

MICHAŁ RYDLEWSKI
Uniwersytet Wrocławski

Wtórna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne*

Wprowadzenie

W niniejszym artykule chciałbym pokrótce ustosunkować się do tezy mówiącej, że wtórna oralność nie różni się szczególnie wyraźnie od oralności pierwotnej. Tezę taką głosi między innymi Kathleen Welch, która nie jest przekonana o istnieniu fundamentalnej różnicy między oralnością wtórną a oralnością pierwotną (argumenty badaczki przedstawię niżej). Taka teza jest nierzadko powtarzana przez medioznawców bez jakiegokolwiek komentarza, co po pierwsze, z pewnością nie wyczerpuje zagadnienia wtórnej oralności, a po drugie, może prowadzić do uchybień interpretacyjnych współczesnej kultury.

Moim zdaniem owo podobieństwo dwóch typów oralności — niewątpliwie istniejące — jest znacznie bardziej kulturowo skomplikowane, a przez to powinno być precyzyjnie rozumiane. W swoich rozważaniach poczynię jedynie pewne teoretyczno-kulturowe uwagi wstępne, określające kontekst czy też zarysowujące pewien horyzont rozumienia podobieństwa dzisiejszej wtórnej oralności do dawnej oralności pierwotnej, przy czym wskażę raczej na różnice niż podobieństwa (te są na ogół dobrze znane). Ponadto sądzę, iż mówienie o podobieństwach musi każdorazowo uwzględniać zastany historycznie materiał kulturowy, to jest przekonania respektowane oraz akceptowane obowiązujące w danej wspólnocie kulturowej, wzory kultury, ogół wiedzy, wynalazki myślowe itp., na którego terenie rozgrywa się komunikacyjny dramat żywiołów oralności oraz piśmienności (a także ich mutacji i wzajemnych nacisków, o których zapomina się, gdy myślenie opozycjami bierze górę).

W swoich refleksjach wykorzystam ustalenia społeczno-konstruktywistycznego modelu poznania¹, nawiązując szczególnie do badaczy poznańskiej szkoły

* Artykuł powstał w ramach projektu „Antynaturalizm i antyindywidualizm jako znaki rozpoznawcze refleksji nad kulturą poznańskiej szkoły kulturoznawczej” przyznany w drodze konkursowej przez Wydział Filologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego nr 0420/2628/18.

¹ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985; A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

kulturoznawczej, którzy opracowali problematykę metamorfozy magicznej jako najstarszej antropologicznie udokumentowanej formy myślenia przynależnej społecznościom archaicznym oraz społecznościom pierwotnym. Ze względu na to, że ustalenia takich badaczy metamorfoz magicznych, jak Andrzej P. Kowalski czy Artur Dobosz (inspirowanych wcześniejszymi ustaleniami Jerzego Kmity, Anny Pałubickiej, Wojciecha J. Burszty i Michała Buchowskiego) nie są dobrze znane, pokrótce opiszę tę formę światoodczucia, korzystając z tekstów tego pierwszego.

Zanim przejdę do zaprezentowania swojej argumentacji, należy powiedzieć kilka słów o samym pojęciu wtórnej oralności wprowadzonej do humanistycznego obiegu przez Waltera J. Onga, wybitnego teoretyka teorii oralności i piśmienności. Jako że jest to pojęcie na ogół dobrze znane, choć nie zawsze rozumiane z odpowiednią głębią, uczynię to jedynie skrótowo. Przypomnę od razu, iż ma ono za zadanie pokazać współczesną, kulturowo-komunikacyjną sytuację, w której mamy do czynienia — upraszczając sprawę — z odwrotem od pisma i powrotem do oralności. Jest ono pojęciem diagnozującym obecny stan kultury zachodniej, użyteczną metaforą z pojęciowej skrzynki humanistyki mającej za zadanie dać do myślenia o kulturowym charakterze naszej zmediatyzowanej współczesności. Do metafory tej, a mówiąc dokładniej pewnego jej aspektu, odniosę się z punktu widzenia wspomnianego konstruktywizmu społecznego.

1. Wtórna oralność

Walter J. Ong w swojej pracy *Oralność i piśmienność* zrekonstruował najistotniejsze — jego zdaniem — cechy oralności pierwotnej. Wymienię kilka z nich. Pierwszą cechą jest addytywność sytuująca się w opozycji do podrzędności właściwej kulturom opartym na druku, co oznacza — mówiąc najprościej — brak rozbudowanych form zdaniowych na korzyść powtórzeń (Ong świetnie prezentuje tę cechę na przykładzie biblijnych tłumaczeń). Drugą cechą jest nagromadzenie środków wyrazowych zamiast analizy, trzecią zaś wysoki poziom redundancji oznaczający cechę komunikatu zawierającego większą ilość informacji, konieczną do przekazania treści. Oralność pierwotna — to cecha czwarta — jest także zachowawcza, czyli nie znosi zbyt łatwo nowości, próg krytyczny innowacyjności jest bardzo niski, stąd niejako przemocą narzucona jest komunikacyjna homeostaza (cecha piąta). Pierwotna oralność nie stwarza możliwości wytworzenia dystansu (cecha szósta), oddzielania słowa od wypowiadającej to słowo osoby (widać tutaj pewnego rodzaju rys metamorficzny, o którym będę mówił dalej, to jest „Ja” i „słowo” to jedno), co skutkuje predylekcją do powstawania antagonizmów (cecha siódma). Cecha ósma to dominacja myślenia sytuacyjnego nad myśleniem abstrak-

cyjnym, co dotyczy także niemożności myślenia o sobie jako podmiocie w duchu na przykład kartezjańskim (samooglądające się „Ja”²).

Zdaniem Waltera J. Onga w epokę wtórnej oralności wprowadza nas technologia elektroniczna (telewizja, radio, telefon, taśmy dźwiękowe). Oralność wtórna — jeśli można tak powiedzieć — dziedziczy opisane przez Onga cechy oralności pierwotnej.

Tę nową oralność — twierdzi autor *Oralności i piśmienności* — cechuje uderzające podobieństwo do dawnej — np. mistyka uczestnictwa, karmienie poczucia wspólnoty, skupienie na chwili bieżącej, a nawet używanie formuł. Jest to jednak oralność bardziej swobodna i świadoma, trwale oparta o wykorzystanie pisma i druku, które mają zasadnicze znaczenie dla wytwarzania i działania sprzętu i jego użytkowania. Oralność wtórna jest zarówno uderzająco podobna, jak i uderzająco niepodobna do oralności pierwotnej. Oralność wtórna generuje, tak jak oralność pierwotna, silne poczucie wspólnoty, bowiem słuchanie słowa mówionego czyni ze słuchaczy wspólnotę, prawdziwe audytorium, tak jak czytanie tekstów pisanych lub drukowanych kieruje uwagę jednostek na siebie. Oralność wtórna generuje wszakże poczucie wspólnot nieskończenie większych od grup pierwotnej kultury oralnej — ową „światową wioskę” McLuhana. Co więcej — przed pismem człowiek oralny był zorientowany na grupę, ponieważ nie jawiła mu się żadna prawdopodobna alternatywa. W naszej epoce oralności wtórnej orientujemy się na grupę świadomie i programowo. Jednostka czuje, że jako jednostka musi być uwrażliwiona społecznie. Członkowie pierwotnej kultury oralnej przeciwnie, są nastawieni na zewnątrz, ponieważ mają niewiele okazji kierować się ku wnętrzu; my kierujemy się na zewnątrz, ponieważ jesteśmy nastawieni na to, co wewnętrzne. W podobny sposób można powiedzieć, że oralność pierwotna stawia na spontaniczność, ponieważ niedostępna jest jej refleksyjność analityczna osiągnięta dzięki pismu, zaś oralność wtórna stawia na spontaniczność, ponieważ dzięki analitycznej refleksji uznajemy, że spontaniczność jest rzeczą dobrą. Nasze happeningi starannie planujemy, by uzyskać pewność, że są one całkowicie spontaniczne³.

