

Recenzje

Paweł Rodak: Wyobrażenia społeczne a nauki humanistyczne

Bronisław Baczeko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, PWN, Warszawa, 1994

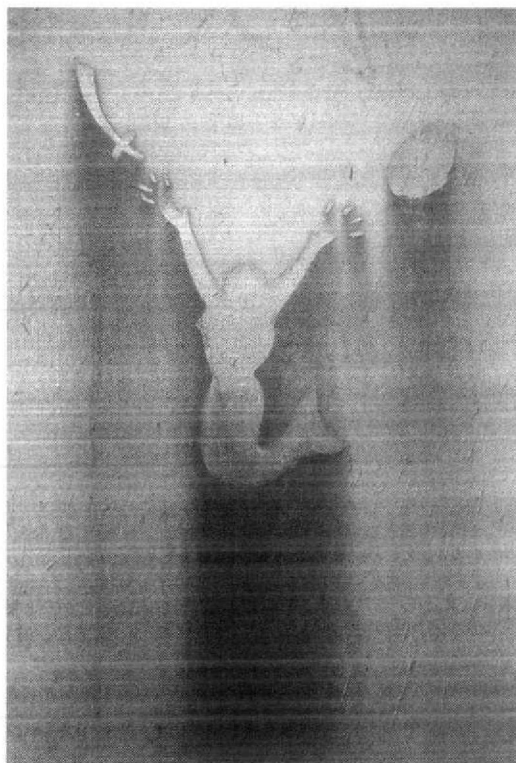
Książka Bronisława Baczeko *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej* jest próbą wyznaczenia nowego pola badań w naukach o człowieku. Sam termin nie jest nowy, przeciwnie, „wyobrażenia społeczne” mają za sobą dość długą tradycję, a dziś posługiwanie się tym określeniem jest wręcz modne. Nowe u Baczeko jest natomiast jego rozumienie, oparte o diagnozę stanu, w jakim znalazły się nauki humanistyczne i społeczne w XX wieku. Wtedy to właśnie dokonał się mial ostateczny rozpad „jednolitego dyskursu naukowe” jako odpowiedzi na pytania o człowieka, a co za tym idzie o społeczeństwo jak całość i o jego przyszłość”. Postulaty paradygmatyczne obecne u najwybitniejszych przedstawicieli tego dyskursu – za takich Baczeko uważa Marksa, Durkheima i Webera jako twórców „klasycznego” pola nauk społecznych” – straciły rację bytu. „Dzisiaj [...] dyskurs nauk społecznych znajduje się w stanie rozbitcia, rozproszenia. Zmiana czy wręcz przeobrażenie, dokonała się na poziomie samego statusu zadawanych przez te nauki pytań. Pytanie nauk społecznych, «specjalistycznych» lub «interdyscyplinarnych», dotyczy dziś nie człowieka, lecz ludzi, nie społeczeństwa, lecz społeczeństw, nie kultury, lecz kultur wielorakich i odmiennych, nieskończenie zróżnicowanych ludzkich wspólnot. [...] Żadna kultura i żadne społeczeństwo w swojej historycznej ewolucji nie stanowią więc jednolitego i uprzywilejowanego modelu życia społecznego.”

Wyobrażenia społeczne cechuje więc ogromna różnorodność; trudno znaleźć elementy stanowiące ich wspólny mianownik. Bowiern „Wyobrażenia Społeczne w Ogóle” nie istnieje, są zawsze czyjeś. Ich podmiotem jest grupa ludzi o określonej kulturze, żyjących w konkretnym miejscu i czasie. To sytuacja określa każdorazowo charakter wyobrażeń społecznych. Jeśli kategoria „Człowieka w Ogóle” daje się konstruować pojęciowo, to podobna kategoria w odniesieniu do wyobrażeń społecznych z trudem poddaje się takiej operacji. Po prostu „wyobrażenia społeczne” jako kategoria ogólna nie dają się precyzyjnie

zdefiniować. W kilkudziesięciostronnicowym tekście, napisanym w formie obszernego encyklopedycznego hasła, nie znajdziemy dokładnej odpowiedzi na pytanie o ich istotę. Istotowość zakłada istnienie jednorodnych, niezmiennych elementów, a wyobrażenia społeczne, z racji charakteru występującego tu przymiotnika, ani jednorodne, ani niezmiennie być nie mogą. Dlatego zamiast definicji otrzymujemy wskazówki dotyczące granic pola badań, uściślone potem w analizach dotyczących tworzenia się konkretnych, historycznych postaci wyobrażeń społecznych. Właśnie proponowane przez autora przykłady badań historycznych mają za zadanie „wydobyc kapitalne znaczenie i specyficzny wkład historycznych studiów nad wyobraźnią społeczną”.

Drugi istotny punkt dokonanej przez Baczekę diagnozy sytuacji nauk o człowieku to spostrzeżenie postępującej specjalizacji. Pytania, problemy i tematy tych nauk są w dużej części wyznaczane przez ich ramy instytucjonalne. Wydziały, instytuty, katedry, zakłady czy zespoły naukowe potwierdzają swoje istnienie odrębnością własnego przedmiotu badań i stosowanych metod. Bronisław Baczeko, choć przez wiele lat pracował w uniwersytecie, najpierw jako profesor historii filozofii w Warszawie, a później jako profesor historii w Genewie, świadomie buduje swoją koncepcję wyobrażeń społecznych tak, że nie mieści się ona w obrębie ustalonych dyscyplin akademickich. Konstruowane tu pole badań obejmuje obszar usytuowany na pograniczu historii, filozofii, antropologii, socjologii, psychologii, historii literatury, historii sztuki, a pewnie również historii prawa, pedagogiki, politologii i ekonomii. Baczeko jest w pewnym sensie pionierem: usiłuje znaleźć język, który wyzwoliłby się z pojęciowego uwikłania poszczególnych nauk społecznych i humanistycznych. Skoro „wyobrażenia społeczne można wyrazić z powodzeniem w najrozmaitszych językach: religijnym, filozoficznym, politycznym lub architektonicznym”, to z kolei do ich opisu i interpretacji potrzebny jest język, który, nie niwelując różnic, wydobędzie wątki wspólne tak rozmaitych form ludzkiej aktywności.

Takiego języka poszukiwali wcześniej twórcy warszawskiej szkoły



historyków idei, której Bronisław Baczko był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli. Poszukiwania te były możliwe w obrębie takich kategorii jak światopogląd, utopia czy idee. To właśnie one stały się przedmiotem zainteresowania Kołakowskiego, Baczki, Szackiego i Walickiego; znalazły swój wyraz w sposobie problematyzacji zagadnień i w tytułach książek. Niezależnie od różnic przedmiotu badań jedno było w tych pracach wspólne: materiałem, nad którym pracowano, były teksty: traktaty filozoficzne i dzieła literackie, oficjalne dokumenty i osobiste zapisy.

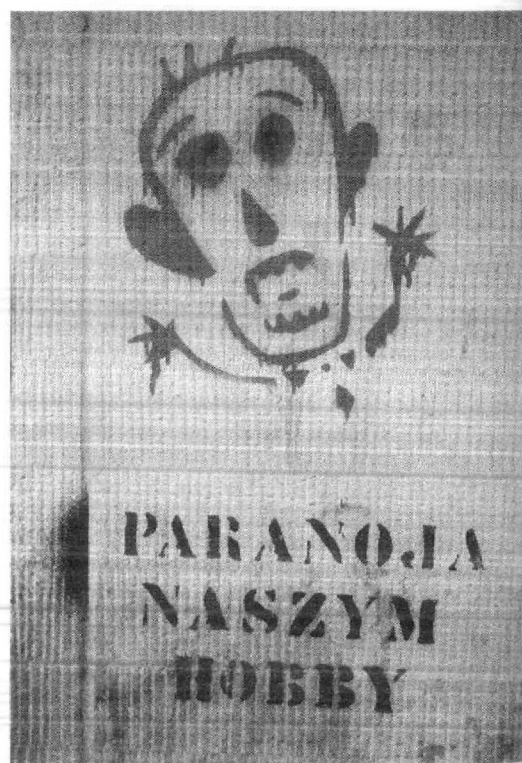
Próba skonstruowania nowego języka w naukach społecznych i humanistycznych nie jest dziś możliwa bez refleksji metodologicznej. Według Bronisława Baczki, sytuacja tak dużego nagromadzenia najróżniejszych metod, sposobów i technik wyjaśniania społecznego świata i miejsca w nim człowieka „przypomina trochę wyprzedaż towarów po obniżonych cenach; można znaleźć rzeczy lepsze i gorsze, ale często brak właściwego rozmiaru lub koloru ... Inaczej mówiąc, utraciliśmy bezpieczny świat metodologicznej pseudojasności, pozwalający historykowi żyć w złudzeniu, że dyskurs historyczny jako producent swoich pojęć jest samowystarczalny”. Konsekwencją tego stanu jest przyjmowanie przez historyka postawy „majsterkowicza”, opisanej w *Myśli nieoswojonej* przez Lévi-Straussa; postawy, która, mimo świadomości wiążących się z nią niebezpieczeństw, bliska jest również samemu Baczce. „«Majstrujemy» – pisze on – przedmiot swoich badań przy użyciu pożyczonych gdzie indziej narzędzi. [...] Historia stała się czymś w rodzaju pola doświadczalnego, na którym sprawdza się przydatność pojęć i metod nauk humanistycznych. Bardziej chyba niż kiedykolwiek badanie historyczne nie może się dziś obyć bez metodologicznego ryzyka.”

