

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Filozofii Współczesnej

Marcin Maria Bogusławski

**Humanistyka i jej przedmiot z perspektywy ontologii
kulturowej**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. dr hab. Barbary Tuchańskiej

Łódź 2016

SPIS TREŚCI

WSTĘP: O PROBLEMACH Z HUMANISTYKĄ	s. 3
— Czym jest ontologia kulturowa?	s. 10
— Swoistość humanistyki w perspektywie ontologii kulturowej	s. 14
— O czym jest ta praca?	s. 17
MAPA I: KULTURA	s. 24
— Kultura jako rzeczywistość autonomiczna i ponadnaturalna	s. 33
— Kultura jako część rzeczywistości społecznej	s. 44
— Koncepcja kultury jako pomocnej w zrozumieniu rzeczywistości społecznej	s. 46
— Wartościujące ujęcia kultury	s. 51
— W stronę posthumanistyki	s. 57
MAPA II: HISTORIA	s. 67
— Historiozoficzne koncepcje dziejów	s. 68
— Humanistyka a kwestia dziejów	s. 75
MAPA III: WSPÓLNOTA	s. 93
— Substancjalistyczne koncepcje wspólnoty	s. 96
— Niesubstancjalistyczne koncepcje wspólnoty	s. 104
— Rekapitulacja	s. 118
MAPA IV: CZŁOWIEK/CIAŁO	s. 128
— Merleau-Ponty: fenomenologia ciała	s. 134
— Perspektywa <i>gender</i> i <i>queer</i> : „ciała, które znaczą”	s. 141
— Nowy materializm i ontologia poheideggerowska: powrót materii i ciało jako relacja	s. 144
ZAKOŃCZENIE	s. 153
— Jaka humanistyka?	s. 155

Wstęp: O problemach z humanistyką

Tematem mojej pracy jest humanistyka i jej przedmiot z perspektywy ontologii kulturowej. Celem, który sobie postawiłem, było rozważenie konceptualnej i metodologicznej swoistości dyscyplin humanistycznych. We współczesnych naukach humanistycznych zaciera się granica między przedmiotem badania, a narzędziami pojęciowymi używanymi do tego badania. Źródłem tej tendencji jest odchodzenie w humanistyce od podejścia obiektywistycznego i przedstawiającego, charakterystycznego dla przyrodoznawstwa. Kultura, wspólnota czy dzieje przestają być niezależnym od badacza obiektem jego studiów, do którego badacz dopasowuje swoje pojęcia tak, by przedstawiały ów obiekt możliwie najbardziej adekwatnie, takim jakim jest. Zamiast tego stają się fenomenami w tym sensie, że są korelatami pojęć, narracji i doświadczenia samego badacza, zmieniającymi się wraz ze zmianą perspektywy badawczej, zawsze uwarunkowanej kulturowo.

Przekształcenie to ma związek z narastającą w dyscyplinach humanistycznych autorefleksyjnością, czyli z refleksją badaczy nad uwarunkowaniami i narzędziami teoretycznymi ich własnych dyscyplin. Dla współczesnego humanisty oczywiste jest to, „że wszelkie formy wiedzy społecznej są historycznie umiejscowione, generowane społecznie oraz zdefiniowane teoretycznie i filozoficznie, z czym koresponduje — znacznie trudniejsze do ujawnienia — kulturowe ich zdeterminowanie” (Kruszelnicki 2012, s. 12).

Patrząc na humanistykę przez pryzmat jej autorefleksyjności widzi się nieobiektywistyczny, interpretatywny i praktyczny charakter prowadzonych w jej ramach badań (Kruszelnicki 2012; Medick-Bachmann 2012). Uznałem zatem, że specyfikę nauk humanistycznych można odsłonić poprzez pokazanie jej fundamentalnych pojęć. Ich rozważenie pozwala zobaczyć opozycyjne podejścia obecne w praktyce badawczej humanistów, a także wskazać tendencje, które mają wpływ na to, jak współcześnie przekształca się rozumienie tych pojęć.

Analizowanie podstawowych pojęć współczesnej humanistyki wymaga szeregu ustaleń wstępnych. Dotyczyć one muszą przede wszystkim sposobu rozumienia humanistyki i celów stawianych przed nią. Jedno i drugie podlegało historycznym przekształceniom, a także zróżnicowaniu wyznaczonemu przez zakładanie odmiennych tradycji filozoficznych.

Humanistyka może być rozumiana — jak w projekcie Wilhelma von Humboldta — jako czysta nauka, zbiór dyscyplin, których pierwszym celem jest badanie „wytworów ducha”, budowanie wiedzy o człowieku i jego wytworach, a następnie przekazywanie tej wiedzy innym. Jak się wydaje ten sposób rozumienia humanistyki jest typowy dla tradycyjnego europejskiego obrazu humanistyki. W modelu amerykańskim, odwołującym się do pragmatyzmu, a także w wielu współczesnych europejskich ujęciach znacznie ważniejsze jest praktyczne zaangażowanie humanistyki.

W Europie, w dużej mierze pod wpływem filozofii niemieckiej, samoświadomość humanistów kształtowała się w ramach sporu o poznawczy status nauk humanistycznych i właściwą dla nich metodę poznania. Jerzy Kmita pisał:

Historycznie rzecz biorąc, szczegółowe badania nad metodologicznym charakterem badań humanistycznych zapoczątkowane zostały pod antynaturalistycznym hasłem całkowitej ich przeciwstawności w stosunku do badań przyrodniczych. Stąd też każda niemal późniejsza próba skonstruowania, bądź to opisowej, bądź też normatywnej, koncepcji metodologicznej humanistyki stanowi jednocześnie pewną wypowiedź w sporze o naturalistyczne czy też antynaturalistyczne pojmowanie badań humanistycznych (Kmita 1971, s. 11).

W sporze tym udział brali rzecznicy idiograficznego charakteru nauk humanistycznych, według których humaniści zajmują się rozumieniem tego, co jednostkowe, swoiste. Ich oponentami byli rzecznicy tezy o jedności nauki, a więc także o jedności metody naukowej, by wspomnieć reprezentantów Koła Wiedeńskiego (Koterski 2010). Próbowano także zajmować stanowisko pośrednie — zrobił tak Kmita w książce *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Podkreślał w niej wprowadzić swoistość nauk humanistycznych, twierdził jednak, że interpretacja humanistyczna jest rodzajem wyjaśniania w sensie nomologiczno-dedukcyjnym takim, że „rolę prawa (koniunkcji praw), jakie (jaką) zawierają przesłanki wyjaśnienia odgrywa założenie o racjonalności” (Kmita 1971, s. 15, 7). Spór o metodę nauk humanistycznych nie został rozstrzygnięty w jakiejś mierze zapewne z powodu dyscyplinarnego podziału humanistyki. Podział ten powoduje, że często całość humanistyki widziana jest z perspektywy dyscypliny uprawianej czy preferowanej przez badacza. Przykładowo, Wilhelm Dilthey, z zawodu filozof i historyk, określał swe badania nad podstawami nauk humanistycznych jako krytykę rozumu historycznego, a Jerzy Kmita konsekwentnie budował kulturoznawczy model

humanistyki (Dilthey 2004; Wasyluk 2010, s. 126; Kmita 2007; Kmita 1985; Bonecki 2012). Szanse rozstrzygnięcia sporu o metodę humanistyki zmniejsza także to, że zróżnicowane metodologicznie są nie tylko różne dyscypliny humanistyczne, ale że w każdej z nich badacze posługują się różnymi metodami (Tuchańska 2010, s. 17).

Amerykańskie rozumienie humanistyki nawiązuje do podstawowego przekonania pragmatyzmu, że „sens świata nie istnieje ani w samych faktach, ani poza nimi, w sferze transcendentnego uzasadnienia, lecz jest efektem twórczej działalności człowieka. Twórczość ta nie jest jednak ani dowolnym narzucaniem sensu, ani odkrywaniem go w gotowej postaci, lecz negocjacją ze światem wedle ustalonych reguł”, które są tworzone przez zbiorowość (Markowski 2007a, s. 478).

Martha Nussbaum odróżniając amerykański sposób rozumienia humanistyki od europejskiego, podkreśla inne cele stawiane sobie przez humanistów w obszarze kształcenia. „W odróżnieniu od właściwie wszystkich państwa świata — pisze — u nas dominuje model edukacji uniwersyteckiej wywodzący się z tradycji sztuk wyzwolonych” (Nussbaum 2016, s. 33). Jest to model nakierowany na ogólny (wszechstronny) rozwój człowieka i kształcenie umiejętności praktycznych. W USA, pisze Nussbaum,

studenci w ciągu pierwszych dwóch lat studiów są zobowiązani do wyboru szerokiej gamy kursów, wśród których ważną rolę odgrywać mają te z zakresu nauk humanistycznych. Taki model edukacji wyższej wpływa również na edukację na poziomie średnim. Nikt nie jest nazbyt wcześnie zmuszany do wejścia na tory niehumanistyczne — niezależnie od tego, czy związane z naukami ścisłymi, czy z przygotowaniem do zawodu — a dzieci z zacięciem humanistycznym nie tracą na wczesnym etapie kontaktu z naukami ścisłymi (Nussbaum 2016, s. 34).

Zadaniem humanistyki jest według Nussbaum kształtowanie zdolności „krytycznego i odważnego myślenia”, umiejętności prowadzenia racjonalnego sporu czy odkrywania nowych faktów i związków między nimi (heurystyka) (Nussbaum 2016, s. 23, 25). Zwrócenie uwagi na praktyczny charakter nauk humanistycznych pozwala również dostrzec „humanistyczną stronę nauk ścisłych i społecznych”, czyli kształtowane przez humanistykę kompetencje konieczne do ich uprawiania, takie jak: inwencja, kreatywność czy wnikliwe i krytyczne myślenie (Nussbaum 2016, s. 18). Nussbaum formułuje listę kompetencji, które powinny być kształtowane i rozwijane w ramach humanistyki. Są to następujące umiejętności:

1. właściwego myślenia o kwestiach politycznych dotyczących państwa, analizowania, refleksji, argumentowania i prowadzenia dyskusji bez powoływania się na autorytet tradycji lub władzy;
2. dostrzeżenia we współobywatelach ludzi mających równe prawa, nawet jeśli różnią się oni pod względem rasy, religii, płci, czy seksualności; umiejętność odnoszenia się do nich z szacunkiem i postrzegania ich jako wartości samej w sobie, a nie jako narzędzi, którymi można manipulować dla osiągnięcia osobistych korzyści;
3. brania pod uwagę istnienia innych, rozumienia skutków różnego rodzaju decyzji politycznych dla szans życiowych i doświadczeń pozostałych obywateli, niezależnie od ich przynależności grupowej, a także dla obywateli innych państw;
4. właściwego przedstawiania skomplikowanych kwestii mających wpływ na ludzkie życie na różnych jego etapach;
5. krytycznego osądzania przywódców politycznych, podpartego jednak przemyślaną i realistyczną oceną dostępnych im możliwości;
6. myślenia o dobru państwa jako całości, a nie jedynie przez pryzmat własnej grupy;
7. spojrzenia na własne państwo jako na element skomplikowanego porządku światowego (Nussbaum 2016, s. 42-3)¹.

¹ Jako przykład koncepcji nauczania, które realizują te postulaty, wskazać można metodę Matthew Lippmana (Nussbaum 2016, s. 92-3) czy warsztaty z dociekań filozoficznych stworzone przez Aldonę Pobjewską (Pobjewska 2012). Sam pisałem tak: „Jeśli państwo demokratyczne ma być faktycznym dobrem wspólnym wszystkich obywateli, muszą istnieć mechanizmy, które włączają ich w proces kształtowania sfery publicznej. Bliskie są mi tu poglądy Jürgena Habermasa, który łączy demokratyczne państwo prawa z procedurą demokratycznej deliberacji. W jej trakcie powinny być reprezentowane różnorodne stanowiska, a dyskutujący mają obowiązek wzajemnego słuchania się, dążenia do zrozumienia swoich stanowisk i używania dobrych argumentów. Jedną z cech dobrego argumentu jest to, że wyrażony jest on w języku zrozumiałym dla wszystkich (intersubiektywnym). Nie wyklucza to zatem poglądów, które wywodzą się z określonych religii czy filozofii, o ile udaje się je przełożyć na język zrozumiały dla wszystkich. Idee, która takiemu przekładowi nie podlegają, nie biorą udziału w deliberacji. By procedura deliberacji mogła działać, gdzieś trzeba się jej nauczyć. Moim zdaniem, taką rolę mogą spełniać zajęcia z etyki i filozofii, prowadzone metodami warsztatowymi” (Bogusławski 2015).

Nussbaum ma rację mówiąc ostrożnie, że tym, co odróżnia edukację w USA od edukacji w innych państwach, jest dominacja modelu, który wywodzi się ze sztuk wyzwolonych. Nie jest bowiem tak, by ten model był nieobecny wszędzie indziej. Sama Nussbaum odwołuje się w książce między innymi do metody Marii Montessori, która akcentuje konieczność stworzenia dziecku możliwości indywidualnego rozwoju. Praktyczno-krytyczne rozumienie humanistyki odnaleźć można także w wielu dzisiejszych koncepcjach europejskich, choćby u Michela Serres'a, który wyłożył swoją wizję edukacji w książce *Le Tiers-Instruit*. Pokazał w niej dwie rzeczy. Po pierwsze, że człowiek nigdy nie przestaje być uczniem. Chodzi mu przy tym raczej nie o filozoficzną refleksję nad modnym hasłem „ustawicznego kształcenia”, lecz o zwrócenie uwagi na to, że wielokulturowość współczesnego świata, do której zalicza on również podział nauki na „kulturę humanistyczną” i „kulturę przyrodznawczą”, nieustannie stwarza nowości wymagające uwagi i określenia się względem nich. Przekształca to relacje uczącego i nauczanego, które nie mogą już polegać na autorytatywnym przekazywaniu zestandaryzowanej wiedzy, ale na kształtowaniu w uczniu i rozwijaniu w sobie zdolności do rozumnego odnoszenia się do rzeczywistości. Po drugie, pokazał, że wymieszanie tradycji i kultur prowadzi do utraty punktów orientacyjnych. Nauczanie powinno umożliwić poruszanie się w złożonym świecie, a to da się zrealizować tylko wtedy, gdy — zgodnie z tradycją sztuk wyzwolonych — wprowadza się ucznia w rozmaite dyscypliny naukowe jako pewną całość powiązaną wzajemnymi relacjami (Serres 1999). Jakie ma to konsekwencje dla rozumienia nauk humanistycznych?

Jak widać, w perspektywie Nussbaum czy Serres'a humanistyka ma w zakresie kształcenia cele praktyczne: jej zadaniem jest kształtowanie „umiejętności godnych wolnego człowieka” (Kuisz 2016, s. 12), dostarczanie narzędzi do rozumienia „rozmaitych doświadczeń będących udziałem człowieka, a także zrozumienia złożoności świata, w którym żyjemy” (Nussbaum 2016, s. 23).

W dzisiejszej humanistyce, zarówno europejskiej, jak i amerykańskiej, pojawiło się jeszcze jedno charakterystyczne nastawienie, którego próżno by szukać w przyrodznawstwie — krytyczne podejście do tego, co badane. Realizują je w praktyce choćby badacze zajmujący się studiami postkolonialnymi. Przedmiotem ich zainteresowania jest przede wszystkim „ideologiczny i polityczny wpływ Zachodu na inne kultury, ściślej zaś: na analizie dyskursu kolonialnego (imperialnego), który w

taki sposób konstruuje swój przedmiot, by uzasadnić podbój, panowanie i administrację podbitej społeczności” (Markowski 2007b, s. 559) Kolejne przykłady to: historyczne badania „niesprawiedliwości klasowych, kastowych, czy związanych z przynależnością etniczno-religijną”, które sprzyjają krytycznemu spojrzeniu na teraźniejszość (Nussbaum 2016, s. 37), *gender studies* i *queer theory*. Badania prowadzone w ramach *gender* i *queer studies* odsłaniają rolę stereotypów dotyczących płci i tożsamości seksualnych choćby w tworzeniu obowiązujących w danej kulturze norm prawnych i etycznych². Wreszcie tak zwana posthumanistyka podejmuje próby zrozumienia świata, w którym zacierają się granice między tym, co ludzkie, zwierzęce i przedmiotowe. Propagatorką nazwy „posthumanistyka” jest w Polsce Ewa Domańska. Przez posthumanistykę rozumie ona

zespół tendencji i kierunków badawczych związanych z prądem umysłowym, postawą intelektualną i etyczną zwaną posthumanizmem. Posthumanistyka to humanistyka po humanizmie budująca wiedzę, która krytykuje i/lub odrzuca centralną pozycję człowieka w świecie, stąd charakterystyczne są dla niej wszelkie podejścia nie- czy anty-antropocentryczne. Można zatem określać posthumanistykę jako humanistykę nie-antropocentryczną, choć termin wzbudza zastrzeżenia przez swą paradoksalność. Kluczowymi problemami badawczymi są dla niej zagadnienia granic tożsamości gatunkowej, relacji między tym, co ludzkie i nie ludzkie (związki człowieka z technologią, środowiskiem, zwierzętami, rzeczami) oraz zagadnienia biowładzy, biopolityki i biotechnologii (Domańska i Więckowska 2011, s. 221).

W *Zakończeniu* zajmę się kwestią, czy nazwa „posthumanistyka” jest nam potrzebna.

² Badacze związani z *queer* odsłoniли choćby ideologiczne oblicze wczesnych badań socjologicznych nad mniejszościami seksualnymi, nazywanych dziś socjologią dewiacji. Tytułem przykładu można podać pracę Lenzoffa i Westley z 1956 r. pt. *The Homosexual Community*. Osoby do próby badawczej rekrutowano z barów gejowskich, a łączna liczba badanych wynosiła 28 osób. „Na podstawie skąpego i jeszcze bardziej skąpo udokumentowanego «materiału badawczego» — podsumowuje Jacek Kochanowski — autorzy dokonują uogólnień dotyczących homoseksualistów jako takich, sprawiając wrażenie, jakoby dokonali «obiektywnej» charakterystyki wszystkich gejów” (Kochanowski 2004a, s. 97-100). Podobne zarzuty stawiać można wciąż aktywnemu zawodowo Paulowi Cameronowi, którego za manipulacje wykluczono między innymi z Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego i Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (Burroway 2006).

Pytania, „czy humanistyka stanowi wyodrębniony obszar badawczy, który ma swoją specyfikę” (Tuchańska 2010, s. 17), nie da się rozstrzygnąć, wychodząc od wyliczenia składających się na nią dyscyplin. W różnych krajach do humanistyki zaliczane są bowiem różne dyscypliny. W Francji do nauk o człowieku zalicza się przykładowo historię, geografę, ekonomię, kryminologię, psychologię, prawo, stosunki międzynarodowe czy socjologię³. Wyróżnia się również osobną grupę nauk (tzw. *lettres*), która obejmuje literaturę klasyczną i nowoczesną, retorykę i lingwistykę, historię, filozofię, filologie klasyczne i nowożytne, nauki o mediach, kulturoznawstwo i sztukę⁴. Podobnie jest w USA. Antropologia, archeologia, prawo, psychologia, lingwistyka i historia zaliczane są zarazem do nauk społecznych i nauk humanistycznych⁵. Do *humanities* zaliczane są ponadto między innymi geografia, prawo i polityka, taniec, teatr i muzyka (jako *performing arts*) czy historia sztuk wizualnych (rysunek, malarstwo, film, gry)⁶. W Polsce obszar nauk humanistycznych dzieli się na dwie dziedziny. Pierwsza to dziedzina nauk humanistycznych, do której należą archeologia, bibliologia i informatologia, etnologia, filozofia, historia, historia sztuki, językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o rodzinie, nauki o sztuce, nauki o zarządzaniu, religioznawstwo. Druga to dziedzina nauk teologicznych (Kudrycka 2011).

Słusznie można pytać, co łączy te wszystkie dyscypliny? Nie może być to odnośnienie się do człowieka, bo jak słusznie zauważa Barbara Tuchańska, do człowieka odnoszą się także nauki medyczne, w tym nauki o kulturze fizycznej i nauki o zdrowiu, czy obszar nauk prawnych, do którego należą nauka o administracji i prawo (Tuchańska 2010, s. 17). Rację ma zatem Piotr Kuligowski, twierdząc, że „[k]łopotliwość humanistyki polega na wyrazistej niewyraźności tego, o co tu właściwie chodzi” (Kuligowski 2007, s. 11).

Sądzę, że „wyraźnie niewyraźną” sytuację humanistyki można rozjaśnić patrząc na nią z perspektywy ontologii kulturowej.

³ http://www.collegealma.ca/prog_preuni_200a0_sciences_humaines.html (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

⁴ [https://fr.wikipedia.org/wiki/Lettres_\(culture\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Lettres_(culture)) (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Social_science (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

⁶ <https://en.wikipedia.org/wiki/Humanities> (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

Czym jest ontologia kulturowa?

Ontologia kulturowa jest stanowiskiem zaproponowanym przez Tuchańską. Stanowi rozwinięcie ontologii społeczno-historycznej budowanej przez Tuchańską i Jamesa McGuire'a w książce *Science Unfettered* (Tuchańska i McGuire 2000), gdzie stanowiła pole „rozważań ontologicznych nad nauką, ukazujących ją jako historyczną i wspólnotową praktykę” (Tuchańska 2014a, s. 128). Ontologia kulturowa jest ontologią bycia, jej specyfika polega zatem na tym, że nie pyta o to, „co istnieje, ale o to **jak** istnieje to, co istnieje” (Tuchańska 2014a, s. 127). Tym, co odróżnia ontologię kulturową od wcześniejszej ontologii społeczno-historycznej jest to, że pyta ona „o kulturowe ukonstytuowanie bycia” (Tuchańska 2014a, s. 128, wyróżnienie pominięte — M. M. B.). Tuchańska przedstawiła projekt ontologii kulturowej w dwóch artykułach — *Ontologia kulturowa: zarys konstrukcji* (Tuchańska 2014a) oraz *Ontologia kulturowa: kulturowość bycia* (Tuchańska 2014b), a także — w kontekście ontologicznych analiz prawdy — w książce *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności* (Tuchańska 2012a).

Przyjmując w pracy perspektywę ontologii kulturowej, chciałbym zwrócić uwagę na trzy obecne w niej idee. W ontologii kulturowej zwraca się uwagę na to, że nasze rozumienie i nasze działanie jest zawsze usytuowane. Owa „[n]iezbywalna sytuacyjność naszego rozumienia, działania, a właściwie całości naszego bycia powoduje, że ani ludzkiego bytu, ani niczego, co je «sytuuje», nie można zobiektywizować” (Tuchańska 2012a, s. 158). Jest tak, dlatego że nie możemy się zdystansować ani względem aktów rozumienia, wraz z jego wymiarem aksjologicznym, ani wobec naszego własnego bycia, ale rozumiemy je „od środka”, „z wnętrza” sytuacji (Tuchańska 2012a, s. 158). Zwrócił na to uwagę Hans-Georg Gadamer, który tak charakteryzuje sytuację:

Pojęcie sytuacji oznacza [...], że nie znajdujemy się na zewnątrz niej i dlatego nie możemy mieć o niej żadnej przedmiotowej wiedzy. Jesteśmy w niej, zawsze już odnajdujemy siebie w pewnej sytuacji, której rozjaśnienie stanowi zadanie nie dające się nigdy w pełni doprowadzić do końca. Dotyczy to także sytuacji hermeneutycznej, tj. sytuacji, w jakiej znajdujemy się ze względu na przekaz tradycji, który mamy zrozumieć (Gadamer 1993, s. 286).

W podejściu Gadamera sytuacja hermeneutyczna związana jest przede wszystkim z rozumieniem pojmowanym poznawczo, jako odsłanianie prawdy. Z perspektywy

ontologii kulturowej widać jednak, że wiele sytuacji hermeneutycznych to sytuacje aksjologiczne, czyli takie, w których akt rozumienia jest aktem afirmacji wartości, a nie poznawczym stwierdzaniem jej istnienia (Tuchańska 2012a, s. 157). Każdy akt przeżywania wartości i akt wartościowania jest aktem rozumienia (Tuchańska 2012a, s. 156). Jak z tego wynika, Tuchańska uważa, że aksjologiczne akty rozumienia występują obok aktów rozumienia, które nie mają charakteru aksjologicznego (Tuchańska 2012a, s. 157), ja sądzę jednak, że każdy akt rozumienia, o ile afirmuje sens⁷, a nie stwierdza jego istnienie, ma charakter aksjologiczny⁸. Prawda jest bowiem jedną z wartości, która „w swej roli ontologicznej” strukturuje bycie, a „w swej ontycznej roli” jest wartością przeżywaną i korelatem „zaangażowania indywidualnego oraz społecznych (kulturowych) instytucji i systemów normatywnych” (Tuchańska 2012a, s. 302). Na poziomie ontycznym doskonale widać chociażby etyczny wymiar prawdy. Dochodzi on do głosu w tych sytuacjach życia codziennego, w których „oczekujemy od innych informacji zgodnych ze stanem faktycznym, szczerych wypowiedzi, zobowiązania prawdziwościowego”. Wiemy również, że na straży prawdy „stoją różnorodne przepisy i normy prawne (na przykład chroniące przed oszustwem,

⁷ Afirmację traktuję jako Derridiańską „deklarację performatywną”, czyli jako akt rozumienia, który nie jest niezaangażowanym konstatowaniem czegoś, ale opowiedzeniem się za czymś, a więc również opowiedzeniem się przeciw czemuś (Derrida 2015, s. 31, 44-5).

⁸ Do takiego wniosku doprowadziły mnie także argumenty wysuwane przeciw koncepcji nauki wolnej od wartościowania. Spośród wielu autorów, którzy pisali o wartościach w nauce (przykładowo Amsterdamski 1994, s. 129-154; Tuchańska 1994) wspomnę o obszernym studium Agnieszki Lekkiej-Kowalik (Lekka-Kowalik 2008). Pokazuje w nim, że praktyka naukowa nasycona jest wartościami, a więc że nauka posiada wymiar aksjologiczny. Refleksja w ontologii kulturowej uprawiana jest w ramach koła ontologiczno-ontycznego, co oznacza, że perspektywa ontologiczna musi być budowana w powiązaniu, a nie niezależnie, od rozstrzygnięć dokonywanych na poziomie ontycznym. Dlatego też, zasadność krytyki koncepcji nauki wolnej od wartościowania jest dla mnie przesłanką by uznać, że akty rozumienia związane z odsłanianiem sensów są częścią sytuacji aksjologicznych, to znaczy charakter aksjologiczny będzie miała praktyka naukowa jako całość, a jej elementem będą akty rozumienia nastawione na odsłanianie sensów. Jak pisze Tuchańska, należy „pamiętać o tym, że mówienie o pojedynczych, dających się wyodrębnić, aktach rozumienia, choć nieuchronne, jest przejawem i rezultatem abstrahowania od procesualnego charakteru rozumienia oraz jego związku z byciem” (Tuchańska 2012a, s. 158). Problem ten wymaga jednak odrębnych badań, swój pogląd przedstawiam więc tylko jako wstępną propozycję i dziękuję prof. Tuchańskiej za cenne uwagi. Zaznaczam także, że książkę Lekkiej-Kowalik przywołuję jako przykład. Część zawartych w niej analiz uznaję za słuszne, część — zwłaszcza odnosząca się do korespondencyjnej teorii prawdy — jest dla mnie problematyczna.

karzące za poświadczenie nieprawdy czy krzywoprzysięstwo), obyczajowe (przysięga) oraz etyczne, bo prawdomówność bywa traktowana jako wartość etyczna, na straży której stoi dekalog” (Tuchańska 2012a, s. 286). Zobowiązanie prawdziwościowe pełni bardzo ważną rolę w praktyce naukowej. Nie ma przesady w stwierdzeniu Tuchańskiej, że „sprzeniewierzenie się nakazowi dążenia do prawdy jest **pogwałceniem sensu poznania naukowego**, w tym znaczeniu, że unicestwia normatywne kryterium, które odróżnia poznanie naukowe od innych form poznawczego «oswajania» rzeczywistości” (Tuchańska 2012a, s. 284). Przy czym zauważa ona, że „[w] obrębie twórczej działalności naukowej warunkiem przejawiania się prawdy jako wartości jest jej rozumiejące przeżywanie i zobowiązywanie siebie oraz innych do dążenia do niej” (Tuchańska 2012a, s. 278). Akt rozumienia, w którym odsłania się prawda, ma zatem charakter konstatująco-afirmujący, zarazem pozwala nam coś stwierdzić, jak i afirmuje prawdę jako wartość⁹. Nie zmienia to faktu, że spośród sytuacji aksjologicznych należy wyróżnić akty rozumienia, w których najważniejsze jest stwierdzanie sensu. O tym, że wyróżnienie takich aktów jest konieczne, znów przekonuje nas obiektywizująca i prawdziwościowa praktyka naukowa zestawiona dla przykładu z działalnością artystyczną.

Jednym z najważniejszych wyróżników prawdy naukowej — pisze Tuchańska — jest jej **bezosobowość**. Stanowi on powód do mówienia o **prawdzie nauki**. W sztuce funkcjonuje przyzwolenie na subiektywność prawdy, a czasem jest ona wręcz postulowana, natomiast w nauce panuje głębokie przekonanie, że prawda nie powinna nosić żadnych rysów indywidualnych (Tuchańska 2012a, s. 280).

Jak w ontologii kulturowej rozumie się wartości? W tej perspektywie odrzuca się zarówno absolutyzm aksjologiczny, jak i faktualizm. Z absolutyzmem aksjologicznym mamy do czynienia w przypadku takich stanowisk, w których wartości

⁹ Derrida twierdzi, że trzeba jednocześnie uznać „zasadność i konieczność rozróżnienia między *konstatywnym* i *performatywnym*”, ale jednocześnie trzeba poddawać to rozróżnienie w wątpliwość. Jego zdaniem nauki humanistyczne są miejscem, w którym podział na to, co konstatywne i na to, co performatywne, zawodzi. Píše: „Miejscem tym będzie właśnie to, co się zdarza, to, do czego się dochodzi, czy może to, co nam się przydarza — zdarzenie, [...] które kpi sobie zarówno z performatywu, z *mocy* performatywnej, jak i z konstatywu. A może się to zdarzyć właśnie w Humanistyce i dzięki Humanistyce” (Derrida 2015, s. 30-1).

rozumiane są jako obiekty idealne czy ideały transcendentne względem porządku empirycznego. Z faktualizmem aksjologicznym z kolei mamy do czynienia w przypadku stanowisk, które traktują wartości jako pożądane cechy czy stany rzeczy (Tuchańska 2012a, s. 148-154). Na gruncie ontologii kulturowej wartości nie dają się utożsamić ani z obiektami, ani z ich cechami. Są „sensami rozumiejąco przeżywanymi przez ludzi i dzięki tym przeżyciom ludzkie działanie i bycie mają aspekt aksjologiczny” (Tuchańska 2012a, s. 155). Nadają one kościec, strukturę „naszemu działaniu i w ogóle naszemu życiu”, pozwalają nam określać to, „z czym się stykamy i to, co nas spotyka” (Tuchańska 2010, s. 24). Sposób, w jaki przeżywamy wartości, pozwala zobaczyć, że wartości nie są ani subiektywne, ani obiektywne. Nie są subiektywne, albowiem doświadczamy ich niezależności, uświadamiając sobie choćby to, że nas ograniczają. Wszelako nie są również obiektywne, bo nie istnieją niezależnie od ludzkiego bycia — nie są Bogiem, Ideami czy transcendentnym celem, który zrealizować ma człowiek (Tuchańska 2012a, s. 156). Są one ontologicznymi warunkami bycia, które pozwalają nam rozumieć i oceniać siebie i swoje postępowanie, napotykanе zdarzenia czy sytuacje, w których uczestniczymy (Tuchańska 2014b, s. 270).

Otologia kulturowa pokazuje, że „każde bycie dzieje się w sytuacjach strukturyzowanych przez interakcje, które warunkowane są przez znaczenie, a więc interakcje mające aspekt odniesieniowy i sensowny” (Tuchańska 2014b, s. 271). Bycie zatem zawsze jest relacyjne, a „relacyjność bycia oraz równie nieuchronna interakcyjność są podstawą znaczeniowości” (Tuchańska 2010, s. 22). Z relacyjnością bycia wiąże się jego cząstkowość, fragmentaryczność. Zwraca się tu uwagę, że „[p]rzedmiot wykorzystywany do różnych celów ma odmienne sposoby istnienia”, tak samo, jak człowiek, który istnieje inaczej jako będący-dla-kogoś-przyjacielem, będący-czymś-podwładnym czy będący-zasobem-ludzkim, który się wykorzystuje (Tuchańska 2010, s. 22). Interakcyjna struktura ludzkiego bycia odsłania jego ponadindywidualny, wspólnotowy charakter. „Z ontologicznej perspektywy wspólnoty są sieciami interakcji i istnieją w swoich **praktykach**” (Tuchańska 2014b, s. 271), co oznacza także, że sensy (znaczenia i wartości) nie są wytworem indywidualnym, ale mają charakter wspólnotowy. Ontologia kulturowa odsłania historyczność i kulturowość bycia. Historyczność nie jest tu rozumiana jako obiektywna własność ludzkiego istnienia, biologicznego życia czy ewoluującego kosmosu (Tuchańska 2010,

s. 19). Stanowi ona fundamentalną strukturę bycia wspólnotowego, nieredukowalną do czasowości indywidualnego bycia, ponieważ związana jest nierozzerwalnie z interakcjami „między wspólnotami i ich praktykami” (Tuchańska 2014b, s. 278). Kulturowość bycia oznacza zaś, że bycie wspólnotowe kształtowane jest przez znaczenia, które w porządku faktualnym znajdują swój wyraz choćby w rozmaitych kodeksach i zasadach normatywnych, organizujących życie jednostek i aktywność wspólnotową (Tuchańska 2014b, s. 276). Podsumowując, w perspektywie ontologii kulturowej bycie wspólnot jest ich samokonstytuowaniem się, w toku praktyk, poprzez które wspólnota odnosi się do siebie, „tworzy własne bycie i jego kontekst, którym jest świat” (Tuchańska 2014b, s. 277-8). Wspólnota konstytuuje się zatem w sytuacjach aksjologicznych i hermeneutycznych, w których dochodzi do rozpoznania i afirmacji sensów i wartości.

Swoistość humanistyki w perspektywie ontologii kulturowej

Z perspektywy ontologii kulturowej dostrzec można, że w pewnym sensie „wszystkie dyscypliny naukowe są idiograficzne, choć różnią się stopniem ogólności swoich ustaleń” (Tuchańska 2010, s. 17). Pozwala to zobaczyć związek łączący przeciwstawiane sobie wcześniej nauki budujące generalizacje i te, które nastawione są na rozumienie faktów jednostkowych i niepowtarzalnych (Tuchańska 2010, s. 17-8).

Ontologia kulturowa odsłania obecność „pola historyczności” zjawisk we wszystkich naukach. Jak pisze Tuchańska:

«historyczność materii i form życia» polega dokładnie na tym, że w naukach przyrodniczych opisuje się «niepowtarzalne zdarzenia historyczne». Czynią tak na przykład kosmologowie, gdy opisują poszczególne ery dziejów Wszechświata czy — jak ujmują to Fred Adams i Greg Laughlin — «wydarzenia w biografii Wszechświata», także te przyszłe. Kosmologowie używają do tego pojęć i twierdzeń ogólnych, ale po to, by określić niepowtarzalność poszczególnych epok czy wydarzeń w ewolucji Wszechświata (Tuchańska 2010, s. 18).

Odsłaniając „pole historyczności” nauk przyrodniczych możemy zobaczyć, że wiele formułowanych przez nie praw ma charakter generalizacji historycznych. Badania kosmologiczne pokazują stany i sytuacje, w których poszczególne prawa fizyki czy chemii „nie obowiązywały, nie obowiązują lub nie będą obowiązywać”. Pokazują, innymi słowy, że warunki początkowe praw są zdarzeniami historycznymi

(Tuchańska 2010, s. 15-6). W takiej perspektywie kryterium ścisłej ogólności i uniwersalności praw, za pomocą którego odróżniano przyrodoznawstwo od humanistyki, mającej charakter idiograficzny, okazuje się wadliwe. Wiemy już także, że kryterium takiego nie dostarcza ani wskazanie na człowieka jako specyficzny dla humanistyki przedmiot badania, ani właściwa naukom humanistycznym metoda.

Zgadzam się z Tuchańską, że kryterium, które pozwoli odróżnić od siebie oba typy dyscyplin, jest znaczenie, „a dokładniej — subtelna, acz istotna, różnica między posiadaniem znaczenia a byciem znaczeniem”. W perspektywie ontologii kulturowej przyrodoznawstwo „zajmuje się tym, co ma znaczenie dla nas, humanistyka — tym, co jest znaczeniem” (Tuchańska 2010, s. 24). Nadawanie znaczenia składnikom przyrody jest jednak przesłonięte przez to, że nauki przyrodnicze ukształtowały się jako

„obiektywizująca praktyka badawcza”, czyli taka, która „zaciera wpływ wywierany na przedmiot badania przez badaczy, przez ich upodobania i [...] pasje intelektualne, oraz przez stosowane w badaniu narzędzia pojęciowe i pomiarowe (Tuchańska 2010, s. 25).

W praktyce tej wymazuje się także dokonywane przez badaczy akty wartościowania. Spojrzenie na praktykę badawczą przyrodoznawców z perspektywy socjologicznej pozwala jednak zobaczyć, że nauki przyrodnicze budują sieć relacji, w obrębie których konstytuuje się różnica i opozycja między badaczem i przyrodą. Według ontologii kulturowej przedmiot badania przyrodoznawców istnieje o tyle, o ile wystawiony jest na ich pytania, a odpowiedzi na te udzielane są w wytworzonych warunkach eksperymentalnych, a więc odnoszą się — mówiąc najkrócej — do przyrody naukowej. Bez hipotez, skalibrowanych urządzeń pomiarowych, czynności badawczych, akceptowanych teorii i wiedzy milczącej nie byłoby przedmiotów badań przyrodoznawczych. Wszystko to przyrodoznawca bierze jednak w nawias, dokonując jednoczesnej obiektywizacji przyrody i obiektywizacji własnej praktyki poznawczej (Tuchańska 2010, s. 24-6). Obiektywizacja powoduje, że przyrodoznawca traktuje i bada człowieka jako obiekt — na przykład jako układ procesów chemicznych czy jako istotę żyjącą. Jej brak czyni z humanistyki „interpretacyjną praktykę badawczą”, a dokładniej — praktykę rozumienia znaczeń. W obszarze humanistyki „nie możemy zobiektywizować (uprzedmiotować) nas samych, naszego bycia, bycia wytworów kulturowych i samej sytuacji rozumienia”, ponieważ określeniem bycia przedmiotów

humanistyki jest znaczeniowość ich bycia (Tuchańska 2010, s. 26). Człowiek jest dla humanisty historycznym bohaterem, poetą, czytelnikiem, istotą etyczną itd.

Konstytutywny dla przyrodoznawstwa wysiłek obiektywizujący jest zabójczy dla humanistyki, zajmującej się przedmiotami, których „strukturą ontologiczną są znaczenia” (Tuchańska 2010, s. 26). Jak pisałem, do znaczeń odnosimy się w sytuacjach hermeneutycznych, które zawsze są ukształtowane kulturowo. Także my, jako uczestnicy sytuacji hermeneutycznej, jesteśmy ukształtowani w określony sposób. Rozumienie, które wydarza się w sytuacji hermeneutycznej jest zatem owocem gry między nami, a tym, co nas spotyka, jest zawsze rozumieniem czegoś z określonej perspektywy kulturowej, a także aktem naszego rozumienia siebie i w jego ramach budowania naszej samoświadomości, autorefleksyjności. O ile praktyka poznawcza humanistyki wiąże się z odnoszeniem się do „bycia znaczeniem” (do znaczeniowości), o tyle nie jest praktyką obiektywizującą, a dokonywana przez humanistów interpretacja tekstów, dzieł sztuki, ludzkich zachowań czy kultury, nie jest uniwersalna (Tuchańska 2010, s. 26, 24).

W perspektywie ontologii kulturowej zatarciu ulega różnica między teoretycznym (czysto poznawczym) a praktycznym wymiarem nauki, ponieważ czysta nauka nie istnieje, a rozumienie w nauce ma niezbywalnie jednocześnie wymiar pojęciowy i praktyczny. Relacja między badaczem a przedmiotem jego badania nie ma charakteru czysto poznawczego, badacz nie zajmuje pozycji biernego obserwatora, ale konstytuuje przedmiot poznania, nadając mu sens. Jednocześnie określa się egzystencjalnie (zajmuje aktywną postawę) wobec tego, co poznaje. Humanistę wyróżnia to, że odnosi się do sensów i jednocześnie do własnych przesądów, ustrukturuowanych przez wartości i sensy.

Takie rozumienie humanistyki wydaje się zgodne z przyjmowaną w Polsce listą dyscyplin humanistycznych¹⁰, być może poza naukami o zarządzaniu, z ważnym, ale zdehumanizowanym, pojęciem „zasobów ludzkich”, oraz poza teologią.

¹⁰ Przypomnę, że do dyscyplin humanistycznych zalicza się archeologię, bibliologię i informatologię, etnologię, filozofię, historię, historię sztuki, językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o rodzinie, nauki o sztuce, nauki o zarządzaniu, religioznawstwo i teologię. Ściśle rzecz biorąc, w rozporządzeniu obszar nauk humanistycznych dzieli się na dziedzinę nauk humanistycznych z wyodrębnionymi dyscyplinami i na dziedzinę nauk teologicznych bez wyodrębnionych dyscyplin (Kudrycka 2011).

Teologia uprawiana w Polsce ma bowiem charakter konfesyjny. Zaliczenie jej do nauk humanistycznych ma — w perspektywie instytucji religijnych — tę niedogodność, że teologia klasyfikowana jest jako nauka o ideach religijnych jako składniku samorozumienia się człowieka, a nie o Bogu jako samoistnej religijnej rzeczywistości¹¹.

Perspektywa ontologii kulturowej pozwala także inaczej spojrzeć na spór związany z kryzysem humanistyki i perspektywami jego przewyciężenia. Jedną ze stron sporu są posthumaniści, którzy krytycznie odnoszą się do humanizmu i antropocentryzmu klasycznej humanistyki. Do kwestii tej odniosę się w zakończeniu pracy.

O czym jest ta praca?

Przedmiotem mojego zainteresowania jest pięć wybranych pojęć humanistyki. Są to pojęcia „kultury”, „historii”, „wspólnoty” oraz „człowieka” i „ciała”. Zanim uzasadnię swój wybór, kilka słów poświęcę temu, jak rozumiem w tej pracy pojęcie.

Punktem wyjścia czynię pojęcie w sensie logicznym, w którym jest ono znaczeniem nazwy ogólnej, a więc niebędące mentalnym przedstawieniem, lecz czymś pozamentalnym. Na gruncie ontologii kulturowej nie może ono oczywiście być

¹¹ Oczywiście spotkać można teologów, którzy mają głęboką świadomość humanistycznego wymiaru uprawianej przez nich dyscypliny. W najlepiej mi znanej teologii rzymsko-katolickiej dotyczy to tych badaczy, którzy odwołują się bądź do dziedzictwa teologii apofatycznej (Bartoś 2010; Sikora i Gospodarek 2015), bądź do spuścizny po teologii wyzwolenia (Lisowski 2008; Zanolli 2015). Nie jest to jednak nurt dominujący. Tomasz Terlikowski zarzuca Tadeuszowi Bartosiowi, że w jego ujęciu „[a]pofatyzm (teologia negatywna) przekształca się w postmodernistyczne przekonanie o zasadniczej nieuchwytności prawdy” (Terlikowski 2010, s. 147). Droga apofatyczna ograniczana jest także przez oficjalne nauczanie Kościoła rzymsko-katolickiego (Ratzinger 1990), a teologia wyzwolenia została oficjalnie odrzucona przez Kongregację Nauki Wiary. Z kolei w teologii protestanckiej ważną rolę odegrał program demitologizacji przekazów ewangelicznych Rudolfa Bultmanna (Bultmann i Jaspers 2015), projekt chrześcijaństwa bezreligijnego Dietricha Bonhoeffera (Kurkiewicz 2005) czy inspirowana teologią wyzwolenia myśl Dorothee Steffensky-Sölle (Drewnowski 2006). Teologia prawosławna często uznawana jest za teologię apofatyczną. Zapomina się, że pod wpływem Zachodu w prawosławiu rozwinęła się katafaticzna teologia scholastyczna, która wciąż posiada znaczący wpływ na życie cerkwi (Blaza 2005).

rozumiane na sposób Fregego, jako byt idealny (Herer 2006, s. 79-80; Tuchańska 2010, s. 20), lecz jako „coś” intersubiektywnego, jako układ treści rozumienia wiązany przez nas z nazwami i rzeczami (odniesieniami), układ nieredukowalny ani do nazw, ani do odniesień, i czasem tylko pośredniczący między nimi (jak w wypadku pojęć przedstawiających). Treści pojęcia nie muszą mieć charakteru zwartego systemu, nie muszą zbierać wszystkich cech wspólnych (albo cech istotowych) elementów zbioru, będącego zakresem nazwy ogólnej, lecz tworzą Wittgensteinowską „rodzinę” (Wittgenstein 2000, § 65-80). Przywołanie Wittgensteinowskiego rozumienia pojęcia pokazuje, że wiążę pojęcie z używaniem języka w konkretnych sytuacjach. Nadaję mu także, co nie jest sprzeczne z Wittgensteinowską koncepcją, charakter dynamiczny, zarówno w sensie „perspektywalnym”, jak i historycznym. Mogę powiedzieć, za Robertem Piłatem, że „[p]ojęcie samo jest nieskończoną możliwością rozszerzania i komplikowania się treści”, a także, że „[r]zeczywistość nie podlegałaby rozumieniu ani egzystencja rozjaśnieniu, gdyby treść pojęciowa nie przenikała w jakiś sposób do tego, co dane do zrozumienia, lecz jeszcze efektywnie nie poznane” (Piłat 2007, s. 305, 307). Dodam jeszcze, że treść pojęć komplikuje się, dlatego że odnoszą się one problemów napotkanych przez człowieka w ramach praktyk, w które się angażuje. Idę tu za Deleuze’em i Guattarim którzy twierdzą, że pojęcia rodzą się zawsze w „polu doświadczenia” i są odpowiedzią na napotkany przez nas problem (Deleuze i Guattari 2000, s. 23). Jak pisałem, w perspektywie ontologii kulturowej do wartości i sensów odnosimy się w sytuacjach hermeneutycznych. Przeżywamy wtedy znaczenia (owe wartości i sensy) „jako to, co formuje czy nadaje strukturę, «kości» naszemu działaniu i naszemu życiu, a także określa to, z czym się stykamy, i to, co nas spotyka” (Tuchańska 2010, s. 24). Pisałem również, że wartości i sensy nie dają się zobiektywizować, nie da się więc do nich odnosić ani jako do obiektów, ani jako do cech obiektów. Za Deleuze’em i Guattarim uważam, że odpowiedzią na to, „z czym się stykamy” jest właśnie pojęcie, które — jak piszą — „odsyła do jakiegoś problemu”, „do prostego «istnieje»”. (Deleuze i Guattari 2000, s. 23). Ilustrują ten pogląd następującym przykładem:

W takim czy innym momencie istnieje świat spokojny i pozostający w spoczynku. Nagle wyłania się przerażona twarz, która spogląda na coś znajdującego się poza polem. Drugi nie ukazuje się tutaj ani jako podmiot, ani jako przedmiot, lecz [...] jako świat możliwy, jako możliwość przerażającego świata. Ów świat możliwy nie jest rzeczywisty lub jeszcze taki nie jest, a jednak

istnieje: to coś wyrażonego, co istnieje, tylko w swoim wyrazie, twarz albo równoważnik twarzy. Drugi jest przede wszystkim tym istnieniem świata możliwego (Deleuze i Guattari 2000, s. 23-4).

Moim zdaniem fragment ten opisuje właśnie sytuację hermeneutyczną. Spotkanie z Drugim, o którym piszą, jest wejściem w relację z tym, co obce, nieznane. W interakcji wydarza się rozumienie, ustrukturuwane przez znaczeniowość, w efekcie którego bądź dochodzi do ukształtowania nowego pojęcia bądź przekształcenie pojęcia, które już się posiadało. Związek pojęcia ze strukturyzowanym przez znaczeniowość aktem rozumienia powoduje, że jest ono „bezcieleśne, aczkolwiek ucieleśnia się lub urzeczywistnia w ciałach. Jednak właściwie nie stapia się ze stanem rzeczy, w którym się urzeczywistnia” (Deleuze i Guattari 2000, s. 28). Interpretując słowa Deleuze’a i Guattariego w perspektywie ontologii kulturowej można powiedzieć, że pojęcie jest składnikiem interakcji, a dokładniej ukonkretnionym sensem, poprzez który rozumiemy, co nas spotyka, i czym to jest. Mówiąc inaczej, pojęcia to „skrótowe teorie”, za pomocą których poznajemy i oceniamy otaczający nas świat, bo jak trafnie zauważa Mieke Bal, „[p]ojęcia nigdy nie są po prostu opisowe, lecz również projektujące i normatywne” (Bal 2012, s. 48, 54). Z kolei to, że pojęcia „urzeczywistniają się w ciałach” oznacza, że wydarzają się w relacjach i interakcjach, w które wchodzimy jako byty ucieleśnione (Herer 2006, s. 83). To uwaga ważna o tyle, że w perspektywie ontologii kulturowej znaczeniowość należy do ontologicznej struktury bycia, cielesność natomiast analizowana jest na poziomie ontycznym¹².

Wspomniałem wyżej, że pojęcia mogą się przekształcać. Deleuze i Guattari kładą silny nacisk na to, że pojęcia nie posiadają stabilnej treści. Są „procesualne, modularne”, ich treść tworzą powiązane relacjami heterogeniczne elementy (Deleuze i Guattari 2000, s. 27). Owa relacyjność nadaje pojęciom dynamikę i sprawia, że możemy mówić o tym, że pojęcia posiadają swoją historię, „aczkolwiek historia ta jest zygzakowata” (Deleuze i Guattari 2000, s. 24-5). Jest zygzakowata, gdyż pojęcia związane są z działaniem. Ludzie są uczestnikami różnych praktyk społecznych i wielorakich sytuacji hermeneutycznych, a problemy, które napotykają, krzyżują się ze sobą. Skoro pojęcie jest zawsze odniesione do problemu, a problemy krzyżują się ze sobą, to w każdym pojęciu istnieją „fragmenty lub składniki pochodzące z innych

¹² Choć, jak sugeruję w rozdziale o człowieku i ciele, potrzebna jest chyba ontologia ucieleśnionego bycia.

pojęć”. Do tego pojęcia pozostają we wzajemnych relacjach, współokreślają się, stykają ze sobą, dopasowują się do siebie lub odpychają (Deleuze i Guattari, s. 25, 27). Historyczność (dynamiczność, skończoność i relacyjność) pojęć powoduje, że są one także cząstkowe czy fragmentaryczne. „Każdy odrębny składnik ukazuje bowiem częściowe zakrycie, sąsiednią strefę, próg nierozróżnialności” (Deleuze i Guattari 2000, s. 26). Jest to naturalna konsekwencja odsłanianej przez ontologię kulturową dynamiczności i cząstkowości bycia.

Bycie-do-czegoś, bycie-dla-kogoś, uobecnianie-się-komuś — pisze Tuchańska — różnią się między sobą i — przede wszystkim — są zasadniczo odmienne od bycia-czymś [...]. Ujawnianie się przydatności rzeczy (narzędzia) do jednego celu zasłania przydatność do czegoś innego (Tuchańska 2010, s. 22).

Pojęcie w przyjmowanym przeze mnie rozumieniu jest zatem kłaczem, o którym piszą Deleuze i Guattari. Jest układem powiązanych relacjami heterogenicznych elementów, który tworzy się w trakcie rozumienia ustrukturuwanego przez znaczeniowość bycia (Deleuze i Guattari 2015, s. 7). Relacyjna struktura pojęć jest pozbawiona centrum, niemniej w pojęciu będącym kłaczem wskazać można „linie segmentacji, wedle których jest uwarstwione, zterytorializowane, zorganizowane, znaczone, połączone itd.; ma jednak również linie deterytorializacji, poprzez które nieprzerwanie uchodzi” (Deleuze i Guattari 2015, s. 10). Można zatem poszukiwać w nim tego, co względnie trwałe, trzeba jednak pamiętać, że nie posiada ono niezmiennego kośca.

Przyznaję, że nie traktowałem pojęcia humanistyki i pojęć humanistyki jako kłaczy od początku. Co prawda przystępowałem do pracy przekonany, że pojęcia przekształcają się, ale sądziłem, że da się pokazać jakieś wyraźne trajektorie tych przekształceń. Zakładałem tym samym, że można pokazać, w jaki sposób przekształcają się podstawy nauk humanistycznych. Ku mojemu przerażeniu, zbierany przeze mnie materiał rozpadał mi się w rękach, stawiając opór wobec prób wpisania go w jakąś „logikę” rozwoju. O tym, że wybrałem niewłaściwe podejście przekonała mnie ostatecznie książka Bal *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych* (Bal 2012), w której autorka, ustalając, jak rozumie „pojęcie”, odwołuje się do koncepcji Deleuze’a i Guattariego (Bal 2012, s. 47-81). Pojęcia, które omawiam w pracy, mają właśnie postać kłaczy. Humaniści konstruują ich treść na wiele różnorodnych sposobów. Aby odsłonić

kłaczowatą strukturę pojęć humanistyki zdecydowałem się tak budować swoją opowieść, by połączyć ze sobą charakterystyczną dla pracy historyka filozofii rekonstrukcję wybranych ujęć, funkcjonujących w humanistyce, z ostrożnym komentarzem, w którym wskazuję zarazem widoczne w tych pojęciach „linie segmentacji”, jak i miejsca zerwań i przekształceń. Moje komentarze są ostrożne, dlatego że „kłącze nie podlega żadnym wzorcom strukturalnym czy generatywnym. Obca jest mu wszelka idea osi genetycznej i struktury głębokiej” (Deleuze i Guattari 2015, s. 13). Moja opowieść jest raczej mapą niż kalką, by odwołać się do odróżnienia dokonanego przez Deleuze’a i Guattariego. Mapa nie jest dla nich obiektywistycznie rozumianą reprezentacją czegoś, ale efektem konstrukcji, „eksperymentowania w kontakcie z rzeczywistością”. „Mapa jest otwarta, daje się łączyć we wszystkich wymiarach, demontować, odwracać, jest podatna na ciągłe modyfikacje. Może zostać rozdarta, odwrócona, nalepiona na każdą powierzchnię, przerobiona przez jednostkę, grupę, formację społeczną”. I co najważniejsze — mapa ma wiele wejść, jest „kwestią działania, podczas gdy kalka zawsze odsyła do rzekomej «kompetencji»” (Deleuze i Guattari 2015, s. 13-4).

Wybór pojęć, którego dokonałem, jest rzecz jasna arbitralny, ale nie jest dowolny. Zrezygnowałem z badania takich pojęć, jak „doświadczenie”, „obraz”, „performans”, „performatywność”, „tradycja”, „rama”, „pamięć”, „język” czy „intencja”, dlatego że na rynku polskim dostępne są znakomite prace będące efektem badań prowadzonych w bliskiej mi perspektywie (Jay 2008; Wolska 2012; Bal 2012; Carlson 2015; Majewski i Wójcik 2011; Kostyszak 2010). Stawiając tezę, że nauki humanistyczne są zarazem teoretyczne i praktyczne, pomyślałem, że warto wybrać pojęcia ważne z punktu widzenia debaty publicznej w Polsce. Tak powstał pomysł, by przyjrzeć się pojęciom „kultury”, „historii”, „wspólnoty”, „człowieka” i „ciała”

Równie arbitralny jest dobór koncepcji, które omawiam, co jest nieuniknione, biorąc pod uwagę ogrom tekstów, które pozostawili po sobie i wciąż tworzą humaniści. Starałem się uwzględnić koncepcje budowane w ramach rozmaitych dyscyplin humanistycznych, które pozwalają pokazać kłaczowatą naturę pojęć humanistyki. Wybierałem ujęcia uznawane już za klasyczne, a także te, które dzisiaj są żywo dyskutowane. Zależało mi także na uwzględnieniu dorobku autorów rodzimych. W jakiejś mierze jest to odpowiedź na apel Domańskiej, która wzywa do dekolonizacji

polskiej humanistyki (Domańska 2012, s. 176)¹³. Wybranych koncepcji nie omawiam całościowo, ale wyodrębniam interesujące mnie wątki. Mam pełną świadomość, że moje analizy są co najwyżej przyczynkiem do badania pojęć humanistyki, ich bardzo niedoskonałą „mapą”, a nie „kalką”, czyli zakończonym ich obrazem.

