

O przyszłości między wizją a zaangażowaniem

Prace
Kulturoznawcze XV
Wrocław 2013

Jutro nie umiera nigdy... Być może to właśnie pewność jutra jest jednym z najbardziej brzemiennych w skutki przejawów detranscendentalizacji współczesnego obrazu świata, a zarazem przyczyną tego, że przyszłość w kulturze jest problematyką nieczęsto podejmowaną we współczesnej humanistyce. Przyszłość, która nie jawi się w naszym doświadczeniu jako przełom w stosunku do teraźniejszości, zdaje się znacznie mniej pociągająca, traci ów wymiar tajemnicy, który był wcześniej wyzwaniem dla wyobraźni. To tajemniczość, niepewność przepowiedni, przyszłość, która „ma naturę wciąż przesuwającego się horyzontu”¹, była wszak źródłem tworzenia utopijnych wizji. Ich dzisiejszy brak — bo czyż znajdziemy je gdziekolwiek poza zestetyzowaną sferą fantazji — nie wydaje się jedynie skutkiem odrzucenia modernistycznego zadufania i pozytywistycznego zastąpienia proroków przez planistów. Wszak sam Plan okazywał się jakże często utopijnym założeniem w wieku totalitaryzmów, co uzasadniało ukute przez Jana Strzeleckiego określenie socjalizmu mianem projektofanii² czy wskazywanie przez Mirceę Eliadego na religijny charakter socjalistycznej mitologii³. Ale już przełom XX i XXI wieku to raczej czas pewności jutra, z przywołanej wcześniej formuły z serialu o przygodach agenta Bonda niż odpowiednik średniowiecznych millenarystycznych niepokojów. Prognozy formułowane na zakończenie XX wieku przez myślicieli i naukowców, które w spopularyzowanej w mediach wersji zastąpiły prorockie wizje, zdają się na ich tle niezwykle ostrożne, podporządkowane dyscyplinującej je zasadzie weryfikacji, bliższe strategiom

¹ D. Czaja, *Lekcja ciemności. Dwa spojrzenia na Apokalipsę*, „Konteksty” 1999, nr 4, s. 80.

² J. Strzelecki, *Projektofania: historia jako wcielenie wartości*, „Odra” 1982, nr 11.

³ M. Eliade, *Mity współczesnego świata*, [w:] *idem, Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994.

przyszłych działań niż kosmologicznym obrazom⁴. Być może i taką intuicję mieli krakowscy etnologowie, gdy w tytule konferencji poświęconej eschatologiom przełomu tysiącleci cytowali słowa Czesława Miłosza: „Innego końca świata nie będzie”⁵. Apokalipsy nie było lub żeśmy jej nie zauważyli, ale obwieszczenie końca eschatologii wydaje się trafnie oddawać stan wyobraźni i ducha epoki.

Jutro nie umiera nigdy, ta *never ending story*, wieczna terażniejszość współczesności tyleż jest związana z czasem bajkowej czy politycznej *fantasy*, wirtualnością gry komputerowej czy innymi możliwościami współczesnej technologii, co z zatarciem granic, płynnym przenikaniem się tego, co przeszłe, terażniejsze i przyszłe. Przy czym mniej ważna wydaje się tu zmiana samego sposobu pojmowania czasu, odejście od cyklicznego „wiecznego powrotu” i historycznej linearności, w których miejsce pojawia się niemający początku ani końca, odległy od sekwencyjnego porządku strumień czy bieg zdarzeń, niż traktowanie czasu jako jednego z wewnętrznych czynników konstytuujących stającą się i doświadczaną rzeczywistość. W tym znaczeniu przyszłość stanowi wymiar ludzkiego świata, a nie zewnętrzne określające ten świat ramy, a zarazem pozostaje nadal tym, co niedokone, niepewne, otwarte, podobnie jak postrzegana jest sama rzeczywistość⁶.