Idee, utopie, światopoglądy badane w warszawskiej szkole historyków idei, to kategorie odnoszące się przede wszystkim do sfery intelektualnej działalności człowieka (książka Baczki *Rousseau: samotność i wspólnota* jest klasyczną monografią intelektualną). Wyobrażenia społeczne są natomiast kategorią o szerszym zakresie. Jej obszar może obejmować przedmioty tak różne, jak średniowieczne emblematy, oznaki władzy królewskiej (berła, korony, miecze, płaszcze), gilotyny na paryskich placach w czasie dyktatury jakobińskiej i pomniki ku czci poległych robotników stawiane w Polsce w czasach „Solidarności”; zachowania tak odmienne, jak manifestacje i pielgrzymki, pokazowe procesy i obrzędy, strajki i zabawy karnawałowe, rewolucje i pertraktacje; słowa tak różnorodne, jak wolność, równość, solidarność, postęp, demokracja; teksty tak rozmaite, jak powieści, święte księgi i manifesty polityczne. Listę tę można by wydłużać w nieskończoność. Bardzo często ośrodkiem, wokół którego tworzą się, czy też są tworzone wyobrażenia społeczne, jest konkretna postać historyczna. Baczko opisuje na przykład, w jaki sposób za życia Stalina fabrykowano jego

legendę, w dwu innych tekstach przedstawia rozgrywające się w przestrzeni wyobrażeń społecznych dzieje pośmiertnego życia Marksa i Engelsa oraz Jana Jakuba Rousseau. Jednak to nie przedmioty, działania, teksty, wybitne osobistości czy słowa tworzą materię wyobrażeń społecznych, lecz związane z nimi idee-obrazy. Przestrzeń wyobrażeń społecznych jest przestrzenią symboli, dzięki którym rzeczywistość społeczna jest zarazem rzeczywistością obdarzoną sensem. Przy czym ów sens nie musi być wynikiem „intelektualnego wysiłku zapanowania nad światem”, tak jak to było w przypadku kategorii światopoglądu. Przeciwnie, wyobrażenia społeczne bardzo często są fabrykowane, dostarczane z zewnątrz, „opierają się na symbolicznej, będącej jednocześnie tworzywem i instrumentem”. Z drugiej strony wyobrażenia społeczne muszą być zakorzenione w przeżyciach konkretnych jednostek. Nie istnieją bez związanych z nimi emocji, bez obaw lub nadziei, a także konkretnych zachowań. Wydaje się więc, że jest to kategoria, która powinna łączyć w sobie intelektualny, afektywny i praktyczny wymiar wysiłku usensowienia przez człowieka społecznego świata. Przyznam, że nie mam pewności, czy taką właśnie jest ona u Baczki. Czy wyobrażenia społeczne są tu zawsze korelatem społecznego świata, czy też – w postaci ideologii, mitów politycznych, utopijnych projektów – mogą przybierać zobiektywizowane formy, nieraz wręcz zinstytucjonalizowane i stawać się wyalienowanymi bytami społecznymi?

Przypomnijmy tu wcześniejsze spostrzeżenie. Zadaniem ani ambicją omawianej książki nie jest sformułowanie definicji wyobrażeń społecznych, lecz posłużenie się tą kategorią w celu „wytyczenia obszaru problemowego, leżącego na skrzyżowaniu różnych dyscyplin i ujęć metodologicznych”. Definiowanie wymagałoby, po pierwsze, zajęcia pozycji zewnętrznej względem przedmiotu badań, co w tym przypadku jest niemożliwe (widać to szczególnie wyraźnie w eseju o „eksplozji pamięci w czasach «Solidarności»”, na co sam autor zwraca uwagę we wstępie do polskiego wydania); po drugie zaś, wszelkie definiowanie odnoszące się do życia społecznego uśmierca to, co właśnie musi być żywe. Jednak bez „wytężonego wysiłku konceptualizacji”, bez tworzenia kategorii intersubiektywnych, a więc zakładających możliwość porozumienia, nie jest możliwa jakakolwiek wiedza o człowieku. Dla historyka konsekwencją niemożliwości skonstruowania względnie jednolitego przedmiotu badań może być po prostu „zamiana historii w pył”. Opisując kategorię „wyobrażeń społecznych” jest Baczko świadom obu tych niebezpieczeństw. Dlatego właśnie „wytężony wysiłek konceptualizacji”, wsparty o świetną znajomość opisywanych zagadnień, daje w efekcie koncepcję fragmentaryczną, niewykończoną, koncepcję, w której świadomie brak jest ostatecznych konkluzji.

Czym więc są wyobrażenia społeczne? Przede wszystkim nie są odbiciem żadnej rzeczywistości pierwotniejszej względem nich są



nych, nie da się ich przeto do niej sprowadzić. To w scjentyistycznych koncepcjach naturalistów i ewolucjonistów „poza wyobrażeniami poszukiwano podmiotów społecznych, by tak rzec, w stanie nagim, odartych ze swoich masek, kostiumów, marzeń, wyobrażeń itp. I otóż takie «obnażone» podmioty społeczne były w wyniku podejścia scjentyistycznego nie tyle odkrywane, ile konstruowane”. Nie są również wyobrażenia społeczne fałszywym obrazem świata, przestrzenią imagi-nacji, złudy, iluzji. Wyobrażenia społeczne przenikają życie społeczeństwa, organizują je, nadają mu kształt; postawy i działania praktyczne mają z kolei wpływ na krystalizowanie się tychże wyobrażeń. Ostatecznie „z socjologicznego i historycznego punktu widzenia rzeczywistość wyobrażeń polega na samym ich istnieniu, na spełnianiu przez nie rozlicznych funkcji i na wpływie, jaki wywierają na całokształt życia społecznego”. Jakie w takim razie są funkcje wyobrażeń społecznych? Baczkę najbardziej interesuje ta ich funkcja, która polega na „organizowaniu i opanowywaniu na poziomie symbolicznym czasu zbiorowego”. Przejawia się ona bądź to w projektowaniu przyszłości, bądź w doświadczaniu przez społeczność własnej przeszłości, w rzeczywistości historycznej zaś pierwsza funkcja „na ogół dopełnia i wspiera drugą”. Stąd podtytuł książki - *Szkiele o nadziei i pamięci zbiorowej*. Baczko odwraca więc schemat ewolucjonistów: to nie przeszłość określa przyszłość, ale odwrotnie, wyobrażenia przyszłości konstruują swoją własną przeszłość. Paradygmatem dla społecznych wyobrażeń rzutowanych w przyszłość jest u t o p i a, której Baczko poświęca duży tekst teoretyczny. Formy zbiorowej pamięci są już natomiast analizowane na konkretnych przykładach, najobszerniej w eseju *Polska czasów „Solidarności”*. Przyjrzyjmy się więc teraz bliżej omawianym przez Baczkę różnym historycznym postaciom wyobrażeń społecznych.