¹³ Przy czym chodzi jej zasadniczo o to, by nie tylko adaptować narzędzia teoretyczne importowane do Polski z Zachodu, ale przede wszystkim, by „dążyć do wygenerowania rodzimych propozycji teoretycznych, które mogłyby wejść do ogólnie humanistycznego i międzynarodowego obiegu” (Domańska 2012, s. 175). Ja skupiłem się na omówieniu kilku sformułowanych już propozycji.

Praca ta nie powstawała w samotności. Na każdym z jej etapów towarzyszyło mi wielorakie wsparcie, za które dziękuję.

Przede wszystkim dziękuję Prof. Barbarze Tuchańskiej za cierpliwość, krytycyzm i pomoc przy powstawaniu tej pracy. Dziękuję także Prof. Aldonie Pobjewskiej za dyskusje i życzliwość oraz wszystkim, którzy brali udział w seminariach doktorsko-magisterskich prowadzonych w Katedrze Epistemologii i Filozofii Nauki, a następnie w Katedrze Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego.

Swoją wdzięczność kieruję także pod adresem Rodziców, Tomasza Lewandowskiego, Grzegorza Andrzejczyka, Adama Ciocha, Anny, Pawła i Antoniego Grabarczyków, Marii Kostyszak, Marcina Leszczyńskiego, Ewy i Jerzego Markiewiczów, Zuzanny Markiewicz, Krzysztofa Matuszewskiego, Agnieszki Raubo, Ilony Siudy i Agnieszki Wiśniewskiej-Adamus.

MAPA I: KULTURA

Nauki humanistyczne nie mogłyby chyba istnieć bez pojęcia kultury. Często uznaje się wręcz, że humanistyka to zbiór dyscyplin zajmujących się właśnie tworzoną przez człowieka kulturą. Jest to — być może — efekt zwrotu antropologicznego, w wyniku którego antropologia kulturowa uznana została za model wszystkich dyscyplin humanistycznych (Medick-Bachmann 2012; Kruszelnicki 2012) i pojęcie kultury stało się tak ważne w humanistyce. Jak pisze Zygmunt Bauman, zaczęło ono nabierać w humanistyce istotnego znaczenia w drugiej połowie XX wieku. Jeszcze w latach sześćdziesiątych nie funkcjonowało w debacie publicznej, którą Bauman śledził na przykładzie Wielkiej Brytanii. Stopniowy wysyp prac poświęconych kulturze traktować trzeba jako wyraz zmagania się z problemem niejasnym, stanowiącym dla badaczy intelektualne wyzwanie, a nie jako świadectwo istnienia powszechnie akceptowanej koncepcji kultury (Bauman 2012, s. 10-1; Pietraszko 2012, s. 16).

Dwudziestowieczne rozważania nad kulturą nie mają zatem rodowodu starożytnego, choć teoretyczny namysł nad kulturą wiąże się dość często z Ciceronem i jego *Rozprawami tuskulańskimi*. Pojawia się w nich wyrażenie *cultura animi*, oznaczające uprawę duszy analogiczną do uprawy roli przez rolnika (Cyceron, II).

Z tym najwcześniejszym rozumieniem kultury łączyło się wyobrażenie wewnętrznego wysiłku zmierzającego do przekształcenia sfery ludzkiego myślenia w sposób analogiczny do przeobrażeń, jakim ludzka praca poddawała naturalną strukturę gleby, zewnętrzny świat przyrody. Kultura w tym sensie przenośnym — i pochodne od niej wyrażenie kult — podobnie jak uprawa w pierwotnym rozumieniu, oznaczała zawsze kulturę czegoś: kulturę ducha, umysłu, kult bogów lub przodków” (Kłoskowska 1980, s. 9)¹⁴.

Jak widać, kultura w tym rozumieniu nie miała cech autonomicznych, stanowiła raczej nazwę zbioru praktyk czy zachowań dookreślonych przez użycie stosownej przydawki. W takim rozumieniu wyrażenie „kultura” funkcjonowało przez wiele stuleci w społecznościach romańskich, w których pojęcie cywilizacji wprowadzone zostało w oświeceniu na oznaczenie całokształtu „społecznego dorobku w zakresie nauki, sztuki i politycznych urządzeń” (Kłoskowska 1980, s. 10). Cywilizacja wiązała

¹⁴ Takie rozumienie kultury kontynuowano w ramach niemieckiej koncepcji *Bildung*.

się także z ogładą i dobrymi obyczajami, co oznacza, że ujmowana była w kategoriach moralnych jako stan opozycyjny wobec stanu „naturalnego” (Kłoskowska 1980, s. 10). Fakt, że zarówno cywilizację, jak i kulturę, przeciwstawiano naturze, prowadził do zacierania różnicy między pojęciami kultury i cywilizacji. Chwiejność znaczeniową widać doskonale na gruncie polszczyzny, w której przez cały wiek XIX dominowało zdecydowanie pojęcie cywilizacji — do tego stopnia, że tytuł książki Edwarda B. Taylora *Primitive Culture* przełożono jako *Cywilizacja pierwotna* (Kłoskowska 1980, s. 11). Do dziś zresztą można używać zamiennie przymiotników „kulturalny” i „cywilizowany”.

Badacze genealogii pojęcia kultury stosowanego we współczesnej humanistyce wskazują, że jego zaczątki pojawiają się w dziełach Samuela von Pufendorfa. Podjął on próbę „użycia pojęcia kultury jako samodzielnego terminu”, który oznaczać miał „wszelkie wynalazki wprowadzone przez człowieka, a zwłaszcza instytucje społeczne, a także ubranie, język, wiedzę, moralność kierowaną przez rozum i obyczaje” (Kłoskowska 1980, s. 12-3). Tak rozumiana kultura stanowiła w miarę wyraźnie wyodrębnioną dziedzinę rzeczywistości, przeciwstawioną przez Pufendorfa naturze (przyrodzie) i przeciwstawienie to jest bez wątpienia jednym z najważniejszych wyróżników współczesnego pojęcia kultury. O tym, że pojęcie kultury stworzone przez Pufendorfa weszło do obiegu, świadczyć może to, że pojawia się ono w słowniku Johanna Adelunga, mimo że Adelung kładł nacisk na kulturę rozumianą tradycyjnie jako stan oświecenia i wysublimowania duchowych oraz fizycznych sił człowieka, który osiąga się, między innymi, poprzez intensywną pracę nad wyzwoleniem od przesądów (Kłoskowska 1980, s. 14).

Pojęcie kultury zachowało związek z procesem doskonalenia człowieka, doskonalenia intelektualnego i moralnego, którego ekspresją była ewolucja instytucji polityczno-społecznych i zdobycze techniczne, i uzyskało w ten sposób sens normatywny. Jako wartościujące pojęcie „kultura” przeciwstawiane było pojęciu barbarzyństwa. Było także wygodnym narzędziem do porównywania stopnia rozwoju różnych społeczności (Kłoskowska 1980, s. 14).

Ustalenia Pufendorfa i Adelunga stały się punktem wyjścia dla kolejnych myślicieli, którzy starali się rozwijać refleksję nad kulturą. Myślę tu zwłaszcza o Johannie G. Herderze, Wilhelmie von Humboldcie, Gustavie Klemmie czy Jacobie Burdhardcie, którzy ostatecznie związali — po części za Heglem — pojęcie kultury

z praktyką wspólnot, znajdującą wyraz „w obyczajach, wierzeniach i formach ustrojowych”, w duchowej ogładzie, w języku, a także w zdobyczach materialnych (Kłoskowska 1980, s. 17-19, 19). To szerokie rozumienie kultury przyjęte zostało przez rodzące się nauki humanistyczne. Stopniowo też kultura stała się jednym z centralnych przedmiotów badania w naukach humanistycznych i społecznych, przy czym, różne dyscypliny i nurty w humanistyce odmiennie konstruowały swoje rozumienie kultury.

Znaczenie, które problematyka kultury zyskała w naukach humanistycznych, wiąże się — jak wspomniałem — z nowoczesnym odróżnieniem od siebie tego, co naturalne, od tego, co społeczne i kulturowe. Bruno Latour w książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni* uznał wręcz, że podział na naturę i kulturę oraz towarzyszące mu wymazywanie ze społecznej świadomości hybrydycznego obszaru natur-kultur pozwoliły powstać temu, co nazywamy nowoczesnością (Latour 2011, s. 25). Po stronie natury nowoczesne społeczeństwa ulokowały to, co nieme, nie-ludzkie, a więc „rzeczy, z którymi komunikacja nie jest możliwa” (Latour 2011, s. 27). Świat natury poddaje się — według niego — zobiektywizowanemu badaniu naukowemu, którego celem jest odkrywanie praw rządzących „światem przyrody”. Po stronie społeczeństwa i kultury ulokowani zostali obdarzeni mową ludzie, którzy budują swój świat w procesie negocjacji wartości, praw, wolności itd. Latour stara się pokazać, że wprowadzie w praktyce podział ten nigdy się nie dokonał, ale nowoczesność skrupulatnie wymazała świadomość hybrydycznego charakteru naszych wspólnot, dążąc do podziału naszej aktywności na tę odnoszącą się do natury i tę odnoszącą się do kultury (Latour 2011, s. 25-8), a więc także do podziału nauk na przyrodnicze oraz humanistyczne i społeczne.

Doskonałą ilustracją tego mechanizmu mogą być prace Alfreda Louisa Kroebera, badacza, którego nazwisko „zapisało się największymi literami” w dziejach amerykańskiej antropologii (Sztompka 1989, s. VII). Talcott Parsons nazywał Kroebera „dziekanem amerykańskiej antropologii”, a także „amerykańskich nauk społecznych” (Sztompka 1989, s. VII). Związki Kroebera z amerykańską antropologią kulturową są wręcz symboliczne. W 1901 r. na Uniwersytecie Columbia otrzymał on stopień doktora za pracę o sztuce plemienia Arapaho. Był to „pierwszy doktorat z zakresu antropologii przyznany na Uniwersytecie Columbia — pisze Piotr Sztompka — i drugi w całych Stanach Zjednoczonych” (Sztompka 1989, s. X). Kroeber przyczynił się także

do rozpowszechnienia techniki badań terenowych i wraz z Bronisławem Malinowskim może być uważany za prekursora techniki „bezpośredniej, w miarę możliwości uczestniczącej, obserwacji badanych społeczności” (Sztompka 1989, s. XV). Zebrany materiał stał się podstawą cennych esejów teoretycznych Kroebera, w których starał się opisać „istotę kultury”. Prace te dały mocny impuls badaniom, w których dąży się do formułowania kulturowych uogólnień, opisu pewnych kulturowych makrostruktur czy całości. Zdaniem Sztompki, wgląd w „charakterystyczny dla Kroebera sposób widzenia rzeczywistości kulturowej” umożliwia wydobycie czterech podstawowych założeń jego koncepcji, którymi są: „a) założenie autonomicznego charakteru kultury, b) założenie całościowego charakteru kultury, c) założenie historycznego charakteru kultury, d) założenie przestrzennego i czasowego zróżnicowania zjawisk kulturowych” (Sztompka 1989, s. XX).

Kroeber był przekonany, że kultura „to rzeczywistość istniejąca *sui generis*, rządząca się swoimi prawami, warunkowana przez swoje, jej tylko właściwe przyczyny” (Sztompka 1989, s. XXII). Stanowczo przeciwstawiał się próbom redukcji porządku społeczno-kulturowego do porządku natury. Z tego powodu prowadził polemikę z antropologami fizycznymi, a zwłaszcza z pojawiającymi się w ramach antropologii fizycznej teoriami rasistowskimi, a także często podkreślał w swoich szkicach z teorii kultury odmienną naturę zjawisk społecznych i kulturowych od zjawisk przyrodniczych czy naturalnych. Z całą ostrością dostrzegał przy tym zamęt panujący w nauce:

Każdemu przypadkowi — pisał — kiedy ktoś wyraźnie odróżnia siły organiczne od społecznych, towarzyszy tuzin innych, kiedy nie myśli się o różnicy pomiędzy tymi kategoriami, albo następuje faktyczne pomieszanie obu pojęć (Kroeber 1989, s. 53).

Sądził, że podstawą tego pomieszania jest przekonanie, że zjawiska kulturowe są zjawiskami umysłowymi, które próbuje się wyjaśniać w języku nauk przyrodniczych (Kroeber 1989, s. 53). Kroeber twierdzi jednak, że „wyższość psychiczna” człowieka nad pozostałymi gatunkami zwierząt stanowi wyłącznie „nieodzowny warunek tego, co jest specjalnie ludzkie — cywilizacji” (Kroeber 1989, s. 62). I to nie wrodzone zdolności, ale właśnie cywilizacja jest tym, co każe człowiekowi „budować domy, rozpalać ogień, nosić ubranie” (Kroeber 1989, s. 62). Ilustruje ten pogląd, porównując

ze sobą psa wychowanego przez kotkę i dziecko francuskich rodziców oddanych na wychowanie Chińczykom. Z całą pewnością szczeniak nie nauczy się miauczeć i mruczeć. Gdy nadeptnie się na jego łapę raczej zaskomle niż zapiszczy. Kroeber nie ma także wątpliwości, że obecność suczki pobudzi jego instynkty seksualne, a usłyszany skowyt innych psów sprowokuje, że dołączy do nich (Kroeber 1989, s. 62-3). Nic podobnego nie wydarzy się w wypadku dziecka, które jako niemowlę tuż po urodzeniu zostanie wywiezione do odległego kraju i oddane na wychowanie osobom innej narodowości. Mały Francuz z całą pewnością będzie płynnie posługiwał się chińskim i na określone wydarzenia będzie reagował w sposób przyjęty w kulturze chińskiej. Przy czym oczywiste jest, że

[n]ajdłuższe nawet obcowanie z Chińczykami nie zmienia oczu naszego Francuza z niebieskich na czarne, ani nie uczyni ich skośnymi, ani nie spłaszczy jego nosa, ani nie zmienia jego falistych włosów na grube i sztywne (Kroeber 1989, s. 64).

Wychodząc od takich obserwacji, Kroeber twierdzi, że należy odróżniać od siebie to, co społeczne (jak mowa), od tego, co dziedziczne (jak kolor oczu czy włosów). Należy także pamiętać, że to, co fizyczne, i to, co umysłowe, ciało i umysł — mówiąc inaczej — „są tylko aspektami jednolitej materii lub aktywności organicznej”. Substancja społeczna, którą Kroeber określa także mianem substancji niematerialnej, różni się zarazem od tego, co fizyczne, jak i od tego, co umysłowe, psychiczne. Stanowi odrębny poziom rzeczywistości, który — „góruje nad poziomami wcześniejszymi” i ma w nich swoje korzenie, ponieważ wyłoniła się najpóźniej. Autonomiczność kultury wymaga, zdaniem Kroebera, swoistych narzędzi badawczych, innych od tych, którymi posługuje się przyrodoznawstwo. Dla fizyki czy psychologii rezerwuje on „metodę mechanistyczną”; do badania tego, co ponadorganiczne (kultury), nieodzowne okazują się natomiast badania historyczne. W ich ramach szuka się zrozumienia niekiedy odległych od siebie faktów i nigdy nie sprowadza się badanych zjawisk „do czegoś poza nimi”. Zdaniem Kroebera trzeba jasno zdawać sobie sprawę z tego, czy bada się zjawiska „organiczne”, czy „ponadorganiczne”, unikając „oszukańczych przesłanek, że przez tę przepaść [między nimi — M. M. B.] został przerzucony most” (Kroeber 1989, s. 65, 122). W późniejszych czasach Kroeber wycofał się z mówienia o kulturze jako „całości ponadorganicznej”. Stało się to

zapewne pod wpływem krytyki, w ramach której zarzucano mu popadanie w metafizykę. Wskazywano, że „kultura nie maluje sobie paznokci!”, a zjawiska kulturowe nie istnieją bez ludzi i ich praktyki. Tym, co rzeczywiste, są — zdaniem krytyków — zachowania i stany psychiczne ludzi, a nie autonomicznie istniejąca kultura złożona ze zreifikowanych „zjawisk kulturowych” (Sztompka 1989, s. XXIII). Kroeber zareagował na tę krytykę formułując tezę o autonomii kultury w języku bliższym metodologii niż ontologii. Założenie o autonomicznym istnieniu kultury interpretowane metodologicznie można nazwać — za Sztompką — postulatem antyredukcjonizmu. Kroeber utrzymuje, że nie da się zredukować pojęć opisujących zjawiska kultury do pojęć, którymi posługuje się psychologia. Pojęcia popędu, nagrody, nawyku, odruchu czy energii okazują się mało przydatne, gdy mówi się o normach, wzorcach kulturowych czy wartościach. Podobnie nie da się zredukować prawidłowości dostrzeganych w kulturze do praw psychologicznych czy biologicznych. Prawa dyfuzji gazów czy prawa ewolucji organicznej nie pozwalają na wyprowadzenie z nich prawidłowości rozwoju kultury (zob. Sztompka 1989, s. XXIII, XXIV). Także te poglądy Kroebera poddane zostały krytyce. Podkreślano, że metodologia zawsze pociąga za sobą określoną ontologię, a więc, że opisując kulturę za pomocą określonego zestawu pojęć i praw należy „przyjmować niezależne ontologiczne istnienie tych zjawisk” (zob. Sztompka 1989, s. XXV). Zarzucano mu również akceptowanie kulturowego determinizmu, który odbiera znaczenie jakimkolwiek działaniom jednostek (zob. Sztompka 1989, s. XXV).

Kroeber rozpatruje kulturę nie tylko w jej relacjach do tego, co psychiczne czy organiczne, ale także w kontekście jej wewnętrznego zróżnicowania. Przy interpretacji ontologicznej oznacza to, że „kultura stanowi swoistą całość, złożoną z powiązanych wzajemnie elementów kulturowych”. Przy czym kultura nie jest prostą sumą części (nie da się jej zredukować do prostej sumy elementów). Założenie o całościowym charakterze kultury interpretowane metodologicznie obliguje do tego, by wszystkie elementy kultury interpretować w szerszym kontekście kulturowym, w którym występują (Sztompka 1989, s. XVIII-XIX).

Kroeber uważa, że aktualna postać danej kultury zawsze związana jest z całokształtem unikatowych czynników, który ją uformował. Niemożliwe jest tedy zrozumienie danej kultury bez umieszczenia jej w specyficznym dla niej kontekście historycznym. Antropologia musi zatem posługiwać się metodą historyczną,

która umożliwia opis pojedynczych zdarzeń i połączenie ich w określoną sekwencję. Jak wspomniałem, tym antropologia różni się od tych nauk, które nastawione są na odkrywanie regularności opisywalnych za pomocą praw. Co ciekawe, historyczne podejście Kroebera jest antyindywidualistyczne. Nie zwraca on uwagi na jednostkę jako twórcę kultury, można wręcz powiedzieć, że to człowiek jest wytworem historii. Jest to możliwe, dlatego że Kroeber przypisuje kulturze swoisty wewnętrzny dynamizm, który sprawia, że tkwiące w niej możliwości samorzutnie się realizują i wypełniają (zob. Sztompka 1989, s. XXXIII-XXXIV; Kroeber 1989, s. 272).

Z założeniem, że cechą charakterystyczną kultury jest jej historyczność, wiąże się przekonanie, że zjawiska kulturowe są zróżnicowane czasowo i przestrzennie. Kroeber pisze o tym następująco:

Zasadniczą cechą podejścia historycznego jako metody naukowej widzę w integracji zjawisk w ramach stale poszerzanego kontekstu z zachowaniem możliwie największej jakościowej organizacji zjawisk, z którymi mamy do czynienia, zamiast ich analitycznego rozczłonkowania. Kontekst oznacza umiejscowienie zjawisk w przestrzeni i czasie, a zatem, jeśli sposób na to pozwala, w określonej sekwencji (Kroeber 1989, s. 14).

Przekonanie o czasowym i przestrzennym zróżnicowaniu zjawisk kulturowych ma dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, wskazuje, że całościową rzeczywistość kulturową tworzą zróżnicowane kultury. Po drugie, prowadzi do konieczności uznania, że każda z konkretnych kultur przybiera rozmaite kształty w czasie i przestrzeni (Sztompka 1989, s. XXXV). W kontekście tym nie może dziwić fakt, że Kroeber był rzecznikiem relatywizmu kulturowego. Przy czym nie był etnocentrystą, jeśli rozumieć przez etnocentryzm postawę, na gruncie której standardy własnej kultury wykorzystuje się do oceny (krytycznej) innych kultur. W późnym, pochodzącym z 1950 r., tekście *Pół wieku antropologii* pisal:

Porównawcze badanie kultury przyczyniło się [...] do osłabienia etnocentryzmu — zaściankowego przekonania o wyższości własnej kultury — który stanowi tak istotne źródło nietolerancji. [...] Antropologowie są obecnie zgodni co do tego, że każda kultura musi być rozpatrywana z punktu widzenia jej własnej struktury i wartości, a nie oceniana przy pomocy standardów właściwych dla jakiejś innej cywilizacji — co w praktyce oznacza oczywiście: naszej cywilizacji — podniesionych do rangi absolutu (Kroeber 1989, s. 331).

Wpływ Kroebera ugruntowała praca, którą wydał wraz z Clyde'em Kluckhohnem, mianowicie *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Poddali oni analizie sto sześćdziesiąt osiem określeń kultury, które znaleźli w stosownej literaturze naukowej. Na ich podstawie wyróżnili sześć typów definicji kultury (Gruchoła 2010, s. 97; Kłoskowska 1980, s. 21): a) opisowo-wyliczający (nominalistyczny); b) historyczny; c) normatywny; d) psychologiczny; e) strukturalny; g) genetyczny.

Typ opisowo-wyliczający obejmuje definicje kultury formułowane przez wyliczenie zbioru cech, które charakteryzują kulturę. Przykładem może być definicja Taylora, w której kulturę określa się jako całość złożoną z wiedzy, sztuki, prawa, moralności, wierzeń itd. (Kłoskowska 1980, s. 21; Gruchoła 2010, s. 97).

Typ historyczny obejmuje te ujęcia kultury, w których na plan pierwszy wysuwa się kwestia tradycji (przeszłego dorobku), jako głównego czynnika kształtującego kulturę. Jako przykład wskazać można definicję kultury Stefana Czarnowskiego, w myśl której kultura to „owoc twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń” (Czarnowski 1946, s. 4; Kłoskowska 1980, s. 22; Gruchoła 2010, s. 97).

Typ normatywny obejmuje te ujęcia, w których najważniejszym elementem jest idea „podporządkowania normom jako właściwość zachowań kulturalnych”. Przykładem takiego stanowiska może być społeczno-regulacyjna definicja kultury Jerzego Kmity (Kmita i Banaszak 1991; Kłoskowska 1980, s. 22; Gruchoła 2010, s. 97).

Typ psychologiczny obejmuje takie definicje, w których akcentuje się „psychiczne procesy kształtowania się kultury”, np. zapamiętywanie, uczenie się, wytwarzanie i utrwalanie nawyków. Psychologiczną definicję kultury formułuje na przykład Stanisław Ossowski: „kultura jest [...] pewnym zespołem dyspozycji psychicznych przekazywanych w łonie danej zbiorowości przez kontakt społeczny i uzależnionym od całego systemu stosunków międzyludzkich” (Ossowski 2000, s. 154; Gruchoła 2010, s. 97; Kłoskowska 1980, s. 22).

Typ strukturalny obejmuje definicje, w których kultura traktowana jest jako pewna ustrukturuwana całość, złożona z powiązanych ze sobą elementów. Strukturalistyczną koncepcję kultury jako nieświadomego ładu opracował Claude Levi-Strauss (Levi-Strauss 1969; Kłoskowska 1980, s. 22; Gruchoła 2010, s. 98).

Typ genetyczny składa się z definicji kładących „nacisk na wyjaśnienie pochodzenia kultury, jej przeciwstawienie naturze, na jej charakter jako produktu

społecznego współżycia ludzi” (Kłoskowska 1980, s. 22). Jako przykład może tu służyć, moim zdaniem, koncepcja Karola Marksa.

Należy pamiętać, że Kroeber i Kluckhohn nie ograniczyli się w swojej pracy do systematyzacji istniejących w tamtych czasach koncepcji i pojęć kultury. W zakończeniu książki opowiedzieli się jednoznacznie za rozumieniem kultury jako systemu autonomicznego, istniejącego niezależnie tak od jednostek, jak i od społeczeństw. Argumentem za samodzielnym istnieniem kultury był dla nich fakt, że rozprzestrzenia się ona niezależnie od „własnego społecznego podłoża”. Potwierdza to żywotność kultury starożytnego Rzymu i kultury islamu poza kręgiem historycznym, w których powstały (Kluckhohn i Kroeber 1963, s. 367; Pietraszko 2012, s. 89).

Dokonana przez Kroebera i Kluckhona systematyzacja koncepcji i pojęć kultury wciąż stanowi ważny punkt odniesienia, zarówno pozytywnego, jak i krytycznego. Zarzucano im, że dokonany przez nich podział jest za słabo uzasadniony, że brakuje w nim kategorii pozwalających na uchwycenie specyfiki poszczególnych definicji, wreszcie, że rzadko która definicja kultury daje się umieścić w ramach jednego typu. Podnoszono także to, że sześć wyodrębnionych typów definicji można zredukować do dwóch typów podstawowych. W pierwszym kultura jest zbiorem ludzkich zachowań, w drugim — tworzą ją przedmioty stanowiące rezultat ludzkiej *praxis* (Kłoskowska 1980, s. 23).

Typologizacja Kroebera i Kluckhona wydaje mi się niewystarczająca z jeszcze jednego powodu. Mianowicie, choć jest w miarę dogodnym narzędziem do wstępnego porządkowania tekstów z zakresu humanistyki, nie sprawdza się w momencie, gdy stawiamy tym tekstom pytania o zawarte w nich przesądzania filozoficzne. Tytułem przykładu: filozoficzne różnice w pojmowaniu *praxis* prowadzą do odmiennych koncepcji przedmiotów składających się na kulturę.

W kontekście zadań stojących przede mną w tej pracy proponuję podział koncepcji kultury na takie, w których pojęcie kultury: a) odnosi się do wymagającej zrozumienia i opisanie rzeczywistości swoistej, ponadnaturalnej czy ponadorganicznej i różnej od rzeczywistości społecznej; b) odnosi się do możliwej do wyodrębnienia części rzeczywistości społecznej; c) odnosi się do kultury jako tego, co pośredniczy między jednostką a porządkiem społecznym, i czego opis pomaga zrozumieć

rzeczywistość społeczną i działania ludzi; d) pojęcie kultury służy do oceny zjawisk kulturowych.

Kultura jako rzeczywistość autonomiczna i ponadnaturalna

Moim zdaniem koncepcje kultury jako rzeczywistości autonomicznej i ponadnaturalnej rozpowszechnione są głównie w antropologii kulturowej i etnologii oraz w kulturoznawstwie (Wagner 2006; Pietraszko 2012 s. 78). Cechą swoistą tych koncepcji jest nadawanie kulturze statusu rzeczywistości istniejącej odrębnie od porządku społecznego i przyrodniczego oraz niesprowadzalnej do żadnego z nich. Kulturę opisuje się tu w sposób niementalistyczny, pokazując, że nie da się jej sprowadzić do stanów psychicznych podmiotów. Tego typu koncepcje kultury podzielić można dalej na takie, w których kulturę rozumie się jako układy znaczeń, wartości czy przekonań, oraz takie, które opisują kulturę jako układ przedmiotów. Poniżej zrekonstruuje cztery koncepcje kultury jako rzeczywistości autonomicznej i ponadnaturalnej. Będą to kolejno ujęcia: a) Stefana Czarnowskiego, b) Karla Poppera, c) Stanisława Pietraszki i d) Clifforda Geertza.

Czarnowski: kultura jako zobiektywizowany dorobek społeczny

Nazwisko Czarnowskiego zrosło się nierozdzielnie ze zbiorem tekstów opatrzonych tytułem *Kultura*. Praca ta ukazała się po raz pierwszy rok po śmierci autora, w 1938 r. Stanowi ona niejako podsumowanie wieloletniej pracy badawczej Czarnowskiego, daje przy tym wgląd w napięcia i różnice między durkheimowską szkołą socjologiczną, z której wyrastał Czarnowski, a inspiracjami czerpanymi z socjologii marksistowskiej (Kaczocha 1991, s. 74).

W pierwszym, durkheimowskim, okresie swojej pracy Czarnowski opisywał kulturę „jako zbiór faktów religijnych, literackich oraz ideologicznych wytwarzanych w ramach społeczeństwa w celu zachowania jego spójności” (Kaczocha 1991, s. 75). Kultura pojmowana była przez niego w sposób antyindywidualistyczny, to znaczy Czarnowski był przekonany, że ani przeżycia jednostek, ani artefakty wytworzone przez poszczególne osoby, same w sobie nie stanowią elementu kultury. Mogą one „zaistnieć w kulturze jedynie wówczas, gdy owe dzieła [...] «przechodzą» do obiegu społecznego, jednocząc grupę, klasę, naród” (Kaczocha 1991, s. 75). Do badania tak

rozumianej kultury służyła wypracowana przez Émila Durkheima metoda porównawcza, która polega na porównywaniu faktów społecznych, stanowiących zawsze „wytwór przyczyn społecznych”. Porównywane fakty powinny należeć do tego samego, wyraźnie określonego typu. Badanie porównawcze pozwala wykryć związki przyczynowe, funkcjonalne oraz strukturalne łączące fakty społeczne, co w konsekwencji prowadzi do ustalenia ogólnych praw regulujących całość życia społecznego. Wychodząc z takich założeń Czarnowski traktował społeczeństwo jako **substancjalną całość**, która „w rozwoju dziejowym pojawia się wcześniej” niż kultura, i której nie da się rozumieć jako sumy cech przysługujących poszczególnym osobnikom (Kaczocha 1991, s. 76-6; Durkheim 1990, s. 87 i nn.).

Pod wpływem inspiracji marksistowskich Czarnowski uwzględnił w swej refleksji jednostkę jako podmiot kultury. Co prawda dalej utrzymywał, że społeczeństwo jest swoistą całością substancjalną, niemniej uznał, że tym, co konstytuuje sferę społeczną, są interakcje „poszczególnych jednostek w procesie produkcji i w ramach stosunków społecznych” (Kaczocha 1991, s. 76). Uznał wprowadzić, że za wszelkimi zmianami w kulturze stoi jednostka, kierująca się swoimi zainteresowaniami i potrzebami, ale innowacje nabierają charakteru kulturowego dopiero wtedy, gdy rozprzestrzenia się społecznie. Czarnowski używa tu nawet metafory wędrówki, której podlegają na przykład narzędzia i idee (Czarnowski 1946, s. 153-189, 16-7, 19-20; Kaczocha 1991, s. 77-8). Kulturę rozumie Czarnowski jako „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie” (Czarnowski 1946, s. 15, wyróżnienie pominięto — M. M. B.). Dorobek społeczny z kolei to owoc „twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń” (Czarnowski 1946, s. 4). Czarnowski daje tym samym wyraz przeświadczeniu, że kultura jest zjawiskiem trwającym w czasie, a jej dynamika związana jest z przyswajaniem i przekształcaniem zastanej tradycji. Oczywiście owe procesy przyjmowania i przekształcania tradycji związane są z działalnością poszczególnych ludzi. Czarnowski jest jednak konsekwentnym antyindywidualistą. Twierdzi mianowicie, że „inteligencja twórcza”, która pozwala jednostkom na podejmowanie i przekształcanie tradycji, jest cechą biologiczną i pozaspołeczną. Píše wręcz, że „[w]ynalazcami bywają nie tylko ludzie żyjący w społeczeństwie. Bywają nimi zwierzęta” (Czarnowski 1946, s. 4). Twierdzi dalej, że

[n]ie mamy za świadectwo kultury językowej faktu, że mieszkańcy poszczególnej wioski mówią swoistym narzeczem. Natomiast wszyscy zgodzimy się na to, że faktem kulturowym jest istnienie języka literackiego, którego prawideł gramatycznych i fonetyki nikt nie zachowuje w pełni w mowie potocznej, codziennej, który jest jednak obiektywnym wzorem dla wszystkich porozumiewających się z sobą członków danego narodu. [...] To, co zauważamy w stosunku do języka, dotyczy każdej innej dziedziny dorobku społecznego. Fakt, że pewna grupka australijskich krajowców uważa kangura za istotę związaną z nią węzłem mitycznego pokrewieństwa, inna zaś grupa podobna trzyma to samo o jaszczurce, nie czyni z kangura ani jaszczurki elementu kultury. Elementem takim jest nie wierzenie dotyczące poszczególnego gatunku zwierzęcego, odmiennego w każdej grupie, ale wyobrażenie, że między gatunkami zwierzęcymi a grupami ludzkimi istnieją ściśle związki, że los zwierząt wpływa na losy grupy, że tych totemów (wyraz amerykański oznaczający gatunki z grupami ludzkimi zespolone) nie można spożywać, krzywdzić, że należą im się obrzędy (Czarnowski 1946, s. 12-4).

Cytat ten pokazuje, że Czarnowski uznaje za kulturę tylko to, co uniwersalne, międzygrupowe i międzyetniczne. Innymi słowy, o kulturze mówić można dopiero w sytuacji, gdy dorobek społeczny staje się własnością wielu grup, a więc gdy wypracowany zostaje wzór narzędzi, rytuałów czy ozdób niezależny od przypadkowych okoliczności. W ten sposób „odkrycie czy wynalazek zostaje zachowany, gdy jest przekazywany z pokolenia na pokolenie, gdy staje się dorobkiem trwałym zbiorowości ludzkiej” (Czarnowski 1946, s. 5). Kulturą zatem jest dla niego totemizm, czyli „system religijno-społeczny wspólny wielu ludziom rozsianym na znacznej przestrzeni, mówiącym językami różnymi i należącym do różnych ras”, a także sprzęt, narzędzia czy zdobnictwo (Czarnowski 1946, s. 14). Przytoczone powyżej cytaty pozwalają zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną cechę koncepcji Czarnowskiego. Mianowicie, kultura w jego ujęciu obejmuje zarazem wytwory materialne człowieka, jak i sferę wartości, pojęć i idei. Jego zdaniem jedne i drugie powstają w efekcie ludzkiej pracy, którą pojmował szeroko jako „każdą zorganizowaną społecznie czynność wytwarzającą wartości, choćby wartości te nie były przez zbiorowość traktowane jako gospodarcze, choćby przedmiotem ich były rzeczy idealne — zaszczyty, bogowie, dobre uczynki, dzieła literatury i sztuki plastycznej” (Czarnowski 1946, s. 20).

Praca jest tedy źródłem kultury, a to znaczy, że kultura jest swoistą całością wytwarzaną „przez zorganizowane społeczeństwo, które pracuje”. Opis kultury

zawierać musi tym samym charakterystykę „prawidłowości materialno-społecznej działalności ludzi w określonym etapie historycznym” (Kaczocha 1991, s. 84). Oznacza to, że badacz stoi wobec wielości historycznie zmiennych kultur, które poddają się opisowi obiektywizującemu i które można między sobą porównywać (Kaczocha 1991, s. 84).

Popper: kultura jako świat obiektywnych treści myśli

Zdaję sobie sprawę, że potraktowanie Popperowskiej koncepcji trzeciego świata jako koncepcji kultury może wydawać się kontrowersyjne. Pietraszko — dostrzegając ten problem — twierdzi jednak, że propozycja Poppera była dla teorii kultury „wydarzeniem ważnym i inspirującym”, głównie dlatego że wpisała się w tendencje do przełamywania mentalistycznego rozumienia kultury i wskazywała taką perspektywę ontologiczną, w ramach której można było postawić problem autonomicznego istnienia kultury (Pietraszko 2012, s. 76; Kłoskowska 2007, s. 76-8). Podobnie uważa Adam Chmielewski, który pisze, że koncepcja trzeciego świata Poppera „wzbudziła sporo zainteresowania wśród filozofów, socjologów kultury i kulturoznawców”, choć działo się tak „niemal wyłącznie w Polsce”. Wszyscy oni starali się „znaleźć w niej filozoficzne argumenty na rzecz uzasadnienia obiektywności tworów kultury” (Chmielewski 2003, s. 102).

Koncepcję trzeciego świata wprowadził Popper w eseju *Epistemologia bez poznającego podmiotu*. Twierdził w nim, że obok świata obiektów fizycznych oraz świata złożonego z subiektywnych stanów mentalnych, wyróżnić należy jeszcze świat obiektywnych treści myśli, na który składają się prawdy (same w sobie), hipotezy, idee, teorie, pojęcia, byty matematyczne, a także obiektywne treści literatury i sztuki (Popper 1992, s. 160-7; Chmielewski 2003, s. 103; Urbaniec 1986, s. 1). Trzeci świat jest pochodną aktywności człowieka i nie istnieje „od zawsze”. Mimo że genetycznie związany jest ze światem stanów i procesów psychicznych, istnieje autonomicznie. Oznacza to, że nie daje się go zredukować do dwóch wcześniejszych światów, a także to, że wypełniające go elementy w chwili „stworzenia i utrwalenia, uzyskują samodzielne, już nie subiektywne, lecz intersubiektywne istnienie i wchodzą niezależnie od czyjejkolwiek woli we wzajemne obiektywne relacje” (Popper 1992, s. 165-6; Chmielewski 2003, s. 105; Urbaniec 1986, s. 1).

Elementy tworzące trzeci świat istnieją niezależnie od tego, czy aktualnie ktoś o nich wie. Nie są zależne ani od twórców danych idei, ani od osób, które je rozwijają. Autonomię trzeciego świata potwierdza także to, że jego elementy generują obiektywne problemy, wymagające rozwiązania. Trzecioświatowe obiekty mogą oddziaływać na świat drugi, a poprzez człowieka także na świat pierwszy. Popper objaśnia tę kwestię, odwołując się do eksperymentu myślowego. Opisuje w nim świat, w którym zniszczeniu uległy wszelkie maszyny i narzędzia. Wraz z nimi przepadła subiektywna wiedza na ich temat. W wariantcie pierwszym eksperymentu w zniszczonym świecie przetrwały biblioteki oraz ludzka umiejętność uczenia się. Poprzez zbiory biblioteczne na zdegradowany świat człowieka oddziaływałyby wówczas elementy świata trzeciego, w oparciu o które ludzie — po wielu cierpieniach, jak zaznacza Popper — mogliby odbudować swój świat. W wariantcie drugim zniszczeniu ulegają także biblioteki w związku z czym zdolność uczenia się przestaje być użyteczna. Zdaniem Poppera w tej drugiej sytuacji, człowiek nie zdołałby odtworzyć „cywilizacji przez wiele tysiącleci” (Popper 1992, s. 150-1; Chmielewski 2003, s. 104).

Generalnie zgadzam się z Jackiem Urbańcem, że koncepcji trzeciego świata daleko do jasności i precyzji. Trzeci świat scharakteryzowany został wyjątkowo ogólnikowo, a to prowadzi do licznych pytań i wątpliwości. Nie wiadomo na przykład, czy elementem trzeciego świata może stać się każdy wytwór intelektu, od teorii kosmologicznych, przez bajkę o Królowej Śniegu, po regulamin gry w bierki (Urbaniec 1986, s. 3). Musimy jednak pamiętać, że Popper nie budował koncepcji trzeciego świata jako teorii kultury, dlatego zrozumiałe jest, że o trzecioświatowych obiektach różnych od wiedzy naukowej wspomina w gruncie rzeczy tylko mimochodem.

Pietraszko: kultura jako sfera aksjosemiotyczna

Pietraszko deklaruje, że budowana przez niego koncepcja kultury wyrasta z nastawienia kulturoznawczego. Oznacza to, że stara się on uchwycić kulturę „w jej swoistości”, a więc inaczej niż dzieje się to w psychologii, socjologii czy antropologii, bo kultura stanowi tam tylko aspekt właściwych dla nich przedmiotów poznania (Pietraszko 2012, s. 13, 18-26). Zdaniem Pietraszki, kultura nie jest ani aspektem świadomości, ani porządku społecznego, ani komunikacji. Nie jest także bytem intencjonalnym. Kultura jest sferą aksjosemiotyczną, która istnieje obiektywnie i przejawia się zawsze pośrednio w ludzkich zachowaniach, wytworach,

myślach czy ideach, mimo że „jej status ontyczny nie jest fizyczny czy materialny, ani mentalny” (Pietraszko 2012, s. 13). Pietraszko uważa, że kultura istnieje w sposób relacyjny oraz strukturalny i stanowi względnie autonomiczny (niezależny od człowieka) element ludzkiego uniwersum (Pietraszko 2012, s. 13, 39). Przyznaję, że nie wiem, co to znaczy, że kultura istnieje jako struktura relacyjna. Pietraszko nie objaśnia tej kwestii w sposób satysfakcjonujący. Sądzę, że nie może chodzić o uporządkowanie struktury przez relacje, bo tak uporządkowana jest każda struktura (prawidłowości także są relacjami). Czy ma to znaczyć, że jej istnienie jest zrelatywizowane? Ale jeśli tak, to do czego? Co miałyby wtedy znaczyć, że jej istnienie jest strukturalne? Na te pytania nie znajduję w tekstach Pietraszki satysfakcjonujących odpowiedzi. Szkieletowo zwraca on tylko uwagę na trzy rzeczy. Po pierwsze, kultura nie istnieje ani w sposób fizyczny, ani w sposób mentalny. Po drugie, sfera kultury nie jest chaotyczna, ale uporządkowana, regulują ją określone prawidłowości. Po trzecie, z faktu, że kultura jest elementem pośredniczącym między ludźmi, a obiektami, które ludzie wartościują, wynika, że prawidłowości porządkujące świat kultury przejawiają się „na zewnątrz” (Pietraszko 2012, s. 282). Strukturę rozumie zatem Pietraszko jako uporządkowany układ wartości i znaków powiązanych relacjami. Przy czym relacyjność nie jest wyłącznie wewnętrzną cechą kultury, ale znajduje swój wyraz w aktach wartościowania, czyli uobecniania wartości w znakach, które zawsze odnoszą się do czegoś innego.

Kultura jest również sferą względnie autonomiczną. Oznacza to, że możliwe jest wyodrębnienie jej z ludzkiego uniwersum, wskazanie na jej swoisty sposób istnienia, pokazanie, jak jedne zjawiska kulturowe wpływają na inne itd. W tym sensie kultura istnieje samodzielnie, czyli „w istotnej mierze i w istotnym aspekcie” stanowi sama o sobie, jest oporna na zmiany, trwa w historycznie urzeczywistnionych postaciach (Pietraszko 2012, s. 80, 91). Nie oznacza to jednak, że kultura istnieje w sposób w pełni niezależny od innych sfer ludzkiego uniwersum. Mówić tu należy raczej o wzajemnym oddziaływaniu między kulturą i czynnikami psychologicznymi, społecznymi itp. Otwartość kultury na wpływ innych sfer ludzkiego uniwersum nazywa Pietraszko heteronomicznością kultury (Pietraszko 2012, s. 99-101).

Aksjosemiotyczność kultury oznacza, że tworzą ją wartości i znaki. Koncepcji Pietraszki nie można jednak zaliczyć do semiotycznych koncepcji kultury, takich jak propozycja Antoniny Kłoskowskiej. Co prawda podstawowym źródłem

inspiracji była dla Pietraszki semiologia, w ramach której rozwijano koncepcję kultury jako semiotycznej, znakowej „sfery świata ludzkiego” (Pietraszko 2012, s. 37-8), ale — według Pietraszki — semiologia operowała tak elastycznym i szerokim pojęciem znaku, że można je było odnosić także do świata przyrody. W efekcie niemożliwe stawało się precyzyjne wyodrębnienie sfery kultury z całości ludzkiego uniwersum. Semiologia była także ślepa — zdaniem Pietraszki — na zagadnienie wartości, które musi zostać uwzględnione przez teorię kultury. Jego zdaniem na gruncie semiologii sprowadzono wartości do znaków, stawiając je na tym samym poziomie ontologicznym. Zdaniem Pietraszki czyni tak choćby Antonina Kłoskowska, dla której — jego zdaniem — „połączenie, a nawet utożsamienie wartości ze znakami, nie stanowi [...] problemu” (Pietraszko 2012, s. 38-9; Kłoskowska 2007, s. 108). Prowadziło to w jego opinii do subiektywizacji wartości poprzez powiązanie ich ze stanami psychicznymi podmiotu. Wszelkie koncepcje kultury, które chcą uniknąć subiektywizacji wartości, muszą przekroczyć semiologiczny horyzont rozważań, aby pokazać różnice w ontologicznym statusie znaków i wartości (Pietraszko 2012, s. 38-9). Jest to o tyle trudne, że jedne i drugie chwyte są poprzez te same akty i procesy służące „urzeczywistnianiu się komunikacji między ludźmi” (Pietraszko 2012, s. 40). Z jednej strony zatem, porządek wartości ma „wpływ regulacyjny [...] na akty semiotyczne, na treści i formę komunikowania”. Z drugiej strony, działania nastawione „na doświadczanie wartości” można oderwać od aktów semiozy tylko na drodze analizy, a i to nie wydaje się zabiegiem słusznym, „ponieważ w rezultacie takiego pominięcia charakterystyka tej aktywności pozostaje jedynie charakterystyką intuicyjnie wyczuwanego jej celu czy przedmiotu, a nie charakterystyką jej samej” (Pietraszko 2012, s. 41). Źródłem istotnej różnicy ich statusu ontologicznego jest to, że wartości i znaki pełnią w ludzkiej *praxis* odmienne role. „Czynności semiotyczne mają zwykle sens wyraźnie funkcjonalny”, stanowią odpowiedź „na obiektywne konieczności ludzkiej egzystencji” i związane są ze sferą cywilizacji, czyli nieautonomicznej względem człowieka dziedziny zaspokajania ludzkich potrzeb (Pietraszko 2012, s. 42). Wartości z kolei nie tyle są tworzone w aktach aksjosemiotycznych, ile się w nich aktualizują czy odsłaniają. Nie da się ich tedy rozumieć jako cech istniejących w przedmiotach, które doraźnie zaspokajają ludzkie potrzeby (Pietraszko 2012, s. 42). Oznacza to, że znaki nie służą do oznaczania wartości, a więc nie reprezentują i nie zastępują ich. Wartość „jest obecna w jakiejś

rzeczy jako jej własność nieoderwalna i zarazem jako samodzielna wartość [...]. Nie pojawia się ona «za coś» czy «zamiast czegoś innego», właśnie i tylko «za siebie» (Pietraszko 2012, s. 45-6).

Wartości — zdaniem Pietraszki — istnieją obiektywnie czy autonomicznie, a więc w sposób samodzielny, niezależny od ludzi, którzy ich doświadczają. Nie są stanami mentalnymi podmiotu i wprawdzie uobecniają się w świadomości człowieka, ale „myśl o wartości nie jest tym samym co wartość”. Można więc powiedzieć, że to raczej stany mentalne są korelatami wartości. Niezależność ich istnienia od ludzi oznacza, że nie są wytworem kulturowym, choć wszystkie mają charakter kulturowy (Pietraszko 2012, s. 117). Wartości nie są jednak rzeczami czy obiektami (przedmiotami). Pietraszko proponuje odróżnić obiektywizację od obiektalizacji. Pierwsza wskazuje na samodzielność ontyczną jakiegoś elementu ludzkiego uniwersum, druga — na uprzedmiotowienie czy urzeczowienie tego elementu (Pietraszko 2012, s. 110-112). Najbardziej trafny według niego jest pogląd, że wartości tworzą sferę zapośredniczenia czy mediacji (Pietraszko 2012, s. 117), czyli pełnią konstytutywną rolę w aktach wartościowania (przypisywania wartości „czemuś, co ich dotąd nie miało”), które jednocześnie są **zawsze aktami nadawania znaczeń** (Pietraszko 2012, s. 43). Podkreślę jeszcze raz, że przypisywanie jakiejś rzeczy wartości nie jest równoznaczne ani z tworzeniem wartości w ogóle, ani wartości związanej z daną sytuacją. Można natomiast mówić w tym wypadku o tworzeniu wartościowości danej rzeczy dla osoby, która tego przypisania dokonuje. Akty wartościowania są zawsze kontekstowe — mają miejsce w ramach historycznie zmiennych systemów wartości właściwych dla danej zbiorowości. Nie są zatem działaniami skrajnie indywidualnymi, ale każdorazowo „mają szansę społecznej i historycznej obiektywizacji” (intersubiektywizacji). Odwołując się do języka Martina Heideggera, można, jak sądzę, powiedzieć, że według Pietraszki wartości lokują się na poziomie ontologicznym, a akty wartościowania — na poziomie ontycznym.

Geertz: kultura jako sieć znaczeń

Geertz także odrzuca zdecydowanie mentalistyczne pojmowanie kultury, czyli rozumienie jej jako struktur psychologicznych, za pomocą których jednostki lub grupy jednostek kierują swoimi zachowaniami (Geertz 2005, s. 26). Uważa, że ujęcia mentalistyczne stanowią mieszaninę skrajnego subiektywizmu i skrajnego

formalizmu. Oznacza to w praktyce, że teoretycy posługujący się mentalistycznym rozumieniem kultury dostarczają nam opisu kultury w postaci „etnograficznego algorytmu”, który, jeśli tylko będziemy się go trzymać, umożliwi nam funkcjonowanie w danym społeczeństwie” na prawach „autochtona”, a nie obcego (Geertz 2005, s. 26). Redukując kulturę do stanów mentalnych jednostek, nigdy nie mogą jednak być pewni, że zrekonstruowany przez nich system reguł kulturowych jest rzetelnym opisem, a nie symulacją (Geertz 2005, s. 26).

Zdaniem Geertza kultura nie jest prywatna, ale publiczna. Nie jest zatem także zbiorem reguł zachowań, gdyż te są zawsze subiektywne. Równie błędne jest postrzeganie kultury jako „samodzielnej, ponadorganicznej rzeczywistości posiadającej własne siły i cele” (Geertz 2005, s. 25). Zdaniem Geertza w takich obiektywistycznych ujęciach dokonuje się nieuzasadnionej reifikacji kultury. Publiczny charakter kultury polega na tym, że przejawia się w działaniu człowieka. Geertz twierdzi przy tym, że ludzka aktywność ma zawsze charakter symboliczny, czyli związany ze znaczeniami.

Jeśli ludzkie działanie — pisze — postrzega się jako działanie symboliczne [...], które coś znaczy, podobnie jak fonacja w mowie, pigment w malarstwie, linia w piśmie czy dźwięczność w muzyce — pytanie o to, czy kultura jest zachowaniem modelowanym, czy może nastrojem, czy nawet jakąś kombinacją jednego i drugiego, traci sens. [...] Status ów jest taki sam, jak z jednej strony, skały, a z drugiej — snów: wszystkie te rzeczy należą do «tego świata». Należałoby raczej zapytać o to, jakie jest ich znaczenie: czemu dają wyraz, w momencie, kiedy mają miejsce” (Geertz 2005, s. 25).

Istotne w koncepcji Geertza jest założenie, że znaczenia nie istnieją samodzielnie, ale związane są z istniejącymi przedmiotami i zachowaniami. Geertz ilustruje ten pogląd, odwołując się do opowieści Gilberta Ryle’a poświęconej mruganiu. To, czy ruch powieki w danym przypadku jest tikiem, puszczaniem oka, czy wyrazem ironicznej gry, nie zależy od samej czynności opuszczenia powieki, ale od znaczenia, które nadaje się tej czynności (Geertz 2005, s. 20-1). Przykład ten pozwala także odsłonić hierarchiczną strukturę znaczeń: tik lokuje się na poziomie zerowym, leżąc na granicy tego, co znaczące i pozbawione znaczenia; na poziomie pierwszym znajduje się mrugnięcie okiem jako wyraz porozumienia, sygnał przekazywany nadawcy; na kolejnym poziomie Geertz plasuje mrugnięcie jako wyraz ironicznej kontestacji kulturowego kodu, w którym nie chodzi o porozumienie, lecz o kpinę; na jeszcze

wyższym poziomie znajduje się mrugnięcie „ćwiczone przed lustrem” — sprawne wykonanie opuszczenia powieki ma tutaj wyłącznie sens wprawki aktorskiej (Geertz 2005, s. 21). Rozróżnienia te mają sens pod warunkiem, że istnieje społeczny system (kod) znaczeń, będący kontekstem wszelkich aktów interpretacji. To właśnie ów kod czy kontekst nazywa Geertz kulturą. Píše mianowicie, że kultura to „ustanowione społecznie struktury znaczenia”, kontekst, który pozwala na zrozumiały opis instytucji, wydarzeń społecznych, zachowań czy procesów (Geertz 2005, s. 28-9). W sensie najbardziej ogólnym kultura to sieci znaczeń, w których zawieszony jest człowiek. Znaczenia te — powtórzę — nie istnieją samodzielnie, lecz są własnością czy wymiarem poszczególnych bytów. Z tego właśnie powodu koncepcję Geertza uznaję za atrybutywistyczne ujęcie kultury, czyli takie, w którym kultura rozumiana jest jako własność semiotyczna elementów rzeczywistości człowieka.

* * *

W przykładowych koncepcjach rozumienia kultury jako rzeczywistości ponadnaturalnej kultura traktowana jest z całą pewnością jako odrębna, swoista i względnie autonomiczna sfera rzeczywistości. Cechą charakterystyczną tych stanowisk jest także antyindywidualistyczne i antymentalistyczne pojmowanie kultury. Ujęcia te jednak różnią się od siebie. Popper i Pietraszko opisują kulturę w sposób, który z braku lepszego słowa nazwać można idealistycznym. W perspektywie Popperowskiej kultura (trzeci świat) jest układem zobiektywizowanych sensów. Dla Pietraszki kultura to autonomiczna struktura znaczeń i wartości. Natomiast według Geertza kultura to wprowadzie sieć znaczeń, ale społecznie ustanawiana i pełniąca funkcję intersubiektywnego kodu, który pozwala odczytywać znaczenia będące własnością konkretnych obiektów. Jego koncepcję kultury określić można zatem jako ontologicznie atrybutywistyczną, ponieważ znaczenia i wartości są stanami czy własnościami rzeczy. Jest jednak inny powód włączenia koncepcji Geertza do zbioru tych koncepcji, w których kultura rozumiana jest jako sfera autonomiczna. Otóż, Geertz posługuje się metodologicznym założeniem autonomiczności kultury, proponując badanie jej za pomocą pojęć nieredukowalnych do słownika socjologii, psychologii czy nauk przyrodniczych. W przypadku Czarnowskiego mamy, być może, do czynienia z opisem idealistyczno-materialistycznym. W jego rozumieniu kulturę

tworzą zarówno idee, jak rzeczy. Sądzę jednak, że idee (znaczenia) nierozzerwalnie związane są u niego właśnie z przedmiotami. Argumentem na rzecz takiego odczytania propozycji Czarnowskiego jest opisywana przez niego wędrówka narzędzi, która z jednej strony jest mechanizmem rozprzestrzeniania się danej kultury, ale z drugiej strony, jest także sposobem modyfikowania znaczeń, które są własnościami narzędzi. Jeśli ta interpretacja jest trafna, to Czarnowski także przyjmuje ontologicznie atrybutywistyczne stanowisko w odniesieniu do znaczeń.

Z podejściem antymentalistycznym i przypisującym kulturze samodzielne istnienie wiąże się także, jak wspomniałem, antyindywidualistyczny charakter omawianych koncepcji. Dla Czarnowskiego kultura związana jest z aktywnością społeczeństwa jako „substancjalnej całości”. Dla Geertza — jest społecznym kodem znaczeń. Pietraszko ujmuje kulturę jako aksjosemiotyczną strukturę pośredniczącą między jednostką a społeczeństwem, a Popperowski trzeci świat oderwany jest (odrywa się) od podmiotów poznających.

