekaliśmy z zapartym tchem na Boską ingerencję w pomyłone, zafałszowane, moralnie dwuznaczne ziemskie wypadki i wyroki.

Aktorom jednak niespieszno było do ostatecznych rozwiązań. Oni jeszcze nie zrezygnowali ze wspólnej zabawy, proponując nam znowu raz za razem gromki śmiech, przemyślnie szykując nam na koniec wolnę nastroju, tym bardziej wstrząsającą, im bardziej nas zastanie w tym stopniowym poważnieniu roześmianych. Schwytanie bohaterów opowieści zostało przez Góralkę zrelacjonowane niemal pogodnie – w końcu i tak było wiadomo, że Boska Moc zatriumfuje. Zostali oni doprowadzeni „do sądowej sali, a tam na stolcach siedzieli sędziowie”. Chwilę jeszcze dane nam było czekać na wkroczenie do akcji składu sędziowskiego: Góral nieśpiesznie postawił najpierw drugi stółek na ławie, przygotowując dla sędziów odpowiednio eksponowane miejsce, a potem... Znowu, jeszcze raz, pękło napięcie, jeszcze raz twórcy tego spektaklu zaskoczyli nas oryginalnym, nagrodzonym brawami pomysłem. Oto Góral podszedł do jakiegoś brudnożółtego tłumoka, który spokojnie stał sobie cały czas obok parawanu – ni to worek, ni to poduszka, ni zawiniątko – złapał go z wierzchu, podniósł i... ukazała się głowa z wytrzeszczonymi oczami i bulwiastym nosem. Ujawniony w ten sposób sędzia rozpoczął indagację: „Wyście kradli? – My. – Wyście podpalali? – My. – Wyście zabijali? – My”.

Widownia znowu pogrąża się w ciszy, oczekując cierpliwie Boskiego sądu nad tym ludzkim pogmatwaniem. A oni gotują nam nowego psikusa, ujawniając niespodziewaną obecność dwóch następnych sędziów. Góral obraca głowę sędziego w prawo: „Co im sądzić?” i podnosi do góry coś, co zwisało po prawej stronie „sędziowskiego” tłumoka i wydawało się niezawodnie ręką sędziego, a okazało się po podniesieniu taką samą

wyłupiasto-bulwiastą głową, tyle że mniejszych nieco rozmiarów. Znowu się śmiejemy, choć już nie tak hucznie i gromko. Za chwilę przecież zostanie wydany wyrok. Obaj pomocniczy sędziowie sądzą zbójnikom śmierć, najstarszy zaś to potwierdza, zezwalając łaskawie dwóm nieznanym wędrowcom pójść do domu.

Góralka odwraca się od lalek i mówi prosto do nas: „Święty Pieter Paweł się zaroz z ławy porwał, iść gotowy, ale Pon Jezus się shylił i po podłodze palce pisał”. Zakrzywiony palec Góralki kreśli w powietrzu jakieś znaki. To niesamowite, niebywałe, od dawien dawna przeze mnie w teatrze nie doświadczane: jedno wspólne spojrzenie widzów skupia się na tym palcu, zgęstniała do granic wytrzymałości cisza ku niemu przez tę chwilę się kieruje. „Cóż pises?” – pyta skrzekliwie i niefrasobliwie sędzia. „Pisem was wyrok”, „Jakoz to nas wyrok sędziowski po kurzu po podłodze palce pies?” Narasta we mnie okrutna, radosna satysfakcja: zaraz sędzia zostanie ukarany w swej wynoszącej się ponad innych ludzi pysze. Góralka: „A Pon Jezus dźwigną głowę i rzok: Coś wcora wiecór zrobił?” Góral kręci pociesznie największą głową worka, gdy Góralka odpowiada – dobitnie, ze śmiertelną powagą: „Głodnego kije ode Dźwierzyn twoich odegnał”. Coraz mniej nam już do śmiechu, choć sędziowskie „ciało” wciąż jest pocieszne w swoich bezradnych podrygach. Pan Jezus zwraca się tymczasem do prawej głowy: „Coś wcora wiecór zrobił?” – [...] Dziecko małe jeś bił, jaze krwiom zesło”.