Z tego opisu wyraźnie wynika, że wtórna oralność ma status paradoksu: jest i nie jest jednocześnie podobna do oralności pierwotnej.

Jednak zdaniem wspomnianej na początku artykułu Kathleen Welch oralność wtórna jest niezwykle podobna (brak pomiędzy nimi jakiegś fundamentalnej różnicy) do tej pierwotnej, na co badaczka przytacza trzy główne argumenty. Pierwszy z nich mówi, iż wtórna oralność jest powtarzalna, gdyż telewizyjne teksty, co jest najlepiej widoczne w wypadku reklam, są wyświetlane nieustannie. Drugi z argumentów zakłada, iż telewizyjne teksty są oparte na stosowaniu formuł — chodzi tutaj o pewną strukturę programu, który zbudowany jest tak, a nie inaczej (na przykład mamy do czynienia z odpowiednią relacją pomiędzy wiadomościami a reklamami itp.). Trzeci z nich wskazuje wprost na addytywność telewizyj-

² Na temat tej cechy zob. szerzej M. Rydlewski, *Ekfraza homerycka w perspektywie kulturowego wymiaru percepcji wzrokowej*, „Rocznik Antropologii Historii” 6, 2014, nr 1, s. 309–311.

³ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, „Communicare”, Warszawa 2011, s. 205–206.

nych tekstów. Telewizja może nadawać nieustannie, jeśli tylko będzie posiadała materiały, które ktoś jej wcześniej dostarczy⁴.

Przedstawiona teza (nie oceniam całości artykułu autorki, skądinąd bardzo ciekawego) powinna zostać poddana namysłowi oraz krytyce, chociażby z tego względu, że to ujęcie wtórnej oralności dotyczy w zasadzie jedynie telewizji, a przecież sam Ong używał go w znacznie szerszym znaczeniu. Do tezy o braku jakiegś znaczącej różnicy chciałbym ustosunkować się z punktu widzenia ustaleń antropologicznych wypracowanych w poznańskiej szkole kulturoznawczej.

2. Metamorfoza magiczna, postawa zaangażowana, metamorficzny wymiar *mimesis*

Andrzej P. Kowalski w swoich książkach i artykułach rozwinął refleksję nad opisem kultur magicznych, zapoczątkowaną przez poznańskich kulturoznawców⁵. Jak zauważył Jerzy Kmita we wstępie do jednego z najciekawszych zbioru tekstów dotyczących tego problemu — *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?* — takie kategorie, jak: „synkretyzm pierwotny”, „symbol”, „metonimia”, „magia” od dłuższego czasu (od początku lat osiemdziesiątych) były przedmiotem uwagi poznańskiej szkoły kulturoznawczej. Jak podkreśla jej twórca Andrzej P. Kowalski w książce *Symbol w kulturze archaicznej* znakomicie przedstawił załączkowo tylko rozwijany i sygnalizowany projekt relacji pomiędzy (by użyć dystynkcji nowoczesnej kultury zachodniej) związkiem przyczynowym a związkiem symbolizowania, twórczo odniósł się do diskutowanych problemów związanych ze sposobami myślenia-mówienia w kulturach opartych na myśleniu magicznym⁶. Konsekwencją ujęcia autora *Myślenia przedfilozoficznego* jest niezwykle interesujący obraz świata uczestników kultur opartych na kategorii metamorfozy magicznej, rozumianej jako najstarszy przejaw myślenia.

Zasadniczą funkcją metamorfoz jest tworzenie przemian. Przemian tak skutecznych, że utracie ulegała jakakolwiek więź obiektu wykreowanego z jego ewentualnym poprzednikiem. W obrębie metamorfozy uwzględniającej wyłącznie akcydentalne cechy przedmiotu, którego dotyczy, zachodzi niwelacja wszelkich ontologicznych dysproporcji uwzględnianych obiektów. Rezultatem tego jest całkowita i absolutna ich identyfikacja. W granicach metamorfozy nie ma

⁴ K.E. Welch, *Reconfiguring Writing and Delivery In Secondary Orality*, [w:] *Rhetorical Memory and Delivery. Classical Concepts for Contemporary Composition and Communication*, red. J.F. Reynolds, Hillsdale-London 1993, s. 24.

⁵ A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa-Poznań 1984; M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, „Metodologia Humanistyki”, Warszawa 1992.

⁶ J. Kmita, *Wprowadzenie*, [w:] *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. J. Kmita, „Pisma Filozoficzne” 78, 2001, s. 7–14.

zbliżenia, albowiem można o nim mówić jedynie w kontekście relacji (tak ma się rzecz w przypadku porównania). W metamorfozie redukcja wszelkich symptomów dystansu jest zupełna. „W związku z powyższym — jak twierdzi Kowalski — relacja pomiędzy wchodzącymi w jego skład obiektami uchwytana w metamorfozie pozostaje w ukryciu, właściwie w ogóle się nie ujawnia, nie może być nawet wyobrażona”⁷.

W tym sensie można powiedzieć, że „Podmiot kultury magicznej, włączony w obieg metamorficznego bytowania, każdorazowo stawał się (w odczuciu magicznym dokładnie i pod każdym względem) tym, z kim lub z czym utożsamiała go dana transformacja”⁸. Ciągłe przekształcenia podmiotu kultury magicznej można wyrazić w myśl zasady: „zawsze myślę, mówię, odczuwam, czyli zachowuję się tylko tak, jak nakazuje mi to aktualna postać mego wcielenia”⁹. Łatwo daje się zauważyć, że „Ja” człowieka archaicznego jest potencjalnie wielopostaciowe, interakcyjnie zharmonizowane z grupą i otoczeniem¹⁰.

Taka perspektywa interpretacyjna zdaje się tłumaczyć wiele zupełnie niezrozumiałych dla człowieka postmagicznego wypowiedzi, w których przedstawiciele kultury magicznej czują się (a więc w tożsamościowej optyce: są) raz przodkiem klanu, kiedy indziej zwierzęciem, rośliną, kamieniem¹¹.

Podobnie rzecz ma się z obrzędową, w większości wczesnotradycyjnych kultur łowieckich jeszcze zupełnie powszednią, czynnością tzw. „wejścia w skórę zwierzęcia”. W metamorfozie nie jest to tylko przyoblekanie, np. jakiejś ceremonialnej, okazjonalnej odzieży. Nie funkcjonuje tu poziom umowności. W przypadku metamorfoz czynność taka świadczy o istotowej, dogłębnej przemianie. Nie występuje tu świadomość działania „na niby”, działania inscenizowanego. Brakuje tu [...] perspektywy powrotu do świata „na serio”, ponieważ cała rozgrywająca się rzeczywistość stanowi o realiach przeżywanej właśnie sytuacji. Podział na „rzeczywiste” i „umowne” ulega całkowitemu zawieszeniu. Nie działa tu mechanizm metaforyzacyjny, ponieważ nie sposób wyróżnić obiekty/sytuacje podstawowe i pochodne. Nie wyłania się jeszcze perspektywa symbolu¹². Metamorfoza zawsze dotyczy faktów, a więc w odczuciu człowieka magicznego wytwarza tylko stany realne. Czynności takie manifestują całkowite przeistoczenie¹³.

Metamorfozy zawsze wyrażają momentalne, to jest na czas wykonywanej czynności, utożsamienie danego podmiotu z inną istotą lub przedmiotem. W tym

⁷ A.P. Kowalski, *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań 1994, s. 12.

⁸ *Ibidem*, s. 13.

⁹ *Ibidem*, s. 18.

