

Prace Kulturoznawcze 28
2024, nr 2

Acta Universitatis Wratislaviensis No 4247

Prace Kulturoznawcze 28
2024, nr 2

Problemy kultury — problemy z kulturą

Cz. 1

Pod redakcją
Krzysztofa Łukasiewicza

Rada Redakcyjna

Dipesh Chakrabarty (University of Chicago, U.S.A.)

Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)

Alan Liu (University of California, Santa Barbara, U.S.A.)

Sławomir Magala (Uniwersytet Warszawski, Polska)

Richard Shusterman (Florida Atlantic University, U.S.A.)

Harald Wydra (University of Cambridge, UK)

Joanna Żylińska (Goldsmiths University of London, UK)

Kolegium Redakcyjne

Jacek Małczyński (sekretarz redakcji), Magdalena Matysek-Imielińska,

Renata Tańczuk (redaktor naczelna), Magdalena Zamorska

© Autorzy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o.,
2024

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0).
Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego
i Wydawnictwa „Szermierz” sp. z o.o. Treść licencji jest dostępna pod adresem
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

ISSN 0239-6661 (AUWr)

ISSN 3071-6748 (AUWr, online)

ISSN 0860-6668 (PK)

ISSN 2957-2401 (PK, online)

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

tel. 71 3752474, e-mail: wydawnictwo@uwr.edu.pl

Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o.

50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

tel. 71 3752474, e-mail: sekretariat@wuwr.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie

Krzysztof Łukasiewicz, O rehabilitację refleksji teoretycznej	11
--	----

Artykuły

Ewa Kosowska, Znaki zapytania. O aktualnej kondycji teorii kultury	15
Marek Pacukiewicz, Hipotetyczna metafizyka kultury	31
Łukasz Rozwadowski, O strukturach wartości dziś. Od polaryzacji do wewnętrznego porządku	53
Weronika Mazurek, Implozje kultury i natury. O projektowaniu wraz z przyrodą	69
Bartłomiej Brzozowski, Legislacyjne ekoutopie. Postantropocentryczne rewolucje w prawie ...	87

Recenzje

Mirosław Kocur, Biologia wolnej woli	109
Małgorzata Rygielska, Zapachy i przeszłość: o dylematach (nie tylko) historyka (kultury) ...	117

Contents

Foreword

Krzysztof Łukasiewicz, For the rehabilitation of theory	11
--	----

Articles

Ewa Kosowska, Question marks. On the current condition of cultural theory	15
Marek Pacukiewicz, The hypothetical metaphysics of culture	31
Łukasz Rozwadowski, On structures of values today. From polarization to the inner order ...	53
Weronika Mazurek, Implosions of culture and nature. On co-designing with the natural environment	69
Bartłomiej Brzozowski, Legislative eco-utopias. Post-anthropocentric revolutions in law	87

Reviews	109
---------------	-----

Wprowadzenie

Krzysztof Łukasiewicz

ORCID: 0000-0002-9657-3385

Uniwersytet Wrocławski

O rehabilitację refleksji teoretycznej

W 1996 roku Stanisław Pietraszko, pomysłodawca i wieloletni redaktor niemieckiego czasopisma, odnosząc się do głębokich zmian, jakie dynamicznie dokonywały się ówczesnie w refleksji o człowieku i jego świecie, użył zwięzłego określenia „doba postscjentyzmu”¹. Nie miejsce tutaj, by wdawać się w szerszą analizę uzasadnienia i aktualności tej diagnozy, ale w tej drugiej sprawie niebagatelne znaczenie mają przemiany, jakim podlega sama nauka, której — trawestując znane wyrażenie — tak czy inaczej ujmowany „mocny program” tkwił u podstaw wspomnianego powyżej sformułowania. Owa „moc” była względnie niezależna od przyznawanej naukom o świecie człowieka odmienności ich przedmiotu i metod. Chodziło przede wszystkim o to, by ich postępowanie miało kwalifikowany, naukowy charakter i cele. Ważną tego składową była ranga przyznawana namysłowi teoretycznemu.

Trudno nie dostrzec, że ten ostatni nie ma ostatnio „dobrej prasy”. Można wręcz odnieść wrażenie, że mocniej oddziaływa *pars destruens* teorii gruntowanej niż wymagane przez nią stawianie sobie i rozwiązywanie zadań teoretycznych. Bez ich podjęcia stosunkowo łatwo jednak popaść w naiwny idiografizm, motywowane emocjonalnie i społecznie zaangażowanie lub niekrytyczny krytycyzm. Powtarzane wciąż napomnienia o autorefleksyjność czy uświadomienie sobie społecznego usytuowania własnego postępowania badawczego nie mogą zastąpić namysłu teoretycznego, co więcej same wymagają takowego wsparcia, by przynieść spodziewane po nich efekty. W podobnym sensie proklamowanie zwrotu ku praktyce nakazuje ją samą „steoretyzować”, by nie była pustym pojęciem. Jakkolwiek pożegnawszy się z prymatem refleksji teoretycznej i mocnym rozumieniem teorii² sformułowano hasło i program praktyki teoretyzowania lub — sięgając do całkiem innych inspiracji — praktyki teoretycznej, oba te pomysły w małym stopniu korygują aktualny układ sił. Wyraźnie dostrzegalny jest przy tym pewien paradoks. Z jednej bowiem strony w akademickim planie badawczym

¹ Zob. S. Pietraszko, *Mysł o kulturze w dobie postscjentyzmu*, „Prace Kulturoznawcze” 6, 1996.

² Bardzo instruktywne są w tym względzie cz. 1 i 2 książki sprzed ponad półwieku: Piotr Sztompka, *Teoria i wyjaśnienie. Z metodologicznych problemów socjologii*, Warszawa 1973, s. 9–86.

i dydaktycznym zachowuje się wciąż dział „teoria” traktowany jako zaszczość, do której należy się odnieść, lecz niezbyt nią przejmować. Z drugiej zaś coraz bardziej różnorodne „nowohumanistyczne” programy oferują coraz to nowsze wokabularze. Teorii nie sposób jednak sprowadzić do zestawu wymyślnych pojęć i terminów, które przecież z czegoś się wywodzą, mają pomóc coś rozpoznać i ustalić pewne relacje. Nawet gdyby ograniczać się do takiego instrumentalistycznego rozumienia teorii, dowodzi to jej ważności.

Kiedy przed kilkunastoma laty Ewa Domańska dla wielu zaskakująco doceniła rygor dyscyplinowego badania i zasugerowała częściowy do tego powrót³, oznaczało to przywrócenie rangi teorii jako ważnego członu struktury danej dyscypliny. O ile mocno już spluralizowane *cultural turns* i *cultural studies*⁴ chwalą się rozmontowywaniem dawnych rozróżnień, to zarazem cechuje je tendencja dośrodkowa, by uprawomocnić swoją własną tożsamość, co kieruje ku namysłowi teoretycznemu. Aby dopełnić ten obraz układu sił, uwzględnić wypada także to, co dzieje się we współczesnej filozofii kultury, która ciążąc ku traktowaniu siebie jako „sposobu życia”⁵, nie zapomina jednak o swoim wymiarze teoretycznym i metodologicznym.

Przekształcenia kultury, które nieustannie wzmagają jej problematyczność jako przedmiotu poznania i doświadczania, oraz starające się dotrzymać temu kroku przeobrażenia refleksji na jej temat wymagają zatem choćby „słabego” programu teorii.

³ E. Domańska, *W obronie dyscypliny*, [w:] E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Warszawa 2012, s. 168–169.

⁴ W pierwszym przypadku aktualnego ich zestawienia dokonała Ewa Domańska, *Zwroty badawcze w historii i w innych naukach humanistycznych*, [w:] *Wprowadzenie od metodologii historii*, red. E. Domańska, J. Pomorski, Warszawa 2022, s. 218–235. W drugim — prezentacja i analiza różnych studiów kulturowych, które zostały zawarte w pracy zbiorowej *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies. Eine Einführung*, red. S. Moebius, Bielefeld 2012, wymagały już uwspółcześnienia.

⁵ Nawiązuję tu do pracy zbiorowej o bardzo wymownym tytule *Philosophy of Culture as Theory, Method, and Way of Life. Contemporary Reflections and Applications*, red. P. Bursztyka, E. Kramer, M. Rychter, R. Auxie, Leiden-Boston 2022.

Artykuły

Ewa Kosowska

ORCID: 0000-0003-4994-1517

Uniwersytet Śląski

Znaki zapytania. O aktualnej kondycji teorii kultury

Abstrakt: Próbę opisu kondycji teorii kultury w Polsce współczesnej ocenić można jako przynajmniej ryzykowną. Nie zamierzam jednak w tym szkicu poddawać krytyce konkretnych tekstów ani odwoływać się do propozycji autorskich, chcę natomiast zwerbalizować niektóre osobiste wrażenia z mniej lub bardziej uważnej lektury propozycji teoretycznych, które pojawiły się w Polsce w ostatnim pięćdziesięcioleciu. Jest to dość długi okres, w którym można zaobserwować zarówno pewną ciągłość, jak i zmiany zachodzące w paradygmatycznych uwarunkowaniach sposobów interpretacji kultury. Sposoby te determinowane są nie tylko propozycjami zewnętrznymi (w minionym trzydziestolecu ich liczba wyraźnie wzrosła w stosunku do okresów wcześniejszych), ale i zależą od lokalnych tradycji różnych nauk, które posługują się pojęciem kultury, adaptując je do własnych potrzeb. Od momentu, w którym kultura uznana została za autonomiczny przedmiot badań, tworzenie teorii kultury stało się wymogiem, obowiązującym nie tylko zwolenników paradygmatu modernistycznego, lecz także postmodernistycznego. Warto zauważyć, że teoria kultury w Polsce nie oznacza tworzenia teorii kultury polskiej; przeciwnie — wielu badaczy próbuje ustalać zależności teoretyczne mając na uwadze współtworzenie uniwersalnej teorii kultury. W tej sytuacji bywają marginalizowane próby wypracowania teorii kontekstualnej, uwzględniającej specyfikę tradycji i nawyków lokalnych. Niemniej należy je uznać za ważne i inspirujące. Koncepcja mnemotoposu Stefana Bednarka zakładała istnienie pewnej wspólnoty wyobrażeń i znaków. Skłoniła mnie ona do postawienia pytania o to, czy obecne w przedstawieniach symbolicznych i w snach Polaków ślady wspólnoty, wskazujące na długie trwanie aksjologicznych podstaw zachowań indywidualnych i zbiorowych, znajdują przełożenie także na sferę wyborów intelektualnych, dokonywanych w procesie opisu i interpretacji otaczającej nas rzeczywistości kulturowej; na ile powtarzają się w tych opisach, charakterystykach i syntezach wspólne, tradycyjne wzorce postrzegania świata, a także wspólne i zarazem specyficzne dla kultury polskiej sposoby autointerpretacji tejże kultury.

Słowa-kлючe: kultura, teoria, teoria kultury

Tradycje myślenia teoretycznego

Myślenie teoretyczne wymaga długotrwałego obcowania z pojęciami abstrakcyjnymi. Technicznym warunkiem formułowania uogólnień i pojęć abstrakcyjnych stało się pismo, umożliwiające człowiekowi myślącemu dystans wobec konkretnego

i namysł nad zjawiskami niebędącymi przedmiotem bezpośredniego doświadczenia¹. Taki trening intelektualny, możliwy w określonych warunkach cywilizacyjnych, praktycznie stanowił przywilej elity i nigdy nie był w tym samym stopniu dostępny wszystkim członkom danego społeczeństwa. W kulturze polskiej wraz z imperatywem tworzenia tekstów literackich (i naukowych) w języku narodowym ujawnił się deficyt rodzimych pojęć abstrakcyjnych². Sytuacja ta sprzyjała długiemu utrzymywaniu łaciny jako języka nauki, a zarazem jako kodu umożliwiającego trwanie europejskiej wspólnoty intelektualistów. Rozwój rodzimej terminologii naukowej opartej na pojęciach abstrakcyjnych wymagał czasu na odpowiednie przygotowanie twórców i odbiorców, należących początkowo do bardzo wąskiej grupy osób uprzywilejowanych.

Tradycje polskiego myślenia elitarnego ukształtowane w renesansie ujawniały swoją specyfikę od przełomu XVIII i XIX wieku. Utrwalane wówczas na piśmie, warunkowane aksjologicznie wzory postaw i zachowań — w warstwie idealnej — rzadko pozostawały w sprzeczności z tradycją ustną ówczesnej elity, chociaż ich przestrzeganie nie było regułą. Natomiast werbalizowane wskazania przełożyły się z czasem na katalog pojęć wartościujących, obecnych w literaturze i języku³. Na długie trwanie określonych postaw zwracał także uwagę Stefan Bednarek, opracowując — zainspirowany propozycjami Pierre’a Nory⁴ — koncepcję mnemotoposu⁵ i wskazując na trwałość zarówno niektórych pojęć, znaków i symboli, jak i na ich pojawianie się w obrazach sennych.

Z mojej perspektywy dzisiejsza kondycja polskiego pisarstwa teoretyczno-kulturowego nie tyle jest pochodną zbiorowej nieświadomości, ile raczej słabo uświadamianych konsekwencji nieoczywistych wzorców myślenia i zachowania. Wśród tych wzorców dominuje, jak się wydaje, opozycja między swojskością a cudzoziemszczyzną, która nakazuje, przynajmniej od końca XVIII wieku, utrzymywać swojskość w defensywie i akceptować dominujące znaczenie

¹ W.J. Ong SJ, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.

² Warto byłoby pod tym kątem przeanalizować twórczość M. Reja i J. Kochanowskiego. Ten pierwszy pisał językiem bogatym w konkrety, ale to drugiego okrzyknięto ojcem języka polskiego.

³ E. Kosowska, E. Jaworski, „A to Polska właśnie...”. *W kręgu wartości kultury narodowej*, [w:] *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, red. T. Kłak, Katowice 1992, s. 11–22.

⁴ P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum” 2, 2009.

⁵ S. Bednarek, *Mnemotoposy. Słowo wstępne*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2012, nr 1 (11); S. Bednarek, *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2012, s. 33–43; S. Bednarek, *Jeśli nie miejsca pamięci, to co? O badaniach pamięci*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 1, s. 100–110; S. Bednarek, *Świat marzeń sennych. W stronę interpretacji neurokulturoznawczej*, [w:] *Neuropsychologia i neurologopedia*, red. G. Jarzębowska, J. Góral-Półrola, A. Kozub, Opole 2017, s. 433–457; S. Bednarek, *Sennik polski, czyli pamięć zbiorowa zapisana w marzeniach sennych*, [w:] *Historia, pamięć, świadomość*, red. A. Klarman, Wrocław-Warszawa 2021, s. 17–46. Por. też: *Sny w kulturze*, red. I. Topp, P.J. Fereński, R. Nahirny, Warszawa-Wrocław 2014.

cudzoziemszczyzny. Biblijne ostrzeżenie „nie będziesz prorokiem we własnym kraju” sprawdza się w kulturze polskiej wyjątkowo często. O ile jednak w okresie zaborów cudzoziemszczyzna miała swoich licznych przeciwników, to z biegiem czasu było ich coraz mniej. Światowiec, członek elity społecznej, wreszcie intelektualista wywodzący się z kultury polskiej to człowiek, który do dzisiaj w pewien sposób nie wierzy we własną moc twórczą i chętnie posługuje się wzorcami obcymi, zwłaszcza tymi o charakterze kosmopolitycznym. Promowanie polskich rozwiązań napotyka na niezrozumiałe trudności. Ale cudzoziemszczyzna nie jest w stanie do końca zdominować tego, co swojskie. Dlaczego też przyglądając się zależnościom między swoimi i obcymi sposobami myślenia, chciałabym rozpocząć od kwestii językowych, bowiem te w znacznej mierze wydają się istotne dla samego procesu formułowania teorii.

Kilka oczywistości wcale nieoczywistych

Zacznijmy od podtrzymania podstawowych ustaleń: 1) język pozwala posługiwać się nazwami przedmiotów realnych i nierealnych, wyimaginowanych, 2) nazwa ma desygnat, 3) desygnat może być materialny lub pojęciowy, 4) pojęcie jest abstrakcyjnym, myślowym odpowiednikiem przedmiotu, 5) pojęcia mogą być wytworami intelektu (tak zwane pojęcia aprioryczne) lub zwerbalizowanymi efektami doświadczenia (tak zwane pojęcia aposterioryczne). Zanim więc zaczniemy rozważania o współczesnych teoriach kultury, należałoby ustalić, z czym właściwie mamy do czynienia lub/i o czym mówimy.