Podawane przez autora przykłady prawie zawsze zawierają odniesienie do istotnych wydarzeń lub okresów historycznych. Bunty chłopskie we Francji w XVII i XVIII wieku, Rewolucja Francuska, terror stalinowski w latach 1936–1939 i w ogóle epoka stalinizmu, wreszcie Polska szesnastu miesięcy „Solidarności”. Wszystkie te przykłady dotyczą sytuacji starcia się ze sobą dwu różnych wyobrażeń zbiorowych i/lub rodzenia się wyobrażeń alternatywnych. Wszystkie odnoszą się do gorących okresów w historii – na nie właśnie kategoria wyobrażeń społecznych rzuca snop światła, okresy z i m n e pozostawiając w cieniu. Dzieje się tak dlatego, że „w samym sercu wyobraźni społecznej, zwłaszcza wraz z powstaniem i rozwojem państwa, znajduje się problem legitymizacji władzy, a raczej, mówiąc ściślej, wyobrażeń ugruntowujących tę prawomocność”.

Terminy „zimne” - „gorące” można odnieść nie tylko do okresów historycznych, ale i do całych społeczeństw. Tak robi Lévi-Strauss w rozmowie z Georgesem Charbonnierem; społeczeństwami „zimnymi” nazywa społeczności pierwotne, które mają tendencję do

niezmienności. „Gorące” natomiast są silnie zhierarchizowane społeczeństwa współczesne czyniące historię motorem swojego rozwoju. W takim razie, tego typu nadzieja i pamięć zbiorowa, o której pisze Bronisław Baczko, w społecznościach pierwotnych nie istnieje (na co zresztą sam autor w pewnym miejscu zwraca uwagę). „Wyobrażenia społeczne” okazują się być kategorią przydatną przede wszystkim do opisu nowożytnych społeczeństw europejskich. Sama postawa badacza – historyka wyobrażeń jest z rozwojem tych społeczeństw silnie związana. Można sądzić, że punktem wyjścia są w tej książce doświadczenia XX wieku, wieku ideologii, propagandy i totalitaryzmu. Punktem dojścia natomiast jest ich intelektualne sprobematyzowanie, takie, które potem może być również użyte do analizy innych sytuacji. Sposoby sprawowania i obalania władzy, ustanawiania i zmieniania porządku społecznego, manipulowania życiem społecznym – o tym ostatecznie ta książka mówi nam najwięcej. „Sprawowanie władzy – czytamy – zwłaszcza władzy politycznej, dokonuje się poprzez wyobraźnię zbiorową. Sprawowanie władzy symbolicznej nie znaczy bynajmniej dodawania do władzy «rzeczywistej» elementu iluzji, lecz podważanie i umacnianie faktycznej dominacji skutkiem przywłaszczenia symboli, połączenia stosunków sensu i siły.”

Wyotrząm na koniec moje odczytanie propozycji Baczki. Wyobrażenia społeczne nie ustanawiają sensu świata, mogą natomiast ustanawiać władzę. Mogą stać się narzędziem, instrumentem manipulacji. W tym sensie są kategorią dużo węższą niż na przykład „mapa świata”, którą Aron Guriewicz opisywał w *Kategoriach kultury średniowiecznej* jako „uniwersalne, obowiązujące całe społeczeństwo pojęcia i wyobrażenia, bez których tworzenie jakiegokolwiek idei, teorii, koncepcji czy systemów filozoficznych, estetycznych, politycznych lub religijnych jest niemożliwe”. M a p a ś w i a t a jest w dużym stopniu nie uświadamiana, a ostateczny kształt nadaje jej historyk, który ją opisuje. Wyobrażenia społeczne jako narzędzie propagandy mogą być uświadamiane, wymyślane i narzucane innym. Można powiedzieć, że zadaniem takich zinstrumentalizowanych wyobrażeń jest umieszczenie na „mapie świata” własnej siatki współrzędnych. Ale jest to zadanie niewykonalne.

Wyobrażenia społeczne nie są w stanie zawładnąć do końca przestrzenią życia codziennego, a jako kategoria badawcza nie mogą go wyczerpująco opisać. Pozwalają jednak inaczej spojrzeć na szereg wydarzeń z naszej historii. Zwłaszcza na wiek XX, który pełen był złudzeń co do możliwej całkowitej spójności między ideami a obrazami, co do człowieka rzeczywistego i przejrzystego społeczeństwa, co do rzeczywistości, w której „wszystkie zgromadzone obrazy są znakami odsyłającymi do jednego tylko przedmiotu znaczonego, jakim jest społeczeństwo globalne”. I pełen był okrucieństwa w ich urzeczywistnieniu.



Mariusz Czubaj: Elitarność jako wyobrażenie społeczne

Andrzej Zajązkowski, *Elity urodzenia*, Semper, Warszawa 1993

Książka jest dziełem autora charakteryzującego się antropologicznym stylem myślenia. Określenie to nie odsyła do żadnej konkretnej metodologii, zawiera się w nim natomiast metodyczna rezygnacja z metanaukowej refleksji. Wiadomo zresztą, że statyczne, oderwane od życia szlifowanie kategorii interpretacyjnych doprowadziło w ślepy zaulek *Naukową teorię kultury* Bronisława Malinowskiego i uniwersalny mitem Lévi-Straussa. Styl antropologiczny tymczasem określa postawę znoszenia tradycyjnego dystansu między podmiotem i przedmiotem badania. Szczególnie gdy tym drugim staje się kultura traktowana jako całościowa kreacja ludzka.

Zestawmy dwie książki wprowadzające w zagadnienie nauk społecznych: klasyczną pracę Jana Szczepańskiego oraz *Rzeczy o socjologii* Andrzeja Zajązkowskiego. Dla autora *Elementarnych pojęć socjologii* społeczeństwo ludzkie jest częścią przyrody: „rozwinęło się ono w toku ewolucji z form społecznych istniejących w świecie zwierząt”. Pojęcie kultury zaś obejmuje „ogół wytworów wytworzonych przez człowieka w toku pracy dla zdobywania środków zaspokajania potrzeb”. Stąd naturalistyczna i materialistyczna hierarchizacja zagadnień: od przyrodniczych podstaw życia społecznego przez ekonomię do kultury. Natomiast heurystyczna definicja Zajązkowskiego zakłada, iż swoistość kultury kształtuje się w opozycji do biologii: „przez kulturę rozumieć będziemy wszelkie atrybuty zbiorowego życia ludzi, czyli to, co jest życia tego czynnikiem towarzyszącym, ale nie jest nim samym”.

W *Elitach urodzenia* Andrzej Zajązkowski przyjmuje perspektywę antropologiczną. Nie zajmuje się genezą powstawania warstw wyższych i analizą faktów historycznych decydujących o przekształcaniach społecznych. Podkreśla: „struktury społeczne nie występują w oderwaniu od kontekstu kulturowego”, który obejmuje „zachowania wyznaczone przez różnego rzędu wartości kulturowe, charakterystyczne dla danej zbiorowości, grupy etnicznej, narodu itd.”

W jaki sposób zdefiniowano tytułową kategorię? Jej mianem autor określa zbiorowość ludzką ponadrodową i ponadklasową, w pełni ukształtowaną w społeczeństwie stanowym, dla której wartość naczelną stanowi urodzenie. Spośród dwóch typów uprzywilejowania – osiągniętego i przypisanego – bardziej poważany jest ten drugi, związany z narodzinami z wyższych rodziców, a nie z własną działalnością konkretnego człowieka. Autor *Elit urodzenia* analizuje szczegółowo i precyzyjnie losy dobrze urodzonych we Francji, Anglii, Rosji i Polsce.

Nie będę rekonstruował myśli autora, ograniczę się do paru uwag odnoszących się do głównego problemu.

W jaki sposób i w jakiej sytuacji urodzenie staje się wartością? W społeczeństwie stanowym, nie zamkniętym wprawdzie, ale dość dobrze domkniętym, z wyznaczonymi pozycjami i określoną hierarchią narodziny nie są traktowane jako fakt z osobistej biografii. Można powiedzieć, że elitaryzm kulturowy w tym społeczeństwie jest silniejszy od egalitaryzmu biologicznego: to, że w danej kulturze ludzie rodzą się mniej więcej tacy sami, nie jest artykułowane. Składnikiem świadomości potocznej i ideologicznych uzasadnień staje się przekonanie o ustanowionym porządku świata – potwierdzanym tylko, a nie zmienianym przez kolejne narodziny. Wrażliwość nie jest indywidualną dyspozycją psychiczną, lecz podlega kulturze. W strukturze stanowej nie ma dzieci – są mali szlachcice, mieszcianie i chłopci. Nie ma jednostek – są przodkowie i potomkowie. Kategoria „elity urodzenia” systematyzuje świat nie tylko tym, którzy do niej należą, określa także to, co sytuuje się na zewnątrz, wyznacza podstawową antropologiczną opozycję między „nami” i „nimi”. Urodzenie traktowane jako wartość zapewnia zatem ład stanowy.