¹⁰ *Ibidem*, s. 13.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Metamorfoza poprzedza — zarówno w planie logicznym, jak i historycznym — metaforę oraz późniejszy symbol (A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002, s. 124–136). Dopiero w takim ujęciu, akceptującym owe rozróżnienia, daje się uchwycić „metamorficzny dynamizm” kultury archaicznej. Kluczowa jest różnica między metamorfozą a metaforą (późniejszy symbol to wynik działalności filozoficznej).

¹³ *Ibidem*, s. 15.

sensie, metamorfoza to „utożsamienie przemijające”. To właśnie ten aspekt temporalny uzupełnia rozpatrywany brak metaforyzacji w działaniach metamorficznych¹⁴. Mówiąc najprościej, chodzi o to, że po dokonanej metamorfozie nie „wraca się” do tego, co było przed aktem utożsamienia, ale dokonuje się kolejnych metamorfoz. Podmiot metamorfozy nie jest w stanie — jeśli można tak powiedzieć — „pamiętać”, kim był przed metamorfozą, co wynika nie tylko z magicznego pojmowania czasu, ale i tego, co miałyby być niezmienną sferą „Ja” ów cykl przemian pamiętającą. Brakuje tu tego, co w filozofii określa się mianem „ja transcendentalnego”.

W takiej perspektywie, aby moje późniejsze przemyślenia stały się zrozumiałe, należy przywołać ustalenia Anny Pałubickiej dotyczące postawy zaangażowanej oraz idee Erica A. Havelocka dotyczące pewnego metamorficznego rysu kultury oralnej.

Anna Pałubicka, twórczyni i przedstawicielka poznańskiej szkoły kulturoznawczej, w swojej ostatniej książce *Gramatyka kultury europejskiej* opisała dwie postawy charakterystyczne dla gramatyki tejże kultury¹⁵, w której podmiot może na dwa sposoby partycypować w kulturze. Jakie to postawy?

Pierwsza to postawa, którą charakteryzuje zaangażowanie w realizację obranych wartości, obowiązuje w niej praktyczny i spontaniczny sposób myślenia. Tę postawę Anna Pałubicka wiąże z kulturą magiczną, która jest — by tak to ująć — kulturą pierwszą, co oznacza, że stanowi ona najwcześniejszy historycznie horyzont partycypacji w kulturze, od którego rozpoczyna swoje bycie w świecie każda ludzka wspólnota¹⁶. Istotne jest, że „Kultura magiczna nie posługuje się myśleniem pojęciowym, nie wytwarza postawy kontemplacji, a tym bardziej teorii”¹⁷. „[...] myślenie magiczno-mityczne realizuje się wyłącznie w postawie działania, a więc w postawie człowieka zaangażowanego intencyjnie w świat

¹⁴ *Ibidem*, s. 16.

¹⁵ Tytułowa „gramatyka” jest rozumiana przez Annę Pałubicką szeroko, to jest obejmuje nie tylko „[...] pewne reguły porządkujące poprawność formułowanych tekstów, zdań i wypowiedzi w danym języku, które trzeba przestrzegać, aby zostać zrozumianym” (A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Bydgoszcz 2013, s. 14), ale uwzględnia całą kulturę. W takiej rozszerzonej perspektywie — zbudowanej w analogii do gramatyki danego języka — możliwe jest ujmowanie każdej kultury jako charakteryzującą się właściwą sobie gramatyką. Gramatyka kultury — lub jak inaczej nazywa ją autorka, metawzór kultury — stanowi metaporządek w stosunku do żywionych przez uczestników kultury przekonań oraz wszelkich artefaktów (*ibidem*, s. 14). Należy przy tym zaznaczyć, że mówienie o gramatyce kultury europejskiej jest związane z procesem narastania samoświadomości interpretacyjnej tej kultury, poczynwszy od poziomu ontologicznego (wypowiedzi identyfikowane są ze stanem świata), przez epistemologiczny (poszukiwanie wiedzy prawomocnej) po kulturowy, na którego poziomie rozpoznajemy, „[...] iż świat, traktowany przez nas jako realny (obiektywny) tworzymy wedle pewnych wzorów, nie dowolnie” (*ibidem*, s. 20). Wzory te mają charakter kulturowy.

¹⁶ *Ibidem*, s. 15.

¹⁷ *Ibidem*, s. 86.

i tego nastawienia nigdy nie przekracza”¹⁸. Poznańska filozof podkreśla, iż aktywności podmiotu partycypującemu w ten sposób w kulturze towarzyszy ciągle przeżywanie łącznie z pobudzeniem emocjonalnym wywołanym siłą utożsamienia się z realizowanymi wartościami. Podmiot bezpośrednio interweniuje w świat, w którym jawi się on jako „coś do zrobienia”.

W takiej optyce bycie zaangażowanym — wedle Pałubickiej — charakteryzuje się, po pierwsze, ukierunkowaniem na coś lub kogoś, po drugie, posiadaniem przeświadczeń o świecie, z którymi podmiot się identyfikuje (przez ten akt przeświadczenie staje się realnością podmiotu, jego jedyną rzeczywistością), po trzecie, realizmem. O tym ostatnim poznańska filozof pisze następująco:

Jeśli jest się mocno zaangażowanym, to zarazem jest się przekonanim (wierzy się) w realność swego świata, jego wartość i w konieczność popierania w działaniu. Siła zaangażowania w działania zależy więc od stopnia identyfikacji z własnym wyobrażeniem świata lub treścią pojęcia świata. Postawa człowieka zaangażowanego jest w tym sensie połączona z koniecznością pojmowania świata na sposób realny i osadzenia w nim zaangażowanego podmiotu. Aktywność podmiotu odbywa się wewnątrz tego świata. Przeżywa podmiot stany i wydarzenia oraz przede wszystkim własną aktywność, bowiem traktuje je na serio, a więc w kategoriach realizmu¹⁹.

Postawa druga to postawa obserwatora. Jest ona charakterystyczna dla gramatyki kultury europejskiej, która jako pierwsza przekroczyła magiczny sposób bycia w świecie. Przewycięzenie magiczno-mitycznego myślenia dokonało się tylko w kulturze starożytnej Grecji²⁰. Punktem zwrotnym są narodziny filozofii, a owo przewycięzenie horyzontu magicznego dokumentuje filozofia Platona²¹. Od tego momentu można mówić o konstruowaniu i jednoczesnym upowszechnianiu alternatywnego względem magiczno-mitycznego myślenia polegającego na postawie obserwatora względem działania. Rola filozofii jest tutaj fundamentalna, albowiem to z jej powstaniem „[...] łączymy [...] kształtowanie się nowego nastawienia do świata, wcześniej nie znanego — postawy człowieka dystansującego się wobec świata, przyglądającego mu się z pozycji obserwatora”²². Bez tego kulturowego wynalazku nie byłoby możliwe myślenie metafizyczno-teoretyczne, które może się rozwijać tylko w postawie dystansu wobec postawy magiczno-mitycznej²³. Moim zdaniem najdonioślejszą rolę odegrało w tym procesie pismo²⁴.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 47–48.

²⁰ *Ibidem*, s. 26.

²¹ Dla porządku należy podkreślić, że druga z wymienionych postaw tworzona przez filozofię, choć faktycznie przewycięża pierwszą, to nie jest od niej zupełnie wolna, czego przykładem są ślady myślenia magicznego w pismach Platona komentowane przez Annę Pałubicką oraz ich obecność w niektórych współczesnych kierunkach filozoficznych (interpretacja fenomenologii).

²² A. Pałubicka, *Gramatyka...*, s. 27.

²³ *Ibidem*, s. 43.

²⁴ M. Rydlewski, *Ekfrazja homerycka...*, s. 275–321.

