

---

PAMIĘĆ

---

MIEJSCE

---

OBECNOŚĆ

---

WSPÓŁCZESNE REFLEKSJE NAD KULTURĄ  
I ICH IMPLIKACJE PEDAGOGICZNE

REDAKTORZY

Jan P. Hudzik

Jadwiga Mizińska

WYDAWNICTWO UMCS  
LUBLIN 1997

Redakcja  
BARBARA PAPROCKA

Projekt okładki i stron tytułowych  
ZOFIA KOPEL-SZULC

Skład  
„Bez Erraty” – JOANNA DYSZCZYK

ISBN 83-227-0969-2

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ  
20-031 LUBLIN, pl. Marii Curie Skłodowskiej 5  
tel. 0-81/ 537 53 04 537 53 02 fax 537 53 02

# Spis treści

J. Mizińska, J. P. Hudzik. WPROWADZENIE . . . . . 7

## I. PAMIĘĆ – HUMANISTYCZNE WYKŁADNIE ŚWIADOMOŚCI CZASU CZŁOWIEKA PONOWOCZESNEGO

<i>Władysław Panas. Brama</i> . . . . .	17
<i>Stefan Morawski. Parę refleksji o tradycji i mitologii</i> . . . . .	27
<i>Ewa Mikina. Co pamiętamy, jak pamiętamy, gdzie mieszkamy</i> . . . . .	33
<i>Tadeusz Szkołut. Pamięć kultury a tożsamość człowieka ponowoczesnego</i> . . . . .	39
<i>Anna Zeidler-Janiszewska. O dwóch rodzajach obecności przeszłości w teraźniejszości</i> . . . . .	51
<i>Jadwiga Mizińska. Sztuka zapominania</i> . . . . .	59

## II. MIEJSCE – KULTUROWE I ESTETYCZNE PRZESTRZENIE SAMOREALIZACJI CZŁOWIEKA

<i>Paweł Bytniewski. Semiotyczny galimatias kultury współczesnej</i> . . . . .	71
<i>Anna Jamroziakowa. Elektroniczny hegemon obrazu czy bliskość bios w nowej sztuce?</i> . . . . .	85
<i>Teresa Pękala. Wirtualne światy słowa i obrazu</i> . . . . .	95
<i>Ewa Rewers. Środowisko rozmowy</i> . . . . .	105
<i>Marek Chojnacki. Dialog jako model rozmowy i dalsze implikacje</i> . . . . .	113

## III. OBECNOŚĆ – W POSZUKIWANIU NOWYCH FILOZOFICZNYCH I PEDAGOGICZNYCH UJĘĆ UCZESTNICTWA W KULTURZE

<i>Zygmunt Bauman. O turystach i włóczęgach, czyli bohaterach i ofiarach ponowoczesności</i> . . . . .	127
<i>Piotr Kawiecki. Postmodernizm jako element posymbolicznej „pauzy” kultury w fazie stabilizacji</i> . . . . .	137
<i>Tomasz Szkuclarek. Miejsce, przemieszczenie, tożsamość</i> . . . . .	151
<i>Zbyszko Melosik. Różnica jako (kon)tekst pedagogiczny: ponowoczesne kontrowersje</i> . . . . .	161
<i>Zbigniew Kwieciński. I cóż po pedagogu w zbójceckich czasach?</i> . . . . .	177
<i>Miroslav Petrusek. Dyskusja postmodernistyczna w Czechach lat dziewięćdziesiątych</i> . . . . .	187
<i>Jadwiga Ciszewska. Implikacje pedagogiczne współczesnej refleksji nad sztuką</i> . . . . .	197
<i>Jan P. Hudzik. Rozsądek czy serce? – ku ponowoczesnej dekonstrukcji klasycznej kategorii <i>fronesis</i></i> . . . . .	203

---

<i>Anna Żuk. O współczuciu</i> . . . . .	221
<b>IV. SPOTKANIE Z INNYM</b>	
<i>Janina Bauman. Cyganie i ich losy na przestrzeni wieków</i> . . . . .	227
<i>Wiesław Theiss. Między Węgrowem a Caracas. O korespondencyjnym dialogu w poznawaniu polsko-żydowskiej przeszłości</i> . . . . .	237
<i>Roman Pukar. Ekologia miłości</i> . . . . .	251
<b>V. KULTURA – PREZENTACJE</b>	
<i>Akademia Małych Ojczyzn</i> . . . . .	273
<i>Wybrane lubelskie przedsięwzięcia kulturalne (prezentacja)</i> . . . . .	283
<i>Witold Chmielewski. Środek świata w Lublinie</i> . . . . .	301

## WPROWADZENIE

W odpowiedzi na zaproszenie do udziału w konferencji, jaka miała się odbyć – i odbyła się – w dniach 24–27 września 1995 roku w Lublinie, Tomasz Szkuclarek napisał:

Ogromnie zafascynowała mnie problematyka oraz sposób prezentacji tez do dyskusji. Trafiają one „w dziesiątkę” moich zainteresowań i mam wielką satysfakcję, że będę mógł uczestniczyć w tak pomyślanej wymianie poglądów.

Ponieważ ta, miła dla organizatorów, opinia powtarzała się także w trakcie konferencji, pozwalamy sobie *in extenso* przytoczyć owe tezy, za czym przemawiałyby dodatkowo dwie racje. Po pierwsze, warto to uczynić po to, aby zorientować Szanownych Czytelników w tym, co motywowało nas do podjęcia prac nad realizacją wspomnianej konferencji. Po drugie – aby mogli Państwo zobaczyć, które z zaproponowanych wątków zostały podjęte i wzbudziły najżywszy odzew wśród zaproszonych gości.

Idea ogólna: Spotkanie osób przejętych i zatroskanych obecnym stanem kultury – pojętej zarówno w sensie ogólnym, jako antroposfery, specyficznie ludzkiego środowiska życia, jak też w sensie szczegółowym, jako kultury współżycia pomiędzy ludźmi. Wskutek dogłębnych przemian cywilizacyjnych, ustrojowych, politycznych doświadczamy obecnie zasadniczych przekształceń na poziomie mentalności i wzorców zachowania. Celem spotkania jest wzajemne poznanie i wymiana myśli ludzi teorii (filozofów, socjologów, pedagogów) oraz ludzi praktyki (twórców i organizatorów życia kulturalnego) na temat możliwości i sposobów przewyższania stanu chaosu aksjologicznego. W szczególności – poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jaki nowy typ więzi jest niezbędny do budowania w s p ó l n o t, w których interesy grupy i jednostek mogłyby być maksymalnie harmonijnie zaspokajane. A także: jakie powinny być zasady organizacji takich wspólnot, aby poczucie spójności wewnętrznej (podobieństwa) nie kolidowało z otwartością i przyjaznym nastawieniem wobec innych. Co za tym idzie – celem naszego spotkania ma być także próba wypracowania wspólnego języka, uzgodnienia sensów takich pojęć, jak np. tolerancja, pluralizm, tradycja, pamięć kulturowa.

## TEZY DO DYSKUSJI

### I. Ambiwalencja kulturowa

Kulturę obecnego przełomu stulecia (i tysiąclecia) cechuje wieloznaczność postaw, stylów życia, światopoglądów *etc.*, wynikająca z wieloznaczności wartości, z braku ich trwałej i stabilnej hierarchii. Jest to efekt utraty zaufania do monolitycznych ideologii i reprezentujących je instytucji. Reakcją na dawną monolityczność i monocentryczność stała się tendencja do policentryczności. To zaś oznacza rozproszenie i dezintegrację. W świadomości społecznej ten stan rzeczy przeżywany jest jako chaos, bezład, zamieszanie prowokujące do relatywizmu czy wręcz nihilizmu. Człowiek współczesny, z jednej strony, ma uraz do wszelkiego fundamentalizmu, z drugiej – lęk przed zagubieniem się wśród nadmiernej ilości i różnorodności propozycji aksjologicznych. Teoretycy sztuki i kultury opisują to jako fenomen przejścia od nowoczesności do ponowoczesności, od modernizmu do postmodernizmu. Powstaje problem, jakie są kryteria i granice tych formacji kulturowych; czy przejście to jest łagodne, czy skokowe; czy i jak da się zachować więź z tradycją, zwłaszcza tą najbliższą, obciążoną rezydentnym do niej stosunkiem. Jaka powinna być wizja „człowieka przełomu”, który zdolny byłby radzić sobie z sytuacjami kryzysowymi wkraczającymi w jego codzienność?

### II. Pedagogika wobec ambiwalencji kultury

Pedagogika należy do dziedzin kultury najmocniej dotkniętych skutkami owej ambiwalencji. Wynika to z jej funkcji wprowadzania młodych pokoleń w świat wartości duchowych oraz przyswajania im określonych kompetencji kulturowych. Tymczasem zarówno kodeks wartości, ich hierarchia, jak również kanon owych kompetencji uległy rozchwianiu. W dziedzinie teorii reakcją na tę niejednoznaczność jest występowanie opozycyjnych trendów: a) do usztywniania systemu edukacyjnego (konserwatywna pedagogika ograniczeń), b) do przyzwalania (otwarcie się na przeobrażenia społeczne, polityczne, obyczajowe; uznanie pluralizmu jako wartości; akceptacja idei wychowania do dialogu). Ten ostatni przybiera często skrajną postać permissywizmu. Na poziomie praktyki zjawiska te wyrażają się upadkiem autorytetu nauczycieli i wychowawców, wzajemną niechęcią i agresją nauczycieli i uczniów, frustracją rozładowującą się w zachowaniach destrukcyjnych.

### III. Praktyka uczestnictwa w kulturze

Bez względu na rozstrzygnięcia teoretyczne, praktyka edukacyjna musi odpowiadać na wyzwania życia. Poszukuje ona zatem – czasem na ślepo, czasem w sposób wyrafinowany i refleksyjny – nowych, adekwatnych sposobów wprowadzania młodzieży w kulturę, socjalizowania jej w warunkach zasadniczego przewartościowania dotychczasowych wzorców i paradygmatów. Nierzadko naj-

ciekawsze pomysły i realizacje mają miejsce na uboczu oficjalnej polityki kulturalnej i edukacyjnej, która zresztą pozostaje niejasna co do swej całościowej koncepcji. Można przypuszczać, że ów brak, wynikający z niestabilności polityki w ogólności i niedoboru globalnych idei pedagogicznych, jest okazją do pojawiania się rozwiązań „oddolnych”. Poszczególne osoby i środowiska występują z inicjatywami odradzania wspólnot lokalnych i stosowania niestereotypowych form animowania aktywności kulturalnej. Dla teoretyków jest sprawą zasadniczej wagi zapoznanie się z takimi „praktykami kulturowymi”, opisanie ich, a następnie zinterpretowanie z nadzieją, że rozwiązania bezpośrednio wynikające z potrzeb życiowych podsuną i ułatwią zbudowanie teorii aktywnego (podmiotowego) bycia w kulturze epoki przełomu. Z kolei twórcy i realizatorzy „praktyk kulturowych” potrzebują – jak można mniemać – orientacji co do tego, czy ich działania układają się w jakiś wspólny ciąg i czy ich intuicje mogą być zracjonalizowane i zwerbalizowane w ramach jakiejś ogólnej koncepcji. Warto byłoby odpowiedzieć też przy tej okazji na pytanie, czy takie rozproszone, osobno podejmowane próby kształtują już dziś jakiś wyraźny wzorzec uczestnictwa w kulturze, opozycyjny w stosunku do biernego, konsumpcyjnego modelu odbioru kultury, „lenistwa kulturowego” implikowanego przez hegemonię mass mediów.

#### IV. Filozofia wobec ambiwalencji

U źródeł kultury europejskiej tkwił sojusz filozofii i pedagogiki. Grecka *paideia* stanowiła dzieło kultury człowieka przeciwko barbarzyństwu. Filozofia określała ideał człowieka poprzez rozumność, samodoskonalenie się, szlachetność, dzielność. Pedagogika – wcielała te postulatory w czyn, odwołując się do dialogu jako metody negocjowania różnych stanowisk i poglądów oraz do doskonalenia rozumnej woli we wszelkiego rodzaju ćwiczeniach (rola sportu i współzawodnictwa nagradzanego symbolicznie). Ten ścisły związek został zerwany na przełomie XIX i XX wieku wskutek autonomizacji nauk szczegółowych. Z powodu trwającej ponad stulecie izolacji filozofii i pedagogiki, ucierpiały one obydwie. Pedagogika została pozbawiona głębokiego fundamentu antropologicznego i aksjologicznego, filozofia zaś – zakorzenienia w egzystencji i codzienności zwykłych ludzi. Wobec obecnego załamania kultury niezbędne jest „nowe przymierze” w celu zbudowania całościowej, przemyślanej koncepcji człowieka i kultury, a właściwie człowieka kultury. Jest to warunek *sine qua non* przezwyciężenia „zapaści pedagogicznej”, określenia niezwykłych zadań, metod i środków wychowania (a nie tylko nauczania).

Konieczna znajomość nowych, modnych trendów zachodnich (zwłaszcza amerykańskich), nie powinna odwracać uwagi od specyfiki sytuacji europejskiej, w tym – rzecz jasna – polskiej. Niezbędne jest zwrócenie się ku proponowanym np. przez J. Korczaka czy A. Kamińskiego rozwiązaniom, których osobliwość polegała na równoczesnym kierowaniu się szacunkiem do praw oraz taką miłością do dzieci i młodzieży, która nie wyklucza stawiania im wysokich wymagań.

## V. Edukacja aksjologiczna

Edukacja kulturalna obejmuje nade wszystko kształtowanie postaw wobec wartości, ponieważ ich wybór i hierarchia decydują o całości nastawienia wobec świata, siebie i innych. Edukacja winna zatem oprzeć się na określonej aksjologii. Ona właśnie – teoria wartości – jest punktem wspólnym filozofii i pedagogiki. Główny problem wymagający dziś namysłu zawiera się w pytaniach: jak odczytać i uzgodnić relacje między wartościami uniwersalnymi (koniecznymi dla trwania ludzkości) a wartościami partykularnymi i regionalnymi (wyrażającymi aspiracje wspólnot i kultur lokalnych); jak zatem kształtować model człowieka, który byłby zarazem pełnoprawnym obywatelem świata, otwartym na inność, odmienność, bogactwo *Megapolis*, oraz obywatelem *Polis*, najbliższej – w sensie geograficznym, kulturowym i emocjonalnym – „małej ojczyzny”.

Proponowane rozwiązanie, implikowane doświadczeniami lubelskiego Teatru NN jest następujące: Należy rekonstruować w s p ó ł n o t y l o k a l n e, odwołując się do p a m i ę c i m i e j s c a, w którym żyjemy, i w ten sposób – przez rozpoznawanie i przywoływanie tradycji – wzmacniać zaangażowaną o b e c n o ś ć. Perspektywą powstania jakiejś przyszłej wspólnoty globalnej jest poszukiwanie utraczonej bądź zapomnianej tożsamości na poziomie lokalnym. Aby zrozumieć Innego, trzeba przedtem zrozumieć samego siebie, oswoić regiony obcości w sobie.

W (prawie) czterodniowym spotkaniu w Bramie Grodzkiej – gościnnej siedzibie Teatru NN – uczestniczyło grono osób z całej Polski (oraz kilka z zagranicy: Anglii, Rosji, Czech), zaangażowanych w tzw. debatę postmodernistyczną. Swoją obecnością zaszczyliły nas takie autorytety, jak Profesor Stefan Morawski oraz Profesor Zygmunt Bauman. Nasze spotkanie nie przebiegało jedynie w płaszczyźnie dyskusji teoretycznej, odbiegało w swym charakterze od stylu i ram typowych dla konferencji *stricte* naukowych. Chodziło nam o skonfrontowanie humanistów-badaczy kultury współczesnej z ludźmi kultury, gośćmi Teatru reprezentującymi środowisko kulturalne Lublina oraz inne ośrodki w kraju docenione za swą niekonwencjonalną działalność przez Fundację Kultury w ramach realizowanego przez nią programu „Akademii Małych Ojczyzn”. W umysłach organizatorów sesji – pracowników Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS oraz Teatru NN – narodził się więc pomysł dość ryzykowny: zderzenie wielu różnych środowisk, wielu „języków”, wielu sposobów mówienia o kulturze, wielu perspektyw namysłu nad nią. Czy warto było podjąć takie ryzyko, Czytelnicy sami będą mogli osądzić.

Konferencja rozpoczęła się wystąpieniem Władysława Panasa, który zaprezentował nam wyjątkowy tekst poświęcony ... bramie. Dzięki niemu całe zdarzenie, którego byliśmy uczestnikami, nabrało dla nas wszystkich w sposób chyba nieoczekiwany i niezaprogramowany dodatkowego, symbolicznego znaczenia. Brama Grodzka – jeden z najwspanialszych zabytków lubelskiego Starego Miasta – stała się autentycznym m i e j s c e m o b e c n o ś c i kulturowej pamięci i kulturowej t e r a ź n i e j s z o ś c i. Przywołaną przez Panasa pamięć wyjątkowego miejsca



mieliśmy okazję konfrontować z oryginalnymi przedsięwzięciami współpracowników Akademii Małych Ojczyzn oraz lubelskich twórców teatralnych, wydawców i redaktorów czasopism kulturalnych. Rzeczywistość przedstawiana przez nich w pewnym sensie okazywała się być kontradiktoryjna z niektórymi tezami i diagnozami zawartymi w referatach badaczy ponowoczesności. W istocie szło nam o takie zestawienie i porównanie teoretycznego opisu kultury współczesnej, rejestrującego ją jako krajobraz zdegradowanych tradycyjnych wartości, z zaistniałymi już i widocznymi z lubelskiej perspektywy faktami zdającymi się zaprzeczać katastroficznym wizjom i przepowiedniom mówiącym o całkowitym zagubieniu się w „aksjologicznym labiryncie” współczesnego człowieka – pasywnego konsumenta produkcji telewizyjnej.

W wystąpieniach teoretyków dało się zauważyć autentyczne zmaganie się z – mówiąc metaforycznie – żywą tkanką współczesności, wysiłek uchwycenia na gorąco tego, co dziś dzieje się w kulturze szeroko pojętej, do czego tradycyjne kategorie (takie, jak np. „awangarda”, „kontrkultura”, „kultura alternatywna”, „nowoczesność”, „kryzys”, „postęp”, „centrum – prowincja”) nie mają już zastosowania, są nieadekwatne. Teoretycy szukają nowych narzędzi badawczych, nowej aparatury pojęciowej, za pomocą której można by było nie tylko opisać współczesność, ale także wyjaśnić ją, znaleźć w niej jakieś punkty orientacyjne. Wykład i dyskusja z Profesorem Zygmuntem Baumanem – światowej sławy socjologiem-filozofem – były z tego punktu widzenia niezwykle ważnym zdarzeniem w ramach naszej sesji.

Popołudniowe wystąpienia „praktyków” (25–26. 09.) wielorako korespondowały z teorią. Pojawiło się w nich wiele wątków tematycznych z różnych względów ważnych dla refleksji humanistycznej. Można by przykładowo wymienić kilka z nich:

- ❖ autoprezentacja (plus przedstawienia!) lubelskich teatrów, które w pierwszych latach swego istnienia zostały przez krytykę i socjologię kultury określone jako „kontrkultura” czy „teatr alternatywny”;

- ❖ autoprezentacja działań artystycznych – zbiorowych kreacji rzeźby, tzw. instalacji – Witolda Chmielewskiego (zwrócenie uwagi na ich walor wychowawczy i pedagogiczny!);

- ❖ wystąpienie profesora Aleksandra Jackowskiego na temat jego najnowszej książki o sztuce naiwnej\* (przywołanie w sposób unikatowy i niezwykle sugestywny źródłowego, terapeutycznego, katartycznego znaczenia sztuki w życiu człowieka!);

- ❖ prezentacje małych ojczyzn (aktualność potrzeby budowania kulturowej tożsamości środowisk lokalnych; problem współistnienia, poszanowania i zachowania odmienności innych!).

---

\* *Sztuka zwana naiwną: zarys encyklopedyczny twórczości w Polsce*, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Warszawa 1995.

W BRAMIE spotkały się zatem osoby (pośrednio zaś reprezentowane przez nie środowiska), które swoimi działaniami podważają poniekąd owe niepokojące diagnozy kultury współczesnej, przedstawiające człowieka jako twór o rozproszonej tożsamości, receptywny, niezdolny samodzielnie kreować siebie i otaczającego go świata zewnętrznego. Samodzielnie odnajdują i wskrzeszają one bowiem do życia swoje małe ojczyzny rozsiane po całym kraju, często zlokalizowane w miejscowościach trudnych do odnalezienia na mapie. Ich obecność w kulturze z jednej strony świadczy o tym, że epoka Drugiej Dekadencji wcale nie jest wyłącznie domeną konsumpcyjnych stylów życia. Z drugiej strony natomiast, podważa tradycyjny schemat wartościowania kultury według kategorii „centrum – prowincja”.

Obydwie grupy zawodowe (jeśli można tak powiedzieć) – teoretycy i praktycy – byli sobą nawzajem zaciekawieni, nierzadko zafascynowani. Niestety, nasza książka nie jest w stanie oddać tego specyficznego klimatu „zadziwienia sobą”. Mimo tego próbujemy jednak Czytelnikowi maksymalnie przybliżyć atmosferę towarzyszącą temu wydarzeniu, włączając do niej spisane z taśmy magnetofonowej (czasami tylko we fragmentach) wystąpienia niektórych animatorów życia kulturalnego.

Teoretyczne partie książki porządkują zgromadzony materiał zasadniczo w trzech działach – Pamięć, Miejsce, Obecność – uszczegółowionych w podtytułach, które wskazują na obszary problematyczne, jakie wytyczają autorzy tekstów, wykorzystujący bogate, metaforyczne znaczenie tych trzech pojęć. Ponadto wyodrębniamy jako osobny rozdział „Spotkanie z Innym”, w którym zamieszczamy teksty szczególne, bo pokazujące trzy wersje tego spotkania: destrukcyjną (Janina Bauman), koncyliacyjną (Wiesław Theiss) oraz konstruktywną (Roman Pukar).

Gorąco polecając Czytelnikom naszą książkę, zwracamy szczególną uwagę na jej piąty rozdział – „Kultura – prezentacje” – zawierający wystąpienia Osób, których praktyczne działania każą przypisać im rangę odnowicieli zniszczonego krajobrazu wartości duchowych. Ich entuzjazm, wiara i nieliczenie się z pesymistycznymi, nihilistycznymi nastrojami, skłaniają do słów szacunku i wdzięczności.

Chociaż niedawno zmarł Josif Brodski, poeta upadku Imperium, trwa prawda, jaką zawarł on w *Postoju w pustyni*:

Kiedys tam, kiedy już nie będzie nas  
dokładniej – po nas, lecz na naszym miejscu  
powstanie coś takiego, że  
każdy kto znał nas, wpadnie w przerażenie,  
lecz tych, co nas znali, będzie mało.  
Podobnie, starej hołdując pamięci,  
na dawnym miejscu zdarza się, że pies  
zadziera łapę ... Płot zniesiony dawno  
a jemu ciągle tu się roi płot.  
Jego rojenia przekreślają jawę,  
lub może ziemia zachowała zapach,  
asfalt zapachu psiego nie pokonał.  
I cóż kundlowi do szpetnego domu?  
Dla niego jest tu ogród. Nic innego.

I to, co oczywiste jest dla człowieka,  
dla psa jest absolutnie obojętne.  
I to właśnie nosi miano »psiej wierności«.  
I jeśli serio mówić o sztafecie  
pokoleń – wierzę tylko w tę sztafetę.  
Ścisłej – w tych wierzę, którzy czują zapach.

Miejmy nadzieję, że uczestnicząc w tej sztafecie, w jakiejś mierze pamiętaliśmy nie tylko o samych sobie, lecz również i o tych, którzy kiedyś wspominać będą nas. Być może także w magicznej Bramie lubelskiego Starego Miasta...

*I*  
*Pamięć –*  
*humanistyczne wykładnie*  
*świadomości czasu*  
*człowieka ponowoczesnego*

## Brama

[...] spotkanie w samym sercu chiazmy.  
Emmanuel Levinas: *Zupełnie inny*

### 1

Magiczne miejsce. W Mieście jest takich kilka, lecz to ma szczególne właściwości. Znajduje się dokładnie na granicy dwóch odrębnych przestrzeni, dwóch radykalnie odmiennych światów. Jest punktem, w którym chrześcijańskie Miasto Górne styka się z żydowskim Miastem Dolnym. Graniczność jawi się więc jako podstawowa cecha Bramy. Z tego umiejscowienia bierze się cała jej niezwykłość. Osobliwe osobliwości – mówiąc zupełnie pleonastycznie – zaczynają się ujawniać, kiedy dokładnie przyjrzymy się położeniu Bramy i kiedy uważnie przeczytamy tekst formowany w przestrzeni lub – co będzie ściślej – odnotujemy te jego elementy, które znalazły przestrzenny wyraz. Dostrzegamy, iż lokalizacja Bramy jest wyjątkowo wyeksponowana i podlega specjalnemu umocowaniu zarówno w przestrzeni fizycznej, jak i metafizycznej.

Rozpoczynam od topografii, bo przecież mowa o miejscu, które jest w konkretnym miejscu. Gdzie jest miejsce tego miejsca? Jeśli ktoś myśli, że wie, gdzie w Mieście znajduje się ta Brama, ulega głębokiemu złudzeniu. Jedyłą tego szkicu ambicją – i nadmierną! – jest próba powiedzenia, w jakim miejscu znajduje się Brama. Słowem, chodzi o elementarny gest lokalizacyjny. Nic więcej. Ale i nic mniej.

Najpierw o porządku horyzontalnym. Brama stoi w połowie drogi między placem Świętego Michała a placem Widzącego z Lublina (inaczej: plac Oko Cadyka). Można przyjąć, że dokładnie w połowie odległości, czyli w samym środku. Tak jest, gdy bierze się pod uwagę tylko jeden wymiar – długość. Lecz Brama sytuuje się pomiędzy obu placami „środkowo” jeszcze inaczej. W pewnym sensie – szerokością. Każdy widzi, że obydwie place są nie tylko oddalone od niej na równą odległość, lecz także są po przeciwnych stronach bramowej osi, czyli przeciwstawne. Gdyby je od niej przesunąć, znalazłaby się w środku, pomiędzy nimi, swą szerokością, a łuk jej arkady stałby się łukiem spinającym ich brzeg.

W porządku wertykalnym rzecz ma się podobnie. Brama znajduje się – jak widać – na zboczu staromiejskiego wzgórze. Ani na górze, ani na dole. Z jednej strony niżej niż św. Michał, z drugiej – wyżej niż Widzący. Powiedzmy – w połowie wysokości między placem archanioła i placem cadyka.

Do wskazanych tu prawidłowości, zupełnie fundamentalnych, ponieważ odnoszą się jakoś do trzech wymiarów, dodajmy i tę okoliczność, iż dwa istotne w tych relacjach punkty orientacyjne mają identyczną cechę: są placami, czyli wolnymi, otwartymi, pustymi przestrzeniami. W tym momencie nasz opis topografii fizycznej zaczyna się przekształcać w opis topografii metafizycznej. Nie są to bowiem zwykle place miejskie. W ogóle nie są to place, lecz puste miejsca po tym, co tam było, a czego nie ma i co jest w inny sposób. Niezwykłe miejsca. I wcale nie dlatego, że wcześniej coś tam było. W różnych punktach Miasta znajdowały się w przeszłości ważne obiekty, po których znikły wszelkie ślady: świątynie, cmentarze, domy. Wyjątkowość tych dwóch miejsc bierze się z tego, iż był tam ulokowany Środek Świata, *Axis Mundi*, oś kosmiczna, kolumna niebios, pępek świata, sakralne, duchowe centrum, punkt orientacyjny i stabilizujący światowy porządek. Czyli to, co sprawia, że świat jest Kosmosem, to, co broni przed chaosem. Mówiąc ściśle, dwa środki świata i dwa światowe pępki, dwie osie kosmiczne. Chrześcijańska, katolicka, *Axis Mundi* na górze, a na dole chasydzka *Jesod*, bo tak po hebrajsku określa się fundament świata, odpowiednik łacińskiej *Axis Mundi*.

Na górnym miejscu stał kościół św. Michała Archanioła. Bardzo długo, przez większą część historii Miasta, była to najważniejsza świątynia chrześcijańska. Najważniejsza formalnie, bo długo był to jedyny, wśród przecież licznych w Mieście świątyń, kościół parafialny, czyli fara. Najważniejszy, bo w 1574 roku podniesiony został do godności kolegiaty. Tu został pochowany – czyż mogło być inaczej? – Sebastian Klonowic, pierwszy poeta związany trwale z Miastem. Są to jednak tylko formalno-organizacyjne znaki ważności. Najistotniejszy sens przekazuje znana opowieść fundacyjna. Zapisana przez Długosza opowieść o tym, jak książę Leszek Czarny podczas wyprawy wojennej zasnął w tym właśnie miejscu pod wielkim, starym dębem i we śnie objawił mu się archanioł Michał, najwyższy rangą wśród archaniołów, aby przekazać określone dyspozycje militarne. Na pamiątkę tego wydarzenia książę ufundował – dokładnie w tym miejscu, gdzie spał i gdzie spłynęła na niego niebiańska wizja – w 1282 roku świątynię pod archanielskim wezwaniem. A więc miejsce specjalnie wybrane, naznaczone, miejsce, które Niebo wybrało na anielską misję. Wszystko w tej opowieści ma symboliczne znaczenie. Także ów gigantyczny dąb. Prawdopodobnie było tu stare, pogańskie miejsce kultowe z dębem, archaicznym wyobrażeniem osi kosmicznej. Na tej osi wybudowano nową, chrześcijańską *Axis Mundi*, przedłużając ją niepomiernie w górę, co doskonale widać na starych rycinach jako bardzo wysoka, gotycką wieżę całkowicie dominującą nad Miastem. Gdy w połowie XIX wieku rozbierano kościół, pod ołtarzem znaleziono pień wielkiego drzewa... Świętego Michała w postaci widzialnego kościoła nie ma, zostało puste miejsce i kościół niewidzialny – właśnie tak pisał o nim Czechowicz (charakterystyczne, że poetę interesowały w Mie-

ście tylko dwa kościoły: zamkowa Trójca Święta i *Kościół niewidzialny* – to tytuł jego szkicu). Jest jeszcze stara świętomichalska mansjonaria z płaskorzeźbą Chrystusa w trójkącie. W przewodnikach czytamy, iż oryginalna płaskorzeźba została przeniesiona na Wieżę Trynitarską. A ta, która jest to replika? Nie wiem. Jeszcze jedno. Nawet w zupełnie bezwietrzny dzień, gdy się stanie pod tym mansjonarskim Trójkątem, da się słyszeć delikatny, specyficzny, szum anielskich skrzydeł.

O miejscu dolnym piszę w osobnym eseju (*Oko cadyka*), więc tu ograniczę się do stwierdzenia, że jest tam taki punkt, który stanowił środek świata. Tam, na ulicy Szerokiej 28, żył, modlił się i nauczał człowiek sprawiedliwy, czyli cadyk, powszechnie zwany Widzącym z Lublina z racji niezwykłych mocy duchowych. Dla licznej rzeszy pobożnych, czyli chasydów, był prawdziwym pępkiem świata, fundamentem – *Jesod*, kolumną niebios, osią kosmiczną. On i nic poza nim. Dla czego środek świata, podwójną *Axis Mundi*, lokalizuję w niewspółmiernych „obiektach”, takich jak – z jednej strony – świątynia, co zrozumiałe, ponieważ każda świątynia staje się modelem całego świata, a z drugiej zaś – osoba cadyka? Dlaczego tej roli nie miałyby pełnić któraś z licznych w Mieście synagog? Otóż trzeba wiedzieć, że judaizm jest religią nie tylko Jednego Boga, ale i jednej Świątyni – jerozolimskiej. Od czasu zburzenia jej przez Rzymian w 70 r. n. e. nie ma Świątyni, jest tylko miejsce po niej z kawałkiem muru – Ściana Płaczu. Synagogi, bóżnice, domy modlitw nie są w ścisłym sensie świątyniami, są niejako świątyniami zastępczymi, quasi-świątyniami o ograniczonej mocy sakralnej. Zawsze i bezwzględnie zorientowane są na wschód – symboliczny kierunek Jerozolimy – bo tylko tam znajduje się jedna jedyna *Axis Mundi*. I dopiero w kabale chasydzkiej, w mistycznej doktrynie i praktyce, w nieprawdopodobnym fenomenie cadyka, świętego męża, który pośredniczy między Niebem i ziemią, między Bogiem i pobożnymi, dochodzi do utożsamienia – właśnie w postaci cadyka – centrum świata z osobą.

Zdumiewające może się wydać – na pierwszy rzut oka – że jest pewien motyw wspólny obu środkom świata, Widzącemu i kościołowi św. Michała Archanioła. Widzący przybył do Lublina z Łącuta, bo tak kazało mu Niebo. Boży posłaniec, czyli anioł, po hebrajsku *malach*, objawił mu się z tym zleceniem. Więc aktywny udział w ustanowieniu obu sakralnych centrów mają – jak mówi Jerzy Nowosielski – byty subtelne, aniołowie, *malachim*. Zrodzone z archetypów, snu i wizji, powróciły w wizję i archetyp; trwają ich powidoki.

Dopiero teraz można powiedzieć, chociaż nadal w przybliżeniu, gdzie należy szukać Bramy. Jej miejsce znajduje się w przestrzeni tyle fizycznej, co i metafizycznej. Między snem księcia i snem kabalisty. W polu sił dwóch źródeł duchowej energii. W przestrzeni międzypępkowej – mniej więcej w połowie odległości, mniej więcej w połowie wysokości. Dokładnie: poniżej jednego pępka (mistycznego) i powyżej drugiego.

Jeszcze w sprawie osi kosmicznych. Trzecią *Axis Mundi* wyznacza cerkiew Przemienienia Pańskiego. Także ona wpisuje się w odśniani tu ciąg prawidłowości przestrzennych. Wszystkie trzy osie kosmiczne są oddalone od siebie na

równą odległość. Odcinek od św. Michała do Widzącego jest równy odcinkowi od Widzącego do Przemienienia Pańskiego. (Uwaga dla skrupulatnych mierniczych: w rzeczywistości symbolicznej centymetry nie odgrywają żadnej roli.) Więc cały lokuje się w środku przestrzeni określonej przez dwie świątynie chrześcijańskie różnych obrządków. To jedna linia. Druga linia dotyczy odległości między archanielskim kościołem i cerkwią. Wydaje się, że nie ma tu żadnej prawidłowości, bo przecież jest to odcinek znacznie dłuższy (dwukrotnie) niż wyżej wymienione. Wydaje się, nie jest to bowiem jeden odcinek, lecz dwa. Dokładnie w środku pojawia się forma mediacji – zamkowy kościół Świętej Trójcy! Bizantyńsko-ruskie freski w rzymskim kościele. Od św. Michała do Świętej Trójcy jest taka sama odległość, jak od Świętej Trójcy do Przemienienia Pańskiego, a od Przemienienia Pańskiego do Widzącego taka jak od Widzącego do św. Michała. Z linii prostych uformował się sakralny krąg. I jeszcze inny promień tego koła: Widzący ułożył się naprzeciw Świętej Trójcy, owej bramy w relacjach międzychrześcijańskich, trochę ukośnie, jak główna linia litery *alef* widziana w lustrzanym odbiciu. Mniej więcej w takiej samej odległości, jaka go dzieli od tej drugiej bramy, czyli Bramy, o której piszę. Szaleństwo prawidłowości. Dla Nieskończonego nie ma przypadku.

Anioły, o których tu była mowa, te i inne w znacznej obfitości, „rukoju Andrejewo” materializowały się i obsiadły ściany bram Świętej Trójcy.

## 2

W 1934 roku Poeta wykonał trzy rzeczy związane z Miastem. Po pierwsze, opublikował razem z Franciszką Arnsztajnową bibliofilski tomik wierszy lubelskich *Stare kamienie*. Po drugie, swoje utwory z tego zbiorku ułożył w osobny cykl powiązany prozą poetycką i nadał mu tytuł *Poemat o mieście Lublinie*. Po trzecie, zrobił serię fotografii Miasta. Wiersze są bardziej znane, fotografie – mniej. Bez wątplenia między wierszami i fotografiami istnieje korespondencja. Interesująca, bo kontrastowa. Na przykład: wiersze są „nocne” i malownicze, fotografie zaś „dzienne” i pozbawione malowniczości. Pomijam tę kwestię. O fotografiach tylko.

Fascynujące są zwłaszcza dwie, ponieważ ujawniają ślad tajemniczej fascynacji Poety. Tylko jedno jedyne miejsce sfotografował dwukrotnie. Podwójną fotografią wyróżnił Poeta Bramę. Nie napisał o niej żadnego tekstu, ale wypowiedział się o niej właśnie takim językiem. Widocznie to, co go w niej intrygowało, ma naturę pozastówną i raczej „przemawia” do oka niż do ucha. Proponuję skróconą z konieczności egzegezę.

Dziwne zdjęcia. Jedno wykonane pod arkadą Bramy, od strony Starego Miasta, z góry w dół – widać dobrze pochyłość – na ulicę Zamkową, która to ulica trwa dzisiaj tylko na tym zdjęciu (i jeszcze paru innych). Drugie zrobił z przeciwnej strony, z dalszej odległości i z boku, z dołu pod górę. Na obydwu nie ma właściwie Bramy. Na jednym widać jedynie ciemny łuk i ciemne ściany boczne; na



drugim trochę więcej, ale za to tylko połowę bramowej arkady. Ani całościowy wygląd Bramy, ani nawet jakiś detal architektoniczny nie jest przedmiotem tych fotografii. Nie są to również ładne widoki. Poeta fotografował Miasto w nie bardzo fotograficznej aurze, w czasie zimowej odwilży, może późną jesienią lub w czas przedwiosenny. W Bramie jest bardzo mokro, dużo, bardzo dużo wilgoci, błoto, kałuże. Bramą przechodzą ludzie, ale nie jest ona dla nich tłem, bo nie są to fotografie-portrety, względnie scenki rodzajowe. Więc co jest przedmiotem właściwym tych fotografii? Co Poeta chciał utrwalić w fotograficznym obrazie?

Nie mam wątpliwości – na Czechowiczowskich zdjęciach widzimy to, co w Bramie najważniejsze. Powiem górnolotnie: samą istotę Bramy. To, co powoduje, że Brama jest Bramą. Poeta sfotografował otwór Bramy, samo przejście przez Bramę. Otwór z jednej strony i otwór z drugiej strony. Można wejść z tej strony i można z drugiej. I tak na tych fotografiach przechodzą ludzie. Jednakowo otwarta z obydwu stron. Chociaż na jednym zdjęciu poeta jeszcze dodatkowo „zweził” otwór właściwie do szczeliny, dosyć ciasnego przejścia. Dwukierunkowy, przechodni i tranzytowy otwór, szczelina objawił się Poecie jako istota tego miejsca.

Że Brama miała dla Czechowicza specjalne znaczenie, potwierdza jeszcze inne zdjęcie. Niezwykle ważne, powiem, ostateczne, ponieważ pojawia się w nim sam Poeta. W jakiejś innej bramie, ale gdzieś tu blisko, stoi oparty o ścianę. Poeta w bramie, w przejściu, w wąskiej szczelinie. Od strony oka aparatu mrok, półcień, po drugiej stronie wylotu bramy jasność, która wiązką promieni pada do wnętrza. Poeta stoi w przejściu i na granicy ciemności i światła. W perspektywie, po drugiej stronie bramy tylko jasność. Dokładnie to samo mamy na obu fotografiach Bramy. Otwór i za nim światło, jasność. Przejście jawi się jako wyjście z ciemności. Każde przejście przez szczelinę Bramy, w obydwie strony.

W filozofii Martina Heideggera nazywa się to *die Lichtung* – prześwit. Cytuję za Krzysztofem Michalskim, co oznacza Heideggerowski prześwit – *Lichtung*:

[...] nieskrytość, otwartą, choć ograniczoną przestrzeń, która czyni możliwym to, że będąc, w ogóle coś odkrywamy, wydobywamy na jaw. Podobnie miejsce, gdzie las jest przerzedzony, dopuszcza – zależnie od stopnia i rodzaju przerzedzenia – światło, czyniąc w pewnej mierze widocznym to, co się tu znajduje. Można powiedzieć, że miejsce to w pewnym sensie wyzwala grę światła i cienia – tak jak podniesienie kotwicy zwalnia okręt z uwięzi, wyzwalaając go do żeglugi.  
»Lichtung« wyzwala nas tedy do bycia w ten, a nie inny sposób, do odkrywania tego, co nas otacza, tak lub inaczej. Daje wolne pole naszemu byciu, kształtując je tym samym.

Inny aspekt i innym językiem. W kabalistycznej teorii Sefirot, czyli Bożych hipostaz, Bożych przejawów, które drogą emanacji spływają z góry w dół, tworząc porządek świata, niejako pionowy, mówi się też o poziomych kanałach łączących poszczególne i zarazem przeciwstawne Sefiroty. Te kanały nazywają się *cinnorot*. Sądzę, że w „pionowej” Bramie, która oddziela dwa światy, otwór-przejście jest właśnie takim *cinnor*. Według kabalistów, kosmiczna katastrofa ma swoje źródła między innymi w tym, że owe kanały mediacyjne ulegają zniszczeniu.

I trzeci język, język filozofii spotkania Emmanuela Levinasa. Spotkanie z Innym i Innością ma formę *chiazmu*. *Chiazm* to taka konstrukcja, w której następuje spotkanie – nie unifikacja, nawet nie dialog, ale tylko zetknięcie się – powiedzmy – ludzi, idei, myśli zmierzających w przeciwnie strony. Jak w piśmie łacińskiego typu, które biegnie od lewej do prawej, w zestawieniu z pismem hebrajskim, kierującym się od prawej do lewej. I jak w Bramie, czyli miejscu spotkania, wyminięcia, otarcia się, przepchnięcia, przeciśnięcia tych i tego, z tej i z tamtej strony.

*Lichtung, cinnor, chiazm*. Oto co sfotografował Poeta. Sens Bramy. Wędrówka po Mieście prowadzi do odkrycia miejsca metafizycznego, w którym następuje – jak to określa Levinas – epifania Enigmy. Droga w realnej przestrzeni staje się figurą wędrówki mistycznej. W prześwitach, poprzez szczeliny w istnieniu, w otworach przepartych w szarej, banalnej codzienności coś jaśnieje, jakaś druga, inna strona, pojawiają się przeczucia, pytania. Jak w ostatniej strofie wiersza Poety *wąwozy czasu*:

wizje nie nasycają są zawitym haftem  
czy z tego alfabetu co będzie odczytam  
po cóż czytać i tak wiem chyba to jest prawdą  
pytania odpowiedzi brzmią jak odpowiedzi pytań

Zastanawiający ostatni wers! Tak wygląda właśnie *chiazm*: pytania odpowiedzi – odpowiedzi pytań. Skoro miejsce poety (i nie tylko poety) jest w bramie, zaglądam w ten prześwit możliwie daleko w poszukiwaniu materii poetyckiej, pytań odpowiedzi i odpowiedzi pytań. W głębi *cinnor*, które wybiega dokładnie z tego miejsca, faktycznie dosyć daleko od opisywanego miejsca, w Sztokholmie na Bergsundsstrasse Nelly Sachs, wielka i tragiczna poetka, prorokini i kabalistka napisała kilkanaście linijek wiersza – znalazł się on potem w jej tomie *Fahrt ins Staublose* (1961), czyli podróż *Podróż w bezpył*. Zgodnie z kabalistyczną doktryną, rozsypane po świecie iskry Bożego światła powinny wrócić do swego źródła. Bezpyława podróż – impuls, który stąd wyszedł, odbity w Sztokholmie, wraca jako *Lichtung, chiazm, cinnor*. Przepisuję ów wiersz w przekładzie Ryszarda Krynickiego:

NIE WOLNO sobie pozwolić  
żeby tak cierpieć  
powiedział Widzący z Lublina  
i każde słowo ukrzyżowane przez porę północy  
skulone bezsenne  
słyszałeś gdzie indziej  
może tam  
gdzie odkryta została miara dla bezmiaru  
miłość wyzwolona od ziemskiej materii  
mowa meteorów  
zabroniona gwiazdzie  
a ty sam odszedłeś od siebie  
Widzący z Lublina –

## 3

Wracam do prozy, czyli materialnej rzeczywistości Bramy. Trzeba przyjrzeć się jej dokładnie, żeby zobaczyć znaczącą osobliwość. Może nie tyle dokładnie, co przytomnie. Mowa dotychczas była o otworze. Wiadomo, najważniejszy. O ile otwór jest otworem z każdej strony, z każdej identyczny i o tych samych właściwościach, o tyle to, co go otacza (bo przecież jest otworem w czymś, ma jakąś oprawę, obramowanie), różni się zasadniczo. Otóż, poza samym otworem, Brama jest asymetryczna, inna od strony Starego Miasta i inna od strony zamku i miasta żydowskiego. Królewski architekt Dominik Merlini uformował ją w 1785 roku (dodam, że wedle moich obliczeń jest to także przybliżona data przybycia Widzącego na Wieniawę) tak, jak się formuje dom mieszkalny, kamienicę, pałac, świątynię itp., to znaczy ma fasadę i tył, przód i tył, stronę oficjalną, reprezentacyjną, publiczną – pięknieszszą, i stronę prywatną, nierepresentacyjną, niepubliczną – brzydszą. „Filozofia” takich podziałów architektonicznych ma oczywiste uzasadnienie. Odwołuje się do rozróżnień, takich jak: zewnątrz – wewnątrz, widoczne – ukryte itd. Kwestia znana i oczywista.

Z tą oczywistością mamy tu jednak problem. Piękna królewska fasada Bramy ze wspaniałym, uwiecznionym monogramem ostatniego władcy Rzeczypospolitej, podobna do bazyliki raczej niż świeckiego obiektu użyteczności publicznej, zwrócona jest do Starego Miasta, czyli do wnętrza tej przestrzeni, na której obwodzie zewnętrznym stoi! Tył Bramy znajduje się zaś na zewnątrz. Jawne naruszenie zasady, która wiąże fasadę z przodem i zewnętrżnością, a tył z wnętrzem. Architektoniczny *chiasm*. Co może znaczyć owa inwersja? Myślę, że stanowi naoczny dowód na to, jak Miasto w tym swoim miejscu zaczęło tracić ostrość i klarowność podziałów przestrzennych – zaczęło mieć problemy z orientacją, usytuowaniem. Słowem, nastąpiły komplikacje w przestrzennym obrazie świata. Gdzie i co jest zewnątrz, a co wewnątrz? Gdzie jest przód, a gdzie tył? Albo inaczej: jak i wobec czego się ustawić? Przodem do przodu, czy tyłem do przodu? Co i komu pokazywać? Narzucająca się odpowiedź, iż królewska fasada bramy w sposób oczywisty odnosi się do królewskiego zamku nie wystarcza, bo wszystkiego nie objaśnia. Zamek wówczas przekształcał się w trwałą ruinę, więc byłby to gest mocno ironiczny, owszem, możliwy. Fasada zapowiadała nie tylko zamek, ale i całą rzeczywistość po drugiej stronie, czyli rozrastające się miasto żydowskie. Wcale nie idzie o jakieś wyabstrahowane kategorie, lecz o codzienność, o życie. Trzeba było sobie odpowiedzieć, z czym się ma do czynienia. Z jednym miastem, czy z dwoma? Z jednym, chociaż rozdwojonym, czy z dwoma, chociaż połączonymi? Dwa „wnętrza” i dwa „zewnątrza” lub może taka struktura, gdzie „wnętrze” jest razem „zewnątrze” i odwrotnie.

Wszystkie te pytania odpowiedzi i odpowiedzi pytań wypisane są na Bramie. Postawiona niegdyś w murze obronnym jako znak rozdziału i rozróżnienia, aczkolwiek z możliwością przejścia, w swojej architektonicznej inwersji pokazuje zmianę funkcji – przejście do roli Bramy wewnętrznej, wewnętrzznego organu

Miasta. Dokonuje się to przez przekształcenia wnętrza w izby mieszkalne, sklepy, poprzez połączenia boczne z sąsiadującymi domami, przez wmontowanie jej w prawdziwy labirynt otaczającej tkanki. Od zewnątrz proces ów manifestuje się poprzez niezwykle gęste zarastanie najbliższej przestrzeni Bramy domami mieszkalnymi. Na starych fotografiach wykonywanych z zamku Bramy prawie nie widać. Jedynie kawałek trójkątnego szczytu wśród dachów, jedynie niewielki, słabo widoczny otwór–wejście wśród płataniny dachów, kamienic, zaułków, okien, drzwi...

Brama jawi się jako model dokonujących się w Mieście przejść pomiędzy różnymi światami. Architektoniczna ikona spotkania z Innym. Skupia w sobie i reprezentuje całe zróżnicowanie Miasta, wszelką podwójność, graniczność i pograniczność. Już samo jej miano stało się symbolem wielu. Nazywa się Grodzka. Nazywa się Żydowska. Powinna nazywać się też Królewska. Mogłaby nazywać się Ruska lub Bizantyńska lub Grecka. Z nazwami, ze spotkaniem, z pogranicznością rzecz się ma dokładnie tak, jak z jej fasadą. Z tej strony taka, a z tamtej inna, czyli i taka, i taka, i jeszcze inna. Naoczny fenomen przejścia. A Miasto wykorzystywało to przejście, co znalazło wyraz w rozwiązaniach absolutnie wyjątkowych, niepowtarzalnych, wprost spektakularnych. Przypominam niektóre tylko efekty przechodzenia widoczne w różnych częściach Miasta: zaczynając, rzecz jasna, od słynnej zamkowej Świętej Trójcy z jej rusko-bizantyńskimi freskami w gotyckim kościele katolickim, przez nagrobek u Bernardynów niejakiego Teodora Ostrzyckiego z inskrypcją pisaną po grecku, żeby zaświadczała o jego ruskim pochodzeniu, i łacińską, żeby mówiła, dokąd doszedł, przez owe słynne dwie ambony u Dominikanów przeznaczone – to nic, iż rzekomo – dla mówców o odmiennych poglądach, przez główny cmentarz Miasta, na którym kwatery poszczególnych wyznań są ściśle odgródzone murem – jak wszędzie – ale w murze przedzielającym katolików i ewangelików jest wyłom: kilkanaście grobów lokuje się na samej granicy, są po obydwu stronach – dla rodzin podwójnych wyznaniowo, a kończę wyjątkowym przekroczeniem z cmentarza żydowskiego, gdzie do ostatniej wojny była macewa Abrahama Heilperna z 1762 roku, na której – rzecz niesłychana, niewyobrazalna, jedyna w całej Rzeczypospolitej! – znajdowało się wyobrażenie postaci ludzkiej, w dodatku gołej, chociaż bez widocznych cech płciowych; a był to grób jednego z ówczesnych liderów całej społeczności żydowskiej w Polsce, i wcale nie jakiegoś oświeceniowca czy prekursora asymilacji.

Brama mówi wszystko wszystkim. Równocześnie. Mansjonarz od św. Michała, który szedł uliczką Zamkową od Świętej Trójcy, gdzie przed chwilą oglądał na fresku bizantyńskiego archanioła, w pewnym momencie zauważył, jak Brama od tej strony gromadzi wyjątkowo dużą ilość form troistych: trójkątny szczyt–tympanon, potrójne okna w trójkącie, potrójne niżej, potrójne pionowo (bywało także okno tuż nad łukiem; bywało, zniknęło...). Wydało mu się, że ta cecha jakoś odwołuje się i do całego podziału tej przestrzeni, gdzie liczba trzy odgrywa główną rolę, i do Trójcy skąd właśnie szedł, i do trójkątnych szczytów świętomichalskiego kościoła, a trójkątny tympanon szczytu zapowiada ów Trójkąt z Chrystusem na

domu, w którym mieszka... Kabalista z ulicy Zamkowej, z tego domu, który stał prawie przed Bramą (na fotografii Czechowicza widać ten dom i okno mieszkania kabalisty na pierwszym piętrze), przy stole pod oknem, żeby było więcej światła, studiował *Szaanej Ora – Bramy światła* Józefa Gikatillii, rzecz o symbolice Sefirot, przeglądał rozmaite wyobrażenia plastyczne, przerysowywał abstrakcyjne diagramy, widział, że Boży układ Sefirot jest we wszystkim: w człowieku, drzewie, w drabinie, w literze *alef*. Gdy podniósł głowę i spojrzął w okno, zobaczył Bramę i diagram złożony z okien: trzy w górze, trzy w dole, kolumna środkowa, kolumna lewa, kolumna prawa – porządek górnych Sefirot. Brak dolnych, bo w świecie jest zło, grzech, upadek. Pomyślał: gdzieś tam na dole w przejściu – jak mówi talmudyczna legenda – siedzi Mesjasz...

## Parę refleksji o tradycji i mitologii

Dobrze stało się, że dr Władysław Panas otworzył sesję. Jego wypowiedź przyjąłem jako dytyramb metafizyczny. Taki, za którym – nie chciałbym posunąć się zbyt daleko – większość z nas albo mnóstwo ludzi tęskni. W moim przekonaniu jest on jednak dość odległy od tej rzeczywistości, w której egzystujemy, i dlatego mnie wypada mówić zupełnie innym językiem. Tamten język, który przed chwilą słyszeliśmy, to język uniesienia niemalże mistycznego. Przeszłość – szczególnie ta dawna – jest oblubienicą. Mówca prowadził ją pod ślubnym welonem i z zamkniętymi oczami śpiewał pieśń miłosną. Mnie na to nie stać, nie dlatego, że jestem już zbyt stary, żeby prowadzić kogoś pod welonem ślubnym, ale wydaje mi się, że rzeczywistość ma zupełnie inne wymiary i że trzeba po prostu spojrzeć na tę sprawę krytycznym spojrzeniem Sancho Pansy – od dołu – i może nawet zaśmiać się w sposób marchołtowy. To, co chciałbym państwu tutaj przekazać, skupia się wokół dwóch głównych problemów, które kojarzą mi się najbardziej z hasłami wywoławczymi, jakie zostały zawarte w tej sesji, mianowicie wokół tradycji i mitologii.

Chciałbym zaproponować *ad hoc*, na użytek tego spotkania, trzy różne poziomy, trzy różne rozumienia tradycji. Jedną nazwałbym – i ona odpowiada temu, co tutaj zostało wygłoszone – świąteczno-świętynną. Tradycja ta w gruncie rzeczy petryfikuje dawność, wraca ślepo do Księgi, respektuje w sposób bezwarunkowy zamek, kościół i wiele innych analogicznych symboli, nie chce nic naruszać dlatego, że uważa, iż tam jest zawarte tabu, które jest w gruncie rzeczy czymś wiecznym, nieskazitelnym. Obok takiej tradycji świąteczno-świętynnej jest tradycja druga, ja ją wiąże z hermeneutyką. Nazywam ją tradycją żywą – nie przypisuję szczególnego znaczenia samej nazwie, chodzi mi o samo teoretyczne rozróżnienie. Tradycja nieustannie przesiewana, tradycja, którą próbuje się wprowadzić w kanały współczesności, która nawet jeśli sięga właśnie do *alethei*, tzn. chce być po heideggerowsku pasterzowaniem bycia, to stawia się przy niej znak zapytania i konfrontuje się ją z rzeczywistością dzisiejszą. Tradycja ta w gruncie rzeczy ma świadomość tego, że rzeczywistość dzisiejsza jest wiotka, dziurawa, postrzępiona – właśnie w tym sensie, że bardzo trudno jest utrzymać świętość, o której tutaj była mowa. Wcale niełatwo mieć taką Bramę, która ku czemuś prowadzi; mało tego, która prowadzi do wciąż życiodajnych, stale dających silny strumień źródeł. Czy to będzie źródło żydowskie, czy źródło bizantyjskie, czy źródło chrześcijańskie to

nieważne, ale to ma być taka życiodajna moc, z której wciąż możemy czerpać całą naszą energię. Czy tak naprawdę jest? Chyba nie. Drugie stanowisko, tzn. w ramach tradycji żywej, chociaż jest wciąż usytuowane w kontekście przesądów – używam tego terminu za Gadamerem – chociaż wciąż pamięta o tym, czym ludzie żyją, jaka jest świadomość potoczna i nie tylko potoczna, nieustannie bierze w nawias to, co dziedziczy. Mało tego, wydaje mi się, że cała nowoczesność nauczyła nas, że im więcej dystansu w stosunku do tej tradycji, im więcej wątpliwości, im więcej pytań, tym więcej jest szans na to, żeby być kreatywnym. Przykro to powiedzieć, przykro sobie z tego zdać sprawę, szczególnie jeśli przyjmuje się te platformy, które przedstawił przedmówca. Chyba jednak tak jest, że wszystko co najlepsze, co powstało w sztuce, w literaturze, w religii, także w nauce przez kilka wieków nowoczesności, było paradoksalnie związane z tradycją przeciw tradycji, o nią zahaczało, ale w jej obróbcie właściwie daleko poza nią wychodziło. Tylko pewne elementy były przechwytywane i dalej przekazywane, ale ten proces stanowił tylko część elementarną. Nastawienie ku przyszłości stawało się ze stulecia na stulecie silniejsze niż nastawienie ku przeszłości. I w końcu trzecia tradycja, najbardziej współczesna, nazywam ją tradycją straganową, ta, którą w moim przekonaniu lansuje ponowoczesność i która wydaje mi się odpychająca.

Oto cały problem: jak stanąć wobec tych trzech tradycji, co z nich wybrać. Ta straganowa stanowi w moim przekonaniu nieautentyczny powrót do przeszłości. Nie jest tak, jak się często pisze, że przeciw nowoczesności nawiązuje ona z szacunkiem do wartości dawnych. Odwrotnie, wydaje się, że ponowoczesność w gruncie rzeczy tradycję unicestwia. Powraca bowiem blisko czy daleko, w sposób powierzchowny. Nie ma tu żadnej Bramy. Jeśli jest brama, to tylko jako miejsce przechodzenia. Jeśli jest przejście, to tylko mechaniczne – tam i z powrotem, w gorączkowym pośpiechu, a nie takie, które prowadzi do określonego punktu, do czegoś co pozwoliłoby na pielgrzymowanie. Tak więc jeszcze raz powtarzam: trzeba się za czymś opowiedzieć. Może to być opcja idiosynkratyczna, oparta na własnych doświadczeniach i preferencjach, a może być i tak, że za nią dałoby się wskazać badania określonych zjawisk, które pozwalają dokonać zupełnie innego wglądu hermeneutycznego niż praktykowany przez wielu najbardziej radykalnych krytyków dzisiejszej rzeczywistości. Zygmunt Bauman nazywa go hermeneutyką wtórną. Ma rację, ale nie jest wcale pewne, że taki wgląd musi zakończyć się wnioskiem, iż wszystko jest przygodne, ulotne, bez jakichkolwiek fundamentów. Z pewnej perspektywy, w pewnych szczególnych warunkach, w odniesieniu do enklaw (ale być może czegoś więcej) dałoby się utrzymać to, co we *Wprowadzeniu* deklarowała Jadwiga Mizińska. Jak spory między tymi dwoma postawami i dwoma rozwiązaniami prowadzi, nie umiem powiedzieć. Moje domniemania idą w tym kierunku, że żadna z tych hermeneutyk nie da się utrzymać. Na pewno zaś wolno stwierdzić, że to, co zostało wyłożone przez mego poprzednika, jest hermeneutyką marginalną. Stanowi raczej redutę, na której broni się uparcie wartości zastanych, najcenniejszych, przeciw zupełnie innemu strumieniowi świadomości, który nas pochłania w życiu codziennym.

Przechodzę teraz do drugiej sprawy, która z pierwszą wiąże się bezpośrednio, tzn. do mitologii. Wykład o Bramie sięga do korzeni mitologii pierwotnej, tej o której pisał Cassirer. Mitologia ta jest prereligijna, prenaukowa, preartystyczna. Przyjmuje ponadto założenie, które zostało uargumentowane w sposób przekonujący przez Eliadego, Ricoeura i Kołakowskiego, że nie można w ogóle żyć bez mitemów. Wszelako ta mitologia, która dzisiaj wypełnia naszą kulturę, jest zdegradowana i spłaszczona. W miejsce mitologii wyjściowej, która się jeszcze resztkami na obrzeżach życia społecznego wciąż utrzymuje, ta dzisiejsza ugruntowana jest na założeniu, że tradycji pielegnować nie warto. Ceni się natomiast nieustannie pochłanianie wciąż nowych bodźców i wypluwanie ich z siebie jak najszybciej. Tłumaczy się przy tym ludziom, że są nareszcie naprawdę wolni, dlatego że mogą robić wszystko, co im się żywnie podoba. Prowadzić żywot jamochłona, nieustannie szukać nie znanych im dotąd przyjemności, zasysać pustkę, w jakiej żyją. Im bardziej nie potrafią się pozbierać, im bardziej toczy ich wewnętrzny robak niepokoju i niepewności, im bardziej nudzą się, tym bardziej szukają jednego bodźca dzisiaj, drugiego jutro, a jeszcze innego pojutrze. I to jest im serwowane w nadmiarze. (Mówię oczywiście o cywilizacjach wysoko zaawansowanych). Ponieważ nieustannie można w tym świecie nadmiaru i obfitości korzystać z tego rodzaju ofert, mitologia ugruntowana na konsumpcji, zachłannej i nieskończonej, jest bardzo silnie osadzona i niesłuchanie trudno jest z nią walczyć.

Na poziomie świadomości potocznej utrzymały się właściwie tylko dwie przeciwności – jedną z nich jest świadomość religijna, drugą rezerwuarny etyczny, który wiąże się z motywem bajki, tzn. przekonaniem, że dobro w końcu musi przewyciężyć zło. Kiedy się jednak patrzy na przemiany, jakim ulega na naszych oczach na przykład twórczość filmowa, która była najbliższa tej „bajkowej” mitologii, zdajemy sobie sprawę, że sztuka ta coraz częściej próbuje nas zafascynować okrucieństwem. Traktując je jako zabawę, wypłukuje zarazem całą problematykę etyczną. Najgorsze jest, że do tej świadomości potocznej dołączają się wyrafinowane mitemy, z poziomu świadomości artystycznej i intelektualnej. Lansuje się na przykład opinie, że dopiero teraz artysta może gospodarować sobą do woli, że stał się w pełni suwerenny, kiedy do lamusa złożono pojęcie geniuszu oraz pogrzebano idee powołania i Shelleyowskiego prawodawcy, kiedy talent obraca się według praw rynku za żywą gotówkę, produkuje dzieła zgodnie z rytmem mody. Artysta – powiada się – nareszcie dojrzał do autentyczności właśnie wtedy, kiedy pogodził się z otaczającą nas sztucznością, z rządami symulaków, porzucił rolę wiecznego dysydenta, burzącego sumienia *etc.* Wszystkie te śmieszności ma już za sobą, bawi nas i zaskakuje, igrając z potworkami w ich niezliczonych wariacjach, nie wstydi się eklektyzmu i pasożytności na kulturze zastanej, skoro czas oryginalności nieodwołalnie minął. Mitologia ta (z nieuniknioną mistyfikacją bycia niezależnym) jak ulał pasuje do wszędobylskiego kryterium, tzn. do sprzedawania swego towaru dobrze i najszybciej. Artysta bez serwitutów (ale przypominajmy, że rynkowi się musi kłaniać), bez misji (ale modzie musi dorównać), bez światopoglądu (ale jakiś nawet niewyklarowany posiada, skoro jest zdeklarowa-



nym konformistą) znajduje niebezpośrednich, ale niemniej znamiennych popleczników w myślicielach, którzy – oto sam gąszcz nowoczesności – zawieszają sensowność trzech idei, patronujących naszemu spotkaniu. Sądzę, że gdyby któregoś z wybitnych myślicieli, którzy ten nurt refleksji reprezentują, indagować, co myśli o wartościach wyakcentowanych w naszej dyskusji, to musiałby, jeśliby był uczciwy, powiedzieć tak: trzeba sobie dać spokój z problemem obecności dlatego, że problem ów wiąże się z fikcją, z poszukiwaniem i wskazywaniem tego samego, czegoś samooczywistego i samonarzucającego się. Kwestia ta dotyczy m.in. trwałości jakiegoś porządku, substancjalności osób i rzeczy. Tak przynajmniej rozumują np. Derrida i Deleuze, obnażając słabość i pułapki tego stanowiska, z którego najlepiej byłoby zrezygnować w imię czystości myślenia i odpowiedzialności filozoficznej. Nasz ewentualny gość prawdopodobnie snułby także refleksje, że pamięć jest zwodnicza, gdyż próbuje ocalić to, co odłania nam się jako źródło wciąż życiodajne. Ze źródła tego ma bić jasność, światło, dzięki któremu moglibyśmy znowu wydobyć siebie z *mare tenebrarum* i dać ludziom szansę na to, żeby skutecznie opierali się mitologii, o której przed chwilą była mowa. Anamneza w tym rozumieniu, tzn. sięgająca ku Początkom, ku sensowi pierwotnemu, często nasuwająca myśl o możliwym etosie, traktowana jest przez naszego gościa podejrzliwie. Powiedziałby on, że to wymysł tylko, owoc złego filozofowania. A zatem znowu wielkie złudzenie. W końcu kwestia Miejsca. Nie ma nic bardziej samoosukańczego według wspomnianych tu filozofów, jak być przywiązany do określonego obszaru. Obszaru czego? Symboli, a więc wartości. Pociąga to za sobą kwestie hierarchii. Rodzi ideologie z ich restrykcjami. Trzyma w ryzach określonej raz na zawsze perspektywy. Oczywiście wyklucza nomadyzm duchowy, ciągle przemieszczanie się myśli, symbiozę z chaosem. Deleuze i Lyotard sporo o tym pisali. Kiedy zaś ceni się miejsce jako punkt zborny przekonań i postaw tu oto istniejących (*casus Rorty'ego*), nie ma to oczywiście nic wspólnego z Miejscem–Rytuałem. Jest bowiem płynne, okazjonalne, wymienne. Do niczego na stałe nie zobowiązuje. Stanowi, jak rzekł Marquard, przygodność egzystencjalną, która nie godzi się z żadnymi pierwszymi zasadami. Słowem, i ta wartość jest – w granicach refleksji ponowoczesnej – symptomem pomyłki pociągającej za sobą społecznie niezdrowe następstwa.

Oskarżenia, że to wszystko jest zbiorem pobożnych życzeń ludzkości, która sama siebie omamia, wydają mi się bezpodstawne. Nie tak trudno argumentować i wykazać, że te trzy filary nowoczesnej mitologii (nie jedyne oczywiście) bynajmniej nie należą do świata urojeń. Niemniej wypada mi wyznać, że w jakiejś mierze podzielam wątpliwości wysuwane przez wzmiankowanych myślicieli. Istnieje bowiem uzasadniona obawa, że owe trzy wartości mogą łatwo ulec absolutyzacji, a zatem można dać się usidlić tradycji świąteczno-świętynnej. Wydaje się zaś, że nie byłaby to najwłaściwsza droga uzdrowienia współczesnej kultury. Groziłyby bowiem tego samego typu niebezpieczeństwa jak w wypadku tradycji trzeciej – bezmyślnej, w której sięga się tylko po kram z rupieciami, dowolnie zestawia jedno z drugim, te heterogenne elementy układa się w całość; łatwo porzucana,

aby jutro zacząć tę zabawę od nowa. Gdzieś pomiędzy – nie wiem, jakie to „pomiędzy” – prowadzi droga owocniejsza niż dotychczasowe praktyki. Pozwalam sobie na hipotezę, że taką drogą poszła kiedyś tzw. kontrkultura, czy inaczej formułując kultura alternatywna, która prowadziła walkę z nowoczesnością skażoną. Z nowoczesnością, która rozwija się w sposób coraz bardziej jednostronny, aż po ślepotę rozumu, który na skutek triumfów naukowo-technologicznej cywilizacji sam siebie zaczął niszczyć i doprowadził do tego, że nie tylko zdevastował przyrodniczy habitat, ale również w dużym stopniu zubożył naturalne potencje samego człowieka. Mnie się wydaje, że przedłużeniem tego nurtu myślowego jest ta konferencja. Sprzeciwia się bowiem nowoczesności w jej najbardziej rażących aspektach, w imię jej aspektów najlepszych. Czyni to przy tym w sposób zupełnie inny niż postmoderna.

Nie mogę się przy tym oprzeć pokusie, żeby jeszcze raz podkreślić, że w epoce nowoczesności filozof, artysta czy kapłan wielkiego lotu, to były takie osobowości, które z zastaną tradycją były nieodmiennie na bakier. Trzeba było przez tę tradycję przełamywać się albo ją nawet nadwerężyć, i właśnie w tym procesie dojrzało poczucie autentycznej egzystencji, jej dramatyczności i otwarcia na zderzenie się wartości zbiorczych z indywidualnymi. Słowem nowoczesność premiowała oryginalność i nowość, skupiała energię w jej najcenniejszych przejawach twórczych na przeorywaniu tradycji a nie na jej oblubieńczej konserwacji. Dobrym, choć granicznym przykładem takiego podejścia jest spora grupa wybitnych intelektualistów i artystów żydowskiego pochodzenia z niemieckojęzycznego kręgu kulturowego, którzy stali się siewcami idei coraz częściej przywoływanych. Takich jak, np. Benjamin czy Kafka, Simmel czy Adorno, Buber czy Rosenzweig. Każdy z nich – co mnie uderzyło – żył na granicy dwóch tradycji; w żadną nie wrośnięty do samego dna, obie z nich asymilujący po swojemu, traktujący je jako wielkie wyzwanie. A zarazem każdy zasilał je owocami swej głębi twórczej. Znakomicie zanalizował te przypadki francuski badacz, Michael Lowy. Niezależnie uczynił to również w świetnych szkicach Zygmunt Bauman. Sądzę, że ten przypadek należy uogólnić. Wielkość bowiem tych artystów i intelektualistów, jak wolno założyć, nie stąd zrodziła się, że byli pochodzenia żydowskiego, a chcieli być bardzo Niemcami czy Austriakami, lecz stąd, że mitologię odziedziczoną w wyraźny sposób indywidualizowali, że przedzierali się przez jej zasieki i skrzepy do jej złóż najlepszych. I wskrzeszając te tradycje, jej zasoby wzbogacali i rozszerzali.

Czas, w którym żyjemy, jest czasem kryzysu – *dürftige Zeit* jak to kiedyś ujął Hölderlin. Większość ludzi jest zagubiona i broni się m.in. tradycją Bramy, jaka tu została przedstawiona. Ja bym chciał jednak, żeby tę bramę traktować jako punkt wyjścia, ale zarazem i przede wszystkim, jako przejście do czegoś, co nie jest zupełnie pewne, ukazuje różnorodność niewyczerpaną, zmusza do wyborów. To znaczy do ciągłej zadumy nad naszym byciem w świecie i ustawicznie ponawianego pytania o sens tradycji i mitologii.

## Co pamiętamy, jak pamiętamy, gdzie mieszkamy

Na takie pytanie odpowiedzieć chyba nie sposób. Można tylko próbować z lepszym lub gorszym skutkiem odtworzyć okrucy historii, która w takich właśnie, przywoływanych okrucach i wyimkach przywodzi nas do miejsc, skąd zadajemy pytania, skąd, spoglądając wstecz i w przyszłość, pochwytyjemy „te-raz” myślenia.

Schyłek osiemnastego stulecia, wiek Rewolucji, to czas, kiedy pamięć zaczyna być utożsamiana z grzechem pierworodnym. Skoro człowiek zstąpił niegdyś w historię, a ta zostawiła w jego świadomości i „życiu historycznym” złogi zła, zniewolenia i nieprawości, regeneracja musi dokonać się przez zapomnienie, oczyszczenie z przeszłości. Dopiero wtedy, poza czasem historycznym, zaistnieje nowe, wolne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i szczęśliwych obywateli.

Orędownik Wielkiej Zmiany, chociaż arystokrata i katolik, markiz Louis-Antoine de Caraccioli, pisze w 1790 roku o „drugim stworzeniu świata”, Diderot mówi o „kąpieli we krwi”, dla innych piszących rewolucja jest zmartwychwstaniem, ale i Sądem Ostatecznym oddzielającym cnotliwych od nikczemnych.

Motywy eschatologiczne przenikają do języka rewolucji amerykańskiej. Ojcowie Pielgrzymi wędrowali, niczym Żydzi przez pustynię, przez ocean do Nowej Ziemi, by tam dać początek nowemu narodowi wybranemu, ufundować zręby pierwszej w dziejach wielkiej wolnej republiki.

Zdawałoby się, że nie może być pamięci tam, gdzie wszystko, spowite jeszcze w mit i zarysowane dopiero w projekcie utopijnym, zaczyna się od początku oddzielającego radykalnym cięciem ów projekt od przeszłości, jakby w trudzie odnajdywania „pierwszego dyskursu” założycielskiego.

Wolny od pamięci i historycznych okowów Człowiek Rewolucji powinien rządzić się rozumem naturalnym i prawami naturalnymi. Tak, w wielkim skrócie, w kilku hasłach wygląda Brzask, Świt, Zaranie Nowej Epoki, Nowego Jeruzalem.

Od razu na wstępie nasuwają się dwie uwagi.

Wielka Zmiana czy inaczej polityczna paruzja, dająca początek epoce nowoczesności, chcąc nie chcąc upamiętnia się w ideałach skomprimowanych do ha-seł. Jest w tych hasłach potrzeba jasności, potrzeba paradoksalnej, bo „nowej”,

pamięci: idee wydrenowane już niemal ze znaczeń muszą zapadać w świadomość niczym emblematyczne prawdy, w obawie, że coś umknie rozpoznaniu, że inaczej jak przez trud wymyślania słów i nazw nie zbuduje się świata.

Dруга uwaga być może wskazywałaby na istnienie bardziej skomplikowanego obrazu, który rysował się pod koniec osiemnastego wieku, u progu nowoczesności, a który pojawi się nam niczym migotliwe wspomnienie, kiedy zamiast odtworzać dukt myśli, w jakim został zapisany i wypowiedziany, mielibyśmy możliwość wejrzeć w jego na pozór niekonsekwentną strukturę.

Krótko mówiąc, szło o uchwycenie zależności między intencjonalnym zapominaniem, podświadomą pamięcią nawarstwień czasu a działaniem się szybszym albo też bardziej pokrętnym niż chcąc je wyznaczyć myśl.

Amerykańscy Ojcowie Założyciele, fundując republikę na odległych od europejskiej tradycji obszarach, odwoływali się do mitów Jerozolimy, Sparty, Rzymu, przenosili na nowy grunt purytański model życia, a czyniąc to jednocześnie zakładali, że świat, jaki tworzą, będzie harmonijny, jednorodny, wolny od sprzeczności i starć różnych interesów. Nie brali pod uwagę jednego, że

rewolucja nieodwołalnie tworzy przepaść między [przywoływanymi przez nich wizjami] a młodą republiką [i że] wizje te są skazane na zniszczenie [...] Dla tych miłośników idealnej krainy, w której purytańskie instytucje i obyczaje spowija republikańska szata, rewolucja daje szansę skoku ponad teraźniejszością w przeszłość

– pisze historyk<sup>1</sup>. Jefferson zaś, jakby w zgodzie z tym paradoksem, powiada: „wolę marzenia o przyszłości aniżeli historię przeszłości”.

Rewolucja francuska, z oczywistych względów borykająca się z przeszłością i pamięcią w sposób o wiele bardziej dojmujący i dosłowny, odżegnuje obydwie poprzez toponimie, niby czarnoksiężnik uciekający się do zaklęć. Obywatele namiętnie zmieniają imiona i nazwiska, na nowo nazywany Paryż ma stać się symboliczną mapą nowej epoki, zamiast do miasteczka Coulanges sur Vineuse, podróżny wybierający się w podróż w 1790 roku może trafić do Równości nad Cnotą, Ille-de-la-Montagne czy Jean-Jaques-Rousseau.

Można by rzec, że tyle w tym pędzie do zmiany naiwności, co trywialności, że to tylko jeden z przejawów rewolucyjnego folkloru, socjologiczno-semantyczna ciekawostka z epoki. Ale z drugiej strony prawdą jest – jak pisze Jan Baszkiewicz – że ówczesny Paryż

nosi jeszcze piętno właściwej *ancien régime*'owi anarchiczności: jest tu sporo ulic o tej samej nazwie, domy nie są porządnie ponumerowane. Cierpią na tym handel, korespondencja, błakający się przechodnie. To wszystko należy zracjonalizować, a jednocześnie [...] zniszczyć do cna miazmaty dawnej epoki i przywołać w sferze symbolicznej nowy, wspaniały świat. [...] Racjonalizacja przestrzeni miejskiej miała wartości wychowawcze, uczyła przeciwzłoty [...] dawała poczucie stabilizacji<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> T. Żyro, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994, s. 45.

<sup>2</sup> J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993, s. 130.

Inaczej zupełnie rzecz się miała z dowolnością zmieniania imion i nazwisk, po pierwszej fali entuzjastycznego zamieszania trzeba było wrócić do umożliwiającej nadzór zgodności z aktami urodzenia.

Dwie ostatnie anegdoty uświadamiają nam jak utopijny zapal idzie w parze z racjonalnością mieszczańskiego społeczeństwa.

W tych, niekiedy może śmiesznych acz znamienych kłopotach amerykańskich i francuskich, przytaczanych tutaj niby smaczki rodem ze szkoły *Annales*, kryje się jednak coś istotnego. Tam gdzie jakoby egzorcyzuje się pamięć, wraca ona utopią regresywną.<sup>3</sup> Tam gdzie projektuje się utopię progresywną – przyspieszenie czasu, obroty dziejów, bywają od niej szybsze, bardziej radykalne czy bardziej bezwzględne, jakby bieg historii odrzucał pamięć o wiele bardziej zdecydowanie niż wyczytujemy to z chęci jej odrzucania.

Nic w tym obrazie początków nowoczesności nie jest proste i raz na zawsze wpisane do odpowiedniego „obozu znaczeniowego”. Opozycja między ideologią Pamięci i Zmiany jest przynajmniej tak stara jak pochwały Zwyczaju i Tradycji przeciwko spekulatywnemu Rozumowi wygłaszane przez Samuela Johnsona. Autor *Słownika* oburzając się na samowolę ludzkiego myślenia, w której upatrywał zagrożenia dla opatrnościowego ładu świata, pochwałał swego rodzaju nowy bezruch – zniewolenie Tradycją. W czasie kiedy tradycja rozsypywała się w pył, kiedy rozpraszały się społeczności żyjące dzięki sile przekazu ustnego, powoływano Tradycję – swego rodzaju pomnik przeszłości, który niczego już nie był w stanie scalić, ale miał trwać ponad społeczeństwem niby kamienna czasza ochronna.

Z jednej strony mamy więc hasła Pamięci i Tradycji zaprzęgnięte w ideologię młodej osiemnastowiecznej burżuazji – gdzie Rozum oznacza jeszcze porządek nowożytny, więc feudalny, Pamięć zaś gwarantuje opatrnościowy ład w gwałtownie zmieniającym się, mobilnym i dynamicznym teraz świecie pierwszej rewolucji przemysłowej.

Z drugiej strony pamiętamy, że pierwsze utopie nowożytne – jak pisze Horkheimer – były powoływane nie dla zracjonalizowania bądź wyznaczenia Zmiany, lecz przeciwnie, dla utrzymania starego ładu feudalnego<sup>4</sup>.

W takiej, skrótowno tu zarysowanej perspektywie, uzusy językowe (i biegunowe przeciwstawianie pojęć Rozumu, Pamięci, Zmiany) okazują się najczęściej niczym więcej jak zideologizowanymi narzędziami zastarzałych sporów ciągnących się przez całą epokę nowoczesną i przenoszonych w ponowoczesność.

Dość przypomnieć jeszcze jeden przykład, by zdać sobie sprawę jak w potocznym myśleniu o świecie trwałym i zmiennym rozkładamy akcenty. Rewolucja surrealistyczna, niezależnie jak oceniamy jej siłę i „prawdę”, opierała się w dużej

<sup>3</sup> Por. Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. Hanna Walentowicz, Warszawa 1995.

<sup>4</sup> H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 273, 277.

mierze na pamięci, salonowa rewolta paryżan miała ją przecież wyzwolić, odkryć jej zaskakujące, „cudowne” zwroty, zderzenia, meandry.

Ideologiczna instrumentalizacja pojęć, wędrówka przypisywanych im znaczeń po obozach ludzkiej myśli jest też z pewnego punktu widzenia historią takich nieoczekiwanych, migotliwych zwrotów.

Krytyka tradycji modernistycznej – tej, którą na różnych poziomach znaczeniowych możemy nazwać utopijną i rewolucyjną – oscyluje między biegunami zacieklego antymodernizmu i poszukującego postmodernizmu. Obydwa przymiotniki uwypuklają naturalnie opcje ideologiczne stojące za tymi wyborami, ale nie tylko. Antymodernizm w swojej niechęci do projektu utopijnego petryfikuje anarchiczny [niczym w Paryżu *ancien régime*’u] porządek świata, racjonalizuje irracjonalny, niedyskutowalny i nie poddający się krytyce sens etosów i topoi. Postmodernizm pyta o tradycje trybem, jeśli można tak powiedzieć, podważającym, świadomy, że ciągłość została przerwana i że mamy pamięć tej przerwanej ciągłości, „pereł i koralii”, które powinniśmy zachować, jak pięknie pisze Hannah Arendt w zakończeniu swojego *Myślenia*:

Przepaść pomiędzy przeszłością a przyszłością otwiera się jedynie w refleksji tego, co nieobecne – co już zniknęło lub co jeszcze się nie pojawiło, a myślące *ego* pozbawione jest wieku, jest ono n i g d z i e, przeszłość i przyszłość mogą mu się ukazać w swej istocie, jakby puste, pozbawione konkretnej treści i wolne od kategorii przestrzennych.

Myślmy znikąd, bez miejsca: „marzeniem [...] jest by, korzystając z chwili bez nadzoru – wymagałaby ona zresztą nocy tak ciemnej, jaka nigdy się jeszcze nie zdarzyła – znaleźć się poza linią walki i wznieść się dzięki doświadczeniu w walce zdobytemu do roli sędziego swych zwalczających się nawzajem przeciwników”. Myślmy więc poza miejscem, pytając nieustannie o cząstki przeszłości.

Jeśli prawdą jest, że nowoczesność wyzuła nas z pamięci, to prawdą jest także, że tyle świadomie zapoznawała, ile nieświadomie zapominała, a my być może powinniśmy starać się odtworzyć ten taniec intencji i podświadomości epoki, wracać, w różnym znaczeniu tego słowa, do źródeł niepamięci i do miejsc, których nie ma.

Tradycja, tak jak ją ujmowano we wczesnonowoczesnej redakcji, traci siłę przekazywania pamięci, staje się martwym symbolem samej siebie. Utopia, oznaczająca radykalną zmianę, powrót do „pierwszego dyskursu”, do źródeł konstytuujących ludzki świat, wypełnia ten świat do ostatniego miejsca, projektuje plan ogólny i najdrobniejsze szczegóły życia, nie zostawiając miejsca na myślenie. Pojęcie Tradycji ukrywa i mistyfikuje rzeczywiste zmiany w świecie, Utopia, zmiana artykułowana, chcąc nie chcąc odwołuje się do wyobrażenia początków, najdalejszej przeszłości.

I Tradycja, i Zmiana wydrażone zostają z doświadczenia, a lokalizacja przypisywanych im znaczeń (odpowiednio trwania i rewolucji) bywa zabiegiem czysto ideologicznym. Z tego punktu widzenia aktualne, choć pozbawione pierwotnej wymowy eschatologicznej, jaką nadawała im myślicielka, wydają się słowa Han-

nah Arendt, gdy pisze ona o myśleniu nie posiadającym miejsca. Bezdomnego, dodajmy, nie z wyboru, lecz z konieczności, za sprawą historii pojęć i wędrówki znaczeń pomiędzy pojęciami.

Pośrodku pokoju siedziała czarna dziura – zaczyna Andriej Wozniesiński swój tomik *O*. – Jestem waszą utraconą cywilizacją – powiedziała. [...] Dowiedziałem się od niej, że nie jest jeszcze dziurą, lecz zaledwie dziurzęciem, co oderwało się od masy i zabłądziło. Dowiedziałem się, że czarne dziury, to skupiska skondensowanej pamięci i uczuć, a nie jak sądzą ludzie, przejścia w inną przestrzeń. Dowiedziałem się, że ciemność to nie brak światła, lecz szczególna energia mroku<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A. Wozniesiński, *O*, tłum. H. Broniatowska, Warszawa 1985.

## Pamięć kultury a tożsamość człowieka ponowoczesnego

„Przyszłość potrzebuje przeszłości”

Odo Marquard

Wyrażenie „pamięć kultury” użyte w tytule niniejszego tekstu, to metaforyczne określenie tradycji. Owa metafora jest tutaj przydatna właśnie dlatego, iż wskazuje na podobieństwo, jakie zachodzi między tożsamością jednostki a tożsamością wspólnoty: tak samo, jak istnienie pamięci minionych doświadczeń życiowych jest warunkiem zachowania przez podmiot indywidualny własnej integralności (*resp.* identyczności) w procesie nieustannych przeobrażeń, tak też świadomość wspólnoty losu historycznego, pamięć o wspólnie przebytej drodze i zgromadzonych w trakcie owej wędrówki przez czas doświadczeniach konstytuuje tożsamość zbiorowości, określa jej indywidualne oblicze, zarówno w tym, co ją wyróżnia korzystnie wśród innych zbiorowości, jak i w tym, co nie przysparza jej chluby.

Zarazem chodzi tu jednak o coś więcej niż tylko o podobieństwo, mianowicie o związek wzajemny, jaki wytwarza się między tożsamością indywidualną a tożsamością wspólnoty – tej wspólnoty, w której dana jednostka przychodzi na świat, w której zdobywa się pierwsze doświadczenia i z którą się identyfikuje w dojrzałym życiu. To wspólnota wyposaża jednostkę w procesie socjalizacji w zasób wiedzy, wartości, norm i ideałów, których ważność została potwierdzona przez czas, i których przekazanie następnemu pokoleniu decyduje o tym, że spójność zbiorowości jest zachowana. Rodzina, kościół, szkoła, różnorakie agendy państwowe nieustannie selekcionują informacje, które ma przyswoić wchodząca w życie jednostka, po to, by ukształtować ją na pełnowartościowego członka wspólnoty, tj. członka dzielającego zespół kluczowych dla danej kultury wartości i wzorów zachowań. Niebezpieczeństwo, jakie się z tym wiąże, polega na tym, iż socjalizacja może udać się zbyt dobrze i zakończyć się wytworzeniem stuprocentowego konformisty. Prawdziwa trudność procesu socjalizacji, tj. przysposabiania jednostki do uczestnictwa w kulturze i w życiu społecznym, zawiera się w tym, jak efektywnie wpoić jednostce poczucie solidarności ze wspólnotą, jak wzbudzić w niej szacunek do wartości cementujących zbiorowość, nie zabija-



jąc w niej zarazem krytycyzmu i samodzielności myślenia, niezbędnych do tego, by mogła w sposób twórczy (tj. zindywidualizowany) kształtować swe dorosłe życie.

Wspólnota winna się troszczyć o dopełnienie procesu socjalizacji procesem indywiduacji, nie tylko z jakichś ogólnohumanistycznych, abstrakcyjnych racji, ile w dobrze pojętym interesie własnym. Aby bowiem wspólnota mogła się rozwijać, wzbogacać swe życie duchowe i materialne, aby mogła sprostać nowym wyzwaniom i zagrożeniom, niezbędne jej są jednostki twórcze, nonkonformistyczne czy wręcz buntownicze; jednostki kwestionujące dotychczasowe dziedzictwo, podające w wątpliwość zastane wzory kultury i proponujące nowe rozwiązania, nowe sposoby myślenia, odczuwania i działania. Inna rzecz, iż los owych nowatorów był nie do pozazdroszczenia i społeczeństwo uznawało ich wielkość dopiero po śmierci (nierzadko męczeńskiej lub głodowej). Jeśli zatem zbiorowość daje jednostce szansę uformowania integralnej osobowości poprzez uczestnictwo w świecie wspólnych wartości, usankcjonowanych przez autorytet tradycji, to jednostka twórcza zwykle hojnie odplaca za ten dar, zwiększając zakres możliwości całej wspólnoty, ukazując nowe perspektywy jej rozwoju, poszerzając ramy zbiorowej wyobraźni. Innowacje zaakceptowane społecznie stają się rychło elementem tradycji. A skoro zgodzimy się, że tradycja jest jednym z istotnych czynników konstytuujących tożsamość zbiorową, to w rezultacie kulturotwórczej aktywności jednostek stopniowo zmienia się zatem także to, co nazwalibyśmy tożsamością wspólnoty. Tradycja wbrew pozorom nie jest nigdy czymś sztywnym, zastygłym w niezmiennym kształcie, lecz nieustannie ewoluuje, podlega wielorakim modyfikacjom. Racje mają więc ci badacze kultury, którzy twierdzą, że tradycja to zmiany, które dokonały się tak dawno i tak mocno wrosły w pejzaż kultury, że zapomnieliśmy, iż kiedyś one także wzbudzały być może czyjeś oburzenie jako „wywrotowe nowinkarstwo”.

Rola tradycji jako gwaranta tożsamości jednostkowej i zbiorowej uległa znacznemu osłabieniu w społeczeństwie nowoczesnym, określanym także jako społeczeństwo posttradycyjne. Stało się to głównie za przyczyną wywodzącego się z myśli oświeceniowej „scjentyistycznego racjonalizmu” (wyrażenie L. Kołakowskiego). Dla rozumu naukowego, nacelowanego na przyszłość, nastawionego na „podbój przyrody” i opanowywanie żywiołowości procesów społecznych (życie społeczne miało stać się całkowicie „przezroczyste” dla wszystkich jego uczestników) tradycja stanowiła jedynie zawadę w nie mającym kresu postępie ludzkości. Tradycja jawi się „oświeconym umysłem” jako zbiór „przesądów kulturowych”, tzn. prawd przyjętych „na wiarę”, nie poddanych krytycznej weryfikacji, nie mających żadnego uprawomocnienia poza swą dawnością i trwałością. Być może posiadają one swoisty urok, tak jak niektóre wspomnienia z dzieciństwa, lecz poważne ich traktowanie, szukanie w nich jakiejś mądrości nie jest godne człowieka dojrzałego, kierującego się wyłącznie wskazaniami rozumu. Rozum zaś nakazuje cenić to, co nowe, twórcze, postępowe; krótko mówiąc – to, co zwiększa władztwo człowieka nad przyrodą, społeczeństwem, a nawet nad naturą ludzką.

W ten oto sposób dochodzi w epoce nowoczesnej do brzemiennej w skutkach rozczłonkowania kultury. Jeśli przedtem kultura była traktowana jako tożsama z tradycją, to teraz tradycja staje się jednym z biegunów kultury. Drugim jej biegunem jest postęp, zmiana, innowacja<sup>1</sup>. Twórczość ludzka, generująca postępowe zmiany, awansuje do rangi naczelnej wartości kultury, zostaje uznana za źródło wszelkich innych wartości – poznawczych, utylitarnych (w tym przede wszystkim technicznych), politycznych, estetycznych itp. I odpowiednio: tradycja ulega deprecjacji, uzyskuje negatywne zabarwienie wartościujące jako czynnik inercyjny w kulturze i w życiu społecznym, hamujący pochod ludzkości ku szczęściu powszechnemu. Liczy się tylko kartezjański czysty rozum, nie uznający żadnych autorytetów poza sobą samym, samotnie stojący wobec świata, dyktujący swą wolę przyrodzie i bez trudu odczytujący zamysły historii.

Człowiek nowoczesny nie ma więc kłopotów z odpowiedzią na pytanie, „kim jestem?”. Odpowiedź jest prosta: jestem istotą racjonalną, która określa się nie wobec martwej tradycji, lecz wobec bogatej w możliwości i obietnice przyszłości. To, skąd przychodzę, nie ma większego znaczenia dla mojej samoidentyfikacji; naprawdę ważne jest tylko to, dokąd zmierzam, jakie cele sobie stawiam wraz z resztą mojego, podobnie myślącego pokolenia. Wyróżniającą cechą tożsamości człowieka nowoczesnego jest więc to, że jest ona budowana przede wszystkim w płaszczyźnie pokoleniowej.<sup>2</sup>

Istotną rolę w procesie rozwarstwiania się kultury na biegun tradycji (identyfikowanej z tym, co dawne) i biegun twórczości (definiowanej poprzez nowość) odegrała sztuka nowoczesna, zwłaszcza zaś sztuka formacji awangardowej. Zresztą pojęcie twórczości najpierw zadomowiło się w dziewiętnastym stuleciu na terenie sztuki, a dopiero w wieku XX zaczęło być odnoszone do innych dziedzin kulturowej aktywności człowieka – nauki, techniki, polityki.<sup>3</sup> Sztuka awangardowa lat 1910–1930, a później neoawangardowa z lat 1955–1980, swą misją i powołaniem uczyniła ciągłe dążenie do nowości, nieustanne przekraczanie reguł. Indywidualność artysty miała się najpełniej wyrażać właśnie w łamaniu ustalonych norm i kanonów, w szokowaniu mieszczańskiego odbiorcy coraz bardziej obrazoburczymi pomysłami.<sup>4</sup>

Ostateczną konsekwencją owej estetyki ekspresji i szoku stało się zakwestionowanie samej sztuki jako elementu tradycji kultury europejskiej. Jeśli w XIX wieku sztuka została bez zastrzeżeń uznana za domenę twórczości, to w działaniach,

<sup>1</sup> Por. J. Szacki, *Tradycja*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, pod red. A. Kłoskowskiej, Wrocław 1991, s. 208.

<sup>2</sup> Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 126–127.

<sup>3</sup> Por. W. Tatariewicz, *Twórczość: dzieje pojęcia*, [w:] *id.*, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1975, s. 294.

<sup>4</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 54. „Modernizm uwodził. Jego atrakcyjność wynikała z uwielbienia dla niczym nie ograniczonej osobowości, z przekonania, że samo życie powinno być dziełem sztuki, a sztuka ma wyrażać osobowość artysty odrzucającego konwencje społeczne, zwłaszcza konwencje mieszczańskie”.

akcjach, instalacjach, conceptach itp. zwolenników antysztuki po drugiej wojnie światowej kult twórczości przybiera tak radykalną postać, iż pojęcie sztuki staje się zbędne i zastępuje je pojęcie twórczości. Również artysta woli się po prostu nazywać „twórcą”. Zniszczenie *sacrum* estetycznego, stanowiącego rzekomo barierę oddzielającą sztukę od rzeczywistości i obwinianego o narkotyzujący wpływ na psychikę odbiorców, miało zaowocować wyzwoleniem pierwiastka twórczego w samym życiu, w codziennych zachowaniach ludzi. Innymi słowy: aby twórczość mogła zatriumfować w materii życia, konieczne było unicestwienie sztuki jako względnie autonomicznej dziedziny kultury symbolicznej, nacelowanej na wytwarzanie wartości estetycznych (formalno-strukturalnych).

Jeden z paradoksów nowej awangardy polegał jednak na tym, że pojęcie sztuki mimo wszystko przetrwało w jej praktyce twórczej, chociażby jako negatywny punkt odniesienia, jako obiekt ciągle ponawianych i z reguły nieskutecznych aktów destrukcji.<sup>5</sup>

Lecz awangardowy atak na tradycję (w tym również na samą sztukę jako składnik dziedzictwa kulturowego) rychło sam stał się nową tradycją, wytworzył własną „tradycję kontestacji”, „tradycję nowatorstwa” i nieustannych zerwań. Sztuka awangardowa, która racją swego bytu uczyniła przeciwstawianie się upodobaniom i opiniom społeczeństwa, która chciała szokować, zadziwiać i wstrząsać, została przez szerokie kręgi tzw. kulturalnej publiczności zasadniczo zaakceptowana w roli dostarczycielki innowacji. W tym kontekście kulturowym zachowanie postawy awangardowej, utożsamianej z postawą antytradycjonalistyczną, stawało się „logicznie” niemożliwe. Skoro awangarda nie mogła już szokować, skoro jej innowacje przyjmowane były bez większego protestu, należało uznać, że jej misja zbliża się do końca. Przyczyn wygasania impulsu awangardowego na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nie należy więc szukać w odrzuceniu przez społeczeństwo propozycji twórczych awangardy, lecz... w sukcesie, jaki osiągnęła ona w promowaniu zasady nowości w kulturze.

Kilkadziesiąt lat panowania „ducha awangardowego” w sztuce XX wieku nie przeminęło jednak bez śladu, wywarło zauważalny (choć, oczywiście, trudny do dokładnego zmierzenia) wpływ na całą naszą kulturę. Można zaryzykować twierdzenie, iż to m.in. awangardowi twórcy z okresu szczytowego modernizmu w istotny sposób przyczynili się do podważenia takiego modelu kultury, w którym tradycja pełni rolę stabilizującą i wszystko, co nowe musi się do niej dostosowywać. Zwolennikiem podobnego, dzisiaj już wydającego się anachronicznego, pojmowania relacji między tym, co dawne i tym, co nowe, między tradycją i twórczością był T. S. Eliot, który w eseju z 1917 roku *Tradycja i talent indywidualny*, przekonywał, iż dojrzały twórca winien posiadać „zmysł historyczny”, tzn. świadomość swego miejsca w ciągu pokoleń, zrozumienie roli, jaką przeszłość

---

<sup>5</sup> Paradoksalny status neoawangardowego „artysty poza sztuką” znakomicie przeanalizował S. Morawski w swej pracy *Na zakręcie: od sztuki do posztuki*, Kraków 1985.

odgrywa w konstytuowaniu naszej teraźniejszości. Żaden artysta – dowodził autor *Ziemi jałowej* – nie posiada pełnego znaczenia w oderwaniu od dziedzictwa kultury, a każde nowe (autentycznie nowe) dzieło sztuki potwierdza swą wartość tylko wówczas, gdy harmonijnie wpisuje się w „ład idealny”, jaki tworzą zastane dzieła sztuki.<sup>6</sup>

Najogólniej rzecz biorąc, zmiana, jaka dokonała się w pojmowaniu kultury w epoce modernistycznej, polegała na tym, że dotychczasowe pojęcie kultury oparte było na ciągłości i spójności, nowe – na zmianie i różnorodności; stare ceniło tradycję (która była kryterium dokonań współczesnych), nowe określa się przede wszystkim wobec przyszłości (wszystko, co przybliży tę przyszłość, jest z definicji swej postępowe i z góry godne aprobaty). W sztuce znalazło to wyraz w odejściu od idei doskonałości (nierozzerwalnie związanej z przekonaniem o istnieniu obiektywnych reguł) i zastąpieniu jej ideą twórczości; twórczości mierzonej jedynie stopniem nowości, afirmującej wolność i wyobraźnię artysty.

W. Tatarkiewicz, podsumowując swe rozważania na temat dziejów pojęcia twórczości, stwierdza, iż „są dwa bieguny w rozumieniu sztuki: sztuka–doskonałość i sztuka–twórczość. Pierwsza jest rozumieniem właściwym klasycyzmowi, druga rozumieniem romantycznym. Ale jeszcze raz należy powtórzyć: rozumienie sztuki jako twórczości jest późniejszej daty, właściwie nie ma go przed romantyzmem, a przynajmniej przed protoromantyzmem, przed Rousseau”. I dalej: „Do niedawna muzea usiłowały zbierać z każdej epoki dzieła (krótko mówiąc) najdoskonalsze, obecnie zaś raczej te, które dla swych czasów były nowe, swoiste, czyli (znów krótko mówiąc) twórcze”.<sup>7</sup>

Rozpatrując czynniki powodujące erozję tradycji w epoce nowoczesnej, nie sposób pominąć roli mass mediów. To one właśnie poprzez swe aktualizujące nastawienie (zasada natychmiastowości), poprzez pogoń za ciągle nową informacją, wydatnie przyczyniły się do deprecjacji tradycji i wywindowania na piedestał nowości. Informacja wytwarzana przez mass media tym się odznacza, iż ma charakter „niezwiązany”, nie układa się w żaden całościowy, spójny obraz świata, nie ma nawet takich zamiarów – jej zadaniem nie jest tłumaczenie świata, lecz nieustanna ekscytacja sensacją. A ponieważ tradycyjne struktury światopoglądowe, pełniące do tej pory funkcję filtru, odzielającego informację istotną od błahę, pożądaną od niepożądanę, potwierdzającą dany światopogląd wraz z właściwym mu zespołem przeświadczeń aksjologicznych (i dlatego uznaną za „konstruktywną”) bądź kwestionującą go (i dlatego ocenianą jako „destrukcyjną”) etc., uległy załamaniu (w każdym zaś razie utraciły walor oczywistości, a ich ambicje uniwersalistyczne podawane są w wątpliwość), przepływ informacji nie napotyka na żadne bariery w indywidualnym odbiorze. W rezultacie zagubienie człowieka pogłębia się; mimo obfitości informacji, czuje się on zdezorientowany; cierpi za-

<sup>6</sup> T. S. Eliot, *Szkice literackie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963, s. 1–12.

<sup>7</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, s. 310–311.

równy z powodu nadmiaru, jak i niedosytu – z powodu nadmiaru i n f o r m a c j i i niedostatku informacji s e n s o n e j (tzn. wiedzy).<sup>8</sup> „Bez barier antyinformacyjnych ludzie nie wiedzą już, jak odnaleźć sens we własnym doświadczeniu, tracą zdolność zapamiętywania i trudno im wyobrazić sobie rozsądną przyszłość”<sup>9</sup>.

Człowiek dzisiejszy utracił zatem oparcie w przeszłości kultury, w tradycji (zwłaszcza w tradycji religijnej), ale nie odnalazł go też w teraźniejszości. Dlatego też przebywa w stanie permanentnej niepewności co do tego, jakim informacjom przydawać znaczenie, jakich reguł przestrzegać. W efekcie – twierdzi N. Postman – nie podejmuje on decyzji moralnych, a jedynie praktyczne. Uspodobieniem obecnej epoki jest typ „technokraty – człowieka bez przekonania i bez własnego punktu widzenia, obdarzonego za to mnóstwem nadających się na sprzedaż umiejętności”<sup>10</sup>. Nawet jeśli obraz naszkicowany przez amerykańskiego badacza wydaje się przerysowany, to jego ostrzeżeń przed „zatemem informacyjnym”, organicznie powiązanych – według niego – z „wysychaniem” źródeł tradycji, nie sposób zlekceważyć. Obawy, wypowiedziane przez niektórych (bynajmniej nie tylko konserwatywnych badaczy), że człowiek pozbawiony zaplecza tradycji, bez reszty pogrążony w teraźniejszości, nastawiony wyłącznie aktualistycznie, nie będzie w stanie rozsądnie zaplanować (ani nawet wyobrazić sobie) przyszłości, nie wydają się całkowicie bezzasadne<sup>11</sup>.

Nie wszystkich myślicieli współczesnych martwi jednak, przedstawiona tutaj w ogromnym skrócie, sytuacja człowieka współczesnego. I tak, na przykład, Z. Bauman, który twierdzi, że kraje reprezentujące czołówkę cywilizacyjną świata weszły już w ponowoczesną fazę swego rozwoju (a ponowoczesność w kulturze

<sup>8</sup> N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przekł. A. Tanalska-Duleba, PIW, Warszawa 1995. Por. zwłaszcza s. 70–110.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 88.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 222. Podobnego zdania jest Z. Bauman, który wprowadza w związku z tym termin „adiaforyzacja”. Adiaforyzacja polega na tym, iż „pewne typy ludzkiego postępowania czyni się obojętnym moralnie, uwalnia się je od ocen moralnych” i przekształca w problemy czysto techniczne. Mechanizm adiaforyzacji najsprawniej działa w sferze biurokracji. Działanie zgodne z ustalonymi procedurami, z literą prawa, z urzędniczą rutyną, uwalnia biurokrata od wątpliwości moralnych i wyrzutów sumienia. W ten sposób sprawy podlegające kiedyś moralności, obecnie traktowane są już tylko jako problemy czysto techniczne, nie angażujące sumienia. Charakterystyczną cechą ponowoczesności jest to, iż tendencje adiaforyzacyjne obejmują nie tylko funkcje publiczne (żołnierza, polityka, urzędnika), jak to miało miejsce w XIX wieku, lecz przenikają również w sferę życia prywatnego, co znajduje wyraz m.in. w oderwaniu stosunków erotycznych od zobowiązań moralnych z nich wynikających (*Postmodernizm, czyli nowoczesność bez złudzeń. Z Zygmuntem Baumanem (...) rozmawia Adam Chmielewski*, „Odra” 1995, nr 1 (398), s. 27).

<sup>11</sup> Ważnym czynnikiem potęgującym chaos aksjologiczny we współczesnej kulturze jest – zdaniem N. Postmana – reklama, powodująca trywializację symboli kulturowych w celach komercyjnych. Jest ona „symptodem światopoglądu, który tradycję postrzega jako przeszkodę w swych dążeniach. Żadne aktywne poczucie tradycji nie mogłoby, oczywiście, istnieć bez pewnego szacunku dla symboli. Tradycja w rzeczywistości to nic innego, jak przyznawanie autorytetu symbolom i wagi fabułom, które je rodzą. Za erozją symboli postępuje utrata fabuły, a to jest jeden z najbardziej upośledzających skutków potęgi technopolu” (*ibid.*, s. 204).

to – zdaniem socjologa z Leeds – „nowoczesność minus jej złudzenia”<sup>12</sup> wiąże z ową samokrytyczną nowoczesnością nadzieję na odrodzenie autentycznej moralności, nie posługującej się protezami zaczerpniętymi z przeszłości kultury, nie potrzebującej już więcej podpórek w postaci tradycyjnych systemów etycznych. Dopiero człowiek ponowoczesny, postawiony twarzą w twarz z przygodnością życia społecznego, w pełni świadomy konwencjonalnego charakteru wszelkich norm kulturowych, będzie w stanie wyzwolić w sobie impuls moralnej odpowiedzialności za Innego. Przekonanie o względności zasad kulturowych, poczucie ambiwalencji dokonywanych opcji aksjologicznych, brak pewności wynikający z niemożliwości oparcia się na niepodważalnym autorytecie nie są więc czynnikami paraliżującymi instynkt moralny człowieka, wręcz przeciwnie – przyczyniają się do jego uaktywnienia<sup>13</sup>. Człowiek ponowoczesny, uwolniony od presji nowoczesnego „państwa ogrodniczego”, przejawiającego skłonności do porządkowania (*resp.* racjonalizacji) wszystkich dziedzin życia, do kontroli, segregacji, wykluczania wszelkiej odmienności *etc.*, uzyska szansę (ale tylko szansę!) życia prawdziwie godnego; szansę kształtowania swej osoby według własnych wyobrażeń i pragnień, a stosunków z innymi – w duchu tolerancji pojmowanej jako solidarność.

Z. Bauman nie zapomina, oczywiście, o opisanym przez E. Fromma zjawisku ucieczki od trudnej wolności i pokusie poddania się przez jednostkę władzy autorytetu, rozstrzygającego za nią o tym, co słuszne lub niesłuszne, zdejmującego z niej dokuczliwy ciężar odpowiedzialności. W świecie postmodernistycznego pluralizmu zasad i nieusuwalnej ambiwalencji wszelkich decyzji moralnych nie można jednak zostać prawdziwym konformistą. Tam, gdzie istnieje wiele różnych autorytetów, jednostka poszukująca moralnego oparcia zdana jest na własny wybór autorytetu i ponosi pełną odpowiedzialność za ten wybór:

Każdy akt posłuszeństwa jest i nie może nie być zarazem aktem nieposłuszeństwa. Skoro zaś nie ma autorytetu na tyle silnego lub na tyle zuchwałego, by zdezawuował wszystkie inne i uzyskał monopol, nie jest jasne, wobec którego nieposłuszeństwo jest mniejszym złem [...] Każdy autorytet, któremu można zaufać, może zostać zakwestionowany, żaden natomiast nie może dać nam gwarancji, o które nam chodzi<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. Z. Bauman, *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 24.

<sup>13</sup> „Dopiero dziś – stwierdza Z. Bauman – w eseju *Moralność bez etyki* (1993) – gdy słabnie uchwyt odgórnych przymusów i tracą autorytet konwencje, czyli jawią się ludziom jako kwestie odpowiedzialnego wyboru – i w ostatnim rozrachunku – sprawy sumienia i moralnej odpowiedzialności [...] Ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawisłości moralnej, a zatem własnej nie wywłaszczonej i niezbywalnej moralnej odpowiedzialności. Ta nowa konieczność jest często przyczyną moralnego zagubienia i rozpacz. Ale też daje ona jażni moralną szansę, jakiej nigdy przedtem nie miała” (Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994).

<sup>14</sup> Bauman, *Moralne obowiązki...*, s. 13–14.

Propozycja Z. Baumana nosi bezsprzecznie znamię pewnego duchowego egalitaryzmu<sup>15</sup>. Autor *Intimations of Postmodernity* ma chyba zbyt optymistyczne wyobrażenie o naturze ludzkiej (co przynosi mu zaszczyt jako człowiekowi, ale zarazem obniża nieco teoretyczny walor jego koncepcji). Wydaje się również, iż zbyt ostro przeciwstawia on podmiot nowoczesny podmiotowi ponowoczesnemu. Jest to zresztą zarzut, który postawić można innym badaczom kultury, podejmujący problem specyficznych cech tożsamości człowieka ponowoczesnego. Podmiot nowoczesny prezentowany jest jako podmiot jednorodny, racjonalny, mocny (*resp.* męski). Cechuje go wiara w ideał postępu, w autorytet suwerennego rozumu, i co się z tym wiąże – całkowite odrzucenie autorytetu tradycji. Podmiot postmodernistyczny natomiast jest fragmentaryczny, miękki, nastawiony ludycznie i konsumpcyjnie; nie uznaje żadnych odziedziczonych wier i ideologii (a jeśli nostalgicznie zwraca się w stronę przeszłości kultury, to tylko po to, by dowolnie przymierzać kostiumy historyczne i beztrudnie bawić się nimi); traktuje innych ludzi czysto „estetycznie”, tzn. unika nawiązania głębszych stosunków w obawie przed zobowiązaniami moralnymi<sup>16</sup>.

Konstruowanie swoistych „typów idealnych” człowieka nowoczesnego i ponowoczesnego jest w pełni uprawnione; drugim etapem postępowania badawczego powinno być jednak – jak sądzę – skonfrontowanie ich z rzeczywistością społeczną. A w rzeczywistości ani podmiot modernistyczny (ujęty statystycznie) nie był tak spójny i stabilny, jak się go czasami przedstawia, ani podmiot postmodernistyczny nie jest tak „zdecentrowany” i rozchwiany. Jeśli zaś chodzi o interesującą nas tutaj kwestię tradycji jako czynnika określającego tożsamość człowieka, to warto pamiętać, iż społeczeństwo nowoczesne, będące niewątpliwie społeczeństwem postradycyjnym, nie było wszakże społeczeństwem bez tradycji. Siła oddziaływania tradycji uległa w nim wprawdzie znacznemu osłabieniu (co pociągnęło za sobą zarówno korzystne, jak i niekorzystne skutki w kulturze), lecz bynajmniej nie zanikła. Religia utraciła w dużej mierze dotychczasową rolę spoiwa życia społecznego i układu odniesienia dla moralności społecznej. Rola tę w społeczeństwie postradycyjnym, charakteryzowanym jako społeczeństwo zdesakralizowane, zdemokratyzowane, zmieniające się i zróżnicowane na grupy o sprzecznych interesach, przejęły ideologie polityczne, które stają się namiastką utraconej wiary religijnej i dostarczają wykorzenionym jednostkom i grupom całościowej wizji świata, wyposażają ją w racjonalne lub quasi-racjonalne uzasadnienia dokonywanych wyborów życiowych<sup>17</sup>. Zresztą ideologie społeczno-polityczne w poszukiwaniu legitymizacji również odwołują się do takiego lub innego

<sup>15</sup> Por. A. Szahaj, *Ponowoczesność jaka jest nie(ch) każdy widzi*, „Etyka” 1994, nr 27, s. 214.

<sup>16</sup> Por. np. interesującą charakterystykę podmiotu postmodernistycznego (w odniesieniu do sfery konsumpcji) w pracy Z. Melosika, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń – Poznań 1995, s. 198.

<sup>17</sup> Opieram się na ustaleniach J. Szackiego, zawartych w pracy *Ideologia*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, pod red. A. Kłoskowskiej, Wrocław 1991, s. 189–203.

dziedzictwa, nierzadko spreparowanego i zafałszowanego, stosownie do aktualnych zamiarów rządzących bądź też traktowanego jako humanistyczna „fasada”, skrywająca nieludzkie poczynania państwa totalitarnego. Czy konstатовany przez myślicieli postmodernistycznych kryzys „metanarracji” w epoce współczesnej, upadek wiarygodności wielkich zbiorowych projektów ideologicznych (w tym także załamanie się przesadnych nadziei związanych z „projektem nowoczesności”) spowoduje jakieś zmiany w naszym stosunku do przeszłości kultury? Czy człowiek ponowoczesny, rozczarowany ideologią postępu naukowo-technicznego, ponownie odkryje historyczny wymiar swego człowieczeństwa i zwróci się w stronę tych tradycji, które zadufana w sobie technonauka uznała za zbędne bądź – co gorsza – hamujące marsz ludzkości ku światu zorganizowanemu ściśle według reguł rozumu?

Pewne symptomy zdają się świadczyć o tym, iż w człowieku współczesnym narasta potrzeba powrotu do źródeł tradycji. Potrzeba ta wyraża się w różnych formach. Na przykład, odpowiedzią na utopię postępu stają się nierzadko utopie konserwatywne, postulujące powrót do jakiegoś „Nowego Średniowiecza”, symbolizującego wszystko to, co najlepsze w kulturze społeczeństwa tradycyjnego. Czy jednak trzeba sięgać aż tak daleko w przeszłość w poszukiwaniu „sprawdzonych” wartości i wzorów kultury? Zdaniem A. Kłoskowskiej, w dużej części Europy (w tym również w Polsce) kultura tradycyjna miała spore enklawy jeszcze w początkach XX wieku, a liczne jej elementy przetrwały (głównie w społeczności chłopskiej) aż do drugiej wojny światowej. Konstytutywną cechą naszej kultury jest „występujące w niej zespolenie wszystkich kategorii kultury, a zwłaszcza powiązanie kultury symbolicznej z każdą z dwóch pozostałych kategorii, tj. z kulturą bytu i kulturą socjetalną”<sup>18</sup>. Z tego powodu uczona określa ją też mianem „kultury zespolonej” (resp. zintegrowanej).

Modelowy typ kultury tradycyjnej najpełniej zrealizował się w społeczeństwie pierwotnym. Nawiązując do opisów B. Malinowskiego, A. Kłoskowska stwierdza, iż podstawowe formy gospodarki wyspiarzy z okolic Nowej Gwinei (kultura bytu) określały sposób ich życia (kultura socjetalna), a obie te dziedziny były ściśle sprzężone z kulturą symboliczną, stanowiącą z kolei jedność elementów magii, wiedzy plemiennej, sztuki i zabawy.

Racjonalne – choć tradycyjne – techniczne zabiegi spletały się tu z rytuałem i zaklęciami o walorach estetycznych i sakralnym charakterze, a zarazem stanowiły okazję do społecznych, rodowych i towarzyskich kontaktów nasyconymi elementami ludycznymi. Żadna forma nie wypierała innej, nic nie było zamiast czegoś innego. Zbiorowe, ale indywidualne zaspokojenie różnych potrzeb, ściśle zespolone, usuwało pod tym przynajmniej względem przejawy alienacji, anomii i innych patologicznych zjawisk, którymi obarczone są rozwinięte kultury industrialne i postindustrialne<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> A. Kłoskowska, *Od kultury tradycyjnej do kryzysu nowoczesności w kulturze*, „Przegląd Humanistyczny” 1994, nr 5 s. 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 13.



Podobnie autorka charakteryzuje polską kulturę chłopską z początków XX wieku, mimo iż nie reprezentuje ona już czystego modelu kultury tradycyjnej. Może być wszakże uznana za rodzaj „kultury zespolonej”, gdyż nie ma w niej wyraźnie wyodrębnionej kultury bytu, kultury socjetalnej i symbolicznej (a w obrębie tej ostatniej nie ma ścisłego podziału na „wyspecjalizowane kategorie poznawcze, kulturowe, ludyczne i estetyczne”)<sup>20</sup>.