Dobre urodzenie ma wartość wymierną, doświadczaną prawnie i ekonomicznie. Właśnie dbałość o stanowy porządek powodowała wprowadzanie przepisów ograniczających wpływy świeżo nobilitowanych. Dla polskiej szlachty o statusie osiągniętym wprowadzono na przykład *skartabelat* – zasadę korzystania z pełni praw szlacheckich w trzecim pokoleniu.

Na elity urodzenia można spojrzeć jeszcze inaczej. Jak w *Wyobrażeniach społecznych* pisze Bronisław Baczek, „wyobrażenia społeczne opierają się na symbolice, będącej jednocześnie twórczym i instrumentem”. Symbol zatem „wprowadza wartości oraz kształtuje jednostkowe i zbiorowe zachowanie”. Widziana w ten sposób wartość urodzenia stanowi podłoże subtelnej i wielostopniowej komunikacji w kulturze. Tak więc prawo do noszenia szpady, kurka na dachu swojego dworu, ławy w kościele po stronie Ewangelii są podstawowymi wyróżnikami szlacheckości we Francji, przysługują każdemu reprezentantowi stanu, są symbolami zwróconymi na zewnątrz, które wprowadzają dystans między elitą a społeczeństwem. Komunikacja jest w rzeczywistości wielostopniowa; różnicowanie występuje bowiem również w obrębie stanu dobrze urodzonych, na przykład w postaci sławnych



„zaszczytów Luvru” gwarantujących parom prawo do wjeżdżania na królewski dziedziniec, a ich żonom – prawo taboretu. Wyróżnikiem wewnątrzstanowym w Polsce było między innymi posiadanie *rekodajnych* – służących szlacheckich, którym podawano rękę. Wszystkie wymienione przywileje pozwalają określić pozycję dobrze urodzonego i wyznaczają przestrzeń społeczną wokół niego. Par Francji obdarzony „zaszczytami Luvru” nie określa się już wobec nie-szlachty. Dostrzeżoną realnością społeczną jest dla niego dopiero stan szlachecki. Zaszczycy pozwalają zatem uznawać się wzajemnie królami i odwiecznie nobilitowanym. Posługując się pojęciami *Nauk o kulturze* Floriana Znanieckiego można powiedzieć, że wyobrażenia społeczne tworzą ład aksjonormatywny wokół wartości urodzenia i normy prestiżu realizowanej za pomocą symboli. Inne wartości – na przykład honor – są szczegółowymi właściwościami takiego ładu.

Dążenie do utrzymania prestiżu przypomina balansowanie na linie, wymagające asekuracji. Asekuracji takiej dostarcza mitologizacja czasu. „Wydarzenia – pisze Bronisław Baczko – liczą się często mniej niż zrodzone przez nie istniejące ich ramy przedstawienia wyobraźni.” Pomysły mitologizacji własnego pochodzenia bywały doprawdy różne: polska szlachta wywodziła się bądź to od Lecha, bądź (na Litwie) od Palemona lub Jafeta. Sarmacka geneza należy i dziś do potocznej wiedzy historycznej. Cykliczny czas mitologiczny sprawia, że kolejne narodziny podkreślają nie tyle przedłużenie linii, ale ciągłość rodu; są powrotem do przeszczepa, odnawiają przeszłość. Warto przy tej okazji

postawić pytanie, czy idylla ziemiańskiej szczęśliwości wiązała się tylko z cyklicznością natury? Czy też odegrała tu jakąś rolę mitologizacja pochodzenia?

Warto dodać, że dwoistość struktury społecznej szlachty (należącej do jednej stanu, lecz zróżnicowanej klasowo) wpłynęła na powstawanie rodowych legend i poszukiwanie historycznych przodków. Tak więc Pacowie wywodzili się od Pazzich, Poniatowscy – od Torellich. Przykłady te są jeszcze jedną ilustracją wewnątrzstanowego dążenia do prestiżu opartego na wartości urodzenia.

Wiadomo, przynajmniej od czasów wyłożenia tej tezy wprost przez Jacques'a Le Goffa, że struktury czasowe są jednocześnie strukturami mentalnymi. Andrzej Zajączkowski pokazuje, jak wraz z rozwojem przemysłowym, upadkiem feudalizmu i rozwojem burżuazji niweluje się różnica między statusem osiągniętym i przypisanym i w jaki sposób przynależność do elity staje się sprawą osobistą. Pokazuje też, choć nie wprost, jak wyobrażenia o rodowych początkach ustępują pragmatycznej linearności. Tym przekształceniom sprzyja proces indywidualizacji sprzyjający powstawaniu elit nowego typu: finansowych, politycznych i biurokratycznych – o wiele mniej stabilnych, niż bywało to dawniej.

Nic nie wyrównuje się wolniej niż powierzchwnia obyczajów – mawiał dziewiętnastowieczny pisarz i polityk francuski (należący zresztą do dobrze urodzonych). Elitom wspólna pozostała „dążność do dystansowania się [...] od nie-elity” – nawet za cenę posądzeń o „zastępcze próżnowanie” lub pustą teatralizację.

Paweł Maciejko: Rytm mitów

Joseph Campbell, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*. Opracowała Betty Sue Flowers, „Znak”, Kraków 1994

Dogmatem współczesnej antropologii stało się przeświadczenie, że nie można stworzyć mitu – podobnie jak nie można wymyślić religii, dokonać pełnej i wyczerpującej interpretacji symbolu, wyliczyć wszystkich wcielen archetypu. Mówi się, że tworzenie pojęte być może jedynie jako realizacja uprzedniego zamysłu, urzeczywistnienie intencji twórcy czy też – aktualizacja idei zawartej in potentia w jego umyśle. U podstaw tworzenia leży dychotomia bytu i powinności, rzeczywistego i możliwego; oś projektu mitycznego natomiast stanowi ma właśnie brak owej dychotomii. Skoro – jak chce Eliade – wszystkie mity są mitami początku, to niepodobna wyobrazić sobie początku mitu; zakładałoby to istnienie warstwy świadomości bardziej pierwotnej niż on sam, sensu bardziej źródłowego niż sens mityczny, języka zdolnego opisać świat przed narodzinami języka.

Mity są jednak tworzone. Nie jako sens, jako język ani jako symbol. Powstają jako rytm, harmonia mikro- i makrokosmosu. Książka Josepha Campbella nosi tytuł *Potęga mitu* – tytuł rysuje horyzont namysłu, wyznacza pole możliwych pytań i odpowiedzi. Źródłowym określeniem mitu nie ma być jego domagające się zdekodowania znaczenie ani funkcja w życiu społeczności, lecz jego siła – twórcza

moc pozwalająca mu odradzać się w niezliczonych formach. Właściwe rozumienie musi być rozumieniem mitu żywego: mit martwy – upostaciowany w sensach dostępnych porządkującemu oglądowi – nie jest żadnym mitem, lecz jedynie pustą skorupą mityczności, czczą ideologią. We wcześniejszej książce – *The Masks of God* – Campbell odróżnia dwa wymiary mitu: tradycjonalistyczny i kreatywny. Pierwszy uobecnia się w rytuałach wspólnoty, podczas których zadaniem jednostki jest odnalezienie przypadającego jej miejsca w większej całości – moralnej, religijnej czy politycznej. Drugi wymiar odwraca ów porządek: jego podstawę stanowi indywidualne doświadczenie – droga bohatera – które przekształca zastane schematy, funduje całkowicie nową sytuację, ustanawia rytuał miast go odtwarzać.