Antyindywidualizm osłabiony zostaje w tych momentach, w których pojawiają się uwagi dotyczące tego, jak działania konkretnych ludzi dokonują kulturowych przekształceń czy zmian. Czarnowski wspomina wówczas o „inteligencji twórczej”, którą uznaje jednak za cechę pozaspołeczną, biologiczną, występującą także w świecie zwierząt, i odmawia jej udziału w powstawaniu i przekształcaniu się kultury. Geertz odwołuje się do sensotwórczej działalności człowieka jako aktywności gatunkowej. Pozwala mu to dostrzec *continuum* między naturą a kulturą. Nie znalazłem jednak żadnego tekstu, w którym poddałby ten problem analizie. W rozważaniach Pietraszki widoczne jest z kolei rozdzielenie porządku kulturowego i indywidualnego. Ujawnia się ono w charakterystyczny sposób w jego tekstach — albo pisze on o kulturze jako autonomicznej strukturze aksjosemiotycznej, zajmuje się refleksją nad tym czym są znaki, symbole, wartości, albo koncentruje się na analizie konkretnych przedmiotów i indywidualnych aktów wartościowania. W moim odczuciu oba nurty rozważań nie spotykają się u niego, co powoduje, że relacyjny charakter kultury pozostaje niewyjaśniony. W koncepcji Poppera wreszcie elementy trzeciego świata mają ostatecznie swoje źródło w indywidualnej działalności ludzkiej, są zakorzenione w drugim świecie.

Kultura jako część rzeczywistości społecznej

W tym przypadku mamy do czynienia z takimi koncepcjami, w których kulturę stanowi wyodrębniona część rzeczywistości społecznej. Jest tak choćby u Kłoskowskiej, dla której kulturą we właściwym sensie jest kultura symboliczna i jej rezultaty. Pamiętać jednak należy, że sama Kłoskowska operuje również szerokim pojęciem kultury, którą definiuje w następujący sposób: „kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań” (Kłoskowska 1980, s. 40). W ramach kultury rozumianej szeroko Kłoskowska wyróżnia: a) kulturę bytu (materialną), b) kulturę socjalną (społeczną), oraz c) kulturę symboliczną.

Do kultury materialnej zalicza wszelkie działania ludzi nakierowane na zaspokojenie ich potrzeb bytowych. Kultura bytu obejmuje zatem dziedzinę produkcji, dystrybucji i usług (Kłoskowska 2007, s. 70; Gruchoła 2010, s. 100). Kultura socjalna z kolei odnosi się w sposób regulujący do „stosunków, ról i układów ludzi w ich wzajemnych powiązaniach” (Kłoskowska 2007, s. 72). Obejmuje ona komunikację społeczną, o ile ta służy organizacji stosunków międzyludzkich, a także „porządek społeczny, który wyraża się w podziale władzy, własności, dostępu do dóbr kultury, funkcji i pozycji społecznych” (Gruchoła 2010, s. 100). Wreszcie kultura symboliczna „w praktycznej działalności rozwiniętych społeczeństw i w potocznym języku ich członków uważana bywa za kulturę po prostu” (Kłoskowska 2007, s. 72).

Kłoskowska: kultura jako sfera przeżyć autotelicznych i wartości

Do kultury symbolicznej Kłoskowska zalicza wszelkie działania, wartości i przeżycia, które nie są nakierowane na zaspokojenie biologicznych i społecznych potrzeb człowieka. Należą do niej zatem autoteliczne zjawiska kulturowe, czyli takie, które stanowią cele same w sobie (Kłoskowska 2007, s. 72). Zjawiska te określa Kłoskowska jako „znaki i wartości”. Jej zdaniem znaki i wartości nie stanowią „żadnej odrębnej postaci bytu”, ale są semiotycznymi aspektami czynności kulturowych i ich rezultatów, odróżniając je od czynności czysto przedmiotowych (Kłoskowska 2007, s. 74). Oznacza to, że sama kultura symboliczna nie powinna być rozumiana jako „byt” istniejący obok kultury bytu i kultury socjalnej. Kłoskowska podkreśla, że

„[k]ultura symboliczna przenika we wszystkie sfery ludzkiej działalności, towarzysząc często także aktom kultury bytu” (Kłoskowska 2007, s. 76). Owo współwystępowanie nie oznacza jednak tożsamości. Dobrze ilustruje to podany przez Kłoskowską przykład zastawy stołowej: ta używana na co dzień pełni funkcje czysto użytkowe, podczas, gdy ta, która służy do nakrycia stołu z jakiejś uroczystej okazji, pełni przede wszystkim funkcję estetyczną, wygląd zastawy stołowej musi bowiem sprostać ceremonialnemu charakterowi posiłku (Kłoskowska 2007, s. 93). Wydobycie z zastawy jej aspektu estetycznego (symbolicznego) związane jest z aktem oceny, czy dany zestaw nakryć stołowych jest odpowiedni na określoną okazję. Mierzone są tu przy tym estetyczne cechy naczyń, które dostarczają przyjemnych doznań osobom spożywającym posiłek. W ten sposób uwidacznia się związek znaku (symbolu) i wartości. Kłoskowska pisze: „za pomocą znaków i symboli, ludzie formułują oceny i normy oraz szukają przeżyć, które nie wiążą się ze świadomym dążeniem do osiągnięcia jakiegoś praktycznego celu, lecz są kierowane pragnieniem samego doświadczenia wartości” (Kłoskowska 2007, s. 106). Wartości te, zgodnie z uwagami poczynionymi wyżej, nie mają charakteru instrumentalnego, ale autotelicznego, co oznacza dla Kłoskowskiej, że skorelowane są z „doznaniem przyjemnym”, które skłaniają człowieka do koncentracji na jego aktualnych przeżyciach bez wybiegania w przyszłość, która będzie stanowić ich kres (Kłoskowska 2007, s. 124).

Jak sądzę Pietraszko słusznie postawił Kłoskowskiej zarzut subiektywizowania wartości, co w praktyce prowadzi „do przypisania wartościom statusu psychicznego”. Problem ten dostrzegła zresztą sama Kłoskowska. Pisze ona, że autoteliczny charakter wartości można stwierdzić tylko i wyłącznie „odwołując się do postaw działających ludzi, do ich przeżyć wewnętrznych określających motywy działania” (Kłoskowska 2007, s. 123). Proponuje w związku z tym, by badacz odwoływał się do „relacji introspekcyjnych”, które pozwalają odsłonić i opisać wartości przeżywane przez badanych. W praktyce oznacza to, że pytania dotyczące autotelicznego statusu wartości muszą dać się przełożyć na pytania o stany i postawy „osoby przeżywającej doświadczenie autoteliczne” (Kłoskowska 2007, s. 123). Warto dodać, że ustalenia te sytuują kulturę symboliczną raczej w obszarze psychologii społecznej niż ściśle w polu socjologii kultury, ale badanie kultury symbolicznej nie sprowadza się według Kłoskowskiej do poznawania doświadczenia semiotycznego.

Koncepcja kultury jako pomocnej w zrozumieniu rzeczywistości społecznej

W tym miejscu chciałbym zająć się takimi koncepcjami kultury, które zostały sformułowane po to, by pomóc w zrozumieniu/wyjaśnieniu rzeczywistości społecznej, *resp.* działań ludzkich. Charakterystyczną cechą takich ujęć jest postrzeganie kultury jako tego, co pośredniczy między społeczeństwem a jednostką. W odróżnieniu jednak od propozycji takich, jak Pietraszki, kultura nie stanowi tu głównego przedmiotu badania, jest raczej narzędziem badawczym w badaniu czegoś innego. W tych ujęciach kultura rozumiana jest przede wszystkim jako zbiór przekonań, które regulują działania jednostek i społeczeństw. Nie nabierają one jednak przez to charakteru mentalistycznego, ponieważ owe przekonania nie są rozumiane jako stany mentalne podmiotu, lecz jako przekonania zobiektywizowane. Tak jest z pewnością w koncepcji Jerzego Kmita.

Kmita: metodologiczna koncepcja kultury jako zespołu norm i dyrektyw

Kmita jest twórcą „społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury”. Nazwa ta może być nieco myląca. Kmita bowiem nie buduje socjologicznej koncepcji kultury, a jego nastawienie określić można jako metodologiczne. Oznacza to, że porządek kulturowy interesuje go o tyle, o ile odwołanie do niego może pomóc w zrozumieniu czy wyjaśnieniu rzeczywistości społecznej, a dokładniej — społecznego charakteru ludzkiej działalności, indywidualnej i wspólnotowej. W sposób najbardziej ogólny Kmita określa kulturę jako „zespół form świadomości społecznej” (Kmita 1985, s. 9) bądź jako szeroko rozumianą wiedzę (Kmita 2007, s. 61). Pierwsze sformułowanie wyrażone jest w stylistyce charakterystycznej dla materializmu historycznego (marksizmu), drugie zaś stanowi przekład tej definicji na język współczesnej antropologii. Definicję kultury jako szeroko rozumianej wiedzy zapożycza bowiem Kmita od amerykańskiego antropologa Warda Goodenougha¹⁵ (zob. np. Kmita 2007, s. 41).

¹⁵ Goodenough definiuje kulturę jako „wszystko to co trzeba wiedzieć czy też to w co trzeba wierzyć, aby postępować w sposób akceptowalny dla jej członków, i to w ramach jakiejś roli społecznej, akceptowanej przez każdego z nich” (cyt. za: Kmita 2007, s. 41, przypis). Twierdzi on również, że „[z]arówno teorie kultury, jak i języka muszą tłumaczyć to, co wiedzą poszczególne jednostki i skąd pochodzi ich wiedza” (Goodenough 2006, s. 106).

Czym są formy świadomości społecznej? Zdaniem Kmita są to zespoły przekonań zdeterminowane funkcjonalnie przez praktykę społeczną.

Praktyka społeczna to — w ujęciu Kmita — struktura funkcjonalna, czyli system relacyjny, który charakteryzuje się „stałym utrzymywaniem pewnej własności globalnej, taki przy tym, że poszczególne jego składniki przybierają stany niezbędne dla utrzymania się owej własności globalnej” (Kmita 1985, s. 10). Praktyka społeczna jest zatem sposobem (formą) przeobrażania rzeczywistości społecznej, poprzez odtwarzanie i przetwarzanie układu sił wytwórczych danej rzeczywistości społecznej (Kmita 1985, s. 10). Na praktykę społeczną składają się trzy typy aktywności, które tworzą zhierarchizowane kontinuum. Nadrzędnym typem praktyki społecznej jest „praktyka «materialna»”, „bezpośrednio [...] podporządkowana «zadaniu» odtwarzania-przetwarzania warunków obiektywnych praktyki społecznej” (Kmita 1985, s. 37). Na ten typ praktyki składają się **produkcja**, **konsumpcja**, która stanowi warunek innowacyjności praktyki materialnej, oraz **wymiana**, która jest medium pośredniczącym między odtwarzaniem-przetwarzaniem sił wytwórczych i konsumpcją (Kmita 1985, s. 30)¹⁶. Od praktyki materialnej zależne są dwa inne typy praktyki społecznej — komunikacyjny i światopoglądowy. Komunikacyjny typ praktyki społecznej składa się z komunikowania „w szerokim sensie tego terminu, włączywszy tu «manifestowanie», «demonstrowanie» itp.”, do interpretowania „tego, co zakomunikowane” oraz do instrumentalnego podporządkowywania wartościom komunikacyjnym wartości innego rodzaju (Kmita 1985, s. 31). Praktyka światopoglądowa to tworzenie „przekazów światopoglądowych”, respektowanie i upowszechnianie tych przekazów, a także kontrolowanie tego, czy przekazy te są respektowane (Kmita 1985, s. 32).

Z każdym typem praktyki społecznej związana jest stosowna forma świadomości społecznej. Przez formę świadomości społecznej rozumie Kmita zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które regulują „sposób podejmowania poszczególnych czynności składających się na praktykę społeczną” (Kmita 1985, s.

¹⁶ „Jednakże produkcja nie stanowi dostatecznie samodzielnego, dostatecznie autonomicznego typu praktyki społecznej; aby mogła ona wytwarzać dotychczas wytwarzane, a także nowe — dobra techniczno-użytkowe, musi jej towarzyszyć praktyka konsumpcji dóbr, która, zgodnie z ustaleniami Marksowskimi, rezygnuje ze standardów techniczno-użytkowych dotychczas osiągniętych — jedynie na rzecz standardów «wyższych»” (Kmita 1985, s. 30).

11). Przekonania normatywne „wyznaczają wartości-cele do zrealizowania”, zaś przekonania dyrektywne to reguły mówiące o tym, jakie czynności są niezbędne i wystarczające do „realizacji takiego czy innego celu” (Kmita 1985, s. 11). Jedne i drugie przekonania są respektowane powszechnie oraz „zdeterminowane funkcjonalnie przez zapotrzebowania, na jakie odpowiada praktyka społeczna” (Kmita 1985, s. 11). To, że przekonania normatywno-dyrektywne są determinowane funkcjonalnie przez „zapotrzebowanie, na jakie odpowiada praktyka społeczna” oznacza, że zapotrzebowania nie stanowią przyczyn, których skutkiem byłby zbiór norm i dyrektyw. Funkcjonalny charakter determinacji polega na tym, że zaspokojenie zapotrzebowań stawianych przed praktyką społeczną wymaga działań regulowanych przez określone normy i dyrektywy, a więc normy te i dyrektywy są warunkiem niezbędnym zaspokojenia owych zapotrzebowań. Istnienie pewnego zbioru norm i dyrektyw pozwala nam „niezawodnie” wnosić o istnieniu odpowiedniego zapotrzebowania, a ich brak świadczy o nieistnieniu zapotrzebowania (Kmita 1985, s. 13).

W świetle powyższych ustaleń kulturę rozumie Kmita jako „ponadindywidualną rzeczywistość myślową złożoną z przekonań normatywnych i dyrektywalnych, respektowanych indywidualnie w skali powszechnej, ale niekoniecznie indywidualnie uświadamianych” (Kmita 1985, s. 20). Utożsamiając kulturę z systemem przekonań normatywno-dyrektywalnych, Kmita rozpatruje ją zarówno w kontekście praktyki społecznej, jak i w kontekście „subiektywno-racjonalnym”, czyli w kontekście respektowania i akceptowania owych przekonań przez jednostki¹⁷. Indywidualna partycypacja w kulturze polega właśnie na „respektowaniu przez jednostki normatywno-dyrektywalnych sądów kulturowych” (Zamiara 2001, s. 175). Respektowanie norm i dyrektyw, a także same te normy i dyrektywy, znajdują swój wyraz w zachowaniu jednostki. Wyróżnionym sposobem poznania kultury jest tedy obserwacja zachowań ludzkich (Zamiara 2001, s. 183).

¹⁷ Kmita odróżnia respektowanie norm i dyrektyw od ich akceptowania. O respektowaniu norm i dyrektyw mówimy w odniesieniu do osoby, która w określonych okolicznościach systematycznie powtarza określone zachowania, a więc działa w oparciu o określone normy i dyrektywy, nawet jeśli nie jest tego świadoma. Akceptacja norm i dyrektyw to ich świadome uznawanie, co nie musi się łączyć z podejmowaniem jakichkolwiek zachowań (Kmita 1985, s. 25).

Kmita twierdzi, że kultura nie jest czymś jednorodnym, ale składa się z różnych dziedzin. Dziedziny te tworzą odrębne zbiory norm i dyrektyw, związanych z różnymi typami ludzkiej działalności. Charakteryzuje bliżej kulturę użytkowo-techniczną oraz kulturę symboliczną.

Kultura użytkowo-techniczna to „zespół norm i dyrektyw regulujących produkcję, konsumpcję i wymianę”, a więc sferę nadrzędnego typu praktyki społecznej (Kmita 1985, s. 29). **Kultura symboliczna** to zespół norm i dyrektyw regulujących dwa pozostałe typy praktyki społecznej, a więc typ komunikacyjny i typ światopoglądowy (Kmita 1985, s. 31). Dwie sfery kultury symbolicznej odróżnia zasadniczo odmienny status wartości, „których realizację regulują należące do ni[ch] przekonania dyrektywne” (Kmita 1985, s. 31). Do sfery pierwszej, nazywanej kulturą symboliczną w węższym sensie, a powiązanej z komunikacyjnym typem praktyki społecznej, należą wartości „**praktycznie uchwytne**”, a więc polegające „na komunikowaniu różnorodnych stanów rzeczy bądź na interpretowaniu tego, co zakomunikowane”. Na tę sferę kultury symbolicznej składają się: język, obyczaj i sztuka (Kmita 1985, s. 31)¹⁸. Do drugiej należą **wartości światopoglądowe**, czyli takie, które nie stanowią „środków instrumentalnych żadnych innych wartości” (Kmita 1985, s. 32), a raczej tworzą horyzont, w ramach którego realizowana jest praktyka społeczna, i najczęściej nie są uchwytne praktycznie¹⁹. „Cechę wyróżniającą tej sfery” kultury symbolicznej „stanowi okoliczność, że obejmuje ona przekonania normatywne i dyrektywne regulujące w trybie społeczno-subiektywnym praktykę: 1) tworzenia

¹⁸Kmita wymienia jeszcze naukę i społeczną świadomość polityczno-prawną, które uznaje za „pozakomunikacyjne dziedziny kultury symbolicznej w węższym sensie”. Nie omawia ich jednak szerzej ze względu na „pewne komplikacje” (Kmita 1985, s. 34).

¹⁹ Na czym polega „praktyczna uchwytność wartości” Kmita wyjaśnia na kartach *Kultury i poznania*, posługując się przykładami. „W pierwszym więc rzędzie uchwytne praktycznie są wszystkie wartości polegające na przysługiwaniu cech techniczno-użytkowych określonym wytworom produkcji, następnie uchwytne praktycznie są takie wartości, jak np. zakomunikowanie językowe tego stanu rzeczy (skądinąd również uchwytne praktycznie), że liście drzew są zielone, zakomunikowanie językowe stanu rzeczy (skądinąd nieuchwytnego praktycznie), że Bóg jest trójosobową jednością, zakomunikowanie obyczajowe za pośrednictwem poczyną, że jest się człowiekiem gościnnym [...], zakomunikowanie artystyczne tego stanu rzeczy, że człowiek jest igraszką losu itp.” (Kmita 1985, s. 32-3).

przekazów światopoglądowych, tj. systemów światopoglądowych²⁰ lub ich elementów, 2) respektowania tych przekazów, 3) upowszechniania i kontroli owego respektowania” (Kmita 1985, s. 32). Warto także zaznaczyć, że kultura symboliczna (w sensie węższym) pełni, zdaniem Kmity, funkcję „integrująco-różnicującą społecznie”. Kmita ma tu na myśli zbiór norm i dyrektyw, które regulują praktykę komunikacyjną, praktykę obyczajową i aktywność artystyczną ludzi. Jego zdaniem, każda z tych form aktywności jest zintegrowana za pomocą odmiennych norm, dyrektyw oraz skorelowanych z nimi wartości. W myśl tezy Barucha Spinozy: *omnis determinatio est negatio* to, co nadaje swoistą tożsamość każdej z tych praktyk, jest jednocześnie tym, co daną praktykę odróżnia i przeciwstawia pozostałym (Kmita 1985, s. 34).

Pietraszko zarzucał Kmicie i przedstawicielom kulturoznawczej szkoły poznańskiej, że nie interesuje ich kultura jako „swoista sfera przedmiotowa”. W tym duchu interpretował deklarację Kmity, że „satisfakcjonuje go całkowicie teoria kultury rozumiana instrumentalistycznie”, a więc jako dogodne narzędzie poznania (Pietraszko 2012, s. 209). Zarzut ten nie wydaje mi się trafny, ponieważ bierze pod uwagę cele stawiane sobie przez Pietraszkę, a nie cele samego Kmity. Kmita, jak wspomniałem wyżej, nie obiecywał zbudowania socjologicznej, antropologicznej czy kulturoznawczej teorii kultury. Tym bardziej nie deklarował, że jego koncepcja ma sens ontologiczny. Od początku nastawienie Kmity ma charakter metodologiczny, a jego koncepcję kultury uznać można za wyraz postawy antyredukcyjnej, czyli przekonania, że opis ludzkiego działania indywidualnego i społecznego wymaga swoistego — kulturowego — systemu pojęć. Koncepcja kultury służy Kmicie ponadto do wyjaśnienia, jak powstaje i przekształca się świadomość społeczna.

Sam stawiam tej koncepcji inny zarzut. Mianowicie, mimo że Kmita odróżnia przekonania indywidualne od społecznych, to w centrum jego teorii jest system poglądów normatywno-dyrektywalnych respektowanych przez indywidualny podmiot, a przez to regulujący jego działanie. Opis grup działających w oparciu o określony układ norm i dyrektyw nie różni się zasadniczo od opisu dotyczącego kulturowego

²⁰ Systemem światopoglądowym nazywa Kmita system przekonań, które nie posiadają implikacji dyrektywalnych, a więc bezpośrednio nie odnoszą się określonych czynności mających prowadzić do realizacji konkretnych i uchwytnych celów. Przekonania te określają układ wartości światopoglądowych (tzw. wartości nadrzędnych), określają także relacje między wartościami światopoglądowymi a wartościami uchwytymi praktycznie (Kmita 1985, s. 32).

działania jednostek. W moim odczuciu jest tak, dlatego że Kmita nie podejmuje analizy struktury i dynamiki grup, zachodzących w nich relacji i interakcji. Bez tego typu analiz nie można rozważać konfliktów norm i dyrektyw, prób kwestionowania zastanego porządku kulturowego i jego zmiany czy procesów negocjowania reguł, które mają rządzić naszym zachowaniem. Być może nie da się przeprowadzić takich analiz na gruncie koncepcji, która skupia się na „sposobie funkcjonowania kultury”, a nie na „stronie merytorycznej kultury”, czyli na jej „charakterze”, „właściwościach” (Pietraszko 2012, s. 299) czy wewnętrznej zawartości.

Wartościujące ujęcia kultury

Omówione koncepcje kultury mają jedną cechę wspólną — są opisowe. Niezależnie od tego, czy kultura jest w nich przedmiotem badania, czy służy do badania czegoś innego, jest opisana jako pewien system czy struktura. Tego rodzaju ujęcia nie wyczerpują jednak możliwych, i faktycznie zrealizowanych we współczesnej humanistyce, ujęć kultury.

Bourdieu: wartościująca i różnicująca funkcja kultury

W koncepcji Pierre’a Bourdieu, wyłożonej w książce *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzenia*, chodzi nie tyle o opis i zrozumienie kultury, ponadprzyrodniczego uwarunkowania ludzkich działań czy zjawisk społecznych, ile o użycie kategorii „kultura” do **oceny** zjawisk społecznych. Przy czym, cel opisowy nie zostaje całkowicie wyeliminowany, ponieważ Bourdieu chce jednocześnie pokazać, że kultura pełni w rzeczywistości społecznej funkcję różnicującą i wartościującą ludzi i sposoby życia. Tę swoistość dostrzegł Bauman, pisząc: „W *Dystynkcji* Bourdieu kultura jawiła się przede wszystkim jako urządzenie wykorzystywane — i być może z zamysłu przeznaczone — do oznaczania różnic między klasami i ich utrwalania: jako technologia wypracowana gwoili tworzeniu i ochronie podziałów klasowych i społecznych hierarchii” (Bauman 2011, s. 19). Książki Bourdieu nie powinno się jednak marginalizować z powodu tej odmienności jego podejścia do kultury. Studia tego autora odgrywają bowiem ważną rolę w refleksji nad kapitałem kulturowym, także w Polsce. Za podstawowe dla badań nad kapitałem kulturowym uznawane są dwie

pozycje — *Reprodukcja*, której przedmiotem jest francuski system oświaty, oraz właśnie *Dystynkcja* (zob. Zarycki 2009).

W *Dystynkcji* Bourdieu poddaje refleksji dobra kultury i związaną z nimi ekonomię, w ramach której „produkowani są konsumenci dóbr kultury i ich gusta” (Bourdieu 2005, s. 9). Zasadniczo zalicza do kultury muzykę, malarstwo, sztukę i literaturę. Wybór ten uzasadnia, mówiąc, że „wśród wszystkich przedmiotów poddanych wyborowi konsumentów nie ma bardziej *klasyfikujących* niż [...] dzieła sztuki. Te dzieła, pełniąc funkcję globalnie różnicującą, pozwalają wytwarzać w nieskończoność rozróżnienia dzięki grze podziałów i podpodziałów na gatunki, epoki, style, autorów itd.” (Bourdieu 2005, s. 23). Sądzi jednak, że osoby zainteresowane określonymi rodzajami sztuk posiadają jednocześnie specyficzne preferencje dotyczące fryzur, sportu czy kuchni. Choćby ryż na mleku i rugby wiążą się zasadniczo z klasą „ludową”, risotto i tenis — z klasą średnią i intelektualistami, a ryż niełuskany i golf — z klasą dominującą (Bourdieu 2005, s. 30). Bourdieu uważa, że pojęciem, które pozwala uchwycić związki łączące te wszystkie preferencje, jest pojęcie **gustu**. Uznaje także, że gust stanowi „uprzywilejowany wskaźnik «klasy» społecznej” (Bourdieu 2005, s. 10). Píše wręcz, że „[g]ust klasyfikuje, klasyfikuje osobę klasyfikującą: podmioty społeczne różnią się przez rozróżnienia, jakich dokonują pomiędzy pięknem a brzydotą, dystynkcją a pospolitością, i poprzez rozróżnienia, w których wyraża się bądź też zaznacza ich pozycja w obiektywnych klasyfikacjach” (Bourdieu 2005, s. 19).

Na gruncie *Dystynkcji* gust nie jest ani intuicyjnym wyczuciem tego, co piękne, ani czymś wrodzonym. Zdaniem Bourdieu kształtuje się go w procesach wychowania, wśród których wyróżnić należy zwłaszcza proces edukacji oraz socjalizację w rodzinie (Bourdieu 2005, s. 9-10). Trzeba przy tym zaznaczyć, że kapitał wyniesiony z domu rodzinnego ukierunkowuje i wzmacnia kompetencje nabywane w czasie nauki szkolnej.

Im bardziej mierzone kompetencje — pisze Bourdieu — uznawane są przez system oświaty, im bardziej techniki, z których korzysta się przy ich mierzeniu, są «szkolarskie», tym silniejszy jest także związek między osiągnięciami a szkolnym świadectwem, które — jako mniej lub bardziej adekwatny wskaźnik szkolnego wdrażania — jest mniej lub bardziej całkowitym gwarantem kulturowego kapitału. Zależy to od tego, czy ów kapitał został odziedziczony po rodzinie, czy nabyty w szkole; w rezultacie wykształcenie nie jest adekwatnym wskaźnikiem owego kapitału (Bourdieu 2005, s. 21).

Powiedziałbym raczej, że **samo** wykształcenie nie jest adekwatnym wskaźnikiem kapitału kulturowego. Bourdieu wiąże bowiem preferencje kulturowe (gust) z klasowością. Jednym z wyróżników klasy społecznej jest z kolei rodzaj uzyskiwanego dyplomu szkolnego i stojącego za nim procesu edukacji. Sam Bourdieu analizuje badania statystyczne, na podstawie których ustala związki między wykształceniem ludzi i ich preferencjami kulturowymi. (Bourdieu 2005, s. 22).

Bourdieu wyróżnia trzy rodzaje gustów: a) gust uprawomocniony, b) gust średni, c) gust ludowy.

Gust uprawomocniony pojawia się wraz z wysokim poziomem wykształcenia. Najczęściej przejawia się wśród przedstawicieli „klasy dominującej, najbogatszych w szkolny kapitał” (Bourdieu 2005, s. 24). Nakierowany jest na uprawomocnione dzieła sztuki. Tłumacz *Dystynkcji* objaśnia, że Bourdieu używa przymiotnika „uprawomocniony” na oznaczenie tego, co usankcjonowane czy oficjalne (Bourdieu 2005, s. 9, p. 1). Sądzę jednak, że trafniejszym odpowiednikiem będzie przymiotnik „elitarny” czy „wyższy”. W przypadku gustu uprawomocnionego mamy bowiem do czynienia z preferowaniem dzieł sztuki uznawanych za szczególnie wyrafinowane. Bourdieu wymienia przy tej okazji *Sztukę fugi* i *Wohltemperierten Klavier* Johanna Sebastiana Bacha czy malarstwo Francisco Goi. Bourdieu zauważa, że osoby posiadające gust uprawomocniony są w stanie rozpoznawać najbardziej wartościowe dzieła wśród zjawisk artystycznych, które dopiero znajdują się na drodze do oficjalnego uznania, jak — w tamtych czasach — jazz, kino czy piosenka poetycka wykonywana przez Leo Ferre czy Jaka Douai (Bourdieu 2005, s. 23-4).

Gust średni występuje z największą częstotliwością w klasie średniej. Nakierowany jest na „pomniejsze dzieła należące do sztuk wysokich”. Spośród nich Bourdieu wymienia *Błękitną rapsodię* Georga Gershwina, obrazy Auguste’a Renoira czy piosenki Jaka Brela lub Gilberta Bécaud (Bourdieu 2005, s. 24).

Gust ludowy, nakierowany jest na dzieła lekkie i popularne, na ogół na piosenkę pozbawioną ambicji artystycznych i twórczych. Przykładem według Bourdieu są tu piosenki Petuli Clark, ale także *Traviata* Giuseppe Verdiego, która wywodzi się wprawdzie ze sztuki wyższej jak każda opera, została jednak zdewaluowana ze względu na olbrzymią popularność. Gust ten występuje najczęściej wśród przedstawicieli klas „ludowych” i „zmienia się w sposób odwrotnie proporcjonalny

do szkolnego kapitału” (Bourdieu 2005, s. 24). Jeżeli zgodzimy się, że badanie gustów daje badaczowi uprzywilejowany dostęp do kultury (czy raczej kultur), to „naukę o guście” możemy potraktować jako naukę o kulturze (Bourdieu 2005, s. 15-6). W takiej sytuacji wyróżnione przez Bourdieu rodzaje gustów przekładać się będą na określone rodzaje kultury. A zatem, z gustem uprawomocnionym skorelowana będzie kultura wysoka. Z gustem średnim – kultura średnia, a z gustem „ludowym” – kultura popularna²¹. Kultura „średnia” stanowi granicę między kulturą dominującą i kulturą popularną, posiadając cechy jednej i drugiej. Kilka słów komentarza poświęcę zatem kulturze wysokiej oraz kulturze popularnej.

Bourdieu zauważa, że to, co kulturowo wyższe, łączone jest ze sferą duchowości i autonomii. Modelowym przykładem jest muzyka, która — przy rosnącej laicyzacji społeczeństwa — przejmuje funkcje, które pełnił język religijny. Poza tym muzyka stanowi najbardziej „czystą” spośród wszystkich dziedzin sztuki. Nie tylko „nic nie mówi”, ale wręcz „*nie ma nic do powiedzenia*”. W odróżnieniu od innych rodzajów sztuki nie poddaje się łatwej manipulacji politycznej i społecznej. W konsekwencji nie odpowiada na doraźne zapotrzebowanie publiczności, ale otwiera przestrzeń bezpośredniego doświadczenia wartości (Bourdieu 2005, s. 27-8). Na przykładzie muzyki widać bardzo dobrze, że w kulturze wyższej bardziej istotna jest forma niż treść. Emancypacji formy dzieła sztuki od jego treści towarzyszyło kształtowanie się koncepcji „sztuki dla sztuki”, której celem było uwolnienie sztuki od związków z etyką i codziennym życiem (Bourdieu 2005, s. 42-3).

Odmienne ma się rzecz w przypadku kultury popularnej. Mamy tutaj do czynienia z bezwzględnym prymatem treści dzieła sztuki nad jego formą czy funkcją. Poza tym afirmowana jest ciągłość między sztuką i życiem oraz między estetyką i etyką (Bourdieu 2005, s. 43). Kultura dominująca pełni funkcję wzorca zarazem pozytywnego i negatywnego. Jest wzorcem negatywnym dla tych klas społecznych, dla których wartości estetyczne i artystyczne sztuki podporządkowane są wartościom

²¹ Zapewne bardziej zgodne z narracją Bourdieu byłoby mówienie o kulturze „ludowej”. Ze względu na konotacje, jakie posiada wyrażenie „kultura ludowa” w polszczyźnie, pomysł ten nie wydaje mi się jednak dobry. Niezupełnie trafne byłoby także mówienie o kulturze masowej. Przyjmuję rozstrzygnięcie Kłoskowskiej, która pojęcie kultury masowej łączy w pierwszym rzędzie ze zjawiskiem „przekazywania wielkim masom odbiorców identycznych lub analogicznych treści płynących z nielicznych źródeł” (Kłoskowska 1980, s. 95).

moralnym, politycznym czy religijnym. Bourdieu podaje tu przykład wrogości klas średnich wobec poszukiwań formalnych w teatrze, konsekwentnego odrzucania dzieł przekraczających moralne tabu i afirmatywnego stosunku „publiczności ludowej” do narracji, „których intryga logicznie i chronologicznie nastawiona jest na *happy end*” (Bourdieu 2005, s. 45-6).

Kultura dominująca jest wzorcem pozytywnym dla tych wszystkich, którzy aspirują do awansu społecznego. W tym sensie jest także źródłem snobizmu, którego Bourdieu nie zauważa. Formalnie gust snoba pokrywa się z gustem uprawomocnionym, sądzę jednak, że istnieją różnice między kulturą dominującą i kulturą snobistyczną. Prześledzę je, odwołując się do analiz Stefana Żeromskiego, zaprezentowanych w eseju *Snobizm i postęp*.

Żeromski przypomina w nim, że wyraz snob posiada genezę feudalną i uniwersytecką. Otóż, w księgach rejestrujących studentów Oxfordu i Cambridge odnotowywano klasę, z której się wywodzili. Skrót *s.nob.* oznaczał studentów *sine nobilitate*, a więc osób „wywodzących się ze sfery ludzi niezamożnych, wieśniaków, wiejskich dorobkiewiczów, rzemieślników, drobnych kupców, żeglarzy, wojskowych” itp. (Żeromski b.r.w., s. 5). Tworzyli oni środowisko żywotnie zainteresowane zmianą swojej sytuacji społecznej, chcieli „zrobić karierę, wdrapać się wyżej”. Poza wynikami w nauce narzędziem awansu społecznego było podpatrywanie i naśladowanie „obyczajów, postępowania i manier panów”, tego, w jaki sposób „pracują i próżnują, w jaki sposób odżywiają się i bawią, jak się ubierają i jakie stąd wynikają mody, obyczaje i przepisy. Z pasją właściwą naturze ludzkiej, dążąc do utożsamienia się z tamtymi, wszystko, co postrzegali, naśladowali”. To właśnie ślepe naśladowanie osób kierujących się gustem uprawomocnionym stanowi podstawową cechę snobizmu (Żeromski b.r.w., s. 5-6). Kulturę snobów cechuje tedy brak naturalności, sztuczność, wyjątkowo konserwatywne przywiązanie do reguł i norm, które wiąże się z kulturą dominującą i gustem uprawomocnionym (Żeromski b.r.w., s. 4).

Podział na kulturę dominującą i snobistyczną był wyraźny tak długo, jak długo uważano, że „szlachectwo ma charakter *esencjalistyczny*”, poprzedza zatem i swoiście zabarwia wszelką aktywność ludzi nakierowanych kulturowo na to, co wysokie, wyrafinowane. Zdaje się, że pogląd taki żywił Bourdieu w trakcie pisania *Dystynkcji*. Zgadzam się bowiem z Baumanem, że Bourdieu rozumie kulturę „jako urządzenie

wykorzystywane — i być może z zamysłu przeznaczone — do oznaczania różnic między klasami i ich utrwalania” (Bauman 2011, s. 19). W *Dystynkcji* nie tylko opisuje on odmienne gusta kulturowe, ale dostarcza narzędzi, które pozwalają bez większych wątpliwości przyporządkować i ludzi, i wytwory kultury do jednej z wyróżnionych przez niego i hierarchicznie uporządkowanych kategorii. Ten wartościujący aspekt wywodu Bourdieu staje się bardziej widoczny, gdy umieści się *Dystynkcję* w kontekście choćby takich prac jak *Mitologie* Rolanda Barthesa czy *Apokaliptycy i dostosowani: komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, *Il caso Bond* oraz *Supermen w literaturze masowej* Umberto Eco. Barthes w swojej książce starał się pokazać, jak ideologiczne i polityczne podziały społeczeństwa podtrzymywane są za pomocą mitów, rozpowszechnianych choćby w prasie codziennej. Eco z kolei budował swoje rozumienie kultury, wychodząc z założenia, że teoretyk nie powinien dostosowywać badanego materiału do przyjętych wcześniej kategorii, nie powinien także z założenia bronić „kultury wysokiej” przed rzekomym najazdem barbarzyńskiej kultury masowej. Powinien za to przyglądać się z uwagą faktycznemu funkcjonowaniu zjawisk kulturowych, pokazując zmiany w sposobie odbioru wytworów kulturowych.

W *Dystynkcji* Bourdieu abstrahuje od podejścia prezentowanego przez Barthes’a czy Eco i buduje hierarchiczny obraz kultury i gustów kulturowych. W moim przekonaniu nie rozjaśnia on w wystarczający sposób pojęć gustu uprawomocnionego i kultury dominującej. Raz wiąże je sztywno z klasowym pochodzeniem ludzi, traktując kulturę dominującą niemal jak esencję klasy wyższej, realizującą się w egzystencji przynależnych do niej jednostek, innym razem wiąże ją z edukacją i aspiracjami człowieka. Mimo chwiejności semantycznej udaje mu się jednak uchwycić związki łączące pojęcie kultury z pojęciem gustu oraz ze stratyfikacją społeczną. Udaje mu się także odsłonić konsumpcję estetyczną jako ten element praktyki kulturowej, który „sygnalizuje i chroni podziały klasowe, czytelnie znacząc i fortyfikując międzyklasowe granice” (Bauman 2011, s. 19). Jeśli uzna się jednak, że opozycje między rodzajami kultur są relatywne, a więc, że da się je przekraczać, to można postrzegać snobizm — mimo jego wielu karykaturalnych cech — jako jedno ze źródeł tych przekształceń społecznych, które umożliwiały ludziom prawdziwy awans społeczny. W tym sensie kultura dominująca stałaby się kulturą oficjalną, czyli obowiązującą wszystkich członków danego społeczeństwa.

W stronę posthumanistyki

Uważam, że w dzisiejszej humanistyce nie tylko funkcjonują różne pojęcia kultury, jak w dwudziestym wieku, ale że — co więcej — ani nie da się ich (jeszcze) sprowadzić do wspólnego mianownika, ani pokazać, że podlegają uporządkowanemu, wspólnemu procesowi transformacji. Dostrzec w niej można przechodzenie od opisowego do krytycznego podejścia do kultury oraz stopniowe poszerzanie problemów podejmowanych w ramach krytyki kultury o kwestie podnoszone w ramach posthumanistyki.

Krytyczne podejście do kultury, widoczne chociażby w „badaniach kulturowych”, różni się od podejścia opisowego, nie chodzi w nim bowiem wyłącznie o opis zjawisk składających się na kulturę. Różni się ono jednak także od podejść wartościujących, w których zjawiska kulturowe są opisywane i oceniane z perspektywy kultury wysokiej, uznawanej za wzorzec. Jak twierdzi Michał Paweł Markowski:

W perspektywie badań kulturowych sens jest produktem praktyki społecznej, a ściślej: wielu, nierzadko skonfliktowanych ze sobą praktyk społecznych, z których każda stara się narzucić własny sposób legitymizacji wytworzonego przez siebie sensu (Markowski 2007c, s. 539).

Krytyka kultury oznacza odsłanianie tych praktyk legitymizujących określone sensory i wartości, które znajdują swój wyraz w różnych sposobach „społecznego usytuowania”, powiązanych choćby z płcią, tożsamością seksualną, klasą społeczną czy pochodzeniem etnicznym (Markowski 2007c, s. 539).

Z kolei znaczna część studiów uprawianych w ramach posthumanistyki to mikroopowieści, które uznać można — w nawiązaniu do Kroebera — za „analizy mikroskopowe”, odsłaniające kłębowisko relacji i powiązanych przez nie aktorów, traktowanych we wcześniejszych badaniach jako dobrze określone byty jednoznacznie należące albo do świata człowieka (kultury) albo do świata przyrody (natury). Znaczącą rolę w formowaniu się posthumanistyki odgrywają koncepcje Michela Serres’a i Brunona Latoura, w których opozycję natura-kultura zastępuje się na przykład mówieniem o kolektywach, tworzonych przez aktorów ludzkich i nieludzkich, czy o naturo-kulturach.

Serres: zakwestionowanie opozycji natura-kultura

Serres jest teoretykiem, który zakwestionował opozycję natura-kultura i opracował ideę „umowy naturalnej”. Twierdzi on²², że pierwotnym i podstawowym stanem rzeczywistości jest chaos. Jest to stan dynamicznej nierównowagi, mieszaniny twórczych sił i elementów, z których — jak z mitologicznego chaosu — wyłaniają się i w których giną w miarę uporządkowane/ustabilizowane struktury „świata życia”. Przez „świat życia” rozumiem tu dwie wyróżnione przez Serresa’a dziedziny, które poręcznie będzie nazwać „królestwem natury” i „królestwem społeczeństwa”. Widać tu już, że „natura” nie stanowi dla Serres’a kategorii pierwotnej, obiektywnej. Jego zdaniem, pojęcie natury jest konstruktem wytwarzanym w momencie strukturyzowania tego, co chaotyczne. Pogląd ten rozwija Serres za pomocą charakterystycznej dla siebie strategii; mianowicie ilustruje go opowieściami o wylewach Nilu i o stworzeniu świata przez biblijnego Boga.

W obu opowieściach pierwotny stan rzeczywistości pokazany zostaje jako chaos, symbolizowany przez wodę. W pierwszym przypadku chodzi o wody Nilu, cyklicznie zalewające terytorium Egiptu. W drugim przypadku chodzi o wody, których rozdzielenie zaowocowało wydźwignięciem lądów oraz utworzeniem nieboskłonu i Szeolu (Serres 1995a, s. 51). Wyłonienie „świata życia” odbywa się w obu opowieściach za pomocą praw narzuconych nieuporządkowanym żywiołom. W Egipcie za narzucenie tych praw odpowiedzialni są królewscy geometry — wkraczą oni na mokre, bagniste i pokryte szlamem tereny po to, by dokonać ich pomiarów i rozdzielić pomiędzy Egipcjan. W drugim przypadku źródłem praw jest Bóg, wypowiadający stwórcze rozkazy. O dziwo Serres nie zwraca uwagi na to, że źródłem praw jest również Adam, nadający imiona wszelkim istotom żyjącym. Zarówno geometry, jak i Adam, mają moc stanowienia prawa z nakazu suwerena (faraon, Jahwe). W obu przypadkach stanowienie prawa nie daje się odróżnić od działalności naukowej. Geometria klasyczna — wzorzec naukowości obowiązujący bodaj do XX wieku — rozumiana jest bowiem jako nośnik prawa własności: to geometria wyznacza granice oddzielające własność jednego Egipcjanina od własności drugiego Egipcjanina, a więc w jakiś sposób definiuje własność. Adam z kolei nadaje istotom żywym imiona,

²² Fragment tekstu dotyczący Serres’a ukazał się jako część artykułu (Bogusławski 2011, s. 93-98).

co oznacza, że rozpoznaje ich istoty, klasyfikuje je i stratyfikuje (Serres 1995a, s. 52, 57).

Serres twierdzi, że prawo zaczyna działać w momencie zupełnego nieodróżnicowania, gdy nie istnieje jeszcze podział na to, co świeckie i święte, na oazę i pustynię, gdy nie wiadomo jeszcze, czym jest własność i gdy nie istnieje jeszcze geometria (Serres 1995a, s. 52). Serres wyciąga z tego dwa wnioski. Po pierwsze, strukturyzacja pierwotnego chaosu rozpoczyna się wraz z zawianiem umowy społecznej. Po drugie, „prawo poprzedza naukę i prawdopodobnie jest jej źródłem” (Serres 1995a, s. 53). Jednakże nauka szybko emancypuje się w odrębny system praw zwany prawem naturalnym, który nieustannie ściera się z systemem prawa stanowionego.

Umowę społeczną zwykło się rozumieć jako źródło zobowiązań łączących ze sobą ludzi. Z kolei zobowiązania te wynikać mają z natury człowieka, określanej właśnie przez umowę społeczną. (Sztandarowym przykładem jest tu, zdaniem Serres’a, *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, w której rozprawia się szeroko właśnie o naturze ludzkiej i wynikających z niej prawach (Serres 1995a, s. 35–36)). Charakterystyczne jest przy tym to, że naturę człowieka określa się poprzez odróżnienie jej od „natury przyrodniczej”, dzieląc rzeczywistość na to, co czysto kulturowe, i to, co czysto naturalne, przyrodnicze. Umowa społeczna zatem, twierdzi Serres, służy przekształceniu człowieka naturalnego w człowieka społecznego (Serres 1995a, s. 34–35). Tak silny nacisk na to, co społeczne, powoduje z kolei, że o ile dostrzega się w umowie społecznej wspomniane już źródło zobowiązań międzyludzkich, o tyle nie zauważa się tego, że umowa społeczna definiuje także więzi łączące człowieka z przyrodą-naturą (Serres 1995a, s. 53).

Wyrzucona poza nawias umowy społecznej natura-przyroda staje się przedmiotem działalności naukowej. Szczególnie widoczne staje się to w nowożytności, w której — za sprawą Galileusza — prawa rządzące naturą tracą swój związek z prawnikami, a stają się domeną badaczy-eksperymentatorów, głównie fizyków (Serres 1995a, s. 84). Nauka nowożytna staje się (pozornie) niezależnym terytorium, opanowanym przez naukowców-ekspertów, a więc przez jednostki, które jako jedyne są kompetentne w ustalaniu praw rządzących światem przyrodniczym. Tak pojęta nauka służyć ma odkrywaniu prawdy o świecie. Opisywane przez nią prawa muszą więc być uniwersalne i obiektywne. Nauka zatem ma być wyłącznie przedsięwzięciem

poznawczym, a więc neutralnym w stosunku do politycznych, prawnych i etycznych rozgrywek charakterystycznych dla świata społecznego. Zdaniem Serres'a tak jednak nie jest. Co więcej, nauka **nie może być** przedsięwzięciem neutralnym w podanym wyżej sensie (Serres 1995a, s. 56).

Po pierwsze, dlatego że prawa natury-przyrody, o których mówi nauka, nie są odkrywane, ale konstruowane. Prawa nauki są przedmiotem negocjacji i perswazji. Samo formułowanie praw można porównać do werdyktu-sentencji trybunału naukowców-sędziów (Serres 1995a, s. 60). Negocjowanie praw, kierunki prowadzonych badań itd., uzależnione są od interesów własnych badaczy i od interesów instytucji, od których badania zależą. Spośród owych interesów nowożytność wysunęła na pierwszy plan sprawę **panowania** człowieka nad naturą-przyrodą i **przetwarzania** natury-przyrody dla celów społeczności. Uwidacznia to charakterystyczna dla nowożytności fuzja nauki i technologii. Nauka dostarcza podstaw do innowacji technologicznych, które służą z kolei coraz pełniejszemu przetworzeniu natury-przyrody traktowanej jako własność człowieka (Serres 1995a, s. 35).

Po drugie, dlatego że wiedza naukowa jest stałym argumentem rozgrywek politycznych. Nauka jest osądzana przez trybunały nienaukowe. Wystarczy wspomnieć tu Galileusza skazanego przez inkwizycję, czy Lavoisiera osądzonego przez rewolucjonistów (Serres 1995a, s. 78, 81 i n.). Jednocześnie nauka osądza i wpływa na politykę uprawianą we wspólnotach. Przykładem mogą być ekolodzy-naukowcy: promowane przez nich „niezmienne prawa” natury-przyrody potrafią sparaliżować decyzje podejmowane przez polityków. Tak czy owak, to, co uważane jest za naturę, jest efektem starć i chwilowych sojuszy łączących naukowców i społeczeństwo. Efektem starć i sojuszy, a nie obiektywnego opisu niezależnej od człowieka natury-przyrody.

Tendencja do traktowania natury-przyrody jako własności człowieka, a także do oddzielania tego, co społeczne od tego, co naturalne, wydaje się być tak stara, jak sam człowiek. Jednakże dopiero w nowożytności tendencje te stały się niebezpieczne. Związane jest to z charakterystycznym dla nowożytności procesem **globalizacji**. O ile niegdyś wyzysk natury miał charakter lokalny, o tyle współcześnie globalne społeczeństwo opanowało już niemal całą Ziemię. Dochodzi do drastycznego kurczenia się zasobów naturalnych, coraz bardziej realne stają się również globalne katastrofy ekologiczne. Zdaniem Serres'a ludzkość znalazła się na rozdrożu. Do

wyboru mamy albo śmierć, albo zmianę stosunku do natury-przyrody. Przekształcenie to, mówiąc metaforycznie, polegać ma na przejściu od życia pasożytniczego do życia symbionta, a więc na odrzuceniu antropocentryzmu i wyjściu poza ideały nowożytności (Serres 1995a, s. 34). Wiąże się to również z odrzuceniem opozycji kultury i natury. Człowiek powinien uświadomić sobie wreszcie, że jest tylko jednym z elementów **sieci**, którą tworzą relacje międzyludzkie, relacje łączące wszystkie byty lokowane zwyczajowo po stronie natury-przyrody i relacje łączące ludzi z bytami pozaludzkimi²³ (Serres i Latour 1995, s. 115) .

Zadanie transformacji, o którym mówi Serres, polega na przejściu od umowy społecznej do **umowy naturalnej**, której modelem jest Homerycki obraz związku morskiego i okrętu (Serres 1995a, s. 40–41). Homer opisuje bowiem świat w pełni kolektywny, a więc taki, w którym brak jakiejkolwiek sfery prywatnej umożliwiającej ucieczkę przed problemami. Taka właśnie ma być rzeczywistość ukonstytuowana przez umowę naturalną — w pełni globalna, oparta o prawo traktujące naturę-przyrodę i człowieka jako równorzędnych partnerów, stwarzająca warunki do negocjowania interesów między naturą-przyrodą i człowiekiem. Wydaje się, że Serres traktuje całkiem serio zarówno ideę negocjacji, jak i samej umowy naturalnej. Jego zdaniem, byty pozaludzkie mają swój własny język (język sił, powiązań i interakcji (Serres 1995a, s. 39)), w którym mówią do człowieka i który ludzie powinni opanować. Ten język wystarcza, by negocjować interesy. Wystarcza również do tego, by zawrzeć umowę naturalną; w końcu z umową naturalną może być tak samo jak z umową społeczną, to znaczy nie musi zostać spisana²⁴.

Przejście od umowy społecznej z jej światem podzielonym na naturę i kulturę do umowy naturalnej z jej holistyczną wizją świata oznacza dla człowieka powrót do „świata natury w jego oryginalnym rozumieniu jako świata”, w którym się urodziliśmy i z którym dzielimy naszą kondycję (Serres 1995a, s. 44). Ta wspólność, wynikająca z faktu, iż jesteśmy częścią świata-organizmu, powoduje, że nie mogą

²³ Byty pozaludzkie to nie tylko byty zwyczajowo lokowane po stronie natury, ale również artefakty.

²⁴ „W jakim języku mówią do nas rzeczy tego świata, abyśmy mogli się z nimi porozumieć na mocy umowy? Pamiętajmy, że poza wszystkim stara umowa społeczna też pozostała niespisana, niewymówiona. Nikt jej nigdy nie czytał, ani w oryginale, ani nawet w kopii. [...] W gruncie rzeczy Ziemia przemawia do nas w terminach sił, powiązań i interakcji — to wystarczy do (zawarcia) umowy” (Serres 1995a, s. 39, cyt. za: Latour 2009, s. 106, p. 10).

liczyć się dla nas wyłącznie egoistyczne, ludzkie interesy. Aby żyć w zgodzie z samymi sobą, a także żeby żyć w zgodzie z naturą-przyrodą, musimy brać pod uwagę interesy trojakiiego rodzaju: **interesy samej natury-przyrody, interesy czysto ludzkie oraz jednoczesne interesy natury-przyrody i ludzi**. Trilateralność ta ma służyć z jednej strony wszechstronnemu rozwojowi natury-przyrody, a z drugiej strony – **przetrwaniu** człowieka i jego **wszechstronnemu rozwojowi**. Ma służyć przetrwaniu, gdyż niszczona przez człowieka natura-przyroda zaczyna się mścić — ludzkość stanęła obecnie wobec nieznanego wcześniej zagrożenia ekologicznego. Ma służyć wszechstronnemu rozwojowi człowieka, rozwój bowiem jest synonimem indywidualnego doświadczenia. Doświadczenie z kolei jest związane, zdaniem Serres’a, z **cielesnością człowieka** (Serres 2008) i z jego **mobilnością**: aby doświadczać musimy podróżować, musimy mieć dostęp do różnorodnych tradycji i kultur, musimy całą Ziemię traktować jako swój własny dom (Serres 1995a, s. 94; zob. też: Bogusławski 2010a, Bogusławski 2010b). Rozwój i doświadczenie zatem to synonimy admiracji, uwagi, kontemplacji i respektu, które mają cechować relacje człowieka zarówno z naturą-przyrodą (Serres 1995a, s. 38), jak i z innymi ludźmi.

Latour: o relacjach między aktorami ludzkimi i pozaludzkimi

Program nakreślony przez Serres’a podejmuje Latour i dokonuje jego poszerzenia. O ile Serres mówi o kontinuum naturo-kulturowym, a punkt ciężkości w swoich rozważaniach kładzie na to, co naturalne (czy przyrodnicze), o tyle Latour będzie mówił o relacjach między aktorami ludzkimi i pozaludzkimi, wśród których obok bytów uznawanych za naturalne, znajdują się również artefakty. Jak wspominałem wcześniej, Latour uważa, że podział na naturę i kulturę jest wytworem procesów modernizacyjnych, czyli nowoczesności. Natura i kultura stanowią tutaj opozycyjne bieguny. Z naturą powiązane takie pojęcia jak „przyroda”, „obiektywność” (zarazem przedmiotowość i niezależność od poznającego podmiotu), „determinizm”, „nieludzkość”. Z kulturą z kolei związane człowieka i społeczeństwo, subiektywność, zdolność konstruowania praw rządzących zbiorowością itp. Zdaniem Latoura podział ten jest całkowicie sztuczny. Nic nie jest bowiem tylko naturalne albo tylko kulturowe. Zdaniem Latoura rzeczywistość złożona jest z hybryd²⁵, które łączą w sobie cechy tego,

²⁵ Używam tu terminu wprowadzonego w pracy *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*. Latour zastąpił go później ukutym przez Serres’a terminem quasi-obiekt (Serres 1995b, s. 87-95). Mówi także o

co naturalne, i tego, co społeczne. Są tedy jednocześnie „realne jak natura, narracyjne jak dyskurs i kolektywne jak społeczeństwo” (Latour 2011, s. 16, wyróżnienie pominięto – M. M. B.). W perspektywie Latoura podstawową cechą hybryd jest to, że działają, są aktorami. Oznacza to, między innymi, że na siebie wzajemnie oddziałują, a poprzez to oddziaływanie podlegają zmianom. Hybryd nie można opisać uciekając się do jednego słownika, np. socjologicznego, psychologicznego, przyrodniczego czy lingwistycznego. Byłoby to bowiem równoznaczne z redukowaniem hybrydy do jednego z jej aspektów (Tuchańska 2014c, s. 87, 85-7).

Jeśli świat, w którym żyjemy, jest światem złożonym z działających i tworzących sieci powiązań hybryd, to nie da się go opisać za pomocą opozycji natury i kultury. Rzeczywistość widziana oczami Latoura jest zarazem naturalna i kulturowa. W książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni* Latour używa na jej oznaczenie terminu natura-kultura, który w kolejnych pracach zastąpił m. in. pojęciem kolektywu. W pojęciu kolektywu to, co naturalne, „zlewa się” z tym, co kulturowe (Abriszewski 2008, s. 210), a stabilne struktury przyrody i społeczeństwa zastąpione zostają przez „dynamiczną sieć” interakcji o nieskończonej liczbie wariantów, w które wchodzi ze sobą działający aktorzy, zarazem ludzcy i pozaludzcy, społeczni, przyrodniczy i narracyjni (obdarzeni znaczeniem). Jest to płynny świat aliansów, porozumień, negocjacji, manipulacji, zerwań, zagrożeń, niepewności itd. (Tuchańska 2014c, s. 87).