Czułem w tym momencie, jak zbiorowa wola widowni, zawarta w przygniatającej ciszy, wydaje na sędziów wyrok. Bezrefleksyjny, moralny odruch kazał nam bronić prawa zbójników – grzesznych i omylnych ludzi – do bycia ludźmi, nie tylko zbójnikami, a od sędziów domagać się, by stali się ludźmi, nie zaś tylko grzesznymi i omylnymi funkcjonariuszami ziemskiej, omylnej, opartej na przemocy sprawiedliwości. Ja sam niecierpliwie, zachłannie czekałem na ostateczny triumf uczłowieczającego każdy ludzki postępek Boskiego ładu moralnego, na Boski, nieodwołalny tym razem, wyrok. Rzecz cała tymczasem toczyła się powoli, z zachowaniem wszelkich reguł, do końca. Pan Jezus zwrócił się do sędziego po lewicy: „Coś wcora wiecór zrobił?” – [...] Matke jeś własnóm z domu wygnał”. Góralka, biorąc w ręce figurkę Pana Jezusa: „A Pan Jezus wte

stanom na nogi [...] i pado: Podźme tutela. – I światło mu ponad głowom zagorzało. Góralka wyciąga z worka aureolę i umieszcza ją z powrotem na Pana Jezusowych plecach. Tym razem nastrój widowni jest na tyle odmienny, że ten gest, znów dobitnie nam uświadamiający, że jesteśmy niczym więcej, jak tylko widzami w teatrze, przyjmujemy bardziej ze wzruszeniem niż rozbawieniem. Nikt nie śmie urazić dwojga ludzi, którzy tę historię tutaj wywołali, siebie i nas w niej prowadząc z wielkim, zdradzającym talent i wrażliwość taktem, reagując nieomylnie na nasze, wyrażane w ledwie odczuwalnych symptomach zbiorowej woli, sugestie. Oto na przykład Irena Józefiak, doświadczwszy przed chwilą tej uskrzydłającej aktora widzowskiej ciszy, bierze teraz Chrystusową figurę niczym hostię, niczym świętość. Dotychczas aż tak się do niej nie odnosiła. To my naszym dziecięcym oczekiwaniem na cud sprawiliśmy, że zaczęła ją traktować z takim wzruszeniem, z takim nabożeństwem.

Góralka powoli zmierza do końca historii: opowiada, jak Pan Jezus zamienił zbójników w trzy drzewa jabłonne. W tej chwili Góral wystawia przed parawan obrazek z trzema jabłoniemi. Moja rozbudzona w tym spektaklu dziecięca chłonność znajduje swą ostateczną konsekwencję: do oczu spływają mi łzy. Dyskretnie spoglądam po widzach – zdaje się, że nie mniej jednego to z nagłą dotknęło.

Kończy się opowieść. Ludzie po odejściu Jezusa zburzyli sądowy dom, a trzech sędziów wygnali z miasta. Nie słucham już słów Góralki, nieważna jest już ich treść. Ukradkiem ocierając łzę, wydobywam się powoli, nieubłagane z przeżywania tej historii, chcąc jednak jeszcze, tak długo, jak to tylko możliwe, zatrzymać siebie wśród wielu innych przeżywających, jak widzę, to samo.

I oto finał: obok siedzącego wciąż z boku skrzypka staje Góral – zupełnie jak na początku, gdy wypowiadał tytułową formułkę. Radosny, roześmiany w środku, na zewnątrz poważny. Znowu reprezentuje na scenie tę nadrzędną, „opowiadającą” nam obie historie osobę. Raz jeszcze wstrzymujemy oddech – już nie tak intensywnie, do końca przeżywając, czekając jednak okazji do zbiorowej manifestacji wzruszenia, doznawanego dotąd pojedynczo, choć w potęgującym otoczeniu współwidzów.