Autorka *Společnych ram kultury* przestrzega jednak przed idealizowaniem kultury tradycyjnej. Przy całej swej spójności (a może właśnie z powodu tej spójności) jest to zarazem kultura zamknięta i odizolowana. Na przykład, w kulturze chłopskiej początków XX wieku „siła tradycji wiązała się jednak niewątpliwie z izolacją, nawet jeśli była to tylko izolacja względna. Apoteoza tradycji oznaczała więc także afirmację izolacji...”<sup>21</sup>. O tej właściwości kultury tradycyjnej zdają się zapominać dzisiejsi apologetci „dawnych, dobrych czasów”. Nie dostrzegają oni także (bądź nie chcą dostrzegać) „rygoryzmu kultur tradycyjnych, wyrażającego się w stabilizacji i standaryzacji norm, reguł i wartości. Rygoryzm taki cechował nie tylko kulturę chłopską, ale wszelkie modele kulturowe oparte na przekonaniu, że właściwa norma została osiągnięta i musi być powszechnie respektowana. Kultury tradycyjne, rozpatrywane retrospektywnie w swej wielości, wywołują wrażenie pluralizmu. Różnorodność i wielość stanowi jednak przywilej zewnętrznego obserwatora, a nie członka–uczestnika kultury uwikłanego w jej imperatywy, z konieczności akceptującego zasady legitymizacji właściwe modelowi tradycyjnego panowania w Weberowskim sensie”<sup>22</sup>.

Nader wątpliwe jest to, by człowiek współczesny uznał tak opisaną kulturę tradycyjną za atrakcyjny wzorzec aksjologiczny. Może on z nostalgią zwracać się ku czasom, gdy życie ludzkie od narodzin do śmierci podlegało niezmiennym uregulowaniom, gdy jednostka czuła bliskość wspólnoty, z pewnością jednak nie chciałby poddać się rygorom obowiązującym w zamkniętym świecie kultury tradycyjnej. Pod tym względem lekcja modernistyczna nie została zapomniana: swoboda światopoglądowego samookreślenia się, możliwość wyboru własnego stylu życia, prawo do odmienności są tymi wartościami, które powszechnie uznaje się za oczywiste i nie podlegające przetargom. Jeśli zatem dzisiejszy człowiek poszukuje oparcia w dziedzictwie kulturowym, jeśli zastanawia się nad tym, jaką tradycję ma wybrać, aby najpełniej urzeczywistnić własny projekt „udanego życia”, to powinien też pamiętać o tym, że człowiek żyjący w ramach kultury tradycyjnej nie miał takiego przywileju. Samo wyobrażenie o kulturze jako przestrzeni swobodnych wyborów aksjologicznych, jako obszarze, na którym dokonuje się samorealizacja jednostki, należy do niekwestionowanych zdobyczy nowoczesności.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 16–17.

Trudno snuć spekulacje, czy i w jakiej formie dokona się powrót do tradycji w epoce ponowoczesnej. Wiadomo jednak, że jeśli jakieś zadanie zostanie podjęte, to realizować je będzie człowiek, dla którego tradycja nie jest nieuchronnością, lecz świadomą opcją aksjologiczną. Człowiek dzisiejszy zdaje sobie bowiem sprawę z tego, iż tradycja nie jest monolitem, lecz dynamiczną strukturą, złożoną z wielu różnych wątków. Wybór jednego z tych wątków, wynikający z indywidualnych preferencji jednostki, jest w pewnym sensie sprawą arbitralną. Nie znaczy to wszakże, iż staje się przez to dla niej mniej wiążący. Wręcz przeciwnie: dobrowolne opowiedzenie się jednostki za określonym nurtem dziedzictwa wytworzy silniejsze więzy lojalności niż tradycja narzucona czy też przyjęta bezrefleksyjnie, siłą nawyku i codziennej rutyny. Należy się też zastrzec, iż jakkolwiek kultura europejska stwarza nadzwyczaj szerokie ramy dla swobodnej samoidentyfikacji jednostek, poszukujących w niej odmiennych wartości i idei, to jednak takie ramy istnieją i nie mogą być bezkarnie naruszane. Utożsamiać się z kulturą Europy to znaczy jednocześnie odrzucać to, co w innych kulturach jest barbarzyńskie, ale także to, co było barbarzyńskie w naszej przeszłości.

## O dwóch rodzajach obecności przeszłości w teraźniejszości

„Nigdy dotychczas żadna teraźniejszość nie była bardziej związana z przeszłością niż nasza własna. Intensywność naszych dążeń do uwspółcześnienia przeszłości osiągnęła stopień historycznie niespotykany”<sup>1</sup> – stwierdza Hermann Lübbe, jeden z najbardziej znanych i aktywnych dziś (obok Marquarda i Spaemann) uczniów Joachima Rittera. Muzealizacja naszego kulturowego i kulturowo-przyrodniczego otoczenia (obejmująca także techniczno-użytkową kulturę nowoczesności), szeroki dostęp do muzeów połączony z „turystyką nostalgii”, popularność rozmaitych targów staroci, wysokie nakłady historycznych bestsellerów i historyczny eklektyzm praktyki artystycznej – to tylko część bogatej ewidencji na rzecz tezy o „ekspansywnym historyzmie naszej kultury współczesnej”. Historyzm ów tłumaczy Lübbe jako reakcję na postępującą w coraz szybszym tempie alienację świata życia codziennego, w którym wczoraj zdobyta wiedza okazuje się przestarzała i w którym tracimy poczucie swojskości. Odo Marquard, deklarujący się jako tradycjonalista mieszczańskiej nowoczesności, mówi o przyspieszonym starzeniu się doświadczenia, a w konsekwencji – o swoistym dziecięciu człowieka współczesnego. Zgodnie z zarysowaną przez Rittera koncepcją kompensacyjnego charakteru nowoczesnej kultury, połączoną z Gehlena teorią jej „odciążającego” działania – „wraz z dynamiką cywilizacyjnych procesów modernizacji wzrasta jednocześnie komplementarnie konieczność wysiłków mających na celu uobecnienie przeszłości”; „[...] to, że – nowocześnie – coraz mniej przeszłości staje się przyszłością, jest kompensowane przez sztukę zabierania ze sobą coraz więcej przeszłości w przyszłość: przez zmysł odczuwania (*sensorium*) historii, który – jako rodzaj surogatu bycia dorosłym – wykształcił się dopiero w erze nowoczesności dla kompensaty nowożytnego przyspieszenia procesów starzenia się”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> H. Lübbe, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska [w:] *Estetyka w świecie*, t. 3, red. M. Gołaszewska, Kraków 1991, s. 7.

<sup>2</sup> O. Marquard, *Wiek oderwania od świata* [w:] *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 96.

Obydwaj myśliciele z satysfakcją odnotowują klęskę artystycznych awangard, które interpretują jako wyraz „futuryzującego modernizmu”, kontynuowanego dziś z jednej strony przez bezpośrednich spadkobierców krytycznej teorii społecznej, z drugiej – przez niektórych przedstawicieli filozoficznego postmodernizmu (choć ci ostatni, jak zauważa Marquard, dokonali znaczącego ograniczenia utopijnych roszczeń). W tym kontekście pojawia się pochwała „estetyzowania procesu historycznego jako takiego” i eklektycznego historycyzmu, którego najbardziej znanym teoretykiem i zarazem obrońcą na terenie architektury współczesnej jest Charles Jencks, a którego historyczną postać dziewiętnastowieczną uznał Fryderyk Nietzsche za „szkodliwą dla życia”. Nie Nietzsche jednak, lecz Adorno stał się obiektem ataku Lübbe, a dokładniej mówiąc – sformułowana w perspektywie dialektyki negatywnej alternatywa awangardy (coraz bardziej elitarnej) i malarstwa „hotelowego”, przedłużająca wcześniej zarysowaną opozycję w dziedzinie muzyki. Jak pamiętamy, bohaterami tej ostatniej stali się Schönberg i Strawiński. Stanowisko Adorna jest oczywiście z wielu względów nie do utrzymania. Pięknie (i nie deprecjonując Schönberga) bronił pozycji Strawińskiego Milan Kundera. Ma też rację Lübbe, gdy stwierdza:

kto uznaje alternatywę sztuki awangardowej i malarstwa w stylu obrazów hotelowych, osiąga tylko tyle, że spojrzeniu jego wymyka się wszystko pozostałe, nie tylko znajdujące się po stronie amatorskich odbiorców, ale również twórców. Nie zauważa on mianowicie sztuki nowych prymitywów, specjalistów *trompe l'oeil*, bynajmniej nie nastawionych magicznie, przy których blaknie sam Zeuxis, malarzy pochodzących ze szkoły ekspresjonistycznej, w których doskonałej sztuce daje się rozpoznać wiarygodną afirmację kultury regionalnej, nie zauważa także sztuki, która w epoce autonomii niezmordowanie angażuje się, [...] która czemuś się sprzeciwia...<sup>3</sup>

Kiedy jednak Lübbe powiada, że estetyzujący eklektyzm jest potrzebny po to, by po okresie uhistorycznienia historii zapobiec jej urozmaiceniu i gdy ogólną tendencję prohistoryczną utożsamia z „kulturową efektywnością świadomości historycznej”, rodzą się wątpliwości.

Naszkiecowana tu zaledwie w zarysach koncepcja Lübbe (odniesiona do kultury niemieckiego obszaru językowego) odpowiada w znacznej mierze opisowi Frederica Jamesona w znanym u nas (choć niestarannie przełożonym) tekście z 1984 roku *Postmodernizm albo kulturowa logika późnego kapitalizmu*<sup>4</sup>. W części poświęconej dzisiejszemu stosunkowi do przeszłości amerykański badacz analizuje (przywołując głównie przykłady rodzimej kultury, w której dyskurs postmodernistyczny pojawił się najwcześniej) cały kompleks współistniejących tendencji, z których część wypada z pola uwagi Lübbe: wypieranie właściwej modernizmowi i zakładającej krytyczny dystans parodii przez pastisz, a historii przez historyzm (w którym przeszłość staje się „wielką kolekcją obrazów, mnogim foto-

<sup>3</sup> Lübbe, *op. cit.*, s. 25.

<sup>4</sup> Zob. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4. Korzystam z niemieckiego tłumaczenia w książce: *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, red. A. Huyssen, K. R. Scherpe, Reinbek bei Hamburg 1986.

graficznym *simulacrum*”), falę nostalgii obecną głównie w filmie i w prozie amerykańskiej, wreszcie – utratę radykalnego pojmowania przeszłości, co sprawia, że zamiast ukierunkowanych uprzednio rekonstrukcji dysponujemy jedynie „pop—historiami”. Stwierdza więc Jameson, iż diagnoza z *Filozofii nowej muzyki* Adorna stała się proroczą w trybie negatywnym: nie Schönberg, lecz Strawiński stał się „prawdziwym prekursorem postmodernistycznej twórczości kulturowej”, a książka, w której ów obraz został namalowany – niezamierzonym wprowadzeniem w podstawowe tendencje postmodernizmu. Analiza Jamesona korzysta zresztą w znacznej mierze z tego tropu, wzbogacając rozpoznania Adorna przez wykorzystanie nowszych koncepcji psychoanalitycznych i semiotycznych. Dla Jamesona nie oznacza to jednak możliwości kontynuowania postawy Adorna, którą Willem van Reijen, korzystając ze sformułowania Benjamina, określił jako „lewicowo-melancholijną”. Dzisiaj bowiem krytyk kultury jest „tak głęboko zanurzony w przestrzeń postmodernistyczną, tak głęboko naznaczony i zarażony nowymi kategoriami kulturowymi, że luksus staromodnej ideologicznej krytyki, gniewnego moralnego zdemaskowania przeciwnika staje się już nieosiągalny”<sup>5</sup>. Potrzebna jest raczej postawa określona przez Freuda jako „praca żałoby” wkomponowana w socjologiczną teorię ponowoczesności.

Pozostawmy jednak na uboczu dylematy humanisty, który chciałby kontynuować w dzisiejszych warunkach intencje teorii krytycznej. Gdzie indziej zajmowałam się tym problemem nieco dokładniej. Zanim przejdę do argumentacji, która może zburzyć nieco zadowolenie Lübrego, przytoczę jeszcze jedną diagnozę kultury współczesnej. Zajmujący się „estetyką pohistorii” filozof i socjolog niemiecki – Dietmar Kamper, mówi o transformacji świadomości historycznej w swoisty „teatr pamięci”. Swoisty, co oznacza, że:

Panuje jawny przymus powtarzania; to, po co się sięga, pochodzi ze wspomnienia; pod znakiem »estetyki« wszystko jest raz jeszcze czytane, wręcz sylabizowane; chodzi o egzystencjalizm z drugiej ręki; dla ekspozycji doszczętnie plądrowane są archiwa; nawet z najstarszych kości powinno się wydobyć jeszcze iskry życia; rozpoczęła się wzniosła sztuka cytowania, jednak nie, jak dotychczas, dla upamiętnienia zmarłych, lecz dla fantazji żyjących; metamorfozy dają się uchwycić tylko jako metastazy; przeżycie jako momenty namiastek doświadczenia są często tak rozcieńczone, że pytanie o substancję podmiotowości nie może się już pojawić...<sup>6</sup>

Rozłożenie akcentów w przywołanych tu wycinkowo diagnozach dzisiejszej „obecności przeszłości w terażniejszości” (wedle sformułowania Lübrego) posiada istotne konsekwencje, na które wskazywał swego czasu Nietzsche. Obawiał się on, jak pamiętamy, „nadmiaru historii”, któremu przeciwstawiał niezbędne do twórczego działania „czucie niehistoryczne”. Można by rzec, że pod tym drugim znakiem wystartowała awangarda i stał się on zarazem jedną z przyczyn jej po-

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 92.

<sup>6</sup> D. Kamper, *Inszenierte Ereignisse. Kultur als Theater der Erinnerung*, „Ästhetik und Kommunikation” 1987, nr 4, s. 78.

rażki. Czy jednak ponowoczesność miałaby – w przeciwieństwie do tego – zachorować ponownie na wychwalany przez Lubbeego „nadmiar historii”? Nietzsche zarysował jeszcze trzecie wyjście – historię, którą nazwał krytyczną i którą „pisze doświadczony”. Nie przypadkiem, polemizując z Karolem Marksem, Walter Benjamin przywołał w swoich *Tezach o historii* właśnie Nietzschego: „Historia jest nam potrzebna inaczej niż zmanierowanym próżniakom w ogrodzie wiedzy”.<sup>7</sup>

Z estetyzacją historii czy teatralizacją pamięci najtrudniej się nam pogodzić, gdy dotyczy ona wydarzeń, które noszą cechy Lyotardowskiego „znaku historii” czy Ricoeura *tremendum horrendum* (w opozycji do zawsze nieco dwuznacznego, bo ujmowanego z pozycji zwycięzców *tremendum fascinosum*). Dwa przypadki, o których chcę w dalszym ciągu mówić – ewolucja postawy Susan Sontag oraz aranżacja, jaką w Grazu zaproponował Hans Haacke (a ściślej – aranżacja i jej recepcja), dostarczają argumentów przeciwko bezkrytycznej akceptacji obrazu zarysowanego przez Hermanna Lubbeego, ale i jednocześnie skłaniają do refleksji nad możliwościami oddziaływania praktyki artystycznej na kształt życia publicznego w warunkach ponowoczesnych.

Przypomnijmy początki kształtowania się świadomości postmodernistycznej, ściślej związanej w kulturze amerykańskiej z rebelianckimi trendami lat sześćdziesiątych. To właśnie wówczas – zgodnie z kompetentnymi charakterystykami Michaela Kohlera i Hansa Bertensa<sup>8</sup> – nastąpił znaczący zwrot w wartościowaniu tendencji kulturowych, które ze sporym sceptycyzmem opisał Irwing Howe w artykule *Spółczesność masowa i proza postmodernistyczna* (drukowanym w „Partisan Review” w 1959 roku). Analizując literackie tendencje w prozie angielskiej i amerykańskiej okresu powojennego Howe prorokował zastąpienie wcześniejszej kultury wysokiej „czymś przestarzałym”. Nie trzeba było długo czekać: Leslie Fiedler zwaloryzował pozytywnie tendencję do przekraczania pilnie strzeżonych granic między kulturą popularną i „wysoką”. A strzegli ich wówczas tacy teoretycy awangardy jak Adorno czy Clement Greenberg. Nie przypadkiem słynny, wielokrotnie przedrukowywany esej Fiedlera *Cross the Border – Close the Gap: Postmodernism* ukazał się pierwotnie w „Playboyu”. Fiedler, podobnie jak Susan Sontag, dostrzegł w amerykańskiej kontrkulturze lat sześćdziesiątych, identyfikowanej z postmodernizmem, formę „nowej wrażliwości”. „Odczuwa się – pisał o tej przemianie Köhler – terazniejszość już nie jako rozczarowanie heroicznej, zmierzającej ku końcowi ery, lecz jako obiecujący nowy początek”<sup>9</sup>

Dla Susan Sontag ów „nowy początek” wiązał się z załamaniem prymatu panującego w modernie czynnika intelektualnego, którego eksponentem była ame-

<sup>7</sup> W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne* [w:] *Twórca jako wytwórca*, przekł. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1975, s. 158.

<sup>8</sup> M. Kohler, „Postmodernismus”: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick, „Amerikastudien” 1977, nr 22; oraz H. Bertens, *Die Postmoderne und ihr Verhältnis zum Modernismus* [w:] *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, red. D. Kamper, W. van Reijen, Frankfurt am Main 1987.

<sup>9</sup> Köhler, *op. cit.*, s. 12.

rykańska „nowa krytyka”. Esejowi, stanowiącemu swoisty manifest „nowej wrażliwości”, zatytułowanemu *Przeciw interpretacji* patronowały dwa cytaty: de Kooninga („Treść jest ulotnym mignięciem, jak błyskawica. To drobiazg, po prostu drobiazg”) i Oskara Wilde’a („Jedynie powierzchowni ludzie nie opierają się w swoich sądach na pozorach. Tajemnicą świata jest to, co widoczne, a nie to, co niewidoczne”) i kończył się on wezwaniem do poszerzenia recepcji sztuki w kierunku zmysłowym. Podczas gdy sztuka nowoczesna wymagała interpretacji, wpisując się w esencjalistyczne pojmowanie świata, sztukę zwaną postmodernistyczną powinno się przede wszystkim przeżywać. To, co nas jednak głównie tu interesuje – stosunek do przeszłości, zawierają *Notatki o kampie*. Idąc tropem Oskara Wilde’a „kampungcy” kierują się wyłącznie władzą smaku. Zarówno terażniejszość, jak i przeszłość ujmują wyłącznie w optyce estetycznej.

Liczne przedmioty cenione przez kampsowy gust są staroświeckie, nieaktualne i niemodne. Nie chodzi o upodobanie do rzeczy starych jako takich. Po prostu proces starzenia się czy psucia stwarza potrzebny dystans – lub wzbudza potrzebną sympatię. Kiedy temat jest ważny i współczesny, nieudane dzieło sztuki potrafi nas oburzać. Czas może to zmienić. Czas uwalnia dzieło od jego moralnej wymowy, wydaje kampsowej wrażliwości...<sup>10</sup>

Odróżniając trzy rodzaje wrażliwości: tej, którą ukształtowały wzory tradycyjnej kultury i która ma charakter moralistyczny, awangardowej – czerpiącej siłę „z napięcia pomiędzy pasją moralną i estetyczną” i czysto estetycznej, reprezentowanej przez kamp ujmowany jako dzisiejsza forma dandyzmu, przewidując szybkie rozprzestrzenienie się tej ostatniej. Zdawać by się to mogło korzystne po zmęczeniu napięciami wytwarzanymi przez awangardę czy ogólniej – przez moralistyczną pasję dominującą wraz z czynnikiem intelektualnym w kulturze nowoczesnej. Podobne uczucie żywi w dwadzieścia niemal lat później Hermann Lübbe.

Reprezentowaną przez Fiedlera i Sontag wczesną fazę postmodernizmu Richard Wasson wiązał z emancypacyjnymi impulsami wzmocnionymi przez Marcusego *Esej o wyzwoleniu* i teksty Normana O. Browna; dlatego też określił tę fazę mianem „postmodernizmu kontrkultury” i potraktował ją jako pierwszy krok ku „dyskursowi kontyngencji”, stanowiącemu – jego zdaniem – jądro świadomości postmodernistycznej.<sup>11</sup> Analogie między „nową wrażliwością” a rozwijaną wówczas przez Lyotarda „estetyką afirmatywną”, eksponującą wolną grę „intensywności” w sztuce, wymagałyby dodatkowego, starannego opracowania. Nie jest przypadkiem, że obydwa projekty eksploatują zarówno teorię, jak i praktykę artystyczną Johna Cage’a.

Pojawiły się też – stosunkowo wcześniej – interpretacje krytyczne. Gerald Graff zarzucił Sontag i Fiedlerowi swoistą apologię niezróżnicowania, nieuświadomiony „tradycjonalizm nowoczesności” (w jej wersji romantycznej) oraz ujęcie historii jedynie w roli „ciekawości, nostalgii, sentymentu”. Postmodernistyczny prze-

<sup>10</sup> S. Sontag, *Notatki o kampie*, tłum. W. Wertenstein, „Literatura na Świecie” 1979, nr 9, s. 317.

<sup>11</sup> R. Wasson, *Notes in a New Sensibility*, „Partisan Review” 1969, nr 36.

tom jawił się w tej interpretacji jako kolejny estetyczny mit, zaś argumentacja Graffa w znacznej części biegnie torem analogicznym do tego, który w odniesieniu do realiów sztuki europejskiej podjął Peter Burger w swej *Teorii awangardy*.<sup>12</sup>

W 1975 r. w „New York Review of Books” ukazał się esej Sontag *Fascynujący faszyzm*. Mowa w nim o filmach Leni Riefenstahl oraz, co ważniejsze, o ich recepcji w kontekście horyzontu wytworzonego w ramach praktyki „nowej wrażliwości”. Autorka analizuje formy przejawiania się estetyki faszystowskiej w *Triumfie woli*, w *Olimpiadzie* i *Ostatnich Nubijczykach*, zakorzenionej w zaanektowanej na użytek publiczny retoryce sztuki późnoromantycznej. O ile w wypadku malarstwa i rzeźby tego okresu nie grozi nam – przekonuje Sontag – renesans pozytywnej recepcji z powodu ich „zdumiewającej słabości estetycznej”, o tyle w wypadku „znakomitych” filmów Leni Riefenstahl rzecz przedstawia się inaczej.

Dziełu Riefenstahl nie można zarzucić amatorszczyzny i naiwności właściwych innym wytworom epoki narodowego socjalizmu, ale broni ono tych samych wartości. Toteż współczesna wrażliwość estetyczna pozwala na to, by i ją docenić. Ironia popartowskiej rafinady sprawia, że zarówno piękno formalne, jak i polityczne zaangażowanie uznajemy za odmianę estetycznej przesady [...] Filmy Riefenstahl wciąż oddziałują na widza, ponieważ nie zanikły jeszcze tęsknoty, które zaspokajają, ponieważ ukazują ideał, do którego wielu ludzi jest wciąż przywiązanych, a który dzisiaj wyraża się w różnorodnych formach kulturalnej dysydencji [...]. Pochwała wspólnoty nie zapobiega poszukiwaniu absolutnego władcy, przeciwnie, może się tym zakończyć – przestrzega Sontag. Nic dziwnego, że wielu młodych ludzi leżących dziś plackiem przed różnymi guru i poddających się groteskowej, autokratycznej dyscyplinie, wywodzi się z antyautorytarnych i antyelitarnych ruchów lat sześćdziesiątych.<sup>13</sup>

W konsekwencji więc ujawnia się „naga i brutalna prawda” – że nie wszystko na co zgadzamy się w kulturze elitarnej może oddziaływać powszechnie, w pewnych bowiem kontekstach niewinne upodobania estetyczne objawiają niespodziewanie destrukcyjną moc, sygnalizując konieczność swoistej hermeneutyki podejrzeń, którą chciało się pierwotnie przezwyżyć. Jest kwestią odrębną, jak owa krytyczna hermeneutyka miałaby wyglądać.

W jednym z wywiadów z 1979 roku Susan Sontag mówi o potrzebie powrotu do powagi. W sytuacji, w której z różnych względów zwycięstwo „postmodernizmu kontrkultury” (wedle terminologii Wessona) nie okazało się „tak słodkie, jak można było sobie wyobrażać”, trzeba być może zrobić krok do tyłu, narażając się na zarzut staroświeckości. „Istotną dla mnie rzeczą, nienowe to odkrycie, jest wnikanie w historię, przeciwstawienie się historycznej amnezji, która ogarnia społeczeństwo”<sup>14</sup>. „Wnikanie w historię” nie może już jednak odwoływać się do metanarracji postępu, lecz jest raczej – w ujęciu autorki – taką lekturą przeszłości, którą kształtują wymogi bieżącego życia, np. jego niezauważalne na powierzchni

<sup>12</sup> P. Burger, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt am Main 1974 (zwłaszcza r. pt. *Avantgarde und Engagement*).

<sup>13</sup> S. Sontag, *Fascynujący faszyzm*, tłum. S. Magala, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1984, nr 4, s. 148.

<sup>14</sup> S. Sontag w *Greenwich Willage*, tłum. M. Olejniczak, „Literatura na Świecie” 1979, nr 9, s. 328.



podobieństwo do czasu, który oficjalnie stał się minioną i zamkniętą, i na dodatek cudzą przeszłością.

W innej zupełnie kulturowej konstelacji ujawnia niebezpieczeństwa estetyzacji przeszłości Hans Haacke. Należy on do artystów, którzy dobrze uświadamiają sobie nieadekwatność metanarracji linearnego postępu w czasach dzisiejszych (nie należy ulegać, mówi, „idealistycznej pułapce wiary w uniwersalne znaczenia i wartości”), jednak postmodernistyczna „praca żałoby” nad modernizmem nie oznacza dlań wyzbycia się impulsów krytycznych, ożywiających znaczną część wcześniejszych praktyk awangardowych.<sup>15</sup> Swoją wersję „hermeneutyki podejrzeń” realizuje poprzez aranżowanie sytuacji adresowanych do konkretnego odbiorcy – tego właśnie, który poddaje się procesom „teatralizacji pamięci” czy – jak dostojniej mówi Lübbe – „muzealizacji przeszłości”.

W 1938 roku Adolf Hitler uznał austriackie miasto Graz za „Stadt der Volkserhebung”. Z tego też powodu miała tam miejsce uroczystość, w ramach której postawiono obelisk zakrywający i wspierający się równocześnie na kolumnie z figurą Matki Boskiej, upamiętniającej zwycięstwo nad Turkami. Zachowała się dokumentacja fotograficzna. Z niej i innych przekazów wiadomo, iż obelisk pokryto czerwonym sukniem, na którym umieszczony był orzeł ze swastyką, a całą konstrukcję zwieńczał płonący znicz. Pod orłem umieszczono napis „Und ihr habt doch gesiegt”, odnoszący się do poległych uczestników wiedeńskiego puczu z 1934 roku. W związku z pięćdziesiątą rocznicą tych wydarzeń kilku artystów zaproszono do udziału w wystawie zatytułowanej „Punkty odniesienia 38/88”. W jej ramach Haacke dokładnie zrekonstruował obelisk, dodając jedynie w dolnej jego części napis:

Zwyciężeni w Steiermark [którego Graz jest stolicą – A. Z.-J.]: 300 Cyganów zabitych, 2500 Żydów zabitych, 8000 więźniów politycznych zabitych lub zmarłych w więzieniach, 9000 cywilów zabitych na wojnie, 12 000 zaginionych, 27 900 żołnierzy zabitych.

Ludzie gromadzili się przed obeliskiem Haackego, dyskutowali. Na tydzień przed końcem ekspozycji podpalamo go, niszcząc jednocześnie zabytkową figurę. Uczynił to młody człowiek, zainspirowany, jak wykryła policja, przez starszego nazistę. Rozpoczęła się dyskusja, w której ujawniły się różne postawy wobec oficjalnie przezwycożonej, a w istocie stłumionej przeszłości. Coś na kształt lokalnie zakorzonego wariantu „sporu historyków” wywołanego w Niemczech w latach osiemdziesiątych tekstami Hillgrubera, Noltego, Broszata i Festa.

Haacke wywołał – poprzez zderzenie różnych kontekstów – polityczne napięcie. „Tego rodzaju pomnik – zauważył Michael North – nie buduje ciągłości między przeszłością a terażniejszością: poprzez budzenie opinii publicznej kreuje raczej możliwość zerwania z milczącym uzależnieniem od minionego”.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Por. artykuł B. Czubak, *Hans Haacke*, „Magazyn Sztuki” 1994, nr 4.

<sup>16</sup> M. North, *Sfera publiczna jako rzeźba. Od civitas Dei do ornamentu z ludzkiej masy*, tłum. E. Mikina, „Magazyn Sztuki” 1995, nr 2/3, s. 193.

Można rzec, że artyście udało się to, o czym pisał Walter Benjamin przeciwstawiając panującą estetyzację polityki (widoczny na historycznych fotografiach, analizowany przez Siegfrieda Kracauera „ornament z ludzkiej masy” zorganizowany wokół obelisku w 1938 roku, efektownie waloryzowany w filmach Ceni Riefenstahl) polityzacji sztuki. Nie dokonuje się ona jednak ani tak, jak wyobrażał ją sobie przed wybuchem wojny Benjamin, ani też tak, jak chciały historyczne awangardy, odwołujące się do utopii uniwersalnej emancypacji; zlokalizowana jest w konkretnej przestrzeni i aktywizuje pamięć konkretnych ludzi. Całe zdziwienie sygnalizuje jednocześnie, że za pozornie spłaszczoną obecnością przeszłości w terażniejszości, wykryć można różnego rodzaju – by przywołać koncepcję Ernsta Blocha – „nierównoczesności”. Sygnały tego rodzaju winny nieufnie nastawiać do zrodzonej w kręgu szeroko pojętej diagnozy posthistorycznej koncepcji Lübbe; pokazują one, że ponowoczesność jest tylko po nowoczesności, a nie aż po całej historii, że więc – inaczej mówiąc – zadaniem jest raczej budowanie innego od typowo nowoczesnego jej pojęcia, niż generalnie z nim rozstanie.

Hermann Lübbe sytuuje się, o czym wspominałam na początku, w opozycji wobec koncepcji Adorna. Istotnie, zakładana przez Adorna perspektywa krytyczna nie jest (na co zwraca uwagę nie tylko Jameson) do utrzymania. Pozostaje jednak inna droga do wypróbowania dla myśli krytycznej: transformacja koncepcji peryferyjnych (w różnym stopniu) wobec głównego nurtu tradycji frankfurckiej.<sup>17</sup> Przywołane tu hasłowo zaledwie nazwiska Benjamina, Blocha i Kracauera usytuowane były uprzednio na peryferiach. Ponowoczesność może – jak się zdaje – dość znacząco zmienić to usytuowanie.

---

<sup>17</sup> Por. A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main 1990.

## Sztuka zapominania

„Ale  
Morze odbiera i daje pamięć.  
I miłość także przykuwa oczy.  
Lecz to, co zostaje, ustanawiają poeci.”

F. Holderlin, *Wspomnienie*

### 1

Ponowoczesność. W tym trójczłonowym słowie wszystkie elementy odnoszą się do czasu. Ale ta redundancja zamiast rozjaśnić, raczej zaciemnia prawdziwy do niego stosunek. Po-nowo-czesność bowiem, to taki dziwny czas obecny, który nastąpił po minionym, noszącym miano „czasu nowego”. Zatem dziś jest na pewno młodsze od wczoraj, ale to wcale nie znaczy: nowe. Czas wczorajszy, nowoczesność zagarnęła dla siebie zarazem walor nowości i młodości. I, tak jak się teraz widzi i ocenia, skompromitowała obydwie te atrybuty utożsamione z postępem (*versus* dobrem). Po-nowo-czesność wie już więc, iż nowość sama w sobie wartością nie jest, a tym bardziej, gdy sama z siebie czyni cnotę, popadając w kult młodości, która jakoby sama z siebie ma być lepsza od starości. Przeszłość jawiła się nowoczesności jako miejsce zła: krzywdy, niesprawiedliwości, fałszów, ciemnoty. Należało ją więc odrzucić, odciąć jako obciążający balast i niejako od początku rozpoczynać wszystko. Rewolucja miała być tym cięciem, które dokonuje operacji odgradzenia od czasu starego i złego, amputuje go, po to, by na drzewie Historii odbiła całkiem nowa, młoda i zielona gałąź. Niestety, zapowiedź nowoczesności okazała się zwodnicza. Czasy nowe przyniosły także nowe zło, jeszcze większe niż to, jakie chciały przekreślić. Zhańbiły się bowiem wynalazkiem ludobójstwa, nieszczęścia ludzkości, chociaż obiecywały przecież ludzkości szczęście.

Ponowoczesność, w którą świat wkracza, wahając się długo nad przestąpieniem jej progu, dziedziczy więc stare zło, pozornie tylko odcięte lancetem rewolucyjnej myśli, a ponadto – całe nowe zło nowoczesności właśnie. Z takim podwójnym ciężarem nie rozliczonej, a nawet rzetelnie nie przemyślanej przeszłości,

trudno poruszać się do przodu. Trudno patrzeć w przyszłość jasnym, pełnym nadziei i otuchy wzrokiem.

Stąd też wynika ów pokrętny i wykrętny stosunek do czasu, zawierający się w nazwie obecnej formacji kulturowej. Słowo „czas” wybija się w niej i jak wyraz złęgo sumienia dopomina uwagi. Jednocześnie wszakże jest spychane na jej margines za pomocą rzekomo neutralnego słówka „po”.

Mentalność człowieka ponowoczesnego znalazła się jak gdyby w wirze. Jego głowa i on sam, kręcą się w kółko. Raz spoglądając w stronę przeszłości, z której wyzierają groźne koszmary, raz w stronę przyszłości, gdzie czają się zagrożenia tylko wyobrażone, ale nie mniejsze. Mając za sobą widok zasnuty dymami Oświęcimia, przed sobą zaś smog zatrutej wyziewami cywilizacji i kultury całej niemal planety, trudno zaiste poruszać się jednoznacznie dokądkolwiek. Prawdopodobnie nigdy tak jeszcze w dziejach ludzkości nie było, żeby przeszłość i przyszłość w równej mierze odstraszały i przerażały. Ściśnięci w ich kleszczach mamy do dyspozycji zaledwie maleńkie podwórko terażniejszości. Drepcemy po nim w tę i nazad, skracamy się i pomniejszamy, aby się na nim zmieścić, wykorzystając co prędzej to, co t u i t e r a z, albowiem wszelkie p r z e d t e m i p o t e m, wszelkie t a m, jawi się albo jako teren skażony albo jako niepewny i grząski.

Problem jednak w tym, że nawet gdybyśmy chcieli do końca zanurzyć się w terażniejszość (co czyni kultura konsumpcji nie dbająca o to, czyje nagromadzone dobra zjada i czy po niej zostanie coś dla następnych generacji), to owa terażniejszość okazuje się jałowa. Oferuje pokarm zarówno dla ciała, jak i duszy, wprawdzie apetyczny i tani, lecz niskokaloryczny. Łatwo strawny, ale niepożywny. Jest tak dlatego, że czasu terażniejszego jako takiego, samego w sobie n i e m a. Odizolowany od przeszłości i przyszłości stanowi pustkę. Istnieje tylko o tyle, o ile traktuje się go jako punkt spotkania i przecięcia Wczoraj z Jutrem. Tylko wówczas zyskuje on oddech, perspektywę, a nade wszystko – treść i sens.

„Ponowoczesność” tchórzliwie pragnie być takim Dziś, które nie liczy się z Wczoraj ani nie troszczy o Jutro. Odrzucając wagę i powagę przeszłości i przyszłości, sama siebie także traktuje niezbyt poważnie. Jest skłonna do zabawy, igraszek, infantylnych gestów przekory, ale w tym samym stopniu, do popadania w agresję i dziką furję. Żyjąc dniem, nie chwytą go. Jest jak balon zerwany z uwięzi, pełen przy tym zatrutych gazów.

Ponowoczesność, wbrew pozorom, nie jest młoda, choć liczy sobie niewiele lat. Przypomina raczej przedwcześnie postarzałego młodzieńca, który jednak nigdy nie zdążył być dzieckiem, o ile dzieciństwu przysługują cecha wrażliwości, świeżość spojrzenia i niewinność. Ta starcza młodość czy też infantylna starość nie są bynajmniej niezawinione.

Kant już dawno ogłosił potrzebę czy raczej konieczność wychodzenia ludzkości z dzieciństwa i mamy już za sobą próbę dorosłości Oświecenia. Ponieważ się ona nie udała, a tak przynajmniej utrzymują ci, którzy nieomal po prostej z Oświecenia wyprowadzają Oświęcim, najłatwiej jest wycofać się na powrót w dzieciństwo. Nie sposób wszakże być dzieckiem dwukrotnie. Za drugim razem

jest to już tylko zdziecinienie – ucieczka przed odpowiedzialnością, kiedy nie ma jej na kogo przerzucić, gdyż rodzice dawno nie żyją.

## 2

To, co na powierzchni odzwierciedlanej w języku wydaje się kwestią relacji do czasu – brak utwierdzenia w teraźniejszości, a tym samym nieumocowania też ani w przeszłości, ani w przyszłości – w głębi ma swoją przyczynę innego rodzaju. Stosunek do czasu jest mianowicie pochodną pamięci, mechanizmu służącego do gromadzenia, przetrawiania i selekcji przeżyć i doświadczeń. Aczkolwiek pamięć wydaje się być magazynem przeszłości jedynie, w istocie działa ona zawsze aktualnie. Jest obecną pamięcią czasu minionego. I to właśnie w niej znajdują się zegar kulturowy czy też kulturowy kalendarz, niewiele wspólnego mające z astronomicznymi przyrządami odmierzającymi monotony i rytmiczny upływ czasu astronomicznego.

Pamięć może sprawić, że wskazówki zegara kulturowego raz przyspieszają, innym razem opóźniają się względem zegara astronomicznego, a nawet biologicznego. Ponieważ pamięć jest własnością podmiotu, zarówno jednostkowego, jak zbiorowego, podlega prawom subiektywności i intersubiektywności, specyficznym i niezbieźnym z prawami przyrodoznawstwa, które uzurpują sobie status obiektywności. Podobnie jak wszystkie pozostałe składowe podmiotowości, może być ona reflektowana i poddana świadomej samokontroli, względnie puszczona na żywioł i wydana na łup manipulacji i automanipulacji.

Trwające od początku naszego stulecia ogromne przyspieszenie cywilizacyjne (wskutek eksplozywnego wręcz rozwoju techniki i technologii), przy jednoczesnym regresie kulturowym (wskutek wtargnięcia na arenę historii Wielkich Mas i pojawienia się fenomenu „kultury masowej”), a ponadto nakładające się na to wszystko wstrząsy społeczne i polityczne sprawiają, iż człowiek końca wieku zdaje się żyć w kilku czasach naraz. Jego świadomość nie nadaża jak gdyby za jego doświadczeniami. Pod względem cywilizacyjnym przypisuje się do wieku XXI, pod względem rozwoju duchowego, a zwłaszcza moralnego, obsuwa się nierzadko w epokę barbarzyństwa. Aby jednak funkcjonować, działać i jakoś odnajdywać się w teraźniejszości, musi jakoś „sklejać się” wewnątrz. Jako że bieg zdarzeń nie pozostawia czasu na refleksję osobistą, a profesjonalści oferują szarym ludziom jedynie eskalujące i prześcigające się nawzajem wizje apokalipsy (tym razem – małej), zadowolamy się na ogół „zastępczą produkcją”, surogatami, ersatzami, namiastkami nie tylko myślenia, ale też i pamięci.

Pamięć nowoczesna, a już szczególnie ponowoczesna popadła w dewiacje. Wolno tak mówić pod warunkiem, że jakiś jej stan uzna się za normalny.

Proponuję tu pójść za podszeptem mądrości potocznego języka, i za normę, a równocześnie – za obowiązek pamięci przyjąć jej *w i e r n o ś ć*. To znaczy: adekwatność wobec doświadczeń subiektywnych (intersubiektywnych), jakich była

ona świadkiem. Funkcją pamięci jest dokonywanie swego rodzaju zapisów, protokołów wydarzeń, w których uczestniczy żywo w nich zaangażowany podmiot. Gromadzą się one niby duchowa taśmota. Dopóki nie dokonuje się na nich żadnych specjalnych operacji, a tylko przywołuje i wyświetla podczas seansów wspomnień, dopóty są one wiernie, to jest oddające prawdę psychologiczną; prawdę i autentyzm przeżyć.

Bywają wszakże sytuacje, kiedy to naturalne działanie mechanizmu pamięci zostaje zakłócone. Dzieje się tak zazwyczaj wtedy, gdy pod wpływem okoliczności zewnętrznych, dramatycznych, zagrażających życiu, rozchwiewających równowagę między emocjami a rozumem, pamięć zostaje poddana silnej presji strachu bądź wstydu. Wówczas to dochodzi do ingerencji czy wręcz agresywnej interwencji „interesów obcych”, które wypaczają własny „interes pamięci”, analogicznie jak to się dzieje z umysłem popadającym w podobnych wypadkach w fałszywą świadomość.

Tak więc można odróżnić dwa podstawowe typy pamięci: normalną, czyli wierną oraz zdewiowaną, czyli niewierną, w swoistym sensie fałszywą. Fałszywe pamięciowe także dają się sklasyfikować na następujące odmiany: pamięć sentymentalna (wybielająca), pamięć urazowa (zaczerniająca) oraz – celowa niepamięć, wymuszona amnezja, orwellowski „grób pamięci”.

Kryzys społeczno-polityczno-kulturowy stwarza syndrom okoliczności wywołujący nasilenie się tych anomalii, wprost je prowokuje. Ludzie postawieni na rozdrożu wartości, a nierzadko pod gilotyną – dosłownie bądź w przenośni – i otrzymujący szansę przeżycia pod warunkiem wyrzeczenia się autentycznych przekonań i dotychczasowych przynależności, odwołują się często do samogwałtu na własnej pamięci.

Wycinają i kastrują niebezpieczne, obciążające fragmenty taśmy, odbarwiają je lub podbarwiają, włączając sekwencje, na które w rzeczywistości brak w ich biografii pokrycia. W ten sposób zmontowany, przekształcony i sfalszowany film zaczyna opowiadać pożądaną fabułę o człowieku wyobrażanym tylko, o takim mnie, którym nie jestem naprawdę, a za którego jedynie się podaje.

Aczkolwiek doraźnie ratuje to życie lub przynajmniej opinię, na nieco dalszą metę prowadzi do fatalnych skutków. Sfalszowane portrety poszczególnych osób w sumie tworzą zbiorową galerię nie istniejących faktycznie członków społeczności. Wielość funkcyjnych podmiotów indywidualnych prowadzi do pozornej jedności także fikcyjnego podmiotu zbiorowego. Ów pseudopodmiot zbiorowy, założony raczej niż ufundowany na doświadczeniu wspólnoty, ma tendencję do rozdawania się. Przyczyna tej skłonności do rozszczepiania tkwi w tym, iż katastrofy i kataklizmy społeczne, w przeciwieństwie do o wiele rzadszych sukcesów, domagają się wskazania na sprawcę. Jako że nikt dobrowolnie w warunkach anonimowości społeczeństwa kolektywnego, czy szerzej – masowego, nie chce przyjąć na siebie odpowiedzialności za klęskę, włącza się wówczas mechanizm kozła ofiarnego. Ma on charakter wydzielenia z MY jakiegoś – Nie – My (ONI). Może on funkcjonować tylko wtedy, gdy zbiorowa i jednostkowa pamięć

jest albo osłabiona, albo przestraszona. Zakłócenia pamięci tego rodzaju mają miejsce wskutek tego, że zaangażowanie jednostki w przedsięwzięcia wspólnoty są jedynie fragmentaryczne, powierzchowne i w efekcie – mechaniczne. Nie mając wpływu ani na planowanie, ani na rozważanie celu, sensu i pożytków zbiorowych akcji, człowiek zostaje zdegradowany do roli czarnej skrzynki, której reakcje są sterowane odgórnymi bodźcami Planisty. Życie takiej behawiorystycznej jednostki – zera przekształca się w serię zachowań. Zachowanie, jak na to wskazuje sama nazwa, służy głównie przetrwaniu. Utraciwszy świadomość i samą potrzebę spójności wewnętrznej, straciwszy watek i ośnowę, jednostka taka nie troszczy się i nie zabiega o własny, osobny, osobisty wzór tkaniny niepowtarzalnej biografii. Staje się w zamian tylko surowcem, tworzywem na użytek wzoru zbiorowego, wymyślanego i modelowanego poza i ponad nią.

O ile pamięć bazuje na przeżywaniu i zatrzymuje w swych archiwach głównie rzeczy głęboko i intymnie doświadczone, o tyle w warunkach przelotnego tylko dotykania materii działań zbiorowych (wykonywania rozkazów i poleceń) ślady na niej wypisane są nikiel i łatwo się zacierają.

Właśnie dlatego, gdy przychodzi do katastrofy domagającej się wskazania winnego, staje się rzeczą dość przypadkową, kto zostanie do tej nieprzyjemnej roli desygnowany.

Kozły ofiarne zazwyczaj są przerażone i zdumione nałożonym na nie piętnem. Z punktu widzenia specyficznych praw zbiorowości kolektywnej jest wszakże poniekąd racjonalne to, iż wykorzystuje ona fenomen przypadkowości. Skoro w zasadzie nikt nie pamięta, co robił podczas narastania kryzysu i katastrofy, bez trudu włącza się reguła „to nie ja” (Marquard). A skoro jednak ktoś musi zostać ukarany (co nie znaczy bynajmniej ponieść odpowiedzialność), zatem kto pierwszy i kto silniejszy typuje do takiej kary jakiegoś „jego” lub „ich”, stabszych lub gapowatych.

Tak oto jeden podmiot fikcyjny, pozbawiony poczucia tożsamości na skutek słabej pamięci własnych czynów, konstruuje w myśli (ale karze fizycznie i psychicznie) konkretne podmioty, konkretnych ludzi nie poczuwających się szczerze do odpowiedzialności ani nawet współuczestnictwa w czymś, co niedawno było „słuszne” a zniemacka okazało się niesłuszne i szkodliwe.

Rzec by można, że spostonowanie pamięci, przekreślenie przeszłości złączone nieodzownie z mentalnością rewolucyjną, mści się na dzieciach i wnukach rewolucjonistów jej zanikiem także po zwycięstwie, kiedy nadszedł czas pożądany, godny już zapamiętania. Pamięć jednostkowa rozchodzi się z pamięcią zbiorową, przestają się one nawzajem rozpoznawać. Kiedy przychodzi wcześniej czy później moment rozliczenia, wszyscy okazują się w równym stopniu niewinni (bo nikt osobiście nie pracował dla katastrofy) co winni (bo wszyscy łącznie, bezwiednie się do niej przyczyniali).

Skolektywizowanie pamięci równa się przeto jej utracie. Koszt takiej utraty to nie tylko brak poczucia tożsamości i ciągłości, ale także – brak podmiotu sprawstwa zła. Społeczeństwo z chorą lub zetlałą pamięcią, nawet gdy pragnie wy-

brnąć z kryzysu, nie ma ku temu warunków. Nie ma bowiem komu naprawiać szkód. Wszyscy czują się pokrzywdzeni, nikt nie czuje się winny. Dochodzi do zachowań regresywnych typu mianowania Kainem któregoś z Abli. W wersji mocnej polega to na wskazywaniu indywidualnych sprawców... masowej zagłady, w wersji słabszej – na parciu do wszelkiego rodzaju lustracji, weryfikacji. Łatwo także w takiej sytuacji załęgają się spiskowe „teorie”, będące wyrazem zastąpienia świadomości sędziego i grzesznika – świadomością policjanta. Węsenie zastępuje wtedy myślenie, dociekanie winy – zastanawianie się nad przyczynami nie-szczęść i błędów.

Jako że niczego nie pamięta się dokładnie, niczego nie można naprawde zapamiętać. Fantomy urojonych win i krzywd wyrządzonych przez innych mnie, mieszają się z podobnymi im fantomami urojonych moich zasług. Wybielanie i zaczernianie, kolorowanie filmów idzie o lepsze z konfabulacją, redagowaniem „słusznych” życiorysów.

Chociaż zdolność przechowywania i zachowywania wspomnień, śladów doświadczeń zapewniających poczucie ciągłości życia jest nazwana pamięcią, do funkcji takiej pamięci należy w równym stopniu pamiętanie, co zapominanie. Innymi słowy – selekcjonowanie materiału przeszłych przeżyć, stanowiących podglebie aktualnej tożsamości, stałości; przyzmatu, przez który postrzega się terażniejszość.

### 3

Zapominanie, jak każda inna funkcja psychiczna, może toczyć się żywiołowo, odruchowo, w sposób nie kontrolowany rozumem, ale też – może przybrać poziom i postać sztuki.

Wymienione wcześniej przypadki pamięci chorej: pamięć sentymentalna, pamięć urazowa oraz niepamięć-amnezja, stanowią efekt puszczenia jej na żywioł. To co się przywołuje, eksponuje i podaje za adekwatne wspomnienie, jest funkcją doraźnego stanu emocji: rozrzedzonych w wypadku pamięci sentymentalnej, zagęszczonych i napiętych w wypadku urazowej, doszczętnie sparaliżowanych pod wpływem szoku w wypadku nie udawanej amnezji. Kiedy w społeczności ostro zantagonizowanej wybuchają spory, zatargi bezpośrednio dotyczące się interesów dnia dzisiejszego, natychmiast też włącza się do owej walki po obu stronach chęć zawłaszczenia dobrej przeszłości przez „nas” a obwinienia za jej część złą – przeciwnika. Walka o przyszłość rozgrywa się zatem w pierwszej fazie jako osobliwa walka o przeszłość. Wstyd i strach, uczucia nieprzyjemne, pozostawione same sobie, powodują wypieranie obciążających wspomnień do podświadomości albo zgoła nieświadomości. Jako że zło kiedyś poczynione musi jednak znaleźć sprawcę, jego autorstwo przerzuca się na innych. I tak toczy się gra w ping-ponga, żadna bowiem ze stron nie chce przyjąć na siebie swojego w złu udziału.



Dopóki wszakże nie nastąpi zrozumienie, *unde malum*, skąd zło, z powodu którego nie daje się wywikłać z przytłaczającej przeszłości, kto i w jakiej mierze je wywołał, aktywnie sprawił bądź milcząco na nie przyzwolił, dopóty ów wór z kamieniami nie pozwoli ruszyć do przodu. Taktyka „grubej kreski”, czyli sztucznej, świadomej amnezji, nie jest najlepszym wyjściem, bo tylko oddala wybuch agresji i konserwuje zło, dając mu poczucie bezkarności.

Wobec tego pojawia się pytanie o optymalny sposób sterowania czy też raczej – wykorzystywania własnej pamięci mechanicznej. Zadanie takiego pytania samo w sobie stanowi przejście z płaszczyzny odruchów i automatyzmów na poziom świadomości. Może też być zapowiedzią s z t u k i pamięci. Jest ona sprzężona nieodłącznie ze s z t u k ą zapominania, która tym się różni od zapominania automatycznego, a zwłaszcza chorobliwego, że jest poprzedzona usilnym i maksymalnie bolesnym wysiłkiem odtworzenia, rekonstrukcji prawdziwego przebiegu wydarzeń i mojego ówczesnego w nich zachowania. Aby zamienić pamięć resentymentalną bądź sentymentalną w racjonalną, trzeba wpieryw przed samym sobą przyznać się do własnych rzeczywistych, a nie tylko wyobrażonych, czynów i zaniechań.

Wymaga to wielkiej odwagi, dojrzałości, a nierzadko – heroizmu. Ponadto zaś – szerokiego horyzontu intelektualnego i głębokiej wrażliwości, połączonych z poczuciem współodpowiedzialności zarówno przed własnym sumieniem, jak i przed innymi ludźmi. Ten wysiłek ma wszakże olbrzymie i dalekosiężne następstwa. Nie tylko oczyszcza „podziemia” naszej podświadomości z psychicznych trujących jądów i wyziewów, ale ponadto sprawia, że w zagęszczonej atmosferze wzajemnych oskarżeń pojawia się przestrzeń, choćby minimalna, na próby porozumienia.

Sensem przypominania sobie własnych win nie jest wszak tylko pokuta, ale zadośćuczynienie, przynajmniej moralne, symboliczne. Dopiero wówczas można sobie samemu w y b a c z y ć chwile słabości, strachu, bezmyślności, moralnego lenistwa. I dopiero człowiek, który na sobie samym sprawdził katartyczną, higieniczną i uzdrawiającą moc wybaczenia sobie, jest zdolny i skłonny wybaczyć innym.

Wiek dwudziesty, wiek Wielkich Zbrodni popełnianych anonimowo, jest też czasem, w którym pojawił się wynalazek „masowego wybaczenia”. „Wybaczymy i prosimy o wybaczenie” – to słowa, które coraz częściej przechodzą przez gardło nie tylko pojedynczym osobom, ale także instytucjom, ich reprezentantom najbardziej samoświadomym, dalekowzrocznym i odpowiedzialnym.

Nie chodzi o pusty gest zapomnienia złego po obu stronach. Historii nie da się wymazać gumką, nakryć czapką-niewidką chcianego zapomnienia. Rzecz nie w zapomnieniu, ale – w p u s z c z e n i u w n i e p a m i ę ć.

To nie są gry słowne. Zapomnienie jest nigdy do końca niemożliwe, a ponadto, nawet gdyby było takim – szkodliwe. Oznaczałoby zawsze skłamanie, rozejście się z prawdą, sztuczną lukę w taśmie z nagraniem przeszłością. Historia sekunda po sekundzie toczyła się przecież bez żadnej przerwy. Każdy montaż jej retro-

spektywnych obrazów, polegający na cięciach, skrótach, obcych wstawkach, powoduje niewierność. Niewierność pamięci i niewierność w uczuciach wcześniej czy później biorą odwet. Pragnąc zatem uzdrowić pamięć osobistą, jak też przyczynić się do wyleczenia pamięci zbiorowej, trzeba przyjąć na siebie cały jej ciężar, zgodzić się na jej ciągłość nie tylko w dobrym i chwalebny, ale i w złym, haniebnym. Sklejenie siebie, uznanie osobistego uczestnictwa w niedobrym dziedzictwie wspólnym, jest już samo w sobie dobrem. Pozwala bowiem odtworzyć albo w ogóle powołać do istnienia podmioty odpowiedzialności. Podmiotem odpowiedzialności nazywam człowieka wyrzekającego się *a priori* jakiegokolwiek alibi, decydującego się na życie bez alibi (Bachtin), na własny rachunek, o swoim a nie cudzym chlebie.

O ile karę można nałożyć na każdego, o tyle w i n ę dają się odczuć i przeżyć, a potem z niej wyzwolić w y ł ą c z n i e indywidualnie, prywatnie, intymnie. Przeżycie winy, o czym wiedzieli już starożytni, a potem, jeszcze wnikliwiej chrześcijanie, jest czymś oczyszczającym, przywracającym równowagę duchową, zdejmującym pęta z duszy skurczonej pod jej ciężarem.

Ponowożytność za swoją ściśniętą przestrzenią, przerażona i porażona widokiem do tyłu, ale i do przodu, może się uratować jedynie przez świadomą pracę nad swoją schorzałą pamięcią. Idzie o to, aby małoduszny odruch piętnowania winnych ustąpił miejsca wielkoduszemu – wybaczenia win innym a poszukiwania grzechów niewrażliwości, bezmyślności i wygodnictwa u siebie samego.

Tak jak dzwon bije nie tylko zmarłemu, ale też wszystkim pozostającym po stronie życia, podobnie tam gdzie się stało zło, winni są w s z y s c y. Ci, którzy je bezpośrednio sprawili, ci, którzy na nie tylko patrzyli, ci, którzy odwracali wzrok, ale i ci, którzy je ponieśli. Ofiara i kat, to figury które nawzajem siebie stwarzają i siebie pożądata. Dać się bez protestu, bez walki i sprzeciwu zapędzić w rolę ofiary – to także zło; w każdym razie, gdy rzecz dzieje się między dorosłymi ludźmi. Bezradność – rzekoma przewaga ofiar nad katami także więc może być poczytana za winę. Stereotyp „niewinnej ofiary” jest wygodny, ale fałszywy i sprawiający dodatkowe zło, albowiem w momencie zamiany ról uruchamia schemat zemsty i odwetu. Napędza błędne koło ścigania i potępienia innych, a uniewinniania siebie.

„Wszyscyśmy grzeszni”, powiada Dostojewski. Przyjęcie tej prawdy człowieczej, nawet w wypadku autentycznej bezgrzeszności, jest w praktycznym wymiarze o wiele korzystniejsze, aniżeli szukanie „dziewięciu sprawiedliwych”.

Zło musi mieć swojego autora, nosić imię i nazwisko własne. Zło anonimowe, jeśli nie ma być, wedle słów H. Arendt, pleśnią porastającą bez przeszkód planecie, winno zostać adoptowane. Święci to ci bohaterowie odpowiedzialności, którzy biorą na siebie autorstwo zła anonimowego. Czekają ich męczeństwo, bo zło winno być ukarane, ale tylko tak daje się przerwać łańcuch zła.

Zbrodni masowej można przeciwstawić jedynie indywidualne poczucie winy. Dopóki nie nauczymy się, nie przypomnimy sobie tego obowiązku i umiejętności, dopóty Ojciec Kolbe sam jeden będzie równoważył miliony katów i ofiar Oświęcimia.

Jest wątpliwe, czy ludzkość, uplątana w pętlę samobójczą zbrodni bez winy i winy bez zbrodni, da się nakłonić do wyboru drogi trudniejszej. Do treningu sztuki mądrego zapominania – puszczenia w niepamięć grzechów cudzych i dokładnego czy nawet przesadnego rozliczania własnych.

Być może ostatecznie zginiemy wszyscy od zdziczałej pamięci własnych rzekomych krzywd i cudzych rzekomych win. Dopóki żyjemy mamy szansę przemiany wewnętrznej – odzyskania prawa do zła autorskiego. To, jak ostatecznie ukształtuje się prawda o przeszłości wspólnej, pozostawmy Poetom. To oni, mając, jak mówi Hölderlin, „oczy przykute miłością”, ustanawiają to, co zostaje.

Morze odbiera i daje pamięć,  
Lecz to, co zostaje, ustanawiają poeci.

Popiół czy diament? Nim przyjdzie czas sądu poetów nad nami, jesteśmy władni sami jeszcze spalić śmieci własnej, złej pamięci. Przynajmniej tyle.

*II.*

*Miejsce – kulturowe  
i estetyczne przestrzenie  
samorealizacji człowieka*

## Semiotyczny galimatias kultury współczesnej

„[...] – najbardziej zagadkowe i zatrważające jest to, że tajemnica w ogóle istnieje, że jesteśmy jak gdyby ostatecznie i na zawsze odcięci od źródeł i początków życia. Ze wszystkiego, co obserwujemy na ziemi, jest to sprawa najbardziej niedorzeczna i bezsensowna, najstraszniejsza, niemal przeciwna naturze, nieuchronnie naprowadzająca na myśl, że prawdopodobnie w samej budowie świata nie wszystko jest w porządku, że przypuszczalnie nasze poszukiwania prawdy i stawiane jej wymagania porażone zostały w samej swej istocie jakąś wadą”.

L. Szestow

### 1. TOPOLOGIA MYŚLI A DYNAMIKA SENSU

„Miejsce”, „obecność”, „pamięć” rozumiem w ten sposób, iż są one kategoriami wyznaczającymi punkty skupienia dla myśli, która chce uporać się ze współczesnością. A jaka myśl może z nią się uporać? Jakie właściwości myśli sprawiają, że współczesność staje się na nią podatna? Czy jest to taka myśl, która swe roszczenia do ogarnięcia współczesności czerpie z wysiłku bycia z nią współobecną, czy też przeciwnie: tylko taka myśl, która określa się przez pamięć, może dokonać wyboru swego miejsca zakreślonego horyzontem współczesności?

Pytania te wyrastają z potrzeby wyznaczenia relacji, jakie zachodzą między dwiema formami przeżywania rzeczywistości, dwiema postaciami konstytuowania sensów.

Z jednej strony, to organizacja świadomości realizowana w *intentio recta*. Charakteryzuje ona akty poznawcze, w których przedmiot jest samoobecny, niczym nie zapośredniczony:

Coś może być samoobecne jedynie wtedy, gdy nie jest ono już dłużej dane tylko za pomocą jakiegoś symbolu; innymi słowy, gdy nie jest «rozumiane» jako jedynie «wypełnienie» znaku, który jest uprzednio określony w taki lub inny sposób.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, [w:] *Schriften aus dem Nachlass*, Bern 1957, t. 1, s. 384. Cytuje za: H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981, s. 19.

Przedmiot takiego aktu nie jest w nim reprezentowany przez coś innego, lecz prezentuje się naocznie, zmuszając niejako podmiot do uznania jego samoobecności<sup>2</sup>. Cechą szczególną *intentio recta* jest to, że daje ona pierwszeństwo aktualności przeżycia w stosunku do zastanej już wiedzy, czyniąc tę ostatnią podatną na wszelkie korekty wynikające z domniemywanej w *intentio recta* współobecności aktu i przedmiotu.

Z drugiej strony, to organizacja świadomości w aktach mających modus *intentio obliqua*. Akty poznawcze spełniane w ten sposób określa mediacja, to jest taki stosunek między aktem a przedmiotem, że ten ostatni jest reprezentowany przez coś trzeciego, co nie jest ani efektywnym momentem aktu ani przedmiotu. Tym czymś jest znak:

Znak jest jakimś dowolnym bezpośrednim oglądem, który przedstawia pewną treść całym inną od tej, którą ma on jako wzięty dla siebie – jest on piramidą, w którą przenosi się i w której przechowuje się pewną obcą duszę. [...] Ogląd, jako będący bezpośrednio przede wszystkim czymś danym i przestrzennym, otrzymuje, o ile jest wykorzystywany jako znak, takie istotne określenie, że istnieje tylko jako zniesiony. Tą jego negatywnością jest inteligencja. W ten sposób prawdziwszą postacią oglądu, który jest znakiem, jest istnienie w czasie – znikanie istnienia w trakcie istnienia i zgodnie z jego dalszą zewnętrzną, psychiczną określonością, złożonością (*Gesetzsein*), która jest określeniem inteligencji pochodzącym z jej (antropologicznej) własnej naturalności.<sup>3</sup>

Organizacja świadomości w *intentio obliqua* uprzywilejowuje znakową strukturę wiedzy wobec aktowej formy przeżywania, zakłada niewspółobecność aktu i przedmiotu.

*Intentio recta* i *intentio obliqua* mają wszakże konsekwencje nie tylko dla rozumienia relacji między wiedzą a przeżyciem; współokreślają także pozycję podmiotu – wewnątrz lub na zewnątrz tego, co w aktach jest intendowane:

Ulicę, na przykład, można obserwować przez szybę okienną. Wtedy jej gwar jest przytłumiony, a ruch na niej odrealnia się. Ona sama zaś, za przeźroczystą wprawdzie, ale jednak twardą, oddzielającą nas przegrodą, ukazuje się nam jako rzeczywistość odizolowana, pulsująca po «tamtej stronie». Można też otworzyć drzwi. Wtedy wychodzimy z zamkniętego wnętrza na zewnątrz, zagłębiamy się w ową rzeczywistość, uaktywniamy się w niej i przeżywamy jej pulsowanie wszystkimi zmysłami. Gwar ulicy ustawicznie zmieniając natężenie i tempo wciąga nas w swój wir, raz wzmacniając się, raz opadając w nagłym osłabieniu.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Już stoicy używali terminu *phantasia kataleptike* (wyobrażenie chwytne) na oznaczenie właśnie takich aktów. Z jednej strony „chwytaty” one bezpośrednio swój przedmiot, z drugiej „chwytaty” podmiot, nie pozwalając na wątpliwości co do statusu poznawczego przedstawienia. Por.: I. Dąbska, ΑΛΗΘΕΙΑ i ΑΛΗΘΕΙΣ w dialektyce stoickiej, [w:] I. Dąbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa–Poznań–Toruń 1975, s. 163; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 446.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 470–471.

<sup>4</sup> W. Kandyński, *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, Warszawa 1986, s. 12.

Bycie na zewnątrz i bycie wewnątrz kształtują odmienne typy wrażliwości na aktualność przeżycia. Jedna, podporządkowana *intentio obliqua*, chce uczynić przeżycie aktualne przyległym do myśli, która je poprzedza – to wrażliwość motywowana pamięcią. Myślenie jest dla niej kontynuacją czegoś, co dostępne jest już tylko w strukturze znaków, co istnieje jako tekst; jest próbą poszerzenia świata zorganizowanego semiotycznie, powtórzeniem motywów myśli, które przybrało postać wiedzy. Wrażliwość tego rodzaju ogranicza obszar sensów do dziedziny twórców zorganizowanych semiotycznie.<sup>5</sup> Zamknięty świat znaków (tekst) przeciwstawia się tu otwarciu przeżywania na zewnętrzną wobec myśli przedmiotowość. Współczesność z tej perspektywy jawi się jako przeszkoda dla myśli, zewnętrzne wobec niej ograniczenie, a pamięć jest jej głównym ośrodkiem organizacji.

Drugi typ wrażliwości, przeciwnie, w myśli niewspółobecnej, zapośredniczonej przez znak, dostrzega przeszkodę, przesłone odgradzającą od tego, co tu i teraz. Teksty są wówczas obcym ciałem w świecie, którego poznaniem rządzi *intentio recta*. W takim ujęciu wszelkie obiekty zorganizowane semiotycznie ani w sobie, ani poza sobą nie posiadają żadnej reguły wyborów sensów. Są zbędne, albowiem sens może ukonstytuować się jedynie w bezpośredniej konfrontacji ze światem, w jego obecności.

Świadomości zorganizowane w *intentio recta* i *intentio obliqua* w odmienny sposób będą waloryzować własną aktualność i współobecność świata przeżywanego, w odmienny sposób będą określać ich funkcję konstytuowania sensów. Dla świadomości bowiem bycie w świecie ma nie tylko sens konieczności czasowej koordynacji (poprzez pamięć, przeżycie aktualne czy też domniemywanie przyszłości) własnej aktywności wobec przedmiotów przeżywania. Bycie w świecie zakłada wrażliwość pozwalającą na rozstrzygnięcie zagadnienia sposobów istnienia sensów, wrażliwość metafizyczną. Jednym słowem, świadomości zorganizowane w *intentio recta* i *intentio obliqua* muszą się uporać nie tylko z zagadnieniem sposobów p r z e j a w i a n i a się sensów, lecz także z problemem sposobów i c h i s t n i e n i a.

Świadomość określająca się topologicznie – jako będąca wewnątrz lub na zewnątrz świata – i będąca zarazem uwrażliwioną na czasowe modalności sensów, musi rozporządzać modelami, za pomocą których można by zadowalająco rozwiązywać problem sposobów przejawiania się i istnienia sensów. Dla świadomości zorganizowanej w *intentio recta* punktem wyjścia jej domniemań będzie aktualność jako konstytutywny warunek zaistnienia sensu, warunek uznania w bycie tego, co się zjawia. Wszelkie rodzaje semiotycznych strukturalizacji sensów będą miały tu charakter wtórny, pochodny wobec aktualności. Ich rola ograniczać się

---

<sup>5</sup> Dzieje się wówczas tak, jak w opowiadaniu J. Borgesa *Dociekania Awerroesa*, w którym problem filologiczno-filozoficzny: „Co znaczą słowa «tragedia» i «komedia» w tekstach Arystotelesa?” Awerroes rozwiązuje drogą bardzo pośrednią – czytając *Poetykę* przez *Koran*: „Aristu [Arystoteles] nazywa tragedią panegyryki, komedią zaś satyry i anatemy. Na stronicach Koranu i w muallakach Świątyni roi się od przecudownych tragedii i komedii”. Jednocześnie piszący te słowa Awerroes Borgesa nie jest w stanie dostrzec zaimprovizowanego za oknem jego pracowni przedstawienia teatralnego.

będzie do wyrażania znaczeń. Nie spełniają one zatem funkcji poznawczej, co najwyżej komunikacyjną. Dla świadomości zorganizowanej w *intentio obliqua* zaś, aktualność przeżycia jest tylko przypadkowym miejscem zjawiania się sensu, którego istnienie poprzedza sam akt. Tu przeciwnie, przeżycie aktualne spełnia wtórną rolę wobec wiedzy ukonstytuowanej w postaci znaków. W konsekwencji praca myśli dokonuje się albo po stronie aktualnego przeżycia, albo po stronie pamięci; albo współczesność, albo przeszłość dostarcza motywów, mechanizmów, form określających sensy i warunki, na jakich są one dostępne podmiotowi.

Obydwa typy organizacji świadomości (w *intentio recta* i *intentio obliqua*) odgrywają zatem doniosłą rolę w sposobie topologicznej i czasowej samoidentyfikacji podmiotu w świecie. Określają bowiem podmiot lub świat jako „miejsce”, w którym może nastąpić inicjacja zmiany lub podtrzymanie trwania jakiegoś sensu, regulują uprzywilejowanie pamięci lub zapomnienia, jako podstaw motywujących stosunek do aktualnie przeżywanego rzeczywistości.

Nie należy jednak sugerować, iż podmiot ma absolutną swobodę w wyborze sposobu przeżywania świata. W grę wchodzi tu wszelkie predeterminacje kulturowe. Kultura bowiem posiada zawsze jakiś stopień spoistości określany między innymi preferencjami wobec *intentio recta* i *intentio obliqua*. Mam tu na myśli co najmniej trzy typy takich predeterminacji:

Pierwszy typ predeterminacji, to globalne uporządkowanie dziedzin bytu ze względu na przypisywane im sposoby istnienia i przejawiania się sensów. Drugi, to zakładany rodzaj więzi między czasowością świata realnego a formami konstytuowania się sensów. Trzeci wreszcie, to typ podejrzliwości (hermeneutycznej lub genealogicznej) wobec obiektów, których istnienie i sposób przejawiania się są już kulturowo uznane.

Ład kulturowy, jaki zastajemy, jest – między innymi – porządkiem wyznaczającym dziedziny bytu, w jakich prawomocnie operować mogą obydwa typy wrażliwości na zjawianie się i istnienie sensu. *Intentio recta* i *intentio obliqua* są więc nie tylko formą organizacji świadomości penetrującej świat, dokonującej w nim wyborów poznawczych i egzystencjalnych zgodnie z własną wrażliwością. Są także kulturowymi formami organizacji podstawowych dziedzin bytu.

I tak, wypracowana w kulturze świata nowożytnego fundamentalna opozycja między „naturą” a „kulturą” zakłada jednoznaczne przypisanie naturze takiej organizacji wewnętrznej, iż wyklucza ona znakowy status istnienia jej przedmiotów. Natura to świat obiektów, których nie da się zgodnie z ich sensem pojmować w kategoriach związków motywacyjnych (semiotycznych). Samo w sobie bycie natury, jako niezależne od sposobu w jaki może być ona dana podmiotowi, jest sposobem bycia wykluczającym znakowy charakter jej przedmiotów. Z drugiej strony, nowożytne pojęcie kultury zakłada taki sposób istnienia jej przedmiotów, że są one obiektami wyposażonymi w sensy na mocy *intentio obliqua*. Ich fundamentem bytowym jest bycie znakiem.

Odmianą organizację rzeczywistości, a co za tym idzie odmienne preferencje wobec sposobu istnienia sensów, odnajdujemy w kulturze średniowiecznej i rene-



sansowej. Tu świat naturalny jest Księgą, podlegającą lekturze, wykładniom, egzegezom i komentarzom filologicznym, albowiem, jak stwierdza Eriugena:

Nie ma niczego pośród rzeczy widzialnych i cielesnych, co by nie oznaczało czegoś niecielesnego i niewidzialnego.<sup>6</sup>

Świat, dostępny poznaniu i uznany w swym bycie jest tu Tekstem, „*oceanum mysteriosum Dei, ut sic loquar labyrinthum*”, czytany „*quasi liber scriptus digito Dei*”. Podobnie jak na Zachodzie autorytet Księgi zdeterminował na całe stulecia rozstrzygnięcie problemu sposobu istnienia sensów natury, tak bizantyński Wschód opierając się na doktrynie Pierwszej Ikony, „wizerunku Chrystusa nie sporządzonego ręką ludzką” (*acheiropoietos*)<sup>7</sup>, ustanowił teologiczny i kulturowy autorytet wizerunków, dając tym samym nowe podwaliny pod starożytną doktrynę *mimesis*.

Inny wielki podział świata realnego: na to, co psychiczne i to, co pozapsychiczne także podlega specyfikacjom ze względu na *intentio recta* i *intentio obliqua*. Tu, przez wiele wieków (od Augustyna do Prousta) utrzymuje się struktura przydzielająca psychice organizację w *intentio recta* – nieograniczoną władzę podmiotu w uobecnianiu treści świadomości – a światu pozapsychicznemu organizację podatną na *intentio obliqua*.<sup>8</sup>

Kultura, ustanawiając granice między różnymi sferami bytu, dokonuje tym samym swoistej dystrybucji *intentio recta* i *intentio obliqua* wewnątrz świata. Dlatego też możliwości indywidualnego wyboru sposobu przeżywania rzeczywistości ulegają ograniczeniu. Być w świecie, znaczy tu przeżywać go zgodnie z jego sensem, rozumieć swe położenie w nim, znaczy ograniczać różne rodzaje domniemywania sensu do dziedzin, w których sensory te mają właściwą dla siebie formę istnienia i przejawiania się. Przekroczenie tej zasady oznacza wyłączenie (dobrowolne lub nie) ze wspólnoty intersubiektywnie podzielanych i interakcyjnie podtrzymywanych sensów.

Kolejny typ predeterminacji dotyczy preferowanego przez kulturę modelu relacji między czasowością świata realnego a sposobem istnienia i ujawniania się sensów. Inaczej mówiąc, chodzi tu o zakładany przez kulturę model dynamiki sensów: ich powstawania i giniecia, trwania i zmienności, zjawiania się i skrywania w obrębie świata realnego. Czy czasowość świata realnego czyni ukonstytuowane sensory podatnymi na zmianę, czy przeciwnie, utrwała je? W jaki sposób *intentio recta* i *intentio obliqua* angażują się w dynamikę sensów?

Rozstrzygnięcie tych kwestii polega w gruncie rzeczy na zrekonstruowaniu modeli, w których *intentio recta* i *intentio obliqua* pełnią przeciwstawne funkcje

<sup>6</sup> Cytuję za: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 111.

<sup>7</sup> Por. L. Uspiński, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 23.

<sup>8</sup> Stąd też rewelatorska moc psychoanalizy i behawioryzmu na gruncie psychologii. Każdy z tych kierunków – każdy na swój sposób – zakwestionował zasadność tradycyjnego podziału „wnętrza” i „zewnątrza” psychiki.

w porządkowaniu złożonego spłotu relacji między opozycyjnymi parami kategorii: „zdarzenie – znaczenie”, „istota – istnienie”, „istota – zjawisko”.

Pierwszym typem orientowania sensów wobec czasowości świata realnego jest ich determinacja w płaszczyźnie wyznaczonej parą kategorii: „istota – istnienie”. Odniesienie dynamiki sensów do relacji „istota – istnienie” ma jedną zasadniczą konsekwencję: uprzywilejowuje aktualność w ten sposób, że określa ją jako modalność istnienia sensów. Dynamika sensów to ich powstawanie w aktowo-przedmiotowej strukturze *intentio recta* i ginięcie w zapośredniczeniach *intentio obliqua*. W czasowości świata realnego uzyskują one status zdarzenia. Inaczej mówiąc, bycie sensu w świecie ze względu na jego czasowość, to bycie zdarzeniem. Tym samym jednak wszelkie sensy dziedziczą fundamentalną własność zdarzeń świata realnego – przemijanie. Uprzywilejowanie aktualności jako sposobu istnienia sensów określa zatem dziedzinę *intentio obliqua* jako obszar nieefektywności, dziedzinę załamywania się aktowo-przedmiotowej struktury przeżycia aktualnego. Nieefektywność *intentio obliqua* polega tu na jej niezdolności do odzyskania zdarzenia ze znaczenia, tj. na niemożliwości odzyskania w przedstawieniu dostępnym dla *intentio obliqua* konstytuującego sens *intentio recta* momentu egzystencjalnego – współobecności aktu i przedmiotu. Moment ów efektywnie jest zawarty tylko w przeżyciu aktualnym, jest poza przedstawieniem (reprezentacją). W tej perspektywie czasowość świata realnego sprzyja degradacji, zacieraaniu sensów. Czas jest tu czymś, co niweluje wszelkie różnice w sposobie istnienia w obrębie dokonanego już aktu. Napięcie (*in-tensio*) między aktem i przedmiotem ulega tym samym zniesieniu. Zaciera się teleonomiczna struktura aktu a sensy petryfikują się. Dlatego podtrzymanie jakiegoś sensu jest tu walką z zapomnianiem, próbą odtworzenia aktowo-przedmiotowego napięcia. Dopóty, dopóki można je odtworzyć (powtórzyć) jako zdarzenie, sensy podlegają ocalającemu je uobecnieniu.

Drugi wybór ogranicza dynamikę sensów w innej płaszczyźnie: „istoty” i „zjawiska”. Określa ją zjawianie się i skrycie (latencja) sensów. Zaangażowanie *intentio recta* i *intentio obliqua* w tę dynamikę przybiera postać przeciwną intuicjom wyznaczonym parą „istota – istnienie”. Relatywizacja sensu do opozycji między „istotą” a „zjawiskiem” wyznacza *intentio recta* status obszaru latencji<sup>9</sup>, nieefektywności zjawiania się i przeciwnie, *intentio obliqua* nadaje charakter modalności ujawniania. Tym razem bezpośrednio przeżycia jako sposób zjawiania się przedmiotu przydziela aktualności funkcję odpowiedzialną za ułomność przedstawienia. *Intentio recta* charakteryzuje tu tryb domniemywania sensu, w którym nie można odzyskać znaczenia ze zdarzenia, albowiem sens zawsze transcenduje aktualność, jego intencja zwraca się ku temu, co transaktualne. Aktualność przeżycia jako zdarzenie staje się w ten sposób czymś, co przesłania,

<sup>9</sup> Orygenes określa świat jako *latissima sylva*, gąszcz, który nadaje wszelkim sensom dwa zasadnicze wymiary: głębie, jako sposób przejawiania się i skrycie jako sposób istnienia.

ogranicza pełnię tego, co się zjawia. Przemijanie – tym razem – będzie sprzymierzeńcem ukrytej w depozycie tekstów prawdy pojmowanej jako *aletheia*, nieskrytość bytu. Każde ujawnienie sensu przyczyniać się tu będzie do jego utrwalenia. Zawsze niebanalne, powtórzenie objawi swą moc odkrywczą, aktywizującą domniemanie odsłonięcia, ujawnienia, a p o k a l i p s y czy też p a r u z j i sensu. Ułomność każdego przedstawienia, jaką jest tu zawsze niepełne, aspektowe ujawnienie istoty, będzie niwelowana w nie kończącej się retro-spektywie re-prezentacji zmierzającej ku pierwotnemu, źródłowemu przedstawieniu.

Obydwa modele rozstrzygają o tym, w jaki sposób należy identyfikować kulturowy *locus communis sensu*, a także gdzie znajduje się źródło aktywności sensotwórczej. Raz ich ośrodkiem będzie zdarzenie świata realnego; to, co ontycznie przynależy do współczesności, innym razem będzie nim transaktualna w istnieniu, przejawiająca się w świecie realnym jako znaczenie rzeczywistość.

Dynamika sensów ma jeszcze inny aspekt. Powyższe modele mogą bowiem funkcjonować w kulturze w dwojaki sposób: albo tak, że dopełniają się i wówczas operują we właściwych dla siebie dziedzinach, albo tak, że konkurują ze sobą w tym samym obszarze i wówczas wchodzą w konflikt. Mamy więc do czynienia nie tylko z dynamiką sensu wewnątrz modeli, ale także z dynamiką określającą stosunek między nimi. Dzieje się tak, ponieważ obydwie modele osiągają poziom nieefektywności właśnie w tym miejscu, w którym możliwe staje się uruchomienie przeciwnego trybu domniemywania sensów. Przypadek konfliktu określa zatem sytuację kulturową, w której ujawnia się zdolność jednego z dwóch modeli do narzucenia własnego trybu interpretacji oraz nieefektywność przeciwnego. W ten sposób kształtują się dwa typy podejrzliwości wobec struktur zorganizowanych jako znaczące, a zarazem dwa typy wrażliwości na sens, jakie mogą być uruchomione w obliczu jego rozpadu:

Najpierw podejrzenie, że język nie mówi dokładnie tego, co mówi. Dający się uchwycić i bezpośrednio objawiany sens jest, być może, tylko sensem podrzędnym, który osłania, ogranicza, a mimo wszystko transmituje inny sens; byłby on zarazem najpełniejszy i «głębinowy». Grecy nazywali to *allegoria* i *hyponoia*.

– Z drugiej strony, język wzbudza inne podejrzenie: że wykracza w jakiś sposób poza swą formę czysto werbalną i że istnieją również inne rzeczy na świecie, które mówią, jakkolwiek nie są z języka. W końcu nie jest niemożliwe, że przyroda, morze, szumiące drzewa, zwierzęta, twarze, maski, skrzyżowane noże, że wszystko to mówi; być może istnieje język artykułujący się inaczej niż werbalnie. Byłby to, jeśli chcecie, w najgrubszych zarysach *semanon* Greków.<sup>10</sup>

Pierwszy rodzaj podejrzliwości zasadza się na domniemaniu, że obiekty zorganizowane semiotycznie i s t n i e j ą inaczej niż się p r z e j a w i a j ą, tj. że ich byt osłania p o z ó r.<sup>11</sup> Dopiero dotarcie do egzystencjalnej podstawy obiektu – zdarze-

<sup>10</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 252–253.

<sup>11</sup> F. Nietzsche rzecz ujmuje następująco: „Ostatecznie sądy, wnioski o wartości życia, wszystkie za lub przeciw prawdziwymi nie mogą być nigdy: jedyna ich wartość polega na tym, iż są oznakami, tylko jako oznaki mają znaczenie – same w sobie sądy takie są głupstwem”. Por. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*

nia, który przejawia się jako pozór, pozwala na uchwycenie jego skrytego sensu w sposób czyniący go dostępnym dla *intentio recta*. A zatem wszędzie tam, gdzie załamuje się *intentio obliqua*, nie przekraczamy granicy nonsensu, przeciwnie, sens jest tu do odzyskania w jego innej, utajonej postaci. Utracony, zużyty w *intentio obliqua* sens może być odzyskany bądź zrewaloryzowany (tj. „zdemaskowany”), jeśli pojawi się aktualna siła, która obiekt ów zawłaszczy i wyrazi w nim swój byt. Z tego punktu widzenia wszelkie struktury znaczące, oderwane od swego aktualnego, egzystencjalnego podgłębia, są tylko „mentarzystycznym naoczności”:

Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiękzone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety.<sup>12</sup>

Podejrzliwość tego rodzaju to podejrzliwość genealogiczna, szukająca potwierdzenia obecności sensu tekstu–zdarzenia nie w tym, co on ujawnia w swym tekstualnym istnieniu, co transmituje jako twór uznany w swym bycie przez kulturę, lecz w tym, co czyni go przejawem, s y m p t o m e m aktualnie wyrażającej się w nim siły. Tekst–zdarzenie nie jest tu przyczyną ani źródłem p o j a w i e n i a się sensu, lecz s k u t k i e m, produktem finalnym działania sił, które go zawłaszczyły.

Z drugiej strony mamy do czynienia z podejrzliwością h e r m e n e u t y c z n ą opartą na przeciwnym domniemaniu; domniemaniu, iż byt, który aktualnie i bezpośrednio ujawnia się w sposób podatny na *intentio recta*, w głębi swej istoty transmituje sensy nieobecne, że jest on świadectwem obecności *per procura*. To bowiem, co istnieje, istotnie (*transcendens*) jest na stałe nieobecne w świecie realnym. To coś, czego byt dostępny jest jedynie w s y m b o l i c z n y m trybie *intentio obliqua*:

Prawo do interpretacji mam właściwie tylko wtedy, gdy otrzymuję znak od mocy, która mi się poprzez ten znak objawia. Interpretacja dozwolona jest wtedy, kiedy jest konieczna. Konieczność ta dotyczy wyłącznie znaków zawartych w przestrzeni objawienia, czyli *sacrum*. [...] Jeżeli nie przeprowadzimy wyraźnego rozróżnienia na sferę *sacrum* i *profanum*, niechybnie pograżymy się w obłądzenie, gdyż byle jaki znak stanie się dla nas objawieniem czegokolwiek.<sup>13</sup>

Myśl współczesna widziana w tej perspektywie może określić się jedynie wobec źródła, przez nawiązanie z nim więzi komunikacji i solidarności. Tak pokrótce można scharakteryzować alternatywę dla wrażliwości na sens, u podłoża której leży doświadczenie zerwania więzi łączącej człowieka współczesnego z myślą, której źródło jest nieobecne.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, Kraków 1862–1875, 1993, s. 189.

<sup>13</sup> V. Descombes, *Umykanie sensu*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 331–332.

Hermeneutyka szuka wyjścia z sytuacji skazującej współczesność na arbitralność wszelkich domniemań sensów, których źródło nie jest aktualne. Nie chodzi więc w niej o wyznaczenie granicy między sensem a nonsensem. Hermeneutyka zakłada inną sytuację wyboru: między jednym a drugim sensem wedle reguły, która jeden wyróżniony sens czyni uprzywilejowanym wobec drugiego na mocy jego stosunku do źródła. Przywilej źródłowości – niezależnie od tego, w czym należy się jej dopatrywać – określa wybór, który czyni myśl współczesną.

Dystans do źródła, powtórzenie, przyswojenie sensu, uobecnienie źródła: to etapy, fazy refleksji, która zdolna jest do dokonywania wyborów i określenia własnej tożsamości.

A jednak hermeneutyka nawet najbardziej radykalna w swym dążeniu do ujawniania źródeł myśli jest przede wszystkim ich rekonstrukcją. Jej wartość określa nie tyle możliwość odtworzenia warunków, w jakich zrodziły się myśli, lecz zdolność do uprawomocnienia wyboru między jednym sensem a drugim, jedną a drugą interpretacją; tą adekwatną (współczesną) i tą, która sensu aktualizować nie jest w stanie. Dlatego też hermeneutyczne interpretacje początków mają sens mitologiczny – jak mit są arbitralne i anachroniczne. *Mythos* i *logos* spotykają się w hermeneutyce tak, iż konstruuje ona mitologiczne (będące poza domniemanym horyzontem współczesności) źródło sytuacji teoretycznej, którą rozpoznaje się jako współczesną. Cofanie się do źródeł problemu w nadziei, że ujawni ono właściwy, istotny sens tego, o co pytamy dziś, nie jest zatem procedurą niewinną. Mitologiczny aspekt hermeneutyki, owo przeniesienie źródeł sensu poza sferę, w której są one przekazywane i zatracane, próby ratowania ich przed korozją mają dwie istotne konsekwencje dla myśli. Pierwsza to fingowanie źródeł myśli, która wymaga interpretacji, druga, to zacieranie źródeł myśli interpretującej, aktualnej.

*Traduttore traditori* – to formuła sztuki podejrzeń, która skłania do odmiennej orientacji w interpretowaniu doświadczenia zerwania więzi sensu z jego źródłem. Problemem przestaje być kwestia: Jak ograniczyć arbitralność interpretacji przez odniesienie jej sensu do źródła. Problemem staje się pytanie: Jak pojąć sens arbitralnej decyzji, na mocy której sens przeszły zostaje zawłaszczony, by wyrazić aktualną siłę, moc panującą nad znaczeniem.

Obydwa typy podejrzliwości to swoiste rezerwuary, jakimi kultura dysponuje na wypadek załamania się jakiegś strategii dobywania sensu. To także modele jej autokrytycyzmu. Za ich pomocą można identyfikować i hierarchizować możliwe źródła zagrożeń (wewnętrznych i zewnętrznych) dla intersubiektywnie podzielanego ładu sensów „naszego świata”.

„Miejsce”, „pamięć”, „obecność” implikują więc jakąś topologię myśli i dynamikę sensów, ideę ich określania wyznacza gra dokonująca się nieustannie między „miejscami wspólnymi” myśli a sposobami pojmowania ich doniosłości w kulturze ze względu na horyzont wyznaczony obecnością i/lub nieobecnością znaczeń.

Jak dzisiejszy człowiek nawiązuje kontakt z rzeczywistością? Jak doświadczamy granicy rozdzielającej „nasze czasy” i to, co niewspółobecne? Gdzie prowa-

dzimy tę granicę? Po której stronie tej granicy umieszczamy samych siebie? Na czym polega podstawowe doświadczenie istot ludzkich, które określają swój byt poprzez współczesność?

## 2. WIARA METAFIZYCZNA

„Doświadczenie” było przez ostatnie dwa stulecia kategorią, wokół której organizowały się przeróżne orientacje filozoficzne. To szczególne położenie „doświadczenia” w filozofii uzasadnia coś, przed czym myśl współczesna się cofa, co można nazwać metafizyczną wiarą w źródłowy i uniwersalny sens doświadczenia.

Wiarę metafizyczną, wiarę filozofów, można wyrazić w przekonaniu, że podstawowe kategorie metafizyczne (istota – istnienie, istota – zjawisko, forma – materia itp.), za pomocą których filozofia ujmuje byt, pozostają w jednej strukturze, strukturze doświadczenia. Wiara metafizyczna to wiara w doświadczenie jako ostateczną instancję uprawomocniającą wszelki sens i wszelką prawdę. Doświadczenie i tylko ono ma charakter źródłowy, albowiem tylko ono wyznacza wspólną dziedzinę dla człowieka i świata, nauki i wiedzy zdroworozsądkowej, tylko ono pozwala zrozumieć ich współbycie a zarazem wzajemną nieredukowalność. Wreszcie doświadczenie gwarantuje, że myśl nie rozmija się z bytem. Źródło zatem to „wspólne miejsce” dla ludzi, słów, rzeczy, przedstawień, pragnień, sił, które czyni je tak bliskimi sobie, że wszystkie one przeciwstawiają się czemuś innemu, czemuś co je wszystkie przekracza. Źródło, to miejsce, gdzie człowiek nie jest jeszcze uwikłany w grę przedstawień, które go poprzedzają, to miejsce, gdzie słowa są zwykłym podwojeniem rzeczy, a pragnienia nie uruchamiają jeszcze wyobraźni, to miejsce gdzie rodzi się wszelki sens i prawda. Myśl bez źródła jest pusta, słowa nieważkie, bycie jest zapomniane, pragnienie staje się bezprzedmiotowe, przedstawienie złudne a siły rozproszone.

Współczesność charakteryzuje utrata tej wiary. Nie chodzi wcale o to, że przestaliśmy doświadczać lub myśleć, lecz o to, że doświadczeniu odmawia się przywileju źródłowości, mocy uprawomocniającej wiedzę, bycie, wspólnotę, stosunek do przeszłości, a więc tego wszystkiego, co utrzymuje metafizykę w gotowości, co ją mobilizuje i uruchamia moc kształtowania wiedzy uniwersalnej i prawomocnej jako sposobu bycia ludzkości. Filozoficzne, powściągliwe i krytyczne zarazem strategie dobywania z doświadczenia sensu i prawdy nie były w stanie nadać mu statusu uniwersalnej instancji, która uprawomocniłaby jakąś metafizykę. Proces destrukcji wiary metafizycznej najwcześniej rozpoczął się tam, gdzie spełniała ona rolę najdonioślejszą – w filozofii wiedzy. Filozofia analityczna, neopozytywizm, fenomenologia są w tym sensie granicznymi formacjami myślowymi współczesności. Są one graniczne, wyłoniły bowiem najbardziej radykalne i ambitne programy oparte na wierze metafizycznej, a jednocześnie to w ich ramach rozpoczął się proces jej destrukcji. Stąd też powtarzające się dychotomie: wczesny

i późny Wittgenstein, wczesny i późny Husserl, Popper neopozytywista i Popper grabarz neopozytywizmu.

Najbardziej samowiedomym w owej wierze metafizycznej był Husserl. To on sformułował zasadę wszystkich zasad: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania”<sup>14</sup>. Zajrzyjmy jednak i do *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa*, to jest późnego Husserla: „*Filozofia jako nauka*, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka – *ten sen już się skończy!*”<sup>15</sup>. Jakież rozczarowanie! Lecz z drugiej strony: może właśnie nadzieja w przebudzeniu? Lecz z jakiego snu? Czym był sen, czym jest przebudzenie? Jeżeli czas współczesny odrywa się od przeszłości i każe nam sądzić, że dziś już nic nie jest takie, jakie było przedtem, to jakie doświadczenie nas, ludzi współczesnych za tym stoi?

Jest to d o s w i a d z e n i e, które anuluje, uchyla wiarę metafizyczną, czyniąc beznadziejnym poszukiwanie pierwotnej, uniwersalnej jedności sfery noematycznej, doświadczenie zerwania więzi ze źródłem sensu.

Jak określić charakter tego doświadczenia? Jaki jest jego zakres? W jaki sposób wchodzimy w jego obszar? Wszystkie te pytania odsyłają do kryzysorodnej, destrukcyjnej domniemanie sensu sytuacji, w której dynamika sensu załamuje się wobec utraty spójności, jednorodności „miejsc wspólnych” myśli.

### 3. WIARA NIEMETAFIZYCZNA CZY METAFIZYCZNA NIEWIARA?

Doświadczenie, o którym mowa, nie jest doświadczeniem, jakiego wygląda metafizyka, ani takim, jakiego się spodziewa. Dlatego wybór filozoficznej interpretacji, wybór motywowany wiarą metafizyczną prowadzi w dwóch kierunkach nieefektywnej jego interpretacji. Pierwszy to taki, że źródło doświadczenia jest niedostępne. Wówczas wiara metafizyczna rozwija się w metafizykę istoty i zjawiska, za którą można wówczas powiedzieć: *ile pozorów, tyle za nim ukrytej prawdy*. Druga możliwość, to interpretacja oparta na przekonaniu, że źródła w ogóle nie ma. Wówczas wiara metafizyczna odsłania grozę niebytu, nieautentyczność egzystencji. To strategia metafizyki istoty i istnienia.

Obydwa te filozofie zawodzą na gruncie doświadczenia, które w s k a z u j e w ł a s n ą n i e ź r ó d ł o w o ś ć. Nie chodzi w nim o to, że to, co się jawi (zjawisko) nie daje gwarancji swego istnienia, że zatem jednym zamaszystym gestem można dokonać zabiegu zwanego redukcją transcendentálną. Nie chodzi też o to, że to, co istnieje, nie daje gwarancji, że w ogóle ma swą istotę i wobec tego trzeba hermeneutycznie drążyć różnicę onto-ontologiczną, by przywrócić doświadczeniu spójność. Chodzi raczej o to, że na gruncie tego doświadczenia opozycje istoty i istnienia, istoty i zjawiska załamują się, że to doświadczenie jest właśnie do-

<sup>14</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 78–79.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 99.

świadczaniem tego załamania. Ono samo dementuje sens metafizycznych dystynkcji, to jest nie pozwala na określenie jakiegokolwiek stosunku do źródła, utrzymuje nas w metafizycznej ambiwalencji.

Pytanie o zakres tego doświadczenia jest więc pytaniem o obszar, w którym dystynkcje metafizyczne załamują się, o to, co wyklucza fundowane na stosunku do źródła poszukiwanie sensorodnej jedności doświadczenia. Tym obszarem jest doświadczenie znakowości wszelkich struktur znaczących. Inaczej mówiąc, chodzi tu o doświadczenie, które staje się podstawą problematyzacji statusu ontycznego tego, co znaczy. Nie jest to zatem doświadczenie, nad którym nadbudowują się hermeneutyki sensu i prawdy, którą znaki udostępniają, przesłaniają, poprzedzają, ożywiają itd. ani doświadczenie, które pobudza podejrzliwość genealogiczną, demaskującą sensory rządzone przez moce tego świata. Chodzi o doświadczenie znakowości niejako w *intentio recta*, o doświadczenie, które domniemuje w znaku jakiś byt. Zapytać o to doświadczenie, znaczy pytać o sposób zjawiania się i bycia tego bytu, jakim jest znak, stawiając przy tym znak zapytania nad tym, że to w ogóle jest byt. Jeśli zatem za dobrą monetę przyjmujemy koncepcje dopatrujące się w kulturze tworów semiotycznych, pytanie to jest pytaniem o ontyczne podstawy kultury.

Metafizyka, *ad acta* odkładająca tę kwestię, traktuje obecność znaku jako widmo obecności bytu samego, jako piramidę, grobowiec sensu, którego „istnienie znika w trakcie istnienia”. Kierowani tą właśnie metafizyką dochodzimy wspólnie do widmowych postaci naszego środowiska kulturowego. Doświadczenie znakowości zatem, jeżeli zadamy pytania w rodzaju: „Czym jest istota znaku? Czym jest jego istnienie?” wiedzie na metafizyczne manowce. Pytania tego rodzaju prowadzą za każdym razem do znaku rozpołowienia – na to, co jest jego rzeczą, uchwytną źródłowo i naocznie postać i to, co jest jego domniemanym znaczeniem, na to, co jest wyrażeniem i to, co jest wyrażane, na to, co jest komunikatem i to, co jest komunikowane. Uchwycenie znaku w *intentio recta* jest zaprzeczeniem jego istoty, uchwycenie go w *intentio obliqua* pozbawia go bytu. Prefiguracją kulturową tego stanu rzeczy jest biblijna historia utraty przez Mojżesza oryginalnych tablic z boskimi przykazaniami, utraty źródłowego kontaktu z sensem.

Z perspektywy tradycji metafizycznej znak jest bytem heteroegzystencjalnym: inaczej istnieje to, co jest znaczeniem, inaczej to, co jest wyrażeniem, jeszcze inaczej istnieje przedmiot jego odniesienia. Jednym słowem powstaje semiotyczno – metafizyczny galimatias, skutek niezdolności do uchwycenia bycia tego bytu, jakim jest znak. Heteroegzystencjalność jest horrorem metafizycznym, podstawowym błędem kategorialnym.

Czy ów horror metafizyczny ma jakiegokolwiek podstawy kulturowe? Sądzę, że tak właśnie jest. Trudno doświadczać rzeczywistości w świadomości nieuchronności tego błędu. Jeśli więc klasyczna wersja definicji znaku da się ująć w formule: *aliquid stat pro aliquo*, to nieklasyczna jej wersja i współczesna zarazem mogłaby być taka: *quid pro quo*. Jest to oczywiście metafizyczne *quid pro quo*. Dlatego uwikłani w różnego rodzaju semiozy wypieramy metafizykę z naszego myślenia.



W tym miejscu pojawia się pytanie o warunki, które generują taki tryb doświadczenia prowadzącego na manowce. Chodzi o pytanie dotyczące układu warunków kulturowych, które prowadzą do załamania się dynamiki sensu, z jednej strony, i z drugiej, do rozpadu topologicznej jedności „miejsc wspólnych”. Inaczej mówiąc: Co nas zmusza do uruchomienia *intentio recta* wobec znaków i co sprawia, że notorycznie staje się ona nieefektywna? Jakie są powody, dla których intencja, którą z poczuciem oczywistości przypisujemy znakom, a więc *intentio obliqua*, zawodzi. Z drugiej strony pytanie dotyczy przyczyn uruchamiających proces przeciwny, kiedy to *intentio recta* chwytająca znak w jego obecności, prowadzi do „eksplozji” znaku.

Przypuszczam, że kultura współczesna osiągnęła stan, w którym „miejsc wspólnych” zostały wypełnione do stopnia, w którym przyswojenie nowego elementu stwarza nieopłacalne koszty zmiany w obrębie ich topologicznej organizacji. Każdorazowo zatem dynamika sensu i wszelkiego rodzaju typy podejrzliwości wobec niego muszą prowadzić do destrukcji znikania jakiegś jego postaci. Jedynym wyjściem jest tu chyba pluralizacja owych „miejsc”, partykularyzacja i ograniczanie zasięgu oddziaływania dynamiki sensu. To jednak wyjście czyni zbędnymi wszelkiego rodzaju roszczenia uniwersalistyczne, przede wszystkim metafizyczne.

A zatem galimatias, o którym mowa, jest dziwnym przemieszczeniem „słów” i „rzeczy”, osobliwym spłotem intencjonalności, które wzajem się znoszą i unieruchamiają. W tym obszarze zawsze można zapytać: Czy coś, co mi się przedstawia, to znak, przez który prześwieca jakaś prawda, czy to rzecz raczej, która domaga się wyróżnienia swojej prawdy, w języku, którego jeszcze nie znamy?

Przedmioty tego doświadczenia są zatem obecne i nieobecne zarazem, umiejscowione w pragmatycznej przestrzeni związków przyczynowo-skutkowych i semiotycznej sferze związków motywacyjnych. To z jednej strony znaki zdegenerowane, których obecność jest symptomem zaledwie myśli, porządków znaczeń już nieobecnych, z drugiej strony, to „unieobecniający” się (znikający?) świat rzeczy, który narzuca znaczenia nie dające się pochwycić.

Domniemanie sensu i prawdy kierowane wiarą metafizyczną, drażnienie doświadczenia, w którym źródło jest nieobecne, prowadzi do marginalizacji dyskursu, jego roli kulturotwórczej. Uczestnictwo w kulturze przesuwają się w skrajne regiony semiotyczności: w stronę symptomatyki – obszaru „znaczącości”, gdzie sensu ciągle brakuje, lub w stronę symboliki – dziedziny semantycznego przedeterminowania. W ten sposób pole dyskursu staje się miejscem, gdzie swoje strategie i taktyki uprawiają ruchliwe armie metafor, staje się miejscem, gdzie jedynym sensu brak, a inni mają go w nadmiarze.

## Elektroniczny hegemon obrazu czy bliskość bios w nowej sztuce?\*

Pytanie o pamięć, która samym swym istnieniem zaświadcza o przemijaniu i naszym uzależnieniu od tego, czego już nie ma, jest zarazem pytaniem o obecność. Jak w ogóle możemy być obecni, skoro tak mocno pozostajemy związani z tym co nieobecne? Obecność w pamięci, wprost omijająca to, czego faktycznej bliskości moglibyśmy doświadczać, więc nie widząc i nie czując indywidualnego wyposażenia w tym co konkretne: w wielkości, w ciężarze, w barwie i konsystencji, w zróżnicowanym układzie przestrzennym, zindywidualizowanej formie i charakterze, jakiego stąd doznajemy? Zastanawiające, że intensywność bliskości, jaką ma to, co się uobecnia (i tak właśnie jest oczekiwane i upragnione), nie eliminuje tego, co dane nie jest: nie jest faktem ani jego obiektywnym zaistnieniem w rozpoznawalnych cechach i własnościach, ani relacjach i konstytuujących się wraz z nimi, a bezpośrednio bliskich nam, zdarzeniach i sytuacjach.

Obecność uwarunkowana poprzez pamięć, nie zaś empiryczne fakty dane w intersubiektywnie dostępnych wyglądach i ich aktywnym w całej przedmiotowości „sprawczym” wyrazie, staje się domeną świadomości. To świadomość obejmuje cały obszar pamięci, poprzez który doznajemy swej obecności nie w tym, co zrelatywizowane w bezpośrednich doświadczeniach, wraz z ich czasowym i przestrzennym zmaterializowaniem (a stanowiącym o ich tożsamościowym zaistnieniu), ale w obecności omijającej skonkretyzowany w doznaniu fizycznym, żywy kontakt – z tym co w swej swoistości zawsze zróżnicowane: inaczej ciepłe i inaczej chłodne, inaczej zacienione i inaczej otwarte, inaczej pulsujące ale i inaczej zmatowiałe... Pamięć zanurzona w świadomości, to próba wyrwania się z tego, co materialnie różnicując, ogranicza i czyni krótkotrwałym, i u swych podstaw zmiennym, w tym wszystkim co nazywamy własną formą i własnym wyrazem i rodzajem zindywidualizowanej aktywności.

Chociaż utrwaliło się też przekonanie odmienne, iż to pamięć właśnie zachowuje to, co konkretne i uszczegółowiające zaś w tym niemożliwe do zatrzymania, do utrwalenia – ulotne. Jednak poprzez zapamiętany szczegół, odcień, intonację

\* Tekst był publikowany w książce *Rewizje – kontynuacje. Sztuka i estetyka w czasach transformacji*, „Studia Kulturoznawcze” 6, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1996.

przeziara coś, co właśnie nimi nie jest, a na odwrót – jest jakby szansą wyjścia poza to, co miałyby one opisywać, czy oznaczać: uśmiechniętą twarz, spadający kosmyk, oczekiwanie. Wyjścia ku obrazowi zawierającemu w sobie istotę tego, co nas poruszyło: własną prawdę, własną wielkość, jaka (prawie zawsze) przekracza to, co doraźne i z czym, w tej bliskości, bezpośrednio obcujemy. To właśnie świadomość stawia wobec takiej perspektywy obcowania i w tym, co ulotne, każe dostrzec też to, co obecne w sposób trwały – co jest.

Ale jest to też obecność wobec tego, czego nie ma, a co ciągle posiada ważność – sygnalizowaną w pytaniach o zarazem prywatny i publiczny udział i uczestnictwo. W pamięci czegoś, co poza świadomością nie wykracza, a więc nie jest identyfikowane w jakiś społeczno-konkretnie dany sposób: nie jest przestrzenne zgodnie z wyobrażeniem wymiarów i wielkości, i wszystkich, w ich świecie, oddziaływać, stałej obecności miejsca i czasu.

Można by sądzić, że zastanawianie się nad tym należy do praktyk anachronicznych, skoro podejmowane jest jakby wbrew chronologii. Nowoczesność jest przecież poza długim czasem trwania, a więc poza ewidencją takich sygnałów, jakie nastawione zostały na zapisy pamięci, utrwalających (w jakiś sposób jednak) to, co przedustawne, ale i ostateczne w porządku istnienia; i sam ten porządek – znaczącą całość.

Czy możemy go wskazać odkrywając np. w porządku sztuki – w świadomości, jaka określa artystyczną pamięć i kreatywną obecność? Lecz czy można odnieść to do obrazów, jakie w skali nam nie znanej dotąd w dziejach, emanują zewsząd i – jak powiada Gadamer – zewsząd nas bombardują.<sup>1</sup>

Mysząc o tym, że elektroniczny obraz to hegemon determinujący obrazowość ponowoczesności, więc przesądzający także doświadczenia współczesnego obrazowania w skali globalnej, biorę pod uwagę obraz monitorowy, jako efekt działania wiązki promieni katodowych. Jego pojawienie się i skokowy rozwój, rozrost emitowanej rzeczywistości obrazowej i skala jej oddziaływania, każą mówić o nowych czasach, nasyconych obrazami w sposób dotąd ludzkiemu światu nie znany, a określającymi warunki, poprzez które rzeczywistość postindustrialnego doświadczenia jest obecna – człowiekowi dana. Nie chodzi więc o niezależne zagadnienie, jakim może być formułowanie (w efekcie wielości różnych generacji i rodzajów obrazowych, czy też swoistej symbiozy obrazowania analogowego i cyfrowego w realizacjach telewizyjnych) problemu techniczno-estetycznego, wobec panmedialności naszej rzeczywistości, ale o nowy typ ikoniczny, w istotny sposób współkształtujący nową formację kulturową. Bez względu na to, jaką terminologią będziemy wyrażać kulturową samoidentyfikację tego, co prywatne i publiczne w czasach nasyconych obrazami, emitowanymi z telewizji programowej i wideo, gier komputerowych, wideotekstów i teletekstów, animację komputerową i symulacyjną realizację światów wirtualnych, w istocie chodzi o zaistnienie

---

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Obraz wizualny*, [w:] *Symbole i symbolika*, Warszawa 1991, s. 312.

nowych kulturowych warunków, wyposażających rzeczywistość ludzkiej *praxis* w nieznane dotąd obszary szeroko rozumianego doświadczenia kulturowego w samorealizacji człowieka.

Bez względu na to, czy pasjonuje nas refleksja poświęcona specyfice obrazowości elektronicznej w jej „dziedzinach” – własnych technologicznych wymiarach oraz charakterze ich przebiegu, naprawdę istotne wydaje się to, że właśnie elektroniczne przekazy jako takie (nie zaś w konkretnych i szczegółowo zbadanych emisjach obrazowych) powołują do istnienia nowy świat. Świat, który zrywa z dotychczasową fotograficzną i kinematograficzną „dialektyczną logiką obrazu” i, jak to formułuje Paul Virilio<sup>2</sup>, kształtuje czasy „paradoksalnej logiki obrazu”, czy też jak powiada Jean Baudrillard<sup>3</sup> rzeczywistość proteiczną, ufundowaną w symulacji. A w związku z tym także „ideologię symulacji”, na którą tak uwarząliwił nas Baudrillard: w świecie multimedialnym nasyconym telematyczną władzą, posiadającą zdolność regulowania wszystkiego – w ludzkiej egzystencji – z wielkiego dystansu, różne formy aktywności podlegają „elektronicznej encefalizacji”, „miniaturyzacji obwodów i energii” i sięgającej wszędzie „tranzystoryzacji otoczenia”, obsługującej „czysty ekran”, jako centrum zawiadujące sieciami wpływów, co czyni świat obrazem elektronicznym.

A zatem tym, co warte jest zainteresowania, jako fenomen kulturowy, a da się identyfikować przez charakterystyczną – nieznaną przedtem – formację ikoniczną, nie jest – jako taki – nowy typ obrazów technicznych, lecz transformacja świata „elektronicznego pozoru” w kierunku, jaki wskazuje Baudrillard, a dalej sygnalizuje w „estetyce znikania” Virilio<sup>4</sup>. Ale – co warto zaraz wskazać – również transformacja całego procesu postrzegania faktów obrazowych (proweniencji elektronicznej, więc osadzonych w technicznych mediach), uwarunkowanych aparaturą o wyjątkowych współrzędnych „posttechnicznych”, pozwalających odwołać się do „nowej zmysłowości” – „poza tym co widzialne i dotykalne: w sferze infrapercepcji”, a także – jak to ujmuje Norbert Bolz – „umożliwiający fizjologiczną i fizykalną analizę i rekonstrukcję centralnego układu nerwowego, właściwego aktywności w tym procesie percepcji”.<sup>5</sup>

Obraz monitorowy, w przeciwieństwie do obrazu kinematograficznego, stanowi tylko pozór obrazu, nie posiadając żadnego obrazowego fundamentu bytowego ani też prób osadzenia go w tym, co materialne. Ten brak niezbędnych ontologicznych założeń (i identyfikatorów), jakie pozwalają kwalifikować pewien typ

---

<sup>2</sup> P. Virilio, *Le machine de vision*, Paris 1988.

<sup>3</sup> J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976.

<sup>4</sup> P. Virilio, *Esthétique de la dispersion*, Paris 1980.

<sup>5</sup> Odwołuję się tutaj do bardzo interesujących i źródłowo przekonujących obudowanych rozważań i analiz na ten temat: A. Gwoździ, *Estetyka wobec obrazów elektronicznych*, [w:] *Czy jeszcze estetyka? Materiały XXII Ogólnopolskiej Konferencji Estetycznej*, red. M. Ostrowicki, Kraków 1994, s. 237–248; A. Gwoździ, *Elektroniczne gry świetlne*, [w:] *Prędkość i przyjemność. Kino i telewizja w dobie symulacji elektronicznej*, red. A. Gwoździ, Kielce 1994, s. 147–164.

obrazowy jako fakt obrazowania, trudny jest do przyjęcia, zgodnie z tradycją percepcji obrazowej – spadkobierców greckiego *techné* i uczestników obcowania z wizualnością w naszej kulturze; choćby wiele czasu spędzali przed monitorami TV, faktycznie jednak pozostając odbiorcami obrazów wirtualnych. Obrazów o świadomościowej konstytucji i takimiż bytowym uwarunkowaniu, w procesach, których nastawienie i stopień aktywności w ogóle eliminują z pola zainteresowań mentalnych obrazy generowane przez przestrzeń materialną. Natomiast obrazy monitorowe nie tylko pozbawione są inskrypcji filmowej, jaką stanowi taśma, ale także ekranu kinowego – fizycznej podstawy projekcji.

Rzecz w tym, że to my sami, w całej swojej podmiotowej aktywności perceptora, spełniamy działanie ekranu – funkcjonujemy w jego postaci. W przeciwieństwie do obrazu filmowego, towarzyszący człowiekowi wszędzie obraz monitorowy nie jest ani fotogramem, ani też fantomem, jaki – jak jeszcze obraz filmowy – konsolidował go wokół „wielkich opowieści”, uwrażliwiał na przeżywanie czasu, niesionego w wewnętrznej koherencji obrazu. „Wideogram”, w przeciwieństwie do doświadczenia jakie zorganizowało historyczny wymiar kultury i jej nośność, poprzez obecność w pamięci, jest atemporalny, ponieważ – jak sugestywnie sformułował to Andrzej Gwóźdź:

Wideogram nie istnieje nigdy ani przed emisją, ani po emisji; nie jest – jak obraz kinematograficzny – animacja gotowych obrazków »trzymanych w pogotowiu« na taśmie, lecz rezultatem nieustannej transformacji sygnałów w matrycę skanowania, wykluczającej każdy stan obrazowy jako sprzeczny z naturą obrazowości elektronicznej.<sup>6</sup>

Tak więc ideologia tego przekaznika zaświadcza o czasie terazniejszym i tylko w doraźnej czasowości sytuuje „rozbłyski” i „pulsacje”, jakie aparat telewizyjny uwierzytelnia w tym, co jest rzeczywistością teleikonicznego widoku. Dlatego realny czas emisji, czas pulsowania energii świetlnej to elektroniczna symulacja widzialności, iluzja z którą – w rzeczy samej – nie mamy realnie do czynienia, obcując z faktyczną terazniejszością, a więc tkwiąc pomiędzy; pomiędzy iluzyjnością symbolicznego porządku widzenia a rzeczywistością wizualizowaną w codziennym doświadczeniu. Virilio akcentuje to jeszcze mocniej, mówi o „teletopologicznej” jedności<sup>7</sup> współczesnego perceptora, który staje się uczestnikiem takiego kryzysu obrazu, jaki nie wiązał się dotąd z praktyką cywilizacji; w świecie wzniesionym w iluzyjności obrazów elektronicznych, właśnie tak, że naocznie – można by rzec – wychylamy się tutaj ku nowemu światu, wyróżnionemu cywilizacyjnie i kulturowo swym nowym rodzajem i nowym typem obrazowości. Są one uobecnione w elektronicznych obrazach świetlnych: promieniowaniu „czystego” światła, pozbawionego jakiegokolwiek „treści”, obecnej jeszcze w obrazach filmowych, przekazujących materialność mimetycznej reprojekcji na ekranie kinowym.

<sup>6</sup> A. Gwóźdź, *Estetyka wobec obrazów elektronicznych*, [w:] *Czy jeszcze estetyka...*, s. 243.

<sup>7</sup> Virilio, *Światło pośrednie*, [w:] *Po kinie...?: Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, red. A. Gwóźdź, Kraków 1994, s. 290.

Teraz zaś i tutaj istnieją „obrazy zerowe, obrazy bez obrazów”, jak powiada Pascal Bonitzer<sup>8</sup>, natomiast w artykule poświęconym w całości symulakrom i symulacjom Baudrillard konstatuje: „Po rzeczywistości pozostała tylko pustynia”. Rzeczywistość, traktowana operacyjnie, zastępowana jest jej znakami, hamującymi wszelkie realne procesy. „Nie trzeba będzie już nigdy produkować realnego – to jest najważniejsza funkcja tego modelu w systemie śmierci, lub raczej antycypowanego zmartwychwstania, które nie pozostawia już żadnego miejsca na przypadek, nawet w wypadku śmierci. Ta hiperrealność – powiada dalej Baudrillard – jest odtąd chroniona przed obrazowością i przed jakimikolwiek r o z r ó ż n i e n i a m i na realne i wyobrażone, pozostaje tylko miejsce na orbitalne powtarzanie się modeli i symulowane generowanie różnicy”.<sup>9</sup>

Trzeba podkreślić, że nie chodzi tutaj o nowy sposób obrazowania, że odmienność elektronicznego obrazu nie jest uwarunkowana wprowadzaniem czy próbą upowszechniania nowej konwencji obrazowej, tak czy inaczej sięgającej zawsze w obszary techniki i zmian formalnych, mających swoje odniesienia w wymiarze stylistycznym (przekraczania barier stylistycznych, uwyrażnione w całej stylistycznej ewolucji, tak materializującej się w „obiektach” historii sztuki) – tam konkretyzowanych, urzeczowianych w artystycznych faktach i z punktu widzenia nowych, stylistycznych konwencji, poddawanych analizie.