Problem kultury i jej teorii wiąże się przede wszystkim z dookreśleniem zasadniczego przedmiotu badań. Oznacza to konieczność opowiedzenia się po którejś z licznych stron sporu o definicję kultury, mimo że postulowanie takiej konieczności bywa dzisiaj coraz częściej deprecjonowane. Kontrowersje wokół potrzeby wyboru, jak sądzę, wynikają z pominięcia faktu, iż za każdą definicją stoi o dmiennie postrzegany byt, a więc rozważania nad kulturą są bezpośrednio związane z jej pojmowaniem i definiowaniem. Jeżeli będziemy stać na stanowisku, że zdobywanie wiedzy jest ważniejsze od jej produkowania⁶, to bez zdefiniowania przedmiotu badań tworzenie teorii tego przedmiotu wydaje się słabo uzasadnione.

⁶ Za takim podejściem opowiadałam się już wcześniej, nawiązując do koncepcji humanistyki poznawczej Stanisława Pietraszki, którą przedstawił między innymi w artykule *Myśl o kulturze w dobie postsejentyzmu*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 1996. „Dzieje epistemologii sugerują, że pytanie o metodę i wiarygodność uzyskanych wyników wiernie towarzyszyło człowiekowi w systematycznej refleksji nad charakterem otaczającej go rzeczywistości. Do niedawna najogólniej formułowanym celem takich prób było poznanie, a jego atrybutami pewność i prawda”, por. E. Kosowska, *Teoria kultury w tarapatach*, [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000, s. 21.

W tradycji polskiej badania kultury mieściły się i nadal mieszczą w obszarze humanistyki lub/i — ewentualnie — nauk społecznych⁷. Na gruncie owych nauk przyjęcie przez badacza jakiegokolwiek definicji tego, co nazywane jest kulturą, odsyła w praktyce do innego desygnatu. Wybór tego desygnatu odzwierciedla system wartości wybierającego, a zarazem kieruje do odmiennie wytyczonego pola badań i refleksji⁸. Jeżeli potraktujemy kulturę dystrybucyjnie⁹, to znaczy przyjmujemy, że kultura jest właściwością każdego społeczeństwa (nie chodzi tu o to, że jest ona atrybutem społeczeństwa, ale o to, że nie ma społeczeństwa bez kultury), to rozwiążemy tylko jeden z problemów. Oczywiście, możemy przyjąć też rozumienie atrybucyjne i założyć, że kultura jest cechą ludzką oraz warunkiem człowieczeństwa. Aż tak szeroka definicja nie musi być nam potrzebna w rozważaniach nad swoistością kultur i współczesnych teorii kultury; stosunkowo dawno badacze zgodzili się co do tego, że trudno mówić o człowieku bez społeczeństwa i o społeczeństwie bez kultury, choć ta ostatnia konstatacja bywa (szczególnie w kontekście działania mediów społecznościowych) coraz częściej podważana. Implikacje definicji dystrybucyjnej (zakładającej, że każda społeczność i każde społeczeństwo posiada kulturę) stwarzają natomiast dodatkowy problem. Pojawia się bowiem kolejne pytanie, czy cały dorobek tej społeczności uznajemy za kulturę, czy też za kulturę uznajemy tylko niektóre aspekty tego dorobku. I w ten sposób przechodzimy do dalszych implikacji tak zwanej definicji globalnej lub — odpowiednio — selektywnej. Definicja globalna zakłada, że kulturą nazywamy cały dorobek danej społeczności, selekcyonowany w rozwoju historycznym, ale uwzględniający sferę wytworów „materialnych, społecznych i duchowych” lub — inaczej mówiąc — sferę przedmiotów, zachowań i idei (wartości). Natomiast w przypadku definicji selektywnej za kulturę uznajemy tylko fragment tego dorobku, fragment, będący efektem rozwoju i wewnętrznego zróżnicowania, który z jakiegoś powodu traktujemy jako szczególnie ważny.

W rozważaniach teoretycznych i częściowo także w praktyce badawczej od przełomu XVIII i XIX wieku za kulturę uznawano to, co osiągnął jednostkowy człowiek w procesie wychowania i wykształcenia, co dane społeczeństwo wytworzyło w obrębie nauki, sztuki oraz religii¹⁰. Natomiast cały obszar działań związanych z wytworami o charakterze użytkowym był zaliczany do sfery materialnej, do cywilizacji, a tym samym często pomijany w rozważaniach teoretycznych

⁷ Na temat konsekwencji okresowej dominacji ujęcia socjologicznego w naukach o kulturze zob. E. Kosowska, *Teoria kultury w tarapatach...*

⁸ Zob. M. Pacukiewicz, *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2022.

⁹ Zob. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 76.

¹⁰ Ponieważ polska tradycja badawcza nawiązuje w tym aspekcie do tradycji niemieckiej (Adelung, Herder, Kant), to pomijam tutaj odrębną terminologicznie tradycję francuską, w której człowiek dobrze wychowany i wykształcony uznawany był za cywilizowanego.

badaczy zorientowanych na traktowanie kultury jako sfery „wyższych wartości”. Oczywiście nie wszystkich teoretyków obowiązywała ta reguła, bo na przykład przedstawiciele chociażby funkcjonalizmu, zarówno Alfred Radcliffe-Brown, jak i Bronisław Malinowski czy Raymond Firth, starali się badać cały dorobek danej społeczności, czyli sferę materialną, społeczną i duchową. Oni jednak badaniami obejmowali tak zwane społeczności proste, relatywnie nieskomplikowane, „słabo rozwinięte”, „przedcywilizacyjne” (w rozumieniu Adama Fergusona i Edwarda B. Tylora), kierujące się zasadami, które wydawały się stosunkowo łatwe do odczytania. Badania empiryczne oraz przemyślenia klasyków antropologii doprowadziły do swoistego konsensusu, jakim mogłaby się stać definicja Ralpha Lintona syntezująca ten nurt myślowy: „Kultura to konfiguracja wyuczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków społeczeństwa”¹¹. Definicja ta pomijała upowszechnioną od Kanta i Adelunga tradycję łączenia kultury z oglądą osobistą, natomiast akcentowała jej społeczne uwikłania i ciągłość, będącą efektem celowej edukacji. Konsekwencją takiego definiowania kultury były próby jej badania przez pryzmat charakterystycznych dla danej społeczności wytworów materialnych, zachowań i pojęć/idei/wartości (wzorów idealnych). Próby te w drugiej połowie XX wieku nie były liczne, wymagały zintegrowanych badań interdyscyplinarnych. Początkowo wydawało się, że badania o profilu kulturoznawczym umożliwią takie całościowe spojrzenie na kulturę, ale nie przyniosły one spodziewanych spektakularnych rezultatów, gdyż kulturoznawcy bardzo szybko zaczęli rozbudowywać wąskie specjalności.

Wydaje się, że jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy stały się indywidualne, ale społecznie podzielane, a zatem kulturowe, głęboko zakorzenione w tradycji europejskiej sposoby wartościowania trzech wymienionych obszarów ludzkiej aktywności. Sfera idei i wartości, związana z aktywnością intelektualną człowieka i rozwojem języka, z tworzeniem pojęć (szczególnie pojęć abstrakcyjnych, czyli odpowiedników przedmiotów wykoncypowanych, niezbędnych do tworzenia nowych poziomów rzeczywistości myślowej) zdecydowanie zdominowała zainteresowania humanistów. O ile jeszcze kwestia zachowań częściowo przynajmniej znalazła się w strefie ich oglądu, to już obszar związany z przedmiotami o charakterze materialnym został zepchnięty na daleki plan. Tym sposobem rzeczywistość kulturowa nie mogła być traktowana jako nierozzerwalna całość; jej aksjologizacja wpłynęła na realne uprzywilejowanie wybranych sfer człowieczej aktywności. Wartościowanie stało się w naukach humanistycznych i społecznych użytecznym narzędziem porządkowania rzeczywistości, z natury rzeczy niedostępnej instrumentalium poznawczemu pojedynczego człowieka.

¹¹ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975, s. 44.

Literatura wobec wartości kulturowych

Szerzenie określonych idei i wartości jest jednym z podstawowych zadań literatury. W kulturze polskiej promocja literacka obejmowała wartości patriotyczne, religijne, rycerskie, rodzinne, sąsiedzkie. Po utracie niepodległości zaczęto częściej sięgać do tradycji, przy czym różne były sposoby jej przywoływania. Wysoko cenione w swoim czasie powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego zawierały rekonstrukcje tak zwanych realiów historycznych, wśród których przeważały opisy przedmiotów. W historycznych powieściach Henryka Sienkiewicza akcent padał na zachowania bohaterów. Stefan Żeromski ilustrował postawy ludzkie w sytuacjach granicznych, a od Stanisława Brzozowskiego, Stanisława Ignacego Witkiewicza i Witolda Gombrowicza prawdziwą bohaterką utworu literackiego stała się idea. Mogę zaryzykować tezę, że słynna krytyka, którą skierował Brzozowski pod adresem Sienkiewicza, dotyczyła w istocie zasadniczego przedmiotu popularnych powieści historycznych, ponieważ przedmiotem tym w ocenie autora *Płomieni* nie była idea ani ideologia, ale udana, a zarazem apologetyczna rekonstrukcja postaw i zachowań, oskarżanych o to, że doprowadziły do utraty niepodległości Polski.

Tym samym literatura, uznawana za bezsprzeczną część kultury polskiej, stała się na przełomie XIX i XX wieku areną walki o wiodący system wartości promowanych w poszczególnych dziełach i nawiązujących do aksjologicznych podstaw kultury narodowej¹². Ideologizacja systemu wartości odsunęła na dalszy plan pytanie o rozdział między tym, co respektowali Polacy, a tym, co zdaniem ideologów powinni respektować. Ignorowanie tego rozdziału skutkowało opóźnieniem badań nad specyfiką kultury polskiej i ewentualnym opracowaniem odpowiedniej dla tej specyfiki teorii kultury.

Upraszczając można powiedzieć, że kultura polska przynajmniej od czasów rozbiorów była kulturą biedy i godności. Formuła „substancja nic nie stanowi, jeno krew i poczciwość” (H. Sienkiewicz, *Potop*) była zrozumiała i akceptowana nie tylko wśród szlachty. Imperatyw ukrywania niedostatku często rekompensowała zasada „zastaw się, a postaw się”. Z kolei brak poczucia bezpieczeństwa i stabilności (wojny, przemarsze wojsk, pożary, kradzieże, rozboje) owocował ukrywaniem realnego stanu posiadania i przeczył oficjalnie głoszonej pogardzie dla dóbr materialnych. Z tą pogardą pieniądzo pozostawało w aksjologicznym konflikcie. Ciągące się przez lata procesy o dobra nikłej wartości nie zawsze dotyczyły samej zasady sprawiedliwości, często chodziło po prostu o realną wartość przedmiotu sporu, chociaż w imię zachowania godności osobistej oficjalnie rzadko to przyznawano.

Niemożliwa do utrzymania równowaga między materialną, społeczną i duchową sferą kultury przyczyniła się do tego, że gdy nadszedł czas naukowej refleksji

¹² Próbą rekonstrukcji tego systemu podejmowano w obszarze antropologii literatury. Zob. M. Rygielska, *Antropologia della letteratura a antropologia letteraria in Polonia. Storia, tradizioni, prospettive*, „Laes. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici” 82, 2016, nr 2, s. 215–236.

kulturologicznej, to szeroko rozumiana kultura nie była w Polsce atrakcyjnym obiektem badawczym. Ale, co ciekawe, tradycyjne zasady wartościowania społecznych wyborów i zachowań znalazły swoje odbicie w obszarze badań humanistycznych i społecznych — między innymi z umiarkowanym zainteresowaniem spotkał się postulat opisu i analizy przedmiotów materialnych, a nawet konkretnych fenomenów społecznych. Niezwykle wysoko cenione stały się natomiast rozważania nad konsekwencjami uprawiania wybranych nurtów refleksji teoretycznej, a próby nadawania nowych nazw licznie odkrywanych szczelinom rzeczywistości myślowej nadal cieszą się szczególnym uznaniem. Humanści współcześni z natury rzeczy koncentrują się na interpretacjach rzeczywistości konstruowanej i rekonstruowanej — te rozważania są uprzywilejowane¹³. Tym samym badania tak zwanej kultury żywej z natury rzeczy odsuwane są na plan dalszy, a teoria tak rozumianej kultury napotyka na coraz większe trudności.

Czy lokalnie budowane współczesne teorie kultury mogą być niezależne od lokalnych tradycji?

Refleksja nad specyfiką dzisiejszej teorii kultury kazała mi zwrócić uwagę na oboczny sens starej, popularnej wśród polskiej szlachty formuły, która głosiła „nic o nas bez nas”. Nie ma języka teorii bez ludzi, którzy ten język / te języki tworzą. A tworzą je w zależności od czasu i miejsca, w jakim podobne próby mogą być dokonywane i dokonane. Konceptualizacje kultury i związane z nimi języki teoretyczne pojawiają się od schyłku XVIII wieku, rozbudowując się przez następne dwa stulecia. Jest to okres istotnych zmian, jakie dokonywały się w obszarze cywilizacji europejskiej. Cywilizacja ta zdominowana była do wieku XVIII przez ekonomiczny model agrarny, gwarantujący względną stabilność relacji społecznych i obiegu wiedzy. Zmiana stosunków wytwórczych a zarazem stosunków własnościowych z systemu agrarno-feudalnego na system industrialno-kapitalistyczny ujawniła, ale jednocześnie zakwestionowała, trwałość różnego rodzaju uprzednio stosowanych rozwiązań, które właściwie od późnego paleolitu do wieku XVIII były tylko w nieznacznym stopniu modernizowane w zakresie środków produkcji i stosunków własnościowych¹⁴. Wraz z wprowadzeniem uprzemysłowienia

¹³ „Ernest Gellner, dowcipnie obwieszczając kres „epistemologii baptystycznej”, czyli rezygnację z „zanurzenia się w terenie” i prymatu badań empirycznych w antropologii kulturowej, podkreślił tym samym rosnącą rolę konceptualizmu we współczesnej humanistyce” (Kosowska, *Teoria kultury w tarapatach...*, s. 22). Chodzi o książkę Gellnera, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Kraków 1995, zwłaszcza s. 12.

¹⁴ Modele tych rozwiązań i kierunki ich modernizacji próbował charakteryzować Alvin Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa 1985.

zaczęły się dokonywać dosyć istotne przeobrażenia we wszystkich obszarach życia społecznego. Znamienne, że tworzone w tym czasie teorie kultury praktycznie nie uwzględniały tego zjawiska, natomiast bardzo silnie odwoływały się przede wszystkim do doświadczeń tak zwanych „społeczeństw pierwotnych”, czyli albo pasterskich, albo rolniczych. Procesy zachodzące w społeczeństwach, powiedzmy za Tylorem, „cywilizowanych”, a więc korzystających z najnowszych zdobyczy naukowo-technicznych w zakresie produkcji, dystrybucji i komunikacji, przez długi czas programowo pozostawały poza obszarem zainteresowań antropologów oraz etnografów.

Można powiedzieć, że teorie kultury budowane były początkowo na podstawie obserwacji długotrwałych procesów i względnie trwałych zjawisk, które przekładały się na w miarę czytelne wzory kulturowych motywacji, wyborów i zachowań. Gdy proces przemian uległ gwałtownemu przyspieszeniu, gdy wzrosła mobilność społeczna, gdy okazało się, że zaobserwowane uprzednio i znane z tradycji zjawiska nie tworzą oczywistej podstawy dla teoretyzowania tych obserwowanych współcześnie, pojawił się też problem świadomości językowej, która związana była z kartezjańską koncepcją racjonalizmu i przełomem cyrograficznym. Warto wspomnieć, że ów oświeceniowy przełom cyrograficzny przypadał na czas zaciętej walki o to, który z nowożytnych języków europejskich przejmie rolę łaciny — nie tylko jako języka dyplomacji i nauki, ale też interdialektu wykształconych Europejczyków. Wydaje się, że pierwsi zrozumieli to Hiszpanie, powołując Królewską Akademię Nauk dla upowszechniania języka hiszpańskiego. Przebili ich Francuzi, wydając pół wieku później Wielką Encyklopedię. Rozgorzała zacięta europejska batalia o dominację językową. Aktywny udział brały w niej wszystkie państwa kolonialne, w tym Niemcy. Wreszcie na polu bitwy pozostali Anglicy (i Amerykanie), którzy uczynili ze swojego języka nie tylko język nauki i dyplomacji, ale i narzędzie komunikacji powszechnie używane w skali świata.

