

PRZEGLĄD KULTUROZNAWCZY

Polska Akademia Nauk
Komitet Nauk o Kulturze

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Zarządzania
i Komunikacji Społecznej

BRUNO LATOUR
„Czy wierzysz w rzeczywistość?”

JOSEF MITTERER
Paradoksy Nowego.
O płynnym stanie rzeczy

ANDRZEJ SZAHAJ
Nauki o kulturze jako nauki
podstawowe (i krytyczne)

EWA BIŃCZYK
Problem sceptycyzmu wobec zmiany
klimatycznej a postkonstrukttywizm

PRZEGLĄD KULTUROZNAWCZY

NR 2 (16)

ROK 2013

Koncepcja numeru: Ewa Bińczyk

ISSN 1895-975X

ISBN 978-83-233

WYDAWCA

Komitet Nauk o Kulturze Polskiej Akademii Nauk

Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego

RADA NAUKOWA

Agata Bielik-Robson, Wojciech Burszta (przewodniczący), Leszek Kolankiewicz,
Wacław M. Osadnik, Joanna Zylinska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Grzegorz Godlewski, Ryszard W. Kluszczyński,
Anna Nacher (sekretarz redakcji), Adam Nobis,
Ewa Rewers, Eugeniusz Wilk (redaktor naczelny),
Magdalena Zdrodowska, Anna Zeidler-Janiszewska

Wydanie publikacji dofinansowane przez Polską Akademię Nauk oraz Wydział Zarządzania
i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Polska Akademia Nauk & Uniwersytet Jagielloński

Wydanie I, Kraków 2013

All rights reserved

Wersja elektroniczna jest wersją podstawową kwartalnika „Przegląd Kulturoznawczy” (e-ISSN
2084-3860) publikowaną na stronie www.wuj.pl w dziale Czasopisma

ADRES REDAKCJI

Instytut Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Jagiellońskiego

30-348 Kraków

ul. prof. Łojasiewicza 4



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83

Prenumerata: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

w kręgu
idei

125 Richard Rorty – Świat bez substancji i esencji

142 „Wszyscy dziś jesteśmy postmodernistami”. Z profesorem
Andrzejem Szahajem rozmawiają Ewa Bińczyk
i Aleksandra Derra

pejzaże
kultury

148 Andrzej W. Nowak – Myśleć globalnie, badać lokalnie.
Tyrania chwili, przemoc strukturalna
a nowoczesny system-świat

167 Danuta Chmielewska-Banaszak – O pragmatycznych
aspektach efektywności w nauce

omówienia
i rozbiory

178 Radosław Bomba – Wymykający się obraz

184 Roch Sulima – Perypetie teorii i praktyk dialogowych
w wielokulturowym świecie



Richard Rorty

Świat bez substancji i esencji¹

A World without Substances or Essences

Abstract: The author of the article aims at depicting mutual relation between Anglo-Saxon and continental antiessentialistic and antidualistic thought. Although there are differences separating philosophical theses of particular thinkers representing these traditions, Rorty finds their postulates both similar and complementary. Another subject of the article consists in exploring main consequence of antiessentialism, i.e. panrelationalism.

Key words: pragmatism, antiessentialism, antidualism, panrelationalism, constructivism

Filozofowie anglosascy zazwyczaj nie traktują zbyt poważnie prac filozofów z innych części świata i na odwrót. Przepaść dzieląca tzw. filozofię „analityczną” od „kontynentalnej” zdaje się wciąż niepokonana. Moim zdaniem jest to godne pożałowania, skoro to, co najlepsze w obydwu tych tradycjach, okazuje się w znacznym stopniu zbieżne. W eseju tym będę się starał zarysować perspektywę wspólną dla najbardziej podziwianych przeze mnie filozofów usytuowanych po obydwu stronach takiej przepaści.

O rzeczonyj wspólnocie poglądów świadczy przede wszystkim fakt, że tak odmienni filozofowie jak William James i Friedrich Nietzsche, Donald Davidson i Jacques Derrida, Hilary Putnam i Bruno Latour, John Dewey i Michel Foucault są antydualistami. Nie znaczy to, że sprzeciwiają się oni stosowaniu opozycji binarnych; nie sądzę, aby myślenie w ogóle było bez nich możliwe. Znaczy to raczej tyle, że myśliciele ci starają się wyrwać spod wpływu specyficznym metafizycznym dualizmów, tych odziedziczonych przez tradycję zachodnią po Grekach: między istotą i przygodnością, substancją i atrybutem oraz pozorem i rzeczywistością. Próbują oni zastąpić wizję świata powstałe wskutek stosowania takich greckich przeciwieństw wizją strumienia wiecznie zmiennych relacji. Jednym ze skutków tego panrelacjonizmu jest możliwość rezygnacji z rozróżnienia na podmiot i przedmiot, elementy wiedzy ludzkiej zależne od umysłu i te zależne od świata, a więc możliwość rezygnacji z korespondencyjnej teorii prawdy.

Taki antyesencjalistyczny, antymetafizyczny front określa się w ramach wielu tradycji zachodnich za pomocą przeróżnych etykiet i sloganów. Te pierwsze to: pragmatyzm, egzystencjalizm, dekonstrukcjonizm, holizm, filozofia procesu, poststrukturalizm, postmodernizm, wittgensteinizm, antyrealizm oraz hermeneutyka. Moim ulubionym określeniem, być

¹ Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, oprac. i przedmowa J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

może ze względów czysto patriotycznych, jest pragmatyzm. W poczet sloganów zaliczyć można z kolei: „wszystko jest konstruowane społecznie” oraz „wszelka świadomość ma naturę lingwistyczną”. Pierwszy jest typowo europejski, zaś osoby go stosujące zazwyczaj inspirowały się Foucaultem. Drugi slogan został ukuty przez wybitnego amerykańskiego myśliciela Wilfrida Sellarsa, który system myśli ucieleśniający ów slogan nazwał „nominalizmem psychologicznym”.

W ramach pierwszego dowodu zbieżności filozofii analitycznej z kontynentalną chciałbym wykazać, że obydwie te slogany sprowadzają się do tego samego. Obydwie głoszą, że nigdy nie wyjdziemy poza język, nie uchwycimy rzeczywistości niezapośredniczonej opisami językowymi. Wskazują zatem, że powinniśmy zachować podejrzliwość wobec greckiego rozróżnienia na pozór i rzeczywistość, próbując zastąpić je rozróżnieniem na „mniej użyteczne opisy świata” i „bardziej użyteczne opisy świata”. Powiedzieć, że wszystko jest konstruowane społecznie, to stwierdzić, że nasze praktyki językowe są na tyle związane z resztą naszych praktyk społecznych, iż nasze opisy zarówno przyrody, jak i nas samych zawsze będą stanowiły funkcję naszych potrzeb społecznych². Stwierdzić, że świadomość ma naturę lingwistyczną, to odmówić nam wiedzy, którą Bertrand Russell, empirysta brytyjski, nazwał „wiedzą bezpośrednią”. Nasza wiedza to, by znów użyć określenia Russella, „wiedza przez opis”. Jeśli złożymy te slogany w całość, otrzymamy tezę głoszącą, że nasza wiedza zależy od opisów skrojonych na miarę naszych aktualnych potrzeb społecznych.

Twierdzenie to jest antymetafizyczne w tym szerokim znaczeniu terminu „metafizyka”, w którym Martin Heidegger określał metafizyką wszelki platonizm, zaś każdą metafizykę platonizmem. Platonizm, w owym szerokim rozumieniu, jest tożsamy z próbą zrzucenia więzów społeczeństwa, *nomos*, konwencji, i zwrócenia się w kierunku *physis*, natury. Jeśli jednak przytoczone powyżej slogany są słuszne, to nie istnieje poznawalna *physis*. Rozróżnienia na *nomos* i *physis*, na konwencję i naturę, znikają z tych samych powodów co rozróżnienie na pozór i rzeczywistość. Gdy raz przyjmujemy, że wszelka świadomość podlega opisowi, zaś opisy stanowią funkcje potrzeb społecznych, to „natura” i „rzeczywistość” mogą określać tylko coś niepoznawalnego – coś podobnego kantowskiej „rzeczy-samej-w-sobie”. Cała poheglowska historia filozofii zachodniej była próbą uniknięcia owego niepoznawalnego.

Kant to punkt zwrotny w historii myśli zachodniej, to *reductio ad absurdum* prób rozróżnienia między rolą przedmiotu i podmiotu w procesie tworzenia wiedzy. Hegel zdawał sobie z tego sprawę, podobnie jak z konieczności wyjścia poza rozróżnienie przedmiotowość/subiektywność i podmiotowość/obiektywność. Niestety, sam Hegel także stosował terminy „subiektywny” i „obiektywny” w opisie sekwencji kolejnych opisów wymuszanych ko-

² Można to ująć po foucaultiańsku, twierdząc, że prawdy nie sposób oddzielić od władzy, choć władzy tej nie należy postrzegać jako złej samej w sobie. Sama zdolność utopijnej wspólnoty egalitarnej do wytworzenia dobrych obywateli dzięki stosowaniu biowładzy jest czymś dobrym. Oficjalnie Foucault nie wierzył w istnienie dobrej jednostki, takiej jaką widział ją Rousseau, nieukształtowanej przez dyskursy władzy. Jego skłonność do nieufności wobec wszelkich postaci władzy niekiedy prowadziła go jednak do rozważań nad tą jakże przyjemną fikcją.

lejnymi potrzebami społecznymi powstałymi w miarę postępu moralnego i intelektualnego, zaś określenie „zjednoczenie podmiotu i przedmiotu” odnosił do końca historii. Był to skutek błędnego, zbyt poważnego traktowania przestarzałego dualizmu. Byłoby lepiej, gdyby uczynił to, co później Dewey: opisał postęp intelektualny i moralny po prostu jako przyrost wolności, jako zmierzanie ku demokracji, nie zaś do wiedzy absolutnej. Dewey był najbardziej stanowczy spośród filozofów w kwestii porzucenia celu wspólnego Grekom i idealistom niemieckim (celu dokładnego oddania natury rzeczywistości) na rzecz akceptacji politycznego celu realizacji społeczeństw coraz bardziej wolnych, zaś w ich ramach indywidualów coraz bardziej różnorodnych. Właśnie dlatego zdaje mi się on najbardziej pożyteczną i najważniejszą osobą filozofii dwudziestowiecznej.

Nim jednak weźmie się na poważnie Deweya i pragmatystów, trzeba najpierw przekonać się o beznadziei dociekań platońskich, prób przedarcia się przez pozór do natury rzeczywistości. Chciałbym więc teraz streścić dialektykę wiodącą do psychologicznego nominalizmu Sellarsa, a tym samym także, choć niebezpośrednio, do konstruktywizmu społecznego wspólnego Foucaultowi i Deweyowi.

Począwszy od XVII wieku, filozofowie sugerowali, że być może nigdy nie poznamy rzeczywistości, oddziela nas bowiem od niej przeszkoda pod postacią zasłony zjawisk zrodzonej z interakcji podmiotu z przedmiotem, z interakcji między konstrukcją naszych zmysłów lub naszym umysłem a tym, czym rzeczy są same w sobie. Począwszy od wieku XIX, filozofowie sugerowali, że taką przeszkodą może być *j e z y k* – że narzuca on przedmiotom kategorie, które wcale nie muszą być im właściwe z natury. Pragmatystyczna odpowiedź na siedemnastowieczną argumentację obstawiającą za istnieniem zasłony zjawisk sprowadza się do stwierdzenia, że nie musimy się silić na tworzenie wiedzy o sposobach postrzegania. Nie musimy umiejscawiać naszych narządów zmysłowych lub idei w pół drogi między okiem umysłu (*mental eye*) i jego przedmiotem. Zamiast tego, twierdzą pragmatyści, możemy je postrzegać jako narzędzia służące manipulowaniu przedmiotami. Ich odpowiedź na dziewiętnastowieczną argumentację głoszącą deformujący wpływ języka głosi, że język nie stanowi medium reprezentacji. Jest on raczej sposobem wymiany znaków i dźwięków stosowanym do realizacji określonych celów. Nie można mu zarzucić niedokładnej reprezentacji rzeczywistości, gdyż w ogóle jej nie reprezentuje.

Pragmatyści opowiadają się za pozawzrokowymi (*nonocular*), niereprezentacjonistycznymi opisami percepcji zmysłowej, myśli i języka, gdyż ich celem jest zatarcie różnicy między wiedzą o rzeczach a używaniem ich. Porzucili oni Baconowskie twierdzenie głoszące, że tyle mamy władzy, ile mamy wiedzy, na rzecz tezy, iż władza jest dla wiedzy wszystkim – że roszczenie poznawcze dotyczące X-a jest roszczeniem sobie zdolności czynienia czegoś z X-em lub X-owi, ustawienia X-a w relacji do czegoś innego. By jednak uprawdopodobnić owo roszczenie, muszą oni poddać krytyce pogląd, zgodnie z którym znać X-a oznacza pozostawać w relacji z czymś w *e n e r z n y m* względem X-a, zaś używanie X-a oznacza sytuowanie się w *z e w n e r z n e j*, akcydentalnej relacji do X-a.

By skrytykować ów pogląd, muszą oni zatrzeć rozróżnienie między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne – między wewnętrznym rdzeniem X-a i jego sferą peryferyjną, zrodzoną z relacji X-a do innych przedmiotów składających się na wszechświat. Próbę zatarcia tego

rozdzielenia określam mianem antyesencjalizmu. Zdaniem pragmatystów nie istnieje nic takiego jak nierelacyjna cecha X-a, podobnie jak nie istnieje nic takiego jak natura czy esencja X-a. Niemożliwy jest zatem opis X-a takiego, jakim jest naprawdę, niezależnie od jego relacji do ludzkich potrzeb, świadomości lub języka. Gdy tylko porzucimy rozróżnienie na to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, sens utraci również rozróżnienie między rzeczywistością i pozorem, podobnie jak nasze zaaferowanie kwestią tego, czy cokolwiek stoi w pół drogi między nami a światem.

Termin „obiektywny” antyesencjaliści definiują nie przez relację do natury przedmiotów, ale przez odniesienia do względnej łatwości osiągnięcia konsensu przez osoby toczące dyskusje. Tak jak rozróżnienie pozór–rzeczywistość zostaje zastąpione rozróżnieniem między względną przydatnością opisów, tak też rozróżnienie obiektywny–subiektywny zostaje zastąpione rozróżnieniami na podstawie względnej łatwości osiągania porozumienia. Powiedzieć, że wartości są bardziej subiektywne od faktów, oznacza po prostu stwierdzić, że trudniej jest osiągnąć porozumienie w kwestii tego, które rzeczy są brzydkie lub które czyny są złe, niż w kwestii tego, które rzeczy są prostokątne. Powiedzieć, że X jest n a p r a w d ę niebieski, choć widziany pod pewnym kątem lub przy pewnym świetle zdaje się żółty, to stwierdzić, że zdanie „X jest niebieski” jest użyteczniejsze – co znaczy, że może być częściej stosowane – niż zdanie „X jest żółty”. To ostatnie bywa przydatne jedynie okazjonalnie.

Typową pierwszą reakcją na antyesencjalizm stanowi poczucie, iż jest on zbyt antropocentryczny, ma tendencję do czynienia człowieczeństwa miarą wszechrzeczy. Zdaniem wielu osób brak mu pokory, poczucia tajemniczości i świadomości ludzkich ograniczeń. Zdaje się, że brakuje mu także zdroworozsądkowego uznania nieprzejednanej odmienności rzeczy tego świata. Odpowiedź antyesencjalisty na tę zdroworozsądkową reakcję głosi, że zdrowy rozsądek jest niczym innym jak nawykiem korzystania z pewnych zestawów opisów. W rozpatrywanym tu przypadku zdrowym rozsądkiem określa się nawyk stosowania języka odziedziczonego po Grekach, zwłaszcza zaś po Platonie i Arystotelesie. Ich opisy relacji łączących nas z resztą wszechświata – opisy uwzględniające podział na to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne – nie są już dla nas wystarczająco dobre. Stać nas na więcej.

Platon, Arystoteles i tradycjonalistyczny monoteizm obstają przy poczuciu tajemnicy i cudowności antropomorficznych, choć pozaludzkich mocy. Z pragmatystycznego punktu widzenia owo niepożądane poczucie cudowności nie powinno być mylone z pożądaną świadomością istnienia rzeczy niepoddających się ludzkiej woli. Nie powinno być ono także mylone z pożądanym respektem, który odczuwamy, obcując z wybitnymi dziełami ludzkiej wyobraźni – redeskrpcjami wszechświata przydającymi wszystkim rzeczom świeżości i splendoru. Przepaść dzieląca niepożądane uczucie pokory od pożądanego poczucia ograniczenia polega na tym, że to pierwsze zakłada istnienie czegoś lepszego i potężniejszego od człowieka. Drugie zakłada jedynie istnienie szeregu rzeczy odmiennych od człowieka. Greckie poczucie cudowności wymusza na nas uznanie istnienia czegoś wystarczająco do nas podobnego, by być godnym naszej zazdrości, a jednocześnie na tyle od nas doskonalszego, że ledwie możemy to pojąć. Pragmatystyczne poczucie ograniczenia wymusza na nas zaledwie uznanie istnienia planów, których przy obecnym stanie naszych narzędzi nie jesteśmy w stanie zrealizować, oraz nadzieję, że przyszłość może być w tym względzie dużo lepsza.

Kolejna różnica polega na tym, że greckie opisy naszej kondycji zakładają, iż ludzkości przynależy natura – coś niezmiennego zwanego „człowieczeństwem”, a wyróżniającego nas na tle reszty wszechświata. Pragmatyzm odrzuca owo założenie, obstając za tym, że ludzkość jest pojęciem otwartym, zaś słowo „człowiek” odnosi się raczej do dość mętnego, choć wielce obiecującego projektu niż do jakiegokolwiek esencji. A zatem pragmatyści przenoszą uczucie podziwu, rezerwowane przez Greków dla czegoś pozaludzkiego, na ludzką przyszłość; przekształca się ono w poczucie tego, że w przyszłości ludzkość będzie pod tyloma względami lepsza (choć wciąż usytuowana w tym samym ciągu narracyjnym), iż trudno ją sobie dziś wyobrazić. Poczucie to łączy się z podziwem wzbudzonym w nas przez dzieła wyobraźni, zlewając się w zachwyt nad ludzką zdolnością uczynienia się tym, o czym kiedyś mogliśmy jedynie marzyć – nad ludzką zdolnością autokreacji.

W dalszej części eseju postaram się zarysować obraz rzeczy takimi, jakimi jawią się ujęte w terminy antyesencjalistyczne. Chciałbym wykazać, że są one dużo użyteczniejsze niż terminologie zakładające z góry to, co Dewey nazwał „łęgowskimi i legowiskimi dualizmami” dziedziczonych po Grekach. Panrelacjonizm, którego jestem orędownikiem, można sprowadzić do sugestii, iż myślimy o wszystkim tak, jakby było *l i c z b ą*.

Z mojej perspektywy dobre w liczbach jest to, że trudno myśleć o nich jako o posiadających swą naturę, esencjalne rdzenie spowite półcieniem przypadkowych relacji do czegoś innego. Liczby stanowią godny podziwu przykład czegoś trudnego do ujęcia w języku esencjalistycznym.

By unaoczyć lepiej sens tego stanowiska, spytajmy o istotę liczby 17 – czym jest *s a m a w s o b i e*, poza jej relacją do innych liczb. Tym, czego poszukujemy, jest opis 17 będący czymś *r o d z a j o w o* różnym od następujących opisów: mniej niż 22, więcej niż 8, suma 6 i 11, pierwiastek kwadratowy z 289, 4 123 105 do kwadratu, różnica między 1 678 922 i 1 678 905. Nużące *w e w s z y s t k i e h* tych opisach jest to, że żaden z nich nie zdaje się bliższy liczbie 17 od pozostałych. Nie mniej nużący jest sam fakt istnienia nieskończonej ilości różnych opisów 17, z których każdy jest w tym samym stopniu „przypadkowy” i „zewnątrzny”. Nie zdaje się, by którykolwiek dawał wskazówkę co do natury siedemnastkowości 17 – szczególnej cechy czyniącej z niej tę, a nie inną liczbę. Wybór jednego z tych opisów jest w oczywisty sposób kwestią celu, jaki nam przyświeca – konkretnej sytuacji, która wzbudziła w nas myśl o liczbie 17.

Zająwszy w kwestii liczby 17 stanowisko esencjalistyczne, musielibyśmy stwierdzić w filozoficznym żargonie, że *w s z y s t k i e* jej nieskończenie mnogie relacje z nieskończenie wieloma innymi liczbami to relacje *w e w n ę t r z n e* – co znaczy, że żadna nie może ulec zmianie bez jednoczesnej zmiany samej 17. Zdaje się zatem, że nie sposób zdefiniować esencji siedemnastowości bez jednoczesnego wynalezienia mechanizmu generowania *w s z y s t k i e h* prawdziwych opisów 17, określających wszystkie jej relacje do *w s z y s t k i e h* innych liczb. Matematycy mogliby stworzyć taki mechanizm, aksjomatyzując arytmetykę lub sprowadzając liczby do zbiorów i aksjomatyzując teorię zbiorów. Jeśli jednak matematyk wskaże zgrabną i skromną ilościowo grupę aksjomatów, mówiąc: „Oto esencja 17!”, poczujemy się oszukani. Żaden z nich nie będzie szczególnie siedemnastkowy, skoro będą one stanowić zarazem esencję 1, 2, 289 i 1 678 922.

Podsumowując, pozwolę sobie stwierdzić, że jakichkolwiek by natur nie przypisywać rzeczom, z pewnością nie mają ich liczby – bycie esencjalistą w odniesieniu do liczb nie popłaca. My, antyesencjaliści, chcielibyśmy Was przekonać, że nie opłaca się być także esencjalistą w odniesieniu do stołów, gwiazd, elektronów, ludzi, dyscyplin akademickich, instytucji społecznych czy czegokolwiek innego. Naszym zdaniem powinniście postrzegać wszystkie te przedmioty jako przypominające liczby w jednym względzie: nie wiadomo o nich nic poza pierwotnie wielką i nieustannie rosnącą siecią ich relacji do innych obiektów. Wszystko, co mogłoby służyć do określenia relacji, samo także może zostać rozłożone na zbiór relacji, i tak w nieskończoność. Relacje są wszechobecne: nie sposób uchwycić czegoś, co nie byłoby kolejną siecią relacji. System liczb naturalnych stanowi dobry model wszechświata, ponieważ w jego przypadku oczywisty (i widocznie nieszkodliwy) jest brak określeń relacji, które same nie byłyby zespołem kolejnych relacji.

Teza o wszechobecności relacji to pokłosie nominalizmu psychologicznego: doktryny głoszącej niemożliwość poznania czegokolwiek inaczej niż na podstawie treści sądów dotyczących tej rzeczy. Każde zdanie mówiące o pewnym przedmiocie jest jawnym bądź niejawnym opisem jego relacji do jednego lub większej liczby przedmiotów. Jeśli więc niemożliwa jest wiedza bezpośrednia, nieprzybierająca formy postawy zdaniowej, to wiedza o danej rzeczy może dotyczyć jedynie jej relacji z innymi rzeczami. Obstawanie za istnieniem różnicy między pozarelacyjnym *ordo essendi* i relacyjnym *ordo cognoscendi* musi w końcu skutkować ponowną konstytucją kantowskiej rzeczy-samej-w-sobie. To zaś oznacza zamianę bezpośredniości na nostalgię, utopijnej nadziei zalecanej przez pragmatyzm na tęsknotę za zbawczą relacją do pozaludzkiej siły. Oznacza to ponowne odkrycie tego, co Heidegger nazwał „tradycją ontoteologiczną”.

Zdaniem nominalistów psychologicznych żaden opis przedmiotu nie jest w większym stopniu opisem „rzeczywistego” (w odróżnieniu od „pozornego”) przedmiotu niż którykolwiek inny opis, żaden z nich nie jest też opisem, by tak rzec, relacji przedmiotu do niego samego – jego tożsamości z własną istotą. Niektóre z nich niewątpliwie są lepszymi opisami od innych, jednak stanowi to wynik większej użyteczności jako narzędzi – narzędzi lepiej służących realizacji pewnych celów, niż to czynią opisy konkurencyjne. Wszystkie takie cele są równouprawnione z filozoficznego punktu widzenia, w odróżnieniu od perspektywy praktycznej. Nie istnieje żaden nadrzędny i pierwszorzędny cel zwany „odkryciem prawdy”. Jak stwierdziłem wcześniej, pragmatyści nie sądzą, jakoby prawda stanowiła cel dociekań. Celem tym jest raczej użyteczność, zaś istnieje tyle różnych narzędzi, ile celów, których realizacji mają służyć.

Zdrowy rozsądek – przynajmniej zachodni zdrowy rozsądek – nie radzi sobie z twierdzeniem, że liczby to w gruncie rzeczy dobre modele przedmiotów, ponieważ teza, zgodnie z którą przedmioty czasoprzestrzenne rozpadają się na sieci relacji w ten sam sposób co liczby, zdaje się przeczyć intuicjom. Gdy rozkłada się liczby na relacje do innych liczb, nikt nie opłakuje utraty ich substancjalnego, niezależnego, autonomicznego bytu. Zgoła inaczej wygląda kwestia stołów, gwiazd i elektronów. Tutaj zdrowy rozsądek obstaje za nieistnieniem relacji oddzielnych od rzeczy, które mają łączyć. Gdyby nie istniały trwale, substancjalne części, nie istniałoby także nic, co można by powiązać, a zatem nie istniałyby same

relacje. Zdrowy rozsądek nalega na istnienie różnicy między relacjami i rzeczami będącymi w relacjach, zaś filozofia nie potrafi tego rozróżnienia obalić.

Odpowiedź antyesencjalisty na tę drobinę zdrowego rozsądku jest bardzo bliska Berkeleyowskiej odpowiedzi na Locke'owską próbę rozróżnienia właściwości pierwotnych i wtórnych – odpowiedzi określonej przez Peirce'a pierwszym przywołaniem zasady pragmatystycznej. Współczesna, ulingwistyczniona postać odpowiedzi Berkeleya głosi: wszystko, co wiemy o tym trwałym, substancjalnym stole – o rzeczy będącej w relacji, w przeciwieństwie do relacji, w jakich pozostaje – to że pewne zdania o nim są prawdziwe. Jest on tym, o czym można orzec następujące, prawdziwe zdania: jest prostokątny, brązowy, brzydki, z drewna, mniejszy od domu, większy od myszy, mniej świecący od gwiazdy itd. Nie sposób wiedzieć o przedmiocie więcej, niż głoszą prawdziwe zdania na jego temat. Argumentacja antyesencjalistyczna sprowadza się zatem do stwierdzenia, że skoro jedynym, co zdania mogą czynić, jest wiązanie z sobą przedmiotów, to każde zdanie opisujące pewien przedmiot będzie, jawnie bądź nie, przypisywać mu własność relacjonalną³. My, antyesencjaliści, próbujemy zastąpić obraz języka jako zasłony spuszczonej między nas i przedmioty jego obrazem jako sposobem wiązania z sobą obiektów.

Esencjaliści zwykle odpowiadają, że nominalizm psychologiczny to stanowisko błędne, że powinniśmy ocalić to, co prawdziwe w empiryzmie, nie zaś przyznawać, iż język stanowi nasz jedyny kanał dostępu poznawczego do przedmiotów. Twierdzą oni, że musimy być w posiadaniu jakiejś przedjęzykowej wiedzy o przedmiotach, której nie sposób uchwycić w języku. Wiedza ta, ich zdaniem, chroni stół, liczbę i ludzi przed byciem tym, co określają oni jako „zwykły konstrukt językowy”. Aby zilustrować swą wizję wiedzy pozajęzykowej, esencjalista uderza pięścią w stół i wzdryga się. Chciałby tym samym dowieść, że posiadał skrawek wiedzy, wszedł w relację bliskości ze stołem, która wymyka się językowi. Twierdzi on, że wiedza o r z e c z y w i s t e j s i l e s p r a w c z e j stołu, jego czystej, prostej t u t e j s z o ś c i, pozwala mu utrzymać z rzeczywistością kontakt, którego brakuje antyesencjaliście.

Niewzruszony sugestią przypisującą mu brak takiego kontaktu, antyesencjalista powtarza, że jeśli chcesz wiedzieć, czym dany stół jest naprawdę, ze swej natury, to najlepsza odpowiedź, jaką możesz uzyskać, brzmi: „tym, o czym można orzec następujące, prawdziwe

³ Własności zwane zazwyczaj „pozarelacionalnymi” (np. „czerwony” w odróżnieniu od „po lewej stronie”) są traktowane przez nominalistów psychologicznych jako oznaczane predykatami, które z różnych powodów traktowane są jako prymitywne. Prymitywizm predykatu nie ma jednak charakteru istotowego względem samego predykatu; jest on względny wobec sposobu wskazywania czy też pouczenia o pewnym sposobie stosowania predykatu. Rzekoma pozarelacionalność własności oznaczanej predykatem jest względna wobec pewnego sposobu opisu pewnego spektrum przedmiotów obdarzonych owym predykatem. Nauki zarówno de Saussure'a, jak i Wittgensteina można wyrazić stwierdzeniem nieistnienia predykatu z istoty swej prymitywnej. Przykład stanowiska przeciwnego, antynominalistycznego i antypragmatystycznego daje John Searle (J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA 1992, s. 211). Różnica, którą Searle zarysowuje tam między istotowymi elementami świata, jak choćby molekuły, a tymi zależnymi od obserwatora, jak bycie ładną pogodą na piknik, z pragmatystycznego punktu widzenia stanowi zaledwie efekt arbitralnego przedkładania celów realizowanych przez fizyków nad tymi realizowanymi przez osoby oddające się urokom pikniku.

zdanie: jest brązowy, brzydki, bolesny przy uderzeniu głową, można się o niego potknąć, składa się z atomów itd.”. Bolesność, solidność oraz siły sprawcze stołu są równie ważne, co jego brązowość i brzydota. Tak jak nie sposób bliżej poznać liczby 17, poznając jej pierwiastek kwadratowy, tak też nie sposób poznać stołu, przybliżyć się do jego natury, uderzając w niego, zamiast patrzeć na niego lub mówić o nim. Jedyne, co zyskujemy, uderzając w stół, rozbijając go na atomy, jest powiązanie go z kilkoma innymi rzeczami. Nie przeniesie nas to ze świata języka do świata faktów, z pozoru do rzeczywistości czy z relacji płytkich i powierzchownych w te głębsze i bardziej bezpośrednie.