Góral mówi do nas wprost, „wychodząc” już razem z nami ze spektaklu: „Tak wej bywowało drzewiów, ale teraz ani zbójników niémas, ani Pan Jezus po świecie nie hoduje, ino sądy...”

Lawina oklasków. Całe zbierane minutami, kwadransami wzruszenie spada teraz od nas ku nim. Cała dziecinna, naiwna tęsknota za ładem moralnym – niekoniecznie Boskim – znajduje swe ujście w zbiorowej podzięce za wspólne jego przeżycie. Tylko w teatrze i aż w nas samych, złączonych na koniec w sytuującą nas już poza teatrem manifestacji radości. Błądzą wzrokiem między sceną a widownią, zaskoczony, trochę przytłoczony, na pewno spokorniały. Nie przypuszczałem, że **to teraz jeszcze** jest możliwe.

Aktor podnosi rękę do góry, ucisza nas. Już opadło z niego całe napięcie. To on – aktor – chce po prostu skończyć spektakl, powiedzieć to ostatnie słowo, pozwolić nam na przyjęcie z powrotem roli **widzowskiej** zbiorowości, dziękującej aktorom. Znika chwila zawieszenia umowy i ludzkiej wdzięczności za poruszenie i wydobywanie na wierzch przeżyć skrywanych, zalegających w nas bez zbiorowego ujścia, danych nam wszystkim.

Oklaski milkną i aktor, zupełnie już prywatnie, poza spektaklem, rezygnując nawet z gwary, kończy „...tylko sądy zostały”. Śmiech i znowu długie, tyle że już spokojne, uładzone brawa.

„Nasze samotne wzruszenia i myśli wydają się nam często czymś podejrzanym, nazbyt często przywykliśmy widzieć w najistotniejszych, najgłębszych dążeniach naszego **ja grzech** – nazbyt często przywykliśmy samo to **ja** nasze jako grzech odczuwać – pisał Stanisław Brzozowski. – Teatr każe nam odczuwać zbiorowo, i przez tę zbiorowość samą odczucie nasze umacnia się w nas, pogłębia, uprawnia, uświęca, nabiera cech przedmiotowości. Teatr więc bardziej, niż jakakolwiek sztuka inna, stać się może wyrazem szkoły naszej szczerości: trzeba tylko, aby nią w ogóle być zapragnął, aby w ogóle zapragnął kazać zgromadzonemu tłumowi żyć najgłębszym, najprawdziwszym, najszczerzym życiem, do jakiego są zdolne”⁴.

I to jest właśnie **to**.

⁴ S. Brzozowski, *Teatr współczesny i jego dążności rozwojowe*, w: I. Sławińska, S. Kruk (oprac.), *Myśl teatralna Młodej Polski. Antologia*, WAiF, Warszawa 1966.