Otwarte pozostaje pytanie o to, jaki język pozwala trafnie mówić o świecie hybryd. Latour zdaje się sądzić, że wystarczy język, który sam jest hybrydą. Zgadzam się jednak z Tuchańską, że wybór Latoura można uznać za wątpliwy. Jego narracje zbyt mocno przypominają albo gorączkowe doniesienia prasowe, efektowne, ale mało analityczne i niepogłębione, albo klasyczny język humanistyki, w którym Latour opowiada „o tekstach, przekładach i perswazjach” (Tuchańska 2012b, s. 22; Bogusławski 2011). Mimo wątpliwości, które można formułować pod adresem teorii aktora-sieci (ANT), trudno nie dostrzec jej potencjału poznawczego.

Koncepcja Latoura kojarzona jest powszechnie z pracami z zakresu „studiów nad nauką” oraz filozofii politycznej. ANT stanowiła jednak inspirację także dla „świata sztuki”. Myślę tu o wystawie, która miała miejsce w Karlsruhe w 2002

czynnikach ludzkich i pozaludzkich. Uważam jednak, że termin „hybryda” jest najbardziej trafny. Oddaje bowiem złożony, wieloaspektowy, zmienny („konstruowany”) charakter aktorów tworzących sieć relacji.

roku, a której Latour był jednym z kuratorów. Wystawa nosiła tytuł *Iconoclash*, a gromadziła prace artystów, którzy zwątpili „w reprezentatywną funkcję sztuki, w jej przezroczystość względem naśladowanej rzeczywistości” (Gralińska-Toborek 2012, s. 41). W tekście towarzyszącym wystawie Latour określił *iconoclash* jako sytuację wahania, niepewności spowodowanej utratą narzędzi pozwalających nam na rozumienie tak otaczającej nas rzeczywistości, jak i „reprezentującej” ją sztuki. Znajdując się w sytuacji *iconoclashu*, nie możemy być pewni, czy projekt, wobec którego stajemy, jest efektem destrukcji czy konstrukcji (Gralińska-Toborek 2012, s. 42). W moim odczuciu z sytuacją *iconoclashu* mamy współcześnie do czynienia w ramach takich zjawisk, jak bio art, sztuka transgeniczna czy techno-sztuka. Wszystkie trzy typy działalności artystycznej, które tradycyjnie można by zaliczyć do kultury symbolicznej czy wysokiej, posługują się żywymi organizmami, genami, kulturami tkankowymi czy nowinkami technologicznymi po to, by testować zarazem granice tego, co naturalne, i tego, co kulturowe. Przykładem może być tutaj *Genomowy portret sir Johna Sulstona* autorstwa Marca Quinna. Portret ów zawiera DNA Sulstona, uzyskane z pobranego od niego nasienia. Mówiąc dokładniej, portret tworzą kolonie przezroczystych bakterii, wyhodowanych w trakcie klonowania wypreparowanego ze spermy DNA (Bakke 2008). Narzędzia klasycznej estetyki okazują się bezradne wobec takich działań twórczych. Do ich zrozumienia i opisu przydatne okazuje się natomiast instrumentarium wypracowywane w ramach posthumanistyki: pojęcia hybrydy i mutanta, relacji, translacji czy sieci, pozwalające uchwycić złożone struktury zależności, w które uwikłane są i które tworzą obiekty artystyczne. Zrezygnowanie z mówienia o tym, co wyłącznie naturalne i wyłącznie kulturowe, wyłącznie polityczne, etyczne czy społeczne, pozwala pokazać zależności łączące laboratoria, artystów, krytyków, galerie i odbiorców (Bakke 2008).

* * *

Moim zdaniem posthumaniści nie mogą przyjąć żadnej z omawianych przeze mnie koncepcji kultury jako własnej. Budowano je bowiem w perspektywie teoretycznej, w ramach której akceptowano podział na naturę i kulturę. Koncepcje kultury funkcjonujące w ramach nauk humanistycznych nie pozwalają tym samym na zdanie sprawy z „nie-ludzkich (i nieludzkich) aspektów naszej kondycji historycznej”

(Braidotti 2014, s. 280). Co więcej, posthumaniści nie starają się budować ogólną koncepcję natur-kultur w ramach konkretnej dyscypliny humanistycznej. Jak trafnie zauważa Rosi Braidotti, „[i]nstitutionalną odpowiedzią na te nie-ludzkie (i nieludzkie) struktury naszych czasów jest ustanowienie i rozpowszechnienie się interdyscyplinarnych obszarów badań, które mierzą się z katastrofami nowoczesnej historii” (Braidotti 2014, s. 281).

Przykładami takich badań mogą być studia nad Holocaustem czy pamięcią, „badania nad kolonializmem i niewolnictwem”, *queerowa* refleksja nad lokalnymi strategiami oporu wobec globalnego kapitalizmu, studia nad monstrualnością czy badania *genderowe* (Braidotti 2014, s. 281; Gajewska 2012, s. 13-8). Zainteresowanie posthumanistów kieruje się ku zjawiskom, które leżą na przecięciu klasycznych dyscyplin humanistycznych i przyrodznawczych, ale ich badania nie tworzą nowych, osobnych akademickich dyscyplin, ale są właśnie **studiami** rozpiętymi pomiędzy klasycznymi dziedzinami nauki. W odróżnieniu od humanistów, posthumaniści odrzucają przekonanie, że „humanistykę okreś[la] jej zdolność do uczłowieczania naszych społecznych zachowań, wartości i obywatelskich interakcji” (Braidotti 2014, s. 280).

Odwołując się do ontologii kulturowej, można powiedzieć, że kwestionowanie i kontestowanie zastanej struktury dyscyplinarnej nauki (humanistyki), powodowane przez podejmowanie nowych tematów, uwzględnianie nowych czy ignorowanych wcześniej zjawisk, przejawia się samokonstytucją, charakterystyczną dla nauki.

Podsumowując, posthumanistyka nie jest jednorodną dziedziną badań. Składa się raczej z różnorodnych studiów, które łączy porzucenie opozycji natury i kultury i odejście od koncepcji podmiotu jako samoświadomości o stabilnej tożsamości. Posthumaniści nie posługują się, bo nie mogą, żadną koncepcją kultury odróżnionej od natury. Mówią raczej o naturach-kulturach, relacjach, sprawstwie (*agency*), procesach, w ramach których konstytuują się wspólnoty.

Moim zdaniem trudno dziś rozstrzygnąć, jaki los czeka posthumanistykę. Nie sądzę, by perspektywy badawcze określane zbiorczo tym terminem, miały wyeliminować czy zastąpić perspektywy rozwijane w ramach tradycyjnie rozumianych nauk humanistycznych. Sądzę raczej, że będą one współistnieć, dostarczając propozycji opisu i zrozumienia złożonych i wielorakich zjawisk współczesnego świata. Studia posthumanistyczne stanowić będą jednak wyzwanie dla zakładających

antropocentryzm badań z zakresu nauk humanistycznych, poddając w wątpliwość wszelkie uogólnienia dotyczące tego, kim jest człowiek, czy „wielkie opowieści” na temat tego, czym jest kultura.

MAPA II: HISTORIA

Rafał Stobiecki określił stan współczesnej historiografii jako „krajobraz po bitwie” (Stobiecki 2005). Sformułowanie to odnosi się do efektu, który w naukach historycznych wywołał postmodernizm, reprezentowany, jak pisze Stobiecki, przez takich autorów, jak Hayden White, Frank Ankersmit czy Dominik LaCapra. Zdaniem Stobieckiego, autorom tym udało się podważyć roszczenia historiografii do bycia nauką empiryczną i obiektywną, a więc taką jak nauki przyrodnicze, przekonanie o istnieniu rzeczywistości minionej jako niezależnej od kreacji badacza oraz wyobrażenie o prawdzie jako zgodności twierdzeń historycznych z minioną rzeczywistością (Stobiecki 2005, s. 1-2).

Pod wpływem m. in. postmodernizmu, akcentującego w historii raczej to, co zmienne i ulotne niż to, co stałe i niezmiennie, nastąpił demontaż spójnych hierarchii interpretacyjnych. Uderzono w różne formy determinizmu — ekonomicznego, klasowego, pokazano, że szukanie w przeszłości jednolitego klucza interpretacyjnego jest iluzją (Stobiecki 2005, s. 4).

Badacze zaczęli zwracać baczną uwagę na historię codzienności, obyczajów, na biografie zwykłych ludzi, którzy nie stali się znanymi aktorami na arenie dziejów. Podjęli także próbę wyjścia poza linearną koncepcję czasu, budując swoje opowieści w sposób fragmentaryczny, nieciągły, akcentujący luki i niedomówienia w dostępnym materiale. Wreszcie — wraz z początkiem XXI wieku — zaczęli odchodzić od medium tekstu, jako wyróżnionego sposobu opowiadania o przeszłości, w kierunku mediów audiowizualnych, eksplorując przestrzeń muzeów, pomników czy filmów (Stobiecki 2005, s. 5-6). Nadal jednak spotkać można historyków, którzy wierzą, że:

uprawiając tę profesję dążymy do odkrycia absolutnej prawdy, przekonanie, że aby się do niej zbliżyć należy wyczerpać bazę źródłową, że informacje o niej tkwią niejako wprost w źródłach — zdania te powtarzane są jak mantra przez dużą część środowiska i stanowią istotę jej metodologicznych przekonań (Stobiecki 2005, s. 6).

Oznacza to, mówiąc w skrócie, że we współczesnej historiografii, a także szerzej — we współczesnej humanistyce, funkcjonują różnorodne przekonania metodologiczne, a wraz z nimi wiele sposobów pojmowania przedmiotu badania

historyka. Sądę jednak, że mimo różnic, niekiedy bardzo znaczących, koncepcje dziejów (rozumianych jako przedmiot badania historyka) łączy jedno — nie mają charakteru historiozoficznego. Uważam zatem, że kształtowaniu się nauk humanistycznych towarzyszył proces porzucania dziedzictwa historiozofii²⁶. Efektem dezobiektywizacji i fenomenologizacji dziejów, które w nierozzerwalny sposób powiązano z ludzkim doświadczeniem, są stanowiska posthumanistyczne, w których mówi się o polichroniczności każdej epoki i wieloczasowej teraźniejszości. Radykalizm tych stanowisk sprzyja odsłanianiu historyczności jako ontologicznej struktury ludzkiego świata, historyczności, której nie można już rozumieć jako realizowania się dziejowego celu, do którego odwoływały się historiozofie, czy praw historycznych, poszukiwanych przez scjentyistycznie zorientowaną historię. Wszystkie te kwestie będą przedmiotem moich rozważań w tym rozdziale. Rozpaczę go od krótkiego omówienia stanowisk, które da się wyróżnić w ramach europejskiej historiozofii.

Historiozoficzne koncepcje dziejów

Za Leszkiem Kołakowskim (Kołakowski 1988) i Karlem Löwithem (Löwith 2002) uznaję, że europejska historiozofia ma swoje źródła w neoplatonizmie i wczesnochrześcijańskiej egzegezie Biblii. Neoplatonizmowi zawdzięczamy myślenie w kategoriach wyjścia i powrotu (*exitus-reditus*). Neoplatonicy powiązali schemat *exitus-reditus* z człowiekiem i jego przygodnością. Neoplatonizm wyrastał bowiem z zasadniczej niezgody na nieuleczalny charakter ludzkiej przypadkowości i skończoności. Wyrazem tej niezgody było przekonanie o tym, iż człowiek nosi w sobie jakieś zasadnicze powinowactwo z tym, co wieczne oraz niezmiennie, winien więc przeżyć swoje życie jako drogę powrotu do pierwotnej pełni. O ile schemat *exitus-*

²⁶ Tak samo twierdzi Piotr Wasyluk: „Zmiana, która dotknęła filozofię w drugiej połowie XIX wieku, dotyczyła również filozofii dziejów. Według H. G. Baumgartnera, należy ją wiązać z załamaniem się zasad, na których budowano dotychczasowe wizje ludzkiej historii. Zerwanie z przekonaniem o rozumności dziejów, charakterystycznym dla historiozofii oświeceniowej i niemieckiego idealizmu, a także załamanie się m. in. po doświadczeniach Rewolucji Francuskiej optymistycznej wiary w ideały postępu korespondowało z konstytuowaniem się empiryczno-historycznych nauk społecznych i naturalistycznego poglądu na rzeczywistość. Prowadziło to do wypracowania nowego rozumienia historyczności, które pomagało ukształtować się nauce historycznej i nowym metodom poznania historycznego” (Wasyluk 2010, s. 125).

reditus funkcjonuje u Plotyna zasadniczo w perspektywie kosmologicznej, o tyle Orygenes łączy go wprost z perspektywą antropologiczną. Człowiek istnieje — jego zdaniem — najpierw w boskim umyśle, z którego wychodzi rodząc się w czasie. Następnie spożytkowuje czas na swój rozwój po to, by powrócić do stanu pierwotnego (Gibson 2008, s. 4-5; Kołakowski 1988, s. 18). Takie postawienie sprawy powoduje, że dzieje nie mogą być już dłużej rozumiane jako następujące po sobie epizody, ale stają się procesem samodoskonalenia człowieka, wędrówką ku wyzwoleniu, miejscem, w którym spełnia się powołanie człowieka do przejścia od empirycznego i przygodnego istnienia do bycia nieskończonego, pełnego. Neoplatonizm dokonuje zatem powiązania czasowości z praktyką człowieka, ustanawia także cel-sens tej praktyki, którym jest wyzwolenie od przygodności. Negatywnym punktem odniesienia, swoistym bodźcem do działania jest dla człowieka zło obecne w świecie. To sprzeczność wobec niego motywuje człowieka do realizacji swojej autentycznej natury (i pełni możliwości). Neoplatonizm dostarcza zatem narzędzi, które pozwalają widzieć dzieje jako zmaganie się z negatywnością, jako walkę, której celem jest przekraczanie ograniczeń (Kołakowski 1988, s. 20-3, 26). Drugim, obok neoplatonizmu, ważnym źródłem europejskiej refleksji nad dziejami jest wczesnochrześcijańska egzegeza Biblii, której wyniki dają się w sposób mało problematyczny wpisać w schemat *exitus-reditus*.

Jak zauważa Löwith, pierwsi chrześcijanie traktują dzieje jako *interim*, czyli okres przejściowy. Rozpoczyna się on wraz z upadkiem człowieka (grzech pierworodny), a kończyć się ma ostatecznym pojednaniem (zbawieniem). Dynamizm dziejów opisywany jest w perspektywie dialektycznego sprzężenia między „wezwaniami przez Boga” i ludzką odpowiedzią, która nie zawsze musi być pozytywna. Chrześcijanie są jednak przekonani, że ludzkie decyzje nie wpływają zasadniczo na możliwość spełnienia sensu dziejów, a przeszłość i teraźniejszość są przygotowaniem tego, co ma wypełnić się w przyszłości. Wkład wczesnochrześcijańskiej egzegezy Biblii do późniejszych koncepcji dziejów polega także na tym, że chrześcijanie zwracali uwagę na niewidoczne siły (*archontes*), które leżą u podstaw rejestrowanych przez historyków zdarzeń. Obserwowane wydarzenia tracą tedy swoją przygodność i przypadkowość, stając się uchwytym niewidocznych mechanizmów, struktur czy praw (Löwith 2002, s. 178-181).

Z tego dziedzictwa korzystał Aureliusz Augustyn, który pojmuje dzieje jako „jeden celowy *procursus*”, którego początkiem jest grzech pierworodny Adama i Ewy,

końcem zaś nastanie państwa bożego. Posiadają one zatem sens ściśle teologiczny i antropologiczny: tym, co istotne nie jest „przemijająca wielkość państw”, działalność wybitnych jednostek czy spektakularne wydarzenia, lecz wszystko to, co bierze udział w walce, której stawką jest wieczne zbawienie bądź potępienie (Löwith 2002, s. 162-3).

Dzieje są dla Augustyna pewną całościową strukturą, która swój sens czerpie z odniesienia do początku i końca, co nadaje im paradoksalność. Z jednej strony bowiem są czymś właściwym dla świata stworzonego, jako że nie mogą istnieć poza czasem, czas zaś został stworzony przez Boga. Z drugiej strony, zakorzeniają się w zdarzeniach pozaczasowych — rozpoczynają się wraz z wygnaniem człowieka z raju i do raju prowadzą (schemat *exitus-reditus*). Owo zakorzenienie powoduje, że na gruncie myśli augustiańskiej nie da się zredukować dziejów do następstwa pokoleń, rozwoju form społeczno-ekonomicznych, historii walk, procesu kumulowania wartości czy szeroko rozumianego postępu. To, co faktualne, nie posiada bowiem sensu samo z siebie, jest raczej znakiem odsyłającym do procesów głębszych, zgodnych z opatrnością sprawowaną przez Boga nad światem. W wymiarze doczesnym oznacza to, że wszelkie wydarzenia są znakami odzwierciedlającymi stopniowy, acz konsekwentny, proces rozdzielania wiary od nie-wiary, dobra od zła, wprowadzania w upadły świat nadprzyrodzonego porządku, a więc proces sukcesywnego zmierzania świata w kierunku państwa bożego. Uniwersalny cel, którym jest właśnie ostateczne zwycięstwo państwa bożego nad państwem ziemskim, nadaje dziejom charakter uniwersalnego oraz jednorodnego procesu (Löwith 2002, s. 163-4, 166).

A zatem, Augustyn traktuje dzieje jako uniwersalny proces biegnący od unikatowego początku do unikatowego końca (Bod 2013, s. 124). Proces ten jest niepowtarzalny (co oznacza, że rozwija się linearnie, a nie cyklicznie) oraz progresywny. Sens nadaje dziejom ich cel, który ma charakter nadprzyrodzony. Mimo to dzieje nie mają charakteru nadnaturalnego, ale są sposobem istnienia właściwym dla świata stworzonego, wewnętrzną logiką rozwoju i przeobrażania rzeczywistości doczesnej. Bóg nie bierze w nich bezpośredniego udziału, jest raczej prawodawcą, który wpisał w świat opatrnościowy projekt, dostrzegalny dla tych wszystkich, którzy potrafią odczytywać zdarzenia historyczne jako znaki odsyłające do niedostrzegalnych struktur czy mechanizmów rozwoju.

Janowi Szkotowi Eriugenie zawdzięczamy drobną, acz istotną, korektę augustyńskiej koncepcji dziejów. Mianowicie, Eriugena uznał, że Bóg nie tyle jest transcendentnym Panem dziejów, ile ich podmiotem, to znaczy, że Bóg staje się poprzez dzieje w procesie „samopomnażania w bycie stworzonym” (Kołakowski 1988, s. 26). Oczywiście, idea ta nie jest oryginalnym pomysłem Eriugeny. Przekonanie o tym, że etycznej niezmienności Boga towarzyszyć może jego rozwój jako bytu, znaleźć możemy u Orygenesesa, Grzegorza z Nyssy czy Maksyma Wyznawcy (zob. Balthasar 1947, Balthasar 1988, Balthasar 1996, Delurski 2009). Wszelako, to właśnie Eriugenie zawdzięczamy pierwszą (w miarę) konsekwentną teogonię, której centralną ideą jest idea Boga potencjalnego.

Eriugena wychodzi z przekonania, że Bóg jest formą (*resp.* bytem) wszystkiego, a więc, że cokolwiek istnieje, „jest co do bytu Bogiem”. Świat, widziany oczami Eriugeny, nie posiada samodzielnego istnienia odniesionego do Absolutu, jest raczej sposobem uzewnętrznienia się Boga, który osiągając spełnienie w bytach stworzonych, jednoczy je ze sobą po to, by osiągnąć samospełnienie. Leszek Kołakowski stwierdza dobitnie, że Eriugenowskie *De divisione naturae* opowiada „dramatyczną historię powrotu Ducha do siebie samego poprzez świat stworzony”, a zwłaszcza poprzez człowieka (Kołakowski 1988, s. 28, 27).

O Eriugenowskiej koncepcji dziejów daje się powiedzieć niemal to samo, co o koncepcji Augustyna. Spotykamy tu schemat *exitus-reditus*, dzieje są procesem rozpostartym między niepowtarzalnym początkiem i końcem, cechuje je progresywność i celowe zorientowanie.

Cel dziejów przestaje być jednak transcendentny, same dzieje stają się odyseją Ducha, który rozwija sam siebie według immanentnych praw. Te grecko-judaistyczno-chrześcijańskie idee leżą u podłoża nowożytnej idealistycznej koncepcji dziejów.

Nowożytne historiozofie można podzielić na **idealistyczne** i **materialistyczne**²⁷. Choć są przeciwstawne łączy je fundamentalne przeświadczenie, iż „to nie człowiek, w każdym zaś razie nie sam człowiek” stanowi właściwy podmiot dziejów. A zatem główny czynnik, „który determinuje sposób dokonywania się tego [dziejowego —

²⁷ Odwołuję się tu do podziałów i analiz dokonanych przez Zdzisława J. Czarneckiego (Czarnecki 1981). Zmieniam jednak jego terminologię i zamiast o koncepcjach supranaturalistycznych będę pisał o koncepcjach idealistycznych. Pojęcie „supranaturalizm” wydaje mi się zbyt mocno związany z dyskursem teistycznym i zakładaną w tym dyskursie ideą Absolutu jako bytu transcendentnego.

dop. M. M. B.] procesu i stanowi jego siłę napędową, określającą kierunek i cel, ku jakiemu zmierza” ujmowany jest jako siła czy mechanizm, którego człowiek jest jedynie niesamodzielną częścią (Czarnecki 1981, s. 23). Idealistyczne koncepcje dziejów uznają różnorodnie pojmowany Absolut za główny motor procesu dziejowego. Zasadniczo można podzielić je na dwa typy: a) transcendentalistyczne oraz b) immanentystyczne. **Koncepcje transcendentalistyczne** mają zasadniczo charakter teologiczny. Ujmując rzecz schematycznie, dzieje człowieka postrzegane są w nich jako „element powszechnego dzieła stworzenia”. Sens ludzkiej historii uwarunkowany jest przez stopniowo realizujący się plan boskiej opatrności. Właśnie opatrność stanowi w nich kategorię centralną i podstawę moralnej oceny ludzkiej aktywności. Opatrność nadaje dziejom sens moralny: dobre są wszystkie działania, które sprzyjają realizowaniu się opatrności w świecie. W koncepcjach tych dzieje człowieka traktowane są zazwyczaj jako moment przejściowy, przygotowujący to, co ma nadejść, czyli definitywne urzeczywistnienie „celów ostatecznych”. Przeszłość oraz teraźniejszość oceniane są zatem przez odniesienie do przyszłości, która pełni względem nich rolę „ontologicznej podstawy i moralnej sankcji”. Cel dziejów jest transcendentny względem historycznie zmiennego świata skończonych ludzkich podmiotów (Czarnecki 1981, s. 23-5).

Modelowym przykładem transcendentalistycznego wariantu idealistycznych koncepcji dziejów jest stanowisko Jaka-Bénigne’a de Bossueta.

Bossuet jest przeświadczony, że Opatrność reguluje bieg ludzkich dziejów. „Musimy więc zrozumieć — twierdzi — że wszechświat, a szczególnie rodzaj ludzki, są królestwem Boga, które organizuje on i którym rządzi (*règle et gouverne*) podług niezmiennych praw; dziś będziemy starać się rozważyć tajemnice tej polityki niebiańskiej, która włada całą naturą i która obejmując swym powszechnym porządkiem sprawy ludzkie” (Bossuet b. r. w., s. 3; Löwith 2002, s. 133). Wprawdzie zdaje on sobie sprawę z kontrowersyjności tej tezy, albowiem zanurzony w dziejach człowiek rzadko postrzega ich rozumność i sprawiedliwość. Uważa jednak, że „subtelność w myśleniu” oraz „przezorność duchowa” (*prévoyant en esprit*) pozwalają dostrzec, iż Bóg sprawuje kuratelę nad światem, skoro powołał go do życia kierując się mądrością i miłością. Stwierdza wręcz, że „Bóg jest zadowolony z arcydzieła, które stworzyły jego ręce” (Bossuet b. r. w., s. 2). Zdaniem Bossueta podział na dzieje zbawienia i historię świecką nie ma sensu. Dzieje zbawienia warunkują bowiem bieg

wszelkich wydarzeń. Sam ilustruje to przykładami z historii politycznej, wskazując między innymi na to, że rozwój imperiów politycznych od początku pełnił funkcję służebną w stosunku do krzewienia religii i tryumfu Kościoła. Dla przykładu niewola „dzieci Abrahama”, czy podbicie państw chrześcijańskich przez muzułmanów były okazją do krzewienia wiary i wypróbowania własnej moralności (Bossuet b. r. w., s. 16; Löwith 2002, s. 134). Obrazowo mówił o tym, odwołując się do przykładu choroby i zdrowia: „choroba jest złem, ale stanie się wielkim dobrem, jeśli dzięki niej uświęcicie się przez cierpliwość! Zdrowie jest dobrem, ale jak wielkim niebezpieczeństwem się staje, sprzyjając (*en favorisant*) rozpuszcieniu!” (Bossuet b. r. w., s. 11).

Pojmując dzieje jako proces moralnego oczyszczenia poprzez cierpienie, Bossuet może osiągnąć dwie rzeczy. Po pierwsze, może podważyć argumenty wolnomyślicieli, dla których istnienie zła i cierpienia stanowi argument przeciwko istnieniu Boga i opatrności. Po drugie, może utrzymać w mocy pogląd, iż „wszechobejmujący plan Boży nie może żadną miarą ulec zakłóceniu” (Löwith 2002, s. 134). Bezwolnie i bezwiednie wszystko służy postępowi, którego spełnieniem będzie nastanie Królestwa Niebieskiego.

W **koncepcjach immanentystycznych** dzieje rozumiane są jako proces samotworzenia się tego, co absolutne, poprzez obiektywizację i spełnienie w przyrodzie oraz w człowieku. W immanentystycznych ujęciach dziejów Bóg czy opatrność nie działają spoza ludzkiego świata, a więc nie narzucają na świat skończony zewnętrznych w stosunku do niego planów czy praw. Wprawdzie dzieje człowieka pozostają tu elementem dziejów absolutnego Ducha, ale dowartościowaniu ulega sfera ludzkiej praktyki. W odróżnieniu od ujęć transcendentalistycznych, podług których plan opatrności realizuje się pomimo działań człowieka, w stanowiskach immanentystycznych dochodzi do trwałego związania odysei Absolutu z ludzką *praxis*, bez której nie mogłaby się realizować dziejowa zmienność, z natury swej postępową. Choć cel, na który zorientowane są dzieje, stanowi kategorię wyróżnioną, to jednak nie lokuje się on w jakiejś rzeczywistości ponadnaturalnej czy pozahistorycznej. Wartość porządku doczesnego, by nie rzec nie-nadprzyrodzonego, wiąże się tutaj z utożsamieniem celu dziejów ze światem w pełni racjonalnym, czyli takim, w którym realizować się będzie autentyczna moralność i prawdziwa harmonia między ludźmi (Czarnecki 1981, s. 27-30).

Warto także zauważyć, że główni przedstawiciele immanentystycznego wariantu idealistycznych koncepcji dziejów, jak choćby Georg W. F. Hegel, czy twórcy historyzmu (Czarnecki 1981, s. 28), szczególnie doniosłą rolę przypisywali nie odysei Ducha poprzez przyrodę, ale dziejowej aktywności człowieka.

Materialistyczne koncepcje dziejów pojawiły się w wyniku zanegowania ujęć idealistycznych. Zakwestionowaniu uległ wyróżniony status relacji człowiek — Bóg (opatrność, Absolut), a na jej miejsce wprowadzono relację człowiek — przyroda i człowiek — świat społeczny (Czarnecki 1981, s. 30). Tak jest na przykład w marksizmie, gdzie dzieje rozumiane są jako proces społeczno-ekonomiczny, proces następstwa formacji społeczno-ekonomicznych. Ujęcie to zasadza się na przekonaniu Marksa, że proces historyczny, czy jak sam to nazywa „robienie historii”, jest nierozzerwalnie związane z „możliwością życia”, a więc z zaspokojeniem tak podstawowych ludzkich potrzeb, jak picie, jedzenie, mieszkanie czy odzienie. „[W]ytwarzanie środków do zaspokojenia tych potrzeb, produkcj[ę] samego materialnego życia” nazywa wręcz „pierwszym czynem historycznym”. Dodaje także, że czyn ten jest tak bardzo podstawowym warunkiem historii, iż

dziś jeszcze, jak przed lat tysiącami, co dnia i co godziny spełniani być musi li tylko po to, by ludzi przy życiu utrzymywać. [...] A zatem przy wszelkim wykładaniu historii najpierwszą jest rzeczą, by ten podstawowy fakt w całym jego znaczeniu i w całej rozciągłości uwzględniać i przyznawać mu należne prawa” (Marks i Engels 1975/III, s. 29-30).

Proces historyczny jest procesem wytwarzania życia, tak indywidualnego, jak społecznego: „Ludzie mają historię, bo muszą wytwarzać swoje życie i muszą to robić w określony sposób; uwarunkowane jest to ich organizacją fizyczną; tak samo jak ich świadomość (Marks i Engels 1975, s. 33 przypis).

Podobnie jak u Hegla, w marksizmie dzieje są procesem posiadającym wewnętrzne prawa rozwojowe. Wraz z następstwem formacji społeczno-ekonomicznych ludzie uświadamiają sobie istnienie takich zjawisk, jak alienacja czy wyzysk. Rozwój historyczny oznacza zatem rosnącą świadomość stosunków, jakie łączą „panujących” z „poddanymi”, odpowiada także za pojawienie się i narastanie potrzeby wyzwolenia. Realizuje się ona poprzez walkę klas (rewolucje), a doprowadzić ma do ustroju idealnego, w którym zniesiony będzie ucisk, wyzysk i podział pracy, a ludzie będą równi i wolni (Marks i Engels 2007; Löwith 2002, s. 41-45).

Przekonanie o tym, że *byt kształtuje świadomość*, a więc, że: a) historia bierze swój początek z wytwarzania materialnego życia oraz b) instytucje społeczne i poglądy jednostek warunkowane są przez dominujące w danej epoce sposoby produkcji, pozwalały wierzyć w to, że rozwój społeczeństw odbywa się w oparciu o prawa, które podlegają badaniu naukowemu (Schaff 1955; Stobiecki 1998). Przekonanie o tym, że prawa dziejowe poddają się badaniu naukowemu wynika ze specyfiki „materializmu dialektycznego”. Jest on próbą przełożenia kategorii metafizycznych na kategorie ekonomiczne i społeczne. Zwracał na to uwagę Bertrand Russell, stwierdzając, że:

materializm ze swoją metafizyką (*of its metaphysics*) został przełożony [...] na doktrynę, w której pierwszą przyczyną wszystkich fenomenów społecznych jest sposób produkcji i wymiany (Russell 1959, s. 286-7),

a sposób produkcji i wymiany jest przedmiotem zainteresowania nie tyle filozofii, ile ekonomii politycznej, czy szerzej — nauk społecznych. Znajduje to potwierdzenie w twórczości samego Marksa, który przeszedł od refleksji czysto spekulatywnej do analiz historycznych i politycznych, mających dostarczyć empirycznego potwierdzenia wysuwanych przez niego tez na temat dziejów.

Humanistyka a kwestia dziejów

Powyższa rekonstrukcja różnych koncepcji dziejów nie jest bezcelowa. Na ich tle można dostrzec, że humanistyka zasadniczo porzuca takie pojęcie dziejów. Filozofia dziejów — jak twierdzi Wasyluk — zostaje „sprowadzona do jednej z wielu dyscyplin filozoficznych”. Krytycznie ocenia się „jej aspiracje do całościowego tłumaczenia rzeczywistości i ustalania mechanizmów, celu, właściwości i sensu procesu dziejowego” (Wasyluk 2012, s. 126). Nie oznacza to jednak automatycznie, że dzieje przestały być rozumiane jako obiektywny proces, który można opisać za pomocą praw. O tym, że tak nie było, świadczy stanowisko Carla Gustava Hempela, wyłożone w artykule zatytułowanym *The Functions of General Laws in History*, z 1942 r. Hempel zakwestionował w nim przekonanie, że nauki humanistyczne odróżnia od nauk przyrodniczych to, że pierwsze „skupione są raczej na opisie pojedynczych zdarzeń z przeszłości, niż na szukaniu ogólnych praw, które miały by tymi zdarzeniami

rządzić” (Hempel 1959, s. 344-5). Celem jego artykułu było uzasadnienie tezy, że prawa ogólne funkcjonują w humanistyce w sposób analogiczny do przyrodoznawstwa i że są „niezastąpionym instrumentem badań historycznych” (Hempel 1959, s. 345). Przedstawił także **dedukcyjno-nomologiczny model wyjaśniania** (*covering-law model*), który z równym powodzeniem stosowany miał być w przyrodoznawstwie, jak i w naukach historycznych. W perspektywie Hempelowskiej dzieje są tedy procesem złożonym ze zdarzeń, które podlegają określonym regularnościom. Podobnie ujmował dzieje Adam Schaff, autor książki *Obiektywny charakter praw historii* (Schaff 1955). O prawach dziejowych pisał również Feliks Koneczny, który pozostawał pod silnym wpływem tomizmu (Koneczny 2001; Nowik 2013). Trudno jednak uznać, że poglądy Konecznego, Hempla czy Schaffa są reprezentatywne dla współczesnych nauk humanistycznych, choć model Hempla był przedmiotem długiej dyskusji w Stanach Zjednoczonych (Domańska 2000, s. 12). Pojęcie dziejów na pewno przetrwało w naukach teologicznych (Bartnik 1999; Bartnik 2013; Balthasar 1996). Odwołują się do niego także niektórzy filozofowie, na przykład Hans-Georg Gadamer (Gadamer 1993). W humanistyce rolę dominującą odgrywa jednak historiografia. Zadaniem historyka jest ustalanie faktów historycznych poprzez krytyczną analizę źródeł. Przy czym przez fakty historyczne rozumie się przede wszystkim zdarzenia z historii politycznej i instytucjonalnej. Metodyczność postępowania badawczego, skrupulatna krytyka dokumentów i znaczenie nadawane intelektualnej uczciwości mają neutralizować wpływ czynników podmiotowych na rezultat badań (Bukusiński 1979, s. 19-20, 59-60; Domańska 2012, s. 99). Taka historiografia podziela jedno nastawienie z tradycyjną historiozofią, mianowicie obiektywizm, zgodnie z którym istnieje tylko jedna prawda na temat przeszłości, której nowe aspekty odsłaniają kolejne pokolenia dziejopisów, „zagrzebanych w archiwach z nadzieją, że w efekcie tego, co nazywają «przesiewaniem faktów» [...], znajdą taką formę rzeczywistości, która posłuży jako forma reprezentacji” tego, jak w przeszłości było naprawdę (Bukusiński 1979, s. 19-20, 59-60; White 2009, s. 93; Domańska 2012, s. 99). Pierwszy poważny cios koncepcjom dziejów jako procesu obiektywnego i podejściu faktograficznemu zadał Friedrich Nietzsche. Jego krytyka historii wymierzona jest jednocześnie w oświeceniowy determinizm, w myśl romantyków niemieckich, racjonalistyczną historiozofię Hegla i w wyrastający z niej historyzm (Kucner 2009, s. 203-4). Spośród Nietzscheańskich pism, w których podjęte zostały zagadnienia dziejów i nauk historycznych, największy

rozgłos zdobyła rozprawka *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, opublikowana w zbiorze zatytułowanym *Niewczesne rozważania*. Nietzsche analizuje w niej z perspektywy życia wpływ historii i tzw. „zmysłu historycznego” Europejczyka na jego kulturotwórczą aktywność oraz zdolność generowania wartości sprzyjających działaniu.

Nietzsche i szkodliwość historii dla życia

Nietzsche nie operuje w tekście jednoznacznie określonym pojęciem historii. Jak pokazuje Andrzej Kucner, wyróżnić możemy co najmniej pięć sposobów użycia tego pojęcia przez Nietzschego: 1) mówiąc o historii, ma na myśli namysł nad zdarzeniami z przeszłości; 2) rozumie historię jako immanentne prawidłowości dziejowe, skrywające się pod warstwą faktów historycznych; 3) historia to dla niego pewien wyobrażony porządek narzucany na przeszłość; 4) historia to nauka opisowo-nomotetyczna, której przedmiotem jest przeszłość; 5) historia to „zbiór ugruntowanych dziejowo wzorców, stanowiących jeden z kluczowych sensotwórczych elementów życia i filozofii” (Kucner 2009, s. 203). Krytyka zaprezentowana w *Niewczesnych rozważaniach* odnosi się do historii we wszystkich tych znaczeniach. Zdaniem Nietzschego, wszelkie współczesne mu formy myślenia historycznego stanowią zagrożenie dla człowieka i dla kultury. Jak pisze, „istnieje stopień bezsenności, przeżywania, zmysłu historycznego, na którym to, co żyje, ponosi szkodę i w końcu ginie, czy to człowiek, czy naród, czy kultura” (Nietzsche 2010, s. 103). Jest tak, dlatego że znane mu formy myślenia historycznego budują statyczne obrazy przeszłości, sprzeczne z niepodlegającą zatrzymaniu dynamiką życia (Kucner 2009, s. 208). W przypadku historii, którą Nietzsche nazywa **monumentalną**, uniwersalizacji podlegają określone wydarzenia czy postaci, mające stanowić inspirację bądź wzór do naśladowania. Nietzsche zauważa, że historia monumentalna jest podobna do mitu — wybrane wydarzenia przedstawiane są w formie celowo upiększonej, inne, uznane za drugorzędne, spychane są w obszar niepamięci (Nietzsche 2010, s. 116-7). W przypadku historii określonej jako **antykwaryczna** pozytywnej ocenie (wręcz czci, jak pisze Nietzsche) podlega wszystko to, co należy do przeszłości (Nietzsche 2010, s. 118-9). W końcu, w przypadku historii określonej jako **krytyczna** dokonuje się zdystansowanej oceny przeszłości, poszukując tego, co może być przydatne w danej sytuacji (Nietzsche 2010, s. 123). Najbardziej krytycznie ocenia Nietzsche historię

antykwaryczną, która jest jego zdaniem *ersatzem* teraźniejszości. Antykwarysta rozmówany w starociach nie odczuwa potrzeby jakiegokolwiek twórczego działania (Kucner 2009, s. 207-8; Nietzsche 2010, s. 123). Historia monumentalna może w pewnych okolicznościach sprzyjać życiu. Wzmacnia bowiem poczucie dumy i dobrze wpływa na morale obywateli. Niesie ze sobą jednak istotne zagrożenie, pokazując teraźniejszość jako szczytowe i chlubne zwieńczenie przeszłości. Według Nietzschego prowadzi to do stagnacji, wynikającej z braku potrzeby wykraczania poza czas uznany za doskonały (Kucner 2009, s. 208). Najbliższa Nietzschemu jest niewątpliwie historia krytyczna; o tyle, o ile może służyć odrzuceniu balastu przyszłości i przekonaniu człowieka, że jego zadaniem nie jest poznawanie dziejów, ale tworzenie ich. W tym sensie historia krytyczna umożliwiać ma człowiekowi wykroczenie poza perspektywę historyczną, wręcz powrót do kultury niehistorycznej i nadhistorycznej, której ucieleśnieniem była dla Nietzschego antyczna Grecja. Przez niehistoryczność rozumie on „sztukę i siłę możliwości, zapomnienia i zamknięcia w ograniczonym horyzoncie”, a przez nadhistoryczność „moce, odwracające spojrzenie od stawania się ku temu, co nadaje istnieniu charakter wieczności” (Nietzsche 2010, s. 194). Historię traktuje więc Nietzsche utylitarnie. Ma ona dla niego sens tylko o tyle, o ile jest formą terapii, oczyszczenia pamięci, narzędziem wyzwolenia w człowieku twórczych sił, dzięki którym będzie on w stanie ustanowić wartości postrzegane przez siebie jako wieczne, czyli niehistoryczne i nadhistoryczne.

Collingwood: historia jako samopoznanie się człowieka

Drugi poważny cios zadał Robin Collingwood, który dokonał dezobiektywizacji i fenomenologizacji dziejów traktując je jako nierozzerwalnie związane z ludzkim doświadczeniem. Celem poznania historycznego jest według Collingwooda samopoznanie się człowieka. Collingwood podkreśla zdecydowanie, że człowiekiem kieruje pragnienie poznania wszystkiego, a więc także poznania samego siebie (Collingwood, b. r. w., s. 79). Wiedza człowieka o sobie samym nie ma nic wspólnego ze znajomością „cielesnej natury człowieka, jego anatomii i fizjologii; nie jest także wiedzą o umyśle, o ile tworzą go uczucia, doznania i emocje”. Jest nią za to wiedza człowieka o własnych władzach poznawczych, o „myślach, bądź rozumieniu, bądź rozumie (*thought, or understanding, or reason*)” (Collingwood, b. r. w., s. 79). Wraz z narodzinami nowożytności wiedzę tę próbowano zdobywać za pomocą metod

charakterystycznych dla nauk przyrodniczych. Zdaniem Collingwooda wysiłki te skazane były jednak na porażkę, ponieważ wiedza człowieka o nim samym możliwa jest tylko na drodze badania historycznego (Collingwood b. r. w., s. 79-80).

Przedmiotem zainteresowania przyrodoznawstwa jest świat natury, który — co zdaniem Collingwooda wiemy już od czasów Heraklita oraz Platona — jest światem zmian, procesów, stawania się. Nie jest jednak światem historycznym, zmienność ograniczona jest bowiem zasobami powtarzających się stałych typów czy specyficznych form (*fixed types, specific forms*) i może być opisana jako „sekwencja zwykłych zdarzeń” (*mere events*). Inaczej wygląda rzecz w przypadku zdarzeń rozgrywających się w świecie człowieka. Zdaniem Collingwooda zdarzenia te są zarazem indywidualne i idealne, to znaczy są konkretną realizacją jakiejś myśli, której nigdy nie daje się w pełni urzeczywistnić. Źródłem tych zdarzeń są „osobliwości ludzkiego życia”, które nigdy się nie powtarzają. Zdarzenia historyczne są zatem jednorazowe i w odróżnieniu od zdarzeń naturalnych nie mogą współistnieć z badającym je historykiem (Collingwood b. r. w., s. 81). Historia jako nauka jest zatem dla Collingwooda historią myśli, a metoda historyczna jest sposobem na ponowne uobecnienie myśli przeszłych w umyśle badacza (Collingwood b. r. w., s. 82). Jest to możliwe tylko wtedy, gdy dostrzeże się, że przeszłość i przyszłość nie istnieją same w sobie. Zdaniem brytyjskiego filozofa istnieje tylko przeszłość jako forma teraźniejszości, a przyszłość jako to, co w teraźniejszości się zawiązuje (Collingwood 1999, s. 141; Nowak 2002, s. 77). Przeszłość jest „zbiorem myśli”, które historyk odtwarza poprzez ich ślady istniejące w teraźniejszości (Nowak 2002, s. 28). Śladami tymi są wszelkie dokumenty, zarówno pisane jak i niepisane, z którymi spotyka się historyk i które interpretuje. Co istotne, nie istnieją ślady niezależne od interpretacji. Collingwood stwierdza malowniczo, że nie jest tak, że Robinson najpierw odkrywa ślady stóp na piasku, a dopiero później poddaje je procesowi rozumienia. Obcowanie ze śladami prowadzi historyka do postawienia pytań, na które świadectwa będą miały odpowiadać. Pytania te nie są wyrazem „bezmyślnej ciekawości”, ale są zakorzenione jednocześnie w zebranych materiałach, jak i w wiedzy badającego, w ukształtowanych w jego umyśle przesądach, w przyjmowanych przez niego założeniach absolutnych, które nazwać można historycznymi *a priori*. Tworzą je zmieniające się konstelacje pojęć, nadające „formalną strukturę” naszemu doświadczeniu. Nie mają one charakteru indywidualnego, lecz wspólnotowy, wiążąc ze sobą indywidualne działania

z instytucjami społecznymi. Założenia absolutne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, nie daje się ich ani dowieść, ani obalić. Są ramą wyznaczającą granice naszego świata, kontekstem pozwalającym nam stawiać pytania i szukać na nie odpowiedzi, są także wyróżnikiem całości nazywanych cywilizacjami (w zasadniczo indywidualistycznej perspektywie Collingwooda cywilizację tworzą konstelacje założeń absolutnych) (Nowak 2002, s. 76, 182-185).

To dialektyczne powiązanie przeszłości i teraźniejszości powoduje, że nie da się napisać historii w sposób definitywny, zawsze pozostaje ona narracją tymczasową, a każde kolejne pokolenie musi napisać ją na nowo. Otwartość doświadczenia historycznego i historii jako opowieści związana jest z faktem, że każde pokolenie historyków stawia śladom nowe pytania. Wyrastają one z pytań już postawionych (i z udzielonych na te pytania odpowiedzi), a ich kształtu nie daje się z góry przewidzieć (Nowak 2002, s. 182-3). Na tej podstawie Collingwood twierdzi, że fakt historyczny jest zawsze „czymś więcej niż to, czym jest”, należy bowiem do sfery wolnego działania: to historyk musi określić tkwiące w fakcie historycznym możliwości, a następnie opowiedzieć się za którąś z nich (Collingwood 1999, s. 142). Jeśli tak jest, argumentuje Collingwood, to odwołanie do tradycji czy przeszłości ułatwia rozumienie teraźniejszości. Nie jest jednak tak, by przeszłość determinowała teraźniejszość, a to dlatego że działania ludzi wpisują się w horyzont wielu sensów i wielu wartości, otwierają rozliczne możliwości, z których tylko niektóre będą dostrzeżone i zrealizowane.

Sądzę, że Nietzsche i Collingwoodowi humanistyka zawdzięcza powstanie stanowisk, w których odrzuca się ideę obiektywności (absolutnej) dziejów i przyjmuje się, albo że dzieje to nic innego jak obraz przeszłości konstruowany przez badacza, albo że dzieje to przeszłość konstruowana przez historyka. Obraz przeszłości uznawany jest za prawdziwy w ramach wspólnot, które wytwarzają systemy reguł, pozwalające uznawać określone opowieści za prawdziwe, trafne czy sensowne. Tak jest w koncepcji White'a. Praca historyka bywa także praktyką krytyczną, która służy emancypacji osób wykluczonych czy marginalizowanych. Reprezentantem takiego podejścia jest Michel Foucault.

White: przeszłość jako opowieść historyka

White jest autorem książki *Metahistory*, która uchodzi za jedno z najważniejszych dzieł z teorii historii i stanowi swoisty podręcznik narratywistycznej koncepcji historii oraz centralny tekst „dla wszelkich [współczesnych — M. M. B.] dyskusji na temat istoty pisarstwa historycznego” (Domańska 2000, s. 10-11).

White zaczął pracę nad narratywistyczną teorią historii w momencie, gdy żywe były jeszcze wpływy neopozytywizmu, a debata historyków w Stanach Zjednoczonych koncentrowała się wokół modelu wyjaśniania Hempla. W tym kontekście narratywistyczna koncepcja historii była swoistą rebelią, której skutki okazały się nadzwyczaj trwałe (Domańska 2000, s. 8, 12). A chodziło w niej o to, by historia mogła zachować rolę dostarczycielki „ludzkiej samoświadomości specyficznego wymiaru czasowego” (White 2000, s. 73).

Zdaniem White’a badanie historyczne powinno demaskować dziejowy (zmienny) status akceptowanych przez człowieka „niezmienników”, ucząc go odpowiedzialności za własny los, a dokładniej — odpowiedzialnego przechodzenia od teraźniejszości ku przyszłości (White 2000, s. 73)²⁸. Bez tego praktycznego wymiaru historia jest — jak chciał Nietzsche — zbyt dużym luksusem rozumu, nakładającym na człowieka szkodliwy dla zdrowia balast przeszłości (White 2000, s. 74). White pisze wręcz, że historyk badający przeszłość dla niej samej jest kulturowym nekrofilem, który nie realizuje celów wyznaczonych mu przez wspólnotę. Najważniejszym z tych celów jest właśnie uwolnienie wspólnoty od brzemienia historii, co oznacza konieczność

²⁸ Mając na myśli Honoré de Balzaka, Hegla i Alexisa de Tocqueville’a White pisze: „Nie uznawali oni historyka za tego, kto wyznacza specyficzny system etyczny obowiązujący zawsze i wszędzie, lecz za tego, kto ma wzbudzić w człowieku świadomość, że jego obecna kondycja zawsze była częściowo produktem określonych ludzkich wyborów, które do pewnego stopnia zostały zmienione czy zmodyfikowane przez późniejsze działania. Historia zatem uwrażliwiała człowieka na **dynamiczne** elementy każdej osiągniętej teraźniejszości, pouczała o nieuchronności zmian i przez to przyczyniała się do przenoszenia teraźniejszości w przeszłość bez gniewu i urazy. Dopiero kiedy historycy utracili zdolność widzenia owych dynamicznych elementów w ich własnej teraźniejszości i kiedy zaczęli relegować wszelkie istotne zmiany do wymiaru mitycznej przeszłości, w ten sposób *implicite* przyczyniając się do usprawiedliwienia *status quo*, krytycy tacy, jak Nietzsche słusznie mogli zarzucić im, że służą współczesnej pospolitości, bez względu na to, co miałyby to oznaczać” (White 2000, s. 74-5).

ich prowadzenia z perspektywy teraźniejszości, czyli wpisanie ich w toczący się aktualnie dialog kulturowy (White 2000, s. 60-61).

Aby było to możliwe trzeba odejść od takiego rozumienia historiografii, w którym opis historyczny uważany był za obiektywne przedstawienie niezależnego od obserwatora procesu dziejowego. Zdaniem White'a świat nie przedstawia się nam „jako dobrze napisane opowiadanie”, bo to my ujmujemy rzeczywistość jako opowieść, będącą „sposobem porządkowania, organizowania i wyjaśniania otaczającego świata” (Domańska 2000, s. 22). Innymi słowy, bez sensotwórczej obecności człowieka w świecie rzeczywistość jest tylko bezkształtnym, pozbawionym znaczenia „polem zdarzeń”. Ten złożony ze zdarzeń pozatekstualny świat dany jest nam tylko poprzez narrację, która przekształca zdarzenia w fakty, będące „opisami” zdarzeń czy twierdzeniami na ich temat, a więc „rzeczywistością lingwistyczną” (Domańska 2000, s. 23; White 2000, s. 34). Na gruncie narratywizmu nie da się jednak uzasadnić istnienia świata pozatekstualnego, White zatem jest niekonsekwentny. Jeśli przyjmiemy, że język to „narzędzi[e] mediacji pomiędzy świadomością i światem” (owym bezkształtnym polem zdarzeń), a taki pogląd przypisuje White'owi Domańska, to uznamy, że narracja historyka jest obrazem dziejów (Domańska 2012, s. 99). Moim zdaniem White wyraźnie jednak pokazuje, że badacz konstruuje dzieje w swojej narracji²⁹.

Utrzymując, że „historia jest dostępna tylko poprzez język” (Domańska 2000, s. 23) White traktuje ją jako specyficzną formę dyskursu, który „zawsze znaczy więcej niż literalnie mówi, i ma charakter metaforyczny”³⁰. W odniesieniu do przeszłych zdarzeń „dyskurs dostarcza słownictwa oraz zestawu pojęć służących do [ich — dop. M. M. B] identyfikacji, określania i klasyfikowania” (Domańska 2000, s. 23). Pozwala tedy przypisać temu, „co problematyczne i tajemnicze, jakąś rozpoznawalną czyli znaną już wcześniej formę” (White 2000, s. 106). Innymi słowy, pozwala przekształcić zdarzenia w fakty poprzez ich fabularyzację: zdarzenia nabierają sensu stając się elementami fabuły³¹ (White 2000, s. 106, 85). Zdaniem White nie istnieje wyróżniony model fabularyzowania zdarzeń. „W jaki sposób dana sytuacja historyczna zostanie skonfigurowana, zależy od stopnia subtelności, z jaką historyk dobierze specyficzną

²⁹ Podobnie uważa Paul Ricoeur (Ricoeur 2008; Ricoeur 2012; Bugajewski 2002).

³⁰ W czym, jak sądzę, bliski jest rozstrzygnięciom Collingwooda.

³¹ W tłumaczeniu mówi się o intrydze, ale sądzę, że fabuła jest tu słowem bardziej zręcznym.

strukturę fabularną do zespołu wydarzeń, którym zamierza nadać określone znaczenie. W gruncie rzeczy jest to operacja właściwa literaturze, tj. tworzeniu fikcji”, przy czym w odróżnieniu od literata historiograf ma do dyspozycji bardziej określony liczebnie zbiór „przedgatunków”, za pomocą których będzie mógł „nadać sens indywidualnej i zbiorowej przeszłości (White 2000, s. 85-6)³².

Fabularyzacja jako uporządkowanie serii faktów historycznych „równa się uporządkowaniu opowieści”. Uporządkować fakty możemy jednak tylko wtedy, gdy potrafimy dostosowywać je „do wymagań formy narracyjnej”. Praca historyka wymaga zatem umiejętności „brutalnego wykluczenia pewnych faktów po to, aby inne stały się istotnymi składnikami zrozumiałych opowieści” (White 2000, s. 94). Z tego powodu opowieść historyczna nie może być postrzegana jako wierne przedstawienie przeszłości. Jest ona raczej rozbudowaną metaforą czy strukturą symboliczną, która przywołuje nam na myśl przedmiot, o którym opowiada po to, by ukierunkować nasze myślenie i nasycić je „zróżnicowanym kolorytem emocjonalnym” z nim związanym (White 2000, s. 94). Innymi słowy, opowieść historyczna jest rodzajem werbalnego artefaktu, będącego modelem „struktur i procesów dawno minionych, a co za tym idzie, nie podlegających kontroli na drodze eksperymentu lub obserwacji” (White 2000, s. 79). Historyk buduje ją w oparciu o selekcję zdarzeń wydobywanych z zawsze niekompletnego materiału źródłowego (a więc z innych tekstów!), co powoduje, że opowieść historyczna ma status prowizoryczny i otwarty³³ (White 2000, s. 79). W odróżnieniu bowiem od modelu samolotu czy mapy, opowieści historycznej nie możemy skonfrontować z jej pierwowzorem. Nie mamy zatem możliwości ustalenia jakie elementy przeszłości historyk odtworzył „zgodnie z prawdą”, a które zdeformował. Kryterium oceny pracy historyka nie może być zatem zgodność przedłożonej przez niego opowieści z obiektywnymi faktami historycznymi. Opowieść historyka jest zrozumiała dlatego że korzysta on z form fabularyzacji obecnych w jego

³² Jak sądzę nadal najczęstszym sposobem fabularyzowania zdarzeń jest układanie ich w sekwencję przyczynowo-skutkową. Zdaniem White’a zabieg ten służy zbliżeniu opowieści historycznych do tekstów budowanych przez przedstawicieli nauk przyrodniczych. Zauważa on jednak, że równie ważną są fabularyzacje konstruowane w oparciu o przekonania metafizyczne, ideologiczne czy religijne. Natomiast na przykładzie Normana Browna pokazuje, że ramą odniesienia dla opowieści historycznej może być nawet antypowieść (White 2000, s. 85-6).

³³ Kolejny raz widać tu ewidentne pokrewieństwa z koncepcją Collingwooda.

wspólnocie, podziela ją zatem ze swoimi czytelnikami (White 2000, s. 86-7, 89). Obok znajomości form fabularyzacji narzędziami przydatnymi do oceny pracy historyka są: wewnętrzna spójność jego opowieści, umiar w stosowaniu metafor porządkujących, a także umiejętność porzucania metafor, które okazują się niewspółmierne, „w stosunku do materiału” (cokolwiek miałoby to znaczyć). Istotne jest również to, by historyk potrafił respektować „logikę implikowaną przez typ dyskursu, na który się zdecydował” (White 2000, s. 71).

Czas wreszcie zapytać, czym są dla White’a dzieje lub wydarzenia historyczne rozumiane jako przedmiot badań historiograficznych? Są korelatem opowieści historycznej (względnie tym, co dana narracja uobecnia). Nie istnieją bowiem ani jako niezależny od historyka proces dziejowy, ani jako zdarzenie pozajęzykowe. Dzieje są zatem wytworem historiografii: „krajną fantazji, na którą rzutujemy nasze pragnienia i nadzieje na przyszłość”. Są wyrazem ludzkiego doświadczenia, ludzkiej pamięci, w której — i w planie jednostkowym, i wspólnotowym — przechowywane jest tylko to, co chce się zapamiętać (White 2000, s. 37, 58).