Taka wymiana zdań znów prowadzi do tego, że antyesencjalista przeczy możliwości wyselekcjonowania przedmiotu z reszty wszechświata i n a c z e j niż jako przedmiotu, o którym można orzec pewien zestaw prawdziwych zdań. Utrzymuje za Wittgensteinem, że ostensja sprawdza się jedynie na tle praktyk językowych oraz że tożsamość wyselekcjonowanej rzeczy sama jest zależna od opisu⁴. Antyesencjalista sądzi z kolei, że rozróżnienie rzeczy będących w relacjach oraz samych tych relacji stanowi jedynie inny sposób kulturywacji rozróżnienia na to, o czym mówimy, i to, co o tym orzekamy. To ostatnie rozróżnienie stanowi, jak twierdził Alfred N. Whitehead, efekt hipostazowania relacji łączącej przedmiot językowy z predykatem językowym⁵.

Tak jak wypowiedzenie rzeczownika nie niesie żadnych treści dla osoby nieznającej przymiotników i czasowników, tak też nie można przekazać jakiegokolwiek informacji inaczej, niż wiążąc coś z czymś innym. Słowo ma jakiegokolwiek znaczenie, twierdził Gottlob Frege, jedynie w kontekście zdania. Oznacza to jednak, że nie sposób wydostać się poza język, ku bardziej bezpośredniemu, pozajęzykowemu poznaniu tego, o czym mówimy. Rzeczownik znajduje jakiegokolwiek zastosowanie wyłącznie powiązany z inną częścią mowy, i to tylko wtedy, gdy przedmiot wiedzy stanowi określenie relacji. Niemożliwa jest wiedza o przedmiocie bez wiedzy o tym, które z odnoszących się do niego zdań jest prawdziwe, podobnie jak niemożliwa jest wiedza o liczbie bez wiedzy o jej relacjach do innych liczb.

Nasze poczucie możliwości poznania rzeczy bez znajomości jej relacji do innych rzeczy filozoficzni antyesencjaliści uznają za wynik refleksji nad różnicą dzielącą pewność w kwestii niektórych znanych nam, zakładanych jako oczywiste relacji, w których znajduje się dana rzecz, i niepewności co do jej pozostałych relacji. Na przykład liczba 17 początko-

⁴ Na fundamentalne znaczenie tego późnowittgensteinowskiego stanowiska zwraca uwagę Barry Allen (B. Allen, *Truth in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993; wyd. polskie: B. Allen, *Prawda w filozofii*, przeł. M. Skwamicki, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994).

⁵ Korzystnie jest postrzegać ów Whiteheadowski krytycyzm Arystotelesa (krytycyzm możliwy do odnalezienia także w pismach innych filozofów dwudziestowiecznych – tj. Peirce’a i Russella – którzy podjęli się próby tworzenia bezpodmiotowej logiki predykatów) jako porównywalny z Derridowską krytyką logocentryzmu. Derridowski ogład świat jako węzła w nieskończenie elastycznej sieci relacji między słowami w oczywisty sposób przypomina ujęcie Whiteheada (w *Process and Reality*) każdego aktualnego wydarzenia jako konstytuowanego przez relacje z innymi aktualnymi wydarzeniami. Przypuszczam, że XX wiek będzie postrzegany przez historyków filozofii jako okres, w którym na wiele sposobów hołdowano neoleibnizjańskiemu panrelacjonizmowi – stanowisku utrzymującemu, zgodnie z duchem myśli Leibniza, że każda monada jest niczym innym jak wszystkimi monadami widzianymi z konkretnej perspektywy, zaś każda substancja jest niczym innym jak wszystkimi relacjami łączącymi ją z wszystkimi innymi substancjami.

wo jest sumą 17 jedynek, liczbą pomiędzy 16 i 18 itd. Rozpatrzywszy odpowiednią liczbę znanych nam sądów, zaczynamy myśleć o 17 jako o rzeczy oczekującej tylko na umieszczenie jej w relacji do innych rzeczy. Gdy mówi się nam, że 17 jest także różnicą dzielącą 1 678 922 i 1 678 905, to czujemy, że zdobyliśmy właśnie wiedzę o dość nieistotnym powiązaniu tej liczby z czymś innym, nie zaś, że poszerzyliśmy wiedzę o s a m e j 17. Przyparci do muru musimy jednak stwierdzić, że relacja między 17 i 1 678 922 jest nie bardziej istotowa niż ta między 16 i 17. W przypadku liczb nie istnieje bowiem jedno, jasne znaczenie, które można przypisać terminowi „istotowy”. Nie chcemy powiedzieć, że 17 w głębi serca c z u j e się bliższe 16 niż dalszym liczbom.

Antyesencjaliści sugerują, że powinniśmy zrezygnować także z pytania o to, czy twarłość stołu stanowi jego bardziej istotową cechę niż jego kolor lub czy gwiazdę Polaris bardziej cechuje jej skład atomowy, czy położenie w konstelacji. Pytanie, czy rzeczy takie jak konstelacje istnieją rzeczywiście, czy też są jedynie złudzeniami powodowanymi naszą nieumiejętnością wizualnej oceny odległości gwiazd, zdaje się antyesencjaliście równie źle postawione, co pytanie o to, czy rzeczywiście istnieją takie rzeczy jak wartości moralne, czy też może stanowią one po prostu projekcje ludzkich pragnień. Sugerują oni zasadność rezygnacji z wszelkich pytań o miejsce, w którym kończą się rzeczy, a zaczynają ich relacje, w którym kończy się natura rzeczy, a rozpoczynają jej zewnętrzne relacje, w którym kończy się istotowy rdzeń, a zaczynają się akcydentalne peryferie. Antyesencjaliści lubią pytać za Wittgensteinem, czy szachownica to r z e c z y w i ś c i e jedna rzecz, czy też 64 różne rzeczy. Stawianie tego pytania oznacza jednoczesne uwidocznienie jego głupoty i jałowości. Pytaniem sensownym jest to czyniące zadość wymogowi Williama Jamesa, aby każda różnica c z y n i ł a różnicę. Pozostałe pytania – jak te dotyczące statusu ontologicznego konstelacji lub wartości moralnych – mają charakter „czysto językowy” lub, jeszcze gorzej, „czysto filozoficzny”.

Rezydualny esencjalizm zdrowego rozsądku może w odpowiedzi określić antyesencjalizm jako odmianę idealizmu lingwistycznego: pogląd głoszący, że nim ludzie zaczęli mówić, nie istniało nic, o czym można by mówić – że przedmioty to artefakty językowe. Taka replika to efekt pomieszania dwóch pytań: „W jaki sposób dokonujemy selekcji przedmiotów?” i „Czy istnienie przedmiotów poprzedza ich bycie wyselekcjonowanymi przez nas?”. Antyesencjalista nie ma najmniejszych wątpliwości, że drzewa i gwiazdy istniały na długo przed pierwszymi sądami na ich temat. Fakt ich uprzedniego istnienia nie przydaje jednak wcale sensu pytaniu: „Czym są drzewa i gwiazdy poza ich relacjami do innych rzeczy – poza naszymi sądami na ich temat?”. Nie uczyni on też sensowną sceptycznej tezy, zgodnie z którą drzewa i gwiazdy mają pozarelacyjne esencje mogące, o zgrozo, być dla nas całkiem nie do pojęcia. Chcąc wyjaśnić tę tezę, musielibyśmy umieć powiedzieć nieco więcej o tym, co przekracza nasze pojęcie, do czego jesteśmy pozbawieni dostępu. W przeciwnym wypadku utkniemy z kantowską niepoznawalną rzeczą-samą-w-sobie. Z antyesencjalistycznego punktu widzenia kantowskie narzekanie na fakt uwięzienia za zasłoną subiektywizmu to po prostu zbędne – gdyż tautologiczne – stwierdzenie, że coś definiowanego jako przekraczające nasze poznanie przekracza nasze poznanie.

Przyjmowany przez esencjalistów obraz relacji języka do świata przywodzi ich do tezy o poznawalności świata niezależnie od języka. Dlatego też muszą oni obstawać przy tym, że nasze pierwotne poznawanie świata dokonuje się w drodze pewnego pozajęzykowego zetknięcia – zderzenia z nim lub pozwolenia, by bombardował nasze siatkówki fotonami. Owo początkowe spotkanie okazuje się spotkaniem samego świata – takiego, jakim jest on ze swej istoty. Gdy próbujemy ująć językowo to, czego dowiedzieliśmy się w rezultacie takiego spotkania, stajemy w obliczu frustrującego faktu, że zdania naszego języka zaledwie wiążą jedne rzeczy z innymi. Zdania takie jak: „To jest brązowe”, „To jest kwadratowe” czy też „To jest twarde” mówią nam coś o sposobie radzenia sobie naszego systemu nerwowego z bodźcami zrodzonymi przez otoczenie danego przedmiotu. Jeszcze bardziej oczywiste jest, że zdania typu: „To coś umiejscowione jest zgodnie z następującymi koordynatami czasoprzestrzennymi” mówią nam o czymś, co esencjalista z żalem określa jako „własności czysto relacyjne, czysto akcydentalne”.

Postawiony przed tego typu impasem esencjalista odczuwa pokusę zwrócenia się po pomoc do nauk przyrodniczych. Korci go, by powiedzieć, że zdanie: „To coś składa się z następujących typów cząstek ułożonych w następujący sposób” daje nam dostęp do prawdziwego oblicza przedmiotu. Ostatnią linią oporu filozofa esencjalisty jest przeświadczenie, że nauki przyrodnicze pozwalają nam wyjść poza siebie, poza język, potrzeby i zamiary, ku czemuś wspaniale pozaludzkiemu i pozarelacyjnemu. Esencjalista cofający się na tę linię twierdzi, że siedemnastowieczni zwolennicy teorii korpuskularnej, jak Thomas Hobbes i Robert Boyle, słusznie rozróżniali cechy rzeczy naprawdę umiejscowione „w” nich oraz te, których przypisanie im jest wygodne z ludzkiego punktu widzenia.

Antyesencjaliści utrzymują, że opisy przedmiotów nawiązujące do cząstek są przydatne na tyle sposobów, na ile fizyka tych cząstek przyczynia się do postępu technologicznego lub nowatorskich, astrofizycznych opisów wszechświata jako całości. Owa użyteczność jest jednak ich j e d y n ą zaletą. Zdaniem filozofów esencjalistów i wielu przyrodników niekłopotujących się kwestiami filozoficznymi, taki pragmatyczny pogląd na fizykę jako służebnicę technologii i wyobraźni poetyckiej jest obraźliwy. Łączy ich poczucie, że fizyka cząstek – i ogólniej: każdy słownik naukowy zdolny służyć opisem jakiegokolwiek zjawiska – wyraża prawdę niedostrzeganą przez pragmatyzm. Ten typ prawdy nie jest kwestią użyteczności opisu ze względu na ludzkie zamiary, ale raczej transcendencji tego, co zaledwie ludzkie. Można powiedzieć, że fizyka cząstek okazała się ostatnim schronieniem dla greckiego poczucia cudowności – poczucia spotkania z transcendencją⁶.

Dlaczego fizyka cząstek wskrzesza pojęcie „natury”? Według mnie odpowiedź na tak postawione pytanie głosi, że słownik cechujący tę gałąź fizyki oferuje szczególną umiejętność i pewność siebie, dzięki którym może („w zasadzie”) wytłumaczyć użyteczność zarówno wszelkich innych opisów, jak i samej siebie. Idealna psychofizyka ujmowałaby ludzi jako zbiory cząstek, tłumacząc powody wykształcenia u tych organizmów pewnych

⁶ Przykłady tego typu gloryfikacji cząstek można znaleźć we fragmencie pism Johna Searle'a, do którego odwoływałem się w przypisie 47, jak też w: D. Lewis, *Putnam's Paradox*, „Australian Journal of Philosophy” 1983. Pokróćce omawiam ten artykuł w mojej pracy *Obiektywność, relatywizm i prawda* (wyd. polskie: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 18).

nawyków językowych – opisu świata w taki, a nie inny sposób. Zdaje się więc, że taka idealna fizyka mogłaby traktować użyteczność względem człowieka jako coś samo w sobie dającego się wyjaśnić, sklasyfikować, ujrzyć z dystansu. Gdy myślimy o wszechświecie w kategoriach dyspersji i interakcji międzycząsteczkowych, zdajemy się wznosić ponad ludzkie potrzeby, oglądać je z wysoka. Okazuje się wówczas, że stajemy się czymś więcej niż ludźmi, że dystansujemy się wobec swego człowieczeństwa, że oglądamy się w sposób niezapśredniczony.

Zdaniem antyesencjalistów owa pokusa myślenia, iż percypując się z perspektywy cząstek, umykamy ludzkim ograniczeniom, stanowi kolejną próbę stworzenia czegoś boskiego, by później przypisać sobie w tym uczestnictwo. Problem wszystkich tego typu prób polega na tym, że pragnienie bycia Bogiem to tylko kolejne ludzkie pragnienie. By ująć rzecz mniej dosadnie, projekt ujęcia wszystkich naszych potrzeb z punktu widzenia kogoś wyzbytego takich pragnień jest kolejnym ludzkim projektem. Stoicki brak żądz, bezwola zen, Heideggerowski *Gelassenheit* oraz fizyka-jako-ostateczne-ujęcie-rzeczywistości stanowią, widziane z tej perspektywy, mnogość wariacji na temat tego samego projektu – ucieczki od czasowości i przypadku⁷.

My, antyesencjaliści, nie możemy sobie jednak pozwolić na szydzenie z k t ó r e g o - k o l w i e k projektu, z którejkolwiek wybranej drogi życiowej. W szczególności zaś nie powinniśmy pozwalać sobie na mówienie tego, co stwierdziłem przed chwilą: że akceptując taki pogląd nauk przyrodniczych, z d a j e m y s i ę widzieć w sobie coś więcej niż tylko ludzi. Antyesencjalista nie może bowiem odwoływać się do rozróżnienia pozor–rzeczywistość. Nie możemy twierdzić, że postrzeganie fizyki przez naszych adwersarzy jest niewłaściwe, że mylnie ujmują jej naturę, biorąc przypadkowy, nieistotowy pożytek z niej czerpany za to, czym jest ona sama w sobie. Z naszego punktu widzenia nauki przyrodnicze posiadają swoistą naturę nie bardziej niż liczba 17. Podobnie jak 17 można je opisać na nieskończenie wiele sposobów, ale żaden z nich nie jest sposobem „wewnętrznym” wobec nich. Przekonanie o własnym uczestnictwie w boskości budowane dzięki postrzeganiu siebie w perspektywie wieczności nie jest złudzeniem czy omyłką; to po prostu kolejna próba zadośćuczynienia kolejnej ludzkiej potrzebie. Postrzeganie siebie jako osób co najmniej kontaktujących się, poprzez nauki przyrodnicze, z ostateczną naturą rzeczywistości, także nie jest złudzeniem czy omyłką; to po prostu kolejny projekt, który może, podobnie jak wszystkie ludzkie projekty, przysłonić inne, bardziej pożądane, choć nieporównywalne projekty.

Nie przystoi też nam, antyesencjalistom, twierdzenie, że nasi esencjalistyczni adwersarze mylnie mniemają, iż „umknęli ludzkim ograniczeniom”. Nie jest tak, że owe ograniczenia konstytuują ostateczną prawdę, że cechują ludzi z i c h i s t o t y. Naszym zdaniem ludzie są tym, czym się uczynią, zaś jedną z wielu cech, które pragnęli sobie przydać, była boskość – to, co Sartre określił jako „bycie w sobie i dla siebie”. My, antyesencjaliści, nie możemy uznać za Sartre’em takiej próby za „błahą żądzę”. Systemy metafizyczne Arystotelesa i Spinozy to nie lekcje błahości, nie bardziej niż systemy antymetafizyczne Williama

⁷ Jak twierdziłem gdzie indziej, Derrida ma zasadniczą rację, postrzegając Heideggerowskie wyrzeczenie jako jeszcze jedną próbę powiązania się z władzą.

Jamesa, Nietzschego i samego Sartre'a. Nie istnieje nieuchronna prawda, której pragnęliby umknąć lub pochwycić ją metafizycy bądź pragmatyści, każdego kandydata do miana prawdy można bowiem pograżyć za pomocą stosownego opisu, każdy może też być wsparty innym stosownym opisem.

Co jednak z tezą Sartre'a głoszącą, że „ludzie są tym, czym się uczynią”, którą przedstawiłem przed chwilą jako doktrynę antyesencjalistyczną? Co z jej ewentualną prawdziwością? No cóż, jest ona prawdziwa w ten sam sposób co arytmetyczne aksjomaty Peana. Wyrażają one implikacje stosowania pewnego słownika, a mianowicie słownika liczb. Przypuśćmy jednak, że nie interesuje nas używanie tego słownika. Przypuśćmy, że rezygnujemy z korzyści, jakie daje liczenie, i być może z chorobliwego lęku przed technologią pragniemy mówić językiem, w którym nie ma liczby 17. Dla nas wspomniane aksjomaty nie będą kandydatami do prawdy – będą nieistotne z perspektywy naszych projektów.

Tak właśnie rzecz się ma z tezą Sartre'a. W gruncie rzeczy wyraża ona pewien pogląd dotyczący wartościowości projektów. Jeśli jednak preferowane przez nas projekty mają charakter religijny lub metafizyczny i jeśli jesteśmy gotowi zrezygnować z korzyści niesionych przez politykę egalitarną i sztukę romantyzmu (których implikacje wyraża Sartre), to teza Sartre'a nie może być nawet kandydatem do miana prawdy. Jeśli taka nasza wola, możemy określić ją jako fałszywą, jednak taka fałszywość w niczym nie przypomina fałszywości kandydata do prawdy, którego poddano sprawdzianowi, by w rezultacie stwierdzić jego nieodpowiedniość. Jest to raczej kwestia oczywistej n i e i s t o t n o ś c i – beżużyteczności z perspektywy naszych celów. Przedkładanie Sartre'owskiego opisu spinozyskie przypominałoby wkładanie w ręce kopiącego rów pompki rowerowej lub przymiar jardowy w ręce neurochirurga – nie mogą one nawet aspirować do użyteczności⁸.

Czy więc dyskusja Sartre'a ze Spinozą jest niemożliwa, podobnie jak nić porozumienia między Giuseppe Peanem i antytechnologiem? Wszystko zależy od tego, czy mówić będziemy o „dyskusji”, czy o „nici porozumienia”. Możemy doświadczać porozumienia lub niezgody bez wcześniejszej dyskusji. I faktycznie, często do tego dochodzi. Z taką sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy nie potrafimy odnaleźć wspólnych nam założeń, gdy musimy skapitulować w obliczu dzielących nas różnic, gdy przywołujemy sformułowanie o „różnicach gustów”. Porozumienie wymaga zgody w kwestii stosowania tych samych narzędzi do realizacji wspólnych potrzeb. Dyskusja wymaga zgody co do tego, które z potrzeb wezmą górę nad pozostałymi. Fakt wspólnoty języka i zdrowego rozsądku między zwolennikami Sartre'a i Spinozy odzwierciedla inny fakt: że obie grupy potrzebują pożywienia, seksu, schronienia, literatury i wielu innych rzeczy – oraz że starają się zaspokoić te potrzeby zasadniczo w ten sam sposób. Ich nieumiejętność owocnego d y s k u t o w a n i a o kwestiach filozoficznych świadczy o tym, że nie przykładają oni należytej wagi do potrzeb, które przywiodły do filozofowania stroną przeciwną. Podobnie nieumiejętność porozumienia między dwoma malarzami w kwestii wartościowości technik malunku dowodzi, że żaden

⁸ Najlepsze ujęcie kontrastu między sądami-kandydatami do prawdy i pozostałymi sądami stanowi omówienie przez Williama Jamesa różnicy między „żywymi” i „martwymi” opcjami intelektualnymi w jego sławnym eseju *Wola wiary* (wyd. polskie: W. James, *Wola wiary*, [w:] *idem, Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996).

nie przykładą należytej wagi do potrzeb, które przywiodły drugiego do sztalugi. Stwierdzić, że taki spór ma charakter „czysto filozoficzny” lub „czysto artystyczny”, to mówić, że po zgodnym odłożeniu na bok kwestii filozoficznych lub artystycznych jego uczestnicy mogą przystać na współpracę przy wspólnych projektach⁹. Twierdzić, że dzielące ich spory filozoficzne lub artystyczne są mimo to głębokie i znaczące, to twierdzić, że żadna z tych grup nie uznaje tych d r u g i c h projektów za centralne z punktu widzenia własnych żywotów.

Takie postawienie sprawy może sugerować negację faktu, że zwolennicy Sartre’a niekiedy przechodzą na spinozjanizm, ateści na katolicyzm, antyesencjaliści na esencjalizm, metafizycy na pragmatyzm i *vice versa*. Ujmując rzecz ogólniej, zdaje się ono negować fakt, że ludzie zmieniają swe najważniejsze projekty, te części swego obrazu siebie, które dotychczas uznawali za najwartościowsze. Pytanie brzmi jednak, czy dzieje się to kiedykolwiek w rezultacie d y s k u s j i. Może czasem rzeczywiście tak jest, jednak z pewnością są to sytuacje wyjątkowe. Tego typu konwersje zazwyczaj stanowią takie samo zaskoczenie dla zainteresowanej osoby co dla jej przyjaciół. Sformułowanie: „stała się całkiem nową osobą – nie poznałbyś jej” zazwyczaj oznacza: „ona nie dostrzega już sensu, wagi czy też nie przejawia zainteresowania sporami, w których kiedyś uczestniczyła”.

Zdrowy rozsądek, jak choćby ten cechujący filozofię grecką, sugeruje jednak, że konwersje p o w i n n y dokonywać się w wyniku dyskusji. Ma on nadzieję, że takie konwersje nie będą przypominały niespodziewanego rozkochania się w dopiero co poznanej osobie, ale raczej stopniowe uświadamianie sobie charakteru własnej umysłowości. Sokratejskie założenie, że pożądane konwersje wiążą się raczej z samopoznaniem niż przekształceniem siebie, wspiera się na Platońskiej doktrynie, zgodnie z którą każdy umysł ludzki jest, z grubsza biorąc, podobny: kształtowany przez pamięć o ideach. W pismach późniejszych filozofów stanowisko to przybrało postać wiary w „rozum” pojmowany albo jako zdolność przenikania przez zasłonę pozorów do rzeczywistości, albo jako zestaw fundamentalnych prawd ukrytych głęboko w nas samych, oczekujących argumentu, który wydobędzie je na światło dzienne. Wierzyć w rozum w którymkolwiek z tych znaczeń to wierzyć nie tylko w istnienie czegoś takiego jak natura ludzka, ale też w niepowtarzalność owej natury, która wyróżnia nas spośród innych zwierząt. Taki na wskroś wyjątkowy element natury ludzkiej czyni z nas raczej podmioty wiedzące niż użytkujące, raczej podatne na argumentację niż uległe wobec irracjonalnych sił.

Oczywiście my, antyesencjaliści, nie wierzymy w istnienie takowej zdolności. Skoro nic w świecie nie posiada swej natury, nie mają jej także ludzie. Z radością jednak przyznajemy, że ludzie są wyjątkowi pod jednym względem: tym mianowicie, że normalne, dorosłe,

⁹ Taka analogia nie powinna się rozwinąć w „estetyczną” teorię natury filozofii nie bardziej niż w „filozoficzną” teorię natury malarstwa. Pragmatyści nie czynią zbytniego użytku z kantowskiego rozróżnienia na to, co kognitywne, moralne i estetyczne. Nie twierdzę, że filozofia jest mniej „kognitywna”, niż sądzono, a wskazuję jedynie różnicę między sytuacjami, w których istnieje wystarczająca zgoda w kwestii celów, aby umożliwić owocną dyskusję na temat alternatywnych środków ich realizacji, i sytuacjami, w których takiej zgody brak. Różnica ta jest, rzecz jasna, nieostra. Między niekwestionowanym oddaniem realizacji tych samych celów a nieumiejętnością zrozumienia faktu, że nasz interlokutor może być na tyle szalony, by nie godzić się na nasze cele, mieści się kontinuum stadiów pośrednich.

odpowiednio socjalizowane osoby znajdują się w szeregu wyjątkowych relacji. Potrafią one p o s ł u g i w a ć s i ę j ę z y k i e m, a zatem również opisywać rzeczy. Z tego, co nam wiadomo, nic innego nie posiada takiej zdolności. Liczby i siły przyrody mogą być wyższe bądź większe od pozostałych, jednak nie opisują siebie jako takich. To m y j e t a k opisujemy. Rośliny i pozostałe zwierzęta mogą wchodzić w interakcje, ale ich powodzenie w tych interakcjach nie jest kwestią umiejętnego wynajdywania coraz korzystniejszych opisów siebie samych.

Darwin skutecznie utrudnił esencjalistom opis wyższych naczelnych jako niespodziewanie nabywających dodatkową zdolność zwaną „rozumem” bądź „inteligencją”, nie zaś po prostu większą dozę sprytu, który przejawiały już niższe naczelne. Dlatego właśnie od czasów Darwina filozofowie esencjalistyczni mniej rozprawiali o „umyśle”, więcej zaś o „języku”. Takie słowa jak „znak”, „symbol”, „język” czy „dyskurs” stały się w naszym wieku modnymi hasłami filozoficznymi, jakimi „rozum”, „nauka” i „umysł” były w poprzednim stuleciu. Rzeczywiście, rozwój zdolności symbolizowania można bardzo łatwo ująć ewolucjonistycznie jako narastający spryt. Filozofowie esencjaliści zdawali się jednak zapominać, że w celu pogodzenia swych rozważań z ustaleniami Darwina zastąpili pojęcie „umysłu” pojęciem „języka”, w rezultacie problematyzując to drugie w ten sam sposób, w jaki ich poprzednicy problematyzowali pierwsze.

Jak już zaznaczyłem, problemy te wyrastają z myślenia o języku jako czymś trzecim, wrastającym między podmiot i przedmiot, jako przeszkodzie dla ludzkiej wiedzy o rzeczach takich, jakimi są same w sobie. By jednak dochować wiary Darwinowi, winniśmy postrzegać słowo „język” nie jako określenie rzeczy obdarzonej własną naturą, lecz jako skrótowe nazwanie skomplikowanych interakcji cechujących stosunki wyższych naczelnych z resztą wszechświata. Nieodłącznym elementem takich interakcji jest używanie ciągu dźwięków i znaków służące usprawnieniu działań grupowych, czynienie z nich narzędzi koordynacji aktywności jednostek.

Nowe relacje łączące owe antropoidy z resztą obiektów są sygnalizowane nie przez proste użycie znaku X dla zwrócenia uwagi pozostałej grupy na przedmiot A, ale używanie szeregu różnych znaków mających zwrócić uwagę na A, odpowiadających szeregowi różnych celów, do których osiągnięcia może służyć A. Ujmując rzecz w żargonie filozoficznym, można stwierdzić, że zachowanie staje się językowe we właściwym sensie dopiero z chwilą, gdy organizmy zaczynają operować metajęzykiem semantycznym, pozyskując tym samym zdolność klecenia słów w kontekstach intencjonalnych. Powiedzmy prościej: staje się ono językowe we właściwym sensie, gdy stwierdzamy takie rzeczy jak: „określa się to także jako »Y«, ale przez wzgląd na twoje cele powinieneś/powinnaś określać to jako »X«” lub: „masz wszelkie powody ku temu, ażeby określić to mianem X, niemniej jednak to nie jest X-em”. Dopiero teraz zmuszeni jesteśmy bowiem do użycia specyficznie lingwistycznych pojęć, jak „znaczenie”, „prawda”, „referencja” i „opis”. Dopiero teraz staje się nie tylko możliwe, ale niemal konieczne opisywanie antropoidów jako „mających na myśli A, stwierdzając, że X” lub „mylnie sądzących, że wszystkie A to B”.

Postrzeganie języka darwinowsko, jako zespołu narzędzi służących radzeniu sobie z przedmiotami, nie zaś ich reprezentacji, jako dostarczyciela szerokiego spektrum narzędzi

realizacji różnych celów, w oczywisty sposób utrudnia bycie esencjalistą. Kłopotliwe staje się branie na poważnie idei głoszącej, że jeden z opisów A może być bardziej „obiektywny” lub „bliższy naturze A” od pozostałych. Relacja łącząca narzędzia z przedmiotami ich oddziaływań jest po prostu kwestią użyteczności w realizacji konkretnego celu, nie zaś „korespondencji”. Sonda do płukania żołądka nie jest bliższa naturze ludzkiej od stetoskopu, zaś miernik napięcia nie bardziej oddaje istotę urządzenia elektrycznego od śrubokrętu. Jeśli wierzy się, wbrew Arystotelesowi, w nieistnienie różnicy między wiedzą i używaniem, w nieistnienie celu zwanego „znajomością prawdy” odmiennego od wszystkich innych celów, to nie będzie się postrzegało jednego opisu A jako „stosowniejszego” od innych *sans phrase*. Dokładność, tak jak użyteczność, nie jest kwestią dostosowania relacji łączących przedmiot z innymi przedmiotami, kwestią ustawiania przedmiotu w korzystnym kontekście. Nie jest to kwestia właściwego ujęcia danego przedmiotu, w arystotelesowskim znaczeniu postrzegania go jako różnego od wszelkich relacji.