Z kolei Eric A. Havelock opisujący „homerycki stan umysłu” rozpoznał charakterystyczny rys kultury oralnej, jaką jest predylekcja jej członków do metamorfozy magicznej w opisanym kształcie. Nie wchodząc w niezwykle interesującą problematykę książki kanadyjskiego teoretyka oralności i piśmienności²⁵, powiem jedynie, że jego książka w pewnym aspekcie dotyczy pojęcia *mimesis* oraz wyobrażenia metamorfozy magicznej²⁶. *Przedmowa do Platona* jest próbą zrozumienia *mimesis* w ujęciu Platona, które ma opisywać doświadczenie poetyckie. Eric A. Havelock dochodzi do wniosku, że obejmuje ono nie tylko — jak chciałoby wielu literaturoznawców — formę przedstawienia rzeczywistości w „dziele literackim”, lecz w oryginalnym kontekście kultury oralnej musi być interpretowane jako rodzaj uczestnictwa odbiorcy tego dzieła w jego wykonaniu. Autor stawia tezę o głębokim psychologicznym, a nawet psychosomatycznym utożsamieniu się odbiorcy z treścią przekazu. Owo utożsamienie jest konieczne do podtrzymania przekazu (lepszego jego zapamiętania), zarazem jednak uniemożliwia zajęcie jakiegokolwiek postawy krytycznego dystansu wobec treści. Wykonywanie pieśni wprowadza audytorium w rodzaj transu, hipnozy²⁷. Z tego powodu Platon, chcący ustanowienia krytycznej refleksji o rzeczywistości, walczy z poezją, a dokładniej mówiąc: jej „wczuwającym się” odbiorem²⁸. Mówiąc w skrócie, dla Erica A. Havelocka *mimesis* to termin obejmujący całość środków językowych, jakimi posługuje się poeta, których zadaniem jest oddziaływanie na świadomość i wrażliwość słuchacza. Poetyckie środki wyrazu to w ujęciu Platona „obszar nieracjonalnych patologicznych emocji, nieokiełznanych płynnych uczuć, niedających się w ogóle przełożyć na język refleksji”²⁹. Trudno zrozumiała dla nas intensywność wpływ poezji na ludzkie emocje wydaje się niemal patologiczna³⁰.

Krytykując poezję i poetów, Eric A. Havelock wyróżnia kilka aspektów krytyki Platona. Jedną z nich jest czynna, osobista identyfikacja słuchacza z treścią słyszanej przez niego wypowiedzi poetyckiej. Owa identyfikacja, czyli utożsamienie się z poszczególnymi bohaterami, następuje wtedy, gdy wyśpiewywane słowa wyrażają emocje i namiętności dochodzące do głosu w konkretnych sytuacjach, w których działają bohaterowie (z tego względu treść eposu powinna się składać z opisów serii działań)³¹. Co więcej, owe działania nie podlegają refleksji. Poeta kontrolował kulturę, w której żył, wiedza zawarta w pieśniach była przy-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ M. Rydlewski, *Mimesis a postawa zaangażowana w perspektywie zachowań prototeatralnych*, „Filo-Sofija” [w druku].

²⁷ E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, „Communicare”, Warszawa 2007, s. 182.

²⁸ P. Majewski, *Wstęp do wydania polskiego: Havelock — poza filologię. Przedmowa do „Przedmowy”*, [w:] E.A. Havelock, *op. cit.*, s. 10–11.

²⁹ E.A. Havelock, *op. cit.*, s. 57.

³⁰ *Ibidem*, s. 69.

³¹ *Ibidem*, s. 203, 225, 237, 272.

mowana bez żadnej refleksji czy analizy³². W sytuacji wykonania poetyckiego i w stanie umysłowym będącym skutkiem tego wykonania dochodzi do połączenia czy też pomieszania, przedmiotu i podmiotu³³. Dopiero pismo oddziela „Ja” od reszty rzeczywistości, co nie było możliwe w ramach poetyckiego przekazu oralnego³⁴. Naśladowanie rozumiane jest zatem jako rodzaj wcielania się w kogoś.

Problem utożsamienia jest niezwykle interesujący. Eric A. Havelock przytacza fragmenty pism Platona, mówiące o upodobnieniu się poety do opisywanej postaci, wskazujące wyraźnie na pełną identyfikację³⁵. Badacz jednak wskazuje na pewną wątpliwość co do słów Platona. Jego zdaniem

Poeta używa swojej artystycznej wyobraźni, by dobrać słowa, które będą najlepiej pasować do postaci Agamemnona. Jest przy tym daleki od „upodobnienia się” do postaci Agamemnona we wnętrzu własnej psychiki, musi zachować odrębną i integralną osobowość twórczą, ponieważ za chwilę będzie używał tych samych zdolności, by włożyć najodpowiedniejsze słowa w usta Achilleśa³⁶.

Moim zdaniem Eric A. Havelock popełnia tutaj błąd. Nie jestem nawet pewien, czy w perspektywie całości ustaleń książki tego badacza dałoby się ten cytat obronić, choć kilka zdań dalej precyzuje, o co mu dokładnie chodzi, akceptując w zasadzie tezę o powinności „upodobnienia” się poety do postaci³⁷. Jeśli uznać tezę o obecności myślenia metamorficznego u Homera i jego audytorium, to wydaje się, że owo psychiczne upodobnienie było jak najbardziej możliwe i nie chodziło wcale o poziom umowności, konwencjonalnego odgrywania danej postaci.

Ponadto Platon rozszerzył pojęcie *mimesis* na formę zaangażowania publiczności, albowiem *mimesis* „Nie określa już niedoskonałej wizji artysty, cokolwiek nią jest, ale utożsamienie się publiczności z tą wizją”³⁸. Język grecki w komunikacji oralnej nie pozwalał na wyrażenie siebie w odróżnieniu od zastanej tradycji, nie pozwalał stanąć obok tradycji i jej badać. Aby osiągnąć ten rodzaj doświadczenia kulturowego, musiało pojawić się pismo, które skłania do zaprzestania ustawicznej identyfikacji ze wszystkimi sytuacjami narracyjnymi, skłania do zaprzestania ciągłego odczuwania emocji, w które zaangażowani są bohaterowie³⁹.

³² *Ibidem*, s. 181.

³³ *Ibidem*, s. 289.

³⁴ P. Majewski, *op. cit.*, s. 16.

³⁵ E.A. Havelock, *op. cit.*, s. 52–53.

³⁶ *Ibidem*, s. 53.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, s. 57, 76.

³⁹ *Ibidem*, s. 235.