Gdy kreatywny aspekt mitu ginie – umiera też sam mit. Współczesność określa formuła Maxa Webera mówiąca o „odczarowaniu świata”. Formuła ta nie dotyczy jednak mitu – dotyczy magii. Magia – to próba podporządkowania natury człowiekowi, mit – próba pojednania człowieka z naturą. Cywilizacyjny rozwój Zachodu był w istocie – podług Campbella – walką świata magicznego z mitycznym, wojną z naturą w imię stworzenia natury drugiej. „W dziewiętnastym wieku uczeni



uważali mitologię i rytuał za próby podporządkowania natury człowiekowi. Ale to jest magia, nie mitologia ani religia. Religie natury mają na celu nie poddanie przyrody człowiekowi, ale dopomożenie mu w osiągnięciu z nią zgody. Jeśli jednak uważasz naturę za złą, nie żyjesz z nią w zgodzie; poddajesz ją sobie albo tego próbujesz, i stąd się biorą napięcia, niepokój, wycinanie lasów, unicestwianie plemion tubylczych." Świat, w którym żyjemy ugruntowany został na fundamencie magii: jej nowoczesnym imieniem jest technika – przekonanie, że jedynym istotnym problemem jest dobór odpowiedniej metody dojścia do zadanego celu, który sam nie podlega refleksji ni weryfikacji, tryumf przyczynowości nad teleologią.

Magia buduje schemat tak ogólny, że konkretne życie można weń wpisać jedynie za cenę utraty samej jego konkretności. Mit jednak jest czymś dokładnie odwrotnym. Mity bowiem – powie Campbell – „na pierwszym poziomie życiowym i strukturalnym oferują wzorce życia. Ale te wzorce muszą być dostosowane do czasu, w którym żyjesz, a nasze czasy zmieniają się tak szybko, że to, co było dobre pięćdziesiąt lat temu, nie jest dobre już dzisiaj. [...] Porządek moralny nadążać musi za moralnymi potrzebami wspólnego życia, a tego właśnie nie potrafimy robić. [...] Cofając się w przeszłość zrywasz kontakt z rytmem historii”. Jeśli więc w ogóle mówić można o upadku mitu, który głośzą rozmaite krytyki kultury, to w istocie polega on na separacji obydwu jego wymiarów spowodowanej, co ważne, atrofią wymiaru drugiego – porządku kreacji, nie zaś dostosowania.

Pojedynczy człowiek nie jest już – ani być nie chce – bohaterem w tym sensie, w jakim używa tego słowa Campbell: nie pragnie być tym, który przenosi swe osobiste doświadczenie w sferę doświadczenia już rozpoznanego, otwierając tym samym nowe możliwości dla całej wspólnoty. Współczesny człowiek jest izolowanym indywiduum – dąży do posiadania, ograniczania swego własnego doświadczenia tak, by było ono niezrozumiałe i niedostępne dla nikogo poza nim samym. Samoograniczenie to widać najwyraźniej bodaj w zaniku mitologii osobistych: załamanie wszelkich mitów kolektywnych spowodowane jest przede wszystkim brakiem codziennych rytuałów umożliwiających nadawanie sensu każdemu poszczególnemu działaniu – bez jednoczesnej utraty jego poszczególności. Oderwany od kreatywnego, tradycjonalistyczny aspekt mitu wyradza się tworząc ideologie: bezosobowe konstrukty, które wciągają odseparowane jednostki w sieć sztywnych i bezlitosnych mechanizmów.

Inaczej mówiąc: upadek mitu dokonał się, gdyż istniejące mitologie kolektywne były nie nadmiernie ogólne i wszechobecne, ale zbyt wąskie – dotyczyły jednego tylko regionu, grupy, narodu, religii... „Każdą mitologią ukształtowała się w obrębie pewnej społeczności, w zamkniętym polu. Następnie one zderzają się ze sobą, wchodzą ze sobą w kontakt i stapiają się, i w ten sposób otrzymujesz mitologię bardziej złożoną. Ale dzisiaj nie ma granic. Dzisiaj jedyną prawdziwą mitologią jest mitologia planetarna – a takiej nie mamy.” Mitologia ta musi się dopiero narodzić. Jak jest to możliwe? Campbell przywołuje ukute w *Primitive Mythology* pojęcie „strefy mitogenetycznej”: pierwotnie strefę taką stanowiło plemię, później naród, rasa, wreszcie krąg

kulturowy czy cywilizacyjny. Współcześnie jednak nie ma już żywych wspólnot – żywe są jedynie jednostki. I tylko dzięki tym jednostkom mitologia może odnaleźć właściwe jej miejsce.

Jeszcze raz: jedyną szansą dla mitu jest mit osobisty, rytuał codzienności. Na czym jednak polegać ma ów rytuał? W jaki sposób ufundować na micie pojedyncze istnienie, nie pozbawiając go zarazem niepowtarzalności? Mitologia ma być pojednaniem ludzkości z naturą... Mitologia osobista jest więc – przede wszystkim – pojednaniem człowieka z jego własnym ciałem: „mit jest przejawieniem się w obrazach symbolicznych, metaforycznych, energii organów ciała pozostających we wzajemnym konflikcie. Jeden organ chce tego, drugi – czegoś innego. Jednym z tych organów jest mózg”. On to właśnie odpowiedzialny jest za binarne podziały znaczące naszą współczesność: antynomie sensu i nonsensu, prawdy i fałszu. Także – dobra i zła. Mit – mówi Campbell – stoi poza tymi podziałami: „trzeba z powrotem zająć stanowisko takie jak w Raju, zanim zaczęliśmy myśleć w kategoriach dobra i zła”. I gdzie indziej: „Powiada się, że tym czego poszukujemy, jest sens życia. Otóż nie sądzę, abyśmy szukali właśnie tego. Myślę, że tym, o co nam chodzi, jest doświadczenie życia jako takiego, tak, by nasze realne przeżycia na płaszczyźnie czysto fizycznej wywołały rezonans w głębi naszej najbardziej wewnętrznej istoty i rzeczywistości, byśmy naprawdę doznali upojenia faktem życia”. Mitologia pragnie zjednoczyć te części świata, które zostały rozdzielone, czy raczej – unicestwić wszelki pozór tego rozdzielenia, dotrzeć do wspólnej postawy wszystkich bytów.

Warto tu może wspomnieć o jednej rzeczy: nie ma – zdaniem Campbella – czegoś takiego jak *mit grzechu*. Grzech jest – ściśle rzecz ujmując – anty-mitem, niszczycielem mitu czy też – powracając do wcześniejszej terminologii – wyobrażeniem magicznym raczej niż mitologicznym. Grzech mówi bowiem o radykalnej separacji, mit – o możliwym pojednaniu. Grzech jest dysonansem w muzyce sfer, mit – zgodnym współbrzmieniem. „Religia to naprawdę coś w rodzaju drugiego łona. Jej zadaniem jest doprowadzić tę nadzwyczaj skomplikowaną istotę, jaką jest człowiek, do dojrzałości, czyli do samodzielności w postępowaniu, do kierowania się własnymi motywacjami. Ale myśl o grzechu czyni z ciebie niewolnika na całe życie.” Cóż jednak znaczy „samodzielność w postępowaniu” czy też „własne motywacje”? Nie oznacza to – bynajmniej – oddalenia i separacji. Oznacza coś zupełnie innego: współtworzenie ludzkiej wspólnoty, współbycie z innymi. Grzech, o którym pisze Campbell, tworzy w istocie pozór, iż konkretne znaczy izolowane. Nie jest to prawdą: rzeczywisty konkret możliwy jest nie w oderwaniu, lecz w dialogu.

Dialog jest zresztą ulubioną formą wypowiedzi Campbella – większa część jego twórczości to nic innego jak zapisy rozmów. *Potęga mitu* powstała w oparciu o telewizyjny wywiad – jest nie tylko wykładem poglądów jej autora, lecz także świadectwem roli, jaką pełnił on w amerykańskiej kulturze. Roli po trosze guru, po trosze kaznodziej, „urzędowego” interpretatora „mitycznych” wątków współczesnego świata. Więcej nawet: przewodnika po New Age.