Ewolucyjny opis rozwoju zdolności językowych nie daje żadnego punktu oparcia dla myślenia esencjalistycznego, tak samo jak arystotelesowskie ujęcie wiedzy ludzkiej nie zostawia miejsca na darwinowskie ujęcie procesu jej wzbogacania. Raz jeszcze podkreślmy, że próba przekonania Was do obiektywnie prawdziwego charakteru darwinowskiego postrzegania języka – a co za tym idzie, także deweyowskich, pragmatystycznych poglądów na prawdę – byłaby niespójna z moim własnym antyesencjalizmem. Jedyne, co wolno mi powiedzieć, to że jest to sposób użyteczny przez wzgląd na konkretne cele. Jedyne, co mogę przypisać podjętym tu próbom, to ponowne przedstawienie relacji łączących ludzi z resztą wszechświata. Tak jak każdy inny opis, także ten musi być poddany ocenie ze względu na użyteczność względem pewnego celu.

Zdaje się zatem, że należałoby na koniec podjąć jeszcze jedną kwestię: dlaczego antyesencjalista sądzi, że jego własny opis ludzkiej wiedzy, dociekań i kultury jest narzędziem lepszym od opisu arystotelesowskiego i esencjalistycznego? Niejednokrotnie sugerowałem już odpowiedź na to pytanie, ale nie zaszkodzi szczypta precyzji. Pragmatyści sądzą, że antyesencjalizm niesie dwie korzyści. Pierwsza to ta, że przyjęcie go uniemożliwia sformułowanie szeregu tradycyjnych problemów filozoficznych. Druga polega na tym, że jego akceptacja ułatwia akceptację darwinizmu. Skoro w poprzednich książkach (zwłaszcza w *Filozofii a zwierciadle natury*) rozpisywałem się o terapii filozoficznej, którą umożliwia opis antyesencjalistyczny, tutaj skupię się na drugiej z wymienionych korzyści.

Zgadzam się z Deweyem, że zadaniem filozofii jest mediacja między dawnymi sposobami mówienia, rozwiniętymi ze względu na wcześniejsze zadania, a nowymi sposobami mówienia, mającymi stanowić odpowiedź na nowe wyzwania. Jak ujmował to sam Dewey:

Gdy zda się nam jasne, że pod pozorem radzenia sobie z ostateczną rzeczywistością filozofia zajmowała się wartościami ucieleśnionymi w tradycjach społecznych, że wyrosła ze zderzenia różnych celów społecznych, z konfliktu między dziedzicznymi instytucjami i niezgodnymi z nimi tendencjami

współczesnymi, to okaże się, że zadaniem filozofii w przyszłości będzie precyzowanie ludzkich poglądów na temat toczonych ówczesznie sporów społecznych i moralnych¹⁰.

Spór społeczny i moralny rozgorzały wskutek publikacji Darwinowskiego *O pochodzeniu człowieka* popadł dziś w zapomnienie. Zdaje mi się jednak, że filozofia wciąż nie nadrobiła zaległości względem Darwina – wciąż jeszcze nie sprostала rzuconemu przezeń wyzwaniu. Wiele trzeba jeszcze uczynić dla pogodzenia wartości ucieleśnionych w naszych tradycjach z darwinowską wizją relacji łączących nas z innymi zwierzętami. Dewey i Davidson zdają mi się filozofami, którzy uczynili wiele, by dopomóc nam w takiej rekuncyliacji.

Aby ująć ich pracę w tej perspektywie, warto porównać ich twórczość z działalnością Davida Hume'a i Immanuela Kanta. Ci ostatni stanęli przed zadaniem włączenia siedemnastowiecznej Nowej Nauki w obręb słownika moralnego odziedziczonego przez Europę m.in. po stoikach i chrześcijanach. Hume'owskie rozwiązanie tego problemu polegało na przyrównaniu rozumu ludzkiego do zwierzęcego, zaś moralności do życzliwego zainteresowania przedstawicielami tego samego gatunku, które cechuje także zwierzęta. Hume był protopragmatystą w tym znaczeniu, że gdy już z nim skończył, rozróżnienie między wiedzą o rzeczywistości i radzeniem sobie z nią okazało się bardzo nieostre. Rozwiązanie Hume'a przez większość czytelników – zwłaszcza niemieckich – postrzegane było jednak jako lekarstwo szkodliwsze od choroby. Sądziłi oni, że trzeba uchronić przed Hume'em wiedzę ludzką, zwłaszcza zaś roszczenia do uniwersalnej i koniecznej prawdy.

Kant zaproponował rozwiązanie alternatywne, uznane przez Hegla za nazbyt sceptyczne i defetystyczne – zbyt humorskie i protopragmatystyczne. Filozofowie mniej ambitni od Hegla na ogół gotowi byli jednak przystać na modyfikacje rozwiązania kantowskiego. Kant ocalił roszczenie do bezwarunkowości pod postacią uniwersalności i konieczności, rozróżniając między transcendentnym schematem tworzenia-świata-fenomenalnego i empiryczną, czysto fenomenalną treścią wypełniającą ów schemat. Uodpornił nasz tradycyjny słownik moralny, zwłaszcza zaś roszczenie do poddania się b e z w a r u n k o w y m obowiązkom moralnym, osłaniając je murem oddzielającym to, co moralne i noumenalne, od tego, co fenomenalne i empiryczne. Tworząc taki schemat, zaskarbił sobie wdzięczność osób, które, podobnie do protagonistów Fichteńskiego *Powołania człowieka*, obawiały się, że obraz siebie jako podmiotów moralnych mógłby się nie ostać w obliczu mechaniki korpuskularnej.

Tak oto Kant pomógł nam wytrwać przy idei czegoś pozarelacyjnego, gdyż bezwarunkowego. Uniwersalne i konieczne syntetyczne prawdy *a priori* oraz bezwarunkowe nakazy moralne okazały się bezpieczne, skoro świat fizyki cząstek nie był światem prawdziwym. Świat prawdziwy to ten, w którym stworzyliśmy za własnymi empirycznymi plecami świat fenomenalny – ten sam, w którym jesteśmy pozaempirycznymi, pozapragmatycznymi podmiotami moralnymi. Tak oto Kant umożliwił nam wytrwanie przy idei zasadniczej różnicy dzielącej nas od innych zwierząt. Dla tych biednych, fenomenalnych stworzeń wszystko jest relatywne i pragmatyczne. My jednak mamy stronę noumenalną i transcendentną,

¹⁰ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, [w:] *The Middle Works of John Dewey*, vol. 12, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL 1982, s. 94.

która wymyka się relacyjności. Możemy zatem żywić nadzieję na poznanie prawdy, w nie-baconowskim znaczeniu aktu poznania niepozwalającym zredukować wiedzy do używania. Możemy mieć nadzieję, że będziemy postępować słusznie, w tym sensie słuszności, w którym nie jest ona redukowalna do pogoni za przyjemnością lub uległością wobec odruchu dobroczynności.

Darwin znacznie jednak utrudnił bycie kantystą. Gdy raz ludzie zaczęli eksperymentować z obrazem siebie jako (przywołajmy tu określenie użyte przez zdolnego ucznia Darwina – Nietzschego) „mądrych zwierząt”, okazało się, że bardzo trudno im myśleć dalej o sobie jako obdarzonych także stroną transcendentálną lub noumenálną. Co więcej, gdy ewolucyjną teorię Darwina pogodzone z sugestią, dyskutowaną później przez Fregego i Peirce’a, zaś antycypowaną przez Herdera i Humboldta, że to j ę z y k¹¹, a nie świadomość czy umysł, stanowi cechę wyróżniającą naszego gatunku, ewolucyjna teoria Darwina umożliwiła spojrzenie na wszelkie ludzkie zachowanie – włączając w to „wyższy” typ zachowania pierwotnie interpretowany jako realizacja pragnienia wiedzy o niekwestionowanej prawdzie i działania bezsprzecznie słusznego – jako rozwinięcie zachowań zwierzęcych. Powstanie języka, inaczej niż powstanie świadomości czy zdolności zwanej „rozumem”, potrafiącej uchwycić naturę rzeczy, można wyjaśnić w sposób naturalistyczny. Możemy się pokusić o prezentację tego, co Locke nazwał „prostą metodą historyczną”, w odniesieniu do sposobu nabycia zdolności komunikacyjnych przez zwierzęta. Nie możemy jednak użyć prostej metody historycznej w kontekście sposobu, w jaki przestały one radzić sobie z rzeczywistością, a zaczęły ją reprezentować, a jeszcze mniej do sposobu, w jaki przestały one bytować czysto fenomenalnie i same zaczęły tworzyć świat fenomenów.

Możemy oczywiście trwać przy Kancie, upierając się, że Darwin, tak jak Newton, mówił głównie o fenomenach, zaś transcendentalia mają przed nimi pierwszeństwo. Jakieś sto lat chłonięcia i doskonalenia empirycznych poglądów Darwina unieważliły nas jednak, jak sądzę i na co mam nadzieję, na transcendentálne bajania. W ciągu tych lat stopniowo rezygnowaliśmy z prób spojrzenia na siebie spoza czasu i historii na rzecz prób ulepszania świata, tworzenia utopijnego społeczeństwa demokratycznego. Antyesencjalizm to jeden z wyrazów takiej zmiany. Innym jest pragnienie dopatrzania się w filozofii środka służącego autokreacji, nie zaś poznaniu siebie.

Przekład Janusz Grygieńć

¹¹ Zob. M. Frank, *What Is Neostructuralism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, s. 217: „(...) zwrot lingwistyczny polega na przejściu od filozoficznego paradygmatu świadomości do paradygmatu znaku”. Książka Manfreda Franka jest wielce wartościowa choćby dlatego, że wydobywa na jaw kontinuum między osiemnastowiecznymi poglądami na język typowymi dla Herdera i Humboldta oraz poglądem wspólnym Derridzie i Wittgensteinowi. Zwłaszcza poczynione na stronie 129 porównanie Herderowskiego twierdzenia, że „nasz rozum jest kształtowany wyłącznie p r z e z f i k c j e”, z jeszcze słynniejszym twierdzeniem Nietzschego, że język jest „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów”, uświadamia nam, iż antyesencjalizm jest przynajmniej tak stary, jak sugestia nieistnienia języka adamowego, oraz że różne języki, włączając w to nasz własny, służą różnym celom społecznym. Lektura Franka zmusza do zastanowienia się, czy gdyby Hegel podążył tropem Herdera, więcej rozprawiając o potrzebach społecznych, mniej zaś o Wiedzy Absolutnej, filozofia zachodnia nie oszczędziłaby sobie stulecia nerwowej zawieruchy.

„Wszyscy dziś jesteśmy postmodernistami”

Z profesorem Andrzejem Szahajem rozmawiają
Ewa Bińczyk i Aleksandra Derra

E.B.: Panie Profesorze, coraz częściej słyszymy, że około połowy lat 90. XX wieku na świecie bezdyskusyjnie skończył się postmodernizm. W tym samym czasie ukazała się Pańska książka *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Czy zgadza się Pan z taką diagnozą? Co dziś zastąpiło ten awangardowy i filozoficznie bezkompromisowy nurt?

A.Sz.: Nie wiem, czy postmodernizm się skończył, bo nie wiem, czy kiedykolwiek istniał. Jak wiadomo, są w tej kwestii poważne kontrowersje. Jeśli jednak uznamy roboczo, że coś takiego jak postmodernizm, jako istotna dominanta kulturowa, faktycznie istniało, i jeśli przypomnimy sobie, co głosił o wyczerpaniu się pewnych utrwalonych sposobów myślenia o świecie, nauce, sztuce i poznaniu, a następnie rozejrzemy się wokół siebie, to będziemy musieli przyznać, że nie tyle przeminął, ile raczej stał się niewidoczny jako element milczącego tła, którego już nie zauważamy. W pewnym sensie wszyscy dziś jesteśmy postmodernistami, czy tego chcemy, czy nie, wszyscy bowiem zmagamy się z podstawowymi wątpliwościami co do utrwalonych od dawna sposobów myślenia o świecie, nauce, sztuce i człowieku. Mamy zarazem nieodparte wrażenie, że wszystko już było.

E.B.: Czy konstruktywizm ciągle jeszcze można uznać za obiecujący paradygmat? Jeśli tak, to z jaką postacią konstruktywizmu utożsamia się Pan najchętniej? Czy dostrzega Pan dziś jakieś istotne (teoretyczne, aksjologiczne lub może metodologiczne) przekształcenia w ramach tego nurtu?

A.Sz.: Wciąż uważam, że konstruktywizm jest najbardziej obiecującym i płodnym poznawczo paradygmatem w humanistyce. Skądinąd pora na to, aby użyć go do badania konkretnych obszarów życia i budowania *case studies* po to, aby pokazać, jak konstruktywizm może „pracować” w określonych kontekstach badawczych. Jeśli chodzi o bliskie mi formy konstruktywizmu, to bezwzględnie na pierwszym miejscu wymienilibym poglądy Stanleya Fisha z klasycznego okresu rozwoju jego myśli. Wciąż podziwiam genialną książkę Andrzeja Zybertowicza *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy* i zawarty tam model konstruktywizmu. Bardzo bliska jest mi tradycja Ludwika Flecka (prawdopodobnie największego polskiego filozofa w ogóle) i – w części – Floriana Znanieckiego. Za niewykorzystany do końca uważam potencjał konstruktywistyczny, który kryje się w filozofii mojego mistrza intelektualnego Jerzego Kmity. Blisko mi do jego uczniów twórczo rozwijających konstruktywistyczne wątki jego podejścia – mam na myśli głównie Annę Pałubicką i Andrzeja P. Kowalskiego. Z sympatią myślę o wątkach konstruktywistycznych obecnych w szkole edynburskiej. Co do przekształceń tego nurtu, to dostrzegam oczywiście jego mutację w postaci teorii Brunona Latoura, nie bardzo jednak za nią przepadam. Doce-

niam co prawda jego słuszną chęć uwzględniania w analizach socjologicznych elementów pozaludzkich, ale nie podzielam przekonania, iż uwzględnianie owo unieważnia niejako „klasyczne” podejście konstruktywistyczne jako takie. Zupełnie nie pociągają mnie także biologistyczne wersje konstruktywizmu w stylu Humberta Maturany czy Francesca Vareli. Mam mieszane uczucia co do konstruktywizmu Siegfrieda J. Schmidta czy Ernsta von Glasersfelda, ale może dlatego, że za słabo go znam.

E.B.: Wiemy, że jako absolwent poznańskiego kulturoznawstwa zawsze wyjątkowo cenił Pan tradycję nauk o kulturze. Czy współczesna polska myśl filozoficzna wchodzi w satysfakcjonujący dialog z kulturoznawstwem?

A.Sz.: Od lat z uporem powtarzam, że nauki o kulturze to nauki podstawowe, starając się zresztą – śladem Kmity i Pałubickiej – wskazywać na konieczność istnienia humanistyki zintegrowanej, która potrafiłaby pokonywać bariery instytucjonalne i pokazywać, że różne dziedziny humanistyki mówią *de facto* o tym samym, czyli o kulturze, robiąc to jednak z różnego punktu widzenia. Co do owego dialogu, to ubolewam, że wszyscy trzymamy się tak kurczowo swoich poolek i nie wchodzimy w konfrontację z wiedzą wypracowaną gdzie indziej. Cieszyłbym się, gdyby filozofia potrafiła wejść w dialog z kulturoznawstwem czy antropologią kulturową. Być może wtedy uświadomiłaby sobie, jak bardzo jej problemy i teorie zależą od kontekstu kulturowego. Drogę wskazuje m.in. Stephen Toulmin swoją świetną książką pt. *Kosmopolis*.

A.D.: Jest Pan znany jako filozof kultury i wielokrotnie w swoich tekstach dookreśla Pan ten termin, twierdząc w jednym z nich, że „Kultura to (...) nic innego jak tylko jedność przekonań”. Termin ten jednak, ze względu choćby na to, że jest powszechnie używany w języku potocznym i w różnych dziedzinach nauki, ma wiele znaczeń, często jest rozumiany znacznie szerzej. Dlaczego przyjął Pan takie jego dookreślenie? Jak powinniśmy rozumieć owe przekonania? Jako coś mentalnego, przynależącego indywidualnej jednostce, czy jako coś abstrakcyjnego, wyrażanego w języku, którym się posługujemy, czy jeszcze inaczej?

A.Sz.: Jestem bardzo przywiązany do Jerzego Kmity określenia kultury jako „rzeczywistości myślowej”. Jej składnikami są przekonania, które charakteryzują się tym, że są w jakiejś wspólnotie czy społeczności powszechnie respektowane albo akceptowane. Szczególnie ciekawy jest przypadek owego respektowania. Idzie o to, że spora część owych przekonań to przekonania nieuświadomiane, bezrefleksyjnie przyjmowane. O tym, że je żywimy, świadczy ich faktyczne honorowanie w naszej praktyce życiowej (społecznej). To owa wiedza milcząca, o której pisał Michael Polanyi, „bezgłośny język”, o którym mówił Edward T. Hall, gadamerowskie „przesądzenia”. Przekonania owe, wtedy gdy ulegają uświadomieniu, mogą rzecz jasna zostać wyrażone językowo. Wciąż wydaje mi się, że takie rozumienie kultury jest najpłodniejsze poznawczo i najwięcej wyjaśnia z naszych działań społecznych. Pozwala ono np. wyjaśnić, jak udaje nam się żyć razem bez permanentnego mediowania z sobą czegoś, co socjologowie nazywają „definicją sytuacji”. Jak to się dzieje, że rozumiemy się bez słów, a nawet wtedy, gdy się nie zgadzamy, zgadzamy się, co do czego się nie zgadzamy. Wyjaśnia też naszą umiejętność językowego porozumiewania na podstawie wcześniej wytworzonej kulturowej wizji świata, która pozwala nam wiedzieć,

bez konieczności werbalizacji wiedzy, jak słowa łączą się ze światem, co znaczą metafory i kiedy używamy słów właściwie, a kiedy nie, kiedy robimy coś zgodnie z przyjętym obyczajem, a kiedy nie itd. Przyznam, że mało mnie obchodzi, jaka jest natura owych przekonań w sensie dociekań filozofii umysłu. Ważne jest dla mnie, że ich istnienie jest najbardziej przekonującą hipotezą badawczą, najwięcej wyjaśniającą. Jak dotąd nie znalazłem żadnych przekonujących argumentów każących mi zmienić mój sposób myślenia o kulturze.

A.D.: W podobnym duchu definiuje Pan wspólnotę – tak istotną dla Pana rozważań z filozofii polityki – jako zbiór ludzi, którzy odczuwają więź wynikającą z podzielenia przekonań o charakterze aksjologicznym. Przy czym we wspólnocie w sensie pełnym członkowie muszą, według Pana, mieć świadomość istnienia tej więzi. Czy to nie zbyt wygórowane wymaganie? Czy faktycznie tylko taka wspólnota może realizować jakieś istotne dla siebie cele, także polityczne? Czy nie wystarczyłyby wspólne praktyki lub konkretne działania?

A.Sz.: Jak pamiętacie, dokonałem podziału na wspólnoty w sobie i dla siebie, odwołując się oczywiście do znanych klasyfikacji Györgya Lukácsa. „Wspólnota dla siebie” to wspólnota ludzi, którzy zdają sobie sprawę przynajmniej z części łączących ich przekonań. „Wspólnota w sobie” to wspólnota, której członkowie odczuwają prawdopodobnie emocjonalną więź, ale nie zdają sobie sprawy, z czego ona wynika ani też jakie konkretne przekonania ich jednoczą. Nie twierdzę wcale, że warte uwagi czy pochwały są jedynie wspólnoty dla siebie, twierdzę jedynie, że są one korzystniejsze dla jednostek, które chcą zachować dwie rzeczy naraz: autonomię i poczucie więzi z innymi.

A.D.: Nie można nie zapytać Pana o rozumienie polityki. Jakiej filozoficzne ujęcie jest Panu najbliższe?

A.Sz.: Nie wiem, czy jest to ujęcie filozoficzne. Przez politykę rozumiem wszelkie stosunki międzyludzkie, które wiążą się z relacjami władzy. Jak widzicie, pojmuję politykę bardzo szeroko.

A.D.: Jest Pan znanym „pożeraczem słów”, zainteresowanym nie tylko czytaniem filozofii, ale także literatury pięknej. Doświadczenie pokazuje, że pochłaniając ogromne ilości tekstu, z czasem coraz trudniej jest się czymś zachwycić czy oburzyć. Czy w ostatnim czasie zdarzyła się Panu taka fascynacja jakąś książką lub teorią?

A.Sz.: Bardzo podobała mi się książka, którą przeczytałem w oryginale po angielsku, choć wiem, że istnieje już jej polski przekład. Mam na myśli pracę Richarda Wilkinsona i Kate Pickett pt. *The Spirit Level: Why Equality Is Better for Everyone (Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej)*. Znakomicie potwierdza ona moją obserwację, że znaczny poziom nierówności społecznych jest toksyczny dla danego społeczeństwa, przyczynia się do wielu patologii, niszczy ducha wspólnoty i solidarności, pozbawia nas łaski zaufania. Wybitna, odkrywczą książka.

A.D.: W Pańskich tekstach widać rozczarowanie sposobem, w jaki zaadaptowany został liberalizm w Polsce, zarówno jako określona ideologia, jak i zbiór praktyk. Nawołuje też Pan do tego, by sięgnąć po inne jego tradycje, zwłaszcza te, które uwzględniają słabszych, wykluczonych, pozostających w mniejszości, by zmienić polską rzeczywistość oczarowaną rynkiem i ekonomią.

E.B.: Właśnie, w książce *Liberalizm, wspólnotowość, równość. Eseje z filozofii polityki* zdecydowanie opowiada się Pan przeciwko neoliberalizmowi (m.in. w ujęciu Leszka Balcerowicza), który solidarne transfery państwa opiekuńczego proponuje zastąpić dobrowolną dobroczynnością. Książka prezentuje „rejestr złudzeń”, na których opiera się myśl neoliberalna. Dla Pana państwo socjalne nie jest luksusem (na który nas nie stać), ale niezbędnym warunkiem stabilnych, solidarnych wspólnot. Czy znajduje Pan Profesora sprzymierzeńców w polskiej debacie publicznej dla swojego stanowiska? (I dlaczego tak niewielu?)

A.Sz.: Mam nieodmierzone wrażenie, być może mylne, że ze swoimi poglądami jestem całkowicie osamotniony. Neoliberalizm stał się elementem zdrowego rozsądku większości ludzi w Polsce i dlatego nie zdają oni sobie w ogóle sprawy, że można o gospodarce, dobrym życiu i dobrym społeczeństwie myśleć inaczej niż za pomocą klisz i schematów Milтона Friedmana i Leszka Balcerowicza. Nad sytuacją tą pracowali solidarnie politycy wszystkich opcji, dziennikarze i ludzie nauki. Kompletny brak głębszej refleksji krytycznej w naszym dyskursie społecznym i politycznym spowodował, że zatraciliśmy zupełnie umiejętność myślenia alternatywnego. Daliśmy sobie wmówić, że nie ma żadnej alternatywy dla pomysłów neoliberalistów. Zaczadzeni powtarzamy jak mantra „mądrością”, że na to czy na tamto nas nie stać, bo jesteśmy jeszcze za biedni, przestaliśmy się w ogóle czegokolwiek spodziewać po państwie. Staliśmy się masą nieufających sobie ludzi, którzy wierzą jedynie w samych siebie, ewentualnie w najbliższą rodzinę. Zupełnie zatraciliśmy poczucie wspólnotowości i solidarności. Ponaddwudziestoletni trening neoliberalny uczynił z nas modelowych egoistów i cyników, przekonanych, że każdy całkowicie sam odpowiada za swoje życie i jeśli sobie nie radzi, to wyłącznie jego wina. To, czego nie udało się zrobić w poprzednim systemie – doprowadzić do pełnej atomizacji społecznej i powszechnej demoralizacji, udało się uczynić za pomocą „spuszczonego ze smyczy” rynku i ideologii neoliberalnej, której ledwo skrywany darwinizm społeczny zamienił nas w bezwzględnie walczących z sobą wrogów. Zapomnieliśmy, że dobrobytu danego społeczeństwa nie powinno się mierzyć tym, jak żyje się najbogatszym, ale tym, jak miewają się najbiedsi. Wyzwoliliśmy w sobie ogromne pokłady bezwzględności i zadowolonego z siebie chamstwa. Pełno go w naszej polityce, telewizji i tabloidach. Z radością wkroczyliśmy w kulturę upokarzania, która nakazuje poniżać innych, najlepiej publicznie, po to, aby samemu utwierdzić się w swej lepszej pozycji społecznej.

Z uporem dążymy do utowarowienia nieomal wszystkich dziedzin naszego życia. „Wszystko na sprzedaż” – oto hasło, które nam dziś przyświeca. Stąd ta nasza gotowość obojętnego kupczenia własnym życiem, odkrywania naszej sfery intymnej (czy to w ogóle jeszcze coś dziś znaczy?), wystawiania na widok publiczny naszych ran i cierpień. Mieszanka narcyzmu i bezwstydnosci uczyniła nasze życie jednym wielkim spektaklem, w którym próżność ściga się z gotowością do poddania się poniżeniu i poniżania innych. Idiotyczna wiara, że każdy z nas ma coś ważnego do powiedzenia i pokazania, zaowocowała rozkwitem blogowego gadulstwa i facebookowego voyeuryzmu. Ogólnego skretynienia.

E.B.: Jak się wydaje, zarówno myśliciele konserwatywni, lewicujący, jak i zwykli odbiorcy mają już naprawdę dość lansowanego w polskich mediach płytkiego konsumpcjonizmu, „dyktatury ludzi pięknych” oraz celebrytów prezentowanych nam jako autorytety

niemal w każdej sprawie. Jak przekonuje Pan w jednym ze swych tekstów, spektakle upokarzania zwykłych ludzi w programach rozrywkowych telewizji polskiej są niezwykle funkcjonalne w społeczeństwie naznaczonym nierównością. Jaka jest Pańska ocena polskich mediów? Czy ogląda Pan telewizję?

A.Sz.: Media są bardzo zróżnicowane. Gazety zachowują jeszcze jako taki poziom, choć stopniowo ulegają pewnej tabloidyzacji. Tygodniki są na ogół na dobrym poziomie. Radia nie mogą już niestety służyć; kiedyś było to moje ulubione medium, dziś mam wrażenie, że wszystko stało się tam jedynie dodatkiem do wszechobecnej i zaborczej reklamy, na ogół zresztą głupiej (jak to reklama). Telewizja jest raczej marna, ale przecież jest też sporo kanałów tematycznych, gdzie można to i owo obejrzeć, np. TVP Kultura czy moje ulubione kanały przyrodnicze. Z Internetu korzystam w bardzo ograniczonym zakresie, nie wydaje mi się skądinąd, aby była to „ziemia obiecana” ludzkości. Najbardziej martwi mnie upadek poważnego dziennikarstwa w Polsce, szczególnie telewizyjnego. Zamiast poważnej dyskusji o ważnych dla nas sprawach funduje się nam agresywne przepytywanie polityków, którzy zresztą nie mają z reguły nic mądrego do powiedzenia, oraz szczucie ich na siebie w nadziei, że przyciągnie się uwagę publiczności zainteresowanej podobno głównie tym, kto komu dołożył. Żałosne to spektakle. Kształtują smak i kulturę polityczną, wedle której należy patrzeć na politykę z punktu widzenia kamerdynera, aby przywołać sławne dictum Hegla.

E.B.: Socjologowie czy filozofowie diagnozujący kondycję i najpoważniejsze polityczne wyzwania społeczeństwa współczesnego (tacy jak Ulrich Beck, Bruno Latour, Zygmunt Bauman czy Peter Sloterdijk) skupiają się na problemie narastających w dramatycznym tempie globalnych nierówności społecznych, ale też na zagrożeniu destabilizacji klimatu. Czy w opinii Pana Profesora uda się ludzkości solidarnie sprostać tym wyzwaniom? Z jakimi ograniczeniami myślowymi i politycznymi przyjdzie nam się w tym kontekście zmagać?

A.Sz.: Jestem pesymistą. Poradzenie sobie z problemami nierówności wymagałoby niemal rewolucji w skali świata, jak i poszczególnych krajów. Tym bardziej, że te dwa do pięciu procent ludzi, którzy są na szczycie piramidy statusu i zamożności i w których interesie leży podtrzymywanie owych haniebnych nierówności, sprawuje skuteczną kontrolę nad resztą populacji, używając nader efektywnych środków perswazji w postaci np. mitów typu „od pucybuta do milionera”. Udaje im się utrzymywać hegemonię pojmowaną w duchu Gramsciego, a zatem skłonić ludzi, aby myśleli i działali przeciwko swoim własnym interesom. Polska jest znakomitym przykładem owej hegemonii, udanej operacji „prania mózgow”, która doprowadziła do tego, że ludzie w sposób żywiołowy wyznają poglądy niezwykle funkcjonalne wobec zapotrzebowań klasy dominującej, jak np., że każdy jest kowalem swego losu, że państwo tylko przeszkadza, że każdy da sobie radę sam, byle mu tylko nie przeszkadzać, że podatki to kradzież, że tylko realizacja indywidualnych interesów życiowych przyniesie w skali społecznej jakieś dobro wspólne itd.

W sprawie klimatu nie spodziewałbym się żadnych skoordynowanych działań. Interesy partykularne – państwowe, korporacyjne i klasowe – jak zwykle zwyciężą i żadnych skutecznych regulacji nie będzie. Będziemy tak jak dziś powoli dryfować ku przepaści. Gdy się ockniemy, będzie już za późno.

A.D.: Czy podziela Pan zdanie tych, którzy domagają się od filozofa polityki czy myśliciela politycznego realnych działań, by postulowane przez niego zmiany faktycznie wprowadzać w życie?

A.Sz.: Nie. Jestem zwolennikiem podziału pracy. Niech każdy robi to, co do niego należy. Nie podobają mi się akademicy obecni na okrągło w mediach, ci „dyżurni” socjologowie, filozofowie czy politologowie kraju, gotowi wypowiadać się na każdy temat, byle do kamery. Nie przepadam też za akademikami, którzy zamieniają się w polityków. Uważam, że tracą swój akademicki potencjał, choćby przez to, że odmawiają sobie prawa do krytyki jednej z wchodzących w grę opcji politycznych (swojej własnej).