3. Oralność pierwotna a oralność wtórna z metamorficzno-magicznego punktu widzenia

Mając świadomość niekompletności myślowej poniższego wywodu, rozpocznę od następującej konstatacji: pierwotna oralność nie może być w pełni zrozumiana bez uwzględnienia komponentu myślenia metamorficznego, innymi słowy namysł nad określonym sposobem komunikowania i zmian kulturowych, jakie one wywołują, nie może pomijać ustaleń etnologicznych. Warto przypomnieć, że *Poskromienie myśli nieoswojonej* Jacka Goody'ego⁴⁰, jedna z najważniejszych książek z zakresu teorii oralności i piśmienności, niejako na nowo zorganizowała antropologiczny spór o odmiennność umysłu pierwotnego („nieoswojonego” w terminologii Clauda Levi-Straussa) a umysłu człowieka cywilizowanego. Antropolodzy do czasów książki Goody'ego mówili o esencjalnej odmienności obu typów umysłowości⁴¹, stawiając myśl pierwotną i europejską na krańcowo przeciwnych biegunach, inni z kolei podzielali przekonanie, że różnice dzielące oba typy kultur polegają na różnicy stopnia „zaawansowania” w myślenie magiczne, a nie esencjalnej ich odmienności. Goody wskazał, że tym, co dzieli oba te światy, jest pismo, a dokładniej jego nieobecność w społecznościach pierwotnych, co skutkuje brakiem abstrakcji i w konsekwencji innym typem umysłowości. Ten słuszny przecież kierunek myślenia wpłynął jednak na to, iż myślenie magiczne zeszło nieco na drugi plan, a to już budzi moim zdaniem pewne zastrzeżenia interpretacyjne. W tym sensie uważam, że ustalenia poznańskiej szkoły kulturoznawczej zespolone z teorią oralności i piśmienności przynoszą niezwykle ciekawe efekty poznawcze. Co więcej, poznańscy badacze znacząco dopowiadają to, co niektórzy z teoretyków tego kręgu mieli już gdzieś w myślowym zanadrzu (głównie Eric A. Havelock), lecz ze względu na brak w swoim aparacie pojęciowym refleksji nad symbolem oraz metamorfozą magiczną, nie byli w stanie wyeksplikować istotnych konsekwencji poznawczych. Dlaczego owo zespolenie jest tak istotne? Otóż dlatego, że bez uwzględnienia myślenia metamorficznego, czyli posiadania niepełnego wyobrażenia o dawnych kulturach bez pisma⁴², nie dostrzega się wyraźnie różnic pomiędzy pierwotną oralnością a wtórną oralnością.

⁴⁰ J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2011.

⁴¹ Jedyne Lucien Lévy-Bruhl był tutaj wyjątkiem.

⁴² Mam na myśli kultury pierwotnie magiczne, to jest takie, w których moc regulacyjną kultury posiada magia synkretyczna, używając słownika poznańskiej szkoły kulturoznawczej. Doskonale zdaję sobie sprawę, że nie każda kultura bez pisma to kultura magiczno-metamorficzna, choć każda kultura magiczno-metamorficzna to kultura bez pisma. W takiej gradacji historycznej należy uwzględnić stopnie „zaawansowania” w myślenie metamorficzne, które jest stopniowo wytracane wraz z kolejnymi „odczarowaniami” świata, choć nietracone zupełnie. Jest oczywiste, że myślenie człowieka archaicznego, żyjącego w kulturze pierwotnie magicznej oraz przykładowo mieszkańca Azji Środkowej badanego przez A. Łurę jest na innym poziomie „zaawansowania”, jeśli chodzi o myślenie magiczno-metamorficzne, choć obaj nie posługują się pismem.

Pierwotna oralność, podobnie zresztą jak wtórna, nie powinna być wyrywana z całości danej kultury. Nie mam wątpliwości, że pojęcie wtórnej oralności jest krokiem w dobrą stronę, jeśli chodzi o diagnozę kultury współczesnej, ale bez uwzględnienia zagadnienia metamorfozy magicznej jest po prostu niewystarczające, gdyż widzi się więcej podobieństw do pierwotnej oralności niż różnic, a te przecież są równie istotne jak podobieństwa (wtedy mamy do czynienia z całością obrazu, a nie jego poszatkowanymi fragmentami). Ponadto nie zauważa się interesującego pytania o związek wtórnej oralności i myślenia magiczno-metamorficznego z powrotem, czy lepiej byłoby powiedzieć, wtórną obecnością magii we współczesnej kulturze zachodnio-europejskiej (zagadnienie takie jedynie sygnalizuję, gdyż jego podjęcie wymagałoby osobnego artykułu⁴³).

Ta konstatacja prowadzi do uświadomienia sobie, że kiedy opisujemy współczesny świat kultury, to opisujemy zupełnie inny kontekst kulturowy, przez co rozumiem, że „wtórna oralność” nakłada się na już istniejący materiał kulturowy, czyli wiele konstrukcji i wynalazków istniejących w tej kulturze, a nieistniejących wcześniej (na przykład racjonalizm). Fundamentalnym z nich jest przede wszystkim wynalazek „Ja”, nieistniejący w kulturach pierwotnie magicznych, a doprowadzony do niezwyklego stopnia zaawansowania dzisiaj (tak zwany hiperindywidualizm, kultura narcyzmu itp.), oraz wynalazek postawy zdystansowanej, który zawdzięczamy Platonowi (dlatego ze swojego państwa chciał wygnać poetów, którzy stanowili uosobienie myślenia magicznego, zaangażowanego, a nie zdystansowanego wymaganego przez filozofię).

W perspektywie tego, co dotychczas powiedziałem o związku kultury bez pisma oraz uwikłaniu członków tej kultury w myślenie metamorficzne, jest stosunkowo jasne, że gdyby pomiędzy dwoma typami oralności nie było żadnej różnicy oraz gdy nie uwzględnimy w swoim porównaniu obu tych typów oralności myślenia metamorficznego, to można by powiedzieć, że grozi nam — niebezpieczny przecież dla kultury europejskiej, gdyż zakłócający jej gramatykę — powrót do myślenia magicznego. Uwzględniając jednak materiał kulturowy, na jakim rozgrywa się dramat wtórnej oralności, między innymi istnienie „Ja” oraz obecność postawy zaangażowanej, nie da się powiedzieć, iż z całą pewnością stajemy się/staniemy się na powrót magiczni, tak jak magiczny był człowiek pierwotny. Chodzi mi raczej o fakt, iż naleciałości myślenia magicznego oraz specyficznego odczucia rzeczywistości umożliwionemu przez oralność dają się zauważyć we współczesnej kulturze i — jeśli ufać Walterowi J. Ongowi — będą się one pogłębiać, co ma swoje uzasadnienie między innymi w przewadze postawy zaangażowanej w rozumieniu Anny Pałubickiej.

W ostatnich partiach *Gramatyki kultury europejskiej* poznańska filozof odnotowuje

⁴³ Zob. szerzej na ten temat M. Musiał, *Obecność magii we współczesnej kulturze zachodniej*, „Filo-Sofija” 2017, nr 1, s. 507–520.

[...] zmianę hierarchii auksologicznej dziedzin kultury polegającą na tym, iż postawa teoretycznego dystansu utraciła swą dotychczasową dominację. Toczą się procesy, które zagrażają pełnionym w kulturze funkcjom przez postawę obserwatora. Zagrożenie to nie ma charakteru intencjonalnego (ktoś podjął i realizuje plan ograniczenia czy zdewaluowania postawy teoretycznego namysłu), lecz jest nieuświadomionym skutkiem działania tych procesów, które w ostateczności są pochodnymi przemian w obrębie organizacji kapitalistycznej⁴⁴.

Organizacja kapitalistyczna wiąże się z kulturą masową, której sposób partycypacji jest partycypacją zaangażowaną. Kluczowa teza Anny Pałubickiej mówi, iż to

[...] właśnie postawa uczestnika z obszaru rozrywki, do której pierwotnie ograniczała się kultura masowa, rozszerza się współcześnie na wszystkie chyba dziedziny aktywności. Odnajdujemy ją w polityce (np. poglądy Ch. Mouffe), dziennikarstwie, w humanistyce i naukach społecznych. Można zatem wnioskować, iż następuje ekspansja rozpoczętego przez kulturę masową modelu partycypacji⁴⁵.

Ów model jest widoczny w wielu zjawiskach kultury współczesnej, związanych między innymi ze sferą uczestnictwa w kulturze w sposób interaktywny i multimedialny.

Z interaktywnością łączy się konieczność wywoływania sytuacji zaangażowania odbiorców w realizację zadania, a nie kształtowanie krytycznego nad nim namysłu. Zaangażowanie, o którym mowa, można osiągnąć poprzez umiejętne kreowanie i modelowanie zdarzeń, w których aktywnymi uczestnikami staną się dotychczasowi odbiorcy (np. uniwersyteckie ćwiczenia prowadzone do wykładów przekształcają się w warsztaty)⁴⁶.