Iwona Kurz: POP-mitologie

Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności.
Pod redakcją Dariusza Czaj, Universitas, Kraków 1994

Autorzy zamieszczonych w zbiorze *Mitologie popularne* szkiców potwierdzają przemianę, jaka dokonała się wewnątrz antropologii kultury. W ostatnich latach jej jawnym polem zainteresowań stała się współczesna kultura popularna. To pojęcie sprawia trudność. Nie tyle chodzi tu o kłopot z definicją, co o emocjonalną aurę, jaka towarzyszy jej przedmiotowi. Kultura popularna, niegdyś wstydliwie egzystowała na peryferiach badawczych, tymczasem, jak deklaruje Dariusz Czaja, który *Mitologie popularne* przygotował, należy się kulturze popularnej i dobre słowo, i rzetelny opis. W rozumieniu redaktora antologii oznacza ona nie tylko to, co powszechne (szczególnie w dobie przekazów masowych), ale też to, co spontaniczne i żywe. Bliska jest w tym kulturze ludowej i jak ona stanowi „niejawny poziom świadomości zbiorowej, miejsce współistnienia różnych systemów kulturowych, przestrzeń przejawiania się odległych historycznie treści kultury, obszar kulturowej pamięci”.

Ta zmiana w nacechowaniu pojęcia współwystępuje tu z – szerszym i donioślejszym – zwrotem w postawie antropologicznej. Kieruje on uwagę na kulturę własną, wewnątrz niej odkrywa *myśl nieoswojoną*,

wymaga od nas zdziwienia samymi sobą. Takie ujęcie nie jest zupełnie nowością w etnologii: Czaja przywołuje nazwiska Bataille'a, Caillouis, a także pierwszych surrealistów. *Mitologie popularne* mają też podobną do surrealistycznego kolażu formę. Mieszają się tu tematy, problemy i style, często kontrastują ze sobą postawy i opinie. Teksty obejmują wiele fenomenów kultury współczesnej – dotyczą reklamy, jej ikonografii i sposobu oddziaływania, wzorców fabularnych serialu telewizyjnego i opowieści fantasy, świętości komputera, ale też ikonografii magazynów erotycznych czy roli Pałacu Kultury i Nauki w krajobrazie Warszawy i krajobrazie mentalnym jej mieszkańców. Oprócz stawianych wprost, wiele zagadnień pojawia się na marginesie, mimochodem, można wręcz zestawiać katalog tematów gotowych do podobnej analizy. Uwaga autorów skupia się na niewielkim wycinku rzeczywistości, by od każdego z drobnych przejawów codzienności przejść do szerszej perspektywy współczesnej kultury, a ściślej – mitologii. Fragmentaryczność ujęcia sprawia, że książka mimowolnie oddaje pewien aspekt naszej współczesności. Andrzej Muszyński w analizie reklam Benettona pisze o tym, że Sontag: „Świat przyszytała się w serię luźno

połączonych elementów, ulega atomizacji. W zamian za utratę wrażenia spójności, zysujemy przekonanie o jego zagadkowości". Nie dotyczy to jednak tylko fotografii i przekazników audiowizualnych, choć jest dla nich najbardziej charakterystyczne. Tendencja ta znajduje potwierdzenie w sporej ostatnio liczbie publikacji naukowych, które mają formę zbioru szkiców jednego lub kilku autorów. Koresponduje to też z ważną cechą, jaką mitologiom współczesnym przypisuje Barthes. W swojej definicji z początku lat siedemdziesiątych, zauważa on, że mit dzisiaj przestał być fabularną opowieścią, a stanowi raczej zbiór skojarzeń i stereotypów słabo powiązanych. Stereotyp zaś to mocno okrojony symbol, ślad po sacrum, najprostszy budulec światopoglądu potocznej. „To, co w micie i symbolu jest tajemnicze i irracjonalne, głębokie, w stereotypie zostaje wyjaśnione, przełożone na pojęcia, zrationalizowane” – pisze Zbigniew Benedyktowicz. Raj na przykład redukuje się do miejsca wiecznej szczęśliwości, utopii osiągalnej – bo wymiernej, wyznaczanej w cenie rajskiego produktu (reklama batonika Bounty czy samochodu). Według Eliadego, „na wszystkich poziomach ludzkiego doświadczenia, nawet tych najbardziej prostych, archetyp nadal nadaje wartość egzystencji i tworzy wartości kulturowe”. Ta myśl zdaje się przyświecać większości autorów prezentowanych tekstów.

Ten obraz dzisiejszej mitologii wydaje się jednak niepełny. Jak zauważa Ludwik Stomma, w poszukiwaniu *odwiecznego* nie można zapominać o tym, co zmienne, zdeteterminowane społecznie. Językowe i wizualne kalki, którymi przemawiają do nas dawne symbole, to już metafizyka, system nabadowany na innym. Trudno też problem nowych technologii i przekazników sprowadzić do tego, że „zajmują one dobrze

wygrane przez poprzedników miejsca i pomagają człowiekowi pozostać sobą”.

Tym, co zbliża mitologie popularne do wyobrażeń społecznych, jest także perspektywa poznawcza. Fenomeny kultury popularnej rzadko są przyjmowane do wiadomości, nieuświadomiane oddziałują raczej jak apele emocjonalne. Potwierdza to pewną – w istocie odwieczną – cechę myślenia ludzkiego. Za Aronsonem można ją nazwać skąpstwem poznawczym – człowiek szuka tego, co znane i oswojone, rzadko w decyzjach kierując się racjonalnym „winien i ma”. Paradoksalnie, chętniej odpowiada nawet na bodźce hiperrealne niż na realne („przerealnionie”, chciałoby się powiedzieć, nienaturalne zdjęcia reklamowe i katalogowe). To „poszukiwanie znanego” prowokuje do wyrażenia jeszcze jednej wątpliwości – na ile „znane” oznacza dzisiaj to, co związane z sacrum, na ile już tylko to, co oswojone przez telewizję?

Te pytania jednak – istotne, jak sądzę, dla kultury współczesnej – potwierdzają, że analiza kultury popularnej jest ważna i cenna poznawczo. *Mitologie popularne* są tego świadectwem, choć sygnalizują – jak pisałam – przemianę szerszą. Postawione obok *Potęgi mitu* Campbella czy *Wyobrażeń społecznych* Baczki oznaczają zwrot ku codzienności, ku temu, jak mit i jaki mit kształtuje doświadczenie potoczne. Z drugiej strony, podobnie jak coraz częstsze próby budowania społeczności lokalnych – Małych Itak – książka mięci się w ramach antropologii, która odbiorcy pozwala określić swoje miejsce we własnej kulturze. To ogromny obszar badawczy, jeszcze chaotyczny, mało precyzyjnie określony. Stąd też ryzyko, że antropologia pop-kultury może się stać pop-antropologia.

Robert Sankowski: Kino, telewizja i co dalej?

Po kinie?..., wybór, wprowadzenie i opracowanie
Andrzej Gwóźdź, Kraków 1994, s. 304

Przeszło rok temu brytyjska prasa i telewizja zwróciły uwagę na gwałtownie rosnącą od jakiegoś czasu wśród młodzieży popularność gier elektronicznych. „Czy gry wideo zastąpią rock'n'rolla?” – pytali dziennikarze popularnych pism i audycji telewizyjnych. I mieli ku temu powody. Okazało się, że młodzi Brytyjczycy odwrócili się w znacznej mierze od muzyki rozrywkowej i większą część wolnego czasu spędzają przed ekranem telewizora z joystickiem w rękę, a od nowości płytowych bardziej interesują ich kolejne wersje gier przygodowych. Ta fascynacja elektroniczną rozrywką wytworzyła nawet nowy typ subkultury. Zwolennicy gier stworzyli własne kluby, wydawali pisma, organizowali zjazdy...

Z pozoru to tylko błaża ciekawostka, która mogła zainteresować czytelników pism brukowych. W rzeczywistości mamy do czynienia z jednym z wielu świadectw technologicznej i – może przede wszystkim – kulturowej zmiany (rewolucji?), która dokonuje się w naszych oczach. Media elektroniczne skutecznie zawnęły rzeczywistości. Przestały być jedynie narzędziem pracy czy źródłem rozrywki. Nie są czymś nowym, niezwykłym. Nie są dodatkiem do otaczającego świata. Stały się jego częścią. Przestały też być środkiem komunikacji. Stały się po prostu niezbędnym do interpretacji świata zewnętrznego. A może raczej do przyswajania pewnej wersji zinterpretowanego już świata. Tym samym bezpowrotnie skończyła się epoka supremacji kina oraz układu komunikacyjnego przez nie wytworzonego.