E.B., A.D.: Dziękujemy za rozmowę.



Andrzej W. Nowak

Myśleć globalnie, badać lokalnie. Tyrania chwili, przemoc strukturalna a nowoczesny system-świat

Think Globally, Study Locally. Tyranny of the Moment, Structural Violence and Modern World-system

Abstract: Article is a trying to merge two theories: actor-network theory (ANT) and world-system analysis (WSA). Such a synthesis gives us an opportunity to combine an ethnographic approach, focused on actors analysis of ANT, with a networked, global perspective proposed by WSA. Both theories share the same type of holistic/ecological ontology of human societies. This similarity is fully visible if we compare a notion of the collective (Latour) and a notion of world-system (WSA). This is challenge to traditional, modernist views of social ontology. Author propose a concept of “ontological imagination”, as a solution. This is proposition a radicalized version of “sociological imagination” (C.W. Mills), more suitable to technoscientific societies.

In the paper the theoretical considerations are supplemented by a case study about “tyranny of the moment” as an example of acceleration in contemporary culture. Article propose model of social time in global context. Time is treated as a very important factor in global inequalities within structures if modern world-system.

Key words: Actor-Network Theory, world-system analysis, holistic/ecological ontology, “ontological imagination”, “tyranny of the moment”

Myśl globalnie, badaj lokalnie

Zacznę od postawienia mocnej tezy: jednym z problemów trapiących współczesną humanistykę i nauki społeczne jest ich izolacja od problemów społecznych, a jednym ze źródeł tego stanu rzeczy jest podzielana ontologia społeczna. Najczęściej jest nią przyjmowana nieświadomie teoriomodernizacyjna wizja podobna ujęciu Talcotta Parsonsa: system społeczny (w sensie szerszym) dzieli się na podsystemy: kultury, polityki, ekonomii, nauki, religii, społeczeństwa (w sensie węższym). Takie ujęcie ontologii występuje też na poziomie zdrowego rozsądku i odpowiada podziałowi treści w tzw. tygodnikach opinii. Wiemy jednak, że podobnie jak w tych ostatnich, tak i w nauce prosty podział na wydzielone strefy nie wystarcza, aby uporządkować rzeczywistość. Kwestie takie jak ocieplenie klimatu, dziura ozonowa, masowe szczepienia, bezpieczeństwo energetyczne, terroryzm, przebudzenie religijne nie mieszczą się w prostych modernistycznych ramach. Zjawiska te można analizować

w obrębie wymienionych podsystemów: artykuł o terroryzmie w krajach arabskich trafi do działu „religia”, problem ropy naftowej do działu „gospodarka”, a skażenie związane z jej wydobywaniem do tekstu o ekologii. Nie potrzebujemy specjalnie wyrafinowanego namysłu, aby zauważyć, że wszystkie te zjawiska są połączone, i jak wiele tracimy, gdy analizujemy je odrębnie. Jestem przekonany, że potrzebujemy nowej ontologii, czy może raczej pewnej dyspozycji badawczej, którą nazywam wyobraźnią ontologiczną.

Zanim jednak ją zdefiniuję, chciałbym, abyśmy się zastanowili, skąd wynika nasza zdroworozsądkowa, „plasterkowa” wizja ontologii. Wychodzę z podobnego założenia jak Immanuel Wallerstein i uważam, że główną przyczyną są odziedziczone po XIX stuleciu struktury wiedzy¹ sprzężone z nowoczesnym podziałem pracy. Czyli to nie „ontologia świata”, ale generowane przez struktury wiedzy przesądzenia poznawcze wpływają na naszą wizję ontologii. Jest tak choćby w przypadku ulubionych i zarazem przeklinanych dystynkcji, takich jak: globalne i lokalne, struktura i działanie, kultura i rozwój. Analogiczne problemy rodzą się, gdy zmierzmy się z problematyką podnoszoną w ramach ujęć postulujących posthumanistyczną ontologię².

Zadajmy pytanie: czy to świat się tak zmienił, że warto zmienić sposoby opisu, czy może jednak stare sposoby opisu się zdezwuowały? Czy jeżeli uprawiam humanistykę, próbując być wolnym od popadania w fundamentalizm humanistyczny³, to znaczy, że proponuję jakiś nowy, modny sposób jej uprawiania, czy raczej sugeruję tym samym „odmyślenie” modernistycznych struktur, które nas kształtowały? Fundamentalizm humanistyczny to skupienie na ludzkim świecie, sprowadzanie przedmiotów do roli „tylko” narzędzi. Przyroda w tym ujęciu, zgodnie z kantowską tradycją, zostaje ujęta jedynie jako pasywny obiekt działań podmiotu, obszar poddany grze ślepych deterministycznych sił. Pogląd ten dominował w naukach społecznych, ujęcia próbujące opisywać całość społeczeństw ludzkich były rzadkie. Pojawiały się w intuicjach badaczy z kręgu materializmu kulturowego⁴, obecne były u Marshalla McLuhana i innych deterministów technologicznych, programowo także w historycznej szkole „Annales”, ponadto w pracach tworzonych poza naukami społecznymi⁵.

¹ I. Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Polity Press, Cambridge 1991.

² Literatura dotycząca „zwrotu ontologicznego” we współczesnych studiach nad nauką i techniką jest pokaźna, przy czym warto zapoznać się zwłaszcza z dwiema pozycjami kreślącymi dobrą mapę tego zagadnienia: B. van Heur, L. Leydesdorff, S. Wyatt, *Turning to Ontology in STS? Turning to STS through 'Ontology'*, <http://www.leydesdorff.net/ontology/ontology.pdf> (data dostępu: 24.02.2012); J. Law, *Matter-ing: Or How Might STS Contribute*, <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-matter-ing.pdf>.

³ K. Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria aktora-sieci i filozofia kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 143–157.

⁴ M. Harris, *Krowy, świny, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, wyd. I, przeł. K. Szerer, PIW, Warszawa 1985.

⁵ Przykładem może być twórczość dziennikarska Jürgena Thorwalda (*Godzina detektywów: Rozwój i kariera kryminalistyki, Stulecie detektywów: drogi i bezdroża kryminalistyki, Stulecie chirurgów: Według zapisków mojego dziadka, chirurga H.St. Hartmanna, Triumf chirurgów: Według zapisków mojego dziadka, chirurga H.St. Hartmanna*) czy prace Jareda Diamonda (*Upadek: dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało; Strzelby, zarazki, maszyny*).

Podobnie jak Bruno Latour jestem przekonany, że nie jest dłużej możliwe podtrzymywanie nowoczesnych (modernistycznych) sposobów rozumienia świata i z tego powodu również nie jest dłużej możliwe pozostawanie na stanowisku fundamentalizmu humanistycznego. Jeżeli się z tym wyzwaniem nie zmierzmy, nie zrozumiemy naszej technonaukowej epoki⁶.

W niniejszym tekście chciałbym połączyć dwie tradycje socjologiczne: teorię aktora-sieci (ANT) oraz analizę systemowo-historyczną (WSA)⁷. Synteza taka umożliwia z jednej strony „odmyślenie” odziedziczonych dziewiętnastowiecznych struktur wiedzy, z drugiej zaś daje wydajny aparat analityczny. Łączenie obu tych teorii pozwala na uprawianie usytuowanych „glokalnych” analiz, które można określić tytułowym sloganem: „myśl globalnie, badaj lokalnie”. Synteza taka, nawet prowizoryczna, pozwala na korektę słabości obu ujęć. Teoria aktora-sieci bywa interpretowana często zbyt „postmodernistycznie”. Dzieje się tak pomimo starań Brunona Latoura⁸, Johna Lawa⁹ i Michela Callona¹⁰, aby pokazać, w jaki sposób zradykalizowane badania etnograficzne prowadzone w ramach ANT przekraczają tradycyjne dystynkcje mikro–makro. Podobnie ujęcia systemowo-historyczne, wbrew deklaracji metodologicznej ich najważniejszego przedstawiciela¹¹, bywają interpretowane w duchu apriorycznym i nomotetycznym. Zaprezentowana synteza nie jest oczywista. Proponuję pięć zbieżnych dla obu paradygmatów obszarów. Po pierwsze, obie tradycje podziwiają ekologiczną, przekraczającą tradycyjne, humanistyczne ujęcie, ontologię społeczeństw ludzkich. Zarówno pojęcie „zbiorowości” (Latour), jak i pojęcie „systemu-swiata” (Wallerstein) opisują zbiorowości, „ekosystemy”¹², złożone z czynników ludzkich i pozaludzkich. Artefakty techniczne, byty przyrodnicze, byty symboliczne (kulturowe) ujmowane są jako elementy większej całości. To ta całość „działa”, a z tego powodu tradycyjne ramy odniesienia stosowane w humanistyce są nieadekwatne. Wydaje się, że bliski im jest poniższy pogląd:

⁶ Por. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002; E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

⁷ I. Wallerstein, *Analiza systemów-swiatów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.

⁸ B. Latour, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Abriszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie” 2009, nr 1–2, s. 163–192.

⁹ J. Law, *On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India*, [w:] idem (red.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Routledge, London–Boston 1986, s. 234–263.

¹⁰ M. Callon, B. Latour, *Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So?*, [w:] K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel (red.), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Routledge and Kegan Paul, London 1981, s. 277–303.

¹¹ I. Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis*, „Comparative Studies in Society and History” 1974, vol. 16, nr 4 (September), s. 387–415.

¹² Dobrym przykładem pracy, która podejmuje się analizy globalnej, „ekosystemowej” historii ludzkiej ekumeny, jest książka *Maps of Time: An Introduction to Big History* autorstwa Davida Christiana (University of California Press, Berkeley 2005).

Technologia nie jest elementem, którego człowiek może używać w razie potrzeby, a później nie używać, i tym bardziej nie jest neutralna, aby można jej używać w dobry lub zły sposób. Przeciwnie, technologia jest światem – naszym światem. Nie istnieje inny. Wszystkie relacje między przedmiotami, człowiekiem a przedmiotem i między ludźmi uległy fundamentalnej przemianie poprzez technologię¹³.

Przejdźmy do drugiego podobieństwa. Dla ANT zasadniczy jest postulat metodologiczny „podażaj za aktorem”; oznacza to, iż nie powinniśmy przesądzać *a priori*, jaką ramą odniesienia będziemy się posługiwać. Terminy takie jak „kultura”, „społeczeństwo” nie powinny być traktowane jako zrozumiałe, aprioryczne punkty odniesienia. Podobny postulat, choć niewyrażony *explicite*, można odnaleźć w ujęciach systemowo-historycznych. Widoczne jest to choćby w poszukiwaniu adekwatnej jednostki analizy dla prowadzenia badań w dekolonizującej się Afryce Zachodniej. Wallerstein po konfrontacji z badaną rzeczywistością został zmuszony do rezygnacji z takich pojęć jak: „plemie”, „państwo narodowe” na rzecz globalnego systemu-świata. To bowiem ta całość okazała się działającym aktorem w tym regionie. Po trzecie, dla obu tradycji wspólny jest pogląd ontologiczny, który można nazwać ontologicznym relacjonizmem. Po czwarte, obie tradycje pozwalają na ujęcie postępu wolne od modernistycznych uprzedzeń. Zarówno w ramach ANT, jak i WSA postęp może być traktowany jako proces łączenia, splatania heterogenicznych elementów w pewną całość, lub przeciwnie – jako proces rozłączania i rozplatania. Piątym obszarem, na którym można szukać podobieństw, jest odrzucenie założeń modernistycznych – można stwierdzić, że Latour i Wallerstein zgadzają się, iż „nigdy nie byliśmy nowoczesni”¹⁴.

Wyobraźnia ontologiczna i co z tego dla nas wynika

Poszukiwanie syntezy wspomnianych tradycji socjologicznych jest częścią szerszego zamiaru teoretycznego. Jest nim opracowanie autorskiej koncepcji, nazwanej wyobraźnią ontologiczną. Staram się podjąć pytania sformułowane przez C. Wrighta Millsa¹⁵ na temat roli, misji i miejsca nauk społecznych w społeczeństwie. Mills swój program nazwał „wyobraźnią socjologiczną”. Stanowi ona wezwanie do podjęcia wysiłku na trzech poziomach: metodologicznym, zaangażowania badacza oraz świadomości społecznej. Oznaczała ona dyspozycję metodologiczną, nastawienie badawczą, a zarazem postawę etyczną i polityczną. Dziś koncepcja Millsa nie pełni już swej funkcji w naszym technonaukowym społeczeństwie, dlatego proponuję, aby zachować krytyczny potencjał Millsa w połączeniu z ontologiczną wrażliwością Latoura. W ramach skrótovej prezentacji wyobraźni ontologicznej można analogicznie wskazać na co najmniej trzy jej aspekty: metodologiczny, socjologiczno-historyczny i moralno-polityczny. Aspekt metodologiczny to przede wszystkim porzu-

¹³ S. Ijsseling, *Time and Space in Technological Society*, „Man and World” 1992, vol. 25 (3–4), s. 411. Zwrócenie uwagi na ten cytat zawdzięczam Annie Mindykowskiej i jej pracy licencjackiej *Kultura teraźniejszości jako konsekwencja rozwoju technologii i przekształceń kapitalizmu oraz jej wpływ na pracę*.

¹⁴ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2011.

¹⁵ C. W. Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, przeł. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

cenie ideału nauki jako teorii oraz złudzeń związanych z fundamentalizmem humanistycznym. Posługiwanie się wyobraźnią ontologiczną to dostrzeżenie złożonej sieci aktorów wytwarzających naszą zbiorowość oraz podążanie za postulatem symetrii podnoszonym przez Latoura. Wedle tego postulatu nie powinniśmy pochopnie „zamrażać”¹⁶ ram analizy (odniesienia), przesądzać, które czynniki są ważne i stwarzają dane zjawisko. Wychodząc ze radykalizowanej i ufilozoficznej postaci badania etnograficznego, powinniśmy rekonstruować metafizyki aktorów, oddawać im głos¹⁷. Drugim aspektem wyobraźni ontologicznej jest potraktowanie jej jako odpowiedzi na rosnącą „refleksywność” nowoczesności. Dziś nie sposób już zamykać się w swej specjalności, być tylko przedstawicielem humanistyki albo nauk ścisłych. Pojedynczy artefakt wytworzony w laboratorium generuje (a może i rozwiązuje?) więcej problemów moralnych niż kongresy etyków. Z drugiej strony żaden etyk czy filozof nie rozwiąże swych elementarnych problemów bez odwołania do rozstrzygnięć dokonywanych na gruncie nauk laboratoryjnych. W takim sensie wyobraźnia ontologiczna jest potrzebą epoki. Wreszcie trzeci aspekt to zobowiązania moralno-polityczne. Wyobraźnia ontologiczna to świadomość, iż ciążą na nas zobowiązania zarówno poznawcze, jak i aksjologiczne; nie da się odseparować jednych od drugich. Bez ontologicznie zorientowanych badań nie jest możliwa adekwatna rekonstrukcja naszej zbiorowości, bez wyobraźni¹⁸ nie jest możliwe formułowanie projektów dotyczących przyszłości. Potrzebna jest równoczesna praca obu momentów – a więc pełna wyobraźnia ontologiczna¹⁹.

Wyobraźnia ontologiczna w działaniu

Poniżej chciałbym pokazać „wyobraźnię ontologiczną” w działaniu. Jako swój obszar testowy wybiorę zagadnienie „przyspieszenia czasu” w kulturze współczesnej. Zagadnienie to wymaga umiejętności posługiwania się równocześnie wieloma ramami odniesienia. W swej analizie połączę: diagnozę dotyczącą „przyspieszenia” czasu w kulturze sformuło-

¹⁶ Metafora zaczerpnięta z tekstu: B. Latour, „*Thou Shall Not Freeze-Frame*” or *How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate*, [w:] J.D. Proctor (red.), *Science Religion and the Human Experience*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 27–48. Szersza analiza roli ramy odniesień w teorii aktora-sieci jest przedstawiona w tekście: B. Latour, *Prolog w formie dialogu pomiędzy studentem i (cokolwiek) sokratycznym Profesorem*, przeł. K. Abriszewski et al., „Teksty Drugie” 2007, nr 1/2, s. 127–143.

¹⁷ Por. K. Mudryń, *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007. Książka ta, choć nie korzysta z aparatu teoretycznego ANT, w ciekawy sposób stara się odtworzyć „metafizyki” czy też raczej „ontologie” działających aktorów.

¹⁸ W. Wesołowski, *Wyobraźnia socjologiczna i przyszłość*, [w:] idem, *Z problematyki struktury klasowej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975.

¹⁹ Możliwość analitycznej zmiany ramy odniesienia jest ważna zarówno ze względów heurystycznych, jak i aksjologicznych. Stosowanie odpowiedniej ramy odniesienia niesie bowiem z sobą konsekwencje natury etycznej. Z tego powodu ważne jest wycucie „odpowiedniego momentu i miejsca”, stosowanie danej ramy analitycznej odpowiedniej do własnego usytuowania. Dlatego koncepcja wyobraźni ontologicznej powinna być uzupełniona o analizy dotyczące roztropności – mądrości praktycznej (*fronesis*). Możemy określić ją jako wiedzę „know where/when”. Por. B. Flyvbjerg, *Phronetic Planning Research: Theoretical and Methodological Reflections*, „*Planning Theory & Practice*” 2004, vol. 5, nr 3 (September), s. 283–306.

waną przez Thomasa Hyllanda Eriksena („tyrania chwili”²⁰), zagadnienia dotyczące władzy (Jadwiga Staniszkis) oraz teorii nowoczesnego systemu-świata (Immanuel Wallerstein).

Założoną w tym tekście jednostką analizy jest pojęcie systemu historycznego²¹. Pozwala ono na ujęcie obu momentów: czasowego i przestrzennego, jako przynależnych jednej całości – czasoprzestrzeni (TimeSpace). Użycie tej koncepcji jest także przydatne dla ukazania różnorodnych form czasu społecznego jako części procesów współodpowiedzialnych za wytwarzanie i podtrzymywanie nierówności społecznych i politycznych²². Przyjęta w tej teorii globalna perspektywa pozwoli na uniknięcie eurocentryzmu, któremu mimowolnie i nieświadomie uległ Eriksen²³.

Tyrania chwili i jej konsekwencje

W książce *Tyrania chwili* Eriksen wskazuje na zjawisko przyspieszania czasu w społeczeństwach postindustrialnych. Jest ono konsekwencją stosowania mediów, artefaktów technicznych, czyli – uogólniając – rozszerzeń człowieka²⁴. Eriksen zasadniczo podąża tropem deterministów technologicznych z Toronto (Harold Innis, Marshall McLuhan). Przyspieszenie w kulturze wiąże się ściśle z ilością dostępnej nam informacji. Każdorazowa rewolucja w dziedzinie gromadzenia informacji i jej obróbki doprowadza też do tego, że jesteśmy w stanie zarządzać większą ilością danych. To z kolei ma ogromne skutki społeczne, np. pozwala na władanie większym terytorium²⁵. Możliwość przechowywania i obróbki informacji umożliwia także tworzenie większych wspólnot, gdyż większa liczba osób może dzielić tę samą świadomość, tworząc wspólnotę „wyobrażoną”²⁶. Dzisiejsze społeczeństwa informatyczne stoją przed nowym wyzwaniem – kolejną rewolucją komunikacyjną. Zdaniem Eriksena wykładniczy przyrost informacji zasadniczo, w sposób rewolucyjny, zmienia charakter dotychczasowej kultury. Załamaniu ulega charakterystyczne dla industrialnych

²⁰ Moja analiza koncentrować się będzie na pracy: Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, przeł. G. Sokół, PIW, Warszawa 2003.

²¹ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów...*, *op. cit.*, s. 143.

²² Por. rozdział Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili...*, *op. cit.*, rozdział *Nowa szybkość, nowa polaryzacja*, s. 25.

²³ Wydaje się bowiem, że opisywany przez Eriksena „czas szybki”, opresja wynikająca z rozwoju kultury ponowoczesnej, pojmowany jest przez niego jako związany głównie z postindustrialną formą organizacji społeczeństw Europy i neo-Europy (USA, Kanada, Australia), w tym z rozwiniętą informatyzacją owych społeczeństw. Postaram się wskazać, jakie konsekwencje niesie z sobą akceleracja czasu także dla społeczeństw – zdawałoby się – bezpośrednio jej niedoświadczających.

²⁴ Prototypem tego typu ujęć jest Lewis Mumford i jego praca *Mit maszyny* (przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012).

²⁵ Harold A. Innis rozróżnił dwa sposoby funkcjonowania ustrojów politycznych w zależności od środków komunikacyjnych: władanie czasem i władanie przestrzenią. Por. H.A. Innis, *Nachylenie komunikacyjne*, [w:] G. Godlewski *et al.* (red.), *Communicare. Almanach antropologiczny. Oralność/piśmienność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 9–32.

²⁶ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Fundacja im. Stefana Batorego, Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 1997.

społeczeństw linearne pojmowanie czasu²⁷. Destrukcji podlegają wszelkie narracje opierające się na powolnym, kumulatywnym przyrastaniu, postępie. Konsekwencjami tej zmiany są zarówno kryzys „cywilizacji Gutenberga”, przemiana stosunków pracy, jak i zmiana relacji w związkach intymnych. Przyspieszenie to rosnąca fragmentaryzacja: „(...) w każdej dziedzinie związanej z informacją następuje szybki wzrost, ale czasu, by ją przyswoić, jest niewiele więcej niż przedtem”²⁸.

Przyspieszenie i rosnąca fragmentaryzacja doprowadzają do spiętrzenia, do wytworzenia ciągłej teraźniejszości – tyranii chwili. Staje się ona dominującym sposobem doświadczania ponowoczesnego życia.

Czas przeżywany przez członków płynnie nowoczesnego społeczeństwa nie jest ani cykliczny, ani linearny, jaki był dla członków innych znanych społeczeństw. Jest natomiast, żeby użyć metafory Michela Maffesolego, puentylistyczny – lub, wedle Nicole Aubert, punktowany, wyróżniający się bardziej obfitością pęknięć i braków ciągłości, przerw oddzielających poszczególne punkty i rwących łączące je więzi, niż szczególną zawartością tych punktów. Czas puentylistyczny jest osobliwy bardziej ze względu na swoją niekonsekwencję i brak spójności niż na cechy ciągłości i konsystencji²⁹.

Spiętrzenia, nagromadzenie informacji to problem ich filtrowania. Klasyczne środki zapobiegawcze – filtry i eksperci – wzmagają patologiczne zjawiska. W przypadku filtrów i ekspertów pojawia się po prostu jeszcze jedna zmienna, którą musimy uwzględnić. Przecież musimy mieć informację, jakich filtrów używać i jakich ekspertów wybierać – proces pomnażania informacji narasta, czas przyspiesza³⁰. Co gorsza nadmiar informacji, przyspieszenie czasu, skrócenie dystansów czasowych podejmowanych decyzji wydaje się sytuacją bez wyjścia.

Diagnozy Eriksena nie mają wiele wspólnego z pesymizmem kulturowym³¹, ale są raczej zbieżne z diagnozami Ulricha Becka, Zygmunta Baumana i Brunona Latoura. Wszyscy oni zgodnie wskazują, że społeczeństwo ponowoczesne, określane także jako społeczeństwo ryzyka, ujawnia główną cechę tego nowego stadium nowoczesności. Jest nią wyczerpanie podstawowego mechanizmu rozwoju, którym jest eksternalizacja kosztów. Nowoczesność nie może dłużej eksternalizować kosztów swego rozwoju³².

²⁷ Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili...*, op. cit., s. 147.

²⁸ *Ibidem*, s. 155.

²⁹ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 40.

³⁰ Krzysztof Abriszewski opisywał ten proces poprzez odwołanie do metafory nazwanej „efektem balonu”. Kiedy namalujemy dwie plamki na powierzchni pustego balonu, są one blisko siebie, ale wraz z jego rozrostem, gdy wypełniamy go powietrzem, ich odległość rośnie, a krzywizna balonu powoduje dodatkowo, że są one „dla siebie” niewidoczne. K. Abriszewski, *Wszystko otwarte na nowo. Teoria aktora-sieci i filozofia kultury*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, rozdział: *Wypić ocean, czy przezeń płynąć? Filozofia informacją styranizowana*, s. 82–106.

³¹ Taki obraz Eriksena rysuje w swej stronicznej recenzji; zob. E. Bendyk, *Fiasko sentymentalizmu*, „Świat Nauki”, maj 2004.

³² Pisałem o tym szerzej w tekście: *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2010, nr 26–27.

Innym sposobem ustalenia, co jest wspólne dla ANT i remodernizacji [drugiej nowoczesności Becka – przyp. A.W.N], jest odwołanie się do ekonomicznego pojęcia eksternalizacji. To, co eksternalizowane, to te produkty naszej działalności, które nie są brane pod uwagę. Produkty mogą być czymś pozytywnym i negatywnym. Ujmując rzecz wprost, druga nowoczesność (moderność) to pierwsza nowoczesność p l u s jej eksternalizacje³³.

Druga nowoczesność to epoka, która zachowując rdzeń nowoczesnych ideałów, nie może dłużej pozostawać obojętna na takie zjawiska jak zanieczyszczenie środowiska, starzenie się społeczeństw, powiększanie się ryzyka, nieoczekiwane konsekwencje wynalazków technologicznych, przyspieszenie informacji. Od przyspieszenia w kulturze i jego negatywnych skutków nie ma ucieczki, próby zaradzenia temu zjawisku tylko je spotęgują.

Przeprowadzane analizy Eriksen wpisuje w kontekst historycznego rozwoju, posiłkując się wizją historii zapożyczoną od deterministów technologicznych. Podobnie jak McLuhan, dokonuje periodyzacji historii w zależności od dominującego medium komunikacyjnego. Wzbogaca on jednak schemat McLuhana o pokazanie zależności pomiędzy typami dominującego medium komunikacyjnego a sposobem konstrukcji czasu w społeczeństwie. Analizy epok historycznych, określone jako epoki czasu zegara, czasu pisma czy czasu pieniądza, nie są wszak satysfakcjonujące. Zbyt mocno są one obciążone eurocentryzmem oraz zbyt słabo uwypuklone jest powiązanie czasu z relacjami władzy. Brak w tym ujęciu analizy, która oprócz czasowego pokazałaby przestrzenne współistnienie różnych czasów historycznych, różnych czasoprzestrzeni.

Architektura nowoczesnego systemu światowego

Z powodu wyżej wskazanych słabości niezbędne jest przedstawienie architektury nowoczesnego systemu-świata i jego zasad rozwojowych. Pozwoli to przewyciężyć wskazane wyżej słabości propozycji Eriksena. Wallerstein, podobnie jak Fernand Braudel, proponuje alternatywną w stosunku do teorii modernizacji wizję rozwoju świata. Projektuje ontologię, której fundamentem jest pojęcie ‘system-świat’. Oznacza ono totalność kulturowo-ekonomiczno-polityczną, jednostkę analizy, która jest wolna od państwocentrycznej perspektywy dominującej w naukach społecznych³⁴. System-świat nie ontologizuje i nie uniwersalizuje nowoczesnego podziału na podsystemy społeczne (polityka, ekonomia, kultura etc.).

³³ B. Latour, *Is Re-modernization Occuring and If So, How to Prove It? A Commentary on Ulrich Beck*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20 (2), s. 37. Wyczerpanie się mechanizmu eksternalizacji kosztów zdaje się potwierdzać pesymistyczną diagnozę Wallersteina, który stwierdza, iż współczesna postać systemu-świata ma się ku końcowi. Por. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

³⁴ Porzucenie perspektywy „państwocentrycznej” jest jednym z elementów programu „odmyślenia” nauk społecznych. Propozycja ta ma na celu swoistą „psychoanalizę” tychże nauk. Zdaniem Wallersteina dzięki drobiazgowej analizie uwarunkowań historycznych, politycznych i instytucjonalnych możemy wykrywać zależność nauk od owego podłoża. „Odmyślenie” to zatem próba uprawiania nauk społecznych poza pewnym dziedzictwem, to próba porzucenia „efektu założyciela”. Por. I. Wallerstein, *Unthinking Social Science...*, *op. cit.*

Dla Wallersteina ostatnie 500 lat historii to rozwój jednej całości, składającej się z różnych jednostek politycznych i kulturowych, ekonomicznych, geograficznych, przyrodniczych. Zasadnicze okazuje się to, że ów system jest powiązany relacjami ekonomicznymi i podziałem pracy. Struktura nowoczesnego systemu-świata opiera się na istnieniu trzech sfer wpływów: rdzenia, centrum (*core*), peryferii i półperyferii. Strefy te powstały w wyniku procesów nieekwiwalentnej wymiany i procesu, który André Gunder Frank nazwał „rozwojem niedorozwoju”. Rdzeń, centrum (*core*) to obszary i procesy przynależne beneficjentom kapitalistycznego systemu-świata. Tradycyjnie przynależą do nich kraje Europy Zachodniej i tzw. neo-Europy, czyli kraje białych osiedleńców (USA, Australia, Nowa Zelandia, Kanada) oraz Japonia. Obszary te charakteryzuje rozwinięta biurokracja, silne armie, sprawne centralne rządy. Obszary rdzeniowe dysponują najnowszymi technologiami³⁵ i wytwarzają wysoko przetworzone dobra. Warto pamiętać, że mówimy raczej o procesach, które dominują w określonych obszarach globu. To nie państwa czy kraje są centrowe, to raczej pewne własności, struktury społeczne możemy tak określić³⁶.