Jak zauważa Anna Pałubicka, dotychczasowi „[...] uczestnicy stają się aktorami rozwiązującymi zadane problemy, przygotowując różne formy teatralne, psychodramy, dialogi, dyskusje. Nie opisują problemów, lecz je rozwiązują”⁴⁷. Powodzeniem cieszyć się nauczanie z wykorzystaniem teatralnego przedstawienia

⁴⁴ A. Pałubicka, *Gramatyka...*, s. 203.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 186.

⁴⁶ Przykład autorki skłania do postawienia pytania o rolę uniwersytetu w obronie krytycznego namysłu (postawy teoretycznej) a promowania postawy zaangażowanej. Wydaje mi się, że uniwersytet przekształca się zgodnie z logiką deprecjonowania postawy teoretycznej. Niestety brakuje tutaj chyba jakiejś szerszej na ten temat dyskusji, a przecież można ją toczyć na kilku płaszczyznach (niezwykle interesujących dla badaczy kultury), by wymienić tylko płaszczyznę przechodzenia od kultury pisma (wynalazku, który wspiera refleksję i postawę dystansu) do kultury obrazu (znacznie bardziej angażującego przecież emocje, przeżywanie, co widać między innymi w sposobach komunikacji uniwersyteckiej, w tym nacisku na prezentację) oraz płaszczyznę związku nauki (tutaj humanistyki) z biznesem, w którym ceni się nie krytyczny namysł, lecz umiejętność rozwiązywania problemów. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że uniwersytet zdaje się kapitulować przed trendem pewnych zmian w gramatyce kultury europejskiej, jeśli tej debaty brakuje. Traci tym samym swoją moc kulturotwórczą, powielając jedynie kształcenie postawy zaangażowanej. Może przydałoby się nam nieco kontrkulturowego buntu, aby nie płynąć zgodnie z nurtem kultury? Może warto ocenić rachunek zysków i strat, jakie owa zmiana może przynieść uniwersytetowi?

⁴⁷ A. Pałubicka, *Gramatyka...*, s. 186.

problemów społecznych, terapia psychodramy⁴⁸, grupy rekonstrukcji historycznej, programy telewizyjne, w których wprowadza się element głosowania, by wymienić tylko przywołane przez Annę Pałubicką przykłady⁴⁹.

Zgadzam się z Anną Pałubicką co do poczynionej diagnozy, problem w tym, że choć każda kultura magiczna jest realizacją postawy zaangażowanej (nie ma innej możliwości), nie oznacza jeszcze, że każda realizacja postawy zaangażowanej jest *stricte* magiczna, choć bez wątpienia daje się odnaleźć pewne istotne naleciałości tegoż myślenia. Moim zdaniem we współczesnej kulturze zachodniej mamy do czynienia ze swoistym *powrotem* do myślenia magicznego⁵⁰. Nakłada się ono jednak na zupełnie inny materiał kulturowy, a przez to nie jest identyczne z myśleniem magicznym człowieka archaicznego. Nawiasem mówiąc, nie są od niego wolni także humaniści (na przykład Bruno Latour), którzy w swoim poznawczym obłaskawianiu świata coraz częściej przyjmują postawę zaangażowaną i ujawniają swoje myślowe pokrewieństwo z myśleniem magicznym (pisałem o tym szeroko w dwóch miejscach⁵¹).

Wcześniej była mowa o wynalazku indywidualizmu, będę zatem trzymał się tej kwestii, aby zobrazować, co mam na myśli (należy także odnotować, że kultury magiczne i kultury oralne to kultury bez indywidualnego „ja”). Wdzięczną materią w tym zakresie jest refleksja nad audiobookami, gdzie kwestia „wtórnej oralności” pojawia się w naturalny sposób. Antropologiczny wymiar tej refleksji celnie uchwyciła Małgorzata Czapiga, zauważając jednak, iż to

⁴⁸ Moim zdaniem większość wymienionych przez Annę Pałubicką przykładów jest wspierana w dużej mierze przez dyskurs psychologiczny i pedagogiczny, które przekonują nas, że postawa zaangażowana i aktywna forma uczestnictwa są jakoby bardziej naturalne i pomocne w rozwoju wiedzy, niż postawa teoretyczna. Świadczy to o tym, że oba dyskursy bezrefleksyjnie realizują odpowiednie wartości kulturowe. Chciałbym także zwrócić uwagę, że wiedza psychologiczna prezentowana szczególnie przez medialnych ekspertów (mających już niekiedy status celebrytów) jest także funkcjonalna wobec dominujących wzorów kulturowych, na przykład piękna. Świadczy o tym obecność psychologów w programach typu „Chcę być piękna” czy „Łabędziem być”, którzy psychicznie wspierają uczestniczkę w jej metamorfozie, zatwierdzając jednocześnie milcząco fakt, iż takie, a nie inne postrzeganie piękna jest bezdyskusyjne. Wynika to moim zdaniem z faktu, iż psychologia jest w dużej mierze „ślepa” na kulturę, to jest nie widzi tego, że jednostka funkcjonuje w świecie kulturowo konstruowanym, gdzie odczuwanie swojego ciała, doświadczeń psychicznych jest uprzednio uregulowane kulturowo, a przez to potencjalnie zmienne.

⁴⁹ A. Pałubicka, *Gramatyka...*, s. 187.

⁵⁰ Por. M. Musiał, *Obecność magii...*, s. 507–520.

⁵¹ M. Rydlewski, *Zwroty badawcze w perspektywie poznawczej szkoły kulturoznawczej*, [w:] *Tematy modne w humanistyce*, red. Ł. Grajewski et al., Toruń 2015, s. 41–61; *idem*, *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie „Gramatyki kultury europejskiej” Anny Pałubickiej*, „Filo-sofija” 2014, nr 2, s. 401–433. Konsekwencje poznawcze dla tekstów humanistycznych realizujących zaangażowaną postawę poznawczą (nie jest ona rzecz jasna równoznaczna z myśleniem magicznym) omawiałem w artykule *Teoria jako postawa zdystansowana, albo o banalizacji tekstów w humanistyce* [w druku].

[...] powrót do oralności, który nie generuje już wspólnoty, ale przenosi to doświadczenie do mikroskali: samotnego obcowania z tekstem audialnym, gdzie słowo mówione buduje relacje między ja-odbiorcą a ty-partnerem, czy będzie to jeden lektor, czy cały zespół aktorów. Być może w takich przypadkach nie jest to już tylko krótki moment odbioru kultury, przy maksymalnym wykorzystaniu czasu i w najwyższym skupieniu, wymuszony przez tempo życia i tyranię chwili, ale głębsza i intuicyjna potrzeba zmysłowego obcowania z opowiedzianą historią⁵².

Przez audiobooki nie jest możliwy powrót do kultury oralnej czasów Homera, zmiana kulturowa działa przecież na zasadzie zapadki kulturowej, czyli to, co się stało, jest stosunkowo trudne do odwrócenia, proces dekonstrukcji danego wyobrażenia jest nieomal tak samo trudny jak proces konstrukcji. Nie jest możliwe już poczucie tak daleko posuniętej integracji ze wspólnotą słuchających, ale jest — w pewnym zakresie — indywidualna integracja⁵³.