JULIUSZ TYSZKA

Pracownik Instytutu Kulturoznawstwa UAM od 1978 r., kierownik Zakładu, a później Pracowni Performatyki (2008–2020). Doktorat w dziedzinie literaturoznawstwa polskiego uzyskał w Instytucie Filologii Polskiej UAM w 1988 r. za pracę *Metamorfozy doktryny Stanisławskiego w Polsce 1944–1956*. Habilitował się w 2005 r. w zakresie literaturoznawstwa-teatrologii na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego na podstawie pracy *Teatr Ósmego Dnia – pierwsze dziesięciolecie (1964–1973). W głównym nurcie przemian teatru studenckiego w Polsce i teatru poszukującego na świecie*. Profesurę w dyscyplinie nauk o kulturze i religii uzyskał w 2025 r. Autor dziesięciu książek, w tym monografii *Jerzy Grotowski and Ludwik Flaszen. Five Encounters with the Sages* (2021); redaktor siedmiu monografii, współredaktor dwunastu; autor ponad 250 artykułów, esejów, reportaży i felietonów opublikowanych w trzynastu krajach oraz ponad 350 recenzji teatralnych w czasopiśmie i na portalu teatralny.pl. Koordynator ośmiu międzynarodowych konferencji naukowych, współkoordynator trzech, stypendysta Programu J.W. Fulbrighta na New York University (Tisch School of the Arts, Department of Performance Studies, Faculty Associate: prof. Richard Schechner, 1992/93). Advisory editor (od 1999 r.) i contributing editor (2002–2024) „New Theatre Quarterly”. Wykładowca Université d’Artois w Arras, Université Rennes 2 – Haute Bretagne (Francja) i Europejskiego Uniwersytetu Viadrina we Frankfurcie nad Odrą-Słubicach. Lider i aktor Studenckiego Teatru ICD (spektakle *Plany na życie, Nasza lista przebojów*; 1977–1982). Członek Rady Programowej Teatru Studenckiego (1979–1981); członek-założyciel Unii Teatru Alternatywnego (1981); kierownik literacki i menedżer międzynarodowy Nieinstytucjonalnego Teatru Zawodowego Wierzbak Sp. z o.o., pierwszego prywatnego teatru w Polsce po 1950 r. – występy w Polsce, Belgii, Francji, Szwajcarii, Czechosłowacji i RFN (1984–1990); sekretarz generalny Polskiego Ośrodka Międzynarodowego Stowarzyszenia Teatru dla Dzieci i Młodzieży – ASSITEJ (1986–1989); założyciel i redaktor naczelny „Poznańskiego Przeglądu Teatralnego” (1990–1992); sekretarz generalny Polskiego Stowarzyszenia Stypendystów Fulbrighta (2001–2004); współpracownik Międzynarodowego Festiwalu Teatralnego „Malta” (1994–2004, w 1994 r. jego rzecznik prasowy).



MAREK CHOJNACKI

MIEJSCE WIDZA ORAZ KRYTYKA W ŚRODOWISKU TEATRALNYM LAT 80. W PERSPEKTYWIE BADAWCZEJ JULIUSZA TYSZKI

Publikacja zatytułowana *To się czasem zdarza* została opatrzona autorską dedykacją: „Pamięci Konstantego Puzyny”. Osoby poznające tekst zazwyczaj interpretują tego rodzaju notę jako nośnik istotnych komunikatów. Pierwszym z nich – w odniesieniu do postaci współczesnych – jest informacja o odejściu wybitnego autorytetu danego środowiska. Konstatacja ta znajduje pełne uzasadnienie w dorobku Puzyny, wieloletniego redaktora naczelnego miesięcznika „Dialog”. Pismo to miało swój charakter, wręcz w rozumieniu ludzkim. Mam tu na myśli stały zespół cech nie tyle wrodzonych, ile nabytych w toku doświadczeń lat 50. i 60. Konstanty Puzyna zaczął kierować pismem w 1971 r. i od tej chwili rozpoczyna się unikalna historia miesięcznika. Jego prenumerata stanowiła czytelny sygnał przynależności do elity intelektualnej, przewodzonej przez osoby, których pozycja nie wynikała z politycznego awansu, lecz z wszechstronnej erudycji oraz dogłębnego przygotowania humanistycznego. Konstanty Puzyna, ze względu na arystokratyczne korzenie zwany „księciem krytyków”, pozostawał niezależnym pracownikiem naukowym Instytutu Sztuki PAN. Jego przenikliwy zmysł krytyczny znajdował ujście nie tylko w analizie dzieł scenicznych, lecz także w refleksji nad rzeczywistością społeczną, w której owe spektakle powstawały.

Dedykacja dla Konstantego Puzyny otwiera intrygujące pole do interpretacji – nie jest bowiem oczywiste, dlaczego Juliusz Tyszka powiązał nazwisko tego wybitnego krytyka właśnie z tym konkretnym fragmentem swojej twórczości badawczo-recenzenckiej.