Peryferie to głównie obszar Trzeciego Świata. Stanowią przeciwieństwo centrum: cierpią na niedostatek sprawnej, centralnej władzy politycznej, są kontrolowane przez siły zewnętrzne. Ich rozwój opiera się na eksporcie surowców i nieprzetworzonych produktów oraz na opresyjnych warunkach pracy. Nadwyżka, zysk generowany przez te obszary są przechwytywane i konsumowane przez centrum poprzez nieekwiwalentne stosunki wymiany. Półperyferie to obszary buforowe pomiędzy peryferiami a centrum. Zachowują się jak centrum wobec peryferii i jak peryferie wobec centrum. Można się pokusić o hipotezę, że Polska³⁷ jest obszarem półperyferyjnym.

Wymieńmy najważniejsze zasady funkcjonowania nowoczesnego systemu-świata:

- a) komodyfikacja – wszystko jest przekształcane w towar i traktowane jako obiekt operacji sprzedaży i kupna;
- b) zasada nieograniczonej akumulacji kapitału – kapitalistyczna gospodarka akumuluje kapitał tylko dla samej akumulacji;
- c) eksternalizacja kosztów – kraje centrum rozwijają się poprzez rozwój zależny, eksportują koszt własnego rozwoju, tzn. ich sukces jest możliwy tylko dlatego, że jest wspomagany przez systemowe mechanizmy produkowania „niedorozwoju” w obszarach prowincjonalnych;
- d) deruralizacja – ważnym czynnikiem rozwoju nowoczesnego systemu-świata jest postępująca likwidacja obszarów wiejskich, służą one bowiem jako obszar dostarczający taniej siły roboczej, surowców etc.

Ważnym aspektem teorii Wallersteina, która pozwala na uzupełnienie uwag Eriksena, jest wspomniane wyżej pojęcie czasoprzestrzeni (TimeSpace), rozwinięcie pojęcia czasu

³⁵ Czyli to one są najbardziej odpowiedzialne za generowanie zjawisk opisywanych przez Eriksena jako „tyrania chwili”.

³⁶ W tym sensie w Polsce niektóre zawody, procesy, firmy w Warszawie przynależą do rdzenia, podczas gdy reszta kraju jest półperyferyjna. Intuicja ta jest analogiczna jak w przypadku pojęcia elit kompradorskich.

³⁷ Por. M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy w XIII–XVI wieku. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

społecznego Braudela. Wyróżniał on następujące modalności czasu historycznego: krótki czas wydarzeniowy – czas badań zorientowanych idiograficznie, czas wieczny – czyli czas badań zorientowanych nomotetycznie. Swe badania skupiał na dwóch typach czasowości: czasie struktur długiego trwania (*longue durée*) oraz czasie strukturalnym. Ten ostatni to czas odpowiadający długiej, ale nie wiecznej perspektywie istnienia pewnych całości społecznych (np. imperium rzymskie) oraz czas cykli, wzrostów i upadków odbywający się w obrębie struktur długiego trwania³⁸.

Pojęcie czasoprzestrzeni oznacza, że czas społeczny istnieje tylko jako w konieczny sposób związany z pewną formą przestrzeni oraz specyficzną formą jego instytucjonalizacji³⁹.

Podsumowując, intuicje Eriksena mogą zostać wzbogacone o kontekst globalny, co więcej, analiza historyczna zostaje uzupełniona przez analizę przestrzenną. Pojęcie społecznej czasoprzestrzeni oraz odwołanie do tradycji determinizmu technologicznego, wzbogacone posthumanistyczną antropologią Latoura⁴⁰, to podstawowe składowe modelu ontologicznego, który posłuży mi do zaproponowania pewnej typologii czasu społecznego.

Czas jako przemoc strukturalna

Pojęcie czasoprzestrzeni możemy uzupełnić poprzez odwołanie do spostrzeżeń Jadwigi Staniszkis. Ujęcie proponowane przez nią stanowi „weberowską” korektę teorii Wallersteina: zachowując zarys koncepcji nowoczesnego systemu-świata, większą wagę kładzie ona na zależnościach kulturowe i organizacyjne⁴¹, czynniki instytucjonalne oraz różnice form racjonalności. Tym, co łączy ją z Wallersteinem, jest przywiązywanie dużej wagi do analiz czasu społecznego. Różnice pomiędzy centrum i peryferiami są dla niej w dużej mierze funkcją różnic w instytucjonalizacji⁴² czasu społecznego, różnorodnych form racjonalności i standardów organizacyjnych.

Selekcja rozwiązań stosowanych w obrębie danej społeczności jest według niej podporządkowana wymogom globalnej logiki wiążącej się z „czasem historycznym”, przynależnym najbardziej zaawansowanemu ekonomicznie obszarowi globalnego rynku. Obszary peryferii i półperyferii nie mogą podążać ścieżką, którą w przeszłości przeszły obszary roz-

³⁸ W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 77–78.

³⁹ Wallerstein rozszerza ujęcie Braudela, proponując model pięciu rodzajów czasoprzestrzeni: epizodyczno-geopolityczną, cykliczno-ideologiczną, strukturalną, wieczną i transformacyjną. I. Wallerstein, *The Invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of Our Historical Systems*, [w:] *idem, Unthinking Social Science...*, *op. cit.*, s. 148.

⁴⁰ Na głęboką zależność i zbieżność pomiędzy tezami deterministów technologicznych oraz B. Latoura wskazuje tekst tego ostatniego: *Wizualizacja i poznanie: zryswywanie rzeczy razem*, przeł. A. Derra, M. Frąckowiak, „AVANT” 2012, vol. III, nr T, s. 207–257.

⁴¹ J. Staniszkis, *Zwierzę niepolityczne. Zbiór artykułów naukowych, publicystycznych oraz felietonów z lat 1970–2001*, red. J. Brzeziński, P. Chuchro, Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2003.

⁴² O pojęciu instytucji w sensie socjologicznym zob. szerzej w: P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.

winięte; ujęcia proponowane w ramach ujęć teoriomodernizacyjnych zawodzą. Wymuszone procedury i instytucje „podciągają je bowiem do obecnej formy tych ostatnich”⁴³.

Aby to ująć w ramach jednego aparatu teoretycznego, Staniszkis wprowadza pojęcia asymetrii racjonalności i przemocy strukturalnej. Zachodzi ona wtedy, gdy jedna struktura zmienia wzór rozwojowy innej struktury społecznej:

Asymetria racjonalności, czyli wektor władzy, którą logika globalna sprawuje nad peryferiami i pół-peryferiami, ma moc strukturotwórczą. W przypadku przemian o dużej sile i dynamice możemy mówić o „przemocy strukturalnej”⁴⁴.

Przykładem przemocy strukturalnej jest przyspieszone i wymuszone „podłączenie” krajów postkomunistycznych do międzynarodowego podziału pracy po 1989 roku. Proces zmiany instytucjonalnej jest w tym ujęciu jedną z form eksploatacji, wyzysku i wytwarzania nierówności pomiędzy krajami centrum a peryferiami.

Analizowana w książce asymetria racjonalności oznacza więc sytuację, gdy to co jest „wewnętrznie racjonalne” – w ramach instytucjonalnych struktur działania narzuconych przez przemoc strukturalną, która „wstrzeliła” w postkomunizm rozwiązania i reguły gry i ich sekwencje właściwe dla innego, wyższego stadium rozwoju – jest jednocześnie nieracjonalne z perspektywy celów systemu poddanego tej operacji⁴⁵.

I dalej:

Przemoc strukturalna to ekstremalna forma władzy strukturalnej przeorientowująca aktywność, zasoby i rynek jednego systemu na rzecz pracy dla systemu innego⁴⁶.

Przemoc strukturalna jest postacią tego samego procesu, który w tradycji dependystycznej nazywano „rozwojem niedorozwoju”. W interesującym mnie aspekcie czasu społecznego przemoc strukturalna to narzucanie i przekształcanie form czasoprzestrzeni, a ontologizacja czasu to proces, w jakim dochodzi do jej wykształcania i przekształcania.

Globalne konsekwencje przyspieszenia czasu

Diagnozy Eriksena na temat „przyspieszenia” dotyczą głównie obszarów rozwiniętych, centrum. Zaproponowane na wstępie tego tekstu pojęcie „wyobraźni ontologicznej” oraz postulat „myśl globalnie, badaj lokalnie” domagają się szerszych ram odniesienia. Dzięki Eriksenowi mogliśmy zwrócić uwagę na tradycję determinizmu technologicznego, posiłkując się natomiast propozycją Latoura, możemy rozszerzyć uwagi deterministów i zacząć operować lepszą ontologią bytu społecznego. Wallerstein pozwala wprowadzić kolejną ramę analityczną – globalne stosunki wymiany gospodarczej oraz oparty na nich porządek

⁴³ J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 73.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 76.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 21.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 188.

nowoczesnego systemu-świata. Wreszcie odwołanie do Staniszkis umożliwia dołożenie kolejnej ramy odniesienia: warstwy instytucjonalno-kulturowej. Poruszając się między wymienionymi ramami odniesienia, chciałbym zaproponować takie ujęcie czasu społecznego, które pozwoli z jednej strony na wyartykułowanie intuicji Eriksena, z drugiej zaś na ujęcie globalnych nierówności.

Zacznijmy od zacytowania uwagi Eriksena:

To oczywiste, że skutki uboczne ery informacji dotyczą ludzi w różnym stopniu. Nie każdy ma poczucie, iż czas przyspiesza. Sporo osób, nawet w najszybciej żyjących społeczeństwach, ma poczucie, że czas nie przyspiesza. Weźmy na przykład bezrobotnych. Albo więźniów. Albo miliony ubogich i zmarginalizowanych mieszkańców miejskich slumsów Ameryki Północnej⁴⁷.

Eriksen stwierdza dalej, że nawet bezrobotni i zmarginalizowani zostają „wessani” przez prąd zmian, mimo iż przyspieszenie zdaje się dotyczyć głównie krajów najbardziej rozwiniętych⁴⁸.

I dalej:

Przyspieszenie niweluje odległość, przestrzeń i czas. (...) Gdy spotykają się czas szybki i powolny, zwycięża szybki. (...) Elastyczność w pracy powoduje stratę elastyczności w innych sferach życia⁴⁹.

Eriksen postuluje, aby odpowiedzią na wyzwania epoki płynnej nowoczesności było wytwarzanie form i oaz czasu „wolnego”. Ma to być sposób obrony przed dominującymi formami ontologizacji czasu narzucanymi przez społeczeństwo informacyjne, postulat o potencjale emancypacyjnym i politycznym.

Niestety pojęcie czasu wolnego nie jest ujęte w zadowalający sposób. Dlaczego? Jest ono zbyt skoncentrowane na niedolach mieszkańców najbogatszych części naszego globu⁵⁰. Możemy jednak przekroczyć tę słabość. Aby to uczynić, proponuję, abyśmy przyjęli trzy wstępne perspektywy ujęcia czasu „wolnego”:

- a) czas „wolny” jako czas peryferii nowoczesnego systemu-świata;
- b) czas „wolny” jako „surowiec”, „zasób”;
- c) czas „wolny” jako „luksus”.

Czas „wolny” jako czas peryferii nowoczesnego systemu-świata

Pierwsze rozumienie czasu „wolnego” odwołuje się do funkcjonowania czasu w społeczeństwach agrarnych, tradycyjnych. Takie pojmowanie czasu społecznego jest podobne do teoriomodernizacyjnej wizji społeczeństw przednowoczesnych traktowanych jako „ludy

⁴⁷ Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili...*, op. cit., s. 208.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 209.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 211.

⁵⁰ Dokładnie ten sam problem dotyczy analiz prekariatu. Próbę szerszego spojrzenia zaproponował Jan Sowa w tekście: *Prekariat – proletariat epoki globalizacji*, [w:] J. Sokołowska (red.), *Robotnicy opuszczają miejsca pracy*, Muzeum Sztuki, Łódź 2010.

bez historii”⁵¹. Określane często także jako kultury „magiczne”, mają się charakteryzować cyklicznym pojmowaniem czasu, wieczną terażniejszością⁵². „Wolny” czas społeczeństw agrarnych nie może być utożsamiany z idyllą oznaczającą, iż społeczeństwa te mają mnóstwo wolnego czasu w popularnym użyciu tego słowa. Wprost przeciwnie – tradycyjny rolnik, szczególnie w okresie letnim, jest właściwie zajęty nieustannie, jego praca trwa 24 godziny na dobę. Zasadniczy jest inny problem – ontologizacja zmiany i czasu. To wytworzona narracja „o czasie”, narracja „czasu” jest inna w społeczeństwach industrialnych i postindustrialnych niż w społeczeństwach tradycyjnych⁵³. Różnicę tę zrozumiemy, gdy zastanowimy się nad „zegarami” wyznaczającymi strukturę czasu społeczeństw tradycyjnych. Zegarami tymi są „naturalne” cykle pogodowe, wegetacja roślin, wymogi związane z hodowlą zwierząt etc. Zatem ten wolny czas to czas dostosowany do owych rytmów. Analogicznie epoka przemysłowa dysponuje innymi „szybszymi” zegarami, którymi są taśma przemysłowa, harmonogram, linearna kultura masowego druku etc.

Eriksen podkreśla, że postulat zwrócenia się ku czasowi „wolnemu” nie ma na celu propagowania nostalgicznego, konserwatywnego obrazu. Zdaje się on przywiązany do nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego, choć podobnie jak Richard Sennett dostrzega ambiwalencję tkwiącą w jego zrutynizowaniu i usystemowieniu. Podkreśla jednak, że ponowoczesne społeczeństwo informacyjne wraz z jego „wolnością” od rutyny to wbrew obietnicy raczej zagrożenie niż wyzwolenie⁵⁴ od udręku Taylorowskiego rygoru rutyny. To zniechęczone niegdyś przez pokolenie hipisów społeczeństwo industrialne w analizie Eriksena i Sennetta dość nieoczekiwanie jawi się jako utracony raj. Jest tak dlatego, że „wolny” czas Eriksena to nic innego jak stabilny czas zrutynizowanego społeczeństwa industrialnego.

Podsumowując, postulowane przez Eriksena wytwarzanie oaz czasu „wolnego” może oznaczać trzy różne postulaty: po pierwsze, konserwatywną utopię agrarną; po drugie, nostalgiczną wizję nowoczesnych społeczeństw przemysłowych; po trzecie, pewien luksus. Jest on jednak koniecznością w społeczeństwach nowoczesności refleksyjnej. Obserwację tę zdaje się potwierdzać Eriksen, wskazując na analogię między potrzebą ochrony środowiska, walką robotników o „ucywilowanie” społeczeństwa przemysłowego a potrzebą „ochrony” naszej czasoprzestrzeni, co nawiązuje do projektu remodernizacji i nowoczesności refleksyjnej⁵⁵.

⁵¹ E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

⁵² O swoistości świata kultur oralnych por. W.J. Ong jr, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.

⁵³ Por. W. Kula, *Miary i ludzie*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.

⁵⁴ Diagnozy Eriksena wskazują na dwuznaczność rewolucji 1968 roku i ponowoczesnego postulatu uwolnienia od „wielkich” narracji. Rutyna i stabilność, które jawiły się jako zagrożenie wolności i autentyczności ludzkiej w społeczeństwie informacyjnym, okazują się pożądanym zasobem.

⁵⁵ Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili...*, op. cit., s. 226.

Czas „wolny” jako „zasób”

Trójdzielna struktura nowoczesnego systemu-świata może zostać uzupełniona, gdy wpisujemy w nią różnorakie rodzaje czasu społecznego. Po takim zabiegu krajom rdzenia/centrum odpowiada przede wszystkim czas szybki I – oznaczający też społeczeństwa informacyjne. Społeczeństwa półperyferyjne, wraz z ciągle dominującym w nich modelem społeczeństwa industrialnego, charakteryzuje linearny czas szybki II, tożsamy częściowo z czasem „wolnym” Eriksena. Wreszcie peryferie wyznacza cykliczno-mityczny czas „wolny” społeczeństw agrarnych. Używając diagnozy Eriksena, że czas szybszy wygrywa z czasem wolniejszym, i nakreślonej przez Wallersteina struktury nierówności globalnych, możemy postawić tezę, iż czas „wolny” stanowi zasób i źródło wyzysku społeczeństw wolnych ze strony społeczeństw o „szybszym” czasie. Tezę tę możemy wzmocnić, gdy uwzględnimy diagnozę Wallersteina, że obszary wiejskie stanowią obszar (moment strukturalny), dzięki któremu rozwija się system światowy jako całość. Wiejskie społeczeństwa to odpowiednik używanego przez Marksa twierdzenia o „rezerwowej” armii bezrobotnych. Z jednej strony umożliwiają oni ciągłe odnawianie globalnej siły roboczej, a z drugiej poprzez swą obecność wpływają na możliwości negocjowania sytuacji przez już zatrudnionych. Oznacza to, że czas „wolny” to zasób przynależny ludziom ukształtowanym przez kulturę czasu wolnego.

Podążając tym tropem i używając pojęcia habitusu⁵⁶ stworzonego przez Pierre’a Bourdieu, możemy mówić o „habitusie” ludzi czasu „wolnego” i czasu „szybkiego” (zarówno linearnego czasu „szybkiego” I społeczeństw przemysłowych i czasu „szybkiego” II społeczeństw informacyjnych). Pamiętając stwierdzenie, że czas „szybki” wygrywa z wolniejszymi formami czasu, możemy je analogicznie przenieść na relacje między ludźmi z obszarów o czasie różnych prędkości. Ludzie o „wolnym” habitusie stają się ofiarami wyzysku ze strony osób „szybszych”. „Szybki” czas utożsamiany z sukcesem, byciem „na fali”, stanowi formę przemocy strukturalnej. Osoby z „szybszych” obszarów świata stają się nieświadomymi beneficjentami zderzenia się różnych czasoprzestrzeni. Musimy jednak pamiętać, iż rozwój kapitalistycznego systemu-świata opiera się na akumulacji kapitału i eksploatacji. Stąd uprzywilejowana sytuacja „szybszych” obszarów świata ustanawiana jest m.in. dzięki eksploatacji zasobu, jakim jest „wolny” czas oraz odpowiadający mu „wolny” habitus. Stanowi on – jak wspomniałem wyżej – zasób i jako taki, zgodnie z jedną z ważniejszych zasad nowoczesnego systemu-świata, ulega utowarowieniu.

Dla ludzi o niskiej pozycji społecznej czas jest jedynym zasobem, z którego mogą czerpać, aby to jednak uczynić, potrzebują pewnych ram instytucjonalnych. Są one potrzebne do wytworzenia „charakteru”, habitusu, który pozwala na zarządzanie własną biografią

⁵⁶ „Mówić o habitusie to uznawać, że to, co jednostkowe, jest zarazem społeczne, zbiorowe. Habitus jest uspołecznioną subiektywnością” (P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 113). „(...) habitus przybiera formę relacji historycznych, »zdeponowanych« we wnętrzu jednostki pod postacią myślowych i cielesnych wzorów percepcji, ocen i działań” (M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 20).

i czasem. W przypadku społeczeństw industrialnych taką ramą była „żelazna klatka” (Max Weber) biurokratycznej racjonalizacji⁵⁷.

Osoby ukształtowane przez wolny czas wiejski stanowią cenny zasób dla społeczeństwa industrialnego. Analogicznie osoby ukształtowane przez linearny „szybki” czas I społeczeństw industrialnych są cennym zasobem dla społeczeństw informatycznych. Pozornie wydawać się powinno, że najcenniejsi powinni być ludzie o habitusie „dopasowanym” do formy danej czasoprzestrzeni. Dla kapitalistycznej akumulacji i utowarowienia bardziej przydatne jest jednak zderzenie habitusu z „wolniejszej” czasoprzestrzeni z jej formą szybszą. Kapitalistyczny sposób produkcji społeczeństw nowoczesnych oferował narrację opartą na nadziei postępu. Zdaniem Wallersteina to ona głównie utrzymywała „klasy niebezpieczne” w ryzach.

Nadzieja postępu działała jedynie na styku habitusów: przednowoczesnego i nowoczesnego, „wolnego” i „szybkiego”. Dla chłopca, który walczył z głodem, chorobami i przyrodą, kapitalistyczna i oświeceniowa narracja jawiła się jako emancypacja (częściowo zasadnie) od ogłupiających rygorów wiejskiego życia wystawionego na kaprysy przyrody czy feudalnych stosunków społecznych. Ta obietnica wyzwolenia pozwalała znosić rygor czasowy fabryki, nową formę ogłupienia, jaką jest rutyna fabrycznego życia. Niestety dla następnego pokolenia obietnica postępu przestawała być tak atrakcyjna, zgubne skutki rutyny pozostawały. Analogicznie zatem społeczeństwo informacyjne może się jawić jako wyzwolenie od rutyny, ale emancypacyjny wymiar postmodernistyczno-informacyjnej nadziei znów działał tylko na styku różnych habitusów, różnych epok. Dla ludzi żyjących w epoce ponowoczesnej, jak celnie wskazuje Sennett, staje się ona jedynie źródłem niepewności, zwiększonego ryzyka, niemożnością wytworzenia narracji o sobie samym – charakteru⁵⁸.

W tym miejscu możemy dostrzec, dlaczego kapitalistyczny system-świat potrzebuje owego napięcia między daną czasoprzestrzenią a habitusem osób z innej czasoprzestrzeni. Kapitalizm industrialny potrzebował osób z czasoprzestrzeni wiejskiej z ich nadzieją, wiarą w mit postępu, ponadto wiejski fatalizm ukształtowany w ramach cykliczno-mitycznej czasoprzestrzeni stanowił, iż byli oni siłą roboczą, która z podobnym fatalizmem znosiła rutynę. Zyski przekraczały straty związane z koniecznością przyuczania owych osób do nowej czasoprzestrzeni. Podobnie dzisiejsze społeczeństwo informacyjne, które, jak twierdzą autorzy *Netokracji*⁵⁹, przestaje być kapitalistyczne, tylko częściowo potrzebuje osób elastycznych, Deleuzjańskich schizofrenicznych dywiduów, i wciąż potrzebuje osób o nowoczesnym habitusie.

Osoby nowoczesne posiadające „charakter”, czyli spójną tożsamość, narrację o sobie w ramach indywidualnego postępu, będą „użytecznymi”, stabilizującymi system elementami, które pozwalają ich kosztem rozwijać nowe środki produkcji i komunikacji. Epoka informacyjna oferuje im obietnicę wyzwolenia od rutyny, ucieczki od „systemu”. Dla osób

⁵⁷ R. Sennett, *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Muza, Warszawa 2006, s. 14.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 32.

⁵⁹ A. Bard, J. Söderqvist, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, przeł. P. Cypryański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

wtłoczonych w przymus elastyczności narracja ta jest już nieatrakcyjna. Zatem w obietnicę społeczeństwa informacyjnego wierzyć mogą jedynie osoby o „nowoczesnym” habitusie.

Ponadto ważnym czynnikiem wspomagającym eksploatację jest fakt, iż moment przejścia pomiędzy różnymi czasoprzestrzeniami wiąże się z zakłóceniem ontologicznego bezpieczeństwa. Dla osób o „wolnym” habitusie przejście do „szybszej” czasoprzestrzeni wiąże się z utratą gruntu, owego strukturalnego dopasowania, sprzęgnięcia (używając terminu Luhmanna) pomiędzy habitusem a daną czasoprzestrzenią. Osoby z „szybszych” społeczeństw, a szczególnie osoby o „habitusie” ponowoczesnym, nie są przydatne jako potencjalne źródło eksploatacji, „szybki” czas nie niszczy ich narracji życiowej, nie pozbawia ontologicznego bezpieczeństwa. Owe schizofreniczne dywidua świetnie sobie radzą, nie mając spójnej tożsamości, nie wierząc w mit kariery spod znaku „złotego” zegarka⁶⁰.

Szkopuł tkwi jednak w tym, że nie są one przydatne jako potencjalny zasób do utowarowienia. Tylko część z owych dywiduów zostanie spożytkowana/utowarowiona jako artyści, przedstawiciele mediów etc. To może tłumaczyć, dlaczego w krajach zachodnich występuje duże bezrobocie młodych osób przy równoczesnym zapotrzebowaniu rynku na pracowników. Zapotrzebowanie to jest zaspokajane przez emigrację z „wolniejszych” części świata⁶¹.

Czas „wolny” jako „luksus”

Proponowany przez Eriksena w końcowych partiach czas „wolny” jawi się w świetle powyższych analiz dość ambiwalentnie. Czas „wolny” jest bowiem możliwy jedynie w sytuacji uprzywilejowanej, w sytuacji, kiedy mamy inne zasoby (finansowe, władzę etc.), które możemy zamienić na ów „wolny” czas. Czas „wolny” jest możliwy jedynie, gdy znajdujemy się w uprzywilejowanej pozycji. Przez pozycję uprzywilejowaną rozumiem tutaj zarówno położenie na drabinie stratyfikacji społecznej w danym społeczeństwie, jak i miejsce w strukturze nowoczesnego systemu-świata.

Luksusowy czas „wolny” nie dość, że jest możliwy jedynie w pozycji uprzywilejowanej, to dodatkowo jest on także newralgiczny dla wytwarzania i pogarszania pozycji innych osób. Czas „wolny” jako luksus to nie tylko niewinne artefakty i zajęcia, jak palenie fajki, dobra kuchnia, picie dobrych win, lektura, teatr. Aby je osiągnąć, nie tylko należy posiadać odpowiednią ilość zasobów finansowych, ale również czasowych. Te ostatnie uzyskujemy, wyzyskując czas innych osób. Tworzymy sieci wyzysku, które najlepiej można zilustrować pytaniem: „Kto zaopiekuje się dzieckiem opiekunki do dziecka?”. Opieka nad dziećmi jak

⁶⁰ Wagę owego mitu „złotego” zegarka jako nagrody za kolejny etap w linearnym postępie biografii (a i historii rodziny) podkreśla parodia tego mitu w filmie Quentina Tarantino *Pulp Fiction* (nowela *Złoty zegarek*).

⁶¹ Przykładem może być emigracja młodych Polaków, którzy wyjeżdżając na Wyspy Brytyjskie, egzystują dokładnie na przejściu pomiędzy industrialną i postindustrialną czasoprzestrzenią, co może potwierdzać diagnozę, iż Polska wciąż jeszcze jest półperyferią. Wnoszą oni zasoby ludzi czasu linearnego do społeczeństwa informacyjnego i w tym sensie stanowią cenny zasób do utowarowienia. Wnoszona przez nich narracja o linearnym postępie czyni z nich obiekt eksploatacji. W zderzeniu z rutyną i poczuciem niemożności stwarzanym przez czasoprzestrzeń przymusowo zdeindustrializowanej Polski eksploatacja ta jawi się jednak jako wyzwolenie.

i sprzątanie mieszkań to najlepszy przykład tego, jak „wolny” czas jest związany z „przyspieszeniem” czasu innych osób. Co więcej, gdy społeczeństwo informacyjne narzuca swe reguły, to wywołuje to „sprasowanie” czasu w innych społeczeństwach. Społeczeństwa industrialne i rolnicze muszą się dostosować do tempa czasu społeczeństwa informacyjnego, rutyna fabryki zamienia się zatem w opętane tempo wyzysku, który musi sprostać dynamice rynków poddanych z informatyzowanemu przepływowi finansowemu. Podobnie rolnictwo poddane większej presji ze strony społeczeństwa informacyjnego musi sprostać jego prędkości. To powoduje, że zarówno „szybki” czas społeczeństwa informacyjnego, jak i ów luksusowy czas, który ma być wyzwoleniem, mają swoje drugie oblicze. Jest nim czas osób, które nie sprostały presji czasu – to czas ludzi wyrzuconych, ludzi-śmieci. To czas ludzi i obszarów, które doświadczają, iż najgorszą formą wyzysku jest bycie nawet niewłaściwym w mechanizmy wyzysku.

Czas „śmieciowy”

Pojęcie czasu „śmieciowego” to próba oddania specyficznego czasu odpowiadającego kondycji podklasy w społeczeństwach zachodnich. Ponadto pojęcie to ma oddać kondycję tych ludzi w Trzecim Świecie, którzy nie są potrzebni lub nie w pełni potrzebni⁶². Pojęcie czasu „śmieciowego” ma oddać konsekwencje, jakie spotykają przedstawiciele niższych klas społecznych (ale nie tylko), kiedy próbują oni „zwolnić”. Konsekwencją w przypadku podklasy nie jest bowiem jedynie obniżenie ich statusu. Podklasa, czyli ludzie najniżej usytuowani, z jednej strony musi żyć w społeczeństwie o prędkości „informacyjnej”, z drugiej wykonuje prace zawodowe z innych czasoprzestrzeni społecznych. Nisko opłacana praca często nie wystarcza, aby utrzymać się z jednego etatu, ubodzy zmuszeni są więc pracować na kilku etatach⁶³. Nisko dochodowe prace, tj. usługi, sprzątanie i rolnictwo, są poddane presji efektywności, szybkości ze strony społeczeństwa informacyjnego. Podklasa poddana jest dyktatowi prędkości społeczeństwa informacyjnego, nie czerpiąc nic z jego profitów. Opisywany przez Eriksena podmiot opowieści, intelektualista z trudem opanowujący chaos informacyjny, to z jednej strony ofiara, z drugiej jednak – przynajmniej potencjalnie – beneficjent tego społeczeństwa. Postmodernistyczne marzenia o wolnym, hybrydycznym, nomadycznym podmiocie zostają częściowo spełnione w przypadku pracownika uniwersytetu. Problem tkwi w tym, co dzieje się z opisaną wyżej podklasą. Eriksenowski intelektualista może przynajmniej częściowo wytwarzać oazy czasu wolnego traktowanego jako „luksus”. W przypadku klas niższych otrzymujemy niepewność ontologiczną, czas biegnący tak szybko, że stoi on w miejscu, poszarpane tożsamości. Ludzie, którzy nie wytrzymają sytuacji niepewności, utraty możliwości tworzenia narracji o samych sobie, zostają wyrzuceni na „zewnątrz”. Najgorszą formą wyzysku we współczesnym świecie okazuje się bycie poza, bycie

⁶² Uwagę dotyczące czasu „śmieciowego” jako dotyczącego także Trzeciego Świata zawdzięczam Thomasowi H. Eriksenowi (korespondencja prywatna).