Sytuacja elit polskich była w tym zakresie szczególnie niekomfortowa; w XIX wieku ochrona języka polskiego stała się podstawowym imperatywem moralnym i wyrazem patriotyzmu. We wszystkich obszarach wiedzy pojawiły się wówczas znamienne próby tworzenia polskiej terminologii naukowej. Jej praktyczny zasięg był jednak niewielki, a formą obrony przed dominacją któregośkolwiek z żywych języków europejskich stało się — zwłaszcza w naukach przyrodniczych i medycynie — stosowanie dobrze umocowanej w tradycji terminologii łacińskiej. W drugiej połowie XX wieku sytuacja zaczęła się zmieniać. Nosiciele innych języków musieli dokonać wyboru między uznaniem prymatu języka angielskiego a nieuniknioną marginalizacją własnej drogi rozwojowej. Wtedy to do polszczyzny naukowej coraz częściej przenikała terminologia zapożyczona. Ta tendencja, wyraźnie widoczna od momentu upowszechnienia metody strukturalnej, utrzymała się przez kolejne dziesięciolecia, znacznie poszerzając nie tylko zasoby leksykalne współczesnych naukowych profesjolektów, ale i wprowadzając w obszar zainteresowań badawczych nowe zjawiska, obce uprzednio polskiej tradycji kulturowej.

Kolejne, sezonowo modne obszary badań, generowane w odmiennych kontekstach kulturowych, niewątpliwie poszerzały zakres rodzimych zainteresowań, ale jednocześnie marginalizowały potrzebę rozpoznawania specyfiki kultury polskiej, przy czym teoria, która stopniowo zaczęła przejmować dawne funkcje syntezy, stała się obszarem badań zdecydowanie uprzywilejowanym w stosunku do deprecjonowanego poznawczo opisu i traktowanej po macoszemu analizy.

Dlaczego rozważania czysto teoretyczne cieszą się w Polsce zainteresowaniem?

Na długo przed ustaleniami Michela Foucaulta polscy poeci zwrócili uwagę na wieloznaczność określeń językowych, na proces postępującego odklejania się słów od rzeczy¹⁵. Dziś jaśniej widzimy, że wraz z postępującą dominacją cyrograficzności i typograficzności¹⁶ pogłębiał się stopień autonomizacji języka, że język zaczął intensywnie generować odrębną sferę kultury, kulturę bytów językowych, która — żyjąc własnym życiem i z biegiem czasu domagając się teoretyzacji — tworzyła kolejne metajęzyki. Powołując do życia język nastawiony na nazywanie procesów zachodzących w ludzkim umyśle, teoretycy stosunkowo szybko przestali szukać nazw przede wszystkim dla realnych, obserwowalnych desygnatów, a rozpoczęli poszukiwanie nazw dla desygnatów wyobrażonych, dla idei, dla pojęć syntetycznych i pojęć syntetyzujących te szybko rozrastające się grupy pojęć syntetycznych.

W przypadku elementarnych pojęć syntetycznych mamy do czynienia ze zjawiskiem, w którym te pojęcia obejmują bardzo wiele różnych zjawisk, niekoniecznie z tego samego poziomu. W większości przypadków pojęcia abstrakcyjne mają właśnie charakter takich pojęć syntetycznych. Odnoszą się one do jakiejś formy rzeczywistości, a ta nie przekłada się w sposób oczywisty na desygnaty materialne

¹⁵ Przykładowo weźmy pod uwagę tylko dwie formuły, w których można odnaleźć ślady tej świadomości. Pierwsza z nich, znana jest z *Beniowskiego*: „chodzi mi o to, aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa”; druga to Norwidowe „odpowiednie dać rzeczy słowo”. W przypadku Słowackiego „głowa” jest metaforą myślenia racjonalnego, ale także synonimem pewnych wyobrażeń, które się w tej głowie pojawiać mogą oraz procesów intelektualnych, które w tej głowie zachodzą. Zatem „głowa” jest bardzo obszerną metaforą obejmującą i umysł, i rozum, i wszystko to, co będzie dziś uznawane za fundament ludzkiej świadomości. Norwid z kolei mówi o konieczności poszukiwania odpowiedniego słowa dla rzeczy. Rzecz to zarówno *res extensa*, czyli to, co jest poza jestestwem człowieka, jak i *res cognita*, czyli to, co zostało przez niego pomyślane. Te dwie koncepcje wskazują, że walka o przejrzystość i adekwatność języka była przedmiotem troski poetów polskich przynajmniej od pierwszej połowy wieku XIX, chociaż teoretyczny aspekt obu cytowanych wyżej imperatywów twórczych rozmył się z czasem w procesie formułowania i przemiany cytatów w „słowa ulotne”.

¹⁶ W.J. Ong, SJ, *Oralność i piśmienność...*

czy desygnaty postrzegalne — powiedzmy indywidualnie inaczej sensorycznie odczuwalne — ale porównywalne. To oznacza, że sfera interpretacji znaczenia tych pojęć współcześnie poszerza się w sposób uprzednio nieznan i obejmować może jednocześnie zjawiska z różnych poziomów rzeczywistości, lub mówiąc dobitniej: z różnych rzeczywistości. Ośmielam się twierdzić, że w Polsce ta ogólnoświatowa tendencja trafia na wyjątkowo podatny grunt.

Warstwa rządząca, nie dotykając praktycznie gruntu — szlachta polska składała się ze złych rolników i wielu zdolnych administratorów — miała wielki luz w myśleniu, skąd niepomierne rozwinięta w Polsce poszlacheckiej zdolność łatwej syntezy i zawsze chromająca analiza. Umysłowość poszlachecka nigdy nie dochodziła do wniosków, jednym słowem nie indukowała, tylko wychodziła z przesłanek, to znaczy dedukowała. [...] Stąd u dołu wytworzył się powolny, śmiertelnie powolny proces żmudnego myślenia, nie wziętego na skrzydła przemysłów górnych, myślenia tak powolnego, że nie dociągało w chwilach przełomowych w sposób tragiczny, patrz krwawienie na ten temat Żeromskiego. Od góry wytworzyła się na ten temat nieodpowiedzialna pustologia, z niesłychaną łatwością rzucająca hasła i programy, i różniczkująca ludzi¹⁷.

Każda współczesna teoria kultury ma słabo dookreślony przedmiot własnych badań. Rozumiem przez to fakt, że globalne ujęcie kultury¹⁸ pozostaje dla wielu dzisiejszych teoretyków ziemią nieznaną lub raczej znaną, chociaż lekceważoną. To prowadzi do bardzo istotnego zwrotu aksjologicznego — albo nie tyle zwrotu, ile powrotu, swoistego nawiązania do rozumienia kultury z przełomu XVIII i XIX wieku, gdy kultura duchowa, utożsamiana ze światem wartości reprezentowanych przez religię, naukę i sztukę, pomijała lub wydzielała z tego obszaru tak zwany dorobek cywilizacyjny związany ze sferą materialną i myślą techniczną. Ten podział, znany do dzisiaj, był poddany próbie unieważnienia na przełomie XIX i XX wieku. Zwolennicy szerokiego pojmowania kultury, do których między innymi należał Stefan Czarnowski, udowadniali, że podział na kulturę materialną i duchową jest mało sensowny (choć „wygodny”). „Kultury, która by była jedynie »duchową« nie ma i być nie może”¹⁹), chociażby dlatego, że w każdym wytworze materialnym kryje się jakaś myśl ludzka, jakiś projekt o charakterze niematerialnym. Tymczasem współczesne teorie kultury słabo uwzględniają tę prawdę i często pomijają to oczywiste przeciwieństwo spostrzeżenie. Teoretycy próbują z definiowania kultury rezygnować, natomiast skupiają się na uogólnieniach pewnych aspektów życia intelektualnego, a rzadziej społecznego. Coraz częściej obszarem dominującym, i chyba najbardziej interesującym, zaczyna być sfera myśli, idei oraz koncepcji traktowanych jako autonomicznie rozwijająca się rzeczywistość.

¹⁷ M. Wańkiewicz, *Kundlizm*, [w:] M. Wańkiewicz, *Kundlizm. Klub Trzeciego Miejsca. Polacy i Ameryka. Tworzywo*, Warszawa 2011.

¹⁸ Charakteryzowała je Antonina Kłoskowska w pierwszym wydaniu książki *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.

¹⁹ S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1946, s. 11. Dla ścisłości należałoby przypomnieć, że Czarnowski respektował podział na kulturę i cywilizację. Jednak o ile języki narodowe zaliczał do kultury, o tyle już gwary i dialekty sytuował poza nią. Zob. *ibidem*, s. 12–13.

Teoretyzując, możemy zupełnie spokojnie obracać się jedynie w sferze pojęć, które wcale nie muszą mieć pozamentalnych desygnatów ani być terminami teoretycznymi, po to, żeby opierając się na tych pojęciach, konstruować teorie kultury będące w istocie rzeczy uogólnieniem pojawiających się w różnych czasach i miejscach spostrzeżeń o proveniencji filozoficznej. Rodząca się w ten sposób i intensywnie rozwijana autonomiczna kultura intelektualna wytwarza rzeczywistość pojęciową niezależną od tradycji lokalnych, a często samowystarczalną. Intelektualizm, który produkuje koncepcje myślowe i przekształca je w materiał do dalszej obróbki myślowej, odsyła współczesnych teoretyków właśnie do aksjologii z przełomu XVIII i XIX wieku — bez względu na to, co staje się przedmiotem tego myślenia teoretycznego. Ma on charakter z założenia wybiórczy. Wybiórczość ta tylko z pozoru jest efektem werbalizowanego często założenia, że pojęcie kultury jest zbyt szerokie, by się nim posługiwać konsekwentnie.

W rzeczywistości nadal chodzi o to, by z pojęcia kultury uczynić instrument swoistej dyferencjacji. Ci, którzy tworzą nowe teorie, są z definicji lepiej przygotowani, lepiej wykształceni, lepiej zapoznani z trendami współczesnego intelektualizmu. Im bardziej skupiają się na analizie istniejących koncepcji, a dzisiaj głównie na produkowaniu tych koncepcji, tym częściej mogą liczyć na aplauz środowiskowy i uznanie międzynarodowe. Bardzo często to produkowanie nowych koncepcji, tworzenie nowych teorii jest oparte na nadawaniu nowych nazw zjawiskom i procesom, które zostały znacznie wcześniej rozpoznane i opisane przy pomocy innych pojęć, w innych kategoriach językowych. Inaczej mówiąc, rozwój kultury jako pochodnej języka i rozwój teorii kultury tworzonych głównie w domenie języka dzisiaj jest — jak się wydaje — podstawą myślenia teoretycznego. Kolejne „zwroty” teoretyczne, tak popularne w ostatnim dwudziestoleciu, rzadko dotyczą innego wymiaru rzeczywistości kulturowej niż rzeczywistość intelektualna.

Oznacza to, że zgodnie z założeniami postmodernizmu odchodzimy w sposób bardzo wyraźny od dawnego paradygmatu opisu, analizy i syntezy (interpretacji) czegoś, co jest autonomiczne względem naszej indywidualnie formułowanej myśli i naszego sposobu poznawania na rzecz innego paradygmatu, w którym efekty pracy myślowej stają się automatycznie częścią uprzywilejowanej kultury intelektualnej i domagają się teoretyzacji, spychając na dalszy plan imperatyw poznawania rzeczywistości pozaintelektualnej.

Metodologie czy tematologie?

Jakkolwiek pojmowana kultura jako przedmiot badań zaczęła być obiektem zainteresowania nauk humanistycznych wraz z rozwojem paradygmatu modernistycznego. Można jednocześnie zaryzykować tezę, że paradygmat postmodernistyczny doprowadził do całkowitego upadku wsparty na kartezjanizmie dawniejszy rodzaj opisu i analizy. W Polsce od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych

można zauważyć bardzo ofensywną tendencję zmierzającą w kierunku uczynienia zasadniczym przedmiotem badań kulturologicznych przede wszystkim refleksji nad tym, jak można badać kulturę oraz jak — z uwagi na określone przesłanki epistemologiczne — nie należy jej badać. Tym samym nie kultura, ale refleksja nad jej poznawaniem stała się wiodącym przedmiotem naukowych zainteresowań.

W tym samym czasie następuje zmierzch zainteresowania metodologiami i metodami wypracowanymi w okresie rozkwitu badań modernistycznych. Modernizm zakładał, że metoda jest relatywnie sformalizowaną drogą dochodzenia do prawdy, drogą powtarzalną, sposobem możliwym do zweryfikowania nie tylko przez danego badacza w procesie seryjnego powtarzania, ale i sposobem umożliwiającym innym weryfikację ustaleń poprzedników. Natomiast metodologia jest refleksją nad filozofią tej metody, nad przesłankami, które sprawiły, że w taki, a nie inny sposób należy dane badania prowadzić. Tym sposobem metody i metodologie były dosyć ściśle zdefiniowane oraz odróżniane od siebie.

Wraz z wejściem paradygmatu postmodernistycznego nastąpiło swoiste zatarcie terminologiczne, w wielu tekstach dwa terminy — metoda i metodologia — zaczęły być traktowane zamiennie. Metoda przestała już być terminem nazywającym praktykę badawczą, a metodologia — filozofię tej praktyki. Bardzo często oba te określenia stały się semantycznym ekwiwalentem tematu badawczego. Można więc powiedzieć, że metodologia została zastąpiona przez tematologię, a tematologia stała się podstawowym obiektem zainteresowań badawczych w obrębie humanistyki. Zatem wiodącym zadaniem przestało być to, co i jak trzeba badać, ale na jaki temat należy prowadzić rozważania. Tematy badawcze przebrane w kostium metodologii okazały się okresowo modne i one organizowały na swój sposób sezonową refleksję badawczą. Pojawiły się więc na przykład tematycznie zorganizowane wywody prowadzone wokół problematyki tożsamości, granicy, pogranicza, autorstwa antropologa, teorii aktora-sieci, feminizmu, bio-artu, transhumanizmu, geopoetyki, geokultury *etc.* Na marginesie warto zwrócić uwagę, że tożsamość jako taka nie może być konkretnym przedmiotem badania, ponieważ niezwykle trudno jest sformułować jej pozamatematyczną definicję²⁰. Natomiast może, i powinna, być tematem humanistycznej refleksji badawczej.

Takie rozchwianie semantyczne i daleko idąca ekwiwalentyzacja zadań wprowadziły w humanistycę współczesnej sporo chaosu. Z perspektywy teoretyków zajmujących się przede wszystkim szeroko pojmowaną tematologią podejmowanie badań, których przedmiotem są konkretne, uwarunkowane kontekstualnie problemy z obszaru kultury materialnej, społecznej lub duchowej, stało się *passé*.

Jeżeli zatem chcemy mówić o dzisiejszej kondycji teorii kultury to powstaje pytanie, czy rzeczywiście o teorię kultury chodzi, czy też jest to inne, paradoksalnie tylko w intencji nowoczesne podejście do przedmiotu badań, ponieważ ten

²⁰ Zob. E. Kosowska, *Przestrzenie tożsamości*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kałaga, Kraków 2004, s. 67–77.

przedmiot (i teoria, i kultura, i teoria kultury) powstał przed wieloma laty w ramach określonego porządku poznawczego, porządku, który uległ już dawno swoistej degradacji, a przede wszystkim znacząco się zdefunkcjonalizował.

Czy mnożąc teorie, poznajemy kulturę, czy też ją tworzymy?

Nadażanie za kolejnymi znaczeniami, przypisywanymi terminom ukutym w innym czasie i w swoistych celach coraz bardziej oddala współczesnego badacza od istotowego pojmowania przedmiotu badań. I tu zaczyna na nowo żyć formuła „nic o nas bez nas”. Nie możemy zdefiniować ani choćby opisać naszej kultury bez nas samych. Każdy, kto robi to z zewnątrz, czyni to w sposób skrzywiony i wypaczony, bez względu na to, czy przyświeca mu tendencyjność, czy zamiar obiektywizacji²¹. Zauważył to już Kenneth L. Pike, kiedy zwracał uwagę na to, że określone typy opisywania kultury własnej przez tubylców różnią się od zewnętrznego opisu sporządzonego przez obcych kulturowo antropologów. Jako teoretycy kultury polskiej jesteśmy tubylcami, którym dane jest opisywanie świata własnych pojęć i wyobrażeń. Pojawia się jednak zasadnicze pytanie, czy do tego opisu użyjemy kategorii rodzimych, czy też zapożyczonych.