Z pewnością jest to hołd nie tylko dla mistrzowskiego warsztatu Puzyny¹, ale także dla jego sprawczości w budowaniu środowiska teatralnego. To on patronował zacieraniu granic między teatrem instytucjonalnym a rodzącym się ruchem offowym (wówczas jeszcze zwanym amatorskim). W tamtym czasie krytyka i badania naukowe zaczęły swobodnie skupiać się na tym, co w sztuce interesujące, odchodząc od sztywnego dzielenia twórczości ze względu na jej rodowód. A z pewnością interesujący był teatr studencki. Gdyby ktoś próbował dowieść, że to nic nowego, bo na uniwersytetach polskich już w dwudziestoleciu międzywojennym aktywnie działały „koła dramatyczne”, to szybko zauważyłby, że tamte grupy, choć tworzone przez osoby akademickie, miały charakter typowo szkolny, to znaczy nie podejmowały ryzyka twórczego. Tymczasem gdy przywołujemy hasło „teatr studencki” z epoki patronatu Puzyny, to od razu dostrzegamy, że więzi tego środowiska są podtrzymywane przez odejście od „szkoły”, cokolwiek by to pojęcie oznaczało. Studenckość zaczęła być kluczem poznawania teatru od innej, alternatywnej strony.

I tu potrzebna jest jubileuszowa informacja dopełniająca. W roku powstania omawianej publikacji byłem studentem kulturoznawstwa. Fakt, że Autor powierzył mi się skomentowania tego archiwalnego tekstu właśnie mnie, nadaje analizie szczególnie wymiar. Nasza blisko półwieczna wspólna droga zawodowa w murach Instytutu Kulturoznawstwa UAM sprawia, że mam wyjątkowy wgląd w poglądy Kolegi (będącego wówczas moim wykładowcą). Przez lata wymienialiśmy nie tylko dydaktyczne doświadczenia, ale byliśmy także obserwatorami wzajemnych reakcji na zjawiska kultury, w tym narodziny i zmierzch kolejnych trendów w sztuce teatru. Bogatszy o ten kontekst, pozwolę sobie przejść do dalszej części interpretacji spletających się dróg Puzyny i Tyszki w publikacji o znaczącym tytule *To się czasem zdarza*.

¹ Juliusz Tyszka w prywatnej rozmowie wspomina swoją drogę publicysty: „Puzyna był moim pierwszym mistrzem (na odległość) i patronem: niejako odkrył mnie dla krytyki teatralnej, proponując mi publikację mojego tekstu *Młody teatr i strategia ironisty* w »Dialogu«. A stało się to podczas zorganizowanego w Poznaniu przez T8Dnia sympozjum »Aktor« w kwietniu 1981. Tekst opublikował »Dialog« w numerze 1981/7. Potem regularnie publikowałem w »Dialogu«, a później moim kolejnym patronem był Andrzej Wanat, u którego w »Teatrze« zamieszczałem teksty do początku lat 90.”

Puzyna, uznawany za mistrza erudycji, pozwalał sobie niekiedy na bezkompromisowość, obnażając środowiskową manierę pisania o teatrze w sposób tak wykwinny, że aż sztuczny. Jego głos można było odczytać jako wezwanie do porzucenia skostniałej terminologii na rzecz dostrzegania w teatrze tego, co bliskie życiu, bez konieczności ubierania doznań w filozoficzne ramy *Lebensphilosophie*. Dowodem tej postawy niech będą słowa Puzyny – podszyte emocjonalnym sarkazmem, lecz niezwykle trafne: „Po jaką cholere w ogóle pisać o teatrze, jeśli nie po to, by pisać o życiu? Co, głądzić o pięknie? Wystawiać cenzurki, układać teatralne tabele ligowe? Szkoda na to papieru i czasu, póki nie chodzi o nic więcej”².

Juliusz Tyszką otwiera swoją wypowiedź od wyznania: „Moje wzruszenie może się wydać śmieszne, ale nie dbam o to. Moje przeżycia w tym spektaklu, podobne – jak zauważyłem – do przeżyć innych jego widzów, istnieją już ponad śmiesznością i wstydem jako obiektywizująca się w życiu wartość”.