Wówczas, gdy zastanawiamy się nad rodzajami hegemonii elektronicznych obrazów, trzeba wziąć pod uwagę nieznany dotąd w dziejach cywilizacji sposób istnienia obrazu, więc wszelkiego przedstawiania, jako taką dziedzinę wytwórczości obrazowej, która polega na stwarzaniu rzeczywistości, bytującej w nie mających analogii, fundamentach obrazowych. A co więcej, umotywowaną w swych podstawach w całkiem odmienny niż wcześniej funkcjonujące nośniki twórczości obrazowej (a także dotychczasowe możliwości jej ideacji). To modulacje energii świetlnej, istotowo pozbawione wszelkiej materialności, stawiają nas wobec czegoś, co przejawia się w nasyceniu nowej rzeczywistości obrazami, ale pozbawionymi odniesień odzwierciedlających to, co istotne, i jednocześnie wypróżnionych ze śladów tego, co dyskursywne. Możemy mówić o zanegowaniu znaku jako wartości i pozbawieniu obrazów tej prawdy, z którą je sobie przekazywaliśmy i wobec której się łączyliśmy, jakby zmuszeni do rezygnacji z metafizyki, dożywając jej kresu.

W jakiś sposób przecież te „zerowe obrazy” i „obrazy bez obrazów” wykraczają poza nasz kres i kryzys naszej rzeczywistości, jako ponowożytna cezura cywilizacyjnej, odstawiając też coś, co zaistniało w niej z takimi konsekwencjami, jakie zdają się przekraczać naszą świadomość, wypełniając świat i zdają się kierować

<sup>8</sup> P. Bonitzer, *L'image invisible*, [w:] *Passages de l'image*, Paris 1990, s. 12.

<sup>9</sup> J. Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, [w:] *Selected Writings*, Stanford 1988.

go ku nie-naszym dotąd, nie-naszym jeszcze podstawom (albo: fundamentom, zakorzenieniom kultury).

Mogą łączyć się z tym dwie ogólne refleksje. Z jednej strony pobudza uwagę to, że stajemy wobec światła, zmuszeni zastanawiać się nad jego istotą i istnieniem jako bytu obrazotwórczego (jako owego efektu działania wiązki promieni katodowych). Światło jako nośnik obrazów monitorowych, ale i ich żywioł – z istotową sprawczością jaka w nim jest, a znana była w wielkim oddaleniu: w światłocieniach trójwymiarowości obrazu, w walorowym nasyceniu barwy i w kontrastach, w jasnej i ciemnej tonacji, tego co przedstawiane i właśnie poprzez światło możliwe do przedstawienia, ale także... w Heideggerowskiej<sup>10</sup> „Świetlistej szczeliny”. Czy można jeszcze z obojętnością być świadomym, że: światłość, świetlistość, świecić, poświęcać, blask, błysk, przyświecać, mienić się, pełgać, rozbłyskać, przezierać, pałać, promieniować, jarzyć się, krąg światła...?

Z drugiej strony łączy się z tym zainteresowanie dla czegoś pochodzącego skądinąd, a co z uwagi na naszą percepcję może intersubiektywnie „zaistnieć”. Jak więc nasze możliwości odbioru przesądzają sam obraz istnienia, jego jakościową podstawę i rozpoznawalną identyczność bytu i jego percepcji. I jak elektroniczne obrazy, sięgające tam, gdzie ludzka wrażliwość nie docierała (lub była przytomna w wielkim oddaleniu: w ufnej np. akceptacji wstającego ze wschodem słońca kolejnego dnia, sakralnych gestów, tak oczywistych wobec miejsc wydobytych światłem, albo i w filozoficznej metaforze...) umożliwiają percepcję w inny sposób, więc zarazem odbiór tego, co przedtem było nieznane, nie istniejące – skoro naszemu gatunkowemu wyposażeniu nie było to dane.

Takie miejsce zajmuje światło, konstytuujące – powiedziałabym – świat obrazowy *simulakrum*, którego fragment stanowimy, w faktycznej terażniejszości przekazników elektronicznych – w ich świetlnej płaszczyźnie. Ale również „tele-topologiczna” jedność, na co wskazuje Virilio, obejmująca widzialność, w jakiej człowiek – obecnie odbiorca obrazów monitorowych – nie uczestniczył. Jego postrzeganie sięga tam, gdzie człowiek niczego nie dostrzegał, będąc perceptorem tego, co materialne i charakteryzowane fizycznie, podczas gdy „afizyczność” punktów świetlnych – promieni katodowych, nie mieści się w tradycyjnym ujęciu i wyobrażeniach o ludzkiej zmysłowości. Można powiedzieć, że ulega ona zmianie w wyniku modulacji energii świetlnej, a jej wrażliwość może być wspomagana nieobojętnymi zmianami w obrębie układu nerwowego.

Wydaje się, że refleksja nad sięgającymi głęboko w świadomość istoty ludzkiej elektronicznymi obrazami świetlnymi (a co w codziennej praktyce spędzających banalnie czas przed monitorami TV nie budzi zainteresowania) każe odkryć, iż poświęcając temu uwagę – chcąc, nie chcąc – stawiamy pytanie o to, co określa istnienie obrazu w jego bytowych podwalinach i o to także, czy dadzą się wyrazić – w sensie pozytywnym – warunki niezbędne i wystarczające istnienia bytu obra-

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Budować. Mieszkać. Myśleć*, Warszawa 1977.

zowego. A więc elementarne pytania z filozofii sztuki. To także zdaje się budzić zainteresowanie, związanych z nurtem deklaryującym zwrot ku naturze, artystów i odbiorców nowej sztuki. Znajduje więc wyraz w realizacjach i interpretacjach podejmowanych z pozycji najzupełniej różnych – jeśli chodzi o wybór środków przekazu – nie poprzez działanie wiązki promieni katodowych w obrazie monitorowym, lecz kreatywne zanurzenie się, jakby powrót do właściwych człowiekowi, w sposób gatunkowy, środków wyrazowych; materii jakie stanowiły (i dotąd wskazane i wydobyte stanowić mogą!) najbliższe mu, bo naturalne gęstości i nasycenia, faktury, ciężkości, konsystencje, zestawienia kierunków, formy i ich przestrzenność i przenikalność, barwy a także ich naturalne nośniki i możliwości „technicznego” nimi operowania, poprzez źródło z jakiego są pozyskiwane i narzędzia umożliwiające posługiwanie się nimi.

Brałabym tutaj pod uwagę: z jednej strony zjawisko artystyczne, czy nawet nurt artystyczny z końca lat sześćdziesiątych i pierwszej połowy siedemdziesiątych, o bardzo złożonym uwarunkowaniu, znany jako „sztuka ziemi” i „sztuka uboga”, a do którego nawiązaniem (niekoniecznie bezpośrednim) mogą być współczesne nastawienia ekologiczne w sztuce; z drugiej zaś chciałabym wskazać na konkretne dzieło – twórczość Antoniego Zydronia, który w awangardowych realizacjach łączy niewątpliwy kunszt artystyczny z odwieczną – dla *homo sapiens* – materią przetwarzania, surowcem jaki stanowią skóry i futra, rogi i poroża, pazury i kły, czaszki i kości, ogony, kopyta, racice, ale także huby, drewno, korek. Cały ten naturalny surowiec zacerpnięty, w większości, z naszego najbliższego, żywego otoczenia staje się jakże żywym (a nie skonwencjonalizowanym językowo albo szablonowo-rzemieślniczym) w akcie artystycznym, przyciągającym wzrok wspaniałością *assemblage*, *environment*, grafiki, książek–przedmiotów, przedmiotu poetyckiego, obrazów. Dzieła Zydronia wykonane z tak surowych, naturalnych materii mają w sobie przepych barwny i przestrzenną złożoność, poruszenie układu poprzez wykorzystanie światła i delikatne, czule wydobywające blask całego układu zaistnienie prześwietlonej barwy i linii, i światła na powierzchni, w przestrzeni, w odległościach.

Współczesny zwrot ku naturze, z niejaką nadzieją wypatrywany i przez wykorzystujących go w jakiś sposób autorów faktów artystycznych i przez „wtajemniczonych” – nie tylko interpretatorów nowego kulturowego *entourage*, ale i wypatrujących cezury cywilizacyjnej w symptomach „nowego wieku”, łączyć możemy z wydarzeniami końca lat sześćdziesiątych, czego wyrazem były nowojorska wystawa „Earthworks” w październiku 1968 roku i nieomal jednocześnie, w początkach 1969 roku europejskie prezentacje „sztuki ziemi” lansowane przez zachodnioniemiecką Gerry Schuma. Równocześnie, od 1967 roku możemy śledzić zjawisko analogiczne – zainteresowania naturalnymi materiałami jako tworzywem artystycznym w realizacjach z kręgu *arte povera*. Wystawy te sygnalizowały przełomowy moment w artystycznej nowoczesności, wyrażając zwątpienie w wielkość modernistycznej tradycji, ale i będąc wyrazem tak różnych opcji artystycznych, że prowadziły one do uformowania się istnego wachlarza propozycji



dla artystycznych urzeczywistnień. Rysując możliwości wykorzystania tak wielu wariantów, zarówno w europejskich, jak i amerykańskich realizacjach, zainicjowały – można zauważyć – pluralistyczną reinterpretację artystycznych wypowiedzi, jakie dopiero w latach osiemdziesiątych znalazły swój wyraz z określnikiem „postmodernistyczne”.

„Sztuka uboga”, „sztuka ziemi” to nie tylko odwrót od awangardowych tendencji zdeterminowanego industrialnie wyboru tworzywa – przemysłowych materii i technologii, na co już w końcu lat sześćdziesiątych zwraca uwagę Robert Smithson<sup>11</sup>, bardzo negatywnie oceniając nową rzeźbę w metalu, która sprawia wrażenie wyrobu spawalniczego. Jego wyraźna niechęć do jednoznacznie technologicznych wartości wyeksponowanych w rzeźbach ze stali i aluminium łączy się, najwyraźniej, z zakwestionowaniem przezeń świadomości, jaka wyraża ową techniczną i laboratoryjno-przemysłową identyfikację artysty. W istocie, sprowadza się ona do przekazywania w faktie artystycznym specyficznej ideologii technokraty, za którą ukrywa się fetyszycacja surowca przemysłowego; podczas gdy materiał, jaki towarzyszył człowiekowi od początku jego wypowiedzania się zainspirować może powrót do *bios* – nie do antropocentrycznego, a biocentrycznego zidentyfikowania się człowieka, wraz ze zdystansowaniem się do antropomorfizującej skali egzystencji, z ludzkim wyobrażeniem czasu i przestrzeni.

Wskazując na naturę jako przestrzeń życia i uniwersalny obszar twórczej aktywności, Smithson kwestionuje formację humanistyczną jako owoc nowożytnej tradycji, którą nie tylko warto przewyciężyć, jako podstawę zawężającą ludzką jaźń i sprowadzającą ją do *ego*, ale także pozbawiającą egzystencję człowieka tego, co ostateczne i obiektywne (i w tym sensie prawdziwe) w bycie. Smithson zdaje się być przekonany, że to właśnie związek z naturą umożliwi zerwanie z destrukcyjnym antropologizmem. O ile jego teksty drukowane w „Arts Magazine” miały antytetyczny (wobec awangardowego zapału do rozstrzygnięć technicznych) charakter manifestów artystycznych, a nawet osobistych wyznań, to nie miały one uzasadnienia w upowszechnionej wówczas praktyce artystycznej. Jako entropolog – jak sam siebie określał – nie dysponował materiałem, jaki umożliwiłby krytyczno-interpretacyjną analizę. Odwoływał się więc do swoich własnych prac, z cyklu „Non-Sites-Earthworks”, które stanowiły jakby trójwymiarowe mapy, gdzie moc natury dana w materialnych śladach ziemskiego podłoża, istniejącego bezpośrednio i konkretnie, zestawiona została z abstrakcyjnie wskazanymi miejscami, albo w słynnej „Spiralnej grobli” – ziemnej rzeźbie z 1970 roku, podlegającej działaniu sił natury, z porami aktywności przemieniającymi jej kształty, wielkości, fakturę aż do zniknięcia w żywym otoczeniu pustynnej, bezludnej okolicy, przy sprawczym udziale wód słonego jeziora i spływających z gór rozmkłých śniegów.

---

<sup>11</sup> R. Smithson, *A Sedimentation of the Mind*, [w:] *Esthetice Contemporary*, New York 1977.

Zwrot Smithsona ku materii, stanowiącej w naturalny sposób jego bliskie otoczenie, może być zinterpretowany jako zatrzymanie się w obszarze nieodróżnionego przez cywilizacyjno-kulturowy rozwój – powiedziałabym – Wielkiego Życia, gdzie bliskie obcowanie z tym, co – po prostu – istnieje, właśnie umożliwia inne niż w modelu antropocentrycznym i tradycji humanistycznej, dotarcie do spraw ostatecznych, takich jak czas i śmierć, które nie są tylko ludzkim czasem i ludzką śmiercią. Chociaż, wspomnieć trzeba, zazwyczaj wyobrażamy sobie, że ich identyfikacja wniesiona została w rodzaju romantycznego naddatku, jaki interferował w artystyczne motywacje Smithsona i – w gruncie rzeczy – właśnie je kształtował. Prawdziwy urok zdają się posiadać i jednocześnie odślaniać słowa Carter Ratcliff:

Nic nie jest w tekstach Smithsona bardziej romantyczne niż jego przekonanie, że wiedza o sprawach ostatecznych, takich jak czas i śmierć, bierze się z bliskiego obcowania z otaczającą człowieka naturą.<sup>12</sup>

Czy nie są one jednak podjęciem starań, aby wyjść poza *bios*, w jego przedkulturowych mocach i niewspółmiernościach ku kategoriom i uczuciowym wyrazom, w jakich – właściciele języka – potrafimy się identyfikować; lecz – sędzę – nie jest to tam, gdzie sytuował się Smithson (wprawdzie w formach językowych – „sztuki ziemi” i komentarzach artystycznych), lecz stając wobec kosmiczności życia. Interesujące wydaje się natomiast spostrzeżenie Grzegorza Działkiego, że właśnie Smithsonowi właściwa jest niechęć „wobec wszelkiej myśli o zamkniętych systemach i upodobanie do czynników negatywnych, takich jak zanikanie, rozpraszanie, rozpuszczanie, traktowanych przez innych jako irracjonalne tylko dlatego, że wymykają się kontroli i nie mogą być użyte do ulepszania ludzkiego świata rzeczy”.<sup>13</sup>

Świadomość ukazująca się w pytaniu o pamięć i o obecność, i o to, co w nich zapośredniczone przez obraz, ma bardzo wiele artystyczno-estetycznych wykładni. Ich najbardziej skrajnym wyrazem w sztuce współczesnej jest niebywałe poszerzenie substancjalności dzieła o obrazy będące promieniowaniem „czystego” światła – obrazy wirtualne. Zarazem zaś artefakty sięgające po żywą w swej pierwotności materię: ziemię, wodę, wiatr i szum gałęzi, opadłe z nich łupiny, opadłe skóry, fragmenty futra, kostne szczątki... Z jednej strony jest obraz niematerialny – wiązka promieni katodowych, płynąca ku nam – ekranom, nieomal zewsząd. Ich podstawa bytowa nie ma analogii w tym, co identyfikowane było dotąd jako ontyczny fundament tworu obrazowego. Z drugiej zaś, obrazy stworzone z tego, co najbliższe materii, w potencjalności jej żywego jądra, ale zarazem wypełniającego naturalne otoczenie ludzkiej świadomości. Ten obraz zwrócony jest ku

<sup>12</sup> Cytuję za: G. Działki, *Awangarda po awangardzie. Od neoawangardy do postmodernizmu*, Poznań 1995, s. 141.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 141.

bios, uposażony jakościowo we wszelkie możliwości życia, z rozpostartą najszerzej, jego duchową siłą.

Oba typy obrazów – i w sensie ikonicznym i otologicznym są nietrwałe jako wytwory: „obrazy bez obrazów” i kompozycje poddane od początku procesom naturalnego niszczenia i przemijania, osadzają się w świadomości, stając się (obrazy wirtualne, kompozycje i artefakty rozwiane, zmyte z powierzchni, zatopione, sfragmentaryzowane w przestrzeni...) czymś, co – można by rzec – poza świadomość nie wykracza, jednak uwrażliwiając ją tak, że staje przed nieznanym dotąd, a zarazem uczuciowym, biologicznym, wyobrażeniowym i poznawczym wyzwaniem.

## Wirtualne światy słowa i obrazu

Jeśli kulturę skłonni jesteśmy postrzegać dziś jako pole twórczości, to nie dzięki przyrodzonej człowiekowi zdolności przekształcania niezależnej, obcej mu natury. Uwagi badaczy nie przyciąga też dynamika tworzenia i odczytywania znaków w procesach komunikacji. Mówiąc najogólniej – nowość perspektywy badawczej w refleksji pomodernistycznej nie polega na dalszym penetrowaniu obszarów rzeczywistości uruchomianych w relacjach język i rzeczywistość. Bardziej inspirujące wydaje się sformułowanie problemu: na ile semiotyczna natura kształtująca nas rzeczywistość pomnaża obszary przeżywania? Jest to, w dalszej perspektywie, pytanie o nową ontologię „zwielokrotnionych rzeczywistości”. Świat staje się „możliwy w wielości deskrypcji, wykładni, interpretacji, w mnogości figur i systemów myślowych, w polifoniczności sensów i retoryce wszelkich artykulacji”.<sup>1</sup>

Przemiany w sztuce ostatnich lat zwróciły uwagę filozofów, psychologów, pedagogów na zagadnienie losów znaku w kulturze współczesnej. Mówi się nie tylko o wszechobecności kodowania, ale o zupełnie nowej sytuacji egzystencjalnej człowieka jako *mieszkańca* kreowanych przez media rzeczywistości wirtualnych. Interesuje mnie, na ile nowoczesne techniki medialne stwarzają sytuację rzeczywistości różną od tradycyjnie kreowanej przez sztukę.

Punktem wyjścia rozważań będzie znakomity film Petera Greenawaya *Księgi Prospera*. Film ten wymieniany jest przez krytyków jako sukces artystyczny w wykorzystaniu technik postmodernistycznych. Podkreśla się zwłaszcza mistrzowską grę konwencjami, pozwalającą na maksymalne rozszerzenie kręgu potencjalnych odbiorców.

W *Księgach Prospera* tendencja do „podwójnego kodowania” uwidacznia się nie tylko w sugestiach różnych treści, z różnych poziomów narracyjnych, ale także w parodii samego kodowania i jego języków. Peter Greenaway, uzasadniając tytuł filmowej wersji *Burzy* Szekspira, podkreśla znaczenie słowa, tekstu jako materii, „na której opiera się cała zawarta w sztuce magia, iluzja i złudzenie”.<sup>2</sup> Tworzywo językowe sztuki pokazane jest w dynamice migotliwej gry znaczeniami,

<sup>1</sup> A. Jamrozikowa, *Obraz i narracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu*, Warszawa 1994, s. 26.

<sup>2</sup> P. Greenaway, *Księgi Prospera*, „Brulion” 1994, nr 23/24, r.VIII, s. 151.

symbolami, metaforami. Twórca filmu odsłania mechanizmy, na których działaniu opiera się potęgę słowa i obrazu, a jednocześnie włącza nas w grę. Podaje w wątpliwość nie tylko „niewinność” wyczarowanego przez tekst świata, ale i niewinność naszego nań spojrzenia. Budzi metafizyczny lęk o „rzeczywistą rzeczywistość”. *Czy nasze lektury kształtują nas aż do tego stopnia?* – zastanawiamy się wraz z Greenawayem. Czy słowa, jakie wypowiadamy, są naszymi słowami? Czy jesteśmy tylko postaciami „mówionymi” przez słowa? Jakich zmian w świadomości i wrażliwości potrzeba, abyśmy tak jak stworzone przez Prospera postaci ze słów przemówili własnym głosem? Potęga Prospera płynie z jego ksiąg. A księgi pisane były w samym sercu Europy, gromadzone przez lata we włoskich bibliotekach. To europejski system znaków i odniesień jest matrycą, wedle której tworzy się i opisuje inne światy. Wyspa Prospera jest miejscem, gdzie „lokalne duchy zmusza się, by odgrywały postaci z mitologii antycznej, gdzie Prospero ubiera się jak wenecki doża, gdzie Kaliban tańczy, a czterech Arielów jest odbiciem czterech żywiołów, gdzie świat jest postrzegany przez pryzmat sprowadzonych przez Prospera dzieł architektury, malarstwa i literatury epoki klasycznej”.<sup>3</sup>

Sztuczność tego renesansowego królestwa, z dala od Europy, zbyt dobrze przypomina wielowiekową historię europeizacji kuli ziemskiej.

Prospero, to świetnie scharakteryzowana postać oświeconego despoty przemieniającego miejscowe duchy w bohaterów antycznych alegorii. W imię prawdy, dobra i piękna, i wielu innych szczytnych wartości kultury europejskiej, dzieciątkom „lokalnych duchów” odebrano tożsamość. Ale jest i druga strona tego zagadnienia. Ta, na którą pozwala spojrzenie z wnętrza kultury śródziemnomorskiej. Iluż wybitnych twórców, intelektualistów i zupełnie nieznanymi „pielgrzymów” wracało do miejsc, gdzie zdały się tkwić korzenie tej kultury, po to, by odzyskać tożsamość. Podróże do Włoch, Grecji – to stały motyw pisarstwa o sztuce, a i znaczący element biografii artystycznych.

Potęga ksiąg zniewala i nas samych, tych którzy ją pomnażają. Wszyscy, świadomie czy nie, odwołujemy się do zapisanej w dziełach malarskich, literackich czy naukowych historii, wracamy do tych samych tematów. *Nikt nie jest tak wolny, by mógł czytać, jak chce* – brzmi znane powiedzenie Derridy.

Prospero jako czarodziej może igrać z czasem, w naszych losach przeszłość i teraźniejszość przenikają się także w stopniu większym niż zwykliśmy sądzić. Peter Greenaway pisze o „grze światem”, przekonując, że „obrazy wyczarowane przez tekst mogą być równie zwodniczo rzeczywiste, jak wielokrotnie kadrowane przedmioty, fakty i zdarzenia”.<sup>4</sup> Nam, odbiorcom to ciągle kadrowanie, podobnie jak sam tekst, ma przypominać, „że wszystko jest iluzją umieszczoną w prostokącie – ramie obrazu czy kadrze filmowym”.<sup>5</sup> Nawiasem mówiąc, umieszczanie ob-

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 152.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

razu właśnie w prostokacie jest także rodem z kultury ceniącej proporcję i symetrię. Nie jesteśmy w stanie uciec od widzenia świata w ramach kultury. Odnosi się to w równym stopniu do *wielkich narracji kulturowych* jak i *małych opowieści lokalnych*. Pomiędzy nami a bytem istnieje silniejsze niż moglibyśmy pragnąć zapośredniczenie w postaci języków, znaków, opowieści.

Zgodnie z wielowiekowym paradygmatem kulturowym nauczyliśmy się poszukiwać centrum, stosownej miary każdego przedmiotu i zdarzenia. To, co na obrzeżach, co peryferyjne nie jest ani cnotą moralną, ani zaletą estetyczną. Nie mogło być inaczej w świecie próbującym odnaleźć *istotę, fundament, kwintesencję, naturę*. „Odmienność nie poddająca się naciskom można było [...] traktować jako kłopot tymczasowy – błąd, który prędzej czy później ustąpi pod naciskiem prawdy”.<sup>6</sup> Konieczność i pewność charakteryzowała cywilizację nowoczesną, tak jak przygodność i ambiwalencja mają opisywać świat ponowoczesny. Ale tak jak nowocześnieści nie udało się wprowadzić ładu powszechnego i zniszczyć wszystkie „lokalne duchy”, tak i wizja ponowoczesności budzić może wiele wątpliwości.

Przypomnijmy raz jeszcze Prospera. Wśród dwudziestu czterech ksiąg, które Gonzalo wrzucił do łodzi wygnańca, jest *Księga utopii*. Jest to księga społeczeństw doskonałych. Pierwsze hasło zawiera potoczne wyobrażenia Nieba, ostatnie Piekła. „Zawsze bowiem znajdzie się na ziemi ktoś, dla kogo Piekło będzie utopijnym ideałem”.<sup>7</sup> Różne bywają utopie, także i ponowoczesne. Bez względu na to jak liczne i różnorodne formy niedoskonałości uczynić można celem dążeń ludzkich, to zawsze zamkną się one w pewnym uniwersum kulturowym. „W rzeczy samej, ponowoczesność odwraca [jedynie – p.m. T. P.] znaki głównych wartości, którym hołdowała nowoczesność”.<sup>8</sup> Wyobrażenia piekła i nieba należą do naszego uniwersum kulturowego. Są to wyobrażenia oparte na przekonaniu o przejrzystości bytu. Człowiekowi ery ponowoczesnej łatwiej będzie „współżyć z wieloznacznością” niż z niejasnością. Paradygmat kulturowy ulega zmianom powolnym, konstytuujące go wartości stopniowo wymieniane są na inne. Nawet w sztuce, która jest niezwykle czułym barometrem, *fulguracje* zdarzają się rzadziej niż obwieszczają to krytycy. Nie wystarczy świadomość „przygodności bytu”, by kulturę „kosmosu” zmienić w kulturę „chaosmosu”. „Wolny” znak jest w kulturze raczej postulatem niż faktem.

Mądrość Prospera płynęła ze znajomości ksiąg, w tym *Księgi gier*. Przedstawione w księdze gry obejmują wszelkie znane z doświadczenia sytuacje. „Są tu gry w śmierć, w zmartwychwstanie, w miłość, w pokój, w głód, w okrucieństwo seksualne, w astronomię, w kabałę, w sprawowanie władzy, w gwiazdy, w niszczenie, w przyszłość, w fenomenologię, w magię, w zemstę, w semantykę, w ewolucję”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 262.

<sup>7</sup> P. Greenaway, *op. cit.*, s. 157–158.

<sup>8</sup> Bauman, *op. cit.*, s. 137.

<sup>9</sup> Greenaway, *op. cit.*, s. 159.

Reguły gier tu wymienionych i tych, które wymyślono później, są powszechnie znane. One wyznaczają ramy komunikacji międzyludzkiej. Niekiedy uczestnikami gier stajemy się bezwiednie. Jeden ruch wymusza kolejne. W zależności od tego jakie będą te następne posunięcia, różny będzie udział historii, w której przyjdzie nam uczestniczyć. Ludzkie działania układają się w sekwencje oparte na różnych systemach reguł. Lyotard, w odniesieniu do „systemu reguł zdaniowych”, mówi o możliwości posługiwania się zdaniami podporządkowanymi różnym systemom reguł w obrębie jednego dyskursu. Nie ma żadnej uniwersalnej reguły, która nakazywałaby, z jakiego rodzaju dyskursu powinno pochodzić następne zdanie.<sup>10</sup> Tak jest w świecie języka. A w świecie działania? W indywidualnym rozgrywaniu ról kulturowych dokładnie nie wiadomo, gdzie przebiegają granice między tym, co jest „znakowe”, a tym, co nie jest „czystym działaniem”.

Prospero znając historie ludzkich namiętności, znając „reguły gier”, wyczarowuje za pomocą słów możliwe światy. Dowolnie cytuje fragmenty opowieści dawnych i nowych, wątków zaczerpniętych z dzieł sztuki znanych mu mistrzów.

Prospero czyta, a my dajemy się wciągnąć w grę, ulegamy iluzji. Dzieje się tak, mimo że „iluzja i podstęp” stosowane przez Prospera, dramaturga i reżysera, mają być widoczne. W filmie wykorzystano powiększoną odbitkę reprintu wydania dramatów Szekspira z 1623 roku.

Wykorzystanie w filmie tego pośmiertnego wydania ma szczególnie ironiczną wymowę: widzimy bowiem Prospera piszącego zaostrozonym gęsim piórem – poprzednikiem pióra elektronicznego – rękopis *Burzy*, którego, podobnie jak pozostałych rękopisów Szekspira, nikt nigdy nie widział. Koniec filmu zmienia chronologię i historię, igrając tym niedoświadczonym dla każdego wielbiciela Szekspira brakiem.<sup>11</sup>

Igranie czasem i historią, znakami i konwencjami – nie po to, by tworzyć iluzję dla samego jej czaru. Raczej po to, by skonfrontować ją z innymi (czy bardziej rzeczywistymi?) światami.

Status ontologiczny rzeczywistości „prawdziwych” i „możliwych” nie jest kwestią, którą odbiorca współczesny chciałby rozstrzygać w pierwszym rzędzie. Już w modernizmie nie odczuwa się sztuki jako obszaru wyraźnie odgraniczzonego od realnego świata. Takie myślenie o sztuce postmodernizm spotęgował. W sztuce modernizmu wymienić można całe formacje: jak kubizm, futuryzm, w literaturze prace Joyce’a, Eliota, których podstawową ideą jest „klejenie”, łączenie rozdartej rzeczywistości. Jedność dzieła sztuki podobna jest do jedności świata – jeszcze istnieje, ale ciągle jest podważana. Jest to raczej „jedność skonstruowana, eklektyczna, oparta na zasadzie szoku, zderzenia opozycji, kwestionowania wszelkich ciągłości”.<sup>12</sup> O ile modernizm podejmuje próby rekonstruowania rzeczywistości, o tyle postmodernizm uprawomocnia jej rozbięcie. „Modernizm

<sup>10</sup> Por. P. Lisicki, *Błogostawiona wielość języków*, „Więź” 1995, nr 6, czerwiec (440), s. 50–51.

<sup>11</sup> Greenaway, *op. cit.*, s. 163.

<sup>12</sup> W. Chudy, *Był czy refleksja?*, „Znak – Idee” 1995, nr 7, s. 84.

podarł jedność na strzępy, a postmodernizm się nimi bawi” – użyjmy słów amerykańskiego filozofa kultury Todda Gitlina.<sup>13</sup> W postmodernistycznym dziele sztuki trudno mówić zarówno o kwestionowaniu rzeczywistości, jak i o „skonstruowanej jedności” świata. Jedynym odniesieniem dzieła nie jest „zewnątrzna” rzeczywistość, ale inne dzieła, ich interpretacje i teorie. Krytyczna metarefleksja sztuki idzie w parze z opisywaną przez filozofów kultury i socjologów sytuacją rozbicia spójnych do niedawna całości kulturowych i narodowych na szereg *rozproszonych*, zdarzeniowo powiązanych wspólnot. Pozycję człowieka charakteryzuje brak więzi zarówno ze światem jako całością „daną intelektowi”, jak i więzi z własną istotą odnajdywaną w historii, kulturze, języku. Procesowi temu towarzyszy wzrastająca nieufność wobec historii i kultury pojmowanych jako „ni-by-systemowe pseudocaości” – jak pisze Z. Bauman.<sup>14</sup> Dostrzegana i podkreślana wszechobecność kodowania rozszerza obszar nieufności na *słowo*. Słowo, o którym Gustaw Herling-Grudziński pisał: „Życie ludzkie jest życiem Słowa i w Słowie”<sup>15</sup>, ostatecznie wygnane zostaje ze sfery *sacrum*. W sztuce słowo przestaje zajmować tradycyjnie wysoką pozycję „bardziej podmiotowego” środka wyrazu. Pojawia się w związku z tym pytanie: czy nowoczesne technologie wizualne pogłębiają poczucie „braku podmiotu”?

Raz jeszcze film Greenawaya posłużyć może jako dobry przykład krytycznej refleksji współczesnych twórców nad tego typu zjawiskami. Prospero występuje w roli tradycyjnego narratora, wszytkowiedzącego podmiotu. Jednocześnie w filmie funkcja opowiadacza poddawana jest typowym dla postmodernizmu zabiegom destrukcji podmiotu. Tekst, czytany przez Prospera, „żyje swoim życiem” jako element uniwersum teksów, do których się odnosi. Narracja podmiotowa nie jest wolna od elementów metatekstowych, występujących często w formie demaskowania fikcji. Można wreszcie w magicznej roli słowa w dziele Greenawaya dostrzec „procesualny wpływ tego, co jest sformułowane na to, co powstaje” – posługując się analogią z terenu semiotyki dynamicznej.<sup>16</sup> Są to oczywiście tropy arbitralnie wyznaczone, ponieważ w filmie założona jest wielowkładalność a nawet alternatywność znaczenia.

Sygnalizowany tu na przykładzie dzieł sztuki współczesnej problem „rozproszczenia podmiotu” zdaje się mieć konsekwencje nie tylko teoretyczne. Świat po rewolucji informatycznej pomniejsza rolę podmiotu jako dysponenta przekazu. Maleje, w związku z tym bądź całkowicie zanika poczucie odpowiedzialności za konsekwencje działań, w jakim pośredniczą komputery.

<sup>13</sup> T. Gitlin, *Życie w postmodernistycznym świecie*, „Ameryka” 1991, nr 238, s. 16.

<sup>14</sup> Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 27.

<sup>15</sup> G. Herling-Grudziński, *Sześć medalionów i Srebrna Szkatulka*, Warszawa 1994, s. 12.

<sup>16</sup> Por. na temat destrukcji literackiego podmiotu, K. Bartoszyński, *Podmiot literacki – konstrukcje i destrukcje*, „Teksty Drugie” 1994, nr 2, s. 41–42.



W działaniach, gdzie w roli pośredników i współdecydentów występują komputery, nie ma już mowy o wiązaniu odpowiedzialności z istotami ludzkimi; narracja moralna w skomputeryzowanym świecie traci sens...<sup>17</sup>

Traci też sens falsyfikacja podawanych treści za pomocą kryterium prawdziwości. Sens, jak tłumaczy J. F. Lyotard, jest rozproszony i zaszyfrowany. Zmienia się i tworzy wciąż na nowo. „Nasz język to nie zbiór twierdzeń o rzeczywistości, ale system gier, różnych sposobów wyrażania się, nieprzystawalnych, nieporównywalnych, nieprzekładalnych”.<sup>18</sup> W tak rozumianym języku brak metareguł. Nie odnosi się on do żadnej, istniejącej poza nim Rzeczywistości. Nie istnieje ontologiczna przepaść pomiędzy znakiem a odniesieniem. Oddzielenie znaku i świata jest fikcją. „O tym, co jest poza znakiem, o tym, co inne niż znak, nie możemy nic powiedzieć poza tym, że jest to ambiwalentne”.<sup>19</sup> Światem rządzi dziś, według autora powyższych słów, zasada symulacji. „Sprawy ostateczne zniknęły i powodują nami teraz modele”.<sup>20</sup>

Modele rzeczywistości, jakie proponuje nam Prospero, są sprawą naszego wyboru. Poprzez sztukę i wyobrażenie wchodzimy w inne światy – w określonym momencie i w takim też opuszczamy je, wracając do codziennej rzeczywistości. W multimedialnym świecie „nie ma już fikcji, z którą można by konfrontować życie, nawet po co, aby ją słumić; rzeczywistość przekształcała się w grę rzeczywistości, radykalnie odczarowaną [...]”.<sup>21</sup> Rezultatem opisywanego przez Baudrillarda procesu jest zanik zarówno iluzji, jak „rzeczywistej rzeczywistości”. Iluzja nie jest możliwa, skoro to, co rzeczywiste nie jest możliwe. Nasycenie świata znakami i obrazami przyczynia się do postrzegania całej rzeczywistości jako zawieszonyj pomiędzy tym, co jeszcze – siłą przyzwyczajenia – określamy jako „rzeczywiste” a tym, co może być rzeczywiste. Taki stan „hiperrealności” zmienia perspektywę epistemologiczną na tyle, że zanika potrzeba odwoływania się do „rzeczywistej rzeczywistości”. „Ta druga może być co najwyżej przedmiotem nostalgii, lecz nie poznania”.<sup>22</sup>

Wyrażona wcześniej w odniesieniu do filmu Greenawaya myśl o kulturowym charakterze więzi istniejącej między znakiem, znaczeniem a odniesieniem nabiera w naszych czasach szczególnego znaczenia. Obraz świata, jaki kreują myśliciele postmodernistyczni, typu Baudrillarda, opiera się na micie o wyzwolonym z naturalnych więzi znaku. „Wolna” i wyrafinowana gra ze znakiem i znaczeniem ma otworzyć przed nami nierozpoznane obszary wirtualnych (czy rzeczywistych?) światów. Czy mamy uznać, że jest to coś wspaniałego, czy raczej przerażającego?

<sup>17</sup> Bauman, *op.cit.*, s. 258.

<sup>18</sup> Lisicki, *op.cit.*, s. 49.

<sup>19</sup> J. Baudrillard, *Selected Writings*, wybór i wstęp: M. Poster, Cambridge, Polity Press 1992, s. 125, cyt. za: A. Szahaj, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna” 1994, nr 1(3), s. 23.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 23.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 24.

<sup>22</sup> A. Szahaj, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna” 1994, nr 1(3), s. 24.

Nie znamy zasad „gry w obrazy”. *Księga gier* spadkobierców Prospera nie opisuje, jak grać w gry. „Jesteśmy analfabetami, jeśli chodzi o obrazy”.<sup>23</sup>

Czy wiek XXI zastąpi hieroglify, schematy, znaki, ilustracje Prosperowskich ksiąg nowymi znakami obrazów? Czy grozi nam upadek wielowiekowej kultury symbolicznej? „To tak, jakbyśmy mieli stracić naszą duszę, cofając się do nie wiem jakiego stadium dzikości...”<sup>24</sup> – z trwogą przepowiadają humaniści. Obraz – twierdzą przecież teoretycy postmodernizmu – nie odsyła do innej, pełniejszej, niewidzialnej rzeczywistości, ponieważ „także to, co brano za niewidzialne – głębokie, wieczne i absolutne [...] jest także tekstem, wytworem językowym, rozbudowanym zgodnie ze zrelatywizowanymi historycznie–kulturowo i wyspecjalizowanymi regułami strukturywania”.<sup>25</sup> Czy rzeczywiście obecność struktur językowych w obrazach komputerowych i telewizyjnych jest tak oczywista i idąc dalej, czy daje ona podstawę do nauczenia się „nowych hieroglifów”? Gdyby tak miało być, to powstanie zapewne nowy kod obrazowy, który nada naszej kulturze inną „poalfabetyczną” jakość. Niewątpliwie związki między słownym a obrazowym sposobem przekazu są bliskie. W sferze figuracyjnej, w sferze obrazowania obraz niesie struktury, które można nazwać paratekstowymi. Czy równie niekwestionowalna jest obecność struktur językowych także w wyimaginowanych we wnętrzu komputera trójwymiarowych światach? Czy jest to wystarczającą przesłanką do opracowania nowego kodu, na wzór językowy? Jeśli mielibyśmy odwołać się do prehistorii obrazowych pierwowzorów, to raczej przyznać mielibyśmy, że „na początku nie był ani znak, ani słowo, na początku był obraz, obraz-gest, obraz-maski, obraz-hieroglif, w całej jego poetyckiej, kreatywnej sile i potędze, a potem dopiero jego kontemplacyjna lub konfabulacyjna, logiczna [...] aktualizacja i interpretacja”.<sup>26</sup> Przeniesienie odbiorcy w nowe rzeczywistości wymaga aktywnego współuczestnictwa w grze proponowanej przez autora. W przekazie słownym sugestie gry jest bardziej widoczna, ponieważ jest ona, mówiąc za Jakobsonem, „rzutowana na oś syntagmatyczną”. Dlatego Prospero, czytając tekst kolejnej książki, wzmacnia obrazowe mechanizmy przenoszące wyobraźnię odbiorcy w nieznanne obszary. Sam przekaz wizualny nie posiada takich „czytelnych” sugestii przeniesienia obrazowego. Grę proponowaną przez twórcę obrazów wizualnych – także tych najbardziej nowoczesnych – podejmuje się z większą jeszcze niż wobec sztuki słowa świadomością m i g o t l i w o ś c i znaczeń.

Zmiana perspektywy epistemologicznej, o której mówi się w związku z postmodernizmem, na tym także polega, że nie zakłada się istnienia żadnej nie-

<sup>23</sup> Cyt. za „Actuel”, „Brulion” 1994, nr 23/24 R. VIII, s. 175.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 175.

<sup>25</sup> Jamrozikowa, *op. cit.*, s. 131.

<sup>26</sup> M. Porębski, *Czy metaforę można zobaczyć?*, [w:] *Studia o metaforze. II*, pod red. M. Głowińskiego i A. Okopień-Sławińskiej, Wrocław–Warszawa–Kraków 1983, s. 235.

ustrukturywanej językowo rzeczywistości. Czy można w związku z tym mówić również o konwencjonalności „gier obrazowych”? Na tyle, na ile są one językowe.

W tradycji filozoficznej słowo traktowane jest jako narzędzie służące przezwyciężeniu przypadkowości zjawiskowej świata poprzez jej nazwanie i zrelatywizowanie do bezwarunkowych realności, takich jak „byt”, „prawda” itp. Nieufność filozofii postmodernistycznej wobec słowa wynika z uświadomienia sobie iluzorycznej wiary w odkrycie takich „nieprzypadkowych realności”. A i sam status rzeczywistości, które owe „uwiędłe słowa” (jak powiedziałby Rorty) miały opisywać, budzi wątpliwości. Podobny los jak słowa czeka inne dźwięki i obrazy – których nadmiar, przerost przestał już cokolwiek wyrażać. „Festyn znaczeń kończy się bezsensem”.<sup>27</sup> Jak w powodzi słów, dźwięków i obrazów wyłowić wątki istotne? Jaką miarę stosować? „Wątki i obrazy jawią się na ekranie wypolerowane, wyczelowane, dopracowane do ostatniego szczegółu – doskonałe w stopniu, na jaki nieuporządkowana, bałaganiarska rzeczywistość wspiać się nie potrafi i nie usiłuje”.<sup>28</sup>

Mało która rzeczywistość potrafi sprostać standardom tego, co pojawia się na ekranie. W tym sensie to, co miało być reprezentacją rzeczywistości, staje się – jak mówi J. Baudrillard – „bardziej rzeczywiste niż rzeczywistość”.

Biorąc pod uwagę poziom technologiczny animacji komputerowych niezbyt odległa wydaje się chwila, w której będziemy mogli zaistnieć w światach tak samo bliskich rzeczywistości jak i iluzji.

Nie będziemy już więcej widzami oglądającymi obrazy z zewnątrz, będziemy żyli w ich wnętrzu. A to już [...] fundamentalna zmiana perspektywy epistemologicznej.<sup>29</sup>

Rzeczywistość wirtualna traktowana jest jako zupełnie nowa jakość, nowy świat. Dzięki grafice komputerowej i urządzeniom peryferyjnym, typu kasku wizualizacyjnego Ivana Sutherlanda, możliwe jest multisensoryczne i wielokanałowe oddziaływanie środowiska wirtualnego. Rzeczywistość wirtualna to nie tylko „wniknięcie” w środowisko, to także włączenie się do gry z innymi wirtualnymi podmiotami. Światy, dotychczas możliwe w wyobraźni, stają się „namacalnie” dostępne. Czy będziemy chcieli wracać tam, gdzie takiego bogactwa wrażeń nie ma?

Philippe Queau, dyrektor salonu obrazów syntetycznych i pracownik naukowy odpowiada:

Prawdę mówiąc, może się to wydać czymś przerażającym. Wierzę jednakże, że to, co wirtualne, stanie się nie środkiem odejścia od rzeczywistości, lecz środkiem powrotu doń, i to powrotu »staranniej przygotowanego«. Wierzę także, że »narzędzia« służące tworzeniu światów wirtualnych są równocześnie czymś nadzwyczaj pomocnym w ba-

<sup>27</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 19.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 25.

<sup>29</sup> Cyt. za „Actuel”, „Brulion” 1994, nr 23/24 R.VIII, s. 174.

daniach filozoficznych. Mogą stać się czymś, dzięki czemu przypomnieć będziemy mogli sobie siebie”.<sup>30</sup>

Cóż to właściwie znaczy – przypomnieć sobie siebie? Jeśli pamiętamy, to co pamiętamy? Słowa i obrazy. Czasem nasze o nich pamiętanie. Jak różne opowieści ułożyć możemy o sobie samych, jakież inne wspólnoty pamięci stworzymy w stosunku do tych, którzy też pamiętają.

W odmienności pamiętania zawiera się szansa, abyśmy jak postacie stworzone przez Prospera ze słów, przemówili jednak własnym głosem. *Pamięć* jest przecież *miejscem*, w którym *obecność w sobie* jest najbardziej obecnością *dla siebie*.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

## Środowisko rozmowy

### MIEJSCE

Jak wiemy, wymyślono już wiele strategii, by zaradzić spontanicznemu nakładaniu się na ten materialny, neutralny fragment przestrzeni fizycznej, jakim jest miejsce, ludzkich emocji, nieuświadomianej intencjonalności i w pełni świadomych przekonań. Istnieje wszakże co najmniej kilka dyscyplin, takich jak filozofia, socjologia, antropologia, psychologia, nie mówiąc o sztuce, architekturze i literaturze, które nie tylko eksplorują, lecz wręcz podsycają proces mieszania się świata naturalnego ze światem kreowanym przez ludzi, za sprawą ludzkiej wyobraźni i pasji nieustannego porządkowania i podporządkowywania sobie wszystkiego, co znajdzie się tak na drodze organizmu, jak myśli. W sposób mniej lub bardziej zamierzony, lecz zawsze istotny, grupują one zatem wiele stawianych na ich gruncie pytań wokół pojęcia „miejsce”.

Jako przykład uwikłania filozofii w ten rodzaj problematyki i myślenia o świecie zarazem, posłużyć mogą wypowiedzi Jacquesa Derridy o pojęciu *chora*, które spotykamy w najsławniejszym dialogu Platona – *Timaiosie*. Derrida zmierza w nich do powiązania pytania o „miejsce” z problemem miasta, narodu i filozoficznego nacjonalizmu. Platowska *chora*, przestrzeń wieczna i niezmienna, ma bowiem również bardzo konkretne znaczenie: „miejsce urodzenia”, „czyjaś ojczyzna”, „rodzinna wioska”. Derrida widzi w tej podwójności sprzeczność właściwą nie tylko samej koncepcji Platona, lecz odnawiającą się w całym wątku platońskim w filozofii. Dotyczy to między innymi odwołań do Platona w ostatnich pracach Martina Heideggera, które Derrida nazywa „topologią bycia”. Znajduje w nich bowiem „koncepcję miejsca, nie »miejsca w byciu«, lecz »miejsca bycia«” [Derrida 1991:107]. O ile Derrida przez lekturę *Timaiosia* i niezgodę na redukcjonistyczne odczytanie go przez Heideggera zmierza do reinterpretacji pojęcia *chora*, o tyle, aczkolwiek z nieco innych powodów, Vaclav Bielohradsky przypomina pojęcie *agora*, mówiąc, że „filozofia jest czymś co przynależy *agorze*, miejskiemu placowi” [Bielohradsky 1995:12].

Do filozofii, socjologii itd. dołączyła ostatnio kolejna dyscyplina eksplorująca pojęcie „miejsce”, nazwana geografiami humanistycznymi. W największym uproszczeniu powiedzieć można o jej twórcach, iż próbują interpretować właściwą pono-

woczesności humanizację środowiska naturalnego, używając „miejsca” jako pojęcia-kłucza [Abler, Janelle, Philbrick, Sommer 1975] otwierającego drzwi do nieograniczonej liczby procesów budujących nowe doświadczenie kulturowe. Jej inspiracją filozoficzną stała się przede wszystkim fenomenologia. Podobnie jak u Derridy, wykorzystuje się tu pojęcie miejsca, starając się jednocześnie przekroczyć Heideggerowskie *Bycie i czas*. Istnieją zatem dwa podstawowe podejścia do problemu miejsca: pierwsze, wychodzące od opisu sposobu jego doświadczania, organizowania, kreowania, czyli, inaczej mówiąc, od tego, jak ludzie „humanizują” odróżniając od siebie i zasiedlając poszczególne fragmenty przestrzeni; oraz drugie, wychodzące od pomiaru przestrzeni fizycznej i jej opisu, zmierzające natomiast do uchwycenia procesu, w którym środowisko staje się częścią ludzkiej aktywności i doświadczenia. Oba podejścia spotykają się na drodze, która prowadzi do banalnego na tym stopniu ogólności przekonania, iż „miejsca nie są neutralnymi i obiektywnymi segmentami przestrzeni fizycznej, lecz terenem specyficznym ludzkiego zaangażowania” [Karjalainen 1993:67].

Inspiracją dla tej wypowiedzi stały się przede wszystkim możliwości drzemające w drugiej z wymienionych perspektyw, a dokładniej mówiąc, jedna z podstawowych propozycji terminologicznych sformułowanych na jej gruncie, jaką jest *the place of dwelling* [Karjalainen 1993:64] „miejsce zamieszkania”, „miejsce pobytu” odróżniające osiedlonych od bezdomnych. Określane bywa w różnych językach jako „posiadanie dachu nad głową” [Norberg-Shultz 1985:12], aczkolwiek osiedlenie się niekoniecznie wiązać należy z istnieniem budynków i gmachów. Zamieszkujący dane miejsce staje się w tej perspektywie „działającym podmiotem, który nadaje znaczenie światu, a także jednostką oddziałującą na świat, którego ona lub on jest częścią” [Korosec-Serfaty 1985:13]. Zamieszkać, to inaczej zatrzymać się po to, by wybranemu miejscu pobytu nadać sens, by fragment otaczającej przestrzeni wyrwać z anonimowości, uczynić znanym i nazwanym. Punkt na mapie, uwięziony w siatce kartograficznej i charakterystyce zapisanej za pomocą liczb, przekształca się w przestrzeń oswojoną, nazwaną, zasiedloną przez człowieka. W odróżnieniu od abstrakcyjnej kategorii, jaką jest przestrzeń, miejsce ma charakter konkretny. Podobnie jednak można powiedzieć, iż zamiast otwarcia, ekspansji, wolności wiązanych z przestrzenią, miejsce określa bariery, skrępowanie i przymus.

Istnieją oczywiście mniej i bardziej ważne miejsca, w których zatrzymuje się człowiek, by włączyć je świadomie w sferę swej egzystencji. Ich długą listę najlepiej zacząć od domu (*house*). W języku polskim jest to wyrażenie wieloznaczne. Oznacza zarówno budynek, gmach będący materialnym ograniczeniem fragmentu przestrzeni, jak i sferę specyficznych ludzkich emocji związanych z określonym miejscem. Język angielski radzi sobie lepiej z tą dwuznacznością, odróżniając *house* od *home*. Lepiej, nie znaczy jednak wcale dobrze. Dlatego zapewne *house/home* znalazły się w słowniku pogmatwanych słów i znaczeń, który zamiast niemożliwej do sformułowania definicji proponuje następującą charakterystykę: „Rozróżnienie tych pojęć było kiedyś bardziej wyraźne niż dzisiaj. *House* był po

prostu budynkiem przeznaczonym do zamieszkania. *Home* budynkiem przeznaczonym do zamieszkania (lub mieszkaniem czy też rezydencją rodową), postrzeganym nie tylko jako miejsce do życia, lecz także jako miejsce wewnętrznego komfortu i rodzinnej szczęśliwości. Dzisiaj te dwa słowa oznaczają – w każdym razie w żargonie pośredników w sprzedaży nieruchomości – tę samą rzecz: »nowe *home* wystawione na sprzedaż«. (Nie dlatego, ponieważ pośrednicy nie używają słowa *house* – używają go w poszerzonym zakresie. Lecz kiedy mówią *home*, myślą po prostu *house*.) Jednakże w znaczeniu innym niż »budynek przeznaczony do zamieszkania« *home* pozostaje »słowem w najwyższym stopniu emocjonalnym, podobnie jak »ojczyzna«, »rodzinnie miasto«" [Room 1985:122].

Jak dowodzi Karjalainen w swych pracach o miejscu, „*House* jest obiektem materialnym, a *home* relacją” [Karjalainen 1993:71]. Poszukiwanie domu zatem, to dwa nakładające się na siebie procesy: poszukiwanie miejsca pobytu oraz poszukiwanie tożsamości. Powrót do domu (*house/home*), jedna z najstarszych figur naszej kultury, okazuje się zatem nie tylko dwuznaczny, lecz w coraz mniejszym stopniu osiągalny. Z jednej strony, przekształca się w nostalgiczny powrót do idei schronienia, intymności i bezpieczeństwa, odchodzących w niepamięć w dobie ponowoczesnej. W nostalgię, która nawiedza tych, którzy starają się znaleźć pozytywne następstwa tego, iż należą do nich już tylko ubrania, w nieustannym biegu z miejsca na miejsce, z miasta do miasta, z kraju do kraju. Ludzi, którzy nie wiążą pojęcia „dom” z żadnym szczególnym miejscem, a zatem nieustannie i wszędzie mogą, lecz czy naprawdę, czuć się u siebie w domu. Idea powrotu do domu traci przecież sens wtedy, gdy znajduje się on wszędzie, czyli – trawestując Jarry’ego – nigdzie. Dom, do którego nie możemy wejść, i z którego nie możemy wyjść, przekształca się w dożywotnie więzienie. Kiedy „zdekonstruujemy” progi między oswojonym miejscem i cudzą lub niczyją przestrzenią, powodowani zamiłowaniem do wolności, uśmiercimy tym samym starą metaforę „przekraczania granicy”. A może to *home* stając się, jak była o tym mowa wcześniej, towarem wystawionym na sprzedaż, intymnością przeliczoną na pieniądze, staje się źródłem zupełnie innych emocji i nowych metafor? Z drugiej natomiast strony, idea powrotu do domu prowokuje do poszukiwania korzeni, śladów miejsc zamieszkałych i nazwanych przez ludzi nam bliskich. Miejsc, które w jakimś sensie należały do nas zawsze i zostały nam przyrzeczone na zawsze. Chcemy do nich powrócić i należeć do nich w pełni.

Platońska *chora* ma jednak, oprócz konkretnego, o którym była mowa wcześniej, także inne, niezwykłe znaczenie: jest bezkresnym miejscem istniejącym samodzielnie, siedzibą świata fenomenalnego, miejscem, w które, jak mówi Derrida, demiurg wpisał kopie paradygmatów. W podobnym kierunku, pozostawiając jednak na uboczu transcendencję i Platońską opowieść o powstaniu świata, zmierza w przywołanej rozmowie Bielohradsky, kiedy mówi: „filozofia nie jest żadną dyscypliną naukową; jest raczej tym, co gwarantuje kreślony poziom publicznego głoszenia poglądów, jest jakąś normą przestrzeni publicznej, tworzy warunki, w których słowo ma sens, a rozmowa jest płodna” [Bielohradsky 1995:12]. *The*

*place of dwelling* ma bowiem jeszcze inne znaczenie: to także miejsce–pauza, w którym zatrzymuje się na dłużej nasza myśl, by za chwilę rozwinąć się w innym kierunku lub po prostu, inaczej, w którym zawieszamy nasz czynny udział w rozmowie po to, by znów do niej powrócić. Związek między przestrzenią i językiem, nierozciąglą, wiecznym światem idei i rozciąglą przestrzenią, miejscem oraz dyskursem, a także ich elementami, takimi jak domy, gmachy i wypowiedzi, zerwany już w starożytności, która otworzyła historię filozofii Logosu, odnawia się nieustannie dzięki metaforycznemu językowi sztuki i filozofom, takim jak Heidegger czy Derrida, uważnie wsłuchującym się w ten język. Dla geografii humanistycznej ważne są oczywiście dwa pierwsze sensy *the place of dwelling*. Moja wypowiedź dotyczy dwóch dalszych, nie zrywając wszakże więzi zarówno z dosłownym, jak metaforycznym ciągiem znaczeń, który, jak mi się wydaje, daleki jest od wyzerpania.

### WIĘZIENIE JĘZYKA (*the prison–house of language*)

W 1972 roku Frederic Jameson opublikował książkę pod znanym tytułem *The Prison–House of Language*. Rozprawił się w niej z metodologią rosyjskiego formalizmu, Saussure’owskiego strukturalizmu oraz ich późniejszymi rozwinięciami proponującymi przemyślenie świata raz jeszcze, tym razem w terminach lingwistyki. Jameson, jako przykład tego rodzaju strategii, podał między innymi książkę Rolanda Barthesa *Système de la mode*, poświęconą w znacznej części problemowi metajęzyka. Barthes pisze w niej bowiem, iż „Wiedza ludzka może uczestniczyć w stawaniu się świata jedynie poprzez kolejne metajęzyki, z których każdy jest wyalienowany już w momencie determinującym jego powstanie” [Barthes 1967:293]. Głębsze uzasadnienie propozycji strukturalistów, poza naukową poprawnością i warunkami postępu technologicznego, leży, jak pisze Jameson, „w specyficznym charakterze życia społecznego tak zwanych państw rozwiniętych, które oferują spektakle świata, z których natura jako taka została wyeliminowana, a świat nasycony przekazami i informacjami, państw, których pogmatwana sieć wymiany towarowej może być postrzegana jako prototyp systemu znakowego” [Jameson 1972:IX]. Wiodącą myśl książki Jamesona można sformułować w sposób następujący: język, jako model, jako system poza czasem i historią, to w praktyce jedynie metafora. Lingwiści (strukturaliści i formalisci) usiłowali jednak narzucić myśleniu o świecie ten model, zamykając w nim, jak w starannie zbudowanym gmachu więzienia, zarówno świat, jak wypowiadające go języki. Tytułowy *the prison–house* dotyczy zatem zarówno więzienia zbudowanego po to, by uwięzić w nim ludzką mowę, jak więzienia zbudowanego z metajęzyków lingwistyki i filozofii, by zdyscyplinować za ich pomocą świat oraz ludzkie doświadczenie. Więzienie, jak wiadomo, nie bywa miejscem osiedlenia, lecz osadzenia. Stąd niechęć Jamesona do strukturalizmu, szczególnie synchronicznego, Saussurowskie-



go i nadzieją, że wraz z takimi sprzymierzeńcami jak Derrida z jego pierwszych prac, uda się przebudować *the prison-house of language* na *the house of language*.

### GMACH JĘZYKA (*the house of language*)

Frederic Jameson pokazuje w swojej książce, jak „twardy” Saussurowski i Levi-Straussowski strukturalizm przekształca się za sprawą Lacana, Derridy, Kristevej i otoczenia *Tel Quel* w to, co nazywamy dzisiaj poststrukturalizmem. Odsłania początki procesu, w którym zarzucany często strukturalizmowi wojujący antyhumanizm w wersji Althusserowskiej lub Foucaultowskiej, owo pojęcie języka, który nami „mówi” itd., wpisany w tradycję filozofii logosu, ulega wychodzącej od wewnątrz krytyce. Więzienie logosu może zostać przekonstruowane w gmachy ludzkich języków. Ukryte założenia i wewnętrzne relacje między kategoriami rządzącymi różnymi wymiarami rzeczywistości i znaków odkryte, wydobyte na powierzchnię i zakwestionowane przyczyniają się do obalenia wiary w zewnętrzną superstrukturę jako genezę absolutnych paradygmatów. Wraz z destrukcją strukturalnych opozycji między substancją i pojęciem, strukturą wewnętrzną i zewnętrzną, kulturą i naturą, itd. stojącymi u podstaw systemów, sprawującymi kontrolę nad całością ludzkiego doświadczenia, na plan pierwszy wydobywają się sprzeczności. Przede wszystkim odsłaniają pozorność strukturalnego odłączenia *signifiant* od *signifié*, a co za tym idzie prymarnego charakteru języka jako modelu reprezentacji i mediacji zarazem. Inaczej mówiąc, podważają dominację *signifiant* jako rodzaju metafizycznej presupozycji, zastępującej, jako substytut lub opisującej, jako kontekst, świat zdarzeń. Wytwarzającej – dodajmy – złudzenie, iż niezależnie od tego, jak fragmentaryczne okazuje się doświadczenie uwięzionego w nim podmiotu, istnieje doświadczenie pełni, dostępne, jak w Benthamowskim panoptikum, jedynie nadzorcy więzienia. Na jej miejsce wprowadzają natomiast *signifiant* jako proces nie kończącej się translacji, ciągu interpretacji, z których każda stać się może gmachem zamieszkałym przez znaczenie. Poruszanie się w obszarze języka, to nie co innego, jak postępowanie śladami znaczeń, podobnie jak wędrówka w przestrzeni naprowadza na ślady ludzkich domostw.

### GMACH ROZMOWY (*the house of conversation*)

Na początku *The Prison-House of Language* Jameson cytuje Friedricha Nietzschego: „Musimy przestać myśleć, jeżeli odmówimy robienia tego w więzieniu, jakim jest język.” Nawiązanie do niemieckiego filozofa, od którego Jameson pożyczył tytuł swojej książki, aczkolwiek dalej nie rozwinięte, nie było jednak przypadkowe. Gdy próbujemy uporządkować Nietzscheańską etymologię, z pewnością możemy popaść w kłopoty. Lecz w zaskakujący sposób zapowiada ona świat

Orwellowski, starając się docierać do początków języka, które zlewają się z początkami nazywania. Nietzsche bowiem pisał:

Pańskie prawo nadawania nazw sięga tak daleko, że należałoby sobie pozwolić źródło samej mowy pojmować jako przejaw mocy panujących. Mówią oni „to jest tem a tem”, pieczętują każdą rzecz i zdarzenie dźwiękiem i przez to biorą je w swoje posiadanie. [Nietzsche 1905–1912:2]

Deleuze, komentując projekt filologii aktywnej Nietzschego, sugeruje, iż wyraźta z niej lingwistyka poszukująca przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, kto mówi? i kto nazywa? a także „Czego on chce, wypowiadając takie słowo?” [Deleuze 1993:80]. Lingwistykę zadającą dzisiaj takie pytania odnajdujemy w różnych wariantach pragmatyzmu.

Chciałabym odwołać się tylko do jednego z nich, rozwijanego przez H.P.Grice’a i jego kontynuatorów. W klasycznym już dzisiaj tekście *Logika i konwersacja* z 1975 roku dochodzi bowiem do głosu przekonanie, iż to nie język, lecz rozmowa jest najbardziej elementarnym i zagadkowym jednocześnie zjawiskiem występującym w procesie porozumiewania się. Otaczają nas rozmowy, nie języki. Wychodząc z więzienia, w którym zamykają nas wraz z naszym światem struktury językowe, zanurzamy się w świecie ludzkich rozmów. Gmachem, na który zamieniamy więzienie, jest środowisko rozmowy. Rozmawiamy, zatrzymując się na chwilę przy naszych rozmówcach, po czym idziemy dalej. Przerывamy wewnętrzne, monologowe myślenie, by włączyć się w polilog. Wreszcie rozmawiamy raczej niż „używamy języka”.

Co to jest rozmowa? Zaczniemy od przykładu.

*Kubuś:* Daremnie sięgam wzrokiem w przeszłość, nie widzę, w czym bym zawinił przeciw sprawiedliwości ludzkiej. Nie zabiłem, nie ukradłem, nie zgwałciłem...

*Pan:* Tym gorzej, wszystko zważywszy wolałbym, aby zbrodnia była już poza tobą: mam w tym swoje racje.

*Kubuś:* Hm, panie, a gdybym ja miał wisieć nie na swój, ale na cudzy rachunek?

*Pan:* To być może.

*Kubuś:* Może powiesz mi dopiero po śmierci?

*Pan:* I to być może.

*Kubuś:* Może mnie wcale nie powiesz?

*Pan:* Co to, to wątpliwe.

*Kubuś:* Jest może napisane w górze, iż będę obecny przy powieszeniu kogoś innego; a ten inny, kto wie, kto to? jest blisko, czy daleko? [Diderot 1995:75–76]

Kubuś rozmawia dalej ze swoim panem, przytacza rozmowy wcześniejsze: z gospodynią, chirurgiem, przerywa, opowiada, pan inicjuje nową rozmowę, Kubuś zmienia jej przedmiot, itd. Grice określa rozmowę jako „akt współpracy”. „Każdy uczestnik wiąże z nim cel lub zbiór celów w pewnej mierze wspólny, a co najmniej akceptuje jakiś wspólny jego kierunek” [Grice 1980:96]. Tym aktem współpracy rządzi Zasada Kooperacji: „Wnoś swój wkład do konwersacji tak, jak tego w danym stadium wymaga przyjęty cel czy kierunek wymiany słów, w której bierzesz udział” [Grice 1980:96]. Tak sformułowaną zasadę ogólną uściśla dalej Grice poprzez zasady–maksymy, powiedzielibyśmy za Jerzym Kmitą – przekonana-

nia normatywne i dyrektywne – [Kmita 1985], zgrupowane w czterech kategoriach: Ilości, Jakości, Stosunku i Sposobu. Grice buduje zatem z różnych zasad i reguł drobiazgowo zaplanowany gmach i zaprasza do niego nasze codzienne rozmowy, chcąc uczynić go zamieszkałym. Wyraża przy tym nadzieję, iż „nie jest to tylko coś, do czego wszyscy lub większość ludzi faktycznie się stosuje, lecz jako coś, czego respektowanie jest rzeczą racjonalną, czego nie należy zaniedbywać” [Grice 1980:100]. Dalej jednak wymienia niektóre z bardziej lub mniej istotnych odstępstw od Zasady Kooperacji, czyniąc z każdej praktycznie rozmowy akt przestępstwa i przeganiając jej uczestników ze skonstruowanego wcześniej gmachu. Ponowoczesny czytelnik Grice’a słusznie chyba jednak podejrzewa, iż najciekawsze rozmowy toczą się poza gmachem, z tych rozmów składa się cała literatura, i robi wiele – podobnie jak *Kubus Fatalista* Diderota, by się do nich przyłączyć. Przede wszystkim jednak wyrusza w drogę do domu *home* rozmowy.

### DOM ROZMOWY (the house/home of conversation)

W wywodzącej się z Gricowskiego pragmatyzmu teorii konwersacji opartej na kategorii *relevance* (związku) [Sperber, Wilson 1993] chodzi przede wszystkim o to, by człowiek nauczył się myśleć z punktu widzenia innych, wykorzystując w tym celu wspólne środowisko poznawcze. Koncepcja ta wywodzi się ze zwątpienia psychologii kognitywnej w użyteczność formułowanego przez filozofów założenia o wspólnej wiedzy, skoro w rzeczywistości mamy do czynienia z nieustannym mnożeniem się i dzieleniem informacji. Zamiast marzenia o idealnej rozmowie opartej na wspólnej wiedzy, kognitywiści proponują budowanie rozmowy w warunkach ryzyka, które ograniczyć może wspólnota przypuszczeń co do intencji żywionych przez poszczególnych rozmówców. „Środowisko poznawcze to po prostu zbiór założeń i przypuszczeń, które jednostka dopuszcza i akceptuje jako prawdziwe” [Soerber, Wilson 1993:46]. Obserwując jej zachowanie, konfrontując z wypowiedziami w sytuacji rozmowy, postępujemy tak, jakbyśmy chcąc ją zrozumieć, odwoływali się do wspólnej przeszłości wspólnego środowiska poznawczego, wspólnego „domu”. Ani uczestnicy tak rozumianej rozmowy, ani ona sama nie może być w tych warunkach uważana za coś nierzeczywistego.

Dom *home* rozmowy może być wszakże jednym z tych miejsc, w którym pozwala się mówić tylko jednym językiem, odcinając się od języków wyrażających inne doświadczenia i stanowiska, których się na ten język przetłumaczyć nie da. Istnieje bowiem prawdopodobieństwo, iż w dużym stopniu wspólne środowisko poznawcze uwolni jego mieszkańców od trudu powtarzania za każdym razem pytań zadanych wcześniej przez Nietzschego. Wspólnota „domu” rozmowy, oczywista i bezpieczna nie da się przetłumaczyć na otwartą przestrzeń świata innych rozmów. Jak mówi Bielohradsky „W filozofii nie chodzi o prawdę ani prawdę, ale o to, co nas uwalnia od miejsc, autorytetów, technologii, za przyczyną

których prawdy tryumfują, pojawiają się i objawiają” [Bielohradsky 1995:12]. *Home*, podobnie jak ojczyzna, może do takich miejsc należeć.

### PRZYSTANEK ROZMOWY (*the bus-stop of conversation*)

Środowisko rozmowy dzisiaj to raczej nietrwała, przenośna konstrukcja przystanku autobusowego otwarta na wszystkie strony świata, na pozostałe rozmowy, niż publiczny gmach lub prywatny „dom”. Otoczenie rozmowy tworzą bowiem nieustannie zmieniające się inne rozmowy. Rozmowa staje się szczególnym typem środowiska dla następnej lub równoczesnej rozmowy, a także szczególnym środowiskiem człowieka. Nie o osiedlenie tu chodzi, lecz o tymczasowy pobyt, o zatrzymanie się na chwilę nie tylko jako o fakt fizyczny, związany z przestrzenią, lecz także zatrzymanie się wśród wypełniających tę przestrzeń dźwięków interferujących, zagłuszających się nawzajem i sensowne, świadome włączenie się w jedną z toczących się rozmów. Może to być rozmowa podobna do tej, jaką prowadzili ze sobą Kubuś Fatalista i jego pan. Przerwana wielokrotnie wtedy, gdy w powstające pauzy wnikają inne rozmowy należące do tego samego czasu, lecz innych postaci.

#### Literatura

- Abler R., Janelle D., Philbrick A., Sommer J., (eds.) 1975: *Human Geography in a Shrinking World*, North Scituate, Mass.: Duxbury Press.
- R. Barthes: *Système de la mode*, Paris 1969, Seuil.
- V. Bielohradsky: *Prawda jest banalna*, „Gazeta Wyborcza” 1995, nr 222.
- G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993, Wyd. SPACJA, Wyd. PAVO.
- J. Derrida, [w:] R. Mortley: *French Philosophers in Conversation*, London & New York 1991.
- D. Diderot: *Kubuś Fatalista i jego pan*, tłum. T. Boy-Żeleński, Poznań 1995, SAWW.
- H. P. Grice: *Logic and conversation*, [w:] P. Cole, J. Morgan (eds.): *Speech Acts (Syntax and Semantics, Volume 3)*, New York 1975, Academic Press. Cyt. za: H. P. Grice: *Logika i konwersacja*, tłum. B. Stanosz, [w:] *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980, „Czytelnik”.
- F. Jameson, *The Prison-House of Language*, Princeton 1972, Princeton University Press.
- Karjalainen P. T. 1993: *House, Home and the Place of Dwelling*, Scandinavian Housing & Planning Research. No 10.
- J. Kmita: *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, PWN.
- Korosec-Serfaty P., 1985: *Experience and use of the dwelling*, [w:] Altman I., Werner C. M. (eds.): *Home Environments*, New York, London: Plenum Press.
- F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pisma polemiczne*, [w:] *Dziela*, Warszawa 1905–1912.
- Norberg-Schultz C. 1985: *The Concept of Dwelling: on the Way to Figurative Architecture*, New York: Praeger.
- Room A. 1985: *Dictionary of Confusing Words and Meanings*, London: Routledge.
- D. Sperber, D. Wilson: *Relevance*, Oxford UK & Cambridge USA 1993, Blackwell.

## Dialog jako model rozmowy i dalsze implikacje

Gdyby wyrazy: „dialog” i „rozmowa” były całkowicie równoważne znaczeniowo, moglibyśmy za panem Jurdain wyrazić zachwyt i zdumienie, iż od dzieciństwa dialogujemy, nie mając o tym żywego pojęcia. Chwyt molierowskich „nauzcycieli” polegał na podporządkowaniu znaczenia słów doraźnym czynnikom wartościującym, czyli właśnie na tym, co dziś nazwalibyśmy „nowomową”. Rozszada słów i ich znaczeń nie jest jedyną własnością komedii, czy języka totalitarnego. W bezpiecznych warunkach popołudniowego relaksu dociera do nas słowo „kultowy” i tylko poczucie zdrowego rozsądku podpowiada nam, że używający tego słowa spiker radiowy nie ma nic większego na myśli niż to, co oznacza słowo „popularny”. Na poczynania mody językowej, jej programową pogoń za wyższymi znaczeniami pojęć, znalazło się jednak antidotum: oto, gdy na plenerowych estradach „wykonuje się utwory”, w salonach – zaczyna się „śpiewać piosenki”. Piszę o tym, gdyż sens niniejszych rozważań dotyczyć może tylko tej (istniejącej jeszcze) sytuacji, w której „rozmawia się” na ulicy, a „dialoguje” w salonach. Inaczej mówiąc, zaproponowane tu wyjaśnienia dialogu jako modelu rozmowy i tegoż dalsze implikacje zachowują przejrzystość tylko wobec takiego potocznego rozumienia „dialogu”, które nadal ukrywa przeświadczenie, iż jest to ułóżona forma rozmowy.

Literaturoznawcy proces kształtowania rozmowy w formę dialogu łączą z aktem twórczym i prawami sztuki. Sposób odwoływania się do wzorca-rozmowy zależy od celu, jaki przyświeca pisarzowi, i od jego indywidualnych upodobań. Tak powstały dialog wiąże wymianę myśli z nadrzędnymi celami estetycznymi, dla nich podporządkowuje swój sens w obrębie dzieła. W utworach epickich partie dialogowe dopuszczane są wyłącznie w nadrzędnym wobec nich kontekście narracji, w dramacie – gdzie są jedynymi nośnikami fabuły – równie ulegają podporządkowaniu wyższym poziomom struktury dzieła. Ma to znaczenie, gdyż wszystkie typy dialogu występujące w praktyce literackiej tym różnią się od rozmów, jakie zna codzienna praktyka językowa, że sposób ich organizowania jest (a raczej powinien być) jawny z punktu widzenia założeń wartości estetycznych. Dyskusję nad tym rozróżnieniem podjęła Stefania Skwarczyńska, wskazu-

jąc, że istnieją takie formy dialogu pisanego, którym trudno odebrać status utworu literackiego, a równocześnie założyć, że rozwijany za pomocą dialogu dyskurs filozoficzny rządzi się nadrzędnymi prawami estetycznymi.<sup>1</sup> Podobne wątpliwości wzbudza tradycyjne, literaturoznawcze założenie o wyłącznie pozaestetycznych celach rozmowy prowadzonej na użytek codziennej komunikacji. Rozmowy, jakie prowadzono w salonach francuskich, czy też „gry rozmowne”, o jakich pisze w *Dworzaninie polskim* Łukasz Górnicki, były na przykład w istotny sposób nacechowane konwencją literacką, co więcej – wymiana wypowiedzi odbywała się na z góry założony temat. Tak prowadzona rozmowa była odmianą sztuki w tym sensie, iż uczestniczący w niej rozmówcy byli świadomi tworzenia owych wartości, które oddalały ich sposób porozumiewania się od tego, co dziś nazwalibyśmy „ulicą”. Ponieważ mało kto z owych rozmówców dbał o teoretyczne wyjaśnienie własnej kompetencji językowej, sprawa obecności wartości estetycznych w rozmowach nie ma mocnego dowodu naukowego. Niemniej, warto uznać przy tej okazji, iż słabo dowodzone (na gruncie literaturoznawstwa) różnice pomiędzy rozmową a dialogiem wcale tych pojęć nie zbliżają. W szerszym, interdyscyplinarnym planie dyskusji ujawnia się inna kwestia sporna, dopuszczająca dwa przeciwstawne rozstrzygnięcia. Na pytanie, co w komunikacji językowej pełni charakter wzoru, odpowiedzi wskazują zarówno język literacki, jak i mowę potoczną. Czy rozmawiamy tak, jak dyktuje nam to dialog literacki, czy też piszemy ów dialog tak, jak rozmawiamy?

Spróbujmy dotrzeć w głąb tej aporemy. Rozmowa jako pierwowzór dialogu jest antycypacją formy literackiej, podręcznym materiałem twórczym, i wreszcie codziennym doświadczeniem, z którego korzyść czerpać może artysta, a nie krytyk sztuki. Podobnie jak mieszanie farb, tak sposób przygotowania dialogu z rozmowy wymyka się analizie i w konsekwencji traktowany jest jako metoda nieuchwytna lub ta część warsztatu, która celowo gubi swą istotność w końcowym efekcie dzieła. Wspólny brak możliwości rekonstrukcji obydwu metod „technologicznych” nie oznacza jednak, że niewiadoma o powstaniu dialogu z rozmowy ma wartość bezwzględna równą niewiedzy o sposobie mieszania farb. Puste miejsca w odkrywanych procesie techniczno-pisarskim są o tyle większe i ważniejsze dla nas, o ile bardziej od umiejętności mieszania farb cenimy w sobie zdolność prowadzenia rozmowy. Ta sama zdolność, która pozwala nam powiedzieć o sobie i słyszeć o innych, doprowadziła dramatopisarzy do pisemnego utrwalania rozmowy i objęcia jej kanonem sztuki. Nie wiemy, jak na co dzień ze swym otoczeniem rozmawiali Szekspir, Molière czy Carlo Goldoni. Bliżej znamy rozmówców, wśród których przebywał Eugene Ionesco. Czy jego rozmowy przypominają repliki z *Lekcji* i *Łysej śpiewaczki*? Sam autor makabrycznych grotesek nie ukrywał, że pomysł dialogu opartego na pozornie bezsensownych a błyskotliwych skojarzeniach ma swój prosty rodowód i nie wziął się (jak to zrazu podejrzewano) z sa-

<sup>1</sup> Por. S. Skwarczyńska, *Próba teorii rozmowy*, „Pamiętnik Literacki”, Lwów 1932.

modzielnych odkryć intelektualisty przewartościowującego na własne potrzeby styl i konwencję realistycznego teatru. Podniętą do napisania *Łysej śpiewaczki* (pisanej zresztą wyłącznie ku uciesze znajomych) miała okazać się nauka języka angielskiego, konkretnie płyta gramofonowa, na której banalne zdania ćwiczeń komicznie kontrastowały z nader uroczystym tonem lektora. Złamanie kartezyjskiej logiki akcji, psychologicznej prawdy postaci i zawartości znaczeniowej języka, słowem najistotniejsze cechy dialogów w *Łysej śpiewaczce*, a także wszystkie konsekwencje tego debiutu dla literatury dramatycznej mają więc swoje źródło w praktycznie dobranej nauce rozmowy. Codzienny frazes, już w samej rzeczywistości doprowadzony do granic absurdu, zdawał się samoistnie budować język antyteatru. Podaję ten właśnie przykład teatru absurdu, aby rozwiać podejrzenie, że dialog literacki może być wywiedziony z rozmowy tylko w wypadku dramatu realistycznego, w którym postulat przedmiotowości organizuje całość dzieła. Otóż nie. W konstrukcji każdego dialogu będącego bezpośrednią reprezentacją świata przedstawionego daje się odczytać metodę twórczą, stale kontrolowaną przez ideę prawdopodobieństwa.

Dotyczy to każdego dramatu, którym rządzi zamiar wystawienia. Wyimaginowany może być status postaci, ale gdy wciela się w nią aktor, słowa przez niego wypowiedzane układają się według wzoru wypowiedzi realnej, to znaczy takiej, która przez swoje nawiązania do codziennej rozmowy spełnia warunek komunikatywności w odbiorze słuchowym. Warunek ten określa nie tylko stopień komplikacji stylistycznych i długość replik, ale przede wszystkim ustanawia pola interakcji w obszarze wzajemnie adresowanych wypowiedzi. Każdy uczestnik dialogu (podobnie jak każdy rozmówca) jest traktowany jako przedmiot oddziaływań, tym samym każdy, kto za pomocą językowego porozumiewania się chce uzyskać pożądaną wpływ na swojego rozmówcę, musi (przynajmniej potencjalnie) założyć istnienie tego samego celu po stronie swojego interlokutora. Podwójna rola nadawcy i odbiorcy komunikatu pociąga więc za sobą podwójną rolę nadającego i przyjmującego bieg wydarzeń. I jest to pierwsza lekcja o dialogu, którą teatr może podać na użytek innych dziedzin korzystających z tego pojęcia.

Dialogującym aktorom wzajemne reakcje podpowiada tekst dramatu, który przy założeniu pewnej doskonałości w pełni przewiduje ekspresywną funkcję mowy. Rozdzielenie znaków przystankowych w replice bywa najczęstszą korektą reżyserską, dokonywaną w imię przywrócenia na scenę dramatu powstałego wśród innych, dziś już nieobecnych sposobów porozumiewania się. Skutek tych kompozycyjno-interpunkcyjnych manewrów, niewolnych od najwyższego ryzyka artystycznego, bywa różny: premiera dowodzi tradycji „wciąż żywej” lub też przemocą ożywiającej. Modelowanie dialogu scenicznego dokonuje się z uwagi na przewidywane reakcje widowni, ta zaś domaga się przede wszystkim klarownego i harmonijnego toku przedstawiania akcji. Cel ten może naruszyć wszelkie prawdopodobieństwo rzeczy za wyjątkiem prawdy o językowym porozumiewaniu się ludzi. Dialog powinien toczyć się na podobieństwo rozmowy, niezależnie od tego, jaki jest wymiar jego ogólnego przesłania i w jakiej mierze przesłanie to

nie mieści się w użyciu mowy potocznej. Podobieństwo rozmowy jest trudnym warunkiem dramaturgii. Znając wzór rozmowy, dialog gromadzi obok siebie kwestie ważne i mniej ważne tematycznie na pozornie równych prawach. Główny temat dialogu bywa ukryty wśród replik, z których żadna samodzielnie tego tematu nie podaje.

Dramaturg, choćby bardzo wyrafinowany i świadomy nadrzędnego przesłania dialogu, przecież nie tylko w sensie metaforycznym zapełnia słowami kładzionymi gęsto, tuż obok siebie, bez perspektywy i hierarchii. Przejawem owej zagęszczonej, wzorowanej na rozmowie kompozycji dialogu jest fragment dramatu Tadeusza Różewicza *Stara kobieta wysiaduje*:

STARA KOBIETA: Co macie na cieple?

KELNER: Bigos. Flaczki. Klops.

STARA KOBIETA: Zupy nie macie?

KELNER: Zupa będzie za godzinę.

STARA KOBIETA: Za godzinę twoja zupa będzie mi niepotrzebna.

Widzimy to, a właściwie słyszymy, jak w przytoczonym fragmencie sceny wydobywa się z tej rzekomo „mowy potocznej” wszystkie możliwe układy słów dla nadania dialogowi specyficznego rytmu. Różewicz-poeta należy do dramaturgów, którzy potrafią „iść za rozmową” i „psychologicznie” i właśnie rytmicznie, którzy rozmowie niejako się poddają i w zależności od własnego słuchu modyfikują stylistykę dialogu. Istnienie wyższego sensu w zacytowanym fragmencie dramatu jest przeczuwane wbrew unaocznionej prostocie i banalności tekstu. Można mówić „rzeczy małe”, aby tym samym rozmawiać o rzeczach wielkich. Dowód różewiczowski dialogu powinien dotrzeć do miejsca, w którym po raz pierwszy przeobrażono pojęcie dialogu w metaforę społecznego porozumienia. W miejscu tym zabrakło też świadomości paru innych reguł, które wzór dialogu uczyniłyby bardziej skuteczną w sposobach osiągania tak zwanej „więzi społecznej”. Reguły te uwidaczniają się w twórczym kreowaniu dialogu z jego antycypacją, jaką jest rozmowa i rządzące nią zasady porozumienia. Omówimy tu podstawowe zjawiska składające się na proces komunikowania na poziomie interpersonalnym, wskazując równocześnie te czynniki, które ustanawiają dialog jako model rzeczowy, czyli w naszej koncepcji – model służący budowaniu nowego typu więzi społecznej. Wśród zjawisk komunikowania interesować nas będą: intencje nadawcy, wiadomość, kodowanie i interpretacja.

Każdą rozmowę poprzedza pojawienie się u nadawcy pewnej intencji. Intencje te mogą być różne, ale dają się sklasyfikować jako cele ukierunkowane na: 1) nadawcę komunikatu, 2) odbiorcę, 3) przedmiot więzi nie dotyczący bezpośrednio potrzeb nadawcy i odbiorcy, ale łączący ich we wspólnych zamierzeniach.

Człowiek, który podejmuje rozmowę, najczęściej czyni to, aby zaspokoić własne potrzeby, chce się czegoś dowiedzieć lub potwierdzić swoją obecność (w szerokim znaczeniu tego słowa). Intencją nadawcy w tym wypadku jest chęć osiągnięcia określonych korzyści dla siebie. Analogicznie, intencją nadawcy może być zaspokojenie potrzeb odbiorcy. Tu jednak musi być spełniony jeden warunek inicju-



jący rozmowę. Otóż, jeśli nadawca podejmuje rozmowę „na korzyść” odbiorcy, ten musi zasygnalizować uprzednio swoje potrzeby. Inaczej mówiąc, pytanie: „czy mogę pani w czymś pomóc?” jest w zasadzie już odpowiedzią na niewerbalny „komunikat” mimiczny bądź gestykularny lub jakiegokolwiek zachowanie pozorujące komunikat werbalny. Łatwo możemy się domyśleć, że „treść” owych komunikatów bywa na ogół wieloznaczna i intencja nadawcy pytania „w czym mogę pani pomóc?” przede wszystkim zawiera ukrytą, własną potrzebę wyjaśnienia napotkanej sytuacji. Nie rozwijając dalej przykładów, uznajmy to, co dla naszych rozważań okazuje się istotne: intencja rozmowy, zwłaszcza po zbadaniu jej podtekstów, kryje w sobie potrzeby inicjatora-nadawcy, i tylko kontrola dalszych intencji przewijających się w toku rozmowy jest w stanie utrzymać jej cel nakierowany na odbiorcę. Wprowadzenie tej kontroli i na potrzeby wspomnianego celu wyeliminowanie niektórych członów interakcji, zredukowanie interakcji do replik wyrażonych tekstem, a także sprowadzenie kodu pozawerbalnego do roli uzupełniającej – te wszystkie opracowania intencji rozmowy należą do dramaturgii. Stara się ona, kolejnymi działaniami opartymi na rozmowie, dowieść potrzeby jasnej, deklaratywnej intencji dialogu, intencji, która wszelki podtekst zawiera w tekście i poza nim (poza dziełem) nie ma prawa funkcjonować jako zmienna, zależna od domysłów sieć motywacji. Dialog posiada jasne, umotywowane intencje i tym się różni od swej nieuformowanej postaci – rozmowy, że wprowadza ścisłą i uzewnętrznioną zależność pomiędzy intencjami a brzmieniem wypowiedzi. Nie oznacza to, jak już wcześniej zauważyliśmy, przymusu jakiegokolwiek kondensacji treści czy sprowadzenia jej charakteru do czystej informacji. Dialog, jako model rozmowy, na pełnych prawach dopuszcza dygresję i wszelkie formy wypowiedzi oddziałujące skojarzeniowo, niebezpośrednio eksplikujące temat porozumienia. Jednakże w każdej replice, w każdej wypowiedzi oczekującej zwrotnej reakcji, czytelny jest kierunek nadania komunikatu. Rozmawiając – nie zawsze kierunek ten sobie uświadamiamy, skutkiem czego nie zawsze jesteśmy świadomi swoich intencji. Dodać należy, że słabe rozeznanie w intencjach rozmówców jest podstawowym źródłem zakłóceń w porozumiewaniu się. Dialog, którego przydatność metaforyczną tu rozważamy, jest konstrukcją wypowiedzi broniącą ponad sferą przedmiotowości ich podmiotowe założenia. Przystępując do dialogowania, powinniśmy akt głośnego wymieniania myśli wyprzedzić wymianą intencji, które na akcydensowej „kliszy dialogowej” nie przesadzają treści komunikatów, natomiast precyzyjnie określają kierunek ich nadawania. Konkretyzując zastosowanie owych racji: jeśli istnieją dwa narody, które dzieli różnica interesów, i narody te dla sprawy pogodzenia dzielących różnic zamierzają między sobą podjąć (tu i tak użyty) „dialog”, to intencje tego dialogu nie mogą być określone tylko przedmiotowo – „pokój”, ale przede wszystkim podmiotowo – „my chcemy pokoju”, a także kierunkowo – „my chcemy pokoju dla was”.

Wspomnieliśmy też o trzecim celu, na jaki nakierowane mogą być intencje rozmowy, a mianowicie o przedmiocie więzi, który aczkolwiek łączy wspólne cele nadawcy i odbiorcy, to jednak nie wynika z bezpośrednich potrzeb wyrażonych

przez którąkolwiek ze stron. W życiu codziennym konieczność rozmowy poddyktowanej taką intencją wiąże się np. z pracą zawodową. Jeśli organizator konferencji naukowej rozmawia z jej uczestnikami i ustala przy tej okazji kolejność wystąpień, to przy założeniu „czystych” intencji, a więc typowych dla tej sytuacji, przedmiotem więzi, ku któremu zmierza wymiana zdań, jest „dobro” tejże konferencji rozumiane jako spełnienie jej wszystkich walorów wobec wszystkich uczestników. Zdarza się jednak, że „przedmiot więzi” nie jest werbalnie ustanowiony i rozmowa, którą toczymy, dopiero go przybliża. Z góry można przewidzieć, że w tej sytuacji przedmiot więzi będzie wyborem tego, kto w tej rozmowie-negocjacji wykaże się większą umiejętnością perswazji czy wręcz znajomością sztuki przekonywania.

Jeśli perswazję, jako wpływanie na linii uczuć, możemy przypisać rozmowie, to „przekonywanie” jest oddziaływaniem realizowanym według pewnej koncepcji, tym samym więc dotyczyć będzie dialogu. Warto przypomnieć tu Pascala, który w rozprawie *O duchu metody geometrycznej i sztuce przekonywania*<sup>2</sup> ustala, że przekonywanie może być kierowane do człowieka dwiema drogami: albo do jego rozumu, albo do woli dysponującej również sferą uczuć. Według Pascala istnieją więc dwie metody przekonywania: 1. nastawiona na władze umysłowe, od której wymaga się dowodu prawdziwości twierdzeń, 2. apelująca do woli i uczucia, które często kapitulują wobec argumentów nie mających nic wspólnego z prawdą czy słusnością. Pascal, jeszcze wówczas ufający metodzie matematycznej, wybrał rozwiązanie pierwsze, co już tłumaczy sam tytuł rozprawy. W „duchu metody geometrycznej” ustalmy teraz, że przedmiot więzi, ku któremu skierowane mogą być intencje rozmowy, ma wiele wymiarów i w sensie „geometrycznym” jest przestrzenny. I dalej – tylko rozmowa modelowana dialogowo może „zgeometryzować” przedmiot więzi i nadać mu kształt, na który przystać mogą różni negocjatorzy, widzący ów przedmiot z różnych stron. Sam Pascal pisze w *Myślach*:

Kiedy się chce zganić kogoś z pożytkiem i wykazać komuś, że się myli, trzeba dojść, z której strony on patrzy na rzecz, zazwyczaj bowiem z tej strony jest prawdziwa, i przyznać mu tę prawdziwość, ale równocześnie wykazać, z której strony jest fałszywa. Zadowolony jest tym, ponieważ widzi, że się nie mylił i że brakło mu jedynie objęcia wszystkich stron. Otóż człowiek nie gniewa się, że wszystkiego nie wiedział, ale nie chce się mylić.<sup>3</sup>

Zacytowana rada czy też raczej spostrzeżenie Pascala wydaje się być ową „klikszą dialogową”, która w procesie komunikowania może modelowo wytyczyć intencje rozmówców. Rozmówcy, którzy nie dostrzegają ostro podmiotu więzi, a jednak w toku komunikacji do niego zmierzają, mogą przedstawiać swoje intencje w postaci „płaszczyzn”, które dodając, a raczej składając się w toku komunikacji, tworzą addytywną postać intencji wielowymiarowej, a równocześnie sca-

<sup>2</sup> B. Pascal, *De l'esprit geometrique et de l'art de persuader. Oeuvres completes*, Paris 1954.

<sup>3</sup> B. Pascal, *Myśli*, tł. Boy-Zeleński, Warszawa 1921.

lonej równoprawnymi intencjami rozmówców. Tak więc modelowo ilustrując przedmiot więzi, intencje rozmówców dadzą się wyobrazić w postaci wielopłaszczyznowej bryły, którą każdy buduje ze swej strony, a poznaje z różnych stron. Poznanie z „różnych stron” tak wyobrazonego przedmiotu wymaga wędrówki po owych stronach. W tej toczącej się wędrówce – dialogu, każdy, kto opuszcza swoje dotychczasowe stanowisko, tym samym udostępnia je innym. Takiego poznania wymaga geometryczny model intencji związanych w jednym przedmiocie więzi. Technicznie pascalskiej geometrii w budowanej tu metaforze jest tym bardziej przydatne, że w historii myśli poświęconych sztuce przekonywania znalazły się i takie, które zalecają traktowanie swoich „punktów widzenia” na podobieństwo punktów strategicznych, wartych obrony za wszelką cenę, w tym i za cenę prawdy. Nawiązując do tradycji sofistycznych, Artur Schopenhauer przypomina o pewnej skuteczności metod broniących własne stanowiska nawet wobec poczucia ich słabości.<sup>4</sup> W grze słów każdy punkt widzenia, każde stanowisko staje się twierdzą obronną, a u podstaw tak rozumianego dialogu tkwi przekonanie o niepoznawalności intencji rozmówców. Przekonanie to może zachwiać wszystkimi zasadami porozumienia jednocześnie, grozi też wyzwoleniem ambiwalencji wobec prawdy, którą za Norwidem możemy uznać jako fundamentalny cel dialogu. Uznając „pozytywny model dialogu”, Norwid opisuje prawdę jako przedmiotową – odzwierciedlającą własność rzeczy, i międzypodmiotową – powstającą na skrzyżowaniu różnych punktów widzenia.<sup>5</sup> Prawdą międzypodmiotową jest pozytywną wartością dialogu, ustalającą się na drodze konfrontacji i wymiany poglądów, jest efektem porozumienia, czyli wyzbycia się samodzielności w poszukiwaniu prawdy. Według Norwida to właśnie dialog, w swej idealnej postaci, służy poznaniu tej właśnie prawdy, która jest atrybutem dialogującej społeczności. Dla porozumienia koniecznym staje się osłabienie i ograniczenie wszelkiej jednostronności, bo tylko sądy słabnące w toku dialogowania wyrównują i „utwardzają” drogę porozumienia.

Aby tak się stało, każdy, kto orzeka swój sąd, winien podać go innym w postaci zdania oczekującego odpowiedzi. Dialog nie może składać się z samych zdań pytających. Znaki zapytania, którymi opatrzone są myśli służące wymianie we wspólnocie ludzkiej, nie są formalnymi znakami języka, wskazują intencję, a nie intonacje wypowiedzi. W takim modelu dialogu możemy mówić o intencjach, że „są w słowach”, a nie, że „kryją się pod słowami” i że właśnie intencje bardziej niż słowa ulegają tu wymianie i poznawaniu. Model ten ponad „grą słów”, do której zmuszają nas nakazy języka, preferuje „grę intencji”, która toczy się w sferze woli.

W celu realizacji intencji nadawca komunikatu dokonuje wyboru treści, którą tu nazywać będziemy wiadomością. Słowo „wiadomość” (a nie informacja) ści-

<sup>4</sup> Por. A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, Kraków 1973.

<sup>5</sup> Por. E. Kasperski, *Problemy pytań w twórczości Norwida*, [w:] *Dialog w literaturze*, Warszawa 1978.

ślej podkreśla związek treści komunikatu z intencjami nadawcy. W języku potocznym (a więc też i w potocznym doświadczeniu) wiadomości są „dobre” lub „złe”, podczas gdy „informacje” bywają „prawdziwe” bądź „fałszywe”. Dotknięcie wartości moralnych przy słowie „wiadomość” jest tyleż interesujące, co nabyt delikatne, aby się nim zajmować. Pozostaje nam stwierdzić, że wiadomość jest treścią, która coś moralnego wywołuje i tym samym jest treścią, która mobilizuje aktywność rozmówcy. Skutkiem tej aktywności może okazać się czyn, którego następstwa (jak konsekwencje dialogu dramatycznego) zawsze pozostają przedmiotem ocen moralnych. Nadawca komunikatu bierze na siebie pewną odpowiedzialność, z pozoru – tylko za poruszenie sfery uczuć swojego odbiorcy, a w istocie – za wszystkie działania tym poruszeniem wywołane. Model dialogu o wymiarach makrospołecznych winien utrzymać tę odpowiedzialność i przyjąć, jeśli nawet nie moralną, to przynajmniej ponadjęzykową charakterystykę przekazu wiadomości. Język nie decyduje o porozumieniu między narodami. O możliwości dialogowania tak rozumianych podmiotów decyduje wzajemna rozpoznawalność uczuć, które tu możemy już nazwać „uczuciami narodowymi”. Są one podobnie niedostępne składni języka jak każde uczucia wyrażane „wśród tego”, a nie „poprzez to”, co mówi jednostka. Formułowanie zdań o poszanowaniu uczuć narodowych i takimi hasłami otwieranie dialogu między narodami jest równie zbędne jak rozpoczynanie rozmowy od ustalenia tego, kto będzie mówił kobiecym, a kto męskim głosem. Uczucia narodowe, jak tembr głosu, wchodzą w nierozzerwalny skład dialogu, są słyszalne same przez się, znaczą bez nazywania.

Rozmowa, która dla nas jest wzorem daleko i szeroko przenoszonego modelu dialogowania, zawsze rozpoczyna się wiadomością. Wiadomość ustala warunki umowy – rozmowy. Gdybyśmy teraz zechcieli odwrócić tok naszego wyводу i spróbowali z negocjacji politycznych nazywanych „dialogiem” uformować wzór rozmowy potocznej, tak oto toczyłaby się rozmowa, której – dodajmy – zasadniczym wątkiem miała być prośba o zamianę miejsc w przedziale kolejowym.

KOBIETA: Przystępując do rozmowy i ujawniając przed panem brzmienie mojego głosu, chciałabym jednocześnie zaznaczyć, że ewentualne ujawnienie brzmienia pańskiego głosu spotka się u mnie z naturalnym szacunkiem, jakim darzę wszelkie odmienności.

MEŻCZYŻNA: Chcę panią poinformować, że mówię basem. Jeśli jednak zechce pani swój głos nieco obniżyć, ja mogę mówić trochę wyżej i w ten sposób będziemy starali się zbliżyć nasze głosy do wspólnego brzmienia.

KOBIETA: Czy to oznacza, że będzie pan na mnie podnosił głos, podczas gdy ja nie mam do tego prawa?

MEŻCZYŻNA: Przykro mi, ale takie warunki wynikają z potrzeby naszego porozumienia.

Tak oto: niedomiary praktycyzmu, założenie *stricte* syntonii, oraz jeden sofizm i jeden paralogizm – wyczerpały możliwość dalszej pogawędki i zamknęły dostęp do zamiany miejsc w przedziale kolejowym. O ile łatwiej i prościej można by wyrazić prośbę o zamianę miejsc w przedziale kolejowym, o tyle prostszym i łatwiejszym wydaje się porozumienie społeczne, które nie negocjuje wstępnych warunków porozumiewania się. Wiadomość, jeśli jest trafnie dobrana do poprze-

dzających ją intencji, daje się zawsze rozpoznać jako „wyraz uczuć” i jest dowodem takiej, czy innej woli.

Po sformułowaniu wiadomości nadawca poszukuje formy, w jakiej ma ją przesłać odbiorcy. Nośnikami określonych wiadomości są zachowania nadawcy, które pełnią funkcję sygnałów. Sygnałami mogą być wszelkie zachowania człowieka, wśród których zachowania werbalne (wypowiedzi) zawsze połączone są z zachowaniami niewerbalnymi, czyli gestami, mimiką, tonem, barwą i natężeniem głosu. Praktyka teatralna uwypukla jeszcze dodatkowo takie zachowanie niewerbalne, które zwie się „ogrywaniem rekwizytu”, a polega na takim sposobie używania określonego przedmiotu, który nadaje dodatkowy sens wypowiedziom.

Porozumiewanie się ludzi za pomocą zachowań jest możliwe dzięki temu, iż określonym zachowaniom człowieka przypisane jest określone znaczenie. Nie zawsze jednak dobór kodu, czyli zbioru zachowań i przypisywanych im znaczeń uwzględnia omówione wcześniej intencje nadawania komunikatu, nie zawsze też w pełni oddaje treść wiadomości. Zakłócenia w komunikacji nie występują w każdym przypadku rozbieżności między intencjami nadawcy a przekazywaną przez niego wiadomością. Model dialogu pozostawia tu pewną dozę samoregulacji. Istnieją bowiem odbiorcy zdolni dostrzegać takie potrzeby nadawcy, które są nietrafnie wyrażane. Taka zdolność odbiorcy określana jest jako intuicja lub traktowana jako przejaw dobrej percepcji społecznej. Przypisywanie znaczeń poszczególnym zachowaniom jest wypracowane i przekazywane społecznie w określonych zbiorowościach ludzkich. Nie znaczy to jednak, że wspólne dla tych zbiorowości kody porozumiewania się są zupełnie nieużyteczne „na zewnątrz”, poza rodziną, grupą społeczną, grupą narodowościową. Można to sobie wyobrazić tak, że jeśli ktoś poznaje kody związane z własną grupą społeczną, tym samym wypracowuje sobie ową intuicję, która pozwala mu w pewnym stopniu odczytywać gesty wypracowane w innych kulturach. Warto przy tym dodać, że żadna kultura nie posługuje się gestami dla wyrażania treści racjonalnych, język niewerbalny służy raczej przekazywaniu uczuć i doznań. Zdarza się, że naprzeciwko siebie stają przedstawiciele kultur, w których sposób porozumiewania się zawiera różne proporcje pomiędzy kodem werbalnym i niewerbalnym. Łatwo sobie wyobrazić, że mieszkańcy rozległych przestrzeni częściej posługują się gestami, które czytelne są z odległości większej niż dystans osób rozmawiających. Dla kogoś, kto na co dzień porozumiewa się z odległości co najwyżej kilku metrów, zachowanie rozmówcy szeroko gestykulującego może być interpretowane jako nadto aktywne. Odkrywszy Nowy Świat, żeglarze europejscy napotkali ludzi tak od siebie odmiennych, tak intensywnie gestykulujących, iż sądzili, że mają do czynienia z istotami mitycznymi, albo też przeciwnie, z osobnikami bliskimi zezwierzęcenia. Niewystarczalność języka mogła dotyczyć wówczas tylko takich wyobrażeń. Uprzedzenia komunikacyjne tym jednak różnią się od uprzedzeń rasowych, że nie od razu znajdują ujście w idei segregacji.

Twarz Irokeza, jeśli tylko zechciało się na nią spojrzeć bez zamiaru odkrywania różnic anatomicznych, mogła być dla odkrywców Kontynentu uosobieniem dumy. Zresztą słowo „duma” tylko z zaistniałej tu konieczności pojawia się jako werbalny opis niewerbalnego sygnału. W istocie nic konkretnego za tym słowem się nie kryje i twarz Irokeza jest „dumna” na sposób, który wszyscy rozumiemy, nie musząc go opisywać. W rozważaniach dotyczących gestu i słowa Irena Sławińska<sup>6</sup> przywołuje refleksję Derridy: „twarz nie znaczy, nie przedstawia się jako znak, ale wyraża siebie, udziela się osobiście, sama w sobie jako taka” (*Studium o Levinasie*). Derrida, który wnosi do opozycji: język mówiony – język pisany, rehabilitację pisma „lepiej uchylającego naciski dorażnej empirii”, zostaje przez Sławińską wspomniany jako krytyk i oponent coraz żywszego przekonania o prymacie gestu nad słowem. Obrona słowa przed „naciskami dorażnej empirii” wydaje się słusznym wyważeniem poglądów Artauda. Przypomnijmy, że język ciała („język okrucieństwa”) doczekał się szczegółowego opisu dokonanego za pomocą pisma i w ten sposób paradoksalnie dowiódł swojej niewystarczalności. Niemniej przytoczymy słowa Artauda:

Nikt nie udowodni niezbitcie, że język słów jest najlepszym z możliwych. I wydaje się, że na scenie, która jest przede wszystkim przestrzenią do wypełniania i miejscem, gdzie coś się dzieje, język słów powinien ustąpić językowi znaków, którego przedmiotowy wygląd uderza nas natychmiast i najlepiej.<sup>7</sup>

Czy potrafimy sobie wyobrazić autora tych słów, stojącego na scenie i przekazującego powyższą treść tylko za pomocą mimiki i gestów? Istnieje pewien próg komplikacji, od którego myśl nie daje się wyrazić za pomocą gestu. Istnieje też i pewien pułap komplikacji, powyżej którego warto uchwycić myśl wraz z twarzą myślicielea. Nie będąc dłużny Artaudowi, chciałbym, czytając *Studium o Levinasie*, zobaczyć, co wyraża twarz autora, a może jeszcze ciekawiej – twarz jego teoretycznego rozmówcy.

Model dialogu, ku któremu w tych rozważaniach podążamy, rozgrywa się na papierze i scenie równocześnie. Czytanie dialogu dramatycznego i jego żywe odbieranie utrzymuje najmniejszy dystans, jaki zna słowo pisane w stosunku do słowa mówionego. Można to wytłumaczyć tym, że dialog pisany w tym samym stopniu przypomina język mówiony, co dialog mówiony przypomina, że został wcześniej uformowany w języku pisany. Model dialogu zawiera więc taki rodzaj kodowania, który zachowuje wolną od empirii metafizykę tekstu, a równocześnie nie daje się zwieść ponad miarę przedmiotowości, którą narzuca sceniczna realizacja. I tak rozumiane kodowanie przenieśmy wraz z metaforą dialogu w rzeczywistość społeczną, która dziś, może bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, potrzebuje tak samo dynamiki gestu podkreślającego współobecność, jak i statystyki słowa, którym p i s z e się historia. I trzeba pamiętać, że w tworzonym ze

<sup>6</sup> Por. I. Sławińska, *Teatr w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 291–293.

<sup>7</sup> A. Artaud, *Teatr i jego sobowtór*, tłum. J. Błoński, Warszawa 1966, s. 123.

słów i gestów dialogu, „twarze” znaczą dla współczesnych, dla potomnych – już tylko słowa.

Zbiór podstawowych zjawisk, jaki wyróżniliśmy w toku komunikowania się, a więc omówione już wcześniej: intencje nadawcy, wiadomość i kodowanie, w szczególny sposób zamyka pojęcie interpretacji. Wraz z pojawieniem się interpretacji tok komunikowania tworzy obwód zamknięty, umożliwiając w ten sposób zwrot przepływu wiadomości i zamianę ról nadawcy i odbiorcy. Ustalmy, że intencje nadawcy, wiadomości i kodowanie podległe są funkcji ekspresywnej, natomiast interpretacja jako skutek nastawienia na odbiorcę łączy się z funkcją impresywną wypowiedzi i ostatecznie otwiera dostęp do jej funkcji poznawczej. W dialogu – systemie wypowiedzi wzorowanym na rozmowie – obok funkcji ekspresywnej, impresywnej i poznawczej, na równych prawach współwystępuje funkcja fatyczna, związana z orientacją wypowiedzi na kontakt odbiorcy i nadawcy. Żywa rozmowa, za pomocą takich zwrotów, jak „słuchaj”, „patrz” stale kontroluje ów kontakt, tym samym podtrzymuje warunki interpretacji, czy wręcz je aktywizuje. Ponieważ pojęcie interpretacji może z racji obciążenia teoretycznego kojarzyć się za daleko, ustalmy prakseologiczny wymiar interpretacji jako ogniwa w toku zwyczajnego porozumiewania się ludzi. Naszym laboratoryjnym przykładem niech będzie wiadomość, której treść zamyka się w jednym słowie: „wychodzę”. Możemy teraz próbować domysleć się intencji, dla których nadawca przekazał ową wiadomość. Dopóki jednak nie jesteśmy adresatami wiadomości: „wychodzę”, nasze wyczucie intencji nie jest jeszcze interpretacją w sensie, jaki określa tok bezpośredniego komunikowania się. Tylko wyobrażenia odbiorcy – intencjonalnego adresata, mogą tu stworzyć interpretację, ponieważ tylko bezpośredni adresat komunikatu może ustalić, czy wiadomość „wychodzę” odkrywa na przykład intencję: „wychodzę, to znaczy czuję się obrażony”. Tak na wyłączność rozmówców oddana interpretacja mocą własnego fenomenu staje się trudno dostępna „na zewnątrz”. Dla naszych dialogowo-modelowych konstrukcji ma to istotne znaczenie. Pragnąc stworzyć model dialogu o walorach użyteczności społecznej trzeba mieć stale na uwadze żywe relacje osobowe, zwłaszcza przy systematycznym „uwłaszczaniu” różnych dialogów przez mass media, z natury rzeczy w cień usuwające owe związki. Takie czy inne rozstrzygnięcie np. problemu współistnienia grup narodowych zaznacza się zarówno w intencjach osób podejmujących dialog, jak też w subiektywnie nadawanych tym intencjom interpretacjach. Wiemy, że jeśli używamy określenia „strony prowadzą dialog”, to gdzieś wymyka się naszej wyobraźni fundamentalne tworzywo tego pojęcia, a mianowicie rozmowa. W rozmowach decydował się i nadal decyduje podział świata, a przecież rozmawiają ze sobą narody, a tylko ich przywódcy. Przywódcy, którzy kiedyś byli dziećmi, chodzili do szkół i mieli swoich nauczycieli. Biorąc pod uwagę, z jednej strony – trwałość przekonania o potrzebie prowadzenia dialogu, a z drugiej – słabe rezultaty koncyliacji międzynarodowych nazywanych tym hasłem, czymś ważnym w przygotowaniu do współistnienia nowych pokoleń staje się umiejętność prowadzenia rozmów o charakterze dialogu.

### *III*

*Obecność –  
w poszukiwaniu nowych  
filozoficznych  
i pedagogicznych  
ujęć uczestnictwa  
w kulturze*



## O turystach i włóczęgach, czyli bohaterach i ofiarach ponowoczesności

Krytykując mój szkic o ponowoczesnych wzorach osobowych, Jadwiga Mizińska wytknęła mi nie bez racji, że maluję karygodnie jednostronny obraz ponowoczesnego świata, gdy porównuję go do pustyni – w jakiej, jak wiadomo, nie ma drogowoskazy i bitych dróg, a więc można przebijać nowe szlaki za każdym razem, gdy się na wędrowkę wyrusza, i swobodnie kierunek marszu dobierać... Profesor Mizińska upomniała się o inny obraz, od innej strony widziany, z innych przeżyć utkany. Metafora pustyni, powiada ona, lepiej oddaje stan rzeczy Zachodu, gdzie owych Nomadów po prostu finansowo stać na takie przemieszczanie się w realnej przestrzeni. Wschód, postimperialny obszar świata, nie sprzyja takim masowym wędrowkom ze względu na zubożenie czy wręcz biedę znacznej części jego mieszkańców. Miotanie się przyjmuje więc u nas formę krzątania, dreptania, „marszu w miejscu”. A – jako że grunt jest podmokły – prowadzi to do zapadnięcia się stóp nie znajdujących trwałego oparcia... Sumując: przygodność bytu rysuje się ponowoczesnej mentalności w dwóch obocznych kształtach: *pustynnym i bagiennym*.

Dla jednych pustynia, dla drugich bagno. Zapierająca dech w piersiach swym ogromem, otwarta przestrzeń pustynna dla jednych; dreptanie w miejscu, pogrążanie się, zapadanie w grzęzawisko dla drugich. Jedni i drudzy w miejscu ustać już nie mogą – nie tyle zresztą dlatego, że upodobali sobie bieżnię, ile dlatego, że nie istnieje dziś takie „miejsce”, które się ma na myśli, gdy się o staniu w *jednym miejscu* mówi. Takie miejsce, jakie można by uznać za nieodwołalnie swoje, miejsce w jakim można by się okopać i osiąść na resztę życia, licząc na to, że gdy przyjdzie do robienia bilansu będzie ono wciąż takie, jak w chwili kalkulowania budżetu. Ale ze wspólnej wszystkim niemożności bezruchu różne rzeczy dla różnych ludzi wynikają. Tak wszak bagno osobliwe, że im zwawiej w nim człowiek nogami przebiera, tym głębiej w nie zapada...

Rację więc ma profesor Mizińska, i wdzięczny Jej jestem za to, że mi przeoczenie publicznie wytknęła i że do poniższych przemyśleń (przyjmijcie je Państwo za samokrytykę) zmusiła. Przemyślenia te sprowadzają się zresztą poniekąd do postawienia kropki nad „i”; precyzują one i uwypuklają myśli, jakie się już w

szkicu o wzorach osobowych kołatały, choć w formie tak mało rozwiniętej, że łatwo je było przeoczyć. Kreśliłem w tamtym szkicu sylwetki turysty i włóczęgi, ale stanowczo zbyt mało powiedziałem o tym intymnym związku, co to ich zarazem łączy i dzieli. A powinienem był powiedzieć, na przykład, że jeśli turyście zdarza się być włóczęgą mimo woli, to włóczęga być może tylko turystą z urojenia; albo że włóczęga jest zwyrodniałym i mało przystosowanym do życia mutantem w ewolucji gatunku człowieka-turysty; albo, po prostu i mniej dramatycznie – że włóczęga jest turystą, jakiemu się nie powiodło, a turysta włóczęgą, któremu się udało. Gdybym to powiedział, nie musiałaby profesor Mizińska przypominać mi, że obok pustyni istnieje bagno... Dlatego wszak pustynia taka sucha, że wody wszystkie na moczary ściekły. A być może je tam odprowadzono kanałami.

Na głównej ulicy miasta Leeds, w którym spędziłem z małymi przerwami ostatnie ćwierć wieku mojego życia, wznosi się imponujący gmach ratusza, otwartego z wielką pompą przez królową Wiktorię w 1858 roku. Gmach – naśladujący naraz pałace faraonów, świątynie greckie i książęce dwory – zaprojektowano z wielkim rozmachem i zbudowano nie szczędząc kosztów. Leedsy mieszkańcy sypnęli groszem szczerze, jakby chcieli dowieść arystokratycznym zadufkom, że ich też stać, że sroce spod ogona nie wypadli i że potrafią nie gorzej od innych sztukom mecenasować. Zgodnie z duchem demokratycznym mieszczaństwa, cały środek ratusza wypełnia olbrzymia aula zgromadzeń, w której ojcowie miasta spodziewali się debatować sprawy publiczne przy tłumnym udziale współmieszkańców. Wokół sali, wysoko na ścianach wypisali, złotymi zgłoskami na purpurowym tle, najświętsze swe życiowe dewizy (warto by je spisać każdemu, kto moralność mieszczańską, dziś już wszak zapomnianą, pragnie wskrzesić). Obok takich jak „uczciwość najlepszą polityką”, *Labor omnia vincit*, „siła w jedności”, „splataj prawdę z zaufaniem”, czy *Auspicium melioris aevi* – jest tam jedna dewiza bijąca wszelkie rekordy lakoniczności: jedno tylko słowo: „Naprzód!”. Kto to słowo kazał wypisać, nie miał zapewne wątpliwości, co ono znaczy. Musiał wiedzieć dokładnie, gdzie „przód” a gdzie „tył”, i spodziewać się, że tłumy mieszczan, ściągające na publiczne debaty, też z ich rozróżnieniem nie będą miały trudności.

Dla tych, którzy ratuszowe dewizy komponowali, czas miał kierunek. Parł przed siebie, do przodu. Był jak strzała wypuszczona z Bożej cięciwy. Trzeba było z czasem iść, za czasem podążać i mknący naprzód czas doganiać. Czas był bezlitosnym a i bezapelacyjnym sędzią kapryśnej ludzkiej woli – obnażał i karał surowo wszelką ludzką gnuśność, opieszałość czy zaniedbanie. Ale wytyczał zarazem drogę, po której można było pewnie kroczyć licząc, że się dojdzie tam, gdzie się dojdzie zamierzało; taka droga nadawała sens każdemu ze stawianych na niej kroków.

Gdzie droga, tam można zabłądzić; ale można też dotrzeć do celu – jeśli sobie ten cel człowiek wyznaczy. O różnicy między zabłądzeniem a dotarciem do celu stanowi wiedza i siła woli: wiedza o tym, w jakim kierunku czas podąża; i zdecydowanie, by podążać za nim. Wolność była w tamtym świecie naprawdę poznana koniecznością – i decyzyją, by działać w zgodzie z poznaniem. Ale co, jeśli konie-

czności nie ma? Jeśli czas nie ma swego kierunku? Jeśli nie linią jest czas, prostą, ciągłą i nie do przecięcia, ale wymyślnym, pokretnym wzorem z przędzy czynów ludzkich utkany? Co jeśli miast wypełniać znaczeniem każdy ludzki krok, sam tylko po podjętych krokach sensu się może spodziewać?

Budowniczo wie leedskiego ratusza nie przyszli na świat gotowi, jak ich dziadowie i pradziadowie. Nie wiedzieli, kim są, zanim zaczęli żyć odpowiednio do tego, czym byli. Musieli w pierw *stać* się czymś, by kimś *być*. Tożsamość nie wyprzedzała ich czynów – wlokła się za nimi. Wypadała z życiorysu, jak spada z drzewa dojrzały owoc pracy sadownika. Że *man* jest *self-made*, nie było zawołaniem chwatów i awanturników: było mądrością wysnutą z poznania konieczności. A więc budowniczo wie leedskiego ratusza i ich współcześni, nasi z kolei pradziadowie, musieli się porządnie natężyć i solidnie napracować, by *stać* się, kim byli. Ale mieli też dla swych wysiłków poparcie potężne: czasu pracującego do przodu nieubłagane i nigdy z drogi nie zbaczącego, twardej konieczności, które chłostały boleśnie niepokornych, ale też i szczerze nagradzały pomyślnych i pilnych, standardów, jakie łamać było można tylko na własną zgubę, ale wewnątrz których czuł się człowiek swojsko i przytulnie, jak w domu. My, pokolenie ich prawnuków i prawnuczek, musimy, jak i oni, stawać się, by być. Ale w odróżnieniu od nich nie mamy, takich, jak oni, możliwych sprzymierzeńców.