Opisy egzo- i opisy endo- są efektem podwójnego spojrzenia na kulturę — bez względu na to, czy mówiąc o kulturze, myślimy o kulturze jakiejś grupy, czy o kulturze w ogóle. To drugie jest w moim rozumieniu możliwe tylko na bardzo wysokim poziomie filozoficznego uogólnienia, ponieważ w przeciwnym razie to samo nie znaczy tego samego w zależności od języka, którym operujemy i desygnatów, jakie przypisujemy pojęciom. Już Sapir i Whorf zwracali uwagę na to, że ludzkie opisy rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej bywają odmiennie ukierunkowane, że co innego staje się zasadniczo przedmiotem tych opisów, a co innego te opisy mają i mogą wyrażać. Próby uogólnienia sposobów opisu realnych desygnacji zjawisk kulturowych przeprowadzane „od wewnątrz” owocują konstruktami (w rozumieniu R. Lintona); podobne próby czynione z zewnątrz dają konstrukty konstruktywne. Uniwersalizm kulturowy jest tym zjawiskiem, które w poszczególnych kulturach

²¹ Terry Eagleton podkreślał z ironią, że: „Próba sformułowania obiektywnego sądu jest emocjonalnie wyczerpującą aktywnością. Nie przychodzi w żadnym wypadku naturalnie. Obiektywność wymaga okazałej dawki namiętności — w szczególności pasji do tego rodzaju sprawiedliwości, która może doprowadzić do rewizji czyichś najgłębiej zakorzenionych uprzedzeń. Bezstronność nie sprawia, że zostaje się magicznie uleczonym z troski o własne interesy, pozwala jednak zrozumieć, że niektóre z nich nie przynoszą nam nic dobrego, względnie, że z uwagi na potrzeby normalnego życia część z nich należy na razie odłożyć na bok. Wymaga to wyobraźni, współczucia i samodyscypliny” (T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012, s. 128–129). Wydaje się jednak, że charakterystyka różnicy między obiektywizmem sądu a formalnie bezstronną decyzją wymaga większej finezji.

praktycznie rzecz biorąc traci swoją wartość heurystyczną, rezygnuje z wartości poznawczej tego, co uogólniane albo raczej pominięte w procesie uogólnienia. Ale odwoływanie się do podobieństw jest czymś, co łączy ludzi, jednocześnie odsuwając na plan dalszy różnice wypracowane w toku historycznego rozwoju poszczególnych społeczeństw.

Wśród mechanizmów wyjątkowo odpornych na uniwersalizację królują mechanizmy językowe. Za tendencjami antyglobalizacyjnymi — poza różnicami religijnymi — kryje się wielość języków środowiskowych, gwar, dialektów, języków narodowych. Opisywane w nich zjawiska nie poddają się prostym zabiegom translacyjnym. Dlatego być może należałoby rozpatrzyć możliwość tworzenia w każdym języku etnicznym języka teorii kultury, który byłby zarówno indygenistyczny, jak i otwarty na uniwersalizację. Wylimitowanie z procedur epistemicznych etapu opisu, analizy i syntezy na rzecz interpretacji tego, co umożliwi zachowanie rodzimej specyfiki oraz uwzględnienie swoistości konkretnej kultury, może prowadzić do porzucenia aspektu badawczego na rzecz tworzenia rzeczywistości wirtualnej, której podstawową formą istnienia jest metajęzyk, słotwórczo zakorzeniony w językach obcych. Terminologiczne uwarunkowania kolejnych generacji tego metajęzyka przyczyniają się do tworzenia metareczywistości. Nie byłoby w tym nic naganego, gdyby nie fakt, że rozmaite mnemotoposy, nierozpoznane naukowo, nienazwane, ale wyposażone w potężną moc sprawczą, okresowo organizują ludzkie zachowania i sterują nimi w sposób pozornie nieprzewidywalny, choć w istocie po prostu zgodny z jeszcze nierozpoznanym, a już zapoznanym rodzimym systemem wartości.

Kultura polska, jak większość kultur europejskich, zawsze składała się z sieci kultur lokalnych o bardzo różnych zasięgach. Kolejne próby integracji terytorialnej, religijnej, środowiskowej, społecznej, językowej, a nawet etnicznej, znane od początków naszej państwowości, zawsze były podporządkowane interesom politycznym, zewnętrznym wobec interesów kultur lokalnych i regionalnych. Żyjemy w świecie residuów rozmaitych tradycji, z których jedynie niewielka część została zauważona, opisana i zinterpretowana. Te w przewadze nieuświadomiane strzępy tradycji przekładają się na emocje, sympatie polityczne, postawy ideologiczne i niezrozumiałe często odruchy czy reakcje. Teoria kultury nie obejmuje ich swoim zasięgiem, bowiem dzisiejsza teoria nie musi opierać się na pogłębionej analizie praktyk społecznych, chociaż do praktyk społecznych często się odwołuje. Przed laty Edward Hall rzucił wyzwanie teoretykom i praktykom, wskazując, że to, co jest „poza kulturą”²², stanowi źródło wielu codziennych nieporozumień. Ale jego spostrzeżenia szybko zostały zinstrumentalizowane i podporządkowane badaniom sformalizowanego „języka ciała”. Tymczasem poza kulturą znajduje się dzisiaj dominująca część mechanizmów sterujących naszymi motywacjami, wyborami

²² E.T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 1984.

i zachowaniami²³. Pozostaje więc problem zasadniczy: czy budując współczesne teorie kultury, powinniśmy brać pod uwagę czynniki, które leżą u podstaw naszej narodowej mentalności, naszych sposobów myślenia i odczuwania, czy też koncentrować się na współtworzeniu globalnej kultury intelektualnej i opracowywaniu jej teorii? Te i inne pytania, sformułowane przed ćwierćwieczem²⁴, nadal pozostają w mojej ocenie aktualne.

Bibliografia

- Bednarek S., *Jeśli nie miejsca pamięci, to co? O badaniach pamięci*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 1, s. 100–110.
- Bednarek S., *Mnemotoposy. Słowo wstępne*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2012, nr 1 (11).
- Bednarek S., *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2012, s. 33–43.
- Bednarek S., *Sennik polski, czyli pamięć zbiorowa zapisana w marzeniach sennych*, [w:] *Historia, pamięć, świadomość*, red. A. Klarman, Wrocław-Warszawa 2021, s. 17–46.
- Bednarek S., *Świat marzeń sennych. W stronę interpretacji neurokulturoznawczej*, [w:] *Neuropsychologia i neurologopedia*, red. G. Jarzębowska, J. Góral-Pótroła, A. Kozub, Opole 2017, s. 433–457.
- Czarnowski S., *Kultura*, Warszawa 1946.
- Eagleton T., *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012.
- Gellner E., *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Kraków 1995.
- Hall E.T., *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 1984.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.
- Kosowska E., *Przestrzenie tożsamości*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 67–77.
- Kosowska E., *Teoria kultury w tarapatach*, [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000, s. 22–28.
- Kosowska E., Jaworski E., *„A to Polska właśnie...”. W kręgu wartości kultury narodowej*, [w:] *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, red. T. Kłak, Katowice 1992, s. 11–22.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975.
- Nora P., *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum” 2, 2009.
- Ong W.J., SJ, *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Pacukiewicz M., *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2022.
- Pietraszko S., *Myśl o kulturze w dobie postscjentyzmu*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 1996, s. 95–107.
- Rygielska M., *Antropologia della letteratura a antropologia letteraria in Polonia. Storia, tradizioni, prospettive*, „Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici” 82, 2016, nr 2, s. 215–236.
- Sny w kulturze*, red. I. Topp, P.J. Fereński, R. Nahirny, Warszawa-Wrocław 2014.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyło, Warszawa 1985.
- Wańkowicz M., *Kundlizm*, [w:] M. Wańkowicz, *Kundlizm, Klub Trzeciego Miejsca, Polacy i Ameryka, Tworzywo*, Warszawa 2011.

²³ Mimo to pojawiają się próby radykalnego dyskredytowania myśli teoretyczno-kulturowej. Zob. T. Eagleton, *Koniec teorii...*

²⁴ E. Koskowska, *Teoria kultury w tarapatach...*, s. 26–27.

Question marks. On the current condition of cultural theory

Abstract: An attempt at describing the condition of cultural theory in contemporary Poland might be assessed as, to say the least, a hazardous endeavour. It is not my intention, however, for this essay either to subject any particular texts to criticism or to refer to any particular authors' positions. What I do intend is to verbalise some of my personal impressions after reading theoretical literature published in Poland over the last fifty years. This is quite a long period, enabling one to observe both certain continuity and the change that occurs in the paradigmatic conditions significant for the ways in which culture is interpreted. These ways are not only determined by external influences (the amount of which has increased markedly over the last thirty years, as compared with earlier periods), but also dependent on the local traditions of various scholarly disciplines that utilise the concept of culture, adapting it for their specific needs. Since culture was recognised as an autonomous subject of study, creating a theory of culture has become a requirement binding not only adherents of the modern paradigm, but also those of the postmodern one. It ought to be observed that what is understood by the term of cultural theory in Poland is not the creation of a theory of Polish culture. Quite the contrary, many researchers attempt to establish theoretical interdependencies with a view to co-creating a universal theory of culture. In such a situation, attempts at building a contextual theory, i.e. one that takes into account the specificity of local traditions and habits, are sometimes marginalized. Nevertheless, they ought to be considered important and inspiring. In his concept of the *mnemotopos*, Stefan Bednarek presumed the existence of a certain community of representations and signs. This line of thought led me to asking whether traces of community to be found in Poles' symbolic representations and dreams, indicating the *longue-durée* existence of axiological basis for individual and collective behaviours, also translate into the sphere of intellectual choices made in the processes of describing and interpreting the cultural reality that surrounds us. I am asking about the extent to which common and traditional patterns of perceiving the world, as well as ways of self-interpretation that are both common and specific for Polish culture, reappear in those descriptions, characterisations and syntheses.

Keywords: culture, theory, cultural theory

* * *

Ewa Kosowska — prof. dr hab., filolog i kulturoznawca, prof. em. Uniwersytetu Śląskiego, członek Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2013–2017 prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Zajmuje się problemami teorii i historii kultury ze szczególnym uwzględnieniem możliwości wykorzystywania tekstu literackiego w badaniach antropologiczno-kulturowych. Opublikowała między innymi: *Legenda. Kanon i transformacje* (1985); *Postać literacka jako tekst kultury* (1990); *Negocjacje i kompromisy* (2002), *Antropologia literatury* (2003); *Stąd do Teksasu* (2006); *Eurosarmata* (2013). Redagowała i współredagowała monografie zbiorowe z zakresu historii i teorii kultury, antropologii literatury, dziejów teatru amatorskiego, a także zagadnień prawdy i fałszu w nauce oraz sztuce. Współpracuje z czołowymi polskimi czasopismami kulturoznawczymi.

Marek Pacukiewicz

ORCID: 0000-0002-9420-1107

Uniwersytet Śląski

Hipotetyczna metafizyka kultury*

Abstrakt: Formułując jakiegokolwiek stwierdzenie na temat kultury wkraczamy w obszar metafizyki — namysłu nad całością substancjalnie traktowanego bytu. Tym samym każda teoria kultury ma charakter metafizyczny lub przynajmniej z fundamentu metafizycznego wyrasta, co wciąż warte jest przemyślenia. Wprawdzie Karl Popper rozdzielił teorię i metafizykę granicą falsyfikowalności, jednak podkreślał równocześnie wagę i znaczenie horyzontu metafizycznego dla uprawiania nauki. Nieco podobną drogą podąża Mściśław Wartenberg w swojej koncepcji metafizyki hipotetycznej. Warto powrócić do tej propozycji, aby zastanowić się nad metafizycznym charakterem współczesnych, możliwych teorii kultury.

Słowa-klucze: metafizyka, teoria kultury, Mściśław Wartenberg

Problem naukowości metafizyki

Nauki o kulturze nieustannie balansują pomiędzy dwiema skrajnościami w przedstawianiu własnego przedmiotu: albo kultura jest „wszystkim” jako świat człowieka, albo jest tylko niedoskonałym, zbyt poważnie traktowanym pojęciem, które przesłania badaczom właściwy, zróżnicowany kontekst badawczy. W pierwszym ujęciu problemem może być zbyt duża homogeniczność („jeśli wszystko jest kulturą, wówczas znaczenie tego terminu zanika samo z siebie”¹, nie bez racji stwierdza Aleida Assmann), drugie postrzegać można jako zbyt wybiórcze i wąskie (prędzej czy później redukuje bowiem kulturę do wiedzy, dyskursu, tekstu lub systemu znaków²). Obydwie perspektywy, nie w pełni słusznie, przedstawia się

* Określenia „metafizyka hipotetyczna” używa Stanisław Mazierski w stosunku do koncepcji Mściśława Wartenberga. Jest to skrót myślowy, który oznacza „system sądów hipotetycznych”, a nie hipotetyczność samej metafizyki (*Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga*, „Collectanea Theologica” 1953, z. 1–4, s. 75).

¹ A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, przeł. A. Artwińska, K. Różańska, Poznań 2015, s. 33–34.

² Warto w tym miejscu przytoczyć „metafizyczny” komentarz Tadeusza Wróblewskiego do tezy, iż „pojęcie kultury jest niczym więcej jak abstrakcją, istniejącą tylko w teoriach badaczy”: „Twierdzenia te zawierają jedynie część prawdy. Prawdą bowiem jest, że wszelkie naukowe poznanie

często jako historycznie następujące po sobie etapy w logicznym rozwoju naukowej refleksji. Tymczasem owa oscylacja pomiędzy poszukiwaniem istoty kultury a konstruowaniem i dekonstruowaniem jej pojęcia prowokuje do podjęcia refleksji na temat relacji pomiędzy metafizycznymi i ontologicznymi³ tendencjami badawczymi w humanistyce.

Nawet ogólne rozpoznanie współczesnego dyskursu zdaje się potwierdzać dość powszechne, krytyczne łączenie teorii z metafizyką; głos Donny Haraway jest reprezentatywny i nieodosobniony: „produkcja uniwersalistycznej, totalizującej teorii jest pomyłką uniemożliwiającą kontakt z rzeczywistością, prawdopodobnie było tak zawsze, ale z pewnością jest tak teraz; [...] wzięcie odpowiedzialności za społeczne konsekwencje nauki i techniki oznacza odrzucenie antynaukowej metafizyki”⁴. W cytowanej wypowiedzi jasno wyartykułowane zostały „grzechy” metafizyki — jej rzekoma nierealność, apodyktyczność, ograniczoność paradoksalnie utożsamiona z teorią, a równocześnie (!) antynaukowość — aczkolwiek sama metafizyka rozumiana jest tu „sama przez się”. Alternatywy upatruje się często w zwrocie ku ontologii, która niejednokrotnie pozostaje równie niedookreślona w tym dyskursie. Z jednej strony, ontologia ma odzyskać świat doświadczenia i rzeczy, z drugiej — sama ulega epistemologizacji⁵.

Fundowana na klasycznej antropologii kulturologia (spod znaku Lesliego Alвина White’a lub Floriana Znanieckiego) jednoznacznie wskazywała jako najszerszy kontekst badawczy fenomen kultury, poza który nie można wykroczyć: „There is no way out of culture”⁶. Chodzi w tym przypadku nie tylko o aprioryzm pojęciowy, ale również o istotną obecność określonej rzeczywistości: kultura nie jest tylko

świata obiektywnie istniejących rzeczy i zjawisk możliwe jest tylko dzięki myśleniu kategoriami abstrakcyjnymi i pojęciami porządkującymi. Ale to bynajmniej nie oznacza, że za pojęciami klasyfikującymi i porządkującymi nasz obraz świata nie ma realiów i procesów, które są przedmiotem klasyfikacji i opisów” (*Wstęp do etnografii*, cz. 1, *Etnografia, lud, kultura*, Poznań 1969, s. 127–128).

³ Opieram się na przygotowanym przez Sebastiana Tomasza Kołodziejczyka zestawieniu zasadniczych różnic pomiędzy metafizyką (M) a ontologią (O): 1) status formalny badanego przedmiotu — abstrakcyjny i ogólny (O), partykularny (M); 2) status egzystencjalny badanego przedmiotu — możliwy (O), aktualny/rzeczywisty (M); 3) natura badanego przedmiotu — pojęciowy (O), realny (M); 4) wyjaśniane zależności — logiczno-semantyczne (O), przyczynowe (M); 5) charakter uzyskanego wyjaśnienia — częściowe, regionalne, zrelatywizowane do charakteru zasobów pojęciowych (O), ostateczne, najbardziej fundamentalne, realne, absolutne (M) (*Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią*, „Kwartalnik Filozoficzny” 42, 2014, nr 2, s. 10–12). Próbę odnalezienia ścieżki metafizycznej w naukach o kulturze podjąłem w pracy *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2021, s. 7–59.

⁴ D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 87.

⁵ Jak twierdzą Martin Holbraad i Morten Axel Petersen, „zwrot ontologiczny” stawia ontologiczne pytania, by rozwiązywać problemy epistemologiczne, bowiem w przypadku antropologii kulturowej epistemologia często okazuje się być ontologią (*The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge 2017, s. x).