Foucault: narracja historyczna jako składnik oporu

Foucault rozumie historię, za Nietzschem, jako wielość zdarzeń, połączonych relacjami (są splątane i wzajemnie na siebie oddziałują). Przy czym relacje te nie są kauzalne, nie są także ukierunkowane na jakikolwiek cel (Foucault 2000; Revel 2002, s. 42-3; Pieniążek 2006, s. 239). Są „nagłe, przypadkowe i nieprzewidywalne” (Pieniążek 2006, s. 239). Zdarzenie, znów za Nietzschem, jest dla Foucaulta „rezultatem gwałtownej zmiany w stosunkach władzy”, albowiem zdarzenia pojawiają się i przekształcają w wyniku konfliktu sił, „proliferaacji walk i konfliktów, do których należy odnieść kategorie «powstawania» i «pochodzenia»” (Pieniążek 2006, s. 239, 240). Pojedyncze zdarzenia nic nie znaczą. Ich sens tworzony jest przez historyka, który porządkuje zdarzenia w serie, tworząc „historię teraźniejszą”. Foucault podkreśla mocno za Nietzschem „perspektywiczny, odniesiony do konkretnego czasu i miejsca” charakter pracy historyka. Porządkowanie zdarzeń w serie jest zawsze afirmowaniem własnej perspektywy badacza, opowiadaniem się za określonymi wartościami, sprzyjaniem bądź przeciwdziałaniem zmianom (Pieniążek 2006, s. 241). Takie uprawianie historii określa Foucault nietzscheańskim mianem „genealogii”. To,

czym genealogia jest rozjaśnia obszernie w wykładach *Trzeba bronić społeczeństwa*. Proponuje w nich, by „genealogią” nazwać

połączenie erudycyjnej wiedzy z lokalną pamięcią, połączenie, które pozwala ukonstytuować się historycznej wiedzy o walkach i wykorzystywać tę wiedzę w aktualnych taktykach. [...] w działalności, którą można nazwać genealogiczną, nie chodzi w gruncie rzeczy o to, by abstrakcyjnej jedności teorii przeciwstawić konkretną wielość faktów; nie chodzi też wcale o to, by odrzucić element spekulatywny i przeciwstawić mu, w formie jakiegoś scjentyzmu, ścisłość dobrze ustalonych informacji. Projekt genealogiczny nie posiłkuje się empiryzmem i nie idzie śladami pozytywizmu w zwykłym sensie słowa. W gruncie rzeczy chodzi o to, by wiedzę lokalną, nieciągłą, zdyskwalifikowaną, nieprawomocną rozegrać przeciwko jednolitej instancji teoretycznej, która ma pretensje do sublimowania, hierarchizowania, porządkowania tej wiedzy w imię prawdziwego poznania, w imię praw nauki, jaką ponoć posiadli niektórzy. [...] Dokładnie rzecz biorąc, genealogie są antynaukami. Nie w tym sensie, iżby rewindykowały liryczne prawo do ignorancji lub nie-wiedzy, nie w tym sensie, że oznaczałyby odmowę wiedzy albo że chciałyby wysunąć na pierwszy plan prestiż bezpośredniego doświadczenia, jeszcze nie zawładniętego przez naukę. Nie chodzi o to. Chodzi o bunt wiedzy (Foucault 1998, s. 21).

W wyjątkowo jasny sposób Foucault określa tu projekt genealogiczny jako składnik oporu wobec dominujących stosunków władzy, do której należy wiedza-władza. Stawką projektu genealogicznego jest pokazanie, „w jaki sposób zostaliśmy ukonstytuowani jako podmioty, stając się takimi, jakimi dziś jesteśmy w naszym doświadczeniu, pragnieniach i wiedzy” (Pieniążek 2006, s. 243), a także taktyczne przekroczenie dopuszczalnych form upodmiotowienia po to, by oddać głos wykluczonym i marginalizowanym. W takiej perspektywie nie istnieje jakikolwiek obiektywny proces dziejowy, nie da się również, wbrew Collingwoodowi, mówić o dziejach jako korelacie podmiotowego doświadczenia. Powodem jest odrzucenie przez Foucaulta idei transcendentalnej podmiotowości (Tuchańska i McGuire 2000, s. 241). Człowiek staje się u niego jednostką, która działa wewnątrz „gier językowych, dyskursów i praktyk, i jako taka jest konstytuowana i konstytuuje się poprzez dynamikę historii” (Tuchańska i McGuire 2000, s. 241).

Narracja historyczna a doświadczenie traumatyczne. *Casus* Ankersmit

Ważne argumenty przeciwko możliwości uobecnienia wszelkich wydarzeń historycznych za pomocą narracji wyszły ze strony badaczy zajmujących się *Szoah*,

pamięcią i traumą. (Argumenty te czynią problematycznymi koncepcje takie jak Foucaulta, czyli akcentujące konieczność oddania głosu wykluczonym, marginalizowanym, naznaczonym). Zwrócili oni uwagę na problem wyrażalności doświadczenia traumatycznego. Problem ten jest dla historiografii zasadniczy, idzie bowiem nie tylko o to, czy trauma daje się wyrazić za pomocą tradycyjnych środków narracji historiograficznej, ale o to, czy daje się wyrazić w jakikolwiek sposób, a więc czy może w ogóle istnieć wiarygodne świadectwo dające wyraz traumie. Jeśli przyjąć, że „[h]istoria i dyskurs historii ma na celu opisanie i wyjaśnienie przeszłości” poprzez „sprowadzenie tego, co w przeszłości jawi się jako dziwne, obce i niezrozumiałe, do tego, co już jest nam znane; to znaczy, przez ukazywanie tego, co jest dziwne w kategoriach już zrozumiałych” (Ankersmit 2002a, s. 164), to zasadne wydaje się pytanie o to, czy doświadczenia graniczne, takie choćby jak *Szoah*, dają się sprowadzić do tego, co znane, czy dają się oswoić poprzez pokazanie ich przez pryzmat „dobrze znanego i ustalonego wzoru ludzkiego zachowania?”. Czy nie jest raczej tak, że określanie zbrodni nazistowskich jako „niewypowiadanych” wskazuje na to, że sytuacje graniczne doprowadzają reprezentację historyczną do jej granic? Poza jej granicami pozostaje niewyraźne doświadczenie wydarzeń historycznych (Ankersmit 2002a, 164-5).

Pytania te prowadzą do refleksji nad doświadczeniem pamięci, która „jest wolna od elementu przywłaszczania i intelektualnego zawłaszczania, który charakteryzuje metaforyczny i ograniczony język historyka”. Elementem pamięci, który chroni przed zawłaszczeniem przeszłości jest nostalgia. Stanowi ona bolesne doświadczenie dystansu wobec tego, co pamiętamy, jest odczuciem, że to, co uobecnione jest jednocześnie nieosiągalne (Ankersmit 2002b, s. 165). Aby doświadczenie pamięci mogło pełnić swoją rolę, musi być ukierunkowane. Jego medium jest obraz, który — moim zdaniem — rozumie Ankersmit podobnie do tego, jak alegorię rozumiał Walter Benjamin³⁴. Obraz-alegoria, którym może być zarówno pomnik, zdarzenie w

³⁴ Alegoria jest dla Benjamina „rodzajem przedstawienia antytetycznego”, które pozwala uobecnić się pamięci (przeszłości). Warunkiem możliwości alegorii jest ślad „będący przejawem bliskości, bez względu na to, jak daleko rzecz, która go pozostawiła, może być”. Alegoria działająca poprzez ślad jest tym, co budzi nasze wspomnienia, jest kalejdoskopem uobecnionych w teraźniejszości fragmentów, poprzez które rekonstruujemy całość minionego świata. Alegoria otwiera nas zatem na osobiste doświadczenie przeszłości, które zawsze ma naturę dialektyczną — to, co minione, doświadczane jest

przestrzeni (choćby cmentarz), czy obraz malarski, umożliwia bowiem dialektyczną, zarazem zdystansowaną i nacechowaną bliskością relację z tym, co przeszłe. Stanowi także takie medium, które szanuje „wszystkie nieprzewidywalne przygodności naszych wspomnień i jest [...] zdecydowanym przeciwieństwem dumnego, metaforycznego zawłaszczania rzeczywistości” (Ankersmit 2002b, s. 166). Albowiem intencją obrazu-alegorii — w odróżnieniu od narracji — nie jest opowiedzenie czegoś, lecz „łączeni[e] sieci skojarzeń zależnych od naszych osobistych doświadczeń z wieloma innymi czynnikami”. Obraz-alegoria pełni jedynie rolę drogowskazu; wskazując kierunek, nie przesądza o tym poprzez jakie odczucia, emocje, odcienie nostalgii jej doświadczymy (Ankersmit 2002b, s. 166). Spośród różnych form obrazu-alegorii Ankersmit uprzywilejowuje pomnik. To w nim najpełniej wyraża się istota pamięci. Pomnik nie pełni bowiem żadnej funkcji referencyjnej. Jego zadaniem jest ukierunkowanie spojrzenia, wyzwolenie skojarzeń, wywołanie uczuć. Ankersmit podkreśla, że spotkanie z pomnikiem w pełni uwzględnia naszą indywidualność — wywołane przez nie reakcje nie dają się podzielić na subiektywne i niedotyczące przeszłości oraz na odnoszące się do istoty minionych zdarzeń (Ankersmit 2002b, s. 166-7). Przykładem budowania przestrzeni, która służy „doświadczeniu pamięci” jest dla Ankersmita Jad Waszem.

Sięgnąć można jednak po inne odniesienia, jak choćby Pomnik Pomordowanych Żydów Europy – Holocaust Mahnmal w Berlinie. Jego twórca, Peter Eisenman, wpisał w przestrzeń Berlina pomnik-nekropolię. Na powierzchni niemal dwóch hektarów zaprojektował 2711 betonowych steli („symbolicznych grobów”) o różnej wysokości, które zdają się falować. Na terenie monumentu znajduje się czternaście drzew, trzynaście dróg osiowych, a także podziemne sale muzealne, wśród których warto wymienić salę portalu Jad Waszem oraz salę portalu miejsc pamięci (Lewandowski i Charytonowicz 2007, s. 267).

przez nas jako zarazem bliskie i dalekie, obecne i nieobecne. Alegoria, poprzez obecne w teraźniejszości okruciny przeszłości, pozwala nam odczuć to, co minęło, pozwala nam zanurzyć się w doświadczeniu nieobecnej całości przeszłego świata, chroniąc nas jednocześnie przed uznaniem którejs z odczutyh całości za prawdziwą reprezentację przeszłości (Frydryczak 2003, s. 233-246; Nagasawa 2004, s. 53-60).

Pomnik-nekropolia płynnie wtapia się w strukturę miasta. Jego układ przestrzenny jest otwarty, stanowiąc w ten sposób część przestrzeni publicznej miasta. Widz-uczestnik tej przestrzeni może bez ograniczeń przejść przez całość założenia jak przez labirynt, wybierając dowolny kierunek, trasę, wejście i wyjście (Lewandowski i Charytonowicz 2007, s. 267).

Symboliczny potencjał Pomnika jest ogromny, a jego odczytanie zależy od przyjętej perspektywy. Zdjęcia satelitarne pokazują go jako plamę na planie miasta. Przez jej bliskie położenie wobec Bramy Brandenburskiej i budynków rządowych plamę tę odczytywać można jako plamę na honorze narodu, którego przywódcy „wymyślili planową eksterminację całych narodów” (Lewandowski i Charytonowicz 2007, s. 267). Obserwacja z okien pobliskich budynków pozwala dostrzec ogromną falującą powierzchnię przywodzącą na myśl wzburzone morze. Analogie biblijne — woda, jako symbol odradzającej śmierci — i świadomość funkcji obiektu pozwalają interpretować tę przestrzeń jako „żywą poruszającą się nekropolię» ze zmarłymi manifestującymi w ten sposób swoją obecność” (Lewandowski i Charytonowicz 2007, s. 268). Z kolei poruszanie się wewnątrz przestrzeni pomnika prowadzi poprzez przyjazną człowiekowi część zewnętrzną — ze stelami-ławkami, na których można przysiąc, odpocząć, pośmiać się — przez dynamicznie zmieniające się i coraz bardziej nieludzkie wnętrza. Wraz z oddalaniem się od wejścia pochylone stele stają się coraz większe, tracą funkcje użytkowe, ograniczają swobodny odbiór otaczającej przestrzeni, przez co wprowadzają w realia getta, budząc grozę, niepokój i lęk (Lewandowski i Charytonowicz 2007, s. 268).

Bodaj najważniejszym elementem znaczącym Pomnika jest podobieństwo jego organizacji przestrzennej do Starego Cmentarza Żydowskiego w Jerozolimie położonego na zboczu Góry Oliwnej. Cmentarz ten ma dla Żydów szczególne znaczenie, jako że wskrzeszenie zmarłych po nadejściu Mesjasza ma rozpocząć się od Jerozolimy, „Ziemi Ojców” (Lewandowski i Charytonowicz 2007, s. 269, 265). Poprzez to nawiązanie berliński Pomnik zakrzywia przestrzeń i czas, przenosi do Berlina fragment Jerozolimy i na ziemi naznaczonej piętnem nazizmu zaszczenia nadzieję zmartwychwstania i życia przypominając, że ofiary hitleryzmu wciąż żyją w tym miejscu. Koncepcja Ankersmita wydaje mi się niezwykle radykalna. O ile bowiem w przypadku narratywizmu można było jeszcze mówić o historii jako korelacji opowieści historycznej, o tyle w przypadku studiów nad doświadczeniem pamięci można mówić wyłącznie o indywidualnych doznaniach, ukierunkowanych przez

medium wywołujące doświadczanie przeszłości. Wydarzenie historyczne sprowadzone zostaje do tego doświadczenia i z tego powodu sędzę, że nie można tych koncepcji traktować jako alternatywy opowieści historycznych, ale jako ich dopełnienie.

Radykalizm koncepcji Ankersmita stanie się wyraźniejszy, gdy spojrzysz na propozycję Ankersmita przez pryzmat poglądów archeologa Bjørnara Olsena.

Olsen: dziejowość zaklęta w przedmiotach

Olsen uważa, że koncepcja przeszłości jako tego, co zupełnie minione i bezpośrednio nieobecne, jest możliwa tylko wtedy, gdy pomija się konstytutywną dla relacji społecznych rolę przedmiotów. Jeśli kulturę i społeczeństwo połączymy wyłącznie z tym, co niematerialne („z myślami i działaniami żywych ludzi”) — twierdzi — będziemy musieli je uznać za coś minionego. Albowiem ludzie odchodzą definitywnie, „pozostawiając nam jedynie ślady lub epifenomeny swych myśli i akcji” (Olsen 2013, s. 174). Odmienne jest z przedmiotami — większość z nich nie ulega zniszczeniu, na wielu także osadzają się elementy pochodzące z różnych epok. Doskonałym przykładem jest opactwo Hautecombe, pierwotnie należące do cystersów, później do benedyktynów, a obecnie użytkowane przez wspólnotę *Chemin Neuf*³⁵. Zabudowania, których najstarsza część pochodzi z XII wieku, były regularnie przekształcane. Sąsiadują tu ze sobą elementy romańskie, gotyckie, barokowe. Na kształt wnętrza swój wpływ miały i mają wspólnoty o odmiennych duchowościach i wrażliwościach liturgicznych (*Chemin Neuf* to katolicka wspólnota ekumeniczna, która obok katolików zrzesza między innymi prawosławnych i ewangelików). Wszystkie te „warstwy” oddziałują na osoby odwiedzające Hautecombe. Potrafi to wywołać dziwne odczucie pomieszania porządków czasowych. Istnienie pośród rzeczy pozwala nam dostrzec, że przeszłość jest elementem naszej teraźniejszej egzystencji. Może nawet nie tyle przeszłość, ile przeszłości, skoro, jak wspomniałem, przedmioty zbudowane są z elementów pochodzących z różnych horyzontów czasowych. Olsen pisze:

W każdej chwili materiały świata konfrontują nas z wielką mozaiką współistniejących horyzontów czasowych, które tworzą sieci i powiązania między różnymi czasami, różnymi

³⁵ Dziękuję Tomaszowi Lewnadowskiemu za podpowiedzenie mi tego przykładu i opowiedzenie o swoich doświadczeniach.

przeszłościami. Sieć ta nie tylko splata i gromadzi rozmaite czasy przeszłe i przyszłe, lecz także rzutuje siebie [...] ku przyszłości (Olsen 2013, s. 168).

Koncepcję czasu Olsena można nazwać „wieczną współczesnością”, nawiązując do egzystencjalistycznej koncepcji „wiecznego teraz”. Za autora tej drugiej koncepcji uznaje się Sørensa Kierkegaarda. W książce *Pojęcie lęku* wypracował on pojęcie „atomu wieczności”, czyli takiej jakościowej intensyfikacji chwili, że jej doświadczenie znosi odczucie czasu rozumianego linearnie (Jakubowski 2005, s. 76).

Teraźniejszość wieczności — pisze Jarosław Jakubowski — polega na tym, że klasyczny trójkąt czasu przestaje mieć znaczenie, pozostaje «czyste teraz» nie zamieniające się w przeszłość. Inaczej mówiąc, doświadczenie wieczności to przeżycie usytuowania poza czasem, dokonujące się wszakże w czasie (Jakubowski 2005, s. 76).

Sformułowania użyte przez Jakubowskiego — „teraźniejszość wieczności” i „doświadczenie wieczności” — odsyłają do obecnych w myśli Kierkegaarda elementów teologicznych czy religijnych. W tym kontekście egzystencjalne „wieczne teraz” będzie rozumiał także Karl Jaspers. Dla niego doświadczenie wieczności w czasie jest możliwe, dlatego że człowiek może odnaleźć Absolut poprzez interpretację szyfrów transcendencji (Jakubowski 2005, s. 76-7). Nazywając ujęcie Olsena „wieczną współczesnością” pozbawiam egzystencjalną ideę „wiecznego teraz” treści teologicznej (czy religijnej). Muszę także odrzucić przekonanie, że „wieczne teraz” jest wyłomem w doświadczeniu linearnie płynącego czasu. Idę tu za Michele Serres’em, o którego koncepcji czasu można powiedzieć, jak zauważa Latour, że istnieje w niej wyłącznie współczesność (*contemporary*) (Serres i Latour 1995, s. 44; Assad 1999, s. 165). Serres potwierdzając w gruncie rzeczy taką interpretację zwraca uwagę, że perspektywa postrzegania świata jako złożonej sieci relacji pociąga za sobą konieczność innego niż linearny sposobu rozumienia czasu, tak, by można było mówić o współistniejących ze sobą różnych horyzontach czasowych. Twierdzi też, że „każda epoka historyczna [...] jest wieloczasowa [...]. Przedmiot, zdarzenie [*circumstance*], jest zatem polichroniczne, wieloczasowe, co odkrywa, że czas jest wielokrotnie pofałdowany [*reveals a time that is gathered together, with multiple pleats*]” (Serres i Latour 1995, s. 60).

Jako ilustrację tych poglądów mogę podać przykład muzyki klasycznej. Współczesny meloman może wybrać, czy chce słuchać muzyki barokowej wykonywanej na dawnych instrumentach i z zastosowaniem rekonstruowanych metod gry oraz śpiewu, czy pozostanie przy współczesnych praktykach wykonawczych na współczesnych instrumentach. Będąc miłośnikiem klawiszowych utworów Johanna Sebastiana Bacha może wybrać wykonanie *Wariacji Goldbergowskich* na fortepianie, klawesynie z epoki lub jego wiernej kopii, lub na XX-wiecznej wersji klawesynu zbudowanego dla Wandy Landowskiej. Miłośnik muzyki Fryderyka Chopina może z kolei wybierać między prezentowaniem jej na współczesnych fortepianach albo różnorodnych instrumentach z XIX-wieku. W każdym z tych przypadków doświadczać będzie innej muzyki — różnej w brzmieniu, odmiennej w sposobie budowania narracji muzycznej, odzwierciedlającej odmienne preferencje estetyczne, uobecniające inny horyzont czasowy. Każdorazowo zaś doświadczenie czasowości wydarzać się będzie w interakcji z przedmiotami — bez względu na fantazję i temperament pianisty, współczesnych technik gry nie da się przenieść na fortepian z XIX-wieku.

* * *

W ostatnich koncepcjach pojawia się najbardziej radykalne zaprzeczenie historiozoficznych koncepcji dziejów jako linearnego procesu rozwijającego się w określonym kierunku. Jeśli potraktuje się serio przekonanie o współistnieniu ze sobą rozmaitych porządków czasowych, to trzeba będzie uznać, że ich autorzy głoszą „koniec historii”³⁶. Zgadzam się jednak z Wasylukiem, że jest to co najwyżej „koniec pewnej historii” (Wasyluk 2012, s. 140).

Za niezbywalnością pojęcia historii, a dokładniej historyczności naszego bycia, przemawia nasze własne doświadczenie. Doświadczaną przez nas historyczność można skonceptualizować filozoficznie tak, jak czynią to Tuchańska i McGuire — jako ontologiczną charakterystykę bycia nas samych, ludzkich wspólnot i naszego

³⁶ Hasło „końca historii” kojarzy się zazwyczaj z książką Francisa Fukuyamy (Fukuyama 2009). Koniec historii w jego ujęciu oznaczał, że demokracja liberalna wraz z wolnym rynkiem stanowią kres rozwoju ustrojów politycznych. Krytyka formułowana pod adresem koncepcji wolnorynkowych, niekiedy w imię demokracji liberalnej (Nussbaum 2016; Szadkowski 2015; Rist 2015), oraz aktualna sytuacja geopolityczna nie potwierdzają diagnozy Fukuyamy.

świata. Jeśli jednym z konstytutywnych określeń ludzkiego bycia jest czasowość, leżąca u podłoża następstwa pokoleń, to — wbrew Heideggerowi — historyczności wspólnotowego bycia i świata nie można sprowadzić do czasowości jestestwa, lecz trzeba ją związać z byciem wspólnot i ludzką praktyką (Tuchańska i McGuire 2000, s. 198). Tuchańska i McGuire piszą, że ontologicznym warunkiem przeszłości jest „więź między teraźniejszym pokoleniem i jego przodkami”, a ontologicznym warunkiem przyszłości „więź między teraźniejszym pokoleniem i jego następcami” (Tuchańska i McGuire 2000, s. 294). Działanie człowieka odbywa się zawsze w perspektywie przyszłości, którą otwiera przed człowiekiem to, co minione. Dzieje się także w relacji do przeszłości, bo człowiek nie żyje w próżni, lecz usytuowany jest historycznie i jego (samo)konstytuowanie się odbywa się zawsze w dialogu z tradycją, z przekazanym mu dziedzictwem kulturowym (Fackenheim 1961, s. 38-40, 83, 90; Tuchańska 2014b). Historyczność nie oznacza zatem tylko „wspólnej czasowości”. Oznacza także, a może nawet przede wszystkim to, że ludzkie bycie określane jest zarazem „przez kontekst wspólnoty”, w której człowiek uczestniczy, jak i przez wspólnoty wcześniejsze, których dziedzictwo podlega **przyswojeniu** i **przekształceniu**. Praktyki przyswajania i przekształcania nie mają nic wspólnego z prostym przejęciem dziedzictwa przeszłości. Wymagają wysiłku, troski, wiążą się z aktami naszej afirmacji i dezaprobaty, zależą od pamięci. Wiążą się także zawsze z przekształcaniem własnej wspólnoty. Historyczność odsłania się tedy w **procesie samokonstytuowania się wspólnot**. Proces ten jest **nieprzewidywalny** i **niepowtarzalny**; wbrew scjencystycznym koncepcjom nie kierują nim żadne prawa ani nie podlega trwałym determinacjom. Jest tak, dlatego że samokonstytuowanie się wspólnot dokonuje się zawsze z wnętrza historii, a więc samo jest usytuowane, ograniczone horyzontem wartości, znaczeń, który można przekształcać, poszerzać, kwestionować, ale poza który nie można wyjść (Tuchańska 2014b). Odsłania się za to w aktach rozumiejących interakcji między nami i opowieściami o przeszłości, dziełami sztuki, jak pomniki czy filmy, a także przedmiotami.

MAPA III: WSPÓLNOTA

W humanistyce występuje szereg pojęć odnoszących się do ludzkich zbiorowości: pojęcie grupy, wspólnoty, narodu, społeczeństwa itd. Przynajmniej z dwóch powodów, najważniejsze wydaje mi się pojęcie wspólnoty. Po pierwsze, jest ono pierwotne w stosunku do pojęć „grupa społeczna” i „społeczeństwo”. Jak pisze Piotr Sztompka, grupa społeczna to „zbiór jednostek, w którym wspólnota pewnych istotnych społecznie cech wyraża się w tożsamości zbiorowej i towarzyszą temu kontakty, interakcje i stosunki społeczne w jej obrębie częstsze i bardziej intensywne niż z osobami z zewnątrz” (Sztompka 2004, s. 196). Społeczeństwo z kolei określane jest jako zbiór grup społecznych lub duża zbiorowość społeczna. Posiada określoną tożsamość zbiorową, wspólną kulturę, czyli system normatywny, regulujący interakcje między aktorami społecznymi. Najbardziej rozpowszechnioną formą organizacji społeczeństw są państwa (post)narodowe i to właśnie w ich kontekście najczęściej używa się dzisiaj pojęcia narodu (Timofiejuk 2007; Appadurai 2005; Lewellen b. r. w.). Tak rozumiane społeczeństwo jest „ustrukturyzowan[ym], zróżnicowan[ym] i często hierarchiczn[ym] system[em] pozycji polityczno-prawno-ekonomicznych z wieloma rodzajami oceniania” (Turner 2006, s. 241).

Początkowo stosowano pojęcie wspólnoty, społeczeństwa i państwa narodowego jako pojęć opisowych. Doświadczenie związane z ruchami narodowymi, wojnami światowymi, dekolonizacją, studiami postkolonialnymi i tzw. zwrotem refleksyjnym w antropologii pokazały, że rozważania na temat wspólnot, społeczeństw i państw uwikłane są w ideologie i praktyczne działania wspólnotowe (Tagore 1922; Nancy 2010; Said 2004; Said 2005; Braidotti 2014; Kruszelnicki 2010; Kruszelnicki 2012). Spowodowało to ponowne zainteresowanie pojęciem wspólnoty, w ramach którego próbowano zdiagnozować zagrożenia polityczne i wskazać perspektywy ich uniknięcia. Przykład takiej refleksji na temat wspólnoty dał Jean-Luc Nancy, o którym piszę w dalszej części rozdziału. Po drugie, badacze coraz mocniej uświadamiają sobie, że aktorami mającymi istotny wpływ na życie ludzi są nie-ludzie, np. zjawiska klimatyczne, środowisko, zwierzęta, artefakty (Beck 2004). Pojęcie grupy społecznej czy społeczeństwa zawężone jest do świata ludzi, dlatego proponuje się zastąpić je innymi pojęciami, np. kolektywem (Latour 2009). W języku polskim słowo „kolektyw”

oznacza „zespół ludzi związanych stałą wspólną pracą, działalnością, dążeniami”³⁷, poza tym obciążone jest skojarzeniami politycznymi (np. kolektyw partyjny). Jego zastosowanie wymaga więc stosownych przekształceń i zmiany przyzwyczajęń językowych. Sam wolę mówić o wspólnotcie. Jednym z powodów jest wielość treści związanych z terminem „wspólnota”, co pozwala uchwycić różnorodność życia zbiorowego. Pisał o tym już Arystoteles w *Polityce*, uznając małżeństwo, rodzinę czy gminę za wspólnoty, czyli zborowości posiadające własne cele, dążące do określonego dobra wspólnego. Wspólnoty te umożliwiają zaspokajanie elementarnych potrzeb, kształtują zdolność pokonywania wyzwań codziennego życia czy umiejętność grupowej pracy na rzecz interesów podzielanych przez sąsiadujące ze sobą rodziny (Arystoteles 2003, I, 2-8). Pełnią rolę „szkoły życia razem”, są wyrazem społeczno-politycznej natury człowieka (*dzoön politikon*). Nie są to jednak wspólnoty autonomiczne, lecz podporządkowane wspólnotcie państwowej. Dostarczają narzędzi, które pozwalają ludziom na sprawne życie w państwie. Wspólnota państwowa to „najprzedniejsza ze wszystkich [wspólnot — dop. M. M. B.], która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje” (Arystoteles 2003, I, 1).

Współcześnie pojęcie wspólnoty także ma wieloraką treść. Darin Barney, pisze w książce *Społeczeństwo sieci*:

We współczesnym dyskursie «wspólnota» może wskazywać na wiele rzeczy. Może odnosić się do lokalizacji geograficznej, miejsca, gdzie ludzie żyją, lub bardziej dokładnie, do kongregacji ludzi, którzy żyją we wspólnym miejscu, takim jak dzielnica, miasteczko albo miasto. Może odnosić się do grupy ludzi takiej jak wspólnota wyznaniowa, wspólnota etniczna lub «wspólnota gejów», którzy dzielą wspólną tożsamość, wspólne cechy, wspólny zestaw wartości lub wspólny styl życia. Wspólnota może być grupą ludzi, którzy łączą się w oparciu o zestaw wzajemnych, wspólnych albo podzielanych interesów, tak jak «wspólnota biznesowa», «wspólnota ochrony środowiska» albo różnorodne «wspólnoty fanów». Co więcej, rozstrzygające praktyki wspólnotowe mogą się od siebie znacznie różnić. Na przykład, wspólnota może oznaczać stowarzyszenia, w których komunikacja ma miejsce w niewielkim stopniu, a także stowarzyszenia, w których nie ma miejsca na *nic innego tylko* komunikacja. [...] Dla niektórych wspólnota wymaga «głębokich» relacji wzajemnego, moralnego zobowiązania [...]. Dla innych «wspólnota» może określać stosunkowo «płytkie» relacje [...]

 (Barney 2008, s. 181).

³⁷ <http://sjp.pl/kolektyw> (dostęp 24 stycznia 2016 r.).

Pojęcie wspólnoty odnosi się zatem do zbiorowości o dynamicznej, zmiennej strukturze, umożliwia jednak odsłanianie „linii segmentacji”, względnie ustabilizowanych struktur zbiorowości. Wspólnoty tworzą się wokół rozmaitych wartości i za pomocą różnie nawiązywanych więzi. W tym kontekście wspomnieć trzeba o ujęciu Roberta Esposito, który wychodzi od łacińskiej etymologii słowa „wspólnota”. Píše on, że „źródłosłów podawany jako najbardziej prawdopodobny przez wszystkie słowniki etymologiczne łączy ze sobą *cum* i *munus* (albo *munia*)”. Etymologia ta, zdaniem Esposito, określa precyzyjnie „to, co wiąże ze sobą członków wspólnoty” — obowiązek, zadanie, dar, który ma zostać złożony, prawo. Można zatem powiedzieć, że członkami wspólnoty stajemy się, dlatego że łączą nas relacje i interakcje, które zawsze mają charakter aksjologiczny, ich polem jest łączące nas wszystkich prawo (Esposito 2015, s. 17). Należy przy tym pamiętać, że chodzi tu o prawo, które nie poprzedza wspólnoty, ale także o to, że wspólnota nie poprzedza prawa. „Prawo i wspólnota stanowią jedno w tym znaczeniu, że wspólne prawo nie narzuca niczego, co nie wynikałoby z potrzeb samej wspólnoty”, a pierwsze prawo wspólnoty brzmi: „wspólnota jest nam potrzebna” jako miejsce naszej egzystencji (Esposito 2015, s. 17-8). Ta różnorodność treści wiązanych ze wspólnotą przy jednoczesnym podkreślaniu rangi relacji, które wspólnotę tworzą i strukturują, czyni to pojęcie poręcznym narzędziem do interpretacji złożoności współczesnego świata. Perspektywa zaproponowana przez Esposito uzasadnia także mój wybór słowa „wspólnota” do opisu koncepcji Latoura, zorientowanej na zrozumienie relacji wspólnototwórczych (w tym decyzji politycznych i prawnych), które wiążą ze sobą aktorów ludzkich i nie-ludzkich.

Ze względu na trwałą złożoność treści pojęcia „wspólnoty” próba uporządkowania dyskursów na temat wspólnoty jest w pewnej mierze działaniem karkołomnym. Każda typologizacja wystawiona będzie bowiem na zarzut niekompletności, a przyjęte zasady podziału można będzie kwestionować zarzucając im, na przykład, całkowitą arbitralność. Mając te zastrzeżenia w pamięci, sądzę jednak, że różne koncepcje wspólnoty posiadają wspólny rdzeń: pojmuję się wspólnoty jako sposób przeżywania i realizowania bliskości, zażyłości, solidarnego podzielenia określonego systemu wartości, dążenia do wspólnego (chwilowo czy trwale) celu (dobra). Pojęcie wspólnoty wiąże się z takimi zjawiskami, jak więzy krwi, wspólnota pochodzenia lub zamieszkiwanie razem, ale przede wszystkim wiąże się w sposób

nierozerwalny ze wspólnym celem, podzielanym systemem wartości, wspólnym stylem życia, poczuciem braterstwa i solidarności (Arystoteles 2003, I, 1; Nancy 2010, s. 19). Rację ma zapewne Nancy twierdząc, że idea wspólnoty stanowi jeden z najstarszych zachodnich ideałów, poprzez który wyraża się nostalgia za bliskością i komunią, bądź bezpośrednio utraconą na rzecz społeczeństwa (jak w myśli Jana Jakuba Rousseau), bądź stanowiącą cel, ku któremu winna zmierzać przebudowa społeczeństwa (jak w refleksji Charles’a Fourriera czy w marksizmie) (Nancy 2010, ss. 18-9; zob. Esposito 2015, s. 37-48). Właśnie to, jak rozumie się bliskość, cel, zażyłość czy solidarność aksjologiczną przesądza o różnicach między funkcjonującymi w humanistyce pojęciami wspólnoty. Sądzę, że ujęcia te da się podzielić na dwa typy.

Pierwszy obejmuje **substancjalistyczne** koncepcje wspólnoty. W ich ramach jako czynnik wspólnototwórczy wskazuje się np. więzy krwi czy obiektywistycznie rozumiane dobro wspólne.

Drugi typ obejmuje koncepcje **niesubstancjalistyczne**, w których tematyzuje się wspólnotę przez pryzmat sojuszy, relacji, interakcji czy swobodnej decyzji jednostek. To one — jak sądzę — dominują we współczesnej humanistyce.

Substancjalistyczne koncepcje wspólnoty

Wspólnota pojmowana substancjalistycznie jest bytem i posiada obiektywną i hierarchiczną strukturę. Podmioty tworzące wspólnotę realizują konkretne funkcje, zawsze podporządkowane interesowi wspólnoty jako całości. Interes wspólnotowy określany jest jako „dobro wspólne”. Zdaniem zwolenników substancjalistycznych koncepcji wspólnoty dobro to ma charakter obiektywny i jest źródłem norm etycznych i prawnych, które regulują zachowania jednostek.

Wyróżnikiem wielu substancjalistycznych koncepcji wspólnoty jest metafora **organizmu**. Organizm to całość złożona z wielu elementów. Każdy z nich posiada właściwe sobie funkcje i cel do zrealizowania, a owe funkcje i cele wyznaczone są przez organizm jako całość. Elementy te są więc współzależne, a ich funkcjonowanie zawsze odbija się na całości — przynosi jej pożytek albo szkodę. Ponadto organizm jako całość posiada właściwy sobie cel, który nie jest sumą celów poszczególnych elementów, ale jest w stosunku do nich nadrzędny.

Zdaniem Nancy'ego³⁸ koncepcje substancjalistyczne ujmują wspólnotę jako immanentną istotę, czyli jednolitą, substancjalną ponadindywidualną tożsamość. Tożsamość ta jest zasadniczo dana, przynajmniej jako ideał, do którego należy dążyć. W koncepcjach tych tożsamość wspólnoty reprezentowana jest poprzez działania poszczególnych jej członków, wytwarzane przez nich narracje, instytucje, mechanizmy ekonomiczne i społeczne. Ale indywidualna tożsamość poszczególnych członków wspólnoty polega na realizowaniu tożsamości wspólnotowej. Paradoksalnie to, czym jest immanentna istota danej wspólnoty często określa konkretny aktor społeczny — lider, partia polityczna — który uważany jest za najdoskonalszą reprezentację (ucieleśnienie) tożsamości wspólnoty (Nancy 2010, s. 9-15). Nancy pisze, że tak rozumiana wspólnota ma charakter totalny, co oznacza, że każdy jej członek musi realizować tożsamość wspólnoty, godząc się na napiętnowanie jakiejkolwiek próby odstępstwa oraz na podporządkowanie liderowi. Przeciwwagą dla takiego rozumienia wspólnoty ma być ujęcie, w którym podkreśla się okoliczność, że

nie ma jednostkowego bytu bez innego jednostkowego bytu, a zatem, że istnieje coś, co [...] można by określić mianem źródłowej lub ontologicznej «socjalności», która w swej zasadzie znacznie wykracza poza zwykły motyw społecznego bytu człowieka (*zoon politikon* jest wtórny wobec tej wspólnoty (Nancy 2010, s. 40)³⁹.

³⁸ Pisząc o Nancym wykorzystuję fragmenty mojego tekstu (Bogusławski 2010a, w wersji zmienionej — Bogusławski 2010b).

³⁹ Odsłonięcie źródłowej (ontologicznej) socjalności bytu zawdzięczamy, według Nancy'ego, Heideggerowi, który w swej ontologii fundamentalnej zakwestionował możliwość samokonstytucji i autoteliczności podmiotu. Jak wiadomo, w miejsce podmiotu wprowadził Heidegger *Dasein*, „bycie-tutaj”, w którym tutaj „wskazuje na konstytutywne umieszczenie” wszelkiego bytu „w sieci relacji”, na jego „«źródłowe bycie-w-świecie»” (Zaluski 2007, s. 51). Jednym z wymiarów *Dasein* jest *Mitsein*, czyli konstytutywne dla jestestwa „bycie-z-innymi”. Powoduje to, że *Dasein* „z istoty jest w sobie samym byciem-z” i że „świat jestestwa to *współświat* (*Mitwelt*)” (Heidegger 2004, s. 154, 152, cytata jest modyfikacją przekładu Bogdana Barana, podaję go za: Zaluski 2007, s. 51). „Podkreślając doniosłość refleksji Heideggera Nancy nie zapomina jednak o jej uwikłaniu w paradygmat podmiotowy. Wynikiem tego uwikłania jest fakt, że na gruncie ontologii fundamentalnej *Dasein* i *Mitsein* tylko pozornie są współźródłowe. Nie dość, że Heidegger analizując — poprzez figurę bycia-ku-śmierci — skończoność *Dasein* nie mówi nic o skończoności *Mitsein*, to jeszcze *Dasein* rozważane jest przez niego jako „samo-w-sobie”, przez co staje się wyłącznym przedmiotem analityki egzystencjalnej” (Zaluski 2007, s. 50-54). Przypis jest fragmentem mojego tekstu (Bogusławski 2010a, s. 214).

Przykłady substancjalistycznego ujęcia wspólnoty znaleźć można w koncepcji Ferdinanda Tönniesa i w rozważaniach komunitarian, do których należy Alasdair MacIntyre.

Tönnies: tradycyjne i historycznie „pierwotne” ujęcie wspólnoty

Rozpoczęcie omawiania substancjalistycznych koncepcji wspólnoty od teorii niemieckiego socjologa Tönniesa wydaje mi się w pełni zasadne. Należy bowiem pamiętać, że nazywa się go „tym od *Gemeinschaft* i *Gessellschaft*”, a więc od wspólnoty i stowarzyszenia (społeczeństwa) (Szacki 1988, s. XV). Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że za jego sprawą oba pojęcia na stałe weszły do słownika nauk społecznych i humanistycznych. Stało się to dzięki młodzieńczej pracy Tönniesa zatytułowanej właśnie *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, która ukazała się w 1887 r. Jerzy Szacki podkreśla, że celem tej rozprawy było nie tylko omówienie opozycji między wspólnotą a stowarzyszeniem (społeczeństwem), ale także otwarcie nowych perspektyw dla teorii społecznej, uprawianej zdaniem Tönniesa w sposób przesadnie empirystyczny (Szacki 1988, s. XVI)⁴⁰. Koncepcja wspólnoty i stowarzyszenia (społeczeństwa) miała dostarczyć takiej perspektywy, która pozwoliłaby zrelatywizować klasyczne opozycje między naturą a kulturą, tym, co empiryczne i tym, co racjonalne, między rozumem i uczuciami czy historią i prawem naturalnym (Szacki 1988, s. XVII). Wszystko to spowodowało, że *Wspólnotę i stowarzyszenie* postrzegano jako „eklektyczną syntezę”, nie tylko trudną do zaklasyfikowania, ale także niejednoznacznie teoretycznie. O owej niejednoznaczności świadczy recepcja koncepcji Tönniesa. Odwołania do jego myśli służyły zasadniczo uzasadnieniu opozycji między wspólnotą a stowarzyszeniem (społeczeństwem), choć bliższe intencji autora byłoby chyba twierdzenie, że świat człowieka tworzą jednocześnie pierwsze, jak i drugie, że w momencie „gdy zajmujemy się rzeczywistością, nie zaś czystą teorią, mamy do

⁴⁰ Tönnies postulował uprawianie tzw. „socjologii czystej”, polegającej na budowaniu pojęć i modeli, które spełniają wymogi logiki i — co ważne — nie uwzględniają „parametrów przestrzeni i czasu”. Tak pomyślana socjologia miała przewyciężyć historyzm, typowy dla socjologii niemieckiej. Pojęcia i modele wypracowane w „socjologii czystej” miały być wykorzystywane do analizy procesu historycznego. Takie stosowanie czystych pojęć i modeli nazywał Tönnies „socjologią stosowaną” (Szacki 1988, s. XIX-XX).

czynienia ze skalami, a nie z opozycjami” (Szacki 1988, s. XXV). Zagadnienie wspólnoty i stowarzyszenia (społeczeństwa) rozpatruje Tönnies w perspektywie relacji, które łączą poszczególnych ludzi.

Między *wolą* jednego człowieka a wolą innego człowieka — pisze — mogą występować wielorakie relacje; każda taka relacja jest wzajemnym oddziaływaniem, wówczas bowiem, gdy jedna strona czyni coś albo daje, druga doznaje albo przyjmuje” (Tönnies 1988, s. 21).

Relacje dzielą się, zdaniem Tönniesa, na dwa rodzaje. Relacje pierwszego rodzaju nakierowane są na zachowanie cudzej woli. Nazywa je relacjami **afirmatywnymi**. Relacje drugiego typu mają na celu zniszczenie cudzej woli. Takie relacje nazwane zostają relacjami **negatywnymi**. Przedmiotem szczególnego zainteresowania Tönniesa są relacje afirmatywne, ponieważ pozwalają wykroczyć poza perspektywę jednostkowego działania i indywidualnego interesu w kierunku mechanizmów tworzenia się grup. Wśród różnych rodzajów grup Tönnies wyróżnia **związki**, które rozumie jako grupy istniejące dzięki relacjom „popierania, ułatwiania, wspomagania”. Relacje te tworzą pozytywne stosunki między ludźmi i przyczyniają się do ich spójnego współdziałania (Tönnies 1988, s. 21). Wspólnota i stowarzyszenie (społeczeństwo), którym Tönnies poświęcił swoją książkę, są dwoma rodzajami tak rozumianego związku.

Wspólnota łączy się, zdaniem Tönniesa, ze stanem pierwotnym (czy naturalnym) człowieka. Nie jest to jednak proste powtórzenie tezy Rousseau. Rousseau przekonany był bowiem, że społeczne formy życia doprowadziły do destrukcji zarówno stanu naturalnego człowieka, jak i wspólnotowych form więzi. Tönnies natomiast uważa, że ów pierwotny stan „utrzymuje się mimo empirycznych podziałów” i przejawia się na różne sposoby „w zależności od koniecznych i danych stosunków między odmiennie uwarunkowanymi jednostkami” (Tönnies 1988, s. 27). Przez pierwotny (naturalny) stan człowieka rozumie Tönnies „doskonałą jedność ludzkiej woli”, która przejawia się w relacjach opartych na bliskości fizycznej i cielesnej. Modelowym przykładem takich relacji są: 1) więzi łączące matkę z dzieckiem, 2) więzi małżeńskie oraz 3) więzi rodzinne, zwłaszcza między rodzeństwem lub „potomkami przynajmniej tej samej matki” (Tönnies 1988, s. 27).

Więzi macierzyńskie stanowią najpełniejszy wyraz pierwotnego stanu człowieka.

Są bowiem najsilniej zakorzenione „w czystym instynkcie albo *upodobaniu*”. Są one również długotrwałe, Tönnies sądzi bowiem, że matka ma obowiązek „karmienia, opieki i kierowania dzieckiem” aż do momentu uzyskania przez nie pełnoletniości (Tönnies 1988, s. 28). Długotrwały charakter więzi macierzyńskich pozwala zaobserwować przekształcenia, którym podlegają relacje między matką a dzieckiem. Mówiąc dokładniej, relacje te zmieniają swój charakter — przestają być „czymś koniecznym, możliwe staje się rozstanie, lecz ta tendencja może być zrównoważona lub przynajmniej osłabiona przez inne czynniki, mianowicie *przyzwyczajenie* i *pamięć* o wzajemnie sobie zgotowanych radościach” (Tönnies 1988, s. 28). Pojawia się także uczucie wdzięczności dzieci wobec matki za okazaną im opiekę i troskę. Co więcej, kierując wychowaniem potomstwa, matka kształtuje w nim podobny do swojego sposób odnoszenia się do świata zewnętrznego (Tönnies 1988, s. 28). Wszystko to powoduje, że więzi macierzyńskie umacniają się, mimo że przekształcają się z relacji bezpośrednich w pośrednie, a związana z nimi bliskość fizyczna staje się stopniowo bliskością duchową (Tönnies 1988, s. 28).

Zdaniem Tönniesa więzi małżeńskie nie są nacechowane taką koniecznością jak relacje macierzyńskie. Uznaje on bowiem, że źródłem małżeństwa jest instynkt seksualny. Ten zaś nie wiąże się z „koniecznością *trwałego* współżycia” (Tönnies 1988, s. 28). Poza tym w relacje małżeńskie wpisana jest fundamentalna nierówność — kobieta „będąc z natury słabsza może stać się przedmiotem posiadania albo popaść w niewolę”. Jeśli relacje między małżonkami mają mieć charakter stały, instynkt seksualny musi zostać zastąpiony przez przyzwyczajenie. Ważnym elementem podtrzymującym więzi małżeńskie są również dzieci, stanowiące dla małżonków dobro wspólne” (Tönnies 1988, s. 28). Najsłabszą formą więzi pierwotnych są relacje między rodzeństwem. Więzy te nie mają bowiem charakteru instynktownego w tak znacznym stopniu, jak macierzyństwo. Nie kieruje nimi także instynkt równie silny jak ten, który łączy mężczyznę i kobietę. Tym, co scala ze sobą rodzeństwo, jest przede wszystkim pamięć. Obejmuje ona okres wspólnego życia pod kuratelą matki, w tym „wszystkie miłe wrażenia i przeżycia”, które w sposób konieczny łączą ze sobą osoby i ich działania (Tönnies 1988, s. 29). Tönnies zauważa, że pamięć funkcjonuje tym lepiej, im mniejszej grupy osób dotyczy. Istotnym czynnikiem kształtującym pamięć jest także (s)pokój panujący w grupie, brak zagrożeń zewnętrznych. Pamięć i przyzwyczajenie skłaniają członków wspólnoty do „solidarności, wspólnej walki i działania” (Tönnies

1988, s. 29).

Tym, co określa wspólnotę, jest zasadnicza jedność jej członków. Tönnies upatruje jej we wspólnych skłonnościach, które przekładają się na wspólną wolę członków wspólnoty (porozumienie, *consensus*) (Tönnies 1988, s. 41). Dobro wspólne jest tu zawsze nadrzędne wobec jednostki. Członkowie wspólnoty posiadają wspólnych przyjaciół i wrogów, doznają wspólnych radości i krzywd. Dzielą ze sobą niechęć i uprzedzenia, tak samo jak pozytywne nastawienie do świata zewnętrznego (Tönnies 1988, s. 46). Zbudowaniu tak silnych więzi służy „wspólnota krwi”, rozwijająca się i znajdująca konkretny wyraz we wspólnocie terytorialnej. Modelem dla wspólnoty pozostaje zaś domostwo, w którym „żyje się razem pod osłoną *jednego* opiekuńczego dachu; spożywa się wspólne zapasy przy wspólnym stole; zmarłych czci się jako niewidzialne duchy, jak gdyby byli wciąż potężni i sprawowali pieczę nad życiem potomków; współodczuwa bojaźń i szacunek” (Tönnies 1988, s. 35). Innymi słowy, kształtuje się postawy służące „harmonijnemu współżyciu i współdziałaniu” oraz poczucie zasadniczej bliskości, której nie traci się nawet wtedy, gdy fizycznie przebywa się z daleka od siebie (Tönnies 1988, s. 35-6).

Z tak charakteryzowaną wspólnotą Tönnies łączy również więzi przyjaźni i religię.

Przyjaźń pozwala na braterskie relacje także między ludźmi niespokrewnionymi, lecz połączonymi wspólnotą działań czy wyznawanych wartości. Religia, a dokładniej związana z nią boskość, nadaje przyjaźni „żywą i trwałą postać”, konserwując więzy międzyludzkie. Możliwe jest to dlatego, że boskość nie zamieszkuje żadnego konkretnego terytorium. Tönnies wiąże ją raczej z sumieniem poszczególnych członków wspólnoty. Specyficzne cechy boskości i charakterystyczne rytuały danej religii pozwalają odnaleźć się ludziom, którzy wywędrowali ze swych pierwotnych wspólnot, ułatwiając wzajemne relacje, współdziałanie i zakorzenienie się w nowych miejscach (Tönnies 1988, s. 36-40, 62-66).

Koncepcja wspólnoty zaproponowana przez Tönniesa pełni rolę „paradygmatu” dla substancjalistycznych ujęć wspólnoty odróżnionej od społeczeństwa. Jak pisałem, właśnie za sprawą Tönniesa pojęcia wspólnoty i społeczeństwa (w polskim przekładzie książki — stowarzyszenia) weszły na stałe do słownika nauk humanistycznych i społecznych. Ustalił on także konstytutywne cechy wspólnoty rozumianej substancjalistycznie, które odróżniają ją od społeczeństwa.

Wprawdzie społeczeństwo — podobnie jak wspólnota — także jest „kręgiem ludzi, którzy żyją i mieszkają obok siebie w pokoju”, ale różni się od wspólnoty rodzajem więzi. O ile **więzi wspólnotowe mają na celu wytworzenie zasadniczej, ponadjednostkowej bliskości**, o tyle osoby tworzące stowarzyszenie zawsze pozostają od siebie niezależne. Tönnies pisze obrazowo, że „członkowie wspólnoty pozostają związani mimo rozłąki, członkowie stowarzyszenia [społeczeństwa — M. M. B.] pozostają rozdzieleni mimo powiązań” (Tönnies 1988, s. 67). Społeczeństwo istnieje, dlatego że pozwala jednostkom na realizowanie własnych celów. Oznacza to, zdaniem Tönniesa, że członkowie stowarzyszenia (społeczeństwa) mają na uwadze samych siebie, a to wyraża się w konstytutywnym dla stowarzyszenia jasnym podziale władzy i ustalonych, dopuszczalnych zakresach działania poszczególnych osób. Jak sądzę, można powiedzieć, że wolność jednego członka stowarzyszenia kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego (Tönnies 1988, s. 67).

Tönnies zdaje sobie jednak sprawę, że także w społeczeństwie musi zostać przekroczona perspektywa jednostkowa. Inaczej nie da się mówić o współdziałaniu czy realizowaniu wspólnych celów. O ile jednak we wspólnocie zasada jedności opierała się na **naturalnej więzi krwi, hierarchicznej strukturze i bliskości**, o tyle w społeczeństwie wola jednostek powoływana jest do życia za pomocą prawa, jest **konwencjonalna**. Przez konwencję rozumie on reguły ustalone przez członków stowarzyszenia (społeczeństwa). Zastrzega przy tym, że konwencji nie należy utożsamiać z tradycją czy obyczajami:

wszystko to, co jest tradycją lub obyczajem — wyjaśnia — jest konwencjonalne tylko w tej mierze, w jakiej jest pożądane i zachowywane gwoli powszechnej korzyści, to zaś pożądane jest gwoli korzyści jednostki. Konwencję zachowuje się *nie dlatego, że* jest świętym dziedzictwem przodków, toteż nie godzi się utożsamiać jej z tradycją lub obyczajem” (Tönnies 1988, s. 82).

Konwencja jest raczej formą **kontraktu**, czyli uzgodnienia woli poszczególnych osób (Tönnies 1988, s. 75).

Istotną cechą stowarzyszenia jest także to, że jest ono **potencjalnie nieograniczone**. Wiąże się to z brakiem sztywnych reguł, kształtujących relacje wewnątrz stowarzyszenia, a więc również z nieobecnością definitywnie określonej liczby członków, oraz z faktem, że relacje między członkami nie są oparte na bliskości, ale na rozdzieleniu i poszanowaniu indywidualnej autonomii. Nie wymaga się więc

tutaj zamieszkiwania wspólnego, z zasady niewielkiego, terytorium (Tönnies 1988, s. 83). Inaczej jest w przypadku wspólnoty która **nie może być ani nieograniczona liczebnie, ani nazbyt rozległa terytorialnie**. Jak pisałem, więzi wspólnotowe mają na celu wytworzenie silnego poczucia bliskości, a więc relacji emocjonalnej, powstającej między innymi poprzez realizowanie wspólnych zadań i postępowanie w zgodzie z zasadą solidarności. Ułatwia to zamieszkiwanie przez członków wspólnoty w bliskim sąsiedztwie.

Podsumowując, wspólnota w ujęciu Tönniesa ma konstytutywnie ludzki charakter. W odróżnieniu od konwencjonalnego charakteru społeczeństwa, opiera się ona na (rzekomo) naturalnych więziach, a tym, co spaja jej członków, jest silne poczucie bliskości. Członkowie wspólnoty posiadają wspólne cele, dzielą jednakowe wartości i walczą ze wspólnymi wrogami. Istotną rolę w praktyce wspólnotowej odgrywa tradycja i obyczaj, traktowane jako dziedzictwo, które pozwala człowiekowi na orientację w świecie. Wszystkie te elementy funkcjonują w komunitarystycznych koncepcjach wspólnoty, co pozwala zaliczyć je do ujęć substancjalistycznych.

Arystoteles redivivus. Wspólnota według komunitarian

Wspólnota jest dla komunitarian „grupą ludzi, którzy żyją na wspólnym terytorium, mają wspólną historię i wspólne wartości, partycypują razem w różnych aktywnościach oraz odznaczają się dużym stopniem solidarności” (Phillips 1993, za: Szahaj 2000, s. 131).

Nie wszystkie z wymienionych elementów strukturalnych wspólnoty są jednakowo ważne. Najważniejsze wydają mi się wartości i znaczenia podzielane przez członków wspólnoty. Tworzą one tradycję, poprzez którą tożsamość grupy przekazywana jest kolejnym pokoleniom, i pozwalają unikać dylematów aksjologicznych, formując członków wspólnoty tak, by w sposób względnie jednorodny doświadczali otaczającego ich świata. Obrazowo wyraża to MacIntyre:

Osobliwością współczesnych filozoficznych dyskusji o dylematach moralnych jest to, że niektóre przykłady z zamierzchłej przeszłości, regularnie przywoływane w literaturze, mówią o osobach, które choć stały wobec obezwładniających wyborów, same nie napotykały nieprzekraczalnych trudności w rozstrzygnięciu pomiędzy nimi. Inaczej niż ci, którzy obecnie o nich piszą, *nie* doświadczali własnej sytuacji jako dylematu. Tak jest na przykład w przypadku Agamemnona

Ajschylosa i Antygony Sofoklesa. Jak zdaje się sugerować jeden ze współczesnych komentarzy, gdybyśmy stanęli wobec wyborów, wobec których stawali Agamemnon i Antygona, bylibyśmy zagubieni w sposób, którego oni nie doświadczali. Jest to być może oznaka, że łatwiej nam niż niegdyś znaleźć się w sytuacji moralnego dylematu (MacIntyre 2009, s. 151).