Sposób rozumienia otwartości ludzkiego świata odzwierciedla przemiana stosowanych na jej określenie pojęć — w miejsce dominujących w latach 70. i 80. XX wieku tolerancji i dialogu pojawia się dziś transkulturowość czy interkultura, co samo w sobie uświadamia potrzebę przeformułowania dotychczasowego repertuaru pytań i nowej conceptualizacji tej problematyki. W ponowoczesnym świecie, w którym zacierają się nie tylko odrębności między narodowymi czy lokalnymi kulturami, ale także między wyodrębnianymi wcześniej dziedzinami wiedzy czy sferami poznania, postulaty tolerancji czy dialogu brzmią nie tyle mniej rewolucyjnie, ile realizują się na poziomie uczestniczenia w złożonej, wielowymiarowej rzeczywistości. Otwartość i ciekawość inności, nowy rodzaj uniwersalizmu, konstytuowany przez kult różnorodności, uważa się za cechy immanentne współczesnego świata. W jego opisie dualistyczne kategorie zostały zastąpione przez metafory; miejsce poszukiwania prawidłowości zajęły studia przypadków; pytanie o swoistość poznawanych zjawisk zarzucono na rzecz dostrzegania płynności ich przedmiotowych granic. Przykładem estetyka, z odejściem od modernistycznego pojmowania sztuki w kategoriach Kantowskiej bezinteresowności czy autonomii do pluralistycznego i otwartego sposobu jej ujęcia, możliwego do zastosowania w kontekstach różnych kultur⁷. Oznacza to także zastąpienie moderni-

⁴ Do takich wniosków prowadzi lektura książek w rodzaju: S. Griffiths, *Prognozy. Trzydziestu myślicieli o przyszłości*, przeł. T. Piwowarczyk, Poznań 2006 (angielski pierwodruk 1999).

⁵ Sprawozdanie z tej konferencji zamieszczone jest w „Kontekstach” 1999, nr 4.

⁶ Taką perspektywę rysują szkice ofiarowane prof. Sławowi Krzemień-Ojakowi, przez wiele lat zajmującemu się tą problematyką, *Kultura i przyszłość*, red. A. Kisiełowska, N. Szydłowska, Białystok 2006.

⁷ K. Wilkoszewska, *Estetyka transkulturowa*, Kraków 2004.

stycznego zróżnicowania, będącego efektem rozbicia całości, pojęciem wielości jako pierwotnego i podstawowego stanu rzeczy, zastąpienie go zatem hybrydycznością bądź heterogenicznością świata, a co za tym idzie — mówienie nie tyle o dialogu czy tolerancji, ile o transformacji jako sposobie jego istnienia.

Problematykę otwartości w kontekście kultury sygnowała do niedawna kategoria pogranicza, pełniąc funkcję pomostu między refleksją filozoficzną i kulturoznawczą. Pograniczność „z jej płynnością, ruchliwością, zmiennością zaczyna znamionować wszelką kulturę”⁸ — konstatowano, dostrzegając w niej odpowiednik transkulturowości i jedno z ważnych pojęć współczesnej refleksji humanistycznej⁹. Ta refleksja, nawet gdy sięga po funkcjonujące wcześniej kategorie, podkreśla przede wszystkim ich dynamiczny wymiar. Zdarzeniowy, procesualny sposób pojmowania kultury jest powodem popularności kategorii performatywności, której zastosowanie dawno przekroczyło granice zjawisk teatralnych. W poszukiwaniu analogii, które służą zrozumieniu ponowoczesnej rzeczywistości, zwraca się uwagę dziś przede wszystkim na nowe media i warunkowany przez nie otwarty na zmianę sposób doświadczania świata. Podobnie jak w wypadku performatywności, tak rozumiana otwartość wiąże się z ludzką aktywnością i zaangażowaniem, tym razem jednak nie ze względu na charakter kultury jako zdarzenia, lecz ze względu na synchroniczny, interaktywny kształt, jaki przyjmuje doświadczenie w wirtualnej przestrzeni.

Zatem otwarty, procesualny charakter rzeczywistości wydaje się zastępować nieokreśloność przyszłości i odsuwa w cień jej profetyczne wizje, których teleologia, uznana za naiwną, przestała budzić nadzieje. Dziś widać bowiem jeszcze wyraźniej, że przyszłość i jej przewidywanie w obliczu wielowymiarowości, płynności, przenikania się i zmiany świata niesie z sobą większe ryzyko niż w charakterystycznych dla modernistycznych „naukowych” prognozach społecznych i kulturowych. Opierały się one na modelach, które często wzajemnie sobie przeczyły (jak ewolucjonizm i inewolucjonizm, koncepcje rozwoju i upadku, utopijnego i restauracyjnego obrazu świata, który im towarzyszył), co uzasadniało daleko posuniętą ostrożność, niezależnie od ich przyszłej weryfikacji. W stopniu szczególnym ujawniały to wizje mające charakter historiozoficzny, a dotyczące — co nie bez znaczenia — częściej cywilizacji niż kultury. Cywilizację, jako sposób przystosowania się do wymogów środowiska, związany z poziomem techniki, charakteryzowano przecież najczęściej przez właściwy jej kumulatywny, stopniowy rozwój. Pozwalało to na prognozy odwołujące się do przyczynowo-skutkowego modelu przyszłości, zgodnie z którym „nowość [...] jest realizacją