Trudno nie dostrzec tu korelacji. Obydwaj autorzy wiedzą o teatrze dużo, żeby nie powiedzieć wszystko. Nie prowadzi to jednak u nich do popularyzowania dobrze brzmiących panteatralizmów, lecz do poszukiwania „czegoś”, co istnieje tylko w teatrze – jedynie zauważonego z poczuciem pewności, a opisywanego w sposób daleki od pewności siebie. Tu nie ma pewnej i sprawdzonej nawigacji. Publikację Tyszki cechuje stan wielokrotnego „podchodzenia słów do lądowania” przy próbie właściwego wyjaśnienia owego „czegoś”. Autor zapowiada te manewry definicyjne, akcentując zaimki: „**To** w teatrze się zdarza, ale nie musi, na **to** się czeka przez kolejne zniechęcające wieczory. A gdy się zdarzy, trzeba **to** chłonąć, na gwałt wdychać i trzymać w sobie jak najdłużej; trzeba o **tym** opowiadać, trzeba **to** przeżywać na nowo i nie dać **temu** zgasnąć”.

Trudno mi w tym miejscu odmówić sobie przyjemności przybliżenia pewnej koincydencji. Juliusza Tyszkę poznałem jako wykładowcę przedmiotu Wstęp do językoznawstwa, nie mam więc wątpliwości, że pogrubienie w tekście zaimka wskazującego zostało tu dokonane z pełną świadomością funkcji deiktycznej. Gdybym nie znał Autora osobiście, może nawet wyobraziłbym sobie aktora, który po gombrowiczowsku unosi palec wskazujący, czytając wyróżnione w druku słówko „to”. Wiem jednak, że chodzi tu o coś innego.

² L. Bugajski, *Wszystko może być teatrem*, „Twórczość” 2016, nr 4.

To raczej zasłonięcie zaimków „grubą czcionką” niż ich uwypuklenie. Na literach zawisła znacząca zasłona. Zdanie z zaimkami wskazującymi pojawia się w pierwszym akapicie tekstu i zapowiada złożenie świadectwa w postaci odsłony tajemnicy teatru.

Tajemnica ta nie jest wielka. Gdyby jej przyznać numer teatralnego wtajemniczenia, byłaby pierwszą. Każdy, kto przekracza próg teatru, wie, że idzie na spotkanie z życiem. Każdy spektakl z życia powstaje i w życiowy pył się obraca, niezależnie od tego, jaki rodzaj burzy wstrząsa wnętrzem teatralnej architektury i jaki rodzaj kurzu po wyładowaniach twórczej ekspresji osadza się na umysłach widzów. Każdy to wie, choć inaczej nazywa. Nie w tym problem.

Główne pytanie, które sugeruje Juliusz Tyszka, dotyczy tego, co moglibyśmy nazwać umiejętnością tworzenia więzi międzyludzkiej w aktach komunikowania artystycznego, gdzie podział nadawcy i odbiorcy klasycznie sprowadza się do tego, że jedni mówią do drugich, przy czym zawsze obowiązuje jednokierunkowość tego przekazu. W trakcie spektaklu aktorzy mówią do niemej publiczności, a po spektaklu krytyk – reprezentant widowni pisze recenzję do milcząco reagującego zespołu twórców spektaklu. W związku z tym – i tak pojmuję główną intencję Autora komentowanej publikacji – warto zapytać, czy tę konwencję można zmienić i jak to zrobić? Jeśli nie zrobimy tego w postaci stymulowanych interakcji podczas spektaklu albo organizując spotkania z aktorami przed napisaniem recenzji, to co nam pozostaje? No właśnie co? Odpowiem krótko: można napisać tekst o spektaklu tak, że odtworzając w otwarty i szczery sposób swoje myśli podczas spektaklu, połączyć się z aktorami i widownią równocześnie. Proste? Proste. Adresatami publikacji *To się czasem zdarza* są twórcy spektaklu i ci widzowie, którzy akurat tego dnia zajmowali miejsca na widowni. Juliusz Tyszka równocześnie pisze do jednych i do drugich. Dlaczego mu się to udało? Bo sam przyjął rolę kogoś, kto chętnie porozmawia o życiu, pod warunkiem dobrego początku rozmowy.