Komuniatrystyczna koncepcja wspólnoty kładzie nacisk na następujące zjawiska (Szahaj 2000, s. 128, 130): pokojowe współżycie obywateli eliminujące całkowicie wewnętrzne konflikty; pełną jedność i harmonię obywateli, dzielących wspólną wizję świata oraz wspólne wartości; stałość, jedność oraz braterstwo we współdziałaniu, a więc także preferowanie postaw altruistycznych i mechanizmów budujących silne więzi emocjonalne i życiowe; ekskluzywny charakter wspólnoty. Oznacza on dwie rzeczy. Po pierwsze to, że przynależność do wspólnoty jest z reguły dziedziczna. Włączenie do wspólnoty osoby z zewnątrz jest wprawdzie możliwe, ale niezwykle trudne. Po drugie, tożsamość wspólnotowa budowana jest z wykorzystaniem podziału na swoich i obcych. „Moralnym przesłaniem komunitarystycznego ideału — pisze Derek Phillips — jest zatem, aby jednocześnie łączyć i dzielić”, ponieważ „wspólna identyfikacja jakiejś grupy jako posiadającej te same atrybuty pociąga za sobą odniesienie do tych, którym brakuje tych atrybutów, i owocuje polityką wykluczenia” (Phillips 1993 za: Szahaj 2000, s. 130).

Niesubstancjalistyczne koncepcje wspólnoty

Emblematem niesubstancjalistycznych koncepcji wspólnoty może być metafora dynamistycznie rozumianej **sieci**. Sięga się po nią, by opisać warunki strukturalne, dzięki którym oddzielne i nietrwałe punkty (zwane często «węzłami» lub «punktami węzłowymi») połączone są ze sobą wielorakimi, złożonymi, krzyżującymi się ze sobą powiązaniami (zwanym często «więzami»). Metafora sieci odsyła zatem do całości zdecentralizowanej i dynamicznej, konstytuowanej przez **relacje** i **interakcje**, które zawsze są relacjami władzy i dominacji. Relacje i interakcje zachodzą bowiem między węzłami, które są wzajemnie powiązanymi punktami o względnie tylko ustabilizowanej tożsamości (Barney 2008, s. 9-10, 36-8).

Rodzaj relacji i interakcji zależy od tego, czy dany węzeł jest, jak pisze Darin Barney, potężny czy bezsilny, aktywny czy pasywny, stacjonarny czy mobilny, stały

czy tymczasowy. Od jego cech zależy to, czy generowane przez niego oddziaływania są silne, czy słabe, znaczące bardziej czy mniej (Barney 2008, s. 37). Nie jest jednak tak, że tożsamość węzła jest niezmienna. Przekształca się wraz ze zmianami w sieci, co oznacza, że dany punkt węzłowy może stracić swoją silną i uprzywilejowaną pozycję, może ją także wzmocnić lub zupełnie zmienić swój „charakter”. Wszystko zależy od tego, w jakie alianse wejdzie (Barney 2008, s. 37-8). W niesubstancjalistycznych ujęciach wspólnoty podkreśla się tedy jej dynamiczność, kruchość czy nietrwałość (jako że pozbawione są trwałej natury i tożsamości, nie są też budowane w odniesieniu do trwałego zewnętrznego porządku), sieciowość, a także wskazuje na niesamoistność jednostki, której tożsamość kształtuje się poprzez zaangażowanie w relacje i interakcje. W ramach niesubstancjalistycznych koncepcji wspólnoty wyróżnić można ujęcia antropocentryczne i nieantropocentryczne.

Nancy: wspólnota rozdzielonych pojedynczości

Nancy⁴¹ charakteryzuje wspólnotę w języku ontologii, próbując zbudować takie jej ujęcie, które uwolni społeczeństwa od groźby totalitaryzmu. Źródłem tego zagrożenia jest, jego zdaniem, dominująca współcześnie atrofia więzi międzyludzkich, która rozbudza w ludziach nostalgię za utraconą bliskością i pociąga za sobą powrót do myślenia utopijnego, które wskrzesza substancjalistyczne projekty wspólnot, lekceważąc ich teoretyczne niespójności i bagatelizując ich możliwe konsekwencje społeczno-polityczne.

Próba wypracowania niesubstancjalistycznej (w języku Nancy’ego nie-immanentystycznej) teorii wspólnoty polega na radykalizacji Heideggerowskiej koncepcji *Mitsein*. Punktem wyjścia jest dla Nancy’ego przekonanie, że bycie sobą jest zawsze byciem-z-innymi, byciem w sieci relacji wiążących poszczególne jednostki, w różnorodnych tworzących się i przekształcających się kontekstach, (Nancy 1996, s. 45, Załuski 2007, s. 53). Dla Nancy’ego „esencja”⁴² bycia istnieje jedynie jako

⁴¹ Pierwotna wersja tekstu o Nancym ukazała się jako (Bogusławski 2010a, w wersji zmienionej jako Bogusławski 2010b).

⁴² Warto zauważyć, że mówienie o „esencji bycia” wyprowadza Nancy’ego poza perspektywę przyjmowaną przez Heideggera w *Byciu i czasie*. Być może używa terminu „esencja” metaforycznie. Małgorzata Kwietniewska pisze, że w koncepcji Nancy’ego „miejsce esencji zajmuje teraz «z»” i

koesencja” (Nancy 1996, s. 50, cyt. za: Załuski 2007, s. 56), mnogość „w” esencji; przy czym nie chodzi tu o esencję niezależną od poszczególnych bytów, ale o taką, która jest współkonstituowana przez pojedyncze byty. Innymi słowy, esencją bycia jest relacyjność, bycie pojedynczym wiąże się zawsze z odniesieniem do innej pojedynczości.

Konstituując mnogość, jednostkowość sama pozostaje przez nią konstituowana”, co znaczy, że jednostkowości nie da się oderwać od bycia-z-wieloma: „pojęcie tego, co jednostkowe — pisze Nancy — zakłada jego ujednostkowienie, a zatem jego odróżnienie od innych jednostkowości (Nancy 1996, s. 52, cyt. za: Załuski 2007, s. 55).

Rozważania na temat „jednostkowej mnogości” łączy Nancy z kwestią bycia. W zgodzie z myślą późnego Heideggera stwierdza, że jedność i bycie są wzajemnie konstytutywne: bycie jest wprawdzie tym, co jednostkowe, istnieje wszakże w sposób mnogi, jako dzielone przez jednostkowe byty i podzielone między nimi. Nancy podkreśla, że w jednostkowych bytach nie wolno widzieć części bycia, każdy jednostkowy byt jest bowiem „samym byciem”, „jest «za» całość bycia i w jej «miejscu»” (Załuski 2007, s. 57). Bycie zatem odseparowuje od siebie pojedyncze byty po to, by przez relację odseparowania je połączyć. To paradoksalne, mało intuicyjne sformułowanie opisuje prosty fakt: jednostkowość łączy byty przez to, że są one jednostkowe, a są one jednostkowe z tej przyczyny, że każdy z nich jest inny, jednostkowy na swój odmienny sposób. W perspektywie Nancy’ego pojedyncze byty nie posiadają ustalonej, immanentnej tożsamości. Sens bycia i tożsamość bytów są wytworem łączących je relacji. Relacje z kolei tworzą dynamiczną sieć czy środowisko, w którym sens i tożsamość podlegają nieustannym transformacjom i cyrkulacji. Nancy napisze dobitnie, że „*my* jesteśmy tą cyrkulacją” (Nancy 1996, s. 20, cyt. za: Załuski 2007, s. 62).

Wspólnota jest konstituowana przez takie mnogie, niesprowadzalne do siebie jednostki, których sposób bycia jest jednocześnie sposobem zawiązywania więzi, tworzenia sieci relacji. Wspólnota pozbawiona immanencji jest tedy przede wszystkim

podkreśla zasadniczą różnicę między tą koncepcją a ujęciami substancjalistycznymi (esencjalistycznymi) (Kwietniewska 2013, s. 253).

wspólnotą w stanie „aktywności”. Przy czym chodzi tu nie tylko o inwencję, nieskończony proces transformowania kluczowych dla wspólnoty powiązań i pojęć, nieustanne wiązanie i rozwiązywanie relacji, ale także o opór względem prób wytworzenia jakiegokolwiek immanentnej tożsamości, która mogłaby definiować daną wspólnotę. Wspólnota bez immanencji jest zatem wspólnotą nieciągłą, fragmentaryczną, po-dzieloną, albowiem „dzielenie wspólnoty nie pozwala na to, by zyskała ona pełną immanencję, przerodziła się w rodzaj substancjalnego bytu” (Załoski b.r.w., s. 39).

Touraine: wspólnota jako ruch społeczny

Alain Touraine proponuje z kolei na wskroś socjologiczne spojrzenie na wspólnotę, którego cechą charakterystyczną jest odejście od opisywania „społeczeństw w relacji do zewnętrznego wobec nich porządku”. Touraine ujmuje je „w ich historyczności i zdolności do wytwarzania samych siebie” (Touraine 2010, s. 18). Twierdzi, że „[p]rzedmiotem socjologii nie jest zbiór obiektywnych sytuacji, ani subiektywnych dyspozycji, lecz stosunków społecznych, które wykorzystują społeczne systemy, czyli mechanizmy kształtowania społecznych praktyk” (Touraine 2010, s. 68). Stanowczo sprzeciwia się socjologii wyjaśniającej fakty społeczne przez odwołanie do jakiegoś wyższego porządku (biologicznego, ekonomicznego, politycznego czy kulturowego) lub do Boga czy Historii (Touraine 2010, s. 260). Uważa, że „[k]ultura, polityka, gospodarka należą do świata społecznego, są faktami społecznymi”, trzeba je więc tłumaczyć w perspektywie interakcji społecznych (Touraine 2010, s. 266)⁴³.

Przez stosunki (podziały) społeczne rozumie on *praktykę* aktorów danego systemu społecznego. Pod pojęciem praktyki rozumie z kolei relacje, w które wchodzi aktorzy systemów społecznych. Dobitnie stwierdza, że „żadnego aktora społecznego nie da się [...] w całości zdefiniować poza relacjami z innymi” (Touraine 2010, s. 32).

Jeśli przedmiotem socjologicznego badania staje się oddziaływanie zbiorowości

⁴³ Podkreśla też, że zadaniem socjologa jest wyjaśnianie zachowań społecznych przez ich „odniesienie do stosunków społecznych, które są ich właściwym kontekstem”. Samo wyjaśnianie nie polega (i nie może polegać) „na zrozumieniu sensu, jaki aktor nadaje swojemu działaniu, a tym bardziej na włączaniu zachowań w pewną całość, którą uznaje się za nośnik tego sensu”. Stosunek społeczny jako praktyka aktorów systemu społecznego ma zawsze swoją stawkę, której nie da się sprowadzić do takich całości jak naród, epoka, cywilizacja, natura ludzka, sens dziejów czy istota polityki (Touraine 2010, s. 68).

na nią samą, to zakwestionowaniu ulega pogląd, iż społeczeństwo czy wspólnota to synonimy ładu, porządku (Touraine 2010, s. 46, 16). Zdaniem Touraine'a, porządek, wraz ze związanymi z nim pojęciami integracji, równowagi czy konsensu, należy do instrumentarium badaczy poszukujących „istoty społeczeństwa”, niezależnej od empirycznych społeczeństw. Odwraca to uwagę od tego, co dla empirycznie zorientowanego socjologa winno być najważniejsze — od ruchu, „za pośrednictwem którego społeczeństwo steruje samym sobą — bez uciekania się przy tym do wyjaśnień z poziomu metaspołecznego”. Ów ruch przybiera często charakter konfliktu, współzawodnictwa, występowania przeciwko dominującym regułom. Jego logika rozpościera się między „afirmacją i odrzuceniem, spontanicznością i mobilizacją”. Nie jest więc ruchem aktualizującym istotę społeczeństwa, ale, jak wspomniałem wyżej, działaniem, w którym społeczeństwo się tworzy i sobą zarządza (Touraine 2010, s. 17, 21, 63, 30).

Patrząc z takiej perspektywy społeczeństwo okazuje się „hierarchią systemów, wytwarza samo siebie, adaptuje się i funkcjonuje” (Touraine 2010, s. 68). Istotnym aspektem społeczeństwa jest jego historyczność, przez którą rozumie Touraine umiejętność nadawania sensu praktykom, co wiąże się z wytwarzaniem przez społeczeństwo jego zasadniczych orientacji kulturowych oraz społecznych. Historyczność jest także określaniem warunków gier politycznych, których źródłem jest konflikt klasowy i związane z nim stosunki klasowe. Historyczność nie jest tedy — Touraine podkreśla to stanowczo — żadnym etapem w obiektywnym procesie ewolucji dziejowej, nie jest także „duchem cywilizacji”, ani *Zeitgeistem*. Historyczności nie należy również wiązać z obiektywnie istniejącym porządkiem wartości, z którego miałyby wynikać bezpośrednio normy sterujące życiem społecznym. Historyczność to raczej pierwotne pole interakcji między klasami. To właśnie starcie między nimi generuje wartości i normy regulujące życie społeczeństwa. Jak zauważa Touraine, rządząca w danym momencie klasa dąży do takiego systemu norm i wartości, który będzie służył jej interesom; historyczność jest zatem także obszarem, w którym pojawia się stawka gry między klasami, jest „zbiorem modeli ukierunkowujących praktyki pracy: produkcję, organizację, repetycję dóbr i konsumpcję”. Modele te nazywa Touraine systemami stosunków społecznych (Touraine 2010, s. 69-70, 70). Moim zdaniem na gruncie rozważań Touraine'a funkcjonują przynajmniej dwa rozumienia wspólnoty — jako społeczeństwa i jako ruchu społecznego. Kwestię tę

poruszę w dalszej części rozdziału, gdy będę mówił o uwikłaniu rozważań o wspólnocie w praktyczne działania wspólnotowe.

Mendel: wspólnota jako heterotopia

Szczególnym rodzajem wspólnot zajmuje się pedagogika miejsca. Jest to jedna z perspektyw badawczych rozwijanych w ramach nauk o człowieku. Zakłada się w niej, że relacje łączące ludzi i przestrzeń/miejsca grają bardzo ważną rolę w procesach kształtowania tożsamości, relacji społecznych oraz budowania wspólnot.

Jak pisze Yi-Fu-Tuan:

«nasz» świat, kulturę, czyniącą z nas wspólnotę, tworzą miejsca, z których świat ten nam się składa. Miejsca, których znaczenia formują się w nieustannych rytualizacjach, mogą być przyjazne (*topophilia*), ale także mogą odstraszać i zniechęcać (*topophobia*). Gra między nimi rozgrywa się w przestrzeni (cyt. za: Mendel 2007, s. 9).

Zdaniem Marii Mendel, pedagogika miejsca jest reakcją na „świat kartezjański” (nowoczesny), w którym substancja myśląca (człowiek) została oddzielona od substancji materialnej (świata). Kartezjański dualizm jako matryca nowoczesnego myślenia nie pozwala wytłumaczyć jedności człowieka i świata, na trwałe wpisanej w ludzkie doświadczenie. Pedagogika miejsca uznaje, że człowiek od zawsze jest w świecie, a więc: zajmuje przestrzeń, żyje w przestrzeni, intencjonalnie nią kieruje, a także stwarza (konstruuje). W nawiązaniu do filozofii Heideggera pedagogzy miejsca pokazują, że przestrzeń nie jest dla człowieka wyłącznie sferą geograficzną, dającą się opisać w języku współrzędnych. Przestrzeń ma dla człowieka sens egzystencjalny — jest układem sensów, bez których człowiek nie może się obyć (Mendel 2007, s. 21-2, 29-30, 25):

rozumienie rozłączne człowieka i świata — pisze Mendel — generowało społeczne praktyki instytucjonalizujące wszelkie obszary życia. Przestrzeń, pojmowana egzystencjalnie, a w niej miejsca — sieci zróżnicowanych, przecinających się w nich i poprzez nie relacji, kreujących jednostkowy i społeczny podmiot — w dyskursie nowoczesności przestawały istnieć. W jego ramach przestrzeń stawała się zamknięta, niedialektyczna, umarła (Mendel 2007, s. 33).

Rozumienie przestrzeni jako hybrydy, w której dokonują się „akty kulturowej translacji, gdzie znaczenia, reprezentowane i reprodukowane, podlegałyby nieustannej wymianie i negocjacji” (Mendel 2007, s. 64), pociąga za sobą określone rozumienie społeczeństwa i wspólnot. Odchodzi się tutaj od widzenia ich w sposób statyczny. Akcentuje się raczej to, że społeczeństwa i wspólnoty są dynamicznymi i niekończącymi się nigdy procesami „stawania się» ludzi w ich «byciu-w-świecie»”. Pod pojęciem procesów rozumie się tutaj sieci relacji i interakcji, które wiążą ludzi ze sobą i ze światem pozaludzkim. W ramach tych relacji i interakcji negocjowane są znaczenia, a osiągnięty konsens manifestowany jest w postaci rytuałów, a więc powtarzalnych praktyk stabilizujących sieci znaczeń. Mendel napisze wręcz, że rytualizacje stanowią „strukturalną treść kultury” (Mendel 2007, s. 39, 42, 35, 14).

Szczególne znaczenie we wspólnototwórczych procesach relacji i interakcji przypisuje Mendel heterotopiom. Mówiąc najogólniej, heterotopia to dla niej „miejsce miejsc” — które należy do różnych osób, nadających mu znaczenia. Jest to zatem „miejsce spotkania”, w którym współlistnieją ze sobą liczne, niekiedy niekompatybilne ze sobą, przestrzenie, czasy, sensory. Odwołując się do tekstu Michela Foucaulta Mendel twierdzi, że nie istnieje uniwersalna forma heterotopii. A zatem każde społeczeństwo wytwarza ich specyficzne postaci, bo heterotopie pełnią zawsze „konkretną i określoną funkcję wewnątrz społeczeństw” (Foucault 2005, s. 121). Najważniejszą funkcją heterotopii jest to, że pozwalają na artykułowanie niestabilności naszych społeczeństw. Heterotopie pozwalają dostrzec wielość funkcjonujących w społeczeństwie wspólnot, często antagonistycznie do siebie nastawionych. Są obszarem ujawniania się dysensu, poróżnienia, nieredukowalnej różnorodności. Są jednak zarazem miejscem, w którym można prowadzić dialog, negocjować, wykuwać konsens. Pozwalając na wyzwolenie się konfliktu czy poróżnienia, heterotopie stanowią „inne miejsce” społeczeństwa, dopuszczają bowiem zawieszenie mechanizmów stabilizujących życie społeczne.

Heterotopie mogą też stawać się miejscami, w których tworzą się wspólnoty na trwałe wykluczone ze społeczeństwa lub zepchnięte na jego margines. Tak jest choćby w przypadku ludzi bezdomnych, którzy funkcjonują w ramach dwóch różnych heterotopii. Z pierwszym rodzajem heterotopii mamy do czynienia w sytuacji, gdy bezdomni przebywają w miejscach publicznych, np. komunikacji miejskiej. Zazwyczaj są oni tam niemile widziani, trudno odmówić im jednak prawa wstępu. Wspólne przebywanie z osobami, którym chcielibyśmy odmówić prawa do uczestniczenia w

życiu publicznym, problematyzują choćby demokratyczne rozumienie obywatelstwa, przypisywanie wszystkim ludziom jednakowej godności osobowej itd. Pokazują zatem faktyczne ograniczenia naszego życia zbiorowego i naszych poglądów, przesłaniane przez retorykę demokratycznych wolności. Sytuacja ta uświadamia nam także istnienie innego rodzaju heterotopii — wspólnoty zbudowanej przez bezdomnych poza czy na marginesie społeczeństwa, a więc niewidocznej dla „normalnego obywatela”. Tworzenie heterotopicznej wspólnoty bezdomnych rozpoczyna się zazwyczaj od próby odnalezienia przestrzeni, która dlatego że jest „niczyja” nadaje się do zamieszkania. Udomowienie przestrzeni niczyjej daje poczucie względnego bezpieczeństwa i pewność, że ma się gdzie wrócić. Paradoksalnie służy więc temu, by osoba funkcjonująca w społeczeństwie jako bezdomna, miała poczucie zdomowienia. Zdomowienie ułatwia także podtrzymywanie więzi między bezdomnymi — swoistym rytuałem staje się choćby wewnętrzny przymus, by odwiedzić kolegę lub koleżankę (Kostrzyńska 2011, s. 174). Świat bezdomnych jest hierarchiczny i zorganizowany. Znajduje to swój rytualny i ceremonialny wyraz w momencie spotkań, gdy — jak mówił Małgorzacie Kostrzyńskiej jeden z bezdomnych — „[k]ażdy wie, co robić. Każdy zna swoje «obowiązki». Jeden ni stąd ni zowąd wyciąga wódkę, drugi organizuje «kieliszki-słoiki», niespodziewanie schodzą się inni koledzy, jakby intuicyjnie wyczuwając rozpoczynającą się właśnie «ceremonię»” (Kostrzyńska 2011, s. 175). Co ciekawe, nacisk na podział ról, hierarchię i bliskość powoduje, że wspólnotę bezdomnych można uznać za przykład wspólnoty rozumianej w sposób substancjalistyczny. Potwierdza to również fakt, że bliskość, którą budują ze sobą bezdomni, i mechanizmy jej podtrzymywania powodują, iż zaczynają się oni określać wobec społeczeństwa, którego członków traktują jako obcych. Myślę jednak, że nie mamy tu do czynienia z prostą opozycją społeczeństwo-bezdomni. Jest raczej tak, na co zwraca uwagę Kostrzyńska, że wspólnota bezdomnych jest jednocześnie częścią społeczeństwa i jest z niego wykluczona (Kostrzyńska 2011, s. 179-185). W pewnym sensie jest także odbiciem oficjalnego życia społecznego, bezdomni budują bowiem swój świat na wzór porządku panującego w społeczności, z której się wywodzą. Ambiwalentny status wspólnoty bezdomnych doskonale opisuje pojęcie „heterotopia”, miejsca, które wprawdzie jest inne, obce w stosunku do oficjalnego porządku społecznego, ale stanowi zarazem jego integralną część.

Barney: wirtualna wspólnota sieci

Powszechny dostęp do Internetu i popularność rozmaitych portali społecznościowych doprowadziły do powstania zjawiska, które określa się jako wspólnotę sieci. Barney opisuje ją jako wspólnotę komunikacyjną, wirtualną i „wspólnotę bez bliskości” (termin Melville’a Webbera) (Barney 2008, 181-192).

Zdaniem Barney’a wyłonienie się wspólnoty sieci było możliwe dzięki nowym technologiom komunikacyjnym, zwłaszcza dzięki Internetowi. Komputer stał się podstawowym narzędziem wykorzystywanym do konstruowania relacji wspólnotowych, Internet zaś przestrzenią, w której mogą zachodzić relacje i interakcje między uczestnikami wspólnoty. W tym sensie wspólnota sieci staje się właśnie wspólnotą wirtualną (*on-line*), a więc

pozageograficznym, pozbawionym umiejscowienia zbiorem jednostek, których interakcja odbywa się wyłącznie w sieciach komputerowych, przez udział w elektronicznych listach e-mailowych, domenach z udziałem wielu użytkowników, blogach internetowych, czatach i usługach biuletynowych oraz grupach dyskusyjnych (Barney 2008, s. 185).

Rdzeniem i celem istnienia takich wspólnot jest komunikacja, co tym bardziej pozwala uznać, że technologie komunikacyjne stały się dzisiaj „przestrzenią wspólnoty” (Barney 2008, s. 182).

Wirtualne wspólnoty sieci cechuje dobrowolność członkostwa i mało zhierarchizowana, elastyczna formuła. Zaangażowanie w życie określonej wspólnoty jest zawsze aktem wyboru, z którego można się wycofać. Wspólnota tworzy się zasadniczo wokół określonych zainteresowań danych ludzi, co pozwala uznać, iż relacje oraz interakcje komunikacyjne są sposobem przekazywania określonego porządku symbolicznego, z którym dane grono osób się identyfikuje lub z którym walczy (Barney 2008, s. 182).

Istotna różnica między Barneyowskim rozumieniem wspólnoty a tradycyjnym pojęciem polega na tym, że wspólnoty sieci są „wspólnotami bez bliskości” z powodu swojego wirtualnego charakteru. Tradycyjnie bliskość pojmowana jest fizycznie czy geograficznie. Oznacza wspólne życie i zespołowe działania osób związanych ze sobą miejscem zamieszkania, czy częstymi kontaktami „twarzą w twarz” (Barney 2008, s. 182-3). Relacje komunikacyjne we wspólnocie wirtualnej nie są bliskie w tym sensie, że nie są zakorzenione „w miejscu i ciele”. Są zdepersonalizowane w sensie

tradycyjnym, w którym personalizacja wymagała bezpośredniego kontaktu. Relacje te nie przestają jednak mieć charakteru osobowego, kształtowanego przez uczestników relacji w sieci. Internet stanowi dogodne narzędzie takiego kształtowania swojej tożsamości, które pozwala uwypuklić cechy pożądane w danej grupie, a ukryć te, które mogą zostać napiętnowane.

Mechanizm ten może mieć zarazem skutki pozytywne i negatywne.

Skutki pozytywne dotyczą na przykład osób, które z racji koloru skóry, nie są społecznie akceptowane. Wirtualna komunikacja pozwala im na zbudowanie więzi, która taką akceptację może ułatwić. Innymi słowy, wspólnoty sieciowe mają charakter bardziej egalitarny i bardziej inkluzywny od wspólnot tradycyjnych, w których „odnoszenie się do wizualnych wskaźników tożsamości często powoduje kierowanie uprzedzeniami wykluczenie, uciszanie i złe traktowanie” (Barney 2008, s. 186).

Skutki negatywne związane są z kolei z tym, że komunikacja wirtualna jest łatwa i powierzchowna. Nie nakłada na komunikujące się osoby większych wymogów moralnych czy zobowiązań społecznych. Anonimowość relacji sprzyja propagowaniu treści kontrowersyjnych czy naruszających dobra osobiste innych. Z kolei budowanie interakcji wokół dzielanych zainteresowań może prowadzić do „fragmentaryzacji wspólnot o zainteresowaniach ogólnych, aż po ich rozpad” (Barney 2008, s. 187). Barney zwraca także uwagę, że logika wspólnot wirtualnych jest odmienna od logiki wspólnot „rzeczywistych”. Tych drugich nie da oprzeć się na jakimś izolowanym elemencie — na przykład na wspólnych zainteresowaniach czy wykonywanym zawodzie. „Rzeczywistość” wymaga poruszania się w sieci heterogenicznych elementów, a relacje i interakcje między nimi wymagają koordynacji, choćby w ramach państwa demokratycznego (Barney 2008, s. 187).

Olsen i Serres: wspólnota w ujęciu nieantropocentrycznym

Omówione powyżej niesubstancjalistyczne koncepcje wspólnoty są ujęciami antropocentrycznymi, to znaczy dotyczą człowieka i jego świata. Osobne miejsce zajmują niesubstancjalistyczne koncepcje wspólnot, w których próbuje się odejść od antropocentryzmu. Ich autorzy, często kojarzeni w literaturze z posthumanistyką, pokazują, że równoprawnymi członkami wspólnot są obok ludzi także aktorzy nie-ludscy — zwierzęta, zjawiska klimatyczne, artefakty itd. Reprezentantem takiego

stanowiska jest archeolog Bjørnar Olsen. Podejmuje on próbę budowy takiej koncepcji wspólnoty, w której ludzie i przedmioty traktowani są jako równoprawni uczestnicy wspólnototwórczych interakcji i relacji. Gwoli ścisłości, Olsen nie posługuje się terminem „wspólnota”. Mówi raczej o „życiu z rzeczami” czy „byciu-w-świecie”, nawiązując do języka Heideggera. Mówi także o społeczeństwie. Sądzę jednak, że termin „wspólnota” jest wygodnym narzędziem do opisu jego myśli. Podkreśla bowiem rangę więzi (relacji, interakcji), które są ważnym elementem koncepcji Olsena. Olsen podziela przekonanie Brunona Latoura, że „społeczeństwo nie jest tym, co trzyma nas razem, [ale że — dop. M. M. B.] jest ono czymś, co jest trzymane razem” (Latour 1986, s. 276, cyt. za: Olsen 2013, s. 214). W akceptowanej przez Olsena perspektywie nie istnieje sfera zewnętrzna w stosunku do społeczeństwa: „rzeczy, nauka i natura nie są czymś «dodatkowym» wobec społeczeństwa, nie stanowią składników zewnętrznej rzeczywistości” (Olsen 2013, s. 214). Wręcz przeciwnie, artefakty, rzeczy, wytwory techniki są tym, co pozwala ustabilizować relacje społeczne i nadać im względną trwałość. Niczym *leitmotiv* powraca w książce Olsena cytat z pracy Michela Serres’a *Genesis*:

Jedyna różnica, jaką da się wyznaczyć pomiędzy społecznością zwierząt a naszą własną, leży, jak często mówiłem, w pojawieniu się przedmiotu. Nasze relacje (*relationships*), więzi społeczne, byłyby ulotne jak chmury, gdyby istniały tylko umowy między podmiotami. Faktycznie, to przedmiot, charakterystyczny dla Hominidów, stabilizuje nasze relacje i spowalnia czas rewolucji. W niestabilnych grupach pawianów zmiana społeczna wybucha (*flaring up*) co minutę. Każdy [z nich — dop. M. M. B.] może opisać swoją historię jako niczym nie skrępowaną. Co do nas, przedmiot, dokonuje spowolnienia naszej historii (Serres 1995b, s. 87).

W perspektywie Olsena życie ludzi jest zatem „«zawsze z góry» złączone z rzeczami”. Świat jest miejscem wypełnionym hybrydami, czyli rzeczami, które są jednocześnie naturalne i kulturowe, jest sferą swoistej „równomiernej dystrybucji znaczenia między ludźmi a nie-ludźmi” (Olsen 2013, s. 201, 205). A zatem, człowiek zawsze działa w świecie materialnym⁴⁴. Olsen twierdzi też, że intencjonalność człowieka „byłaby niemożliwa bez rzeczy” (Olsen 2013, s. 210). Przyzwyczajaliśmy się oddzielać wyraźnie

⁴⁴ Pisząc o tym posługuje się terminem „osoba dystrybuowalna”, z którego rezygnuję, bo źle brzmi po polsku.

człowieka od przedmiotów, którymi się on posługuje. Olsen, za Alfredem Gellem, zwraca jednak uwagę, że rzeczy nie są czymś, co człowiek zawłaszcza. Tworzą one sieć „materialnych operatorów”, którym ludzie przekazują swoje działania. Tym samym nie są bierne, ale działają. Nawet jeśli uznamy, że człowiek jest „prymarnym” sprawcą działania, to jednak nie działa w sposób suwerenny. Nasze ciało nie jest granicą naszej obecności i tożsamości. Gell obrazuje tę tezę, opisując żołnierzy Pol Pota (Olsen 2013, s. 210). Jego zdaniem, uzbrojenie jest częścią żołnierskiej tożsamości, a walcząca armia obecna jest wszędzie tam, gdzie wybuchają miny, spadają bomby, gdzie dokonuje się akt walki, zaplanowany przez strategów. Jeśli tak, to żołnierze obecni są „w wielu różnych miejscach jednocześnie”, dzieląc swoją indywidualną tożsamość z przedmiotami oddelegowanymi do realizacji powierzonych im zadań (Gell 1998, s. 20-1, cyt. za: Olsen 2013, s. 210). Sam Olsen podaje z kolei przykład rybaków, którzy nigdy nie są tylko „osobą, ciałem wyposażonym w umysł”. Składnikami ich „nieostrej tożsamości” są kutry, sieci, fale, czy ryby — rybacy są wszędzie tam, gdzie znajdują się przedmioty oddelegowane do realizacji powierzonego im zadania: złowienia ryb (Olsen 2013, s. 210-13). Przykłady te pokazują, zdaniem Olsena, że ludzie i ich tożsamości nie są schowani **za** rzeczami, ale że tworzą się w wyniku interakcji między ludźmi a przedmiotami. Tożsamość ma więc charakter hybrydyczny: wyłania się z gąszczu relacji i jest rozdystrybuowana w sieci interakcji między elementami, które w danym momencie są ze sobą powiązane (Olsen 2013, s. 212). Prowadzi nas to do zagadnienia sprawczości, którą Olsen określa jako „**robienie** — interaktywną relację między istnieniami”. Sprawczość ma w tej koncepcji charakter relacyjny i przechodni. Jest sposobem, w jaki aktorzy ustosunkowują się do siebie, przekształcając siebie nawzajem (Olsen 2013, s. 209). Tak pojmowana sprawczość nie jest cechą zastrzeżoną dla aktorów ludzkich, ale jest — jak ujmuje to Latour — „stowarzyszeniem aktantów” (Olsen 2013, s. 229). Nie oznacza to, rzecz jasna, że nie ma żadnych różnic między aktorami ludzkimi i pozaludzkimi. Olsen jasno stwierdza, „że siekiery są zrobione przez ludzi, podczas gdy ludzie nie są zrobieni przez siekiery”. Nie odbiera to jednak rzeczom ich aktywnego, sprawczego charakteru. Człowiek może działać tylko wtedy, gdy zmobilizuje zespół współdziałających z nim aktorów (Olsen 2013, s. 220). Przy czym aktorzy ci posiadają „rzeczywiste własności”, które stawiają człowiekowi opór, mogą wpływać na ludzkie decyzje czy cele, tak, że w końcu mają wpływ na to, kim dany człowiek jest. W celu rozjaśnienia ostatniej kwestii Olsen

przywołuje opowieść Latoura na temat pończoch — jedwabnych i nylonowych. Pierwsze zarezerwowane były dla osób bogatych, wywodzących się z kultury wysokiej, drugie — dla osób o niższym statusie majątkowym, związanych z kulturą niską. Tym, co pozwalało na przeprowadzenie społecznej dystynkcji przy użyciu pończoch były różnice pomiędzy jedwabiem a nylonem — odmienne właściwości obu materiałów, inne barwniki, różne sposoby produkcji, a w konsekwencji odrębne formy marketingu i różne ceny (Olsen 2013, s. 226-7). Dzięki związkowi z klasowym podziałem społeczeństwa, pończochy służyć mogą za pretekst czy ilustrację różnic zdefiniowanych społecznie. Latour pyta jednak retorycznie: czy bez właściwości jedwabiu i nylonu, bez sieci mediatorów zaangażowanych w wytworzenie tych włókien i ich dystrybucję, „ta różnica społeczna mogłaby w ogóle zaistnieć” (Latour 2010, s. 58; Olsen 2013, s. 227).

Przedmioty odpowiadają także za historyczny kształt wspólnot, przy czym Olsen odrzuca linearne rozumienie czasu. Zdaniem Olsena koncepcja przeszłości jako tego, co zupełnie minione i bezpośrednio nieobecne jest możliwa na gruncie tych koncepcji społeczeństwa, które nie uwzględniają konstytutywnej dla relacji społecznych roli przedmiotów. Jeśli kulturę i społeczeństwo połączymy wyłącznie z tym, co niematerialne („z myślami i działaniami żywych ludzi”) — twierdzi — będziemy musieli je uznać za coś minionego. Albowiem ludzie odchodzą definitywnie, „pozostawiając nam jedynie ślady lub epifenomeny swych myśli i akcji” (Olsen 2013, s. 174). Namysł nad przedmiotami pozwala dostrzec, że przeszłość jest elementem naszej teraźniejszej egzystencji. Może nawet nie tyle przeszłość, ile przeszłości. Olsen zauważa bowiem, iż człowiek konfrontowany jest z przedmiotami należącymi do różnych horyzontów czasowych. Także same przedmioty nie są czasowo „jednorodne”, ale nawarstwiają się na nich elementy pochodzące z odmiennych horyzontów czasowych. Olsen pisze:

W każdej chwili materiały świata konfrontują nas z wielką mozaiką współistniejących horyzontów czasowych, które tworzą sieci i powiązania między różnymi czasami, różnymi przeszłościami. Sieć ta nie tylko splata i gromadzi rozmaite czasy przeszłe i przyszłe, lecz także rzutuje siebie [...] ku przyszłości (Olsen 2013, s. 168).

Dostrzec tu można echo tezy charakterystycznej dla filozofii hermeneutycznej, która postrzega przyszłość jako efekt gry między tradycją a teraźniejszością.

Z tym, że przeszłość obecna jest dla Olsena przede wszystkim jako materialna skrzeplina, przedmiot, który uobecniając przeszłość w teraźniejszości, jednocześnie otwiera „wieloczasowe” pole warunków, w ramach których kształtowane jest to, co przyszłe (Olsen 2013, ss. 168-9). Przy takim postawieniu sprawy nie można już postrzegać przedmiotów wyłącznie jako „śladów” czy „inskrypcji”, które umożliwiają odtwarzanie przeszłości. Ujmowanie rzeczy jako „śladów” zmusza bowiem do poszukiwania przeszłości ukrytej za nimi, a dokładniej, ludzkich intencji, myśli czy działań. Nie można także nie dostrzegać, że współtworzone przez nie wspólnoty są „wieloczasowe”. Wchodząc w relacje i interakcje z przedmiotami, człowiek zanurza się w rozmaitych porządkach czasowych.

Myślę, że doskonale widać to na przykładzie muzyki. Od lat 60. minionego stulecia prężnie rozwija się nurt tzw. wykonawstwa historycznie poinformowanego. Związani z nim teoretycy i muzycy dokonali rehabilitacji instrumentów historycznych, poszukują także metod gry i realizacji partytury jak najbliższych epoce, z której pochodzi dana kompozycja. Obok utrzymuje się nurt wykonywania muzyki na instrumentach współczesnych, przy czym część muzyków stara się inspirować wynikami badań nad wykonawstwem historycznym, a część nie. Odmienność instrumentów, różnorodność technik gry, rewizja partytur w oparciu o badania historyczne, rekonstrukcje zaginionych kompozycji powodują, że współczesny meloman porusza się świecie muzycznym, w którym aktualizowane są rozmaite tradycje muzyczne i estetyczne, dochodzi zatem do splątania czasowego, które jeszcze w latach 50. XX-wieku byłoby uznane za niedopuszczalne. Akceptowano bowiem wtedy powszechnie ideę postępu, w myśl której współczesne instrumenty i techniki gry powinny wypierać stare, z definicji uznawane za gorsze. Dobitnie wyraził to Jarosław Iwaszkiewicz pisząc „[p]owracanie przy wykonywaniu utworów Bacha do zwiędłych dźwięków klawikordu czy klawicymbału jest niepotrzebną i pretensjonalną «stylizacją», jest oderwaniem Bacha od realnego życia, dla którego przecie tworzył” (Iwaszkiewicz 1951, s. 70).

Podsumowując, zdaniem Olsena o wspólnocie można mówić tylko wtedy, gdy dostrzega się wspólnototwórczą rolę przedmiotów. Przedmioty są bowiem stabilizatorami życia społecznego. Są także elementami tradycji żywej w teraźniejszości — podtrzymują wspólnotową pamięć, ucieleśniają podzielane we wspólnocie wartości i znaczenia. Olsen podkreśla, że rzeczy cechuje autentyczna

sprawczość, czyli faktyczna możliwość oddziaływania na podmioty. Interakcje między ludźmi a rzeczami są elementem wspólnotowego dynamizmu, w ramach którego wykuwa się postać przyszłego świata (Olsen 2013, s. 226).

Rekapitulacja

Sądzę, że przedstawione przeze mnie koncepcje wspólnoty potwierdzają tezę, że w humanistyce nie mamy do czynienia z jakimś dominującym rozumieniem wspólnoty. Można raczej mówić o *ambaras de richesse*. Niemniej we wszystkich rekonstruowanych koncepcjach wspólnoty pojawiają się wspólne elementy. Po pierwsze, wspólnota nie istnieje bez zażyłości czy więzów łączących ludzi, a także ludzi i rzeczy. Po drugie, wspólnoty są miejscem realizowania konkretnych celów/dóbr. Po trzecie, jednym z elementów wspólnototwórczych są systemy wartości i znaczeń podzielane przez powiązane we wspólnotę jednostki. Można tu mówić o wspólnototwórczej roli tradycji — bądź podejmowanej, bądź kontestowanej przez daną wspólnotę. W koncepcjach substancjalistycznych uznaje się, że czynniki wspólnototwórcze istnieją obiektywnie, niezależnie do ludzkiej aktywności. Wspólnotę tłumaczy się tedy przez więzy krwi czy nadający wspólnocie dynamikę obiektywny cel/dobro, ku któremu ludzie mają dążyć. W koncepcjach niesubstancjalistycznych na plan pierwszy wysuwa się dynamizm relacji i interakcji. Odrzuca się w nich przekonanie o istnieniu rzekomo naturalnych więzi wspólnototwórczych (jak więzi krwi), o niezmienniej tożsamości czy esencji wspólnoty, a także o istnieniu obiektywnego celu, do którego członkowie wspólnoty powinni dążyć. Rezygnuje się zatem z tłumaczenia wspólnot (czy społeczeństw) przez odwołanie do czynników pozawspólnotowych (pozaspołecznych). Można wręcz powiedzieć, że w perspektywie niesubstancjalistycznej istnieją raczej procesy wspólnototwórcze niż wspólnoty o jasno określonych cechach, które je konstytuują. Wiąże się z tym odsłonięcie historycznego charakteru wspólnot, które przekształcane są przez „ciągle zmieniające się więzi (Latour 2010, s. 40). Substancjalistyczne ujęcia wspólnoty lekceważą ten historyczny charakter wspólnot. Widać to doskonale u komunitarian. Tworzą oni wyidealizowany i historycznie nietrafny obraz wspólnot funkcjonujących w starożytności, co wytknął im Derek Phillips w książce *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Pokazał w niej, że komunitarianie nie doceniają faktu ludzkiej mobilności,

której warunkiem (jednym z wielu) jest brak akceptacji „odziedziczonego członkostwa w danej wspólnocie terytorialnej” (Szahaj 2000, s. 128-9). Według Phillipsa starożytne wspólnoty tworzone były przez różne grupy społeczne i przez ludzi o różnym pochodzeniu, co w efekcie przekładało się na odmienne systemy wartości czy zróżnicowanie tradycji, do których się przyznawano (Szahaj 2000, s. 129). Ponadto, w żadnej ze wspólnot nie było mowy o równym traktowaniu wszystkich obywateli i wszystkich grup społecznych. Dochodziło na tym tle do konfliktów. Więzy solidarności miały na ogół charakter „lokalny”, ograniczony do bardzo małego kręgu osób (Szahaj 2000, s. 129). Zdaniem Phillipsa o jednej wizji dobrego życia, społeczeństwa i wspólnego dobra można mówić tylko wtedy, gdy przymknie się oczy na krzywdę niewolników, czarnych, kobiet, dzieci, ateistów czy biednych. A więc wtedy, gdy dokona się uniwersalizacji wartości i praktyk realizowanych przez niewielką, acz dominującą, część społeczności (Szahaj 2000, s. 130).

Moim zdaniem nie można nie brać tego pod uwagę, jeśli chce się budować program przebudowy społeczeństwa. A takie są intencje komunitarian. Przebudowa społeczeństwa w ich wydaniu polega co najwyżej na wdrożeniu procesów, które ukształtują aktorów społecznych tak, by pasowali do założonej wizji wspólnoty. Innymi słowy, „pewna partykularna wizja tego, czym ma być immanentna tożsamość danej wspólnoty, jest wynoszona do rangi absolutnego kryterium (etnicznego, religijnego, seksualnego itd.) i określa standard, któremu — dzięki posiadanej władzy — podporządkowuje się wszystkie elementy tejże wspólnoty” (Zaluski b. r. w., s. 15). Jednostkę podporządkowuje się zatem określonej tożsamości zbiorowej, a każde działanie uznaje się za działanie polityczne. Polityczność utożsamiona jest tutaj ze sferą obywatelskiej *praxis*. Komunitarianie nie widzą możliwości oddzielenia sfery prywatnej od sfery publicznej. Skoro bowiem polityka jest dla nich udziałem obywateli w życiu wspólnoty motywowanym realizacją dobra wspólnego, to wszelki czyn, bez względu na to, czy dotyczy jednostki, rodziny, grupy przyjaciół czy społeczeństwa, niesie za sobą konsekwencje dla ogółu (Szahaj 2000, s. 128). Jak widać, odwoływanie się do substancjalistycznych ujęć wspólnoty jako ważnego elementu programu przebudowy społeczeństwa niesie ze sobą zagrożenie totalitaryzmem, które trafnie rozpoznał Nancy.

Komunitarianom umyka jednak nie tylko historyczny charakter wspólnot, ale także różnorodność wspólnot, które współistnieją ze sobą w jednym miejscu. Latour

zauważa słusznie, że tylko koncentrując się na relacjach i interakcjach, dostrzec możemy, „że istnieje wiele sprzecznych sposobów formowania grup, dołączania do grupy”, a także, że w oderwaniu od procesów formujących zbiorowość „takie słowa jak «grupa», «zgrupowanie» i «aktor» nic nie znaczą” (Latour 2010, s. 42). Wymaga to jednak od badacza zmiany postawy; sprawą zasadniczą przestaje już być „to, jaki rodzaj grupy wybrać przed rozpoczęciem badań społecznych”, a staje się podążanie za aktorami (Latour 2010, s. 40, 41). Umożliwia to dostrzeganie nowych typów wspólnot, na przykład tych, dla których podstawą stały się technologie komunikacyjne (Barney 2008, s. 182).

Pozwala także dostrzec zmiany w myśleniu o wspólnotach istniejących. Przykładem może być rodzina. Dla teoretyków związanych z komunitaryzmem rodzina na ogół oznacza heteroseksualne małżeństwo z dziećmi. W ten sposób o tym, kto tworzy rodzinę, rozstrzyga się niejako z zewnątrz w stosunku do żyjących ze sobą osób. Inaczej patrzą na rodzinę humaniści i socjologowie, którzy uznają słuszność teorematu Jona Bernardesa. „Bernardes przekonuje, że każdego człowieka trzeba pytać, jak on określa swoją rodzinę. Jak jesteś starą, samotną kobietą i masz ukochanego kota, to być może ten kot będzie twoją rodziną. I nikt nie ma prawa przychodzić i twierdzić, że tak nie jest” (Melonowska, Terlikowska, Budzyńska 2015, s. 4-5). Teoretycy, którzy posługują się niesubstancjalistycznym rozumieniem wspólnoty, muszą być wyczuleni na tę dynamikę procesów wspólnototwórczych, a przez to muszą także pamiętać o historycznej zmienności aparatury pojęciowej.

Bardzo istotną zmianę do naszego rozumienia wspólnot wniosło nieantropocentryczne ujęcie wspólnoty. Zamazuje ono konstytutywną dla nauk humanistycznych granicę między tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie. Odrzuca w ten sposób odróżnienie, o którym wspomniałem, między posiadaniem znaczenia (nadawanego przez nas) i byciem znaczeniem. To, co ludzkie, i to co nie-ludzkie, jest tak samo znaczeniem. Proponuje także nowe rozumienie sprawczości, tak, żeby można było uznać za działających aktorów rzeczy, zwierzęta, zjawiska klimatyczne itp. Zmiana w rozumieniu sprawczości powoduje, że nie można dłużej mówić o tym, że wspólnoty kształtują się w ramach więzi społecznych (relacji i interakcji). Nie da się już także patrzeć na wspólnoty przez pryzmat postępu, ewolucji czy linearnego rozwoju. Doskonale pokazał to Olsen, którego zdaniem pojmowanie przeszłości jako tego, co zupełnie minione i bezpośrednio nieobecne możliwe jest wyłącznie na gruncie

tych koncepcji wspólnot, które nie uwzględniają konstytutywnej dla relacji społecznych roli przedmiotów. Jeśli człowiek konfrontowany jest z przedmiotami należącymi do różnych horyzontów czasowych, to problematyczne stają się wszystkie zabiegi, których celem ma być modernizacja i postęp. Znaczenie traci bowiem linearne rozumienie czasu, a wraz z nim przekonanie, że to, co nowe, z zasady musi być lepsze. Z drugiej strony znaczenie traci także konserwatywna wizja przeszłości jako uświęconej tradycji, której nie powinno się zmieniać. Wspólnoty tworzone są raczej przez pozostające ze sobą w związkach elementy należące do różnych horyzontów czasowych. Ostatecznie więc dostrzeżenie wspólnototwórczej roli aktorów nie-ludzkich ma ważne konsekwencje dla polityki. Nie prowadzi bowiem ani do programu komunitarian, według których przebudowa społeczeństwa polega na takim kształtowaniu jednostek, żeby dopasować je do założonej tożsamości zbiorowej, ani do koncepcji ruchów społecznych wymierzonych w klasę rządzącą. Taką koncepcję można znaleźć u Touraine'a. Jego pojęcie ruchu społecznego jest bliskie pojęciu klasy społecznej⁴⁵. Oznacza ono działania aktora zbiorowego funkcjonującego na marginesie społeczeństwa, działanie wymierzone w klasę rządzącą. Mówiąc inaczej, ruch społeczny to u Touraine'a „pojęcie-parasol”, które łączy w sobie różne postaci konfliktu społecznego, mającego na celu realizację określonych wartości kulturowych, a także wyeliminowanie przeciwnika. Stawką tego działania jest dominacja kulturowa, wykraczająca poza zakres działania politycznego, które Touraine definiuje jako zorganizowane działanie mające na celu kontrolę władzy państwowej (Touraine 1995).

Tym, co pozwala widzieć w ruchach społecznych rodzaj wspólnoty, jest cel, który nadaje jedność ich działaniom. Ruch społeczny integruje także podzielany przez jego uczestników system wartości. Cechuje go również trzyetapowa logika rozwoju — od fazy „antyinstytucjonalnego zerwania” przechodzi przez starcie polityczne i zmierza do fazy wpływu instytucjonalnego (Touraine 2010, s. 243). Ruchy społeczne wymierzone w logikę klasy dominującej przeciwstawiają się wizji wspólnoty jako systemu hierarchicznego, działającego podług obiektywnych norm i w ramach jednoznacznie określonego pola decyzyjnego. Odsłaniają to, że rozpowszechnianie

⁴⁵ Mówiąc dokładniej, Touraine postulował zastąpienie pojęcia klasy społecznej – pojęciem ruchu społecznego. Wiąże się z tym postulat, by zastąpić analizę sytuacji klasy społecznej analizą działania realizowanego w konfliktach społecznych.

takiej iluzorycznej wizji wspólnoty ma na celu zachowanie równowagi społecznej i reprodukcję porządku służącego klasie rządzącej (Touraine 2010, s. 140, 70).

Pozostawanie na gruncie niesubstancjalistycznych i antropocentrycznych ujęć wspólnoty nie pozwala uchwycić roli, którą w procesach wspólnototwórczych odgrywają aktorzy niespołeczni. Ich znaczenie dla życia wspólnego lawinowo narasta wraz z rozwojem technologicznym, a widoczne jest choćby w zagrożeniach ekologicznych (Beck 2004).

W związku z tym potrzebne jest nam nowe rozumienie polityki jako sposobu komponowania wspólnego świata, w którym „[b]ez nie-ludzi nie ma człowieka” (Latour 2009, s. 141)⁴⁶. O ile procedura komponowania „żywi się [...] laboratoriami, przemysłem, całą swoją znajomością najszerzej pojmowanej i dostępnej zewnętrżności” (Latour 2009, s. 141), o tyle wspólny świat tworzą nie tylko ludzie, ale również wszelkiego rodzaju byty pozaludzkie. Polityka musi być zatem zbiorem praktyk opartych na czytelnych zasadach umożliwiających zabiegi komponowania wspólnoty⁴⁷. Musi być przestrzenią swobodnej dyskusji, której nie da się zamknąć w sposób arbitralny, ponieważ podstawową formą życia publicznego w ogóle, a komponowania zbiorowości w szczególności, jest — zdaniem Latoura — dyskusja.

Żadnego z tych warunków nie spełnia nowożytna polityka, która zakłada — jak uważa Latour — podział przestrzeni publicznej na dwie izby.

Pierwsza izba to obszar tego, co społeczne: **wartości**, opinii, perswazji, sposobów osiągania konsensu i tworzenia reprezentacji społecznych. Druga izba to obszar tego, co naukowe: bezstronnych **faktów**, obiektywności, zabiegów odkrywania prawdy i opisywania rzeczywistości. Izbę pierwszą zasiedlają wyłącznie ludzie, którzy tworzą „reprezentacje polityczne, pozbawieni siły prawdziwych faktów (w przeciwieństwie do niepewnych faktów społecznych), skazani na konwencje”. Izbę drugą zasiedlają fakty, czyli to, co w pełni realne, zjawiska świata przyrody, ale **pozornie** pozbawione

⁴⁶ Fragment dotyczący Latourowskiej koncepcji polityki ukazał się pierwotnie jako część artykułu (Bogusławski 2011, s. 98-104). Tłumaczka Latourowskiej *Polityki natury* używa słowa „kolektyw” (Latour 2009). Z kolei w *Splatając na nowo to, co społeczne* jest mowa o zbiorowości (Latour 2010). Sam będę używał słowa „wspólnota” podkreślając, że chodzi tu o ujęcie niesubstancjalistyczne i nieantropocentryczne.

jakiegokolwiek „wymiaru politycznego” (Abriszewski 2008, s. 329). Pozbawione tylko pozornie, ponieważ między obiema izbami poruszają się „starannie wybrani eksperci”, którzy wyposażeni są we władzę mówienia prawdy, a przez to zdolni są do

zaprowadzenia porządku w zgromadzeniu ludzi, przez zamykanie im dziobów. [...] Krótko mówiąc, ci nieliczni wybrani mogą się cieszyć najwspanialszą zdolnością polityczną, jaką się dało wymyślić: dawania głosu milczącemu światu, mówienia niepodlegającej dyskusji prawdy, kładzenia kresu niekończącym się debatom dzięki niepodważalnej formie autorytetu opartej na kontakcie z rzeczami samymi” (Latour 2009, s. 33–34; wyróżnienie pominięte).

Latour zwraca uwagę na istotne podobieństwo łączące obie izby. Reprezentacje polityczne to wynik „reprezentowania jednych mówiących obywateli przez innych mówiących obywateli”. Z kolei reprezentacje naukowe to „efekt pracy naukowców na niemych obiektach, zjawiskach (czy) procesach” (Abriszewski 2008, s. 329–330). Mamy więc do czynienia z **rzecznikami** reprezentującymi interesy społeczne, w pierwszym przypadku, i interesy przyrody, w drugim przypadku. Z doświadczenia wiemy, że rzecznicy przedstawiają reprezentacje polityczne, które wytworzono podczas dyskusji i sporów toczonych przez partie polityczne czy parlamenty. Podobnie jest z reprezentacjami naukowymi — są one wynikiem dyskusji i sporów toczonych w laboratoriach, na konferencjach czy w czasopiśmie. Reprezentacje obu typów są zatem wynikiem tymczasowego konsensu i mogą być zakwestionowane. Żadne z nich nie są nagimi (bezdyskusyjnymi) faktami i nie mogą „zamykać ust ludziom”! (Latour 2009, s. 110, s. 105-115).

Latour proponuje zastąpienie tej koncepcji dwóch izb własnym projektem polityki — polityki realizowanej w sioście rozumianej dyskusji, w której szczególną rolę odgrywają **propozycje** umożliwiające zmiany w sieciach. Przez propozycję rozumie Latour dowolnego aktora, który nie stał się jeszcze pełnoprawnym członkiem wspólnoty, a który się o to ubiega. Zdaniem Latoura, z tak rozumianymi propozycjami związana jest podwójna niepewność. Po pierwsze, wspólnota może nie zwrócić uwagi na propozycję czy pozostać wobec niej obojętna (Abriszewski 2008, s. 332). Po drugie, nie wiadomo, czy propozycja oferuje poprawę życia zbiorowego, czy stanowi dla niego zagrożenie (Abriszewski 2008, s. 332). Mamy tu zatem do czynienia z **ryzykiem**.

Wspólnota powinna odpowiadać na ryzyko ze strony propozycji poprzez działania dwóch władz: **władzy brania pod uwagę i władzy porządkowania**.

Przed władzą brania pod uwagę stawia on dwa zadania nazwane niepewnością oraz konsultacją.