Słowem, fakt, że w naszej kulturze zaczyna dominować obraz i dźwięk, a nie pismo, nie oznacza jeszcze, że staniemy się magiczni. Ponadto nie przesadzałbym z upadkiem kultury pisma (to kwestia wymagająca szerokiego uzasadnienia, na które nie ma tutaj jednak miejsca). Przykładowo, żeby odczytywać symbole w obrazach, między innymi filmowych⁵⁴, trzeba umieć myśleć abstrakcyjnie, a zatem trzeba być zakorzenionym w kulturze pisma, albowiem bez pisma nie ma symboli (z tego powodu ludzie kultur pozbawionych pisma, a zatem bez symbolu, uważają rysunki świętych nie za ich przedstawienia, lecz za żywe). Jednym z badaczy kultury, który zauważał proces zanikania symboli i relacji symbolizowania w „rozchodzeniu” się relacji pomiędzy sferą symboliczną kultury a sferą techniczno-użytkową, był Jerzy Kmita. Jako że to nie miejsce na omówienie refleksji poznańskiego kulturoznawcy nad symbolem, powiem jedynie, iż dostrzegł on w kulturze współczesnej projekty mające na celu usunąć z kultury relację symbolizowania i w efekcie stworzyć kulturę bez symbolu. Owe projekty to między innymi działalność postmodernistów oraz zwrócenie uwagi, że w niektórych poglądach filozofów nominalizm językowy przechodzi w nominalizm kulturowy (R. Rorty, D. Davidson)⁵⁵. Choć trudno wyobrazić sobie kulturę i komunikację (aspekt komunikacyjny funkcjonowania relacji symbolizowania szczególnie podkreślam⁵⁶) bez zaplecza tego, co wspólnotowe i intersubiektywne, to „kultura bez

⁵² M. Czapiga, *Audiobooki — zdrada książek drukowanych?*, „Znaczenia” 2013, nr 8, s. 39.

⁵³ Por. M. Rydlewski, *Ekfrazja homerycka...*, s. 1–47.

⁵⁴ Uważam, że mówienie o opozycji kultura pisma–kultura obrazu nie uwzględnia wielu powiązań, z jakimi mamy do czynienia (jednym z najbardziej mnie fascynujących jest problem doświadczenia symbolu właśnie w tym amalgamacie kultury pisma/intelektualnej oraz przeżywaniej/zaangażowanej). Analizę tego problemu pozostawiam na inną okazję.

⁵⁵ Por. M. Musiał, *Intymność i jej przemiany. Studium z filozofii kultury*, Kraków 2015, s. 241–249.

⁵⁶ Symbol może być oczywiście różnie rozumiany. W etnologii szczególną pozycję, jeśli chodzi o refleksję nad symbolem, osiągnął niewątpliwie Mircea Eliade. Jego zdaniem symbol jest właściwie przyrodzony człowiekowi, jako że wiąże się ze sferą *sacrum*. Badacze z kręgu szkoły poznańskiej z dystansem podchodzą do takiego ujęcia.

symbolu” może być interesującym pretekstem do refleksji nad kulturą i komunikacją. Póki jednak istnieje między innymi refleksja humanistyczna uprawiana w postawie zdystansowanej, nie można mówić o całkowitym zaniku relacji symbolicznej.

Poruszone zagadnienie indywidualizmu, to jest jego braku w społecznościach archaicznych opartych na myśleniu metamorficznym, a hiperindywidualizmem dzisiejszej kultury zachodniej, daje się zaprezentować w jeszcze innym języku, zdradzającym jednocześnie pewien rys kultury współczesnej (mający swoją genezę od czasów nowożytnych), nieobecny w kulturach głęboko magicznych nieposługujących się pismem. Owego języka dostarcza teoria stylów myślowych i kolektywów myślowych Ludwika Flecka.

Zdaniem autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego* człowiek współczesny żyje w kilku kolektywach myślowych, na przykład naukowym, religijnym, a każdy w kolektywie życia codziennego. Każdy z nich to inny styl myślowy, inna forma życia, inne przekonania, inny obraz świata — w efekcie zaś inne rzeczywistości⁵⁷. Człowiek współczesny — idąc konsekwentnie tą myślową drogą — żyje w wielu rzeczywistościach. Zazwyczaj potrafimy dokonywać swego gestu *gestalt switch* pomiędzy nimi, z tego powodu między innymi nasze funkcjonowanie w kulturze odbywa się płynnie. Co istotne, owe poszczególne kolektywy można scharakteryzować na przykład poprzez ich stosunek do zewnętrznej rzeczywistości — czy jest on zaangażowany, czy też zdystansowany (kolektyw narzuca przyjęcie jakiejś postawy). Istnienie wielości kolektywów oraz wspomniana umiejętność nie występują w społecznościach pierwotnie magicznych nieposługujących się pismem. W społecznościach archaicznych nie ma podziału na kolektywy myślowe w rozumieniu Ludwika Flecka, podobnie jak nie ma podziału na poszczególne dziedziny kultury (nauka, sztuka, religia) czy też nie odróżnia się od siebie sfery symbolicznej od sfery techniczno-użytkowej. W konsekwencji wykluczona jest możliwość „przeskakiwania” z jednego kolektywu myślowego do drugiego, a co za tym idzie „przeskakiwanie” z jednej postawy do drugiej (od zaangażowanej do teoretycznej lub odwrotnie). Ta różnica wiąże się w problemem interpretacji. Otóż nie jest ona możliwa w społecznościach magicznych, gdyż brakuje tam dystansu do „tekstu” — z tekstem się utożsamiany, zespalamy, nie dystansujemy się wobec niego. To oczywiście konsekwencja braku pisma oddzielającego słowo od bytu. My współcześni, żyjący w świecie wtórnej oralności, nie pozbyliśmy się tej umiejętności — nadal spora część z nas interpretuje, dokonuje przeskoków między zaangażowaniem a dystansem, między doświadczaniem a interpretowaniem, czego dowodem może być to, co uczestnicy kultury robią z tekstami tej kultury, jak ich używają, jakie nowe znaczenia im nadają. W kulturze pierwotnie magicznej nie byłoby to możliwe.

⁵⁷ L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz, Lublin 1986.

Ponadto utożsamienie z danym tekstem kultury, na przykład pieśnią, jest znacznie słabsze w sensie metamorficznego utożsamienia i znacznie bardziej krótkotrwałe, nie mówiąc już o tym, że to my wybieramy opowieść, którą chcemy przeżyć (nie wszystkie opowiadane historie przemawiają do nas tak samo, gdyż na niektóre z nich jesteśmy „znieczuleni” na przykład na skutek ich natłoku). W kulturze pierwotnie magicznej to opowieść wybiera nas i nie może być mowy o „znieczuleniu” na opowieść, gdyż każda opowieść ze względu na magiczno-sakralną waloryzację słowa musi być traktowana identycznie (nie ma pomiędzy nimi hierarchii).

Na zakończenie tych uwag warto przypomnieć uwagę Waltera J. Onga, iż wtórna oralność w przeciwieństwie do pierwotnej oralności nie byłaby możliwa bez odpowiednich środków technicznych, których z kolei nie potrzebuje ta druga. A zatem wtórna oralność nie jest prostym powrotem do stanu pierwotnego ustnej komunikacji, o której marzył Harold Innis, lecz tworzy nową jakość, gdyż potrzebuje na przykład druku i drukarstwa.

W perspektywie owego technologicznego zapośredniczenia komunikacji na przykład przez płaszczyznę komunikacyjną, jaką jest internet, należy przemyśleć takie cechy komunikacji naturalnej, jak: współobecność, widzialność, słyszalność, natychmiastowość (podmioty komunikacji widzą bez opóźnienia swoje reakcje — widzą i słyszą „tu i teraz”), symultaniczność (podmiot komunikacji jest jednocześnie twórcą i odbiorcą), improwizacja, samookreślenie, samoekspresja. Zdaniem Wojciecha J. Burszty wtórne zastosowanie językowe zawsze charakteryzuje brak jednej z tych cech pierwotnej komunikacji⁵⁸. Akceptując ten kierunek myślenia, uważam jednocześnie, że lepiej byłoby mówić o nowej definicji, na przykład współobecności, nieprzystającej do tej, którą znamy. Burszta ciekawie zauważa, że owe cechy „kołyski języka” są symulowane⁵⁹, co z kolei prowadzi go do pytania: „Z antropologicznej perspektywy ciekawe jest, czy i w jaki sposób użytkownicy Sieci zaczynają wierzyć, że nie jest to już symulacja, ale »rzeczywista«, pierwotna i jedynie wartościowa forma komunikacji między ludzką?”⁶⁰. I dalej:

W jakim stopniu współczesna technologia interaktywna stanowi przełom w dotychczasowym pojmowaniu owej „kołyski języka”, czyli bezpośredniego kontaktu werbalnego, oraz do jakich rezultatów w przewidywanej przyszłości doprowadzi powszechna obecność w naszym życiu „języka hiperrzeczywistości”? Czy technologizacja języka i komunikacji, jej zakładana intertekstualność, doprowadzi do stanu, który nazywam, być może nieco na wyrost — „hiperrzeczywistością języka”?⁶¹.