⁶ F. Znaniecki, *Cultural Reality*, Chicago 1919, s. 16.

formą naoczności, lecz przede wszystkim określonym bytem i sposobem bycia; nie można nic większego ponad kulturę w świecie człowieka pomyśleć, ani poza nią istnieć. Podejście to odnajdujemy również u zarania polskiego kulturoznawstwa, kiedy to Stanisław Pietraszko przyjmuje warunkową autonomię kultury. Jest to perspektywa na swój sposób metafizyczna, z uwagi na próbę całościowego i substancjalnego ujęcia fenomenu kultury nieredukowalnego do pojęcia (badać kulturę jako kulturę). Nie może więc dziwić, że dość powszechnie wskazywane tendencje przewycięzania metafizyki, skutkujące zmianą znaczenia samego terminu, nie mogły pozostać bez wpływu na nauki o kulturze, zwłaszcza na ich paradygmat teoretycznokulturowy⁷.

Współczesne zwroty i odmiany humanistyki zdają się potwierdzać tezę Jacques'a Derridy, że największy potencjał dekonstrukcyjny mają kanoniczne tezy „metafizyczne”⁸. Pomijając przykłady całkowitego odrzucenia i kontestacji zarówno pojęcia, jak i bytu kultury, można zauważyć, że pod wpływem zwrotu konstruktywistycznego i performatywnego ulega ona specyficznym przemianom: próbuje się poszerzyć jej zakres, włączając w jej obręb wcześniej pełniące rzekomo jedynie funkcję tła konteksty (naturo-kultury Bruno Latoura, posthumanistyka), upłynniając jej istnienie i kładąc nacisk na różnie pojmowane praktyki (to, co „kulturowe” zamiast „kultury”, czasownik zamiast rzeczownika, performatyka), czy wreszcie podkreślając konwencjonalność i idiomatyczność kultury jako konstruktu (antropologia refleksyjna). Zgodzić należy się z Pietraszką, że w ten sposób nie odrzuca się pojęcia kultury, lecz szuka jego zamiennika⁹; analogicznie — odrzuca się możliwość teorii, lecz nieustannie się teoretyzuje. Wydaje się, że u podstaw takiego podejścia leży podobna gra z pojęciem metafizyki. O ile „klasyczni” antropolodzy, tacy jak Benajmin Lee Whorf czy Claude Lévi-Strauss nie obawiali się używania terminu „metafizyka” w odniesieniu do światów odmiennych kultur, o tyle współcześnie bardzo często szuka się i na tym gruncie zamienników oznaczających mniej więcej to samo: Anna Tsing stwierdza na przykład, że używany przez nią termin *world-making* wchodzi w dialog z klasyczną ontologią rozumianą jako „filozofia bytu” (co raczej odnosi się właśnie do metafizyki) — różnicą jest w tym przypadku alternatywność i pluralizm kulturowych ontologii¹⁰.

Deklarując próby całościowego ujęcia określonego bytu kultury, propozycje tego rodzaju raczej wychwytyują i rearanżują konkretne przedmioty, pojęcia — sieci

⁷ Zob. H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.

⁸ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 197.

⁹ Zob. S. Pietraszko, *O przedmiocie teorii kultury*, [w:] *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1982, s. 118–120.

¹⁰ Zob. A. Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton-Oxford 2015, s. 292. Autorka przywołuje w tym miejscu Eduardo Viveiros de Castro, który otwarcie proponuje powrót antropologii do myślenia metafizycznego.

aktorów pozostających w działaniu — zmierzają zatem w kierunku ontologicznym¹¹. Również w tych konstruktywistycznych próbach odnaleźć można wyraźną podbudowę metafizyczną, o czym świadczy chociażby stwierdzenie Roya Wagnera, że „rozumienie kultury jako obiektywnej, niewzruszonej całości może być [...] użytecznym »rekwizytem« przydatnym antropologowi w jego procesie wynajdywania i rozumienia kultury”¹². Wydaje się zatem, że od metafizyki kultury ucieczki nie ma, możemy co najwyżej opatrywać problem kolejnymi cudzysłowami.

Niemniej pytanie o kulturę staje się problematyczne, gdyż prowokuje banalną odpowiedź. Można zestawić je z pytaniem „Czy wierzysz w rzeczywistość?”, na które swego czasu trochę zakłopotany, bardziej zdystansowany, próbował odpowiedzieć Latour. Francuski antropolog twierdzi, że tego rodzaju pytanie jest konsekwencją „dziwnego wynalazku »zewnętrzny świat«, który czyni z nauki albo przenikliwy i kontrolujący wszystko panoptikon albo całkowicie odseparowany od niej azyl. Latour wskazuje na problematyczność ustanowienia sztucznej granicy pomiędzy „światem” a „światopoglądem”, którą stanowią „filtry” „w postaci uprzedzeń, teorii, kultur, tradycji i punktów widzenia, które stały się oknem o nieprzezroczystych szybach”¹³. Tym samym granicę tę należy zignorować: „Walka — z/na rzecz prawdy absolutnej, z/na rzecz wielu punktów widzenia, z/na rzecz społecznego konstruowania, z/na rzecz obecności — nigdy nie była istotna”¹⁴. Latour próbuje odpowiedzieć na kłopotliwe pytanie, sprytnie przenosząc naszą uwagę na problematyczność rozumienia modelu nauki; niemniej ważna i cenna może być próba podjęcia samego pytania o rzeczywistość (a tym samym kulturę) jako istotnego, pojawiającego się w obrębie nauki zagadnienia metafizycznego. Może problemem nie jest sama inkryminowana „kultura”, a właśnie oddzielenie jej — jako pojęcia lub konstrukt ukształtowanego przez zespół użytecznych epistemologicznych etykietek — od „całej reszty” rzeczywistości? Pouczająca może być analiza sposobu ustanawiania granic pomiędzy „naiwną” metafizyką a „ścisłą” nauką.

Bardzo ogólnie zakreślony powyżej kontekst przywołuje na myśl rozważania Karla Poppera na temat relacji pomiędzy metafizyką a teorią naukową¹⁵. Zdaniem filozofa oddziela je granica falsyfikowalności: metafizyka dostarcza prawd, które są niemożliwe do zweryfikowania. Co ważne jednak, Popper nie kontestuje

¹¹ Katarzyna Machtyl sugeruje „ontologicznienie metafizyki” jako próbę wyjścia semiotyki z impasu teoretycznego (*Semiotyka obrazu. Reprezentacje i przedmioty*, Poznań 2017, s. 229–230). Określenie to można ekstrapolować na większość współczesnych propozycji z zakresu nauk o kulturze.

¹² R. Wagner, *Wynalezienie kultury*, przeł. A. Malewska-Szałygin, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 65.

¹³ B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. K. Abri-szewski, Toruń 2013, s. 35–36.

¹⁴ *Ibidem*, s. 53.

¹⁵ Pamiętać należy, że propozycja ta powstała w relacji do stanowiska Koła Wiedeńskiego, które przyjęło zdecydowany, kluczowy dla kształtu dwudziestowiecznej humanistyki, atak na metafizykę.

metafizyki, pozytywistyczny atak na nią uznając za naiwny, bowiem jej unicestwienie równolegle unicestwić może nauki przyrodnicze¹⁶. Jednoznacznie podkreśla, że metafizyka jest ważnym fundamentem naszego myślenia, jej prawdy są nieodzowne również w nauce. Wprawdzie „metafizyczną” nazywa wiarę w idee typu czysto spekulatywnego¹⁷, jednak otwiera ona przed nauką ścieżki poznania: „Nie wiemy: możemy się tylko domyślać. A domysły nasze kierowane są nienaukową, metafizyczną wiarą w prawa, w prawidłowości, które możemy odsłonić — odkryć”¹⁸. Wystarczy przenieść akcent z „wiary” na „prawa”, by odkryć, że ta sama — jak by to określili semiotycy — presumpcja strukturalności jest metafizycznym fundamentem każdej teorii¹⁹, zwłaszcza teorii kultury. Podejście Poppera jest jednak dwuznaczne: metafizyka w progach nauki jest gościem czcigodnym, lecz kłopotliwym; dodaje splendoru, ale nie powinna przeszkadzać, a najlepiej — czym prędzej wymknąć się „po angielsku”.

Metafizyka hipotetyczna

Pod wieloma względami zbieżna z poglądami Poppera wydaje się rozprawa Młcisława Wartenberga *Obrona metafizyki* opublikowana w roku 1902²⁰. Jest to propozycja warta przypomnienia, ponieważ, po pierwsze, przynosi wnikliwą, krytyczną analizę aktualnych tendencji przeciwnych metafizyce (pozytywizm i neokantyzm), w której można zauważyć wiele analogii ze współczesnymi problemami badawczymi humanistyki, również z obszaru nauk o kulturze. Po drugie, Wartenberg proponuje kilka rozwiązań, które również dzisiaj można uznać za konstruktywną próbę wykorzystania potencjału metafizyki w nauce, w odróżnieniu od Poppera traktując ją inkluzywnie, a nie pretekstowo. Propozycja ta może być również inspirująca dla rozważenia metafizycznych fundamentów teorii kultury.

Związany z Uniwersytetem Jana Kazimierza filozof — co nie bez znaczenia — określany jest mianem „maksymalisty” (a zarazem „irracjonalisty”)²¹, lecz jego rola we współczesnym mu środowisku filozoficznym jest minimalizowana. Jako neokantysta Wartenberg pozostawał poza kręgiem szkoły lwowsko-warszawskiej (do Lwowa przeniósł się z Krakowa w 1903 roku), choć przyczynił się do jej ukształtowania: „W pracach i poglądach »twardowszczyków« nie widać specjalnego wpływu Wartenberga, ale z drugiej strony wolno przypuszczać, że poważny ich

¹⁶ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 36.

¹⁷ *Ibidem*, s. 38. Z kolei według Rudolfa Carnapa dziedziną metafizyki jest uczucie.

¹⁸ *Ibidem*, s. 223.

¹⁹ Relację pomiędzy teorią a metafizyką śledzę przede wszystkim w kontekście dwudziestowiecznym.

²⁰ Warto nadmienić, że książka ukazała się w roku urodzenia austriackiego filozofa.

²¹ S. Zamecki, *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 11.

stosunek do zagadnień ontologicznych był w jakimś stopniu współkształtowany przez Wartenberga²². Zaryzykuję twierdzenie, że wpływ ten jest analogiczny do sposobu oddziaływania koncepcji metafizyki autorstwa filozofa: jest ona rozproszona, jako zaczyn i spoiwo „poważnych” zagadnień, lecz sama nie przyjmuje osobnej, monumentalnej formy. Wartenberg jest — ujmując to słowami Władysława Tatarkiewicza — „pionierem metafizyki”, jednak nie pozostawił po sobie ani domkniętego systemu, ani szkoły, lecz „program”²³. Paradoksalnie, być może właśnie wynikająca stąd swego rodzaju otwartość pozwala przenieść projekt „metafizyki hipotetycznej” również poza obszar filozofii. Jak zauważył Marek Kazimierczak, Wartenberg „zgodnie z XIX-wiecznym kultem nauki dowodził, że nie jest konieczne, by metafizyka była aprioryczna, spekulatywna i apodyktyczna, a przeciwnie, jak inne nauki powinna być empiryczna, indukcyjna i hipotetyczna”²⁴. Ponadto, zdaniem cytowanego autora, propozycja ta tworzy „system pluralistyczny, uznający mnogość substancji, pozostających w stosunku wzajemnego oddziaływania”²⁵. Ta syntetyczna charakterystyka myśli Wartenberga dowodzi, że „odczarowuje” on niejako stereotypowy — również dzisiaj obecny w humanistyce — obraz metafizyki, jak również niesie z sobą perspektywy badawcze mogące być atrakcyjne dla współczesnej humanistyki; w dalszej perspektywie, inspirowany koncepcją Wartenberga, będę próbował podjąć refleksję na temat teorii kultury z perspektywy metafizyki hipotetycznej.

W swojej książce filozof ów stara się udowodnić możliwość i naukowość metafizyki, przede wszystkim krytykując antymetafizyczne stanowisko pozytywizmu oraz kantyzmu. Zdaniem Wartenberga: „Logika traktuje o zasadach p o z n a n i a, metafizyka zaś o zasadach b y t u, usiłując pojąć byt jako całość i zbudować system naukowego na świat rzeczywisty poglądu”²⁶. Według filozofa powszechne przeciwstawienie metafizyki naukom przyrodniczym jest złudne, bowiem każda nauka przyjmuje nie tylko jakies ogólne hipotezy, ale również realny byt jako punkt odniesienia. O ile przyrodnik bada przedmiot posiadający w jego mniemaniu realny byt, o tyle nie bada „pojęcia bytu”²⁷. Choć bez „przedmiotowej doniosłości pojęć” — bytu, stawania się, przestrzeni, czasu itp. — nie może obyć się żadna nauka szczegółowa, na ogół przyjmując je „bezkrytycznie”, to jednak tylko metafizyka docieka treści tych pojęć²⁸. W związku z tym filozof postuluje

²² J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 2023, s. 27.

²³ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2001, s. 360.

²⁴ M. Kazimierczak, *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*, Poznań 1998, s. 25.

²⁵ *Ibidem*, s. 26.

²⁶ M. Wartenberg, *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Warszawa 1902, s. 16.

²⁷ *Ibidem*, s. 33. Takie sformułowanie problemu prowokuje pytanie o różnicę pomiędzy metafizyką a ontologią w ujęciu Wartenberga.

²⁸ *Ibidem*, s. 37–38.

odejście od radykalnego Kantowskiego rozgraniczania fenomenów i noumenów (rzeczy samych w sobie), a tym samym uwolnienie metafizyki z powszechnie izolowanej, transcendentnej przestrzeni. Warto podkreślić, że Wartenberg dążył nie tylko do przekroczenia granicy pomiędzy naukami szczegółowymi a metafizyką: „Metafizyka prowadzi dalej napoczęte już badania nauk szczegółowych w kierunku poznania istoty zjawisk materialnych i duchowych”²⁹. W postulatcie uwzględnienia obydwu elementów przejawia się dążenie metafizyki do ujęcia całościowego; jej bowiem zadaniem „jest wypracowanie naukowego na świat poglądu, obejmującego we formie systemu rzeczywistość jako zawartą w sobie całość”³⁰. Podczas gdy nauki szczegółowe „rozdrabniają coraz więcej rzeczywistość”, metafizyka zmierzając do utworzenia „systematycznej jedności wiedzy”, odzwierciedla „naturalną tendencję naszego umysłu do zjednoczenia poznań” (obecną już zresztą i w naukach szczegółowych, ale nie w pełni zrealizowaną)³¹. Tym samym metafizyka nie przeciwstawia się naukom szczegółowym, nie jest aprioryczna, lecz zanurzona w doświadczeniu, natomiast synteza, jakiej dokonuje, nie polega jedynie na zsumowaniu osiągnięć poszczególnych dziedzin poznania: „syntetyczne zadanie metafizyki nie może polegać na wypracowaniu synoptycznego poglądu na świat jako całość zjawisk: może ono polegać jedynie na rozwinięciu naukowego, systematycznego poglądu na całość bytu pod względem jego właściwej istoty”³². *Implicite* przyjęta jest tu dynamiczna relacja pomiędzy monizmem a pluralizmem, ewentualnie to metafizyka może ją dookreślić³³. Reasumując, Wartenberg podaje trzy zadania metafizyki:

- 1) Krytyczny rozbiór zasadniczych pojęć realnych, czyli kategorii, wchodzących w skład wszystkich nauk szczegółowych.
- 2) Określenie właściwej istoty zjawisk materialnych i objawów duchowych za pomocą tych pojęć.
- 3) Wytworzenie naukowego, systematycznego poglądu na całość bytu pod względem jego istoty³⁴.

Oczywiście można dyskutować z ujęciem problemu metafizyki przez Wartenberga. Po pierwsze, metafizyka jako rozbiór pojęcia bytu sugeruje swego rodzaju ontologizację metafizyki, aczkolwiek prowadzić ma do istotnego ujęcia całości bytu. Po drugie, relacja pomiędzy metafizyką a naukami szczegółowymi prowokuje też pytanie o to, czy w ten sposób metafizyka nie ulega redukcji do metodologii badań naukowych i czy można ją w pełni podporządkować indukcji. Po trzecie wreszcie, zastanawia, czy Wartenberg, próbując określić status naukowy metafizyki, zbyt jej nie „unaturalnia”, kojarząc z przyrodzonymi człowiekowi tendencjami poznawczymi. Upomnieć się można również o szczegółowe usytuowanie

²⁹ *Ibidem*, s. 45.

³⁰ *Ibidem*, s. 46.