⁶³ B. Ehrenreich, *Za grosze. Pracować i (nie) przeżyć*, przeł. B. Gadomska, W.A.B., Warszawa 2006.

niepodłączonym do kultury „szybkiego” czasu⁶⁴. Czas „śmieciowy” to czas ludzi niepotrzebnych gospodarce, niepotrzebnych na różne sposoby: czy to jako osoby już wyeksploatowane, np. emeryci, czy osoby pozostające rezerwową armią bezrobotnych. To także osoby pracujące w swym czasie po pracy, czasie wolnym⁶⁵, kiedy są one chwilowo niepotrzebne jako pracownicy, a zarabiają zbyt mało, by liczył się ich czas jako czas konsumentów. Owi niepotrzebni ludzie, nie mogąc nadażyć za „szybkim” czasem przemian, zostają zamrożeni w opisywanym przez Eriksena „wiecznym” czasie *soap opery*⁶⁶.

Zatem ów czas „śmieciowy” to rodzaj hibernacji społecznej, czas bez przyszłości i przeszłości, to wieczna terażniejszość. Uniemożliwia ona modernistyczne narracje ujmujące czas w kategoriach postępu. Czas ten to ironiczne uwolnienie od wielkich narracji nowoczesnych. Jednakże owo uwolnienie może mieć fatalne konsekwencje nie tylko dla opisywanych wyżej wykluczonych. Jak wskazuje Wallerstein, upadek mitu postępu, który nastąpił po rewolucji 1968 roku, ma ważne konsekwencje globalne. Mit postępu podtrzymywał bowiem tzw. niebezpieczne klasy we względnym spokoju. Czas „śmieciowy” wydaje się substytutem tego mechanizmu. Pytanie brzmi jednak, czy oraz jak długo okaże się on skuteczny.

Ile mamy czasów?

Podsumowując, chciałbym zaproponować dwa rozróżnienia analityczne. Możemy wymienić następujące rodzaje czasu, owe różne prędkości, w jakich porusza się współczesna geokultura (przedstawione wyliczenie nie rości sobie pretensji do kompletności):

1. Czas „wolny” jako luksus – czas klas uprzywilejowanych, prawdopodobnie możliwy jedynie w społeczeństwach najlepiej rozwiniętych i w oazach dobrobytu społeczeństw peryferyjnych i półperyferyjnych.
2. Czas „szybki” II (tyrania chwili) – „szybki” czas w sensie Eriksena; to czas społeczeństw informacyjnych, postindustrialnych.
3. Czas szybki I – prawdopodobnie „wolny” czas Eriksena; to czas społeczeństw industrialnych.
4. Cykliczno-mitologiczny czas „wolny” – to czas obszarów wiejskich.
5. Czas „śmieciowy” – to czas wykluczonych, wyrzuconych poza struktury społeczne.

Nałożmy wyróżnione rodzaje czasu na trójdzielną strukturę nowoczesnego systemu świata. Schemat Wallersteina przybierze następującą postać: w krajach centrum/rdzenia dominować będą dwa rodzaje czasu: szybki czas II (postindustrialny) i wolny czas jako luksus; kraje półperyferii to przede wszystkim napięcie wytwarzane pomiędzy czasoprzestrzenią postindustrialnego czasu „szybkiego” I, tyranią chwili a liniowym czasem szybkim spo-

⁶⁴ Najgorszą formę wyzysku, pojmowaną jako nawet już niepodleganie wyzyskowi, opisuje Zygmunt Bauman poprzez kategorię ludzi-odpadów. W skali globalnej ten problem widoczny jest w części regionów Afryki. Por. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

⁶⁵ W tradycyjnym sensie tego wyrażenia.

⁶⁶ Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili...*, *op. cit.*, s. 147–148.

łączeństwa industrialnego; peryferie to zderzenie struktur społeczeństwa agrarnego i przemysłowego z odpowiadającymi im czasoprzestrzeniami. Czas „śmieciowy” charakteryzuje czasoprzestrzeń wytwarzaną w ramach każdej z wymienionych struktur. Czasoprzestrzeń czasu „śmieciowego” staje się zatem obecna jako drugie oblicze przyspieszającej kultury społeczeństwa informacyjnego.

Zamiast zakończenia – zadanie do wykonania

Tekst kończę nietypowo, zadaniem do wykonania. Może być ono podjęte przez czytelników, może podejść je osobiście w kolejnym tekście. Jak wspomniałem wyżej, w niniejszym artykule połowicznie spełniłem obietnicę sformułowaną w tytule. Pomyślałem „globalnie”, nie pokazałem jednak, jak badać „lokalnie”. Zaproponowane analizy czasu społecznego powinny być skonfrontowane z badaniami empirycznymi nad lokalnymi ontologiami działających aktorów. Należałoby, podobnie jak Barbara Ehrenreich, poprzez badanie interwencyjne przemierzyć kolejne „słaje”, sfery różnych czasów. Doświadczyć różnorodnych form wyzysku i strukturalnej przemocy.

To, co ważne w tym tekście, to ćwiczenie wyobraźni. Warto pamiętać, gdy poczujemy presję terminu oddania kolejnego tekstu, a rozpraszani będziemy przez media społecznościowe, że nasze „białe żale”⁶⁷ są elementem globalnej struktury wyzysku i przemocy strukturalnej. Realne cierpienia ponowoczesnego podmiotu splatają się z równie realnymi cierpieniami z innych obszarów i innych czasów. Do tego jednak, aby ujrzeć sieci przemocy, które uruchomimy, gdy ulegniemy presji i kupimy nowy model telefonu⁶⁸, musimy dysponować pewną wrażliwością, którą nazywam wyobraźnią ontologiczną.

⁶⁷ Strona internetowa: http://whitewhine.com/gromadzi_zapisy_statusow_na_facebooku, w których mieszkańcy krajów uprzywilejowanych dzielą się z innymi swoim dramatami w rodzaju: „moja gra komputerowa nie działa”, „zgubiłem telefon komórkowy”.

⁶⁸ Z jednej strony potrzebny do produkcji telefonów koltan jest odpowiedzialny za wojny toczone od lat w Kongu (M. Gerwin, *Co kryje komórka*, „Zielone Brygady. Pismo Ekologów” 2007, nr 7 (228), wydanie internetowe: <http://zb.eco.pl/shared/upload/zb/228/pdf/18-19.pdf>; M. Gontarska, *Marzenie o sprawiedliwym telefonie komórkowym*, „Bez Dogmatu” 2009, nr 82; film dokumentalny *Blood in the Mobile*, <http://bloodinthemobile.org>). Z drugiej strony spełnienie zachcianki, uleganie presji „tyranii chwili” to pogorszenie warunków pracy w Chinach: „By wyprodukować 8 mln iPhone’ów 5, Foxconn musi w najbliższym czasie zatrudnić w Chinach 200 tys. nowych robotników. Nawet jak na chiński masowy rynek pracy to karkołomne wyzwanie. O pomoc Foxconn zwrócił się do władz Henanu, w Chinach Środkowych. Tam wszystkie szczeble biurokracji zostały postawione w stan pogotowia. Kwotę dodatkowej siły roboczej władze prowincji rozdzieliły między 18 dużych miast, które rozłożyły ją niżej na okręgi, powiaty i wsie. Miasta muszą zwerbować do 10 tys. ludzi, wsie po 20 do 30 pracowników. Zachętą dla prowadzących rekrutację jest subwencja od prowincji w wysokości 32 dol. miesięcznie za każdego zwerbowanego robotnika. Będzie ona wypłacana do końca roku. Rząd Henanu przeznaczył na nią 15,8 mln dolarów. Zakłady w Zhengzhou zatrudniają obecnie 150-tysięczną załogę i produkują 200 tys. iPhone’ów Apple’a różnego typu dziennie. Do końca miesiąca przy taśmach stanąć ma 50 tys. nowych pracowników, a w następnych tygodniach trzy razy tyle (...)” (http://wyborcza.biz/biznes/1,101558,12545874,Robotnicy_kontra_policia_Burzliwa_noc_u_producenta.htm).

Danuta Chmielewska-Banaszak

O pragmatycznych aspektach efektywności w nauce

On Pragmatical Aspects of Effectiveness in Science

Abstract: A thesis of this paper is that global changes lead to a necessity of expert managing of scientific effectiveness. Instead, our thesis is considered in regards to individual creativity. In particular, its effects in publications and organizational conditions fostering scientific effectiveness. This effectiveness is chiefly rooted in the creative process and its basic features such as sustainability and susceptibility to external determinants which traits are a subject of psychology of creativity and psychology of organization. Both domains are hence a framework for presented considerations, though offered paper is far from completeness, rather aiming at pointing a direction for future reflection.

Key words: effectiveness in science, creative process, organizational climate

Nie podejmując dyskusji, w jakim stopniu globalne zmiany, którym podlega nauka, wpływają – korzystnie bądź nie – na jej rozwój, stawiam tezę, że zmiany te „wymuszają” konieczność umiejętnego zarządzania efektywnością w nauce. Teza ta jest rozważana w odniesieniu do twórczości indywidualnej, w szczególności jej rezultatów w postaci publikacji czy badań doskonałej jakości (*excellence*) oraz warunków organizacyjnych sprzyjających efektywności pracy naukowej. Podstawą tej efektywności jest proces twórczy. Jego cechami istotnymi są: długotrwałość oraz podatność na uwarunkowania zewnętrzne. Cechy te stanowią przedmiot badań psychologii twórczości oraz psychologii organizacji. Obie dziedziny tworzą więc ramę odniesienia dla prezentowanych rozważań. Rozważania te nie wyczerpują problemu, raczej wskazują pewien kierunek myślenia o nim.

1.

Istotną cechą współczesnej kultury jest urynkowanie różnych jej dziedzin, co oznacza, że od instytucji działających w szeroko rozumianej sferze społeczno-politycznej wymagana jest efektywność ekonomiczna. Wymaganie to rynek stawia również wobec zinstytucjonalizowanej wiedzy naukowej. Ekonomiczna efektywność w tym przypadku wiąże się zarówno

z minimalizowaniem kosztów, pozyskiwaniem niebudżetowych źródeł finansowania, jak i z efektywnością pracy naukowej, ma ona bowiem ściśle finansowy wymiar¹.

Komercjalizacja nauki spowodowała, że zarówno pojedynczy pracownicy nauki, jak i instytuty, wydziały, uniwersytety podlegają ocenie parametrycznej dotyczącej jakości badań i dorobku naukowego. Oceny parametryczne organizacji opierają się w dużej części na efektywności pracowników naukowych – efektywności związanej z tworzeniem publikacji, czyli artykułów ukazujących się w prestiżowych czasopismach punktowanych, oraz monografii i patentów wywierających istotny wpływ na naukę światową, a także efektywności w aplikowaniu o granty naukowe.

W związku z tym coraz bardziej istotne w tej ocenie są takie kategorie parametryczne dorobku naukowego, jak badania doskonałej jakości (*research excellence*) czy indeks Hirscha (stosowane zarówno do naukometrycznej oceny indywidualnego dorobku, jak i dorobku instytucji/organizacji)².

W zarysowanej perspektywie zmienia się definicja sukcesu (efektywności) w nauce. Nie jest już nim (jak w tradycyjnej wizji nauki) stworzenie *novum*, ale jego opublikowanie w postaci artykułów i monografii, które spełniają rygorystyczne kryteria oceny parametrycznej³.

Z powodu tego, że o efektywności na poziomie organizacji decyduje efektywność pracowników nauki (pracowników wiedzy), dalsze rozważania skupią się na uwarunkowaniach indywidualnej efektywności pracy naukowej. Efektywność pracy naukowej jest ściśle związana z procesem twórczym. Proces twórczy zaś jest złożonym, wielowymiarowym zjawiskiem zależnym od dwóch kontekstów: osobowościowego i sytuacyjnego. Proces twórczy uwikłany w oba konteksty jest przedmiotem badań psychologii twórczości.

2.

Lata 80. ubiegłego wieku to czas, w którym w psychologii twórczości nastąpiła istotna zmiana. Powstające wcześniej koncepcje twórczości naukowej (nazywane dziś „egzotycznymi”) zakładały jakościową swoistość i odrębność procesów twórczych w porównaniu z innymi formami twórczości czy poznania. Przyjmowały dyspozycyjny model twórczości, to znaczy wyjaśniały twórczość w kategoriach właściwości psychologicznych (dyspozycji) twórcy. Jeśli się spojrzy z tej perspektywy, okaże się, że wielkich odkryć w nauce dokonują geniusze, obdarzeni przez naturę wybitnym talentem oraz zdolni do przeżywania specyficz-

¹ E. Polak, *Komercjalizacja szkolnictwa wyższego i jej wpływ na spójność społeczno-ekonomiczną*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 2012, z. 24, s. 215–217.

² Zob. J. Gil, *Sprawy nauki i jej perspektywy, czyli rzecz o rankingach wyższych uczelni*, „Uniwersytet Zielonogórski. Miesięcznik Społeczności Akademickiej” 2012, nr 7, s. 4–17. Autor artykułu z perspektywy prorektora ds. nauki i współpracy z zagranicą prezentuje w nim wyjściowe założenia polityki promującej wartościową działalność naukową.

³ Badania wykazujące, że liczba cytatów, jaką otrzymują prace naukowe, jest dość dokładnym wskaźnikiem ich jakości, przeprowadzili (m.in.) Jonathan R. Cole i Stephen Cole; por. artykuł ich autorstwa: *Hipoteza Ortegi*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1991, nr 1, s. 618–629.

nych procesów psychicznych. Procesy, dzięki którym wybitne osiągnięcia (przede wszystkim odkrycia) w nauce są możliwe, to natchnienie, intuicja, wgląd czy inkubacja.

Teorie twórczości powstające po zmianie paradygmatu rezygnują z dyspozycyjnego modelu twórczości i opisują ją jako złożone, wieloimienne zjawisko. Badania wybitnych, twórczych osiągnięć w nauce opierają się na założeniu, że nie są one efektem specjalnych predyspozycji, np. natchnienia czy intuicji, ale są wynikiem skomplikowanego procesu, na który wpływ mają cechy osobowości, procesy poznawcze, motywacje i emocje oraz kontekst społeczny. Dostyc zgodnie, choć nie jednogłośnie, teorie te traktują długotrwałą i intensywną pracę nad problemem oraz motywację i skupienie na problemie jako konieczne warunki twórczości.

Nowe teorie (często nazywane relacyjnymi lub interakcyjnymi) traktują twórczość naukową nie jako domenę wybitnych jednostek. Traktują ją jako egalitarną, a nie elitarną. Dlatego ogniskują zainteresowanie na naukowcach, których dokonania sytuują się pomiędzy odkryciami prowadzącymi do rewolucji w nauce a nic niewnoszącymi do nauki przyczynkami. Dzieląc problemy twórcze na problemy „do odkrycia” i problemy „do rozwiązania”, najczęściej skupiają się na problemach „do rozwiązania” i ich wdrażaniu. Koncentracja na określonej grupie naukowców oraz na procesie twórczym jako procesie rozwiązywania problemów dowodzi, że współczesna psychologia twórczości zajmuje się nauką codzienną.

Jest to obraz odbiegający od stereotypu rozpowszechnionego w kulturze Zachodu – stereotypu przedstawiającego osiągnięcie twórcze jako zjawisko wółmistyczne, przekraczające możliwości zwyczajnego człowieka. Współcześnie takie, bliskie potocznemu rozumieniu twórczości, podejście jest postrzegane jako nieużyteczne dla zrozumienia fenomenu zachowań twórczych (w tym zachowań twórczych w nauce)⁴.

Z tej krótkiej analizy wynika, że psychologia twórczości, mimo że jest dziedziną bardzo zróżnicowaną i problem twórczości rozpatruje w różnych paradygmatach, w rozważaniach o nauce przyjmuje dostyc spójny system założeń. Założenia te w wielu punktach są zbieżne z wizją nauki charakterystyczną dla konstruktywistycznej refleksji nad nauką⁵.

W perspektywie psychologii twórczości nauka to nie tylko proces twórczy, lecz przede wszystkim zjawisko kulturowe. Twórczość jednostkowa jest osadzona w sieci relacji społecznych i oddziaływań kultury. To kontekst społeczno-kulturowy ustala kryteria twórczości oraz wzory zachowań twórczych. Dookreśla też system wiedzy i ustala reguły działania,

⁴ Por.: E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005; E. Nęcka, *Sukces w nauce – analiza psychologiczna*, [w:] *Sukces w nauce*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Kraków–Warszawa 2006, s. 9–24; M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1999; A. Strzałecki, *Psychologia twórczości. Między tradycją a ponowoczesnością*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2003; M. Stasiakiewicz, *Zachowania twórcze w organizacji*, [w:] M. Strykowska (red.), *Współczesne organizacje – wyzwania i zagrożenia. Perspektywa psychologiczna*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 153–174; K. Śmigórski, *Procesy poznania utajonego u osób twórczych*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010.

⁵ Por. E. Bińczyk, *(Post)konstruktywizm na temat technonauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2010, z. 2, s. 231–251; A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1995; Ł. Afeltowicz, *Laboratoria w działaniu. Innowacja technologiczna w świetle antropologii nauki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

w ramach których twórczość naukowa powstaje. Twórczość jest więc konstruowana (współ-konstruowana) społecznie.

Twórca/uczony jest częścią szerszego układu odpowiedzialnego za powstanie dzieła naukowego, które zawsze jest traktowane jako efekt społecznego, a nie jedynie twórczego osiągnięcia⁶.

„Osadzenie w sieci relacji społecznych” oznacza też, że nauka ma charakter wspólnotowy. Z tego założenia wynikają kolejne. Wspólnoty, społeczności naukowe są grupami zawodowymi (nauka jest „zinstytucjonalizowanym zawodem”, a nie powołaniem). Przynależność do wspólnoty skutkuje kompetencjami, fachowością i konformizmem poznawczym (wynikającym z modelowania poznania naukowego w toku socjalizacji), którego skutkiem jest umiejętność poznawania rzeczywistości i jej interpretowania (umiejętność ta porządkuje procesy poznawania i badania naukowego), a w efekcie – skutecznością w pracy naukowej.

We współczesnej psychologii twórczości umniejsza się znaczenie talentu czy specjalnych predyspozycji, a akcentuje rolę treningu i doświadczenia oraz umiejętności praktycznych w procesie socjalizacji „ku byciu” kompetentnym naukowcem.

Z założeniem, że wspólnoty naukowe są grupami zawodowymi, wiąże się koncentracja na nauce codziennej oraz działaniach praktycznych, a nie na tworzeniu teorii w nauce (twórczość jest psychologicznym procesem rozwiązywania problemów, a nie ich odkrywaniem). Codziennosc nauki jest też przedmiotem badań nad klimatem organizacyjnym pracy naukowej. Psychologowie i socjologowie organizacji badają naukowców bez uwzględnienia specyfiki ich pracy, co budzi opór samych osób badanych. Traktują pracę naukową oraz nauczanie na poziomie akademickim jako działalność zawodową, która może być badana jak każda inna⁷.

Z przedstawionych założeń wynika, że w perspektywie psychologii twórczości skuteczność pracy naukowej (sukces w nauce) jest zależna przede wszystkim od „obecności w zespole”. Sukces nie jest wynikiem talentu czy specjalnych predyspozycji, ale efektem długotrwałego procesu i kompetencji.

3.

Psychologia twórczości, badając warunki twórczych osiągnięć (w nauce czy sztuce), najczęściej rozpatruje je w kontekście triady: osoba – proces – produkt. W kontekst ten dobrze wpisuje się rozróżnienie między kreatywnością a twórczością.

Kreatywność dotyczy osoby, a ściślej jej zasobów dyspozycyjnych, natomiast twórczość dotyczy procesu i dzieła. Twórczość zatem dotyczy działań jednostki będących realizacją określonych zadań oraz ich efektów, uznanych w danej dziedzinie za twórcze.

⁶ E. Nęcka, *Sukces w nauce – analiza psychologiczna*, op. cit.; M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, op. cit.; E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, op. cit.

⁷ Por. M.A. West, H. Smith, W. Lu Feng, R. Lawthom, *Research Excellence and Departmental Climate in British Universities*, „Journal of Occupational and Organizational Psychology” 1998, vol. 71, s. 261–281.

Kreatywność ma charakter stopniowalny, to znaczy, że jest cechą powszechną, przynależną każdemu, choć w różnym stopniu. To zespół psychologicznych właściwości, dzięki którym jest możliwy proces twórczy. Składają się nań strukturalne właściwości umysłu i osobowości, konstytuujące względnie trwałą zdolność do tworzenia nowych idei oraz umiejętność do podejmowania długofalowych zadań⁸. Psychologiczne właściwości stanowiące potencjał twórczy omawiane są zazwyczaj z podziałem na dwie kategorie: właściwości poznawcze (inteligencja, wiedza, style poznawcze) oraz cechy osobowości. Zdolność do tworzenia nowych idei w nauce psychologowie twórczości najczęściej łączą z takimi cechami osobowości, jak: otwartość, ciekawość poznawcza, tolerancja na wieloznaczność i niezależność⁹.

Osiągnięcia w nauce nie mogą być jedynie pochodną kreatywności, z kilku przynajmniej powodów. Po pierwsze: zdolności nie są dane raz na zawsze, lecz podlegają zmianom. Po drugie: kreatywność jest jedynie potencjałem twórczym. O jego realizacji (np. w postaci „urzeczowienia” twórczych idei, pomysłów) decydują zarówno kompetencje, jak i silna motywacja oraz warunki zewnętrzne. Po trzecie: kreatywność może być zablokowana przez czynniki poznawcze lub emocjonalne – niską samoocenę, nieodporność na stres, obawę przed ryzykiem nawet wtedy, gdy warunki zewnętrzne są sprzyjające¹⁰.

Twórczość w odróżnieniu od kreatywności ma charakter procesualny. Jako proces polegający na rozwiązywaniu problemu, a także tworzeniu jego materialnego „wymiaru”, powstaje krok po kroku, na zasadzie stopniowego przyrostu efektów twórczych. Twierdzenie to jest oczywiste w kontekście historycznych badań nad nauką prowadzonych również przez psychologów, np. Roberta R. Weisberga. Przyjmowane jest jednak z oporem przez tych, którzy są zwolennikami tradycyjnej wizji nauki i związanej z nią „natychmiastowości” odkryć w nauce wynikających z oślnienia czy intuicji¹¹.

Efektywność pracy naukowej wymaga nie tylko wieloletniej pracy nad problemem, ale również pracy w warunkach niepewności i długiego oczekiwania na jej rezultaty. Niepewność wynika przede wszystkim z wieloznaczności warunków realizacji ostatecznego efektu. Proces twórczy, choć jest procesem celowym, nie jest i nie może być w pełni zależny od celu nadrzędnego, kierującego jego przebiegiem. Zdarza się, że w trakcie pracy nad problemem twórca dostrzeże nowe możliwości rozwiązania problemu wymuszające zmianę celu nadrzędnego. Zdarza się też tak, że pod wpływem rozwiązań cząstkowych, które uwidoczniły istnienie zupełnie nowych, niedostępnych dotąd możliwości, twórca podejmuje realizację całkowicie nowego zadania¹².

Długiemu oczekiwaniu na efekty pracy twórczej zazwyczaj towarzyszy brak szybkiej informacji zwrotnej na temat tego, co i jak udało się zrobić, brak pozytywnego wzmocnienia

⁸ M. Stasiakiewicz, *Zachowania twórcze w organizacji*, op. cit., s. 156.

⁹ E. Nęcka, *Sukces w nauce – analiza psychologiczna*, op. cit.; A. Tokarz, *Motywacja jako warunek aktywności twórczej*, [w:] *idem* (red.), *W poszukiwaniu zastosowań psychologii twórczości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 51–72.

¹⁰ Por. M. Stasiakiewicz, *Zachowania twórcze w organizacji*, op. cit., s. 159.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, op. cit., s. 169.

ze strony społeczności naukowej oraz brak jasnych kryteriów sukcesu naukowego. Opisane warunki wskazują, że praca naukowa nie jest pracą dla kogoś, kto nie potrafi pracować w warunkach długiego oczekiwania na jej efekty i związane z nimi gratyfikacje¹³.

Proces twórczy w nauce jest też procesem indywidualnej inwestycji. Twórczość w nauce wymaga inwestowania w pracę twórczą, mocno angażującą i trwającą wiele lat. Inwestycja ta zazwyczaj wiąże się z podjęciem ryzyka. Dobrze opisuje to koncepcja Roberta J. Sternberga i Todda I. Lubarta nazywana „twórczym inwestowaniem”. W świetle tej teorii „inwestowanie” w nauce oznacza wybór tematu, któremu naukowiec gotowy jest poświęcić czas, wysiłek i inne zasoby. W analizie tego problemu autorzy koncepcji odwołują się do metafory kupowania i sprzedawania akcji na rynku papierów wartościowych. W nauce, tak jak w biznesie, najczęściej stosowana jest strategia mniejszego ryzyka. W przypadku naukowców oznacza ona wybór „bezpiecznych”, gwarantujących uzyskanie akceptowalnego wyniku w dającym się przewidzieć czasie, tematów. Podejmują więc tematy, którymi zajmuje się większość badaczy w ich dziedzinie.

Strategia ta powoduje, że stosujący ją naukowcy „kupują” drogo, ponieważ muszą dużo czasu i energii zainwestować w poznanie literatury przedmiotu i metodologii oraz w poszukiwanie mało wyeksploatowanego tematu, a „sprzedają” tanio, bo muszą wiele wysiłku włożyć w to, aby upowszechnić efekty swoich działań wśród wielu podobnych pod względem jakości i tematyki prac.

Zdecydowana mniejszość naukowców podejmuje ryzyko inwestowania w tematy nowe. Kupują „tanio”, gdyż opracowywanie nowych problemów nie wymaga dużych nakładów. Jeśli odniosą sukces (nie zawsze się tak dzieje), zysk jest duży¹⁴.

Sukces, efektywność pracy naukowej są też związane z długością trwania procesu twórczego. Długość jego trwania jest odwrotnie skorelowana z szansą doprowadzenia go do skutecznego końca. Procesy krótkotrwałe częściej kończą się sukcesem, ponieważ są w mniejszym stopniu podatne na działanie czynników zakłócających. Dlatego w wypadku procesów długotrwałych decydującą rolę odgrywają czynniki motywacyjne, które odpowiadają za wytrwałe dążenie do celu¹⁵.

Psychologiczne badania nad motywacyjnymi aspektami twórczości są mniej liczne w porównaniu z badaniami dotyczącymi poznawczych i osobowościowych aspektów procesu twórczego. Badania te jednoznacznie potwierdzają jednak rolę autonomicznej motywacji poznawczej w długofalowym procesie twórczym¹⁶. Motywacja ta, zwana też motywacją kompetencyjną lub dążnością do mistrzostwa intelektualnego, jest motywacją samoistną. Pod jej wpływem wzbogacanie wiedzy jest samo w sobie satysfakcjonujące i nie służy żadnym innym celom.

¹³ E. Nęcka, *Sukces w nauce – analiza psychologiczna*, op. cit.; M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, op. cit., s. 58.

¹⁴ E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, op. cit., s. 176–177.

¹⁵ *Ibidem*, s. 223.

¹⁶ A. Tokarz, *Motywacja jako warunek aktywności twórczej*, op. cit., s. 55; M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, op. cit., s. 77.

Podstawą autonomicznej motywacji poznawczej jest zaciekawienie nowymi obiektami czy informacjami. Autonomiczna motywacja poznawcza jest stosunkowo łatwo wzbudzana poprzez zadania, które mobilizują kompetencje i umiejętności. Okazuje się, że zadania typu heurystycznego są bardziej atrakcyjne, „wciągające” i podtrzymujące aktywność niż zadania typu algorytmicznego¹⁷.

Jeśli nie ulegnie rozproszeniu (a ulega mu łatwo), autonomiczna motywacja poznawcza staje się silnym stymulatorem aktywności twórczej. Decyduje o tym zaangażowanie emocjonalne. Pojawia się ono z chwilą uzyskania satysfakcji z częściowych efektów pracy naukowej. W pracy naukowej motywowanej autonomiczną aktywnością poznawczą gratyfikujący jest nie tylko ostateczny efekt, ale również częściowe efekty pracy prowadzącej do osiągnięcia celu. Gdy zainicjowane przez autonomiczną motywację poznawczą działania dają rezultaty, staje się ona silnym, ukierunkowującym aktywność motywem¹⁸.

Pod jego wpływem naukowcy mocno koncentrują się na problemie, a wytwarzanie przez nich rozwiązań polega na długotrwałym opracowywaniu dzieła, wytworu czy problemu aż do nadania mu zadowalającej postaci estetycznej, logicznej czy formalnej. Odbyna się to niezależnie od nacisków zewnętrznych, przy silnej motywacji do ukończenia pracy¹⁹. Autonomiczna motywacja poznawcza ułatwia tym samym koncentrowanie się na celach nadrzędnych, ściśle związanych z celami zawodowymi.

Autonomiczna motywacja poznawcza jest też warunkiem (lub jednym z warunków) efektywności w nauce, wytwarza bowiem mechanizm dodatniego sprzężenia zwrotnego. Częściowe efekty pracy naukowej dają satysfakcję i wzmacniają motywację do pracy. Silna motywacja do pracy skutkuje silniejszym zaangażowaniem. Silne zaangażowanie może zaowocować długo oczekiwanymi wynikami. Te są z kolei mocno gratyfikujące, co zachęca do dalszych wysiłków, wzmacnia wiarę w sukces i daje siłę do pokonywania trudności²⁰.

Autonomiczna motywacja poznawcza nie jest więc właściwością „daną”, lecz tworzącą się w trakcie procesu twórczego, nie tylko zasilającą go, lecz także przez proces twórczy podtrzymywaną. Decydują o tym aktywizujące właściwości zadania i osiągnięte rezultaty²¹.

Badania pokazują jednak, że praca naukowa jest najbardziej efektywna wtedy, gdy autonomiczna motywacja poznawcza jest wspierana innymi motywami, a wywołany i kierowany nią proces twórczy przebiega w korzystnych dla pracy twórczej warunkach²².