Z tego założenia wychodzi autor antologii *Po kinie?*, a także autorzy zamieszczonych w niej tekstów. „Choć «czerni» kina [...] istnieje nadal (i zapewne długo jeszcze istnieć będzie) – pisze Gwóźdź we *Wprowadzeniu* – to przecież swe imaginacje dzielić ona musi dziś już nie tylko (jak to było jeszcze na początku lat siedemdziesiątych) z wszędobylskością telewizyjnej ikonosfery, lecz nadto z wieloma innymi praktykami medialnymi. Wszystkie one – każda na swój sposób wymazują bezwzględnie «tańczący promień projektora», zastępując go własnymi porządkami przedstawieniowymi i mentalnymi.”

Zdaniem Gwóźdźa, wiedza o środkach masowego komunikowania miała do tej pory w Polsce ograniczony zasięg dyscyplinarny i wąski, politologiczno-socjologiczny profil. Stąd „intencją proponowanego wyboru jest przełamanie owego milczenia wokół tzw. nowych mediów, przekazników elektronicznych albo – jak wolą niektórzy – nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych”. To „przełamanie milczenia” oznacza tu przede wszystkim zmianę orientacji badawczej, gdzie odziedziczona po filmoznawstwie tekstocentryczność „starej” krytyki ma być zastąpiona skierowaniem uwagi na procesy kulturowo-techniczne.

Z tym twierdzeniem Gwóźdźa trudno się zgodzić. Nauka o mediach rzeczywiście obciążona jest w Polsce tradycją filmoznawczą. Obciążona jest również filmoznawczą terminologią. Zresztą, skoro mowa o terminologii, nie do końca wiadomo nawet, jak nazywa się omawiana tu dziedzina wiedzy. Gwóźdź na przykład używa zamiennie

kilku terminów: wiedza o komunikowaniu masowym, wiedza o środkach masowego przekazu, teoria mediów. Sprecyzować warto by również, jakie właściwie media powinny nas tu interesować.

Tę akurat wątpliwość Gwóźdź stara się rozwiązać już we *Wprowadzeniu*. „Pojęcie nowych mediów – pisze – odnoszę do tych wszystkich elektronicznych środków przekazu, które nastąpiły po telewizji (pierwszym masowym przekazniku elektronicznym), wykorzystują cyfrowe (nieciągłe, oparte na opozycjach binarnych) kodowanie sygnału transmisji i utrwalania informacji w miejsce kodowania analogowego (ciągłego, opartego na podobieństwie), przechowują wreszcie informacje na nośniku magnetycznym, a nie – jak film czy tradycyjna fotografia – na nośniku fotochemicznym [...] Należą tu: komputer jako swoiste hipermedium [...] Nowe praktyki starej telewizji (teletekst, wideotekst, gry telewizyjne, video on demand), wychodząca ze stadium doświadczenia telewizja wysokiej rozdzielczości, wideo, gry wideo czy wreszcie pracująca na bazie cyfrowego wideo płyta wizyjna lub [...] tzw. interaktywna płyta kompaktowa (CD – Interactive). [...] W obrębie nowych mediów sytuuje się na ogół także nowe (choć nadal analogowe) kanały dystrybucji tradycyjnej telewizji (telewizja kablowa, satelitarna, środowiskowa, płatna itd.).” To szczegółowe wyliczenie jednak mnoży tylko kolejne wątpliwości. Oto bowiem Gwóźdź wymienia wśród nowych mediów telewizję. Nie chodzi tu jednak o „typową” telewizję, lecz o specyficzne, nowe formy jej funkcjonowania. Ale na trzynaście zamieszczonych w antologii tekstów temat telewizji, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, podejmuje sześć, w tym trzy zajmują się telewizją jak najbardziej tradycyjną. Czy jest w tym sprzeczność? Otóż nie całkiem, ponieważ telewizja dziedziczy po kinie wiele technik i nadal wykorzystuje analogowe metody kodowania i utrwalania informacji. Nie jest przy tym jego bezpośrednią konsekwencją ani kontynuacją.

W antologii znalazł się między innymi tekst Casettiego i Odina, gdzie autorzy poddają analizie zachodzącą w telewizji zmianę sytuacji komunikacyjnej: od układu tradycyjnego, gdzie widz jest jedynie biernym odbiorcą, przechodzimy do sytuacji dialogowej. Zaden z tych układów nie występuje dziś autonomicznie, oba koegzystują ze sobą. Takich przykładów przenikania się (a może raczej ścierania) starych i nowych praktyk komunikowania jest w telewizji więcej. Choć po części wciąż pozostaje ona dłużniczką kina, jest jednocześnie pierwszym nowym medium. Właśnie z tego powodu zasługuje na uwagę. I może dlatego tak dużo w antologii znalazło się tekstów właśnie o telewizji, a zabrakło na przykład artykułów o CD – Interactive. Zabrakło też w końcu tekstu o rzeczywistości wirtualnej. A przecież to dopiero one w pełni, jak chce Gwóźdź, nie tylko transportują znaczenia, ale i dzięki sprzężeniu z umysłem wytwarzają nowe stany świadomości-ciove.

We *Wprowadzeniu* Gwóźdź nazywa antologię „zaproszeniem do wędrowki po mało u nas spenetrowanym obszarze wiedzy o komuniko-

waniu masowym". *Po kinie?...* to rzeczywiście swoiste zaproszenie do wędrowki po rozmaitych zakresach problematyki. I tak tekst Norberta Bolza *Rozstanie z galaktyką Gutenberga* jest analizą zmian, jakie dokonały się w kulturze europejskiej w ciągu ostatnich dwustu lat. A obok niego znajdują się artykuły tak szczegółowe, jak tekst autorstwa Gillian Skirrow *Piekielna wizja: analiza gier wideo*.

Z zamieszczonych w *Po kinie?...* artykułów nie wyłania się żadna propozycja metodologiczna, żadna koncepcja umożliwiająca spójne, całościowe ujęcie sygnalizowanej problematyki. Być może nie mogło

być inaczej. Nie takie jest w końcu zadanie antologii. A i zjawiska, o których tu mowa, wydają się zbyt nowe i zbyt dynamicznym podlegają przemianom. Zdaje sobie z tego sprawę Gwóźdź, gdy zastrzega, że „antologia [...] nie rości sobie pretensji do ustalania ram dyscyplinarnych teorii mediów (nawto wybiórczy jest proponowany w niej repertuar tekstów i dość szczególny ich zakres problematyki), co najwyżej proponuje marszrutę, która mogłaby nas przybliżyć ku projektowi takiej dyscypliny. Chodzi, krótko mówiąc, o wyzwolenie dyskusji...”.

Aneta Górnicka-Boratyńska: Zrozumieć egzystencję

Jolanta Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992

1. Nie spotkałam dotąd ani filozofii tak bliskiej życiu konkretnemu, ani tak uwznioślającego codzienność opisu świata, jak w *Szczelinach istnienia* Jolanty Brach-Czainy. Autorka mówi w tej książce nie tylko we własnym imieniu, choć doświadczenie jednostki stanowi kanwę tej filozoficznej opowieści. Mówi w imieniu pewnej wspólnoty. Nie określa jej, wydaje się jednak oczywiste, że doświadczeniem podstawowym ustanawiającym tę wspólnotę jest świadomość własnego istnienia – umykającego w codzienność, ograniczonego czasowo, zmierzającego nieuchronnie ku śmierci. Jednak nie tylko z powodu odczuwania wspólnoty doświadczeń ogólnoludzkich ta książka wydała mi się tak bliska. Intuicyjnie odebrałam ją jako wyznanie kobiety. Sądzę, że nie mógłby jej napisać żaden mężczyzna. Piszę „sądzę”, piszę „intuicyjnie”, gdyż trudno będzie mi to udowodnić w języku dyskursywnym. Brach-Czaina nigdy przecież nie mówi wprost o swojej płci ani o doświadczeniach z niej płynących.

Przyjęło się uważać, że kobieta znacznie bardziej potrzebuje konkretnego, jako że dużo głębiej zanurzona jest w codziennej egzystencji. Jolanta Brach-Czaina świadomie wybiera konkretny przekór abstrakcji, a odłamki powszechnego sensu poszukuje w najwykleszych, najbardziej powszednich formach naszego istnienia. Spośród nich wybiera kilka kluczowych – spotkanie z owocem wiśni, poród, krzątanie... Tylko istoty płci żeńskiej mogą rodzić i w paradygmacie kultury ukształtowanym w dużym stopniu przez patriachat to kobiety karmią i opiekują się przestrzenią domu – sprzątając, zmywając, gotując.