Juliusz Tyszka przyszedł na to spotkanie przygotowany. Nie mam tu na myśli wiedzy o gatunku teatru i samym rodowodzie opisywanego później spektaklu. Przygotowanie jego polegało raczej na tym, że był odpowiednio znużony. Sam pisze o tym tak: „Otóż, warunki mojego w tym spektaklu uczestnictwa były festiwalowe. Festiwalowe warunki uczestnictwa w spektaklu tym się zaś różnią od każdych innych, że widz oglądający, powiedzmy, cztery

przedstawienia dziennie bywa przeważnie tak skołowany (a nierzadko zniesmaczony i znudzony), że każdy przebłysk inwencji, każdy przejaw żywszego kontaktu sceny z widownią zaczyna uważać za objawienie”.

Objawienie, jak możemy przeczytać w tytule publikacji, zdarza się czasami.

Jeśli coś zdarza się czasami, to znaczy, że tym czymś zarządza rytm. Ten zaś nie mógłby istnieć bez sekwencji usypiających naszą czujność tylko po to, by za chwilę – w przewidywalny sposób – znów ją pobudzić. Tak rodzi się obecna w kulturze powtórzeń strategia napięć³. Juliusz Tyszka, pisząc omawiany tekst w latach 80., być może przeczuwał, ale jeszcze nie doświadczał zjawiska festiwalizacji kultury⁴.

Jest rok 1983. Teatry odsłaniają mocne karty. W Poznaniu środowiskowy zawrót głowy wywołują premiery autorskich spektakli Janusza Wiśniewskiego⁵. Wraz z Juliuszem Tyszką i Piotrem Kruszczyńskim przeżywamy fascynację, która zaczyna nas łączyć, właśnie w zachwycie. Nad formą. Nad pomysłem.

Ludzie piszący o teatrze łamią sobie pióra. Brakuje im słów. Niektórzy wręcz tracą głowę. Ewa Piotrowska w recenzji spektaklu zamiast o Teatrze Nowym pisze o Teatrze Narodowym w Poznaniu⁶. Może to był błąd redakcyjny. Ważniejsze, co autorka pisze dalej: „Ten zespół, jak mało który, potrafi zagrać tak dobrze formę groteski, nonsensu, sztuczności. Trudno odróżnić na scenie aktora od kukły”⁷. Opinia ta prowadzi do uproszczenia warstwy estetycznej spektaklu i również niepotrzebnie przypisuje odbiorcom stan dezorientacji. Nie. Nikt z nas, odbiorców sztuk Janusza Wiśniewskiego w Teatrze Nowym, nie uległ wrażeniu nakładania się konwencji gatunkowych. Pomimo że egzystujemy w przestrzeni miejskiej, której specyficzna topografia determinuje fizyczną bliskość trzech instytucji, reprezentujących odmienne gatunki sztuki scenicznej, jako poznańscy widzowie operujemy dość precyzyjną mapą mentalną, której

³ M. Chojnacki, *Strategie napięć w serialach telewizyjnych*, w: A. Kisielewska (red.), *Między powtórzeniem a innowacją. Seryjność w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2004, s. 239–251.

⁴ W. Kuligowski, *Festiwalizacja kultury. Jak megaiwenty tworzą megatrend*, „Czas Kultury” 2017, t. XXXIII, s. 83–89.

⁵ J. Tyszka, *Panopticum á la Mme Tussaud. Wielkie umieranie, czyli czarna śmierć. Paris 1680 w Teatrze Nowym w Poznaniu*, „Dialog” 1983, nr 5.