Niepewność polega na powstrzymaniu się od ucieczki „przed ryzykiem zagrażającym naszej uregulowanej egzystencji” i uwzględnieniu w dyskusji pełnej liczny propozycji ubiegających się o włączenie do wspólnoty (Latour 2009, s. 155). Zadaniem naukowców, polityków, ekonomistów i moralistów jest w tym przypadku „poszukiwanie najlepszego sposobu wykrywania, uwidaczniania i skłaniania do mówienia” kandydujących propozycji. W tym celu naukowcy „wykrywają to, co niewidzialne”. Politycy przeczuwają ryzyko związane z propozycją. Ekonomiści rozpoznają potrzeby, które wytworzy propozycja wtedy, gdy stanie się elementem wspólnoty. Moraliści natomiast uwrażliwiają członków zbiorowości na konieczność zainteresowania tym, co inne (Latour 2009, s. 250, 226; Abriszewski 2008, s. 340).

Konsultacja polega na dopilnowaniu, żeby „nie ucięto arbitralnie żadnych głosów uczestniczących w artykulacji propozycji” (Latour 2009, s. 160). Na tym etapie rolą naukowców jest przeprowadzenie takiej liczby eksperymentów, która pozwoli „jak najdokładniej poznać zwyczaje nowego aktora”. Politycy mają wytworzyć opiniodawców, którzy będą jedną ze stron w dyskusji nad włączeniem propozycji do wspólnoty. Rolą ekonomistów jest z kolei naświetlenie różnic między interesami wspólnoty, a interesami propozycji. Moraliści zaś muszą pokazać, jak głęboką zmianę moralności pociągnie za sobą akceptacja propozycji (Latour 2009, s. 227–228; Abriszewski 2008, s. 341–342).

Z władzą porządkowania łączy Latour zadanie hierarchizacji i ustanowienia.

Hierarchizacja jest próbą utrzymania propozycji „w łonie jednego wspólnego świata”. Wiąże się to z odniesieniem propozycji do hierarchii wartości akceptowanej we wspólnocie, porównaniem wartości nowych i starych bytów i uporządkowaniem ich według odkrytej wartości. Zadaniem naukowców jest tym razem redystrybucja kosztów związanych z akceptacją propozycji. Ekonomiści z kolei muszą znaleźć język, w którym da się oszacować wartość propozycji i starych bytów. Moraliści stoją przed koniecznością zbudowania nowej, spójnej hierarchii wartości, a politycy muszą podjąć próbę redefinicji interesów grup, które reprezentują (Latour 2009, s. 159, 228; Abriszewski 2008, s. 343–344).

Ustanowienie zamyka procedurę związaną z akceptacją propozycji. Na tym etapie propozycja jest już bytem posiadającym określoną „tożsamość” oraz wpasowanym w instytucje wspólnotowe. Jest to możliwe dzięki pracy naukowców, którzy „ustalają strefy odpowiedzialności” i „dążą do stworzenia niepodważalnego konsensusu”; polityków, którzy „stwarzają wyobrażenie wroga, a tym samym” projektują wnętrze i zewnętrżność wspólnoty; ekonomistów, którzy formułują „bilans zysków i strat” oraz moralistów, którzy przygotowują grunt pod apelację ze strony propozycji niezaakceptowanych przez wspólnotę (Abriszewski 2008, s. 344–345). Może bowiem zdarzyć się tak, że propozycja nie zostanie zaakceptowana przez wspólnotę. Sytuację tę nazywa Latour **eksternalizacją** (Latour 2009, s. 316).

Skuteczne działanie nowych władz mają zapewnić trzy zobowiązania. Pierwsze polega na ochronie niezależności władzy brania pod uwagę od władzy porządkowania. Drugie dotyczy tworzenia całościowych wizji świata, które stanowią konieczną ramę życia społecznego. Trzecie „polega na właściwym zarządzaniu-nadzorowaniu, by każdy proces odbywał się zgodnie z regułami sztuki” (Abriszewski 2008, s. 345).

Projekt polityki zarysowany przez Latoura jest wyraźną kontynuacją projektu Serres’a. Łączą je przynajmniej trzy rzeczy. Po pierwsze, Latour przejmuje od Serres’a przekonanie, że nie da się oddzielić (koncepcji) polityki od (koncepcji) natury. Nie ma polityki innej niż polityka natury, tak jak nie ma natury innej niż natura-w-polityce (Latour 2009, s. 53–54). Po drugie, Latour podejmuje Serresowskie rozumienie republiki jako zgromadzenia ludzi i bytów poza-ludzkich (Latour 2009, s. 96). Po trzecie, Latour zgadza się z Serres’em co do tego, że byty poza-ludzie „mają głos”, a więc mogą być reprezentowane przez rzeczników (Latour 2009, s. 106). Mimo tak istotnych podobieństw, Latour uważa jednak, że jego projekt polityczny jest niewspółmierny z projektem Serres’a, ponieważ Serres zachowuje jedność natury i stara się tę jedność natury wzmocnić (Latour 2009, s. 100–101, p. 7). Oznacza to — twierdzi Latour — że Serres rozumie naturę jako samodzielny byt przeciwstawiony zanurzonemu w kulturze człowiekowi. Człowieka i naturę łączy przy tym relacja przemocy: człowiek wykorzystuje i dewastuje naturę, którą wreszcie trzeba zacząć bronić (Latour 2009, s. 86). Zdaniem Latoura, źródłem tych poglądów jest pogarda, którą Serres żywi do polityki i nauk społecznych (Latour 2009, s. 101, p. 7).

W swoim projekcie politycznym Latour nie mówi o opozycji natury i kultury. Zastępuje ją opozycja między wspólnotą a propozycjami, które nie podlegają procedurom ochrony (jak natura), lecz procedurom akceptacji bądź odrzucenia. Mimo zdecydowanego odrzucenia pojęcia pierwotnej i niezależnej natury, Latour określa swój projekt polityczny mianem **ekologii politycznej**. Nazwy tej nie uważa jednak za nadużycie, ponieważ pojęcie ekologii politycznej pozwala, jako jedyne, na wprowadzenie bytów poza-ludzkich i związanej z nimi nauki do polityki (Latour 2009, s. 308–309, 303).

Mój największy niepokój budzi opisany przez Latoura mechanizm reprezentowania „natury” i społeczeństwa przez rzeczników. Latour traktuje oba typy reprezentowania symetrycznie. Sądzę, że robi tak po to, by stwierdzić, że „natura” może mówić przez swoich rzeczników tak samo „bezpośrednio”, jak społeczeństwa mówią przez swoich reprezentantów. Założenie to jest jednak nie do utrzymania przynajmniej z trzech powodów. Pierwszy związany jest z faktem, że nie istnieje jeden sposób reprezentowania tego, co społeczne. Zebrani w projektowanym przez Latoura parlamencie ekonomiści, moralisci, politycy i zapewne też przedstawiciele religii (zważywszy, że Latour poświęca religii coraz więcej uwagi), reprezentują interesy wspólnoty w odmienny sposób: pełnią różne funkcje w zbiorowości, „powoływani” są na podstawie odmiennych procedur, są rzecznikami raczej nieprzystających do siebie interesów, mówią innymi językami itd. Nie można więc mówić o jakiejś uniwersalnej postaci „bycia rzecznikiem”. Nie wiadomo także, czy każda z wymienionych grup może pełnić funkcję rzecznika (jest to problem relacji między ekspertem a rzecznikiem, której Latour nie problematyzuje). Analogicznie jest w przypadku reprezentacji naukowych. Drugi powód dotyczy relacji łączących rzeczników z porządkiem społecznym, który zarazem reprezentują i tworzą. Mówiąc inaczej, koncepcji Latoura brakuje wnikliwej analizy relacji pomiędzy rzecznikami społeczeństwa oraz rzecznikami przyrody i porządkiem społecznym. Trzeci dotyczy samego mechanizmu reprezentowania „natury” w nauce. Latour pokazał w swoich wcześniejszych pracach, że robota naukowa nie polega na odkrywaniu „natury”, ale na jej (niedowolnym) konstruowaniu. Oznacza to, że rzecznicy „natury” nie mówią w imieniu rzeczy, ale mówią we własnym imieniu, czyli w imieniu społeczeństwa, w ramach którego pracują. Innymi słowy, każde stanowisko jest społeczne, całość debaty w nowym parlamencie

przebiega zatem między reprezentantami interesów ludzkich⁴⁸! Być może konieczna jest taka korekta jego projektu, która pozwoli mówić zarazem o sprawczości aktorów nie-ludzkich oraz o tym, że ich działania rozumiane są zawsze z punktu widzenia człowieka.

⁴⁸ Poruszana w tym punkcie sprawa jest szczególnie paląca. W swoich wcześniejszych pracach Latour dość szczegółowo zajmował się sprawą reprezentowania przyrody w nauce. Odnoszę jednak wrażenie, że w wielu kwestiach nie ma bezpośredniego przejścia między tamtymi pracami i teorią wyłożoną w *Polityce natury*. Jeśli mam rację, to brak tego związku może zastanawiać. Poza tym w *Polityce natury* problemy związane z praktyką naukową analizowane są w odmiennym kontekście niż w pracach wcześniejszych. To właśnie rodzi sygnalizowany przeze mnie problem. Kwestie te wymagają drobiazgowego zbadania, tutaj mogę (i muszę) je jedynie zasygnalizować.

MAPA IV: CZŁOWIEK/CIAŁO

Pojęcie człowieka zajmuje szczególną pozycję pośród pojęć, którymi posługują się nauki humanistyczne. Jest tak, dlatego że humanistykę postrzega się zwykle jako zespół dyscyplin zajmujących się badaniem człowieka. Pogląd taki Pietraszko nazywa wręcz „szkolnym komunalem” (Pietraszko 2012, s. 385). Zakwestionowanie antropocentryzmu, czyli postrzegania człowieka jako źródła sensów i wartości, dokonane między innymi przez antyhumanistów, o których piszę dalej, pozbawia jednak tę tezę banalności.

Problematyczna okazała się przede wszystkim możliwość odsłonięcia istoty czy esencji człowieka, a co za tym idzie zakwestionowano możliwość budowania uniwersalnych odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Odrzucono ich esencjalizm, zastępując go rozważaniami na temat kulturowego, społecznego czy historycznego zróżnicowania człowieczeństwa. Zarzucano im między innymi patriarchalizm i europocentryzm, a więc modelowanie pojęcia człowieka w oparciu o postać „białego, heteroseksualnego Europejczyka płci męskiej”. Wskazywano, że opowieści te nie liczą się ze sprawczą (performatywną) aktywnością jednostek uwikłanych w praktyki ustanawiania własnej tożsamości. Zwracano także uwagę na to, że badania nad *qualiami*, cielesnością, emocjami, czy konstruowaniem tzw. „płci społecznej”, nie dają się zintegrować i tworzą wielowątkowy i niespójny zbiór mikroopowieści o człowieku. Zakwestionowano w końcu także zbiór wartości właściwych dla kultury i cywilizacji Zachodu, uznając, że ma on znaczenie lokalne i nie mówi nic o aksjologicznym wymiarze jakiegoś „człowieka po prostu” (Burzyńska 2007a; Burzyńska 2007b; Markowski 2007b; Markowski 2007c). Te ostatnie zmiany, którym nadaje się w literaturze miano posthumanistyki, wpisują się, moim zdaniem, w perspektywę „śmierci człowieka”, zapowiedzianą przez Michela Foucaulta w *Słowach i rzeczach*. Pisał on:

Człowiek jest wynalazkiem, którego historia — jak bez trudu wykazała archeologia naszej myśli — jest krótka. A koniec, być może, bliski. Gdyby ów układ znikł tak samo, jak się pojawił, gdyby skutek jakiegoś wydarzenia, którego możemy co najwyżej przeczuwać możliwość, lecz którego formy i oznak jeszcze nie znamy, układ ten uległ zachwianiu, tak jak stało się to u schyłku XVIII wieku z podłożem myśli klasycznej — wówczas możemy założyć, że człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza (Foucault 2005/II, s. 220).

Rozwijając tę wstępną charakterystykę trzeba podkreślić, że pojawienie się nauk humanistycznych związane było z nowożytnym (czy szerzej: nowoczesnym) przekształceniem filozofii europejskiej, w wyniku którego pojawiło się nowe pojmowanie człowieka i ludzkiego świata. Oczywiście, w epokach wcześniejszych zastanawiano się nad człowiekiem, jego wytworami i jego światem, ale nowożytna filozofia wprowadziła odmienne pojęcie człowieka jako — używając nomenklatury Foucaulta — „dubletu empiryczno-transcendentalnego” (Foucault 2005/II, s. 135), a więc jako bytu zarazem naturalnego czy wężiej — biologicznego i bytu społeczno-kulturowego, przekraczającego porządek przyrody (Foucault 2005/II, s. 135). Zdaniem Foucaulta znajduje to wyraz w narodzinach dwóch typów dociekań: „jedne znalazły miejsce w przestrzeni ciała” i skupione były na badaniu „percepcji, mechanizmów sensorycznych, schematów neuromotorycznych, wspólnej artykulacji rzeczy i organizmu”, drugie zajmowały się światem relacji międzyludzkich, w tym historycznych, ekonomicznych i społecznych uwarunkowań poznania i działania człowieka (Foucault 2005/II, s. 135-6). Żaden z tych typów dociekań nie dawał się sprowadzić do drugiego, tak samo, jak niesprowadzalne do siebie były inwentarze empirycznych i transcendentalnych warunków ludzkiej *praxis*, intensywnie opracowywane przez kolejnych myślicieli. Dało to początek dwóm potężnym nurtom w badaniach nad człowiekiem, które można hasłowo określić jako naturalizm i kulturalizm.

Nie kwestionując ustaleń Foucaulta, dostrzegam jednak jeszcze jeden typ dociekań związanych z człowiekiem, który uznaję za najbardziej charakterystyczny dla nowoczesności. Pojawił się on jako próba przewyciężenia Kantowskiej wersji odróżnienia człowieka jako istoty wolnej od człowieka jak istoty empirycznej, poddanej koniecznościom przyrodniczym, podjęta choćby przez twórców antropologii filozoficznej — Maxa Schelera i Helmutha Plessnera. Na czym polega specyfika ich podejścia? Mówiąc najkrócej, na próbie integracji naturalistycznych i kulturalistycznych opowieści o człowieku, a więc na próbie odsłonięcia w ramach jednego dyskursu uwikłania człowieka w *physis*, w prawa rządzące przyrodą, i jednocześnie tkwiących w człowieku możliwości wykroczenia poza determinacje przyrodnicze. Stawką tak pojmowanej antropologii była kwestia ludzkiej wolności i

związana z nią problematyka wartości (Kant 2005; Glinkowski 2011; Jagiełło 2011; Michalski 2010)⁴⁹.

Kantowskie rozdzielenie porządku ciała i transcendentального ja, które kontynuuje dokonane przez Kartezjusza oddzielenie *res cogitans* od *res extensa*, przestaje być zadowalające w nowoczesnej refleksji nad człowiekiem, w której zaczyna się osadzać człowieka w faktualnej rzeczywistości społeczno-kulturowo-historycznej zamiast w czystej transcendencji. Wtedy też traci sens określenie „dublet transcendentально-empiryczny”, albowiem rzeczywistość społeczna potraktowana zostaje jako równie, choć nie tak samo, empiryczna, jak rzeczywistość przyrodnicza.

Kwestie, które tu sygnalizuję, podjęte zostały w większym bądź mniejszym stopniu w ramach antyhumanizmu. Termin ten określa ruch filozoficzny, polityczny i społeczny, który swoją dojrzałość osiągnął w latach 60. i 70. minionego stulecia. Głównym ośrodkiem refleksji antyhumanistycznej była Francja, jednakże idee wypracowane między innymi przez Foucaulta, Gilles’a Deleuze’a czy Rolanda Barthes’a oddziaływały silnie za granicą (Kruszelnicki 2008, s. 104; Braidotti 2014, s. 71). Edward Said twierdzi, że

antyhumanizm rozprzestrzenił się na scenie intelektualnej Stanów Zjednoczonych częściowo z powodu powszechnej odrazy do wojny w Wietnamie. Skutkiem tej odrazy było pojawienie się ruchów oporu wobec rasizmu, imperializmu i suchej, martwej akademickiej humanistyki, która przez lata prezentowała apolityczne, nieżyciowe i lekceważące [...] podejście do teraźniejszości, stojąc przy tym niezłomnie na straży cnót przeszłości” (Said 2004, s. 13, cyt. za: Braidotti 2014, s.70).

We Francji antyhumanizm znalazł swój społeczny wyraz choćby w ruchach roku 1968 i w działaniach na rzecz wykluczanych mniejszości. Szukając intelektualnego zaplecza antyhumanizmu na pewno trzeba wskazać na *List o „humanizmie”* Martina Heideggera, który, jak pisze Michał Kruszelnicki, spotkał się we Francji „z żywiołową recepcją” (Kruszelnicki 2008, s. 104). Ważną rolę w kształtowaniu się koncepcji antyhumanistycznych odegrała również spuścizna po Karolu Marksie,

⁴⁹ Ujmując rzecz w języku Kanta, szukali ono odpowiedzi na pytanie „czy w jednym i tym samym działaniu wolność nie pozostaje w konflikcie z koniecznością przyrody?”, a zatem „jak możliwa jest wolność i moralność w świecie natury?” (Kant 1986, B 585; Banaszkiewicz 2013, s. 297).

Friedrichu Nietzsche, Siegmundzie Freudzie i Charlesie Darwinie (Braidotti 2014, s. 68-9; Pieniążek 2006; Foucault 1988).

Ostrze antyhumanizmu zwrócone było zasadniczo przeciw tradycji kartezjańskiej, w której odróżniano starannie to, co rozumne, (samo)świadome i podmiotowe, od tego, co nieświadome, rozciągle, materialne, i utożsamiano człowieka z racjonalnym, świadomym siebie, myślącym podmiotem, który stał się normatywnym wzorcem człowieczeństwa (Kruszelnicki 2008, s. 105). Przedmiotem krytyki był także tradycyjny model nauk humanistycznych, z powodu jego normatywnego charakteru, to znaczy promowania historycznie wytworzonego pojęcia człowieka jako uniwersalnego modelu człowieczeństwa. Nauki humanistyczne legitymizowały w ten sposób mechanizmy „ujednolicania rzeczywistości kosztem usunięcia dyskomfortujących ich pewność siebie osobliwości, przypadków i wyjątków”, podtrzymywały ponadto iluzję „o antropocentrycznym zorientowaniu procesów historycznych” (Kruszelnicki 2008, s. 127). Braidotti twierdzi dobitnie, że ten ideał uniwersalnego człowieczeństwa zdążył „do naszych czasów przekształcić się w rodzaj prawa naturalnego”, który legitymizował nauki humanistyczne, w arogancki sposób, jak pisze, umieszczając racjonalistyczny model Człowieka „w centrum historii świata” (Braidotti 2014, s. 78, 77). Antyhumaniści podjęli próbę oddzielenia „ludzkiego aktora od tego uniwersalistycznego stanowiska” (Braidotti 2014, s. 77) i przyjrzenia się temu, jak ludzie egzystują i działają. W konsekwencji dostrzegli ono, że to, co stanowić miało niezmienną istotę człowieczeństwa, jest historycznym i kulturowym konstruktem, (wy)tworzonym „za sprawą niejasnych mechanizmów władzy, kosztem «innych» manifestacji podmiotowości” (Braidotti 2014, s. 78; Kruszelnicki 2008, s. 105). Udało im się pokazać, że podmiotowość stanowi wynik procesów, by użyć terminu Foucaulta, ujarzmienia, czyli kształtowania się różnorodnych sposobów odczuwania przez jednostkę własnej podmiotowej tożsamości w wyniku oddziaływania na człowieka naukowych, politycznych, moralnych czy religijnych norm i kształtowania jego cielesności przez praktyki dyscyplinujące.

Odrzucając koncepcję człowieka jako racjonalnego podmiotu, antyhumaniści musieli na nowo podjąć kwestię relacji między rozumem a ciałem, a co za tym idzie przemyśleć także towarzyszące temu podziałowi dychotomie „poznania/emocji, faktu/wartości, wiedzy/wyobraźni, [...] myśli/odczucia” (Johnson 2015, s. 25).

Najważniejsze osiągnięcia antyhumanizmu w tym zakresie można, jak sądzę, przedstawić w trzech punktach.

Po pierwsze, antyhumaniści pokazali, jaką rolę w konstruowaniu tożsamości i obrazu świata pełni to, co cielesne i nieświadome. Dzięki pracom Maurice'a Merleau-Ponty'ego rozpoznano rolę tzw. schematu ciała, czyli niepodzielnej i przestrzennej jedności ciała, która warunkuje nasze funkcjonowanie, także poznawcze, w świecie. Piszę o tym w dalszej części rozdziału. Georges'owi Bataille'owi, Antoninowi Artaudowi, Foucaultowi, Deleuze'owi i Felixowi Guattariemu zawdzięczamy z kolei podkreślenie roli, jaką w życiu człowieka pełnią zepchnięte w obszar nieświadomości siły libidinalne. Wspomnieć tu trzeba o koncepcji „ciała bez organów”, opracowanej w nawiązaniu do tekstów Artauda przez Deleuze'a i Guattariego. Przez „ciało bez organów” rozumieją oni materialne „*pole immanencji pragnienia*” (Deleuze i Guattari 2015, s. 185), kłączowatą strukturę przepływów rozmaitych pragnień, które posiadają wartość same dla siebie. Mówiąc o tym, że takie ciało pozbawione jest organów, Deleuze i Guattari próbują wyjść poza taką perspektywę opisu ciała i pożądania, która odwołuje się do mechanizmu zaspokajania braku, podejmuje się hierarchizowania pragnień, podporządkowania ich określonym funkcjom i użyteczności. Z „ciałem bez organów” mamy zatem do czynienia poza społecznymi mechanizmami upodmiotowienia, które zawsze normują pragnienia, dzięki czemu można łatwo określić to, co nienormalne, perwersyjne czy zdeprawowane, i zawsze ustalają granice poprawnego użycia organów ciała (Deleuze i Guattari 2015, s. 188, 191).

Po drugie, zwrócili uwagę na różnice, którymi naznaczone są ludzkie ciała, a które mają swoje określone konsekwencje społeczne. Przykładowo wspomnieć można o „czarnym feminizmie”, którego reprezentantką była Audre Lorde. Była ona stanowczą krytyczką takich uniwersalnych pojęć, jak „siostrzeństwo”. Zwracała także uwagę na to, że nie istnieje jeden rodzaj kulturowej opresji wobec kobiet, wykluczenie ma bowiem charakter intersekcyjny. Mówiąc inaczej, inne są powody dyskryminacji kobiety białej i z klasy średniej, inne — kobiety czarnej ze slumsów w Harlemie, jeszcze inne — czarnej lesbijki mieszkającej w tych slumsach. W liście do jednej z czołowych feministek drugiej fali Mary Daly Lorde pisała:

pielegnujesz różnice między białymi kobietami jako twórczą siłę służącą zmianie, a nie jako powód do nieporozumień i podziałów. Ale nie zauważasz, że różnice te wystawiają kobiety na

różne formy i stopnie patriarchalnej opresji; niektóre są nam wspólne, inne nie. Wiesz na przykład na pewno, że w przypadku niebiałych kobiet w tym kraju istnieje osiemdziesięcioprocentowa śmiertelność na skutek raka piersi, trzykrotnie więcej wytrzewień, histerektomii i sterylizacji niż w przypadku białych kobiet, trzykrotnie większe prawdopodobieństwo padnięcia ofiarą gwałtu, morderstwa czy napadu. To statystyki, nie sprawa przypadku czy paranoiczne fantazje (Lorde 2015).

Po trzecie, podkreślili emancypacyjny charakter eksperymentów dokonywanych z wykorzystaniem ciała. Wspomnieć tu można o działaniach artystycznych Mariany Abramović czy Aliny Szapocznikow (Beylin 2015, Bogusławski 2016), ale także o refleksji Foucaulta, Deleuze'a i Guattariego dotyczącej narkotyków czy seksu sado-masochistycznego (Foucault 2013, *passim*; Deleuze i Guattari 2015, s. 181-4).

Podsumowując, antyhumanizm pokazał, że refleksji nad człowiekiem nie da się prowadzić niezależnie od refleksji na temat ciała, ale nie ciała pojmowanego w sposób czysto przyrodniczy, to znaczy mechanicystyczny lub ewolucjonistyczny, lecz rozważanego w perspektywie społeczno-kulturowej. Można, jak sądzę, powiedzieć, że problematyka ciała i cielesności stała się we współczesnej humanistyce „poważnym i złożonym problemem”, często funkcjonującym jako klucz „do innych problemów i filozoficznych kategorii” (Środa 2011, s. 9)⁵⁰.

Wyraźnie widoczna we współczesnej humanistyce tendencja do rezygnowania „z ujmowania ciała w języku nauk przyrodniczych” na rzecz analizowania ciała „w kategoriach społecznych relacji i wartości, bowiem «świat człowieka» determinuje treść jego cielesności” (Krawczyk 2011, s. 141) mogłaby być argumentem na rzecz tezy, że posługujemy się (i powinniśmy się posługiwać) wyłącznie **kulturalistycznym** rozumieniem natury człowieka, ale dynamiczny rozwój kognitywistyki, neuroestetyki i innych tego typu studiów świadczy o tym, że **naturalistyczne** ujmowanie ciała nie straciło miejsca w dyskursie antropologicznym i wciąż stanowi konkurencję dla ujęć kulturalistycznych.

⁵⁰ Od tego momentu mój wywód jest zmodyfikowaną wersją artykułu *Czy potrzebujemy ontologicznej refleksji nad ciałem?*, który ukazał się w *Pracach Kulturoznawczych* nr XIV/2(2012), s. 55-68, a pisanego w ramach badań własnych nr 545/138.

Problem, jak uzgodnić te dwa ujęcia człowieczeństwa, pozostaje więc nadal żywotny, a przyczyniają się do tego coraz skuteczniejsze techniki przetwarzania ciała: wszczepianie implantów, zabiegi chirurgii estetycznej czy techniki somaestetyczne⁵¹.

Z filozoficznego (epistemologicznego) punktu widzenia jedną z podstawowych trudności, na które natknąć się muszą próby integracji **kulturalistycznych** i **naturalistycznych** ujęć człowieka, jest to, że budowane one są bądź z perspektywy **pierwszoosobowej**, bądź **trzecioosobowej**. W tej pierwszej ciało jest zawsze moim-ciałem, doświadczanym przez mnie, uobecniającym się w moim życiu i branym przez mnie pod uwagę w kształtowaniu mojej własnej samoidentyfikacji; w tej drugiej opisuje się ciało jako przedmiot będący już to zbiorem organów, już to zbiorem znaczeń urabianych przez opresyjne stosunki wiedzy-władzy. Nie jest pewne, czy perspektywy te dają się uzgodnić, bez przekształcania tej pierwszej w podejście obiektywizujące i uniwersalizujące (jak w koncepcji Judith Butler), i czy możliwe jest tworzenie spójnego języka, za pomocą którego można byłoby budować przekonującą opowieść na temat ciała. Jeżeli przedstawiona powyżej diagnoza jest trafna, to wyjście z impasu wymaga innej refleksji nad ciałem, prowadzonej w ramach perspektywy otwartej przez nowy materializm, a także przez poheideggerowską filozofię (ontologię) relacji, które zreferuję w ostatniej części rozdziału.

Merleau-Ponty: fenomenologia ciała

Rozpoczęcie szczegółowych prezentacji od filozofii Merleau-Ponty'ego wydaje mi się oczywiste. Jak zauważa Richard Shusterman, to właśnie Merleau-Ponty'ego uznaje się w naszej kulturze za „świętego patrona ciała” (Shusterman 2010, s. 77). Analiza jego koncepcji wydaje się tedy nie tylko konieczna, ale również szczególnie pouczająca, dlatego że, jak w przypadku każdego „świętego patrona”, tak i w przypadku Merleau-Ponty'ego, znaczenie mają nie tylko pozytywne aspekty jego fenomenologii ciała, ale również braki i ograniczenia tej koncepcji, które odsyłają do rozwiązań niewykłanych w fenomenologię. Punktem wyjścia poszukiwań Merleau-Ponty'ego jest krytyka naturalistycznych ujęć ciała, przedstawiona przede wszystkim w

⁵¹ Przed koniecznością znalezienia takiej perspektywy stoi, moim zdaniem, posthumanistyka. Podobne problemy napotykają również te koncepcje spod znaku *gender studies*, które chcą mówić o związku *gender* i *sex*.

Fenomenologii percepcji. Dyskursy naturalistyczne traktują ciało, jego zdaniem, jako **przedmiot** przeciwstawiony świadomości. Ciało-przedmiot istnieje „jako *partes extra partes*”, to znaczy „między jego częściami albo między nim a innymi przedmiotami mogą występować tylko relacje zewnętrzne i mechaniczne — bądź w sensie wąskim jako relacje związane z otrzymywanym i przekazywanym ruchem, bądź w sensie szerokim jako stosunki funkcji ze zmienną” (Merleau-Ponty 2001, s. 91).

Włączenie ciała do uniwersum przedmiotów odbywa się poprzez utożsamienie ciała z **organizmem**. Zabieg ten pozwala z kolei odkryć, iż kategoria zachowania oparta jest na „linearnej zależności bodźca i receptora” (Merleau-Ponty 2001, s. 91), a to oznacza, że funkcją ciała-organizmu jest odbieranie bodźców. Dyskurs naturalistyczny cechuje przekonanie, że bodźce odbierane przez ciało-organizm są czystymi *quale*, pozbawionymi „żywotnej wartości” czy znaczenia, nadawanego doświadczeniu dopiero przez świadomość (Merleau-Ponty 2001, s. 71). Dla naturalisty zatem ciało to tyle co „ciężka masa”, byt-w-sobie, „pewna rzecz, mająca swoje własne prawa i dająca się określić z zewnątrz” (Sartre 2007, s. 399) jako całość złożona „z systemu nerwowego, rozumu, gruczołów, narządów trawiennych i krążeniowych, którego materia daje się analizować chemicznie, w cząsteczkach wodoru, węgla, azotu, fosforu *etc.*” (Sartre 2007, s. 399) i którego funkcja polega na biernym odbieraniu czystych *quale*.

Zdaniem Merleau-Ponty’ego najważniejszą słabością naturalistycznego opisu ciała jest uznanie percepcji za podstawową funkcję ciała-organizmu. Problemy, przed którymi stają naturaliści, na przykład wyjaśnienie zespołu urojonej kończyny, pokazują, że percepcja nie jest biernym odbieraniem bodźców, ale „żywotną komunikacją ze światem”, „ekspresją człowieka w świecie”, „punktem widzenia na świat” (Merleau-Ponty 2001, s. 72, 74, 88). Zespół urojonej kończyny stanowi szczególne wyzwanie dla naturalistów, dlatego że nie tłumaczą go w pełni ani argumenty fizjologiczne, ani argumenty psychologiczne. Co gorsza, wydaje się, że wyjaśnienie powinno harmonijnie łączyć ze sobą oba ciągi argumentacyjne, co wymaga znalezienia

«wspólnego obszaru» [...] dla «faktów fizjologicznych», które zachodzą w przestrzeni, i dla «faktów psychicznych», które nie zachodzą nigdzie, a nawet dla obiektywnych procesów, takich jak bodźce nerwowe, które należą do porządku bytu-w-sobie, i dla *cogitationes* takich

jak pogodzenie się lub odrzucenie, świadomość przeszłości i emocja, które należą do porządku bytu-dla-siebie (Merleau-Ponty 2001, s. 95).

Zespół urojonej kończyny nie jest, zdaniem Merleau-Ponty'ego, ani „zwykłym skutkiem obiektywnej przyczynowości, ani nie jest też *cogitatio*” (Merleau-Ponty 2001, s. 95). Na gruncie europejskiej nauki, ufundowanej na Kartezjańskim odróżnieniu *res cogitans* od *res extensa*, zespół ten nie może również być „mieszaniną obu tych czynników” (Merleau-Ponty 2001, s. 95). W paradygmacie kartezjańskim nie sposób bowiem opisać, w jaki sposób może dojść do spotkania „bytu-w-sobie” oraz „bytu-dla-siebie”. Innymi słowy, nie można znaleźć kontekstu, w którym dałoby się jednocześnie opisać „procesy dokonujące się w trzeciej osobie i akty osobiste” (Merleau-Ponty 2001, s. 95). Jego znalezienie wymaga odsłonięcia obszaru, który nie tylko jest **różny** „od wszelkiego procesu w trzeciej osobie, od każdej modalności *res extensa*, a także od wszelkiej *cogitatio*, od poznania w pierwszej osobie” (Merleau-Ponty 2001, s. 98), ale ponadto jest **wcześniejszy** czy **pierwotniejszy** od świata ukonstytuowanego przez ów podział. Obszarem tym jest ludzkie **bycie w świecie**, czyli **przedrefleksyjne** i **przedobiektywne** zaangażowanie w świat fizyczny i międzyludzki, którego warunkiem koniecznym jest ciało (Merleau-Ponty 2001, s. 98-99).

Bycie w świecie można określić jako taki „styl bycia”, który pozwala człowiekowi na elastyczne angażowanie się w jego zadania i troski, na otwieranie nowych horyzontów; jednym słowem, na wszelkie działania, które mogą być podjęte w **sytuacji, która go** angażuje (Merleau-Ponty 2001, s. 100). Zespół urojonej kończyny związany jest z niezgodą człowieka na przejście od otwartego i elastycznego zaangażowania w świat do egzystencji zamkniętej, w której człowiek skazany jest na życie w jasno określonych i ograniczających go warunkach. Zdaniem Merleau-Ponty'ego odczuwanie brakującej ręki jest wyrazem „utożsamienia się z pewnymi projektami” i stałego zaangażowania w te projekty. O ile wciąż jestem zaangażowany w świat, który wypełniają rzeczy poręczne, o tyle ten świat budzi we mnie potrzebę posiadania amputowanej kończyny (Merleau-Ponty 2001, s. 100).

Jak przystało na fenomenologa, Merleau-Ponty rozumie bycie w świecie w kategoriach **spostrzegania** czy **percepcji**. Jednakże rozumie je dość szeroko, to znaczy jako działanie czy odbicie „możliwych działań ciała wobec przedmiotów” (Maciejczak 2001, s. 17). Ciało może angażować człowieka w świat, dlatego że jest:

- a) nierozczłonkowaną, przestrzenną całością odmienną od przestrzenności rzeczy,
- b) całością motoryczną i c) intersensoryczną.

Niepodzielną i przestrzenną jedność ciała nazywa Merleau-Ponty *schematem ciała*. Odwołując się do badań psychologicznych, przestrzenność tę rozumie jako „swoistą, globalną świadomość jego [ciała – M. M. B.] położenia” (Maciejczak 2001, s. 19; Merleau-Ponty 2001, s. 116), z której swój sens przestrzenny czerpią poszczególne członki ciała. Świadomość ta nie cechuje się **stałością** czy **niezmiennością**, lecz jest dynamiczna. Ciało człowieka nie jest bowiem statycznym przedmiotem, ale rzeczywistością motoryczną, angażującą go w nietrwałe, zmienne sytuacje. Schemat ciała określić tedy można jako: a) spontaniczną zdolność integrowania „członów ciała ze względu na pełnione przez nie zadania” (Maciejczak 2001, s. 19); b) umiejętność przyjmowania przez ciało angażującej postawy wobec zadań (realnych lub możliwych), przed którymi stawia człowieka sytuacja, w której się znalazł; czy wreszcie c) ogólne struktury, które określają „typowe zachowania ciała wobec typowych sytuacji i przedmiotów” (Maciejczak 2001, s. 20).

Przez motorykę (wolałbym mówić o kinestetyce, o czym niżej) ciała rozumie Merleau-Ponty sposób, w jaki „ciało zamieszkuje przestrzeń i czas” (Maciejczak 2001, s. 23). To właśnie dzięki motoryce ciała możliwa jest konstytucja „źródłowego sensu przestrzeni” (Maciejczak 2001, s. 23), zarówno samego ciała, jak i przestrzeni, w której zjawiają się przedmioty przezeń spostrzegane. Ciało stanowi bowiem centrum, do którego odnoszą się wszystkie spostrzegane przedmioty jako będące „przed”, „za”, „ponad”, „obok”, „z prawej” bądź „z lewej” (Merleau-Ponty 2001, s. 119, 121; Maciejczak 2001, s. 21). Ponadto rzeczy nigdy nie są nam dane „w całości”, lecz w serii swoich wyglądów, które zmieniają się wraz ze zmianą perspektywy. Zdaniem Merleau-Ponty’ego bez **motorycznego** ciała, stanowiącego centrum konstytucji przestrzeni i czasu, wszystkie te określenia okazałyby się niezrozumiałe. Cieleśne spostrzeganie nie może zatem być już rozumiane jako bierne odbieranie bodźców. Zdolność poruszania się jest bowiem zdolnością sensotwórczą, nadającą **formę materii** doświadczenia i w szczególności pozwalającą na „skupienie różnorodności przeżyć wokół tego samego intelligibilnego rdzenia, dzięki czemu stają się one przejawem pewnej dającej się rozpoznać pod różnymi perspektywami jedności” (Maciejczak 2001, s. 34).

Wspomniałem wyżej, że zamiast o motoryce ciała wolałbym mówić o jego **kinestetyce**. Pojęcie to bowiem łączy się nie tylko z motorycznością ciała, ale odsyła również do idei intersensualności. Idea ta pełni bardzo ważną funkcję w fenomenologii Merleau-Ponty'ego: pozwala — jego zdaniem — wyartykułować ideę „jednolitej świadomości świata”, jest także papierkiem lakmusowym umożliwiającym odróżnienie tego, co realne, od tego, co urojone. Jedność zmysłów stwarza możliwość mówienia o jednolitej świadomości świata, ponieważ pozwala na komplementarne traktowanie jakości zmysłowych oraz na dostrzeżenie ekwiwalentności tych wrażeń. Oznacza to, że poszczególne zmysły odnoszą się do tej samej przestrzeni, a komunikując się ze sobą, otwierają możliwość wielopłaszczyznowego zjawiania się przedmiotów, które zawsze oddziałują na wszystkie zmysły. Przekonanie o tym, że przedmioty świata rzeczywistego nigdy nie są jednowymiarowe, pozwala je odróżnić od przedmiotów urojonych. Albowiem te ostatnie oddziałują tylko na niektóre zmysły i nigdy „nie przemawiają” do całego *sensorium* i z tego powodu nie możemy mieć ich jasnej świadomości (Maciejczak 2001, s. 68-9).

Podsumowując, dla Merleau-Ponty'ego ciało jest źródłową postacią intencjonalności przedrefleksyjnie angażującą człowieka w świat. Ciało zatem jest: a) nieświadomym, ogólnym i bezosobowym „centrum znaczenia”; b) całością funkcjonalną, czyli „pewnym wspólnym stylem wszystkich jego zachowań i ruchów” (Maciejczak 2001, s. 51); c) całością, która „opanowuje” świat poprzez nawyk, rozumiany jako konkretyzacja schematu ciała. Innymi słowy, **ciało to bezosobowy, anonimowy i przedrefleksyjny aspekt egzystencji włączający człowieka w świat**.

Trudno nie zgodzić się z dokonaną przez Merleau-Ponty'ego krytyką naturalistycznego opisu ciała jako mechanizmu i organizmu. Nie sposób również odmówić trafności wielu ideom jego fenomenologii ciała. Nie jest ona jednak wolna od wad, które prowadzą w konsekwencji do jej zakwestionowania.

Pierwsza wada wiąże się z kinestetycznym rozumieniem ciała. Poza poznanymi już znaczeniami kojarzonymi z kinestetycznością, zakłada ono również, że człowiek jest świadomy „wzajemnego ułożenia i ruchu części ciała na podstawie znajomości schematu własnego ciała”⁵². Z kolei sprawne działanie zmysłu kinestetycznego jest

⁵² <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zmysl-kinestetyczny;4001908.html> (dostęp 5 lutego 2016 r.).

podstawą prawidłowego funkcjonowania schematu ciała, a więc podstawowego elementu fenomenologii ciała Merleau-Ponty'ego. W przekonującej w pełni charakterystyce zmysłu kinestetycznego powinna znaleźć się, obok opisu w fenomenologicznych kategoriach „pierwszoosobowych”, charakterystyka biologiczna ciała jako organizmu, skoro świadomość kinestetyczną pozyskujemy dzięki receptorom znajdującym się w mięśniach i ścięgnach. Dyskurs zbudowany przez francuskiego fenomenologa wyklucza jednak taką podwójność opisu. Jak zauważa Marek Maciejczak, w perspektywie Merleau-Ponty'ego nie można mówić ani o ciele jako bryle fizycznej, ani o tym, że ciało-bryła fizyczna jest elementem współkształtującym nasze bycie w świecie (Maciejczak 2001, s. 25).

Mimo to wydaje się, że koncepcja wyłożona w *Fenomenologii percepcji* ciąży wyraźnie w stronę naturalizmu i wcale nie jest dla mnie oczywiste, że w pracy tej udało się Merleau-Ponty'emu pokazać płaszczyznę zaangażowania w świat bardziej źródłową od płaszczyzny opisywanej przez naturalistów. Do takich wniosków prowadzić może opisana powyżej trudność związana ze świadomością kinestetyczną. Jeszcze mocniejszy dowód naturalistycznego charakteru koncepcji Merleau-Ponty'ego znaleźć można, pytając o to, jak kształtuje się według niego schemat ciała. Symptomatyczne jest już to, że Merleau-Ponty nigdzie tej kwestii nie przeanalizował. Życzliwy komentator mógłby przyjąć, że schemat ciała jest daną refleksji fenomenologicznej. Pogląd taki byłby jednak trudny do pogodzenia z przekonaniem Merleau-Ponty'ego o bezosobowym i przedrefleksyjnym charakterze ciała. Dlatego zgadzam się z Maciejczakiem, który twierdzi, iż schemat ciała jest **wrodzony**. Takie postawienie sprawy przesądza jednak o naturalistycznym charakterze dociekań Merleau-Ponty'ego⁵³.

⁵³ Przy tej okazji warto zauważyć, że fenomenologia percepcji Merleau-Ponty'ego jest wykorzystywana w kognitywistyce, zwłaszcza przez autorów zajmujących się problemem „ucieleśnionego umysłu” (przy czym z tradycji fenomenologicznej najczęściej czerpie enaktywizm). Uznają oni, że ani komputacyjna koncepcja umysłu jako maszyny liczącej, ani koneksjonizm, który dokonał sieciowej interpretacji komputacjonizmu (zcentralizowany model obliczeń zastępuje to obliczanie rozproszone), nie są perspektywami wystarczającymi. Funkcjonałści, w tym zwłaszcza enaktywiści, zwrócili uwagę na to, że nie da się zrozumieć poznania bez uwzględnienia ciała i cielesnego zaangażowania człowieka w świat. Podejmując pytania i wnioski sformułowane przez Merleau-Ponty'ego, enaktywiści uznali, że ciało jest wyróżnionym elementem systemu poznawczego, że poznanie jest ustanawianiem sensów w procesie interakcji między ucieleśnionym umysłem a środowiskiem, a także, że poznanie ma

Brak porządnej konceptualizacji schematu ciała i kinestetyki pociąga za sobą jeszcze inne problemy, tym razem bardziej kulturalistyczne. Stają się one widoczne dzięki badaniom feministycznym, między innymi Sandry L. Bartky. W książce *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* opisuje ona serię zdjęć wykonanych przez Marianne Wex, które wskazują, że sposób konstytuowania przestrzeni przez ludzi nie jest uniwersalny, ale związany z byciem mężczyzną lub kobietą. Kobiety, zdaniem Bartky, „starają się swoim ciałem zabrać jak najmniej miejsca, traktują też przestrzeń jako zamkniętą całość, w której są umieszczone, podczas gdy mężczyźni są bardziej ruchliwi i otwarci”⁵⁴. Uwagi tej badaczki odsłaniają związek kinestetyki i schematu ciała z płcią biologiczną i z płcią kulturową i społecznymi mechanizmami jej kształtowania. Żadnego z tych powiązań nie da się rozważyć na gruncie refleksji Merleau-Ponty’ego. Opisywane bowiem przez niego ciało jest, jak już wskazywałem, „strukturą ogólną i bezosobową” (Maciejczak 2001, s. 51), taką samą dla każdego zdrowego człowieka. Pozbawione jest zatem indywidualizacji ze względu na płeć⁵⁵, a ze względu na uniwersalny i nieświadomy charakter nie podlega sensotwórczym mechanizmom społecznym (tym samym nie posiada również historii)⁵⁶. Ciało w sensie Merleau-Ponty’ego nie może podlegać

charakter sensomotoryczny, to znaczy jest warunkowane przez „możliwość ruchu ciała (spojrzenie z innej perspektywy) oraz interakcji (dotknięcie, obrócenie, uchwycenie *etc.*)” (Pokropski 2011, s. 131, s. 127-131). Pozostaje kwestią otwartą, czy Merleau-Ponty byłby w stanie zaakceptować któryś z nurtów kognitywistyki jako własną perspektywę badawczą. Bliska stanowisku Merleau-Ponty’ego wydaje mi się praca Marka Johnsona *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, nie tylko dlatego że posługuje się on koncepcją schematu ciała, ale także ze względu na znaczenie, które przypisuje sztuce (Johnson 2015; Merleau-Ponty 1996; Kowalska 2014).

⁵⁴ Stanowisko Bartky referuję za (Zambrzuska 2005).

⁵⁵ Takie sformułowanie może dziwić, wciąż bowiem dominuje rozumienie płci jako kategorii zbiorowej. Pisząc o indywidualizacji mam na myśli dwie sprawy. Po pierwsze, płeć różnicuje nas jako mężczyzn i kobiety — w tym sensie nigdy nie jesteśmy ciałami-po-prostu. Po drugie, co najmniej od Foucaulta wiadomo, że w obiegu wiedzy-władzy płeć jest narzędziem służącym do wytwarzania podmiotowości (czy jednostkowych tożsamości).

⁵⁶ Gwoli ścisłości trzeba dodać, że Merleau-Ponty rozważa na kartach *Fenomenologii percepcji* ciało jako byt płciowy (zob. M. Merleau-Ponty 2001, s. 175–194). Tyle że płciowość redukuje do (heteroseksualnej) seksualności, a tę wiąże z uczuciem przyjemności bądź przykrości. W interesującym mnie kontekście płciowość nie odgrywa wyróżnionej roli. Symptomatyczne jest zresztą

mechanizmom wiedzy-władzy z jeszcze jednego powodu. Mianowicie, rozważa on ciało w perspektywie *stricte* jednostkowej. Jeśli nawet dałoby się mówić na gruncie jego koncepcji o społecznym aspekcie funkcjonowania ciała w świecie, to tylko w tym sensie, że ciało może oddziaływać na przedmioty, może nimi manipulować.

Użyte przeze mnie sformułowanie „perspektywa jednostkowa” odsyła do ostatniej wady koncepcji Merleau-Ponty’ego, o której chcę wspomnieć. Otóż, mimo wskazanej „jednostkowości”, perspektywa francuskiego fenomenologa nie tylko nie jest społeczna, ale nie jest również indywidualistyczna w tym sensie, że na gruncie jego koncepcji nie uda się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób człowiek może wpływać na swoje cielesne nawyki, jak może je kształtować, transformować czy korygować. Utożsamiając ciało z tym, co przedrefleksyjne, Merleau-Ponty odbiera człowiekowi możliwość wpływania na podstawowe dla niego sposoby zaangażowania w świat⁵⁷. Odpowiedzią na wskazane wyżej problemy mogą być koncepcje ciała wypracowane w ramach *gender studies* i *queer theory*, którym poświęcę teraz kilka słów.

Perspektywa *gender* i *queer*: „ciała, które znaczą”

Mówiąc najogólniej, dla *gender studies* i *queer theory* ciało to tyle, co plastyczne miejsce⁵⁸, przyjmujące znaczenia nadawane mu w ramach praktyk wspólnotowych. Dla *gender studies* praktyki te wiążą się przede wszystkim z normatywnością reprodukowaną społecznie. *Queer theory* skupia się z kolei na autodyscyplinie podmiotów, a więc na ich potencjale autokreacyjnym, który pozwala na przekraczanie norm akceptowanych społecznie. Powyższe uwagi rozwinę odwołując się do koncepcji Butler, związanej zarówno z badaniami z kręgu *gender*, jak i *queer*.

Butler: performatywność płci

Jej zdaniem ciało jest w naszej kulturze jednością płci biologicznej, płci kulturowej i pożądania heteroseksualnego (zob. Butler 2007). Płeć z kolei rozumie ona

to, że kwestie te nie pojawiają się nawet w tak obszernych opracowaniach fenomenologii ciała Merleau-Ponty’ego, jak przywoływana praca Maciejczaka.

⁵⁷ Jest to zarzut sformułowany przez Shustermana (Shusterman 2010, s. 93–94).

⁵⁸ Posługuję się sformułowaniem Shustermana (Shusterman 2010, s. 43).

jako powtarzalną praktykę stawania się mężczyzną lub kobietą. Praktyka ta jest rodzajem władzy wytwarzającej i kontrolującej ciało, m. in. poprzez zabiegi naturalizacyjne, to jest takie, w których kulturowo wytworzona płeć staje się fenomenem na wskroś naturalnym (biologicznym), a więc (pozornie) wrodzonym: prekulturowym i politycznie neutralnym. Władza ustanawiania ciała i płci jest dla Butler władzą zarazem dyskursywną i performatywną, a zatem znaczenia kulturowe osadzają się w ciałach jednostek poprzez aktywne odgrywanie roli mężczyzny lub kobiety. Podkreślić przy tym należy, że owo odgrywanie nie jest nakierowane na realizację indywidualnych pragnień i dążeń, zorientowane jest raczej na zaspokojenie oczekiwań naszego otoczenia społecznego. Jego początkiem zaś jest performatywna wypowiedź założycielska — konstytuująca płeć dziecka w trakcie badań USG bądź tuż po jego urodzeniu (Hyży 2003, s. 169).

Zdaniem Butler jednostki nie tylko podlegają przemocy społecznej, ale potrafią się jej również przeciwstawiać. Mogą mianowicie odsłaniać niestabilność społecznie wytwarzanej płci poprzez odgrywanie jej w sposób „ostentacyjny, lekceważący i parodystyczny” (Hyży 2003, s. 160). Dobrym przykładem są tu, zdaniem Butler, spektakle *drag queens* i *drag kings* — ich demonstracyjna jawność pozwala na odsłonięcie niewidzialnego *performance*’u, w którym wszyscy uczestniczymy⁵⁹. Ewa Hyży zaznacza, iż taka próba zakwestionowania normatywnego porządku społecznego „nie byłaby jednak w pełni moim wolnym i autentycznym wyborem” (Hyży 2003, s. 160-1). Nie jest nim, ponieważ nie wykracza poza mechanizmy normalizującej władzy. Można by nawet powiedzieć, że sabotaż wpisany jest w jej procedury, jest jedną z możliwych form wykorzystania mechanizmów władzy. Opinia ta wydaje się tym bardziej zasadna, im wyraźniej uświadomimy sobie, że poza strukturami normalizującego dyskursu ciało jest tylko „plastycznym miejscem”, które może nabywać znaczeń, ale nie posiada ich samo z siebie. Jeśli tak, to wywrotowy *performance* nie tylko nie może być gestem choćby częściowo autonomicznym czy wolnym, nie może być również spektaklem prawdziwie anarchistycznym czy transgresyjnym.

⁵⁹ O tym, że strategia destabilizowania norm brana jest zupełnie poważnie, przekonuje Jacek Kochanowski, proponując gejom symulowanie cech kobiecych jako sposób na przekroczenie heteronormatywności kultury okcydentalnej (Kochanowski 2004b).

W przyjętej przeze mnie perspektywie wszelka aktywność człowieka, w tym również aktywność poznawcza, jest działalnością *par excellence* społeczną i kulturową. Z tego powodu stanowisko Butler, jako konsekwentnie kulturalistyczne, jest mi najbliższe. Jednakże z kilku powodów nie mogę go zaakceptować w istniejącej postaci. Mój sprzeciw budzi przede wszystkim uniwersalizm i obiektywizm koncepcji Butler. Wiążą się one z przyjmowanym przez Butler „monizmem lingwistycznym”, to znaczy z przekonaniem, że proces naturalizacji (ucieleśnienia) jest procesem dyskursywnym, realizowanym w oparciu o stały zestaw performatywnych działań/reguł (np. iteracja, cytowalność, oznaczanie czy interpelacja). Skorelowane z tymi praktykami pojęcie płci (czy ciała) jest tak samo całościowe jak pojęcie płci (czy ciała), będące efektem XIX-wiecznych koncepcji biologicznych.

Jeśli nawet zaakceptuje się taki stan rzeczy, to i tak stanie się przed koniecznością rozwiązania dwóch innych ważnych problemów. Pierwszy wiąże się z obecnymi w naszej kulturze praktykami oznaczania płci. Butler pokazuje, że praktyki naturalizujące płęć, czyli nadające jej status biologiczny (niekulturowy), są możliwe, dlatego że wcześniej, choćby przy badaniu USG, doszło do oznaczenia *gender* człowieka, a więc przypisania mu zestawu cech, które składać się mają na to, co męskie i co kobiece. W ten sposób hierarchizuje ona praktyki związane z oznaczaniem płci. (Hyży 2003, s. 160). W ramach jej koncepcji nie ma jednak dobrych narzędzi do mówienia o hierarchicznym zróżnicowaniu praktyk dyskursywnych. Poza tym, taka struktura hierarchiczna stanowi proste odwrócenie relacji obecnej w dyskursie naturalistycznym, gdzie to, co biologiczne, jest podstawą formowania tego, co społeczne. O ile tedy uważa się naturalizm za dyskurs obiektywistyczny i uniwersalny, o tyle jego proste odwrócenie, z którym mamy do czynienia w koncepcji Butler, musi dziedziczyć obiektywizm i uniwersalizm.

Drugi problem wiąże się z zagadnieniem podmiotu. Jeżeli chcemy mówić o **sprawstwie** (*agency*) ciał-kobiet i ciał-mężczyzn innym niż tylko „repetycja dominujących norm tożsamości” (Hyży 2003, s. 183); jeżeli chcemy pokazać, że podporządkowanie tym normom nigdy nie jest zupełne, to nie możemy poprzestać na stwierdzeniu, że kobieca i męska podmiotowość są tylko efektem działania normalizujących mechanizmów kultury. Takie postawienie sprawy nie pozwala bowiem na zrozumienie, dlaczego niektóre kobiety i niektórzy mężczyźni „nie podążają utartym szlakiem” i decydują się na kontestowanie „dominujących rodzajowych

(*genderowych*) norm”. Nie daje również dobrych narzędzi do wyjaśnienia problemu odmienności takich strategii kontestacji, jak zaangażowanie polityczne z jednej strony, a samobójstwo z drugiej (Hyży 2003, s. 183). Rozwiązaniem mogłoby być odwołanie się do jakichś *residualnych* form podmiotowości, do „ośrodka” zarówno realizującego praktyki iteracji i cytowania norm kulturowych, jak i zdolnego do ich kontestowania. Butler świadoma jest tej potrzeby i stara się mówić o *residualnych* formach ja. Jednakże, na gruncie jej monizmu lingwistycznego szczątkowa postać ja wydaje się raczej elementem wprowadzonym do konstrukcji z zewnątrz i to nie z pobudek teoretycznych, lecz z powodów strategicznych (politycznych).

Problemy z koncepcją Butler doprowadziły do prób zbudowania innej refleksji nad ciałem, która pozwalałaby traktować cielesność człowieka nie jako dobrze zdefiniowane pojęcie, ale jako fenomen, na który składają się różnorakie elementy: hormony, narządy płciowe, rozrodczość, role społeczne, definicje prawne, identyfikacja psychiczna *etc.* Elementy te muszą być widziane w ich wzajemnym dynamicznym powiązaniu. Każdy z nich funkcjonuje bowiem na gruncie różnych praktyk społecznych, które są **lokalnie prawomocne** i oddziałują na siebie (np. identyfikację psychiczną z własnym ciałem można osiągnąć poprzez operację korekty płci poprzedzoną przyjmowaniem określonych hormonów; pociąga to za sobą konsekwencje prawne i zmianę podejmowanych ról społecznych). W takiej perspektywie to, co naturalne, i to, co kulturowe, przestaje być traktowane hierarchicznie, a zaczyna być ujmowane **symetrycznie** — właśnie jako konstrukt tworzony w określonych praktykach społecznych. Próby zbudowania takiej refleksji o ciele dostrzegam w dwóch nurtach, które związać można z posthumanistyką.