⁸ S. Bednarek, *O pojęciu pogranicza w refleksji kulturoznawczej*, [w:] *Kultura i przyszłość...*, s. 77.

⁹ Problematyce granic i ich doświadczania, zacierania i przekraczania poświęcony był I Zjazd Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego w 2008 roku — zob. *Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, Katowice 2010.

oczekiwanego”¹⁰. Dziś ten sposób rozumienia ciągłości i oparte na nim sposoby przewidywania nie są stosowane nawet w odniesieniu do procesu ewolucji, który był wzorcowym przykładem tego modelu¹¹. Jurij Łotman zwracał uwagę, że w kulturze niemniej ważne od zmian stopniowych są procesy mające charakter wybuchu, eksplozji (jak przetłumaczono ros. *wzryw*). Przyszłość, zwłaszcza gdy mowa o odkryciu naukowym czy nowości w sztuce, jest bowiem „urzeczywistnieniem nieoczekiwanego” i nie jest warunkowana prawami przyczynowości ani prawdopodobieństwem¹². Podobna intuicja powodowała Stanisławem Pietraszką w jego zainteresowaniu pojęciem emergencji, które miało opisywać swoiście kulturowe procesy genety i dynamiki jako samoczynnego „wylaniania się”¹³.

Niespełnione prognozy nakazują sceptycyzm wobec oczekiwań, że humanistyka może przewidywać przyszłość, ba, rodzą powściągliwość nawet wobec zdolności do formułowania jej wizji. Jednak nadzieje związane z profetyczną mocą nie tylko refleksji, ale nade wszystko szeroko rozumianej sztuki, także znajdowały swoje potwierdzenie¹⁴. „Sztuka jest domeną tego, co nieprzewidywalne”¹⁵, co w sposób szczególny ujawniały tendencje awangardowe; ma naturę nieustannego poszukiwania nowych rozwiązań i znoszenia ograniczeń. Stąd wynika międzynarodowy i uniwersalistyczny charakter awangardy, choć bez wątpienia postać, jaką przyjmują jej programy, i sama ta sztuka, ma swoje lokalne i historyczne uwarunkowania. Dziś jednak dawne pojęcie awangardy, oparte na dychotomicznym podziale na stare i nowe, wydaje się anachroniczne, choćby w obliczu kulturowej globalizacji. Podobnie jak wcześniejsze sposoby ujmowania sztuki w perspektywie jej autoteliczności, które wzmacniał obraz niezależności twórcy, przekraczającego obowiązujące granice, wyprzedzającego swój czas, należą do minionej epoki. Romantyczne wyniesienie artysty, przyznanie mu statusu wizjonera, uznanie jego profetycznej roli było alternatywą pozytywistycznych modeli, w których przyszłość stanowiła zwieńczenie ewolucjonistycznego projektu. Jak przedstawiał to Claude Lévi-Strauss, w obliczu zagrożenia, kryzysu czy chaosu artystyczny geniusz i szaman ujawniali swą moc, szczególną zdolność wykroczenia poza

¹⁰ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 36.

¹¹ „Obraz ewolucji jako drzewa pnącego się ku górze, przestaje być adekwatny. Zastąpiony zostaje obrazem kłącza lub grzybni. Podziemny pęd wieloletnich roślin zielnych — kłącze — rozrasta się nieprzerwanie, horyzontalnie, aż wystrzela z niego łodyga (gatunek), która pączkuje i rozwija się w sprzyjających warunkach”, A. Szczeklik, *Nieśmiertelność*, Kraków 2012, s. 56. Warto zwrócić uwagę, że metafora kłącza często pojawia się w postmodernistycznej humanistyce (zob. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 1997).