Jeśli już oni, nasi pradziadowie, mówili, że są zdani na własne siły, co dopiero my mamy powiedzieć! Tym się wszak od naszych pradziadów różnimy, że nie umiemy oddzielić czysto i schludnie struktury świata od ludzkich działań, twardej jak skała rzeczywistości od giętkiej i łamliwej ludzkiej woli. Nie w tym rzecz, że świat nagle zmiękł, wyposłuszniał i spotulniał; że jak glinę ugniatać go mogą palce ludzkie. Tak jak dawniej, świat drwi sobie z naszych zamiarów i lekce sobie waży naszą gorliwość; jak dawniej, przypomina nam o swej obecności, raz po raz sypiąc nam na głowy następstwa naszych ponoć czynów, które w niczym do naszych oczekiwań nie są podobne. Rzecz w tym raczej, że coraz bardziej przypomina nam ten świat gracza, tulącego karty do piersi, a coraz mniej prawodawcę czy sędziego, trzymającego się kurczowo prawnego kodeksu. A na dobitkę jeszcze w tej grze, w której świat jest graczem, przepisy zdają się zmieniać w toku grania, znikać i pojawiać bez uprzedzenia. W takiej grze nie da się orzec, co jest koniecznością a co przypadkiem, a i samo rozróżnienie traci, prawdę mówiąc, sens. W tej grze są tylko ruchy graczy, i liczy się tylko kamienna twarz, chytre wyjście i sprytne rozegranie posiadanej karty.

Innymi słowy, to nie czyny ludzkie stały się bezładne i kapryśne; przemiana, jak się zdaje, dokonała się „tam oto”, w owym świecie, na którym mają się odciśkać nasze czyny i grawerować ich skutki. Jak można planować swe życie jako pielgrzymkę do celu, jeśli święte przybytki nie mają stałego adresu, jeśli same się po świecie miotają, jeśli profanuje się je i poświęca na przemian, ale zawsze w czasie nieporównanie krótszym, niż wymagałaby pielgrzymka? Jak inwestować w papiery wartościowe w imię odległych tantem, gdy o wartościach to tylko wie się na pewno, że jeśli nie jutro, to pojutrze zdewaluują się lub roztopią w inflacji? Jak

się sposobie do zawodu „na całe życie”, do zawodu jako życiowego powołania, jeśli mozolnie nabyte kwalifikacje z dnia na dzień przeistaczają się z aktywów w pasywa, z atutów w obciążenie, i jeśli zawody, posady i miejsca pracy wyparowują bez śladu, a dzisiejszą ekspertyzę czeka jutro smutny los przesądu? A w ogóle, jak oznakować i ogrodzić swoje miejsce w świecie, jeśli nabyte uprawnienia do cudzych zobowiązań są wszystkie do wymówienia, jeśli klauzula jednostronnego wypowiedzenia wpisana jest w każdą umowę o partnerstwie, jeśli – jak to Antoni Giddens trafnie określił – wszystkie stosunki ludzkie stały się „czyste” (a więc nie rozplývają się na boki, poza obręb wyraźnego interesu, nie wiążą partnerów zwielokrotnionym węzłem i nie obciążają ich zobowiązaniami na czas, gdy zainteresowanie stosunkiem – ulotne wszak i wiotkie z natury – uschnie), a wszelka miłość stała się miłością „współbieżną”, a więc obowiązki wzajemne, jakie z niej wyniknąć mogą, trwają tak długo tylko, jak to się obu partnerom naraz podoba?

Jak o tym już w szkicu o ponowoczesnych wzorach osobowych pisałem, trudno w naszym świecie ludziom, którzy upierają się, by żyć swe życie jak pielgrzymkę. Zawsze będą tacy, którzy wbrew wszystkiemu, zacisnąwszy zęby, trudną decyzję podejmą i przy niej wytrwają – ale trudno się spodziewać, by ludzie masowo się do pielgrzymki jako wzoru życia garnęli. W świecie który sam jest graczem i w którym wszyscy grać muszą, w grze w której przepisy żyją krócej niż kolejna rozgrywka, człowiek rozsądny a nie na herosa stworzony będzie się raczej starał angażować w możliwie krótkie rozgrywki. Rozsądek wymaga, by nie rzucać wszystkiego na jedną szalę, by nie traktować życia jak całości, jak jednego meczu o olbrzymiej i ogromnie kosztownej stawce – by raczej podzielić życie na wiele małych i szybko rozgrywanych meczów, w jakich niewiele się ryzykuje. Jak to wyraził Christopher Lasch – decyzja, by żyć z dnia na dzień, traktując życie jako serię nagłych potrzeb i ewentualności, stała się dziś zasadą wszelkiej racjonalnej strategii życiowej. Dodajmy, że ponieważ aby być wolnym, aby nie popaść w tarapaty, z jakich wykaraskać się nie sposób, aby nie wiązać sobie rąk bez potrzeby, trzeba żyć rozsądnie – stała się też wspomniana decyzja z konieczności zasadą wszelkiej strategii życiowej człowieka pragnącego wolności.

Strategia, o jakiej tu mowa, domaga się, by wystrzegać się zaciągania długofalowych zobowiązań. Sprzeciwiać się wszelkiemu uwiązaniu – do idei, ludzi czy miejsc. Nie zatrząskiwac żadnych drzwi. Nie przywiązywać się do żadnego miejsca, jakby się w nim przyjemnie nie żyło; każde miejsce traktować jako teren chwilowego postoju. Nie uzależniać losów życia od sprawowania jednego zawodu. Nie zaprzysięgać dożgonnej wierności nikomu i żadnej sprawie. Nie tyle starać się (na próżno) kontrolować przyszłość, co unikać obciążenia jej długim hipotecznym. Dbać o to, by następstwa żadnej rozgrywki nie trwały dłużej niż ona sama. Odmawiać przeszłości prawa decydowania o czasie teraźniejszym. Krótko mówiąc, odciąć chwilę bieżącą z obu stron – wyjąć ją, o ile się to da, zarówno z historii, jak i z życiorysu. Skasować czas w każdej postaci innej niż zbiór chwil bieżących, zawsze w przygodnej tylko kolejności po sobie następujących; spłaszczyć pionowość czasu do poziomu przeżywanego momentu/epizodu.

Jako że „przód” i „tył” były zawsze cieniem, rzucanym na płaszczyznę momentu przez pion czasu – o kolejności przeżyć trudno dziś powiedzieć, czy sprzyja ona ruchowi naprzód, czy ruch zatrzymuje, czy ciągnie do tyłu. Co się w tych warunkach najbardziej liczy (jedyne, co się w tych warunkach liczy), to zachowanie zdolności ruchu. Nie o to więc już idzie, by odkryć w sobie dane raz na zawsze powołanie lub by cierpliwie i wytrwale, piętro po piętrze i cegła po cegle, budować swe jestestwo, swą tożsamość – ale o to, by „nie dać się zdefiniować”, by każda przybrana tożsamość była szatą, a nie skórą, by zbyt ściśle do ciała nie przylegała, by można było, gdy zajdzie potrzeba lub przyjdzie chęć, pozbyć się jej równie łatwo, jak się zdejmuje przepoconą koszulę. Krzepka, solidnie zbudowana tożsamość częściej okazuje się kulą u nogi niż parą skrzydeł. Ponowoczesna strategia życiowa każe unikać jak ognia wszystkiego, co to raz na zawsze, na wieki wieków, aż śmierć nas rozdzieli.

Postać *turysty* jest uosobieniem takiego uniku. Zaiste – turyści warci swego miana są mistrzami nad mistrze w sztuce rozwiązywania supłów i upłynniania ciał stałych. Dokonują oni wyczynu niebywałego: nie należą do żadnego z miejsc, które odwiedzają, wszędzie są tylko gośćmi, wszędzie w przejeździe. Gdziekolwiek by nie byli, są „na zewnątrz”. Od wszystkiego i wszystkich turysta trzyma się na odległość, i robi co może (a może wiele), by dystans się nie kurczył. Turysta znajduje się jak gdyby wewnątrz pęcherzyka – przezroczystego wprawdzie, ale o ściśle wybiórczej przenikliwości. Błona pęcherzyka reguluje osmozę; mieszkaniec pęcherzyka i jego niepodzielny właściciel może więc decydować o tym, jakim substancjom wolno przedostać się do środka, a jakim wolno przeciec na zewnątrz. Otulony taką błoną turysta czuć się może bezpiecznie. Pęcherzyk chroni skutecznie przed siłą zasysania, lekkością otoczenia.

Podróżując „na lekkiego”, pakując do torby tylko kilka niezbędnych przedmiotów codziennego, często jednorazowego użytku, turysta może wyruszyć w drogę w każdej chwili – gdy tylko osmoza zagrozi wymknięciem się spod kontroli lub gdy spowszednieją i przestaną bawić przyjemności z otoczenia tłoczone, lub gdy nowe, silniejsze wrażenia i bardziej podniecające przygody zamajają na horyzoncie. Ruchliwość jest w życiu turysty wartością nadrzędną: gdy potrzeba popchnie lub marzenie przywoła, trzeba być gotowym do podróży. Tą wieczną gotowość nazywa turysta *wolnością*, autonomią, niezależnością – i ceni ją sobie bardziej niż wszystko inne, bo jest ona wszak warunkiem *sine qua non* wszystkiego innego – wszystkiego, czego serce może zapragnąć. Taką wolność ma „turysta przez życie” na myśli, gdy powiada, wraz z co drugim bohaterem amerykańskich filmów i sztuk telewizyjnych, że „potrzebuje większej przestrzeni”. Chce przez to powiedzieć, że w swoim życiu sam chce być gospodarzem, że innym od jego wędrówek wara, że nikt nie powie mu, kiedy wolno, a kiedy nie wypada zabrać swe manatki i ruszyć w podróż.

Rzadko kiedy postanawia turysta z góry, jak długo tam, gdzie jest, zabawi. A jeszcze rzadziej zdarza mu się upatrzeć z góry miejsce postoju. W życiu turysty o to tylko idzie, by wędrować – a nie o to dokąd dotrzeć. Inaczej niż jego przod-

knowie, pielgrzymi, turysta nie traktuje obozowisk, w których popasa, jak etapów z góry wytyczonego szlaku; u końca drogi nie majaczy cel, któryby kolejne zajazdy czynił etapami – a i droga sama nie ma z góry ustalonego kresu. Jeśli kolejno odwiedzane miejsca postoju układają się kiedykolwiek w trasę – to tylko wtedy, gdy się turysta za siebie obejrzy i poszpera w zakamarkach pamięci: odkrywa wtedy w swej wędrówce logikę, która nie kierowała jego krokami w czasie, gdy wędrował. Gdy wędrówka trwa, nie przyświeca jej cel ostateczny, który nadawałby znaczenie temu, co się dzieje. Każdy fragment podróży, jak i każde dzieło sztuki współczesnej, musi być niejako semantycznie samowystarczalne – musi samo dostarczać klucz dla odczytania swego sensu.

Miejsce postoju jest obozowiskiem, nie domostwem. Jak długo by się w jednym miejscu nie popasało, każdą chwilę przeżywa się tak, jakby szło o pojedynczy tylko nocleg. Jeśli już zapuszcza się korzenie, to płyciutkie, tuż-tuż pod powierzchnią. Z tubylcami wchodzi się w pobieżne tylko kontakty i zadzierzga naskórkowe tylko stosunki. A przede wszystkim nie zaciąga się zobowiązań na daleką metę i niczemu, co dziś się zdarza, nie daje się prawa do krępowania przyszłości. Tubylcy nie są przecież właścicielami gospód i zajazdów, w jakich przyjdzie pielgrzymowi wiele jeszcze razy się zatrzymać. Na tych tubylców, których turysta na swej drodze spotyka, „natyka” się on przypadkowo; spotkanie wynikło z wczorajszego impulsu, którego przedwczoraj turysta mógł sobie wcale nie wyobrażać, a który łatwo przywieść go mógł w całkiem inne miejsce, zaludnione przez całkiem innych tubylców. Spotkanie zrodziło się z wczorajszego impulsu i skończy się wraz z jutrzejszym. Wprawdzie jest to spotkanie następstwem decyzji turysty, ale jest następstwem niezamierzonym, nie wpisany do scenariusza, a więc turysta do lojalności wobec napotkanych się nie poczuwa i może przysięgać z ręką na sercu, że nie ponosi za spotkanie i za jego konsekwencje odpowiedzialności.

Wszystko to razem daje turyście błogie poczucie zasiadania u pulpitu kierowniczego, kontroli nad przebiegiem zdarzeń. Nie idzie tu co prawda o owe dawne, heroiczno-prometejskie, przestarzałe już pojęcie „kontroli” – w sensie odciskania śladu swych czynów na kształcie rzeczy, przekształcania świata na modłę swego ideału i zmuszania świata, by w nadanym mu kształcie trwał. Idzie tu o inny zgoła rodzaj kontroli – przypominającej ten rodzaj „panowania nad biegiem zdarzeń”, jaki oferuje sztepsel elektryczny czy przyrząd do zdalnego kierowania obrazem i dźwiękiem telewizora. Idzie tu li tylko o „kontrolę nad sytuacją”, nad jej zaistnieniem i zakończeniem; idzie o możliwość decydowania o tym, z jakim fragmentem świata wejść w kontakt i w jakim momencie z kontaktu się – bez przeskód – wycofać. Włączanie i wyłączanie obrazu nie pozostawia na kształcie świata żadnego śladu. Jeśli już o to chodzi, dzięki łatwości z jaką operuje się wyłącznikami, świat zdaje się turyście być nieskończenie elastyczny, niezdolny do utrzymania żadnego kształtu na długo. Świat turysty składa się z widoków, nie kształtów. To nie tyle właściwości oglądanych rzeczy, ile wędrujące zainteresowania turysty, jego wiecznie ruchliwa uwaga, zmienne punkty widzenia, nadają

świata formę – zawsze zresztą równie ulotną i tymczasową jak owo spojrzenie, które powołało ją do życia. Lepienie świata turystyczną metodą jest dziecinnie łatwe – ale też i konsekwencji dla świata pozbawione.

Zdarzenie, które w zasadzie nie ma konsekwencji trwających dłużej niż ono samo, zwie się *epizodem*. Jak sami turyści, tak i epizody z których się ich bycie-w-świecie składa, przeżywają opowieść (by użyć celnego określenia Milana Kundery), nie stając się jej częścią i nie wpływając na jej wątek. Epizod jest zdarzeniem niejako samowystarczalnym. Każdy epizod startuje od zera; każdy początek jest absolutny, ale równie absolutny jest koniec epizodu. „Ciąg dalszy *nie* nastąpi” jest ostatnią sentencją każdego epizodu, choć nierzadko, ku konfuzji i zaniepokojeniu bohatera, wpisuje się ją niewidzialnym atramentem. Problem jednak na tym polega – jak Kundera spieszy zauważyć – że decyzja, iż koniec zdarzenia jest ostateczny, sama nigdy nie jest ostateczna... Nigdy nie wie się na pewno, że zdarzenie było epizodem tylko – że ciąg dalszy zaprawdę nigdy nie nastąpi. Wszystkim wysiłkom na przekór, minione zajścia mogą powrócić z zapomnienia, przeszłość – tym razem w roli upiora – może nawiedzić przyszłe chwile. Partnerzy dawno zerwanych stosunków mogą powrócić z wygnania, na jakie pamięć ich skazała i domagać się zadośćuczynienia, wystawiając na pokaz nie zagojone rany w byłych spotkaniach poniesione. Przykrawanie zdarzenia do rozmiarów epizodu, czyli duszenie w zarodku przyszłych jego konsekwencji, wymaga więc stałego wysiłku – i nigdy nie ma się gwarancji, że wysiłek był skuteczny. Ta okoliczność daje już nie łyżkę, ale całą warząchew dziegciu do beczki miodu, jaką jest życie w każdej chwili przeżywane jako epizod bez przeszłości i bez przyszłości. Albo inaczej: drąży ona dziurę, przez którą świat „tam oto”, świat który chciało się utrzymać w bezpiecznej odległości, wdziera się raz po raz na teren, który chciałoby się trzymać pod kontrolą – podkopując ufność, że jakiegokolwiek zdarzenia da się w pełni kontrolować. Życie turysty nie jest samymi różami usłane. Za rozkosze trzeba płacić – i nie zawsze tę cenę, jaką wypisano w prospekcie. Turystyczny sposób dawania sobie rady z przyrodzoną niepewnością ponowoczesnego życia brzemienno jest własnymi odmianami niepewności, nie zawsze mniej od poprzednich uciążliwymi.

Pokusy muszą jednak przeważać nad obawami, skoro turysta wybiera się w podróż z własnej chęci (a przynajmniej wierzy w to, że z własnej). Wypuszcza się turysta w świat dlatego, że w domu mu się nudzi, że w domu za mało się dzieje, a to, co się dzieje, jest już na wylot znane i łatwe do przewidzenia. Albo dlatego, że spodziewa się gdzieś indziej przeżyć, jakich rutyna domowa nigdy już nie będzie w stanie dostarczyć. Decyzję o wyprawie podjąć turyście tym łatwiej, że jak wszystko inne co robi, także i opuszczenie domu nie dźwiga piętna nieodwołalności; podróż nie musi trwać wiecznie i stać się tułaczką. Niewygodny hotelowy pokój wzbudza zazwyczaj tęsknotę za domem – przyjemnie więc wiedzieć, że jest gdzieś dom, za którym można tęsknić; to miejsce, w jakim można się schronić przed rozgardiaszem „szerokiego świata”, gdy gwar i ruch uliczny staną się nie do zniesienia; miejsce, w jakim jest się bez cienia wątpliwości „u siebie”; w jakim

można zaciągnąć kotary na oknach, przekręcić klucz w zamku, zamknąć oczy i zatkać uszy, dać nerwom odpocząć... Sęk w tym jednak, że słodczy marzenia o domu nic nie maści tak długo tylko, jak marzenie pozostaje tym, czym jest – marzeniem. Ów „dom”, który pojawia się w podsycanej tęsknotą wyobraźni, niewiele ma wspólnego z jakimkolwiek konkretnym budynkiem z drewna, cegieł czy betonu (choć ludziom złożonym tęsknotą zdarza się je ze sobą mylić). Co się tyczy owych konkretnych domów, stają się one marzeniem w chwili, gdy się drzwi zamknęło od zewnątrz. Jeśli się drzwi od środka zatrzasnęło, stają się klatką lub więzieniem. Turysta nabrał zamiłowania do rozległych, a nade wszystko otwartych, przestrzeni. Myśl o drzwiach, które zamknął od zewnątrz, napawa go tęsknotą. Myśl o drzwiach, których nie mógłby od środka na oścież otworzyć, napawa go przerażeniem.

Turysta woli tęsknić za domem, niż w nim być. Woli tęsknotę nie spełnioną od zaspokojonej. Turysta przebywa poza domem, bo taka jest jego wola. A wola jego jest taka dlatego, że zważywszy naturę świata, w jakim żyć mu wypadło, uznał wędrowkę za najlepszą strategię życiową. Albo dlatego, że dał się uwieść rzeczywistym czy wyobraźalnym rozkoszom, jakich pełno w życiu kolekcjonera wrażeń.

Ale nie wszyscy wędrowcy wypuścili się w drogę dlatego, że wolą wędrowkę od stałego adresu. Wielu jest takich, którzy odmówiliby stanowczo wędrowania, gdyby ich spytać – tyle, że nikt ich o zgodę nie pytał. Nic ich do podróży nie ściągało, nic na wyprawę nie ciągnęło – znaleźli się na drogach, bo ich od tyłu popchnięto, eksmitując z domu, grożąc eksmisją lub czyniąc pozostanie w domu niemożliwym lub nie do zniesienia. Tacy wędrowcy nazwą swą egzystencję rozmaicie, ale miano „wolności” będzie chyba ostatnim, jakie im do głowy przyjdzie. Jeśli już takie pojęcia jak „autonomia” czy „niezależność” pojawią się w ogóle w ich słowniku, to tylko skojarzone z czasem przyszłym. A na razie, być wolnym to dla nich tyle, co *nie* musieć wędrować; tyle co *mieć* dom i *być* w nim, nie drżąc przed skutkami niezapłaconia czynszu.

Tacy wędrowcy nie są turystami, choć – jak turystom – życie upływa im w drodze. Są *włóczęgami*. Ciemnymi księżycami, migoczącymi odbitym światłem jaskrawych słońc. Mutantami ponowoczesnej ewolucji, koślawymi i ułomnymi replikami nowego gatunkowego typu, dostosowanego do wymogów ponowoczesnego świata. W świecie, zbudowanym na kształt wytwórni turystów, włóczędzy są brakami produkcyjnymi zalegającymi fabryczne place.

Turysta zmienia miejsce, jak mu serce dyktuje. Porzuca miejsce pobytu bez skrupułów, gdy nowe, nie wypróbowane jeszcze możliwości pojawiają się w zasięgu wzroku. Włóczęga też wie, że nie pozostanie długo tam, gdzie jest dzisiaj, ale z całkiem innego powodu: gdziekolwiek się znajdzie, nie jest mile widziany. Turysta jest w ruchu, bo znajduje świat nieodparcie atrakcyjnym; włóczęga zaś dlatego, że znajduje świat nieznośnie niegościnnym. Włóczęga wyrusza w drogę nie wtedy, gdy wycisnął ostatnią kroplę rozkoszy z otoczenia, w jakim przebywał do tej pory, ale wtedy, gdy tubylcy stracą cierpliwość, wymówią doraźną posadę lub każą zwinąć namiot. Włóczęga wędruje, bo nie ma innego wyjścia. Jeśli staje



się karykaturą turysty, to z braku wyboru. A karykaturą tylko turysty, nie zaś turystą, stać się może – bo choć wędrowka jest w kalejdoskopowo zmiennym, ponowoczesnym świecie koniecznością, to wolność wyboru jest sednem turystycznego życia. Zabierzcie wolność wyboru – i przypadną bez śladu powab, romantyzm i obietnica przygody, które z życia w drodze i na drodze czynią turystykę. To wolność wyboru wędrowcy czyni świat rozległą i otwartą, na poletka nie podzieloną, pustynną przestrzenią. To pozbawienie wędrowcy wyboru czyni świat bagem, w którym sprężone do skoku nogi zapadają się i grzęzną.

Postacie turysty i włóczęgi trzeba, rzecz jasna, traktować jak *metafory* ponowoczesnego życia. Wbrew temu, co pojęcia w ich pierwotnym sensie sugerują, aby być w tym świecie turystą lub włóczęgą nie trzeba pokonywać przestrzeni fizycznej, nie trzeba podróżować daleko – można nawet nie ruszać się z miejsca; przypomnijmy sobie, że pielgrzymami-przez-życie byli w opowieści Maksa Webera purytańscy mieszcianie, słynni skądinąd z tego, że rzadko zapuszczali się poza rogatki miasta i pilnowali swego ziemskiego powołania tak pilnie, że wakacje nad morzem uważali za dowód rozwiązłości i grzech wołający o pokutę. Z tym zastrzeżeniem tylko mówić można, że w naszym dzisiejszym świecie wszyscy jesteśmy w życiu wędrowcami-przez-życie – cieleśnie lub duchowo, dziś lub w nieuchronnie nadciągającej przyszłości, z radością lub smutkiem w sercu, z chęci lub z musu; nikt z nas nie może się zaklinać, że miejsce, w którym się dzisiaj znalazł, będzie mu przysługiwać na wieki, że dokona żywota w tym stanie, do którego dotarł dziś, na jaki zapracował, którego się dorobił. A i w każdym miejscu nie czujemy się do końca u siebie, bezpieczni, raz na zawsze zadomowieni. Ale na tym wspólnota naszego losu się kończy, a zaczynają różnice – i to różnice, jak Jadwiga Mizińska dobitnie wywiodła, bynajmniej niebłahe i dla sposobu doświadczania życia wcale niedrugorzędne.

Jedni z nas są turystami-przez-życie; inni włóczęgami. Twierdzę, że opozycja turysta-włóczęga wyraża dziś najgłębszy i najbardziej w skutkach doniosły podział współczesnego społeczeństwa. Losy życiowe każdego z nas odłożone są niejako w którymś z punktów kontinuum, którego jednym biegunem jest postać „doskonałego turysty”, a drugim postać włóczęgi beznadziejnego, nie do odratowania. Punkt nam na tym kontinuum przyznany zależy od jednej tylko zmiennej, z którą korelują ściśle wszystkie inne wskaźniki społecznych godności i honorów, i dostęp do wszystkich innych społecznie chwalonych, a więc ogólnie pożądaných, wartości. Tą zmienną jest *wolność wyboru szlaków życiowych*. Twierdzę, że wolność wyboru jest w dzisiejszym społeczeństwie głównym i decydującym *czynnikiem stratyfikującym*. Im więcej ma się wolności wyboru, tym wyższą pozycję w hierarchii społecznej się zajmuje. Ponowoczesne zróżnicowania społeczne mierzą się wachlarzem realistycznych opcji.

Ale włóczęga jest *alter ego* turysty – tak jak nędzarz był *alter ego* człowieka zamożnego, dzikus był *alter ego* człowieka cywilizowanego, a obcy był i jest *alter ego* swojaka, tutejszego. Bez *alter ego* trudno się jaźni obejść. Być *alter ego* (drugą, wstydliwą, nie na pokaz przeznaczoną jaźnią, odbiciem w krzywym zwierciadle

jaźni uznanej, publicznej)), to wszak tyle, co służyć *ego* za śmietnik dla najprzeróżniejszych przeczuć, nocnych koszmarów, niewypowiedzianych lęków, samopotępienia zbyt hańbiącego, by się z nim zdradzić, i grzechów zbyt upokarzających, by się z nich spowiadać. *Alter ego* pozwala wystawić na widok publiczny to, co najbardziej prywatne i intymne, a co dręczy i gryzie, jak długo pozostaje w ukryciu; umożliwia poddanie egzorcyzmom nawiedzające jaźń upiory; *alter ego* można cisnąć na stos, mając nadzieję, że da się w jego postaci, zastępczo, spopielić to wszystko, czego nie dało się jak dotąd pozbyć i co kołacze się, przepędzone z myśli, w mrocznych suterenach podświadomości. Albo też można sobie *alter ego* wyobrazić jako płótno, które pokryć trzeba czarną farbą – po to, by *ego*, na jego tle oglądane, lśnić mogło czystością bieli.

Nie dziw, że dusza turysty jest rozdarta, gdy o stosunek do włóczęgi idzie. Włóczęga przedrzeźnia turystę, a tym samym wystawia jego styl życia na pośmiewisko. Będąc karykaturą turysty, włóczęga wydobywa na wierzch brzydotę ukrytą pod urodą szminki. Sąsiedztwo włóczęgi drażni turystę i denerwuje, często i oburza. Przypomina o tym, o czym chciałoby się zapomnieć. Unosi się wokół włóczęgi zaduch piwniczny podświadomości. Do niczego się włóczęga nie nadaje, niczym nie odkupuje szkód, jakie wyrządza. O ileż byłoby przyjemniej, gdyby nie trzeba się było ciągle oglądać w krzywym zwierciadle i gdyby nikt nie dociekał i nie donosił, co się pod tą szminką kryje. Świat byłby lepszy bez włóczęgi.

Alte przypomnijmy: jest włóczęga ściekiem kanalizacyjnym, do którego wlewa się wszelkie brudy zanieczyszczające żywot turysty. Bez kanalizacji obejść się nie można; wycieki gnijących odpadów rychło zatrują atmosferę i trudno byłoby w niej oddychać. A nadto jest wszak włóczęga owym mrocznym tłem, na którym sylwetka turysty błyszczy tak oślepiająco, że – jak na słońcu – nie widać plam, jakim jest pokryta. Im gorzej więc wiedzie się włóczędze, tym weselej żyje się turystyce: właśnie troski turysty zdają się tak błahe, że śmiechu warte, kłopoty lepiej znosić a rachunkiem zysków i strat można sobie głowy nie zawracać. Krótko mówiąc – im okrutniejszy los włóczęgi, tym łatwiej znosić niewygodę turystycznego żywota. Tym łatwiej turystyce pogodzić się z przygodnością, niepewnością i ryzykiem nieodłącznym od własnego trybu życia, im bardziej zatrwająca i odpychająca jest alternatywa – owa ponura, nieustępliwa pewność, unosząca się nad losem włóczęgi. Turysta potrzebuje nieustannego sąsiedztwa takiej właśnie alternatywy, by ze spokojem sumienia, i dla uspokojenia sumienia, pocieszać się od rana do wieczora, że alternatywy nie ma.

A zatem włóczęga, ofiara tego świata, który uczynił turystę swym bohaterem, do czegoś się jednak przydaje. Jak to socjologowie lubią mówić – jest włóczęga dla ponowoczesnego świata „funkcjonalny”. Trudno z nim współżyć, ale nie sposób sobie życia bez niego wyobrazić. To przecież jaskrawa niedola ofiary redukuje kłopoty bohatera do rozmiarów drobnej niewygody. To dla wszystkich widoczne cierpienie włóczęgi każe tym, co na nie patrzy, co rano dziękować Bogu za to, że ich na turystów wykreował.

Nic dobrego to wszystko włóczędze nie wróży.

## Postmodernizm jako element posymbolicznej „pauzy” kultury w fazie stabilizacji

*Ludzie zarabiali miliony, nie wytwarzając niczego konkretnego z wyjątkiem zmiany tytułu własności. [...] Wszystko pozbawione było sensu i czegośkolwiek innego. Ludzie robili różne rzeczy nie wiedząc, po co je robią, i dopiero potem starali się dowiedzieć. Nudząc się w szpitalu, Yossarian zabawiał się tego rodzaju wzniosłymi myślami, w podobny sposób, jak skłonny do marzeń na jawie młodzieniec zabawia się genitaliami.*

Joseph Heller, *Ostatni rozdział czyli paragraf 22 bis*,  
tłum. A. Szulc, s. 17–18.

### 1. WSTĘP: MAŁE OJCZYZNY JAKO TOWAR

Ponowoczesna refleksja nad kulturą, w szczególności myśl Zygmunta Bauma-  
na, wyrażona w jego intrygującej i inspirującej koncepcji *turysty* przywieść może  
do paradoksalnych wniosków. Jednym z nich jest możliwość „odarcia” naszej se-  
sji o *małych ojczyznach* z pozytywnych wartości i uznanie jej za jeszcze jeden prze-  
jaw pewnej generalnej prawidłowości, charakterystycznej dla czasów współczes-  
nych. Innymi słowy, realizacja programu *małych ojczyzn* oraz racjonalizująca go  
sesja naukowa nie byłyby wkładem w realizację prawa do bycia innym, ale owa  
odmienność miałyby być objawem i przedmiotem ogólniejszego procesu mające-  
go zasięg globalny. *Małe ojczyzny* jawiłyby się jako wyraz nie indywidualizacji, ale  
globalizacji realizowanej przez indywidualia. Podmiotowość, której służyć by miały  
tytułowe „Pamięć-Miejsce-Obecność”, jest jedynie przedmiotowym wcieleniem  
ogólnych mechanizmów i zachowań społecznych kształtujących naszą dzisiej-  
szość. Czym bowiem jest postmodernistyczny *turysta*? Jest to generalnie metafora  
pojęciowo skupiająca przejawy uczestnictwa w kulturze, które miałyby być inne  
niż dotychczasowa w niej partycypacja i której modernistycznym wcieleniem był  
*pielgrzym*. Polegałyby one, z grubsza biorąc, na prowadzeniu życia *przygodnego*,  
pełnego zmieniających się atrakcji, nowinek, przenoszenia się z miejsca na miej-  
sce, nieustannych podróży (ale nie tułaczki czy podróży do miejsc sakralnych)  
bez prób jakiegokolwiek przywiązywania się do odwiedzanych miejsc i chęci

„wrośnięcia” w nie. Owa forma egzystencji postmodernistycznego człowieka dotyczyłaby nie tylko turystyki *sensu stricto*, ale wszystkich zachowań ludzkich wypełniających przestrzeń kontaktów międzyludzkich. Przygodna może być dostarczająca wrażeń praca. Przygodne, zmieniane ze względu na atrakcyjność, a nie „udomowienie” może być miejsce zamieszkania. Wreszcie przygodne, pełne hedonistycznej satysfakcji może być życie w jednym miejscu, pod warunkiem, że zapewnione jest niezwykłościami, jakie zapewniają media oraz miejska cywilizacja ze wszystkimi charakterystycznymi dla niej urokami, zlokalizowanymi na małej przestrzeni. *Turysta* to osobnik, który chce być uwodzony i poszukuje bodźców zaspokajających jego (żeńską?) potrzebę bycia uwiedzionym (nie nadarmo mówi się, że współczesność jest czasem o przewadze tzw. żeńskiego czynnika nad męskim, charakterystycznym dla cywilizacji modernistycznej). Potrzeby te są spełniane a zarazem wzbudzone przez szeroko pojęty przemysł kulturowy, którego jednym z fragmentów jest przemysł turystyczny w dosłownym znaczeniu tego terminu. Jedną z atrakcji, jakie produkuje, mogą być *małe ojczyzny* i wszystko to, co niespotykanego oferują. Mówiąc inaczej, *małe ojczyzny* ze wszystkim tym, co je tworzy i czyni z nich (oczekiwaną) niespodzianką urozmaicającą podróż *turysty*, stają się jednym z elementów strategii ekonomicznej współczesnego świata, który staje się towarem, o ile *turysta* może go „kupić”. Tym samym wymiar aksjologiczny, jaki zazwyczaj *małym ojczyznom* przypisujemy, np. w postaci takich pozytywnych wartości jak: odnajdywanie tożsamości, poczucie zakorzenienia i ciągłości lokalnych tradycji, podmiotowa odrębność kształtująca nasze indywidualne, niepowtarzalne *ja* etc., zostaje zniesiony (a w każdym razie zdewaluowany i doprowadzony do trywialnych atrakcji *Disneylandu*). Jest to jedynie krótkotrwała przygoda, a zarazem przedmiot kupczenia. *Małe ojczyzny* nie są wówczas alternatywą wobec globalnej „ziemi jałowej”, anonimowej i w gruncie rzeczy bezosobowej, zaludnionej przez powielające się egzemplarze ludzkie, lecz stanowią jeden z przejawów owej uniwersalnej nijakości. W istocie bowiem pod zjawiskami odmienności tkwić mają pewne uniwersalne mechanizmy, które obowiązują wszystkich bez wyjątku uczestników współczesnej kultury, a których pojęciowym skrótem jest metafora w postaci *turysty*. Dotyczy ona zarówno uczestników pasywnych, jak i aktywnych, np. artystów czy animatorów życia *małych ojczyzn*, będących dla *turystów* rodzajem muzeum lub skansenu, który – jak większość współczesnych galerii sztuki – ma być przez *turystę* zaliczony w trakcie jego „wycieczki” przez życie, ale nie ze względu na swój aksjologiczny „klimat”, lecz ze względu na swą atrakcyjność zadowalającą potrzebę wrażeń *turysty*. Jest on nikim nie tylko dla innych *turystów*, ale również dla jego *obsługi*, czego dobitnym przykładem może być krótki dialog zaczerpnięty z amerykańskiego thrilleru pt. *Chłodne niebo* (reż. N. Roeg, 1991), gdzie recepcjonista z hotelu pełnego turystów na zadane pytanie: „Kto dzwonił?” odpowiada: „Nikt”.

Trzeba podkreślić, że czasy współczesne, coraz chętniej zwane ponowoczesnymi, są przez niektórych postmodernistycznych ich obserwatorów, np. J. Jamesona, traktowane jako wyraz „późnego” kapitalizmu. W ten niedwuznaczny i czę-

sto literalnie wyrażany sposób następuje powrót do marksistowskiego punktu widzenia mówiącego, że stosunki społeczne są przejawem kapitalistycznej „gry o zysk”. Różnica między „nowym” kapitalizmem a „starym” leży w odmienności przedmiotu produkcji i wymiany. Generalnie ich przedmiotem stała się kultura. Nie jest już ona, jak ongiś bywało w świecie „modernistycznym”, jedynie racjonalizacją i fetyszyzacją mechanizmu społecznego nastawionego na realizację wartości w postaci maksymalizacji kapitału, ale sama stała się towarem. Obecnie zwiększaniu i podtrzymywaniu zysku służy nie tylko „semiotyczny” produkt kulturowy wytworzony przez przemysł turystyczny, kształtujący nie tylko przedmiot handlu, ale i jego nabywcę, tzn. turystę, ale służy temu również cały obszar, gdzie ma miejsce tzw. estetyzacja życia, wytwarzająca potrzeby estetyczne zaspokajane przez produkcję i konsumpcję przedmiotów mających walory „czysto” estetyczne. Martyn J. Lee nazywa to, w duchu postulowanego przezeń materializmu historycznego, dostosowanego do nowych warunków, „symboliczną przemocą” wyzwalamą „konsumpcyjne szaleństwo”<sup>1</sup>. Przejawami owej przemocy wydają się być także produkty symboliczne, zbiorczo określane jako New Age (będący swoistą turystyką „duchową”), wytwory kontrkultury czy subkultur młodzieżowych oraz wiele twórców sztuki wysokiej, do których zaliczyć można też sztukę postmodernistyczną. Reasumując, „niewidzialna ręka rynku” tworzy kulturę ponowoczesną, a stara marksistowska teza, łatwo to tłumacząca, wraca w nowej szacie. W istocie służy jako narzędzie podawania w wątpliwość otaczającego nas świata symbolicznego, gdyż ma on – jak „jasno wynika” z powyższych tez – dwuznaczny i sfetyszyzowany charakter, i to odnosi się również do *małych ojczyzn*. Stąd już otwiera się droga do poczynienia następnego kroku nieodłącznego dla marksizmu, tzn. „racjonalne” podstawy dla „nowych” utopii. Krytyczna demystyfikacja jest bowiem wstępem do odrzucenia fetyszy i zastąpienia ich kulturą autentyczną, którą należy stworzyć. Nowa kultura może być jednakże dopiero wtedy stworzona, kiedy – jeśli jesteśmy konsekwentnie marksistowscy – zburzone zostanie źródło wytwarzania zmystyfikowanej ponowoczesnej kultury, tj. „niewidzialna ręka rynku”.

Jednakże „turystyczne” czy „konsumpcyjno-estetyczne” ujęcie rzeczywistości symboliczno-społecznej utrzymuje deterministyczną zasadę marksizmu, głoszącą, że „byt kształtuje świadomość” w abstrakcji od niepodważalnych faktów, iż teza ta została „sfalsyfikowana”. Piszę to w cudzysłowie, aby zaznaczyć, iż wykazanie teoretycznej słabości marksizmu nie nastąpiło jedynie w wyniku czysto poznawczej, laboratoryjno-pojęciowej „zabawy”, lecz oparte jest na cierpieniach mas ludzkich, którym aplikowano rzeczywiste próby potwierdzenia tej zasady, odpowiednio do niej kształtując ich „byt”, czy znacznie częściej niebyt. Ostatni powód nakazuje więc ostrożność wobec sposobów myślenia, które choćby w entymematycznej formie nawiązują do powyższych „teorii”. Z tego też względu

---

<sup>1</sup> Martyn J. Lee, *Consumer Culture Reborn*, Londyn i Nowy Jork 1993, s. 169–173.

wydają się być nie do przyjęcia ich zmodyfikowane i szczegółowe rozstrzygnięcia, „ujawnienie” bowiem, że *małe ojczyzny* są obecnie przede wszystkim przedmiotem handlu, jest pozbawieniem jednostek ludzkich ich rzeczywistego, małego i osobistego świata. Deprecjacja podobnych wartości przekształca ludzkie indywidualia w osobników żyjących złudzeniem, iż mogą być kimś samoistnym i ową samodzielność istnienia wyrażać. Jest to sprowadzenie ich do roli zwierzęco lub infantylnie reagujących osobników, nie będących w stanie oprzeć się kolorowym obrazkom i cyrkowym atrakcyjności. Jest to wreszcie próba odseparowania skupisk ludzkich od ich tradycji i lokalności prowadząca do zanegowania fundamentu współczesnej cywilizacji.

Czy istnieje możliwość wyjścia z podobnej sytuacji? Przede wszystkim nie możemy pozwolić sobie na to, aby zwodziły i uwodziły nas (jak *turystę*) atrakcje (łatwego tłumaczenia) oparte na materializmie historycznym (być może w Polsce jesteśmy na to bardziej uodpornieni). Warto więc może przypominać o fundamentalnej tezie F. Znanieckiego głoszącej, że cywilizacja jest to zespół specyficznych wartości kulturowych wytworzonych i realizowanych przez grupy jednostek ludzkich, które wartości te podziela. Żadna cywilizacja nie jest zatem światem naturalnym, danym skądinąd (choć dla jej kontynuatorów zastanym), ale jest tworem sztucznym, który jak artefakt w postaci samochodu wymaga konserwacji, odświeżania, ulepszania, a nie zastępowania go przez inne formy środków lokomocji, które istnieją jedynie w domyśle i fantazjach. Dana cywilizacja rozwija się i przeobraża stosownie do obiektywizujących się warunków zewnętrznych przez nią wytworzonych i właśnie z tego względu wymaga nieustannej baczności na źródła jej pochodzenia, tj. wymaga uwagi zwróconej na wartości podstawowe, regulujące kreację zmieniającego się, rozwijającego się wcielenia „materiałnego” tych wartości w postaci wspomnianego otoczenia zewnętrznego. Konsekwencją tych wartości są bowiem pewne warunki obiektywne (które nie wystąpiłyby, gdyby danych wartości podstawowych nie realizowano). Innymi słowy, to świadomość (działająca) kształtuje byt, a nie – jak chcą marksiści – odwrotnie. I aby ów byt nie był zagrożony i unicestwiony, konieczne staje się nieustanne uświadamianie sobie, iż jego ekonomicznym wcieleniem (a więc jedną z praktycznych konsekwencji wartości podstawowych naszej cywilizacji) jest np. wolna przedsiębiorczość. Wydaje się, że nazwa ta jest właściwsza niż mistyfikujący ogólnik w postaci „niewidzialnej ręki rynku”, gdyż to ostatnie sugeruje ontologiczno-deterministyczny prymat pewnych reguł względem jednostek ludzkich, czyniąc z nich istoty podporządkowane tym regułom.

Sądzę, że pójście tropem wyznaczonym przez wielkiego polskiego filozofa (*sic*) i socjologa umożliwić może inne spojrzenie na np. *małe ojczyzny*, a także pozwala na podtrzymanie tezy głoszącej, że czasy dzisiejsze nie muszą być przeciwstawione modernizmowi, gdyż w istocie swej z niego wyrastają i wydają się być jego bezpośrednią „konsekwencją”. Nie będąc przy tym zagrożeniem dla dalszego rozwoju cywilizacji, ponieważ są przejawem transgresji owego modernizmu, która pozwala na otwarcie ścieżki rozwojowej polegającej na możliwości wpro-

wadzania korygujących zmian, gwarantujących utrzymanie cywilizacji, a nie zastąpienie jej niesprawdzoną, niepewną utopią (jak wszystkie utopie).

## 2. MODEL: TRANSGRESJA KULTURY

Wydaje się, że nie możemy zaprzeczyć, iż współczesna różnorodność kulturowa jest faktem, ale także nie możemy zanegować uniwersalności kultury, przynajmniej w pewnych aspektach. Innymi słowy, nie możemy pozbawić się możliwości rozumienia kultur minionych i teraźniejszych, ale odmiennych treściowo. W związku z tym chciałbym przedstawić zarys teorii kultury, która owe intuicje uwzględnia. Możliwa jest bowiem wizja, której źródła intelektualne sięgają np. Nietzscheańskiej koncepcji dwóch żywiołów: apollińskiego i dionizyjskiego lub Bachtinowskiej wizji średniowiecza składającego się z integralnie współlegzystującej kultury elitarniej i plebejskiej.

Ogólne założenie tej koncepcji, którą można nazwać transgresyjną teorią kultury, mówi, że społeczeństwo jako całość tworzy pewien system globalny, składający się z trzech alternatywnych (pod)systemów<sup>2</sup>. Znajdują się one, ze względu na to, że tworzą nierozzerwalną całość organiczną w związkach koegzystencji, a nie opozycji lub wykluczania. Pierwszy (pod)system składa się z wszystkich form symbolicznych, pochodzących z przeszłości naszej cywilizacji, aktualnie zachowanych w archiwach kulturowych. Istnieją one w postaci zwerbalizowanej i skodyfikowanej tradycji np. dzięki pracom historycznym i podobnego rodzaju systematycznej aktywności archiwalnej albo przejawiają się przez zachowania ludzkie, mniej lub bardziej skonwencjonalizowane, które są odziedziczone po przodkach. Wbrew pozorom obszar tego typu zachowań jest wyjątkowo szeroki. Inaczej mówiąc, zespół tradycji kulturowej tworzą nie tylko wyniesione z przeszłości zachowania życia codziennego, z czego w ogromnej mierze nie zdajemy sobie sprawy, ale takie instytucje jak muzea, edukacja historyczna, prowadzona w szkołach i specjalistycznych organizacjach służących poznaniu i zachowywaniu przeszłości. Całość podobnych zachowań symbolicznych można nazwać (pod)systemem w fazie zaniku. Na pierwszy rzut oka wydaje się on jawić jako swoisty relikwitu kulturowy. Podobne przekonanie jest skutkiem tego, że w tym samym czasie i w tym samym miejscu współistnieje drugi rodzaj (pod)systemu – (pod)system w fazie stabilizacji. Jego cechą charakterystyczną jest to, że w całości kulturowej ma on charakter dominujący i często utożsamiany jest z kulturą danego czasu. Trzeci (pod)system tworzony, jest przez te wszystkie zachowania symboliczne, które składają się na całość, będącą w fazie inicjacji. Jego cechą charakterystyczną jest to, że elementy (pod)systemu, znajdującego się w fazie inicjacji nie znajdują

---

<sup>2</sup> P. Kawiecki, *Ogólna charakterystyka społecznego systemu rozwojowego*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego” 1990, nr 14.

swych paralelnych odpowiedników w obu, wcześniejszych i koegzystujących z nim, (pod)systemach.

Warto tu może podkreślić pewien fakt, że (pod)system w fazie inicjacji, będący alternatywą wobec (pod)systemu w fazie stabilizacji, jest, przynajmniej częściowo, w relacjach aprobujących (pod)system będący w fazie zaniku. Stanowi to skutek tego, że w przyjmowanej koncepcji nie zakłada się kreacji *ex nihilo* i przyjmuje się, że każda forma innowacji w jakiś sposób bierze swe źródło z przesłanek wcześniej istniejących. Skoro tak, to mimo że podsystem w fazie inicjacji nie jest powtórzeniem obu pozostałych (pod)systemów, przynajmniej w warstwie literalnej, np. poprzez proponowane wytwory symboliczne i zarazem będąc alternatywny wobec (pod)systemu dominującego, musi skądś czerpać inspiracje. Ich źródło stanowi ta sfera kultury, wobec której nie jest on w opozycji, a więc przeszłość i ona, chociaż nie w całości jest aprobowana. Wyraża się to najczęściej przez nawiązywanie do przesłanek ontologicznych lub metafizycznych, zachowanych z przeszłości.

Głosi się tu tezę, że związki, które wiążą ludzi w zorganizowaną całość, mają symboliczną naturę i przeto, stawiając hipotezę na temat tych związków, można ukazać mechanizm kreacji i funkcjonowania symbolicznej komunikacji między ludźmi. Zespół podobnych mechanizmów, a nie tylko ich rzeczowe czy substancjalne przejawy (co nie oznacza materialne, gdyż substancje mogą być duchowe), tworzy kulturę. Jest ona zatem systemem symbolicznym, który charakteryzuje się pewną globalną tendencją, składającą się z dwóch nurtów: tendencji do trwania i utrwalania dotychczasowych, dominujących i przeto upowszechnionych wzorców symbolicznych oraz tendencji rozwoju i przekształcania. Podkreślić trzeba także koniunkcyjny charakter obu powyższych tendencji. Występują łącznie, chociaż często w różnym natężeniu. Ów podwójny cel, dążenie do stabilizacji i dążenie do transformacji, ma wpływ na kształt kultury. Jawi się ona wówczas jako symboliczny system, który nie tylko tworzy i utrwała związki symboliczne, ale także korygująco przekształca je w celu zapobieżenia dezintegracji tego systemu.

Krótko podsumowując dotychczasową prezentację, można powiedzieć, że związki, które tworzą skupiska społeczne, nie istnieją w próżni. Przeciwnie, koegzystują wraz z mniej lub bardziej rozwiniętymi (lub zachowanymi) wariantami alternatywnymi i one, brane w swym całokształcie, tworzą system społeczny (naszej cywilizacji). Ponadto wszelkie wydarzenia wewnątrz kulturowe, znajdujące swój wyraz w zachowaniach symbolicznych, nie są czymś absolutnie nowym, tak jak przeszłość nigdy absolutnie nie znika.

Każdy typ kultury, traktowany jako całość organiczna, składa się z konkretnych obszarów symbolicznych, wśród których, tropem E. Cassirera czy poznańskiej szkoły filozofii kultury, wyróżnić można: religię, magię, zwyczaje i obyczaje, prawo pisane i nieskodyfikowane, sztukę, naukę, technologię etc.

Każdy z tych elementów kultury może być obecny w każdym poszczególnym (pod)systemie, lecz np. sztuka czy nauka (pod)systemu w fazie stabilizacji różni się od sztuki, stanowiącej część całości (pod)systemu w fazie inicjacji. Zagadnie-



nie wewnętrznego zróżnicowania poszczególnych (pod)systemów stanowić może podstawę odpowiedzi na pytanie, jaki rodzaj sztuki czy nauki (oraz związanych z nimi wartości) jest rzeczywiście nowatorski. Komplikacja ta bierze się stąd, że powinniśmy pamiętać o dwóch formach przekształceń wewnątrz całego systemu kulturowego. Pierwszy rodzaj zmian ma charakter globalny. Jest to zamiana ról między (pod)systemami. Drugi rodzaj zmian dotyczy przekształceń wewnątrz danego (pod)systemu. Mają one często tak radykalny charakter, że brane są za zmiany pierwszego rodzaju. Jeżeli bowiem traktujemy stabilizację jako proces i rozwój (co nie jest tożsamy z postępowaniem) wtedy następuje moment, w którym procesy stabilizowania wydają się być, przynajmniej na pierwszy rzut oka, całkiem odmienne od procesów, kiedy dany (pod)system osiąga kres swego stabilizowania i zaczyna z nim „rywalizować” inny (pod)system, będący dotychczas w fazie inicjacji i rozwijający się niezależnie, chociaż w koegzystencji z (pod)systemem (dotychczas) dominującym. Możemy powiedzieć, że (pod)system dominujący w danym typie kultury ma trzy etapy swych przekształceń. Pierwszym z nich jest proces jego powstawania. Jest to przeszłość danego, aktualnie dominującego (pod)systemu. Powstawała ona także w kontekście innego, wcześniejszego (pod)systemu dominującego i w tym otoczeniu tworzyła (pod)system w fazie inicjacji. Drugi etap w rozwoju danego dominującego (pod)systemu, to rozwój stabilizacyjny, czyli jego konsolidacja i utrwalanie oraz wnoszenie go na coraz to większe obszary rzeczywistości kulturowej, w wyniku czego powoduje on marginalizację w całości kultury dwóch pozostałych (pod)systemów. Jest to – innymi słowy – wypieranie ich z „oficjalnej” kultury, acz nigdy ostateczne. Trzeci rodzaj tych wewnętrznych zmian polega na atrofii dotychczasowego (pod)systemu w fazie stabilizacji, jego zamieraniu i przekształcaniu się w (pod)system w fazie zaniku. Dotychczas dominujący (pod)system ustępuje na rzecz innego, będącego do tej pory w fazie inicjacji, który dzięki przejściu nowej roli wkracza w okres swego stabilizacyjnego rozwoju.

Naturalną konsekwencją powyższej wizji kultury jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania, czy tzw. kryzysy kultury lub przechodzenie z jednej epoki do drugiej są przejściem dotychczasowej dominacji jednego (pod)systemu na rzecz innego, czy też są to tylko zmiany wewnątrz danego ustabilizowanego (pod)systemu, który dla podtrzymania i utrwalenia swej dominacji dokonuje wewnętrznych korekt.

Cechą charakterystyczną powyższej wizji, istotną dla przedstawianej pracy, jest to, że podkreśla się tutaj fakt, iż w obrębie kultury – w celu utrzymania jej perspektywy rozwojowej – w jednym czasie funkcjonują różnorakie, alternatywne wobec siebie sposoby symbolicznego organizowania przestrzeni międzyludzkiej. Jednostki uczestniczące w tak rozumianej kulturze partycypują jednocześnie w przynajmniej dwóch odmiennych porządkach wartości, które dopiero w abstrakcji teoretycznej jawią się jako odmienne (pod)systemy symboliczne. Nigdy zatem nie jest tak, że kultura, o ile jako całość zachowuje zdolność swego rozwoju, w sposób absolutny zdominowana jest tylko i wyłącznie przez jeden system war-

tości oraz sposobów ich realizowania. Innymi słowy, jednostka ludzka, zanurzona w kulturze jest uwikłana w różne, współistniejące jej porządki i wartości, a stan ten jawi się jako naturalny. W sytuacji, kiedy następuje wymiana dominującego dotychczas (pod)systemu na inny, przybiera to postać dramatycznego rozdwójenia i równoczesnego uczestniczenia w dwóch równoległych i wchodzących w skład jednej całości, porządkach.

Naszkicowana wizja podkreśla fakt, iż cywilizacje niekoniecznie muszą ginąć. Wewnątrz ich układu możliwe jest wskazanie takich elementów, które umożliwiają ich kontynuację, acz w zmienionej formie. Wbrew pozorom do elementów zapewniających perspektywę rozwojową nie należy tylko (pod)system w fazie inicjacji, ale równie ważny jest (pod)system w fazie zaniku, do którego (aprobowano przynajmniej w niektórych aspektach) nawiązuje (pod)system w fazie powstawania. Cechą charakterystyczną archiwów kulturowych (do których zaliczyć można *małe ojczyzny*), dających myślową podstawę samoobrony przed cywilizacyjną zapaścią mechanizmu samoobrony, jest to, że są one zachowane dzięki medium pozwalającemu na utrwalanie pamięci – symbolowi. Symbol konserwuje treść tych archiwów, czyniąc z nich nie tylko źródło sentymentalnych wspomnień, ale przede wszystkim źródło myślowych inspiracji nowych alternatyw aksjologicznych, otwierających (ewentualnie) kulturotwórcze perspektywy rozwojowe. Wyrazem samokorekty, a więc odwołaniem się do pamięci i zasobów magazynowanych przez kulturę, jest odradzanie się, zmagazynowanych w symbolach, zazwyczaj słownych, nowych wizji, nieobecnych w dominującym korpusie przekonania. Stanowią one drogowskaz dla (alternatywnych) działań praktyczno-życiowych, a nie ich opis czy parafrazę dyrektywalną. Stąd też nie tyle krepują, co stanowią metafizyczną motywację uzasadniającą podejmowanie działań konkurencyjnych. Metaforyczny charakter przekazu pozwala na zakomunikowanie wartości metafizycznych lub ich „wywiedzenie” z metafory.

### 3. PAUZA

Dla naszych rozważań istotne jest zwrócenie uwagi na pewną cechę charakterystyczną dla bloku symbolicznych propozycji, mających walor alternatywnej przyszłości. Otóż nie wydaje się on być efektem świadomego wizjonerstwa, prorokującego z góry trudności i projektującego ich rozwiązania. Nie możemy ulegać urokom wizyjności, ponieważ zakładałoby to demiurgiczną zdolność przewidywania przyszłości, której nie posiadamy, czego dowiodły wizje, które się nie sprawdziły. Możliwości projektowania przyszłości nie posiadamy, a więc w tym wypadku traci sens poszukiwanie takiej działalności, która byłaby delegowana do produkowania proroctw. Ponadto system dominujący ma tyle wewnętrznych możliwości, że jest w stanie dokonywać autokorekt w taki sposób, aby nadal utrzymywać się. To ostatnie jest szczególnie istotne, gdyż innowacyjność jest jedynie swoistym „błędem”, pojawiającym się właśnie z okazji wprowadzania ko-

rekt dominującego systemu wartości i form symbolizowania, umożliwiającą realizację tych wartości. Pauza kulturowa może mieć miejsce, kiedy dany typ przesądzeń symbolicznych wykracza poza sfery regulowane przez tradycyjne sposoby myślenia i ekspresji symbolicznej, a które później zostały przejęte przez bardziej efektywne sposoby (pod)systemu dominującego (i dlatego jest on dominujący).

Powyższe rozważania chciałbym opatrzyć konkretnym przykładem cywilizacyjno-kulturowym. Jest nim propozycja spojrzenia, z punktu widzenia przyjętych założeń, na powstanie, urzeczywistnienie i stabilizacyjny rozwój projektu liberalno-konserwatywnego<sup>3</sup>.

Wyartykułowanie i przyjęcie tego projektu nawiązującego do prehistorycznej przeszłości ludów północnoeuropejskich, posiadających tradycje celtyckie i stonunkowo najmniej zromanizowanych, nie było związane – przynajmniej w momencie jego formułowania i krystalizowania się (w zastanym i zaakceptowanym „języku” kultury łacińsko-chrześcijańskiej) – z bezpośrednio widocznymi skutkami, wskazującymi na większą jego efektywność. Możemy tutaj mówić co najwyżej o równorzędności, analogicznie do sytuacji teorii heliocentrycznej Kopernika, która w momencie swego powstania była tylko równie praktyczna jak wizja ptolemejska. Mapa „dobrobytu” późnofeudalnej Europy nie pokrywa się z mapą obszarów, gdzie liberalizm powstawał i rozwijał się, ale pokrywa się z regionami, gdzie wpływ kultury, nie tyle chrześcijańskiej, co rzymskiej, był najsłabszy, chrześcijaństwo zaś odwoływało się do tradycji regionalnej mającej celtycko-normańską genezę. Te właśnie źródła – połączenie przedarystotelesowej wizji z wczesnochrześcijańskimi przetworzonymi, a nie wytępiionymi, zwyczajami regulacji zbiorowisk, pochodzących z północnej Europy – pozwoliły na powstanie nowej (liberalnej) wizji świata. Zachowała ona wymiar chrześcijański, a więc nie znajdowała się w opozycji do obowiązującego paradygmatu, co zabezpieczało przed zagrożeniami z tej strony. Ponadto nie ignorowała miejscowej tradycji, co z kolei ułatwiało jej przyswajanie, ponieważ nie znajdowała się w kolizji z zaakceptowanymi i tradycyjnie utrzymywanymi wzorcami zachowań. Niewiarygodna i fascynująca fuzja nowoczesnych elementów, jakich dostarczyła chrystianizacja, z tradycyjnymi nawykami zachowań społecznych, zachowanych z pogaństwa, zapłodniła ludzką wyobraźnię. Dzięki temu stała się możliwa ekstrapolacja modelu liberalnego nie tylko w sensie geograficzno-horyzontalnym, ale również w wymiarze wertykalnym, ponieważ oswojona tradycja uzyskała perspektywę rozwojową. Z powstałego zespołu nowych propozycji ontologicznych „wywiedziono” (pod)wartości, obejmujące sfery praktyczno-życiowe. Owo uzupełnianie o (pod)system wartości instrumentalnych umożliwiało swoistą, pozytywną „weryfikację” ich przesłanek i przenoszenie na coraz większe obszary ludzkiej egzystencji. Rozszerzaniu się wpływu modelu, funkcjonującego dotychczas lokalnie i ograniczonego

<sup>3</sup> P. Kawiecki, *Postmodernizm a liberalizm*, „Arka” 1993, nr 48 (6).

do wybranych sfer życia, koncentrującego się głównie w późnośredniowiecznych enklawach miejskich (stanowiących do tej pory co najwyżej wariant alternatywny wobec dominującego porządku feudalnego), towarzyszy w społeczeństwach renesansowo-reformacyjnych uzupełnianie go o aplikacje (praktyczne), pozwalające na jego stosowanie w coraz to nowych dziedzinach dotychczas tradycyjnie regulowanych. Konieczne stają się uzupełnienia ogólnych zaleceń i norm o bardziej wyspecjalizowane i partykularne dyrektywy, zastępujące dotychczasowe, wywodzące się ze „starej” tradycji. Aplikacje te posiadają w zasadzie charakter opisowy, gdyż muszą bardziej uwzględniać swoiste cechy przedmiotów, do których są stosowane. Następuje rozdzielenie wiedzy symbolicznej na dwa, różniące się statusem logicznym, bloki przekonań: normatywny, określający wartości ostateczne oraz opisowy, poprzedzany przez integralnie związany z nim blok wartości instrumentalnych. Związek między treścią nakazów praktycznego postępowania a systemem wartości ostatecznych staje się wówczas zapośredniczony, bardziej luźny. Rolę tych wartości niejako przejmują (pod)wartości instrumentalne. Wartości ostateczne ulegają konwencjonalizacji i oderwaniu od wartości instrumentalnych, stając się domeną kapłanów, a nie imperatywem moralnym zwykłego ludzkiego działania. Zastępuje go wiedza specjalistyczna, oparta na swoistych dla niej wartościach, np. na normie efektywności, której w wersji gospodarczej odpowiada maksymalizacja zysku. Jego deskryptywnym wcieleniem jest wiedza, opisująca jak praktycznie przedsięwziąć, aby ów instrumentalny względem wartości ostatecznych ideał osiągnąć.

Proces wytwarzania nowych rozwiązań w sytuacji autokorygowania się (pod)systemu w fazie stabilizacji, mogących być swoistym „błędem” korekcyjnym i połączonych ze sparafrazowaną „metafizyką” wziętą z archiwów kulturowych, szczególnie widoczny jest w pewnym momencie stabilizowania się (pod)systemu dominującego. Moment ten nazywam pauzą kulturową. Innymi słowy, pauza kulturowa stanowiłaby przejaw wkroczenia w sfery, jakie dotychczas nie były penetrowane nie tyle przez samą myśl, co działania ludzkie, zarówno tradycyjne, jak i ich alternatywnie powstałe odpowiedniki. W takiej sytuacji nie jest już możliwe sparafrazowanie ich przez nowe wzorce symboliczne wartości tradycyjnych i dominujących oraz odpowiadających im praktyczno-życiowych bloków przekonań. Rodzące się problemy i trudności są bowiem zupełnie nowe, dotychczas niespotykane. Nie posiadają one swych analogonów nie tylko w innych dziedzinach, ale również w języku, który jest im przypisywany. Konieczne stają się wówczas interwencje rozumu ludzkiego, które nie są nakierowane na całokształt aktualnego bytu, gdyż do tych celów wystarczają dotychczas wypracowane formy symboliczne jego pojmowania i kształtowania, ale odnoszące się bezpośrednio do nowej zupełnie jego części. Refleksje te, ze względu na to, iż dotyczą jedynie lokalnego fragmentu świata, posiadają formę wartości instrumentalnych, stanowiących zaplecze perswazyjne. Uzasadnia ono nowo powstałe i partykularne przekonania pragmatyczno-życiowe. Fakt, że dotyczą nowej, chociaż lokalnej tylko rzeczywistości, nadaje im znamię przełomu. Owo poczucie

braku symetrii i możliwości odniesienia do odpowiadających im (w przeszłości) sfer życiowych, poza ewentualną zbieżnością z istniejącymi zazwyczaj na obrzeżach kultury projektami i hipotezami symbolicznymi, wzmacnia przekonanie o „punkcie zwrotnym” i separuje tak wartościowaną innowacyjną rzeczywistość od jej właściwych korzeni. Dotychczasowe modele symboliczne, w skutek których wytworzone zostały przedmiotowo do tej pory nie znane obszary rzeczywistości, zostają zawieszane i porzucone. Ich miejsce wypełniają wizje pozornie alternatywne i konkurencyjne. Mają one charakter kryptoontologii z powodu egzystencjalnej nowości sfer, których dotyczą. W istocie swej neglżują właściwe źródła swej genezy. Nowe światopoglądy nie stanowią jednak siatki pojęciowej, symbolicznie oplatającej całość świata, gdyż dominująca jego część jest uzasadniana przez dominujący paradygmat, z którego owa nowa część rzeczywistości wzięła swe źródło przedmiotowe.

Zastąpienie nadrzędnego systemu wartości, których urzeczywistnianie w ostateczności wykreowało lokalne dziedziny rzeczywistości (materialnej i duchowej) przez „oddolnie” powstałe światopoglądy, mające służyć dalszemu utrzymywaniu aktywności w tych nowych dziedzinach, prowadzi w dwóch kierunkach.

W pierwszym wypadku, tzn. kiedy światobraz przestaje być adekwatny względem rozbudowywanego bloku opisowego, na podstawie którego owa wizja świata powstała, następuje jej odrzucenie i zazwyczaj przypomnienie biernie respektowanych (w innych dziedzinach) właściwych korzeni normatywno-regulatywnych owego bloku. Tutaj przejawia się obserwowany ostatnio nawrót do konserwatyizmu przypominający źródła skonstruowanej i wcielonej w życie cywilizacji [w istocie wartości ontologiczno-metafizycznych (pod)systemu dominującego, kiedy znajdował się jeszcze w fazie inicjacji].

W drugim wypadku, wnoszenie bloku przekonań pragmatyczno-życiowych zgodnie z nakazami nowego wzorca światobrazu do tych, które nie wymagają owego „przeniesienia”, prowadzi do tego, że – będąc wobec nich w istocie nieadekwatny – deformuje je i zakłóca ich funkcjonowanie. Coraz szersze powielanie „nowych” schematów, stosownie do nakazów „nowego” światopoglądu, w imię kontynuacji „przełomu”, prowadzi do dysharmonii i degeneracji, a w ostateczności do niemożności funkcjonowania całości życia nie tylko materialnego, ale i duchowego społeczeństw. Tę sytuację można obdarzyć mianem budowy całkowicie „nowych” społeczeństw, zrywających (w deklaracjach) z wszelką przeszłością. Zazwyczaj skutki tej budowy w obliczu zastanych warunków nie tylko materialnych, ale i duchowych, od których wszak nie można abstrahować, są (a przynajmniej do tej pory były) katastrofalne, gdyż owych warunków, a więc swoistej rzeczywistości zewnętrznej, nie da się w nieskończoność ignorować.

Wydaje się jednak, że obydwie sytuacje są nieuniknione, ponieważ drugi przypadek, a właściwie jego niepowodzenie stanowi swoistą formę selekcji proponowanych rozwiązań. Natomiast pierwszy (owo cofanie się w przeszłość) stanowić może źródło przypomnień lub „odkrywania” metafizycznych przesłań przeszłości, które mogą – w nowej, zaadaptowanej szacie – stanowić motywacyjno-per-

swazyjną podstawę przyjęcia tych rozwiązań alternatywnych, które przeszły skuteczną próbę selekcji, jakiej dokonuje się w obrębie drugiego przypadku.

Przemianom (pod)systemu w fazie stabilizacji (od fazy inicjacyjnej, przez dominację, po zanik) odpowiadają trzy różne formy ontologii podstawowej:

❖ ontologia obserwacji: jej osobowym wcieleniem jest postać Sokratesa, ogólnie – kapłan jako obserwator znajdującej się na zewnątrz rzeczywistości obiektywnej, język, którym posługuje się zawiera terminy (znaki) ejdetyczne, a nie wbrew pozorom terminy obserwacyjne oparte na doświadczeniu zmysłowym, używana zaś forma wyjaśniania ma charakter eksplikacji systemowej mającej za zadanie sformułowanie teoretycznego światobrazu opartego na hipotetycznej zasadzie pierwszej;

❖ ontologia partycypacji: jej uosobieniem jest działacz czy – ogólnie biorąc – błazen, światobraz oparty jest tutaj na zasadach regulujących czynności ludzkie, język zaś, w którym są formułowane przesądzenia tej ontologii, zawiera terminy obserwacyjne oparte na danych zmysłowych, podstawowym trybem wyjaśniania, jakiego się tutaj używa, jest eksplikacja cząstkowa. Wyrazem symbolicznym ontologii partycypacji nie jest tradycja grecka – jak w wypadku ontologii obserwacji – ale tradycja wywodząca się z *Biblii* i świata judajskiego, podtrzymywana w Europie przez tradycje Bizancjum;

❖ ontologia kontemplacji: stanowi podstawę światobrazu iluminacji, podmiotowym jej uosobieniem jest mędrzec asceta, język, w którym jest formułowana, zawiera głównie terminy metaforyczne konstytuujące tzw. znaki metafizyczne<sup>4</sup>, dominującym zaś typem eksplikacji jest wyjaśnianie metaforyczne, wcieleniem historycznym może być tutaj poniekąd średniowiecze.

---

<sup>4</sup> Powyższe znaki zostały tutaj jedynie zasygnalizowane. Pełne ich omówienie wymaga osobnych, odrębnych rozważań. Z tego też względu jedynie skrótowo je opiszę. Kiedy ma miejsce proces utożsamiania obiektów mentalnych, które powstają w czasie percepcji zmysłowej, z przedmiotami zewnętrznymi, wtedy można nazwać to tradycyjnie – obserwacją zmysłową, a znaki użyte do jej opisu znakami empirycznymi. W tej identyfikacji formułuje się – za pomocą wyrażeni – pojęcia (znaczenia) skorelowane z surowymi wrażeniami, używając takich kategorii jak: rozmiar, wielkość, kształt, kolor itp., a także używa się kategorii w postaci następstwa czasowego czy związków kauzalnych. Znak drugiego rodzaju jest trybem wyrażania, który można nazwać rozumieniem ejdetycznym. Przez znaki ejdetyczne rozumiemy pojęcia i idee abstrakcyjne. Podobne przedmioty opisywać można przez wskazywanie ich jako immanentne istoty. W ich skład mogą wchodzić także obiekty (myślone) obejmowane przez świadomość empiryczną. Jednakże są one opisywane ze względu na swój *eidios*, a nie z powodu możliwości rozumienia ich (także) w terminach empirycznych. Znaczenia (pojęć) tworzone są w postaci myślowych (językowo werbalizowanych) charakterystyk istot i ich związków między nimi, mających – w potocznym ujęciu – konwencjonalny charakter funkcji. Trzeci rodzaj wyrażania cechuje się niejako odwrotnością dwóch poprzednich, gdyż polega on na pewnej niezależności znaczenia względem znaku. Znaczenie poniekąd kształtuje formę znaku. Decyduje o jego powołaniu, w tym sensie, że za każdym razem, kiedy znak jest przywoływany, jest on nieadekwatny wobec tego, co oznacza. Innymi słowy, adekwatność znaku jest chwilowa, doraźna: różne, radykalnie odmienne, literalnie przeciwstawne znaki mogą być w równym stopniu odnoszone do tego samego znaczenia. Można bowiem pojęcie Boga charakteryzować wielorako i charakterystyki te mogą nie mieć ze sobą wiele wspólnego w war-

Trzeba dodać, że wymienione wyżej formy ontologii odnoszą się również do pozostałych (pod)systemów, ponieważ myślowy regulator (pod)systemu w fazie schyłku wydaje się być już kontemplacyjny, (pod)system zaś w fazie inicjacji nie jest jeszcze błazeński. Natomiast przejawem ustabilizowanego rozwoju (pod)systemu w fazie dominacji jest przekształcanie jego ontologii obserwacji w ontologię partycypacji.

#### 4. ZAKOŃCZENIE: POSYMBOLICZNOŚĆ

Przyjęcie tezy, że kultura – o ile ma zachować perspektywę rozwojową – składa się z tych trzech wyróżnionych (pod)systemów, pociąga za sobą pytanie: czy stan obecny jest przejściem od ontologii partycypacji na rzecz ontologii kontemplacji (owe powszechne oczekiwanie na nową metafizykę lub wskazywanie na jej potrzebę), czy też jest to obrona zastanego paradygmatu partycypacji przed nieuchronnie nadchodzącą metafizyką i wypływającą stąd zmianą hierarchii wartości (a wraz z tym światobrazu, języka etc.), pociągającą za sobą utratę dotychczasowych przywilejów związanych z funkcjonowaniem elit (upostaciowionych przez błazna) na rzecz nowych elit, tworzonych przez mędrców, wyznających wartości światobrazu kontemplacji?

Poglądy przedstawione w trzeciej części tej pracy wydają się wskazywać, iż należą one do światobrazu partycypacji. Innymi słowy, wydają się być świadomościowym wyrazem stabilizacyjnego „uwalniania” się od potrzeb formułowania i wyrażania *explicite* zrębów światopoglądowo-ontologicznych charakterystycznych dla przekonań regulujących tworzenie (pod)systemu w fazie inicjacji. Mówiąc jeszcze inaczej, są one wyrazem pauzy kulturowej polegającej na tym, że inicjacyjne źródła ustabilizowanego (pod)systemu nie muszą być przywoływane. Dla potrzeb jego utrzymania wystarczą parafrazy i ich eksperymentalne ekstrapolacje na inne, nowo powstające rejony rzeczywistości (częstokroć bez świadomości źródeł przedmiotu parafrazy czy eksperymentu lub w literalnej opozycji wobec nich). (Pod)system jednak trwa i rozwija się dopóty, dopóki istnieje przedmiot eksperymentu i parafrazy. Jednakże, która z parafraz lub który eksperyment okaże się „niewłaściwy”, tzn. rzeczywiście rozmiijający się z miejscem swego pochodzenia, i przez „pomyłkę” (wynikającą z zapomnienia swych źródeł) stanowiący zaczyn nowego (pod)systemu w fazie inicjacji, a więc będący początkiem nowej epoki, nie sposób definitywnie rozstrzygać. Możemy jedynie postulować

---

stwie literalnej, lecz być podobne do siebie przez to, że odnoszą się, nigdy wyczerpująco, do tego samego „obiektu” myśli. „Właściwe” znaczenie ujawnia się czy też raczej aktualizuje się przez każdorazowe użycie znaku. Będąc tylko symptomem znaczenia metafizycznego, podobny znak metafizyczny nie jest integralną częścią przedmiotu oznaczanego, gdzie jego pojęcie wraz ze znakiem (czyli „opisem” przedmiotu) wchodzi w skład znaczenia, jak w wypadku znaczenia empirycznego. Znak metafizyczny nie jest także ejdetycznym skrótem, tj. nie charakteryzuje się tym, że gdziekolwiek się pojawi, to zamiast niego można użyć (pomysleć) znaczenie ejdetyczne.

zarówno otwartość, jak i ostrożność względem takich „pomyłkowych” projektów. Otwartość jest konieczna ze względu na podtrzymywanie rozwoju, poprzez proponowanie nowych rozwiązań, natomiast ostrożność ze względu na to, iż nie możemy im w pełni zawierać. Może bowiem okazać się, że bezkrytyczne pójście ich śladem, przy jednoczesnym, definitywnym porzuceniu dotychczas efektywnego, nie wyeksploatowanego i ustabilizowanego (pod)systemu, będzie alternatywą krótkotrwałą, nierozwojową właśnie. Ostatnim historycznym przykładem takiego braku „ostrożności” może być podjęcie eksperymentu socjalistycznego Europy (nie tylko Środkowej i Wschodniej).

Ponowoczesny *turysta* znoszący – myślę, że częściowo – aksjologiczny wymiar *małych ojczyzn* wyraża jednak pewną sytuację, która wydaje się być charakterystyczna dla szkicowanej wcześniej pauzy w rozwoju stabilizacyjnym (pod)systemu dominującego (i zarazem całego systemu). Mianowicie jest wyrazem utraty funkcji komunikacyjno-motywacyjnej symbolu. Dominacja danego (pod)systemu kulturowego i jego efektywność pozwalają na to, że nie muszą już być w pełni przywoływane metafizyczne podstawy regulujące czynności i wartości praktyczno-życiowe charakterystyczne dla tego (pod)systemu. Ich bezpośrednia efektywność jest wystarczającym powodem uzasadniającym ich stosowanie [ponadto nie ma tutaj sytuacji rywalizacyjnej, charakterystycznej dla przełomu kulturowego, kiedy jeden (pod)system jeszcze (skutecznie) funkcjonuje, a drugi już zaczyna (równie skutecznie) funkcjonować i jedynym sposobem wykazania ich wyższości jest powoływanie się na ich odmienne przesłanki ontologiczno-metafizyczne]. Moment poprzedzający nadejście takiej sytuacji można nazwać posymbolicznością. Tę ostatnią, wyrażającą się we wspomnianej utracie funkcji komunikacyjnych, należy odróżnić od konwencjonalizacji symbolicznej [ta jest charakterystyczna dla (pod)systemu w fazie zaniku]. W posymboliczności, której fragmentem bądź jednym z treściowych odpowiedników jest postmodernizm, emocjonalne reakcje na symbole nie muszą być już skutkiem ich znajomości, zinterioryzowania i uznania za własne (w sytuacji ich skonwencjonalizowania treść ich jest znana, ale nie jest ona wsparta na odpowiadających im przeżyciach emocjonalnych). Oddziaływanie symbolu, gdy wszystko jest znakiem, nie opiera się na jego rozumieniu, ale na oddziaływaniu emocjonalnym. Ów semantyczny „luz” symbolu czy też brak zniewolenia przez „czystą” jego treść w połączeniu z gotowością emocjonalną na przeżywanie go (a więc w sytuacji swoistego zapotrzebowania na symbol), tworzy grunt pod nową symbolikę mogącą stać się podstawą nowego typu kultury. Tym samym *turysta* jest osobowym wcieleniem wyrazu gotowości na przyjęcie nowej metafizyki podmiotów funkcjonujących w okresie pauzy kulturowej. Jednocześnie zaś – ze względu na to, że postawa *turysty* umożliwia trwanie dotychczasowego (pod)systemu – stanowi to zabezpieczenie przed powstaniem próżni cywilizacyjnej, gdzie nie działają (już) żadne mechanizmy integracyjno-społeczne prowadzące do chaosu i rozpadu, a w ostateczności do atrofii kultury.



## Miejsce, przemieszczenie, tożsamość

### 1. ZAMIAST WPROWADZENIA: O TYCH POJĘCIACH

Dlaczego miejsce, przemieszczenie i tożsamość? Dyskurs miejsc narzuca się sam. Przeżywamy niebywały renesans lokalności, małych ojczyzn, etnicznych koźreni, okolic i krajobrazów. Ma on duże znaczenie kulturowe i polityczne, wiąże się z nim nadzieje na odbudowę demokracji i rekonstrukcję tożsamości wyczerpanej konfliktami w sferze dotychczasowych, szerszych identyfikacji. Miejsca i tożsamości wiążą się zatem dość jasno. Co natomiast z przemieszczeniem?

Miejsca są nieruchome, wędrują w czasie odstawiając swe zapomniane historie, czasem w przestrzeni, przenosząc się wraz z migrującymi mieszkańcami; czasem ich sens zmieniają przybysze. Miejsca nie są odizolowane. Stykają się ze sobą i ulokowane w nich znaki przekraczają granice. Smaki potraw, kolory dachów, kroje ubrań przenikają się wzajemnie i zmieniają znaczenia. To tylko pozornie swobodny i niczym nie krępowany przepływ mód i fascynacji odmiennością. Można w nim odkryć pewną logikę przejść, całkiem nie niewinną. Bez prób jej opisanie nie zrozumimy dziwności naszego życia politycznego, nie będziemy w stanie wymyślać strategii edukacyjnych adekwatnych do dokonujących się w nas przeobrażeń. Nasze dążenie do stania się częścią Zachodu jest właśnie tym: przejmowaniem znaków „stamtąd”, lokowaniem ich w naszej przestrzeni i przeinaczaniem ich sensu. Naszą demokrację tworzymy z przeinaczeń – i inaczej się nie da.

### MIEJSCA I WSPÓLNOTY

W epoce hiperprzestrzeni, w której pieniądze mogą w mgnieniu oka przepływać z jednego krańca Ziemi na drugi, w obliczu globalnych procesów produkcji, środowiska lokalne znowu stały się miejscem regulacji codziennego życia społecznego i ekonomicznego. W sytuacji, gdy kapitał może swobodnie przemieszczać się w przestrzeni, tylko od lokalnych instytucji i ich inicjatyw zależy, czy potrafią przyciągnąć go właśnie do siebie. Transformacja ta ponownie na plan pierwszy wyniosła dyskusję na temat lokalnej identyfikacji i specyfiki. Jeśli przyjmiemy, że w dobie hiperprzestrzeni kluczem do zrozumienia elastycznej organizacji produkcji jest fragmentaryzacja teje przestrzeni do poziomu środowisk lokalnych, to znaleźliśmy się w sytuacji zasadniczej sprzeczności. Oznacza to, że malejące znaczenie przestrzeni – czy raczej jej homogenizację w obliczu kapitału – kompensuje wzrost znaczenia specyfiki miejsca.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> I. Sagan, *Ludzie i ich miejsca w geografii postmodernistycznej*.

Cytowana wyżej wypowiedź stanowi jedną ze współczesnych prób ujęcia problemu ponowoczesności, wiążącą ten fenomen kulturowy z przemianami technicznymi i cywilizacyjnymi. Ale sfera kultury (wąsko tym razem rozumianej) nie daje się wyjaśniać jedynie jako funkcja ekonomii i cywilizacji technicznej. Kultura warunkowana jest także przez siebie samą: otwartość przestrzeni znaczeń nie tylko jest rezultatem i symptomem czegoś wobec niej zewnętrznego, ale i samego procesu wytwarzania znaczeń. Przestrzeń znaczeń produkuje efekty w tej samej przestrzeni, tworzy rozwiązania problemów przez samą siebie generowanych, odpowiada na swoje własne pytania. W tym sensie można mówić, że współczesny renesans idei lokalności, przywracanie miejscom znaczeń istotnych w konstruowaniu tożsamości, stanowi odpowiedź na kulturową sytuację ponowoczesności (będąc zarazem jej elementem) w stopniu co najmniej takim samym, jak stanowi ją w stosunku do wyzwań ekonomicznych i cywilizacyjnych.

Odwrót w stronę lokalności jest więc także reakcją na wzrastającą niepewność społecznego świata. Narastające różnicowanie przestrzeni kulturowej, związane z dominacją mediów wizualnych, wywołuje i taki efekt, że w zalewie szczegółów związanych z wszelkimi możliwymi miejscami na świecie zaczyna nas obchodzić coraz częściej właściwie tylko szczegół miejsca własnego. To redukcja mozaiki do elementu, holograficzna koncentracja świata do jednego punktu na mapie. To w lokalności, wobec braku fundamentów metadyskursywnych, widział Foucault podstawę zaangażowania etycznego współczesnego, „poszczególne” intelektualisty; to lokalne środowiska mają stanowić punkt odniesienia dla praktycznego działania edukacyjnego i politycznego w sytuacji kryzysu Wielkich Opowieści, dotychczas gwarantujących słuszność decyzji.<sup>2</sup>

Nie jest to tylko kwestia zastępowania wartości ugruntowanych w obiektywnych ideach wartościami generowanymi społecznie. Znaczenie wspólnot przekracza wymiar polityczny. Nie chodzi jedynie o to, że wobec kryzysu państw narodowych i nieuchronnej anonimowości ponadnarodowych struktur, integrujących dzisiejszą ekonomię i politykę, środowiska lokalne stają się jedyną dostępną jednostkom „sferą publiczną”. Wspólnota – miejsce znajdujące się na przecięciu tego co zbiorowe i tego, co indywidualne – jest w swym utopijnym sensie wolna od tragicznego konfliktu wartości. Wspólnota jest miejscem niedualnego bycia z innymi, jest stanem zatarcia granic między „ja” i „nie-ja” – oddalającym problem samoidentyfikacji. Przeżycie wspólnotowe – przydarzające się na krótką chwilę niemal każdemu – pozostaje na całe lata modelem doświadczenia bycia z innymi, bycia-w-świecie, o niekwestionowanej randze w indywidualnej hierarchii wartości (jeśli wartości są dziś jeszcze hierarchizowane...). Doświadczona czy wymagowana, stanowi więc wspólnota podstawę orientacji w świecie.<sup>3</sup> W tym sensie

<sup>2</sup> Teza ta wielokrotnie pojawia się w tekstach z kręgu amerykańskiej pedagogiki radykalnej i teorii polityki (np. u Henry’ego Giroux, Patti Lather, Sharon Welch). Ma ona zresztą głębokie podstawy w tradycji pragmatyzmu.

<sup>3</sup> Por. T. Szkudlarek, *Zarys modelu hierarchizacji wartości* [w:] J. Lipiec (red.), *Człowiek i świat wartości*,

nadzieje współczesnych, postmodernistycznie zaangażowanych intelektualistów na osadzenie dyskursu polityki we wspólnotach lokalnych nie stanowią zmiany *istoty* podstaw zaangażowania: zdaje się, że uniwersalizm był zawsze partykularyzmem jakiejś grupy, a niekwestionowalność wartości produkowana była zaledwie jako efekt „przecięcia” osi identyfikacji jednostkowej z szerszymi układami społecznymi.<sup>4</sup> Współczesna zmiana zdaje się polegać jedynie na zmianie owych grup odniesienia. Miejsce wspólnot narodowych zajmują wspólnoty etniczne, regionalne, lokalne, miejsca, sekty, grupy przyjaciół i fanów. Na drugim biegunie natomiast, w innej skali, sytuują się odniesienia globalne, planetarne, kosmiczne. Zdaje się, że charakterystyczną cechą ponowoczesności jest „wypadanie” z obrazu świata wspólnot narodowych i wyniesienie do rangi podstawowych układów odniesienia dwóch skrajnych miejsc: małej grupy społecznej, tworzącej zrekonstruowaną podstawę lokalnej polityki i pedagogiki, i Kosmosu (przyrody, globu, natury) tworzącego zręby nowej religijności. Brak nam jednak jakiejś politycznej zasady pozwalającej wytworzyć pomost między tymi odniesieniami i zrekonstruować ideę „wspólnego świata społecznego”, wspólnoty wspólnot nie przywracającej przemocy tam, skąd dopiero została wyparta wraz z rozluźnieniem gorsetu nacjonalizmów. Prawdopodobnie brak instytucjonalizacji nowej religii, nowej etyki i pedagogiki prowadzi do przekonania, że świat się rozpada. Pozostaje nam oczekiwać nadejścia Nowej Ery krystalizującej dzisiejsze instytucje w instytucje Nowego Porządku albo snuć utopie o możliwości uwolnienia społeczności, lokalnych wspólnot, miejsc i żyjących w nich ludzi spod dyktatu ekspertów od ładu. Obie te tęsknoty zderzają się z próbami przywrócenia jednoznaczności na zasadach sprawdzonych w niedawnej i dawnej historii, opartych na odgrzanych nacjonalizmach bądź religijnym fundamentalizmie. Ponowoczesność zatem zdaje się stanowić przerwę w historii, „przerwę na teraźniejszość”, w której karty do gry o zasadę świata zostają na nowo przetasowane. Czekamy na rozdanie.

Przyjrzyjmy się przez chwilę niektórym dzisiejszym wspólnotom, zróbmy małą inwentaryzację majątku. To cenny majątek: jak wspominałem, wspólnota stanowi o zakorzenieniu wartości.

Mamy więc do czynienia z kryzysem wspólnot o charakterze narodowym. Na tym poziomie organizacji zapewnienie wspólnych przekonań (scentralizowana edukacja, zmonopolizowana kultura, wyraźnie dominująca ideologia) i wspólnych emocji (jak choćby przywiązanie do pewnych symboli) jest dziś trudne, problematyczne. Prawdopodobnie przydarza się jedynie w momentach zagrożenia, w stanie walki. O ile wspólne przekonania rozpadły się niejako bez woli polityków, o tyle co do uczuć pojawiła się świadomość ryzyka, jakie ze sobą niosą. Wspólnota uczuć pozostaje wprawdzie jednym z nielicznych łączników naszego

---

Kraków 1982; ta sama teza ze wskazaniem konsekwencji dla teorii edukacji rozwijana jest w artykule: *Rozwój, edukacja, tragiczność. Konsekwencje formalnego modelu hierarchizacji wartości*, „Przegląd Oświatowy” 1993, nr 7.

<sup>4</sup> Próbuje wyjaśnić ten mechanizm w wyżej przytoczonych tekstach.

państwa narodowego.<sup>5</sup>, ale spoiwo to niebezpieczne. Może ono prowadzić krótką drogą ku zbiorowej przemocy. Nie dziwi zatem prywatyzacja wspólności: uczucia i przekonania chętniej dzielimy w małych zbiorowościach.

Innym rodzajem wspólnoty jest diaspora – wspólnota rozproszona, w której te same przekonania i uczucia nie wiążą ludzi w tym samym miejscu. Wspólnota przekonani jest tu niemal nieosiągalna, wspólnota uczuć zaś w małym stopniu zagraża obcym, gdyż to członkowie diaspy są obcy w zewnętrznym świecie. Jej trwanie jednak pełne jest poszukiwania tożsamości i związanych z tym napięć, przemieszczeń w przestrzeni, podróży w przeszłość, rytmicznych wyjazdów i powrotów do miejsc uznanych za najbardziej nośne w znaczenia.<sup>6</sup>

Kolejna, to wspólnota miejsca nie określająca wspólnoty uczuć i przekonani, mała ojczyzna nie czyniąca zarzutu z odmienności kulturowej. I tu jednak znaczenia nie dają gwarancji jednoznaczności: w każdym miejscu pojawić się bowiem mogą obcy, którzy ulegają asymilacji i wnoszą swoją odmiennosc do codzienności. Każde z miejsc ma sąsiadów nie podlegających wspólnej normie. W tych samych miejscach znaczenia nie są więc nigdy te same, wędrują nieustannie – jeśli już nie w fizycznej, to w semantycznej przestrzeni, podlegając seriom niekontrolowanych przeinaczeń. Diaspora jest przemieszczaniem miejsca występowania znaczeń; mała ojczyzna jest miejscem znaczeń poprzemieszczanych. Przemieszczenia produkują zaś różnice – to samo nie jest tym samym gdzie i kiedy indziej.

Tak oto różnica, będąca efektem przemieszczenia i przeinaczenia, wkrada się w tkanki podmiotu zanurzonego we wspólnotę. Dotyczy to wspólnot „otwartych” wszelkiego rodzaju: realnie istniejąca wspólnota, nie odgradzona od inności murem klasztoru czy drutem koszar, okazuje się – wbrew nadziejom – nie być wolna od ambiwalencji, wytwarza ją nieustannie na poziomie codziennego doświadczenia jej członków. Niedualność, bycie-w, zanurzenie okazuje się być jedynie świętym zawieszeniem dramatu, zamrożeniem tragiczności. Zadanie autokreacji, zadanie ustanowienia tożsamości pozostaje więc nie spełnione zarówno we wspólnotach narodowych, jak i lokalnych. Generuje wciąż nowe strategie radzenia sobie z ambiwalencją i przeinaczeniami. Te strategie właśnie mogą stanowić punkt wyjścia w analizie zadań i szans działania edukacyjnego.

---

<sup>5</sup> G. Skąpska, *Porządek normatywny posttotalitarnego społeczeństwa*, [w:] J. Brzeziński, L. Witkowski (red.), *Edukacja wobec zmiany społecznej*, Edytor, Poznań-Toruń 1994.

<sup>6</sup> A. Boroń, *Życie na pograniczu: problemy kształtowania się współczesnej tożsamości żydowskiej*, [w:] T. Szkudlarek (red.), *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, Impuls, Kraków 1995.

### 3. PRZEMIESZCZENIE I DEKOLONIZACJA: POŻĄDANIE TOŻSAMOŚCI

Historia relacji międzykulturowych, relacji rozrywających trwanie wspólnot terytorialnych, to historia wchłaniania, zawłaszczania różnic, hybrydyzacji tożsamości i zmagania o jednoznaczne samookreślenie. Taki obraz kultury wywołuje często zniechęcenie. Przecież, chce się zawołać, są jakieś wspólne wartości, prawdy podstawowe, niekwestionowalne w żadnych okolicznościach, prawda? Prawda zapewne. Tyle, że niemożliwa do odsłonięcia, a tym bardziej do dyskursywnego ustanowienia. W pewnym sensie jest to kwestia metodologii. Jeśli spojrzysz się na wartości jako na idee związane z określonymi miejscami, na humanistykę przez pryzmat geografii, to uniwersalne wartości w dziwny sposób ukazują swoje lokalne korzenie. Zawsze związane z czyjąś praktyką życiową, z jakimś usytuowaniem w przestrzeni. Przed takim oglądem nie bronią się ani tropiciele fałszu i przemocy, którzy sami są jego promotorami (Marks jako kontynuator Hegla odmawia „azjatyckiemu sposobowi produkcji” wartości rozwojowych – to przecież echo pochwały kolonizacji Indii wyrażonej przez Hegla<sup>7</sup>), ani tym bardziej poszukiwacze wartości pierwszych, elementarnych. Egzystencjalna troska, jaką przepojone są moralne dylematy bohaterów Camusa, przy takiej geograficzno-ideologicznej lekturze wydaje się stanowić przede wszystkim próbę obrony racji obecności Francuzów w Algierii.<sup>8</sup>

Kultura w owej geograficzno-ideologicznej perspektywie jawi się zatem jako przestrzeń lokalnych znaczeń, ich zawłaszczeń, roszczeń do miejsc i terytoriów, obrony zdobytej dominacji – i budowanych wbrew nim strategii oporu, buntu bądź pragmatycznego działania w oczekiwaniu na lepsze czasy. Relacje międzykulturowe nie są jednak kopią map strategicznych analizowanych w sztabach wojsk toczących bitwy o terytoria. Nie ma w nich miejsca na jednoznaczność, strategię dominacji i oporu często splatają się ze sobą w sposób trudny do rozwi-

---

<sup>7</sup> Na temat tego aspektu heglizmu, por.: R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London 1990. Polski przekład artykułu wprowadzającego z tego tomu znajduje się w: T. Szukdlarek (red.), *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, Impuls, Kraków 1995. Jest to znaczący tekst dla rozumienia związku kulturowej formacji postmodernizmu z sytuacją utraty kolonii przez imperia europejskie.

<sup>8</sup>Taki obraz pisarstwa Camusa rysuje Edward Said, przyjmując jako kontekst interpretacyjny wypowiedź zawartą w *Essais* na s. 1012–1013 (Paris 1965), którą przytaczam tu za angielskim tłumaczeniem Saida: „Jeśli chodzi o Algierię, idea jej niepodległości opiera się jedynie na uczuciach. Nic takiego jak algierski naród nigdy nie istniało. Do przywództwa tego potencjalnego narodu mogliby [równie dobrze] pretendować Żydzi, Turcy, Włosi czy Berberowie. W rzeczy samej Arabowie to nie wszystko, czym jest Algieria. Już rozmiary osadnictwa francuskiego wystarczą dla stworzenia problemów nieporównywalnych z niczym innym w historii. Algierscy Francuzi są także »tubylcami«, w mocnym znaczeniu tego słowa. Co więcej, czysto arabska Algieria nie mogłaby osiągnąć niezależności ekonomicznej, bez której niepodległość jest jedynie iluzją. Żaden kraj nie zgodziłby się dziś podjąć wysiłków, na jakie zdobyli się Francuzi, cokolwiek byśmy myśleli o ich fortunności”. E. Said, *Narrative, Geography and Interpretation*, „New Left Review”, vol. 180, March/April 1990, s. 91.

kania. Ich wzajemna gra tworzy bowiem wątek i osnowę praktyki konstruowania tożsamości ludzi, którym przyszło żyć w miejscach o złożonej historii. Zawłaszczanie terytorium – podróż poza granice własnego świata – może być wyprawą po niewolników i surowce, ale i podróżą w poszukiwaniu samego siebie. Inne lądy nie tylko obiecują bogactwo, ale i wolność autokreacji. Podróż na Wschód, na Południe, na Północ, na Zachód – dysponujemy całą mityczną geografią przeobrażeń, wędrówek dla odkrycia swego „drugiego ja” prowadzonych z nadzieją integracji, spotkania ze sobą ułatwionego przez kontakt z Innym.

Literatura postkolonialna – jako głos Innych, udostępniony zachodniej kulturze dzięki przechwyceniu przez skolonizowanych języka Imperium, dzięki ich mozolnie wyuczonyj angielszczyźnie czy francuszczyźnie – stanowi zatem paradoksalny element procesu autokreacji Zachodu. Lektura dzieł pisarzy Azji czy Afryki jest dla Europejczyka mityczną podróżą kolonizatora przekraczającego granice własnego świata w poszukiwaniu innego siebie. Taką rolę od XIX wieku odgrywały artefakty kultur Orientu, a także kultur słowiańskich, zwożone do pańskich muzeów i salonów.<sup>9</sup>

W obszarze produkcji literackiej te gesty zawłaszczania różnic i konstruowania ich na nowo w miejscach dotychczas nie tkniętych przez wątpliwości, przechwytywania języków i przeinaczania kodów, są dość łatwo zauważalne. A mimo to ich systematyzacja – taka, jaką znajdujemy w klasycznym opracowaniu o literackim „kontrataku Imperium” – daje do myślenia. Przyjrzyjmy się zatem strategiom i praktykom pisania kultur mniejszych.

Cechą szczególną literatur postkolonialnych jest zmiana perspektywy historycznej. Pojawiająca się w tekście historia Innego – opowieść niewidocznego, anonimowego „tubylca” dotychczas historii pozbawionego – rozrywa narrację oficjalnej historii, zakłóca oś czasu, wprowadzając wymiar przestrzennego zróżnicowania opowieści („inna” historia sytuuje się nie przed ani po, ale obok historii oficjalnej). W miejsce Historii pojawia się sykretyzm i hybrydyczność. Autorzy *The Empire Writes Back* tak charakteryzują tę perspektywę:

...hybrydyczność terażniejszości nieustannie walczy o uwolnienie się od przeszłości, z jej kultem przodków, stawiającej to, co „czyste” ponad zagrażające mu przeciwieństwa, ponad to, co „złożone”. Zastępuje linearność czasu przestrzennym pluralizmem [...] Postkolonialna teoria literatury podjęła zatem problem przekształcenia czasu w przestrzeń, z terażniejszością walczącą o wyłonienie się z przeszłości i – jak wiele ostatnich tekstów literatury postkolonialnej – próbuje konstruować przyszłość. W świecie postkolonialnym destrukcyjne zetknięcia kultur zmieniają się w akceptację różnic na warunkach równości. Zarówno teoretycy literatury, jak historycy kultury zaczynają uznawać pogranicza kulturowe za potencjalny punkt wyczerpania nie kończącej się, jak się zawsze zdawało, historii ludzkich podbojów i zniszczeń usprawiedliwianych przez mit

<sup>9</sup> Por. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, London–New York 1989, s. 157–160. Analiza literatur postkolonialnych zawarta w tej klasycznej pracy zawiera między innymi intrygujący przykład „wchłonięcia” elementów kultury słowiańskiej przez zachód Europy – dość zaskakujący dla naszego poczucia „środka świata”...

grupowej „czystości”, za podstawę, na której świat postkolonialny może być twórczo ukonstytuowany. (s. 36)

Homi Bhabha określa ten efekt jako *time lag*, jako „przerwę w czasie”, „odroczenie” zezwalające na artykulację teraźniejszości „pomimo historii”.<sup>10</sup>

Poza historią Innego, w literaturze pojawia się – oczywiście – także inny język. Mamy tu do czynienia z całym spektrum wtrąceń, przytoczeń, przeinaczeń: zabiegów zakłócających dyskursywny monolit kultury dominującej. Do literatury trafia „kreolski” hybrydyczny język „tubylców”, stanowiący przemieszana konstrukcję języka lokalnego i nabytych form języka dominującego. Wyjście tego języka poza sferę mowy, jego wtargnięcie w świat pisma jest uważane za bodaj najpotężniejszy akcent wyzwalający. Kreolizacja pisma wiąże się jeszcze z jednym zjawiskiem – z budowaniem dyskursu „autentyczności” w hybrydalnym świecie. Przeinaczenia, zmieszanie kodów, stają się z czasem, dzięki nobilitacji w piśmie, akceptowanym i niejako równoprawnym językiem socjalizacji społecznej komunikacji skolonizowanych. Przechwycenie narzędzia dominacji, jakim jest kultura pisma, dla celów ekspresji tego „autentycznego” języka jest iście rewolucyjnym gestem.

Proceder ten ma wiele odmian, przejawia się w różnych miejscach i w różnym czasie z różnym stopniem natężenia. Wracając do wywodu autorów *Empire...* wspomnijmy o takich na przykład zjawiskach, jak posłużenie się klasyczną formą angielskiego sonetu dla opisanie wiejskiego pejzażu Australii (przemieszczenie stanowiące niegdyś poważne naruszenie normy odgraniczającej świat rzeczy „opisywalnych” i „wulgarnych”); jak narracja o charakterze „etnograficznym”, polegająca na jednoczesnym zaangażowaniu pisarza w dwie perspektywy, na pisaniu jako formie kulturowej autoanalizy autora zawieszona między lokalnym usytuowaniem a imperialnym wykształceniem. Dalej, wspomnijmy o wprowadzaniu do narracji „dominującej” tłumaczonych bądź nie tłumaczonych nazw lokalnych, które zwracają uwagę na *różnicę kulturową* nie tyle zamkniętą w tekście, będącą przedmiotem opisu, co pojawiającą się jako efekt oddziaływania tak skonstruowanego tekstu. Pojawia się też fuzja struktur językowych, swoisty „międzyjęzyk” niesprowadzalny ani do języka rodzimego, ani do wyuczonego, stanowiący „potencjalną bazę płodnej metaforyki w pisarstwie międzykulturowym”. Pojawiają się i teksty pisane „poprawnie” pod względem ortograficznym, posługujące się jednak „lokalną” składnią. Wreszcie – mamy zjawisko zmieniania kodów językowych w trakcie narracji różnych bohaterów. Przypomnijmy niebłahy sens takich zabiegów. Pismo to władza. Język standardowy – to ciągłość dyskursu dominacji. Wprowadzanie oboczności, przeinaczeń, języka „spoza normy” – to zrywanie historii, to wprowadzanie synkretycznego Teraz jako miejsca wyzwalającej wypowiedzi.

Poprzez przechwycenie władzy zainwestowanej w pismo ten dyskurs może zapanować nad narzuconą mu marginalnością i uczynić hybrydyczność oraz synkretyczność punktem wyjścia do redefiniowania literatury i kultury. (s. 78)

<sup>10</sup> Homi K. Bhabha, „Race”, *Time and the Revision of Modernity*, „Oxford Literary Review” 1991, nr 1–2.

Władza kolonialna, jak piszą cytowani autorzy za T. Todorowem, sprawowana jest środkami kontroli nad komunikacją. Analiza podboju Ameryki ukazuje wyraźnie, jakie znaczenie polityczne miało utrzymywanie niemożności zrozumienia białych najeźdźców, dla których nie było miejsca w oralnej, cyklicznej kulturze Azteków. Zetknięcie dwóch języków jest tu zarazem zetknięciem dwóch wizji świata, dwóch sposobów pojmowania słowa. W kulturze oralnej słowo świat stwarza. Opowieść przywołuje do życia zdarzenia, magia jest władzą. W kulturze pisma słowo jedynie świat reprezentuje. Pismo zrywa horyzont teraźniejszości, świadomość mityczna nie jest w stanie pojąć świadomości historycznej. Potrzeba rozumienia generuje natomiast tłumaczy – zawsze pochodzących z kultury zdominowanej. To oni odczuwają potrzebę komunikacji z najeźdźcami, to oni – w trosce o przetrwanie, którego warunkiem jest zrozumienie obcych – uczą się języka przybyszów. Ich rola podobna jest do roli pisarzy: zdobyć władzę nowego języka, by zachować stary, nawet jeśli pomaga się w ten sposób kolonizatorom.

\*

Przemyślmy naszą dekolonizację. Nasze miejsca straciły w kulturze totalnego socjalizmu możliwość artykulacji swych głosów, zostały zalane „ogólnopolską” edukacją i kulturą. Obecny ich renesans przywołuje na naszych oczach te same hybrydy, które opisano lata temu w literaturze kultur dekolonizowanych. Równie one pocieszne, pokraczne, i równie piękne w swej „kreolskiej (nie)autentyczności”. A przede wszystkim – równie potężne pedagogicznie, równie nośne w znaczeniu rozrywające dominację jednego języka i jedynej historii.

Mam przed sobą dwujęzyczną, polsko-kaszubską książkę o Janie Drzeżdżonie, dwujęzycznym pisarzu, poświęconą pedagogice regionalnej emancypacji. Przez język – nie „autentycznie” kaszubski, a raczej „międzyjęzyk” czy „dwujęzyk” właśnie, niosący w sobie i piętno kolonizacji, i oporu, i trud przekładu kultur – dokonuje się proces politycznego odrodzenia tej grupy etnicznej i jej edukacyjna „autokreacja”.<sup>11</sup> Raper z Kielc – robiący niesamowitą karierę wśród najmłodszych słuchaczy – LiRoy, importuje do Polski formę agresywnej, oralnej kultury Czarnych Amerykanów, czyniąc z niej miejsce pełnej przekleństw artykulacji kultury tworzącej się „podklasy” młodych ludzi bez nadziei, nie identyfikujących się ze zamerykanizowaną kulturą sukcesu. Jego ostatni album nazywa się ALBÓ-ÓM, z angielska, ale przez dwa „o z kreską”.<sup>12</sup> Partie nazywające się prawicowymi głoszą programy socjalne godne komunistów, a byli komuniści śpiewają na chwałę twardego pieniądza. To nie jest po prostu *dziwny kraj*, to kraj zdekolonizowany. Nasze tożsamości płaczą się pomiędzy przeciwstawnymi symbolami, tworzą się jako hybrydy z poprzemieszczanych, wyrwanych z pierwotnych kontek-

<sup>11</sup> K. Kossak-Główniewicz (red.), *Jana Drzeżdżona nie dokończony tryptyk społeczny a edukacja regionalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1995.

<sup>12</sup> LiRoy, *Albóm*, BMG-Ariola, Poznań 1995.



kstów znaczeń. Piszemy więc – w gazetach, na murach, w tekstach piosenek – postkolonialną literaturę naszych na nowo odkrywanych, na nowo się odsłaniających miejsc wyrwanych Historii. Naszych „gorszych miejsc”, jak nazywa je Iwona Sagan, które swą (zawsze pozorną) autentyczność mogą zyskać jedynie na drodze zaakceptowania dziwaczności, wprowadzenia jej do obiegu oficjalnej kultury i edukacji.

Ale to nie wszystko jeszcze. Winniśmy na zakończenie dokonać jeszcze jednego przemieszczenia, bardzo szerokiego. Wszystkie dotąd opisane strategie auto-kreacji, sposoby zaspokajania „postkolonialnego pożądanego tożsamości”<sup>13</sup>, dokonają dzięki niemu wspólnego (co za ulga! coś nas jednak połączy?) obrotu na mapie geopolityki.

Zachodnie analizy literatury postkolonialnej mają za tło kolonizację kultur oralnych przez zachodnią kulturę pisma. Tymczasem kolonizacja wschodniej Europy przez bolszewicką Rosję miała jednak, jak się zdaje, polegać na zawłaszczeniu mowy i władzy poprzez mowę, *mowę* właśnie, a nie pismo. Utrwalone w administracji zachodnie struktury organizacyjne, oparte na bezosobowych zasadach prawa, mogły być pokonane nie przez pismo, tylko przez wymykającą się prawu cywilizację słowa mówionego: masowego śpiewu, pomówienia, donosu, przesłuchania, deklaracji, przemówień, plenarnych dyskusji. Decyzje przez telefon i prawo ustalane na naradach to załączki postmodernizmu w polityce. Jakiż to gwałt na Weberowskiej, protestanckiej etyce polityki! Ubezważnowolnienie pisma, i wraz z nim linearnej logiki wynikania, bezosobowych zasad Rozumu ucieleśnianego w Państwie, okazało się dziecinnie proste dzięki cywilizacyjnemu postępowi zawartemu w telefonicznym aparacie i zawieszonym na ścianie głośniku (tak, kablowe media mają swoją polityczną historię). Zauważmy, z jaką skwapliwością komunizm tworzył programy alfabetyzacji (widać dla techniki kontroli niegroźnej), i jak skąpo rozdzielał telefony. Trzeba było dopiero decentracji przekazu oralnego (niekontrolowany administracyjnie rozwój telekomunikacji, satelitarnej telewizji, video), by władzę nad mową utrudnić do poziomu wymuszającego zmianę jej ekonomii.

Derridowskie odślonięcie pisma pod powierzchnią mowy stanowi więc krytykę na miarę naszych czasów. Gest to istnie przewrotny (rewolucyjny zatem?). Pozbawia on mowę tak ważnej dla jej politycznego używania klauzuli autentyczności. W czasach, gdy rządziło pismo, można było poddawać je krytyce z perspektywy pierwotnej wobec niego mowy, logosu, Rozumu. Wobec władzy oralnej (wymyślonej w Rosji, ale przecież najsilniej rozwiniętej dziś w rządzonych przez reklamę konsumenckich społeczeństwach Zachodu) strategia krytyki musi z kolei podać w wątpliwość jej medium kontroli. Dekonstruowanie przejrzystości dyskursu, autentyczności podmiotu mówiącego, niewinności narracji codzienności

---

<sup>13</sup> Tym terminem posługuję się za: P. McLaren, *Post-Colonial Pedagogy; Post-Colonial Desire and Decolonized Community*, „Education and Society” 1991, vol. 9, nr 2.

przy użyciu technologii analizy pisma (semiotyki, wynalezionej dla rozbioru tego, co zobiektywizowane w skonwencjonalizowanych znakach) rozrywa fundamentalny dla władzy mowy związek prawomocności z aktem wypowiedzenia. Można przypuszczać, że jest to jednym z powodów dziwnej kariery dekonstrukcji – filozofii produkowania niejednoznaczności przy użyciu narzędzi skonstruowanych dla doszukiwania się obiektywnych zasad rządzących światem znaczeń. Kariera to dziwna, bo w dosłownym sensie niezrozumiała: sama idea zrozumiałości ulega dzięki niej niezrozumiałemu zawieszeniu...

## Różnica jako (kon)tekst pedagogiczny: ponowoczesne kontrowersje

### 1. WPROWADZENIE: PEDAGOGIKA I PONOWOCZESNOŚĆ

Niewielki prestiż pedagogiki jako nauki wynikał przez dziesięciolecia – zarówno w Polsce, jak i na świecie – między innymi z faktu, iż „zamykała się” ona w tradycyjnych badaniach, problemach i dyskusjach. Pedagogika aspirowała do zmiany świata, jednak rzadko mówiła o świecie, zazwyczaj mówiła o sobie (czego dowodzą na przykład rozliczne polemiki w kwestii, co jeszcze „należy” do pedagogiki, a czym się ona już zajmować nie powinna). Pedagodzy specjalizowali się w budowaniu „dyskursów na dyskursach”, „(u)pozorowanych” teorii, odrywając się w coraz większym stopniu od rzeczywistości. Tym zjawiskom społecznym i kulturowym, które nie mieściły się w konceptualnych (i normatywnych) schematach pedagogiki odmawiano prawa do istnienia. Z kolei to, co pedagogiczne, wyprowadzano bardzo często z wielkich Metanarracji: Historii, Religii, Rozumu, Natury. Były one też źródłem Prawdy i Wiedzy pedagogicznej (dziś wiemy od Foucaulta, że są one zawsze źródłem prawdy/władzy, wiedzy/władzy).<sup>1</sup>

Pedagogika brała też aktywny udział w procesach naturalizacji tych społecznych i kulturowych dyskursów (partykularyzmów), które w walce o status uniwersalności wyznaczały „dozwoloną” rzeczywistość i wykluczały – jako „gorszych Innych” – tych, którzy preferowali rzeczywistości alternatywne.

Upadek oświeceniowych metanarracji, który przyniosły – jak sądzę – różnorodne dyskursy ponowoczesności otworzył pedagogice nowe możliwości.<sup>2</sup> Dziś już łatwo dostrzec, że rzeczywistość wyłania się w trakcie dyskursywnej walki, w której różnorodne jej wersje walczą o uprawomocnienie. To daje nadzieję i szanse pedagogice. Nie musi ona już odwoływać się do Wielkich Liter – może brać udział w walce o kształt istniejącej (i wyłaniającej się) rzeczywistości. Ponowo-

---

<sup>1</sup> Poststrukturalne podejście do kultury i edukacji omawiałem w tekście *Poststrukturalizm i społeczeństwo*, [w:] *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań–Toruń 1994.

<sup>2</sup> Różnorodne konteksty tego zagadnienia poruszam w książce *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Poznań–Toruń 1995.

czesność daje więc pedagogice wolność: daje jednak też świadomość, że wartości i prawdy pedagogiczne (teraz już zawsze małą literą) mają charakter partykularny i lokalny, że podlegają permanentnej (re)konstrukcji.

Dyskursy ponowoczesności pozwalają więc pedagogice wejść w świat (uczyć się od świata – a nie „dyscyplinować” świat), nabierać wrażliwości na to, co konkretne i lokalne, to co popularne i codzienne. Dają możliwość konstrukcji, dekonstrukcji i rekonstrukcji własnego pola problemowego. Wydaje mi się, że w związku z tym, jednym z celów ponowoczesnej pedagogiki powinno stać się postrzeganie tekstów kulturowych (biorących udział w walce o kształt rzeczywistości) jako (kon)tekstów pedagogicznych. Tylko takie podejście pozwoli, moim zdaniem, na rekonstrukcję pedagogiki i otwarcie jej na świat, w którym młodzież żyje (przy rezygnacji ze zmuszania młodzieży do życia w świecie pedagogiki).

Prezentowane opracowanie pokazuje możliwości, które tkwią w takim podejściu. Osią narracji będzie kategoria różnicy, która – jak sądzę – stanowi podstawowy problem ponowoczesnej kultury i pedagogiki. Spróbuję pokazać to, analizując różnorodne konteksty przejawiania się różnicy w wyłaniającym się ponowoczesnym świecie.

## RÓŻNICA – KONSTRUOWANIE GORSZEGO INNEGO

W świecie nowoczesnym różnica była jednym z najistotniejszych instrumentów hierarchizacji jednostek, grup społecznych i całych kultur. Różnica stanowiła punkt wyjścia stygmatyzacji Innych jako Odmiennych, jako Gorszych Innych. Dobrze pokazuje to L. Grossberg na przykładzie normalizującego charakteru pojęcia „natura ludzka”. Jego zakres determinowany jest zawsze przez praktyki społeczne, definiujące to, co znaczy być człowiekiem. Nie ma więc esencjalistycznej i uniwersalnej natury ludzkiej. W społeczeństwach trwa – będąca integralnym elementem walki o kształt wiedzy/władzy – walka o zdefiniowanie granic tej natury. Jej skutkiem jest wykluczanie Odmiennych – tych, którzy nie mieszczą się w danej definicji. „Barbarzyńcy”, „niewierzący”, „obłąkani”, „kryminaliści”, „dewianci seksualni”, „kobiety”, „czarni” byli wykluczani zarówno semantycznie, jak i funkcjonalnie w różnych epokach i miejscach. Analizując podejścia do natury ludzkiej trudno znaleźć definicje, która nie byłaby wykluczająca czy normalizująca.<sup>3</sup>

Hierarchizującą rolę różnicy znakomicie pokazuje też P. Bourdieu przy okazji analizy społecznej roli sztuki. Społeczne konstruowanie różnorodnych „smaków” (czy gustów) estetycznych reprodukuje „różnicę”: jak pisze P. Bourdieu „smak klasyfikuje klasyfikującego” (dzieło sztuki). Zaprzeczanie temu, co niskie, wul-

<sup>3</sup> L. Grossberg, *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern Culture*, New York 1992, s. 117.

game, masowe implikuje afirmację nadrzędności tych, którzy preferują to, co subtelne, wyrafinowane i wybitne. „To właśnie dlatego sztuka i konsumpcja kulturowa (konkluduje Bourdieu) są predysponowane do tego, aby – świadomie i z premedytacją lub nie – wypełniać społeczną funkcję uprawomocniania różnicy”.<sup>4</sup> Dominujące kryteria estetyczne są więc niczym innym, jak uniwersalizacją partykularności określonych form sztuki i smaku kulturowego. Różnica jest tu marginalizowana, a to przez umieszczanie wartości tekstu wyłącznie w jego strukturze oraz przez kontrolowanie znaczeń i określanie granic możliwych odpowiedzi na tekst. Estetyka jest więc systemem dyscyplinującym i przejawem kulturowej dominacji tych, którzy swój partykularyzm w sferze sztuki i sztuczności podnoszą się do rangi powszechnie obowiązujących uniwersalnych standardów.<sup>5</sup>

W kulturze ponowoczesnej dyscyplinująca i hierarchizująca rola różnicy ulega – jak sądzę – zmniejszeniu. Nasuwa się tu przede wszystkim przykład znoszenia przepaści między kulturą „wysoką” i „niską”, kulturą dla elit i kulturą popularną. Ponadto fragmentaryzacja przekazu kulturowego w ponowoczesności przynosi zniesienie różnicy między sztuką a życiem codziennym (przypominają mi się w tym momencie reklamy kanapek z kurczakiem wykorzystujące motywy Szekspira, muzyka Mozarta rozlegająca się w ubikacjach domów towarowych, czy ostatnio rozpowszechniana w Polsce reklama piwa pod hasłem „arcydzieło mistrzów holenderskich”). Ludzie nie widzą już przeszkód, aby jednocześnie uwielbiać Beethovena i rap, Dostojewskiego i brukowe czasopisma. Pluralizm stylów i gustów oraz kulturowa deklasyfikacja prowadzi do zakwestionowania „hierarchii symbolicznej”.<sup>6</sup> Ponadto, coraz częściej grupy wyżej stojące przywłaszczają sobie elementy stylu i kultury grup niższych; przybierają fragmenty różnorodnych, podporządkowanych *image* (przykładem może być tu biała kobieta jeżdżąca samochodem za kilkadziesiąt tysięcy dolarów, przybierająca jednocześnie styl punk lub afro). Dobra – oznaki statusu, przywłaszczane są z kolei przez grupy niższe; wyższe grupy muszą inwestować nieustannie w nowe dobra, w celu ponownego ustanowienia „dystansu społecznego”.<sup>7</sup> W ponowoczesności mamy więc do czynienia z radykalną inflacją hierarchizującej symboliki kategorii różnicy. Stopniowo przestaje być ona kryterium społecznej hierarchii.