⁵⁸ W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 136.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 145.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 136.

Porzucając próbę odpowiedzi na to pytanie (byłoby ono zbyt obszerne), to w perspektywie tego, co dotychczas powiedziałem, należy zauważyć, iż taka symulacja, o której mówi Burszta (inspirując się pojęciem Jeana Baudrillarda), nie była możliwa w społecznościach bez pisma, uwikłanych dodatkowo w myśl nie metamorficzne. Człowiek współczesny, poddany władzy technologii, żyjący w epoce wtórnej oralności, może „powrócić” do czegoś na kształt pierwotnej oralności. Mamy tutaj zatem do czynienia z pewnym ruchem polegającym na opuszczeniu stanu pierwotnej komunikacji poprzez nabranie dystansu (pismo), aby dzięki nowym technologiom i określonym kompetencjom kulturowym „powrócić” do stanu oralności podobnej — pod pewnymi względami — do tej pierwotnej. A zatem członek kultury bez pisma i członek kultury wtórnej oralności różni istnienie owego ruchu wewnątrz kulturowego. Jeden jako podmiot swojej kultury, by ująć to metaforycznie, jest w ciągłym ruchu, drugi zaś w ogóle się nie porusza.

Zakończenie

Na zakończenie chciałbym poruszyć dwie kwestie. Pierwsza z nich dotyczy wspomnianego przeze mnie powrotu do myślenia magicznego we współczesnej kulturze zachodnioeuropejskiej czy też wyraźnie zaznaczającej się obecności tegoż myślenia. Z perspektywy najbliższej mi myślowo szkoły poznańskiej zagadnienie to zostało podjęte między innymi przez Annę Pałubicką oraz Macieja Musiała.

Poznańska filozof przywołuje oraz ciekawie interpretuje pojęcie dysolucji Jana Mazurkiewicza jako mogące pomóc w zrozumieniu stanu współczesnej kultury oraz jej przemian. Zdaniem Anny Pałubickiej oraz innych badaczy z kręgu tej szkoły kultura współczesna wykazuje znamiona dysolucji, której towarzyszą odwołania do myślenia magicznego światoodczucia⁶². Z kolei w artykule *Obecność magii we współczesnej kulturze zachodniej*⁶³ Maciej Musiał trafnie przedstawia i szczegółowo opisuje odpowiednie hipotezy dotyczące przemian kultury współczesnej, które powodują uaktualnienie owego myślenia. Należą do nich: 1. niestabilność i zmienność oraz skomplikowanie współczesnej kultury, skutkujące brakiem bezpieczeństwa ontologicznego, 2. poszukiwanie nowych i ekstremalnych doświadczeń, 3. bankructwo idei postępu i Rozumu oraz 4. związane z cechą poprzednią, poczucie straty.

Można zaryzykować stwierdzenie, że myślenie magiczne jednocześnie rekompensuje i odpowiada na zaistniałe potrzeby, „wciska” się tam, gdzie została

⁶² A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna: dysolucja kulturowa czy nowy typ kultury?* [mps]; zob. także A.P. Kowalski, *O procesach dysolucji w kulturze*, „Filo-Sofija” 2017, nr 1, s. 496–480; M. Musiał, *Obecność magii...*, s. 507–520; M. Rydlewski, *Zwroty badawcze...*, s. 41–61.

⁶³ M. Musiał, *Obecność magii...*, s. 507–520.

pewna luka po myśleniu teoretyczno-pojęciowym. Moim zdaniem wartość poznawczą przyniosłoby przemyślenie związku wtórnej oralności z wtórną magicznością, gdyż w przedstawionej perspektywie jest stosunkowo jasne, że jedno pozostaje w związku z drugim, że zachodzi pomiędzy nimi możliwa do kulturoznawczego opisu relacja. Nie podejmę rzecz jasna w tym miejscu próby takiego opisu, chcę jedynie zaznaczyć, że kategoria wtórnej oralności sformułowana przez Waltera J. Onga, rozumiana w połączeniu z opisem myślenia magiczno-metamorficznego, może być z powodzeniem włączona w obszar namysłu nad obecnością magii w kulturze współczesnej, być pewnym czynnikiem wpływu, to jest kreowania, podtrzymywania i wzmacniania magicznego trybu partycypacji oraz myślenia-działania w kulturze. W tym sensie moje rozważania można potraktować jako uzupełnienie rozważań Macieja Musiała.

Druga kwestia, którą chciałbym zasygnalizować, to fakt, iż znajomość osiągnięć poznańskiej szkoły kulturoznawczej, szczególnie w odniesieniu do zagadnienia komunikacji oraz relacji kultury i komunikacji, pozwala 1. na zauważenie i ustosunkowanie się do przemian w kulturze współczesnej, prowadzących do zaniku sfery symbolicznej i potencjalnemu zaistnieniu „nominalizmu językowego” w komunikacji⁶⁴ oraz 2. unikania podejścia traktującego kulturowego konstrukt jako biologicznego. Przykładem tego może być ujmowanie symbolu jako mającego swoje biologiczne źródło (czyni tak na przykład Michael Fleischer⁶⁵). Symboliczność komunikacji nie jest niczym wrodzonym, lecz jest czymś kulturowym, co zostało, moim zdaniem, przekonująco zaprezentowane w pismach badaczy szkoły poznańskiej⁶⁶. Ujęcie komunikacji w tej szkole czyni kulturę fundamentem, na której rozgrywa się jej żywioł, a zerwanie tej relacji może prowadzić, i nierzadko prowadzi, do umózgocentrycznienia własnej narracji na temat komunikowania, to jest stawiania ustaleń biologicznych wyłożonych w trybie realistyczno-naiwnym, z pominięciem świadomości imputowania komunikowania symbolicznego tym wspólnotom kulturowym, które go nie znały, w centrum swojej narracji.

Jeśli założyć, że rola pisma oraz odchodzenie od myślenia w kategoriach metamorfozy magicznej w wyłonieniu się myślenia pojęciowego jest nie do przecenienia dla ukonstytuowania się komunikacji symbolicznej (symbolizmu semantycznego), to widać wyraźnie, że namysł nad takimi pojęciami, jak: „wtórna oralność”, „myślenie magiczno-metamorficzne”, „postawa zaangażowana”, „wtórna magiczność”, „kultura bez symboli”, „nominalizm językowy” należy do humanistycznej konieczności przynoszącej dużą wartość poznawczą dla diagnozy stanu kultury współczesnej.

⁶⁴ Problematyka ta była dyskutowana przez Jerzego Kmitę (J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000) oraz komentowana jego uczniów.

⁶⁵ M. Fleischer, *Ogólna teoria komunikacji*, Wrocław 2007.

⁶⁶ Zob. szerzej E. Kulczycki, *Sytuacja komunikacyjna w kulturze archaicznej a symboliczność komunikacji*, „Filo-Sofija” 2012, nr 1, s. 39–52.