⁶ <https://encyklopediateatru.pl/artykuly/201225/koniec-europy>, dostęp: 24.02.2026.

⁷ Ibidem.

efekty możemy dostrzec na ikonicznym przystanku tramwajowym na Moście Teatralnym. Tutaj bez trudu odnajdziemy widzów powracających z Teatru Animacji, Wielkiego czy Nowego. Skłaniałbym się wręcz ku tezie, iż spośród milczących, oczekujących na środek transportu Poznaniaków można – wnioskując po ich wieku, anturażu oraz zewnętrznych oznakach afektu – precyzyjnie zdekodować, którą z tych scen przed chwilą opuścili. Można zatem przyjąć, iż umiejętność dekodowania statusu ontycznego postaci scenicznej – rozróżnienie lalki, śpiewaka operowego czy aktora dramatycznego – stanowi element naszej miejskiej tożsamości, niejako zakodowany w samym doświadczeniu Poznania.

Przywołuję te okoliczności w trosce o to, aby mój komentarz dotyczący tekstu Juliusza Tyszki sprostął wymaganiom perspektywy socjoteatralnej. W tej optyce teksty publikowane na łamach „Dialogu” przestają być jedynie dokumentacją faktów estetycznych, stając się czytelny zapisem strategii komunikacyjnych i dylematów egzystencjalnych polskiej inteligencji lat 80.

Weźmy zatem pod uwagę, że Poznaniak Juliusz Tyszka w 1983 r. przyjeżdża do Opola na Ogólnopolski Festiwal Teatrów Lalek, mając doświadczenia pięcioletniej pracy w Instytucie Kulturoznawstwa. Jest blisko studentów. Oprócz nagradzanej pracy dydaktycznej⁸ zna scenę studencką w wymiarze własnej praktyki artystycznej⁹.

A z czym wyjeżdża z Opola? Przytoczę tutaj końcowy fragment publikacji.

„Lawina oklasków. Całe zbierane minutami, kwadransami wzruszenie spada teraz od nas ku nim. Cała dziecinna, naiwna tęsknota za ładem moralnym – niekoniecznie boskim – znajduje swe ujście w zbiorowej podzięce za wspólne jego przeżycie. Tylko w teatrze i aż w nas samych, złączonych na koniec w sytuującej nas już poza teatrem manifestacji radości. Błądzą wzrokiem między sceną a widownią, zaskoczony, trochę przytłoczony, na pewno spokojniały. Nie przypuszczałem, że to teraz jeszcze jest możliwe”.

Mamy tu tropy przyszłej pracy badawczej. Opis „lawiny oklasków” można interpretować w kategoriach rytuału społecznego. W duchu koncepcji Émile’a

⁸ Nagroda indywidualna II stopnia Rektora UAM w Poznaniu za osiągnięcia dydaktyczne 1981.

⁹ W latach 70. był twórcą studenckiego Teatru ICD z Poznania, a w 1981 r. założycielem Unii Teatru Alternatywnego.

Durkheima mamy tu do czynienia z tzw. *efervescence collective* – zbiorowym uniesieniem, które pojawia się, gdy jednostki synchronizują swoje emocje i działania¹⁰. Oklaski nie są tu grzecznościową formą podziękowania „za sztukę”, lecz – jako spontaniczny akt wspólnotowy – nabierają cech zdarzenia performatywnego. Krótko mówiąc, już wtedy nie zawiódł Juliusza Tyszki słuch badawczy, wyczulony na momenty, w których widownia sama zaczyna tworzyć widowisko. „Dziecinna tęsknota za ładem moralnym” zapowiada z kolei szczególne podejście, jakie Autor będzie rozwijał w wielu późniejszych recenzjach, akcentujących funkcje normatywne teatru. No i wreszcie stany „zaskoczenia” i „spokornienia” sugerują doświadczenie przekraczające oczekiwania. I chciałoby się na koniec zapytać: czy to teraz jest jeszcze możliwe? Czekamy na odpowiedź, Panie Profesorze!

¹⁰ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 200–215.