³¹ *Ibidem*, s. 48–49.

³² *Ibidem*, s. 54.

³³ Zob. *ibidem*, s. 56–57.

³⁴ *Ibidem*, s. 57–58.

metafizyki względem antypozytywistycznie zorientowanej humanistyki. Dyskusja filozofa z pozytywizmem i kantyzmem powyższe kwestie nieco bardziej niuansuje.

Podjmując krytykę antymetafizycznej postawy pozytywizmu, Wartenberg zwracał uwagę na bezkrytyczną artykulację roli nieokreślonego doświadczenia, które czyni ze zjawisk podstawę ludzkiego doświadczenia: „Konsekwencją pozytywizmu jest solipsystyczny fenomenalizm, teoretyczny egoizm, sprowadzający wszystko do wrażeń zmysłowych jednostki”³⁵. Pytając o charakter doświadczenia, filozof podkreślał, że nawet w tym zakresie nie można uciec od namysłu o charakterze teoretycznym: „Jeżeli żadna nauka realna nie ogranicza się do faktów czystego doświadczenia, lecz przekracza ich zakres przyjmując nieempiryczne, transcendentne czynniki, to nie można zrozumieć, dla czego metafizyce miałyby to być niedozwolone”³⁶.

W tym miejscu warto przypomnieć, choć nasz autor tego nie artykułuje, że współczesna humanistyka właściwie od samego swego zarania budowana jest wokół „spornego tematu”, jakim jest doświadczenie³⁷. I w tym przypadku filozof przyjmował stanowisko pośrednie: empiria jest kluczowa, lecz nie może całkowicie zdeterminować naszego namysłu, bowiem nie pozwala na całościowy, teoretyczny ogłęd.

Z kolei w odniesieniu do kantyzmu Wartenberg wskazywał dwuznaczność wynikającą z podziału na poznawalne fenomeny i niepoznawalne noumeny. Zdaniem filozofa rzeczy same w sobie w tym ujęciu nie tylko zostają przeciwstawione zjawiskom, ale równocześnie stają się ich koniecznym dopełnieniem, negatywnym tłem, bez którego nie mogłyby w naszej świadomości zaistnieć³⁸: „rzecz sama w sobie jest tylko granicznym pojęciem (*Grenzbegriff*), odgraniczającym sferę poznawalną od niepoznawalnej, niedostępnej absolutnie dla naszego rozumu”³⁹. Zdaniem Wartenberga dwuznaczność ta sprawia, że nie można wysnuć z kantyzmu wniosku o niemożliwości metafizyki. Zasadniczy błąd Kanta polegał przede wszystkim na poszukiwaniu możliwości dojścia naszego umysłu do wiedzy „apodyktycznej”, to jest pewnej, tymczasem większość dociekań naukowych opiera się na zasadzie prawdopodobieństwa, to znaczy na hipotezach, które są na różne sposoby weryfikowane⁴⁰. Jest to proces nieunikniony, nawet „[w] bycie samoistnym zachodzą [...] zmiany”, ponieważ sposób oddziaływania na nas rzeczy samych w sobie zmienia się⁴¹. Dlatego też metafizyka nie jest nauką aprioryczną, co dla Kanta oznacza jej niemożliwość, natomiast według Wartenberga czyni z niej naukę kluczową dla prowadzenia wszelkich badań. Dosłowne potraktowanie terminu „metafizyka”

³⁵ *Ibidem*, s. 76–77.

³⁶ *Ibidem*, s. 90.

³⁷ Zob. D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.

³⁸ Zob. M. Wartenberg, *Obrona metafizyki...*, s. 97.

³⁹ *Ibidem*, s. 98.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 100–101.

⁴¹ *Ibidem*, s. 111.

przez Kanta (poznanie wykraczające poza domenę fizyki) jest wynikiem błędnego przeciwstawienia metafizyki sferze doświadczenia i fenomenów. Tymczasem, jak argumentował Wartenberg:

Metafizyka przekracza wprawdzie granice doświadczenia, usiłując dotrzeć do istoty zjawisk; ale tem nie różni się ona wcale od innych nauk, zajmujących się poznaniem rzeczywistości, ponieważ nauki te w swych hipotezach i teoriach także granice doświadczenia przekraczają. Przekraczanie granic doświadczenia nie równa się bynajmniej niezależności od doświadczenia. Można przekraczać granice doświadczenia z należytym uwzględnieniem empirycznych faktów i tylko z ich uwzględnieniem⁴².

Z krytyki kantyzmu wynikają więc dwie podstawowe tezy Wartenberga na temat metafizyki:

metafizyka nauką *a priori* nie jest i być nią wcale nie może, [...] opiera się ona na doświadczeniu, jak każda umiejętność realna, i tylko na tej podstawie badania swoje w ogóle uprawiać może. [2] [...] poznania metafizyczne nie roszczą sobie dzisiaj pretensji do poznania apodyktycznych, lecz są hipotezami naukowymi, posiadającymi tylko charakter prawdopodobieństwa, jak hipotezy innych nauk, nie tracą przez to bynajmniej wartości poznawczej⁴³.

Starając się uzasadnić pierwsze twierdzenie, Wartenberg podkreślał stopniowość ludzkiego poznania pomiędzy empirią a teorią, a w związku z tym: „Zagadnienia metafizyczne tworzą [...] łańcuch powiązanych ze sobą organicznie kwestyj”⁴⁴. Podczas gdy doświadczenie jest „nie tylko jedynie naturalnym źródłem zagadnień metafizycznych, lecz także koniecznym warunkiem możliwości ich rozwiązywania”⁴⁵, pojęcia metafizyczne nie są aprioryczne, gdyż „umysł tworzy je za pomocą konstrukcji myślowej na realnej podstawie doświadczenia”⁴⁶.

Sądy konstruowane przez metafizykę są jednak tylko hipotezami i teoriami utworzonymi na podstawie doświadczenia oraz badań nauk szczegółowych. Pozostają prawdziwe, dopóki zgodne są z faktami doświadczenia, stąd „nie mogą sobie rościć pretensji do apodyktycznej pewności”, mają charakter prawdopodobieństwa⁴⁷: „Dzisiejsza metafizyka uświadomiła sobie granice naszego poznania”⁴⁸. Celem Wartenberga nie było, jak się zdaje, ograniczenie zakresu metafizyki czy zrównanie jej z naukami szczegółowymi. Dążeniem filozofa było zachowanie esencjalizmu przy równoczesnym uniknięciu podejścia dogmatycznego. Równocześnie Wartenberg starał się traktować metafizykę realistycznie, w jej ograniczeniach — paradoksalnie — dostrzegając szansę na poszerzenie zakresu badań: „Nie należy stawiać metafizyce za daleko sięgających zadań i do nich badań jej ograniczać”⁴⁹;

⁴² *Ibidem*, s. 119.

⁴³ *Ibidem*, s. 123.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 125.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 128.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 129.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 136.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 137.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 152.

jeżeli metafizyka nie zdoła uchwycić przypisanych jej przez Kanta wielkich zagadnień jak Bóg, wolność woli czy nieśmiertelność duszy, jest szeregiem innych „bliżej leżących zagadnień, które metafizyka zbadać i rozwiązać może”⁵⁰.

Metafizyka wobec humanistyki

Tylko z pozoru propozycja Wartenberga dokonuje transformacji metafizyki w epistemologię, choć sporo racji ma Stanisław Mazierski, twierdząc: „Błąd Wartenberga polegałby [...] na pomieszczeniu porządku poznawczego z porządkiem bytowania”⁵¹. Wprawdzie metafizyka odkrywa nieprzekraczalne granice ludzkiego poznania⁵², jednak równocześnie — przyjmując, że nie ma apriorycznego i powszechnego poznania — nie możemy poprzestać na zrelatywizowanym konstruktywizmie epistemologicznym postulowanym przez kantystów. Zdaniem Wartenberga twierdzenie, że „metafizyka nie może wydawać przedmiotowo uzasadnionych sądów o bycie, ponieważ poznania nasze obracają się w granicach ludzkich form poznawczych, ludzkich pojęć, wynikających ze szczególnej natury i organizacji naszego umysłu, form i pojęć, których przedmiotowej doniosłości dla rzeczywistego bytu nie jesteśmy w stanie udowodnić”⁵³, posuwa się zbyt daleko, ponieważ znosi nie tylko metafizykę, lecz każdą naukę, popadając w „subiektywizm i iluzjonizm”⁵⁴. Zasadniczym celem Wartenberga jest zatem wpisanie metafizyki w strukturę nauk, chociaż nie wskazuje on szczegółowych propozycji metodologicznych umożliwiających jej uprawianie.

Warto w tym miejscu przywołać głos krytyczny Mazierskiego, który upominał się o metafizykę jako system wiedzy pewnej, zarzucając Wartenbergowi, że zaciera on granice pomiędzy naukami szczegółowymi (głównym punktem odniesienia jest tutaj fizyka) a metafizyką, przypisując metafizyce ten sam, uproszczony, sposób indukcyjnej weryfikacji hipotez badawczych, które są tu w dodatku rozumiane potocznie jako „przypuszczenia”; oznacza to również brak rozróżnienia na hipotezę oraz teorię⁵⁵. Również według Bronisława Dembowskiego, „Wartenberg w swo-

⁵⁰ *Ibidem*, s. 153.

⁵¹ S. Mazierski, *Koncepcja metafizyki hipotetycznej...*, s. 95. Mazierski zwraca tu uwagę na różnice pomiędzy metafizyką ogólną (której przedmiotem jest byt jako byt) a metafizyką szczegółową, badającą „istotę poszczególnych rodzajów przedmiotów realnych”, paradoksalnie tę pierwszą utożsamiając z ontologią (*ibidem*, s. 96); przesunięcie to potwierdza Bronisław Dembowski: „metafizyka ogólna według Mazierskiego nie jest analizą faktycznego bytu w jego koniecznych uwarunkowaniach, lecz jest analizą czystych możliwości” (*Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX w.*, Warszawa 1969, s. 112).

⁵² Zob. M. Wartenberg, *Obrona metafizyki...*, s. 158.

⁵³ *Ibidem*, s. 156.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 157.

⁵⁵ Zob. S. Mazierski, *Koncepcja metafizyki...*, s. 84–118.

ich propozycjach co do przedmiotu i zakresu teorii metafizycznych nie potrafił znaleźć dla metafizyki odrębnego metodologicznie zadania⁵⁶. Chodziłoby w tym przypadku o dookreślenie możliwości przejścia od apodyktycznie wskazywanej rzeczywistości istnienia do hipotetycznej teorii określającej jego charakter, od problemu egzystencjalnego do problematyki esencjalnej⁵⁷. Być może jednak propozycja Wartenberga celowo wykracza poza jasno dookreślone przez samych filozofów granice pomiędzy metafizyką a teorią i empirią, zarysowując raczej szeroki kontekst niż zhierarchizowaną strukturę nauki. Wartenberg upominał się o miejsce dla metafizyki w obrębie systemu badań naukowych, postrzegając ją jednak jako czynnik spajający, zamiast przypisywać do określonego pola badań. W efekcie to, co w obrębie filozofii może zostać uznane za błąd, jest inspirujące w kontekście pozafilozoficznym. Nie chodzi bowiem o wskazanie odrębności metafizyki, lecz sposobu jej funkcjonowania.

Należy zatem zwrócić uwagę w myśli Wartenberga na te aspekty, które zakreślają szerszy horyzont poznawczy, równie aktualny w obrębie dzisiejszych „granicznych” dyskusji „okołometafizycznych”⁵⁸. Przede wszystkim Wartenberg wpisuje metafizykę w szerszy, zróżnicowany system wiedzy, nie domagając się od niej apodyktyczności, gdyż również istota bytu pozostaje dynamiczna. Stąd właśnie wynika „hipotetyczność” metafizyki według Wartenberga, jednak pamiętać należy, że odsyła nas ona nieustannie do istotnej całości. Oznacza to również konieczność wpisania rozważań metafizycznych w szeroki kontekst i ścisłego zespolenia jej z doświadczeniem, bowiem metafizyka przestaje być w tym ujęciu ekskluzywną dziedziną wiedzy, lecz jednym z jej elementów. To prowadzi nas również do namysłu nad relacją pomiędzy ujęciem metafizycznym a ontologicznym, co pośrednio wskazane jest przez Wartenberga jako swego rodzaju przedłużenie i ukoronowanie przez metafizykę analiz prowadzonych przez nauki szczegółowe. Paradoksalnie, propozycja Wartenberga odwołuje się do struktury nauk szczegółowych, jednak wykracza poza paradygmat scjentyistyczny — i zaskakująco upodabnia się do perspektywy humanistycznej, która posługuje się współcześnie na tym gruncie całościującymi i kontekstualizującymi pojęciami, takimi jak paradygmat lub dyskurs.

Postulując hipotetyczność sądów metafizycznych, Wartenberg próbował zwrócić naszą uwagę na ich przepływ i obecność na różnych poziomach refleksji w toku

⁵⁶ B. Dembowski, *Spór o metafizykę...*, s. 118–119.

⁵⁷ Zob. *ibidem*, s. 117.

⁵⁸ Warto odnotować, że współcześnie pojęcia graniczności i horyzontu chętnie wykorzystywane są w charakterystyce metafizyki. Na przykład: „metafizyka jest dziedziną graniczną w podwójnym sensie. Najpierw dlatego, że metafizyczne pytania pojawiają się na horyzoncie każdej innej dziedziny i każdego rzetelnego namysłu. Po wtóre zaś dlatego, że metafizyczne pytania, niezależnie od punktu wyjścia, ostatecznie zwracają się zawsze w stronę rzeczywistości transempirycznej, niedostępnej metodom poznania naukowego” (S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Kraków-Tarnów 1997, s. 17; w wielu miejscach stanowisko Wszolka zgodne jest z propozycjami Wartenberga).

badania naukowych. Równocześnie, podtrzymując swoistość nauki, pokazywał jej zakorzenienie w szerszych kontekstach myślowych i egzystencjalnych. W pewnym sensie jest to zatem antycypacja kategorii paradygmatu, który związany jest zarówno z określoną praktyką badawczą, jak i określonym modelem poznawczym⁵⁹. Co ciekawe, stosunek Thomasa Kuhna do metafizyki, podobnie jak w przypadku Poppera, jest dwuznaczny. Z jednej strony dostrzegał on „paradygmaty metafizyczne» bądź »metafizyczne części paradygmatów«”, które w obręb nauki wprowadzane są z zewnątrz jako „podzielane przez członków grupy przekonania”⁶⁰, co sugeruje istnienie swego rodzaju — nazwijmy to — „metafizyki wernakularnej”; z drugiej strony, społeczne tworzenie paradygmatu w praktyce naukowej prowadzi do selekcji problemów i odrzucenia części z nich „jako metafizycznych” właśnie⁶¹. W pewnym sensie koło się zamyka. Ten przepływ i swego rodzaju stopniowność metafizyki próbuje oddać Kuhn stwierdzeniem:

cechą nauki [...] jest jej zależność od przekonań *quasi*-metafizycznych. [...] Przekonania te wywierały wpływ zarówno metafizyczny, jak i metodologiczny. W płaszczyźnie metafizycznej mówiły one uczynom, jakiego rodzaju byty istnieją we wszechświecie, a jakich w nim nie ma. [...] W płaszczyźnie metodologicznej mówiły, jaką postać mają mieć ostateczne prawa i podstawowe wyjaśnienia naukowe⁶².

Mamy zatem przejście od *quasi*-metafizyki kulturowo zakorzenionej do wydestylowanej w „laboratorium” nauki metafizyki „właściwej”, najlepiej w przebraniu metodologicznym. Problemem jest — idąc tropem Latourowskim — „naukowienie” metafizyki. Wartenberg próbując tego dokonać, poszedł w innym kierunku, nie rezerwując w porządku nauk określonego miejsca dla metafizyki, lecz pokazując jej przemieszczanie się i funkcjonalność w tym kontekście, zatem nie rozgranicza tak radykalnie *quasi*-metafizyki od metafizyki „właściwej”. Nie dziwi zatem ironiczne określenie Wartenberga przez Tatarkiewicza mianem „półmetafizyka”: „W epoce przełomowej, po załamaniu się pozytywizmu, doktryny metafizycznej potrzebowały raczej szersze ciała niż uczeni i filozofowie”⁶³. Wydaje się, że wywołane zostają tu z marginesu nauki humanistyczne.

Chociaż przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej nie przyjmowali paradygmatu scjentyistycznego bez zastrzeżeń i podkreślali odrębność humanistyki, sugerując jej aposterioryczność⁶⁴, to jednocześnie wskazywali niejasność powodowaną przede wszystkim trudnością z wyartykułowaniem jej przedmiotu⁶⁵. Analogiczny problem wskazywany jest w koncepcji Wartenberga: rozumowanie

⁵⁹ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001, s. 10.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 318.

⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 76–77.

⁶² *Ibidem*, s. 83.

⁶³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, s. 360.

⁶⁴ Zob. S. Zamecki, *Koncepcja nauki...*, s. 199.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 174. Stąd między innymi awersja szkoły lwowsko-warszawskiej do Znanieckiego.

to stanowi „niebezpieczeństwo” dla metafizyki, bowiem grozi jej utratą swojej samodzielności i utratą „własnego przedmiotu badań”⁶⁶. Można by, nieco przekornie, stwierdzić, że właśnie o to chodzi: przedmiot metafizyki — byt — jest na tyle ogólny i powszechny, że nie daje się ulokować w jednej szufladce naukowej, stąd jego problematyczność i nieokreśloność. Metafizyka powinna być zatem niejako „beprzedmiotowa” (jeśli popatrzymy na tę kwestię poprzez pryzmat struktury nauk), o czym dowiadujemy się pośrednio z propozycji Wartenberga. Problem „ulokowania” metafizyki w jasno zakreślonych epistemologicznych granicach dobrze dookreślił Marek Kazimierczak:

wartość, jaką nadawano metafizyce, ściśle była związana zarówno z jej odniesieniem do nauk szczegółowych i przestrzeganiem przez nią na równi z nimi metod zalecanych przez logikę, jak i wartość ta brała się z przeświadczenia o naturalnej potrzebie budowy całościowego światopoglądu, którą to potrzebę miała zaspokoić krytycznie uprawiana metafizyka. Także w stwierdzeniach przedstawicieli innych nurtów filozoficznych potrzeba całościowego światopoglądu wymuszała niejako uprawianie metafizyki. Było zatem tak, iż budowa naukowego światopoglądu dla jednych wiązała się z ograniczeniem zakresu i kompetencji filozofii (w tym także metafizyki) do roli poezji myślowej, gdy dla innych stanowiła cel, w osiągnięciu którego metafizyka pełniła rolę zasadniczą⁶⁷.

Wprawdzie koncepcja Wartenberga jako punkt odniesienia obiera pozytywną, scjentystyczną strukturę nauki, jednak przekracza jej granice, dlatego w porównaniu z nią może zostać uznana za „poezję myślową”. Jest to problem delikatny, podobny do przywołanego przez Latoura pytania „Czy wierzysz w rzeczywistość?”. Słusznie więc Kazimierczak określa metafizykę hipotetyczną mianem „ogólnej teorii rzeczywistości”⁶⁸, która ma moc tworzenia wspólnego kontekstu dla bardzo różnych, często wręcz przeciwstawnych ujęć⁶⁹. Istotne wydaje mi się to, że Wartenberg ostatecznie nie znajduje dla metafizyki miejsca w układzie nauk, ani nie lokuje jej na zewnątrz jako czynnik odgórnie strukturyzujący naukę, lecz widzi w niej siłę przenikającą całość badań.

„Naiwne” podejście Wartenberga pozwala nam spojrzeć zatem na metafizykę inaczej niż tylko na epistemologiczny konstrukt nowoczesności, wbrew stanowisku ówczesnych filozofów, jak również współczesnych nam humanistów. Zdaniem Latoura wszelkie nowoczesne podziały (w tym prawda–fałsz, nauka–rzeczywistość) są efektem „metafizycznej puryfikacji”⁷⁰, przy czym „Wielki Metafizyczny Podział” jest przez antropologa utożsamiony z „cięciem epistemologicznym”⁷¹

⁶⁶ B. Dembowski, *Spór o metafizykę...*, s. 115.

⁶⁷ M. Kazimierczak, *W poszukiwaniu...*, s. 80–81.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 30.

⁶⁹ Przykładowo, Kazimierczak jako punkt wspólny między Wartenbergiem a mocno krytykującym go Adamem Mahrburgiem podaje „przekonanie o realnym istnieniu podłoża dla badanych zmian i realnym istnieniu cech i stałych związków między zjawiskami” (*ibidem*, s. 44).

⁷⁰ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gduła, Warszawa 2011, s. 95.

⁷¹ *Ibidem*, s. 159.

(w czym ujawnia się redukcyjne potraktowanie przez niego metafizyki). Powinniśmy zatem uprawiać antropologię symetryczną, całościową i nie przejmować się podziałami, uznając, że tak jak nigdy nie byliśmy nowocześni, tak też „nigdy nie było metafizyki”⁷². Zaskakuje mnie, jak bardzo „nowocześnie” Latour szafuje kategorią istnienia, skazując perspektywę metafizyczną na niebyt po to, aby objawić się jako obrońca „Parlamentu Rzeczy”. Uważam, że w ten sposób francuski antropolog uprzedmiotawia metafizykę, która była cały czas, jednak gdzie indziej, nie na zewnątrz, nie wewnątrz, ale pomiędzy. Zamiast wykluczać tego aktora, warto przyjrzeć się zarówno jego sieci, jak i historii, i wykorzystać ten potencjał (podobnie zresztą rzecz ma się z „kulturą”). Wartenberg — w swojej „naiwności”, choć porusza się w ramach zastanego porządku — przywraca całościujący, ontycznie ugruntowany charakter metafizyki, nie ograniczając jej funkcji ani do epistemologicznego narzędzia służącego uporządkowaniu nauki, ani pretekstu lub tła uzasadniającego takie działania. Właśnie ta podwójnie całościowa perspektywa (zorientowana i na rzeczywistość, i na naukę) zbliża propozycję Wartenberga do nauk o kulturze.

Rewers kosmologii

O „hipotetycznej metafizyce kultury” w przypadku teorii kultury możemy mówić z uwagi na strukturalne właściwości jej przedmiotu, który poprzez swoje zróżnicowanie i jednoczesną całościowość rozproszony jest pomiędzy wieloma dyscyplinami, stąd z perspektywy każdej z nich z osobna teoria kultury może być uznana za „beprzedmiotową”, jednak dopiero w szerszym, dynamicznym kontekście nabiera wyrazistości. Po pierwsze, w ramach nauk o kulturze obserwujemy analogiczną relację do tej opisanej przez Wartenberga pomiędzy naukami szczegółowymi a metafizyką: jest to sprzężenie zwrotne pomiędzy badaniami empirycznymi a namysłem teoretycznym nad kulturą, niezbywalne i nieredukowalne; pamiętajmy bowiem, że metafizyka według filozofa ma charakter aposterioryczny. Nie dziwi zatem w tym kontekście przywołujące na myśl Wartenberga stwierdzenie Pietraszki: „Nie można [...] oczekiwać budulca teorii [kultury] tylko ze strony badań empirycznych, ale też »substancja« tej wiedzy jest dla teorii niezbędna”⁷³. Po drugie, z pewnością kultura jest „wielkim”, a zarazem „bliżej leżącym” zagadnieniem: jako „łącznik”⁷⁴ spajający empiryczny szczegół i ideę, przypadłości z powszechnikami, lokalne z uniwersalnym. Klasyczna amerykańska antropologia (Franz Boas, Ruth Benedict) ugruntowała przekonanie, że treścią kultury jest przede wszystkim to, co zwyczajne, codzienne, potoczne; to w tym kontekście badacz kultury może szukać

⁷² *Ibidem*, s. 97.

⁷³ S. Pietraszko, *O przedmiocie...*, s. 138.

⁷⁴ Zob. M. Pacukiewicz, *Krajobrazy kontekstu...*, s. 47.

istotnych relacji i potencjalnych uniwersaliów porządkujących świat kultury. Oczywiście Wartenberg, pisząc o naukach szczegółowych, odnosi się przede wszystkim do fizyki, jednak pamiętać warto, że jako jej antropologiczny odpowiednik podporządkowany temu samemu problemowi „ładu świata” Michael Herzfeld wskazuje kosmologię⁷⁵. Oczywiście antropolog ma w tym przypadku na myśli nie dział filozofii, lecz proces budowania określonego modelu świata, który uznać można za wspólny dla wszystkich kultur i który jest podstawowym przedmiotem badań w przypadku nauk o kulturze. Pewien „ład świata” jest punktem wyjścia i dojścia metafizyki, ładem tym jest kultura i to teoretyczny namysł nad nią pozwala przejść od „wiary” do „praw”, by przywołać wcześniej cytowanego Poppera.

Wywiedziona stąd hipotetyczność teorii kultury jako problem metafizyczny byłaby nie tyle wybiegiem epistemologicznym czy strategią metodologiczną, co raczej, po pierwsze, zabezpieczeniem krytykowanej przez Derridę „obecności”, która jest niezbywalnym fundamentem nauk o kulturze i zdecydowanie wyróżnia je na tle humanistyki. Po drugie, otwarciem na poszukiwanie złożonej istoty nadrzędnego zjawiska, za jakie uznaje się w tym układzie kulturę. Nieapodyktyczne hipotezy teoretyczne wskazują na różne aspekty decydujące o istocie złożonego przedmiotu, jakim jest kultura, również wówczas, gdy są weryfikowane lub konfrontowane. Stąd zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że metafizyka w kontekście nauk o kulturze mediuje pomiędzy ujęciem substancjalno-przedmiotowym a dialektyczno-relacyjnym⁷⁶. Wartenbergowska „nieapodyktyczna metafizyka środka”⁷⁷ nie tylko mediuje pomiędzy skrajnościami epistemologicznymi, ale pozwala również spojrzeć na ontologie niejako od środka, co umożliwia pytanie o kulturę jako całość. Analogicznie, antropologia, traktowana jako matecznik nauk o kulturze, określana jest mianem „walczącej strefy środka”⁷⁸ bądź *Grenzwissenschaft*⁷⁹. Być może więc problematyczna nie jest granica pomiędzy nauką a rzeczywistością, jak sugeruje Latour, lecz marginalizacja perspektywy metafizycznej lub próby przypisywanie jej do określonej dyscypliny. Warto jeszcze raz podkreślić, że Popper, Kuhn, ale też i „nienowoczesny” Latour dokonują w tym względzie cięcia, podczas gdy Wartenberg chce traktować metafizykę inkluzywnie.

Problematyczność przypisania metafizyki kultury tylko do jednej dyscypliny (filozofii) widać bardzo dobrze na przykładzie inspirowanego neotomistyczną

⁷⁵ Zob. M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 269–271.

⁷⁶ Odwołuję się do propozycji Jacka Migasińskiego, który te dwie perspektywy (za S. Blandzima) przypisuje odpowiednio Arystotelesowi i Platonowi. Celnie ujęła ten problem Anna Gomółka nazywając metafizykę „narzędziem mediującym” (konferencja *O kulturze i jej teorii dziś*, Wrocław, 24 listopada 2023 r.).

⁷⁷ A. Musioł, *Mściława Wartenberga wykładnia metafizyki w perspektywie filozofii Immanuela Kanta*, „Studia z Historii Filozofii” 2014, nr 4, s. 223.

⁷⁸ M. Herzfeld, *Antropologia...*, s. 9.

⁷⁹ M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów — teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994, s. 13.

metafizyką Mieczysława Krąpca projektu autorstwa Wojciecha Daszkiewicza. Na gruncie filozoficznym propozycja ta zachowuje siłę i potencjał „poezji myślowej” (używając wcześniej przywołanego określenia autorstwa Kazimierczaka), deklarując poszukiwanie „ostatecznych ontyczny[ch] racji istnienia kultury”⁸⁰. Autor rezygnuje jednak z zaplecza metodologicznego antropologii kulturowej, socjologii kultury i kulturoznawstwa: „Filozofia (metafizyka) kultury wyjaśnia fenomen kultury fundamentalnie, bo w aspekcie ogólnego-egzystencjalnym, na kanwie rozumienia rzeczywistości oraz bytu ludzkiego”⁸¹. Zwrot ten powoduje, że metafizyka/filozofia kultury staje się „metodologicznie zależna” od antropologii filozoficznej⁸².

Co najmniej dwie kwestie wymagają w tym miejscu podkreślenia. Po pierwsze, w stosunku do samej metafizyki ujęcie to zakłada jej odpowiednie ulokowanie w strukturze nauk, bowiem — jak stwierdza Daszkiewicz, dystansując się wobec nauk o kulturze i nauk społecznych — chodzi o zapewnienie autonomii filozofii kultury; tymczasem ujęcie Wartenbergowskie kładzie nacisk na łączenie dyscyplin, upatrując w metafizyce mediatora funkcjonującego w szerszych kontekstach poznawczych. Po drugie, podejście to apriorycznie uogólnia kulturę, sprowadzając ją do tego, co jednostkowo związane z człowiekiem. Tymczasem Ewa Nowicka jako zasadniczą różnicę pomiędzy antropologią kulturową a filozoficzną wskazuje ugruntowanie w empirii tej pierwszej i w refleksji abstrakcyjnej tej drugiej; aprioryzm i spekulatywność sprawia, że „nurty myślowe obu dyscyplin szły odmiennymi torami”⁸³. Badacze reprezentujący omawiany nurt bardzo precyzyjnie dookreślają możliwość metafizyki kultury w kontekście filozoficznym, zwracając uwagę między innymi na zagadnienie kultury jako bytu, wykorzystanie klasycznych kategorii bytowych do jej opisu; jednocześnie czynią człowieka podmiotem i celem kultury⁸⁴, a eksponując czynnik intelektualny artykułują pierwszorzędność kategorii cywilizacji w jej opisie, co ma charakter redukcyjny i akontekstualny. Zatem stwierdzenie, że „podmiotem kultury jest osoba ludzka, ostatecznie chodzi o jej doskonalenie, a nie wyodrębnienie ciągle nowych dziedzin kultury jako bytów samych w sobie”⁸⁵, wpisuje się w podział odnotowany przez Nowicką, pozostając po stronie podejścia uniwersalizującego.

W efekcie propozycja ta zatracą swój całościujący potencjał zamykając kulturę (pod pozorem ujęcia atrybutywnego) w definicji selektywnej. Brak tu Wartenbergowskiej hipotetyczności, która nie tyle mogłaby zweryfikować twierdzenia metafizyki, co nieustannie konfrontować teorię z empirią, uniwersalne z kontekstem,

⁸⁰ W. Daszkiewicz, *Byt — człowiek — kultura. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2019, s. 420.

⁸¹ *Ibidem*, s. 407–408.

⁸² *Ibidem*, s. 409.

⁸³ Ewa Nowicka, *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1997, s. 50–51.

⁸⁴ Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka kultury*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021, s. 83–105.

⁸⁵ W. Daszkiewicz, *Filozofia kultury a filozofia cywilizacji*, [w:] *Filozofia kultury...*, s. 75.

bowiem, jak twierdzi Pietraszko: „teoria kultury nie może istnieć, jako pełnoprawna i efektywna forma naukowego poznawania kultury, poza strukturą dyscyplinową ogólniejszą”⁸⁶. Nie chodzi w tym przypadku o zamknięcie teorii kultury w ramach kulturoznawstwa, bowiem ono samo, na potrzeby teorii wypracowuje ów „łańcuch powiązanych kwestii” i „zjednoczenie poznań”, których Wartenberg upatrywał w metafizyce hipotetycznej. Zatem alternatywą dla przypisania metafizyki kultury do filozofii byłaby próba świadomego inspirowania się nią przez nauki o kulturze; daje to możliwość łączenia atrybutywnego i dystrybutywnego namysłu nad kulturą. Czy jednak sam system sądów hipotetycznych wystarczający jest do budowania teorii — a w przypadku nauk o kulturze czy nie jest sprowadzany do funkcji ogólnych, łatwo poddających się banalizacji ogólnych założeń lub przeciwnie — hermetycznej „poezji myślowej”?

Niezależnie od wcześniej przywołanych zastrzeżeń Poppera, większość badaczy zachowuje dystans wobec traktowania metafizyki jako teorii. Jak stwierdza Jacek Migasiński, nie należy porzucić jednak tego terminu: „Metafizyka to bowiem najogólniejsza koncepcja bytu jako całości — choćby radykalnie »nieteoretyczna« czy »negatywna« — albo przynajmniej pytanie o jego podstawową zasadę, na modłę pytania starożytnych Greków o *arche*, choćby na samym powtarzaniu tego pytania metafizyka miała się wyczerpywać. Ontologia ma inne [...] węższe i bardziej »teoretyczne« zadania”⁸⁷.

Z drugiej jednak strony, co zauważył już sam Kant, należy traktować ontologię jako naukę propedeutyczną względem metafizyki, jej „przedsionek lub ogródek”⁸⁸. Zresztą ścisły związek dostrzegany jest już u zarania metafizyki — Tadeusz Czeżowski pisze o „metafizyce ontologicznej” u Arystotelesa⁸⁹, co pośrednio zgodne jest ze stwierdzeniem przez Wartenberga ścisłego związku pomiędzy badaniami szczegółowymi a próbą ujęcia istoty bytu.