Z drugiej strony trudno nie zauważyć, że zjawisko rozpraszania się klasyfikującej roli różnicy wywołuje reakcję paniczną – obawę przed utraceniem własnej tożsamości (i często poczucia nadrzędności). Prowadzi to do polityki i pedagogiki (re)konstruowania fundamentalizmów.

---

<sup>4</sup> P. Bourdieu, *Distinction and the Aristocracy of Culture*, [w:] *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, red. J. Storey, Hertfordshire 1994, s. 448–449.

<sup>5</sup> J. Fiske, *Television Culture*, London 1987, s. 130.

<sup>6</sup> M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, London 1991, s. 25, 97.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 88

### 3. RÓŻNICA – WŁADZA BYCIA ODMIENNYM

Różnica nie stanowi jedynie instrumentu marginalizowania i wykluczania. Poszukiwanie i konstruowanie różnicy może stanowić źródło wyzwolenia od narzucanych tożsamości i narzucanych w procesach normalizacji i uniwersalizacji określonych wersji rzeczywistości. Grupy mniejszościowe pragną uzyskać swobodę reprezentacji własnej tożsamości w życiu społecznym. Nie chcą być już dłużej postrzegane jako posiadające tożsamości „gorsze” lub patologiczne. Bardzo często wyraźnie i jasno artykułują swoje wartości, głosząc z dumą: „jestem Czarny”, „jestem kobietą”, „jestem homoseksualistą”. W rezultacie, na przykład w Stanach Zjednoczonych, coraz trudniejsze staje się dla grup dominujących postrzeganie swoich norm jako neutralnych i uniwersalnych. Pominię w tym miejscu szeroko analizowane konteksty walki grup etnicznych i mniejszości seksualnych o prawo do konstruowania i reprezentacji własnych tożsamości.<sup>8</sup>

Chciałbym natomiast pokazać to na przykładzie muzyki rockowej, w której kategoria różnicy staje się podstawą (re)konstruowania tożsamości. Różnica, która nadaje znaczenie muzyce rockowej, podlega nieustannemu zagrożeniu komercjalizacją – mass media i przemysł rozrywkowy dążą do „wessania”, oswojenia i popularyzacji odpolitycznionej imitacji tych trendów i form rocka, które uzyskują popularność. Różnica „czyni różnicę”, upodmiotowia fanów tylko wówczas, gdy jest „innym miejscem”, stąd komercjalizacja wywołuje reakcję w postaci „ucieczki” rocka od samego siebie. Jak pisze L. Grossberg: „Rock musi nieustannie zmieniać się, aby przetrwać (...). Musi przemieszczać się z jednego miejsca do drugiego”. Rock konstruuje „linie lotu”, które „uciekają partykularnym strukturom władzy”, a niekiedy nawet „przerywają je”. Z kolei *show business* „goni” popularne formy rocka po to, aby uczynić różnicę częścią konsumpcyjnej oferty.<sup>9</sup> S. Connor dokonuje interesującej analizy historii rocka. Pisze on, iż po okresie swojej rebelianckości w latach sześćdziesiątych w dekadzie następczej rock został „kanonizowany” i winkorporowany w przemysł rozrywkowy (choć jego najbardziej radykalni przedstawiciele nadal związani byli ze stylami eksperymentalnymi i ówczesną awangardą estetyczną). W końcu lat siedemdziesiątych eksplozja punk i nowej fali zdawały się przywracać rockowi jego dawną energię i znaczenie w życiu młodzieży. Zdaniem Connora, ostatni postpunkowy okres wyznaczony jest przez „zwrot postmodernistyczny”, którego istotą jest fakt, że cykle oswojania, inkorporacji i komercyjnego wykorzystania nowych form muzyki rockowej (i związanych z nimi form energii społecznej) następują po sobie coraz szybciej.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Por. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje...*, rozdział *Edukacja wielokulturowa: walka o kształt polityki reprezentacji*.

<sup>9</sup> Grossberg, *op. cit.*, s. 208–209, 237–238.

<sup>10</sup> S. Connor, *Postmodern Culture. An Introduction to Theories of Contemporary*, Oxford 1989, s. 185.

Władza nad znaczeniami własnego życia, która wynika z bycia Odmiernym, jest więc nieustannie kwestionowana przez „główny nurt” życia kulturowego i społecznego.

#### 4. RÓŻNICA – CELEBROWANIE RÓŻNICY I POLITYCZNA POPRAWNOŚĆ

Kategoria różnicy może nabrać również kolorytu i znaczenia „agresywnego”. Na przykład we współczesnych Stanach Zjednoczonych dostrzec można zjawisko absolutyzowania różnicy (etnicznej, płciowej, seksualnej) jako podstawy konstruowania tożsamości. Kategoria ta nabiera wówczas charakteru „negatywnego”, tzn. zawiera założenie „jestem odmienny przeciwko twojej odmienności”. Tworzy się „wyspy różnicy”, przy czym ich mieszkańcy nie są w stanie komunikować się ze sobą wzajemnie. Wielokrotnie mamy do czynienia z separatystyczną polityką tożsamości, która polega nie tylko na odradzaniu się tożsamości, ale także na swoistym „zamknięciu się w tożsamości”.<sup>11</sup>

W tej sytuacji występuje – w reakcji na „biały kanon” – paradoksalne zjawisko wyrastania wielu „małych fundamentalizmów”. W ich ramach, konkretne formy przejawiania się etniczności, płciowości czy seksualności stają się absolutnymi kryteriami szacowania rzeczywistości społecznej.

Polityka celebrowania tożsamości i różnicy jest zdecydowanie odrzucana przez zwolenników polityk i pedagogik typu „dialog w poprzek różnicy”. Uważa ona bowiem każdą – opartą na konkretnej różnicy – działalność podporządkowanej grupy społecznej za formę „autentycznej ekspresji”, która musi być „celebrowana jako forma oporu” (nawet jeśli jest to „czarny antysemityzm”). Jak pisze krytycznie L. Grossberg, w perspektywie skrajnej polityki różnicy „wszystkie walki są najwyraźniej równe”, skoro każda z nich jest „równie wiarygodnym przypadkiem” dla tych, którzy znajdują się „wewnątrz przestrzeni specyficznej identyfikacji”, przy odrzuceniu wszystkich – mających źródło poza danymi tożsamościami – standardów szacowania sytuacji”.<sup>12</sup> Alternatywą staje się w tym kontekście rozwijanie takich projektów pedagogicznych, które wykorzystując różnice jako integralne źródło działania, odrzucają jednak przy tym jakąkolwiek próbę esencjalizowania Odmienności.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Por. też rozważania na temat teoretycznych podstaw takiego podejścia: Z. Melosik, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne. Między socjologią edukacji a pedagogiką postmodernistyczną*, Poznań 1994, s. 126–129.

<sup>12</sup> Grossberg, *op. cit.*, s. 365–366.

<sup>13</sup> Niektóre koncepcje tego typu (szczególnie pedagogika krytyczno-postmodernistyczna H. Girouxa i McLarena) ukazane zostały przez Melosika, *Współczesne amerykańskie spory...*, s. 114–126.

## 5. RÓŻNICA – GRA W RÓŻNICĘ I PARODIA RÓŻNICY

Ponowoczesność wiązana jest często, i jak sądzę słusznie, z kategorią społeczeństwa konsumpcji. Wielu krytyków podkreśla, że emancypacyjny potencjał kategorii różnicy został w tym społeczeństwie zniesiony. Konsumpcja staje się płaszczyzną konstruowania i rekonstruowania różnicy, a ideologia konsumpcyjnego jej celebrowania wchłania pojęcie różnicy związane z upodmiotowieniem „milczących dotąd głosów”. Postmodernistyczny świat konsumpcji jest światem „zainscenizowanej różnicy”, w którym człowiek definiowany jest przez symulowaną odmienność od innych. Jej źródłem jest wybór konsumencki.<sup>14</sup> Idea, „musisz być taki sam” ustąpiła miejsca idei, „musisz być odmienny”.

Mamy tu do czynienia z paradoksalnym procesem „odwróconego dyscyplinowania tożsamości”. W modernizmie granice tożsamości były jasno zdefiniowane, spójne i stabilne. Jej dyscyplinowanie opierało się na (dostarczanych) precyzyjnych odpowiedziach na pytanie: „kim wolno być, a kim być nie wolno”. Wydaje się, że w ponowoczesności dyscyplinowanie tożsamości polega na „obowiązku bycia sfragmentaryzowanym”. Idealny konsument posiada sprzeczne motywy, pragnienia i fantazje. Jest nieodpowiedzialny. Dobrą metaforą jest dla niego hasło: „Kaczor Donald idzie na zakupy”<sup>15</sup> (można za I. H. Angus stwierdzić, iż mamy tu do czynienia z „symulowaniem” jednostki poprzez „nieprzymuszone i niepowiązane wybory”<sup>16</sup>).

Proces inscenizowania różnicy (a raczej – poczucia różnicy) odbywa się również za pomocą „uzupełniania znaczeń”. Sprzedaż dóbr konsumpcyjnych nie jest tu wynikiem skutecznego „narzucania znaczeń”, lecz rezultatem otwierania pola dla nadawania znaczeń. Ten sam produkt ma stanowić dla jednego konsumenta symbol prestiżu, dla innego ekstrawagancji, dla jeszcze innego źródło codziennej przyjemności lub poczucia egzotyki.

Kolejnym kontekstem ubezwłasnowolnienia różnicy jest swoiste inkorporowanie przez przemysł konsumpcji tych różnic kulturowych, które związane są walką o emancypację „gorszego Innego”. Poprzez proces parodii różnicy i zabawę w różnicę staje się ona kwestią mody i stylu tracąc w ten sposób swój potencjał polityczny. Przemysł konsumpcyjny „żywi się energią marginalnych lub opozycyjnych form”, upraszcza je, wysysając energię z tego, co Inne. W procesie tym potencjalnie opozycyjna podkultura jest dekontekstualizowana i w formie „atrakcyjnych”, gotowych do spożycia „paczuszek” lub „pigułek” wraca na rynek, stając się jednym ze źródeł konstruowania prowizorycznych tożsamości. Mamy

<sup>14</sup> I. H. Angus, *Circumscribing Postmodern Culture*, [w:] *Cultural Politics in Contemporary America*, red. I. H. Angus, S. Jhally, New York 1989, s. 101–102.

<sup>15</sup> D. Hebdige, *A Report on the Western Front. Postmodernism and the „politics” of style*, [w:] *Cultural reproduction*, red. Ch. Jenks, London 1990, s. 83.

<sup>16</sup> Angus, *op. cit.*, s. 100.



tu do czynienia z ogromnym paradoksem procesu emancypacji. Prowadzona przez grupy zmarginalizowane walka wynika z dążenia, aby być „widzialnym” i „słyszalnym”. Jednak gdy Inność przebija się do dyskursu publicznego, wówczas staje się integralną częścią konsumpcyjnej oferty, składanej społeczeństwu (przykładem może tu być zawłaszczenie stylu punk czy afro przez dyktatorów mody). Oznacza to koniec autonomii tych grup. Zostają złapane w sieć reklamy i logikę rynku. Stają się tym, co dozwolone i oficjalne. Jak komentuje S. Connor, „logika spektaklu i konsumpcji wymaga reprezentacji i widzialności”.<sup>17</sup> Różnica przekształca się w tym procesie w towar, który można sprzedać i kupić.

W ten sposób włącza się w logikę konsumpcji i wystawia na sprzedaż – w postaci upozorowanej – całe sposoby istnienia (na przykład „gangów młodzieżowych” czy „prymitywnych Indian”<sup>18</sup>). Znakomitego przykładu dostarcza w tym kontekście muzyka rapowa – opozycyjny dyskurs Afroamerykanów. Bardzo często występuje zjawisko „wrywania” rapu z krytycznego kontekstu i przenoszenia dźwięku, tańca oraz tekstów do kontekstów potwierdzających istniejące formy dominacji. Koncerny Coca-Cola i Pepsi-Cola dosłownie kupiły – dla promowania swoich produktów – popularnych wykonawców rapu. Poza tym rap wykorzystany został do reklamowania między innymi: witamin (przez popularnych bohaterów komiksu telewizyjnego – Flinstonów), zup firmy Campbell (pluszowy rapujący miś), restauracji MacDonalda, a także klocków Lego. Najbardziej chyba szokująca była reklama lalek Barbie, której bohaterkami były małe dziewczynki, tańczące i deklamujące słowa w rytmie rap. W reklamie tej symbolika opozycyjnej podkultury agresywnych czarnych mężczyzn z getta wykorzystana została do promowania wzoru słodkiej, białej, pochodzącej z wyższych klas kobiety o złotych włosach. Reklamowane produkty („Barbie Trading Cards” i „Skipper Doll”) całkowicie potwierdzały wzory dominującej kultury. Jak komentuje zjawisko komercjalizacji rapu Tony Van Der Mer, jest czymś „bardzo niewłaściwym nieustannie włączanie przez dominującą społeczność form kulturowych grup poddawanych opresji po to, aby pozbawić je następnie żywotności i oryginalnego kształtu [...] i w takiej wersji popularyzować”.<sup>19</sup>

Strategia swoistego „rozszerzania kanonu” jest jednym z najbardziej efektywnych środków neutralizowania różnicy. Chciałbym pokazać to na przykładzie. Jednym z celów opozycyjnych polityk była dekanonizacja kryteriów białej urody kobiecej jako wyznaczników „niezaprzeczalnego piękna”, na podstawie których deprecjonowano „kolorowe” ciała jako „gorsze”. Poprzez konsekwentne promowanie haseł „czarne jest piękne” i „azjatyckie piękno”, biała kobieta przestała być

<sup>17</sup> Connor, *op. cit.*, s. 193–195, 197.

<sup>18</sup> Por. S. MacCannell, J. F. MacCannell, *Social class in postmodernity: simulacrum or return of the real*, [w:] *Forget Baudrillard?*, red. C. Rojek, B. S. Turner, London 1993, s. 141.

<sup>19</sup> M. E. Blair, *Commercialization of the Rap Music Youth Subculture*, „Journal of Popular Culture” 1993, nr 3, s. 23.

uosobieniem piękna i estetyki. Dzięki temu miliony kobiet z mniejszości przestały starać się być „choć trochę białe” i zaczęły podkreślać cechy swojej urody etnicznej. Pozornie zjawisko to jest związane z emancypacją różnicy. Trzeba jednak podkreślić, że ten rodzaj dekanonizacji kryteriów piękna nie ma nic wspólnego z walką polityczną czy społeczną. Orędownikami zmian w tej dziedzinie są głównie magazyny mody kobiecej, twórcy reklam, przemysł kosmetyczny. Czarne i azjatyckie piękno stało się częścią kanonu (choć zawsze jako jego „piękno egzotyczne”, jako mieszcząca się jeszcze albo już w normie forma ekstrawagancji) – dzięki temu różnica przestała razić i można ją dobrze sprzedać.

Wydaje mi się też, że (jednak) przyznanie egzotycznemu pięknu statusu w ramach kanonu odbywa się z „przymrużeniem oka”. Jest to ciągle w większym stopniu rezultat gry i mody, zabawy w symbole kulturowe niż zmian na poziomie standardów estetyki. Ma się wrażenie, że czarne piękno jest częścią kanonu tylko „tymczasowo” i uprawomocnienie to może zostać w każdej chwili wycofane. W całym tym procesie to, co białe, jako wyznacznik tego, co „normalne”, staje się po prostu normą bardziej rozproszoną i „niewidzialną” – wypartą z tego, co publiczne w sferę prywatnych kompleksów i podświadomości. Paradoksalnie więc, przyjęcie egzotycznego piękna staje się, nie tylko dla białej, ale i dla czarnej kobiety kwestią stylu. Obie przybierają jego fragmenty, jeśli jest to akurat modne. Tak więc czarna kobieta staje się piękna na sposób czarny tylko dlatego, że identyfikuje się z aktualnie istniejącymi normami w świecie konsumpcji i reklamy.<sup>20</sup>

A. Kaplan pisze w tym kontekście o „dokooptowanym postmodernizmie”. Wykorzystuje się mianowicie fragmentaryzację współczesnej kultury dla potwierdzenia wzorów konsumpcji jako dominującego sposobu bycia. Krytyk ten pisze pesymistycznie, że komercyjny aparat „wydaje się być w stanie integrować i wykorzystać każdy rodzaj potencjalnie wywrotowej kontrkultury, zanim nawet znalazła ona czas, aby zidentyfikować się jako taka”. W konsekwencji „opozycyjne dyskursy nigdy nie mają szansy, aby stworzyć społeczność”, która mogłaby uzyskać realną władzę i zmienić świat.<sup>21</sup>

Warto zwrócić także uwagę na neutralizowanie kategorii różnicy poprzez przechwytywanie i relatywizowanie pojęć, które ją symbolizują. Jak pisze B. Agger „szybki kapitalizm” „szybko degraduje każde pojęcie, celebrując jego nowość i następnie rozprasza je, aby nazwać rzeczy, będące parodią tego, co ich pojęcie miało oznaczać w kontekście krytyki”.<sup>22</sup> Można na przykład dostrzec, że niemal wszystkie z fundamentalnych pojęć używanych do krytyki świata, takie jak wolność, demokracja, równość, sprawiedliwość, opór, władza zostały już całkowicie

<sup>20</sup> Por. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje...*, s. 235.

<sup>21</sup> A. Kaplan, *Rocking Around Clock. Music Television, Postmodernism and Consumer Culture*, New York 1987, s. 148, 152.

<sup>22</sup> Por. B. Agger, *A Critical Theory of Public Life: Knowledge, Discourse and Politics in an Age of Decline*, London 1991, s. 72.

„ubezwłasnowolnione” poprzez ich użycie (i zużycie) w tysięcznych kontekstach reprezentacji, dla tysięcznych, sprzecznych ze sobą celów. Ostatnimi spotkanymi przeze mnie (z pozoru tylko zabawnymi) przykładami są: Bill Clinton nazywany w prasie amerykańskiej postmodernistycznym prezydentem (bez jakiegokolwiek próby wyjaśniania, co to pojęcie może oznaczać), a także reklamowanie w gazecie „New York Times” „postmodernistycznego sandwicha” (tu autor pokusił się o wyjaśnienie: o ile esencję modernistycznego sandwicha stanowiła duża porcja mniej lub bardziej tłustego mięsa, to „postmodernistyczne konstrukcje... opierają się nie tyle na mięsie, co na przypieczonych bądź marynowanych warzywach i stylistycznie ułożonych dodatkach, takich jak [...] cielęcina, kurczak czy ryba”<sup>23</sup>). Trudno też nie podać tego przykładu, jakim jest postfeministyczna moda lansowana przez miesięcznik „Playboy”.

Proces neutralizowania różnicy jako kategorii emancypacyjnej dostrzec można także na poziomie globalnym. Mass media kultury globalnej wykorzystują reprezentacje poszczególnych kultur i narodów, dodają efektownych przypraw (trochę „pop”, trochę marketingu, trochę sensacji, dużo egzotyki i „poetyki konsumpcji”). Następnie, reprezentacje te są ze sobą „mieszane” i przetwarzane w kolejnych procesach (u)pozorowania – nasycia się je „globalnym” (najczęściej amerykańskim) klimatem i kolorytem, a następnie eksportuje się je „w formie gotowej do spożycia” jako „egzotycznych Indian” na cały świat. W efekcie mieszkańcy kulturowo odmiennych zakątków świata otrzymują – poprzez globalne media – obraz swoich kultur i samych siebie; już przetworzonych do potrzeb marketingu, z domieszką „amerykańskiego marzenia” i w odpowiedni sposób egzotycznych. Upozorowanie kreuje *image*, więcej – ma wpływ na sposób postrzegania się partykularnych społeczeństw i kultur, które zaczynają patrzeć na siebie oczyma Amerykanów.<sup>24</sup>

Dzieje się tak również w procesie produkcji/konsumpcji. Zdaniem A. Smitha, w postmodernistycznym globalizmie występować będzie odradzanie się tradycyjnych, folklorystycznych lub narodowych motywów w modzie, architekturze wnętrz, muzyce i sztuce, które będą jednak dekontekstualizowane – pozbawiane społecznych i kulturowych stosunków oraz wartości, charakteryzujących niekiedy przez wieki ich sens i istotę. Umieszczane one natomiast będą w logice działania komercji i konsumpcji.<sup>25</sup> Wydaje mi się, że globalizm korporacyjny potrafi przejąć ze świata wszystko to, co jest ekscytujące, co nowe i świeże, co może mieć wartość w ofercie atrakcyjnych przeżyć. W procesie przygotowania dla konsumenta pigulek wrażeń, wydarzenia, a nawet całe kultury są przekształcane, a ich cechy doprowadzane do ekstremum. Obnaża się to, co ukryte, pozoruje krycie tego, co oczywiste, wymazuje znaczenia.

---

<sup>23</sup> D. Kellner, *Media Culture. Cultural Studies, identity and politics between the modern and postmodern*, London 1995, s. 43.

<sup>24</sup> Na temat natury procesów globalizacji por. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje...*, rozdział *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji globalnej*, s. 74–94.

<sup>25</sup> A. Smith, *Towards a Global Culture*, „Theory, Culture and Society” 1990, vol. 7, s. 176.

## 6. RÓŻNICA – TOŻSAMOŚĆ I POSTTOŻSAMOŚĆ

Rozprzestrzenianie się różnicy w świecie ponowoczesnym prowadzić może do całkowitego sfragmentaryzowania tożsamości. Zamienia się ona wówczas w swoistą posttożsamość, która charakteryzuje się zdolnością przybrania jak stroju – na odpowiednią okazję – każdej niemal tożsamości. Amerykański podróżnik i teoretyk P. Iyer pisze o sobie – w konfrontacji z globalną epoką ponowoczesności – w następujący sposób:

Należę do całkowicie nowej generacji ludzi, międzykontynentalnego plemienia wędrowców, których liczba zwiększa się tak szybko, jak liczba międzynarodowych linii telefonicznych [...]. Nieustanni cudzoziemcy, mieszkańcy bez miejsca zamieszkania, przejeżdżamy przez kraje, jakbyśmy przechodzili przez drzwi obrotowe. Nic nie jest dla nas dziwne i żadne miejsce nie jest zagranicą [...]. Jestem wielonarodową duszą na wielonarodowym globie [...]. Wejście do samolotu jest dla mnie tak naturalne, jak podniesienie słuchawki telefonicznej [...]. Składam moje »ja« i przewożę je ze sobą [...] Nigdy nie jestem zdziwiony (...) Ten rodzaj życia daje oczywiście bezprecedensowe poczucie wolności i ruchliwości (...). Możemy iść przez świat, jak przez [jarmark] cudów, zabierając coś na każdym przystanku i traktując świat, jak supermarket [...]. Nie mamy domu, mamy setki domów. Możemy »mieszać się« i »harmonizować« w zależności od sytuacji [...]. I nagle czuję się zaskokowany odkryciem, iż mam szafę z jaźniami, z której mogę wybierać. Lecz jaką cenę płacę za to? [...] Uchodźca żywi przynajmniej namiętne uczucia do kraju, który opuścił [...] Lecz co odczuwa Przejściowy Włóczęga? Za co moglibyśmy umrzeć, dla jakich pasji moglibyśmy żyć, skoro nie odczuwamy nigdy bólu rozłąki i radości zdumienia.<sup>26</sup>

Uwagi amerykańskiego podróżnika skłaniają do kilku refleksji. Wydaje się, że istnieją dwie podstawowe możliwości podejścia do różnicy jako kategorii pedagogicznej. Pierwsza z nich wynika z przekonania, że istnieje „immanentna” i „źródłowa” treść każdej tożsamości, którą można zrekonstruować poprzez odwołanie się do jakiejś „autentycznej struktury doświadczenia”. W konsekwencji pedagog oferuje wychowankom „dobrą” tożsamość zamiast „złej” lub „znieskształconej” (co *de facto* jest narzucaniem, poprzez mechanizmy dyscyplinowania, pewnej społecznie skonstruowanej wersji tożsamości). Dobrego przykładu dostarcza w tym kontekście szkolnictwo japońskie, które w sposób zdecydowany dyscyplinuje i normalizuje tożsamość.<sup>27</sup>

W podejściu drugim wychodzi się z założenia, że „źródłowa” tożsamość nie istnieje. Pedagogiczna walka o tożsamość nie jest już związana z kwestią „autentyczności” lub „znieskształcania”, lecz przede wszystkim z problemami różnicy i reprezentacji. Tożsamość jest tu ujmowana jako tymczasowy i niestabilny układ różnicy, przy czym pedagog posiada świadomość – aby stwierdzić za L. Grossbergiem – że „różnice mogą pozostawać we wzajemnej sprzeczności i zawsze posia-

<sup>26</sup> P. Iyer, *The Soul of an Intercontinental Wanderer*, „Harpers Magazine”, April 1993, s. 13–17.

<sup>27</sup> Por. Z. Melosik, *Spoleczno-kulturowe funkcje egzaminów wstępnych na wyższe uczelnie japońskie*, „Edukacja” 1991, nr 3.

dają charakter sytuacyjny [...]. Mówiąc krótko, jesteśmy włączeni w serię gier politycznych wokół pękniętych lub zdecentrowanych tożsamości [...]"<sup>28</sup>

W swojej wersji ekstremalnej podejście to prowadzi do sytuacji opisanej przez P. Iyera, w której jednostka jest otwarta na każdą niemal różnicę jako część swojej tożsamości – może ona wybierać różnicę i przebierać w różnicach, jak w szafie z ubraniami. Byłaby to wówczas jednostka całkowicie sfragmentaryzowana i zdecentrowana. Wydaje się, że można by wobec niej użyć kategorii posttożsamości. Znakomitego przykładu dostarczają w tym miejscu amerykańskie gwiazdy muzyki pop: M. Jackson i Madonna. Jackson przybiera niekiedy postać „bardziej mężczyzny”, „niekiedy bardziej kobiety”, a najczęściej osoby o płci nieokreślonej. Trudno stwierdzić, czy jest on jeszcze Czarnym Amerykaninem, czy też – dzięki operacjom plastycznym i innym zabiegom medycznym – jest już Białym. Wydaje się też, że w swoich wideo-clipach (i życiu osobistym) znacznie lepiej czuje się jako „dziecko” niż jako „dorosły”. Z kolei Madonna odrzuca kategorię płci jako podstawę różnicy seksualnej. W postmodernistycznym spektaklu Madonny, płęć i seks w coraz większym stopniu stają się kwestią mody i stylu, w coraz mniejszym stopniu – biologii i tożsamości. Madonna dekonstruuje płęć przez destabilizację tożsamości mężczyzny i kobiety. Za pomocą parodii, ironii i nieustannego przemieszczania znaczeń prezentuje ona ogromny seksualny pluralizm.<sup>29</sup> Fakt, iż seksualizm staje się w coraz większym stopniu kwestią stylu, potwierdzany jest w Stanach Zjednoczonych przez zjawisko „czteroletnich lesbijek”. Jak wykazują badania, „seksualne eksperymentowanie” jest powszechne wśród wielu studentek amerykańskich. Część z nich, odnosząc się z pewnym pobłażaniem do podziału typu heteroseksualizm/homoseksualizm, uważa się za biseksualną „trzecią falę”. Duży zasięg ma zjawisko określane mianem LUG (Lesbian Until Graduation – lesbijka do czasu uzyskania dyplomu). Różnica seksualna zostaje w tym kontekście o tyle strywializowana, że w 90% LUG wychodzą po studiach za mąż i stają się heteroseksualistkami.<sup>30</sup>

Madonna gra nie tylko z różnicą płciową, ale także subkulturową. Jako „układ znaczeń w procesie” identyfikowała się ona na swoich koncertach i w nagraniach ze wszystkimi niemal zmarginalizowanymi grupami społecznymi. Jednak wcielała się w poszczególne – charakterystyczne dla tych grup – postacie tak, jakby brała udział w pokazie mody: zawsze tylko na moment, w przelocie. Żaden wykorzystany przez nią, zmarginalizowany dyskurs nie pozostawiał na niej śladu, po chwili była gotowa wcielić się w postać „odwrotną” (jak pisze D. Tetzlaff, Ma-

---

<sup>28</sup> Por. tekst L. Grossberga, *Bringin It All Back Home – Pedagogy and Cultural Studies*, [w:] *Between Borders. Pedagogy and The Politics of Cultural Studies*, red. H. Giroux, P. McLaren, New York 1994, s. 12–21.

<sup>29</sup> Pot. T. K. Nakayama, L. N. Penalzoza, *Madonna T/Races: Music Videos Through the Prism of Color*, [w:] *The Madonna Connection. Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, red. C. Schwichtenberg, Boulder 1993, s. 44.

<sup>30</sup> Podają za „Forum” z 5.09.1993, s. 20.

donna wygrała dla siebie „nieograniczony bilet subkulturowej turystyki – może odwiedzić jakikolwiek egzotyczny lokal [...], lecz nie musi tam żyć”.<sup>31</sup>

Warto dodać, że dyskusja wokół postaci Madonny stanowi egzemplifikację fundamentalnego podziału w ramach współczesnego feminizmu. Część feministek uważa, iż Madonna jest osobą, która „najbardziej wnikliwie uosabia zmiany, jakie zaszły w feminizmie w ostatniej dekadzie”. Pozostając w sprzeczności z „przestarzałym feminizmem modernistycznym”, który twierdził „nigdy więcej masek”. Madonna ujawnia, iż „poza maskami nic nie ma”.<sup>32</sup> Z kolei z perspektywy modernistycznego feminizmu uważa się, że postać Madonny jest symbolem tendencji postfeministycznych, w której porzuceniu „esencjalizujących konsekwencji narracyjnych generalizacji”, dotyczących kategorii płci i kobiety, towarzyszy akceptacja drugiej skrajności: rezygnacji z jakiegokolwiek formy tożsamości. Uważa się, że koncepcja, w których dyskurs płci rozproszony jest w „abstrakcyjnej nieokreśloności”, pozbawia kobiety możliwości interwencji politycznej. Zdaniem krytyków postfeminizm uniemożliwia „umieszczenie głosu różnicy w kulturowej konwersacji”. Rezygnacja z kategorii tożsamości przynosi zniesienie różnicy między polityką i przyjemnością. „Dyskurs interwencji zastąpiony zostaje przez dyskurs stylu”.<sup>33</sup>

## 7. ZAKOŃCZENIE

Próbowałem pokazać wieloznaczność różnicy w ponowoczesności. Jest ona zawsze taka i inna jednocześnie. To stawia przed pedagogiką bardzo trudne zadanie, postrzeganie bowiem różnicy z jednej perspektywy stanowi jednocześnie wykluczanie innych perspektyw. To kreuje przed pedagogiem dwa rodzaje pokus, które znoszą problem wieloznaczności różnicy. Pierwsza pokusa wiąże się z ucieczką w fundamentalizm i z wykluczaniem tych różnic, które nie mieszczą się w wersji rzeczywistości, uznawanej za uprawomocnioną. Druga pokusa to przyjęcie postawy typu *anything goes* (w wolnym tłumaczeniu oznacza to: „wszystko, co się zdarza, może się zdarzyć i jest uprawomocnione przez sam fakt wystąpienia”). Pedagog rezygnuje wówczas z uczestnictwa w walce o kształt rzeczywistości. Obie te postawy są, moim zdaniem, nie do przyjęcia.

Znosząc wartości uniwersalne, teorie ponowoczesne stawiają problem znalezienia „podstaw” dla działania pedagogicznego lub – ujmując to adekwatniej – problem działania w sytuacji „bez podstaw”. Wydaje się, że idea ponowoczesnej

<sup>31</sup> Por. uwagi zawarte w tekście D. Tetzlaffa, *Metatextual Girl: → patriarchy → postmodernism → power → money → Madonna*, [w:] *The Madonna Connection...*, szczególnie strony 245, 247, 255–256, 259.

<sup>32</sup> Podaje za: L. Schulze, A. B. White, J. D. Brown, *A Sacred Monster in Her Prime: Audience Construction of Madonna as Low-Other*, [w:] *The Madonna Connection...*, s. 253.

<sup>33</sup> Stanowisko to jest szerzej zaprezentowane przez R. M. Mandziuk, *Feminist Politic and Postmodern Seductions: Madonna and the Struggle for Political Articulation*, [w:] *Madonna Connection...*, s. 180–184.

pedagogiki lokalności i konkretności mogłaby stanowić próbę pozytywnej odpowiedzi na ten dylemat. W tym kontekście pedagogika wychodziłaby od wartości charakterystycznych dla ludzi, którzy żyją w danej społeczności. Projekty edukacyjne nie miałyby charakteru esencjalistycznego, a pedagog nie dążyłby do „wnoszenia” ich w świadomość ludzi. Punktem wyjścia ich konstruowania byłyby aspiracje i przekonania właściwe danej społeczności. Pedagog zdawałby sobie przy tym sprawę, że świat i jego prawdy są (tak czy inaczej) konstruowane społecznie i w związku z tym przyjmowałby postawę świadomego uczestnika walki o kształt „aktualnej wersji rzeczywistości”.

P. Lather podnosi znaczenie antynomii świat „odkrywany” – świat „konstruowany” i zapytuje, czy powinniśmy lamentować nad utratą „odkrywanego” świata, czy też próbować „odczytywać możliwości polityczne, które otwierają się kiedy »prawda« jest [...] tworzona przez ludzi”.<sup>34</sup> Pedagog jest, moim zdaniem, odpowiedzialny za kształt prawdy i za prowadzoną w danym społeczeństwie politykę prawdy. Odwołując się do etyki i kultury społeczności, w której żyje, może on negocjować znaczenia oraz wartości „w poprzek różnicy”, przy jednoczesnej rezygnacji z postawy „wszystkowiedzącego” metanarratora.

Kluczowe jest tu zrozumienie faktu, iż dyskursy nabierają charakteru totalizującego i kolonizującego wówczas, gdy są abstrahowane z układu społecznego, dla którego są „adekwatne” (z którego wyrosły). Uzyskują one „niezależne życie” i – jako gotowe całości – mogą być „eksportowane” i wykorzystywane do analiz różnych społeczności i układów. W takiej sytuacji istnieje ogromne niebezpieczeństwo, że dyskurs odpowiedni dla jednej społeczności nie będzie służył artykułowaniu innej społeczności, stanowiąc (w swoim zastosowaniu) mechanizm represji wobec niektórych jej wymiarów. Język dyskursu, który będzie odpowiadał wartościom i rzeczywistości uważanej za naturalną w jednym układzie, może asymilować „alternatywne” (lub odmienne) rzeczywistości.

Można więc stwierdzić, że totalizujący język dostarcza podstaw dla interpretacji o charakterze abstrakcyjnym, przecinając w poprzek indywidualne różnice, gdy „są one nieodpowiednie dla jego celów”. Z kolei dyskursy kontekstualne (lokalne) odwracają tę praktykę – dostosowują język do sytuacji. Nie troszczą się o kwestie „ogólnej spójności” i akceptują „językową mozaikę”. Tak więc nie występuje tu zjawisko „dostosowywania” sytuacji do języka i pojęć, lecz zjawisko odwrotne – to język dopasowuje się zawsze do konkretnego świata, unikając w ten sposób redukcjonowania go i spłaszczania.<sup>35</sup> Dzięki temu studia kulturowe i propozycje pedagogiczne nie musiałyby rezygnować – w obawie przed oskarżeniem o abularyzm – z „szacowania” rzeczywistości. Świadomość historyczności i względ-

<sup>34</sup> P. Lather, *Fetile obsession: Validity afret Poststructuralism*, „The Sociological Quarterly” 1993, nr 4, s. 675.

<sup>35</sup> J. Cheney, *Postmodern Environment Ethics: Ethics and Bioregional Narrative*, „Environmental Ethos” 1989, nr 2, s. 120–121.

ności własnego stanowiska przekształca, zdaniem B. Aggera, tekst w kontekst (redukując w ten sposób niebezpieczeństwo absolutyzmu).<sup>36</sup>

Pedagogiki ponowoczesne posiadają, moim zdaniem, znaczący potencjał emancypacyjny. Emancypacja polegałaby przy tym, jak sądzę, na uwalnianiu się od narzuconej „wersji” rzeczywistości i tożsamości: na zrozumieniu mechanizmów dyscyplinowania i działania władzy (zarówno makro-, jak i mikro-). Dominacja w społeczeństwie jest potwierdzana wówczas, gdy preferowany przez dane grupy porządek społeczny wydaje się być naturalny i racjonalny. Większość ludzi akceptuje swoją sytuację społeczną, „ponieważ żyje w ideologicznym wszechświecie kogoś innego”. Działania pedagogiczne zorientowane na emancypację polegałyby w tym kontekście na dostarczaniu przestrzeni, w której można by konstruować alternatywne systemy znaczeń i wychodzić poza dominującą interpretację i reprezentację świata.<sup>37</sup> Jest to punkt wyjścia działań na rzecz zmiany świata. Uwolnienie się od pułapki narzuconych interpretacji i reprezentacji sprawia, iż człowiek może sam tworzyć świat w którym żyje. R. Bordessa podkreśla w tym kontekście słusznie, że „ponowoczesność zwraca jednostkom prawo do odpowiedzialności za wybór sposobów życia”.<sup>38</sup> Pedagogika ponowoczesna afirmowała by różnicę, lecz nie absolutyzowałaby jej.

W swoim podejściu do problemów pedagogiki (i) ponowoczesności akceptując pluralizm dyskursów pedagogicznych w ich wysiłku opisania, interpretowania i zmiany świata. Wędrując przez różne koncepcje można dostrzec, że to, co w jednej ma charakter „kluczowy”, w innej jest „zmarginalizowane”, to, co w jednej jest „makro-”, w innej jest „mikro-”. „Wchodząc” w języki oferowane nam przez różne dyskursy dostrzegamy bogactwo znaczeń, którymi opisywany jest świat, w którym żyjemy. Taka wędrówka uczy pokory wobec świata – jest on zbyt skomplikowany i wewnętrznie sprzeczny, rozproszony o zdecentrowany, aby można go było „stotalizować” w jedną narrację. Podobnie wędrówka przez różne kultury i społeczności pozwala na dostrzeżenie, że to, co w jednym miejscu jest postregane jako normalne i naturalne, co jest uważane za uniwersalne i metanarracyjne (jako uprawomocnione przez religię, tradycję czy jako rezultat określonych stosunków władzy), gdzie indziej jest określane jako dewiacyjne i partykularne. Wędrówka przez dyskursy i kultury, wakacje od własnych znaczeń; wszystko to daje niepowtarzalną szansę na zrozumienie siebie samego i swojego podejścia do świata, daje też przekonanie, że jeśli „wszędzie wszystko jest inne” (a jednak rozumiałe dla ludzi), wówczas nie musimy zawzięcie szukać „podstaw” i „źródeł”, oddawać się w ramiona partykularyzmu, które udają metanarrację. Możemy natomiast, jak wierzę, zaakceptować swoją odpowiedzialność za kształt świata i

<sup>36</sup> B. Agger, *Cultural Studies as Critical Theory*, London 1992, s. 39.

<sup>37</sup> L. Grossberg, *We gotta...*, s. 90–91.

<sup>38</sup> R. Bordessa, *Geography, Postmodernism and Environmental Concern*, „The Canadian Geographer” 1993, nr 2, s. 152.



swoje życie (zamiast upartego wyprowadzania ich z jakkolwiek nie rozumianych „uniwersaliów”).

Spotkanie z Innym (dyskursem teoretycznym lub człowiekiem) „pozwała na unieważnienie naszej »rzeczywistości« i przemieszczenie naszego stanowiska, podmiotu, razem z jego głosem i autorytetem”. Rozumiemy wówczas, że to, co dotąd wydawało się nam naturalne i stąd uniwersalne, okazuje się lokalnym i historycznym.<sup>39</sup> Chciałbym tu powtórzyć za Z. Baumanem, iż typowe dla przeszłości kognitywne pytanie, „jaki jest świat?”, może być zastąpione postkognitywnym pytaniem, „który to jest ze światów?”.<sup>40</sup>

I ta świadomość „odwrotności” rzeczywistości, wielości światów podlegających permanentnej rekonstrukcji jest dla mnie źródłem optymizmu – jako że stanowi ona źródło potencjalnej władzy człowieka nad własną rzeczywistością.

---

<sup>39</sup> I. Chambers, *Cities without Maps*, [w:] *Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change*, red. J. Bird, London 1993, s. 194–195.

<sup>40</sup> Z. Bauman, *Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity*, „Telos”, Winter 1988/1989, nr 78, s. 41.

## I cóż po pedagogu w zbójceckich czasach?

Tytuł i teza znanego amerykańskiego pedagoga radykalnego Petera McLarena *Critical Pedagogy and Predatory Culture Oppositional Politics in a Postmodern Era* wzbudza pytanie, czy przez analogię można odnieść jego diagnozę współczesnej kultury potocznej do warunków polskich połowy lat dziewięćdziesiątych.

Zanurzeni jesteśmy – pisze on – w kulturze zbójceckiej. Kultura zbójcka jest polem niewidoczności – prześladowców i ofiar – dokładnie dlatego, że jest ona oczywistością. Oczywistość chroni ofiary przed pełnym odsłonięciem im możliwych zagrożeń. (s. 2)

Stan taki zobowiązuje pedagogię współczesną – to znaczy zarówno teoretyczne studia nad możliwościami i zagrożeniami rozwojowymi człowieka, demaskatorskie badanie empiryczne nad nimi, jak i działania ratownicze, zapobiegawcze i wspierające pełnomocność rozwoju – do włączania się do kulturowego krytycyzmu i do publicznej sfery opozycyjnej w erze ponowoczesnej.

Zdarzenia i obrazy, które przywołuje P. McLaren, jako przejawy dominacji w potocznej kulturze grabieży, łupieżczości i drapieżności, nieodparcie przywołują skojarzenie, że pod tym względem codzienność polska w pełni nadaża za światem, jest częścią kultury globalnej i jej kalką.

Handel ludźmi i narkotykami, dziećmi i organami ludzkimi; gdzieś niemowlę na śmietniku, a tu znani księża na grobie narodu żydowskiego wzywający do antysemityzmu; wysadzenie prywatnych i publicznych budynków z błahych przyczyn, bandytyzm wszędzie i o każdej porze, otwarcie granic dla milionów przestępców przy bezsilności i demoralizacji policji, straży granicznej i urzędu celi, brutalizacja nieustannie płynących z mediów obrazów, publiczna obrona prawa do przemocy wobec dzieci i wobec kobiet w imię *Biblii* i prawa do prywatności w okresie i sytuacji, kiedy to męska racjonalność z jej kultem techniki, agresji i władzy skompromitowała się, przywracając wojny etniczne i religijne, a naszą cywilizację doprowadziła na skraj ekologicznej samozagłady; likwidacja tysięcy przedszkoli i szkół zawodowych dla doraźnych lokalnych interesów i rzekomych oszczędności, otwieranie wielu tysięcy miejsc na studiach prywatnych i odpłatnych bez pokrycia w kompetencjach i bibliotekach ich organizatorów; rabowanie oszczędności drobnych ciułaczy przez... „bezpieczne banki”, powszechna korupcja urzędników państwowych, lekarzy i nauczycieli, pazerność i lubieżność

moralizatorów, kłamstwo, chamstwo i cynizm prominentnych i ciągle widocznych uczestników sfery publicznej, generał wypowiadający bezkarnie posłuszeństwo własnemu rządowi, poszukiwanie przez twórców i strażników prawa luk prawnych dla tworzenia zamętu politycznego i gospodarczego, celowe projektowanie tych „luk”, aby na uprzedzaniu o nich zbijać fortuny, garnięcie się w objęcia układów wojskowych znanych powszechnie z gwarantowanego tchórzostwa i historycznej niełojalności, przywódca państwa nawołujący do niepłacenia podatków i co rusz obiecujący rozwiązać demokratycznie wybrany parlament – oto kultura naszej potoczności w dwusetną rocznicę trzeciego rozbioru Polski.

Wydaje się, że zarówno nasza przeszłość i jej kulturowe, a tym samym i socjalizacyjne dziedzictwo, nasze budowanie kapitalizmu bez kapitału i niezbędnego po temu etosu, jak i bezzwłoczna, natychmiastowa elektroniczna przenośność potocznej kultury współczesnego szybkiego kapitalizmu zolbrzymiają zbójecki charakter naszej codzienności i przyszłości.

Posocjalizm jest zarazem ulgą po odrzuceniu „ostatniego bastionu nowoczesności” (Bauman), przywróceniem kondycji premodernistycznej (tak w sensie cywilizacyjnym, jak i kulturowym – z walką o powrót Kościoła jako dominującej siły politycznej i ideologicznej), a zarazem jest dojmującą potrzebą, głodem nowoczesności (Baran). Kwestii edukacyjnej nadaje to siłę i napięcie tragicznej aporii.

»Kapitał ludzki« z okresu dyktatury politycznej gospodarki centralnie sterowanej – pisze Helmut Juros – charakteryzuje się w skali społeczeństwa masowego kontraproduktywnością i destruktywnością. Obciążony jest wysokimi »odsetkami«. Na jego opis składa się psychogram społeczeństwa roszczeniowego i tzw. »homo sovieticus« z jego nie obalonymi »murami« w głowach [...]. Zabrakło całościowej teorii transformacyjnej, uwzględniającej także duchowe, nie mniej obiektywne aspekty reform (s. 89).

\*

Czy rzeczywiście edukacyjnym dziedzictwem jest ciemnota i powszechna demoralizacja, pustka aksjonormatywna i niezdolność do samoregulacyjnej odnowy?

Sięgnę do źródeł z toruńskich badań podłużnych nad młodzieżą, których ostatnia faza objęła niespełna 5 tysięcy dorosłych trzydziestolatków (n = 4831), a pierwsza sprzed piętnastu lat koniec szkoły podstawowej i początek szkoły ponadpodstawowej. Była to próba pełna z określonego terenu bliskiego średniemu poziomowi stopnia i tempa rozwoju dla kraju; uniemożliwione zostały w ten sposób jakiegokolwiek artefakty wynikłe w tendencji w konstruowaniu prób (Borowicz; Kwieciński).

Otóż 11 procent tej zbiorowości osiągnęło wyższe wykształcenie, 46 procent wykształcenie średnie, ale aż 43 procent wykształcenie elementarne (szkołę podstawową i zawodową). Jeśli rozdzielimy w tej zbiorowości tych, którzy pochodzą ze wsi i z miasta, to odślania się znacząca różnica w wykształceniu mieszkańców: wśród pochodzących z miasta jest 35% osób z elementarnym wykształceniem i 15% z wyższym, gdy wśród pochodzących ze wsi odpowiednio: 51 i 6%.

Różnica ta jest nadal duża, ale mniejsza niż wskazana przed chwilą, gdy spojrzymy na wykształcenie obecnych mieszkańców miasta i wsi. Po migracji ze wsi do miast ludzi o elementarnym wykształceniu jest w mieście 38%, a na wsi 54%; z wykształceniem wyższym odpowiednio 13 i 7%. Oznacza to, że nie tylko mamy bardzo dużo ludzi bez wykształcenia więcej niż elementarnego, ale zachodzą drastyczne różnice pomiędzy wsią i miastem, które w wyniku jednokierunkowej migracji obniżają potencjał intelektualny miasta, nie zmieniając upośledzenia kulturowego wsi, w której reprodukuje się niekorzystny rozkład formalnych kwalifikacji poszkolnych.

Spróbujmy przełożyć ten prosty rezultat na obraz jakości szkolnego wykształcenia elementarnego w momencie kończenia szkoły podstawowej i po zmianach migracyjnych po 15 latach. Ogółem ukończyło szkołę 30% populacji na poziomie analfabetyzmu i półanalfabetyzmu (23 w mieście, 42 na wsi). Po 15 latach – biorąc pod uwagę procesy zapominania i brak okazji do utrwalania i poszerzania wiedzy szkolnej przez tych, którzy nie kształcili się dalej, niż w elementarnej szkole zawodowej – możemy już do funkcjonalnych półanalfabetów zaliczyć wcześniejszą klasę wyników „niskich”. Tak zatem wśród trzydziestolatków mamy w mieście już 60% półanalfabetów i 16% osób o dobrej i bardzo dobrej orientacji w świecie, a na wsi 74% półanalfabetów poszkolnych i 11% dobrze i bardzo dobrze rozeznanych w świecie. Przy tym po 15 latach nastąpiły i pod tym względem procesy „wyrównywania” poziomu mieszkańców miasta do poziomu mieszkańców wsi.

Do podobnych rezultatów prowadzi rozkład pod względem rozumienia prostych tekstów w języku polskim. W szczytowym momencie wyćwiczenia tej umiejętności, na początku nauki w szkole ponadpodstawowej było ogółem 17,5% analfabetów (w mieście 11, a na wsi 25%). Po 15 latach ich liczba zwiększyła się w mieście do 14% według pierwotnego pomiaru (na wsi nie zmieniła się). Jeżeli jednak utrzymamy hipotezę o regresie tej umiejętności wśród najmniej ją ćwiczących i dodamy do kategorii analfabetów połowę tych, którzy uprzednio „średnio” rozumieли proste teksty, to otrzymamy wśród trzydziestolatków około 47% analfabetów i półanalfabetów w mieście i 57% analfabetów i półanalfabetów na wsi (z zauważeniem relatywnego regresu i pod tym względem w mieście w wyniku rustyfikacji pomigracyjnej miasta). Jakby nie szacować, zdecydowanie więcej niż ponad połowa dorosłych młodych ludzi nie ma kompetencji do jakiegokolwiek uczestnictwa w tych sferach życia publicznego i kulturalnego, które wymagają komunikowania się za pośrednictwem symboli.

Poziom i jakość uzyskanego wykształcenia jest najsilniej uwidaczniającym się korelatem orientacji w świecie, poczucia tożsamości i odrębności, poczucia satysfakcji życiowej, gęstości i zakresu subiektywnej przestrzeni życia, jakości życia rodzinnego, siły i jakości dążeń życiowych swoich i własnych dzieci, orientacji i aktywności obywatelskiej, stosunku do religii, etosu pracy i kompetencji do działania.

Ujawnia on też silny związek z orientacjami i postawami moralnymi. I tak na przykład w badaniach nad rozpoznawaniem i uzasadnieniem dylematów moralnych przez młodzież (z zastosowaniem kwestionariusza Kohlbergowskiego), aż 66% przyszłych robotników (uczniów ZSZ) zakwalifikowanych zostało do pozio-

mu przekonwencjonalizowanej orientacji moralnej, gdy uczniów liceum o takiej orientacji było 25% (też niemało), natomiast na poziomie samodzielnego uzasadniania rozwiązań dylematu w odniesieniu do zasad etycznych było 12,5% przyszłych robotników, a 31% uczniów LO.

Jeszcze wyrazistsze różnice wystąpiły, gdy blok pytań otwartych z obszernych kwestionariuszy orientacji życiowej młodzieży poddaliśmy całościowej ocenie z zastosowaniem Kohlbergowskiego schematu poziomów orientacji moralnej: 9% młodzieży o wyższym statusie kulturalnym rodziny i lepszym własnym poziomie wykształcenia zakwalifikowano do poziomu pokonwencjonalnego, a 62% do poziomu przedkonwencjonalnego, gdy młodzież o niskim statusie pochodzenia kulturalnego i własnych kompetencji poznawczych została rozdzielona w 5% do poziomu pokonwencjonalnego, a w 75% do przedkonwencjonalnego (obydwie kategorie śladowo wykazywały orientację konwencjonalną).

Podjęliśmy także próbę podobnie całościowej oceny orientacji życiowych dorosłych młodych trzydziestolatków z bloku pytań otwartych w obszernym wywiadzie biograficznym. Okazało się, że 72% preferuje cele życiowe, pozwalające zakwalifikować te osoby do kategorii przedkonwencjonalnej orientacji moralnej (byłe był spokój, szczęście rodzinne, dobrobyt), 18% – takie cele, które pozwalają zakwalifikować respondentów do orientacji konwencjonalnej (satisfakcja z pracy, inni ludzie, normy społeczne), a 10% – do orientacji etycznej (zasady moralne i wartości). Do tej ostatniej kategorii należy 21% osób z wykształceniem wyższym, 11% osób z wykształceniem średnim, a 7% osób – z zasadniczym, 5% – z podstawowym. Jeżeli nawet pominąć enigmatyczną deklarację na „szczęście rodzinne” w próbie jej zakwalifikowania do jednego z dwu poziomów, to orientację przedkonwencjonalną (na spokój i dobrobyt bez wskazywania na własny ku niemu wysiłek) wykazuje 47% osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym, a 13% osób z wykształceniem wyższym.

Najtrudniejsza była próba uchwycenia zależności pomiędzy wykształceniem a całościowo pojmowaną jakością życia dorosłych młodych ludzi. Ogromny materiał wywiadu biograficznego został poddany próbie zakwalifikowania orientacji każdej OSOBY do jednego z dwu biegunów piętnastowymiarowej skali, w której jeden biegun oznaczał orientację komunikacyjno-krytyczną (*K*) z silną domieszką pierwiastka racjonalności kobiecej lub androgynicznej i postawy nieautorytarnej, a drugi – orientację instrumentalno-praktyczną (*T*), z silną domieszką racjonalności męskiej i patriarchalnej. Były to dychotomie: 1) bierna – zdobywcza, aktywna, 2) obdarzająca – biorąca, 3) wrażliwa – agresywna, 4) współdziałająca – rywalizacyjna, 5) intuicyjna – racjonalna, kalkulacyjna, 6) syntetyzująca – analityczna, 7) dialog – sukces, 8) być sobą – mieć coś, 9) jakość życia – poziom życia, 10) wartościowość – skuteczność, wygoda, 11) otwarcie – sztywność, 12) etos pracy – przywileje, spryt, 13) krytycyzm – standardowość, 14) dystans – przyjmowanie ideologii, 15) opór tradycji – akceptacja tradycji.

Można, to oczywiście, dyskutować nad wewnętrzną spójnością kolumny orientacji (postaw) typu *K* i typu *T*, zwłaszcza, że 13–15 wymiary postaw *K* są

wskaźnikami racjonalności krytyczno-emancypacyjnej, niekoniecznie koherentnej z „miękkimi” wymiarami racjonalności komunikacyjnej. Jest to więc tylko próba całościowego ogarnięcia orientacji życiowych młodych dorosłych z możliwością orientacyjnego ich policzenia i uchwycenia zależności.

Rzucmy okiem na związek tak pojętych i operacyjnie ujętych dwóch typów orientacji i racjonalności z poziomem wykształcenia respondentów, reprezentowanego – dla uproszczenia obrazu – przez dwa typy: zasadnicze zawodowe i wyższe.

Przeciętnie w 15 wymienionych dychotomiach 62% ludzi wykształconych zakwalifikowano do kategorii osób z wyraźną przewagą orientacji komunikacyjno—emancypacyjnej, a 29% spośród nich do osób o orientacji instrumentalno-praktycznej. Wśród osób z elementarnym wykształceniem zawodowym proporcje były zasadniczo odmienne: 45% wykazało się orientacją komunikacyjną, gdy 42% – orientacją instrumentalną. Relatywnie bardzo silną przewagę postaw typu K mają ludzie wyżej wykształceni. Uwidaczniają to poszczególne wymiary skali.

Ludzie nisko wykształceni są – przy mniejszej aktywności – bardziej nastawieni na otrzymywanie, posiadanie, poziom materialny życia i jego wygodę, bardziej podatni na oferty ideologiczne i standardy zachowań społecznych i tradycje obyczajowe, oczekują przywilejów dzięki zaradności i sprytowi, są bardziej agresywni, choć mniej skłonni do merytorycznej konkurencji zawodowej; 62% spośród nich zostało zakwalifikowanych do orientacji na „mieć”, a tylko 32% do orientacji na „być”. Tymczasem 67% ludzi wykształconych zostało ocenionych i zaliczonych do orientacji „być jakimś”, a tylko 26% do orientacji „mieć”. Orientację na życie wartościowe wykazywało 72% ludzi wykształconych, a 46% ludzi z wykształceniem zasadniczym zawodowym.

Im mniej więc ludzie wiedzą i potrafią, tym więcej oczekują dostać i mieć w życiu. Jest to przejaw postawy roszczeniowej i wyuczonej bezradności (*mnie się więcej należy, bo dotychczas w życiu mi się nie powiodło*). Analizowaliśmy związki postaw typu K i typu T z cechami położenia rodziny pochodzenia i statusu własnego badanych trzydziestolatków. Elementy wyższego wyjściowego statusu „startu” z rodziny w okresie kształcenia w szkole podstawowej są pozytywnie i znacząco związane z dominacją orientacji komunikacyjnej i emancypacyjnej. Zarazem jednak cechy wyższego statusu respondentów oraz wskazania na wyższy poziom i jakość ich wykształcenia zdecydowanie silniej korelują z tymi postawami niż pozycja „odziedziczona”. Tak zatem wykształcenie, jego długość i jakość jest zasadniczym czynnikiem rozstrzygającym o orientacjach życiowych, etosie pracy, relacjach z innymi, bogactwie treściowym i zakresie subiektywnej przestrzeni życia i aktywności życiowej oraz elastyczności adaptacyjnej wobec zmiennych sytuacji.

Wykształcenie skorelowane jest także z postawami wychowawczymi wobec własnych dzieci tychże młodych dorosłych. Ludzie mniej wykształceni w mniejszym stopniu pragną przewodzenia i wspierania jako głównego podejścia wychowawczego, znacznie częściej zawierają instytucjom wychowawczym i chcą poprzestać na zapewnieniu swoim dzieciom tylko minimum warunków do życia

(tu zwłaszcza mężczyźni i mieszkańcy wsi). Ludzie wyżej wykształceni istotnie częściej orientują się na przewodzenie (a nie kierowanie) w wychowaniu, na zawierzenie naturze, a zdecydowanie nie ufają zorganizowanym, profesjonalnym instytucjom wychowawczym, tym samym przekazują swoim dzieciom zalecenie samokształcenia i motywacji do samodzielnego uczenia się, podczas gdy ludzie nisko wykształceni, sami oszukani przez obietnice szkoły „gwarantującej” wszystkim podobne wykształcenie, nadal „usypiają” motywację do uczenia się własnych dzieci i przekazują im mit dobrej, godnej zaufania szkoły.

Po upadku socjalizmu państwowego na scenę publiczną także jako wielki przewodnik, nauczyciel i wychowawca triumfalnie wkroczył Kościół jako instytucja „ustawiana” przez wiele lat sztucznie, acz skutecznie, w roli przeciwnika rządzącej „partii polimorficznej”. Na naszych oczach wielu ludzi z dotychczasowych „aparatów ideologicznych państwa”, w tym dziennikarzy, artystów, naukowców i nauczycieli zaczęło szybko zmieniać swoje etykiety z „socjalistycznych” na „chrześcijańskie”, „prawicowe”, „narodowe”.

Ale i dziwo, także kościół zaczął rychło przemawiać językiem obalonego „przeciwnika”, wzmacniając tym samym dotychczas dominujące wzory socjalizacji. Prominentni przedstawiciele hierarchii kościelnej zaczęli głośno domagać się zadośćuczynienia materialnego za doznane krzywdy, coraz większego wpływu na życie publiczne państwa, na tryb i treść stanowienia prawa, na przebieg i wyniki wyborów demokratycznych, na treści przekazów w mass mediach, na dobór treści programów szkolnych i obowiązujące ich interpretacje, monopolu na cenzurę obyczajową w kulturze oraz na ceremoniał uroczystości narodowych i państwowych.

Podstawowym argumentem, który nieustannie jest powtarzany przy każdej okazji przez prymasa i biskupów, jest odwoływanie się do prawa reprezentowania prawdziwej większości Polaków, wśród których katolicy stanowią przygniatającą większość. Bardzo to przypomina język bolszewików, którzy wzięli nawet swoją nazwę z tezy o reprezentowaniu przez nich rzeczywistych interesów całego „proletariatu”, „ludu pracującego”.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej tej większości, wciąż posługując się materiałem źródłowym z badań młodych dorosłych trzydziestolatków. Na 4831 respondentów 95,3% zadeklarowało, że są katolikami, 0,6% wskazało na inne obrządki i wyznania religijne, do obojętności religijnej przyznało się 3,6% tej zbiorowości, a 0,5% odmówiło odpowiedzi. Jest to typowy rozkład odpowiedzi na pytania o wiarę w Boga i wyznanie religijne w centrum Polski (na jej obrzeżach udział innych wyznań jest większy). Na pytanie w wywiadzie o bliższe związki z wiarą i praktykowanie kościelne 5,6% określiło się jako „głęboko wierzący i regularnie praktykujący”; podstawowa część tej zbiorowości (46,5%) uznała się za „nieregularnie praktykujących”, a 10,9% osób zaliczyło siebie do szczególnej polskiej kategorii „niewierzących ale praktykujących” i odwrotnie. Ponadto 0,9% to „prawie niewierzący”, 2% – to „niewierzący”, 0,2% – to „przeciwnicy religii” i 2,2% – „obojętni religijnie” (nie odpowiedzieli lub nie umieli odpowiedzieć – 0,7%).

Tak zatem, gdy kryterium religijności rozumieć tak, że jest ona świadomie przeżywanym uczuciem religijnym dokumentowanym regularnymi praktykami religijnymi, to proporcje wręcz odwracają się: tylko co 17. lub 18. Polak spośród takiej próby młodych dorosłych uważa siebie samego za katolika.

Gdy zapytaliśmy o znaczenie religii w życiu, to dla 30,7% respondentów była to kwestia poza jakąkolwiek możliwością odpowiedzi, 28,7% odwołało się do tradycji, dla 27,2% była to „potrzeba”, dla 7,1% „wzory zachowań”, a tylko dla 4,2% jest to „źródło refleksji” i dla 2,1% „źródło zasad etycznych”. Znow tylko około 6% młodych dorosłych traktuje religię jako świadome przeżycie moralne. Niespełna 40% respondentów potrafiło przedstawić jakiekolwiek argumenty wspierające ich pozytywny stosunek emocjonalny do religii, a tylko 2,3% wskazało na jakąkolwiek działalność przykościelną, charytatywną lub społeczno-kulturalną o motywach religijnych. Niższym poziomem wykształcenia towarzyszy bezrefleksyjne traktowanie praktyk religijnych jako oczywistego naśladowania praktyk rodziców.

W imieniu jakiej to większości przemawiają zatem hierarchowie kościelni? Ich sposób reprezentowania „większości” przenosi się na coraz szersze obszary działalności publicznej, tak czy inaczej edukacyjnej. Dobrą ilustracją jest skrajnie konserwatywna i faktycznie destrukcyjna działalność Biura Reformy Szkolnej MEN dr. Stanisława Sławińskiego, zaślaniającego się przez lata autorytetem Episkopatu. Podobnie dobitnym przykładem jest publiczne okazanie przez Kościół jego sympatii i wyróżnienie skrajnie prymitywnego programu telewizyjnego *WC kwadrans*, którego tytułowa metafora zdaje się trafnie oddawać fakt zadziwiającego wartykalnego odwrócenia się u jej autora głównych organów jego ciała. Oto, na przykład, w jednej tylko audycji 9 czerwca 1995 roku zdołał pomieścić w zjadliwej „polemice” z krytyką „Gazety Wyborczej” akcent antysemitki, a zaraz potem w rozmowie z polskim przybyszem z USA nazwano elity intelektualne „szumowinami”, które... jak wiadomo co, wypływają na wierzch, a uczynił to z tego powodu, że podczas gdy w Ameryce jest 96% ludzi wierzących w Boga, to wśród elit artystycznych jest tylko 7% osób wierzących...

Każda próba krytyki księży za politykowanie i za bogacenie się odpierana jest publicznie jako „komunistyczna”, a w sytuacji, gdy rodząca się gospodarka rynkowa nie ma oparcia w etosie protestanckim pracowitości, oszczędności i codziennej uczciwości, Kościół za nowego swego przeciwnika obrał zachodni liberalizm. Na ważkiej rocznicowej uroczystości narodowej przywódca religijny nawoływał, aby Polacy wybrali między pracą i modlitwą.

Polacy mają odwrócony etos protestancki u progu budowania kapitalizmu, co udowodnił D. Doliński, a P. Sztompka uznał brak takiego etosu za przeszkodę w rozwoju wydajnej gospodarki w naszym kraju. Podobny pogląd wyraził H. Juros z Akademii Teologii Katolickiej. W badaniach nad wykorzystaniem czasu w przebiegu lekcji szkolnych udało mi się wyodrębnić ilość czasu, który można ocenić jako pożyteczny dla rozwoju większości uczniów: było to przeciętnie 6,5 minuty na 45 minut lekcji w ósmej klasie typowej szkoły podstawowej. Szkoła podstawowa jest zatem okazją do wbudowania w kulturę pozorowania pracy, przetrwania



nudy w długim oczekiwaniu na końcowe świadectwo, którego oceny są bez pokrycia w wynoszonych ze szkoły kompetencjach.

Jakość polskiego katolicyzmu najlepiej oddają badania nad przestrzeganiem elementarnych norm moralnych zalecanych przez Kościół. Pomysłowe badania laboratoryjne prof. Wiesława Łukaszewskiego nad zachowaniami młodych Polaków w sytuacji pokusy udowodniły niezbicie, że w sytuacji braku kontroli młodzież polska z liceów w 100% ulega pokusie, czyli mówiąc potocznie: kradnie. Ulega tej pokusie w tym większym stopniu po przywołaniu normy „nie kradnij” do świadomości.

Przywódcy bezkrwawej rewolucji roztrwonili kapitał motywacji reformatorskich, a po „nieoczekiwanym” dla nich zwycięstwie „lewicy”, która sama odzęgkuje się od lewicowości, jak od ognia, za oczywiste uznają, że reprezentują „wolę narodu” i „polską rację stanu”, opowiadając się radykalnie po stronie prawicy politycznej.

Prowadziłem sondaże nad wyznawanymi potocznie ideologiami edukacyjnymi na dużych próbach, z użyciem trzech różnych kwestionariuszy, nad orientacjami ideologicznymi studentów – kandydatów na nauczycieli, wśród nauczycieli i wśród nauczycieli akademickich. Kwestionariusz W. O’Neilla pozwalał rozróżnić cztery postawy konserwatywne (prawicowe) o różnym natężeniu oraz cztery postawy liberalno-postępowe (lewicowe). Kwestionariusz K. Konarzewskiego także uchwycił orientację tradycjonalistyczną (biurokratyczną) i liberalno-programistyczną. Mój własny kwestionariusz pozwolił rozróżnić orientację autorytarną i humanistyczną. Wszystkie one więc przyniosły ten sam rezultat: kandydaci na nauczycieli, nauczyciele i młodzi rodzice zdecydowanie preferują orientacje humanistyczno-liberalne: na wspieranie maksymalnego rozwoju jednostki ludzkiej, przeciw kierowaniu według z góry przyjętych wzorów i przeciw monopolom instytucjonalnym. Orientacje radykalno-prawicowe zaistniały tylko śladowo, a marginalne dały o sobie znać tylko u studentów jednej z uczelni katolickich.

Jak się to ma do treści polskich zmian w oświacie publicznej, do sposobu kierowania telewizją, do hałasu czynionego przez fundamentalistów religijnych i reprezentantów prawicy politycznej? Jeden tylko przykład. Krystyna Skarżyńska i Marta Urban po analizie treści wydanych w latach dziewięćdziesiątych podręczników języka polskiego dla klas młodszych doszły do następującej konkluzji:

„Skoro tradycyjne wartości konformizmu i dobrego współzycia, proponowane dzieciom w podręcznikach, są podobne do tych, które rozwijane są w większości polskich rodzin, słaba jest nadzieja na pojawienie się młodego pokolenia indywidualistów, nastawionych na rozwój, osiągnięcia, rywalizację i odkrywanie nowych rozwiązań”.

Podobnie zdaje się być z jednoczeniem się Polski z Europą, w której zapewne nikt nas nie oczekuje i do której niewielu z nas tęskni. Ale to nie z powodu patriotyzmu. Po uzyskaniu pełnej niepodległości patriotyzm wypadł z systemu wartości uznawanych przez młodzież polską (badania IFiS PAN), w czym wydatnie pomogły próby skojarzenia go i utożsamienia z katolicyzmem poprzez obecność

obzędów religijnych w każdej rocznicy narodowej. Patriotyzm stał się i u nas, jak i na Zachodzie „centrum pustki po wartościach”, jak to powie P. McLaren. Natomiast powszechna jest u nas, zwłaszcza wśród młodzieży akceptacja westernizacji (czy okcydentalizacji) stylu życia, która bardziej jednak jest amerykańską niż europeizacją.

Tyle tylko, że stamtąd płyną szeroko i głęboko „ramboizacja” i „mcdonaldyzacja” naszej codziennej kultury masowej, a tamtejsza demokracja zdaje się być własną „maskaradą” (McLaren). Budowany z takim opóźnieniem kapitalizm wzmacnia zamykanie się ludzi przed sobą, fragmentaryzację i atomizację życia, usprawiedliwia rywalizację, nędzę i bezrobocie, bożkiem czyni pieniądz, także ten brudny, wzmacnia patriachalizm i usprawiedliwia instrumentalne traktowanie ludzi.

\*

Dlatego tak bardzo potrzebna jest w Polsce pedagogika radykalna i krytyczna, choćby miała być do czasu dyskursem wewnątrz getta akademickiego i choćby od niej odżegnywano straszakiem fałszywego skojarzenia z dogmatami marksizmu. Broniąc pedagogiki radykalnej i krytycznej przed tym zarzutem, P. McLaren przytoczył długą listę jej ustaleń, które funkcjonują jako aksjomaty. Oto niektóre z nich:

„Klasa szkolna nie jest miejscem samodzielnego tworzenia znaczeń i kształtowania się aktywnej świadomości samodzielnego podmiotów. Osacza nas nieprzewidywany świat relacji społecznych, w którym władza i opresja nie mogą być przejrzyste zrozumiałe w terminach ścisłego rachunku znaczeń, związanych ze stawianiem i egzekwowaniem warunków. Główny nurt praktyk badawczych jest powszechnie i nieświadomie związany z reprodukcją systemów opresji ze względu na klasę, rasę i płeć. Tymczasem pedagogie powinny i mogą być formą społecznego i kulturowego krytycyzmu. Cała wiedza jest zasadniczo przekazywana poprzez relacje językowe, które są nieuchronnie konstytuowane społecznie i historycznie. Język ma centralną pozycję w kształtowaniu podmiotowości i samoświadomości. Stosunek pomiędzy pojęciem a przedmiotem, między oznaczającym i oznaczanym nie jest nienaruszalnie trwałe, ani transcendentnie umocowane; jest często uzgadniany przez kregi produkcji, konsumpcji i relacji społecznych. Pewne grupy w każdym społeczeństwie są bez potrzeby i niesprawiedliwie uprzywilejowane wobec innych grup, a ponieważ powody tego uprzywilejowania bywają bardzo rozmaite, opresja charakteryzująca współczesne społeczeństwa jest usilnie osłaniana – także z wielkim udziałem edukacji – tak, aby ludzie niekorzystnie położeni akceptowali swoją sytuację jako naturalną, konieczną i nieuniknioną”.

Potrzeba pedagogiki krytycznej, emancypacyjnej, wciąż wrażliwej na nowe obszary bólu i cierpienia, przywracającej pamięć uniwersalnych wartości, do których może dorosnąć każdy właściwie wspierany młody człowiek, nie oznacza nadziei, że pedagogika ta ma możliwe i warte powszechnej akceptacji projekty reform szkoły publicznej. Ma je dziś tylko liberalna pedagogia stopniowo uzyskiwanej autonomii i kompetencji do twórczego działania (do *sprawstwa* – jak powie J. Kozielecki) jednostki po uprzednich etapach jej ucłowieczenia, socjalizacji, inkulturacji i uobywatelnienia. Walka i rzekome sprzeczności pomiędzy pajdocentrycznym progresywizmem a reformistycznym rekonstrukcjonizmem, czy pomię-

dzy neoromantyzmem i humanizmem pedagogicznym a neoprogresywizmem są dziś niepotrzebne i do przezwyciężenia, gdy na rozwój i wspomagającą go edukację spojrzeć poprzez pionowy profil możliwości rozwojowych jednostki, jak w teoriach J. Deweya, J. Plageta, S. Hessena, L. Wygotskiego, L. Kohleberga, S. Kurnowskiego czy R. Rorty'ego. Tak zatem łącznie: „radikalna krytyka i pragmatyczna zmiana”, jak pisze T. Szkudlarek, dla wspólnego celu: wspomagania pełnomocności i autonomii każdej jednostki.

Aporia kwestii edukacyjnej polega wszak na tym, że dotychczas główne instytucje edukacyjne polegały na skutecznym wyłączeniu u większości młodzieży możliwości zrozumienia przez nią jej własnej teraźniejszości z jednoczesną „kanibalizacją” (McLaren) własnej przeszłości i przyszłości. To tak potrójnie rabowane młode pokolenie nie poradzi sobie bez wsparcia mądrych i wrażliwych przewodników...

## BIBLIOGRAFIA

- Borowicz B.: *Ewolucja procedur badawczych – z prac toruńskiego zespołu socjologów edukacji*, [w:] *Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań–Toruń 1994.
- Baran B.: *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Bauman Z.: *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- Czerepaniak-Walczak M.: *Między dostosowaniem a zmianą. Elementy emancypacyjnej teorii edukacji*, Szczecin 1995.
- Doliński D.: *Polaków etos protestancki „a rebours”*. Referat na IV Kolokwium Psychologicznych KNP PAN „Jacy są Polacy?” w Jastrzębiej Górze, grudzień 1994.
- Juros H.: *Edukacja jako „kapitał ludzki” w życiu gospodarczym*, [w:] *VI Polski Zjazd Filozoficzny – Toruń 1995*, „Abstrakty”.
- Konarszewski K.: *Kwestionariusz „Szkoła – nauczyciel – uczeń”*, Warszawa 1994, UW.
- Kozielecki J.: *Szkoła dobrej nadziei*, „Odra” 1995, nr 6.
- Kwieciński Z.: *Dynamika funkcjonowania szkoły*, Warszawa 1990.
- Kwieciński Z.: *Socjopatologia edukacji*, Warszawa 1992.
- Kwieciński Z.: *Potoczne kompetencje i ideologie edukacyjne*, „Więś i Rolnictwo” 1996 (w druku).
- Melosik Z.: *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń–Poznań 1995.
- Melosik Z.: *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, Poznań 1994.
- McLaren P.: *Critical Pedagogy and Predatory Culture. Oppositional Politics in a Postmodern Era*, London and New York 1995, Routledge.
- Odmiany myślenia o edukacji*, red. J. Rutkowiak, Kraków 1995.
- O’Neill W.: *Educational ideologies*, Santa Monica, California 1981, (polska adaptacja kwestionariusza: Z. Melosik i P. Kwieciński).
- Skarżyńska K., Urban M.: *Miała Ala kota. Podręczniki szkolne: uczniowie głupieją, nauczyciele miotają się, rodzice płacą*, „Polityka” 1995, nr 37.
- Spory o edukację*, red. Z. Kwieciński i L. Witkowski, Toruń–Warszawa 1993.
- Szkudlarek T.: *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993.
- Szkudlarek T.: *Radikalna krytyka, pragmatyczna zmiana*, „Socjologia Wychowania AUNC”, t. 12, 1994.
- Sztompka P.: *Dylematy wielkiej transformacji a szanse socjotechniki*, [w:] *W poszukiwaniu strategii zmian*, red. J. Kubin, Z. Zakoński, Warszawa 1992.
- Witkowski L.: *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*, Toruń 1988.

## Dyskusja postmodernistyczna w Czechach lat dziewięćdziesiątych

W połowie sierpnia 1995 roku miało miejsce jedno z wielu badań opinii publicznej. Tym razem nie zostało ono poświęcone popularności polityków czy też preferencjom partii politycznych, nie dotyczyło też wyjątkowo stosunków Czechów do Niemców Sudeckich, lecz atmosfery kulturalnej, w której przyszło żyć Czechom w połowie lat dziewięćdziesiątych. Pomijając to, że 85% respondentów uważa, że artyści mogą tworzyć zupełnie swobodnie lub że 74% twierdzi, iż ludzie nie mają na kulturę dosyć pieniędzy, że kultura w warunkach wolnorynkowych podrożała w sposób widoczny, jeden fakt pozostaje wielce interesujący. Chodzi o przekonanie, iż ludzie poświęcają zbyt dużo uwagi kulturze zagranicznej niskiej jakości.

Dlaczego właśnie ten fakt wydaje się być interesujący? Przede wszystkim dlatego, że opinię tę wyraziło 77% respondentów, dalej dlatego, że jest to opinia nie tylko ludzi z wyższym wykształceniem (81%), ludzi starszych (80%), ale też dlatego, że podziela ją 65% respondentów poniżej 19 roku życia. Jednocześnie wszystkie badania poświęcone zjawisku oglądania telewizji wykazują w sposób jednoznaczny, że czeska telewizja prywatna NOVA, stanowiąca dla intelektualistów czeskich wręcz symbol braku kultury, która jest najbardziej wpływowym ośrodkiem słynnych seriali i filmów akcji – przede wszystkim amerykańskich – cieszy się bezwzględnie największą oglądalnością. Niektórzy twierdzą nawet, iż proporcjonalnie rzecz biorąc, mamy do czynienia z najbardziej oglądaną stacją telewizyjną na świecie<sup>1</sup>.

Rozmawiałem niedawno z dyrektorem stacji i przeglądałem dane dotyczące oglądalności poszczególnych programów i stąd wiem, że najbardziej głupawe serie pokazywane są w najbardziej atrakcyjnym czasie i ogląda je więcej niż połowa czeskiej widowni. Podczas Letniej Szkoły Filmowej rozmawiałem z dystrybutorami filmów, którzy przekonywali mnie, że żaden tzw. film artystyczny nie

---

<sup>1</sup> Według najnowszych danych komercyjną stację *Nova* oglądało 3 779 000 widzów po 182 minuty dziennie (Republika Czeska ma ok. 10 mln mieszkańców). Reszta widzów również oglądała *Nova*, tylko krócej. (Por.: *Nova and its Audience*, Praha 1995).

ma szans, by zostać publicznie rozpowszechniany, bo po prostu byłby nierentowny z ekonomicznego punktu widzenia. Na filmy artystyczne zarabiać muszą filmy akcji oraz komedie erotyczne. Można więc sformułować następujące stwierdzenie: jeżeli 77% ludzi jest przekonanych, iż „ludzie” poświęcają zbyt wiele uwagi kulturze zagranicznej niskiej jakości, a jednocześnie, jeżeli kultura ta jest rzeczywiście ilościowo kulturą masową, to w przypadku zdecydowanej większości respondentów zauważyć możemy, a nawet powinniśmy, jawną rozbieżność pomiędzy deklaracją słowną a rzeczywistym zachowaniem. Nie koniec na tym – przeciętny, statystyczny Czech w duchu „najlepszych tradycji odrodzenia” znów stał się krytykiem artystycznym, a to z tego względu, że według opinii 33% respondentów poziom kultury społeczeństwa obniża się (twarde dane empiryczne z badań stratyfikacji społecznej potwierdzają coś zupełnie przeciwnego: status kulturalny mierzony aktywnością oraz posiadaniem przedmiotów w latach 1987–1993 zwiększył się w sposób znaczący). Prawie połowa respondentów (47%) jest przekonana o tym, iż obniżył się poziom czeskiej twórczości artystycznej, 61% zaś respondentów uważa, że mają nieograniczone możliwości kontaktu z dziełami kultury światowej. Wpływową gazetą czeska „Lidove Noviny” zamieściła wyniki omawianych tu badań pod znaczącym tytułem – *Strach przed importowanym odpadem kulturowym*. Jednakże strach przed domniemaną bylejąkością mają przecież ci sami ludzie, którzy ją konsumują, i przez własne zainteresowanie umożliwiają jej istnienie a nierzadko są w pewien sposób od niej uzależnieni.

By wytłumaczyć ową sprzeczność, występującą prawdopodobnie we wszystkich krajach postkomunistycznych, proponuję następującą hipotezę. Żyjemy w świecie, który w istocie nosi znaki świata postmodernistycznego w takim sensie, jak rozumie go Bauman.<sup>2</sup> Jest to świat, w którym w sposób istotny zmieniła się rola i charakter kultury, sztuki i twórczości artystycznej. Jest to świat, w którym, wedle słów protagonisty czeskiej myśli postmodernistycznej, Vaclava Bělohradskiego, „nie można niczego uporządkować w sposób hierarchiczny, od centrum do peryferii, od wyższego do niższego, od bliższego do odleglejszego”.<sup>3</sup> Ludzie w świecie tym żyją (bo co innego im pozostaje?), ale nie myślą postmodernistycznie. W dalszym ciągu starają się rzeczy, stosunki oraz wartości porządkować hierarchicznie, szeregować je od niższego do wyższego, od peryferii do centrum – a jeżeli się według tej własnej (nauczanej, internalizowanej, konformistycznej itp.) hierarchii nie zachowują, to mają i wyrażają uczucie wstydu. Albo jeszcze inaczej: aczkolwiek istotna część treści komunikacyjnych dorosłej populacji tworzona jest poprzez rozmowy o kulturze mediów, to rozmowy te prowadzone są w większości z pozycji proklamowanego (aczkolwiek wątplie, iż wewnętrznie podzielanego) despektu oraz pozornego dystansu kulturowego. Ludzie wciąż jeszcze się wstydzą...

<sup>2</sup> Mam przede wszystkim na myśli prace Z. Baumana, *Informations of Postmodernity*, London: Routledge 1992 oraz *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury 1995.

<sup>3</sup> V. Bělohradsky, *Musime vedet jasne, co a jak?*, „Lidove Noviny” (dalej LN), 4.11.1994.

Dane z badań wprowadzają nas więc w szerszy kontekst rozważań o dyskusji postmodernistycznej w Czechach, który moim zdaniem wskazuje pewne osobliwości kulturowe, wyraźnie odróżniające go od polskiej dyskusji postmodernistycznej: polska dyskusja postmodernistyczna jest w zasadzie dyskusją akademicką, czeska zaś dyskusja postmodernistyczna jest dyskusją medialną. Fakt, że czeski „postmodernizm” sytuowany jest tam, gdzie przede wszystkim należy, a mianowicie do mass mediów, wskazuje zapewne bardziej niż cokolwiek innego na niezdolność czeskiego środowiska naukowego (przede wszystkim socjologicznego) do prowadzenia takiej dyskusji na solidnym akademickim poziomie.<sup>4</sup> Postaram się tę tezę uzasadnić i pokrótce opisać specyfikę czeskich rozważań o *la condition postmoderne*.

Postmodernistyczny sposób myślenia wymaga pewnego zakresu swobody, jego założeniem i istotą jest *radykałny pluralizm*.<sup>5</sup> Zrozumiałe jest więc, że dyskusja postmodernistyczna nie mogła mieć i nie miała w Czechach – aż do początku lat 90. – żadnej tradycji: termin postmodernizm pojawił się może ze dwa razy w socjalistycznych czasopismach *Umění a řemesla* (Sztuka i rzemiosło) lub *Vytvarní tvorba* (Twórczość plastyczna) i to w kontekście wyłącznie estetycznym (państwo Ševčíkowie, Miloš Havelka); oficjalna „marksistowsko-leninowska” filozofia i socjologia zupełnie nie przyjęła jej do wiadomości. Tym razem nie stanowiła nawet przedmiotu tzw. krytycznego zainteresowania. Podczas gdy filozofia i socjologia fenomenologiczna były „zasadniczo po marksistowsku” analizowane<sup>6</sup>, to myślenie postmodernistyczne pozostało zupełnie nietknięte. Jest faktem powszechnie znanym, że tzw. krytyka marksistowska spełniała w warunkach czechosłowackich funkcję informacyjną, uzupełniając w ten sposób zupełny brak jakiegokolwiek tłumaczenia tekstu zachodniego z zakresu nauk społecznych. Podczas gdy w Polsce, na Węgrzech a nawet w samym byłym Związku Radzieckim tłumaczono i merytorycznie komentowano różne prace, to w Czechosłowacji – by zastosować metaforę Zdenka Mlýnařa – wciąż „wiał mroźny wiatr z Kremla”.

Dyskurs postmodernistyczny nie stał się też częścią myśli dysydenckiej – w filozofii panował Patočka oraz heideggeryści, w socjologii dysydenckiej oraz w socjologii tzw. szarej strefy przeważała krytyka oficjalnej ideologii, którą uskutecziano za pośrednictwem analizy socjalistycznej codzienności.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Dokładnie pisałem o tym w tekście *Dvoji renesance české sociologie*, „S-obzor”, nr 2, 1992. Jego niemiecki przekład do pracy zbiorowej o socjologii w reżimach totalitarnych przygotowuje do druku Zdzisław Krasnodębski.

<sup>5</sup> Por. Welsch, *Postmoderna: pluralita jako etická a politická hodnota*, Praha 1993.

<sup>6</sup> Por. E. Urbánek, *Kritika fenomenologické sociologie*, Univerzita Kralova 1988 lub D. Alijevová, *Sučasna americka sociologia*, Bratislava: Pravda 1985 oraz inne prace. W Czechosłowacji jednak brakowało i do dziś brakuje tekstów i antologii w rodzaju: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma: Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa: PIW 1983 lub *Fenomenologia i sociologia. Zbiór tekstów*, Warszawa: PWN 1989, albo Z. Krasnodębski, K. Nelles (red.), *Świat przeżywany: Fenomenologia i nauki społeczne*, itp., które ukazywały się po polsku od przynajmniej ćwierćwiecza. Właśnie w tym okresie nie przetłumaczono na język czeski ani jednego (!) tekstu pochodzącego z Zachodu.

<sup>7</sup> Jedyną próbą była samizdatowa, a wydana po 1989 roku, książka: M. Petrussek, *Alternativni sociolo-*

Przytoczę przykład ilustrujący w sposób plastyczny opisaną sytuację. Czeski filozof i socjolog Václav Bělohradský, który po inwazji sowieckiej wyemigrował do Włoch (został profesorem socjologii politycznej w Genui a potem w Trieście) wysłał do redagowanego przeze mnie samizdatowego pisma socjologicznego (jedynego chyba w byłym obozie socjalistycznym – w Polsce oczywiście nie było potrzeby istnienia tego rodzaju pisma), tuż przed listopadem 1989 roku, list następującej treści:

Coraz bardziej zbliżam się do takiego pojmowania socjologii, które rozumie ją jako swego rodzaju wyczyn retoryczny. R. H. Brown, z którym często byłem w kontakcie, przekonał mnie, iż jest to koncepcja słuszna, jakkolwiek bardziej pod wpływem Gadamera aniżeli amerykańskiej tradycji retorycznej. [...] Olbrzymi wpływ Gadamera, Wittgensteina, ale również Levinasa oraz Lyotarda, a więc filozofów krytykujących „totalitarny punkt widzenia” na współczesną myśl socjologiczną jest bardzo ważnym fenomenem. [...] Różnica pomiędzy dyskografią i socjologią radykalizuje się...<sup>8</sup>

Rozumowaliśmy wtedy całkiem postmodernistycznie, co prawda tylko o pojedynczych rzeczach, ale całości nie zrozumieliśmy w ogóle. Nie zrozumieliśmy często też treści przekazywanych w trakcie tzw. „seminariów mieszkaniowych” (tajne, często przez policję prześladowane spotkania, chociaż częściowo zastępujące brak wolnego środowiska akademickiego, które dotyczyły jednak tylko filozofii w Pradze oraz nauk politycznych i estetyki w Brnie)<sup>9</sup>.

Język socjologii mieszkaniowej był językiem absolutnie ezoterycznym – był kombinacją heideggerowskiego etymologizowania i patoczkowskiego etosu bez jego przenikliwości, a zatem postmoderna – o ile do niej w ogóle się dochodziło – dla dysydenckich wtajemniczonych filozofów wydała się być grzechem śmiertelnym. Jest to tym bardziej paradoksalne, że Jacques Derrida był współzałożycielem *Assotiation Jan Hus*, organizacji zajmującej się pomocą czeskim intelektualistom. To właśnie Derrida zatrzymany został na lotnisku w Pradze (po uprzednim włożeniu do jego bagaży narkotyków) i zwolniony dopiero po stanowczej interwencji Francois Mitteranda w 1981 roku<sup>10</sup>.

Co prawda po listopadzie 1989 mało zroszumiwały typ filozofowania wdarł się na łamy wolnych czasopism filozoficznych, ale pozostałby tam, jako samotny kwiatek na grzędce późnomodernistycznego myślenia, gdyby nie rzecz bez precedensu. Otóż doszło do zjawiska nieoczekiwanego, unikatowego w skali świato-

---

gie, Praha 1992 (pisana w latach 1984–1986), w której starałem się sformułować kilka podstawowych tematów, które już wtedy były przedmiotem „dyskursu postmodernistycznego” (np. problem komplementarności w naukach społecznych, epistemologiczne i ontologiczne udowadnianie zasady tolerancji itd.), a o którym w czasach dysydenckich nic właściwie nie wiedziałem. Jest to praca w swej treści i formie „pre-postmodernistyczna”, a w tym sensie dobry dokument czasu.

<sup>8</sup> V. Bělohradský, *Dopis redakci*, w: „Socjologický obzor” (samizdat), nr 2, 1989.

<sup>9</sup> Dokładniejsze informacje z fragmentami tekstów wykładów brnieńskiego „podziemnego uniwersytetu” znajdują się w: M. Pospíšil (red.), *Podzemni univerzita: Vznik a organizace brněnských byjových oprednašek a seminářů (Prřednašky z filozofie a politologie)*, Brno: Proglas 1993.

<sup>10</sup> Por. *Jacques Derrida par Geoffrey Bennigton et Jacques Derrida*, Paris: Seuil 1991, s. 307.

wej: dyskusja o kluczowych tematach postmodernistycznych nie rozpoczęła się wcale w czasopiśmie socjalistycznych, a potem przedostała się do mediów, lecz natychmiast wkroczyła do środków masowego przekazu – bez ostrzeżenia i nieoczekiwanie. Same czasopisma naukowe nie zostały tą olbrzymią, niemal ogólnonarodową dyskusją dotknięte: dziś w Czechach mamy ledwie trzech socjologów, którzy kategorii społeczeństwa postmodernistycznego używają w swym aparacie pojęciowym. Pozostali „transformują” scentralizowaną ekonomię w wolny rynek, a totalitaryzm w demokrację, co powoli staje się z pewnością niezwykle uciążliwe, nierzadko informacyjnie redundantne, choć finansowo wciąż jeszcze atrakcyjne. Dlatego w Czechach nie do pomyslenia jest dyskusja analogiczna do tej, jaka toczyła się w Polsce o etyce postmodernistycznej czy o moralności w dobie ponowoczesnej.<sup>11</sup>

Powaga tematów, które stały się przedmiotem „czeskiej postmodernistycznej dyskusji medialnej”, spowodowała, że udział w niej wzięli nie tylko najznakomitsi czescy pisarze (Steigerwald, Příklad, Kohout, Kundera, Vaculík, Jamek, Richterova), krytycy literaccy i filozofowie (Kosik, Mokrejš, Palouš, Petříček, Hejdanek), ale też astronomowie i geologowie (Grygar, Krupička), a nawet prezydent Václav Havel, premier Václav Klaus i przewodniczący parlamentu Milan Uhde.

O jaki temat więc chodziło i jak był on (w największym zarysie) „postmodernistycznie” problematyzowany czy interpretowany? Do żadnej ogólnonarodowej dyskusji w mediach nie byłoby oczywiście doszło, gdyby nie chodziło o problemy, które są częścią czeskiej mitologii narodowej lub czeskiego autostereotypu narodowego, które inicjatorzy dyskusji, na czele z Václavem Bělohradským, Dušanem Třeštikiem i Karlem Steigerwaldem, poddali niemiłosierniej wiwisekcji. W pewnym sensie powtórzyła się jakby historia z końca ubiegłego stulecia, kiedy założyciel socjologii czeskiej i przy okazji państwa czechosłowackiego, Tomasz Masaryk, rozpoczął krytykę narodowego samouwielbienia. Zainicjował krytyczną analizę falsyfikatów rękopiśmiennych, na których opierał się narodowy mit o herderowskich skłonnościach demokratycznych czeskich Słowian (mit, który inspirował największych dziewiętnastowiecznych artystów czeskich do propagowania zawsze uznanych wartości, m.in. założycieli czeskiego malarstwa narodowego, Josefa Mánesa i Mikolaša Alšę oraz czeskiej muzyki narodowej, Bedricha Smetanę). Masaryk włączył się do walki w obronie żydowskiego młodzieńca oskarżonego o mord rytualny (w czasie gdy antysemityzm był tolerowanym elementem argumentacji politycznej). Czeska myśl filozoficzna i socjologiczna jest w dający się dający się dowieść sposób zawsze efektywniejsza i bardziej interesująca, ba, nawet bardziej „światowa”, gdy porusza tematy praktyczne i gdy włącza się do dyskusji publicznej, a nie gdy próbuje teoretyzować abstrakcyjnie w marnych próbach stworzenia czeskiego Hegla, Heideggera, Parsonsa lub Derridy.

---

<sup>11</sup> Mam na myśli dyskusję publikowaną w „Studiach Socjologicznych” nr 1–2 i zbiór wyśmienitych tekstów opublikowanych w „Kulturze Współczesnej” 1995, nr 1–2.



Tak więc – temat pierwszy: P r a w d a. Od lat dwudziestych na zamku praskim, siedzibie prezydenta, powiewa prezydencka flaga z napisem *Prawda zwycięży*. Hasło to przejął Masaryk (1919) od czeskiego króla husyckiego Jerzego z Podebradu (ok. roku 1464), który z kolei wziął je od słynnej wypowiedzi Jana Husa: *State in cognita veritate*. Podać w wątpliwość pojęcie Prawdy, w jakikolwiek sposób ją próbować podważać, oznacza w tym narodowym kontekście świętokradztwo. Właśnie dlatego świętokradztwa dopuścił się Vaclav Bělohradský *et consortes*, ponieważ głosił przy różnych okazjach, lecz zawsze zdecydowanie, że „dzisiaj nie idzie o prawdę”, ale o tworzenie takiego środowiska, w którym można formułować co najwyżej sądy, co do prawdziwości których należy przekonać społeczeństwo. Są rzeczy bardziej ważne od prawdy, „cierpienie każdego stworzenia jest wieczne... i jest bardziej palące niż prawda, bardziej ważne niż historia i bardziej istotne niż postęp”<sup>12</sup>, prawią heretycy i schizmatyczni postmoderniści czescy w masowych środkach przekazu. W demokracji nie walczy się za prawdę, lecz chodzi się z nią na targ, co jednak zakłada, że intelektualista, *nolens volens*, musi przywyknąć do nieprzyjemnego hałasu targowiska. Wstępujemy do wieku poheroicznego, który nie potrzebuje męczenników prawdy, oraz do wieku pofilozoficznego, w którym nie chodzi o zbieżność naszego poznania z rzeczywistością, ale o zgodność między ludźmi. Dlatego należy wyróżnić dwa różne porządki mowy – porządek *universitas*, reprezentowany przez filozofię, w którym chodzi tradycyjnie o prawdę, o osiągnięcie zgodności między poznaniem a rzeczywistością, oraz porządek *societas*, w którym idzie o krasomówstwo i retorykę, a więc o konieczność przekonywania do swych opinii innych i osiągnięcie ich zgody, o sprzedaż swojej prawdy na targowisku idei.<sup>13</sup>

Bardziej tradycyjni filozofowie (epistemologiczni i etyczni „fundamentalści”) postrzegali natychmiast ten typ rozumowania jako totalne relatywizowanie wszelkich wartości, które jest przecież niebezpieczne nie tylko w filozofii, ale i w polityce. Spór nie dotyczył zatem abstrakcyjnego epistemologicznego problemu prawdy, lecz zasadniczego problemu pojęcia demokracji. Teza, że „demokracja opiera się na założeniu, iż ludzie mogą się porozumieć co do wszystkiego”<sup>14</sup> i na Mandevillowskiej metaforze, iż nie ma uniwersalnie dobrego wiatru, lecz istnieją jedynie różne sposoby wykorzystania wiatru, poddana została krytyce fundamentalistycznej. Karel Kosík, ongiś znany autor *Dialektyki konkretnego* (w języku czeskim wydanej w 1963 roku), wystąpił z radykalnym artykułem *Obrona mostu Karola*, w którym cała dyskusja została spolaryzowana jako spór „straganiarzy” z „obrońcami prawdy”. W języku Bělohradskiego jako spór między postmodernistycznymi liberałami i heideggerowskimi „pasterzami bytu”... Nawet prezydent Havel nie pozostał obojętny.

<sup>12</sup> V. Bělohradský, *O samopohybu*, „Literární Noviny” 1990, nr 15.

<sup>13</sup> V. Bělohradský, *Nalehavejší nez pravda*, „Literární Noviny” 1991, nr 50.

<sup>14</sup> M. Tarnovsky, *Zamecka filozofie*, „Labirynt” 1993, nr 6, gdzie podsumowane są argumenty Ladislava Hejdanika przeciw Bělohradskiemu.

Problem drugi: *Człowiek wykształcony czy intelektualista*. Dyskusja o intelektualistach w sposób logiczny łączy się z dyskusją o prawdzie, ponieważ intelektualista postrzegany był tradycyjnie jako powiernik prawdy, jako ten, kto zмага się o prawdę, jako ten, kto posiada Mannheimowską moc bezstronnego poznania itd. Po Lyotardzie i *Interpretators and Legislators* niewiele można w tej kwestii dodać. Jednak w czeskim kontekście kulturowym chodziło o coś jeszcze innego. W społeczeństwie czeskim intelektualista – zwłaszcza pisarz i uczony, a nawet i filozof – tradycyjnie cieszą się dużym prestiżem. Teza, iż *pisarz jest sumieniem narodu* przypisywana jest, nieważne czy słusznie, czy nie, czeskiemu poecie – laureatowi Nobla, Jaroslawowi Seifertowi. Intelektualiści dali impuls Praskiej Wiośnie (Kosik, Vaculik, Svitak, Goldstucker i inni), oni też reprezentowali dysydencką, polityczną i duchową opozycję przeciw komunizmowi po inwazji sowieckiej. Jeśli elektryk Wałęsa był reprezentantem polskiego oporu, to czeski opór symbolizował filozof Jan Patočka i dramaturg Vaclav Havel.<sup>15</sup> W tej sytuacji występowanie z tezą, że *komunizm jest dziełem intelektualistów*, których w czasie klęski głodu Stalin wabił kluskami<sup>16</sup>, jest doprawdy ryzykowne. Ale co się stało, to się nie odstanie i publicysta Jaroslav Veis<sup>17</sup> w następujący sposób podsumował wszystkie grzechy czeskiego intelektualisty:

- nie lubi pragmatycznego sposobu myślenia,
- żąda uregulowania twórczości artystycznej, choć sam nie tworzy,
- zatwardzale śni o „trzech drogach”,
- tradycyjnie ciąży ku lewicy,
- popiera inżynierię społeczną
- chce naprawiać ludzką naturę.

Spór o rolę intelektualisty, który po roku stawał się nudny, nabrął ponownie rumieńców wtedy, gdy na spotkaniu PEN-Clubu w Pradze starli się ostro angielski pisarz Garton Ash i czeski premier Vaclav Klaus.<sup>18</sup> Teza Klausu była bardzo prosta: w świecie postkomunistycznym w ogóle, a zwłaszcza w Czechach, nie ma sensu rozróżniać między intelektualistą niezależnym i zależnym. Niektórzy inte-

<sup>15</sup> Uwaga ta nie ma po prostu charakteru „sądu wartościującego”. Wskazuje jedynie na zasadniczą odrębność oporu przeciw reżimowi komunistycznemu w Czechach i w Polsce: w Czechach niemal zupełnie nie było masowej bazy dla oporu, a armia głośnych antykomunistów i „bojowników przeciw komunizmowi” powstała dopiero w listopadzie 1989 roku z rzesz „milczącej większości”. Polska „Solidarność” nie ma żadnej analogii w Czechach.

<sup>16</sup> K. Steigerwald, *Intelektuał za času hladmoru*, LN 15.11.1994.

<sup>17</sup> J. Veis, *Intelektualove a dobove tance*, LN 23.11.1994. Tytuł artykułu odsyła do przedstawienia teatralnego Karla Steigerwalda, głównego protagonisty „intelektualnego antyintelektualizmu”, *Dobove tance*, które w dobie zmierzchu systemu komunistycznego było sprytną i przenikliwą krytyką małostkowego czechizmu i czeskiej potulności.

Spór ten podsumowuje w godnym uwagi tekście T. A. Gash, *Praha: Intelektualve a politici (O pole-ze která se odehrála během kongresu mezinárodního PEN klubu w Praze 1994)*, LN 1995, nr 7. Komentarz tego sporu napisał również znany węgierski pisarz Gyorgy Konrad, *Intelekt na scene Stredni Evropy*, [15.11.1994.

lektualiści są zaangażowani w politykę, a inni nie. Fachowa porada jest wprawdzie potrzebna, ale nie ma potrzeby mówić o jakiejś szczególnej roli niezależnych intelektualistów. Jak widać, spór znowu trochę akademicki i trochę małostkowy. Jak zwykle Belohradský wniósł do dyskusji kontrowersyjną metaforę. Tym razem była to metafora Indianina Czerwiusza.<sup>19</sup> W ubiegłym stuleciu przywiózł go do Pragi podróżnik Vojta Naprstek. Czerwiusz, po powrocie do swego plemienia Czamakoków<sup>20</sup>, spróbował dokonać rzeczy niemożliwej – przekonać współplemieńców o innej wersji świata niż ta, o której wiedzieli i którą tradycyjnie podzielali. Indianin Czerwiusz utracił ojczyznę, ponieważ przemyślał do wersji świata swego plemienia wypowiedzi, których nie dało się zrozumieć. Wszystkie wersje świata należą do jakiegoś kontekstu i nie istnieje żadna obiektywna, uniwersalna wersja, której rzecznikiem miałby być intelektualista. Postmodernistyczny intelektualista jest przeto Indianinem Czerwiuszem, który podważa i podaje w wątpliwość tradycyjne wersje świata – ni mniej, ni więcej. Intelektualista jest posłańcem metalogu, a nie żadnym powiernikiem prawdy.

Oczywiście, że spór o intelektualistę nie skończył się ani na wystąpieniu premiera, ani wtedy, kiedy przewodniczący parlamentu, który sam jest pisarzem, Milan Uhde, odważnie zadeklarował się jako intelektualista. Pisarz Antonin Pridal z ulgą westchnął za Sartrem – „Intelektualiści to są ci drudzy, a już na pewno w Czechach”.<sup>21</sup>

Problem trzeci: *przemoc w mediach*. Od czasu słynnego sporu o sens czeskiej historii<sup>22</sup> nie było na terytorium czeskim bardziej gorącej dyskusji niż ta, która przez ponad rok toczyła się na temat przemocy w telewizji. Nie chodziło jedynie o trywialną konstatację, że istnieje jakiś związek (czy to hipotetyczny, czy empirycznie dowiedziony) między zobrazowaną na ekranie a rzeczywistą przemocą. Chodziło raczej o cały szereg bardziej zasadniczych pytań, poczynawszy od problemu czy można prawnie (lub nieprawnie) regulować częstotliwość i przedstawiania przemocy na ekranie i w kinach, przez problem sposobu jej przedstawiania, aż po ogólne tematy, co to znaczy żyć w czasach, których podstawową cechą jest istnienie masowych środków przekazu. Postmoderniści przystąpili do ataku

<sup>19</sup> V. Belohradský, *Řikejnie si Červuši: Pokus o definici intelektuála*, LN 1994, nr 51–52.

<sup>20</sup> Plemię Czamakoków (Chamacoco) żyje na północy stanu Gran Chaco nad rzeką Paragwaj [przyp. tłum.].

<sup>21</sup> Grupa czeskich intelektualistów powiązanych z Francją i kulturą francuską wydała publikację *Intellectuels en Europe* (autorzy: V. Havel, F. Mitterand, J. Rupnik, P. Tigrid, V. Linhartová, V. Jamek, P. Král i M. Kundera), Praha 1995. Milan Kundera stawia tam m.in. prowokacyjne pytanie o *nową tożsamość emigranta* (bowiem wszyscy pisarze, z wyjątkiem obu prezydentów emigrowali do Francji i tam też pozostali): *Jak rozumieć pozornie szokujący fakt, że po upadku komunizmu prawie żaden ze znanych emigrantów nie powrócił do ojczyzny? Ani Miłosz, ani Brandys, ani Kołakowski, ani Kristeva, ani Zmowiew, ani Siniawski, ani Škvorecky, ani Forman, ani Polański, ani Agnieszka Holland, ani Richterová...*

<sup>22</sup>Słynny spór o sens dziejów Czech zapoczątkował ponownie T. G. Masaryk swą książką *Česka otázka* z roku 1895, w której w duchu późnego modernizmu starał się określić „filozofię narodu czeskiego”. Dyskusja, która właściwie nigdy się nie skończyła i w której udział wzięli najwybitniejsi przedstawiciele kultury czeskiej zebrana jest w zbiorze dokumentów *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, przygotowany przez Miloša Havelkę (Praha: Torst 1995). W stulecie *Česke itazky* ukazał się specjalny numer „Czech Sociological Review” 1995, nr 1.

śmiało sformułowaną tezę, że *każdy zakaz i każda regulacja jest formą cenzury, a w związku z tym krokiem ku totalitaryzmowi* (nawet filozof Radim Palouš, umiarkowany katolik, skonstatował, że *zgadza się z tym, iż normowanie przemocy może prowadzić do totalitaryzmu*). Fundamentalisci drwiąco replikowali, że w ten sposób z pewnością skończymy na zakazie wszystkich zakazów, a więc i może na odrzuceniu zasad ruchu drogowego. Prezydent Havel był krytykowany, że zupełnie po freudowsku pomija ważne słowo „przedstawione”, gdy mówi o przemocy i *zapomina o zasadniczym rozróżnieniu między odpowiedzialnością tego, kto obraz namalował a odpowiedzialności za to, co ten obraz przedstawia*.<sup>23</sup> Dyskusja o przemocy otworzyła wrota do bardziej ogólnego kontekstu problemu przedstawiania, który jednak nie doprowadził do radykalnej tezy (jaką znamy od serbskiego filozofa Saviča), iż nie ma rzeczywistości, że są tylko obrazy, choć się nieubłaganie ku tej tezie zbliżała. *Modernizm jest przeświadczeniem, że ludzie mają w sobie lustro, które jeśli pozostaje czyste, to odzwierciedla rzeczywistość... nasza epoka jest postmodernistyczna dlatego, że ludzie pojęli, iż takiego zwierciadła nie ma i ludzie sobie tylko wszystko przedstawiają i konstruują*.<sup>24</sup>

Dyskusja o przemocy w mediach miała w czeskim kontekście kulturalnym jeszcze jedno znaczenie. W odróżnieniu od Polski, gdzie studia nad mediami i rozważania teoretyczne na ich temat rozwijały się od dłuższego czasu, bez specjalnej cenzury (*ad ilustrandum*: podstawowy tekst MacLuhana był przetłóżony na polski w roku 1975, a na czeski w roku 1991), to czeskie rozważania na temat mediów odbywały się albo na poziomie przynajmniej elementarnych badań empirycznych nt. „odbieralności”, ale z pewnością nie na poziomie dyskusji teoretycznej. W dyskusji o mediach zabrzmiały także prowokacyjne słowa, brzmiące trywialnie w polskim kontekście kulturowym, lecz w Czechach dotąd niesłyszalne, np. że *media kreują rzeczywistość, ponieważ doprowadzają do stanu kryzysu wszystkie języki, które opisują na odległość z jakąś abstrakcyjną teorią, a to dzięki swojej konkretności, swemu rytmowi; albo Nie kupujemy gazet i nie oglądamy telewizji dlatego, abyśmy byli poinformowani, lecz po to, abyśmy umieli mówić o tym, co się akurat dzieje z punktu widzenia, który nam najbardziej odpowiada; albo na koniec po latach, kiedyśmy się bezkrytycznie kłaniali poszukiwaniu podstaw i ostatecznych prawd, media uczą nas szacunku dla powierzchni, bynajmniej nie powierzchowności, a temat powierzchni jest dużym problemem filozoficznym*.<sup>25</sup> Dyskusję zamknął ostatni artykuł Sir Poppera o przemocy w telewizji. Dzięki jego autorytetowi dyskusja się uspokoiła.<sup>26</sup> Václav Klaus na koniec

<sup>23</sup> V. Bělohradský, *Občanská společnost a veřejná regulace*, LN, 5.11. 1995.

<sup>24</sup>Por. *ibid.*

<sup>25</sup> V. Bělohradský, *Polopravdy*, „Mladý Svět” 1992, nr 49. Znaleźć tu także można podstawową tezę Bělohradskiego „na temat intelektualisty”: *Wyobrazenie, że byśmy mogli w tym strasznie przyspieszonym świecie być czymś więcej niż na poty wykształconymi, jest częścią iluzji. Właściwie już samo określenie „ktoś na poty wykształcony” jest dużą przesadą. Jesteśmy ledwie „wykształconymi w jednej setnej”... Przede wszystkim jednak należy pozbyć się iluzji, że intelektualista zmieni tych na poty wykształconych w wykształconych, a półprawdy w prawdę. Że po prostu z fragmentu uczyni ostateczną całość*.

<sup>26</sup> K. Popper, *Moc televizje*, LN, 14.12.1994.

stwierdził, że również nie lubi rodziny Simpsonów i że przemoc w telewizji jest „dziwnym produktem współczesnych czasów”, ale cóż z nim począć w społeczeństwie demokratycznym z gospodarką wolnorynkową?<sup>27</sup>

No i wreszcie temat czwarty – *Naród* lub dokładniej, *Spółeczna konstrukcja narodu czeskiego (naród czeski jako konstrukt społeczny)*. Czesi są chyba jedynym narodem na świecie, który swej narodowości, swej przynależności nie pojmuje jako oczywistości. Tożsamość narodowa musi być nieustannie potwierdzana, a na istnienie narodu stale znajdujemy nowe dowody. Z jednej strony seria porażek i kapitulacji oraz fakt, że czeska armia wystrzeliła ostatnio z armaty w 15. stuleciu bezustannie traumatyzuje. Z drugiej strony, prowadzi do do ciągłego samoprzekonywania się o własnej wyjątkowości, powodowanej umiejętnością podejmowania „zachowań pragmatycznych” w najbardziej rozpaczliwych sytuacjach historycznych. Pogląd, że Czechom byłoby najlepiej, gdyby rozplynęli się w zmodernizowanej federacji Austro-Węgierskiej (jak sobie ją wyobrażał Ferdynand d'Este, zamordowany w Sarajewie następcą tronu) nie jest wcale odosobniony, a ulubiona teza czeskich intelektualistów (nawiasem mówiąc, byłych dysydentów) brzmi – *Austro-Węgry nigdy nie miały być zniszczone a największym szkodnikiem narodowym jest założyciel państwa czeskosłowackiego T. G. Masaryk*, ponieważ założenie samodzielnego, niemniej narodowo heterogonicznego państwa, było błędem historycznym. Do tego właśnie duchowego *milieu* wkroczył historyk Dušan Třeštík z tezą, że naród czeski nie jest oczywisty bynajmniej nie z tego powodu, ale dlatego, że był w *dziewiętnastym stuleciu wymyślony przez grupę czeskich odrodzicieli, którzy spróbowali wskrzesić język, którym nie mówił nikt wykształcony, którzy spróbowali pisać literaturę, o której potencjalnym czytelniku nic nie wiedzieli, którzy spróbowali skonstruować (nawet z pomocą falsyfikatów) piękne i wielkie dzieje narodu, który o swym istnieniu już nic nie wiedział*. Próba połączenia społecznego konstruktywizmu, który z pewnością jest godną szacunku teorią (mającą nawet w Czechach pięciu zwolenników), z publicystyką, była postmodernistyczna nie tylko w treści, ale i w sposobie jej przeprowadzenia.<sup>28</sup> Tak to postmodernizm stał się w Czechach lat dziewięćdziesiątych zjawiskiem politycznym zanim mógł się stać przedmiotem poważnego dyskursu filozoficznego, socjologicznego i kulturoznawczego.

Niemniej pięknie jest żyć w kraju, w którym prezydent, premier i przewodniczący parlamentu włączają się czynnie do dyskursu postmodernistycznego, nawet gdy nie zawsze o tym wiedzą.<sup>29</sup> W końcu sławny *bourgeois-gentilhomme* ze sztuki Moliera też nie wiedział, że całe życie mówił prozą.

Tłum. Michał Buchowski

<sup>27</sup> V. Klaus, *Násili w televizi*, LN, 7.11.1994.

<sup>28</sup> Dyskusję tę omawiałem w ironicznym eseju *Deconstructed Informator and Social Construction of Czech Nation*, „Czech Sociological Review” 1995, nr 1.

<sup>29</sup> Pojęcie „doba postmodernizmu” świadomie i przemyślnie używa jedynie Vaclav Havel. Jedno ze swych znanych przemówień wygłoszonych w Ameryce poświęcił w całości temu tematowi. Klaus i Uhde odnoszą się do poszczególnych problemów, ale „charakter postmodernizmu” im całkiem umyka, a dokładniej – właściwie ich nie interesuje.

## Implikacje pedagogiczne współczesnej refleksji nad sztuką

Program sesji „Pamięć – Miejsce – Obecność” skłania do refleksji nad kategoriami – terażniejszość a przeszłość. Szczególnie trudno dookreślić je na gruncie myśli o sztuce, gdzie ryzykowne jest uogólnianie oraz ocenianie działań, wobec których brak dystansu. A przecież tempo zmian często wymusza ustosunkowanie się wobec praktyki „teraźniejszej”, najnowszej.

Ze względu na tę sytuację, estetyk winien zwracać szczególną uwagę na sposób, w jaki posługuje się podstawowymi pojęciami. Dlatego iż – po pierwsze – odmienne, bez odniesienia do tradycji, niefrasobliwe ich stosowanie prowadzi, jak sygnalizują badacze, do tzw. „katastrofy semantycznej”<sup>1</sup> bądź pogłębia „semiotyczne galimatiasy kultury”<sup>2</sup>. Po drugie zaś – co jest całkiem oczywiste, lecz warto podkreślić – sposób użycia ich świadczy o preferencjach aksjologicznych teoretyka, co posiada istotny wydźwięk pedagogiczny (szczególnie w wypadku uprawiania krytyki)<sup>3</sup>.

Stwierdzenia te odnoszą się także, rzecz jasna, do najnowszych analiz ponowoczesnych strategii artystycznych, i wywołanego przez nie procesu przewartościowania działań awangardy. Zasadność powyższych uwag można potwierdzić, odwołując się do ostatnio wydanych u nas zbiorów szkiców<sup>4</sup>. Zestawienie ich nie jest przypadkowe. Powstawały mniej więcej w tym samym czasie i zawierały bardziej lub mniej jawną ocenę zjawisk „najnowszej” tradycji. Oto dwie wypowiedzi charakteryzujące naszą „teraźniejszość kulturową”, i jej nawiązanie do przeszłości. G. Dziamski wyraża przekonanie, iż:

---

<sup>1</sup> G. Sztabiński, *Katastrofa semantyczna a problem sztuki współczesnej*, „Rzeźba Polska”, Rocznik 1990–1991.

<sup>2</sup> P. Bytniewski, *Semiotyczny galimatias kultury współczesnej*, (referat konferencyjny).

<sup>3</sup> Wydaje się, że zastrzeżeń tych nie powinni bagatelizować ci, którzy jeszcze uprawiają teorię a nie wyłącznie literaturę; którym w ogóle zależy na komunikacji z odbiorcami.