W psychologii twórczości proces twórczy jest też analizowany jako zachodzący w czasie proces nabywania nowej wiedzy i umiejętności (nieprzerwany proces „uczenia się twórczości”)²³. W świetle tej perspektywy osiągnięcia twórcze są wynikiem ilości czasu

¹⁷ M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, op. cit., s. 79.

¹⁸ E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, op. cit., s. 223.

¹⁹ A. Tokarz, *Rola motywacji poznawczej w aktywności twórczej*, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 14.

²⁰ Por. T. Kocowski, *Stymulatory i inhibitory aktywności badawczej samodzielnych pracowników nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1991, z. 1, s. 79–80.

²¹ M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, op. cit., s. 79–80.

²² Szersze omówienie tego problemu w: D. Chmielewska-Banaszak, *O pasji naukowej i pożytkach z niej płynących*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2011, z. 2, s. 217–228.

²³ M. Stasiakiewicz, *Zachowania twórcze w organizacji*, op. cit., s. 160.

i wysiłku potrzebnego na osiągnięcie poziomu eksperctwa w danej dziedzinie nauki (ekspertem można być tylko w jednej dziedzinie). Poziom eksperctwa oznacza ponadprzeciętną wiedzę specjalistyczną oraz wysoki poziom umiejętności praktycznych będących efektem długotrwałego treningu i doświadczenia. Aby wiedza i umiejętności eksperckie stały się czynnikiem maksymalizującym efekty twórcze w nauce, musi upłynąć około 10 lat. Zależność tę pokazują studia historyczne. Weisberg, analizując okoliczności odkrycia struktury DNA, wykazał, iż nie jest ono efektem niezwykłych mechanizmów psychicznych. Geneza tego (i innych) wybitnego osiągnięcia jest przede wszystkim rezultatem intensywnej, trwającej właśnie 10 (lub więcej) lat pracy. Podobne wyniki uzyskał John R. Hayes. Ustalił on, że większość wielkich kompozytorów, których biografie twórcze poddał analizie, potrzeboowało przynajmniej 10 lat studiów, zanim napisali arcydzieło²⁴.

W psychologii twórczości przyjmuje się, że produkt pracy naukowej jest twórczy, jeśli jest jednocześnie nowy (oryginalny, zaskakujący) oraz wartościowy (użyteczny, adaptacyjny z punktu widzenia wymogów zadania). Produktem jest zarówno dzieło naukowe, jak i nowe idee, rozwiązania, nowatorskie procedury czy stworzenie nowej wiedzy lub kompetencji wzbogacających obraz i rozumienie świata²⁵.

Procesualny charakter twórczości w przypadku „produktu” oznacza, że jest on nie tylko „stający się”. Oznacza również, że powstający produkt ma wpływ na przebieg tworzącego go procesu. Podobne relacje łączą produkt i osobę. Produkt jest dziełem osoby, a bardziej precyzyjnie – jest obiektywizacją kompetencji twórczych zachodzącą w określonym czasie. Jest też narzędziem kreowania osoby, chociażby poprzez nadawanie sensu jej działaniom²⁶.

„Produkt” uznany przez społeczność naukową za twórczy wiele mówi o poziomie kreatywności twórcy, natomiast produkt uznany przez społeczność za „nietwórczy” może być takim z powodu niskiej kreatywności lub też ograniczeń w aktualizacji potencjału twórczego.

Powyższe rozważania miały na celu wykazanie, że twórczość/efektywność w nauce jest zależna nie tylko od umiejętności i uzdolnień. Decydujące znaczenie ma też czas, praca nad własnym rozwojem, procesy motywacyjne, podejmowanie ryzyka i odporność na warunki pracy skutkujące niepewnością oraz zmiennością jej celów i kierunków²⁷.

Psychologowie twórczości są zgodni w twierdzeniu o znaczącym wpływie czynników zewnętrznych (np. środowiska zawodowego pracowników wiedzy²⁸) na osiągnięcia twórcze. Przypisują im rolę zarówno czynników blokujących, jak i facylitujących przebieg procesu twórczego. Mimo tych zapewnień w zasadzie brak jest konceptualizacji, które pozwoliłyby skonkretyzować wpływ czynników środowiskowych na efektywność w nauce²⁹.

²⁴ A. Kozbelt, R.A. Beghetto, M.A. Runco, *Theories of Creativity*, [w:] J.C. Kaufman, R.J. Sternberg (red.), *The Cambridge Handbook of Creativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 33; K. Śmigórski, *Procesy poznania utajonego u osób twórczych*, *op. cit.*, s. 19–20.

²⁵ Por. E. Nęcka, *Sukces w nauce – analiza psychologiczna*, *op. cit.*, s. 10; K. Śmigórski, *Procesy poznania utajonego u osób twórczych*, *op. cit.*, s. 21.

²⁶ M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, *op. cit.*, s. 99 i 170

²⁷ *Ibidem*, s. 71.

²⁸ Por. E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, *op. cit.*, s. 151–153.

²⁹ M. Stasiakiewicz, *Twórczość i interakcja*, *op. cit.*, s. 57 i 63.

W tej sytuacji pozostaje poprzestać na dosyć ogólnym stwierdzeniu, że środowisko sprzyjające twórczości naukowej jest nie tylko zbiorem warunków i wymagań, lecz także zbiorem możliwości sprzyjających realizacji procesu twórczego. Wpływ środowiska polega na umożliwieniu ekspresji i eksploracji twórczej, zdobywania nowych umiejętności, podejmowania bardziej ambitnych i nowatorskich, ale jednocześnie ryzykownych przedsięwzięć³⁰.

4.

Wiedzy o czynnikach zewnętrznych, związanych ze środowiskiem naukowym, sprzyjających efektywności w nauce dostarczają badania nad klimatem organizacyjnym. Zazwyczaj celem tych badań jest dookreślenie związku między efektywnością (ewentualnie kreatywnością) pracy naukowej a wyróżnionymi warunkami pracy, które składają się na klimat organizacyjny. Z badań tych wynika więc dosyć fragmentaryczna wiedza. Warto też w tym miejscu dodać, że w badaniach tego typu klimat organizacyjny nie jest wymiarem obiektywnym. Jest wymiarem subiektywnym, ponieważ bada się dostrzegane, odczuwane przez pracowników organizacyjne wsparcie dla ich aktywności zawodowej.

Dalszej analizie zostaną poddane trzy najczęściej przywoływane w literaturze przedmiotu badania. Wszystkie przeprowadzone zostały w latach 90. XX wieku, to znaczy po zmianie systemowej, którą Michael A. West określił jako wprowadzenie uniwersytetów „na rynek ekonomiczny i arenę polityczną”³¹.

Pierwsze z nich to właśnie badania przeprowadzone przez Westa i współpracowników, którymi objęto 46 wydziałów z 14 uniwersytetów Wielkiej Brytanii. Badania miały charakter longitudinalny i polegały na dwukrotnym pomiarze klimatu organizacyjnego, porównywanego następnie z zewnętrzną parametryczną oceną wydziałów, której podstawą były publikacje. Warto w tym miejscu wspomnieć, że badania te potwierdziły zależność między tą oceną a funduszami, które otrzymały objęte badaniami wydziały³².

Kolejne to badania Teresy M. Amabile i Stanleya S. Gryskiewicza. Przeprowadzili oni wywiady ze 129 naukowcami zatrudnionymi w laboratoriach badawczych, w których efektywność systematycznie słabła³³.

Trzecie to badania Görana Ekvalla i Larsa Ryhammara przeprowadzone z udziałem 130 pracowników naukowych zatrudnionych na uniwersytecie w Lund. Badano ich w warunkach korzystnego dla osiągnięć twórczych klimatu organizacyjnego. Wykorzystane do analizy badania były kolejnym etapem badań longitudinalnych i wykonane zostały po wprowadzeniu zmian organizacyjnych na uniwersytecie, które przynajmniej częściowo zniwe-

³⁰ *Ibidem*, s. 122.

³¹ M.A. West, H. Smith, W. Lu Feng, R. Lawthom, *Research Excellence and Departmental Climate in British Universities*, *op. cit.*, s. 261.

³² *Ibidem*.

³³ T.M. Amabile, S.S. Gryskiewicz, *Creativity in the R&D Laboratory*, Technical Report Number 30, Center for Creative Leadership, Greensboro 1987.

lowały niekorzystną dla kreatywności atmosferę pracy. Użycie słowa „kreatywność” nie jest przypadkowe, ponieważ autorzy badań dokonali pomiaru klimatu organizacyjnego oraz pomiaru kreatywności (a nie efektywności) za pomocą testów psychologicznych³⁴.

Badania różniące się celami, narzędziami i sposobem przeprowadzenia, jednak przyjmujące ujednoczoną definicję klimatu organizacyjnego, przyniosły podobne wyniki. Wykazały, że podstawą efektywności pracy naukowej (czy też kreatywności) jest zakres kontroli nad pracą. Im więcej wolności w decydowaniu o warunkach pracy, tym wyższa jej efektywność. Wydawałoby się, że jest to wniosek oczywisty, wręcz banalny.

Nie jest oczywisty, gdy przyjrzeć się bliżej wnioskom z badań. Wynika z nich, że „autonomia pracy naukowej” to dosyć skomplikowany wymiar o zdecydowanie lokalnym, a nie uniwersalnym charakterze. Wolność w decydowaniu o warunkach pracy ograniczały biurokracja i formalizacja w badaniach Westa i współpracowników. Podobny wniosek, że biurokracja blokuje kreatywność tak samo jak centralizacja i formalizacja, stanowi konkluzję badań Ekvalla i Ryhammara. Natomiast uczestnicy badań Amabile i Gryskiewicza jako przyczyny osłabionego poczucia kontroli nad warunkami pracy wskazywali m.in. narzucanie tematów badań i nadmierną kontrolę ze strony przełożonych.

Problem autonomii wiąże się również ze wsparciem dla innowacyjności i umiarkowanego ryzyka. W badaniach przeprowadzonych na uniwersytecie w Lund kreatywność jego pracowników rosła, gdy czuli oni, że mają całkowitą swobodę zgłaszania inicjatyw i propozycji zmian bez obaw o krytykę, ośmieszenie czy karę w przypadku niepowodzenia. Wyniki te oznaczają, że innowacyjność (kreatywność) kwitnie wtedy, gdy każdy pomysł spotyka się z poparciem zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz grupy³⁵.

W badaniach przeprowadzonych na brytyjskich uniwersytetach o wyższej efektywności pracy naukowej decydował sposób zarządzania wspierający rozwój kariery oraz innowacyjność. Także, o czym była już mowa, mniej sformalizowane relacje między pracownikami wydziału i niski poziom biurokratyzacji. Formalizacja osłabia wsparcie dla innowacyjności. Powoduje, że pojawiają się bariery dla nowych pomysłów, otwartości i chęci współpracy. Im bardziej rozluźniona i przyjacielska atmosfera, tym efektywność pracy naukowej większa.

Konkluzje te wspierają wnioski z badań w amerykańskich laboratoriach badawczych. W badaniach Amabile i Gryskiewicza wśród wielu organizacyjnych barier dla efektywności na wysokich pozycjach znalazła się konieczność częstego bronięcia swoich pomysłów i zamierzeń³⁶.

Chyba najciekawsze wnioski wypływają z badań Ekvalla i Ryhammara. Wynika z nich, że w środowisku akademickim jedynie dwie zmienne (a przebadano ich kilka) najbardziej wpływają na kreatywność. Są to: atmosfera w pracy, skutkująca możliwością kształtowania warunków pracy, i zaplecze techniczne. Zaplecze techniczne, nazywane przez autorów badań również udogodnieniami, to: informatyzacja, dostęp do literatury, sprzętu, pomoc materialna, sale konferencyjne. Obie zmienne nie tylko sprzyjają kreatywności, ale także

³⁴ G. Ekvall, L. Ryhammar, *The Creative Climate: Its Determinants and Effects at a Swedish University*, „Creativity Research Journal” 1999, no. 4, s. 303–310.

³⁵ *Ibidem*, s. 304.

³⁶ E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, *op. cit.*, s. 223.

pełnią funkcję „dźwigni”, to znaczy: jeśli pojawia się czynnik zakłócający kreatywność, są w stanie go zneutralizować.

W czasie gdy wykonywano badania, przykładem na to było obciążenie pracą, które jest silnym stresorem i można przewidywać, że prędzej czy później wpłynie negatywnie na kreatywność. W badaniach przeprowadzonych na uniwersytecie w Lund obciążenie pracą nie osłabiało, ale wręcz stymulowało kreatywność pracowników nauki. Decydował o tym właśnie klimat organizacyjny sprzyjający kreatywności i innowacyjności. Im dłużej trwał, tym bardziej nasilała się pozytywna korelacja między nakładem pracy a kreatywnością³⁷.

Wydawałoby się, że środowisko uniwersytetu czy instytutu badawczego jest środowiskiem, które w naturalny sposób generuje i ułatwia osiągnięcia twórcze w nauce. Zaprezentowane badania pokazują jednak, że nie zawsze tak się dzieje. Pokazują też, że osiągnięcia twórcze są ściśle zależne od warunków organizacyjnych.

5.

Realia, w jakich funkcjonuje zinstytucjonalizowana wiedza naukowa oraz pracownicy wiedzy, powodują, że uniwersytety i instytuty badawcze muszą funkcjonować jak nastawione na innowacyjność firmy, których celem podstawowym jest produktywność. Podstawą produktywności w tym przypadku jest umiejętne zarządzanie warunkami sprzyjającymi efektywności, czyli budowanie strategii organizacyjnej wokół twórczości. O specyfice tych strategii decyduje długofalowa inwestycja w pracowników. Długofalowa, ponieważ proces twórczy w nauce trwa wiele lat. Pożądany przez organizację skutek tego procesu, czyli efektywność naukowa i związana z nią efektywność ekonomiczna, też jest rozłożony w czasie. Na przykład publikacja wchodzi w cykl cytowania dopiero po trzech–czterech latach od ukazania się³⁸.

O skuteczności strategii decydują w równej mierze wiedza o istocie procesu twórczego w nauce oraz wiedza o warunkach organizacyjnych sprzyjających efektywności pracy naukowej. Warunkiem skutecznego zastosowania tej wiedzy jest przełamanie barier mentalnych zarówno po stronie zarządzających kreatywnością w nauce, jak i samych zarządzanych.

Barriere mentalne, o których mowa, tworzą dosyć powszechne jeszcze przekonania dotyczące zarówno samej nauki, jak i naukowców. W szczególności przekonania o niezależności nauki od wpływów zewnętrznych, wyjątkowości nauki i uczonego oraz o nierozzerwalnym związku między dyspozycjami wewnętrznymi (zwłaszcza kreatywnością) a efektami pracy naukowej.

³⁷ G. Ekvall, L. Ryhammar, *The Creative Climate...*, *op. cit.*, s. 308.

³⁸ Zob. V. Cano, N.C. Lind, *Żywotność tekstów naukowych*, przeł. W.J. Bober, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1991, z. 2, s. 283–293.

Radosław Bomba**Wymykający się obraz****Piotr Zawojski, *Sztuka obrazu i obrazowania w epoce nowych mediów*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, ss. 324.**

Nasylenie współczesnej kultury przedstawieniami i medialnymi reprezentacjami prawdopodobnie nigdy dotąd nie było tak intensywne i powszechne. Truizmem staje się dziś stwierdzenie, że kultura, w której żyjemy, jest kulturą obrazu. Wielu badaczy, takich jak Jean Baudrillard czy J.W. Mitchell, wskazuje, że taki stan rzeczy w zasadniczy sposób wpływa na rzeczywistość kulturową, wymuszając refleksję nad wcześniej bezdyskusyjnymi i zdawać by się mogło oczywistymi kwestiami. Jedną z takich kwestii jest pytanie, czym jest obraz i jak zmienia się jego status kulturowy, ontologia, znaczenie i związane z nim praktyki.

Ten fundamentalny dla współczesnej kultury problem porusza w swojej pracy Piotr Zawojski. Śląski medioznawca, autor pionierskiej *Cyberkultury*, tym razem bada, w jaki sposób nowe media wpływają na społeczno-kulturowy status obrazu. Książka *Sztuka obrazu i obrazowania w epoce nowych mediów* zabiera czytelnika w intelektualną podróż po niezwykle skomplikowanym, problematycznym i pełnym paradoksów świecie współczesnych obrazów. W zasadniczej mierze publikacja jest poświęcona praktyce artystycznej i prze-

obrażeniom, jakim ulega ona w dobie mediów cyfrowych. Niemniej jednak opisywane przez medioznawcę przykłady i działania artystyczne są swego rodzaju soczewką, przez którą możemy patrzeć na współczesną rzeczywistość. W eksperymentach, które pytają o granice obrazu lub transgresywnie przekraczają jego kulturowo ustalone ramy, pobrzmiewają szersze pytania: W jak sposób taki stan rzeczy wpływa na współczesnego człowieka? Jakim zmianom ulega nasza percepcja, pamięć, tożsamość? Czym są cyfrowe media? Kto jest przedmiotem, a kto podmiotem działania?

Piotr Zawojski ukazuje te kwestie, zaczynając od charakterystyki zmian, jakie dokonują się w na pierwszy rzut oka społecznie oswojonych praktykach wytwarzania obrazów, aby stopniowo wkraczać w coraz bardziej eksperymentalne światy współczesnych zjawisk wizualnych. Logice tej podporządkowana jest struktura książki. Badacz rozpoczyna ją od ogólnego przybliżenia czytelnikowi współczesnych problemów teoretycznych związanych z kwestią obrazowania i obrazów w kulturze, a następnie opisuje, jak zmienia się ta problematyka w poszczególnych mediach. Rozpoczyna-

jąc od fotografii cyfrowej, wędrując przez transformacje, jakie zachodzą w kinie pod wpływem oprogramowania (*soft cinema*), autor stopniowo dochodzi do coraz bardziej złożonych i wymykających się prostym kategoryzacji fenomenów: paraobrazów, obrazów psychosomatycznych, obrazów immersyjnych i zjawisk, które wychodzą poza ramy reprezentacji. Wśród tych ostatnich pojawiają się obrazy, których nie odbiera się już tylko wzrokiem, ale doświadcza ich całym ciałem czy bezpośrednio umysłem. Powstają w ten sposób nowe, graniczne formy wizualności.

Pierwszy rozdział pracy zatytułowany *Paradoksy obrazów w epoce nowych mediów* jest teoretycznym wprowadzeniem, kontekstem dla późniejszych analiz skupiających się na konkretnych przykładach. Medioznawca zauważa, że kultura współczesna jest kulturą, w której można zaobserwować mnożenie się różnego rodzaju wyświetlaczy i ekranów, mediujących wiele aktywności życiowych człowieka. Wymusza to nie tylko badanie samej reprezentacji, ale także skupienie się na materii i medium obrazów oraz badanie kształtowanych za ich pomocą sposobów widzenia. Coraz częściej spotkać również można sytuację, w której obraz rzeczywistości staje się rzeczywistością obrazu. Same obrazy stają się obecnie formami interaktywnymi, symptomami procesów algorytmicznych. Tak pojmowane obrazy nie są już reprezentacją rzeczywistości, ale stanowią formę samoistną, polisemiczną, samozwrotną i wytwarzającą, a nie odtwarzającą i reprodukcującą rzeczywistość. Potwierdzeniem tych spostrzeżeń są zróżnicowane typologie obrazów tworzone przez takich myślicieli i artystów jak: J.W. Mitchell, Zygmunt Rybczyński czy George Berkeley. Piotr Zawojski, odwołując się do tych

koncepcji, przekonuje, że zróżnicowanej panoramy współczesnych form obrazowości nie sposób ująć już w jedną zunifikowaną teorię. Zamiast tego medioznawca proponuje małe narracje, lokalne interpretacje i skupienie się na konkretnych przejawach i przykładach, które każdorazowo wymuszają na badaczu modyfikowanie i reinterpretowanie przyjętych dotychczas założeń teoretycznych. Ujęcie to jest główną przesłanką metodologiczną całej pracy.

Kolejny rozdział jest poświęcony koncepcji fotografii w ujęciu Jeana Baudrillarda. W przypadku tego francuskiego teoretyka mediów ciężko mówić o jednolitej teorii fotografii, gdyż problematyka ta rozproszona jest w jego licznych pracach. Wpisuje się ona jednak w ogólne ramy teorii symulacji. Na długo przed pojawieniem się fotografii cyfrowej Baudrillard analizował fenomen analogowego polaroidu i problematyzowany przez to urządzenie status podmiotowości jednostki. Kto jest autorem zdjęcia wykonanego przez automat? Tradycyjnie pojmowana podmiotowość staje tu pod znakiem zapytania. Fotografujący zostaje usytuowany w roli przedłużenia maszyny, wyzbywa się swojego ja. Aparat według Baudrillarda sprawia, że podmiot znika, a zamiast niego zaczynamy mieć do czynienia z niezapóźnionym podmiotowo procesem jawienia się przedmiotów.

Oprócz rozważań teoretycznych francuskiego badacza, Piotr Zawojski zwraca uwagę na rzadko przywoływany w analizach twórczości Baudrillarda fakt, że autor koncepcji symulacji sam był aktywnym fotografem, którego dzieła wystawiano w światowych galeriach. Rodzi się tu interesujące połączenie niezwyklej teorii mediów z jej praktyczną adaptacją. W pracach fotograficznych Baudrillarda zdjęcie sta-

nowiło zdarzenie, a nie rejestrację świata. W fotografiach tych dominują przedmioty (jawienie się świata), a nieobecność staje się dowodem obecności. Egzemplifikacją tej paradoksalnej tezy może być zdjęcie, gdzie francuski krytyk przedstawił fotel, na którym jeszcze przed chwilą sam siedział.

O ile w pracach Jeana Baudrillarda wyraźnie zaznaczały się przesłanki teoretyczne, o tyle w twórczości kolejnego artysty – Daniela Lee – zasadniczą rolę odegrały nowe narzędzia i programy komputerowe. Fotograf jest przykładem artysty eksplorującego w swoich pracach hybrydowy charakter fotografii cyfrowej. Daniel Lee, który jest Amerykaninem chińskiego pochodzenia, stwierdza, że pojawienie się Photoshopa wywarło ogromny wpływ na jego twórczość. Widać to już w jego pierwszych cyklach artystycznych *Manimals*, które składają się z fotorealistycznych obrazów hybryd ludzko-zwierzęcych. Zawojski zwraca uwagę na fakt, że w przeciwieństwie do fotografii tradycyjnej, której przesłanki można wywieść z renesansowego malarstwa włoskiego, projekty Daniela Lee czerpią z malarstwa niderlandzkiego. Fotografia oparta na oku rejestrującym zewnętrzny świat zostaje zastąpiona fotografią zapisującą wewnętrzny świat artysty. Jest to radykalne odejście od idei zdjęcia pojmowanego zgodnie z kategorią przystawalności do świata zewnętrznego. Zamiast tego mamy tu do czynienia z realistycznymi, niezależnymi i autoreferencyjnymi światobrazami. Prace Daniela Lee to samoistne cyfrowe przedmioty, a nie analogi przedmiotów realnych.

Część książki poświęconą fotografii w dobie nowych mediów zamyka artykuł dotyczący twórczości Pedra Meyera. Fotograf ten jako jeden z pierwszych artystów na świecie zaczął wystawiać swoje dzieła w In-

ternecie. W przeciwieństwie do wcześniej opisywanych przykładów, eksplorujących materię dzieła i problematykę realności, twórczość Meyera skupia się na kategorii pamięci. W cyklu *I Photograph to Remember* artysta wykorzystuje fotografie do opowieści o śmierci swoich rodziców. Jest to swego rodzaju intymny, nasycony emocjami dokument przedstawiający za pomocą fotografii proces umierania. Na uwagę zasługuje tu nie tylko trudna i kontrowersyjna tematyka, ale także sposób opowiadania. Wykorzystując możliwości nowych mediów, artysta stworzył swoistą diaporamę, w której każde zdjęcie zostało opatrzone komentarzem autora w formie audio. Połączenie obrazu i dźwięku tworzy z tego projektu osobisty fotoesej. *I Photograph to Remember* jest według Piotra Zawojskiego projektem sytuującym się na pograniczu świata analogowego i cyfrowego. Medium fotografii zaaranżowane w nowy sposób i dystrybuowane za pomocą pierwszych nośników elektronicznych, jakim były płyty CD, staje się refiguracją przyszłych projektów *digital storytelling*.

Kolejną część pracy Zawojski poświęca zagadnieniom kina i przeobrażeń, jakim ulega ta technika wytwarzania obrazów pod wpływem narzędzi cyfrowych i oprogramowania. Analizy tego fenomenu badacz rozpoczyna od charakterystyki twórczości Lecha Majewskiego. Reżyser ten według Zawojskiego wykorzystuje narzędzia cyfrowe w niekonwencjonalny sposób. Wizualne odtwarzanie świata zewnętrznego dzięki nowym technologiom zostaje zastąpione obrazowaniem wewnętrznego świata artysty. Dlatego też twórczość Majewskiego przypomina tworzenie wideopoematów. W treści i tematyce filmów reżyser często przywołuje nawiązania do obrazów, cyfrowo odtworzo-

ne i wprowadzone w ruch sceny klasycznego malarstwa, motywy mityczne. Oprócz tego artysta eksperymentuje z samą materią medium. Tworząc jeden z pierwszych filmów cyfrowych, *Ogród rozkoszy ziemskich*, Majewski rozdał cyfrowe kamery aktorom, uzyskując w ten sposób niezwykle efekt realizmu. Piotr Zawojski określił ten zabieg mianem neorealizmu cyfrowego.

Drugi z tekstów, zatytułowany *Soft Cinema Lva Manovicha i Andreasa Kratky'ego. Język nowych mediów w praktyce*, eksploruje nowy gatunek kina eksperymentalnego, które do tworzenia filmów wykorzystuje oprogramowanie komputerowe. Ideę nowego kina zapoczątkował Lev Manovich – naukowiec, artysta i programista w jednej osobie. Koncepcja ta w silny sposób jest powiązana z teorią współczesnej kultury, którą rozwija medioznawca. Manovich dzisiejszą rzeczywistość kulturową określa jako bazę danych, olbrzymie archiwum łatwo dostępnych zasobów kulturowych, które dzięki zróżnicowanym interfejsom mogą być na wszelkie sposoby porządkowane. Podstawowe narzędzie tradycyjnego kina, jakim jest kamera, zostaje w *soft cinema* zastąpione oprogramowaniem. Zamiast kamery rejestrującej sceny zostaje wykorzystany algorytm, który remiksuje na różne sposoby gotowy materiał filmowy.

Geneza takiego podejścia do kina ma swoje źródło także w innych działaniach artystycznych. Wyraźnie wyodrębnia się tu rozwijana przez Andy'ego Warhola i Petera Greenawaya koncepcja kina zrywającego z zasadą „jeden ekran, jeden obraz”. *Soft cinema* jest również swego rodzaju kinem rozszerzonym, w którym zasadniczą rolę odgrywa przepracowywanie starych mediów i nagrań. Doskonale oddaje to praca Manovicha *Anna and Andy: A Streaming*

Novel / Emotion Movie Engine, która opiera się na filmach Warhola i powieści Lwa Tołstoja. Odpowiedni algorytm skanuje tekst *Anny Kareniny* i zestawia go z określonymi obrazami i postaciami z filmów „papieża pop-artu”.

Inny rodzaj *soft cinema* reprezentują działania artystyczne Andreasa Kratky'ego, takie jak *Absence*, gdzie prezentowanych jest kilka równoległych strumieni obrazów, a w zależności od ich ilości zmienia się również podkład dźwiękowy.

Ostatnia część książki skupia się na obrazach eksperymentalnych, które nie poddają się jednoznacznym definicjom i silnie kwestionują dotychczasowe kategorie i nawyki percepcyjne. Jednocześnie wyraźnie widać w nich narodziny nowej formy obrazowości, czy używając precyzyjniejszego określenia – transobrazowości. Ten status liminalny, graniczny wydaje się najlepiej charakteryzować przywołane przez Piotra Zawojskiego praktyki artystyczne.

Potwierdza to tytuł pierwszego tekstu: *Obrazy psychosomatyczne. „Feed” Kurta Hentschlägera jako doświadczenie transgresyjne*. Artysta ten tworzy dźwiękowo-obrazowe instalacje, kreuje przestrzeń rozszerzonej percepcji, starając się wywołać w odbiorcy doświadczenie synestezji, nową formę odbioru obrazów.

W instalacji *Feed* z 2005 roku artysta stworzył odrębne uniwersum, przestrzeń odseparowaną od rzeczywistości. Instalacja była pomyślana jako doświadczenie graniczne, testujące możliwości psychofizyczne ludzkiego organizmu. Świadczą o tym szczególne środki bezpieczeństwa i specjalna klauzula, którą musieli podpisywać widzowie przed projekcją. Dodatkowo seans był monitorowany przez specjalnie wyszko-

lonych ratowników, którzy pomagali odbiorcom, gdy ci poczuli się źle lub zemdleli.

Pierwsza część instalacji wykorzystywała projekcje ekranowe i obrazy soniczne, czyli takie doświadczenia dźwiękowe, które są odczuwane nie tylko słuchem, ale całym ciałem, stając się doświadczeniem namacalnym. Druga część opierała się na immersji. Kurt Hentschläger wykorzystał tu efekt sztucznej mgły i stroboskopu, budując w ten sposób immersyjną, odrealnioną przestrzeń. W takim środowisku obraz przestaje być czymś do oglądania, a staje się czymś bezpośrednio odczuwalnym za pomocą całego ciała i umysłu odbiorcy. Tym samym, jak twierdzi Zawojski, powstaje nowa praktyka obcowania z obrazami, której charakter jest postmedialny. Odbiorca zarówno ogląda, jak i uczestniczy w przedstawieniu, sprzęga się neuralnie z rytmem instalacji.