¹² J. Łotman, *Kultura...*, s. 36, 43. Równie znaczący jest tytuł wcześniejszego artykułu Łotmana, poświęconego roli prawidłowości i przypadku w procesie historycznym: *Wola boska czy gra hazardowa*, „Konteksty” 1997, nr 1–2, s. 32–36.

¹³ S. Pietraszko, *Studia o kulturze*, Wrocław 2012.

¹⁴ Na swoistą protoinicjacyjność poznawczą sztuki zwracał uwagę w swoich wykładach Stanisław Pietraszko.

¹⁵ *Im więcej wiem, tym więcej nie wiem* (wywiad z Jurijem Łotmanem, oprac. I. Lewandowska), „Gazeta Wyborcza” 19–20 marca 1994, s. 18.

utarte trajektorie konwencjonalnych obrazów świata, odkrywając nowe wymiary budowania sensu¹⁶. Współczesne zatarcie granicy między twórcą i odbiorcą pozbawia artystę romantycznego statusu geniusza, co ma znamienne konsekwencje. W czasach gdy każdy może być prorokiem, nikt się nim nie staje.

W miejsce wizji przyszłości, których kryzys wiązać można także z wiekiem ideologii i jego dramatycznymi konsekwencjami¹⁷, pojawia się dziś niepewność, troska o świat i zaangażowanie. W tym kontekście sztuka, traktowana już wcześniej jako „eksperymentalna sfera naszej świadomości [...], w której odbywa się skomplikowana gra, w której to, co przypadkowe, przeplata się z tym, co nieuniknione”¹⁸, w mniejszym stopniu budzi zainteresowanie jako ilustracja skomplikowanych mechanizmów dynamiki kultury, a co ożywia nadzieje na emancypację wobec społeczno-politycznego zdeterminowania naszych zachowań, zyskując walor pragmatyczny. Taką perspektywę rysuje Anna Zeidler-Janiszewska, sympatyzując z postulatami powiązania refleksji z wyobraźnią, praktyki badawczej nauk społecznych i humanistycznych z praktyką artystyczną. Rolą sztuki w tym współdziałaniu jest wykorzystanie swobody wyobraźni nie do tworzenia wizji przyszłości, lecz do wyzwolenia z ograniczającej naszą wolność oczywistości, która jest przypisana postrzeganiu teraźniejszości. W tym znaczeniu sztuka może stać się „swego rodzaju dostępnym dla wszystkich laboratorium form »praktykowania wolności«”¹⁹, a połączenie emancypacyjnych możliwości praktyki artystycznej i opartych na niezawisłości rozumu praktyk badawczych wytycza drogę współczesnej zaangażowanej humanistyki.

Dominujące do niedawna rozumienie kultury jako wielowiekowego dziedzictwa sprzyjało raczej wskazywaniu na źródła współczesności niż na „rodzącą się przyszłość”. Dziś z kolei zmienność i procesualność kultury postrzegana jest głównie w perspektywie teraźniejszości, jej opisu i prób zrozumienia. Przyszłość, prognozy i plany jej dotyczące pojawiają się nie tylko w naukowych czy wizjonerskich koncepcjach, a droga od wizji do zaangażowania to jeden z wielu możliwych sposobów ich porządkowania. Na szczególną uwagę zasługuje obecność przyszłości w praktyce codziennego życia. Przyszłość bywa w niej przedmiotem troski, obawy, trwogi, oczekiwania, pożądania, fascynacji czy nadziei, stanowi istotną część naszego obrazu świata, ale nade wszystko jego doświadczenia. Z tego powodu dzisiejsze zainteresowanie przyszłością w refleksji o kulturze powinno kierować się ku rozpoznawaniu miejsca, jakie zajmuje przyszłość wśród wartości, które określają nasze sposoby życia. Czym jest przeszłość i dla kogo jest ważna dziś, to być może jedno z najbardziej kluczowych pytań dla współczesnej refleksji o kulturze.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.

¹⁷ K. Pomian, *Kryzys przyszłości*, [w:] *O kryzysie*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 95–113.

¹⁸ *Im więcej wiem...*, s. 18.

¹⁹ A. Zeidler-Janiszewska, *O korzyściach ze współpracy refleksji z wyobraźnią słów kilka*, [w:] *Kultura wiedzy*, red. J. Hudzik, P. Celiński, Kraków 2012.