<sup>4</sup> Mam tu na uwadze wydane w bieżącym roku, pisane w mniej więcej tym samym czasie zbiory szkiców: W. Juszcak, *Fragments. Szkice z teorii i filozofii sztuki*, ARX REGIA, Warszawa 1995, s. 193; oraz G. Dziamski, *Awangarda po awangardzie. Od neoawangardy do postmodernizmu*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 191.

„Trans-awangarda nie przywracała nam wcale dobrze znanego świata pojęć i wartości, lecz przeciwnie, pozbawiła nas resztek pewności, odstaniając niejednoznaczność współczesnego świata; nie była powrotem do przeszłości [I. C.], lecz – jak się miało niebawem okazać – sięgnięciem po nowe źródła inspiracji, by lepiej sprostać wyzwaniom przyszłości [I. C.]”<sup>5</sup>.

Stanowi to dobrą ilustrację dylematów, przed jakimi staje estetyk, pytając: Na czym w istocie polega ewidentne sięganie współczesnych twórców po odmienne niż to proponowała awangarda, „nowe źródła inspiracji”? W jakim sensie „nowe”, skoro wydobyte z przeszłości? W jakich relacjach pozostawało (dalej pozostaje?) do awangardy zjawisko zwane trans-awangardą? Czy owo „przekroczenie” faktycznie przekreśliło sztukę awangardową, czy to „zabójstwo” – jak chce autor – miało charakter jedynie symboliczny?<sup>6</sup> Czy pojęcie „trans-awangarda” stanowi odpowiednik używanego na naszym gruncie pojęcia „neoawangarda” tak, że owe terminy można stosować wymiennie, w charakterze synonimów?<sup>7</sup>

Przykładem odmiennych założeń może być opinia W. Juszcza:

„Dziś (i w tym może upadek największy owego »ruchu artystycznego«, czyli właśnie niesztuki) pozorna sztuka [I. C.] powstaje ze sztuki. Stąd jej słabość, brak życia, powiedzialbym bezkrwistość. To jest moim zdaniem przyczyna największych katastrof i pomyłek, jakie przeżywają, albo jakim bezwiednie ulegają ludzie usiłujący dziś »robić« sztukę, produkować »dzieła sztuki«. Ludzie, których z bezmyślności, albo ze społeczno—administracyjnych względów i nawyków nazywamy artystami [I. C.]. Tworzenie sztuki ze sztuki nie ma nic wspólnego z tradycją, z zakorzeniem w tradycji. To tylko gra, bawienie się na zimno dawnymi elementami, których masy zmagazynowane zostały w muzeach i śmietnikach reprodukcji. I to bawienie się wedle dowolnie wymyślanych wciąż od nowa, wciąż »nowych« (bo nowość jest podstawową zasadą tej gry) reguł, które nie mają nic wspólnego ze starym jak ludzkość »prawem sztuki«, prawem myślenia o tym, co najważniejsze, prawem poznania”<sup>8</sup>.

Natomiast dla G. Dziamskiego, który powołuje się na Pierre Restany, kryterium stanowiącym o przynależności do sztuki jest świadome jej imitowanie. Oto co pisze on o artystach lat osiemdziesiątych:

„Ich prace należą do sztuki, ponieważ przywołują konwencje świata sztuki (techniczne, pojęciowe, instytucjonalne), ale przywołują je po to, by pokazać ich konwencjonalność”<sup>9</sup>.

Te krańcowo różne stanowiska łączy jedynie pewna rezerwa w stosunku do osiągnięć awangardy oraz przekonanie, że powrót do przeszłości, który rzekomo cechuje twórczość ponowoczesną, jest w gruncie rzeczy pozorny. Ocena nowego stanu rzeczy jak zawsze zależy od interpretacji. Wszak początkowo teoretycy podzielali zachwyt współczesnych twórców nad osiągniętą swobodą wytwarzania „plagiatów”. Działania ich nazwano eklektyzmem, nadając temu określeniu sens

<sup>5</sup> G. Dziamski, *op.cit.*, s. 8.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 9.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 12.

<sup>8</sup> Juszcza, *op. cit.*, s. 104.

<sup>9</sup> Dziamski, *op. cit.*, s. 10.

pozytywny. Jednakże ów „nowy eklektyzm” okazał się być powierzchowny, jako że sprowadzał się do cytowania, sięgania po dowolne style, kanony, techniki, media; łącznie z miksowaniem wszystkiego ze wszystkim, często w jednym wytworze.

Co jest zatem zadaniem współczesnego estetyka (krytyka)? Czy winien ograniczać się on wyłącznie do opisu działań twórczych? Które z nich są prawdziwie twórcze? Które posiadają charakter artystyczny?

S. Morawski w wypowiedzi z okazji niniejszej konferencji ostrzega przed zbyt-  
nim kultywowaniem tradycji; takim które nie sprzyja kreatywności. Ostrzeżenie W. Juszczaaka dotyczy również źródeł twórczości. Tego, iż zamiast zwracać się do samej rzeczywistości, „teraźniejszości”, szuka inspiracji w kulturze będącej jedynie jej interpretacją<sup>10</sup>. G. Sztabiński wydaje się potwierdzać tę opinię. Analizując zjawisko „nowej ekspresji”, wskazuje konkretne cechy różniące współczesny eklektyzm od jego odmian wcześniejszych. Niewątpliwie rację ma pisząc:

„Nieważne przy tym było, skąd brane są elementy, za pomocą których chciano szokować, wstrząsać, oburzać, zadziwiać. Mogły one równie dobrze pochodzić z popularnej ikonosfery związanej z kulturą masowa, jak i z najbardziej szanowanej tradycji artystycznej. Często zresztą oba obszary łączyły się i przenikały w konkretnych realizacjach”<sup>11</sup>.

Ów zliberalizowany, powszechny, radykalny, antyintelektualny charakter dwudziestowiecznego eklektyzmu jest, zdaniem autora, rezultatem nihilizmu aksjologicznego; rozumianego jako przekonanie o równoważności, lub lepiej o „równo-nieważności” wartości.

Powróćmy jeszcze do cytatu z pracy W. Juszczaaka. Choć cokolwiek przydługi, został dobrany świadomie, ponieważ poza kwestią rozumienia tradycji formułuje kilka innych, równie (czy może nawet bardziej) istotnych problemów.

Podstawowa różnica między stanowiskami autorów przywołanych cytatów polega na zasadniczo odmiennym sposobie rozumienia tego, czym jest Sztuka. W. Juszczaak wyraźnie kwestionuje używanie tego pojęcia w odniesieniu do większości działań określanych dzisiaj jako artystyczne. Teksty G. Dziamskiego natomiast, prezentują – jak deklaruje sam autor – „rozważania o problemach jakimi żyła sztuka i artyści w okresie przechodzenia od awangardy do postmodernizmu”<sup>12</sup>. Zawierają opis oraz interesującą analizę wybranych trendów określanych jako: sztuka poczty, ziemi, socjologiczna, feministyczna, performance oraz przemiany rzeźby. Wybór poszczególnych dokonań, jak i zawarte konkluzje sugerują, że poza próbą scharakteryzowania owych zjawisk, intencją autora było wyakcentowanie tego, co je różni od sztuki zwanej „nowoczesną”.

Szczupłość miejsca pozwala na wydobycie zaledwie kilku wątków tej interesującej pracy, posiadającej duże walory informacyjne. Bez wątpienia ukazuje ona wielorakość naszej teraźniejszości. Jednakże sposób prezentowania budzi zastrze-

<sup>10</sup> Juszczaak, *op. cit.*, s. 105–106.

<sup>11</sup> G. Sztabiński, *Między totalis a schizo. O zagrożeniach sztuki współczesnej (maszynopis)*.

<sup>12</sup> Dziamski, *op. cit.*, s. 12.



zenia estetyka. Notabene odnoszą się one w różnym stopniu do każdego badacza, respektującego powszechną dziś metodę stosowania pojęcia „sztuka” do każdego działania, lub choćby pomysłu artysty.

Choć przeciwstawianie się upartym zwyczajom bywa mało skuteczne, jednakże przemawiają za tym ważne argumenty. Istotne, jak się wydaje, właśnie ze względu na pewne implikacje pedagogiczne. Na przykład jest rzeczą charakterystyczną, że w wielu wypadkach G. Dziamski umacnia czytelników w przekonaniu, iż określony sposób „postępowania artystycznego” jest **czymś więcej**<sup>13</sup> niż nowym środkiem artystycznym, gdyż przekracza tradycje sztuki nowoczesnej. Analiza przywołanych przez autora przykładów wskazuje, iż jedynym wspólnym kryterium, pozwalającym zaliczyć do sztuki jakikolwiek – nawet pozbawiony cech kreacji – rezultat działania, jest (dawno wskazany przez S. Morawskiego) **fakt bycia artystą**. Wydaje się czymś oczywistym, że nie byłoby powodu mówić o sztuce, gdyby np.: czynność kopania grobli<sup>14</sup>; rozesłania do grona znajomych listu donoszącego o porannym samopoczuciu autora<sup>15</sup>; bądź przesyłki z jego wydzielinami<sup>16</sup>; (przykłady można by mnożyć) była wykonana przez kogoś spoza tej profesji. Fakty te nawet odpowiednio udokumentowane, nie weszłyby do historii sztuki<sup>17</sup>. (Niektóre z nich ewentualnie – autor książki ma tę świadomość – do historii dewiacji seksualnych).

Powołując się na Gregory Battocka, G. Dziamski formułuje sąd, który jak się wydaje, jest jedną z generalnych konkluzji, przynajmniej w stosunku do niektórych zjawisk o charakterze wyraźnie antyartystycznym. Jego zdaniem, działania te podważają nie tylko formy, lecz całą kulturową podstawę sztuki. W celu potwierdzenia swego wniosku, cytując dwóch autorów. G. Battococ mówi o działaniach preartystycznych, gdzie – „świadomość osoby potwierdza świadomość sztuki, jest zawsze pierwszą sztuką”. W tym miejscu należałoby zapytać o sens użytych terminów, lub zaakceptować teorię sztuki, zgodnie z którą każdy może być artystą osiągając odpowiedni stopień świadomości. Drugi cytat tym bardziej podważa zasadność stosowanych obecnie pojęć. G. Solly, wspominając uczestnictwo w „żywych warsztatach”, pisze:

W pewnym momencie przyszło mi do głowy, że malarstwo czy rysunek nie mają nic wspólnego z tym, co tu robimy. Jeżeli więc malarstwo i rysunek są sztuką, to ta sytuacja nią nie jest, a jeśli ta sytuacja jest sztuką, to malarstwo i rysunek sztuką być nie mogą<sup>18</sup>.

Uwaga ta wygłoszona po wielu latach, które minęły od rewolty Duchampa może się wydawać nietrafna, tylko przy jednostronnej interpretacji jego dokonań.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 119, 136.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 140.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 80.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 165.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 140.

<sup>18</sup> *Ibid.*, np. s. 115.

Wówczas, kiedy się akceptuje kwestię wolności artysty, lecz zapomina o ironii, z jaką zauważał, iż **wszystko co czyni uznany artysta, musi przemienić się w sztukę**.

Z. Bauman pisząc o przygodności ludzkiego bytowania, jednocześnie podkreśla, że nie ma w nim miejsca na dowolność. W przypadku artysty – musi się on określić przede wszystkim w stosunku do kultury współczesnej, ale i do tradycji. Wydaje się, iż obecnie stoi on przed przynajmniej trzema wyborami: przejść do „współczesnej historii sztuki”, zdobywając uznanie poprzez manifestowanie swej odmienności; zdobyć poklask hołdując populizmowi; bądź wybrać satysfakcję uprawiania autentycznej sztuki.

W przypadku teoretyka – współczesność, szczególnie teraźniejsza, rozpatrywana właśnie z perspektywy edukacyjnej, sugeruje mu szereg kłopotliwych rozstrzygnięć. Może poddać się presji uznawania za sztukę wszystkiego, nie bacząc na niebezpieczeństwa „schizoidalnego jej rozszczepienia”<sup>19</sup>, próbować obstawać przy tradycyjnych kryteriach, opartych na określonej teorii sztuki, lub może powinien podjąć próbę znalezienia takiego pojęcia (które satysfakcjonowałoby twórców, nazwanych przez S. Morawskiego artystami bez sztuki); którym można by objąć twórcze, wartościowe działania wychodzące poza to, co artystyczne?

Można również spojrzeć na twórczość współczesną tak, jak to uczynił G. Dziamski, przy czym wydaje się, że wartość tego rodzaju prac byłaby pomnożona, gdyby ostrożniej używać pojęcia sztuka, i próbować pogodzić perspektywę kulturologa z perspektywą estetyka.

---

<sup>19</sup> Sztabiński, *op. cit.*, s. 11.

## Rozsądek czy serce? – ku ponowoczesnej dekonstrukcji klasycznej kategorii *fronesis*

Filozofowie, używający na określenie kultury współczesnej przymiotników „postmodernistyczna”, „ponowoczesna” czy „późnonowoczesna”, stoją na stanowisku, że społeczeństwo i kulturę nowoczesną można już dziś opisać „z zewnątrz”, a nie „od środka”, jak to miało miejsce dawniej. W dziejach cywilizacji nowoczesnej, rozwijającej się gdzieś od XVII wieku, musiało wydarzyć się więc coś znaczącego, co pozwala i skłania ich do przyjęcia wobec niej dystansu. Otóż taką cezurą stał się krach myślenia utopijnego, załamanie się wiary w to, że za pomocą sztucznego ładu, rozumowo opracowanych porządków prawnych i organizacyjnych, mających „ucieleśniać” wielkie idee cywilizacji – sprawiedliwość, wolność, demokrację – da się zrealizować program absolutyzacji człowieka (Odo Marquard), polegający na oczyszczeniu ludzkiego życia z wszystkiego, co przygodne i ambiwalentne.

Klęskę poniósł oświeceniowy rozum zredukowany do władzy poznania – zaślepiony pogonią za przejrzystością i jednoznacznością ludzkiego świata zaczął niszczyć sam siebie. Ergo – nie można już dalej rozwijać myślenia pod absolutnym nadzorem *cogito*. „Oczywistość ‘ja myślę’ jest dla nas tak mało oczywista, jak to tylko możliwe”, powiada w jednym z wywiadów Jean-Francois Lyotard, współczesny „spadkobierca” – jak sam siebie nazywa – Kantowskiej i Wittgensteinowskiej krytyki pojęcia podmiotu. Rykoszetem znaleźliśmy się w sytuacji, gdy wokół nas zabrakło nagle sankcjonariuszy godziwości lub niegodziwości naszych czynów – tę rolę przestał spełniać najlepszy wytwór oświeconej myśli, tzn. nowoczesne państwo wraz z jego etatowymi pracownikami: elitą intelektualną – nie mamy też oczywiście co liczyć na nasz własny rozum, wytrenowany w produkowaniu ładu. Stoimy więc przed bardzo poważnym problemem: jak mamy dawać sobie radę w życiu, w którym na co dzień musimy przecież podejmować decyzje, wydawać sądy o innych, sami nie wiedząc, jak to robić, do jakich odwołać się reguł. Skąd mamy wiedzieć, czy sąd, który tu i teraz formułujemy, jest dla Innego sprawiedliwy czy nie, czy docenia i wyzwala ukryte w nim „talenty”, czy – wprost przeciwnie – krępuje i paraliżuje je?

Zostaliśmy pozostawieni samym sobie, i daje nam to do myślenia, widzimy wyraźnie, że nasza „władza sądenia”, wystawiana dziś jak nigdy przedtem na

taką niepewność, czyni wyłom w promowanej i faworyzowanej przez całą tradycję filozofii zachodniej myśli metafizycznej, według której rzeczywistość człowieka to rzeczywistość *ego cogito*, „pana bytu”, czyli tego, który poznaje, kieruje i zarządza, czyni ziemię i jej mieszkańców poddanymi sobie. Jak nigdy przedtem potrzeba nam, żyjącym w świecie, który uległ „powszechnej prywatyzacji” (Zygmunt Bauman), wyostrzonej zdolności odróżniania absolutnego zła od istniejącej rzeczywistości, która wymknęła się spod wszelkiej zorganizowanej i legitymizującej kontroli, i w swej przygodności – wielokształtnej, wielobarwnej i heterogenicznej – naciera na nas w niespotykane dotąd intensywny i bezwzględny sposób. Jacques Derrida powie, że tak jak nowoczesność polegała na zawieszaniu (*epoche*) władzy sądenia, na wznoszeniu się ponad nią lub poniżej jej poziomu – byliśmy świadkami trzech takich zamachów na jej życie w wykonaniu Husserla, Heideggera i Freuda – tak postmodernizm polega na stanięciu twarzą w twarz z nieuchronnością władzy sądenia.

Jak przy szacunku dla uniwersalnych wartości i wyznaczanych przez nie norm rozpoznać drugiego człowieka tak, aby jednocześnie nie pozbawić go jego odmienności, jego idiosynkrazji, polegających np. na wrażliwości na cierpienie, ucisk i upokorzenie, dla których nie sposób znaleźć słów; na wycuciu na niepowtarzalną melodię języka, klimat miejsca i charakter ludzi, wśród których wyrósł; na pragnieniu sensu, przynależności, wspólnoty, a zarazem jednak także na chęci emancypacji, na szczęściu ze znalezionej tożsamości. To, co nas pociąga w kontakcie z Innym to właśnie owe idiosynkrazje, do których dostęp mamy jeszcze na etapie przedpoznawczym, w pewnym przeddyskursywnym kontakcie, który zostaje natychmiast zerwany z chwilą, gdy zapagniemy zastąpić go relacją władzy i dominacji, zwracając się o pomoc do ogólnego prawa, które – jak mniemamy – pozwoli nam nazwać i wyjaśnić wszystko to, czego doświadczamy. Znamieniem tego pierwotnego kontaktu moralnego jest uczucie zdumienia i zdziwienia wobec inności, jej prostoty i nieskończoności (jest radykalnie tym, „czym ja nie jestem”). Ciągłe pozostaje jednak otwartym pytanie, jak i czy w ogóle można całkowicie uniknąć w postępowaniu z bliźnim relacji władzy i dominacji? Już w połowie XIX wieku Kierkegaard przestrzegał, żeby filozofia niczego człowiekowi nie odbierała, przede wszystkim zaś nie pozbawiała go „czegoś, co może wydawać się niczym” (*Bojaźń i drżenie*), co może stanowić właśnie wspomniane idiosynkrazje, które istotnie w świetle systemu kategorii moralnych są nic nie znaczące, nie dają się wyczerpująco wyjaśnić i uzasadnić. Ale jak oddać sprawiedliwość i uszanować w Innym tę jego niewspółmierność i przypadkowość?

Bezpośrednim impulsem do powstania niniejszego szkicu stała się opublikowana przed dwoma laty książka amerykańskiego filozofa Johna D. Caputo *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* (*Przeciw etyce. Przyczynek do poetyki obowiązku, wraz ze stałym odniesieniem do dekonstrukcjonizmu*)<sup>1</sup>, napisana wyraźnie pod wpływem myśli Jacquesa Derridy.

<sup>1</sup> Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1993.

## 1. PAMIĘĆ A SPRAWIEDLIWOŚĆ W SZTUCE I FILOZOFII

Chociaż nie może istnieć żadna estetyczna teoria sprawiedliwości – mówi Jean Francois Lyotard – to jednak istnieje pewien związek między etyką a estetyką, między długiem, który pisarz, muzyk czy rzeźbiarz usiłuje spłacić przez swe dzieło a sprawiedliwością.<sup>2</sup> Artysta zaciąga zawsze jakiś dług u ludzi, wśród których wyrastał i dojrzewał, i którzy ukształtowali go, nauczyli w dzieciństwie mówić, płakać, śmiać się, modlić się, przeklinać. Są to wszystko wartości niewymierne, unikalne. Horst Bienek – pisarz śląski, niemieckojęzyczny – tak sygnalizuje swoje „zadłużenie”:

„Sytuacje graniczne. Przejścia. Ambiwalencje uczuć, pochodzenia, charakteru, języka. Także w duszy. Nie bez powodu czas dojrzewania jest tym czasem, który chcę ciągle opisywać. Wynajduję wciąż nowe postacie w tym wieku.”<sup>3</sup>

Nie sposób dokonywać na tym wspomnieniowym, efemerycznym, a zarazem jako szczególnie skondensowanym „materiale” jakichkolwiek operacji dzielenia na to, co i w jakiej proporcji zawdzięczam sobie, a co tym innym postaciom, czasami zaledwie mgliście utrwalonym w pamięci za pomocą ich imion, nazwisk, twarzy, gestów. Na niewiele zatem zda się tu arystotelesowska definicja sprawiedliwości, wedle której ma ona polegać na umiejętności dokonywania takich to właśnie proporcjonalnych podziałów, przydzielania sobie i innemu zgodnie z prawem „proporcjonalnie słusznych” porcji „dobra”. Na czym więc ma polegać owa sprawiedliwość artysty, którą ma na myśli Lyotard, skoro nie ma on do dyspozycji żadnej uniwersalnej miary „słuszności” podziału, nie zawsze wie przy tym – pracując w obszarze fikcji – kto i kiedy może z tego punktu widzenia osądzić jego dzieło i upomnieć się o swoją „część”? Na tym – odpowie francuski filozof – aby podjął on walkę z amnezją, z zapominaniem nazw własnych, które jest zbrodnią doskonałą, ponieważ uniemożliwia rekonstrukcję zbrodni. Jest to – mówi Lyotard – kryminalność nieświadomości: samotne uwięzienie, w którym człowiek zapomina o sobie samym.<sup>4</sup> W oderwaniu od konkretnego miejsca pochodzenia, tradycji oraz zaludniających je postaci sam staje się bezimienny, anonimowy. Wspomniany pisarz powiada, iż w swej powieści podejmuje próbę ukazania historii jako palimpsestu, czyli że na nowo mozolnie zaczyna kreślić na papierze litery i słowa, permanentnie dotąd przez strumień codziennych zdarzeń wymazywane z jego pamięci, na nowo odkrywa ich sens. To zaś znaczy, że ów sens, składający się na tradycję, nie „istnieje” jednak sam przez się, niezależnie od tego, co artysta w danym czasie robi, w co jest zaangażowany, co myśli i czuje wtenczas,

<sup>2</sup> *Das Undarstellbare – wider das Vergessen. Ein Gespräch zwischen Jean-Francois Lyotard und Christine Pries*, [w:] Ch. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene: zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989, s. 330.

<sup>3</sup> H. Bienek, *Opis pewnej prowincji*, tłum. Bolesław Fac, Gdańsk 1994, s. 64.

<sup>4</sup> J. F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, ed. by A. Benjamin, Oxford: Basil Blackwell 1989, s. 347.

gdy go w swej pamięci odstawia. Nie jest to coś zafiksowanego raz na zawsze, gotowego do przywołania w tej samej postaci w dowolnej chwili. Pod naporem narzucających się pisarzowi obrazów z przeszłości, bogactwa narracji, ludzi, historii, zaczynają dręczyć go wątpliwości, którym daje wyraz, pytając sam siebie: „Czy dzieciństwo jest wspomnieniem? Czy wspomnienie dzieciństwem?”<sup>5</sup>

W przypadku twórczości Bienka walka z zaciemnianiem nazw własnych i ich funkcji w ustanawianiu rzeczywistości minionej i terażniejszej nie polega – świadomie ten program deklaruje i realizuje w swych powieściach-silesiana – na nostalgicznym i sentymentalnym spoglądaniu wstecz, na tworzeniu jakiejś dziwnej mitologii miejsc i ludzi niegdyś z nimi związanych, która miałaby niezmiennie organizować nasze widzenie świata, przywracać światu cechy decydujące o jego trwałości i stabilności, a zatem również i pewną jego więź z tym, co święte i wieczne. Jego przywiązanie do miejsca i ziemi skłania go raczej do „zrehabilitowania”<sup>6</sup> pojęcia i gatunku powieści regionalnej, do przedstawienia takiego opisu pewnej prowincji, który nie ma nic wspólnego z partykularyzmem czy z „regionalnym szowinizmem”. „Oddając dług” krainie swego dzieciństwa, nie myśli więc o jakimś jej mistycznym zaczarowaniu, o nadaniu jej jakiejś trwałej struktury i stratyfikacji (*sacrum-profanum*, istotne-błahe), w której możliwość partycypacji wyznaczałaby jednoznaczne kryterium podziału ludzi na swoich i obcych, przyjaciół i wrogów, lepszych i gorszych.

Gdy Bienek cytuje słowa Josepha Rotha, że „prawdziwie literackimi prowincjami są utracone prowincje”, to właściwie mówi nam tym samym, że przywiązanie do określonego terytorium i środowiska u pisarza nie jest – nie powinno być – źródłowo związane z empirycznym „nacjonalizmem”, lecz raczej z hebrajską nostalgią Ziemi, czyli – jak tłumaczy to już nam filozof, Jacques Derrida – z nostalgią wywołaną nie przez empiryczną namiętność, lecz przez wtargnięcie słowa i obietnicy.<sup>7</sup> Praca artysty opisującego miejsce nie jako bliskość daną, lecz obiecaną, nie obrazuje mitu Odyseusza, który powraca do Itaki, lecz historię Abrahama, który na zawsze opuszcza swoją ojczyznę, miejsce zakorzenienia, i wyrusza do nieznanego kraju. W sporze z Heideggerem Lévinas powie, że ponad wszystko liczy się opuszczenie miejsca, oderwanie od pejzaży i wspomnień rodzinnych, odmitologizowanie świata (w czym pomaga technika!) po to tylko, aby „dostrzec ludzi poza sytuacją, w której tkwią, pozwolić zajaśnić ludzkiej twarzy w jej nagości.”<sup>8</sup> Derrida, polemizując z Lévinasem, zauważa z kolei, że twarz nie jest tylko spojrzeniem, jest ona bowiem także mową, wyraża swe przeżycia dzięki pewnym momentom pojęciowym. Nie jest więc – jak mówi nam Derrida w swym ese-

<sup>5</sup> Bienek, *op. cit.*, s. 8.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 11.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Entmanuela Lévinasa*, [w:] *id.*, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banaś, Kraków 1993, s. 247.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Heidegger, Gagarin i my*, [w:] *id.*, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś i in., Gdynia 1991, s. 248.

ju o myśli autora *Totalité et Infini* – możliwy język bez przemocy, bez orzekania, bez momentów pojęciowych, które stanowią narzędzie panowania nad bytem. Nie jest tak, że stoimy przed koniecznością dokonania wyboru pomiędzy Grekiem, który zarządza bytem, wyjaśnia go i uzasadnia wedle prawidłowości związków przyczynowo-skutkowych, a Żydem, będącym owym heideggerowskim „pasterzem bycia”, którego rozumienie bycia dotyczy zawsze inności, polega na tym, aby „pozwoić być” zwłaszcza bliźniemu w jego wolności Innego, w całej jego odmienności i oryginalności, co miałyby być równoznaczne z tym, że takie myślenie pozbawione jest wszelkich momentów pojęciowych, że nie objawia żadnej siły, żadnego momentu przemocy i zdominowania. W naszym życiu faktycznie nie stoimy przed takim „albo-albo”, ponieważ te krańcowości spotykają się ze sobą. „Grekożyd jest żydogrekiem”, powiada Derrida słowami zaczerpniętymi z *Uliссesa J. Joyce’a*.<sup>9</sup> „Sprawiedliwy” pisarz, aby służyć ludziom, podejmuje wysiłek pojednania tożsamości z różnicą; używając języka jako uniwersalnego medium komunikacji, opisuje miejsca i pejzaże również po to, aby być „panem tajemnicy”, czyli aby strzec ich wyjątkowości, głęboko ukrytej – jak to jest w przypadku Horsta Bienka – także gdzieś w „ciemnej, należącej do Zagubionego i Przeszłego, melodii mowy”<sup>10</sup> (za chwilę jeszcze do tego wątku powrócimy). Tylko poprzez budzenie upodobania do autonomii i unikalności drugiego człowieka, przez akceptację, wspomaganie i pielęgnowanie jego nieskrępowanego rozwoju pisarz spłaca „dług” Innemu, ponieważ dopiero wówczas uświadamia sobie, że to właśnie dzięki istnieniu odrębności Innego sam ma szansę na zachowanie swojej własnej oryginalności. Pisarz-artysta staje się w ten sposób odpowiedzialny za swoją odpowiedzialność, za troskę i szacunek dla autonomicznej inności drugiego człowieka, a więc także np. dla jego mowy, która może być „grubiańska”, „ordynarna”, podobnie jak jego życie „twarde, ciężkie, zwykłe” (Bienek). Radykalna inność drugiego człowieka jest dla artysty wystarczająco mocnym argumentem na rzecz solidaryzowania się z nim, i w tym podstawowym sensie jego praca ma wymiar moralny bez względu na to, czy ludzkie środowisko będzie przedstawiał on w wymiarach estetycznych, czy socjologicznych.

W *Pierwszej Polce*, głośnej powieści Horsta Bienka, której akcja rozgrywa się w Gliwicach na Górnym Śląsku, toczy się rozmowa na temat tej osobliwej krainy i jej języka. Dla Niemców – nie-Ślązaków – ten język jest przedmiotem kpin. Z ust jednego z nich słyszymy na przykład, że nazwa miejscowości „Ujazd” „brzmi tak, jakby spuszczać wodę w klozecie”. Uwaga ta nie pozostaje bez repliki ze strony „tubylców”:

„Wyśmiewacie się [...] z kilku nazw miejscowości i miast, gdyż z trudem przechodzą przez wasze twarde gardła. Ale, moi panowie, pomyślcie, to jest kraina historycznie wyrosła między Germanami a Słowianami, Niemcami i Polakami, i każda z tych nazw o

<sup>9</sup> Zob. Derrida, *op. cit.*, s. 234–235, 240, 262.

<sup>10</sup> Bienek, *op. cit.*, s. 8.

tym świadczy... Dla kogoś, kto tu wyrósł, kto tu musi żyć i chętnie tu mieszka, brzmi to jak muzyka [...]. [...] Czy mam wam powiedzieć, gdzie byłem, tak, posłuchajcie tej muzyki słów: byłem w Budkowicach, Jellowej, Knurowie, w Siemianowicach, w Małej Panwi, w Gogolinie, Zabrze, Miechowicach i Groszowicach, w Malczowie [...].”

„To nie są nazwy” – powiada na to ktoś inny – „tego się nie pisze literami, tylko nutami, trzeba by to śpiewać...” I zaraz potem: „[...] ten kraj trzeba kochać... ten język, tych ludzi, aby to wszystko zrozumieć”.<sup>11</sup>

Przywołana wymiana zdań w swej podstawowej warstwie argumentacyjnej opiera się na doznaniach estetycznych w etymologicznym tego słowa znaczeniu, czyli na odwoływaniu się do wrażliwości zmysłowej, informującej nas o tym, co twarde, przyjemne, przykre, delikatne, dźwięczne, przyjazne, „swojskie”. Toczy się tu jednak przede wszystkim spór o postawę moralną: pogarda dla języka to przecież pogarda dla ludzi, którzy w nim wyrosli i się nim posługują. Ów językoznawczy – czy raczej toponomastyczny – dyskurs uświadamia nam zatem, że moralność dotyka źródłowo kwestii przeddyskursywnych, tych, które przemawiają „bez liter” („bez słów”) namacalnym uczuciem rozkoszy, bólu, miłości, upokorzenia i przywiązania. Wszelka próba rozstrzygnięcia wspomnianego sporu na drodze dyskursu angażującego argumenty przywołujące np. status prawny Górnego Śląska w danym czasie oraz historyczne roszczenia do tego obszaru „państw ościennych” – a w związku z tym również kategorię lojalności niektórych jego mieszkańców wobec ich zewnętrznych mocodawców (prawodawców) – nieuchronnie prowadzi nas do uświadomienia sobie, jak wielka przepaść oddziela sferę spekulatywną, nastawioną na precyzję i jednoznaczność argumentacji, od sfery moralnej. Artysta odczuwa tę przepaść, dzięki czemu nawet przy braku jednoznacznych kryteriów może on formułować sądy na temat przedstawianej rzeczywistości i w ten sposób oddawać jej sprawiedliwość, „nie zapominać” o niej. Choć sens owej sprawiedliwości na podstawie tego, co zdołaliśmy dotychczas o niej powiedzieć, nie jest dla nas do końca jasny i przekonujący – za chwilę będziemy próbowali go jeszcze bliżej dookreślić – to tym niemniej wydaje się, że już na tym etapie naszych rozważań możemy stwierdzić, iż dzięki niej ziszczają się poniekąd słowa Arystotelesa, zapisane w jego *Poetyce*, że twórczość poetycka jest bardziej filozoficzna, w znaczeniu bardziej prawdziwa, bardziej odzwierciedlająca aktywne ludzkie życie niż badanie rzeczywistości, które zmierza do stworzenia wiernego jej obrazu. W opinii wspomnianych powyżej filozofów, w czasach nowoczesnych, wiernych metafizycznej tradycji myśli zachodniej, ta dysproporcja gwałtownie pogłębiła się jeszcze na niekorzyść badań filozoficznych. I przeciw tej tendencji zdecydowanie oni występują, opowiadając się – jak poniżej zobaczymy – za uprawianiem refleksji filozoficznej wedle tego, co tu nazywać będziemy paradygmatem judejsko-greckim. Trudno się zatem dziwić, że w rezultacie tego „oporu” przywołany na wstępie współczesny francuski filozof, Jean-

<sup>11</sup> *Id.*, *Pierwsza Polka. Die erste Polka*, tłum., M. Przybyłowska, Gliwice 1994, s. 197–198.



Francois Lyotard, pozwoli sobie powiedzieć, że za sprawą sprawiedliwości sam dość dobrze widzi punkt wspólny dla sztuki (estetyki) i filozofii (etyki), podczas gdy ma poważne trudności ze wskazaniem różnicy, jaka między tymi dyscyplinami zachodzi. Pozbawiony gotowych i uznanych reguł tworzenia „postmodernistyczny artysta czy pisarz jest w tej samej sytuacji, co filozof”.<sup>12</sup>

## 2. FRONESIS W WERSJI KLASYCZNEJ (GRECKIEJ) I PONOWOCZESNEJ (JUDEJSKO-GRECKIEJ)

Przed filozofią, podobnie jak przed sztuką, stoi zatem zadanie oddania sprawiedliwość temu, co dzieje się w sferze przeddyskursywnej, temu, co ukryte w przeciwieństwie do tego, co jawne, temu, co wewnętrzne, niewspółmierne z tym, co zewnętrzne. Musi ona w związku z tym odwoływać się do doświadczenia, formułować zdania składające się z nazw własnych oraz deiktycznych wyrażeń odnoszących się do konkretnych zdarzeń, rzeczy, osób i związków między nimi. Musi tym samym pokonać ową przepaść między ogólnymi pojęciami, zasadami i regułami a jednostkowym, idiosynkratycznym przedmiotem, sytuacją, zdarzeniem. Pokonywanie tej przepaści, przerzucanie kładki między ogólnością reguł a jednostkowością sytuacji, z którą mamy zawsze do czynienia w działaniu, należy do jednego z najtrudniejszych problemów filozofii. Arystoteles powiada, że „nie podpada ono bowiem pod żadną sztukę ani pod żadne przepisy, lecz sami działający muszą zawsze stosować się do danych okoliczności, jak się to dzieje przy wykonywaniu sztuki lekarza czy sternika”.<sup>13</sup> Dla Stagiryty sposobem przekraczania tej przepaści – podejmowania decyzji i działania stosownie do okoliczności – jest *fronesis*, sprawność rozumu polegająca na umiejętnym stosowaniu ogólnych schematów do poszczególnych sytuacji, na lekkim i zręcznym mocowaniu się ze złożonością faktycznego życia. *Individuum ineffabile est* – zawartość tego, co jednostkowe nie da się wyczerpać poprzez mnożenie orzeczeń – zdań o nim orzekających. Trzeba więc przeskoczyć przepaść, aby dojść do tego, czym coś – tu i teraz – jest. Sprawy ludzkie, kwestie dotyczące naszego postępowania, zarówno ogólne, jak i jednostkowe zagadnienia moralne – zdaniem autora *Etyki nikomachejskiej* – stawiają poważny opór wiedzy naukowej, nie pozwalają się opracować w sposób ścisły i dokładny, w związku z czym należy je przedstawiać „w ogólnym zarysie tylko”. Z pełną metodologiczną świadomością podejmuje się on realizację tego zadania – „trzeba usiłować jakoś dać sobie radę”<sup>14</sup> – konstatuje ze spokojem, przystępując do pracy. Uprawianie filozofii „praktycznej” już na samym początku

<sup>12</sup> J.-F. Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, [w:] W. Welsch (red.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Akademie Verlag, Berlin 1994, s. 202. Zob. też: *id.*, *Das Undarstellbare...*, s. 330.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 46.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 46.

wiąże się zatem z podjęciem pewnej decyzji – jest swego rodzaju aktem odwagi – jej racjonalność zawiera w sobie tym samym element wolitywny, zakłada też konwergencję prawdy i szczęścia („mądrość filozoficzna czyni szczęśliwym”). W tym sensie żywiołem mądrości nie jest język „rozważań słownych”<sup>15</sup>, ogólnych, „bezosobowych” reguł i stałych określeń, lecz działanie i związany z nim język nazw własnych, o których obecność również w filozoficznym dyskursie głośno dopomina się dziś Jean-Francois Lyotard. Z tego punktu widzenia zrozumiałe staje się też znane powiedzenie Fichtego, że filozofię wybiera się taką, jakim się jest człowiekiem.

Ten akt wyboru pozostawiający piętno osobowości autora na charakterze jego rozważań – zarówno od strony ich formy, jak i treści – manifestacyjnie odbija się dziś w pracach tzw. postmodernistów lub dekonstrukcjonistów – takich, jak np. Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida czy Zygmunt Bauman – którzy wzbogaceni o doświadczenia zwłaszcza Szkoły Frankfurckiej (Adorno, Horkheimer), koncentrują swoje analizy na owej przepaści, upatrując w niej główne źródło problemów dla filozofii. Dialektyka oświecenia pokazała, że przedmiotem godnym uwagi jest inność, obcość, idiosynkrazje, to, co nieinteligibilne, co w postępie geometrycznym narasta i mnoży się wraz z postępem racjonalizacji ograniczonej do technicznego panowania nad światem człowieka. Nowoczesność w trosce o taką racjonalność osiąganą na drodze redukcji „ja” do *ego cogito*, wypranego z wszelkich zanieczyszczających je elementów wolitywnych, decyzyjnych i emocjonalnych<sup>16</sup>, uzyskała w efekcie destrukcję tożsamości, rozmycie się jednostki w ogólnych treściach-normach, uległość wobec których gwarantowała – w ramach projektu oświeceniowego – osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Dokonała w związku z tym również zamachu na doświadczenie, a ściślej na władzę sądenia – eliminując z niego – i odpowiednio z większości form dyskursu filozoficznego – nazwy własne<sup>17</sup>. Przy takim dziedzictwie moderny sytuacja *fronimos*, człowieka rozsądnego, staje się w naszych czasach znacznie bardziej skomplikowana niż to sobie wyobrażał Arystoteles. Dzisiejsza kultura, określana mianem ponowoczesnej, przedstawia świat jako fragmentaryczny i nieciągły, taki, w którym człowiek

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 53.

<sup>16</sup> Zredukowanie rozumu do władzy poznania, dokonane szczególnie w drugiej połowie XIX wieku – w dobie oświecenia pozytywistycznego – doprowadziło do oddzielenia go od decyzji, postrzeganej jako obcy mu element, przeszkadzający w realizacji technologicznie racjonalnych (kryteria „efektywności” i „ekonomiczności”) zachowań. Jürgen Habermas tak opisuje skutki tego zabiegu: „Spontanizm nadziei, akty angażowania się, poczucie istotności jakichś spraw lub obojętności wobec wszystkiego, wrażliwość na cierpienie i ucisk, chęć bycia dojrzałym, wola emancypacji i szczęście znalezionej tożsamości – wszystko to zostało teraz usunięte na zawsze z wiążącego interesu rozumu. Wyjąłowy rozum oczyszczony został z momentów światłej woli; będąc sam poza sobą, stał się martwy. A odduchowione życie wiedzie pod nazwą »decyzji« widmową egzystencję samowoli”. (*Dogmatyzm, rozum i decyzja – teoria i praktyka w cywilizacji naukowej*, [w:] *id.*, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 380.)

<sup>17</sup> Lyotard, *op. cit.*, s. 346–347.

nie może – a jeśli tak to również tylko w sposób przypadkowy – ułożyć swego życia wedle jakichś gotowych, długofalowych strategii: nie może połączyć rozmaitych jego aspektów w żadną sensowną całość. Otaczający nas świat stracił dziś przypisywaną mu dawniej trwałość i stabilność, widoczną jedność i ciągłość. Nie ma w nim zatem również żadnej powszechnej zgody co do jakiegoś spójnego zbioru schematów rozsądnego działania, nie ma jednej niezawodnej recepty na sensowne i bezpieczne życie w równie sensownym i bezpiecznym świecie. W „nowoplemiennym” świecie obsesyjnie poszukującym bezpieczeństwa i schronienia we wspólnocie, dociera do nas istny szum głosów, z których każdy jest głosem rozumu. Na targowisku racjonalności wybieramy nie tę, za którą przemawiają najmocniejsze argumenty (bo takowe nie istnieją!), lecz – jak mówi obrazowo Zygmunt Bauman – tę, która najgłośniej krzyczy. „Krzyczę, dlatego jestem – jest nowoplemienną wersją *cogito*”.<sup>18</sup>

W stechnicyzowanym, zbiurokratyzowanym, zdominowanym przez kulturę masową świecie jesteśmy otoczeni pasmem chaotycznych, heterogenicznych zdarzeń, propozycji postaw, wzorów i strategii życia, wartości, którym nie przyświeca żadna „gwiazda przewodnia”, dla których nie znajdujemy żadnego wspólnego mianownika, fundamentu, podstawy. Ten otaczający nas na co dzień świat „dzieje się” – innymi słowy – bez żadnego wsparcia ze strony jakiegoś meta-zdarzenia w postaci wielkich kulturowych opowieści o bycie, duchu, równości czy wolności, roszcujących sobie pretensje do traktowania ich jako najwyższej prawdy i w ogóle najwyższej wartości. Owo metazdarzenie, enklawa ogólności, świat wyjaśnienia i racji, nie jest światem istnienia, jak powie Sartre. *Fronimos* zanurzony w sfragmentaryzowanym i epizodycznym świecie nie może liczyć na to, że ukształtują go same owe epizody, że – jak mówi John D. Caputo – dadzą mu one *eine gute Bildung*, jakieś paradygmatyczne, moralnie oddziałujące na innych ukształtowanie. To poszatkowane życie wydaje na świat wiele heterogenicznych, wzajemnie skonfliktowanych, niewspółmiernych *fronimoi*, które razem czynią w naszych umysłach zamęt.<sup>19</sup> Rozsądek, podobnie jak wszystko inne w dzisiejszej kulturze, uległ sprywatyzowaniu. To znaczy, że człowiek rozsądny musi sobie w opisanych warunkach sam znaleźć swoją własną drogę. Obfitość heterogenicznych zdarzeń, przygodność istnienia świata i samego bytu ludzkiego, o której donosi mu jego własne doświadczenie, nie jest złudzeniem, „to absolut – pisze autor *Bytu i nicości* – w konsekwencji doszła do bezpodstawności”.<sup>20</sup> Dla egzystencjalisty, jakim był Jean-Paul Sartre, ma to dość jednoznaczny wymowę: to, że jestem skazany na wolność oznacza, że jestem skazany również na odpowiedzialność. W zbytecznym, zawsze i wszędzie otaczającym mnie istnieniu, które budzi we mnie „mdło-

<sup>18</sup> Z. Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell 1995, s. 190; zob. też *id.*, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 283 i n.

<sup>19</sup> Caputo, *op. cit.*, s. 102.

<sup>20</sup> J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 185.

ści”, tylko ja sam staję się absolutnie odpowiedzialny za to, kim jestem oraz kim jest drugi człowiek, który staje na mej drodze. Istnieć dla *fronimos* znaczy po prostu być „tu” i „teraz” – są to wyrażenia deiktyczne, które analogicznie do nazw własnych są znaczeniowo pełne (wypełnione rzeczywistością), co w rezultacie jest tym samym, co gdyby były znaczeniowo puste. Dla Sartrowskiego *fronimos* – jeśli w ogóle można się tak wyrazić – przypadkowość oznacza zrządzenie losu i utożsamiana jest z bezsensem i katastrofą, stąd także znaczenie każdorazowej życiowej sytuacji (historycznej okoliczności, zdarzenia), w której się on znajduje, ostatecznie jest dziełem jego absolutnego wyboru – wyboru człowieka „wrzuczonego w byt”, osaczonego przez innych, którzy w swej inności zagrażają mu. W takim „stanie, w którym nie można oprzeć się na niczym”<sup>21</sup>, inny nie musi być jednak dla mnie „piekłem”, a przypadkowości świata, w którym się on pojawia, nie muszą też utożsamiać z bezsensem, traktować jej jako przesłankę dla mej absolutnej wolności, i tym samym jako podstawowe źródło mego nieszczęścia. Dla *fronimos* istnieje bowiem jeszcze inne wyjście w warunkach tej doskonałej bezpodstawności, mianowicie wtedy, gdy swoją odpowiedzialność zacznie on budować nie na zimnej kalkulacji bezpieczeństwa i zagrożenia, zysków i strat, lecz na uczuciu, gdy – mówiąc dokładniej – odejdzie on od filozofii (etyki) metafizycznej, stosującej kategorii filozofii greckiej, w tym również pojęcie sprawiedliwości jako symetrycznej relacji między tym, co daję drugiemu, a tym co mam prawo w zamian za to od niego oczekiwać, i przejdzie do filozofii judejsko-greckiej.<sup>22</sup>

Na konieczność „zawieszenia” kategorii greckiej etyki jako pierwszy bodaj w sposób szczególnie ostry zwrócił uwagę Kierkegaard:

Jeżeli bowiem etyka (to znaczy moralność) jest rzeczą najwyższą i jeżeli nic niewymiernego nie zostaje w człowieku oprócz zła, to znaczy jeżeli jednostkowe wyraża się w tym, co ogólne, to nie potrzebujemy innych kategorii niż te, jakie posiadała filozofia grecka, czy też tego, co logicznie można z niej wyciągnąć.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> „Ponowoczesność pozwala na myślenie o moralności jako o »stanie, w którym nie można oprzeć się na niczym« – stanie moralnej autonomii jednostki [...]”, mówi Anna Zeidler-Janiszewska – przytaczając słowa Theodora W. Adorno – w dyskusji z Zygmuntem Baumanem. Dyskusja nad książką Zygmunta Baumana *Postmodern Ethics*, „Studia Socjologiczne” 1995, 1–2 (136–137), s. 158.

<sup>22</sup> Martin Heidegger utrzymuje, że Sartre’owi nie udało się zerwać z metafizycznym myśleniem: „Sartre [...] formułuje podstawową zasadę egzystencjalizmu następująco: egzystencja poprzedza esencję. Przy tym pojmuje on słowa »existentia« i »essentia« w sensie metafizycznym. W metafizyce od Platona głosi się: esencja poprzedza egzystencję. Sartre odwraca ową zasadę. Ale odwrócenie zasady metafizycznej pozostaje zasadą metafizyczną”. *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 90–91.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 57. Zob. Caputo, *op. cit.*, 107. Atak na metafizykę, dającą prymat ogólności, abstrakcyjnym jakościom rzeczy przed jej idiosynkrazjami, czyli jej różnicą przypuścił też – jak wiadomo – Nietzsche, który w *Zmierzchu bożyszcz* pisał: „Inna idiosynkrazja filozofów nie mniej jest niebezpieczna: polega ona na tym, iż ostatecznie przyjmują za pierwsze. To, co znajduje się na końcu [...] »pojęcia najwyższe«, to znaczy najogólniejsze, najbardziej czyste pojęcia, ostatecznie ulatniające się rzeczywistości tchnienia kładą na początku jako początek. Przejawia się w tym znowu jeno ich sposób oddawania czci: wyższe nie może różnić z niż-

Z punktu widzenia filozofii metafizycznej stosującej kategorie filozofii greckiej – dla autora *Bojaźni i drżenia* były to doktryny Kanta i Hegla – myśl, że to, co jednostkowe i niewspółmierne, jest wyższe od prawa, czyli od tego, co powszechne, jest formą zła. Wedle niej bowiem, *telos* jednostki polega na tym, aby stała się ona współmierną, aby zrównała się z tym, co powszechne, czyli z jakimś zespołem ogólnych norm i reguł tworzących razem model człowieczeństwa człowieka „oświeconego”, „cywilizowanego”, „rozsądnego”. Aby zrozumieć Abrahama, powie Kierkegaard, nie wystarczy natomiast powiedzieć, że przekroczył on takie powszechnie przyjęte reguły i zasady postępowania i że tym samym – powiedzmy – był mordercą i barbarzyńcą. W wypadku jego czynu nie może być mowy o etyce człowieka „oświeconego”, będącego rezultatem swej absolutnej wolności, własnych, wolnych od wszelkiej przypadkowości, zamierzeń, podobnie jak nie może też być mowy o etyce arystotelesowskiego *fronimos*, czyli o etyce w sensie *cnoty*<sup>24</sup>, skoro w swym życiu przestrzegał on przecież uniwersalnego przykazania, że ojciec powinien kochać syna. Z perspektywy tych wyznaczników moralnego dobra wyraźnie widać dopiero absurdalność czynu Abrahama, która budzi u Kierkegarda potrzebę stworzenia dla niego całkiem nowej kategorii właściwej dla „etyki paradoksu”. Wprowadza pojęcia „próby” i „pokuszenia”. Jest to pokusa rezygnacji z rzeczy ziemskich, pewnych, skończonych, pokusa powstrzymania się od wypełniania obowiązku, od powinności – ogólności – aby móc osiągnąć swą indywidualność, aby stać się jednostką. Paradoksalność tego uczucia polega na tym, że, „mówiąc po ludzku, nigdy nie daje się pojąć”, ponieważ jednostka bierze w nim górę nad ogólnością, co prowadzi do wewnętrznej sprzeczności tego uczucia, towarzyszy mu bowiem nieodłącznie pokusa powrotu do tego, co ogólne, chęć postępowania wedle powszechnie przyjętych, gwarantujących pewność i bezpieczeństwo, zasad.<sup>25</sup>

Wedle etyki w paradygmacie greckim – etyki metafizycznej – człowiek powinien pozbyć się swej niewspółmierności, wyjść ze swego zatajenia i objawić się, czyli stać się zrozumiałym dla samego siebie i dla innych, w ogólności. Sądzenie jest tu też sprawą zastosowania ogólnych praw do jednostkowych sytuacji. Inaczej jest wedle, proponowanego nam przez Kierkegarda, paradygmatu judej-

---

szego [...]”. ( *Zmierzch bożyszcz*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905, s. 24–25, cyt. za: M. Horkheimer, *Spółeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 407).

<sup>24</sup> Kierkegaard, *op. cit.*, s. 62.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 63, 80–82. Człowiek – jak pisze autor *Bojaźni i drżenia* – „wie, jaką ulgą jest być zrozumiałym dla samego siebie w ogólności”; wie, „że pięknie jest urodzić się jednostką, która mieszka w ogólności, miłym miejscu pobytu, w ogólności, która od razu przygarnia każdego, kto chce się w niej pograżyć, ilekroć zapagnie w niej utonąć” (s. 82). Mówiąc o „etyce paradoksu” Kierkegaard nie odrzuca jednak całkowicie filozofii greckiej. Zauważa to Derrida: „Czy ze swej strony, jako że trzeba oddać głos Innemu, w Etyce, będącej momentem Kategorii i Prawa, nie dostrzegał zapomnienia w anonimowości podmiotowości i religii? Moment etyczny, Kierkegaard mówi o tym wyraźnie, jest dlań samym heglizmem. Nie przeszkadza mu to jednak uznać ponownie etyki przez powtórzenie i zarzucić Hegłowi, że nie ustanowił moralności” (Derrida, *op. cit.*, s. 192).

sko—greckiego. Sądzenie jest tu – jak mówi Caputo – nie tyle sprawą stosowania prawa, ile jego przerywania (*lifting the law*)<sup>26</sup>, zawieszania w sensie ciągłego poszukiwania sposobów, które by umożliwiały „prześlizgiwanie się” przez to prawo niewspółmiernych z nim jednostek. Moralny sąd w wirze faktycznego życia jest – innymi słowy – sprawą nieustannych negocjacji między prawem a sprawiedliwością, między powszechnym prawidłem a singularnością żądającą – najczęściej bezgłośnie – wyjątkowego, odbiegającego od normy, potraktowania; jest efektem wysiłku interpretacyjnego, który jest w stanie wyłowić to, co nie ma precedensu; rezultatem nieustannego „flirtowania” z przepaściami, idiosynkrazjami, nazwami własnymi. Nie jest aktem *ego cogito*, które skonstruowane zostało po to, aby orientować się na byt, niezmiennosć, prawo i ogólność. Według metafizycznej etyki, działanie ludzkie jest sprawą „władzy sądenia”, czyli władzy stosowania w praktycznym życiu takich ogólnych prawideł. Zgodnie z judejsko-greckim paradygmatem natomiast, akt sądenia, przejścia od ogólności zasad do jednostkowości zdarzeń, jest przedsięwzięciem znacznie bardziej ryzykownym, ponieważ zawsze jest pewnym skokiem w przepaść, w zagadkę i tajemnicę tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. Paradygmat ten zakłada redefinicję podmiotowości: „ja” konstytuuje się tu pierwotnie nie w relacji powinności względem prawa (ogólności), lecz w niepewnej, ryzykownej relacji odpowiedzialności za konkretnego drugiego człowieka.<sup>27</sup> Sąd moralny jest tutaj aktem wystawienia się „na próbę”, co do której sprostania nigdy nie mamy i nie możemy mieć żadnej pewności, która dlatego też jest zawsze dla nas ryzykowna. Taką „próbę”, której nie da się zmediatyzować (by użyć heglowskiego terminu), tj. wyjaśnić, nazwać, skonceptualizować, przeżywamy z „bojaźnią i drżeniem”, zależy ona przecież od przygodności i idiosynkrazji tego, co dzieje się w naszych sercach w ukryciu przed zimnymi kategoriami intelektu. To dekonstrukcja ma ambicję lokalizować się w tej niełatwej przestrzeni między tym, co uniwersalne a tym, co jednostkowe, między prawem a sprawiedliwością. Dekonstrukcja żyje *inter esse*, pomiędzy, negocjując różnicę między tymi dwoma biegunami. Caputo mówi, że nie chodzi w niej o zawieszenie sądu, lecz o sądy o zawieszeniu, o sądy zawieszane nad tą przepaścią, do której został doprowadzony Abraham wzywany przez Boży głos. Jest to przepaść jednostkowego wyjątku, przepaść otwarta przez „teleologiczne zawieszenie etyki” (Kierkegaard) nie tylko po to, aby w danej, niepowtarzalnej sytuacji „na nowo odkryć” prawo, lecz także, a raczej przede wszystkim po to, aby przejść przez ogniową próbę niepewności co do tego, czy to, co tu i teraz postanawiamy, jest sprawiedliwością czy przemocą. Mowa tu o sprawiedliwości jako o darze, który nie żąda nic w zamian, „bez kalkulacji i bez reguł, bez racji i bez

---

<sup>26</sup> Caputo, *op. cit.*, s. 108.

<sup>27</sup> Por. A. Zeidler-Janiszewska, *O koncepcjach nowoczesności, humanizmie, nihilizmie i śladach nowej antropologii*, [w:] id. (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, część I, Poznań 1995, s. 105; zob. też *Dyskusja...*, s. 158.

racjonalności” (Derrida), a zatem o geście-czynie, który na pierwszy rzut oka skłonni bylibyśmy identyfikować raczej z obłąkaniem. Derrida mówi, że dekonstrukcja szaleje wprost za takim to właśnie rodzajem sprawiedliwości, która jest „nieskończoną ideą”, ponieważ jest nieredukowalna, winna innemu przed wszelką umową, przed wszelkim kontraktem, jaki z nim zawrzemy. Jedną z *aporii*, jakie stoją na drodze takiemu sprawiedliwemu sądzeniu, jest to, iż trzeba je formułować w sposób nagły i natychmiastowy; sprawiedliwość nie jest bowiem oddalającym się wiecznie horyzontem naszych poczynań, nie może czekać, domaga się bezzwłocznego działania. Sprawiedliwość opóźniona i odroczone jest zaprzeczeniem sprawiedliwości.<sup>28</sup>

W świetle tego judejsko-greckiego paradygmatu należy też spojrzeć – w opinii takich współczesnych autorów, jak Zygmunt Bauman czy Jacques Derrida – na powyżej scharakteryzowaną sytuację człowieka w dobie ponowoczesnej. Aby ów współczesny *fronimos* mógł stawić czoła wielobarwności i wielopostaciowości otaczającego go świata potrzeba mu czegoś na kształt *metafronesis*, bardziej radykalizowanej i zdekonstruowanej postaci *fronesis*, tzn. takiej, która gotowa jest pokonywać trudności faktycznego życia bez zwracania się o pomoc do etyków-prawodawców kompetentnych w dziedzinie nakazów i zakazów, jakie płyną z fundamentalnych i uniwersalnych prawd metafizycznej etyki, której zawieszenia w imię tej formy niewspółmierności w człowieku, jaką jest jego wiara, zażądał autor *Bojaźni i drżenia*. Taka *fronesis* wystawiana jest dziś bowiem na o wiele bardziej bezlitosny napór heterogenicznych zdarzeń niż to miało miejsce kiedykolwiek wcześniej, zmuszana jest do formułowania sądów, mając do dyspozycji nieprzebraną ilość wzajemnie ze sobą sprzecznych i konkurencyjnych schematów. Bardziej radykalna, ponowoczesna wersja *fronesis* nie oznacza likwidacji arystotelesowskiego rozsądku, lecz tylko jeszcze większe jego rozluźnienie, jeszcze większą elastyczność. Jako taka domaga się ona jednak zarazem bardziej radykalnej czy ekstremalnej etyki, za którą opowiadają się dekonstrukcyjniści (pośród których są i tacy, którzy w ogóle rezygnują ze słowa etyka, wiążąc je z ogólnością, z określonym kodeksem) oraz odwołujący się do nich radykalni pedagodzy (tacy, jak np. H. A. Giroux czy P. L. McLaren).<sup>29</sup>

### 3. ARGUMENTUM AD MISERICORDIAM

To właśnie ten radykalizm wskazuje na potrzebę wyróżnienia nowej epoki, nowego stadium nowoczesności, w którym dokonana się „prywatyzacja” władzy sądzenia, w którym pozbawieni wszelkich kryteriów zmuszeni jesteśmy działać i

<sup>28</sup> Zob. Caputo, *op. cit.*, s. 105.

<sup>29</sup> Zob. L. Witkowski, *W kręgu pedagogiki radykalnej (dekonstrukcja – walka – etyczność)*, [w:] Z. Kwieciński, L. Witkowski (red.), *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, Warszawa 1993, s. 200–237.

wybierać, stajemy twarzą w twarz z nieuchronnością wyrażania sprawiedliwych sądów, kiedy sami nie wiemy w ogóle, jak sądzić. Na tym etapie dziejów cywilizacji pojawia się też w związku z tym nieuchronnie potrzeba „zawieszenia” etyki, pojętej po kierkegaardowsku jako „rzecz ogólna”, na rzecz filozoficznej refleksji dopuszczającej istnienie „zatajonego wnętrza”, niewspółmierności, której formą – dla współczesnych – jest sprawiedliwość. Jednym z centralnych wątków takiego filozofowania jest powoływanie się na Oświęcim<sup>30</sup>, dowartościowywanie pamięci, występowanie przeciw zapominaniu w najszerszym tego słowa znaczeniu, przeciw wszelkim tendencjom zafałszowywania rzeczywistości w coś pozytywnego, harmonijnego i uporządkowanego, skoro dominującym doświadczeniem kulturowym wcale nie jest przecież w naszych czasach doświadczenie piękna i dobra moralnego, lecz wzniosłości. Kategoria *horror religiosus*, doświadczenia podziwu a zarazem przerażenia i zgrozy, jakie – wedle wnikliwej analizy autora *Bojaźni i drżenia* – budzi czyn Abrahama, uległa dziś jak gdyby egalitaryzacji. Chcąc wyjaśnić – jak tłumaczy Lyotard – ważność, aktualność i atrakcyjność twierdzeń o idei postępu i prawach człowieka, stajemy dziś wobec wydarzeń Auschwitz i Gułag, które dają nam takie doświadczenie przepaści, otchłani (nie potrafimy tego ogarnąć, dokonać syntezy, przerzucić most między jednym i drugim). Wydarzenia wojenne w Czeczenii czy byłej Jugosławii dają nam dziś analogiczne doświadczenie wobec idei demokracji, która przesłania heterogeniczność panowania (hegemonii) i suwerenności. Przerzucenie w tych przypadkach mostu między ideą a rzeczywistością, doświadczenie zgodności między nimi – owego wiecznego pokoju, jak po kantowsku powie dziś francuski filozof – jest niesłychanie groźne, może być osiągnięte bowiem jedynie za cenę śmierci władzy sądenia. Nieustannie, na co dzień doświadczamy w naszych czasach nie tylko niewspółmierności idei i jej „realizacji”, ale także nieprzekraczalną przepaść między różnymi porządkami, „rodzinami zdań”, uświadamiamy sobie, że idea określonego celu – np. równości, demokracji, wolności – poza tym, że przynosi nieprzewidziane, przypadkowe, odwrotne od zamierzonych skutki, to inicjuje również nie kończący się szereg heterogenicznych celowości (politycznych, ekonomicznych, etnicznych, moralnych, religijnych). Usprawiedliwia zadawanie bólu i cierpienia innym, prowadzi do przemocy i gwałtu już nie tylko w imię prawd absolutnych, ale także lokalnych, a więc w imię jakichkolwiek prawd; wszystkie – jeśli w ogóle istnieją – są na równi uniwersalne i lokalne.<sup>31</sup> Ochrona ludzkiego życia przed okrucieństwem staje się w związku z tym głównym wyzwaniem teraźniejszości – nie zapewnią jej wielkie idee, które przyświecały nowoczesnemu projektowi i powołały do życia nowoczesne państwo, dysponenta uprawomocnionej przemocy; nie zapewnia jej też ponowoczesne ich odrzucenie. To ostatnie doprowadziło raczej do zjawiska „prywatyzacji” przemocy. Potrzeba dziś etyki radykalnej, etyki

<sup>30</sup> Zob. Zeidler-Janiszewska, *O koncepcjach...*, s. 108–113.

<sup>31</sup> Por. J.-F. Lyotard, *Der Enthusiasmus: Kants Kritik der Geschichte*, Wien: Passagen 1988, s. 108–109.



oporu przeciw moralności opartej na przywoływaniu tych wielkich idei, „świętych, wiecznych nazw” – wskazujących na ogólność, możliwość, konieczność (kategorie greckiej logiki modalnej) – w imię obowiązku odpowiadania na wezwania skromnych nazw własnych – wskazujących na wyjątkowość, różnicę, odmienną, od odpowiedzialności za które nie można uciec („możność złożona z niemożności” to już kategoria judejsko-greckiej logiki, czy raczej poetyki postmodalnej).<sup>32</sup>

W ponowoczesności, w dzisiejszym „sprywatyzowanym” świecie powszechnym znamieniem ludzkiej kondycji stała się właśnie kategoria różnicy, „bycia szczególnym”. Rola wielkich instytucji, religii, a szczególnie nowoczesnego państwa – i jego pracowników: intelektualistów – jako gwaranta bezpiecznego i stabilnego życia oraz jako autorytetu i mecenasa w sprawach moralności, polityki czy gospodarki, znacznie podupadła. Jeśli cokolwiek w tym świecie może mieć znaczenie z punktu widzenia owej etyki oporu, z punktu widzenia ochrony w nim człowieka przed przemocą i okrucieństwem dokonywanym na nim już w dowolny sposób i w dowolnym celu, to – jak powie Bauman – jedynie remoralizacja ludzkiej przestrzeni, której dokonać możemy, ucząc sami siebie i innych aktywnej tolerancji, czyli solidarności. Socjolog epoki ponowoczesnej uczciwie przyznaje, że „na prawdopodobny zarzut: »Ta propozycja jest nierealistyczna«, właściwą odpowiedzią jest: »Lepiej gdyby była realistyczna«”.<sup>33</sup>

Są to słowa intelektualisty, który chce mimo wszystko dalej rozwijać myśl „po Oświećmiu”, który swoją działalność pisarską traktuje nie w kategoriach prawa, lecz obowiązku wyrażania tego, co inaczej pozostałoby bezgłośnie i nawet bez cienia nadziei na bycie kiedykolwiek usłyszanym. Przyjęcie na siebie takiego obowiązku – a w analogicznej sytuacji, jak pamiętamy, znajduje się ów „sprawiedliwy” pisarz-artysta, od którego rozpoczęliśmy niniejsze rozważania – nie wiąże się z żadną gwarancją sukcesu, z żadną obietnicą nagrody innej niż subiektywne poczucie jego spełnienia. Trafność powziętej decyzji nie jest tu też zapewniona przez arystotelesowską dzielność etyczną i *fronesis*, jakkolwiek nikt nie twierdzi, że faktyczne ludzkie działania są całkowicie wolne od owego aspektu *sub ratione boni*. Nigdy nie wypływają one całkowicie z poczucia obowiązku, zawsze w jakimś stopniu dyktowane są także tym, co człowiek sam „pragnie” zrobić, przedsięwziąć i osiągnąć. (Pamiętajmy: „Grekożyd jest żydogrekiem”!) Decyzja wspomnianego pisarza-intelektualisty oznacza jednak przede wszystkim zgodę na poruszanie się w ciemnościach, podejmowanie ryzyka, a w związku z tym i odpowiedzialności za dosłyszalność tego, co drugi człowiek nie powiedział i nie wiedział, jak powiedzieć.<sup>34</sup> Mówiąc inaczej, ma on odwagę opowiedzieć się za takim rozumem,

<sup>32</sup> Zob.: John D. Caputo, *op. cit.*, s. 126, 237; E. Lévinas, *Ślad innego*, tłum. B. Baran, [w:] B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 223.

<sup>33</sup> Bauman, *Life...*, s. 192. Zob. też np. *id.*, *Miłość wbrew przeciwnościom. Intelektualiści a państwo*, „Teksty Drugie” 1992, nr 4 (16), s. 7–19.

<sup>34</sup> Zob. Bauman, *Life...*, s. 241–242. Autor *Life in Fragments* przytacza następującą wypowiedź Lyotarda: „»Pisarz« pisze, aby dowiedzieć się, czego domaga się Drugi człowiek – zakładając, że On czegoś

który jest pojęty nie tylko jako narzędzie poznania i wynikających z niego „efektywnych” i „ekonomicznych” zachowań, lecz także jako władza związana z aktywnością sądenia (decyzyjna, wolitywna) sprzężoną z taką zdolnością emocjonalnego „smakowania” świata, na której źródłowo ufundowana jest moralność. Nie chodzi tu już o moralność równoznaczną z nauczaniem, przypominaniem sobie i postępowaniem wedle przepisów lub przykazań, „obojętnie czy wynikających z rozumu, czy z analizy danych doświadczalnych, z nakazu Boga czy normy prawnej”.<sup>35</sup> Owo „smakowanie” oznacza „pozwalanie być” Innemu w jego wolności i odmienności, a obcemu w jego obcości, i jako takie zakłada emancypację, uwolnienie się od strachu przed innością, od wstępu wobec wszystkiego, co ambiwalentne, co burzy ład i porządek zastanego świata; opiera się na uznaniu, że moja przygodność jest wystarczającym powodem, by żyć i pozwolić żyć innym. Chodzi tu o przekształcenie – jak głosi myśl Agnes Heller przywoływana przez Zygmunta Baumaną – przygodności z losu (utożsamianego z bezsenssem) w przeznaczenie.<sup>36</sup>

Program emancypacji w sposób szczególny objawia się w budowaniu więzi międzyludzkich opartych na wspólnocie przeznaczenia, znajduje wyraz w formie kształtowania aktywnej tolerancji, przybierającej postać solidarności zdolnej walczyć w obronie słabszych, zorientowanej na wspomnienie i ulżenie w cierpieniu i ucisku tym, którzy nie mogą czy nie umieją wyartykułować stanu swego poniżenia i upośledzenia, o których prawo zapomniało. W wypadku tych „innych” – przypomina nam Caputo – którzy nie znajdują się w homologicznych sytuacjach przewidzianych przez prawo, którzy na przykład nie mogą podjąć pracy z uwagi na kolor swej skóry, czy zbyt niski iloraz inteligencji, nie głosują, ponieważ nie mają miejsca zameldowania lub są emigrantami i wygnańcami, nie znają prawa i nigdy nie słyszeli o swych legalnych „przedstawicielach”, którzy rzekomo reprezentują ich interesy, występuje potrzeba *argumentum ad misericordiam*. Niezmiernie trafnie wyraził tę myśl Odo Marquard następującymi słowy:

[...] istotną cechą godności człowieka jest tolerowanie tego, co przypadkowe; istotną cechą jego wolności jest akceptacja tego, co przypadkowe. Ma to ukryty pozytywny sens: respektowaniem ludzkiej godności jest przede wszystkim współczucie; respektowaniem zaś ludzkiej wolności jest przede wszystkim tolerancja.<sup>37</sup>

Prawo, w formie którego wyrażane są kategorie etyczne, nie respektuje godności ani nie gwarantuje równości ludziom, którzy nie są z nim współmierni (homologiczni), nie są wystarczająco silni, aby sami mogli nagłośnić swoje „żądania”, aby mogli stanąć na nogi o własnych siłach i upomnieć się o swoje prawa.

---

się domaga – lub aby dowiedzieć się, dlaczego On niczego się nie domaga... [Jest] to żądanie, które równie dobrze może wyrazić się w milczeniu, aby uczynić dosłyszalnym, w słowach, coś, co nie zostało powiedziane, coś, co On nie wiedział, jak powiedzieć” (*ibid.*, s. 241).

<sup>35</sup> *Id.*, *Wieloznaczność...*, s. 267.

<sup>36</sup> *Ibid.*, część 6.

<sup>37</sup> O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 137.

Kodeks prawny, powołany z myślą o uporządkowaniu świata, o zapanowaniu w nim rozumowo opracowanego ładu moralnego, autonomię i wolność gwarantuje tylko tym, którzy są zdolni przestrzegać go, a więc ludziom wytrzymałym, odpornym, krzepkim, najlepszym, *der Gebildeten*, jak mówi Caputo. Prawo – mówiąc tym razem po marquardowsku – jest plonem programu absolutyzacji człowieka, który polega na usuwaniu z jego życia wszystkiego, co przypadkowe, w tym zwłaszcza tego, co przypadkowe losowo, czyli co niezależnie od człowieka przeżywa w rzeczywistości jego życia nad tym wszystkim, co on sam dowolnie może w nim zmieniać (przypadkiem losu jest np. to, gdzie, kiedy i jakim się urodziłem, w jakiej kulturze, tradycji, obyczajach się wychowałem czy wreszcie to, że jestem śmiertelny). Prawna dyskryminacja przygodności – a więc również tradycji i praktyk, w których z woli losu żyjemy i których źródłem jest także ludzka inwencja, spełnianie ludzkich życzeń, zaspokajanie ludzkich potrzeb, unikanie niepotrzebnego cierpienia – nie tworzy odpowiednich ram dla nawiązania się między ludźmi wspólnoty przeznaczenia, nie prowadzi nas bowiem do owej emancypacji, którą ma na myśli Bauman, nie uwalnia nas od strachu przed innością i przygodnością, ponieważ liczy na to, że sami własnymi siłami potrafimy ją w życiu niejako „obejść”, uporać się z nią, stanąć ponad, z zimnym, wyniosłym spokojem zignorować. Program ten zakłada więc pewną selekcję, dotyczy tylko nielicznych spośród nas, do których grona swój akces mogą wnosić *fronimoi* – ludzie etycznie dzielni, którzy w swym postępowaniu kierują się „praktycznym” poznaniem, które – jako jedna z postaci logosu, *ratio* – polega na zręcznym, elastycznym dostosowywaniu prawa do skomplikowanej i bezprecedensowej sytuacji, na wyostrzeniu spojrzenia nakierowanego na jej subtelności i idiosynkrazje. *Fronesis*, cnota ludzi najlepszych, zasługujących na chwałę, jest więc oto sprawą rozumu praktycznego, a nie serca (*kardía*) jak to ma miejsce w przypadku *argumentum ad misericordiam*, który, chociaż – podobnie jak *fronesis* – dotyczy tego, co jednostkowe, to jednak nie używa prawa, lecz zawieszają je, aby oddać głos temu, kogo prawo nie słyszy, nie widzi lub o kim ono po prostu zapomniało.

Współczucie skierowane jest w tym sensie ku „najgorszym”, którzy – patrząc zdroworozsądkowo – nie radzą sobie w życiu; nie wystarcza unikanie upokorzenia ich, przyjęcie wobec nich postawy bezstronności i obojętności, właściwej w sytuacji, gdy sprawiedliwość i równość mierzone są „ślepy” i nieczułym prawem. Caputo chce odwrócić kantowski transcendentálny schemat, wedle którego istnienie powinności (*Sollen*) implikuje istnienie wolności (*Können*) – „powinności” implikuje „możesz” – i twierdzi, że według judejsko-greckiej „heterologii” (logiki różnicy) paradoksalnie *du kannst* implikuje *du sollst*. Owi „najgorsi” z punktu widzenia „homologii”, nastawionej na wydobywanie podobieństw i cech wspólnych branych pod uwagę ludzi lub przedmiotów, potrzebują bowiem wprawdzie faktycznej zdolności (*Können*) do tego, aby móc partycypować w systemie powinności (*Sollen*), jakie płyną z posłuchu dla Prawa jako szczególnej gry, rządzącej się umownymi regułami, będącymi efektem wszelkich porządkujących i „ogrodniczych” zabiegów oczyszczających świat i zamieszkujących go ludzi z

ambivalencji, ze stanu „bycia szczególnym” w imię przejrzystego i kontrolowanego ładu społecznego, moralnego czy – ogólnie – kulturowego.<sup>38</sup>

*Misericordia* jest ową sprawiedliwością w paradygmacie filozofii judejsko-greckiej, domaga się brania bezwzględnej odpowiedzialności za Innego, która jest „z natury” asymetryczna, nie wymaga niczego w zamian (w tym sensie nie udaje się jej nigdy do końca uniknąć relacji władzy!), poprzedza wszelką pojęciową artikulację Innego, odwołuje się do pochodzących od niego „niewypowiedzianych” („bez słów”) wezwań i „żądań”; ugodzona przez nie żąda solidarności z jego innością, upośledzeniem, poniżeniem; domaga się pamięci, która nie zaciera nazw własnych, dzięki czemu potrafi zawsze zrekonstruować popełnioną zbrodnię. Współczucie, nierozłącznie związane z moralną odpowiedzialnością, zakłada bliskość kontaktu – twarzą w twarz – z Innym, który stawia mnie pod znakiem zapytania, wypędza ze mnie egoizm i imperializm (Levinas), żąda wyciągnięcia dłoni potrzebującemu, przynoszenia cierpiącemu ulgi, bez dodatkowej refleksji, bez pytania, dlaczego (jakie stawiam sobie w przypadku zawinienia lub zobowiązania), po prostu z poczucia odpowiedzialności za Innego, który ma swoje imię własne, przy czym jest on zawsze tym „najgorszym” lub – jak metaforycznie powie Levinas – „wdową, sierotą, obcym”<sup>39</sup>, a więc nigdy tym, który stosuje przemoc wobec innych, który sam nie ma szacunku dla innych. Na tej pierwotnej scenie moralnej, która – jak zauważa Anna Zeidler-Janiszewska – ma charakter przedspołeczny<sup>40</sup>, obowiązuje jedno radykalne prawo, jedna *quasi*-transcendentalna zasada, której przestrzeganie paradoksalnie w żaden sposób nie pomniejsza ryzyka i niepewności podejmowanych działań, wręcz odwrotnie, dodatkowo je jeszcze potęguje: „miłość wbrew przeciwnościom” (Bauman) albo inaczej – po augustyńsku, jak woli Caputo – *dilige, et quod vis fac*.<sup>41</sup> I to właśnie jest judejsko-grecki sposób „pozwalania być” Innemu. „Kochaj” – respektuj ludzką godność, odpowiadając na heteronomiczne wezwanie tragedii – „i czyń, co chcesz” – bądź tak „szczególny” i heteromorficzny, jak tylko ci się to podoba, tylko wtedy będziesz bowiem miał szansę – zaledwie szansę! – być wolnym od wszelkiej pokusy dyskryminowania przygodności, a zatem również od wszelkiej pokusy agresji przeciw formom życia odmiennym od twojej własnej.

Lublin, wrzesień / październik 1995

<sup>38</sup> Caputo, *op. cit.*, s. 114–115.

<sup>39</sup> Cyt. za: *ibid.*, s. 119. Zob. Levinas, *Ślad innego*, s. 222.

<sup>40</sup> *Dyskusja...*, s. 159.

<sup>41</sup> Caputo, *op. cit.*, s. 121–122.

## O współczuciu

Współczucie pojmowane jako współodczuwanie z bliźnim w ciężkich dla niego chwilach nieszczęścia i słabości wymaga dobrego człowieka o dobrym sercu – serce takie mają przede wszystkim kobiety i psy jako istoty, które abstrakcyjny humanizm uważają za ogólną normę postępowania. Tak jest w praktyce życia, a w filozoficznej teorii i w różnaitości kultur spotykać możemy różne przepisy dotyczące współczucia jako cnoty.

Chrześcijaństwo uznaje współczucie i miłosierdzie za cnotę o charakterze uniwersalnym. Św. Augustyn uzasadnia wartość współczucia tym, że człowiek jest z natury słaby i cierpiący; współczując i pomagając bliźniemu w potrzebie pracuje na to, że ktoś inny pomoże mu w wypadku, gdy sam potrzebować będzie politowania i pomocy. Innymi słowy, nie ma mocnych i samowystarczalnych; każdy człowiek ma takie chwile w życiu, gdy potrzebuje miłosierdzia. Nie jest to litość, lecz raczej twarde żołnierskie współczucie; ta kula była pisana tobie, następna może być moja.

W potocznym funkcjonowaniu religii chrześcijańskiej współczucie uważane jest za dobro samo w sobie i, na dobrą sprawę, współczuć należałoby każdemu, albowiem każdy człowiek pod pewnym względem zasługuje na politowanie. Inny pogląd spotykamy u stoików; i tak wedle Seneki litość jest wadą dusz zbyt wrażliwych na nędzę:

„Ludzie szlachetni niech okazują łagodność i wyrozumiałość, lecz niech się wystrzegają litości. Litość jest bowiem wadą słabego człowieka, który załamuje się na widok cudzych nieszczęść. Dlatego jest ona najbardziej rozpowszechniona wśród ludzi najlichszych”.  
(*O łagodności II 5*)

Współczucie, będące zanurzeniem w cudzą słabość i nędzę osłabia i odbiera siły życiowe. Dlatego też nie należy współczuć.

Z kolei Spinoza, częściowo podążając za stoikami, powiada, że nie należy współczuć, albowiem współczucie osłabia, natomiast należy, o ile można, pomóc nieszczęśliwym.

Jeszcze inny pogląd znajdujemy w tradycji kultury rycerskiej, mianowicie należy współczuć i pomagać, ale nie wszystkim. Współczucie pojmowane jest tutaj jako efektywne, zgodnie z zasadą że nie liczy się litość, liczy się dzielność. Wartością jest miłosierdzie realizujące się w czynach, a nie litość w znaczeniu współod-

czuwania, czyli trwania z nieszczęśliwym w jego stanie ducha. Tutaj to, inaczej niż w wersji stoików, współczucie jest dla silnych, którzy miecz krzepko dzierżą w dłoni. W porównaniu z ideałem chrześcijańskim widzimy także znamienne różnice; oto bowiem chrześcijanin winien mieć jedno dobre i współczujące serce. Rycerz ma dwa serca: jedno twarde i nietościwe dla złych, drugie miękkie i czułe dla dobrych i tych, którzy przez swą dobroć są słabi. Ideał rycerski uległ ufilozoficznieniu w myśli Hegla i Nietzschego, gdzie to, przy niezbyt szczęśliwym nazewnictwie, wciela się w kategorię pana. On to – jak pisze Nietzsche – odpłaca dobrem i za dobre, a ziem za złe, jest wdzięczny i mściwy, właśnie tak jako dawni rycerze bywali.

W tej wersji współczucie i miłosierdzie nie stanowią normy ogólnej, lecz uszczegółwiają się w zależności od cech swego przedmiotu. Są tacy ludzie, którym współczujemy i pomagamy, i tacy, którzy na to nie zasługują. Skoro współczucie nie jest cnotą samoistną i bezwzględna, wspierać się musi na innej wartości, a jest nią honor. Jest to idealność „Ja”, postulowana przez dumę wobec siebie i świata. Inaczej mówiąc, człowiek z honorem dba o zgodność swego empirycznego „Ja” z jego idealnym obrazem, i zależy mu na tym obrazie nawet bardziej niż na życiu. Dlatego też ten, którego Arystoteles nazwał „słusznie dumnym” wie, że nie za wszelką cenę warto jest żyć.

Związanie kategorii współczucia z honorem oznacza, że miłosierdzie i pomoc bliźniemu zakorzenione są w idealności „Ja” i rządzone przez szlachetny egoizm. Widzimy tutaj tę prostą prawdę, że to, co człowiek robi drugiemu człowiekowi, czyni nade wszystko przez wzgląd na samego siebie. Ukazuje się także zasada woli rządzącej współczuciem; w ostatecznej instancji rycerz współczuje, bo chce; współczuć on nie musi. Reguła ta występuje szczególnie jawnie w japońskiej kulturze rycerskiej, w postulatcie *bushi-no-nasake*, czyli miłosiernego i łaskawego samuraja. Jest to łaska efektywna, łączy się z siłą realnej pomocy. Nie rządzi nią jednakże ani intelekt, ani uczucie, ani sumienie – jest łaska pańska oparta na woli: samuraj współczuje, bo chce. Nie chce, to nie współczuje.

Ogólnie rzecz biorąc, z filozoficznych poglądów na naturę współczucia wyłania się przekonanie, że czym innym jest konieczność współczucia, a czym innym wolność. Człowiek pozbawiony wolności, która jest siłą ducha, musi współczuć albo musi nie współczuć. Człowiek duchowo wolny współczuje, bo chce. I tak zdaniem Seneki, a także Nietzschego, człowiek zniewolony przez życie, słaby i lichy musi współczuć na mocy popędu swej natury. Być może dlatego, że współczując, szuka współczucia dla siebie. Zdaniem Hegla człowiek pozbawiony podmiotowej wolności albo możliwości zaspokojenia swych życiowych potrzeb, chcąc wybić się na wolność i te potrzeby zaspokoić, musi wyzbyć się współczucia walcząc o swoje. Natomiast pan, czyli ten, kto panuje nad sobą samym i nad materialnością swego życia, nie musi wyzbyć się współczucia; on nic nie musi. W praktyce życia jest jednakże tak, że jeżeli człowiek nic nie musi oznacza to, że już umarł.

Zwróćmy jeszcze uwagę na myśl Sun Tzu, co głosi, że jeżeli człowiek jest zadowolony z współczucia, to można go dręczyć. Tym samym współczucie, zgodnie zre-

szą ze wspomnianym powyżej stanowiskiem stoików, byłoby postawą poprzez którą człowiek wystawia się na ciosy ze strony swych bliźnich. W praktyce wynika to, jak się zdaje, z faktu, że ludzie pokrzywdzeni – czy to realnie, czy z urojenia – przepojeni są częstokroć resentymentem i tego, który zbliża się do nich powodowany współczuciem, skłonni są traktować jako kozła ofiarnego. „Nakarmić kruka, a on ci oko wykole” – głosi hiszpańskie przysłowie i to tłumaczy fakt, iż człowiek współczujący chodzi po świecie z wydziobanym okiem. Tym samym naturalna dobroć serca winna się łączyć z siłą charakteru, abyśmy byli w stanie wytrzymać ciosy ze strony tych, którym współczujemy. Niewielu jest jednak takich, którzy są dobrzy i silni zarazem. Ludzie przez swą dobroć bywają słabi.

Możemy wspomnieć jeszcze o współczuciu strukturalnym, mając na myśli określony ideologicznie system społeczny, który afirmować może w pewnym stopniu cnotę współczucia jako zasadę swego działania i organizacji. Miniona formacja marksistowska jest przykładem takiego systemu, gdzie to, przynajmniej w teorii, ludziom słabym i pokrzywdzonym należało się współczucie i pomoc. Nie raz i nie dwa marksistowscy filozofowie wzruszali się dołą proletariatu i losem innych uciemiężonych. Przykładem systemu posiadającego ideologię i praktykę obcą współczuciu jest neoliberalizm, który to, w swych skrajnych rozwiązaniach, głosi, że jeżeli ktoś biedny jest i nieszczęśliwy, to sam jest sobie winien – współczuć mu ani pomagać nie należy.

W ramach tzw. transformacji ustrojowej, która obecnie ma miejsce w Polsce, obserwować można także szybkie przemiany filozofów, którzy od marksizmu i związanej z nim postawy współczującej przeszli do uprawiania takiej myśli, z którą się nie współczuje. Wydawać się by mogło, że zawodowy myśliciel jest to zasadniczo samuraj, który współczuje – bo chce i nie współczuje – bo nie chce. Może tak, a może nie. Nie ma to znaczenia, albowiem ciężar współczucia i tak powierzony został nie filozofom, ale istotom o dobrych sercach – a są to, jak to było na początku wspomniane, głównie kobiety i psy.

*IV*  
*Spotkanie z innym*



## Cyganie i ich losy na przestrzeni wieków

W ubiegłym roku odbywał się w Szwajcarii tygodniowy kurs dla nauczycieli szkół średnich z całej Europy. Celem kursu było przygotowanie uczestników do przekazywania młodzieży wiedzy o Zagładzie. Byłam tam i ja zaproszona po to, by opowiedzieć o getcie warszawskim, w którym jako młoda dziewczyna prze-trwałam ponad dwa lata. Kiedy skończyłam swą relację, jeden ze słuchaczy po-prosił o głos. „Czy wiedziała pani”, spytał „że w getcie warszawskim przebywało pięć tysięcy Cyganów, których – podobnie jak Żydów – wywożono później do obozu śmierci?” „Nie”, odpowiedziałam bez chwili wahania. „Nie miałam o tym pojęcia. Nigdy o tym nie słyszałam”. Zorientowałam się natychmiast, że nie po-winnam była tego powiedzieć. Człowiek zbladł, łzy popłynęły mu do oczu. To był Cygan. Cygan wyjątkowy, bo z wyższym wykształceniem. Wśród Cyganów nie ma prawie akademików czy pisarzy, którzy potrafiliby ich cierpieniom nadać rangę problemu ogólnoludzkiego. Dr Hancock przyjechał aż z Texasu, żeby po-wiedzieć o zagładzie Roma i Santi – jak Cyganie wolą być nazywani. Jego reakcja i późniejsza opowieść sprawiły, że postanowiłam poznać cygańskie dzieje, o któ-rych tak mało wie się i mówi w naszym cywilizowanym świecie.

### HISTORIA

Główną przyczyną z powodu której tak mało o nich wiemy, jest fakt, że Cyga-nie nie mieli nigdy własnego pisma, a więc nie pozostawili po sobie trwałego śla-du. Ich przeszłość umierała razem z nimi. Jeśli istniała tradycja ustna, przybierała ona postać legend przekazywanych z pokolenia na pokolenie w ramach poszcze-gólnych szczepów. Legendy te nie docierały do zewnętrznego, pozacygańskiego świata. A więc jedynym źródłem wiedzy o tym rozproszonym, odizolowanym od otoczenia i wysoce tajemniczym ludzie były na przestrzeni wieków zapiski rodzi-mych kronikarzy w krajach, gdzie Cyganie przebywali.

Pochodzili z Indii. Potwierdza to ich język uderzająco podobny do sanskrytu. Prawdopodobnie stanowili tam odrębną kastę. Około roku tysięcznego wysłano z Indii zastępy cygańskie na zachód, aby powstrzymały inwazję islamu. Pierwszy zapis ich obecności w imperium bizantyjskim pochodzi z XI wieku. W miarę jak islam zalewał coraz to nowe obszary, Cyganie posuwali się w głąb Europy i w po-

łowie wieku XIII dotarli na Bałkany. Tu połowa z nich osiedliła się na obszarze dzisiejszej Rumunii, gdzie stali się własnością możnowładców feudalnych, którzy dowolnie kupowali ich i sprzedawali. Pozostali Cyganie powędrowali dalej i w początku wieku X osiedlili się w centralnej i zachodniej Europie, między innymi we Włoszech, Niemczech i Polsce. Znacznie później, bo dopiero w drugiej połowie XIX wieku, gdy Wiosna Ludów przyniosła upadek feudalizmu, wyzwoleni Cyganie bałkańscy również wyruszyli masowo na zachód i północ, docierając do Ameryki Południowej i Północnej.

Cyganie stanowili zawsze wysoce heterogeniczną grupę etniczną składającą się z wielkiej liczby szczepów. Tym, co ich ze sobą łączyło, był język mówiony, cechy fizyczne oraz fakt, że byli ludem bez własnej ziemi i własnego państwa. Odrzuceni, pozbawieni zrozumienia, gdziekolwiek się pojawiali, stali się nieufni wobec niecygańskiego otoczenia i pilnie strzegli swych tajemnic. Ustanowili własne prawa i przepisy moralne, których surowo przestrzegali w ramach poszczególnych szczepów.

Między cygańskimi szczepami istniały zawsze ostre antagonizmy. Ci, którzy do środkowej Europy przybyli najwcześniej, żyli przeważnie w nędzy – w Polsce głównie w małych chałupkach i nędznych ziemiankach na skraju osiedli góralskich pod Tatrami. Chodzili w łachmanach i głodowali, utrzymując się przy życiu dzięki drobnym kradzieżom. Inne szczepy pogardały nimi, nazywały ich „psojadami”. Szczególnie ostry antagonizm panował – i panuje do dziś – między tymi najdawniej osiadłymi Cyganami (*Roma*) a dziewiętnastowiecznymi przybyszami z Mołdawii i Bessarabii (*Sinti*), którzy byli zamożni, parali się bowiem rzemiosłem bądź handlem i nie musieli uciekać się do kradzieży. Ci strojni, barwni, pełni fantazji przybysze budzili zawiść wśród ubogich Cyganów. Nie byli oni grupą jednolitą. Dzieliłi się na szczepy zgodnie z umiejętnościami. Tak więc członkowie szczepu *Kalderari* trudnili się wyrobem oraz naprawianiem blaszanych garnków, sit i kotłów, jeździli po wsiach i miasteczkach, oferując swoje usługi. Szczep *Lowari* uprawiał handel końmi, często kradzionymi. *Orsari* specjalizował się w tresurze niedźwiedzi, którymi popisywał się na targach i jarmarkach. Były również szczepy kowali, złotników, szcurołapów, a także muzykantów, którzy przygrywali na weselach i w karczmach. Cyganki – do którego szczepu by nie należały – trudniły się z reguły wrózeniem i guślarstwem, sprytnie wykorzystując naiwność i zaborony miejscowej ludności. Przyczyniały się w dużej mierze do dobrobytu swoich szczepów, a w trudnych czasach bywały nawet głównymi ich żywicielkami.

## ŹRÓDŁA UPREDZENIA

Cała niepisana historia Cyganów jest historią prześladowań i dyskryminacji wynikających z przesądów rasowych i społecznych. W średniowieczu identyfikowano ich błędnie z zagrożeniem muzułmańskim. Po dziś dzień w Skandynawskich krajach nazywają ich *Tattare*, a w innych krajach *Turki*, *Saraceni* albo *Egip-*

*cyjanie* – *Egyptians*, od czego pochodzi ich angielskie miano *Gypsies*. Jako *nietutejsi* wszędzie gdziekolwiek przebywają, nie mają Cyganie żadnych uprawnień terytorialnych, politycznych, militarnych czy finansowych. Nie posiadają ojczyzny, w której mogliby się schronić i która domagałaby się równouprawnienia także dla tych Cyganów, którzy żyją poza jej granicami. Od tysiąca lat byli wszędzie – i są nadal – *outsiderami* przybyszami z zewnątrz, obcymi. Ich wędrowny tryb życia, ich tajemniczość, ich ekskluzywna i niepojęta dla innych kultura budzą wśród miejscowych podejrzenie, że Cyganie mają jakieś poważne grzechy do ukrycia. Nieznajomość ich języka, praw i obyczajów powoduje zabobonny strach wobec ich rzekomych sił magicznych i od wieków rodzi nienawiść wszędzie na świecie. Słowo *Cygan* jest w każdym kraju synonimem słowa *złodziej*. W Wielkiej Brytanii wędrujący Cyganie są od pięciuset lat traktowani jako zagrożenie. W XVI wieku pisał o ich skupiskach jakiś angielski kronikarz, że są to: „gniazda kazirodztwa, kurestwa, poróbstwa oraz wszelkiej innej plugawej i potępiania godnej bezbożności... gdzie wyrasta przekłete gniazdo bękarctwa i powstają bluźniercze księgi”. (To ostatnie oskarżenie świadczy o kompletnym zaślepieniu nienawiścią, jako że Cyganie, nie mając własnego pisma, nie mogli produkować ksiąg!). Ponieważ Cyganie nigdy nie mieli możliwości bronić się przed oskarżeniami, byli zawsze – i są nadal – szczególnie predysponowani do roli kozłów ofiarnych.

## ZAGŁADA

Odwieczna nienawiść i prześladowania Cyganów w Europie osiągnęły szczyt w postaci *Porrajmos* – cygańskiego Holocaustu.

W Niemczech, przekonanie, że Cyganie są gorszą rasą zrodziło się wraz z ich przybyciem do tego kraju w końcu XV wieku. Już w najwcześniejszych relacjach pisemnych świadczących o ich obecności są wzmianki o ich ciemnej skórze i czarnych włosach jako oznakach nikczemności i grzechu, gdy biała skóra i jasne włosy germańskiego ludu świadczą o dobroci i czystości moralnej. Utożsamienie ciemności ze złem a jasności z dobrem leżało u podstaw średniowiecznego dogmatu, a i do dziś często funkcjonuje w świadomości społecznej.

W drugiej połowie XIX wieku, gdy wzrosły kolonialne zapędy Niemiec a darwinizm zaczął wywierać wpływ na sposób myślenia w Europie, niemiecki rasizm nasilił się i przybrał postać formalnej doktryny pseudonaukowej. Tak więc grunt pod *ostateczne rozwiązanie kwestii cygańskiej* przygotowany był znacznie wcześniej niż intencję tę wyrażono w słowach.

W roku 1933, w cztery miesiące po dojściu do władzy Hitlera, jego gabinet uchwalił prawo przeciwko tym, których „życie niewarte jest życia” – *Lebensunwertesleben*. Prawo to nakazywało sterylizację pewnych kategorii ludzi, „a specyficznie Cyganów i Niemców o czarnym kolorze skóry”. Dotyczyło także Żydów, kalek i innych uznanych za nieprzydatnych społecznie. Wykonując to prawo, Cyganów zaczęto wysyłać do obozów, gdzie poddawano ich „obróbce”, czyli stery-

lizacji drogą zastrzyków bądź kastracji. W trzy lata później narodowe prawo dotyczące Cyganów – *Reichzigeunergesetz* – nakazało rejestrację całej ludności Cygańskiej, kompletną sterylizację, ściśle ograniczenie ich ruchów i źródeł utrzymania oraz wysiedlenia z Niemiec tych, którzy urodzili się gdzie indziej i nie posiadali żadnego obywatelstwa. Okólnik wydany przez władze państwowe i podpisany przez Heidricha Himmlera stwierdzał: „Cyganie żyją z kradzieży, kłamstwa i żebractwa i są plagą”. Specjalnym dekretem powołano do życia Centralne Biuro do Walki z Zagrożeniem Cygańskim.

W roku 1937 Himmler przystąpił do rozwiązania kwestii cygańskiej, uciekając się do pomocy niejakiego doktora Rittera. Ów doktor rozpoczął swoją działalność od ufundowania dwóch instytutów „naukowych”: instytutu dla badań problemów dziedziczności oraz instytutu kryminologii i biologii podległego ministerstwu zdrowia i bezpieczeństwa państwowego. Następnie przeprowadził dr Ritter cenzus żyjących w Trzeciej Rzeszy Cyganów i cygańskich mieszkańców, którzy byli „zupełnie bezużyteczni”. Doliczył się około dwudziestu pięciu tysięcy. W rok później Himmler zarządził policyjną rejestrację wszystkich Cyganów i cygańskich *mischlingów*, odebranie im dowodów osobistych i zastąpienie ich nowymi, w których widniała informacja o obecności *cygańskiej krwi*. Tę rejestrację ukończono tuż przed wybuchem wojny.

Wiosną 1940 roku Himmler wydał rozkaz wysłania pierwszych transportów niemieckich Cyganów do Polski, głównie do obozów koncentracyjnych i gett żydowskich. Tak więc, na podstawie pseudonaukowej teorii stwierdzającej wrodzoną i nieuleczalną skłonność do przestępczości właściwą ich rasie, rozpoczęła się eksterminacja Cyganów.

W Polsce żyły od wieków liczne skupiska Cyganów. Niemcy nie zadali sobie trudu, żeby zamknąć ich w obozach czy gettach. Zabijali ich na miejscu, zbiorowo, w lasach i po wsiach. Egzekucje nie były nawet poprzedzane odpowiednią propagandą, jak w wypadku mordowania Żydów. Wykonawcy egzekucji skarżyli się, że z Cyganami mają znacznie więcej kłopotu niż z Żydami, bo są oni bardziej przywiązani do życia, płaczą i protestują, utrudniając im zadanie.

Wielka liczba Cyganów przywiezionych do Polski z innych krajów kierowana była do obozów koncentracyjnych, głównie do Oświęcimia. Trzymano ich tam oddzielnie, w tak zwanym „obozie rodzinnym” – *Familienlager*. Wyjątkowo silne więzy rodzinne były zawsze i są jedną z podstawowych cech kultury cygańskiej. Niemcy wzięli to pod uwagę. Aby zapobiec buntom, nie rozdzielali rodzin. Z tego samego powodu Cyganom nie golono głów i wolno im było zachować własne ubrania i inne rzeczy. Musieli natomiast nosić na ubraniach czarne trójkąty, które znaczyły *Associale* – *aspółeczny* oraz literę *Z* – *Zigeuner*. Wegetowali w straszliwych warunkach, po 500 osób w ciasnym baraku, dziesięć osób przypadło na jedną prczobę. Pozbawieni pomocy lekarskiej, umierali tysiącami na skutek przeróżnych chorób. Słynny dr Mengele nagminnie używał Cyganów, a zwłaszcza cygańskie dzieci, dla swoich eksperymentów. W czasie procesu Rudolfa Hessa, komendanta Oświęcimia, wyszło na jaw, że Mengele polecał zabijać cygańskie dzieci i odrąby-

wać im głowy, które potem przechowywał w formalinie dla swoich badań. Ciężarne kobiety cygańskie celowo zarażano tyfusem po to, aby badać wpływ tej choroby na rozwój embrionów. Według dokumentacji niemieckiej znalezionej po wojnie, w sarnym obozie w Oświęcimiu zginęło 21 000 Cyganów.

Pełna liczba Cyganów zamordowanych w czasie Zagłady nie jest znana. W dokumentach i statystykach niemieckich często odnotowywano ich w niespecyficznych rubrykach, jak np. „reszta do zlikwidowania” albo łącznie z Żydami. Ofiar doraźnych egzekucji w Polsce i w krajach Europy Wschodniej w ogóle nie rejestrowano. Tak więc oficjalna liczba, która w przybliżeniu wynosi 500 000 jest niewątpliwie znacznie zaniżona. Inne, nieoficjalne statystyki podają liczbę przekraczającą milion.

Historycy, a wśród nich także niektórzy żydowscy historycy Holocaustu, często nie przyjmują do wiadomości a nawet zaprzeczają, że zagłada Cyganów, podobnie jak zagłada Żydów, miała charakter masowy. Twierdzą oni, że Żydzi byli jedyną populacją skazaną na całkowite wytępienie, że generalne odmówienie prawa do życia było tym, co różniło los Żydów od losu wszystkich innych ofiar hitlerizmu. Pogląd ten jest błędny, bo jak świadczą chociażby omówione tu oficjalne ustawy i zarządzenia nazistowskie, Cyganów traktowano tak samo jak Żydów.

## LOS CYGANÓW W KRAJACH BLOKU KOMUNISTYCZNEGO

Po wojnie większość Cyganów, którzy uniknęli śmierci, żyła jak dawniej w krajach Europy Wschodniej i Środkowej, głównie tych, które stanowiły blok komunistyczny. Komunistyczne władze państwowe nie tolerowały autonomii społecznej poszczególnych grup etnicznych, wprowadzały więc przepisy zmuszające Cyganów do osiedlania się. W Polsce to przymusowe osiedlanie zaczęło się w latach 50. Bez żadnej podstawy prawnej wydano surowy zakaz migracji. Przydzielono Cyganom nędzne na ogół pomieszczenia, głównie na przedmieściach miast i miasteczek w różnych okolicach kraju, co spowodowało ich rozproszenie. Wprowadzono przymusowe służby wojskowe dla mężczyzn i obowiązek nauki szkolnej dla dzieci cygańskich. Inne zarządzenia zmierzały do *produktywizacji* Cyganów, ale w praktyce prowadziły do pogwałcenia ich praw obywatelskich. Odwieczna niechęć wzajemna między ludnością polską a cygańską pozostała, a nawet nasiliła się, gdy Cyganie zamieszkali na stałe w bliskim sąsiedztwie Polaków. Ale była to niechęć utajona: oficjalna ideologia potępiała przesady rasowe a władza państwowa tłumiała antagonizmy etniczne. Nie wolno było demonstrować wrogich uczuć.

Ucisk w połączeniu z upowszechnieniem nowoczesnej technologii w postaci motoryzacji, mechanizacji, radia i telewizji, sprawiły, że zaczęły zanikać tradycyjne cechy kultury cygańskiej: wędrowny tryb życia, rzemiosła i umiejętności, obyczaje, folklor, a nawet język. W braku alternatyw, jedynym co pozostało i nasiliło się, były przestępczość i pasożytnictwo.

To co tu opisałam dotyczy Polski. O innych „demo-ludach” nie posiadam informacji, ale sądzę, że działo się tam nie inaczej.

### CZAS TERAŹNIEJSZY

Zgodnie z obliczeniami Międzynarodowej Federacji Cyganów z ubiegłego roku, na całym świecie żyje dziś łącznie od siedmiu do dwunastu milionów Cyganów, spośród których mniej więcej milion w Stanach Zjednoczonych i pięć do ośmiu milionów w Europie, z czego większość – około 70% – w Europie Wschodniej i Środkowej. Koniec zimnej wojny i zniesienie „żelaznej kurtyny” umożliwiło w ostatnich latach znacznie swobodniejsze niż dotąd poruszanie się po Europie i spowodowało masową migrację Cyganów ze Wschodu na Zachód. W rosnącym poczuciu braku bezpieczeństwa fizycznego i ekonomicznego, uciekają od nasilającego się rasizmu i mnożących się aktów gwałtu w swych rodzinnych krajach. Pociągani wizją dobrobytu w krajach zachodnich, wędrują z zamiarem ubiegania się o status uchodźców politycznych. Stale wzrastająca liczba Cyganów opuszcza Serbię, Bułgarię i Rumunię. W drodze zatrzymują się, czasem na długo, w krajach tranzytowych: w Republice Czeskiej, Słowacji, Polsce i na Węgrzech. Nie mają tu żadnych praw obywatelskich, szansy na zatrudnienie ani też dostatecznej pomocy w znalezieniu dachu nad głową. W Pradze, Warszawie i wielu innych miastach kobiety i dzieci, a czasem całe rodziny cygańskie żebrzą na ulicach.

W krajach, które są celem ich wędrowki, przyływ emigrantów cygańskich widziany jest przez władze jako problem wyjątkowo trudny do rozwiązania, ponieważ nie posiadają oni na ogół żadnych dowodów tożsamości, stanowią poważne obciążenie dla organów opieki społecznej, podejmują nielegalnie pracę zarobkową, popełniają różne wykroczenia oraz popadają w konflikt z miejscową ludnością i policją. Toteż kraje zachodnie, a przede wszystkim Niemcy, odsyłają uciekinierów cygańskich z powrotem do krajów, z których przybyli, tym samym naruszając ich Prawa Ludzkie, jeśli nie w teorii, to w praktyce.

Los Cyganów, którzy pozostają w swych krajach ojczystych nie jest lepszy. Przeważnie ich status jest wciąż jeszcze podrzędny, co wyraża się zarówno w formalnej dyskryminacji prawnej, jak i w nieformalnych, ale nagminnych, akcjach antycygańskich. Ich pozycja społeczna, ekonomiczna i polityczna w kraju jest wątpliwa, czego wynikiem jest szeroko rozpowszechnione i dotkliwe ubóstwo, bezrobocie, analfabetyzm, brak formalnego wykształcenia i właściwej opieki lekarskiej oraz zaniżony standard pomieszczeń. Co więcej, w ostatnich latach odwieczne uprzedzenie wobec Cyganów znajduje wyraz w obciążaniu ich zbiorową odpowiedzialnością za wszelkie przejawy zła społecznego, co powoduje częste i gwałtowne napaści na indywidualne osoby i skupiska cygańskie, a także na ich własność. Brak skutecznego przeciwdziałania ze strony władz miejscowych i państwowych wznaga poczucie bezkarności, z jaką dokonują się ataki fizyczne oraz dyskryminacja społeczna i ekonomiczna.

Dla zilustrowania – przynajmniej w niewielkim stopniu – ciężkiego położenia Cyganów w różnych krajach Europy, podam kilka przykładów z ostatnich trzech lat.

### Rumunia

Żyją tu jeszcze wciąż blisko dwa miliony Cyganów. Za rządów Ceauscescu ich tożsamość była ignorowana. Obecny rząd zaprzecza samemu ich istnieniu, podczas gdy wśród ludności szerzy się nienawiść owocująca aktami gwałtu. Wiosną 1993 roku, w Ploesti, udzielając wywiadu dla prasy węgierskiej, przedstawiciel Organizacji Zwalczającej Cyganów, powiedział, co następuje: „Wojna z Cyganami zacznie się na jesieni. Na razie czynimy starania, by zdobyć broń, na początek rozpylacze substancji chemicznych”. W kilka miesięcy później miał miejsce pogrom w transylwańskim mieście Hadareni. Zabito trzech Cyganów a 170 wypędzono z domów. Następnie domy spalono. Policja nie interweniowała. Kobieta, która brała udział w pogromie, powiedziała: „Nie popełniliśmy morderstwa. Jak możecie nazwać zabijanie Cyganów morderstwem?” W grudniu tegoż roku prasa amerykańska doniosła: „Orgia masowego linczu i podpalania domów, odbywająca się z udziałem policji, przekształciła się w coś jeszcze bardziej groźnego dla znienawidzonych w Rumunii Cyganów, a mianowicie w początek ogólnonarodowej kampanii terrorystycznej zainicjowanej przez grupy wzorujące się na Ku-Klux-Klanie... Jest nas wielu i jesteśmy w pełni zdecydowani. Wkrótce obedrzemy Cyganów ze skóry. Wyłupimy im oczy, wybijemy zęby i odrąbiemy nosy. Pierwszego powiesimy”.

### Kraje byłej Jugosławii

Oblicza się, że żyje tam w przybliżeniu około półtora miliona Cyganów. Połowa z nich to muzułmanie. W odróżnieniu od Bośniaków, Serbów i Chorwatów, Cyganie nie mają własnego terytorium ani zorganizowanych sił obronnych. Dlatego też stanowią łatwy cel ataków. Poczynając od Słowenii a później Chorwacji, atakowały Cyganów wszystkie nacjonalistyczne i szowinistyczne partie. Cyganie są siłą zaciągani do nacjonalistycznych armii wojujących ze sobą stron. Służyli po obu stronach za mięso armatnie w bitwach pomiędzy Serbami i Chorwatami. W Banja Luce zmuszono Cyganów do wkroczenia na podejrzany teren po to, by sprawdzić, czy nie jest on zaminowany. Cyganom odmawia się wstępu do obozów dla uchodźców, w których byliby względnie bezpieczni. Cyganie są często posyłani w trybie przymusowym do kopania rowów na pierwszej linii frontu.

### Słowacja

Cyganie żyją tu w opłakanych warunkach, często w namiotach, rozwalających się chatach i piwnicach. Niektóre obozy mieszczą się na wysypiskach śmieci albo w miejscach, gdzie w przeszłości wyrzucano odpady toksyczne. Miejscowa ludność nienawidzi ich, a w najlepszym wypadku jest obojętna na ich los. Mnożą się i nasilają akty okrucieństwa. Władze nie interweniują, co prowadzi do eskalacji. 80% Cyganów cierpi bezrobocie. Wskaźnik śmiertelności niemowląt jest u Cyga-

nów trzykrotnie wyższy niż u Słowaków. 60% dzieci cygańskich nie kończy szkoły powszechnej. Stan ich zdrowia i wykształcenie są gorsze niż ich rodziców.

### Republika Czeska

Od czasu rewolucji 1989 roku rasistowskie ataki przeciw Cyganom wyraźnie przybrały na sile. Znaczna część społeczeństwa uważa je za dopuszczalne albo nawet godne poparcia. Wskaźnik bezrobocia wśród Cyganów wynosi 65%, gdy wśród ludności niecygańskiej zaledwie 3%.

### Kilka faktów z krajów Europy Zachodniej

#### Niemcy

Wprowadzone w ubiegłym roku prawo dotyczące uchodźców w praktyce uniemożliwia Cyganom wschodnioeuropejskim uzyskanie pozwolenia na osiedlenie się w Niemczech. W marcu ubiegłego roku władze niemieckie po raz pierwszy aresztowały zabiegających o azyl Cyganów i odesłały przez Rumunię do Bośni. W zamian za usługę, rząd niemiecki zaoferował Rumunii pomoc. W kilka miesięcy później do Rumunii odesłano w kajdanach rumuńskich Cyganów, za co rządowi rumuńskiemu rząd niemiecki zapłacił 21 milionów dolarów.

#### Francja

W końcu ubiegłego roku rząd francuski wprowadził w życie niemal identyczny z niemieckim tryb postępowania.

#### Holandia

Grupa cygańskich uciekinierów z dawnej Jugosławii, po trzech latach czekania na pozwolenie osiedlenia się w Holandii, została ostatnio odesłana z powrotem. Rząd holenderski przyjął system odsyłania uciekinierów do „bezpiecznych krajów”, za jakie uznał Republikę Czeską, Słowację, Bułgarię i Rumunię. Do tych krajów odsyła się uchodźców w trybie natychmiastowym.

#### Anglia

Jak gdyby na przekór zaleceniom Rady Europejskiej z sierpnia ubiegłego roku, w Anglii weszło w życie w listopadzie tegoż roku nowe prawo poważnie ograniczające ruchy stu tysięcy brytyjskich Cyganów. Zwalniając lokalne władze z obowiązku zapewniania Cyganom terenów legalnego pobytu, wprowadzono jednocześnie wysokie kary za obozowanie na poboczach dróg. W ostatnich latach niechętny stosunek władz państwowych wobec Cyganów wpłynął na ograniczenie ich możliwości korzystania ze służby zdrowia, opieki społecznej i oświaty, do czego są wszakże w pełni uprawnieni. Powszechna wrogość, jaką ostatnio budzą w społeczeństwie brytyjskim *New Age Tervellers* (*Wędrowcy Nowej Ery?*), wykorzystywana jest przez polityków – nie tylko konserwatywnych – dla wprowadzenia ostrych przepisów wymierzonych przeciw tradycyjnym wędrowcom – Cyganom.



Derek Hawes, autor wydanej niedawno książki *The Gipsy and the State (Cygan a Państwo)*, pisze (cytuje):

„Żaden temat nie powoduje w naszym kraju takiej nazistowskiej hysterii jak ten. Brytyjskie klasy średnie, bez względu na przynależność partyjną, stają jak jeden mąż pod anty-cygańskim sztandarem. Nawet najrozsądniejsi i uspołecznieni obywatele widzą w Cyganach ogromne zagrożenie...”

Po dwudziestu pięciu latach sytuacja Romów i Santi w Europie i konieczność ustalenia ich prawnego i politycznego statusu oraz zabezpieczenia ludzkich i cywilnych praw są przedmiotem troski wielu organizacji międzynarodowych, jak Rada Europejska, Organizacja Narodów Zjednoczonych, Parlament Europejski i CSCE – *The Conference of Security and Cooperation in Europe* (Kongres Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie). Organizacje te przedstawiły należącym do nich państwom programy wielkiej wagi, które mają być realizowane za pośrednictwem debat, seminariów, przesłuchań, sprawozdań, deklaracji, postulatów i rezolucji. Niewątpliwie pomogło to dostrzec i zidentyfikować główne problemy, a także wskazać drogę ich rozwiązywania. W rezultacie niektóre rządy europejskie poczyniły pierwsze kroki w kierunku polepszenia sytuacji Cyganów. Jednakże rezolucje i zobowiązania rzadko przynoszą praktyczne osiągnięcia. Wprowadzenie w życie właściwej struktury prawnej jest rzeczą o doniosłym znaczeniu, tym niemniej warunki, na które złożyły się długie wieki uprzedzeń i dyskryminacji, nie mogą ulec zmianie wyłącznie drogą wprowadzenia nowych praw i przepisów. Poświęcone Cyganom seminarium – *The Human Dimension Seminar on Roma* – zorganizowane przed rokiem w Warszawie przez CSCE i Radę Europejską łącznie, umożliwiło szeroko zakrojoną dyskusję nad problemami natury politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturalnej. Podkreślano, że aktywny udział środowisk cygańskich i branie pod uwagę ich poglądów jest niezbędnym warunkiem formułowania i realizacji zadań we wszystkich tych dziedzinach. Wzrastająca wśród Cyganów świadomość, że ich zjednoczony wysiłek konieczny po to, by ich sytuacja mogła ulec radykalnej zmianie, przynosi owoce w postaci powstawania wielu krajowych i międzynarodowych organizacji cygańskich i ich różnorodnych akcji. Jest to niewątpliwie promień światła w mroku.

A przecież... A przecież wśród licznych ludów cierpiących ucisk i dyskryminację są Cyganie ludem szczególnie upośledzonym. Przede wszystkim mają o wiele za mało rzeczników, którzy potrafiliby mobilizować oświeconą opinię publiczną dla ich sprawy oraz wywierać nieustanny nacisk na rządy niezbyt gorliwe, by zapewnić im równe prawa. W odróżnieniu od innych mniejszości, Cyganie nie posiadają nigdzie na świecie własnego niepodległego państwa, które w sposób oficjalny mogłoby stanąć w ich obronie. Doświadczenie wskazuje, że wszelką poprawę warunków upośledzonych mniejszości narodowych uzyskiwano, jak dotąd, jednym z tych dwóch środków, z których pierwszy jest w wypadku Cyganów niedostateczny, a drugi zupełnie nierealny.

## Bibliografia

- Adams B. and others: *Gypsies and Government Policy in England*, London 1975.
- British, Polish, French and American press cuttings, 1994/95.
- Council of Europe: *Council of Europe Activities Concerning Roma, Gypsies and Travellers*, Information document, Strasburg, August 1994.
- Ficowski J.: *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985
- Ficowski J.: *Demony cudzego strachu*, Warszawa 1986.
- Giza-Poleszczuk A. & Poleszczuk J.: *Cyganie i Polacy w Mławie*, unpublished results of the sociological research in Mława, Warsaw 1994.
- Gjerde L.: *The Orange of Love. The Roma Gypsies Language in Norway – Stories by Norwegian Gypsies*, Oslo 1994.
- Hancock I.: *Report before the Congressional Human Rights Hearing on Abuses against Gipses in Eastern Europe*, Washington, April 14th 1994.
- Hancock I.: *Gipses in Germany*, typescript, November 1993.
- Hancock I.: *Jewish Responses to the Porrajmos (The Romani Holocaust)*, paper presented at the Remembering for the Future International Conference on the Holocaust, Berlin, March 1994.
- Hawes D. & Perez B.: *The Gypsy and the State: The Ethnic Cleansing of British Society*, Bristol 1995.
- Human Dimension Seminar on Roma in the CSCE Region, four papers, Warsaw, September 1994.
- International Romani Union: *Romanis and the Helsinki Process*, A Non-Governmental Report, Helsinki 1992.
- Leeds City Council: *Travelling People – Council Policy*, a confidential document, Leeds, February 1995.
- o Drom, *Magazine for and about Roma and Sinti in Europe*, Special English language edition, Amsterdam, September 1994.
- Roma National Congress: November 9th 1994, International Day Against Fascism and Antisemitism – a leaflet.
- The Conference on Security and Cooperation in Europe: *Roma (Gypsies) in the CSCE Region Report* High Commissioner on National Minorities, September 1993.