Nowy materializm i ontologia poheideggerowska: powrót materii i ciało jako relacja

Pierwszy nurt to tzw. nowy materializm, nazywany także postkonstruktywizmem. Mianem tym określa się zbiór koncepcji feministycznych, których autorki starają się przewyciężyć perspektywę konstruktywizmu społecznego, jednocześnie zdając sobie sprawę, że niemożliwy jest już prosty powrót do takich pojęć jak „rzeczywistość”, „fakt” czy „prawda sama w sobie”. Krytyce zbytniego uprzywilejowania języka (a więc krytyce różnych zwrotów w humanistyce,

językowego, tekstualnego, semiotycznego czy kulturowego) towarzyszy powrót do mówienia o materii i materialności (Bednarek 2012; Abriszewska 2010). Teoretyczki nowego materializmu problematyzują opozycję między tym, co naturalne i kulturowe, a także między naukami przyrodniczymi i naukami humanistycznymi, wskazując, że ciała czy rzeczywistość mają charakter hybrydyczny i wytwarzane są w ramach praktyk, w których krzyżuje się to, co naturalne i kulturowe. Charakterystyczną cechą koncepcji należących do nowego materializmu jest przy tym wzmożone zainteresowanie naukami przyrodniczymi, których znajomość w kręgu humanistów była niedostateczna (Bednarek 2012, s. 227-230). Reprezentantką nowego materializmu jest Karen Barad, której refleksji nad ciałem i materialnością omówię poniżej.

Drugi nurt to poheideggerowska filozofia (ontologia) relacji rozwijana m. in. przez Michela Serres'a, Jeana-Luka Nancy'ego i Brunona Latoura.

Barad: kwestia materialności ciała

Podobnie jak inne teoretyczki nowego materializmu, także Barad krytycznie odnosi się do konstruktywizmu społecznego i refleksji zamkniętej w ramach analiz praktyk językowych. Píše: „Językowi przyznano zbyt wiele władzy. Zwrot językowy, zwrot semiotyczny, zwrot interpretacyjny, zwrot kulturowy: wydaje się, że ostatnio wraz z dowolnym z tych zwrotów każda z «rzeczy» — nawet materialność — zostaje przekształcona w kwestię języka albo w inną formę kulturowej reprezentacji”. Wiąże się to, jej zdaniem, z zastąpieniem „kwestii «faktów»” problematyką znaczenia. „Język ma znaczenie. Dyskurs ma znaczenie. W pewnym sensie jedyna rzecz, jaka wydaje się nie mieć już żadnego znaczenia, to materia” (Barad 2012, s. 323-4). Materię traktuje się co najwyżej jako swoiste bierne podłoże, na którym „działa” praktyka językowa, wpisując w materię wartości czy sensy. Zdaniem Barad perspektywa językowa (czy tekstualistyczna) nie pozwala jednak uchwycić dynamicznego stawania się świata. Świadomość tego miał jej zdaniem już Foucault, który starał się odsłonić współzależności między praktykami językowymi i pozajęzykowymi (Barad 2012, s. 333).

Faktycznie, jak pokazałem w innym miejscu, Foucault poszerzał stopniowo pojęcie *episteme*, czyli systemu reguł, „które tworzą warunki możliwości wyłonienia się nowych form wiedzy” (Bogusławski 2008, s. 85) tak, by ostatecznie pojęcie to (pod nazwą „urządzenie”) mogło objąć splot „dyskursu i instytucji, wiedzy i władzy, praktyk

dyskursywnych i niedyskursywnych” (Bogusławski 2008, s. 89). Barad uważa jednak, że Foucault poniósł klęskę, jako że nie był w stanie oddać aktywnej roli materialności „w działaniu władzy” (Barad 2012, s. 333). Przyznanie materii (a dokładniej ciała) biernego charakteru jest dla niej pozostałością myślenia reprezentacjonistycznego, w którym język pełni kluczową rolę w procesie wskazywania tożsamości czy natury rzeczywistości, reprezentując wskazywany obiekt pozajęzykowy (Barad 2012, s. 329).

Szansę na wyjście z pułapki języka jako tworzywa rzeczywistości stwarza w przekonaniu Barad koncepcja performatywności, którą do refleksji nad cielesnością i materialnością wprowadziła Butler. Przy czym — w odróżnieniu od Butler — Barad zwraca uwagę na krytyczny potencjał koncepcji performatywności, pozwalający zakwestionować utożsamianie języka z funkcją reprezentowania obiektów pozajęzykowych, a przez to „podważa nawykowe przyznawanie językowi i innym formom reprezentacji więcej władzy w określaniu naszych ontologii, niż na to zasługują” (Barad 2012, s. 325). Performatywność w jej ujęciu musi być rozwijana w perspektywie „materialistycznej, naturalistycznej i posthumanistycznej”, co wiąże się z pokazaniem aktywnej roli materialności w stawianiu się świata, a także z analizą, która nie będzie zakładać w punkcie wyjścia podziału na to, co ludzkie i nie-ludzkie, dzięki czemu nie będzie się posługiwać odróżnieniem ciała ludzkiego od ciała nie-ludzkiego (Barad 2012, s. 326, 332).

W odniesieniu do ciała stawia ona dwa ważne pytania: a) w jaki sposób to, co biologiczne, i to, co historyczne, mogą symultanicznie wytwarzać ciało? b) w jaki sposób dochodzi do materializacji ciał? (Barad 2012, s. 333, 335). Odpowiedzią jest jej koncepcja realizmu sprawczego, której głównym pojęciem jest kategoria intra-akcji. Zastępuje nim pojęcie interakcji, które zakłada „uprzednie istnienie niezależnych bytów/*relatorum*”, wzajemnie na siebie oddziałujących (Barad 2012, s. 340). Barad uznaje pierwotność różnorodnych sił (praktyk) materialno-dyskursywnych, których splątanie wytwarza obiekty o określonej tożsamości. Jako przykłady takich praktyk wymienia siły społeczne, kulturowe, psychiczne, gospodarcze, geopolityczne, fizyczne, biologiczne czy geologiczne (Barad 2012, s. 340, 334). Praktyki te wchodzą ze sobą w złożone relacje „sprawczej intra-akcji”, co oznacza, że prowadzą do „ciącia sprawczego”, czyli do oznaczenia granic i własności bytów, wyodrębniających się w ramach konkretnego splotu różnych praktyk materialno-dyskursywnych (Barad 2012, s. 340, 342). Podobnie jak u Foucaulta mamy tu do czynienia z sytuacją, w której

określone obiekty mogą wyłonić się, dlatego że umożliwił je splot historycznie zmiennych reguł czy sił, pozwalających na (zawsze tymczasowe) oznaczenie ciał. Prowadzi to Barad do wniosku, że „materię i znaczenie można artykułować tylko razem” i że „jedno nie może zostać objaśnione w kategoriach tego drugiego” (Barad 2012, s. 352, 350).

W omawianym przeze mnie tekście materia scharakteryzowana jest jako „zawsze już trwająca historyczność”. Barad zaznacza także, że materia nie jest „gruntem, umiejscowieniem, odniesieniem” czy „źródłem trwałości dyskursu”, nie stanowi więc „biernej podstawy” feminizmu czy teorii naukowych. Nie jest także niezmienna i „[n]ie potrzebuje dopełniającego oznaczenia ze strony zewnętrznej siły, takiej jak kultura czy historia” (Barad 2012, s. 348). Owa „zawsze trwająca historyczność” to „zastygła sprawczość”, a więc, jak sądzę, obiekt wyłoniony w ramach chwilowego ustabilizowania się intra-akcji łączących praktyki materialno-dyskursywne (Barad 2012, s. 349). Z takim pojmowaniem materii koresponduje to, jak Barad pojmuje materializację, czyli „istnienie ważnych powiązań między praktykami dyskursywnymi i zjawiskami materialnymi” (Barad 2012, s. 349, przypis).

Mimo pojęciowych niejasności (przynajmniej dla mnie) koncepcja Barad wydaje mi się lepsza od koncepcji Butler. Pozwala bowiem mówić nie tyle o ciele — kobiecym czy męskim, ale o ciałach, które oznaczane są nie tylko przez ich płeć, ale także przynależność rasową, klasową, orientację seksualną, niepełnosprawność itd. Ciało Afroamerykanki, lesbijki i wykładowczyni uniwersyteckiej będzie tu efektem „cięcia sprawczego” innych praktyk, niż ciało Afroamerykanki mieszkającej w slumsach Harlemu. Podobnie będzie z ciałem zdrowego lekkoatlety zestawionym z ciałem Oscara Pistoriusa. Zaletą jej koncepcji jest to, że konieczność uwzględniania symultanicznego, intra-akcyjnego oddziaływania na siebie praktyk rasowych, klasowych, płciowych, medycznych, psychologicznych czy prawnych, nie pozwala na mówienie o ciele i płci po prostu jako o tym, co zostaje w pełni ukonstytuowane w praktyce językowej.

Perspektywy poheideggerowskiej filozofii (ontologii) relacji są dla mnie atrakcyjne, gdyż stwarzają możliwość porzucenia esencjalistycznego (*resp.* substancjalistycznego) ujmowania człowieka na rzecz ujęcia w pewnym sensie dynamistycznego, w którym fundamentalnym pojęciem jest pojęcie bycia, a nie kategoria bytu. Heideggerowskie *Dasein* jest bowiem nie tyle podmiotem czy

jakościowo (esencjalnie) określonym obiektem, ile „byciem-tu jako byciem-w-świecie, jako egzystencj[a] usytuowan[a], źródłowo umiejscowion[a] w sieciach faktycznych, «światowych» relacji, i wraz z tymi relacjami się otwierając[a]” (Załuski 2010, s. 199; Heidegger 1994, s. 74-88, 190-236; Rymkiewicz 2002, s. 75-100). Sądzę, że ontologia bycia wykraczająca poza Heideggera powinna podkreślać, iż „«faktyczność» usytuowania *Dasein*, czyli bycia-tu, w «światowych» relacjach” polega w szczególności na byciu ciałem, a dokładniej, jednym z wielu ciał (Załuski 2010, s. 200). Wawrzyniec Rymkiewicz uważa, że w *Byciu i czasie* Heidegger nie posługuje się wprawdzie słowem „ciało”, ale dokonuje wykładni związanych z nim fenomenów. Zdaniem Rymkiewicza egzystencja jest cielesna, choćby dlatego że „pogrążona jest w życiu codziennym”. Narzędzie, które napotykam „w swoim otoczeniu, jest — wedle określenia samego Heideggera — «przykrojone», *zugeschnitten*, do mojego ciała [...]. Także cała przestrzenność egzystencji — która stanowi podstawową strukturę ludzkiego bycia-tu-oto — jest zorientowana cielesnie, ma swoją lewą i prawą stronę, górę i dół. [...] Ale nie tylko przestrzenność, lecz wszystkie podstawowe sposoby rozumienia opisane w *Sein und Zeit* — widzenie, mówienie, słuchanie i wreszcie lęk — mają swój wymiar cielesny, chociaż do cielesności się nie ograniczają”. W związku z tym Rymkiewicz mówi o wrzuceniu „we własną cielesność, która początkowo nie jest mi dana jako przedmiot obecny we wnętrzu świata, lecz jako pole moich przyrodzonych możliwości, odkrywane przeze mnie w działaniu” (Rymkiewicz 2002, s. 214-5). Zapewne Heidegger zrezygnował w *Byciu i czasie* z mówienia o ciele, żeby uniknąć uprzedmiotowienia *Dasein*. Z takich powodów odszedł od mówienia „o życiu, a nie o byciu, i o formach przeżywania, a nie sposobach egzystencji” (Rymkiewicz 2002, s. 213, 213-4). Groźbę uprzedmiotowienia można oddalić jeśli historyczność, znaczeniowość, kulturowość, wspólnotowość i cielesność uzna się za ontologiczne struktury bycia, a pojęcie „ciała” będzie się stosować jako pojęcie ontyczne. Jeszcze w wykładach z 1925 r. zatytułowanych *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Heidegger 1979) Heidegger twierdził, że:

Dasein jest zorientowane jako cielesne (*leibliches*), jako cielesne jest ono zawsze swoją lewą i prawą stroną i dlatego też części ciała są prawe i lewe. To znaczy: do samego bycia istoty żywej należy to, że jest ona współkonstituowana przez orientację (Heidegger 1979, s. 319; cyt. za: Rymkiewicz 2002, s. 214).

Nancy i Serres: relacyjność ciała

Takie doprecyzowanie Heideggerowskiej ontologii bycia pojawia się u Nancy'ego. Nancy zauważa, że rozumienie *Dasein* jako ciała sprawia, „że istotą egzystencji jest zupełny brak istoty. Oto dlaczego **ontologia ciała**⁶⁰ jest ontologią jako taką: bycie nie jest tu niczym, co by było uprzednie względem fenomenu lub spoczywało u jego podstaw. Ciało jest tym, co jest w egzystencji” (Nancy 2002, s. 17). Określę ciała jako tego, co jest „na zewnątrz, obok, naprzeciw, tuż przy, z (innym) ciałem” (Nancy cyt. za: Załuski 2010, s. 202), co „jest obrazem ofiarowanym innym ciałom” (Nancy 2002, s. 107), nie należy rozumieć obiektywistycznie, lecz jako pokazanie ciała jako tego, co tworzy relacje i jest tworzone w relacjach.

W tym samym kierunku idzie Serres, który w książce poświęconej ciału i cielesności (Serres 2008) zwraca uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, proponuje, by mówiąc o ciele, odwoływać się do skóry. Jest ona bowiem zarazem granicą oddzielającą nas od świata zewnętrznego i sferą, która najbardziej bezpośrednio łączy nas ze światem. Serres wskrzesza także średniowieczne pojęcie zmysłu wspólnego. Zmysł wspólny, „korzeń i zasada zmysłów zewnętrznych” (Tomasz z Akwinu 2000, s. 256), jest władzą zbierającą, łączącą i przechowującą doświadczenia, których właściwym receptorem są poszczególne zmysły zewnętrzne. W perspektywie Serres'a mówimy o cielesnym-byciu-w-relacjach przynajmniej w trzech kontekstach. Po pierwsze, relacyjnie powiązane są same zmysły, które nie stanowią jakichś indywidualnych receptorów, ale wchodzą ze sobą w interakcje, i do tego odnosi się właśnie metaforyczne połączenie skóry, zmysłu wspólnego i płaszczyzny zmieszania. Po drugie, w relacji do nich pozostaje to, co w człowieku duchowe — kształtuje się ono dzięki skórze, a więc dzięki „zmysłowi wspólnemu” włączającemu człowieka w świat i zarazem wyłączającego człowieka ze świata. Po trzecie, człowiek pojmuje świat dzięki zaangażowaniu w sytuację, dzięki działaniu w świecie, poprzez liczne interakcje.

Serres konsekwentnie myśli w sposób relacyjny, nie traktuje zatem człowieka, z jego cielesnością, jako biernego odbiorcy bodźców. Gdyby człowiek był biernym odbiorcą bodźców nie wchodziłby w relacje z innymi bytami. A człowiek, wchodząc w relacje, współkształtuje je, choć część z nich zastaje i przekształca, a jedynie część

⁶⁰ Moim zdaniem lepszym określeniem jest „ontologia cielesnego bycia”.

zapoczątkowuje. Każde przekształcenie relacji jest zarazem przekształceniem samego człowieka. O tym, że aktywność człowieka jest zawsze aktywnością ucieleśnioną przekonuje Serres, odwołując się raz jeszcze do idei skóry, na której wszelkie doświadczenie pozostawia ślady, pozwalając nam dostrzegać osobowość człowieka (Serres 2008). Relacyjne i ucieleśnione rozumienie człowieka jest dla Serres'a szansą na odnowienie starogreckiego ideału *kalokagathii*. Dojrzały człowiek może ukształtować się jego zdaniem tylko wtedy, gdy czerpie z bogactwa duchowej spuścizny kultur i tradycji, z dorobku nauki, gdy angażuje się w przestrzeń społeczno-polityczną, w rytuały, w gimnastykę, świadomie posługuje się zdobyczami technologicznymi (takimi jak siłownie, ale także zdobyczami medycyny) (Serres 2002). Wychowanie zawsze jest oddziaływaniem na człowieka rozumianego jako cielesno-duchowa jedność, a jej celem jest pomoc w kształtowaniu jednostki jako *Tiers-Instruit* czy trubadura wiedzy (Serres 1999):

eksperta od wiedzy formalnej czy eksperymentalnej, dobrze zorientowanego w naukach przyrodniczych, [zarówno tych — dop. M. M. B.] zajmujących się przyrodą ożywioną, [jak i — dop. M. M. B.] nieożywioną; bezpiecznie czującego się (*at safe remove*) w naukach społecznych, z ich krytycznymi raczej, niż organicznymi prawdami, z ich banałami i pospolitymi informacjami; przedkładającego czyny nad stosunki, bezpośrednie ludzkie doświadczenie nad pomiary i dokumenty. Podróżnika przez naturę i społeczeństwo. Miłośnika rzek, piasków, wiatrów i gór. Obieżyświata, którego zachwycają odmienne sposoby zachowania (*different gestures*) i różnorodne krajobrazy. [...] Znaczący języków starożytnych, tradycji mitycznych i religijnych. Wolnego ducha i wybornego wykładawcę. [...] [Człowieka — dop. M. M. B.] zarazem archaicznego i nowoczesnego, tradycyjnego i futurystycznego, humanistę i naukowca, [...] osobę śmiałą i rozważną (Serres 1995b, s. 94-5).

Tak rozumiany człowiek jest, nade wszystko, istotą „płonącą miłością do Ziemi i ludzkości” (Serres 1995b, s. 94-5).

Podsumowując, sądzę, że naszkicowane powyżej stanowiska pozwalają na prowadzenie takiej refleksji o ciele i o człowieku, która jednocześnie nie jest antropocentryczna i jest antropocentryczna. Nie jest antropocentryczna, gdyż pozwala mówić o sprawstwie (*agency*) zarówno ludzi i nie-ludzi. Jest antropocentryczna, ponieważ budowana jest z punktu widzenia człowieka. Mówiąc inaczej: przyjmuje się w niej, że tym, co charakteryzuje człowieka, jest rozumienie i „przeżywanie” wartości;

że człowiek nie jest w stanie poznawać na sposób nie-ludzki, z oderwanego punktu widzenia. Rozumienie zatem jest zawsze usytuowane, prowadzone z wnętrza naszego wspólnego bycia w świecie; jest społeczne i dziejowe, a nie zobiektywizowane i uniwersalne. Nowy materializm i ontologia cielesnego bycia pozwalają zobaczyć, że autoidentyfikacja człowieka nie jest (a przynajmniej nie musi być) statycznym ujmowaniem siebie jako niezmiennej tożsamości. Jest raczej dynamicznym i ciągle dokonującym się, lokalnym i konkretnym określaniem się na użytek różnych ról i konkretnych sytuacji⁶¹. Wiele z nich wiąże się z naszym ciałem, które jest koniecznym elementem ludzkiego samorozumienia.

Porzucenie perspektywy uniwersalistycznej na rzecz perspektywy nowego materializmu i refleksji ontologicznej pozwala humanistom dostrzec, że w grze samookreśleń potrzebne są nam dyskursy w różnorodny sposób tematyzujące człowieka, w szczególności tematyzujące go jako ciało czy cielesność. Jeśli tak, to są one lokalnie prawomocne, pożyteczne, a także częściowo na siebie przekładalne. Od żadnego z nich nie wymaga się jednak źródłowości, uznając tym samym wszelkie programy redukcjonistyczne za błędne. Idzie zatem o to, by zgodnie z perspektywą posthumanistyczną umieścić ciało „w kontekście społecznym, kulturowym i historycznym”, a więc rozumieć je jako powiązane „z jednostkowym zaangażowaniem, dążeniami, uznawanymi wartościami”, jako „uwikłane w systemy normatywne, relacje władzy, sytuacje porozumienia, a także w sytuacje przymusu i przemocy; jako tworzone i utrzymywane w istnieniu przez psychologiczne, społeczne i polityczne struktury aktywności”⁶². Tak ujmowane ciało przestaje być abstrakcyjnym obiektem badania przyrodniczego, tematyzowane jest na wiele sposób jako umiejscowione w określonych sytuacjach poznawczych i praktycznych.

Nie sędzę przy tym, by w najbliższym czasie któraś z omawianych przeze mnie perspektyw stała się dominująca. Niemniej można stwierdzić, że owocem krytyki

⁶¹ Kwestia autoidentyfikacji podejmowana jest szczególnie silnie przez socjologów. Nie oznacza to jednak, że nie jest ona problemem ontologicznym. Dyskursy socjologiczne są dla mnie narracjami ontycznymi, to znaczy zdają sprawę z tego, jak faktycznie konstruowana jest tożsamość. Zadaniem refleksji ontologicznej jest pokazanie ontologicznych warunków określania tożsamości, a więc takich struktur, które owo konstruowanie tożsamości umożliwiają i pozwalają je zrozumieć.

⁶² (Tuchańska 2012, s. 33). Co ciekawe, przytoczone uwagi Tuchańskiej, dotyczące kontekstu, w jakim należy umieścić prawdę, dają się bez zmian zaaplikować do refleksji nad ciałem.

idealistycznego ujmowania człowieka są koncepcje, które ujmują człowieka w sposób ucieleśniony (materialistyczny). Obok stanowisk opisujących człowieka obiektywnie wyłoniły się perspektywy, które postrzegają człowieka w kontekście dynamistycznym i relacjonistycznym, wskazując, że tożsamość człowieka konstruowana jest w obrębie praktyk społecznych, w toku negocjacji czy interpretacji. Człowieka postrzega się przy tym jako „sprawcę”, który zarazem kształtuje sam siebie oraz współkształtuje aktorów, z którymi wchodzi w relacje i interakcje. Posthumaniści zwracają przy tym uwagę, że ciało, wraz z jego rasą czy płcią, jest konstytutywnym elementem podmiotowości człowieka. Ciało jest zawsze usytuowane, przypisane do konkretnej rasy, miejsca zamieszkania czy klasy społecznej. Wpływa to w znaczący sposób na to, jakie relacje są dla nas (nie)dostępne. Uchodźcy i bezpieczeństwa, Kolorowi, mniejszości seksualne, ludzie, których tożsamość współtworzą produkty technologiczne, jak implanty czy protezy, niepełnosprawni itp., tworzą mapę „różnorodnych pozycji podmiotowych” będących punktem wyjściowym „posthumanistycznych rekompozycji wszechludzkiej kosmopolitycznej więzi” (Braidotti 2014, s. 126-7).

ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem mojego zainteresowania było pięć wybranych pojęć humanistyki, powiązanych z pięcioma niewątpliwymi, jak się wydaje, przedmiotami badań w naukach humanistycznych. Starałem się pokazać wielorakość treści, które wypełniają te pojęcia, a także, w ograniczonym stopniu, historyczne przekształcenia owych treści. W tym celu referowałem koncepcje wybranych autorów. Przyjąłem, że pojęcia nauk humanistycznych są kłęczami, a więc, że składają się z heterogenicznych, ale powiązanych ze sobą, idei. Część z tych idei stanowi też fragmenty innych analizowanych pojęć. Uznałem również, że zastosowanie metafory kłęcza do analizy struktury pojęć nauk humanistycznych pozwala dostrzec w nich linie segmentacji, dające się opisać za pomocą opozycji, jak i linie deterytorializacji, dzięki którym w pojęciach pojawiają się nowe treści. Za pracą Bal przyjąłem, że pojęcia wędrują między dyscyplinami humanistycznymi, co stanowiło dodatkowy argument za traktowaniem tych dyscyplin jako jednego pola conceptualnego. Sądzę, że udało mi się zrealizować te zadania, chociaż — ze względu na rozległość tematu i nieustannie przyrastającą literaturę — nie zawsze w stopniu, który by mnie w pełni satysfakcjonował. W przypadku pojęcia kultury udało mi się uchwycić cztery linie segmentacji. Linie te oddzielają koncepcje, w których pojęcie kultury odnosi się do swoistej rzeczywistości, ponadnaturalnej czy ponadorganicznej i różnej od rzeczywistości społecznej; koncepcje, w których pojęcie kultury odnosi się do możliwej do wyodrębnienia części rzeczywistości społecznej; te, w których kultura pośredniczy między jednostką a porządkiem społecznym, a jej opis pomaga zrozumieć rzeczywistość społeczną i działania ludzi; i wreszcie koncepcje, w których pojęcie kultury służy do oceny zjawisk kulturowych. Linię deterytorializacji żłobią rozważania posthumanistyki, w których zatarciu ulega podział na to, co kulturowe, i to, co naturalne. Wędrowkę treści pojęć kultury widać na przykładzie koncepcji trzeciego świata Poppera, która budowana była z myślą o filozofii nauki, a na którą powoływała się Kłoskowska (w obszarze socjologii kultury) i Pietraszko (w kulturoznawstwie). Heterogeniczność treści składających się na pojęcie kultury widać chociażby na przykładzie wartościującej koncepcji Bourdieu, wyłożonej w *Dystynkcji*. Pojęcie historii strukturyzowane (segmentowane) jest przez tendencje do dezobietywizowania i femonalizacji dziejów, a więc przez porzucanie dziedzictwa historiozofii. Aby

odsłonić heterogeniczność treści, które wypełniają pojęcie historii, wystarczy zestawić scjentystycznie zorientowaną historiografię faktograficzną, z jej wiarą w możliwość dotarcia do prawy o przeszłych zdarzeniach, z narratywizmem. Jad Waszem i Holocaust-Mahnmal to przykłady na to, jak krążą pojęcia, inspirując praktykę architektów i urbanistów. Warto tu dodać, że Peter Eisenman, autor Holocaust-Mahnmal, inspirował się w swoich projektach koncepcjami Derridy, który, między innymi, podjął się przemyślenia pojęć ważnych z punktu widzenia mojej pracy, na przykład śladu czy wspólnoty. Pojęcie historii deterytorializują koncepcje posthumanistyczne, które można wiązać z hasłem „końca historii”. W przypadku pojęcia wspólnoty wyróżnić można dwie linie segmentacji. Pierwsza oddziela substancjalistyczne i niesubstancjalistyczne koncepcje wspólnoty, które podzielić można jeszcze na antropocentryczne i nieantropocentryczne. O tym, że pojęcie wspólnoty tworzą treści heterogeniczne może przekonać zasadnicza odmiennosc ujęć komunitarystycznych choćby od koncepcji Nancy’ego. Przykład wspólnot jako heterotopii ilustruje zarazem przemieszczanie się pojęć (pojęcie „heterotopie” przywędrowało do pedagogiki miejsca z filozofii), jak i heterogeniczność treści pojęcia wspólnoty. Przypomnę, że opisywaną przeze mnie wspólnotę bezdomnych można rozumieć substancjalistycznie, mimo że dostrzec ją można z perspektywy niesubstancjalistycznej. W wypadku pojęcia wspólnoty także „linia deterytorializacji” związana jest z koncepcjami posthumanistycznymi, w których wspólnoty tracą wyłącznie ludzki charakter. W przypadku pojęć człowieka i ciała wskazać można również dwie główne linie segmentacji. Pierwsza oddziela koncepcje, dla których człowiek i ciało są przedmiotami badania, od tych, w których podejmuje się próbę uchwycenia procesów (samo)kształtowania człowieka w angażujących go relacjach. Druga linia oddziela idealistyczne koncepcje człowieka od ujęć ucieleśnionych (materialistycznych). Wędrowkę treści pojęcia „ciało” doskonale ilustruje odwołanie się w kognitywistyce do fenomenologii Merleau-Ponty’ego, czy zakorzenienie koncepcji performatywności Butler w teorii aktów mowy Johna Austina. Heterogeniczność treści wypełniających pojęcie człowieka widać doskonale, gdy zestawimy koncepcje mówiące po prostu o człowieku i o ciele z tymi, które mówią o ciałach oznaczonych różnicą płciową, seksualną czy rasową. Linie deterytorializacji, jak poprzednio, żłobione są przez ujęcia posthumanistyczne.

Jaka humanistyka?

Jak pisałem we *Wstępie*, w perspektywie ontologii kulturowej wszystkie dyscypliny naukowe można uznać za idiograficzne, dlatego że we wszystkich pojawiło się jakieś pole historyczności. W dyscyplinach przyrodniczych polem tym są dzieje kosmosu. Jego pojawienie się powoduje, że humanistyki nie można już wyodrębniać z obszaru wszystkich nauk za pomocą prostego kryterium logicznego odwołującego się do idiograficznego lub nomotetycznego charakteru podstawowych twierdzeń poszczególnych dyscyplin. Pokazałem też, że odrębności nauk humanistycznych nie można upatrywać ani w tym, że zajmują się one człowiekiem, ani w specyficznej dla nich metodzie. Za Tuchańską uznałem, że o odrębności humanistyki świadczy to, że odnosi się ona do tego, co jest znaczeniem, a odnoszenie to jest rozumieniem i dzieje się w sytuacjach hermeneutycznych, zawsze ukształtowanych kulturowo. Także my, jako uczestnicy sytuacji hermeneutycznej, jesteśmy ukształtowani w określony sposób. Rozumienie, które wydarza się w sytuacji hermeneutycznej jest owocem gry między nami i tym, co nas spotyka, jest zawsze rozumieniem przez nas z naszej perspektywy kulturowej czegoś co jawi się nam w tej właśnie perspektywie. Co więcej, zgodnie z ontologicznym ujęciem, jest ono zawsze także naszym rozumieniem nas samych, co w szczególności oznacza, że każdorazowo jest aktem naszej samoświadomości, autorefleksji. W odróżnieniu od Tuchańskiej podkreśliłem aksjologiczny wymiar sytuacji hermeneutycznej. Wskazałem, że akt rozumienia jest afirmowaniem odsłoniętego sensu. Afirmację rozumem jako Derridiańską „deklarację performatywną”, czyli jako akt rozumienia, który nie jest niezaangażowanym konstatowaniem czegoś, ale opowiedzeniem się za czymś, a więc również opowiedzeniem się przeciw czemuś (Derrida 2015, s. 31, 44-5). Afirmując sensy, humanista musi wziąć na siebie odpowiedzialność za to, co odsłania w akcie interpretacji. Wytwarza bowiem jakieś rozumienie, które nie sprowadza się tylko do poszerzenia jego samoświadomości, ale odnosi się także do praktyk wspólnotowych (Derrida 2015, s. 29). W ten sposób odsłania się powiązanie teoretycznego i praktycznego charakteru nauk humanistycznych.

Z kolei to, że z punktu widzenia ontologii kulturowej każda dyscyplina naukowa, a także nauka jako całość, jest konstytuującą się historycznie praktyką wspólnotową, pozwala powiedzieć, że dyscypliny humanistyczne same konstytuują siebie jako nauki i jako humanistyczne. Oznacza to, że nie ma ani uniwersalnej linii demarkacyjnej, która wyodrębniałaby je w sposób trwały (ponadlokalny — ahistoryczny i ponadkulturowy), ani powszechnie akceptowanego kanonu dyscyplin humanistycznych. Oczywiście także przyjęte tu przeze mnie kryterium odnoszenia się do znaczenia ma charakter lokalny. Przyjawszy je, nie muszę przeciwstawiać humanistyki i posthumanistyki i mogę uznać, że termin „posthumanistyka” jest zbędny, ponieważ moim zdaniem badania posthumanistyczne odnoszą się do tego, co jest znaczeniem; rozjaśniają sens obecnej sytuacji człowieka i wspólnot, w których żyje. Nie sądzę też, by z posthumanistyką dało się wiązać obiektywizującą praktykę poznawczą, charakterystyczną dla przyrodoznawstwa.

W perspektywie ontologii kulturowej humanistyka jest dla mnie ostatecznie Derridiańskim „polem bezwarunkowej wolności zapytywania i przedkładania propozycji, a nawet prawa do publicznego głoszenia tego wszystkiego, czego wymagają badania, wiedza i myślenie *prawdy*” (Derrida 2015, s. 12). W tym sensie humanistyka oznacza praktykowanie krytycznego oporu wobec wszystkich pojęć, wartości, idei czy kulturowych tendencji po to, by nie przekształciły się one w zawłaszczające dogmaty i ideologie (Derrida 2015, s. 17-8). Jest tedy nie tylko rozumieniem i rozjaśnianiem, ale także — a może nade wszystko — praktyką, której skuteczność płynie z tego, że jest nieobiektywistyczna i performatywna: odsłania, choć zawsze tylko częściowo, sensory, które wprowadza do przestrzeni publicznej, oddziałując na inne praktyki wspólnotowe (Derrida 2015, s. 18, 20).

LITERATURA CYTOWANA

Abriszewska, P., 2010, „Stereotyp zwrotu, inflacja przełomów we współczesnej humanistyce”, [w:] *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, s. 45-61.

Abriszewski, K., 2008, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków.

Amsterdamski, S., 1994, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, PWN, Warszawa.

Ankersmit, F., 2002a, „Pochwała subiektywności”, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Angloamerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, red. E. Domańska, przeł. T. Sikora, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 55-83.

Ankersmit, F., 2002b, „Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia”, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Angloamerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, red. E. Domańska, przeł. A. Ajsech et. al., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 163-183.

Appadurai, A., 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków.

Arystoteles, 2003, „Polityka”, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa.

Assad, M. L., 1999, *Reading with Michel Serres. An Encounter with Time*, State University of New York Press, Albany.

Bakke, M., *Bio art — sztuka in vivo i in vitro*, <http://www.obieg.pl/teksty/4408> (dostęp 1 lutego 2016 r.).

Bał, M., 2012, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.

Balthasar, H. U., 1947, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris.

Balthasar, H. U., 1988, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris.

Balthasar, H. U., 1996, *Teologia dziejów: zarys*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków.

Banaszkiewicz, A., 2013, *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją. Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Barad, K., 2012, „Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie”, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, przeł. J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 323-360.

Barney, D., 2008, *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Fronia, Sic!, Warszawa.

Bartnik, Cz. S., 1999, *Teologia historii*, Standruk, Lublin.

Bartnik, Cz. S., 2013, *Filozofia historii*, Standruk, Lublin.

Bartoś, T., 2010, *Koniec prawdy absolutnej*, WAB, Warszawa.

Bauman, Z., 2011, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Wydawnictwa Agora SA, Warszawa.

Bauman, Z., 2012, *Kultura jako praxis*, przeł. J. Konieczny, PWN, Warszawa.

Beck, U., 2004, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa.

Bednarek, J., 2012, „Powrót «rzeczywistości»” [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 227-240.

Beylin, M., 2015, *Ferwor. Życie Aliny Szapocznikow*, Wydawnictwo Karakter, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Kraków-Warszawa.

Błaza, M., 2008, *Teologia scholastyczna w prawosławiu*, <http://www.mblaza.jezuici.pl/articles.php?lng=pl&pg=56> (dostęp 6 lutego 2016 r.).

Bod, R., 2013, *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*, przeł. R. Pucek, Aletheia, Warszawa.

Bogusławski, M. M., 2008, *Michela Foucaulta uzasadnienie metafizyki władzy*, praca magisterska, Biblioteka Instytutu Filozofii UŁ, Łódź.

Bogusławski, M. M., 2010a, *Homo sacer w świecie chaosu. Szkic o związkach Agambena z Nancym i Serres'em*, „Analiza i Egzystencja”, nr 12, s. 203-223.

Bogusławski, M. M., 2010b, *Homo sacer w świecie chaosu. Szkic o związkach Agambena z Nancym i Serres'em*, [w:] *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. M. Ratajczak et al., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 207-231.

Bogusławski, M. M., 2011, *Ekologia polityczna czy „umowa naturalna”*, czyli co Bruno Latour i Michel Serres mają nam do powiedzenia o splocie polityki i natury?, „Societas/Communitas”, nr 1(11), s. 85- 105.

Bogusławski, M. M., 2012, *Czy potrzebujemy ontologicznej refleksji nad ciałem?*, „Prace Kulturoznawcze”, nr XIV/2, s. 55-68.

Bogusławski, M. M., 2015, *Lekcje etyki a kształtowanie obywatela*, portal „Etyka w Szkole”, <http://www.etykawszkole.pl/baza-wiedzy/-artykuy/426-lekcje-etyki-a-ksztatowanie-obywatela> (dostęp 1 lutego 2016 r.).

Bogusławski, M. M., 2016, *Michel Foucault jako farmakon*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, w druku.

Bonecki, M., 2012, *Jerzy Kmita — interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” tom I, nr 2, s. 178-197.

Bossuet, J.-B., b. r. w., *Sermon sur la providence*, eBooksLib.com, plik PDF.

Bourdieu, P., 2005, *Dystynkcja, Społeczna krytyka władzy sądenia*, przeł. P. Biłos, Scholar, Warszawa.

Braidotti, R., 2014, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa.

Bugajewski, M., 2002, *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Buksiński, T., 1979, *Problem obiektywności wiedzy historycznej*, PWN, Warszawa.

Bultmann, R., Jaspers, K., 2015, *Problem demitologizacji*, przeł. D. Kolasa et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

Burroway, J., 2006, *Point By Point: A Look At Paul Cameron's Medical Consequences of What Homosexuals Do*, <http://www.boxturtlebulletin.com/Articles/000,009/000,002.htm#RefY> (dostęp 18 stycznia 2016 r.).

Burzyńska, A., 2007a, „Feminizm”, [w:] A. Burzyńska, M. P., Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków, s. 389-437.

Burzyńska, A., 2007b, „Gender i Queer”, [w:] A. Burzyńska, M. P., Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków, s. 439-473.

Butler, J., 2007, „Akty performatywne a konstrukcja płci kulturowej. Szkic z zakresu fenomenologii i teorii feminizmu”, [w:] *Lektury inności. Antologia*, red. M. Dąbrowski, R. Pruszczyński, przeł. M. Łata, Warszawa 2007, s. 25-35.

Carlson, M., 2015, *Performans*, przeł. E. Kubikowska, PWN, Warszawa.

Chmielewski, A., 2003, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Cicero, M., T., 2010, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Smigaj et. al., PWN, Warszawa.

Czarnecki, Z. J., 1981, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.

Collingwood, R. G., b. r. w., *The Idea of History*, plik PDF.

Collingwood, R. G., 1999, *The Principles of History*, ed. W. H. Drey, W. J. van der Dussen, Oxford University Press, Oxford.

Czarnowski, S., 1946, *Kultura*, Spółdzielnia Wydawnicza Książka, Warszawa.

Deleuze, G., Guattari, F., 2000, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Deleuze, G., Guattari, F., 2015, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa.

Delurski, T., 2009, *Oblicze cierpiącego Boga*, <http://delurski.pl/157/oblicze-cierpiacego-boga/> (dostęp 30 października 2013 r.).

Derrida, J., 2015, *Uniwersytet bezwarunkowy*, przeł. K. M. Jaksender, eperons, Kraków.

Dilthey, W., 2004, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Domańska, E., 2000, „Wokół Metahistorii”, [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Universitas, Kraków, s. 7-30.

Domańska, E., 2012, *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa.

Domańska, E., Więckowska, K., 2011, *O nowej humanistyce*, „Literaria Copernicana”, nr 1(7), s. 220-6.

Drewnowski, J., 2006, *Dorota Sölle. Teologia jako solidarność i sprzeciw*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5016> (dostęp 6 lutego 2016 r.).

Durkheim, E., 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.

Esposito, R., 2015, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. M. Burzyk et al., Universitas, Kraków.

Fackenheim, E. L., 1961, *Metaphysics and Historicity*, Marquette University Press, Milwaukee.

Foucault, M., 1988, *Nietzsche, Freud i Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie”, nr 6, s. 252-261.

Foucault, M., 1998, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa.

Foucault, M., 2000, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, PWN, Warszawa.

Foucault, M., 2005, *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 117-125.

Foucault, M., 2005/II, *Słowa i rzeczy*, t. II, przeł. T. Komendant *et al*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Foucault, M., 2013, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, przeł. K. M. Jaksender, Wydawnictwo Libron, Kraków.

Frydryczak, B., 2003, *O zacieraniu śladów: Walter Benjamin i Fryderyk Nietzsche*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article194> (dostęp 2 grudnia 2013 r.).

Fukuyama, F., 2009, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków.

Gadamer, H.-G., 1993, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków.

Gajewska, A., 2012, „Wywrotowość”, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 13-29.

Geertz, C., 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Gell, A., 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Gibson, J., 2008, *Origen: Relations in Exitus-Reditus, Hierarchy, and Participation*, plik PDF.

Glinkowski, W., 2011, *Człowiek — istota spoza kultury: dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Goodenough, W. H., 2006, „W poszukiwaniu roboczej teorii kultury”, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, przeł. M. Szpetulska-Łazarowicz, PWN, Warszawa, s. 100-116.

Gralińska-Toborek, A., 2012, *Idea a obraz. Ikonoklastyczny aspekt konceptualizmu*, „Sztuka i Dokumentacja”, nr 6, s. 41-46.

Gruchola, M., 2010, *Kultura w ujęciu socjologicznym*, „Roczniki Kulturoznawcze”, tom I, s. 95-113.

Heidegger, M., 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe XX, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main.

Heidegger, M., 1994, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.

Hempel, C. G., 1959, *The Function of General Laws in History*, [w:] *Theories of History*, ed. P. Gardiner, The Free Press, George Allen & Unwin, LTD., Clencoe (Illinois), London, s. 344-356.

Herer, M., 2006, *Gilles Deleuze. Struktury-maszyny-kreacje*, Universitas, Kraków.

Hyży, E., 2003, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków.

Iwaszkiewicz, J., 1951, *Jan Sebastian Bach*, PIW, Warszawa.

Jagiełło, J., 2011, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger-Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Jakubowski, J., *Ricoeur a egzystencjalna koncepcja wiecznej teraźniejszości*, „Analiza i Egzystencja”, nr 1, s. 75-86.

Jay, M., 2008, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków.

Johnson, M., 2015, *Znaczenie ciała. Estetyka rozumienia ludzkiego*, przeł. J. Płuciennik, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Kaczocha, Wł., 1991, *Kultura. Studia z historii myśli. Krzywicki, Abramowski, Czarnowski, Chwistek*, PWN, Warszawa.

Kant, I., 1986, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa.

Kant, I., 2005, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Kłoskowska, A., 1980, *Kultura masowa: krytyka i obrona*, PWN, Warszawa.

Kłoskowska, A., 2007, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa.

Kmita, J., 1971, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa.

Kmita, J., 1985, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa.

Kmita, J., 2007, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań.

Kmita, J., Banaszak, G., 1991, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa.

Kochanowski, J., 2004a, *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Universitas, Kraków.

Kochanowski, J. 2004b, *Czy gej jest mężczyzną? Przyczynki do teorii postpłciowości*,

http://transfuzja.org/pl/artykuly/artykuly_teksty_opracowania/czy_gej_jest_mezczyzna_przyczynki_do_teorii_postplciwosci.htm (dostęp 4 lutego 2016 r.).

Koneczny, F., 2001, *Prawa dziejowe*, Wydawnictwo Antyk — Marcin Dybowski, Komorów.

Kostrzyńska, M., 2011, O współlistnieniu biografii badanego i badacza”, [w:] *Biografie naukowe. Perspektywa trans dyscyplinarna*, red. M. Kafar, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 165-186.

Koterski, A. (red.), 2010, *Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk.

Kluckhohn, C., Kroeber, A. L., 1963, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York.

Kołąkowski, L., 1988, *Główne nurty marksizmu: powstanie – rozwój – rozkład*, ANEKS, Londyn.

Kowalska, M., 2014, *Relacja cielesność – rzeczywistość jako rodzaj doświadczenia w filozofii Maurice’a Merleau-Ponty’ego i jego odniesienie do widzenia obrazu malarzkiego*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, nr 1(5), s. 49-64.

Kostyszak, M., 2010, *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław.

Kroeber, A. L., 1989, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, PWN, Warszawa.

Kruszelnicki, M., 2008, *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

Kruszelnicki, W., 2010, *Od interpretacji kultur do interpretowania kultury antropologicznej*, „Wiedza i Edukacja”, <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/18780> (dostęp 24 stycznia 2016 r.).

Kruszelnicki, W., 2012, *Zwrot refleksyjny w antropologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

Kucner, A., 2009, *Nietzscheański nihilizm jako namysł nad logiką dziejów*, [w:] *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, M. Bogusławski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 199-218.

Kudrycka, B., 2011, Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 8 sierpnia 2011 r. w sprawie obszarów wiedzy, dziedzin nauki i sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych, http://web.archive.org/web/20130612013924/http://www.bip.nauka.gov.pl:80/_gALLERY/15/03/15036/20110823_rozporzadzenie_obszary_wiedzy_08082011.pdf (dostęp 20 stycznia 2016 r.).

Kuisz, J., 2016, „Przedmowa do wydania polskiego”, [w:] M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Kultura Liberalna, Warszawa, s. 9-12.

Kuligowski, P., 2007, *Humanistyka jako hermeneutyka*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.

Kurkiewicz, M., 2005, *Dietrich Bonhoeffer: bezreligijne chrześcijaństwo*, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/2005010317274273.htm> (dostęp 6 lutego 2016 r.).

Kwietniewska, M., 2013, *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Latour, B., 1986, “The Power of Association”, [w:] *Power, Action and Belief*, ed. J. Law, Routledge Kegan & Paul, London.

Latour, B., 2009, *Polityka natury*, przeł. A. Czarnacka, Krytyka Polityczna, Warszawa.

Latour, B., 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków.

Latour, B., 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Lekka-Kowalik, A., 2008, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

Levi-Strauss, C., 1969, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa.

Lewandowski, T., Charytonowicz, J., 2007, *Pamięć zapisana w kamieniu*, „Zastosowania Ergonomii”, nr 1-2, s. 261-272.

Lewellen, T. C., b. r. w., *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Lisowski, P., 2008, „Socjalizm w teologii wyzwolenia”, [w:] *Socjalizm i jego różnorodne koncepcje*, red. M. Szyszkowska, tchu, dom Wydawniczy, Warszawa, s. 164-171.

Lorde, A., 2015, *Siostra outsiderka. Eseje i przemówienia*, przeł. B. Szelewa, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2015, ebook.

Löwith, K., 2002, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, ANTYK, Kęty.

Maciejczak, M., 2001, *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty’ego*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.

MacIntyre, A., 2009, *Etyka i polityka*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa.

Majewski, T., Wójcik, M., red., 2011, *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, Oficyna, Łódź.

Markowski, M. P., 2007a, „Pragmatyzm” [w:] A. Burzyńska, M. P., Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków, s. 475-491.

Markowski, M. P., 2007b, „Postkolonializm” [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków, s. 549-563.

Markowski, M. P., 2007c, „Badania kulturowe”, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków, s. 521-540.

Marks, K., Engels, F., 1975, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.

Marks, K., Engels, F., 2007, *Manifest Partii Komunistycznej (1848 rok)*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW, Warszawa, plik PDF.

Medick-Bachmann, D., *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Mendel, M., 2007, *Spółeczeństwo i rytuał. Heterotopia bezdomności*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Melonowska, J., Terlikowska, M., Budzyńska, A., 2015, *Kłótnie rodzinne*, „Magazyn Kontakt”, nr 29, s. 4-9.

Merleau-Ponty, M., 1996, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska et al., Aletheia, Warszawa.

Merleau-Ponty, M., 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa.

Michalski, R., „Niedokończona historia. Kilka uwag o genezie antropologii filozoficznej”, [w:] *Filozofia: ogłęd, namysł, krytyka?*, red. M. M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, s. 113-124.

Nagasawa, A., 2004, *Świat oczami Benjamina*, przeł. E. Nowak-Juchacz, „Diametros”, nr 1, s. 53-60.

Nancy, J.-L., 1996, *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris.

Nancy, J.-L., 2002, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Nancy, J.-L., 2010, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. T. Załuski, M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.

Nietzsche, F., 2010, *Niewczesne rozważania*, tłum. Leopold Staff, Nietzsche Seminarium, w serii e-Morkowicz, plik PDF.

Nowak, W., 2002, *Robina G. Collingwooda filozofia historii*, Wydawnictwo KUL, Lublin.

Nowik, A. M., 2013, *Filozofia tomistyczna w metodologii historii Feliksa Konecznego*, „Rocznik Tomistyczny”, nr 2, s. 155-167.

Nussbaum, M. C., 2016, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Kultura Liberalna, Warszawa.

Olsen, B., 2013, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. B. Shallcross, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa.

Ossowski, S., 2000, *Z zagadnień psychologii społecznej*, PWN, Warszawa.

Phillips, D. L., 1993, *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press, Princeton.

Pieniążek, P., 2006, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Pietraszko, S., 2012, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze, Wrocław.

Piłat, R., 2007, *O istocie pojęć*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.

Pobojewska, A., 2012, „Warsztaty z dociekań filozoficznych — narzędzie edukacji filozoficznej i nie tylko”, [w:] *Filozofia. Edukacja interaktywna. Metody — środki — scenariusze*, red. A. Pobojewska, Stentor, Warszawa, s. 171-216.

Pokropski, M., „Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki”, [w:] *Ciało*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4(32), s. 119-137.

Popper, K. R., 1992, *Wiedza obiektywna: ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa.

Ratzinger, J., 1990, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_25.html (dostęp 5 lutego 2016 r.).

Revel, J., 2002, *Le vocabulaire de Foucault*, ellipses, Paris.

Russell, B., 1959, *Dialectical Materialism*, [w:] *Theories of History*, ed. P. Gardiner, The Free Press, George Allen & Unwin, LTD., Clencoe (Illinois), London, s. 286-295.

Ricoeur, P., 2008, *Czas i opowieść*, t. I-III, przeł. J. Jakubowski *et al.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Ricoeur, P., 2012, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków.

Rist, G., 2015, *Urojenia ekonomii*, przeł. Ś. F. Nowicki, Książka i Prasa, Warszawa.

Rymkiewicz, W., 2002, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Said, E., 2004, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York.

Said, E., 2005, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań.

Sartre, J.-P., 2007, *Byt i nicość*, przeł. P. Mróz *et al.*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.

Schaff, A., *Obiektywny charakter praw historii*, PWN, Warszawa.

Serres, M., 1995a, *The Natural Contract*, przeł. E. MacArthur & W. Paulson, Michigan, Ann Arbor.

Serres, M., 1995b, *Genesis*, trans. G. James & J. Nielson, University of Michigan Press, Michigan.

Serres, M., 1999, *The Troubadour of Knowledge*, trans. S. Glaser & W. Paulson, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Serres, M., 2002, *Variations sur le corps*, Pommier, Paris.

Serres, M., 2008, *The five senses. A philosophy of mingled bodies*, trans. M. Sankey & P. Cowley, Continuum, New York.

Serres, M., Latour, B., 1995, *Conversations on Science, Culture and Time*, trans. R. Lapidus, Michigan, Ann Arbor.

Shusterman, R., 2010, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Universitas, Kraków.

Sikora, P., Gospodarek, D., 2015, *Wierzycie w system, uwierzcie w Boga!*, „Magazyn Kontakt”, nr 29, s. 58-63.

Stobiecki, R., 1998, *Bolszewizm a Historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Stobiecki, R., 2005, *Historiografia na przełomie XX i XXI wieku. Krajobraz po bitwie*, Biuletyn Polskiego Towarzystwa Historycznego nr 11/2005, s. 11-22, www.pthlodz.uni.lodz.pl/teksty/historiografia.pdf [dostęp 2 grudnia 2013 r.].

Szahaj, A., 2000, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa.

Szacki, J., 1988, „Wstęp do wydania polskiego” [w:] R. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa.

Szadkowski, K., 2015, *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*, PWN, Warszawa.

Sztompka, P., 1989, „Wstęp do wydania polskiego”, [w:] A. L. Kroeber, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, PWN, Warszawa, s. VII-XXXIX.

Sztompka, P., 2004, *Socjologia*, Znak, Kraków.

Tagore, R., 1922, *Nacjonalizm*, przeł. przeł. W. Skoraczewski, Księgarnia „Ogniwo”, Warszawa.

Środa, M., 2011, „Czas ciała” [w:] *Ciało*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 4(32), s. 9-11.

Terlikowski, T., 2010, *Grzechy Kościoła. Teraz w Polsce*, Demart, Warszawa.

Timofiejuk, S., 2007, *Państwo narodowe i naród a globalizacja — analiza zależności*, „Forum Politologiczne”, tom 5, s. 143-175.

- Tomasz z Akwinu, 2000, *Traktat o człowieku*, przeł. S. Swieżawski, Antyk, Kęty.
- Tönnies, R., 1988, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa.
- Touraine, A., 2010, *O socjologii*, przeł. M. Warchał, PWN, Warszawa.
- Tuchańska, B., 1994, „Relatywizm i naturalizm w filozofii nauki a problem wartości poznawczych”, [w:] *Honoris Causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, red. A. Nowaczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 95-113.
- Tuchańska, B., 2010, *Nieuniwersalność praw nauki, historyczność wszystkiego i specyfika humanistyki*, „Prace Kulturoznawcze”, nr XI, s. 15-26.
- Tuchańska, B., 2012a, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*, Poltext, Warszawa.
- Tuchańska, B., 2012b, *Nauka i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, „Prace Kulturoznawcze”, tom XIV/I, s. 15-33.
- Tuchańska, B., 2014a, *Ontologia kulturowa — zarys konstrukcji*, *Diametros* nr 41, s. 127-151.
- Tuchańska, B., 2014b, *Ontologia kulturowa: Kulturowość bycia*, *Diametros* nr 42, s. 262-289.
- Tuchańska, B., 2014c, *Nauka a codzienność*, „Nauka”, nr 3, s. 79-101.
- Tuchańska, B., McGuire, J. E., 1997, „Sytuacja poznawcza: analiza ontologiczna”, [w:] *Porozumienie się i współpraca uczonych*, red. J. Goćkowski, M. Sikora, Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”, Kraków, s. 141-159.
- Tuchańska, B., McGuire, J. E., 2000, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens, Ohio.
- Turner, V. W., 2006, „Liminalność i communitas”, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, przeł. E. Dzurak, PWN, Warszawa, s. 240-266.
- Urbaniec, J., *Trzeci świat Karla Poppera*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 8, s. 77-84.
- Wagner, R., 2006, „Wynalezienie kultury”, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, przeł. A. Malewska-Szałygin, PWN, Warszawa, s. 59-72.

Wasyłuk, P., „Czy można mówić o kryzysie filozofii dziejów?”, [w:] *Filozofia: ogłód, namysł, krytyka?*, red. M. M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, s. 125-140.

Wittgenstein, L., 2000, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.

White, H., 2000, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Universitas, Kraków.

White, H., 2009, *Proza historyczna*, red. E. Domańska, Universitas, Kraków.

Wolska, D., 2012, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków.

Załuski, T., 2007, *Ontologia jako koegzystencjalna analityka „bycia-z”*, „Analiza i Egzystencja”, nr 6, s. 49-74.

Załuski, T., 2010, „Partes extra partes. Jean-Luc Nancy i ontologia ciała”, [w:] *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 197-208.

Załuski, T., b. r. w., *Transformacje pojęcia „wspólnoty” w pismach Jeana-Luca Nancy’ego*, praca magisterska, Instytut Filozofii UŁ.

Zambruska, A., 2005, *Problem „ślepoty rodzajowej” w filozofii Michela Foucaulta*, http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=82 (dostęp 4 lutego 2016 r.).

Zamiara, K., 2001, „Partycypacja kulturowa — punkt widzenia behawioryzmu i społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury”, [w:] *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara, Wydawnictwo Humaniora, Poznań, s. 173-187.

Zanotelli, A., 2015, *Pieniądze i Ewangelia*, przeł. B. Badyńska, Wydawnictwo Marek Derewiecki (Antyk), Kęty.

Zarycki, T., 2009, *Kapitał kulturowy — założenia i perspektywy zastosowań teorii Pierre’a Bourdieu*, „Psychologia Społeczna”, tom 4, nr 1-2(10), s. 12-25.

Żeromski, S., b.r.w., *Snobizm i postęp. Dramat w 3 aktach*, Wirtualna Biblioteka Literatury Polskiej, Gdańsk [plik PDF].

Hasła encyklopedyczne:

Humanities, <https://en.wikipedia.org/wiki/Humanities>

Kinsetzezja, *zmysł* *kinestetyczny*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zmysl-kinestetyczny;4001908.html>

Lettres (culture), [https://fr.wikipedia.org/wiki/Lettres_\(culture\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Lettres_(culture))

Social science, https://en.wikipedia.org/wiki/Social_science

Strona internetowa Collège d'Alma z ofertą przedmiotów z nauk o człowieku:

http://www.collegealma.ca/prog_preuni_200a0_sciences_humaines.html