2. Istnienie jest wartością – oto założenie wstępne i podstawowe. „To, o czym chcę mówić – pisze autorka – dotyczy istnienia w postaci egzystencjalnego konkretnego, którym jest zarówno napotkany kamień, jak i każdy z nas.” Ta bezpośrednia forma istnienia jest jedyną, o której możemy mówić; tworząc abstrakcyjne systemy słyszymy jedynie milczenie. „Myślę, że gdy filozofowie mówią z rozpaczą o milczeniu bytu, wynika to z niezrozumienia mowy bytu, który nie zwraca się do nas jako całość, lecz poprzez konkretny egzystencjalny, drobny znaczący. To prawda, że zdolne są sugerować głos całości, ale zawsze dźwięczący w drobinach istnienia.” Ustanawianie i analizowanie obiektów egzystencjalnych to poznawanie swojej sytuacji bycia w świecie. Autorka włącza się w pełni świadomie w nurt filozofii egzystencjalnej, sama w kilku miejscach powołując się na Heideggera i Kierkegarda. Jednak codzienność, życie osławiane z dnia na dzień, u Heideggera jest złudzeniem, usypia człowieka i zaciera poczucie obcości bytu. Tylko niezwykle okoliczności wytrącają człowieka z rutyny i mogą mu przynieść zrozumienie istnienia. Trzeba, żeby użyć pojęcia języka egzystencjalistów, zaciemnia i oddala Trwogę. Ta zaś jest poznaniem.

Brach-Czaina jednak pokazuje inną drogę. Celem jest poznanie siebie. „Spotkanie z drobinami bytu, choć polega na udzieleniu im uwagi, dotyczy naszego istnienia [...] Gdy próbujemy zrozumieć przesłanie płynące ku nam od egzystencjalnego konkretnego, ostatecznie dochodzimy do rozumienia siebie.” Poznanie to osiągnąć można nie żądając spotkania z bytem jako całością, lecz przez jego konkretne emanacje. Inaczej – zrozumieć siebie można przez analizę swojego bycia w świecie. Każde zdarzenie czy przedmiot jako obiekt egzystencjalny ukazuje w omawianej książce uniwersalny sens istnienia. Codziennosc zaś, poddana nieustannej refleksji, nie ujawnia wobec nas wrogości. „Skoro nasze istnienie przebiega głównie w doświadczeniu potocznym, spośród czynności zwykłych, to odmawiając im znaczenia unieważniamy się sami.” A jednak codzienne czynności, choć niedoceniane, są istotną walką. „Trzeba sprzątać. Usuwać. Każdego dnia od nowa porządkować.” Każdego dnia „Wstajemy. Myjemy się. Jemy śniadanie. Pracujemy. Robimy zakupy. Przygotowujemy jedzenie. Jemy. Zmywamy. Pracujemy”. I tym samym podejmujemy wyzwanie oparcia się nicości, wchłonięcia nas przez nią.

3. O porodzie mówi się często jako o rozwiązaniu. Kobieta oczekuje rozwiązania, czasem w oczekiwanym terminie spodziewane rozwiązanie nie nadchodzi. Rozwiązanie sugeruje zakończenie, oznacza też wyzwolenie, pozbycie się więzów. U Brach-Czainy studium o egzysten-

cyjnym znaczeniu porodu niczego nie kończy, nie zamyka. Stanowi jednak wątek kulminacyjny, znajduje się w centrum rozważań. Jest ostatecznym momentem wstąpienia w istnienie. „Kula energii przyszywa rdzeń kręgosłupa rwąc w dół. Oddech przemienia się w krzyk. Bolesna błyskawica. W dół, w dół, w świat. Odwrotny kierunek procesu. Przeciwnie zadanie. Tu nie chodzi o oddalenie, lecz o przerwanie izolacji. Chodzi o to, by w istnienie wstąpić. Krzyk. Pot. Krew. Pełnia.” Poród to akt nie pozostawiający wyboru, nie dający możliwości wycofania się, rezygnacji. Dokonując się, jest Rozwiązaniem. „Rodzenie jest świadectwem zgody, aktem bezwzględnie optymalnym za wartością istnienia. Jest wyznaniem wiary w istnienie, potwierdzonym w sposób najbardziej oczywisty, jakim jest wyłanianie kogoś z własnego ciała. Nie z gliny, nie z cudzego żebra, lecz z siebie. Kto rodzi, zaświadcza o niewygastej wierze w sens bytu. Kto rodzi się, sobą wartość istnienia poświadcza.” Poród egzystencjalny jako potwierdzenie wiary w sens i wartość istnienia opisywany jest przez obrazy realnego, fizycznego porodu. Uczestniczą w nim dwie istoty – ta, która rodzi, i ta która się rodzi. Płeć istoty „wyłaniającej kogoś z własnego ciała” jest zdeterminowana przez prawa natury czy też – określona w porządku istnienia.

Żywe próbuje rozdrzeć ciało
rozsadza je od środka
To ja jestem opasującym ciałem
Bramą świata (...)
To ja jestem jego śliską drogą
Krwawą drogą świata

Ten fragment, proza w formie litanii, kończy się dwoma wersami kolędy: „Lili, lili, laj, Niebieski Dziedzicu”. Relacja między rodzącą się i rodzącą, a więc relacja macierzyństwa staje się sakralną inicjacją w istnienie. Tylko akt narodziny oglądany z perspektywy matki jest ostateczną zgodą na świat, akceptacją siebie i bytu.

4. Egzystencja człowieka składa się z powtórzeń. Wstajemy, jemy, pracujemy, sprzątam, rodzimy się, umieramy. Prawo powtórzenia, którego autorka nie formułuje explicite, jest stałe i niezmiennie w każdej ludzkiej przestrzeni i czasie. Za Kierkegaardem umieszczę pojęcie powtórzenia w kontekście dwóch typów istnienia – estetycznego i etycznego. „W estetycznym oglądzie świata – pisze Kierkegaard – powtórzenie jest błędem. Dla estetyki życie nie posiada ciągłości ani logiki. Jeżeli pragnie czegoś, to jedynie przyjemności, rzeczy pikantnych, zaskakujących, ciekawych [...] Esteta nie życzy sobie powtórzenia [...] Egzystencja etyczna podkreśla znaczenie ciągłości życia i wierności sobie [...] Tylko raz można uwieść dziewczynę, lecz żonę można kochać nieprzerwanie, dzień za dniem – i wówczas można powiedzieć, iż żyje się w powtórzeniu.”¹ Człowiek etyczny to ten, który wybrał ciągłość i konkretny życia. Dla niego codzienność nie jest nieznośną rutyną, ale objawianiem się wieczności. Jak podmiot książki Brach-Czainy, w codzienności poszukuje sensu i wartości istnienia. Esteta natomiast wciąż czuje się nienasycony i wciąż szuka nowych podnieć. „Człowiek etyczny pragnie każdej chwili, trywialnej na równi z porywającą. Bieda cudowności chwili nie wypływa z jej poruszającej zawartości, lecz wyłącznie stąd, że została wybrana. [...] Dla człowieka etycznego chwila napędza się blaskiem wieczności, bo została wybrana. Podmiot, poszukujący w codzienności szczeliny, ujawniających sens istnienia, wybiera powtórzenie. Jest typem etycznym. Nie szuka niczego, co nowe, próbuje jedynie przekształcić konkretny w egzystencjalne obiekty, a więc wybrać je, dostrzec, zapragnąć ich i wciąż na nowo ponawiać próbę poznania. W *Szczelinach istnienia* obowiązuje poetyka powtórzenia. Przez książkę przewijają się wciąż te same motywy, te same obiekty egzystencjalne poddane zostają analizie. Nawet w poszczególnych akapitach autorka nie unika powtórzeń słów. Życie oparte na powtórzeniu ma ciągłość i sens. Jego wartość objawia się w powtórzeniu.

PRZYPISY

¹ Søren Kierkegaard *Powtórzenie*, Warszawa 1992

² Tamże.