# Między Węgrowem a Caracas O korespondencyjnym dialogu w poznawaniu polsko-żydowskiej przeszłości

## I. WSTĘP

### 1

W latach 1988–1991 współrealizowałem w Węgrowie w województwie siedleckim program badawczo-edukacyjny „Pogwarki węgrowskie”<sup>1</sup>. Praca ta skupiała się na miejscowych warunkach społecznych, kulturalnych oraz gospodarczych, widzianych w perspektywie biografii osób zamieszkujących tę miejscowość<sup>2</sup>. Podjęte zadanie polegało na odtwarzaniu obrazu miasta, który był zapisany w indywidualnych oraz zbiorowych doświadczeniach, losach i pamięci ludzi, w tradycji rodzinnej i sąsiedzkiej, w lokalnych przekonaniach, podaniach i legendach.

Ponadtrzyletni wysiłek nad rekonstrukcją, analizą i wzbogacaniem tak rozumianego „Węgrowa w ludziach”, miał charakter szeroko rozumianego procesu edukacji środowiskowej<sup>3</sup>. W działaniu tym nie chodziło bowiem wyłącznie o studia historyczne czy teoretyczne. Obejmowało ono także teraźniejszość i łączyło się ówczesną praktyką życia codziennego. Celem programu była zmiana, choćby częściowa, kulturowo-edukacyjnych realiów miejscowego środowiska. Miał on

---

<sup>1</sup> W opracowaniu przedstawiam wyłącznie własne cele i interpretacje programu „Pogwarki węgrowskie”, jak i własną pracę badawczą – korespondencję z Rubinem Birdem. Program „Pogwarki węgrowskie” był częścią szerszych prac badawczych nad warunkami społeczno-edukacyjnymi małego miasta, podjętych przez Stację Badawczą Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Warszawskiego, i uczestniczyło w nim kilka osób. Zob.: B. Smolińska-Theiss (red.), *Badanie przez działanie. W poszukiwaniu metod organizowania środowiska wychowawczego*, Warszawa 1988, Uniwersytet Warszawski; pod jej red.: *Węgrów. Siły społeczne małego miasta*, Warszawa 1991, Uniwersytet Warszawski.

<sup>2</sup> Zob. A. Czapska, *Węgrów. Monografia historyczno-architektoniczna*, Warszawa 1959, PWN; A. Kołodziejczyk, T. Swat (red.), *Węgrów – dzieje miasta i okolic w latach 1541–1944*, Węgrów 1991.

<sup>3</sup> Pełne informacje na ten temat w: W. Theiss, „Pogwarki węgrowskie” – społeczna funkcja lokalnej historii, [w:] *Węgrów. Siły społeczne...*, s. 91–121; W. Theiss, *Praca socjalno-kulturalna w środowisku – „Pogwarki węgrowskie”*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1992, nr 3–4.

też uczyć współdziałania, krytycyzmu i społecznej odwagi. Początek tej pracy przypadł jeszcze na czas panowania komunistycznej cenzury politycznej i nie wszyscy byli skorzy do publicznego zajmowania stanowiska w sprawach społecznych.

Główną formą sygnalizowanej działalności były swego rodzaju spotkania z Węgrowem i jego mieszkańcami. Spotkania te, zwane „pogwarkami”, odbywały się co miesiąc, a ich miejscem była miejska Biblioteka im. Augusta Cieszkowskiego w Węgrowie. Ogółem takich spotkań odbyło się nieco ponad 40. Każdorazowo uczestniczyło w nich około 25–30 osób. Była to grupa znacznie zróżnicowana pod względem społecznym, wykształcenia i statusu materialnego – od lekarzy po niewykwalifikowaną pomoc domową. Do czynnych uczestników niektórych spotkań należeli również moi studenci z Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Warszawskiego.

Obok rozmów, wspomnień, dyskusji, poszukiwania dokumentów i fotografii – w ramach „pogwarek” urządzano również wycieczki, wystawy, a także redagowano wydawnictwo „Węgrowskie Listy”. Ukazały się dwa tytuły tego druku: *Życie codzienne w Węgrowie w latach wojny i okupacji 1939–1944* oraz *Żydzi w Węgrowie*<sup>4</sup>. Publikacje te zawierały wspomnienia, dokumenty i fotografie, w tym liczne i nieznane materiały z domowych kolekcji, zebrane i opracowane przez uczestników „pogwarek”.

Kompletując materiały do zeszytu poświęconego Żydom w Węgrowie, korespondencyjnie dotarłem do działającej w Tel Awiwie Gminy Węgrowskiej<sup>5</sup>. W imieniu „pogwarkowej” grupy zaprosiłem do współpracy dawnych mieszkańców Węgrowa, dzisiejszych obywateli Izraela. Chodziło o to, abyśmy wspólnie odtwarzali polsko-żydowską przeszłość miasteczka. Na nasz apel odpowiedziała tylko jedna osoba. Prośbę o współpracę ponowiłem, gdy broszurka *Żydzi w Węgrowie* ujrzała światło dzienne<sup>6</sup>. Wtedy otrzymałem kilka listów. Był wśród nich

<sup>4</sup> *Życie codzienne w czasie wojny i okupacji 1939–1944. „Węgrowskie Listy” 1*, red. W. W. Ronge, W. Theiss, Węgrów 1990, Warsztat Kultury Środowiska; *Żydzi w Węgrowie*, red. W. W. Ronge, W. Theiss, „Węgrowskie Listy” 2, Węgrów 1990, Warsztat Kultury Środowiska „Pogwarki Węgrowskie”. W 1961 r. w Tel Awiwie ukazała się pod red. M. Tamari zbiorowa praca *Kehilat Wengrow. Sefer Zikaron (Gmina Węgrów. Księga pamiątkowa)*.

<sup>5</sup> Nawiązanie tego kontaktu umożliwił prof. Chone Shmeruk z Ośrodka Badań Dziejów i Kultury Żydów Polskich Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie.

<sup>6</sup> Oto tekst tego listu: „Warszawa, 29 IV 1991 r. Irgun Jocai Wengrow Tel Aviv. Szanowni Państwo. W załączeniu przesyłam dwa egzemplarze broszurki pt. *Żydzi w Węgrowie* – z prośbą o przyjęcie. Wdzięczni będziemy za uzupełnienia, pytania i opinie – także krytyczne. Bylibyśmy także bardzo zobowiązani, gdyby ktoś z Państwa zechciał podzielić się z nami swoimi wspomnieniami na temat dawnego Węgrowa czy też wspomnieniami dotyczącymi późniejszych swoich losów życiowych. Byłby to ważny i cenny wkład do naszej książki o Węgrowie, którą przygotowujemy i którą wydamy jesienią br. Praca nasza ma służyć – choć dotyczy historii – przyszłości, tj. zbliżeniu się ludzi, wzajemnemu poznaniu i współdziałaniu. Proszę przyjąć nasze wyrazy najgłębszego szacunku i poważania. W imieniu uczestników »Pogwarek węgrowskich« – Wiesław Theiss”.

list Rubina Birda z Caracas w Wenezueli. Odpowiedziałem na ten list. I tak oto rozpoczęła się korespondencja między nami. Trwała od 29 IV 1991 r. do 28 IX 1993 r., kiedy to wysłałem list do R. Birda, na który nie otrzymałem odpowiedzi. Bez echa pozostała również następna moja prośba o kontakt. Więcej w tej sprawie nie pisałem. Jak dowiedziałem się później, pan Rubin Bird zmarł na jesieni 1993 r.

## 2

Tekst ten jest próbą ukazania procedury badawczej, podjętej i realizowanej przeze mnie w poznawaniu obrazu przeszłości polsko-żydowskich stosunków, występujących w środowiskach lokalnych Mazowsza i Podlasia przed 1945 r. Idea, kształt i przebieg tej pracy opiera się, ogólnie biorąc, na koncepcji badania czynnego (*action research*), rozumianego jako komunikacyjne badanie społeczne.

Świadomie ograniczam tu refleksję metodologiczną do rezultatów swoich wcześniejszych prac. Była to prowadzona przez kilka lat próba zespołowego odzwierciedlenia doświadczeń życiowych „dzieci syberyjskich”. Powstała wówczas i została zweryfikowana technika „aktywnej biografii”, połączona z pracą edukacyjno-socjalną. Proces ten nie ogranicza się do kolekcjonowania autobiograficznych relacji, lecz jest formą współpracy podmiotów badania, opartej na akceptacji i dialogu. Jest to sposób poznawania nie tylko określonych faktów czy wydarzeń, lecz również – co niekiedy jest zadaniem podstawowym – to poznawanie znaczenia określonych wydarzeń w życiu określonych ludzi<sup>7</sup>.

Obecna, „korespondencyjna” odmiana „aktywnej biografii”, jest rozumiana jako celowa i systematyczna realizacja przyjętych zadań za pomocą korespondencji. Można tą drogą przekroczyć symboliczne granice czasu i przestrzeni, jak np. między Węgrowem a Caracas. Procedura ta wyrasta z potrzeb przede wszystkim poznawczych. Idzie o wykorzystanie doświadczeń bogactwa życiowego osób pochodzenia żydowskiego, dawnych mieszkańców wsi i miasteczek wschodnich terenów Polski. Wiadomo, że jest to unikalne, coraz radsze i trudno dostępne źródło poznania. Jednakże „uruchomienie” tych możliwości wielorako może wzbogacić obraz tamtych czasów. Będzie on przede wszystkim pełniejszy – wykroczy poza źródła archiwalne, wykroczy też poza jednostronność polskiej perspektywy<sup>8</sup>. Nie wolno też pominąć walorów moralnych takiego postępowania. Umożliwia ono głośne mówienie o swoich sprawach tym, którym przez długie lata polityka komunistyczna odmawiała tej możliwości.

Przedstawiona procedura nie jest łatwa ani prosta. Wręcz przeciwnie, poza ogólnym przygotowaniem teoretycznym i warsztatowym wymaga od badacza

<sup>7</sup> W. Theiss, *Badania biograficzne: przypadek „dzieci syberyjskich”*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1988, nr 1; *id.*, *Siberian children: From history to autobiography and socio-cultural work*, [w:] P. Alheit et al. (ed.), *The Biographical Approach in European Adult Education*, Wien 1995, Verband Viener Volksbildung, s. 221–231.

<sup>8</sup> *Amerykańska perspektywa* [w:] J. Kugelmas, *Bloody Memories: Encountering the Past in Contemporary Poland*, „Cultural Anthropology” 1995, No 5.

wielu dodatkowych cech i umiejętności, typowych dla humanistycznej perspektywy poznawczej<sup>9</sup>. Do zasadniczych wymogów należy w tej mierze otwarcie dialogiczne na drugiego człowieka, które występuje wtedy, gdy ludzie porozumiewają się w celu wzajemnego poznania, zrozumienia i współdziałania<sup>10</sup>. Obok tego niezbędna jest np. cierpliwość, wyrozumiałość, tolerancja, empatyczność, dociekliwość, takt, krytycyzm i autokrytycyzm. Jest to praca żmudna i odpowiedzialna. Służąc obalaniu mitów i przekłamań – sama może prowadzić do tworzenia nowych mitów. Dążąc do budowania mostów porozumienia i współpracy – może wywoływać niechęć, wrogość i agresję. Niekiedy badacz musi wiele wysiłku włożyć w to, by nie znaleźć się w sytuacji znanej z baśni o uczniu czarnoksiężnika, który nieopacznie uruchomił drzemiące dotąd siły i nie potrafił nad nimi zapanować! Trzeba też dodać, iż jest to proces nieciągły, meandrujący, w którym obok treści głównych i ważnych występują liczne wątki poboczne. W wielu przypadkach są one atrakcyjne poznawczo, a w istocie prowadzą do osłabienia uwagi i dynamiki pracy.

Przedstawiony materiał składa się z trzech rodzajów wypowiedzi: moich listów do R. Birda, jego listów do mnie oraz z fragmentów zrekonstruowanych wspomnień R. Birda. Głosy te są prezentowane w porządku chronologicznym. Pozwala to prześledzić powstanie, natężenie oraz kierunki prowadzonego dyskursu. Łatwiej też dostrzec błędy oraz nowe jakości, które powstawały w tym dialogu.

Korespondencja została przytoczona w oryginalnej postaci. **W listach R. Birda nie usunąłem nawet deformacji spowodowanych brakiem polskich czcionek w maszynie do pisania**, co utrudnia lekturę, ale dodatkowo podnosi jej autentyzm. Jest to zabieg świadomy, zamierzony, uzasadniony i szeroko stosowany zarówno w klasycznych badaniach biograficznych, jak i we współczesnych badaniach antropologii pedagogicznej, posługujących się techniką „historii mówionej” (*oral history*).<sup>11</sup> Natomiast przytoczone fragmenty wspomnień mają kształt nadany im przeze mnie w toku współpracy z R. Birdem. Wprowadzone skróty są zaznaczone nawiasem kwadratowym [...] Oryginały wszystkich cytowanych materiałów znajdują się w moich zbiorach.

<sup>9</sup> Zob. A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Warszawa 1978, PZWL.

<sup>10</sup> J. Tarnowski, *Siedem lat dialogu*, Katowice 1986, Księgarnia św. Jacka.

<sup>11</sup> Zob. np. J. Bruner, *Life as Narrative*, „Social Research” 1987, No. 1; N. K. Denzin, *The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, Third Ed. Englewood Cliffs, New Jersey 1989, Prentice Hall; K. Plummer, *Documents of Life. An Introduction to the Problems and Literature of a Humanist Method*, London 1983; D. M. Smith, *Anthropology of Education and Educational Research: CAE Presidential Address*, „Anthropology & Education Quarterly” 1992, No. 3.

## II. PIERWSZE LISTY

1

Warszawa, 29 IV 1991 r.

Pan Rubin Bird  
Caracas

Szanowny Panie,

Piszę do Pana w imieniu grupy mieszkańców Węgrowa (około 35–40 osób), które są skupione w kole historycznym „pogwarki węgrowskie”. Nasza praca polega na zbieraniu wszelkich wiadomości i śladów związanych z przeszłością Węgrowa. Chcemy te materiały (wspomnienia, relacje, dokumenty, fotografie) opracować i wydać książkę.

Na razie wydaliśmy broszurkę pt. „Żydzi w Węgrowie”, którą w załączeniu przesyłam Panu z prośbą o przyjęcie. Będziemy wdzięczni za uzupełnienia, pytania i opinie – także krytyczne. Bylibyśmy także bardzo zobowiązani, gdyby zechciał Pan napisać dla nas wspomnienie o swoich wojennych losach i późniejszych drogach, które zawiiodły Pana aż do dalekiej Wenezueli. Nie kieruje nami zwykła ciekawość – chcemy młodemu pokoleniu przekazać wiedzę o przeszłości, tę historię, która jest zapisana w ludzkich biografiiach.

W naszych pracach uczestniczy m.in. p. Kazimierz Kowalski [nazwisko zmienione – W. T.], od którego mamy Pana adres. Pan Kowalski w załączonej broszurce wspomina, jak ukrywał grupę Żydów, w której był i Pan. Niech ludzie, zwłaszcza młodzi, dowiedzą się od Pana, jak Pan wtedy się czuł, co Pan myślał i co robił – stąd nasza gorąca prośba o pomoc i współpracę.

Proszę przyjąć wyrazy najwyższego szacunku i poważania. Za uczestników „pogwerek węgrowskich”.

Wiesław Theiss

2

Caracas dnia 16/7/91

Sz-nny Panie Wiesław Theiss,

List Panski z dnia 29/4 br. wraz z książką otrzymałem za co Panu bardzo dziękuję. Jestem bardzo zadowolony, że Pan wraz z 40 ludźmi z Węgrowa macie zamiar wydać książkę o przeszłości z Węgrowa, i to wejdzie w historię na przyszłe pokolenia, które będą to czytać z wielkim interesowaniem.

Ja myślę że jak się wydaje taka książka, że to będzie na przyszłe pokolenia, to muszą być pisane wszystko przeszłość na podstawie prawdy, a nie fantazji, bo to niebędzie książka NOVELA albo fantazja, to dlatego mi się dziwi, Pan jako człowiek z wyższym wykształceniem, z tytułem Doktoratu, że jak Pan otrzymuje list od kogoś i opisuje o ludzi, którzy jeszcze są przy życiu, dlaczego Pan nie napisał list do tych ludzi czy to jest prawda. Pan miał mój adres, i mógł Pan napisać list do mnie pierw przed wydaniem tej

ksiazki. To ja się zwracam do listu Pana Kowalskiego co On opisuje o przedsięwzięciu 6 żydów kturych On uratował, i że ci ludzie nie mieli nic więcej co na sobie, i teraz On uważa że powinien być bankierem (niestety ja sam nie jestem bankierem) i nie mam tyle pieniędzy żeby kogoś zrobić bankierem. Otuz sprawa była nast. [...]

Co do mego życia jeżeli Panu to interesuje to napisze Panu osobno, władam językami niemiecki hiszpański i angielski i polamany polski co już nie używam 46 lat [...]

Ja chce Panu zaznaczyć jeszcze raz że za przedsięwzięcie żydów co się ryzykowało życiem niema tej sumy co można zapłacić za to, i ja Panu opisuje wszystko i Pan jako człowiek z wyższym wykształceniem może Pan z tego sam opisać po swojemu, i proszę o wybaczenie za błędy ortograficzne, bo już nie używałem tego języka 46 lat.

Tego listu poszła kopie Panu Kowalskiemu, jeżeli On widzi że coś nie jest prawdą co ja pisze, to niech skomunikuje z Panem. On mi nie posłał kopie co pisał do Pana, ale ja jemu posyłam kopie listu. O ile Pan ma jakieś pytanie to proszę do mnie napisać ja Panu od razu odpowiem, Proszę przyjąć wyrazy najwyższego szacunku i poważania dla Pana i uczestników „pogwarek Węgrowskich”.

Zostaje Rubin Bird (Przepiórka).

Ciąg dalszy tego listu

Sz-ny Panie Wiesław Theiss.

Chce Panu zaznaczyć ze strony 1.2.3. posyłam kopie do Kowalskiego, i z numeru [...] 4 nie posyłam kopie, dlatego, że mam dużo do opisanego o naszego przeżycia, i nie chce tyle opisać, żeby on się czuł znizony, np.: wiem że jak Niemcy przeszli szukać broni i partyzantów, to było zrobione przez jego szwagra, co poszedł oskarżyć jemu. To było przez nienawistkę ze Wisniewski [nazwisko zmienione; teść Kowalskiego – W. T.] miał 10 morgów ziemi [...] Jedno chce Panu powiedzieć że aniołem nie był, każdy dzień patrzyliśmy jakim chumorem wstał i jak był dobry chumor to jeszcze można było wytrzymać i jak było odwrotnie to my już nie rozmawiali do niego, bo baliszmy, co powiemy to nie będzie dobrze.

Ja miałem fabrykę zakietów, i u mnie pracowała jedna Polka 12 lat (Catholiczka). Ona teraz jest w Warszawie [...] Ona już nie pracuje umnie powyżej 2 lata, bo zlikwidowałem interes i zawsze jak pojechała do Polski do syna to zawsze mi załatwiała dla Kowalskiego. Niech z łaski Panskiej zadzwoni do tej Pani i Ona dużo wie od tego człowieka, i Pan usłyszy zdania od innych ludzi.

Także proszę Panu, gdyby Kowalski napisał do Pana niech mi Pan da znać, czy on się nie zgadza z tą prawdą co ja piszę.

Także przy sposobności jeżeli Pan chce kontakt z Holocaustem w Nowym Yorku, to mój kuzyn jest prezydentem z Holocaustu, co On teraz buduje muzeum w Waszyngtonie za 300 milionów dolarów, co będzie gotowy 1993, i także może Panu dać adresy od ludzi co pochodzą z Węgrowa i mogą dać swoje przeżycia.

Także jak Panu interesuje moje przeżycie to może Panu napisać, jak wybuchła wojna to byłem w czynnej służbie i byłem kapralem służyłem w 72 pułku piechoty w Zambrowie



*i potem zostałem posłany na kurs do Ostrowca Mazowiecki [Ostrów Mazowiecka – W.T.] gdzie był pułk artylerii lekkiej i tam dostałem capralem.*

*Jeszcze raz Panu pozdrawiam i zostaje z szacunkiem*

Rubin Bird (Przepiorka)

3

Warszawa, 1 sierpnia 1991 r.

Pan  
Rubin Bird  
Wenezuela

Szanowny Panie,

Serdecznie dziękuję za list z dn. 16 VII br. Przeczytałem go z bardzo dużym zainteresowaniem. List ten jest dla mnie lekcją, i to podwójną: lekcją metody badań historyczno-społecznych oraz lekcją historii z okresu Holocaustu. W imieniu całej grupy „pogwarek węgrowskich” wyrażam Panu wdzięczność, że zechciał Pan napisać i liczę na dalszą Pana pomoc i współpracę.

Co do pierwszej lekcji: przyjmuję krytykę naszej pracy i dziękuję za tę krytykę.

Dlaczego wcześniej nie pisałem do Pana czy też do innych dawnych mieszkańców Węgrowska wyznania mojżeszowego? Otóż pisałem. Było to trzy lata temu, gdy wspólnie z innymi ludźmi z Węgrowska zaczynaliśmy odtwarzać i opisywać historię miasteczka. Zaproponowaliśmy wtedy niektórym osobom z Izraela (tym, których adresy mieliśmy) współpracę w tym zakresie. Prosiłiśmy o przesłanie wspomnień i informacji. Niestety, nikt wtedy nie odpowiedział. Dziś mogę zrozumieć tę decyzję, ale wtedy wydawało mi się, że nie mam szans na współpracę tego rodzaju.

Po upływie roku odezwała się p. Judith Kfir (Judyta Nejmanówna). I to był dobry początek. Na wiosnę 1991 r., gdy ukazała się nasza broszurka, wysłałem ją paru osobom z Izraela i jeszcze raz prosiłem o współpracę. I teraz dostaliśmy listy i wspomnienia<sup>12</sup>. Bar-

<sup>12</sup> List, który wtedy otrzymałem, wyjaśniał brak wcześniejszych reakcji na zaproszenie do „pogwarek”: „Jerozolima 6.6.91, Szanowny Panie Doktorze Theiss, Serdecznie Panu dziękuję za przesłanie broszurki Węgrowskie Listy. Przeczytałam ją z wielkim interesem i byłabym bardzo wdzięczna gdybym dostała jeszcze jeden egzemplarz, który bym przesłała węgrowskiom, co żyją w Tel-Awiiwie. Załączam tu 5 listów pisanych przez byłych węgrowskiów. Te listy zostały napisane 2 lata temu. Nie byłam pewna, czy je posłać, bo nie chciałam sprawić nieprzyjemność tym Polakom, co rzeczywiście okazali współczucie z okropnym losem Żydów w Polsce [...] Serdeczne pozdrowienia i życzenia pomyślności Panu i wszystkim co interesuje naród żydowski. Z szacunkiem i poważaniem Zipora Shapiro P.S. Proszę o wybaczenie od tych Polaków, którzy się obraża, albo będzie im nieprzyjemnie czytać te listy.”

W październiku 1994 r. miałem okazję w Jerozolimie rozmawiać z p. Z. Shapiro. Potwierdziła wtedy swoje obawy, zgłoszone w przytoczonym liście. Jednocześnie wiele mówiła o swoim głębokim – mimo pamięci o tragedii Żydów węgrowskich – przywiązaniu i sympatii do tego miasta. Szczególnie miło i ciepło wspominała naukę w miejscowym gimnazjum.

dzo krytyczne, ale ważne i cenne. Dzięki tym głosom znamy więcej szczegółów, informacji, znamy też stosunek Polaków wobec Żydów, opisany przez samych Żydów. Dopiero te dwie prawdy – „prawda Żydów” i „prawda Polaków” – czynią obraz tamtych czasów obrazem pełniejszym i bardziej wiarygodnym. O tym, jak wygląda prawda jednej tylko strony, wiemy z relacji p. K. Kowalskiego

Te listy z Izraela, wraz z listem od Pana, chcielibyśmy opublikować w nowej, szerszej wersji książeczki o Żydach w Węgrowie. Ale ostatecznej decyzji na ten temat jeszcze nie podjęliśmy. Listy te dotarły do nas tuż przed wakacjami i uczestnicy „pogwarek” nie zdążyli się z nimi zapoznać.

Jeszcze dodam, kto do nas napisał z Izraela. Są to następujące osoby: p. Zipora Shapiro (Fejga Nejmanówna), p. Cesia Rubinfeld (Przepiórka – Pana siostra, prawda?), p. Chaja Wajntraub, p. Cypora Fajngold-Edelsztejn.

Gdyby można Pana prosić jeszcze o adresy innych osób, to bardzo proszę. Napiszemy do nich, może też zechcą podzielić się swoimi wspomnieniami.

Pisałem też do p. Róży Rajzman z Montrealu, żony nieżyjącego p. Szmuela Rajzmana, który po ucieczce z Treblinki ukrywał się w Węgrowie u pp. Gołosiów, ale brak odpowiedzi. Nie zareagowała także na nasz list p. Lusja Popovsky (Farbiarz) z Buenos Aires; Lusią, gdy była dziewczynką, opiekowała się w Węgrowie p. Vogelgesang z mężem - oboje miejscowi nauczyciele<sup>13</sup>. Gdyby miał Pan kontakt z wymienionymi osobami, to proszę o poparcie naszej prośby – niech do nas napiszą.

A teraz przechodzę do drugiej lekcji zawartej w Pana liście, do lekcji Holocaustu. Jest to wstrząsająca lekcja. Znam sporo wspomnień z tego zakresu, ale Pana wspomnienia wywarły na mnie ogromne wrażenie [...] I od razu proszę o więcej, o więcej wspomnień. Pana przeżycia i Pana losy – podobnie, jak losy Pana bliskich – nie mogą pójść w zapomnienie. Każda nowa relacja na temat tamtych czasów jest bezcenna dla historii i dla przyszłości zarazem. Pokazuje młodym, jak było i pokazuje, jak nie może już nigdy być.

Panie Bird, cieszę się, że chce Pan dalej pisać swoje wspomnienia i dziękuje Panu za to. Nie wiem, czy nie nadużyję Pana uprzejmości i cierpliwości, ale proponuję – w imieniu całej naszej „historycznej” grupy – aby to były wspomnienia jak najpełniejsze o:

- Węgrowie z czasów Pana dzieciństwa i młodości, o rodzinie, szkole,
- pracy i interesach w branży skórzanej,
- wojsku, szkole podoficerskiej i kampanii wrześniowej,
- okupacji niemieckiej w Węgrowie i eksterminacji Żydów,
- Pana ukrywaniu się raz jeszcze, bardziej szczegółowo, np. o konstrukcji schronu,
- życiu po wojnie w Łodzi i o wyjeździe z Polski,
- dalszych Pana losach życiowych.

Interesujące w Pana wspomnieniach będzie wszystko: informacje i fakty (kto, gdzie, co, kiedy, dlaczego?), jak i przeżycia oraz oceny.

<sup>13</sup> Instytut Yad Vashem w Jerozolimie przyznał Edwardowi Gołosiowi oraz Pelagii Vogelgesang dyplom „Sprawiedliwy wśród Narodów Świata”.

Szanowny Panie Bird, wiem, że nie od razu można to wszystko napisać, albo że nie o wszystkim będzie Pan chciał wspominać. Wybór – oczywiście – należy do Pana. Proszę przysyłać fragmenty, z których później można złożyć większą całość. Gdyby w trakcie lektury Pana wspomnień nasunęły się jakieś pytania – napiszę do Pana. Taką korespondencyjną drogą mógłbym technicznie – że tak powiem – pomóc Panu w pracy nad wspomnieniami.

Chciałbym jeszcze wyraźnie, dla jasności napisać, że:

– celem Pana wspomnień jest udokumentowanie losów Żydów polskich; jest to cel naukowy, historyczny, a nie np. biznesowy; my nie zbieramy wspomnień o cudzych krzywdach, by te krzywdy „sprzedawać”,

– żadne słowo z Pana wspomnień nie będzie wydrukowane bez Pana zgody; jeśli Pan się zgodzi, to będę przepisywał te wspomnienia i przysyłał Panu kopię + egzemplarz do autoryzacji,

– Pana wspomnienia byłyby opublikowane w całości, albo we fragmentach - w naszej książce o Węgrowie, albo (oraz) w 2-gim, szerszym wydaniu broszurki o Żydach w Węgrowie.

Jeszcze raz dziękuję Panu za cenny list-wspomnienie. Cieszę się, że zechciał Pan nawiązać z nami kontakt. Bardzo proszę o dalszą współpracę. Pozdrawiam Pana w imieniu wszystkich uczestników „pogwarek węgrowskich”

Z wyrazami głębokiego szacunku i poważania –

Wiesław Theiss

4

Caracas dnia 5/11/91

Sz-ny Panie Wiesław Theiss.

Otrzymałem list Panski z dnia 1/9 b.r. [1 VIII – W. T.], za co Panu bardzo dziękuje. Proszę mi wybaczyć ze odrazu nie odpisałem Panu, powód był nast; otuz ja sobie operowałem oczy na katarakta i nie mogłem dobrze widzieć zebym mógł pisac, i nawet teraz mi jest trudno pisac, ale to sie polepsza z dnia na dzien, tylko chce Panu napisac kilka slow i po 6 tygodniach jak bede mial inne okulary, to napisze do Pana obszerny list.

Jak Panu wiadomo ze ten list co pisalem do Pana to poslalem kopie listu do Pana Kowalskiego, i to jemu nie smakowalo, i ja Panu napisze w nastepujacym listu wiecej obszernie bo teraz mi jest trudno pisac duzy list [...]

Bardzo mnie interesowalo te 2 broszurki, jeden od Korczaka co bylo od Panskiej ziony i drugi od przyzycia dzieci w czasie wojny. Zginielo mi ta broszurka od Dr. Korczaka i takze RESUME od Pana i ziony, bo mi wygradli z woza co to bylo w kopercie i nie mam kopie od tego, gdyby nie bylo od Pana trudnosci, tobym proszyl o poslanie mi to do Nowego Yorku na adres [...]

Ja Panu kaze poslac ten list do Nowego Yorku i chce pomowic z moim kuzynem Mr. Meed co jest Prezydentem WAGRO i takze holocaustu, moze On jest interesowany zawiazac kontakt z Panem w sprawie jakich danow [darów – ?W. T.] co do Muzeum co buduja

w Washingtonie, co będzie gotowy w 1993 roku, dlatego chce mieć ten list tam, bo będzie miesiąc w stanach.

Także niech Pan mi napisze, co Panu interesuje do mego przeżycia, to chętnie Panu napiszę szczegółowo. Mogę napisać w kilku tapach, jak np. wyjazd do Węgrowa z Warszawy w roku 1942 kiedy Inz. Czernakow odebrał sobie życie; wyjazd z Węgrowa do obozu w Ostrowie Maz. jako ochotnik i z tamtąd zabrali nas cała grupa 200 ludzi do Treblinki No 1 co tam byli Żydzi i Katolicy. Tam byłem 6 miesięcy i z tamtąd uciekliśmy cała grupa 20 ludzi prawie wszyscy byli z Węgrowa, z tych 20 ludzi zostałem tylko ja przy życiu. Przeżycie u Kowalskiego do wyzwolenia w sierpniu 1944 potem życie w Węgrowie do wyzwolenia Łodzi, życie w Łodzi kilka miesięcy, i wyjazd z Polski Listopad 1945 do Niemiec cała rodzina. Rodzina wyjechała do Izraela pojedynczo 46 i 47 i 48 roku i ja pojechałem do Stanów 1951 w Maju.

Co Pana interesuje z tych lat to Panu napiszę szczegółowo i to Pan z Korektuje i napisze po swojemu.

Serdecznie Pana pozdrawiam wraz z rodziną i także pozdrawiam ludzi z „pogwarek węgrowskich.

Zostaje z szacunkiem.

Rubin Bird

5

Warszawa, dn. 23 XI 1991 r.

Szanowny Panie Bird,

Niepokoili mnie Pana milczenie. Teraz wiem, co było tego powodem i cieszę się, że wraca Pan do zdrowia. Serdecznie życzę zupełnego wyleczenia i to jak najszybciej!

Cieszę się także, że nie zrezygnował Pan z zamiaru podzielenia się swoimi wspomnieniami. Jak już pisałem, wspomnienia te są ważne z co najmniej dwóch powodów: jako świadectwo losów ludzkich w czasie ostatniej wojny, i jako element historii małego polskiego miasteczka – Węgrowa. Oba względy są ważne dla przyszłych pokoleń, które zbudują – miejmy nadzieję – lepszy świat.

W swoim liście zaproponował Pan gotowy plan pracy. Są to poszczególne etapy Pana życia. Proszę, aby Pan po kolei pisał o tych sprawach, czyli o: [tu wymieniam jeszcze raz – dla przypomnienia – wszystkie te tematy wspomnień, które R. Bird zaproponował w liście z dn. 5 XI 1991 r. – W. T.].

Tak, jak Pan pisze, będę Pana wspomnienia opracowywał językowo i przysyłał Panu do aprobaty. Gdy zajdzie potrzeba, będę – pozwoli Pan – pytał o jakieś dodatkowe szczegóły i prosił o uzupełnienia.

Pragnę jeszcze raz podkreślić, iż: 1) moja propozycja nie ma charakteru komercyjnego; jest pracą nad odtwarzaniem historii, 2) bez Pana zgody nie opublikuję ani jednego słowa z Pana wspomnień, 3) całość Pana wspomnień, gdy będą gotowe, chciałbym wydrukować – pod Pana nazwiskiem – w naszych „Węgrowskich Listach” jako osobną broszurkę. Od razu dodam, że gdybym uzyskał jeszcze inne ciekawe wspomnienia, to można by pomyśleć o małej książeczce.

*Kto z Pana dawnych węgrowskich znajomych mógłby być autorem takich wspomnień? [...]*

*To już wszystko na dziś. Jeszcze raz życzę Panu jak najszybszego powrotu do zdrowia. Dziękuję za życzenia dla Węgrowa – przekażę je w najbliższym czasie, bo się tam wybieram. Serdecznie Pana pozdrawiam.*

Wiesław Theiss

6

Caracas dnia 23/2/92

Sz-ny Panie Theiss.

*List Panski z dnia 23/11/92 otrzymałem w Nowym Yorku za co Panu bardzo dziękuje. Bardzo Panu przepraszam ze nie pisałem przez ten cały czas, i to było powodu mojego zdrowia, co mam z oczyma. Jestem pod opieką lekarza i on mi robi co można i mi gwarantuje ze po 3 miesiącach bede o wiele lepiej [...] Daje mi różne kropli i inne rzeczy co ja biore. I to samo co mówi ten lekarz w Caracasie to mi mówili 2 lekarze w Nowym Yorku. Teraz po 2 miesiącach jak byłem w Nowym Yorku, to widzę małe polepszenie, ale to jeszcze nie jestem w stanie napisać list [...]*

*Ja chciałem Panu napisać list, i myślałem ze poproszę zione żeby mi napisała, ale ona jest amerykanka co nic nie zna języka polskiego, to muszę jej dyktować litera po literze i to zajmuje dużo czasu. Ja chce Panu znać ze nie zapomniałem od Pana i jak tylko będę w stanie zdrowotnym pisać na maszynie to chętnie to zrobię, i według Pana wskazówek napiszę Panu moje całe przeżycie.*

*Według co czytam teraz w gazety, to w Polsce jest teraz kryzys, i to potrwa zanim to się polepszy. To było wiadomo, ze ten okres co się zmienia z komonizmu na wolny rynek to jest okres ze jest duża inflacja i dużo ludzi to wykorzystuje aby tylko zarobić i robić forse, ale po pewnym czasie to się polepszy. Czytam ze szkłem powiększonym, to utrudnia ale co można zrobić.*

*Jeszcze raz Panu przepraszam ze nie dałem Panu znać cały ten czas, doprawdy nie mogłem. Tak ze zdrowiem oprócz oczy czuje się dobrze, wziąść pod uwagę na mój wiek.*

*Serdecznie Panu pozdrawiam wraz z rodziną.*

*Zostaje z szacunkiem.*

Rubin Bird

7

[List bez daty; prawdopodobnie druga połowa marca 1992 r.]

Szanowny Panie Bird,

*Mam nadzieję, iż ze zdrowiem Pana jest już lepiej, aniżeli wtedy, gdy pisał Pan swój list do mnie (23.2.92). W każdym bądź razie serdecznie tego Panu życzę [...]*

*Martwi mnie, że moja propozycja, aby Pan [napisał] wspomnienia sprawia teraz takie kłopoty. Aby ułatwić tę pracę, zaoszczędzić Pana siły i czas, widzę dwa wyjścia. Pierwsze:*

proponuję i proszę, aby nagrał Pan swoje wspomnienia na taśmę magnetofonową, którą ja następnie mógłbym przepisać i przesłać Panu do poprawek i autoryzacji. Drugie wyjście: proszę dyktować wspomnienia swojej żonie po angielsku [...] Mógłbym przetłumaczyć i przesłać Panu do korekty. Wybór metody należy do Pana, ale nagranie magnetofonowe byłoby chyba najprostsze.

Z Pana listu wnoszę, że interesuje Pana to, co dzieje się w naszym kraju. Rzeczywiście - kryzys i inflacja mają duże rozmiary. Jest jednak takie przysłowie: „Nie od razu Kraków zbudowano”. My, Polacy, często o tym zapominamy. A tu trzeba żmudnej i długotrwałej pracy, aby po półwiecznych rządach komunistów zbudować normalny rynek i gospodarkę.

Gdy idzie o nasze prace w Węgrowie – to trwają nadal. Prawie że mamy gotową do druku książkę „Pogwarki węgrowskie”, w której będzie też wydrukowany fragment Pana listu-wspomnienia o ukrywaniu się [w czasie wojny] pod Węgrowem.

Ostatnio zaangażowałem się w nowe prace związane z propagowaniem dziejów i kultury Żydów polskich. Włączyłem się do działalności Fundacji Umschlagplatz oraz Stowarzyszenia im. Edyty Stein. Obydwie organizacje działają na rzecz zbliżenia polsko-żydowsko-niemieckiego. Ważna część tych prac skupia się wokół postaci dr. Janusza Korczaka, wielkiego Wychowawcy dzieci, który zginął w Treblince.

Jeszcze raz życzę dobrego zdrowia. Będę rad, gdy otrzymam od Pana dobre wiadomości.

Proszę przyjąć wyrazy głębokiego szacunku i poważania.

Wiesław Theiss

### III. WSPOMNIENIA – PIERWSZY FRAGMENT

1

Caracas, dnia 06/7/92

Szanowny Panie Dr. Theiss.

Jak Panu przyrzekłem że tylko sie bede czul lepiej ze zwrokiem to Panu napisze. Otuz czuje sie troche lepiej (ale jeszcze brakuje duzio) to napisze Panu przezycie moje i to jest [...]

[Autor swój list-wspomnienie zamknął następującą uwagą:] To juz wystarczy na dzisz. Przepraszam za bledy ortograficzne i ogolnie za moj zlamany jezyk po polsku ale muszy Pan wziasc pod uwage ze nie uzywam tego jezyka 47 lat. Niech mi Pan napisze jak to sie Panu spodobalo i dalej bede Pana napisal moje przezycie ta wojne. Serdecznie Pana pozdrawiam wraz z rodzina. Zostaje z Szacunkiem. Rubin Bird.

A oto teksty dwóch moich listów, w których odnosiłem się do otrzymanych wypowiedzi:

Warszawa, 23 VIII 1992 r.

W. Pan  
Rubin Bird  
Caracas

Wielce Szanowny Panie,

[...] Bardzo dziękuję za to, że mimo kłopotów ze zdrowiem (mam nadzieję, że już jest lepiej) zechciał Pan opisać tamte trudne chwile.

Całość wspomnienia jest bardzo interesująca, fragmenty zaś – wręcz znakomite. Należą do nich sceny, których czytanie wywołuje duże emocje, jak m.in. scena ucieczki z Treblinki. Ważne też są od strony historycznej i dokumentalnej opisy organizowania się Żydów w grupy robocze i opisy pracy fizycznej tych osób. Może jednak najważniejsze w Pana wspomnieniu jest – tak wyraźnie widoczne – zderzenie rozpaczliwej walki o życie z niemiecką machiną śmierci [idzie o opisy funkcjonowania Treblinki II – W. T.] Nie jest też źle z Pana językiem polskim. Pisze Pan czytelnie, jasno i prosto.

Te moje uwagi nie są pełną analizą Pana wspomnienia – to pierwsze wrażenia z lektury. Szczegółowe refleksje prześlę wkrótce, w następnym liście [...]

Gorąco namawiam Pana i proszę o pisanie dalszego ciągu tych interesujących wspomnień i oczekuję na nie.

Dodam, iż obecnie opracowuję Pana wspomnienia od strony językowej i stylistycznej. Prześlę Panu tę wersję do akceptacji i uzupełnień. Sądzę, że nastąpi to za jakieś 14 dni.

Teraz już kończę, serdecznie Pana i Pana Najbliższych pozdrawiam. Życzę dobrego zdrowia i pomyslności.

Wiesław Theiss

Warszawa, 9 września 1992 r.

Wielce Szanowny Panie Bird,

Przesyłam wstępnie opracowane Pana wspomnienie – z prośbą o wgląd, uzupełnienia i akceptację (autorstwo proszę potwierdzić podpisem). Piszę „wstępnie”, bo przed drukiem będzie trzeba jeszcze całość przejrzeć pod względem językowym.

Mam nadzieję, iż Pan zaakceptuje wprowadzone zmiany. Staratem się, aby było ich jak najmniej. Bardzo dbałem o to, aby zachować autentyczność Pana wypowiedzi, gdyż jest to cenny składnik wspomnienia.

Wspomnienie czyta się, jak już pisałem w poprzednim liście, bardzo dobrze. Lektura wciąga, opisane sceny są pełne prawdziwego dramatyizmu i tragedii. Jest to przejmujący dokument ludzkich tragedii.

Proszę o ewentualne uzupełnienie tego tekstu o następujące informacje:

- 1 – Gdzie, dokładnie, pracował Pan poza gettem, w jakiej fabryce, na jakiej ulicy?
- 2 – Proszę dokładniej opisać podróż (ucieczkę) koleją z Warszawy do Węgrowa; dokąd Pan dojechał koleją (czy do Sokołowa?) i jak dalek Pan dotarł do Węgrowa?

3 – Proszę nieco bliżej przedstawić rodzinę w Węgrowie – kim byli, czym się zajmowali, jak zareagowali na Pana przyjazd?

*I mam jeszcze jedną prośbę-sugestię.<sup>1</sup> Otóż w swoim wspomnieniu pisze Pan przede wszystkim o wypadkach, zdarzeniach, sytuacjach. Jest to opis głównie świata zewnętrznego, tego, co działo się dookoła Pana. Rzadko kiedy Pan pisze o swoich odczuciach, a przecież towarzyszyły one tamtym chwilom, były częścią tamtego życia [...]*

*Proszę więc w kolejnej części wspomnienia sięgnąć pamięcią do tego, co Pan wtedy odczuwał. Proszę opisać to, co się w Panu działo, co myślał Pan np. o Niemcach, o życiu i jego wartości, o miłości, o przyjaźni, o rodzinie w Węgrowie czy też o Bogu itp. A jeżeli wtedy nie miał Pan tego rodzaju refleksji, to też proszę to napisać. A może później, w ciągu życia wracał Pan do tamtych chwil i je oceniał?*

*Z wyrazami głębokiego szacunku,*

Wiesław Theiss

## 2. Fragment wspomnień R. Birda. Wyjazd z Warszawy do Węgrowa

Daty nie pamiętam. Zdaje się, że to było w lipcu 1942 roku<sup>14</sup>. Wtedy słyszałem, że inż. Czerniakow popełnił samobójstwo. On był prezydentem gminy żydowskiej w Warszawie. Niemcy chcieli, żeby podpisał zgodę na codzienny wywóz około 50 000 ludzi do Treblinki. Oni to miejsce nazywali obozem pracy, ale inż. Czerniakow wiedział, że tam się nie jedzie do pracy, tylko na śmierć. Odebrał sobie życie, bo nie chciał podpisać takiej zgody.

Wtedy Żydzi już wiedzieli, o co się rozchodzi. Każdy zaczął myśleć, gdzie uciekać. Ja chciałem uciekać z Warszawy do Węgrowa. Od kogoś, kto pracował poza gettem, dostałem przepustkę i dzięki niej wyszedłem z getta. Kartkę tę oddałem właścicielowi przez kogoś, kto wrócił do getta. I jak byłem w tej pracy poza gettem, to uciekłem. Tak znalazłem się poza gettem.

Zdjąłem opaskę, którą jako Żyd musiałem nosić. Poszedłem na kolej i pojechałem do Węgrowa. Dokładnie to było tak. Koleją pojechałem do Mińska Mazowieckiego, bo bałem się jechać do Łochowa, gdzie mogli mnie rozpoznać ludzie i miałbym nieprzyjemności. Z Mińska pojechałem autobusem do Kałuszyna, a stamtąd furmanką do Węgrowa.

To, co zobaczyłem w Węgrowie, było nieporównywalne z tym, co działo się w Warszawie. W Węgrowie było cicho, nie było getta, i miałem tam swoją rodzinę. Moja matka bardzo ucieszyła się, że opuściłem Warszawę i przyjechałem do Węgrowa. Ojciec już wtedy nie żył. Umarł naturalną śmiercią w 1939 r. Przed wojną handlował skórą i miał warsztat szewski. Otóż, gdy Niemcy weszli do Węgrowa, wzięli rabina [Jaakowa Mendla] Morgenszterna do czyszczenia ulic. Pogania-

<sup>14</sup> Adam Czerniakow, prezes Gminy Żydowskiej w warszawskim getcie, zmarł w dn. 23 VII 1942 r. W pożegnalnym liście napisał: „Żądają ode mnie, bym własnymi rękami zabijał dzieci mojego narodu. Nie pozostaje mi nic innego, jak umrzeć”. Zob. *Adama Czerniakowa dziennik getta warszawskiego*, oprac. M. Fuks. Warszawa 1983, PWN, s. 306 [dop. – W. T.].



li go, kuli bagnetem. Rabin chorował, był diabetykiem i zmarł. Wtedy Niemcy wybrali 11 najważniejszych Żydów z miasta do udziału w pogrzebie rabina. Wśród nich był mój ojciec. Żydzi ci poszli najpierw do mykwy (to jest taki basen, gdzie Żydzi się myją). Woda w mykwie nie była ogrzewana. Ojciec mój zaziębił się, dostał zapalenia płuc i z braku opieki lekarskiej dwa tygodnie później zmarł. Ja wtedy byłem w wojsku i dowiedziałem się o tym pięć miesięcy później.

Po przyjeździe do Węgrowa zaprosił mnie do siebie Mordechaj Zejman. Był on przewodniczącym gminy żydowskiej. I zapytał mnie, jak wygląda sytuacja w Warszawie. Jak ja mu opowiedziałem – nie uwierzył. Wtedy do Węgrowa codziennie przyjeżdżał szef Treblinki i dawał przewodniczącemu gminy żydowskiej zamówienie na to, co potrzebował, np. na futra, skórzane buty, płaszcze skórzane, biżuterię i na inne rzeczy. Zejman dostarczał to wszystko Niemcowi, a za to szef z Treblinki przyrzekł mu, że nie będzie ruszał Żydów w Węgrowie.

Przy tej rozmowie Zejman wspominał, że szef z Treblinki prosi o 200 ludzi do pracy w Ostrowi Mazowieckiej (tam ten szef mieszkał i stamtąd codziennie rano jechał do Treblinki). To ja mówię Zejmanowi, że idę na ochotnika do tej pracy. A on pyta mnie: „dlaczego chcesz iść jako ochotnik, przecież w Węgrowie masz mieszkanie u swojej rodziny i niczego nie będzie ci tu brakowało. Co jest przyczyną?” Odpowiedziałem, że służyłem w wojsku w 71 pułku piechoty, a po ukończeniu kursu rekruckiego posłano mnie na kurs do Ostrowi Mazowieckiej do Pułku Artylerii Lekkiej. Tam byłem kilka miesięcy, poznałem dobrze te tereny. Jest to niedaleko niemieckiej granicy, toteż myślę, że jak będzie źle to ucieknę do Niemiec, gdzie jako polski robotnik będę miał lepszą szansę na przeżycie.

To, co powiedziałem spodobało się Zejmanowi. Stwierdził nawet, że razem ze mną wyśle swoich dwóch synów. Dodał przy tym, że będę przewodniczącym tej grupy i nie będę musiał pracować. Na to się nie zgodziłem, bo chciałem być prostym robotnikiem, bez żadnych przywilejów. Nasza rozmowa skończyła się na tym, że on posyła także swoich synów i razem jedziemy do pracy w Ostrowi [...]

### 3

W dalszych fragmentach cytowanego listu-wspomnienia, pominiętych w tym tekście, R. Bird opisał swój pobyt i pracę w Ostrowi Mazowieckiej, pobyt w obozie Treblinka II oraz przedstawił szczęśliwą ucieczkę z tego obozu. Ogółem ta część wypowiedzi liczy 6 stron maszynopisu, bez interlinii i bez marginesów. Autor wspomnień wyraźnie skoncentrował się na tym, aby podać jak najwięcej informacji i aby były to informacje szczegółowe. Cel ten z powodzeniem osiągnął. Czasami tylko dzielił się szerszą refleksją i formułował oceny, jak np.: „[...] *Takie było życie w Treblince* [idzie o obóz Treblinka II – W. T.]. *Jak człowiek teraz pisze o tym to sam nie chce wierzyć że coś mogło się stać w takim kulturalnym kraju jak Niemcy* [„Niemcy” – skrót ten oznacza tu – chyba? – okupację niemiecką i zbrodnie popełnione przez Niemców w ogóle – W.T.].

## IV. WSPOMNIENIA – DRUGI FRAGMENT

## 1

Kolejny, drugi i ostatni fragment wspomnień R. Birda dotarł do mnie po 7 miesiącach, a jeszcze 2 miesiące później otrzymałem uzupełnienie relacji. Były to odpowiedzi na moje pytania. Długie czekanie na znak życia z Caracas prowadziło do wątpliwości, czy aby R. Bird nie wycofał się z naszej współpracy lub też czy nie stało się tam coś złego.

Ogółem wymienione partie tekstu R. Birda – wspomnienie i uzupełnienie – liczą 10 stron maszynopisu; maszynopis nie uwzględnia interlinii i marginesów, brak też akapitów. Treść relacji jest chronologicznym opisem następujących wydarzeń: ukrywanie się R. Birda pod Węgrowem, wyzwolenia miasta i okolic przez Rosjan, powrót do Węgrowa, wyjazd do Łodzi, wyjazd z Polski do Austrii oraz – jest to tylko kilkudzaniowa wzmianka – pobyt Autora w Niemczech i wyjazd do Ameryki, a następnie do Wenezueli.

A oto moja odpowiedź na długo oczekiwane informacje:

*Linköping, Szwecja 13 maja 1993 r.*

*Wielce Szanowny Panie Bird,*

*Przepraszam bardzo, że tak późno reaguję na Pana wspomnienie z dn. 13 II 93 r. i z 5 III 93 r. Obydwa fragmenty bardzo mi się podobały. Są interesujące, ciekawe, żywo napisane.*

*Zanim jednak szczegółowo będę mówił o Pana wspomnieniach, chciałem zapytać, czy doszedł do Pana mój list z dn. 28 I 93 r., który przesałem Panu za pośrednictwem Pana Meeda. Nie miałem wtedy tu w Szwecji Pana adresu, więc skorzystałem z pośrednictwa Pana Meeda.*

*Pan Meed w swoim liście pisał, że wybierają się Panowie do Polski. Czy ten plan jest aktualny? Jeśli tak, to kiedy Panowie przyjeżdżają i czy będziemy mogli się spotkać?*

*Bardzo mi zależy na spotkaniu z Panem, Panie Bird, i z Pana Kuzynem. Moglibyśmy odbyć wspólny spacer po Węgrowie i odwiedzić miejsca, które łączą się z Pana życiem w tym miasteczku oraz z życiem Pana rodziny. Chciałbym usłyszeć Pana wspomnienia o tych miejscach. Byłoby to uzupełnienie i rozszerzenie Pana wspomnień pisanych.*

*Tak, jak zaznaczyłem, ostatnie dwa odcinki Pana wspomnień bardzo mi się podobają. Jest w nich wszystko: humor i dowcip, jest powaga i namysł nad światem i nad ludźmi, jest wiele informacji – złych i dobrych o tym, co Panu i Pana Rodzinie zdarzyło się podczas wojny [...] Wiele pan pisze o sprawach nowych, mało znanych lub w ogóle dotąd nie znanych. Do tych ostatnich należą na przykład informacje o pierwszych dniach po wyzwoleniu, kiedy usiłował Pan wrócić do domu Rodziców.*

*Szanowny Panie Bird, Pana wspomnienia powoli „wypełniają” obraz tamtych czasów, stają się pełniejsze, bogatsze. Ma Pan jednak jeszcze wiele ciekawych rzeczy do powiedzenia. Sam Pan o tym mówi w swoim liście. Proszę więc jeszcze o cierpliwość i dalszą współpracę – efekt będzie lepszy i pełniejszy. Proszę jeszcze sięgnąć do pamięci, by opisać*

wydarzenia, problemy, ludzi, o których Pan tylko wie [...] Prośba o ciąg dalszy wspomnień i uzupełnień. Proszę:

1) Przetłumaczyć [wszystko] co się da ze wspomnień Pana Szwagra, tych pisanych w czasie wojny. Myślę, że może to być bardzo cenny materiał. Nawet gdyby to były tylko dwie lub trzy strony, i gdzieś wyrwane ze środka, to ich znaczenie historyczne jest bardzo duże. Ten tekst mógłby być wpleciony w Pana wspomnienie. Panie Bird, proszę więc przetłumaczyć z tego pamiętnika, co się da – wszystko jest ważne.

2) Napisać coś [więcej] o Panu Dominiaku – kim był, co robił, czy pomagał i dlaczego, jak Pan z nim wszedł w kontakt? [...]

3) Proszę podać nazwiska, o ile Pan pamięta:

a) Żydów zamordowanych w Budkach (o tym wydarzeniu warto by w ogóle więcej napisać: kto to zrobił, co się stało z ciałami zamordowanych, jak reagowali Polacy, którzy o tym się dowiedzieli, jakie były reakcje Pana Rodziny i Kolegów. Proszę się nie gniewać, że tak szczegółowo Pana wypytuję, ale pamiętnik wtedy będzie dobry, gdy oprócz informacji będzie zawierał jeszcze [opis] reakcji ludzi, gdy będzie mówił o tym, co ludzie myśleli, jaki mieli stosunek do tego, co się wokół nich działo. W pamiętniku chcemy pokazać wydarzenia i ich wpływ na człowieka);

b) Polaków, z którymi Pan spotkał się zaraz po wojnie: tego nauczyciela, z którym się Pan wyczuł, i burmistrza, który popierał Wasze starania o dom;

4) Proszę napisać coś więcej o tym Wacku-szmalcowniku: czy Pan się kiedyś z nim spotkał, czy znał go Pan sprzed wojny, czy zamordował on kogoś z Pana Bliskich czy Znajomych?

5) Proszę napisać swoje wspomnienia z 1938 r. [...]

Szanowny Panie Bird, proszę Pana o wiele wspomnień, o wiele wysiłku. Ale Pan wie, że robi Pan to [dlatego], aby ci, którzy będą tu po nas, wiedzieli jak to było. Mam nadzieję, że zdrowie Panu dopisuje i nie będzie kłopotu z pisaniem. Widzę, że pisze Pan coraz lepiej po polsku – rozpisal się Pan w czasie tego wspomniania. To dobrze – Pana wspomnienia są coraz bardziej szczegółowe, konkretne, ciekawsze. Czy samo pisanie, wracanie do tamtych trudnych czasów, nie męczy Pana? Czy czasami nie śni się Panu ten straszny Wacek-szmalcownik – morderca spod Węgrowa czy inna postać z tamtego okresu? Proszę i o tym napisać [...]

Panie Bird, gdyby Pan choćby część tych wspomnień, o które proszę, zdążył napisać przed przyjazdem do Polski, to proszę je przywieźć ze sobą. Ja do Polski wracam już niedługo – 22 czerwca. Proszę więc informacje o Pana przyjeździe przesłać już na mój warszawski adres.

Serdecznie pozdrawiam Pana i Pana Najbliższych, życzę dobrego zdrowia, dobrego samopoczucia i powodzenia na co dzień.

Z poważaniem,

Wiesław Theiss

## 2

Caracas dnia 13/6/93

Sz-ny Pan Dr. Theiss.

List Panski z dnia 13/5 b.r. otrzymałem za co Panu bardzo dziękuje. Pan mi pisze ze poslal mi list Pan list do Mr. Meeda 28/1 b.r. to ja zadzwonilem Meeda i sie jego pytalem czy On otrzymal list dla mnie, to mi mowil ze zadnego listu nie otrzymal. Widocznie albo list zaginal albo bylo napisane zły adres. Ja sie w krotce wezme do pisania i napisze Panu nastepne przecicia, i to co Pan proszy o nazwisk tego nauczyciela i Burmistrza i te co zostali zabiczy w Budkach ja nie pamietam, ale napisze do mojej siostry do Israela. Ona ma lepsza pamiec niz ja. Ona napewno bedzie wiedziala, takze jak Pan ma znajomych w Węgrowie, to Oni beda wiedzieli te imiona.

Pan mi sie pyta w liscie zebym napisal o Pana Dominiaka. Otuz Dominiak byl szefem tajnej policji, i kazdy jego znal w Węgrowie. On nie byl z Węgrowa. On zdaje sie byl Szlaczak. Jak myszmy zostali wyzwoleni to rozmawialem z ziona i jego nie bylo, bo uciekl zdaje sie z Niemcami. Potem jego zlapali i mial sad, gdzie Kowalski byl szwiadkiem dla niego i zostal zwolniony. Pozatym nic nie wiem od niego. Ja mam do Pana wielka proszbe, aby Pan sie dowiedzial, czy zyje, i o ile tak – gdzie mieszka. I jak bede mial od Pana odpowiedz, to Panu napisze wiele interesujace rzeczy, ale chce wiedziec te rzeczy co proszę Panu [...]

Koncze moj list i serdecznie Panu pozdrawiam wraz z rodzina. Zostaje z szacunkiem

Rubin Bird

## 3

Szanowny Panie Bird,

Kilka dni temu wróciłem ze Szwecji. Wśród czekającej na mnie korespondencji zastałem Pana list z dn. 13 czerwca, za który bardzo serdecznie dziękuję. Zmartwiło mnie, że mój list nie dotarł do Pana Meeda [...]

Cieszę się, że zapowiada Pan pisanie dalszego ciągu swoich wspomnień. Ma Pan tyle ciekawych doświadczeń do opowiedzenia, które na pewno zainteresują przyszłych Pana czytelników. O Dominiaku, szefie węgrowskiej policji, jeszcze nic nie wiem, bo nie miałem czasu, aby zająć się zbieraniem informacji o tym człowieku. Ale za parę dni wybieram się do Węgrowa i myślę, że czegoś się dowiem. Teraz, gdy, jestem w Polsce na stałe, z całą energią przystąpię do dalszego badania żydowsko-polskich związków w Węgrowie. Chciałbym do tego celu wykorzystać także gazetę, która ukazuje się w Węgrowie [...]

Za kilka dni, jak tylko uporządkuję swoje sprawy, a mam ich wiele po przyjeździe ze Szwecji, zabieram się do opracowania ostatniej części Pana wspomnień. Będzie to gotowe za tydzień-dwa. Zaraz po zakończeniu tej pracy – przyślę Panu kopię tekstu [...]

Proszę przyjąć moje najlepsze pozdrowienia i życzenia, także dla Pana Najbliższych.

Wiesław Theiss

Warszawa, 30 czerwca 1993 r.

#### 4. Fragment drugiej części wspomnień Rubina Birda: Powrót do Węgrowa

Zaczynam od końca ucieczki z Trebłinki [...] Z Łochowa szedłem do Węgrowa. Gdy słyszałem, że jedzie samochód, to chowałem się w lesie albo w krzakach i dlatego moja podróż trwała dosyć długo. Jak już doszedłem do Węgrowa, było późno i ciemno. Miasto znałem, bo tam się urodziłem. Zacząłem iść pod oknami, żeby usłyszeć, gdzie mówią po żydowsku. Ale chodziłem może i z godzinę i słyszałem tylko polską mowę. Nareszcie doszedłem do tej ulicy, na której stał dom Laufmana. Poszedłem jeszcze trochę dalej, gdzie była duża synagoga. Usłyszałem, jak ktoś mówi po żydowsku. Zapukałem w okno i powiedziałem, że jestem Żydem, żeby mi otworzyli. Drzwi się szybko otworzyły i wszedłem do tego domu. Było tam kilka osób, które od razu poznałem. Byli to szewcy, którzy kiedyś kupowali u mojego ojca skórę. Zapytałem, czy oni mnie poznają. Odpowiedzieli, że nie. Ale była tam może 10-letnia dziewczynka, która powiedziała: „Tatusiu, ja wiem, kto to jest. To jest pan Przepiórka, a jego ojciec miał sklep ze skórami” [...]

##### Jak się ukrywaliśmy u Kowalskiego?

Mieliśmy schron zrobiony za dubeltową ścianą. Także zrobiliśmy sobie schowek pod podłogą. Wyjeliśmy piasek na głębokość jakieś 30 centymetrów. W podłodze były drzwiczki. Ostatni, który schodził do tego schronu, zamykał za sobą te drzwi. Było bardzo ciasno. Mogliśmy tam leżeć na plecach. Grunt był gliniasty. Raz, gdy przyszli Niemcy, leżeliśmy pod podłogą prawie godzinę w wodzie. Wtedy Niemcy zabrali Kowalskiego za niezapłacone kontyngenty. Wtedy dałem wskazówki jego żonie, jak ma postępować, aby wykupić męża z więzienia. Udało się. Myśmy za to wszystko zapłacili. Dom Kowalskiego był bardzo biedny. Nic nie mieli. Myśmy żyli jak jedna rodzina [...]

##### Po wyzwoleniu

Poszliśmy ze szwagrem do Węgrowa. Po drodze zatrzymaliśmy wojskową ciężarówkę, którą dojechaliśmy do miasteczka. W Węgrowie poszedłem na ulicę Jatkową 9. Tam był dom moich rodziców. Widziałem, że dom stoi i okiennice były zamknięte. Nie chciałem wchodzić do środka. Wtedy zobaczyła mnie pewna pani. Przeżegnała się i powiedziała do mnie: „To wy żyjecie”. „Skoro mnie pani widzi żywego, to na pewno żyję” – odpowiedziałem jej. Zapytałem, kto mieszka w naszym domu. Dowiedziałem się, że był to bednarz, który robił beczki. Podziękowałem i poszedłem ze szwagrem dalej [...]

Burmistrz poznał mnie bez kłopotu. Przed wojną był kierownikiem szkoły, do której chodziłem. Ucieszył się, że żyję. Wyjaśniłem mu, po co przychodzę. Poczekaliśmy, aż burmistrz zje obiad i razem poszliśmy na ulicę Jatkową 9. Zapukaliśmy do drzwi. Wyszedł pewien pan i zapytał, o co chodzi. Gdy dowiedział się, że ma oddać nam mieszkanie, zaczął biadolić: „Gdzie ja teraz pójde? Mam pięcioro dzieci.” Wtedy powiedziałem: „Panie burmistrzu, wobec tego, że to mieszkanie ma 4 pokoje i są dwa osobne wejścia do niego i są dwie kuchnie, to my chcemy tylko jeden pokój frontowy, a on niech zostanie w pozostałych trzech pokojach z

kuchnią". Burmistrzowi ta propozycja spodobała się. Zapytał bednarza, co on na to. Bednarz odpowiedział: „Co, ja będę z Żydami mieszkał?” Gdy burmistrz to usłyszał, to tak się zdenerwował, że dał bednarzowi dwie godziny na wyprowadzenie się z naszego mieszkania. I powiedział: „Ty chamie jeden. Oni są tak uprzejmi, że tylko chcą jeden pokój i dają ci całe mieszkanie, i macie osobną kuchnię, i nie musicie razem być, a ty mówisz, że nie chcesz z Żydami mieszkać?!” Bednarz zaczął przeproszać burmistrza. Prosił o kilka dni czasu na przeprowadzkę. Wtedy i ja prosiłem burmistrza, aby się nie denerwował. Burmistrz się trochę uspokoił, i jeszcze raz powiedział: „Cham zostaje chamem” [...]

To był trzeci dzień pobytu Rosjan w mieście. Powoli zaczęli wracać ludzie, którzy się uratowali. Przy życiu przeważnie została jedna lub dwie osoby z rodziny. Przychodzili do nas, bo to był pierwszy dom żydowski. Położyliśmy słomę na podłodze i tak ludzie spali. Dwie moje siostry cały dzień gotowały kartofle, które wykopaliśmy na polniemieckim polu. Było już u nas jakieś dziesięć osób, a nie mieliśmy tak dużych garnków, by od razu dla wszystkich ugotować jedzenie [...]

Rosjanie, gdy dowiedzieli się, że w Węgrowie jest dom, w którym mieszkają ocalali Żydzi, przychodzili do nas i przynosili nam jedzenie. Dawali też lekarstwa. Nie chcieli za to pieniędzy. To była duża pomoc. U nas już mieszkało około 15 osób. Do miasta wrócili także Szejnbergowie, którzy przeżyli niedaleko nas w tej samej wsi. Oni też odebrali mieszkanie po rodzicach. Były już dwa żydowskie domy w mieście [...]

## 5

Przytoczone wyżej fragmenty wspomnień są opracowaną przeze mnie wersją maszynopisu R. Birda. Tekst ten wysłałem autorowi wraz z poniższym listem. Widać w nim jasno dwa kardynalne błędy, które wtedy popełniłem w swojej pracy. Niestety. Pierwszy błąd to zwłoka w docieraniu do informacji, o które chodziło R. Birdowi, co ostatecznie spowodowało, że nie wywiązałem się z danej obietnicy. Błąd drugi można nazwać – za Antonim Kepińskim – błędem sędziego. Towarzyszy temu naiwny psychologizm. Oto zacząłem, chociaż pośrednio, ale dosyć wyraźnie oceniać określone kroki R. Birda czy też zmuszać go do samooceny, która niekoniecznie byłaby pozytywna. Wówczas wydawało mi się, że mam jako badacz prawo do tego, że upoważania mnie również do takich krępujących pytań nasza dosyć długa już listowna znajomość, że – wreszcie – stoją za tym nieodkryte pola motywów działania współuczestnika naszego listownego dialogu. Dzisiaj albo pominąłbym te kwestie, albo dałbym im zupełnie inną formę. A oto ten list:

Warszawa, 28 września 1993 r.

Pan  
Rubin Bird  
Caracas

Szanowny Panie,

Przesyłam Panu ostatni fragment Pana wspomnień – z prośbą o aprobatę i uzupełnienia. Najpierw jednak przepraszam, że moja praca trwała tak długo. Nie miałem – niestety – możliwości, aby Pana tekst opracować w czasie lata. Mogłem to zrobić dopiero w drugiej połowie września [...]

Z braku wolnego czasu nie byłem też w Węgrowie. Nie dowiedziałem się więc niczego o Dominiaku, szefie węgrowskiej policji. Pojadę tam w najbliższych dniach, najpóźniej w przyszłym tygodniu.

Teraz krótko o Pana wspomnieniu. Tak, jak już pisałem, jest ono dobre, interesujące. Proszę jednak o następujące uzupełnienia:

1) Kim był Dominiak i co zrobił dla Żydów i dla Pana osobiście?

2) Nieco szczegółów o pobycie u Kowalskiego – czy słyszał Pan to, co działo się w domu K., gdy Niemcy rewidowali pomieszczenie, w którym byliście obecni (pod podłogą?) Co wtedy Pan czuł, o czym Pan myślał? Czy mógłby Pan też opisać jeden zwykły, typowy dzień z czasu ukrywania się u Kowalskiego? Jak wyglądał ten dzień? Co Pan i Pana rodzina robiliście, co jedliście, jak spędzaliście wieczory, jak myśliście się, etc.?

3) Co Pan czuł wchodząc w Łodzi do mieszkania Niemek? Czy był to dla Pana jakiś rewanż za doznane krzywdy? Jak Pan dziś ocenia ten krok? Czy dziś Pan też by tak postąpił? Czy zdawał Pan sobie sprawę, że postąpił Pan w gruncie rzeczy tak samo, jak Polacy, którzy weszli do Pana mieszkania w Węgrowie? Trzeba ten fragment jasno oświetlić, bo nie jest jasny motyw Pana postępowania: chyba nie chodziło tylko o zdobycie dachu nad głową? [...]

4) Jak dzisiaj ocenia Pan swoje interesy „ze skórami” w Łodzi, a jak wtedy Pan na to patrzył?

Sądzę, że dzięki odpowiedzi na te między innymi pytania, Pana wspomnienia będą bardziej pogłębione. Będą mówiły nie tylko o tym, co Pan robił, ale i o tym, co Pan wtedy myślał, czuł, czego się Pan bał, a z czego się cieszył. Taka psychologiczna prawda jest zawsze dla czytelnika najciekawsza [...]

Z dużą ciekawością czekam na dalszy ciąg Pana wspomnień. Myślę, że do końca tego roku powinniśmy tę pracę zakończyć.

Z wyrazami głębokiego poważania,

Wiesław Theiss

## V. „TAK ZAKOŃCZYŁO SIĘ NASZE WĘDROWANIE” – ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

*„Tak zakończyło się nasze wędrowanie. Prawie cała rodzina znalazła się w Izraelu, a ja w Stanach Zjednoczonych. Gdy przyjechałem do Nowego Jorku, to mój kuzyn był już tam pięć lat i wziął mnie jako współnika do swojego interesu. Byliśmy razem współnikami od 1951 do 1974 roku”* – to ostatnie słowa wspomnienia Rubina Birda.

Korespondencyjny dialog, który prowadziłem z R. Birdem, dostarczył wielu nieznanymi informacjami i ocen o „polsko-żydowskim Węgrowie” sprzed 1945 r. Jest to obraz dynamiczny, głęboki, dramatyczny. Wielokrotnie rozwiewa dobre samopoczucie Polaków patrzących na „żydowski Węgrów”, ale relacja R. Birda też nie jest wolna od uproszczeń i przejawów. Nie da się jednak przecenić tej oddolnej perspektywy w próbie rekonstrukcji czy to partykularnej historii Węgrowa, czy szerszego opisu polsko-żydowskich stosunków na Podlasiu.

W pracy tej wielokrotnie miałem okazję zetknąć się również z niektórymi dzisiejszymi postawami i opiniami wobec tzw. problematyki żydowskiej. Czasem była to nawet bariera żywych jeszcze uprzedzeń wobec Żydów. Było to również doświadczenie innego rodzaju, o czym mówi poniższy przykład.

W dzienniku badania pod datą 10 X 1991 r. zapisałem: *„Telefon – dzwoni nieznana mi osoba. Powołując się na kogoś z Węgrowa, uczestnika Pogwarek, informuje, iż ma materiały o pomocy Żydom, udzielanej w okolicach Węgrowa w czasie wojny. Umówiliśmy się na rozmowę. Spotkanie w dosyć znanej kawiarni w centrum Warszawy. Moja rozmówczyni, młoda kobieta, przedstawia mnie swojej cioci, właścicielce kawiarni. I pani ta, ciocia Ala, natychmiast przystępuje do rzeczy”*.

Skrótowno biorąc sprawy miały się następująco. Pani Ala chciała kupić pobliską kawiarnię, ale nie mogła uzyskać na to zgody z urzędu miejskiego. Wobec tego zaproponowała, abym ja (w domyśle – Żyd) „załatwił” tę sprawę, gdzie trzeba i u kogo trzeba. Burmistrz Śródmieścia (tu zostało wymienione nazwisko) jest Żydem – brzmiało wyjaśnienie i zachęta! Byłem zdumiony misterną konstrukcją intelektualną, która za tym wszystkim stała. Ileż informacji i domysłów – co z tego że fałszywych – należało tu uwzględnić i połączyć w związek przyczynowy! Zafrapowała mnie też głębia pytania: *„Z czego pan żyje na tej uczelni?”* Odpowiedziałem, że zachodzi jakieś poważne nieporozumienie. Na co z kolei usłyszałem: *„Panie Wiesławie, niech się pan nie martwi, wszystko będziemy załatwiać po żydowsku...”* Co to miało znaczyć – nigdy się nie dowiedziałem...

Wszystko to, o czym dotąd była mowa, a także wiele innych kwestii organizacyjno-warsztatowych tzw. czynnych badań społecznych, wykorzystanych w pracach nad polsko-żydowskimi dziejami społeczności lokalnych, nie ma wcale zniechęcać do tego rodzaju prób. Odwrotnie – jest to pilna potrzeba. Niewiele już czasu pozostało dla tego typu inicjatyw. Na zawsze odchodzą współtwórcy i świadkowie tamtych czasów. Coraz węższy jest zakres społecznej pamięci o polsko-żydowskim świecie.



Może ze zdwojoną energią problematykę tę podejmą młode pokolenia badaczy, wnuki tych, którzy pamiętają czas II Rzeczypospolitej? Często już pustymi sloganami stają się dla nich różne „prawdy” o tamtym czasie, w tym także prawda zawarta w myśli: „Biedny chrześcijanin patrzy na getto” (Cz. Miłosz) czy „Biedni Polacy patrzą na getto” (J. Błoński). Jest to bardzo trudne zadanie. Skupia się na tym, co było, ale prowadzi w przyszłość.

## Ekologia miłości

„Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!”

*Stary Testament, Księga Wyjścia, Dekalog.*

„Teoria względności głęboko wpływa na to, jak postrzegamy materię, zmuszając nas do zasadniczego zmodyfikowania pojęcia cząstki. W fizyce klasycznej masa przedmiotu zawsze była związana z niezniszczalną substancją materialną z pewnym „tworzywem”, które uważano za budulec wszystkiego. Teoria względności pokazała, że masa nie ma nic wspólnego z żadną substancją, lecz jest formą energii.”

*Tao Fizyki, Fritjof Capra*

Powyższe cytaty dzieli różnica czasowa ponad 2000 lat wypełnionych budowaniem kultury, której struktura pojęciowa, estetyczna i rozumowa oparta jest na strukturze obrazu. Zbudowana jest z elementów komponujących się w większe całości, logicznie skonstruowane, hierarchicznie zaplanowane tworzące obraz rzeczywistości. U jej podstaw leży atomistyczna koncepcja Demokryta, zwieńczona kartezjańskim stwierdzeniem „myślę więc jestem”, wprowadzającym zdecydowany podział na Ja (*ego*) i nie Ja, czyli cały świat. Na takim podziale niewątpliwie zyskała nauka, zwłaszcza nauki ścisłe. Niewątpliwie jednak, wskutek tego jednostka straciła łączność z innymi jednostkami, współmieszkańcami ziemi, oraz przyrodą. Na drodze kulturowej ewolucji stworzyliśmy sytuację szczególną, w której niewątpliwie osiągnięcia (takie jak zdobycze techniki ułatwiające nam życie) odwracają się przeciwko swoim twórcom, dewastując środowisko, w którym żyjemy. Przede wszystkim jednak stawiając człowieka w pozycji wyjątkowego osamotnienia.

To co naprawdę czyni nasz czas wyjątkowym, to rola jaką pełni w naszym życiu intelekt. Jest on wszechogarniającym panem naszego działania.

❖ Nasze życie jest zaplanowane, przemyślane i ułożone od początku do końca.

❖ Nie ma w nim miejsca na dzikość i nieskończoność, te bowiem nie znajdują swego odzwierciedlenia w intelekcie. Mogą być sklasyfikowane, opisane i uszeregowane, nie mogą być jednak przez rozum zainicjowane.

❖ Spontaniczność jest dla umysłu nieuchwytna, dla niego jest ona jedynie szaleństwem, czyli czymś chorym i niegodnym poznania.

❖ To chyba podstawowe i zasadnicze ograniczenie naszego czasu. Jesteśmy pozbawieni spontaniczności.

Być spontanicznym zaś, to znaczy umieć wykroczyć poza zapisany kulturowo obraz życia, to znaczy ulec przekonaniu, że życie ma swoje prawa, których nie musimy tworzyć, ale możemy ich doświadczać.

Gdy zestawimy początkowe cytaty, nasuwa się pytanie:

❖ Dlaczegoż w dekalogu znajduje się tak zdecydowany zakaz obrazowania? oraz:

❖ Jak sporządzić obraz energii!

Wniosek jest szokujący:

Jeżeli masa jest jedynie specyficzną manifestacją energii, to nie sposób uczynić jej wiarygodnego obrazu. Każdy, który jesteśmy w stanie wykonać jest fikcją, która wprowadza nas w pojęciowy chaos. Widać prawda ta nie była obca w starożytności, skoro znalazła się na Mojżeszowych tablicach.

Zapewne stwierdzenie to brzmi paradoksalnie, pojęciowym bowiem chaosem zwykliśmy określać wszystko, co otworzyło się po tym, jak pękł jednolity, solidny i spójny obraz rzeczywistości.

Z opisanej tu perspektywy wynika jednak, że dotychczasowa kultura była oparta na błędzie, który konsekwentnie podtrzymywany, doprowadził nas w ślepy zaułek. Nasz wszędobylski i ekspansywny intelekt stworzył obraz świata, dzięki któremu mogliśmy go analizować i opisywać. Tymczasem istota rzeczy tkwi w tym, że prawdy nie trzeba tworzyć, ona już jest, istnieje zapisana w każdej chwili naszego życia, trzeba ją jedynie doświadczyć i uświadomić. Nie sposób jej wypowiedzieć, bowiem jej podstawą jest paradoks, więc wszystko co jesteśmy w stanie opisać za pomocą logicznego i analitycznego języka, jest jedynie półprawdą.

Jeśli podałem w wątpliwość sens logicznego myślenia, to nie po to, by go odrzucić, ale po to, by poza nim szukać rozwiązania. Nie sposób wykroczyć poza obraz, posługując się obrazkowym systemem myślenia. Trzeba uczynić coś, co w nas samych wytworzy przestrzeń niezbędną na przyjęcie nowego. Rozwiązanie okazuje się banalnie proste i zawiera się w wyrażonych tu wątpliwościach. Jeżeli wszystko, co jestem w stanie powiedzieć, opisać czy zrozumieć, jest z konieczności ograniczone i niepełne, to nic co wiem nie jest niepodważalne, a w związku z tym jedyne co na pewno mogę powiedzieć, to: wiem, że nic nie wiem.

To stwierdzenie szczególnie trudne do wypowiedzenia, wypowiedziane bowiem ze szczerym przekonaniem w stosunku do samego siebie stawia już mnie, a

nie tylko społeczeństwo, w stanie kryzysu. Tym bardziej przykrego, że jeżeli nic nie wiem, to cóż osiągnąłem przez 40 lat życia.

Wypowiedziane do innych brzmi jak banał, wielokrotnie powtarzany, nudny i nieodkrywczy, a w tej kryzysowej kulturze wszystko przecież powinno być odkrywcze. Cóż, niewiele się da na to poradzić; widocznie najwyższy stopień niewiedzy musi boleć; gdyż jest to samowiedza wypowiedziana już nie do innych, ale do samego siebie. Nie szukająca potwierdzenia, ale rozwiązania. Dopiero takie postawienie sprawy daje nam szansę na odnalezienie nowego porządku rzeczy, przestajemy bowiem tworzyć rzeczywistość, a zaczynamy jej doświadczać. Jest to jednocześnie ten stan świadomej niewiedzy, który ma szansę dostrzec coś nowego.

Po takim wstępie chciałbym państwu opowiedzieć o inaczej uszeregowanej rzeczywistości, której doświadczam od kilku lat. Jest ona w opisie tak samo banalna, jak stwierdzenie ją inicjujące (wiem, że nic nie wiem). Zupełnie inaczej jawi się, gdy jest doświadczana. Czynnikiem ją inicjującym jest pewien mechanizm artystyczny, nazwany przeze mnie „grą”. Jego zasadą jest brak logicznych, narzuconych zasad. Jest jedynie pewna jej organizacja, a to ta mianowicie, że partnerzy siedzą naprzeciwko siebie i przemiennie malują na kwadratowym podobrazu. Obraz będący w planie materialnym efektem takiego spotkania, jest błahostką wobec doświadczenia towarzyszącego tworzeniu go. Jednak wspomnieć o tym wydaje się rzeczą istotną; to bowiem, o ironio, poprzez tworzenie obrazu udaje się wykroczyć poza schemat obrazowego życia. W prostej organizacji gry zostaje przełamana podstawowa zasada naszej cywilizacji, podział na ortodoksyjne Ja oraz resztę świata. Poprzez wspólny arkusz malarski partnerzy nie mają szans obrony swoich granic, choć czynią to oczywiście, tak bowiem są wychowani. Ale praktycznie donikąd nie może to zaprowadzić, mają bowiem tylko jeden wspólny arkusz. O ten arkusz będą toczyć walkę dopóty, dopóki nie uświadomią sobie, że żaden z nich nie może wygrać, że muszą znaleźć jakiś konsensus, jakąś płaszczyznę porozumienia. Nie wystarczy to sobie uświadomić, trzeba tego doświadczyć. W tym miejscu pęka obrazkowy sposób pojmowania. Doświadczamy bowiem wówczas siebie w nieograniczonym kontinuum życia, gdzie ja i partner stanowimy w jakiś sposób jedno. To bardzo silne doświadczenie i przeżycie; pokazuje ono nam, nas samych jako ludzi zdolnych do współodczuwania i szczęścia.

Chciałbym tutaj zaznaczyć, że to o czym mówię, nie jest koncepcją, ale opisem wielokrotnego doświadczenia. Nie wymyśliłem niczego, szukając potem potwierdzenia, doceniłem jedynie przypadkowe doświadczenie. Inicjowałem je później wielokrotnie obserwując jego prawidłowości, poszukując zasad i ograniczeń.

❖ Ta gra nie ma reguł, nie prowadzi też do niczego takiego jak sukces i porażka, a mimo to zachodzi zjawisko gry, wyrażone poprzez zmaganie, emocje, głębokie doświadczenie. Jeżeli więc ta gra nie ma reguł, jeżeli podejmując ją, nic nie trzeba o niej wiedzieć, jeżeli wreszcie reszta zdarzy się sama, to znaczy, że to Ty i Ja jesteśmy zasadą i regułą tej gry.

A to oznacza, że życie niesie w sobie samym sens istnienia, że nic nie musimy sobie ani innym narzucać. Musimy jedynie zrobić w sobie trochę przestrzeni, aby usłyszeć zawartą w życiu prawdę.

Ta głęboka zmiana nastawienia polega na innym doświadczaniu własnych uczuć i własnego umysłu. W chwili gdy Ja (*ego*) przestaje dominować, ujawniają się uczucia stanowiące treść naszego postępowania, nasz umysł z kolei przyjmuje nową pozycję – przestaje dominować, zaczyna obserwować. Z zarządcy staje się towarzyszem, nie wtrącając się w doświadczenie, nie pragnąc panować przygląda się wszystkiemu, co się wydarza. Staje się przyjacielem przychylnym nam, gotowym na udzielenie porad, lecz bez wymogu akceptacji, nienatarczywym. Ta równowaga między uczuciami – nie blokowanymi przez umysł, a umysłem – nie ulegającym emocjom, jest najbardziej fascynująca. Odślania bowiem drogę do nowego rozumienia świata otwartego na doświadczenia.

Gra nie jest praktyką tworzoną na podstawie zaprzeczenia tego co było, choć być może wstęp mógłby to sugerować. Jest doświadczeniem dla ludzi zdecydowanych, gotowych przekroczyć zbędne granice, tych których nadmiar ortodoksji w nich samych męczy, a nie fascynuje. Muszą być to ludzie dojrzały do podjęcia wspólnego wysiłku rozwoju. W tym znaczeniu niczemu nie zaprzecza ani nic nie ogranicza, jest kontynuacją – przekroczeniem szczytu, punktu zwrotnego. Odślania się w tym miejscu pierwsze prawo gry – jest nim AKT DOBREJ WOLI. Zawiera się on w samej decyzji podjęcia gry. Aby można ją było rozpatrywać musi ona najpierw zaistnieć. Dwie osoby muszą po prostu podejść do stołu i zacząć malować wspólny obraz. Nie jest to wbrew pozorom decyzja bagatelna, uchyla ona bowiem priorytet rozumu. Intuicyjnie czujemy, że tam w grze rządzi prawa swobody, że musimy zgodzić się na nieprzewidywalność. Z punktu widzenia umysłu logicznego jest to skok w szaleństwo lub marnowanie czasu na zbędne zabawy. Z punktu widzenia gry jest to AKT DOBREJ WOLI inicjujący nową rzeczywistość.

Przedstawię teraz kilka najważniejszych jej praw :

Gdy jeden z partnerów na płaszczyźnie umieści wykrzyknik, drugi z partnerów widzi spójnik *i*. Popatrzmy – ilustruje to plansza:

!

*i*

Jeżeli wykrzyknik „!” jest wyrazem zdecydowania, to „*i*” jest wyrazem spokoju miękkości, niezdecydowania. Gdy jeden z partnerów wyraża zdecydowanie, drugi dostrzega w tym geście dopełnienie. Paradoks, którego nie sposób logicznie

wytlumaczyć. Jednak w trakcie gry staje się on jasny poprzez jego nieustanne doświadczenie. Ta zasada kosmicznego lustra skazuje nas na niekomunikatywność. Cokolwiek będziemy próbowali wyrazić, świat odbierze to opacznie, w konsekwencji mówi o tym, że żaden komunikat nie gwarantuje komunikatywności.

Drugim fenomenem gry jest nierozdzielność na Ja i nie Ja. Cokolwiek stworzę na płaszczyźnie, nie jest to jednoznaczne, jest jednocześnie:

- moją wypowiedzią,
- ingerencją w obraz partnera,
- reakcją na jego gest,
- pytaniem co „myśli” na temat moich uczuć i postaw,
- prowokacją do reakcji.

Nie sposób wyszczególnić, który z powyższych czynników jest najważniejszy. Taki sposób oceny jest tu nieprzystawalny, każda bowiem próba wyizolowania jednego z elementów zatrzymuje bieg gry – można stwierdzić, tak jak jeden z naszych partnerów – „Nie mogę tworzyć tezy jedynie na podstawie antytezy”, ale będzie to, jak w cytowanym wypadku, ostatni ruch na płaszczyźnie. Tym samym poprzez postulat ładu i porządku poznawczego spowodujemy śmierć przedmiotu badania.

Wszystkie te elementy są nierozzerwalne, są jednością, w której pomimo wyrażania różnych aspektów i stawiania sobie różnych celów nie przeczą sobie, a także nie mogą być rozdzielone. Jedyne co możemy określać, to dominację jakiejś sfery nad inną, raz w moich posunięciach dominować będzie moja wyobraźnia, innym razem rozdrażnienie posunięciem partnera, a jeszcze kiedy indziej ciekaw będę, jak daleko jesteśmy w stanie zabnąć za pomocą niebieskiego koloru. Nie oznacza to, że ulegając własnej wyobraźni nie będę mimowolnie prowokował partnera do odpowiedzi, czy rozdrażniony jego ruchem nie odkryję ciekawych reakcji mojej wyobraźni – jest to układ zależności nierozzerwalny, stanowiący jedność.

Mówię tutaj o GRZE jako o pewnym abstrakcie istniejącym poza mną, którego ja jestem obserwatorem. To nieprawda – w grze taka pozycja jest niemożliwa, nie można podzielić tego doświadczenia na grę jako obiekt badany oraz na obserwatora. Wspomniana wyżej jedność rozciąga się daleko poza płaszczyznę gry, staje się praktyką, w której zarówno ja, jak i mój partner jesteśmy zanurzeni, czy raczej się zanurzamy. Jest ona bowiem pewnym procesem, zaczynającym się od kłótni, poprzez zrozumienie, że tu nikt nie może wygrać, na doświadczeniu jedności kończąc. Jest to równoznaczne z wyjściem (poprzez akt dobrej woli) z naszej rzeczywistości przesyczonej radykalnym podziałem na Ja i nie Ja. Przejściem poprzez zrozumienie wartości konfliktu, zakończonym na poczuciu jedności świata, gdzie podział na Ja i nie Ja jest tak samo niemożliwy jak rozdzielenie różnych aspektów gry.

Chciałbym tu przytoczyć wypowiedź jednego z moich partnerów

„Na początku była to zabawa: proste znaki malowane na przemian przez grające osoby. Po chwili zmieniła się ona w pewnego rodzaju agresję. Z coraz większą zaciekłością odpowiadałam moimi znakami na twoje, aż nagle coś we mnie pękło. Zastanawiałam się nad znakami, które stawiam, kolorami, które dobieram. Nie pasowały do mojej wiedzy.

Były naturalnym spontanicznym odruchem, czymś niezwykle prawdziwym i moim. Poczulałam się oszukana przez siebie samą. Wieża, którą w sobie zbudowałam okazała się jeszcze jedną sztuczną konstrukcją, zła, bo opartą na nie mojej naturze, ale znowu na wyobrażeniach, a może nawet na marzeniach o sobie. Podczas gry nie było czasu na wymyślone wizje. Nie było czasu na przemyślane decyzje, nawyki, wychowanie, kompleksy, kulturę w której żyłam, religię. Byłam tylko ja ze sobą i prawda o mnie. Gra była dla mnie przede wszystkim spotkaniem mnie ze sobą.”

Oto nowy aspekt: doświadczając gry możemy osiągnąć bliski i dobry kontakt ze sobą samym, ze swoimi reakcjami. Doświadczyc siebie, poczuć swój rytm.

Zestawiając dwa powyższe wnioski: **zakończeniem jest poczucie jedności świata, gdzie podział na ja i nie ja jest niemożliwy, oraz byłem tylko ja ze sobą i prawda o mnie. Gra była dla mnie przede wszystkim spotkaniem mnie ze sobą.**

To paradoks na miarę jedności spójnika z wykrzyknikiem. Doświadczamy jedności świata, jednocześnie doświadczając jedności siebie. Sądzę, że jedno bez drugiego nie może istnieć, nie możemy doświadczyć siebie, nie akceptując świata, ani nie możemy zaakceptować jedności świata, nie doświadczając siebie.

Gra jest mechanizmem społecznym, dwoje ludzi świadomie wchodzi we wzajemne relacje, powoli je porządkuje, osiągając poczucie jedności i poprzez to osiągając poczucie siebie.

Coś co można by nazwać wędrówką z tej drugiej strony reprezentują takie systemy filozoficzne jak – buddyzm czy sufizm. Tam adept, kierowany wskazówkami mistrza zgłębia siebie, pozwalając swojej energii na swobodny przepływ na jej podążanie w dół i w górę, na połączenie się poprzez nią z niebem i ziemią. Jest to wędrówka poprzez siebie ku doświadczeniu nirwany czy oświecenia, czyli stanu łączności z wszechświatem.

Wynika z tego, że nieistotne jest, czy zaczynamy swoją wędrówkę od zgłębiania siebie, czy od kontaktu z drugim człowiekiem. Jeżeli będziemy rzetelnie podążać tą ścieżką, dotrzemy do jej przeciwstawieństwa; rysując wykrzyknik, narysujemy spójnik.

Reasumując, jesteśmy nie tylko jednością czy nie tylko jednostkami. Jesteśmy jednocześnie i tym, i tym, **j e s t e ś m y j e d n o ś t k ą w j e d n o ś c i**. Niczym foton niesiony falą światła.

Aby to zilustrować, posłużę się dwoma malarskimi atrybutami, kolorem i konturem:

Jeżeli kolor powszechnie odczuwamy jako uczucie, jako wyrażenie naszych emocji, to równie bezspornie przyznajemy kształtowi zdolność wyrażania intelektu.

Wyraża się on ową linią graniczną pomiędzy przestrzenią a formą. Odzwierciedla umiejętność odszukiwania problemu, określania jego granic, zatem:

**BARWA JEST OPISEM UCZUĆ**

**KONTUR JEST WYRAZEM INTELEKTU**

Trzeba jednak stwierdzić, że barwa nie jest tworem wyabstrahowanym z rzeczywistości, lecz jest jakby wypełnieniem konturu. Barwa nie może być pozbawiona konturu, nawet najbardziej miękkie przejście pozwala uchwycić choćby wrażeniowo granice koloru.

Inaczej jest z konturem. Może on być wewnątrz pusty, możemy go wypełnić barwą albo nie. Kontur może żyć życiem samoistnym.

- barwa jest opisem uczuć
- kontur jest wyrazem intelektu
- barwa nie może istnieć bez konturu
- kontur może istnieć bez wypełniającej go barwy
- uczucia nie mogą istnieć bez intelektu
- intelekt może istnieć bez uczuć
- uczuć nie sposób oddzielić od rozumu
- intelekt daje się z łatwością oddzielić od uczuć

Połączmy wszystkie te wnioski w jeden: **Nasz intelekt, a co za tym idzie cała nasza dotychczasowa kultura popełniła grzech rozdzielenia się z życiem, jest niczym wewnątrznie pusty kontur.**

Mówimy o kryzysie kultury, o kryzysie obecnej cywilizacji. Mówimy, że wszystko już było, że trudno być teraz twórczym. Tymczasem okazuje się że jesteśmy dopiero na początku.

Obecny czas, to budowanie kultury na miarę życia, a nie jak dotychczas życia na miarę kultury. Do tej pory szukaliśmy porządku na zewnątrz siebie. Jakiegoś ideału, do którego będzie można dążyć, nieustannie się ulepszając. Popełniliśmy jednak błąd osierocenia samych siebie.

Nie powinniśmy poszukiwać spójnego obrazu świata, nie musimy niczego łączyć, wówczas bowiem ponownie opieramy się na świecie poza nami, poza sobą. Nie zmieniamy zasady a jedynie próbujemy odnaleźć wspólny mianownik naszych wysiłków. Jest to *de facto* próba powrotu do jednego, monochromatycznego obrazu świata. Rozwiązanie, jak się wydaje, leży gdzie indziej, w odmiennym traktowaniu siebie i swojego doświadczenia. Na dobrą sprawę cóż nam przeszkadza, że ktoś ma inny obraz rzeczywistości niż ja. Jeżeli będziemy się odwoływać do wspólnych doświadczeń podstawowych, wówczas to, czy mamy podobne obrazy rzeczywistości czy inne, może przestać być groźne a nawet stać się interesujące.

Istotny dla jednostki jest chyba przede wszystkim fakt, iż ta rzeczywistość doświadczana jako kontinuum jest rzeczywistością człowiekowi przychylną. Doświadczając jej, czujemy się wreszcie na miejscu, bez potrzeby nieustannego potwierdzania siebie, istnienie jest tam faktem niezbywalnym.

Budując kulturę konsekwentnie nastawioną jednostronnie na rozwój zarówno techniczny, jak i mentalny, zignorowaliśmy zupełnie rozwój duchowy. Uznając go za integralną część religii i pozostawiając Bogu co boskie, zajmując się jedynie tym, co cesarskie stworzyliśmy kulturę o duchowości dyktowanej scjentyzmem. Tenże podejrzliwie traktując mistycyzm, odgrodził się od niego. Nie ma w tym nic dziwnego – by odróżnić mowę mądrą od głupiej wystarczy być człowiekiem inteligentnym, by odróżnić milczenie mądre od milczenia głupiego potrzebny jest mistrz. Nie mogąc mistycyzmu objąć rozumową interpretacją, a także bojąc się nadużyć i pomyłek między nim a mistyfikacją, pozostawiono rozwój duchowy w granicach wiary.



Takie systemy filozoficzne jak buddyzm, czy sufizm pokazują jednak, że rozwój duchowy możemy postrzegać rozdzielnie z wiarą. W buddyzmie na przykład jedyne w co trzeba wierzyć to fakt, że kiedyś istniał niejaki Siddhartha Gautama, który to dzięki osiągnięciu najwyższego stanu umysłu zwany jest Buddą i że stan taki możliwy jest do osiągnięcia. *De facto* jest to wiara w możliwość innego zorganizowania rzeczywistości niż ten sposób, który podaje nam codzienność.

W sytuacji, w której znalazła się nasza kultura, zarówno dobra materialne, jak i intelektualne są stosunkowo proste do zdobycia, istnieją powołane odpowiednie instytucje służące pomocy i kształceniu. Mimo takiej łatwości w zaspokajaniu tych potrzeb coraz powszechniej wiadomo, że nie rozwiązują one naszych podstawowych problemów. Możemy zapewnić sobie gruntowne wykształcenie czy względny dostatek. Nie jest to nieosiągalne, być może czasem trudne bądź pracochłonne – jest jednak realne. Dużo gorzej sprawy mają się w sferze uczuć i one obecnie stanowią najbardziej poszukiwane dobro. Wśród nich najcenniejszą zdobyczą jest miłość, jest ona najbardziej poszukiwanym „towarem” końca dwudziestego wieku. Najbardziej poszukiwanym, ponieważ w jej wypadku popyt znacznie przewyższa podaż, towarem ponieważ szukamy jej na zewnątrz nas, chcemy by przyszła ona z zewnątrz i zaspokoila nasze potrzeby, traktujemy ją dokładnie tak jak towar.

Tymczasem duchowość rządzi się swoimi prawami, miłość jest raczej relacją umysłu do cielesności niż stanem zapełnionej pustki. Nie możemy od świata żądać, by spełniał w tym miejscu nasze zachcianki, a nawet jeżeli to się zdarzy, to i tak nie doznamy zaspokojenia. Zaspokojenie bowiem jest pracą, odkrywaniem siebie jako „Jednostki w jedności”. Możemy to osiągnąć jedynie, porządkując nie znaną nam obecnie sferę duchowości. Z zasadniczej triady Duch – Ciało – Materia, ten pierwszy aspekt jest najbardziej zaniedbany. Nauka w swoim obecnym kształcie rozwijała się w uzupełnieniu a także w opozycji do kościoła. Najlepszym z jej prekursorów zafundowano w nagrodę ogniste stopy lub deklaracje lojalności. Musiał to być olbrzymi wstrząs dla nowo rodzącej się dziedziny, skoro do dziś kwestię duchowości omija z daleka. Tymczasem jest to taka sama sfera naszego istnienia jak intelekt, czy finanse, tak samo musimy ją badać, wyciągać wnioski i poznawać świat widziany jej oczyma. Musimy stworzyć również aparat badawczy a także metodologię dla tej specyficznej dziedziny. Jesteśmy dopiero na początku i jest wiele do zrobienia, a uniknąć się tego nie da, w krajobrazie bowiem naszego istnienia zdecydowanie brakuje usystematyzowanego spojrzenia z tej perspektywy. Nie jest to postulat utopijny, jest on czysto praktyczny. Znajdujemy się w stanie kryzysu i potrzebujemy znaleźć z niego wyjście. W teorii zarządzania jest takie twierdzenie: „Przedsiębiorstwo przeżywa kryzys, jeżeli nie jest w stanie wypełniać swojej misji”. Misją naszej cywilizacji było uczynić sobie ziemię podległą, tę misję wypełniliśmy, skutki tego okazały się zupełnie niezadowalające. Są one wręcz dewastujące dla środowiska, w którym żyjemy. Zarówno fakt wypełnienia naszej misji, jak i niezadowolenie z jej skutków, postawiło nas w stan kryzysu. Obecnym zadaniem jest sformowanie nowej misji dla nas i kreowanego przez nas świata.

Nie możemy tego jednak uczynić bez rozpoznania sfery duchowości, bez niej bowiem jesteśmy jedynie Turystami lub Włóczęgami, jak pięknie zauważył profesor Bauman. Ona daje nam tę wyjątkową i jedyną możliwość zakotwiczenia w codzienności, czucia się na miejscu gdziekolwiek się znajdujemy. Dopiero spojrzenie na rzeczywistość z pozycji doświadczenia duchowego daje nam możliwość poczucia się Jednostką w jedności. W tym świecie nie istnieje nic, co moglibyśmy z niego wyizolować, wyrwać, jest to kontinuum, gdzie intelekt, materia i duchowość są przejawami tej samej jedności, nie możemy więc badać miłości jako czynnika wyizolowanego. Zwłaszcza, że ona sama zdaje się być miernikiem nas samych w relacji z innymi. Używam pojęcia miłości w sposób wyznaczający właśnie tę relację, miłość traktowana jak towar przywłaszcza sobie wszystko, co jest jej obiektem, tym samym zniewala go. Miłość w moim ujęciu jest raczej stanem duszy, lecz także ciała i umysłu, jest akceptacją i pogodzeniem. Jest przepełniającą jednostkę falą pogody, oddziałującą na innych. Jest więc relacją nas samych ze sobą oraz nas w relacji z innymi.

Wobec tego musimy badać ekologię miłości, czyli relacje emocjonalne jednostki w jedności, biorąc pod uwagę wszystkie praktyczne sfery aktywności ludzkiej.

Gra jest nieśmiałym wejrzeniem w sferę duchowości, próbą odnalezienia jej już nie jako *sacrum*, ale jako codzienną praktykę niezbędną każdemu człowiekowi. Praktykę nie będącą w sprzeczności z materia, materia bowiem jawi się obecnie jako sfera iluzji, duchowość zaś coraz częściej stanowi podstawę zdrowej egzystencji. Dotychczas dzieje się tak dzięki technikom rozwoju zapożyczonym ze Wschodu, jednak dla naszej kultury jest to technika obca, niebezpieczna, bo łatwa do przekłamania. Potrzebujemy otworzyć własny rozdział praktycznej duchowości, odpowiadającej na codzienne potrzeby, bez górnolotnych ideałów i teorii, musi to być coś, co narodzi się samo. Opisywana przeze mnie Gra może stać się podstawą takiej praktyki, pod warunkiem że pozostanie ona praktyką opisywaną w teorii, nie zaś teorią stosowaną praktycznie. Dlatego rozsądnie jest każdy teoretyczny tekst o grze kończyć bez zbytecznych wniosków. Natura gry jest wielowątkowa, każdy zbyt ścisły wniosek może przesunąć szalę w kierunku teorii stosowanej praktycznie. Rozsądniej jest powiedzieć:

**Nie wiercie ani jednemu mojemu słowu, spróbujcie sami.**

*V*

*Kultura – prezentacje*

## Akademia Małych Ojczyzn

*Aleksander Jackowski\**

Dwa tygodnie mieszkałem z nim w jednym pokoju, jest to tak zwana „obserwacja uczestnicząca”. To była bardzo interesująca sprawa widzieć, jak ten człowiek pracuje, jak on wstawał o piątej rano, najpierw malował, później, mając już zmęczone oczy, rysował, a jeszcze później pod sam wieczór i przy świetle elektrycznym oprawiał w ramki papierowe swoje obrazki. Miał swój wewnętrzny świat stworzony przez wyobraźnię. Ta wyobraźnia występowała u bardzo wielu osób, w różny sposób się ujawniając. Ja na przykład piszę o pewnym górniku, który zaobserwował odciski paproci w kawałkach węgla, z epoki karbońskiej. On te węgle sobie zbierał, większe historie przerysowywał na papier, miał tego ponad sto pięćdziesiąt sztuk i interesowało go, jak powstał węgiel. Poszedł do księgarni, gdzie mu powiedziano, że żadnej książki na ten temat nie ma. Poszedł do biblioteki, gdzie pani zrobiła wielkie oczy. Wobec tego, postanowił sobie to wszystko wyobrazić, jak to mogło być. Wyobraził sobie, że skoro wtedy były wszędzie wody, to musiała być i para. Jednocześnie rośliny musiały być bardzo jaskrawe, jasne, po to żeby przyciągnąć owady, które zapylają. Stworzył swoją teorię powstania węgla, a następnie wizję śmierci cieplnej wszechświata. Teoria ta była bardzo zabawna i polegała na tym, że i Amerykanie i Sowieci ciągle drążą wewnątrz oceanu dziury, do których ma się wlać cała woda pod skorupę. Wówczas nastąpi taka sytuacja, jak na innych planetach bez wody – zabraknie życia. Widzimy więc, jaką wyobraźnią był obdarzony ów górnik. Jest to taka sprawa, która sprawiła, że napisałem o tych wszystkich ludziach, bo widzę, że to jest zjawisko, które się w znacznym stopniu kończy. Tych fascynujących, z taką wyobraźnią ludzi jest coraz mniej. Ostatni z nich zmarł dwa miesiące temu. Dlaczego oni się kończą? Między innymi dlatego, że istnieje telewizja, że obraz zapełnia w dużym stopniu naszą wyobraźnię. Tutaj nie ma już tej samodzielności, którą oni mieli w swoich pracach, które ja jeszcze pokazuję. Drugim powodem giniecia tych Nikiforów jest fakt dochodzenia wszędzie informacji czy elektryczności, choćby na przykład na Babią Górę. Tam właśnie był wspianały człowiek, niedużego wzrostu wiejski pa-

---

\* Zob. tegoż *Sztuka zwana naiwną...*

robek, którego ludzie właściwie z litości trzymali. Spał on zawsze w drewni, gdzie miał rozpięty swój obraz. Człowiek, który niczego innego nie widział, odkryli go etnografowie z muzeum tatrzańskiego.

Kiedy ja się z nim zetknąłem wiedział o istnieniu pociągów, ale jak wyglądają, jak działają, nie wiedział. Elektryczność widział i bardzo go fascynowała. Dzisiaj takich ludzi już nie ma. Jeżeli ktoś może ocalić tę twórczość robioną spontanicznie, wyrażającą jakieś głębokie, rzeczywiste potrzeby, to raczej schizofrenicy. Nasze życie jest tak burzliwe, że nie wątpię, iż tych schizofreników będzie coraz więcej. Nie chcę powiedzieć, że wszyscy staniemy się schizofrenikami, te zaburzenia są obecnie nie tylko lepiej rozpoznawane, ale cała terażniejszość skłania, aby znajdować swoje nisze ekologiczne. Jedną z takich nisz jest tworzenie, jak ma to miejsce w wypadku ludzi starszych, zmęczonych, tych wszystkich, którzy w tworzeniu czują ekspresję wewnętrzną. Jednocześnie istnieje wielka grupa młodzieży, która kontaktuje się ze sztuką współczesną, z wzorami kultury masowej. Ci ludzie także malują i to zjawisko nazwałbym współczesną kulturą ludową. Są to na przykład graffiti na murach, co jest przecież na całym świecie obecne. Malowanie na murach, które jest inspirowane komiksami, nie stanowi dla nas wartości artystycznej, ale też jest formą ekspresji. Inną formą ekspresji tych młodych ludzi jest pisanie wierszy. Istnieje grupa KLAN – Klub Ludzi Artystycznie Niewyżytych. To jest grupa zmienna, kilkaset osób, które w tym osobiście uczestniczą, a w zasadzie kilka tysięcy ludzi, którzy nadsyłają swoje wiersze. Wiersze owe krążą w środowisku ludzi tam stowarzyszonych. Później ludzie ci przestają pisać, bo to nie jest tak, że ktoś z nich ma ogromne ambicje, chce być poetą.

Ostatnią rzeczą, o której chcę powiedzieć jest potrzeba sztuki dla ludzi kalekich, dla których jest to jedyna forma życia, jedyna forma egzystencji. Tutaj aktywnie działa Tomek Sitkowski z zespołem Downa, mający czterdzieści siedem lat, a będący dzieckiem. Nieprawdopodobna praca rodziców, którzy mu stworzyli życie, w gruncie rzeczy szczęśliwe. Tomek maluje. Jego obrazki zawsze przedstawiają teatr, salę widowiskową. Jest to malowane syntetycznie, ale to dlatego, że tylko w ten sposób on to chwyta. On bardzo źle widzi. Uwielbia chodzić do opery. Widziałem jego cały cykl z „Fausta”. Wszystko widzi w różnych tonacjach. Jedna jest radosna, druga w zieleni, niebieskości. Dla niego malowanie i słuchanie muzyki jest całym sensem jego życia. Rodzice poświęcili mu niebywale dużo pracy. Zaczęło się to tragicznie, ponieważ matka spotkała się z potworną brutalnością ludzi otaczających jej syna. Lekarka powiedziała, żeby pobawiła się z nim jak z lalczką, gdyż tacy długo nie żyją. Matka się jednak „nie pobawiła”, odeszła z pracy, poświęciła się całkowicie, potem to samo zrobił ojciec. Dzisiaj ci ludzie mają blisko osiemdziesiąt lat. Myślę o tym wszystkim z wielką troską, co dalej z nim będzie. Takich przypadków znam o wiele więcej. Znam panią, która maluje będąc niewidomą. Kiedyś była uzdolniona plastycznie i spotkała się z Jackiem Malczewskim, który namówił ją do malowania. Chciała iść do akademii, miała malować, ale niestety w wyniku wypadku samochodowego straciła wzrok. Tu się zaczyna historia, kiedy ona próbuje przezwyciężyć swoje kalectwo. Maluje w ten

sposób, że robi z papieru płasko rzeźbione formy, które później pokrywa farbą. Ma ustawione słoiczki w tej samej kolejności i wie mniej więcej, jakim natężeniem kolorów będzie się posługiwała. Znowu widzimy sens życia człowieka w sztuce. To jest niesłychanie optymistyczna książka [*Sztuka zwana naiwną*]. Przyznam się, że jak musiałem ją po korekcie, po kilku latach przeczytać, to sam się bardzo wzruszyłem. Bo jak to się wszystko dzieje w czasie, to człowiek nie ma syntetycznego spojrzenia. Ale później dostrzega się, czym może być sztuka dla ludzi, że to nie jest zabawka, nie rzecz, która może zniknąć. Dlatego uważam, że lektura tej książki może być przynajmniej dla kilku ludzi potrzebna. Już wtedy byłoby dobrze. Jestem bardzo wdzięczny, że książka w końcu ukazała się nakładem wydawnictwa podziemnego, gdyż Arkady chciały ją wydać, skrótowo mówiąc, nie po mojemu, w odmiennym od mojej wizji układzie.

### *Witold Chmielewski*

Dlatego mówimy o tej książce, gdyż ona jest znaczącym zjawiskiem wydawniczym i w ogóle w kulturze polskiej, ponieważ jest to specyficzny obszar kultury, która szczególnie w kręgach profesjonalnych nazywana jest amatorszczyzną. Sam jestem profesjonalistą, ale zaczynałem jako amator, stykając się z takimi ludźmi, pracując w szpitalu dla psychicznie chorych. Ta książka jest dla mnie ogromnym wydarzeniem w wielu wymiarach. W wymiarze bardzo oficjalnym, jakim jest zaistnienie jej w naszym życiu kulturalnym, ale także prywatnie, ponieważ ogromnie cenię pana Aleksandra, który jest dla mnie mistrzem i przyjacielem. Jest to dla mnie ogromna radość, że coś, czemu on poświęcił znaczną część swojego życia, jest pełne serca i chciałbym, aby znalazł się ktoś taki, kto w podobny sposób potraktowałby zawodowych artystów i podejrzewam, że chyba do tego nie dojdzie. Książki, które wydaje profesjonalista są z reguły powierzchowne. Nieczęsto zdarza się, aby w nich pojawiały się tak ciepłe i tak głęboko wkomponowane w ich wnętrze i w rzeczywistość w jakiej żyją, doświadczenia autora. Wypreparowanie twórczości jako pewnego kierunku, zakwalifikowanego do określonej orientacji artystycznej, z natury jest jakimś obrazem szalenie powierzchownym. Ta książka jest dla nas także satysfakcjonująca z tego względu, iż dała nam możliwość wsparcia czegoś, co jest rzeczywiście ważne i znaczące. Tutaj dziękując bardzo moim drogim sąsiadom, że chcieli wydać tę książkę, i panu Aleksandrowi za to, że ją stworzył, winien jestem państwu informacje o samej fundacji. Domyślam się, że wiele państwo wiecie z prasy, ale że są to cyfry, które nie dają pełnego obrazu rzeczywistości.

Fundacja, która powstała w 1991 roku nie ma łatwego życia od samego początku. Wiąże się to w pewnej mierze z kłopotami uruchomienia nowego państwa, w jakim teraz żyjemy. Jej szefowie wierząc, że już funkcjonuje nowy kapitalizm, podejmowali decyzje finansowe, które w konsekwencjach okazywały się nie zawsze słuszne. Ważne jest jednak to, że fundacja od 1991 roku wydała na dzia-

łałość promocyjną ponad siedemdziesiąt miliardów starych złotych, wspierając ponad sześćset projektów kulturalnych, które zgłaszane były z różnych źródeł w całej Polsce. Zresztą także wiele zjawisk, które miały miejsce w Lublinie. Fundacja w tej chwili realizuje kilka programów. Przede wszystkim program promocji projektów zgłaszanych przez organizacje kulturalne. Tutaj fundacja jest otwarta na wszelkie propozycje, jakie Państwo do nas ewentualnie skierujecie. Tych propozycji jest dwadzieścia razy więcej niż naszych możliwości finansowych. Stąd też potrzebne są „ciała eksperckie”, które w fundacji pracują. Zaprosiliśmy autorytety kultury, które w sposób możliwie zobiektywizowany rozsądza, komu i w jakim zakresie pomagać. Staramy się głównie wspierać te inicjatywy, które nie mogą znaleźć wsparcia gdzie indziej lub znalazły tego wsparcia zbyt mało. To są realizacje poczynając od tak ogromnych wydarzeń jak „Warszawska Jesień”, a skończywszy na małych. To zjawiska o bardzo delikatnej konstrukcji, często na pozór marginalne, ale umożliwiające artystom zaistnienie. Rozpiętość naszej działalności jest ogromna. Wspieramy także indywidualne zamierzenia twórcze, głównie z myślą o młodych. Osobnym programem jest promocja najnowszej literatury polskiej. Przyznajemy rokrocznie „Nagrodę Wielką” Fundacji Kultury, powołana jest specjalna kapituła, osób kompetentnych, które tę nagrodę przyznają. Program „Małej Ojczyzny”, który realizujemy w fundacji, jak sama nazwa wskazuje, skupiony jest na regionie. Prowadzimy konkurs w tej sprawie i przez dwa lata otrzymaliśmy około trzysta projektów z całej Polski. Często te projekty są bardzo dziwne, ale na to nie mamy wpływu. Po latach niewoli jest żywa potrzeba powrotu do określonego miejsca i to zarówno w sensie dosłownym, jak i w sensie metaforycznym, a więc odnajdowania korzeni. Chcemy nakłonić do dostrzeżenia tego, że to miejsce, w którym żyjemy, jest często bardzo wartościowe, że niekoniecznie musimy gdzieś daleko podróżować, ale że tutaj można odnaleźć wiele ciekawych rzeczy.

Chciałem również powiedzieć o kilku zmianach, które nastąpiły w wyniku tego, że ten program zyskał pewne uznanie. Od tego sezonu nadajemy, zamiast dwu dotychczasowych w miesiącu, cztery [audycje]. Prezentujemy portrety „Małych Ojczyzn”, na tle małych miejscowości. Rozszerzyliśmy także formułę tych „Małych Ojczyzn”. Reporterzy wyjeżdżają do różnych miejscowości, aby je dokumentować. Znajdowali tam bardzo często ludzi przywiązanych do swych „małych ojczyzn”. W związku z tym rozszerzamy formułę tego programu, bo to się nie mieściło w tym wspólnym mianowniku „Małych Ojczyzn”, i robimy przynajmniej raz w miesiącu portret ludzi „Małych Ojczyzn”, co będzie jednoczesnym portretem ich ojczyzny. Nastawiamy się zatem także na ukazywanie ciekawych postaw.

*Zbigniew Czarnuch (Witnica)*

Wędruję od ponad trzech lat po Polsce, byłem w kilkuset miejscach, rozmawiałem z wieloma ciekawymi ludźmi, widziałem zarówno niezwykle „blyszczą-

ce”, znakomite przejawy życia „małych ojczyzn”, tej tak zwanej „prowincji”, ale spotykam również najbardziej czarne ich obszary. Widziałem wyzwalanie pewnych energii pozytywnych, a także energii negatywnych, które w kosmosie niestety istnieją, zgodnie z prawem równowagi. Widziałem „pokłady kiczu”, bylejałości, tandety, różne lokalne konflikty, które od pokoleń, od setek lat są nie rozwiązane.