Niejednoznaczność ontologii obrazów immersyjnych porusza także kolejny tekst zatytułowany *Interaktywne i immersyjne granice obrazów audiowizualnych – T_Visionarium*. W artykule tym medioznawca bada projekt *T_Visionarium*, który został stworzony dzięki wykorzystaniu systemu AIVE. System ten stanowi cylindryczną przestrzeń immersyjną zbudowaną z 12 projektorów wysokiej rozdzielczości, wykorzystującą również przestrzenny dźwięk. Całość przypomina kształtem konstrukcję dziewiętnastowiecznej panoramy. W środowisku tym na 250 ekranach wyświetlono ponad 20 tysięcy klipów telewizyjnych. Umieszczony pośrodku multisensorycznej przestrzeni widz-operator mógł dokonywać przestrzennego montażu i nawigować wśród niezliczonej ilości audiowizualnych obrazów. *T_Visionarium* zostało także wyposażone w system detekcji ruchu, co w zależności od zachowań użytkownika wprowadza

w całą audiowizualnej strukturze zmiany, które zachodzą w czasie rzeczywistym. W ten sposób dokonuje się odwrócenie porządku tradycyjnego kina, w którym widz znajdował się na zewnątrz obrazu, a jego ciało było unieruchomione. *T_Visionarium* jest żywą strukturą, w której ciało użytkownika staje się częścią obrazu i znajduje się w jego wnętrzu.

Nową formę obrazowości wprowadza również wykorzystanie wizualizacji naukowych. Piotr Zawojski przybliży to zagadnienie, charakteryzując projekt artystyczny Eveliny Dominitch i Dimitrija Gelfanda *Camera Lucida*, który wykorzystuje obrazy powstające wskutek procesów chemicznych. Nauka i sztuka, przez wiele lat rozwijające się jako odrębne praktyki, współcześnie coraz częściej inspirują się nawzajem i czerpią ze swoich dokonań. To wzajemne przenikanie wyraźnie widać w takich nurtach sztuki współczesnej, jak m.in.: sztuka algorytmiczna i generatywna, bio art, net art, sztuka telematyczna. *Camera Lucida* opiera się na zjawisku sonoluminescencji, które polega na emisji fal świetlnych przez ciała fizyczne pod wpływem innych działań niż rozgrzewanie do określonej temperatury. W przypadku dzieła Dominitch i Gelfanda bodźcem wywołującym świetlne reakcje jest dźwięk. W ten sposób dzięki sonoluminescencji zostaje pokazane to, co do tej pory było tylko słyszalne. Artyści wykraczają poza naturalne ograniczenia ludzkiej percepcji. Wykreowane dzieło sytuuje się na granicy dźwięku i obrazu. *Camera Lucida* staje się także wyzwaniem dla samych odbiorców, pełne zrozumienie oglądanego fenomenu wymaga bowiem zapoznania się z teorią naukową, która wyjaśnia chemiczny proces. Bez tej wiedzy odbiór jest w pewien sposób uproszczony, a widz nie jest w stanie dostrzec głębi

zjawiska i zniuansowanych powiązań między dźwiękiem i obrazem, ugruntowanych w procesach fizykochemicznych.

Ostatni artykuł w książce, *Sztuka obrazu i obrazowania w epoce nowych mediów*, jest w całości poświęcony postaci Briana Eno – pioniera muzyki *ambient* i działań artystycznych z pogranicza muzyki i obrazu. Znany i ceniony w środowisku muzycznym artysta, prekursor nowego podejście do muzyki, którą zaczął traktować jako przestrzeny pejzaż, współcześnie coraz częściej łączy swoją pasję muzyczną z fascynacjami obrazem i oprogramowaniem. Zainteresowania te skłaniają Eno do rozwijania „muzyki wizualnej”, czyli prac, w których muzyka i obraz przenikają się wzajemnie dzięki zastosowaniu komputerowych algorytmów. Znajduje to swoje odbicie w projekcie *77 Million Paintings*. Praca ta stanowi system, który korzystając z ograniczonych zasobów dźwięków i obrazów oraz odpowiedniego oprogramowania komputerowego, jest

w stanie wygenerować 77 milionów unikatowych audiowizualnych kompozycji. Istotny jest tu wymiar temporalny pracy, bowiem obejrzenie wszystkich możliwych form audiowizualnych zajęłoby 9 tysięcy lat.

Podsumowując nową książkę Piotra Zawojskiego, można powiedzieć, że jest to swego rodzaju indeks najważniejszych zjawisk, punktów przełomowych współczesnej sztuki nowych mediów. Charakterystyczny styl autora, który punktem wyjścia dociekań naukowych czyni swoje własne doświadczenia, stanowi istotny walor pracy. Zawoj-ski umiejętnie łączy wnikliwą analizę krytyka sztuki z bogatym warszatem naukowym. Tym samym *Sztukę obrazu i obrazowania w epoce nowych mediów* można polecić nie tylko naukowcom, medioznawcom i badaczom współczesnej kultury, ale z zaciekawieniem przeczytają ją również artyści, kuratorzy wystaw i osoby zainteresowane sztuką współczesną.

Roch Sulima

Perypetie teorii i praktyk dialogowych w wielokulturowym świecie

Urszula Kusio, *Dialog w komunikacji międzykulturowej. Idealy a rzeczywistość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, ss. 300.

Urszula Kusio podjęła się zadania ambitnego i niezwykle ryzykownego, które w największym uproszczeniu da się sprowadzić do pytania: jak można uprawiać socjologię „zdarzenia” dialogowego, a więc socjologię czegoś, co Martin Buber określił jako „zdolność oglądania oczyma duszy istniejącej w danym momencie, ale zmysłowo niedostępnej rzeczywistości”?

Autorka przechodzi od krytycznej rekonstrukcji – mówiąc najogólniej – etnograficznych opisów praktyk kontaktów międzykulturowych (rozdział I) do wyczerpującej analizy przesłanek teorii dialogowych (rozdział II), poszukując „dialogicznego wspólnego mianownika procesu komunikacji międzykulturowej” (s. 132). W rozdziale III, zatytułowanym *Dialogiczne implikacje dla komunikacji międzykulturowej*, przedstawia rezultaty namysłu nad tym „uwspólnianiem”.

Badaczka próbuje w rozprawie wyznaczyć graniczne warunki, które określałyby (dyscyplinowałyby) używanie pojęcia dialogu, konsekwentnie wywodząc je z filozofii dialogu, a przede wszystkim z koncepcji Martina Bubera, Emanuela Lévinasa i Józe-

fa Tischnera. Kwestią zasadniczą jest próba odpowiedzi na pytanie: „Czy współczesny świat daje świadectwo dialogicznej relacji rozumianej zgodnie z przesłaniem filozofów spotkania, czy można mówić o dialogu jak *mathesis universalis* wielokulturowej rzeczywistości?” (s. 208). Społeczną realnością, w której pojawia się i rozstrzyga to pytanie, jest – bardzo ważny dla opisu współczesności – proces komunikacji międzykulturowej. Dysponujemy dziś bogatą literaturą opisującą teoretyczne i praktyczne aspekty tego procesu.

Zasadniczym *novum* pracy Urszuli Kusio jest próba – jak sama pisze – „połączenia filozofii dialogu i komunikacji międzykulturowej” (s. 10). Słowo „połączenie” markuje tu – zaprezentowany w rozprawie – złożony proces badawczy, którego punktem wyjścia jest krytyczna analiza komunikacji międzykulturowej i filozofii dialogu, poprowadzona jako wzajemne oświeclanie się tych dwu tytułowych zagadnień, co z kolei sprawia, że zagadnienia te nie usamodzielniają się w wywodzie autorki, ale zarysowane są w ramach „uwspólniających” tę problematykę, a więc

w ramach teorii „wyższego rzędu”, których reguły badaczka stara się wypracować.

Autorka dokonała właściwego doboru kategorii opisu i analizy tytułowych zagadnień (m.in. „obcy”, „Inny”, „Drugi człowiek”). Nie starała się w sposób arbitralny osiągnąć systemowej spójności tych pojęć, stąd też ich uwikłanie w referowane teorie. Badaczka zmierza jednak do budowania jakiegoś ogólnego planu operacjonalizacji tych pojęć (ich „uwspólniania”), gdyż musi stale mieć na uwadze oddziaływanie bardzo wpływowych dziś retoryk, w których kategoria „obcego”, „innego”, „drugiego” staje się bardziej operatorem logicznym niż fenomenem etycznym. Autorka stwierdza, że czasy współczesne „nie najlepiej rokują dla dialogu międzykulturowego” (s. 91), gdyż kontakt międzykulturowy nie musi być komunikacją międzykulturową, jak również „kontakt medialny nie ma charakteru międzykulturowego”.

Charakterystycznym rysem omawianej tu pracy jest konsekwentnie ponawiana próba „oczyszczenia” i nowego uporządkowania pola refleksji, a więc ambitny zamiar przybliżania podstawowych przesłanek i form „dialogu etycznego”, który przeciwstawiany jest z poznawczym pożytkiem „dialogowi dyskursywnemu”. W pracy Urszuli Kusio da się odczytać wyraźną intuicję, że w globalizującym się, wielokulturowym świecie trzeba nauczyć się dialogu, trzeba „przygotować się do międzykulturowego dialogu” (s. 113), a zatem należy wypracować odpowiednie narzędzia i metody.

Autorka pracy włącza się udanie w nurt badań nad komunikacją międzykulturową, ukształtowaną w latach 50. XX wieku, wprowadzając do tych badań jako *novum* zagadnienie „dialogu w jego pierwotnej, filozoficznej formie”. Bada więc „przeni-

kanie idei filozofii dialogu do komunikacji międzykulturowej w jej **postulatywnym** [podkr. R.S.] wymiarze” (s. 52). Interesuje ją raczej społeczno-historyczna genealogia tych zagadnień, a nie systematyzujący opis szkół i orientacji w badaniu komunikacji międzykulturowej, choć te orientacje zna dobrze.

Podstawowym celem pracy dr Urszuli Kusio jest zasadnicze przesunięcie akcentu z dialogu jako formy komunikacyjnej na dialog jako „formę egzystencji w wielokulturowym świecie”. Należy podkreślić, że kiedy rozpatruje, nierzadko dosyć szczegółowo, świadectwa filozofii dialogu, przyjmuje perspektywę socjologiczną, a nie filozoficzną, a to można z kolei odczytać jako zwrot w stronę socjologii „nieparadygmatycznych”. Referat teorii dialogowych można uznać za dobrze sfunkcjonalizowany. Wypisy z tych teorii są zasadne i przekonujące w odniesieniu do namysłu nad komunikacją międzykulturową. Badaczka pisze, iż przyjęte przez nią rozumienie dialogu „wyznaczone jest przez horyzonty filozofii spotkania i poddaje się w pełni zasadzie dialogicznej, której szczególną postacią jest Buberowskie Ja i Ty i Ja – To” (s. 151). Autorka rozpatruje główne kategorie teorii dialogowej, analizując oprócz „zasady dialogicznej” m.in. takie kategorie, jak: „Inny”, „twarz”, „mowa”, „spotkanie”, które się przydarza, „relacja” itp.

Interesuje autorkę „dialog jako modelowe narzędzie komunikacji międzykulturowej, dialog konstruowany na postawie dyrektyw zawartych wprost, bądź nie wprost, w filozofii dialogu” (s. 152). Wyrażenie „dialog konstruowany” i słowo „narzędzie” należy rozumieć jako otwarcie na problematykę **pragmatyki dialogu**, co jest wielką zapowiedzią w tej pracy, szczególnie gdy

podstawowym odniesieniem są praktyki komunikacji międzykulturowej. Odczuwam to jako próbę „dopisania” np. aksjomatyce koncepcji Geerta Hofstede’go czy Richarda R. Gestelanda pewnego wymiaru etycznego, a także projekt swoistej **pedagogii dialogu**. Rezultat tych prób poznajemy w rozdziale III pt. *Dialogiczne implikacje dla komunikacji międzykulturowej*.

Ważne dla rozprawy okazuje się pytanie: jak (czy?) można sprowadzić problem dialogu kultur do pytań o pragmatykę spotkania? oraz stwierdzenie, że „wiele koncepcji »nowego myślenia«, w tym cała zasada dialogiczna, opiera się na doświadczeniu religijnym i na język filozofii winny być dopiero przeniesione”, a sam przekład „pojęć religijno-poetyckich na filozoficzne konkrety” byłby ambitnym zamierzeniem (s. 157). Jak zatem spotkanie z Innym, „ja-dla-Innego”, ma realnie zaistnieć w komunikacji międzykulturowej, gdy jego forma i geneza wywiedzione są głównie z doświadczenia religijnego (M. Buber, J. Tischner i in.)? Dalej: jakie społeczne praktyki umożliwiają (artykułują) dialog jako metaforę „przejścia”, „metaforę aksjologicznego pomostu między Ja i Ty” (s. 158)? Paradoks filozofii dialogu polega m.in. na tym, że im bardziej „spotkanie” w ramach komunikacji międzykulturowej jest „przygodne” (zdarzeniowe), a więc nakładają się na siebie dwa różne modele świata, różne systemy aksjologiczne, tym bardziej jest ono regulowane rytualnie, instytucjonalnie, aksjomatycznie czy wręcz „poradnikowo” i nie ma tam filozoficznego namysłu, co jakże często potwierdza literatura etnograficzna. Reguły takiego spotkania wyznaczały np. społeczne mitologie „gościńca” (gościa) itp. Tymczasem, paradoksalnie, np. u Martina Bubera, autentyczne spotkanie dokonuje się poza realnością

czasu i przestrzeni. Jak zatem może wyglądać pedagogia dialogu kultur rozumianego jako spotkanie z Innym? Czy odpowiedź na te pytania zarysowuje się w stwierdzeniu: „Mówiąc o dialogicznym spotkaniu kultur, można jedynie odwoływać się do metafory – i ten fakt należy podkreślić” (s. 193)? Urszula Kusio podnosi w tym momencie problem „nowego języka”, gdyż – znów paradoksalnie – np. według Tischnera problem braku porozumienia z Drugim nie jest problemem lingwistycznym, podobnie dialogika Bubera traktuje słowo w sposób nielingwistyczny. Są to mocne przesłanki rozróżnienia w rozprawie dialogu etycznego i dyskursywnego (s. 197).

Powróćmy do socjologii „zdarzenia” dialogowego. Urszula Kusio twierdzi, że koncepcje dialogowe są wyjątkowo aktualne w świecie „wielokulturowych zdarzeń” i zapytuje: „Czy takim lekarstwem na dolegliwości wielokulturowych społeczeństw może być dialog obecnie”, jak miał być „remedium na kryzys racjonalnych systemów?”. I dalej: „Czy społeczeństwa zdecydują się na jego uciążliwą aplikację, która wymaga cierpliwości i zdyscyplinowania?” (s. 177).

Badaczka trafnie przedstawiła szeroki zakres przesłanek tzw. renesansu dialogu, podjęła próbę operacjonalizacji tej, przejętej ze „słowników” aksjologicznych i etycznych, formuły dialogu na obszarze nauk społecznych. W tym m.in. widziałbym podstawowy sens rozprawy. Widać w niej wyraźną próbę steoretyzowania zagadnień dialogu międzykulturowego, a to jest niezmiernie trudne, gdyż – jak stwierdza badaczka – „myśl dialogiczna jest w szczególności sposobem antropologią filozoficzno-teologiczną”. Dialogowi przypisuje autorka funkcję **postulatywną** i **projektującą**, ale nie funkcję prognostycz-

ną (s. 221), a to ożywia, dziś wyraźnie wycofaną, **refleksję aksjologiczną**. Przynależy tu również namysł nad tzw. „ciemnymi stronami dialogu” (s. 206, 221). Urszula Kusio – jak już wspominałem – „oczyszcza” słowo „dialog” z użyć potocznych. Rodzi się pytanie, czy socjolog nie powinien konceptualizować potoczności tych użyć, które rozkrzewiły się w humanistyce m.in. za sprawą światowej recepcji pism Michaiła Bachtina.

Szeroko zarysowany jest postulatywny wymiar dialogiki, która ma znaleźć odniesienie do zjawisk komunikacji międzykulturowej, stąd też rozszerzenie, ale raczej postulatywne, kontekstu dialogiki o wymiar społeczny, ekonomiczny i polityczny, choć ten ostatni miał być z założenia wykluczony. Badaczka postuluje nową treść pojęcia „dialogu”. Mówi, że „Dialog ufundowany na założeniach filozofii spotkania nie ma w sobie nic z codzienności i banału, wymaga wysiłku i skupienia” (s. 230), stawia więc pytania o **faktyczność relacji dialogowych** w procesie praktyki społecznej (s. 234–235). Wyrażną intencją, rzutującą na całość rozprawy, jest skupienie się na analizach tych zjawisk, tych koncepcji, które nie spełniają postulatu dialogu wywiedzionego z filozofii spotkania, a terminem tym się posiłkują.

Wróć do zasadniczego, a stosunkowo rzadko pojawiającego się wprost w rozprawie, głównie zresztą w trybie postulatywnym, **pragmatycznego aspektu dialogu**. W tradycji humanistycznej dialogika otwierała się na pragmatykę, niejako była jej zapowiedzią i dopełnieniem. Mocnych argumentów dostarcza tu np. literaturoznawcza refleksja o dialogu (por. m.in. E. Czaplejewicz, *Pragmatyka, dialog, historia. Problemy współczesnej teorii litera-*

tury, PWN, Warszawa 1990). W rozprawie, która ma podtytuł: *Idealy a rzeczywistość*, pojawiają się postulaty „wypracowywania trwałej przestrzeni dialogicznej”, mówi się o praktycznej intencji filozofii dialogu” (s. 138), o praktycznym znaczeniu rozważań nad komunikacją międzykulturową (s. 127), a wreszcie o możliwości istnienia „dialogicznych zaleceń” (s. 121). Badaczka przestrzega jednocześnie, że skuteczność komunikacyjna nie może być utożsamiana z dialogiem (s. 127–128). Zreferowane sumiennie teorie aksjomatyczne komunikacji międzykulturowej przeciwstawia teorii dialogicznej, której przypisuje walor diagnostyczny i operacyjny.

Powyższe kwestie są zarysowane w pracy dosyć klarownie. Wywodom towarzyszy przekonanie, że dialog jest „zarówno postawą etyczną, jak i celową formą komunikowania się” (s. 199). Czytamy więc: „Kompetencję komunikacyjną w zakresie języka werbalnego i niewerbalnego można nabyć w procesie kształcenia, a deficyty z obszaru wiedzy o kulturze Innego są także względnie łatwe do nadrobienia. Natomiast braki w etycznym wymiarze dialogu zaburzają fundamenty całej relacji dialogicznej, włącznie z jej uniemożliwieniem. Ich uzupełnienie jest niepomiaralnie trudniejsze niż w przypadku pierwszym, a czasami niewykonalne” (s. 200).

Autorka stara się odpowiedzieć na pytanie: „co rozpoznają teorie dialogowe, gdy przeniesiemy je na grunt komunikacji międzykulturowej?”; „jak opisują, stymulują i projektują praktyki życia społecznego?”; wreszcie – „jak działają?”. W tym kontekście badaczka musiała się odnieść również do wielce wpływowych, w końcowych dekadach XX wieku, koncepcji **wielokulturowości** i **multikulturalizmu**, analizując

w ostatnim rozdziale konkretne zjawiska społeczne w Niemczech, Holandii i Wielkiej Brytanii, które poświadczały brak zastosowania reguł dialogowych.

Docenić zatem trzeba powtórzenie ważnych pytań o etykę, która zajęta jest dziś pytaniami, jakie przynosi np. posthumanizm. Za wywodami Urszuli Kusio stoi jakiś, systematycznie niewyartykułowany, projekt kodeksu etycznego komunikacji międzykulturowej. Jak obwieścić ten kodeks np. Marokańczykowi, który wraz z rodziną przypląnął promem z Tanguer do Gibraltaru, aby mogło mu się przydarzyć „spotkanie” z kulturą Innością, z Drugim? W świetle wywodów autorki wciąż dręczy nas pytanie: czy dialog etyczny przydarzył się tylko niektórym filozofom? Autorka pracy proponuje coś, co określe mianem **pedagogii dialogu**. Wskazuje, raczej intuicyjnie, na możliwość „edukacji do wielokulturowości” i stwierdza: „Przygotowanie do tak pojmowanego i obwarowanego koniecznymi warunkami dialogu jest nie lada wyzwaniem, pozytywną pracą na pokolenia bez żadnej pewności, że działania zakończą się sukcesem”. Należy stwarzać „sprzyjającą aurę i kompetencję do prowadzenia dialogu, by zapobiec dyskryminacji, niesprawiedliwości i szeroko pojętej kulturowej krzywdzie” (s. 201). Tak pomyślana edukacja nie daje gwarancji dialogicznego spotkania, które oparte jest na fenomenie uprawomocnionej „różnicy”, na etyce „różnicy”. W tym kontekście warto odnotować, że badaczka bardzo uważnie śledzi rozległą sferę dialogów pozorowanych i ich „ciemną stronę”. Po to, jak się zdaje, potrzebny jest jej praktycznie ów niewyartykułowany w pełni kodeks dialogu etycznego, który w ostatnim podrozdziale pracy przyjmie formułę „**gramatyki dialogu**”. Jak sama pisze: rozważa przede

wszystkim „sytuacje modelowe i abstrakcyjne, ale teoretycznie do pomyślenia, dlatego warte uwzględnienia i refleksji” (s. 203).

Jeśli pytamy o pragmatyczny wymiar postulowanej przez Urszulę Kusio dialogiki, to warto jeszcze raz przypomnieć, że badaczka referuje głównie przypadki nieobecności dialogu, w przyjętym przez nią rozumieniu. Mamy więc do czynienia z – określe to tak – **pragmatyką negatywną**. Stosunkowo rzadko problematyka dialogu etycznego przenika do refleksji teoretycznej nad komunikacją międzykulturową. Postulowana przez autorkę teoria dialogowa zawiera wiele miejsc „nieokreślonych”, usytuowanych jakby w innym porządku. Dialog w komunikacji międzykulturowej może być więc „magiczną kompetencją kulturową” (s. 241). Jest również mowa o „zagadkowej i inspirującej symbiozie między dialogiem a komunikacją międzykulturową”, która dokonuje się w sferze publicznej, a nie ma jej w refleksji teoretycznej (s. 249). Można też przeczytać, że „dialog międzykulturowy to przejście na drugą stronę sensów, znaczeń i uczuć, na stronę jakiejś niemożliwości” (s. 130). Poza stwierdzeniem w rodzaju: „Wizerunek Innego złagodniał, jego obraz został oswojony”, nie docieramy do bardziej systematycznej wiedzy na ten temat.

Kulturoznawca z wielkim zaskoczeniem stwierdza w rozprawie nieobecność koncepcji dialogu i dialogiki Michaiła Bachtina. Nie ma go w bibliografii, ani razu nie pada to nazwisko. Wydaje się to dziwne, gdyż w podrozdziale *Renesans dialogu w wielokulturowym świecie* habilitantka dokonuje stosunkowo drobiazgowych rekonstrukcji kategorii dialogu we współczesnej huma-

nistycie. Skoro Urszula Kusio występuje tak konsekwentnie przeciw nadużyciom słowa „dialog” w teorii i praktyce społecznej, przeciw jego banalizacjom i uroszczeniom, to zapomina o – jak się wydaje – głównym „winowajcy” tego stanu rzeczy, czyli Bachtinie. Można zaryzykować tezę, że początkowa faza recepcji teorii Bachtina w Polsce, przypadająca na lata 70. i 80. XX wieku, spotkała się ze znacznie większym rezonansem w polskiej humanistyce (głównie literaturoznawstwie i publicystyce kulturalnej) niż – prawie równoczesna – polska recepcja pism Martina Bubera, podobnie zresztą jak, już wyraźnie późniejsza, polska recepcja pism Lévinasa.

Urszula Kusio zbywa ten problem jednym zdaniem: „literaturoznawcy dialog jako formę literacką przeanalizowali ze wszystkich możliwych stron” (s. 220). Autorka pracy, jako socjolog, poszukuje reguł oraz przestrzeni społecznego praktykowania dialogu (por. powyższe uwagi o pragmatyce dialogu). I co dałoby się znaleźć realnego w praktykowaniu dialogu... może duszpasterski konfesjonał ks. prof. Józefa Tischnera? Ostatecznie też niedostępny. Może zatem warto było zająć się modelami „zdarzeń”, „spotkań” i relacji dialogowych w dziełach literatury, a więc konkretną praktyką społeczną, która ponadto posiada, stosunkowo dobrze uchwytny, wymiar **socjohistoryczny**, pozwalający spojrzeć na historycznie zmienne modele i wzory dialogiki. Literackie świadectwa interpretowane w duchu koncepcji Bachtina i jego szkoły nie wydają się mniej poręczne niż, towarzyszący często wywodom badaczki, głos Ryszarda Kapuścińskiego.

Koncepcja Bachtina, z fundamentalną dla niej **zasadą egzotopii**, omawiana jest często w światowej literaturze naukowej, nie-

rzadko właśnie w kontekście myśli Bubera i Lévinasa. I choć te analizy nie są wolne od uproszczeń, to jednak wyznaczają pewien horyzont, w którym – przyjęta przez Urszulę Kusio – koncepcja dialogu winna się określić. Wyraźnie też wskazuje się na formację prawosławną jako zaplecze światopoglądowe Bachtina, a dotyczy to nie tylko tzw. metafizycznej fazy twórczości tego autora. Podkreśla się prekursorski charakter Bachtina wobec myśli filozoficznej i metodologii humanistyki XX wieku, odczytuje się krytykę dogmatyzmu i relatywizmu (por. m.in. tom II obszernej antologii prac pt. *Ja – Inny. Wokół Bachtina*, red. D. Ulicka, Universitas, Kraków 2009). Chcę być dobrze zrozumiany: nie idzie mi o szczegółowe analizy dialogiki Bachtina w kontekście rozważań nad dialogiem w komunikacji międzykulturowej (koncepcji Bachtina nie da się zamknąć tylko w ramach dialogu dyskursywnego), ale o próbę odniesienia pomysłów i postulatów badawczych autorki książki do całej – niezidentyfikowanej przez badaczkę – formacji humanistycznej, która wyrosła w kręgu oddziaływania myśli Bachtina. Wystarczy zajrzeć do indeksów ważnych prac z zakresu antropologii kultury (m.in. Jamesa Clifforda). Nieobecność Bachtina zaskakuje jeszcze z innego powodu. To właśnie w środowisku młodych badaczy z UMCS narodziła się koncepcja pionierskiej pracy pt. *Dialog kultur. O granicach pluralizmu* (Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998), w której dzieło Bachtina znalazło odniesienie m.in. do filozofii dialogu.

Warto odnotować jeszcze inne drobniejsze kwestie dyskusyjne. Być może pragmatyczny aspekt relacji dialogowych uwyraźniłby się, gdyby je odnieść do skonkretyzowanych form kultur „na pograniczach”. Autorka wyklucza inicjatywę dialo-

gową „bytów politycznych” (s. 10). Trzeba byłoby to bliżej w zniuansowany sposób opisać. Badaczka twierdzi, że w pracy zajmuje się modelem dialogu ufundowanego na filozofii Innego, a następnie konfrontuje ten model „ze stanem faktycznym”. Powstaje pytanie: jak to dziś uczynić, jak uchwycić stan faktyczny poza sferą rzeczywistości politycznej, analizowanej obecnie z takim rozmachem choćby przez antropologię i etnografię polityki? Dla wyostrenia przyjętej koncepcji dialogu warto byłoby pokazać formy i modele „niedialogowej” komunikacji międzykulturowej. Autorka wskazała ciekawie na praktyki społeczne „w kostiumie” dialogu kultur. Inne kwestie: pojawienie się mediów interaktywnych pozwala spojrzeć inaczej na media jako „pośrednika”, który radykalnie wyklucza dialog spotkania. A przy okazji warto przypomnieć sobie zdanie wieśniaków z Nowej Gwinei (z roku 1967), zacytowane przez Margaret Mead w jej klasycznej książce *Kultura i tożsamość*. Tubylcy prosili antropolożkę o magnetofon i stwierdzali: „Słyszeliśmy przez radio piosenki innych ludzi i chcemy, żeby inni ludzie mogli posłuchać, jak my śpiewamy”.

Kiedy przychodzi syntetycznie ująć walory i znaczenie rozprawy, to należy zauważyć, że udało się postawić zasadnicze pytania oraz dobrze zarysować horyzonty poznawcze, które otwiera w humanistycznej problematyce „dialogu w komunikacji międzykulturowej”.

Najważniejsze kwestie rozprawy (dialog w komunikacji międzykulturowej) sytuują się dziś w samym centrum dyskusji o przedmiocie i powinnościach współczesnej antropologii kultury („Drugi człowiek” zastępuje terenową i teoretyczną figurę respondenta), a to umknęło trochę badaczce. Wspomnę także o tzw. „zwrocie etycznym” w antropologii oraz o tzw. „kursach postzależnościowych”. Ważny jest, zaprezentowany w rozprawie, zbiór krytycznych przesłanek, które okazują się przydatne w dyskusjach o multikulturalizmie oraz kształcie globalizującej się kultury popularnej, z charakterystyczną dla niej ideologią „nieuchronności”. Jednym z podstawowych walorów pracy Urszuli Kusio jest próba ożywienia problematyki aksjologicznej w badaniach społecznych. Ustalenia autorki okazują się ważne dla analiz nomadycznego charakteru współczesnej kultury, rzucają też nowe światło na fenomen globalnej turystyki, uwyrażniają w sposób nieoczekiwany sens zjawiska globalnego terroryzmu (badaczka o nim nie mówi), który może być rozpatrywany – z pożytkiem poznawczym – jako negatyw idei dialogu międzykulturowego. Istnieje pokusa, aby zadać pytanie (a książka Urszuli Kusio do tego ośmiela), jak zawarte w rozprawie rozważania dałoby się zastosować do analiz czegoś, co nazwę syndromem Jedwabnego i innych polskich „przeklętych problemów”.



REDAKTOR

Mirosław Ruszkiewicz

KOREKTOR

Magdalena Jankosz

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83