Aby coś znaczyć, należy znaleźć własną osobowość, każde miejsce musi być jakieś szczególne, osobliwe. Musimy opierać się o pewne mity, do których się odwołujemy, mieć pewne wartości. Cała tragedia Witnicy polega na tym, że miasto jest ewidentnie niemieckie, przeszłość słowiańska widoczna jest tylko w szczątkach nazewnictwa, a praktycznie w ogóle jej nie ma. Wiemy doskonale, jak było i teraz trzeba jakoś to wszystko przełknąć, jakoś się z tym pogodzić, trzeba nauczyć się z tym żyć. Pomysł zbudowania muzeum był pomysłem na znalezienie pewnego rodzaju odrębności, która przede wszystkim ma niezwykłą wartość wiązania lokalnej społeczności, budowania jej tożsamości. W tym szczególnym wypadku, kiedy są to ludzie zdrowi, którzy właśnie przybyli, ponieważ los ich tam rzucił. Zatrzymali się tam na drodze, by budować nowe wartości, takie które mają już teraz pewne, czytelne wymiary ekonomiczne. Przecież jeżeli to muzeum powstanie, to tłumy przejeżdżających tam Niemców, odwiedzających krainę dzieciństwa, ale i inni ludzie podróżujący tą drogą, również i Polacy, będą się tam zatrzymywać, zechcą to oglądać, zechcą coś tam zjeść, wypić, być może zostać na dłużej. Jeżeli jeszcze wokół tego będzie rozrastać się przestrzeń różnego rodzaju spotkań kulturotwórczych, może być to jedno z ciekawych miejsc, które uda się zbudować.

Wyobraziłem sobie „małą ojczyznę”, którą tutaj zorganizowałem, jako pewną przestrzeń, która posiada swój środek świata i cztery drogi, które prowadzą w cztery strony świata. Miejsce, w którym żyjemy, rzeczywiście może być środkiem świata, może być nie tylko archetypem, ale rzeczywistym życiem. Nie ma takiego czegoś jak sztywna granica, żadna przestrzeń kulturowa ani geograficzna nie ma swojej sztywnej granicy, wszystko się przenika. Jeżeli jedna kraina jest doliną, to druga musi być górą. Dolina naszej ojczyzny jest jednocześnie zboczem wzgórza sąsiedniej. I tutaj właśnie leży uświadomienie sobie całej różnorodności „małej ojczyzny”.

*Piotr Mitzner (Podkowa Leśna)*

To co mówiłeś o poszukiwaniu czegoś szczególnego, to my z tym mamy duże problemy, ponieważ trudno tak w dwóch słowach powiedzieć, czym dla nas jest Podkowa Leśna.

Nasza ekipa objęła ten ośrodek kultury i generalnie pomysł był taki, żeby stworzyć takie miejsce, gdzie wszystkim ludziom będzie dobrze. W tej historii Podkowy, niedługiej, bo zaledwie siedemdziesięcioletniej, były momenty takiego



rzeczywistego zrywu, gdy wszyscy coś robili razem. Podkowie Leśną budowano przy trasie pierwszej w Polsce kolejki elektrycznej. Mam zdjęcia z pierwszego jej kursu.

Mieszkańcy miasta pracowali, aby to miasto było rzeczywiście „miastem ogrodem”. Nic tam nie zostało naruszone w strukturze ulic, ale za to w Podkowie jest „wielki bałagan” w architekturze i zieleni. Był czas budowy kościoła, powstały wtedy trzy komitety, które się najpierw pokłóciły, a potem przyszła pani Regulaska, która w rok zebrała pieniądze i wybudowała kościół. Potem była okupacja, później okres zastoju, no i przyszedł ksiądz proboszcz Kantorski, wygnany z Warszawy. Stworzył miejsce, kościół, do którego ciągnęli hippisi, potem opozycja – wiele tam się działo. Momentem mobilizacji była budowa szkoły, którą postawili ci dziadkowie, którzy zakładali Podkowę. Przyszedł rok 1989, data ta zbiegła się z odejściem księdza na emeryturę, nastał nowy, który próbuje teraz zrobić wszystko inaczej, po swojemu.

Specyfika Podkowy jest taka, że kiedyś były tam takie „klany”, taka przedwojenna struktura, takie kręgi. Kręgi te w zasadzie się nie spotykały, na przykład „krąg Regulskich”, „krąg Herców”. Nie było potrzeby, aby się spotykać, ani nie było miejsca, gdzie ludzie mogliby się spotkać. Była więc idea „miasta ogrodu”, i jest tak, że w zasadzie nie ma rynku. Tymczasem to miasto trochę wyrosło i to doskwiera, że nie ma takiego miejsca. Wtedy myśmy sobie pomyśleli, że w zasadzie to my możemy stworzyć to centrum. Odziedziczyliśmy w Podkowie ośrodek kultury, taki budynek z salą kinową, dość ciasny, były tam też obok opuszczone budynki. Zaczęliśmy dochodzić, co tam było, okazało się, że był tu OHP a wcześniej siedziba Wehrmachtu. Włamałiśmy się więc po prostu do tych budynków, do których nikt nie chciał się przyznać. I tak metodą faktów dokonanych zajęliśmy je. Potem gdy zatwierdzaliśmy nasz statut, zmieniliśmy zapis, że naszą siedzibą nie jest budynek przy ulicy Świerkowej, lecz budynki przy ulicy Świerkowej. W ten sposób zajęliśmy je. Ten sposób działania niesłychanie spodobał się naszej podkowińskiej młodzieży, która to ma u nas swój klub. Razem z nami działają. Ci młodzi ludzie zastanawiają się teraz zupełnie na serio, aby w następnych wyborach przejąć władzę od tych, którzy tam siedzą w tej radzie, którzy wiekowo poszli w górę, a jakościowo w dół. Postanowili założyć sobie w tym klubie „gabinet cieni”. I jeżeli im się nie odechce, to sędzę, że im się uda, a my im w tym pomożemy.

To jest generalnie tak. Na początku wszyscy pukali się w głowę, że my się za to bierzemy. Oczywiście pukano się w głowę pod adresem Rady Miasta, że nie likwiduje czegoś takiego, tylko chce spróbować, czy istnienie Miejskiego Ośrodka Kultury ma sens. W pierwszych dwóch latach działała tam grupa „traperów”. W zasadzie dostaje się u nas własną „działkę” i można ją sobie zagospodarować, i tak to się u nas wszystko kręci, tak to „pączkuje”. Okazuje się, że istnieje masa grup, które chcą się u nas spotykać. Zaczyna to przyciągać grupy studenckie z Warszawy, młodych rzeźbiarzy, artystów.

U nas w Podkowie jest również problem uchodźców. Wiedzieliśmy od razu, że jest to dla nas wyzwanie i że w Podkowie jest obóz dla uchodźców, który zresztą

słusznie zwany jest obozem. Ci ludzie są od nas daleko, bo na terenie byłej bazy sowieckiej, ale w zasadzie na terenie Podkowy, ich dzieci chodzą do naszej szkoły. No i się zaczęło. Najpierw zaprosiliśmy Ormian, okazało się, że jest ich najwięcej i że są oni! bardzo zdolni do samoorganizacji. Pojawił się problem natury ludzkiej, i oni nie dostają statusu uchodźców, podobnie jak większość ludzi ze Wschodu i byłego Związku Radzieckiego. Oni zaczęli do nas lgnąć i to w różnych sprawach, założyli u nas zespół muzyczny. Ich dzieci chodzą do polskiej szkoły i dość szybko się polonizują. W związku z tym postanowiliśmy, że trzeba je „ormianizować”. Założyliśmy więc szkołkę ormiańską, chórek ormiański, który od czasu do czasu chce nam sprawić przyjemność i śpiewa: „Jeszcze Polska nie zginęła”, czystą piękną polszczyzną. Wydają swój biuletyn informacyjny. My próbowaliśmy też z innymi grupami narodowościowymi, lecz to się tak dobrze nie udało. Nikt z nich nie mówił po ormiańsku. Oni się jednak jakoś zebrali, spotykają się u nas i są. To zainstalowanie się mniejszości ormiańskiej jest dość ciekawym zjawiskiem w Podkowie, dlatego że jest to inteligencka osada. Pamiętam, że kiedy powstawał ten obóz, cztery lata temu, były bardzo poważne obawy. Wszyscy mieszkańcy pytali się, co to będzie. Gdzieś w lesie obóz dla jakichś Rumunów? Taki był stan świadomości. Sam myślałem podobnie. Okazało się jednak, że nie jest tak źle i obie strony chyba się do siebie przekonały. To jest dość duży sukces w moim mniemaniu. To zainstalowanie mniejszości ormiańskiej wymagało dużego wysiłku organizacyjnego, ponieważ tych ludzi trzeba jakoś legalizować. Trzeba załatwiać im pracę albo jakieś wizy itd. My działamy na zasadzie pośrednika, który podpisuje wszelkie papiery i odwołania. Jest to dosyć ciekawe. Poza tym jest to wejście innej kultury. Ważnym momentem było wprowadzenie ich do kościoła i wspólna msza.

### *Antoni Piłch (Dwór na Wysokiej)*

Nie można robić przedsięwzięcia kulturalnego, nie mając jakiejś wizji siebie w tym przedsięwzięciu. Na naszą miarę i na sposób amatorski staramy się również zobaczyć siebie i widzieć kim jesteśmy. A rzeczywistość, z którą przyszło nam się zetknąć, jest dla nas bardzo niezwykła i nie taka łatwa. Mianowicie los lub też kierunek naszych studiów sprawił, że poprzez muzykę staropolską trafiliśmy do staropolskiego dworu. O ile z muzyką dawną poradzić można sobie łatwo, bo już są europejskie szkoły, które mówią o tym, jak należy tę muzykę interpretować i co z niej wyciągnąć, co dla nas ludzi współczesnych miałoby wartość nieprzemijającą, o tyle pójść krok dalej i zamieszkać w staropolskim dworze, to zadanie trudniejsze. Mówię „wydaje mi się”, gdyż mieszkamy tam dopiero od pięciu lat. To co dotąd zrobiliśmy, to głównie wspieranie przez fundację kultury; uczestnicząc w konkursie „Małych Ojczyzn”, próbowaliśmy dwukrotnie opisać to wszystko, co niesie dla nas i z sobą dwór. W momencie remontu, kiedy to była kompletna ruina, towarzyszyło nam mocne przeświadczenie, że to właściwie nie my projektuje-

my nową wizję tego dworu, ale to dwór nam ją podpowiada. Mówiąc ściślej, od początku zetknęliśmy się z duchową materią. To w końcu nie jest tak trudno tę materię dostrzec, kiedy się patrzy na dwór poprzez całą jego historię, poprzez te wszystkie wartości, które on z sobą niósł, a które zahartowały się w ogniu komunistycznego piekła. Przez to stały się mocniejsze. Wtedy nagle staje przed człowiekiem wielkie poczucie odpowiedzialności, żyć tam i co robić, aby było to na miarę tej wspaniałej polskiej spuścizny. Druga rzecz, która niezależnie od wszystkiego była nam prawie od początku dana, to poczucie harmonii. Jeden z panów mówił przed południem o ciekawym doświadczeniu spotkania, dialogu przez plastykę. Bardzo mi się zrobiło miło, bo my podobnych rzeczy doświadczyliśmy w muzyce, ale nie współczesnej, tylko śpiewając muzykę z XVI wieku. Na przestrzeni historii Europy, zdarzyło się takie dziwne doświadczenie harmonii czterogłosowej. Świat muzyki rozszczępił się, ukazała się jej istota, struktura pojedynczego dźwięku, rozbita na jego części składowe. Okazało się, że te części składowe dźwięku potrafią brzmieć wspaniale. Harmonia tego brzmienia stanowi cień harmonii całego stworzonego świata. Była to krótka chwila, bo potem wszystko poszło w kierunku muzyki barokowej, indywidualizacji głosów, napięć i w końcu całej tragedii w sztuce, której odbiciem stała się muzyka romantyczna i neoromantyczna. Śpiewając te proste szesnastowieczne pieśni, szczególnie te najprostsze, ze środowisk protestanckich, doświadczyliśmy niezwykłej radości – a jednocześnie muzyka dana przy stole jak chleb powszedni, do której nie trzeba studiów ani wielkiego przygotowania, żeby móc ten chleb kroić i spożywać.

Wielkie doświadczenie i w tym momencie świadomość, że być może jest to jeden z zagubionych we współczesnym świecie elementów harmonii, tak ogromnie człowiekowi do życia potrzebnej, bo przecież mamy wciąż to samo serce, które bije podobnie jak tysiąc lat i więcej temu. Trzecią rzeczą była konieczność podzielenia się tym wszystkim. Tutaj właśnie pojawiła się młodzież, powód dla którego można o tym wszystkim wśród państwa mówić. Znowu poprzez działalność pedagogiczną ukształtowała się wizja nowego sposobu studiowania i nowej szkoły, którą nazwaliśmy „Akademią Lutni”, gdzie ludzie siedzący przy wspólnym stole, gdzie muzyka bardzo szybko złączyła się z filozofią i teologią – byliśmy blisko tego gaju *Academos*a platońskiego. Może wcale nie o tę współczesną akademię chodziło, tylko o tamtą, kiedy to wszystko przeplatane wspaniałym dialogiem muzyki i słowa przynosiło nam rzeczy, które często bywały odkryciem. Trudno w krótkim czasie opowiedzieć o tym wszystkim, co przeżyliśmy w tym dworze, ale jedno chciałbym podkreślić. Mamy takie poczucie, że jest to miejsce żywe i żywej kultury, a przez to rozumiem, nie do końca określone. Wciąż mamy takie poczucie, że na naszych oczach coś nowego się dzieje, a kolejne pieśni, które śpiewa nam dwór, ciągle nas przerastają i zaskakują. Powstała tam już fundacja, która nazywa się „Lutnia Staropolska”. Ta grupa ludzi, która się już rozśpiewała, nagrała pierwszą kasetę (*Kancjonał domowy*), bo jest propozycją muzyki, którą każda rodzina mogłaby sobie w domu zaśpiewać. Powstały dwa projekty, którymi chciałbym się z Państwem podzielić. Pierwszy z nich to sfinali-

zowanie planów, które towarzyszą nam od lat. Chcielibyśmy pójść do Rzymu z naszymi pieśniami, od kościoła do kościoła, dzieląc się tym naszym chlebem z wszystkimi ludźmi, których będziemy mijać, bez pomocy nowoczesnych środków, może z wozem i dwoma końmi, żeby można było zabrać instrumenty i dzieci. Chcielibyśmy to zrobić w przyszłym roku, w połowie, mając nadzieję, że też będzie to pewnego rodzaju misja. Misja śpiewania, która nie jest koncertową, ale bardziej kameralną, domową. Być może uda nam się w niektórych wspólnotach parafialnych czy świeckich również przekazać ludziom ducha śpiewania domowego.

A o drugim projekcie boję się trochę mówić. Myśleliśmy o tym, jak można uczcić tak ważną datę jak dwutysiąclecie chrześcijaństwa i myśleliśmy o tym jak doskonałym kształtem architektonicznym dla pieśni w kręgu rodzinnym, domowym jest rotunda. Pomyśleliśmy o tym, żeby na wzgórzu przyległym do dworu, do roku dwutysięcznego przy współpracy mnóstwa ludzi taką rotundę postawić. Postawić ją po to, aby w roku dwutysięcznym tam wejść i zaśpiewać. Zaśpiewać każdą pieśń, która swoją harmonijną, wielogłosową miarą do takich przestrzeni się nadaje. Dać ostatecznie wszystkim ludziom, którzy tam się zjawiają, doświadczenie tego, czym jest architektura, krajobraz, pieśń i kim jest człowiek tworzący harmonijną całość. My tę harmonię dzisiaj gubimy. Impulsem powstania zespołu „Bractwo Lutni”, była niebiańska wręcz radość wspólnego wielogłosowego śpiewu. Towarzyszył on naszym spotkaniom we dworze, wcześniej w latach 1988-89 rozbrzmiewał w jednej z piwnic przy ul. Kanoniczej w Krakowie. Był słowem naszej modlitwy, był znakiem przywitania dla naszych gości. W renesansowym repertuarze odnajdujemy przekaz tak żywy, tak ściśle związany z rzeczywistością myślenia, także z rzeczywistością witalnej radości, że coraz bardziej jest dla nas oczywiste, że koncert w klasycznym pojęciu jest dla tego repertuaru środowiskiem obcym. Pieśni, które śpiewamy, wprowadzają nas bowiem nie tylko w świat muzyki, ale też pewnej przestrzeni kulturowej, w której są spoiwem codzienności z niezwykłością, świętem. Aby codzienność była uświęcona, trzeba, by pieśń była w niej chlebem powszednim. Tego naszych współczesnych, wychowanych na konsumentów wszelkich dostępnych dóbr trzeba dziś uczyć, trzeba dać im taką pieśń, która koresponduje z porą roku liturgicznego. Niewierzącym przybliży ona ład kosmiczny i taką pieśń, która stosowna jest dla danej pory dnia.

Trzeba pokazać im repertuar biesiadny, taneczny, pieśni miłości, pieśni rozstania. Trzeba umożliwić doświadczenie duchowego zjednoczenia w pieśni wobec różnorodności otaczającego świata. Trzeba i można. Epoka humanizmu wycisnęła nader wyraźne piętno w szesnastowiecznej muzyce. Gotycka kunsztowność i architektoniczna wręcz wzniosłość utworów poprzedniego stulecia ustąpiła niezwykłej szlachetnej prostocie, która cudowną, renesansową harmonię, pełną głębi i kosmicznych westchnień udostępniła profanum. Już więc nie tylko wytrwali uczniowie ze słynnych szkół, których sztukę podziwiano na dworach i w katedrach, ale każdy mógł stać się współuczestnikiem muzycznego dążenia do tajemnicy sfer. Wszak melodie na *Psalterz polski* Mikołaja Gomułki, powstały z prze-

znaczenia dla naszych zwykłych ludzi. Ten trop zaginął, kontemplacja urzędzenia świata tego dostępna przez cały XVI w. i początek XVII, w czterogłosowych pieśniach, zaczęła być wypierana przez muzykę, która szuka przeciwieństw, rozkoszuje się kontrastami, podziwia indywidualizm. W strukturach muzycznych sopran dialoguje z basem. Nadchodzi epoka wirtuozów, a z nią epoka mass mediów, które sławę sław roznoszą po całym świecie. A nasi zwykli domownicy zamilkli. Ale wyobraźmy sobie ciepły, lipcowy wieczór lub też ciepłą grudniową noc. Pozorną sprzeczność rozstrzyga nagrzązany, trzaskający ogniem piec. Wyobraźmy sobie stół. Na nim świece i zbliżających się do stołu członków rodziny, przyjaciół, sąsiadów. Na stole oprócz świec są też śpiewniki, grube tomy melodii na *Psalterz polski*. Płomyki odbijają się w lśniących lampkach wina. Jest jakaś utarczka, kto, w którym głosie będzie śpiewał, trochę śmiechu i zaczynamy. Właśnie temu mają służyć nasze spotkania z publicznością, by poprzez wciągnięcie do wspólnego wykonania kanonu i ukazanie prostoty niektórych kompozycji otworzyć możliwość powrotu wielogłosowego śpiewu do naszych domów.

Towarzyszy nam lutnia. Historia lutni od czasów najdawniejszych po jej faktyczne zaginięcie w XVIII wieku i jej ponowne odrodzenie na fali XX-wiecznego powrotu do dawnych brzmień, zawiera w sobie dwa podstawowe wątki. Jednym z nich są dzieje solowej pieśni z instrumentem. Drugi jest częścią historii pojęcia harmonii. Harmonia od czasów pitagorejskich stanowiąc dziedzinę studiów matematyczno-filozoficznych oraz podstawę wszelkich rozważań estetycznych, zaczęła w średniowieczu odnajdywać sobie drogę do muzycznego wcielenia. Właśnie wtedy, gdy w muzyce wokalne rozwinięta się polifonia i utwory mistrzów przynosiły zasady współbrzmienia i plastyki, otworzył się złoty wiek lutni. Symboliczne rozumienie jej kształtu i rysunku rozety, możliwość odtworzenia harmonii wielogłosu dostępnej jedynie do tej pory w wykonaniach chóralnych, oto względy, dla których lutnia stała się instrumentem filozofów i poetów. To ona wprowadza nas w świat renesansu. Otwiera bramy muzycznych ogrodów, które są dziełem szesnastowiecznych humanistów, co sprawia, że prostota spleta się w nich z doskonałością, a ich wewnętrzny porządek przywraca na myśl harmonię stworzenia. Chciałem na zakończenie powiedzieć, że to są rzeczy, którymi dzielimy się ze zwykłą, nieprzygotowaną młodzieżą. Śpiew jest jednym z języków o tyle dzisiaj zapomnianych, że niedostępnych człowiekowi na co dzień, który powoduje niezwykle otwarcie. Kiedy zaśpiewam, chłonę wszystko, nawet najbardziej skomplikowane treści inaczej. I tak brak w życiu codziennym muzyki, i tak wielki skarb utraciliśmy.

*Opracował Stanisław Zbiciak i Łukasz Turczyński*

Brakuje wypowiedzi: Emila Kowalczyka (Lipnica), Witolda Chmielewskiego (Lucim) oraz Janusza Krupskiego (Wydawnictwo Krupski i spółka).

## Wybrane lubelskie przedsięwzięcia kulturalne (prezentacja)

*Leszek Mądził (Scena Plastyczna KUL)*

Cała moja przygoda z teatrem rozpoczęła się w 1966 roku. I muszę powiedzieć, że gdybym nie znalazł się w teatrze, nie wiem, czy bym jeszcze istniał. To jest jakaś cudowna terapia, że znalazłem sobie tę szansę na istnienie. Im bardziej próbuję dotknąć naszych współczesnych zagrożeń, tym mam większą pożywkę dla mojej pracy. Jeszcze mnie to wszystko nie zmęczyło, pomimo że robię to od dwudziestu ośmiu lat, ale w ostatnich dwu latach przekonałem się, że jest to coś cudownego, że ja się przez teatr spełniam. Ja nic poza teatrem nie potrafię robić.

Myszę, że to się jakoś szczęśliwie toczy, że tych czternaście premier już powstało. Ale początek był zupełnie inny. Ja pragnąłem zostać malarzem, miałem swoich wielkich mistrzów, sięgałem bardzo wysoko. W pewnym okresie czasu porównywałem siebie z van Goghem, wydawało mi się, że jestem taki dobry. Ale to było za mało, aby studium nauczycielskie skończyć. Potem próbowałem pięciokrotnie stać się artystą Akademii Sztuk Pięknych, która to uczelnia nie chciała mnie przyjmować. Jak na ironię, rok temu jedna z tych uczelni przyznała mi tytuł profesora. W końcu znalazłem się na KUL-u. Tam na egzamin przyjechałem nie z jakąś wiedzą, ale z obrazami. Przyjęto mnie „na zasadzie szoku”, polegało to na tym, że ktoś nagle coś innego zaproponował. W roku 1966 chciałem pokazać KUL-owi swoje prace. Powiesiłem na wszystkich piętrach obrazy, które pod wieczór chowałem i tak codziennie, chyba przez trzy tygodnie. Tu zdarzyło się cudowne spotkanie z Ireną Górską. To była dawna szkoła teatru. Poznałem wiele osób, z którymi się związałem w tamtych latach, wykonując scenografię. To były pierwsze prace teatralne i trzeba się było szczęśliwie rozstać z malarstwem. W pewnym momencie dostrzegłem jedną rzecz, bardzo egoistyczną, że malując obrazy nie mam świadka tego, co czynię, po prostu nie wiem, jak reaguje widz na to, co pokazuję. Bardzo mi tego brakowało. Widz jest dla mnie „pożywką”, muszę wiedzieć jak druga strona reaguje na to, co mnie dotyka, wiedzieć, co ktoś o tym sądzi. Jeszcze wtedy, gdzieś na boku malowałem plakaty, które robiłem sam dla siebie.

Myślę, że teatr dał mi szansę zobaczenia, że ja jestem w środku tego, co pokazuję. Zrobiłem pierwszy spektakl i być może to zabrzmiało polemicznie, ale myślę, że ja ciągle pokazuję tylko jeden spektakl. Właściwie tylko fakt, że mam coraz mniej czasu, jest dla mnie paraliżujący i to jest sens przekazu, którym się chce podzielić. Czas odchodzenia, normalna korozja, fakt, że nas tu kiedyś nie będzie, jest w pewnym sensie absurdalny. I aby w ten absurd nie uwierzyć, szukam w teatrze szansy mówienia o tym. Myślę, że to jest zawrzenie, że taka sytuacja wokół chrześcijaństwa daje mi to, że ja chciałbym mieć szansę uratowania tego wszystkiego, co się z nami dzieje. Chcę przez to powiedzieć, że nie mam takiej pełnej wiary w to, co niesie wiara, tylko bardziej czuję się skazany na nią, w niej upatruję pełniejszej, podświadomej wiedzy na ten temat. Powiedziałem sobie kiedyś, że jak będę wiedział, co się stanie, jak taka wiara się urodzi, to na pewno nie będzie potrzeby robienia tego teatru. Mówiąc inaczej, jak znajdę taki optymizm życia, to będzie koniec czynienia tego teatru. Ten blejtram, na którym pokazuję państwu swój spektakl, ostatnio jest bardzo czarny. Ja sobie w nim, w tej czerni, przez pół godziny mam tęsknotę wciągać Państwa w moją wędrówkę, obnażając światłem, metr po metrze, te wszystkie przedmioty, kanty, ciała, żeby cały czas penetrować ten dziwny lęk, niepokój tego strasznego procesu odchodzenia, jakim jest śmierć. To wydaje się na pozór banalne i dziwię się, że tak wcześnie, bo mając trzydzieści lat, czułem się dobrze w tym temacie, ta materia była mi bardzo bliska.

Może wątki takich zainteresowań nosimy w sobie z pejzażu dzieciństwa. Myślę, że ja właśnie taki pejzaż wlokłem za sobą. W dzieciństwie miałem taki dziwny pejzaż, za moim oknem domu w Kielcach notorycznie przechodziły orszaki pogrzebowe, i przy jedzeniu, spaniu widok tej trumny, żałobników gdzieś był wtopiony w codzienność naszego życia. Chodziłem także do kostnicy pooglądać nieboszczyków. Tam wszystko było otwarte, można było oglądać leżące ciała. Ja z kolegami zawsze dobrze penetrowaliśmy tę kostnicę.

Drugą rzeczą jest to, że ja zgubiłem aktora w tym teatrze. Nie potrafiłem pracować tak tradycyjnie, jak wszyscy tego oczekiwali. Ja rozumiałem aktorstwo inaczej. Nawet powiedziałem kiedyś, że przedmiot jest dla mnie ważniejszy od aktora, ale po to tylko, żeby ten przedmiot silniej o tym człowieku mówił; w przekonaniu, że te rzeczy, które przez życie mamy, a nas już nie ma, silniej mówią o nas – niż na przykład pamięć, zdjęcie, głos na taśmie. Ja zawsze mam taki przykład: kiedy chcemy przywołać jakąś bliską osobę, która odeszła, to najbardziej nas wzrusza, kiedy otworzymy szafę i zobaczymy jej płaszcz. Ten płaszcz, w którym ona przez życie chodziła, chcę obrać w moim teatrze jako coś krzyczącego najbardziej o nas samych. Nie ma potrzeby, żeby człowiek występował w teatrze, tak jak my to rozumiemy. Ja świadomie człowieka „wytrąciłem”. Jeżeli z niego korzystam, to na zasadzie ukazania ciała, jego ciepła, pulsacji mięśnia, pięty, twarzy, włosów. Często to wszystko jest moczone w wodzie. Woda daje mi komfortową sytuację procesu gnilnego. Kolejną ważną sprawą jest stosunek do odbiorcy. Trzeba kokietować chęcią obnażenia tego, co jest dalej. To jest taka cudowność, która

ma związek w naszym życiu, jak to, że nie powinniśmy się dać do końca poznać drugiej osobie, do której mamy stosunek uczuciowy. Kiedy się całkiem obnazymy, nie zostanie już nic, co by nas jeszcze nie nudziło. Jest w każdym z nas chęć obnazania, tego co ukryte, co często skrywamy przez całe życie. Jeśli natomiast wszystko się prześwietli, rozjaśni, to być może to coś będzie piękne i wartościowe. W naszej naturze jest chęć ciągłego poznawania. W teatrze to poznawanie jest także dla mnie ważne. W czasie trwania spektaklu ja go ciągle, powoli doprowadzam do tego apogeum, jakim jest finał. Ja nie napisałem żadnego słowa, nie napisałem żadnego scenariusza. Kiedy przygotowuję spektakl, to układam go w mojej wyobraźni. Na początku opracowuję finał, to znaczy jakiś obraz, on mi się układa w głowie przez rok, dwa, i składam go na zakończenie spektaklu. Człowiek szuka materiału, który doprowadziłby do początku, który byłby powodem takiego finału. Praca moja przebiega zatem od tyłu, a kiedy się to wszystko już jakoś teoretycznie zgadza, to podejmuję się poszukiwania ludzi do współpracy. Każdą premierę robię z nowym zespołem. Jeszcze jest muzyka, bardzo ważna rzecz, bo gdybym ja był widzem, to najpierw bym zwracał uwagę na muzykę, a później na obraz. Muzyka jest uniwersalna, jest najpełniejsza. Ten teatr bez muzyki nie mógłby absolutnie istnieć. Muzyka ma siłę ożywiania. Bez muzyki te przedmioty byłyby naprawdę martwe.

### *Anna Nawrot (Galeria Biała)*

Aktualna sztuka jest czymś bardzo „namacalnym”. Nie jest konieczne jakieś przygotowanie, żeby ją odebrać. Natomiast kulturowa spuścizna zawarta we wspólnych ideach stawia barierę nie do przekroczenia. I drugą osobliwością, o której chcę powiedzieć, jest inny czas, który funkcjonuje w Lublinie. Tu jest przedłużone trwanie różnych rzeczy. My w zeszłym roku obchodziliśmy jubileusz białej dekady, czyli dziesięciolecia, i z tej okazji zorganizowaliśmy dziesięć wystaw artystów, którzy najbardziej się przyczynili do tego, aby przez te dziesięć lat te wystawy mogły trwać. Wydaje się, że po dziesięciu latach ta galeria nie ma już sensu trwać dalej, gdyż jest to okres pokoleniowy. Ale my się jakoś nie rozwiązaliśmy. To jest jubileusz taki minimalny, bo gdyby galeria skończyła dwadzieścia pięć lat, a jest to ogromny okres w sztuce i kulturze, to w tym okresie już kilka razy zmieniłyby się panujące prądy. My już widzimy, jak ta sztuka w błyskawicznym tempie się zmienia, ale próbujemy z tym jakoś współgrać. Naszą pracę możemy przedstawić najlepiej, jako dążenie, gdyż nie wiemy ani dokąd idziemy, ani także skąd przyszliśmy. To jest płaszczyzna, od której się odrywamy.

Kiedy galeria powstała w 1985 roku, w lutym, pierwszą wystawą była wystawa Leonarda Lasewicza. W momencie, gdy zakładaliśmy tę galerię, nie znaliśmy specyfiki tego miasta, ani ja, ani mąż nie jesteśmy związani z Lublinem w sensie rodzinnym, my jesteśmy tutaj w pracy, prawdopodobnie z jakiegoś zasiedzenia. Trzeba było podjąć jakąś decyzję. My jako ludzie młodzi zaraz po studiach, nie



chcieliśmy pokazywać tego, co już było pokazywane w Lublinie, to znaczy koncepcji sztuki lat siedemdziesiątych. Myśmy debiutowali w połowie lat osiemdziesiątych, zdecydowanie nasze preferencje były skupione wokół właśnie tych lat. Ale lata osiemdziesiąte to przecież taka dzika ekspresja, mamy w nich tendencje malarstwa ekspresywnego i muszę przyznać, że w galerii tego malarstwa prawie nie było. Tu pojawia się dziwny problem. Z jednej strony chcemy być wierni duchowi tradycji, a z drugiej duchowi nowoczesności. To znaczy ukazuje się taki czas, kiedy prezentowane nasze tendencje artystyczne zmierzają do sztuki „pomiędzy”, sztuki refleksyjnej. Zmienia się program i koncepcja. Robimy duże wystawy programowe, studenckie, jest mnóstwo debiutów. W 1988 roku doszliśmy do wniosku, że nadszedł czas, gdy musimy zadecydować, w którym momencie jesteśmy. To znaczy w 1988 roku zrobiliśmy około dwudziestu pięciu wystaw, co tydzień otwarcie, w czwartek. Dzisiaj z tych dwudziestu pięciu osób, które w tym wszystkim uczestniczyły, mamy cztery osoby. Większość ludzi wyjechała z Lublina, ci którzy zostają „przebarwiają się”, decydują o tym różne okoliczności życiowe. Bo kto z własnej woli pójdzie robić coś, co jest niekomercyjne, niepopularne i ryzykowne. W momencie gdy przychodzą do mnie ludzie preferujący sztukę bardziej tradycyjną, mówią, że to żaden problem rzucić coś na stolik, machnąć pędzlem i ja też to mogę zrobić, to wówczas odpowiadam, że ja daję dzisiaj wolną rękę i ta osoba może się zdać na publiczny osąd. Zmierzam do tego, że ci ludzie, którzy się tym zajmują, są zdesperowani tą sztuką. Często tworzą tę sztukę ogromnymi dla nich nakładami finansowymi. Galeria także boryka się z tego rodzaju problemami. Chcąc spenetrować środowisko twórcze, warto zająć się wystawą Serka. To była wystawa, która była wyraźnym wyartykułowaniem naszego programu. Obecnie w galerii jest dokumentacja, to nie jest wystawa. To jest zbiór różnych rekwizytów białej dekady. Galeria nasza mieści się w Centrum Kultury, posiadamy w chwili obecnej trzy sale. Chcę państwa nakłonić, abyście odwiedzili naszą galerię. Mamy specjalnie przygotowany katalog, w którym można znaleźć propozycje galerii. (Prezentacja dorobku Galerii na przezroczach.)

### *Waldemar Mirek (Fundacja Galeria na Prowincji)*

Fundacja Galeria na Prowincji powstała z marzeń i chęci poświęcenia się ratowaniu wartości, jakie w 1989 r. wydały się najważniejsze dwom absolwentom historii sztuki z Lublina, z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zachłyśnięci wolnością, pełni ideałów, ufní w człowieka, z balastem osobistych oraz rodzinnych doświadczeń, z małym talentem plastycznym, ze sporą praktyką zawodową w galerii, w teatrze, w muzeum, w bibliotece, a także w szpitalu, postanowili wziąć sprawy w swoje ręce i rozpocząć pracę, która sprawiałaby im satysfakcję i stabilizację finansową, była ciekawa i pożyteczna, którą można by ogarnąć i jak z klocków rozbudowywać o nowe projekty, również wypływające z marzeń, ale zawsze oparte na rzeczywistości. Na początku marzyli o komercyjnej galerii, o bar-

dzo wysokim poziomie artystycznym, ale przyjaciele mówili im, że to nie ma sensu. Zastanawiali się, kto do nich przyjdzie na wernisaż, nie mówiąc już o kupieniu jakiegoś dzieła sztuki. Byli też tacy, co doradzali, żeby wyjeżdżać z tego miasta, z kraju. A oni właśnie wrócili z Europy i nie mieli ochoty wyjeżdżać, żeby kelnerować w pubie, albo sprzątać cudze mieszkanie lub dom. Podróżując z teatrem Leszka Mądzika poznali ją wzdłuż i wszerz, występowali w prestiżowych salach, ale i w studenckich klubach. Bywali na oficjalnych festiwalach międzynarodowych, ale też przyjmowali zaproszenia tam, gdzie było kilka osób, zafascynowanych sztuką Mądzika. Dzięki temu poznali trud bycia artystą, nauczyli się pokory wobec sztuki i chyba upewnili się, że każdy człowiek tęskni za pięknem. Powracając do Lublina zawsze na nowo odkrywali jego tajemniczy urok. Inne od wszystkich miejsc, jakie spotkali podczas swojej podróży. Stare miasta starej Europy po tamtej stronie, gdzie nie tak dawno trudno było wyjechać, zachwycały ich nie tylko architekturą, ale przede wszystkim tym, że te miasta żyją prawie przez całą dobę, że są zadbane, mają starannie wydane foldery, albumy, karty pocztowe, pełno w nich turystów, a mieszkańcy zadowoleni z gości, jeszcze bardziej z pozostawionych przez nich pieniędzy, od świtu myją, szorują swoje wiekowe kamieniczki, te nieco młodsze, albo nawet atrapy na przyjęcie nowych turystów, by ci znowu zostawili tu swój grosz i zabrali wspomnienia i radość. Spacerując po lubelskim Starym Mieście obaj odnajdywali wiele miejsc, które świadczyły o tym, że i tutaj tętniło kiedyś życie. Zdradzała to już sama architektura mieszczańskich kamienic w rynku. Nieliczne zachowane pałace przy ulicy Królewskiej, Krakowskim Przedmieściu, Placu Litewskim, przypominały im, że świetność rodów szlacheckich dawnej Rzeczypospolitej, okazałe gmachy publiczne i kamienice, kościoły różnych wyznań prowadziły ich do kart historii, by tam odnaleźć to, co zostało zatarte przez czas. Stare Miasto w Lublinie dla dwóch historyków sztuki wydało się wymarzonym miastem, może nawet zaklętym czy wyklętym, gdzie czas się zatrzymał, gdzie mieszkańcy wyczekują w bramach na wędrowca, by potem mogli wspominać jego wygląd, zapach, obcy akcent.

Stare Miasto w Lublinie położone na granicy kultur Wschodu i Zachodu, Północy i Południa, gdzie podpisano przed wiekami unię między Polską a Litwą, gdzie kaplica na Zamkowym Wzgórzu została wzniesiona w zachodnim, gotyckim stylu z renesansowym szczytem w stylu lubelskim, a wewnątrz została pokryta bizantyńskimi freskami, pamięta czasy królów i czasy, kiedy była więzieniem. Restaurowana chyba od stu lat nareszcie odświeżona wielką *genesis*, sceny biblijne, jeden z nielicznych portretów konnych Władysława Jagiełły, inskrypcję artysty Andrzeja, autora fresków i kotarę oddzielającą sakrum od profanum. W czasie tych wędrówek, rozmów i poszukiwań rodziła się tęsknota za „małą ojczyzną”, do której zawsze chce się powracać, która jest najbliższa sercu. Spotykając przyjaciół o podobnych duszach w innych miastach Rzeczypospolitej czy Europy, Waldemar Mirek i Jan Karwecki przekonywali się coraz bardziej, że każdy człowiek tęskni za swoją „małą ojczyzną”, a ziemia jest globalną wioską. Bardziej intuicyjnie niż z gotowym zamysłem przystąpili w 1989r. do budowania programu, który

wyrastał z chęci pracowania we własnej galerii, we własnej „małej ojczyźnie”, we własnym domu. Wtedy już wiedzieli, że nie będzie to galeria komercyjna, ale jej skarbem będzie to, że będzie ona wyspą promieniującą niebem, na szeroko pojętą prowincję, czyli na kraj. Galeria na Prowincji w 1990 r. nabrała realnego kształtu, zdobyła osobowość prawną, określiła swoje bardzo szerokie cele statutowe. Procedura rejestracyjna trwała kilka miesięcy uwieńczona sukcesem jesienią 1990r. Po uzyskaniu statutu prawnego niedoświadczeni historycy sztuki z duszą artystów i o wyglądzie maturzystów, udali się do urzędu z plikiem dokumentów i prośb o dotacje, przydział lub wskazanie lokalu na biuro itd. Do dzisiaj czekają na odpowiedź na wiele z tych prośb. I gdyby nie jakaś wewnętrzna siła, która nie pozwalała im czekać na odpowiedź, czekali by dalej z rozpoczęciem działalności urzeczywistnienia swoich marzeń. Równolegle z pismami do urzędów dali ogłoszenia w prasie, że poszukują lokalu na biuro.

Odwiedzili konserwatora zabytków w Lublinie, gdzie upatrzyli sobie jeden z najstarszych budynków teatralnych na swoją siedzibę i wymarzone międzynarodowe centrum sztuki. Zaczęli odwiedzać przedstawicieli lokalnego biznesu, prosząc o wsparcie. Już wtedy nie byli sami. Dołączyli do nich najbliżsi koledzy i przyjaciele, byli ciekawi i imponowała im przygoda oraz perspektywa pracy w fundacji. Ale sami jej twórcy mówili szczerze, że perspektywa stabilizacji jest odległa, że jest to praca raczej dla pasjonatów, wariatów, oszołomów niż przykładowych etatowych pracowników kultury, od godziny ósmej do piętnastej, za średnią krajową pensję. Wielu z nich nie przeraziła taka perspektywa i kiedy Waldemar Mirek razem z Janem Karweckim postanowili wynająć zapuszczone mieszkanie na biuro, mając tylko dziesięć milionów złotych majątku fundacji, kilkoro z przyjaciół pomogło im wyremontować i urządzić lokal. Wszyscy byli szczęśliwi, że gospodarz mieszkania zostawił stare krzesło, które pomalowali i zmienili tapicerkę. Przez wiele miesięcy krzesło i aparat telefoniczny były jedynym wyposażeniem biura Galerii na Prowincji. Potem zakupili maszynę do pisania i biurko.

Program „Stare Miasto – serce Lublina”, zaczął im się jawić w momencie, gdy wpadli na pomysł wydania planu Starego Miasta i Śródmieścia Lublina. Miało to być ich pierwsze przedsięwzięcie gospodarcze, ściśle związane z celami statutowymi. Plan miał promować miasto i jego zabytki, miał być własnością fundacji, pomnażającą jego majątek i ukazującą bezpośrednio terytorium działania fundacji w Lublinie. Mapka miała też swój wydźwięk symboliczny. Wydana w formie kieszonkowej, niewiele większej od karty wizytowej, praktycznie mogła być noszona w portfelu, torebce. Czwarta strona okładki była przeznaczona dla sponsora, by w ten sposób zachęcać właścicieli firm do wspierania ich programu. Cały plan otwierał się jak pęk kwiatu, dlatego możemy mówić o metaforycznym rozpoczęciu działalności na rzecz Starego Miasta Lublina. Dzięki temu wydawnictwu i sponsorowi, który przedstawił najkorzystniejszą ofertę finansową dla fundacji, mógł być rozpoczęty drugi projekt zatytułowany „Arcydzieła muzyki kameralnej”, otwierający pierwszy sezon fundacji Galeria na Prowincji, trwający do dziś. Marząc o budowaniu „małej ojczyzny” na Starym Mieście w Lublinie, sięg-

nęli znów do tradycji i symboliki i wybrali miejsce, gmach dawnego ratusza, siedzibę pierwszych gospodarzy starego Lublina, potem Trybunału Koronnego dla dawnej Małopolski, obecnie Urzędu Stanu Cywilnego. To miejsce pełne legend o sądach trybunalskich, gdzie Jan Kochanowski skończył swój żywot, a polichromia i architektura gmachu według projektu włoskiego architekta, podkreślają gusty Stanisława Augusta, wydały się im najwłaściwszym miejscem rozpoczęcia służby dla miasta i jego mieszkańców. Dzięki przychylności władz miasta uzyskali zezwolenie na przeprowadzenie pierwszego sezonu w szacownym gmachu. Prawdopodobnie nie dawano dłuższego żywota tym szaleńczym projektom, a oni patrząc na plan Starego Miasta w Lublinie, na jego układ topograficzny, przypominający im kształt serca, w którego centralnym punkcie znajdował się gmach Trybunału Koronnego, wierzyli, że musi się udać. Żeby podkreślić uroczysty moment pierwszego koncertu i wystawy w samym sercu Lublina postanowili w przeddzień otworzyć wystawę róż, królewskich kwiatów.

Na wystawie, którą na ich zaproszenie przygotowały dwie lubelskie kwaciarnie, pojawiło się ponad osiemdziesiąt odmian tego kwiatu i kilka tysięcy zwiedzających, chociaż dla autorów wystawy frekwencja była dość mała, a dla nich był to zawrotny tłum, że jeden z fundatorów projektu zamknął się w domu i przez trzy dni nie chciał nikogo widzieć. Poza odświeżającym i symbolicznym znaczeniem tej wystawy pragnęli podkreślić piękno natury i zachwyt człowieka nad nią. Muzyka natomiast od samego początku miała za zadanie ogarniać wszystkich gości i dotrzeć aż do ich serc. Miała porwać słuchaczy arcymistrzowskim wykonaniem najwybitniejszych kompozytorów. Wystawy plastyczne były pretekstem do spotkania fundacji z przedstawicielami muzeów, galerii i instytucji i organizacji artystycznych działających w Lublinie. Stąd zrodził się cykl wystaw „Dziesięć obrazów z...” i w ten sposób od samego początku pojawienia się fundacji w mieście jej animatorzy mogli podczas koncertów w gmachu Trybunału Koronnego poznawać działalność innych organizacji, przyszłych, potencjalnych partnerów do współpracy.

Pierwszy rok swojej działalności zamknęliśmy promocyjnym koncertem muzyków z Akademii Muzycznej i uczniów Liceum Plastycznego w Lublinie. Potem było szereg projektów, między innymi konkurs na recenzję wydawnictwa fundacji Galeria na Prowincji. I takie były początki naszej działalności. Fundacja w tej chwili kończy swój czwarty sezon i jesteśmy przed piątym sezonem. Mogę powiedzieć, że wszyscy w Lublinie już zaczęli wierzyć w to co robimy, ponieważ te nasze marzenia zostały urzeczywistnione i to o czym mówiliśmy w 1990 r. w jakiś sposób, może trochę cudowny spełnia się. Dzisiaj mogę powiedzieć, że ta mapka, która była pierwszym naszym produktem w tej chwili zarabia na siebie i sponsorzy nie mają już tylko ostatniej strony, ale także pierwszą. Kupują oni tę mapę w większych nakładach i rozdają je swoim klientom. Fundacja Galeria na Prowincji próbuje cały czas znaleźć swoje miejsce między światem sztuki, światem idei, a światem biznesu, gospodarki rynkowej i tego, co nas w tej chwili dotyka. Wiele osób jest zagubionych i nie wie, w jaki sposób poradzić sobie, żeby nasze miasto

było piękne, ale nie do końca potrafią odnaleźć się w zastanej rzeczywistości. Artysty, którzy przyjeżdżają do nas, to ci, którzy osiągnęli sukces artystyczny, potrafili ułożyć swoje życie. Chodzi nam o to, żeby ci artyści dali z siebie sztukę i przekazali ducha, ale jednocześnie, żeby pomogli Galerii na Prowincji zbudować fundament, z którego moglibyśmy startować, i wielu z tych artystów bardzo konkretnie podeszło do sprawy.

Chcemy, ze względu na słabą kondycję mecenatu państwowego stworzyć własny. Na koniec chciałbym się zwrócić z prośbą o uczestnictwo w procesie restaurowania Starego Miasta, Teatru Starego, Teatru NN. Myślę, że nasze miasto, Lublin może być budowane kulturalnie dzięki pojedynczym gestom.

### *Sławomir Żurek (Scriptores Scholarum)*

„Scriptores Scholarum” [„Zeszyty Szkolne”] narodziły się na Kresach, w Lublinie, mieście-prowincji, jesienią 1993 roku. W artykule wstępnym pierwszego numeru twórcy pisma odwoływali się do przedwojennych tradycji kulturalnych dawnych rubieży Rzeczypospolitej oraz instytucji Liceum Krzemienieckiego, szkoły, która będąc gimnazjum, funkcjonowała na zasadzie małego uniwersytetu. „Scriptores Scholarum” powstały w środowisku jednego lubelskiego liceum, w szkole, gdzie od kilku lat prowadzony jest eksperyment dydaktyczno-metodyczny. Partnerski model nauczania, który dla wielu w warunkach postpeerelowskiego systemu edukacji wydawał się pierwotnie klasyczną utopią, pozwolił na zafunkcjonowanie fenomenu uczniowsko-nauczycielskiego, niespotykanego w historii polskiego czasopiśmiennictwa. Wydawcą pisma jest Teatr NN, który włączył je w zakres swojej działalności, w ramach realizowanego przez tę instytucję programu edukacyjnego. Objętość kwartalnika wynosi 250 stron, nakład obecny 1000 egzemplarzy, docelowy 2500. Zeszyty wysyłane są do wszystkich placówek oświatowo-wychowawczych na terenie regionu lubelskiego oraz są kolportowane na obszarze całego kraju. Pismo zalecone jest przez władze kuratorskie, jako materiał pomocniczy w realizacji programu nauczania. Do tej pory powstało siedem numerów kwartalnika, w formie pięciu zeszytów monograficznych. Wydane zostały „Scriptores”: szkolne, norwidowskie, filozoficzne, edukacyjne i dziennikarskie.

Na czym polegał ów wspomniany przeze mnie fenomen pisma? Otóż wokół kwartalnika zgromadziła się młodzież różnych klas szkoły średniej, i to nie tylko Liceum im. Gostyńskiego, lecz także innych szkół lubelskich, na spotkania redakcji przychodzili również zaciekawieni nauczyciele. W efekcie przy wspólnym stole zasiedli jedni i drudzy, tworząc byt nieznany do tej pory w dydaktyce światowej: międzyszkolną dwupokoleniową klasę uczniowsko-nauczycielską. Redakcję pisma tworzą więc uczniowie razem ze swoimi nauczycielami. Z tym, że ci pierwsi spełniają w niej rolę wiodącą, będąc kierownikami poszczególnych działów. Nauczyciele w „Scriptores” to opiekunowie, służący radą, dzielący się nie-

rzadko swym doświadczeniem życiowym. Wszystkie decyzje, dotyczące losów pisma oraz jego profilu, podejmowane są wspólnie, na comiesięcznych zebraniach. Struktura spotkania redakcyjnego jest zazwyczaj dychotomiczna. Część pierwsza poświęcana jest jakiemuś zagadnieniu (np. Jak napisać felieton? Co to jest publicystyka?). Zaproszeni goście: krytycy, teoretycy lub historycy literatury, redaktorzy profesjonalnych pism mówią o badanych lub stosowanych w praktyce formach dziennikarsko-publicystycznych. Pozostały czas przeznaczony jest na omówienie spraw redakcyjnych. „Scriptores” to pismo nawiązujące do dawno zapomnianej w dydaktyce polskiej, przedwojennej tradycji istnienia pism gimnazjalnych, będących pomostem pomiędzy środowiskiem licealnym a uniwersyteckim. W trakcie redagowania zeszytu filozoficznego „Scriptores” nawiązały kontakt z komisjami olimpiad przedmiotowych. Okazało się, że dysponują one szeregiem interesujących prac uczniowskich, które doskonale nadają się do opublikowania, a nie ma dla nich najczęściej miejsca w poważnych pismach naukowych, a na wydanie osobnego biuletynu olimpijskiego nie zawsze są pieniądze. Prace te zalegają więc latami w szafach ośrodków metodycznych, czekając na powtórna przeróbkę w Zakładach Papierniczych, chroniąc w ten sposób jeźdnie stan lasów polskich. Oczywiście prace olimpijskie wymagają z reguły jeszcze indywidualnego kontaktu z autorem, „obróbki” tekstu, przystosowującej pracę do druku, czasami zamieszczenia fachowej bibliografii. Materiał do kwartalnika dostarczają także prace napływające na różne organizowane przez redakcję konkursy (np. „Wielokulturowe tradycje Lublina i Regionu Lubelskiego”, konkurs na recenzję), a także są nim zapisy uczniów – redaktorów powstałe na warsztatach, sesjach, seminariach przedmiotowych, itd. Stało się również tradycją w „Scriptores”, że każdy zeszyt otwierany jest rozmową z tzw. „autorytetem” najczęściej uniwersyteckim, co daje przede wszystkim młodzieży możliwość pierwszego, poważnego kontaktu ze światem nauki. Mają oni również możliwość przygotowania rozmowy do druku, a jest to kolejna szansa doskonalenia swojego warsztatu dziennikarskiego. Zresztą cała redakcja nieustannie pracuje nad stroną merytoryczną, organizując między innymi cykliczne spotkania w Teatrze NN pt. „Środki Społecznego Przekazu w Małej Ojczyźnie”. W „Scriptores” pisują również nauczyciele.

Jest więc w nich miejsce na program klasy autorskiej, ciekawy konspekt, artykuł, czy szkic. W piśmie można przeczytać również o filmach, które podobają się młodzieży, o koncertach, które przyciągają, o książkach, których lektura autentycznie „zachwyca”. Przy redagowaniu drugiego zeszytu pojawiła się koncepcja pisma – monografie. Kolejne numery zostały więc poświęcone: Norwidowi, filozofii w szkole, reformie edukacji, mass mediom, ekologii. Dzięki temu pismo zaczęło również trafiać do nowych grup odbiorców. W ten sposób kwartalnik na coraz to większą skalę staje się środkiem aktywizującym i uczniów, i nauczycieli do autentycznych działań kulturotwórczych. (A sprawa wcale nie jest łatwa, bo zarówno środowisko pierwsze, jak i drugie jest często martwe, w sensie kulturowym i ogranicza najczęściej swoją aktywność twórczą jedynie do stałego kontaktu z telewizorem). Organizowaliśmy Międzyszkolną Sesję Naukową „Czytanie

Norwida". W sesję, obok nauczycieli i uczniów, zaangażowani byli pracownicy Zakładu Badań nad Twórczością Cypriana Norwida KUL. Rok później, we wrześniu w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą odbyły się Warsztaty Komparatystyczne „Tłumaczenie Norwida”. Norwid po niemiecku, angielsku, francusku, pierwsze samodzielne translacje licealistów, które dały uczniom wiele satysfakcji, a nauczycielom gwarancję, że Norwid był czytany na serio i dokładnie, słowo po słowie, a co najważniejsze bez przymusu... W kwartalniku publikowane były również dwujęzyczne relacje ze spotkań z pisarzami niemieckimi (Das Treffen), szkice po angielsku, artykuły po niemiecku i francusku. Takie imprezy jak: Noc Dziadów w krypcie kościoła Ojców Jezuitów, Wigilia Cerkiewna, liczne wieczory poetyckie, wernisaże, spotkania oto kierunek, który obrali redaktorzy pisma w swej kulturalnej pracy. Kwartalnik, zresztą chyba jak wszystkie pisma społeczno-kulturalne, zasypywany jest tekstami młodych literatów. Prawda jest taka, że pierwsze kroki na niwie poezji czy prozy najczęściej wymagają jeszcze długiej i mozolnej pracy. Młodzi ludzie, którzy piszą naprawdę z potrzeby serca, nie zniechęcają się tak łatwo i chcą pracować nad swoim warszatem. Dużą pomocą w pracy nad tekstem są spotkania z doświadczonymi literatami.

W dzisiejszej kulturze widoczny jest konflikt między Obrazem a Słowem. Obraz atakuje, jest ekspansywny. W „Scriptores Scholarum” głównym obiektem zainteresowania nie jest jednak obraz, lecz SŁOWO. Opisywać świat słowem, obserwować słowo, układać słowa w logiczną całość, wadzić się ze słowem, oto zadania, które stawia przed sobą dwupokoleniowa redakcja. Jest to więc zabieg trudny i ryzykowny, ale również podstawowy dla egzystencji ludzkiej, wszak przecież „na początku było SŁOWO...”. I pozostaje tylko przekonanie, że „Scriptores Scholarum” sprostają wyzwaniu i że uczynią to, jako redakcja, dobrze!

### *Arkadiusz Bagłajewski (Kwartalnik literacki „Kresy”)*

Pismo zostało założone w roku 1989, a pierwszy numer ukazał się w 1990 r. Zdążyło się zmienić w tym czasie nasze pismo i kadra ma nadzieję, że będzie się zmieniało nadal, że pewne intuicje, które towarzyszyły nam, kiedy je zakładaliśmy, „wypaliły się”, co jest zupełnie naturalne. Zauważamy potrzebę zbudowania, wprowadzenia nowych wyzwań. Kresy sprawdzają się w konkurencji z innymi czasopismami literackimi z kręgu młodych. Nie widzę potrzeby, aby uciekać od tego sprawdzenia, czy w tej perspektywie zaistnieć na rynku. Wydaje mi się tak, ponieważ jest to solidny doping ludzi współtworzących to pismo i na pewnej płaszczyźnie kreujących to, co się dzieje. Lokalność kojarzy się, jak wiemy z historii literatury, z czymś gorszym. Najjaśniejszą gwiazdą kultury, powiedzmy Warszawy, która na przykład w okresie 20-lecia wydawała „Wiadomości Literackie”, zbierały to co najcenniejsze, mimo że istniały środowiska regionalne. Pojawia się nowa sytuacja: lokalność, która po to, by nie popadła w szowinizm kulturowy, musi wejść w konfrontację na różnych płaszczyznach z wszelkimi inicjaty-

wami. Jest to pewien kłopot, gdyż jak na przykład pogodzić tytuł naszego pisma, „Kresy” z tym co w „Kresach” jest. Tutaj nie dominuje tylko temat kresowy, tutaj prezentowane są różne środowiska. Odpowiedź może być dwojaka. Tytuł może sygnalizować to, co zostało zawarte w słowie wstępnym, kresowość jako pewien nurt kultury, wówczas w roku 1989 niedokładnie znany. Ale kresowość także jako schyłek czasu, próba przyjrzenia się zjawiskom do tej pory nie docenianym, marginalnym, a wartym podkreślenia bez wprowadzania ich w centrum uwagi.

Taka była nasza diagnoza dokonującego się przełomu, właśnie nie w okolicach końca roku 1989, ale wcześniej. Jak mówię, były to intuicje, ponieważ nie tworzyliśmy jakiegoś modelu kulturowego, robiliśmy praktycznie pismo, ale mieliśmy przekonanie, że pewien model kultury polskiej dotychczas obowiązujący „wypała się”, traci to, co było najistotniejsze. Na dobrą sprawę, głośno się nie mówiło, że centrum zainteresowań od dawna już nie ma. Przed rokiem 1989 właściwie nie można mówić o jakimś rynku idei, ale że istnieją różne inicjatywy przedzielone barykadą, to jednak są pewne nisze, gdzie można znaleźć swoje miejsce czy próbować wędrować z lokalności do innych lokalności. Muszę powiedzieć, że na pytanie, czy wywołuje w nas frustrację fakt, że pismo ukazuje się w nakładzie dwa i pół tysiąca egzemplarzy, że mało ludzi chce czytać pisma literackie, których jest dużo w kraju, że mało ludzi chce uczestniczyć w tym, co się kiedyś określało jako kultura wysoka, odpowiadamy – że nie. Dlatego, iż trudno byłoby diagnozować obecną sytuację, posługując się kategoriami czasów wcześniejszych, że tak na dobrą sprawę tylko dotykamy pewnej przemiany. Nie boimy się przyznać, że nie znamy swojego czytelnika. Staramy się natomiast narzucić swój sposób widzenia zjawisk, myślenia o literaturze, o sztuce. Staramy się właśnie narzucić, gdyż myślę, że to jest jedyna droga, aby ta nasza lokalność zajęła coraz to nowe miejsca i tych lokalności jest wiele. Jeżeli chodzi o pisma literackie, ich jest bardzo dużo, i tworzy się pewien dialog, który też jest pewnym konfliktem wartości czy nawet jakości przez te pisma lansowane. Można tutaj również dokonać pewnej parafrazy, że gdyby zanikła ta centrala, wszyscy tworzymy suplement, wówczas wszyscy żyjemy w rozproszeniu i różne nasze pomysły weryfikowane są poza nami. To są problemy szalenie subiektywne, zależne od form uczestnictwa, czasu trwania w pewnym.

Natomiast tutaj zakładamy, że dobra literatura obroni się. Biorąc pod uwagę historię literatury, problem spóźnionych arcydzieł – jedna kwestia. Pismo stara się spojrzeć na pewne ogólniejsze zjawiska i zobaczyć to inaczej. To będzie próba rzucenia małego kamyczka, bez silenia się na totalność, bo o tym nie może być mowy. Ciągłe towarzyszy nam próba przesuwania granic literatury, które są zresztą ruchome, i równoczesne zderzanie współczesnych tekstów i refleksji o tych tekstach. Poza tym piszemy o innych zjawiskach kulturowych, nie tylko literackich. Byłoby to redefiniowanie terminu „mała ojczyzna”, który już funkcjonuje w mass mediach. Myśląc intuicyjnie o „ małych ojczyznach”, niekoniecznie w kategoriach lubelskości, ale lokalności, co jest w moim rozumieniu czymś innym. Na koniec powróćmy do sprawy tytułu. Czytelnicy „Kresów”, mogli zauważyć, że



coraz mniej jest namysłu nad kresami jako zjawiskiem kulturowym, ale że jest ten blok zagadnień stale obecny. Doszliśmy do wniosku, że w ciągu tych kilku lat przypomniałoby wielu twórców, że wydrukowaliśmy wiele tekstów w kraju nieznanym. Pokazywaliśmy bardzo współczesne walory mitu kresów. Bo tu chodzi głównie o ów mit. Pokazywaliśmy na niebezpieczeństwa dotyczące tej nostalgicznej literatury kresowej. Opowiadamy się wyraźnie po stronie tego mitu kresowego, który nie brzmi hasłowo, który sygnalizuje pluralizm, zrozumienie. Przed paru laty były to pojęcia dla nas atrakcyjne, niosące coś w sobie, natomiast w tym momencie są na swój sposób banalizowane i domagają się tejże redefinicji, spojrzenia od nowa. Na przykład, jak młodzi pisarze piszą o kresach. W jaki sposób niektóre wizje kresów międzywojenne przyczyniły się do pewnej mistyfikacji, do pewnego poczucia kulturowego fałszu, który istniał w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. To co współczesne zahacza się o to, co już kiedyś było. Pomysł naszej lokalności, to jest to bycie tu i teraz, z taką solidną pamięcią o tym, co było kiedyś. Nie chcemy być ludźmi zapatrzonymi w innych, gdyż mamy różne punkty widzenia. Ale myślę, że na te różne punkty widzenia jest w „Kresach” miejsce.

### *Waldemar Michalski (Akcent)*

„Akcent” jest czasopismem, które ukazuje się już od piętnastu lat, więc pewne doświadczenia i kawałek czasu za nami. To w jakiejś mierze upoważnia do pewnych uogólnień, refleksji. Bardzo dziękuję panu Jerzemu Ochlińskiemu, za finalne sformułowanie kilku pytań i postawienie pewnej refleksji: „chronić w sobie rodzaj napięcia duchowego”. To jest fundament wszelkiego artystycznego działania. Także w świecie literatury, plastyki, a „Akcent” tymi rzeczami zajmuje się od początku. To grupa szalonych ludzi w osiemdziesiątym roku, wbrew radom starszych kolegów, porwała się na wydawanie czasopisma, które pozornie nie miało żadnych szans istnienia. Ale z tego szaleństwa duchowego narodziło się czasopismo, które istnieje, moim zdaniem, z pożytkiem do dzisiaj. Jest pewnym paradoksem naszych czasów, że to w opozycji do systemu totalitarnego wykształciła się pewna postawa twórcza. Postawa człowieka niepokodzonego, człowieka poszukującego, odważnego, który ma świadomość ryzyka, ale też i świadomość pewnej satysfakcji, która w wyniku wygranej potyczki przychodzi z czasem. Taką satysfakcją było wielokrotne redagowanie i wydawanie zarówno numerów tematycznych, jak i drukowanie określonych tekstów w czasopiśmie „Akcent”. Muszę powiedzieć, że w Lublinie, który też należy rozpatrywać jako obszar „małej ojczyzny”, nie możemy narzekać na brak inicjatyw w świecie literatury, w świecie sztuki. Chociażby, już nie chcę wracać do teatrów, których jest kilka i to znakomitych, ale weźmy dla przykładu czasopisma. Proszę mi pokazać miasto, w którym jest wydawanych równoległe pięć kwartalników, i to na bardzo dobrym poziomie:

„Akcent”, „Kresy”, „Ethos”, „Rota”, pełna refleksji o kulturze i najmłodsze dziecko-kwartalnik „Scriptores Scholarum”.

Niepokój jest zaczątkiem każdego działania, każdego także sukcesu. To napięcie duchowe, o którym zacytowałem fragment, jest także w „małych ojczyznach” motorem napędzającym pewne działania. Proszę wziąć pod uwagę fakt, że Polska wprawdzie jest mniej więcej jednolita, jeżeli chodzi o narodowość, ale także są nacje, które dostarczają czasami znakomitego tematu do konfrontacji pewnych doświadczeń, spraw związanych z taką czy inną tradycją kulturalną. I myśmy w okresie, kiedy jeszcze cenzura nie bardzo się godziła na publikacje takich właśnie materiałów z pogranicza narodów i kultur, doszli do wniosku, że jeśli się będziemy odwracać do siebie tyłem, od tych myślących inaczej, od tych żyjących inaczej, mówiących inaczej, będzie to dramat, który może się zakończyć bardzo groźnie. Zaczęliśmy penetrować pogranicze wschodnie, polsko-ukraińskie, polsko-białoruskie, polsko-litewskie. I tu właśnie na styku narodów, pojawiały się tematy, które są ciągle ważne, chociażby w kwestii narodowościowej. Najlepszym rozwiązaniem przy ustalaniu pewnych spraw jest wspólne rozmawianie ze sobą. W kontaktach z „Akcentem” zaczęli się pojawiać Ukraińcy, Białorusini, także Litwini. Okazało się, że wiele rzeczy jest do przedyskutowania, wiele rzeczy do wspólnego opracowania, a przede wszystkim, że jesteśmy sobie bliżsi niż nam się to wydawało. Tak samo z Niemcami. Kiedy odwiedzał nas szef niemieckiego penklubu, szef związku literatów Niemiec, to ci ludzie stwierdzili, że mamy pewne bogactwo, które oni w tym świecie zmaterializowanym już dawno gdzieś zapodziali. Wrażliwość na pewne sprawy, które dotyczą osoby inaczej myślącej, inaczej mówiącej. Tutaj wróć jeszcze do pewnego pytania pana Okońskiego. Powiedział pan, że w naszym działaniu powinno się często stawiać pytanie: jak pomóc sobie i bliźniemu. I to bardzo ciekawe sformułowanie jest przesłaniem w drugiej sferze działania „Akcentu”. Odkrywamy domaganie się wyartykułowania się małych regionów także na łamach „Akcentu”. Ziemia lubartowska, zamojska stały się tematem naszej penetracji. Oczywiście opublikowaliśmy materiały i wypowiedzi ludzi stamtąd, ale nie tylko; ludzi ze środowisk uniwersyteckich, mających często inną perspektywę i inne doświadczenia autorskie, ale jakże były cenne spostrzeżenia i wnioski wspólne. Chciałem też dopowiedzieć, że w tym systemie szukania wspólnej płaszczyzny w zakresie działań kultury nie należy się bać różnic, te różnice często są sprawą bardzo inspirującą.

Odmienne zdania, punkty widzenia są „drożdżami” w działaniu kultury. Jeśli mówimy, że poeci są ludźmi niepokodzonymi, a przynajmniej poezja jest sztuką przekraczania granic, to także działania w zakresie redakcyjnym są także dzisiaj sprawą przekraczania granic. Nie bójmy się więc przekraczania granic i bycia niepokodzonymi. Oczywiście sytuacja jest tu o tyle trudna, że możemy się narażać na pewne zarzuty niezależnienia i tendencyjności. Nic podobnego. „Akcent” nigdy nie był związany z jakąkolwiek organizacją polityczną czy stowarzyszeniem. Chociaż był redagowany przez ludzi różnych opcji światopoglądowych i różnych artystów, jeżeli chodzi o preferowanie dyscyplin. Ale kiedy uświadomi-

my sobie fakt, że na przykład redagują to czasopismo zarówno członkowie Stowarzyszenia Pisarzy Polskich jak i członkowie Związku Literatów Polskich i sobie do oczu nie skaczą, jak zaciekli wrogowie, to świadczy to o pewnym wypracowaniu formacji duchowej, ponad osobiste podziały. Od najdawniejszych czasów jak formowany był „Akcent”, znaczący głos mieli ludzie młodzi. Przyszłość naszej pracy jest wtedy sensowna, gdy wciągamy do niej ludzi młodych.

W „Akcentcie” ukazało się bardzo wiele tekstów debiutanckich, nie tylko w zakresie poezji, ale i eseistyki i cieszę się bardzo, że czasopismo głównie czytane jest w szkołach, środowiskach studenckich. To także jakaś nadzieja, nie tylko dla „Akcentu”, ale i dla nas wszystkich ludzi pracujących na niwie kulturalnej. Włączyć maksymalnie do działania ludzi młodych, tych młodych, których można bardzo szybko zranić, uprzedzić, ale ludzi niezwykle wrażliwych. To oni będą tworzyć przyszłe oblicze kultury polskiej w XXI wieku. Oni będą także wchodzić z pewnym bagażem bogactwa kulturalnego do zjednoczonej Europy. Bo nie tylko ekonomia będzie decydowała o wejściu Polski do Wspólnoty Europejskiej, ale także i te wartości kulturalne, które wnosimy jako spadkobiercy tysiącletniej tradycji.

### *Marcin Skrzypek (Orkiestra św. Mikołaja)*

Dwie rzeczy, które się tutaj wydarzyły sprawiły mi satysfakcję. Po pierwsze, mówi się tutaj językiem, którym ja też często mówię, ale rzadko mam możliwość posłuchania innych wypowiedzi na te tematy. Po drugie, wypowiedź pana Pilcha, który mówił o muzyce. Ja też będę mówić o muzyce i pan tu powiedział wiele rzeczy, których ja nie podejmę, gdyż jest za mało czasu. Mówił pan o pracy z młodzieżą nieprzygotowaną do pracy z muzyką, o tym jak świat zmienia się trochę, kiedy się wspólnie śpiewa, wspólnie muzykuje, o tym że w człowieku następuje otwarcie, kiedy wydaje z siebie dźwięk. Najpierw powiem, czym zajmuje się orkiestra, w sposób dość ogólny i zapoznam Państwa z naszym dorobkiem, a potem postaram się wyjaśnić, co osiągamy przez naszą działalność. Orkiestra Świętego Mikołaja jest zespołem studenckim i działa przy UMCS w Studenckim Centrum Kultury „Chatka Żaka”, i naszym takim statutowym celem jest popularyzacja kultury folkowej. Najbardziej spektakularną częścią orkiestry jest zespół muzyczny. Koncertujemy i wydajemy kasety, do tej pory wydaliśmy dwie, teraz pracujemy nad następną i nad wydaniem płyty kompaktowej. Oprócz tego naszym najpoważniejszym przedsięwzięciem jest festiwal muzyki ludowej, „Mikołajki folkowe”, który organizujemy w grudniu, w okresie Mikołajków. Przy formule jaką założyliśmy od początku istnienia tego festiwalu, uważamy, że jest to najstarszy festiwal folkowy w Polsce, który w tym roku będzie miał już swoją piątą edycję. Staramy się, aby na Mikołajkach przedstawiać muzykantów ludowych z jak największej liczby krajów, czy regionów, obok zespołów grających muzykę inspirowaną muzyką ludową. Staramy się pokazać jak najszersze spektrum różnego

podejścia do muzyki ludowej. Gościliśmy też zespoły muzyki dawnej, których obecność na festiwalu dało się usprawiedliwić, gdyż oni też mają powiązania z muzyką folkową. To był Ars Nova, zespół grający muzykę renesansową, który zdobył rozgłos autentyczną śpiewaczką ludową z Kurpiów, Apolonią Nowak i taki jeszcze jeden zespół z Niemiec, który gra mieszaninę muzyki dawnej, ludowej i zawierającej odcienie jazzu. Nie uciekamy od różnych eksperymentów, a nawet właśnie staramy się konfrontować publiczność i prowokować ją takimi różnymi zespołami, które wydawałoby się, że z formą folkową nie mają nic wspólnego. Oprócz tego staramy się być obecni przez organizację koncertów na Kozienaliach, święcie studenckim w Lublinie i na festynie UMCS.

Ważną część naszej działalności stanowią wyprawy. Odbywają się one w trakcie roku szkolnego w Bieszczady i w Beskid Niski, natomiast w wakacje zjeżdżamy na Ukrainę i w tym roku wyjechaliśmy do Rumunii, śladem Polaków, górali, którzy tam mieszkają. W czasie tych wypraw stawiamy na kontakty z ludźmi. Oprócz zwykłego, turystycznego chodzenia po górach, staramy się jak najwięcej kontaktować z ludźmi. Czasem uda nam się na przykład przeprowadzić ciekawy wywiad, robimy także zdjęcia. Z tych zdjęć komponujemy wystawy, najważniejszą do tej pory była wystawa „Zapomniany gościniec”. Są to duże zdjęcia robione w Serbii, umieszczone w wielkich ramach. Nowością w naszej działalności są audycje radiowe, udało nam się wejść do dwu rozgłośni w Lublinie.

Teraz chciałem się podzielić z Państwem swoimi refleksjami na temat tego, co robimy, ponieważ orkiestra nigdy nie miała jakiejś wspólnej, jednolitej ideologii. To co robimy jest raczej podświadome, i odruchowe. Nasze założenia nigdy nie wychodziły dalej niż poza rozpowszechnianie kultury ludowej. To jest pewien cel taktyczny, gdyż zaraz rodzą się pytania, dlaczego akurat kultura ludowa, która odsyła nas dalej do jakiegoś celu strategicznego. O tym celu chciałbym powiedzieć. Obserwując siebie i swoich znajomych, którzy pracują w orkiestrze, doszedłem do wniosku, że takim dosyć ważnym dorobkiem artysty jest oprócz zadośćuczyniania zainteresowaniom osobistym, przekraczanie barier związanych z obcością. Granice związane z obcością występują o wiele częściej niż te granice widzialne, które potrafimy jakoś nazwać. Obcość jest źródłem takich uczuć jak niechęć, nieufność czy poczucie wyższości, które rodzą bardziej niebezpieczne pochodne. Wydaje mi się, że kiedy przekroczyliśmy taką granicę obcości, to owo przekroczenie stanie się dla nas uczuciem głęboko zapadającym w pamięć. Ono jest bardzo dobrym doświadczeniem, które bardzo ubogaca mnie jako człowieka. Jako głównego środka do przekraczania tej niewidzialnej granicy używamy muzyki. Przypadkowo, dlatego iż tak jest, że zespół grając na scenie jest najbardziej nośnym naszym pośrednikiem. Przy innym zrządzeniu losu orkiestra mogłaby być czymś w rodzaju klubu towarzyskiego. Nieprzypadkowo, gdyż muzyka łągodzi obyczaje, mówiąc najprościej. Muzyka jest tym pasmem przekazu kulturowego, który we współczesnym świecie wydaje się, że jest najbardziej nośny i dominujący.

Teraz chciałbym poddać analizie inne kanały takiego przekazu kulturowego, aby pokazać, na czym polega wyższość muzyki. Na jednym z biegunów tych po-

działów chciałbym umieścić kulturę materialną, chodzi mi na przykład o wzornictwo użytkowe. Wydaje się ono mieć najmniej problemów z przenikaniem jednej kultury do drugiej. Wydaje się, że obcość takiemu przekazowi sprzyja. Ten przekaz jest jednak bardzo płytki, gdyż wiemy, że w jednym sezonie może być moda na ubrania indiańskie, a w następnym na chińską czyzną i Bliski Wschód. Sklepy z pamiątkami są pełne takich wytworów sztuki.

Drugą skrajność przekazu kulturowego stanowią idee, sposoby myślenia, wizja świata, którą ma dana społeczność. Tu można powiedzieć o eurocentryzmie starego świata, który był narzucany, i jest wszystkim innym nowym światom. Takie wytwory mentalne przenikają bardzo trudno i wymagają bardzo długiej percepcji, ale jeśli już przenikną, to ten przekaz jest trwały i głęboki. Czasami jest on niemożliwy bez wyparcia się siebie. Wydaje mi się, że złotym środkiem dla tych dwóch opcji, jednej płytkiej, ale szybkiej, drugiej głębokiej, ale trudnej, jest muzyka, która jest głęboka w odbiorze i uczy szacunku dla tego, co inne. Meloman, obserwujący swoje reakcje, zmiany swoich gustów, uczy się i zauważa, że to czym pogardzał, jakiś rodzaj muzyki, po jakimś czasie akceptuje. W ten sposób uczy się braku zaufania do swoich pierwszych reakcji, które oparte są na stereotypach, przyzwyczajeniach, czyli obcości. Myślę, że miłośnik malarstwa ma podobne doświadczenia, ale atut muzyki polega na tym, że melomanów jest o wiele więcej. Miłośnik malarstwa obcuje ze sztuką wyabstrahowaną, związaną ze szkołami, nazwiskami. Muzyka ludowa należy bardzo konkretnie do jakiegoś regionu, jest związana z jakimiś zwyczajami, opowiada o życiu konkretnych ludzi w konkretnym miejscu. Analizując dalej tę analogię, jeżeli na przykład lubię van Gogha, zaczynam się interesować jego życiem, jego osobą, natomiast lubiąc muzykę żydowską, zaczynam nawiedzać kirkuty i zastanawiam się, w jakim języku są inskrypcje tam umieszczone. Przenosząc rozważania na grunt muzyczny, młody człowiek zaczyna czytać wiersze Jima Morrisona, lubi jego muzykę i zastanawia się, czy może nie należy otworzyć drzwi za pomocą halucynogenów, podczas gdy ktoś lubiący muzykę huculską zaczyna czytać podania i planuje wyprawę w Czarnohorę. Wydaje mi się, że muzyka pewnej kultury ma ogromną siłę komunikacji, ponieważ jest łatwo dostępna, to stanowi wielkie medium do przekraczania tej obcości.

Skupiłem się tylko na jednym aspekcie naszej działalności. Tytułem podsumowania chciałbym odnieść naszą działalność do tematu sesji. Ja myślę, że ten tytuł „Pamięć, miejsce, obecność”, bardzo dobrze ujmuje to, czym się zajmujemy. Nasza działalność to nic innego jak podejmowanie podróży w czasie i przestrzeni. Przenoszenie tej naszej obecności w inne miejsca i w inny czas za pomocą muzyki.

Orkiestra powstała jako grupa turystów chodzących po górach. I tu już mamy miejsce i obecność. Ludzie ci chodzili po Beskidzie Niskim i Bieszczadach, a góry te są bardzo specyficzne. Wbrew pozorom nie ma w nich ludzi. Na przykład na Ukrainie czy w Rumunii na bardzo podobnych terenach, dających takie same możliwości życia, żyje bardzo wielu ludzi. Szukałem dzikości, a znalazłem tam ciężarówkę i samochody. Natomiast polskie góry wypełnione są pustką i przeszło-

ścią. I tu pojawia się kolejny aspekt odwołujący do tematu sesji, czyli „Pamięć i obecność”. Orkiestra w swojej fazie początkowej planowała stać się zespołem grającym muzykę turystyczną. Obok ballad turystycznych, ważną część zajmowały ballady łemkowskie i w pewnym momencie okazało się, że to one posiadają rolę dominantę. Wiele z kultury łemkowskiej zaginęło. To czego o niej nie wiedzieliśmy, staraliśmy się sobie wyobrazić. Wyobraźnia służy nam do przetworzenia muzyki ludowej, używamy jej jako inspiracji, by grać coś innego. W pewnym okresie istnienia orkiestry przyszedł taki moment wyboru, że albo muzycy będą grali każdy rodzaj muzyki ludowej, albo muzycy będą autentyczni, czyli ograniczą instrumentarium do takiego, jakiego używano oryginalnie. Wybraliśmy to drugie. Była to próba wczucia się w to, jak myśleli, jak pojmowali świat mieszkańcy tych wsi, których już nie ma. Ten wybór był skazany na niepowodzenie, ponieważ wchodzenie w skórę wieśniaka byłoby posunięciem rydlowskim. W końcu wybraliśmy wariant pośredni. My się nie bronimy przed różnymi zapożyczeniami.

Czerpiemy zarówno z kultury ludowej, jak również wykorzystujemy elementy współczesności. Zlepiamy przeszłość z teraźniejszością za pomocą wyobraźni. Tak moim zdaniem funkcjonuje każdy rodzaj sztuki.

*Opracował Stanisław Zbiciak i Łukasz Turczyński*

## Środek świata w Lublinie

Szczególne miejsce – Teatr NN w Bramie, zwanej Żydowską. Nasze spotkanie odbywało się w sali teatralnej, na scenie, wobec widowni i słuchaczy. Sala skonstruowana jak w Reducie Osterwy i Limanowskiego – scena na poziomie podłogi, widownia powyżej. W miejscu tym spotkali się twórcy teatru i filmu, poeci, muzycy, plastycy, aktorzy, dziennikarze, teoretycy i socjologowie kultury, etnologowie, wydawcy, pedagodzy, naukowcy, profesorzy i studenci, twórcy i animatorzy życia kulturalnego. Scena w budowlu szczególnej, o której na tym spotkaniu tak mówił Władysław Panas: „Magiczne miejsce. W mieście jest takich kilka, lecz to ma szczególne właściwości. Znajduje się dokładnie na granicy dwóch odrębnych przestrzeni, dwóch radykalnie odmiennych światów. Jest punktem, w którym chrześcijańskie Miasto Górne styka się z żydowskim Miastem Dolnym”. Mieści się „w polu sił dwóch źródeł duchowej energii”. W tym szczególnym polu zaistniało wiele, jakże różnorodnych a jednak bliskich sobie zjawisk. W czasie tych kilku dni odbył się tam niecodzienny spektakl. *Sztuka zwana naiwną* Aleksandra Jackowskiego spotkała się z malarstwem Lidii Bauman, refleksje profesorów Zygmunta Baumana i Stefana Morawskiego o kondycji kultury współczesnej z poetyckim tekstem Władysława Panasa o lubelskich miejscach szczególnych, miasteczko Witnica, mała ojczyzna Zbigniewa Czarnucha ze znaną szeroko Leśną Podkową Piotra Mitznera, spektakl teatru NN w macierzystej Bramie ze spektaklami Staniewskiego w Gardzienicach, refleksyjny dokument filmowy Krystyny i Michała Bogusławskich o wsi Markowa z moim oznaczeniem „środka świata” nieopodal Bramy.

Szczęólnego kontekstu spotkaniu nadawało też miejsce naszych snów i posiłków – pobliski klasztor o schludnych wnętrzach, prowadzony przez siostry zakonne. (Jakoś nieodparcie przypominało mi to tak przecież niedawny a jakiś jednak już strasznie odległy czas na pół konspiracyjnych spotkań stanu wojennego.)

Taki jest ten dziwny teatr – miejsce twórczej ekspresji i miejsce bardzo poważnie, głęboko i współcześnie pojmowanej i praktykowanej kultury. Łączy się tam jakimś sposobem ludzie i zjawiska na pozór nie dające się pogodzić ze sobą. Tatarzy krymscy, Ukraińcy, Romowie, Białorusini, Żydzi, Niemcy. Kameralny, skromny teatr i nowoczesnie wyposażone w elektronikę profesjonalne centrum kultury. Poetyckie, skupione refleksje, żywiołowe ekspresje, próby teatralne i codzienny

trud organicznej pracy wydawniczej i organizacyjnej oraz prowadzonych wielkich remontów. Tomasz Pietrasiewicz – fizyk teoretyk, reżyser, nowoczesny menedżer i szef, artysta i pragmatyk, wizjoner i skuteczny realizator swoich pomysłów. Zespół teatralny, aktorzy, filmowcy, muzycy, śpiewacy i jednocześnie bardzo sprawni organizatorzy. Szczególne miejsce, szczególnie ludzie.

Niezwykłość tego „spektaklu” oraz wielość wydarzeń i wątków poruszonych w czasie sesji skłoniła mnie do podobnie wielowątkowych refleksji po tym spotkaniu, którymi chciałbym się podzielić z tam obecnymi i z tymi, którzy zechcą przeczytać poniższy tekst.

### POSTKULTURA – WOBEC POSTMODERNIZMU

Już teraz, na naszych oczach powstaje, często jeszcze nie rozpoznawana, postkultura. Jest ona następstwem formującej się od czasów renesansu kultury europejskiej i tak żywej do niedawna kontrkultury. Kontrkultura od schyłku lat 60. kontestowała kulturę i podważała jej sens. Sama również próbowała wytwarzać i wytworzyła wiele wartości, jednakże większość energii przeznaczyła na podważanie wykreowanych przez kulturę namiastek: kultu sztuki, religii, nauki i polityki.

Postkultura nie jest skierowana przeciw kulturze ani kontrkulturze. Nie neguje ich wytworów, lecz je utrwała i stwarza nowe, własne. Wybiera uważnie z tego, co pozostawiły. Siega do korzeni kultury – wszechogarniającego sacrum kosmosu i przyrody. Jest to jednocześnie przeobrażająca się kultura wielu rezygnacji. Nie jest to kultura wielkich haseł i przedsięwzięć, lecz kultura idei i działań pozornie błahych i często rozproszonych. Jest to spontaniczna samoobrona przed ostateczną utratą najcenniejszych zjawisk i ich źródeł. Nie jest to efektowne burzenie dawnego ani błyskotliwe budowanie nowego, lecz nie zawsze zauważalne, delikatne i mozolne odgruzowywanie, i odbudowywanie na zachowanych fundamentach. Powstaną nowe budowle – ale ich główne zarysy będą nam bliskie i znane. Ujrzenie ich nie będzie szokiem, jaki przeżywamy na widok supernowoczesnych i potężnych konstrukcji, lecz ulgą i uczuciem bezpieczeństwa, jakich doznajemy, stając po wielu latach pośpiechu i podróży przez swoim domem rodzinnym. Będzie to – jak przewiduje Daniel Bell – kultura zwrotu ku przeszłości i tradycji, odrodzenie pamięci, kultura rozrachunków i ograniczeń. Czeką nas powrót do na nowo odkrywanego i stwarzanego sacrum, które zaistnieć może w każdym, nie tylko wyznaczonym przez tradycje religijne miejscu i w każdej, nie ograniczonej żadnym dogmatem, postaci.

Postkultura wytworzy bardzo wiele różnorodnych zjawisk w zależności od głębi lokalnych, na których będzie się rozwijać. Powstawać będzie samorzutnie, niezależnie i równolegle w wielu miejscach. Można by to porównać do powstawania wielu regionów zróżnicowanych etnograficznie, ale ich różnorodność nie będzie już skutkiem kulturowej izolacji, lecz konsekwencją tworzenia alternatywy wobec kulturowej unifikacji „wioski globalnej”. Można to sobie wyobrazić ja-



ko powstawanie wielu „wiosek lokalnych” (a właściwie „przedmieść lokalnych”, gdyż wieś w swoim tradycyjnym znaczeniu praktycznie już przecież w Europie nie istnieje) – a więc miejsc, które staną się na nowo odkrywanyymi małymi ojczyznami, posiadającymi swoją lokalną odrębność i wyrazistość kulturową. Nie sądzę, aby to był proces nagły ani też masowy – on już zresztą trwa w różnych miejscach, czasem od dawna. Sam doświadczałem jego obecności w czasie działań wspólnotowych w grupie „111” – z Bogdanem Chmielewskim i Wiesławem Smużnym – w Lucimiu, realizowanych tam od 1977 roku a także przez ostatnie trzy lata mojego związku z programem Fundacji Kultury „Małe ojczyzny – tradycja dla przyszłości”.

Nastąpi też rozwój specyficznej formy postkultury – sztuki domowej. Pozwoli ona każdemu, wspólnie z najbliższymi i dla najbliższych, ujawniać i realizować swoją aktywność twórczą w każdej postaci, samodzielnie stwarzać własną odrębność, tożsamość i godność. Aby – jak stwierdza Mircea Eliade – „umieścić się w środku świata, aby żyć w świecie, trzeba go ustanowić”. Samemu, we własnej rodzinie i wśród najbliższych zbudować kosmiczny dom–drzewo, mityczną „oś świata – *axis mundi*”, własny, niewielki, osobisty świat mieszkania, domu i najbliższego otoczenia. (Tego także doświadczam w ostatnich kilku latach praktykowania we własnym domu.)

W znacznej mierze potwierdziły te moje przewidywania (a opublikowałem je po raz pierwszy w roku 1987) idee i dokonania postmodernizmu z jego otwartością i charakterystyczną eklektyczną demokracją, pozwalającą dowolnie łączyć ze sobą różne kultury i ich wytwory. Postmodernizm, zbyt jednak racjonalny przy całym swoim zewnętrznym szaleństwie, nie dając pełnych satysfakcji wzmocnił jeszcze bardziej oczekiwania na „coś innego”, stając się naturalnym pomostem wiodącym od kultury i kontrkultury ku postkulturze.

### INNA SAKRALNOŚĆ, INNE IKONY

„Czym jest nasze wspólne dążenie do sakralizacji i znakowania symbolami miejsc i zdarzeń powszednich? Naiwną reanimacją obumarłych tradycji i spełnianiem chłopomańsko–ekologicznych ciągót znudzonej miastem inteligencji? Czy też stwarzaniem czegoś nowego, jeszcze nie do końca rozpoznanego, trudnego w zrozumieniu i nazwaniu? Zaczyna przecież krystalizować się coś innego – swoista sakralność bliska sakralności pogańskiej i wczesnochrześcijańskiej, głęboko zakorzeniona w przyrodzie, lokalnej społeczności i jego terytorium, w rodzinach, domach – w lucimskiej ekumenie. Powstaje coś, co jest przeciwwagą dla zdepersonalizowanej, zurbanizowanej kultury miasta i jego pysznej cywilizacji pośpiechu i sukcesu”.

Takie pytanie zadałem, opisując dziesięć lat temu doświadczenia wyniesione z Lucimia. W ostatnich latach pojawiły się określenia kultura źródeł, kultura korzeni, kultura ekologiczna i wspólna dla tych wszystkich zjawisk nazwa New Age.

Wszystkie one mają jeden, mniej lub bardziej czytelny, mianownik – poszukiwanie sacrum poprzez sztukę. Także poprzez sztukę innych religii (ale nie przez ich dogmaty) – a więc na przykład sztukę medytacji czy sztukę niekonwencjonalnej medycyny. Również przez sztukę życia proekologicznego, szanującego środowisko naturalne traktowane już nie tylko w kategoriach racjonalnych (ograniczenie chemii, oszczędzanie energii, alternatywne źródła energii, uprawa i spożywanie zdrowej żywności), ale w kategoriach symbolicznych i sakralnych (raj utracony, odwieczna harmonia przyrody i człowieka w pełnej z nią symbiozie i specyficzne, pozaracjonalne sposoby wzajemnego oddziaływania i komunikacji).

Od początku naszych działań w Lucimiu, chcąc nie chcąc, świadomie i nieświadomie, coraz częściej wkraczaliśmy w obszary sacrum. (Osobnym i szczególnym doświadczeniem były równoległe moje bliskie związki w pierwszych latach stanu wojennego z instytucją kościoła i klasztorem w Górcie Klasztornej.) Były to zarówno obszary wyznaczone przez tradycję chrześcijańską, jak i na nowo odkrywane, ongiś obecne w obrzędowości słowiańskiej, przedchrześcijańskiej. Stawały się one i n n y m rodzajem święta i świętowania (bliskim rozumieniu i poszukiwaniom Grotowskiego), które przez swoją niecodzienność i wyjątkowość stawały się coraz wyraźniejszą i często bogatszą alternatywą od sztuki świętowania praktykowanej w kościele, znacznie tam już zubożonej i zdesakralizowanej.

W ostatnim czasie następuje proces swoistej urbanizacji i racjonalizacji kościoła, żywioły przyrody i kosmosu, i ich symbole zostały wyparte już prawie zupełnie przez ich substytuty. Coraz mniej w świątyniach ognia, wody, ziemi i powietrza, porażającej grozy i ekstatycznej radości, coraz mniej sztuki. Przecież tak naprawdę to sztuka jest najlepszym i jedynym medium, i sposobem, pozwalającym wkraczać i zanurzać się w obszary sacrum. Warto tu przypomnieć myśli Pawła Florenskiego o świątyni jako syntezie wszech sztuk, o najwspanialszej sztuce, jaką jest świętość, o najdoskonalszym artyście jakim jest święty. Nie mógł on jeszcze przenieść takiego myślenia poza cerkwie, ale wiedział już doskonale, jak ogromną siłę posiada i czym naprawdę jest sztuka, którą wprost utożsamiał z sacrum.

Nasze wspólne i moje własne poruszanie się w przestrzeniach sakralnych doprowadzić musiało nieuchronnie do spotkania z ikoną. Moje pierwsze prawdziwe z nią spotkanie, które zrobiło na mnie ogromne wrażenie, miało miejsce w czasie mszy w katedrze w Pskowie w 1973 roku. Później, w latach osiemdziesiątych doszły liczne lektury klasyki teologii prawosławnej i coraz bliższe kontakty i przyjaźnie z osobami wyznania prawosławnego a także częste pobyty w cerkwi. Było to odkrywanie i poznawanie zjawisk głęboko poruszających, ale też i nabieranie dystansu wobec nich. Wykorzystywałem wiele tych doświadczeń w moich realizacjach w Lucimiu i poza nim.

Ikona, w klasycznym jej pojmowaniu, skodyfikowana jest kanonami i traktowana jako jedyna i wyłączna możliwość obecności sacrum w sztuce, niedostępna jest jednocześnie dla wszelkich eksperymentów. Teologia prawosławna (Paweł Jewdokimow) określa to wprost, bardzo radykalnie: „Naruszając pojęcie ikony, narusza się sam dogmat chrystologiczny”. Z kolei Sergiusz Bułgakow powiada,

że „Sztuka ikony jest czymś więcej niż sztuką, bowiem jest wizją Boga i wiedzą o Bogu, dającymi artystyczne świadectwo o sobie. Prawdziwa realizacja ikony wymaga zjednoczenia w jednej osobie artysty i religijnego wizjonera – teologa. Sama sztuka nie może stworzyć ikony, podobnie jak i sama teologia”.

Jak wobec tego traktować zjawiska pojawiające się w różnych obszarach kultury i sztuki, często w niekonwencjonalnej i bardzo nieikonicznej postaci, a nasyczone wyraźnie odczuwaną obecnością sacrum? Czy ich niekanoniczność skazuje na egzystencję wyłącznie w obszarze profanum, któremu przypisuje się zwykłą – nie kościelną i nie religijną – sztukę?

Cytowany wyżej Bułgakow, z pozycji dogmatycznego pojmowania ikony, nie może przyznać tego, że dzieło sztuki może być samo w sobie już „czymś więcej niż sztuką” i wcale nie musi być ikoną przynależną teologii prawosławnej czy obrazem świętym jakiejś innej religii. Tak naprawdę to każde wielkie i poruszające nas do głębi dzieło sztuki, niezależnie od swojej postaci, gatunku i rodzaju, od tego czy jest sztuką klasyczną i uznaną, czy też powstało na jej poboczach, czy jest alternatywne czy „pomiędzy”, czy jest profesjonalne, czy też naiwne, może stać się ikoną. Aby nie rozszerzać dogmatycznych właścicieli ikon i „świętych obrazów” nazwałem takie ikony i n n y m i i k o n a m i.

Obserwacja tego, co się dzieje wokół w kulturze i doświadczenia własne przekonają mnie ostatecznie o ich istnieniu, stają się one nowym i innym językiem postkultury. Przyglądając się im bliżej, a także samemu próbując je stwarzać, wyodrębniłem trzy ich rodzaje: etnoikony, ekoikony i kosmoikony.

*Etnoikony* to obrazy ludzi, ikony społecznej wrażliwości ich twórców ukazujących świętych codzienności z „tego” świata, trwających w nim i wędrujących swoimi drogami powszednimi, pozwalającymi im, od czasu do czasu, zajść i zajrzeć do „tamtej” rzeczywistości.

*Ekoikony* to obrazy przyrody, ikony stanów skupienia natury, to szczególne miejsca i sposoby spotkania z nimi człowieka. To świadectwa obecności człowieka w otaczającej go ekumenie i jego odwiecznej tęsknoty za „rajem utraconym”.

*Kosmoikony* to obrazy świata, ikony kosmosu umożliwiające jego dotknięcie, ponawiające mityczny akt stworzenia świata i potwierdzające jego nieskończone i niepojęte trwanie. To swoiste kosmo–ikonostasy, pozwalające nam na przekraczanie granicy powszedniości i przechodzenie na „tamtą stronę”.

Próbą dotknięcia takiej kosmoikony była realizacja „Środek świata”, towarzysząca spotkaniu w Lublinie. Lecz zanim ją bliżej opiszę, chciałbym skupić się na dwóch przykładach, potwierdzających moje tezy: nieco szerzej na ostatnio wydanej książce Aleksandra Jackowskiego *Sztuka zwana naiwną* (na spotkaniu w Bramie miałem przyjemność przedstawić lublinianom autora i wydawcę tej książki) i krócej (gdyż wydarzenie to nie miało już bezpośredniego związku ze spotkaniem) na twórczości Andrzeja Wróblewskiego wystawionej ostatnio w warszawskiej Zachęcie.

## NAIWNE INNE IKONY

Sztuka naiwna, amatorska i nieprofesjonalna, jak twierdzi autor *Sztuki zwanej naiwną*, w takim samym i ogromnie rzadkim stopniu bywa wielką jak i sztuka profesjonalna. Ja w tej książce spotykałem wiele innych ikon, za co jestem bardzo wdzięczny jej autorowi.

Przypomnijmy słowa Bułgakowa: „Prawdziwa realizacja ikony wymaga zjednoczenia w jednej osobie artysty i religijnego wizjonera – teologa”. Dogmatyczne więc pojmowanie ikony pozwala na ich tworzenie tylko wyjątkowym jednostkom – chociaż nie jest to powiedziane wprost, ale zapewne chodzi tu o wybitnych ikonopisów, dobrze przygotowanych artystycznie i teologicznie w specjalnych akademiach klasztornych. Trudno więc twierdzić, że takimi osobami są twórcy, których przedstawił w swojej książce autor. Wymienię kilku, szczególnie mi bliskich: Albiczuk, Heródek, Hołda, Kudła, Lurka, Śledź. Można powiedzieć najłatwiej – to ludzie prości, niewykształceni, czasami upośledzeni a więc w naszych, „zdrowych” kategoriach nienormalni. (Sądzę też, że przy całej słabości prawosławia do jurodiwych nie ich jednak miał Bułgakow na myśli.) Twórcy ludowi, amatorzy, prymitywiści – a więc gorsza, trzecia kategoria, ot takie przasne ciekawostki, naturszcziki, coś dla psychologów, etnografów i ekscentrycznych kolekcjonerów. Nie będę tego rozwijał – to wszystko opisał z niezwykłym ciepłem i wielką wiedzą, wynikającą z bliskiej znajomości tych ludzi, autor.

Niezwykły świat ekoikon Bazylego Albiczuka, jego rajskie ogrody pełne „zwykłych” drzew i roślin, trwające w zatrzymanym „wiecznym teraz” czasu kwitnienia mikrokosmosu odwiecznej symbiozy ziemi i nieba, przyrody i starannie i z miłością pielęgnującej ją, niewidocznej na obrazach ręki człowieka? Boga? Obrazy przesycone miłością i sakralnością, wyczuwa się w ich wciągającym w głąb świecie unoszące się tam w powietrzu anioły, flirtujące z ukrytymi wśród kwiatów elfami i wylegającymi się na trawie leniwymi diabłami – bo to przecież jest raj, ogród absolutnej tolerancji i harmonijnego kosmosu. Obrazy malowane z pełną delikatnością stonowaną wielobarwnością, w której nic nie może razić – tak jak nic nie razi w przyrodzie. Ikony, inne ikony Albiczuka nie są namiastką przyrody, lecz są jej idealizacją i sakralizacją. Chce się wracać do nich i kontemplować je godzinami.

Heródek – Karol Wójcik z Lipnicy Wielkiej na Orawie, „dobry, wszystkim życzliwy wiejski głupek.” W drewnutni, w której mieszkał, powiesił sobie barwną reprodukcję ikony Rublowa. Dwaj ikonotwórcy: wielki Rublow, którego niezwykle ikony cerkiew prawosławna uznała za kanoniczne i wzorcowe dogmaty, oraz jurodivy Heródek, twórca wstrząsających polichromowanych rzeźb. Ich ikoniczność nie jest jedynie skutkiem tego, że przedstawiają przede wszystkim chrześcijańskich świętych. Sakralność tych rzeźb tworzy ich forma, kolorystyka a przede wszystkim zawarta w nich niepojęta energia nieodgadnionego bożego palca, który wskazuje raz na Rublowa a raz na Heródka... Tutaj refleksja, nieodparcie nasuwająca się przy kontakcie z takimi innymi ikonami. Ileż to świętych obrazów,

rzeźb i ikon, pokrytych złotem, umieszczonych jest w pysznych ołtarzach w ogromnych świątyniach. Bywały one wielokrotnie święcone, dodawano im coraz to wspanialej inkrustowane suknie i korony. Jasnoniebiesko-biała „Matka Boska z Dzieciątkiem”, stojąca gdzieś skromnie w mieszkaniu państwa Zimmererów, poraża swoją potęgą.

Podobnie ma się rzecz ze złoconymi i srebrzonymi rzeźbami głuchoniemego Stanisława Hołdy. Ostatecznym aktem kończącym powstanie rzeźby było jej pomalowanie i umieszczenie na głowie włosów – jakże to musiało być niezwykle, osobiste misterium dla Hołdy, jakieś niepojęte dla innych przeżycie sakralne, radość Stwórcy, który tchnął życie w swoje dzieło. Złoto i srebro to tandetny złotol i srebról, korona włosów z pakuł. To ogromnie trudne – ale potrafię wyobrazić sobie taką wagę, na której jednej szali ułożony jest Hołda w tym swoim samotnym akcie, a na drugiej ogromny tłum wiernych przed wielką świątynią, na której froncie wysoko zawieszony jest okazały święty obraz ozdabiany złotymi sukniemi i koronami przez grono dostojnych celebransów.

Leon Kudła – jego nieduża rzeźba „Ucieczka do Egiptu” to jedna z najwspanialszych rzeźb, jakie widziałem. W swojej ponadczasowej postaci i ukrytej w niej mitycznej przypowieści o Bogu i człowieku jest jedną z najpiękniejszych ikon, *etnoikon*, jakie udało mi się spotkać. Ciekawe – jest ona tak doskonale uniwersalna, że mogła powstać w obrębie każdej kultury i religii i w każdym czasie.

Józef Lurka, którego „twórczość nie mieści się w żadnej przyjętej powszechnie kategorii” a „którego dorobek powinien znaleźć trwałe miejsce w panteonie naszej kultury artystycznej”. Jackowski przytacza znamienity wpis siostry zakonnej do księgi pamiątkowej, towarzyszącej wystawie prac Lurki w Warszawie: „Rzeźba Lurki przemawia mocniej niż słowa wielkiego teologa...” Tę wypowiedź delikatnie dedykuję Bułgakowowi.

Na koniec Roman Śledź. Tak pisał o sobie w liście z 1974 roku: „O przyjęcie do Stowarzyszenia Twórców Ludowych ubiegam się już 5 rok, a o przyjęcie mnie do listy Twórców Ludowych przy Związku Cepelii już 3 rok. Zarzuca mi się niski poziom artystyczny, że nie jestem ludowy, brak mi indywidualności...” Nawet się nie dziwię. Te niewielkie rzeźby, przejmująco mistyczne i porażająco piękne, spokojnie można przecież umieścić obok obrazów – *innych ikon* El Greca czy Rembrandta. Rzeczywiście, nie mają nic wspólnego z cepeliowskimi świątkami.

## IKONY MISTRZA ANDRZEJA

Nie wiem, czy Andrzej Wróblewski darzył ikony jakąś szczególną uwagą – znał je na pewno jako historyk sztuki i wrażliwy malarz. Wiem natomiast, że nie mógł nie zauważyć ich szczególności i jeżeli nie wprost, to podświadomie do nich się odwoływał. Niektóre etnoikony Wróblewskiego można kontemplować godzinami, znajdując w nich najgłębsze obszary dramatu ludzkiej egzystencji, przesycone wszechobecną sakralnością: „Szofer niebieski”, przewoźnik i samotny piel-

grzym wędrujący od zawsze po nie kończących się drogach mistycznego pejzażu. „Ukrzesłowieni”, ukrzyżowani w codziennej potoczności, trwający w ponadczasowej kolejce do ostatecznego osądu. „Rozstrzelani”, unicestwieni w „tym” a już obecni w „tamtym” bycie, dzięki boleśnie nienaturalnej i jednocześnie cichej, samotnej i godnej destrukcji ciał, tak bliskich ciału zdjętemu onegdaj z krzyża. Podobnie „Zabity mąż”, kurczowo zaciskający dłonie w dłoniach żony. Obecny „tam i tu”, w chwilę po śmierci i na chwilę przed ostatecznym osunięciem się na ziemię, w nieodgadnionej chwili bycia pomiędzy życiem a śmiercią. Pejzaże, góry, domy, okręty na morzu to niezwykle eko- i kosmoikony. Kształty – symbole, gesty – symbole, kolory – symbole, niezwykle mistyczny język ikon mistrza Andrzeja. Głęboko teologicznych, w czasie fascynacji socrealizmem – ideologicznych z żarliwą wiarą młodego, wrażliwego i otwartego artysty w komunijne ideały równości i sprawiedliwości, którym tak samo zawierzył kiedyś młody esseńczyk z Nazaretu. Ikon doskonałych artystycznie, pełnych tak charakterystycznych dla ikony deformacji i „innej rzeczywistości”. Tutaj definicja Bułgakowa znajduje swoje pełne potwierdzenie pod warunkiem jednak, że słowa „teolog, religijny wizjoner” zastąpimy słowami „wrażliwy humanista, mistyczny wizjoner”.

Te wspinałe i n n e i k o n y uznają za bardziej wypełnione sacrum od często tylko zewnętrznie i formalnie do ikon podobnych obrazów Jerzego Nowosielskiego.

Ikon dwóch mistrzów Andrzejów – Rublowa i Wróblewskiego można pomieścić w jednej wyimaginowanej świątyni kontemplacji wraz ze wspomnianymi rzeźbami Lurki, obrazami El Greca i Rembrandta. Dopiero traktowanie tych obrazów jako innych ikon pozwala w pełni pojąć ich istotę. Zarzucany Wróblewskiemu grzech socrealizmu był dla niego zapewne najpierw fascynującym uniesieniem, by potem stać się w dwójnasób gorzkim rozczarowaniem – ale były to doświadczenia niezbędne, umożliwiające mu stworzenie tak głęboko ludzkiego i mistycznego malarstwa.

Niektórzy mądrzy duchowni uważają, że obraz można uznać za święty nie po jego poświęceniu, lecz dopiero wtedy, gdy wierni zechcą się przy nim modlić i medytować.

## JESZCZE INNE IKONY

Kończąc już ten tekst, obejrzałem parę dni temu w telewizji relację z wystawy dzieł Vermeera z Delft, czynnej aktualnie w USA. Ogromne, nie kończące się kolejki, wyczekujących godzinami na mrozie tysiący ludzi. Czy ich przyciąga tylko, upowszechniona przez media sława wielkiego malarza, taka sama, jaka każe milionom oglądać Monę Lizę mistrza Leonarda? Czy może też „to coś”, niepojęta, magiczna siła sacrum, tak porażającego w tych etnoikonach „ukazujących świętych codzienności z tego świata trwających w nim i wędrujących swoimi nieodgadnionymi drogami powszednimi”? Mistrz Vermeer jest – w przyjętej powszech-

nie opinii – malarzem genialnym, lecz klasycznie świeckim, niewiele u niego obrazów „religijnych”. Kilka widoków Delft, przede wszystkim zaś wnętrza zwykłych domów, zwykli ludzie przy swoich zwykłych czynnościach. Uchylone okno, meble, dywany, mapa na ścianie, to samo krzesło, obite niebieskim aksamitem. Gdzie więc jest sacrum? Jest właśnie tam, zapisane doskonałym językiem malarskiej medytacji wynoszącej codzienną chwilę pospolitą do „wiecznego teraz” najgłębszych obszarów ludzkiej i pozaludzkiej egzystencji. Ponadczasowe ikony Vermeera można medytować bez końca, znajdując w nich siebie, nas wszystkich, wszystko.

To jednak artyści i „sama sztuka” stwarzała, tworzy i będzie stwarzać *inne ikony*. Fakt sakralizacji ikony (w kościele wschodnim) czy świętego obrazu lub rzeźby (w kościele zachodnim) przez jego poświęcenie czy umieszczenie w już świętym przybytku nie czyni go automatycznie ikoną. Tym bardziej, że jakże często są to dzieła mierne, także najzwyklejsze, tandetne kicz, doraźnie schlebające tanim lub po prostu nie wykształconym gustom zamawiających i akceptujących je księży, mające tragiczne w perspektywie konsekwencje w postaci kształtowania wśród wiernych uproszczonej i ulukrowanej pop-kultury namiastek, która nieuchronnie ulega z czasem desakralizacji.

Jest to obecnie zjawisko powszechne, będące niewątpliwym „znakiem czasu” ujawniającym postępującą coraz bardziej samodestrukcję wewnątrz kościołów chrześcijańskich. Obejmuje ono wszystkie wymiary sztuki kościelnej, szczególnie boleśnie dając znać o sobie w „nowoczesnej” architekturze współczesnych kościołów: przerażających i zimnych konstrukcjach stalowo-betonowych, które w kształtach i proporcjach całej bryły świątyń, i w najdrobniejszych szczegółach z iście diabelską konsekwencją – a diabeł tkwi wszak w szczegółach – usuwają z nich wszelką ich sakralność. Sacrum znajduje więc dla siebie inne przestrzenie.

W czasie spotkania w Lublinie byliśmy w Gardzienicach, uczestnicząc tam w dwóch spektaklach *Żywocie protopopa Awwakuma* i *Carmina Burana*. Dwie sale, własnymi rękoma zespołu wyremontowane „kaplice”. Spektakle Włodzimierza Staniewskiego są przecież niczym innym jak ogromnie trudnym i w dużej mierze udanym poszukiwaniem *innych ikon* w teatrze. Nie przypadkiem przecież odnoszą się do tradycji ludowej i misteryjnej średniowiecza czy sakralności prawosławnej i nie przypadkiem są magnesem, przyciągającym ludzi z całego świata.

Podobnie ma się rzecz z ikonostasami skupionej przestrzeni i ich wyrafinowanej kontemplacji w „przedstawieniach” Leszka Mądziaka. Zupełnie inny język, inne źródła, inna dynamika – a jednak łączy te dwie osobowości i dwa zjawiska w jedno najważniejsze – wkraczanie w obszary sacrum za pomocą sztuki.

To jest także czytelne w bardzo przeze mnie cenionych spektaklach Teatru NN Tomasza Pietrasiewicza, pełnych skupionej energii, nasyconych gestami i sytuacjami symbolicznymi, będącymi kameralnymi misteriami, ekoikonami ludzkich egzystencji. A jeszcze oglądane w tym miejscu szczególnie...

## KOSMOIKONA ŚRODKA ŚWIATA

Niespodziewane a jakże mi bliskie wystąpienie Władysława Panasa, za które mu ogromnie dziękuję, stało się najlepszą, jaką można sobie tylko wyobrazić, introdukcją do mojej wieczornej realizacji „Środka świata”.

Władysław Panas mówił o wyjątkowości dwóch miejsc w Lublinie – dwóch „środków świata”. Na górze, w centrum Starego Miasta (na placu obecnie noszącym piękną i tajemniczą nazwę „Placu po Farze”) stał katolicki kościół farny św. Michała (kościół niewidzialny), na dole, w też już nie istniejącej dzielnicy żydowskiej, chasydzka Jesod – fundament świata, plac Oko Cadyka, Widzącego z Lublina, który mieszkał tam przy ul. Szerokiej 28 (dom niewidzialny).

Nie są to tylko bowiem zwykłe place miejskie. W ogóle nie są to place, lecz puste miejsca po tym, co tam było, a czego nie ma i co jest w inny sposób. Niezwykłe miejsca. [...] Wyjątkowość tych dwóch miejsc bierze się z tego, iż był tam ulokowany Środek Świata, *Axis Mundi*, oś kosmiczna, kolumna niebios, pępek świata, sakralne, duchowe centrum, punkt orientacyjny i stabilizujący światowy porządek. Czyli to, co sprawia, że świat jest kosmosem, to, co broni przed chaosem. Mówiąc ściśle, dwa środki świata i dwa światowe pępki, dwie osie kosmiczne.

Przyjazny los zrządził, że na miejsce mojego zaznaczenia „Środka świata” wybrany został przez Gospodarzy spotkania niewielki skwer, powstały na miejscu rozebranej świątyni z widocznymi fragmentami zachowanych fundamentów. W samym zaś centrum „niewidzialnej świątyni” – tuż pod nie istniejącym łukiem tęczowym, dzielącym nawę od prezbiterium, znajduje się tam nieczynna już od wielu lat fontanna. Wyjątkowość tego miejsca potęguje fakt, że w tym samym miejscu, jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, istniało miejsce kultowe Słowian. Wybrałem więc, jakby specjalnie na mnie czekające, wypełnione ziemią wewnątrz nieczynnej fontanny, podniesione kilka stopni ponad poziom placu, zorientowane dokładnie, tak jak kościół, wobec stron świata.

To miejsce wybrane zostało i oznaczone już po raz kolejny. Po raz pierwszy wielkim dębem pogańskim, który wyznaczał pionową oś środka świata na wzgórzu. Po jego celowym i rytualnym zapewne ścięciu wzniesiona tu została świątynia chrześcijańska. Wielki dąb zastąpiła strzelista wieża i korpus fary. Symbol kosmicznego porządku stworzony przez przyrodę i uznany przez człowieka za święty zastąpiła budowla, świadomie wzniesiona, będąca cywilizacyjnym symbolem nowego, chrześcijańskiego porządku. To było drugie oznaczenie tego miejsca i zorientowania go wobec stron „tego” świata i „tamtego” kosmosu. Gdy rozbierano kościół w XIX wieku, znaleziono wśród fundamentów wielki pień dębu. Trzeci akt oznaczenia, to było postawienie w miejscu rozebranej świątyni zwykłej miejskiej fontanny. Postawiono ją tu w roku 1954 jako znak nowych czasów, ostatecznie wymazując – przynajmniej w intencji ówczesnych budowniczych – wszelką świętość tego miejsca i stwarzające nową, „świecką odświętność” placu miejskiego dla odpoczynku i ochłody ludu pracującego Lublina. Stworzono nowy porządek nowego świata, pośrodku którego tylko przez jeden rok tryskał w górę



strumień wody. Zapewne wbrew intencjom pomysłodawców powstał jednakże piękny symbol przepływu energii ziemskich ku niebu i ich powrotu do ziemi – kosmiczny środek świata został ocalony i nie zniknęła jego sakralna obecność.

Mnie zdarzyło się oznaczyć to miejsce po raz czwarty. Tym razem znakiem skrzyżowania czterech dróg wiodących do i od wielkiego świata. Znak naszego czasu i czasów, które nadchodzą. Oś pionowa pozostała – ale nie jest ona już potężnym drzewem, strzelistą wieżą ani strumieniem wody. Jest ułożonym na ziemi punktem, który utworzyły dwie przecinające się linie dróg, punktem, który możemy w swojej imaginacji unosić w niewidzialną kolumnę wznoszącą się ku niebu lub schodzącą w głąb ziemi, przedłużana zaś w nieskończoność wiedzie ona ku spotkaniu z samą sobą, po przebyciu niepojętych krzywizn czasu i przestrzeni. To oś kosmiczna, ta niewidzialna. Osie ziemskie tworzą dwa początki i końce zarazem dróg obiegających wokół kulę ziemską – ze wschodu na zachód i z północy na południe. W tym podwójnym znaczeniu to miejsce Lublina oznaczone zostało w sposób odczuwalny fizycznie, boleśnie przez wypalenie w ziemi. Ale też symbolicznie jako znak, błysk obecności wysłany w nieskończoną odległość kosmicznych lat świetlnych. Ogień i żar pałą i wypalają, oznaczając koniec czegoś i jednocześnie początek. Popiół, pozostały w ziemi po spalaniu węgla drzewnego, staje się znakomitą żywnością nawozem, zapowiadającym i dającym nowe życie, tym bardziej, że ogień ten rozpałała kobieca dłoń Ani Wyki.

Może ten maleńki i efemeryczny znak zaistniały wobec ogromu miasta i setek tysięcy jego mieszkańców stał się delikatną zapowiedzią nowego czasu dla tego miejsca? Może, w symboliczny sposób, określił także nową przyszłość tego miejsca? Miejsca, którego siła drzemie w zdecydowanym jego ułożeniu na ziemi, otwartości na cztery strony świata i bycia miejscem przecięcia się jego dwóch wielkich dróg. Lublin przecież w sposób szczególny leży na skrzyżowaniu dróg Europy, zarówno w wymiarze geograficznym, historycznym jak i kulturowym. Punkt skrzyżowania uobecnia jednocześnie cztery nałożone na siebie osie kosmiczne: pień dębu, wieżę kościoła, strumień wody i sygnał świetlny. Chciałbym bardzo, aby te cztery energie dodały się teraz do siebie i dały nowe życie temu miejscu.

Chciałbym ożywić w podobny sposób jeszcze jedno miejsce – drugą oś, o której mówił Władysław Panas. Miejsce, gdzie stał dom Widzącego. Myślę, że dopiero wtedy może nastąpić dopełnienie tych dwóch „niewidzialnych” miejsc i obudzenie drzemiących w nich energii.

*Toruń, luty 1996 roku*

OŚRODEK  
BRAMA  
GRODZKA



TEATR NN

Vk-6a