Oczywiście metafizyka nie zastąpi teorii kultury, która zawsze musi mieć kształt ontologii, jednak jest niezbędnym fundamentem dla jej kształtowania. Stąd też postulowana przeze mnie, stanowiąca uzupełnienie i warunek „ontologizacji” metafizyki w humanistyce, „metafizyczność” kulturoznawstwa:

Jest „metafizyką ontologii kulturowych”, choć niekoniecznie oznacza to indukcyjną redukcję. Kulturoznawstwo stanowi rodzaj soczewki, która skupia w sobie rozliczne typy refleksji nad kulturą i sposoby jej badania, zanurzone w empirii i bliskie problemom kultury współczesnej. Spoiwem tej „ogólniejszej struktury dyscyplinowej” jest myśl teoretycznokulturowa próbująca dookreślić kulturę jako rzeczywistość człowieka⁹⁰.

⁸⁶ S. Pietraszko, *O przedmiocie...*, s. 139.

⁸⁷ J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń 2014, s. 62.

⁸⁸ I. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, cyt. za: S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki...*, s. 387.

⁸⁹ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 25.

⁹⁰ M. Pacukiewicz, *Krajobrazy kontekstu...*, s. 57

Niemniej hipotetyczna metafizyka kultury wydaje się bardzo kompatybilna z tezą Pietraszki o względnej autonomii kultury, równie obiektywną, co fizyczność i świadomość⁹¹. Podkreślić należy, że tego rodzaju metafizyka ma zawsze „otwartą strukturę”⁹². Niezależnie od tego, czy punkt ciężkości położymy na teorii czy kontekście, kultura, będąc zawsze już ustanowioną rzeczywistością, jest w każdej z tych perspektyw istotnie obecną całością.

Chciałbym postrzegać element metafizyczny w teorii kultury jako swego rodzaju „siłę kształtującą”; wykorzystuję określenie autorstwa Tomasza Majewskiego, próbując wyartykułować hipotetyczno-mediacyjny potencjał namysłu metafizycznego. Po pierwsze, namysł ten wydobywa „na światło to, co w przedmiocie kulturowym nie domyka się nigdy »obiektywo«, lecz zaświadcza o jego produktywnym, pozatekstowym zewnątrz, nigdy się odeń całkowicie nie oddzielając”⁹³. Oznacza to swego rodzaju ciągłość pomiędzy bytem a namysłem nad nim, ponieważ — jak zauważa Wartenberg — poszukiwanie jego istoty pozostaje dynamiczne i niedomknięte, namysł metafizyczny próbuje dookreślić istnienie owego bytu. Po drugie, perspektywa metafizyczna pozwala uniknąć narzucania zbyt stabilnego ontologicznie wzorca dla „niestabilnych rzeczy” kultury⁹⁴; stąd „procesu rekonfigurowania kulturowego pola [...] nie należy [...] utożsamiać z opisem czegoś finalnie zakończonego”⁹⁵. Hipotetyczność w namyśle metafizycznym umożliwia ciągłą weryfikację poszukiwań istoty całościowo traktowanego bytu, a gwarantując teorii kultury autonomiczny przedmiot kultury — chroni ją przed ontologicznym skostnieniem lub fenomenologiczną doraźnością.

W praktyce oznaczać to może poszukiwanie „premetafizyki” albo traktowanie swoistej kulturowej henologii jako punktu wyjścia. Henologia, gałąź metafizyki traktująca o „jednym” wykraczającym ponad byt — właściwie niemożliwa do realizacji — jest jednak zasadna metodologicznie jako konieczny etap myślenia⁹⁶. Byłaby to zatem metafizyka jako „poezja myślowa” (Kazimierzczak) rekonfiguracji dookreślających pole badań. Z kolei „cicha” metafizyka, jak wskazuje Jean Grondin, nie tylko jest metafizyką nie w pełni wykształconą, ale też jej presupozycją, założeniem jakiejś metafizyki, które angażuje naszą wrażliwość na rzeczy⁹⁷. Możemy zatem mówić w tym przypadku o kulturowych podstawach wszelkiej

⁹¹ S. Pietraszko, *Autonomia kultury*, [w:] *Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. P.J. Fereński, A. Gomółka, K. Moraczewski, Gdańsk 2017, s. 95–96.

⁹² J. Migasiński, *W stronę metafizyki...*, s. 10–11.

⁹³ T. Majewski, *Siła kształtująca. Eseje o geście i świadectwie*, Łódź 2018, s. 11.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 12.

⁹⁶ Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 14–16.

⁹⁷ J. Grondin, *Piękno metafizyki*, przeł. M. Marczak, Warszawa 2021, s. 7–8. Czymś podobnym jest „quasi-metafizyka” w propozycji Kuhna, jednakże Grondin podkreśla ciągłość namysłu metafizycznego.

metafizyki, bowiem myśl metafizyczna jawiłaby się jako siła kształtująca zarówno kontekst kulturowy, jak i jego konceptualizację. Paradoksalnie skonkretyzować to ujęcie pomaga jeden z największych krytyków metafizyki, Rudolf Carnap, który stwierdza ironicznie, że przypuszczalnie „metafizyka wyłoniła się z mitologii”⁹⁸, wskazując jednak w ten sposób jej kulturowe fundamenty. Wystarczy wyjść poza to wartościujące określenie ku ujęciu antropologicznemu i przypomnieć koncepcję wielkiego metafizyka antropologii, Claude’a Lévi-Straussa, według którego mit jest źródłem zarówno metaforycznego, jak i metonimicznego postrzegania fenomenów kultury jako określonych całości. Pamiętać przy tym należy, że porównując myśl naukową i mitologiczną, francuski antropolog stwierdza, że w gruncie rzeczy nie ma różnicy pomiędzy toporkiem kamiennym a stalowym⁹⁹. Myśl mityczna i naukowa korzystają z tego samego logicznego systemu, jednak zaczynają w różnych jego miejscach, balansując pomiędzy strukturą a zdarzeniem, częścią a całością¹⁰⁰; w poszukiwaniu istoty zbliżają się do metafizyki: „Schematy mityczne w najwyższym stopniu zdradzają charakter przedmiotów absolutnych, które nie gubiłyby ani nie zyskiwałyby żadnych części, gdyby nie podlegały wpływom zewnętrznym”¹⁰¹. Metafizyka tylko z pozoru w takim sterylnym „laboratorium” funkcjonuje, raczej — za sprawą swej hipotetyczności — próbuje do owej zdarzeniowości powracać. Daje to możliwość myślenia o metafizyce w kategoriach wernakularnych i czasowych, pozwala również połączyć teorię z kulturą czy też otworzyć teorię na całość kultury. Trawestując stwierdzenie Poppera, należałoby mówić zatem nie tyle o zamkniętym „micie schematu pojęciowego”¹⁰², co raczej o schemacie pojęciowym jako otwartej strukturze mitologicznej, bowiem mity są „nie-do-zakończenia”¹⁰³. O ile zatem badania nad mitem są mitomorficzne¹⁰⁴, o tyle refleksja teoretyczna nad kulturą przyjmuje charakter metafizyczny.

Nie przypadkiem Herzfeld kojarzy mitologię z siłą kosmologiczną, bowiem to „Ład jest [...] głównym przedmiotem zainteresowania systemów kosmologicznych”¹⁰⁵. Kosmologia, twierdzi również Herzfeld, w każdym danym momencie „dostarcza nam obrazu aktualnie obowiązującego odczytania prawdy absolutnej” i przejawia się w każdym modelu rzeczywistości, również nowoczesnym¹⁰⁶. Nie chodzi w tym przypadku o zacieranie granic i swoistości nauki (daleki od tego był zresztą sam Wartenberg), raczej poszukiwanie wspólnego, kulturowego mianow-

⁹⁸ Cyt. za S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki...*, s. 30.

⁹⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 208.

¹⁰⁰ Zob. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 38–39.

¹⁰¹ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010, s. 20.

¹⁰² Zob. K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego*, [w:] K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego*.

W obronie nauki i racjonalności, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 41–75.

¹⁰³ C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane...*, s. 13.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ M. Herzfeld, *Antropologia...*, s. 272.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 299.

nika. Przyjmując ujęcie metafizyczne jako „siłę kształtującą” kulturę, możemy potraktować teorie kultury jako rewers kosmologii, które powstają jako model dookreślający konkretny kosmos i pozostają w stałej z nim łączności.

Bibliografia

- Assmann A., *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, przeł. A. Artwińska, K. Różańska, Poznań 2015.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.
- Daszkiewicz W., *Byt — człowiek — kultura. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2019.
- Daszkiewicz W., *Filozofia kultury a filozofia cywilizacji*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021.
- Dembowski B., *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX w.*, Warszawa 1969.
- Grondin J., *Piękno metafizyki*, przeł. M. Marczak, Warszawa 2021.
- Haraway D., *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, przeł. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004.
- Holbraad M., M.A. Petersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge 2017.
- Jaroszyński P., *Metafizyka kultury*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021.
- Kazimierzczak M., *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*, Poznań 1998.
- Kempny M., *Antropologia bez dogmatów — teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994.
- Kołodziejczyk S.T., *Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią*, „Kwartalnik Filozoficzny” 42, 2014, nr 2.
- Kuhn Th.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001.
- Latour B., *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. K. Abriszewski, Toruń 2013.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Lévi-Strauss C., *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010.
- Machtyl K., *Semiotyka obrazu. Reprezentacje i przedmioty*, Poznań 2017.
- Majewski T., *Siła kształtująca. Eseje o geście i świadectwie*, Łódź 2018.
- Mazierski S., *Koncepcja metafizyki hipotetycznej u M. Wartenberga*, „Collectanea Theologica” 1953, z. 1–4.
- Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Toruń 2014.
- Musiół A., *Mścisława Wartenberga wykładnia metafizyki w perspektywie filozofii Immanuela Kanta*, „Studia z Historii Filozofii” 2014, nr 4.

- Nowicka E., *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1997.
- Pacukiewicz M., *Krajobrazy kontekstu*, Katowice 2021.
- Pietraszko S., *Autonomia kultury*, [w:] *Antologia tekstów polskiego kulturoznawstwa*, red. J.F. Piotr, A. Gomółka, K. Moraczewski, Gdańsk 2017.
- Pietraszko S., *O przedmiocie teorii kultury*, [w:] *Przedmiot i funkcje teorii kultury*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1982.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002.
- Popper K.R., *Mit schematu pojęciowego*, [w:] K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge, przeł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2001.
- Tsing A.L., *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton-Oxford 2015.
- Wagner R., *Wynalezienie kultury*, przeł. A. Malewska-Szałygin, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003.
- Wartenberg M., *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*, Warszawa 1902.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 2023.
- Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Kraków 2012.
- Wróblewski T., *Wstęp do etnografii*, cz. 1, *Etnografia, lud, kultura*, Poznań 1969.
- Wszolek S., *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Kraków-Tarnów 1997.
- Zamecki S., *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977.
- Znaniecki F., *Cultural Reality*, Chicago 1919.

The hypothetical metaphysics of culture

Abstract: Forming any statement about culture we enter metaphysics, understood as a reflection on the substance of being taken in its entirety. That is why every theory of culture is metaphysical or has metaphysical foundation, which still is worth taking into consideration. Though Karl Popper has separated theory and metaphysics drawing the line of falsifiability between them, he also stressed importance of metaphysical horizon in scientific practice. Similar approach to the subject could be found in the work of Młcisław Wartenberg's, Polish philosopher from the turn of 19th century, especially in his concept of the hypothetical metaphysics. This proposition is worth of rethinking in order to reflect on metaphysical nature of modern and possible theories of culture.

Keywords: metaphysics, theory of culture, Młcisław Wartenberg

* * *

Marek Pacukiewicz — kulturoznawca, zatrudniony w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na stanowisku profesora. Autor monografii: *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012), *Krajobrazy kontekstu* (2021).

Łukasz Rozwadowski

ORCID: 0000-0002-5721-9324

Uniwersytet Wrocławski

O strukturach wartości dziś. Od polaryzacji do wewnętrznego porządku

Abstrakt: Stosowane dość często wyrażenia, takie jak „wartości lewicowe” czy „tradycyjne wartości”, sugerują, że zwornikiem łączącym rozproszone wartości w uchwytą całość może być wyłącznie określona tożsamość bądź ideologia, których znaczenie wytwarza się w ramach polaryzacji. Dziś, gdy doskwierają nam starcia typowe dla współczesnych wojen kulturowych, tym istotniejsze staje się pytanie, czy sfery wartości można pomyśleć poza językiem sprowadzającym wszystko, co cenne, do opozycji. W odpowiedzi na to zagadnienie artykuł prezentuje koncepcję wypracowywaną na wrocławskim kulturoznawstwie, wedle której struktury wartości czerpią swoją specyfikę z własnej, szczególnej budowy. Wobec pewnych niedostatków tej koncepcji — w tym: zbyt wąskiego ujęcia wartości — dokonana została jej korekta zmierzająca do zastąpienia człowieka w roli podmiotu waluacji subiektywnością w rozumieniu fenomenologicznym. Wskazane zostały również możliwe typy relacji między wartościami: obok stosunków hierarchicznych proponuje się wyróżnienie jeszcze dwóch: współwystępowania i rozłączności.

Słowa-kлючe: wartości, podmiotowość, świat przeżywany, wojny kulturowe

Albo–albo

Nie potrzeba sceptycyzmu Andreasa U. Sommera¹, by dostrzec, że bez „wartości” nie potrafimy już opowiadać o sobie i tym, co dla nas ważne, choć jednocześnie niezwykle wadzą nam one w komunikacji przez swój niejednoznaczny status bytowy i ogromną perswazyjność. Ucinają bowiem wszelką dyskusję, sprowadzając ją do pryncypiów, których podważanie naraża na zarzut zdemoralizowania, grzeszności czy aksjologicznej ślepoty. Krytycy myślenia według wartości, tacy jak

¹ A.U. Sommer, *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2021

Mirosław Karwat², podkreślają, że wypowiadając się o wartościach, nieuchronnie wprowadzamy podział na „my” i „oni” — tych, którzy dzielą nasze wartości, oraz tych, którzy ich nie uznają — i zamykamy się w naszych małych światach bez szans na porozumienie z innymi. Zarzuty tego typu powtarza Michał P. Markowski, który w „logice wartości” upatruje fundament wojen kulturowych — silnych społecznych polaryzacji, na ogół charakteryzowanych jako pole starcia między liberałami a konserwatystami. W poświęconym im esejowi *Wojny nowoczesnych plemion*³ zauważa, że to nie sam konflikt jest tutaj problemem, lecz odmowa zwaśnionych stron do wejścia w dialog, dążenie do odebrania przeciwnikowi głosu i wpływu na otoczenie, a w skrajnych przypadkach prawa do istnienia. Dzieje się to, jak twierdzi, właśnie za sprawą zbyt intensywnej obecności „wartości” w publicznej debacie: odrzuceniu dyskusji o tym, co intersubiektywnie dane, ufundowaniu racji na niedających się uzasadnić świętościach i prawach⁴. Ostatecznie mamy do czynienia z walką o pryncypia, których nie można w żaden sposób negocjować, a jedynie narzucić przemocą⁵. Jak pisał Wojciech J. Burszta: „Wojny kultur opierają się na zasadzie *tertium non datur*, która każe wybierać na zasadzie albo–albo. Albo jesteś za Dobrem, albo za Złem i *vice versa*”⁶.

Jak sądzę, właśnie tak w ogólnym zarysie przedstawiają się podstawy współczesnego myślenia o wartościach. Zarówno na forum akademii, jak i w życiu codziennym oraz publicznych debatach nierzadko mówi się o nich w ten sposób, że podciąga się ich zestawy pod pewną wyrazistą opozycję, łatwo sprowadzalną do walki dobra ze złem. Dowodzi tego częstotliwość występowania takich fraz, jak „konserwatywne wartości”, „wartości lewicowe”, „wartości chrześcijańskie” bądź „tradycyjne wartości”. Konserwatyzm, lewica, chrześcijaństwo czy tradycja nie są w żaden oczywisty sposób homogeniczne, stanowią poręczne uogólnienia, za którymi kryją się różnorakie wizje świata, niekiedy ze sobą sprzeczne. Abstrahowanie od wewnętrznych napięć i niespójności jest tu możliwe wyłącznie dzięki odróżnieniu identyfikacji czy ideologii od ich zakładanego przeciwieństwa — odpowiednio: konserwatyzmu od liberalizmu, lewicy od prawicy, chrześcijaństwa od ateizmu, herezji, czy innowierstwa, tradycji od postępu. Ujmując w ten sposób wartości, sprowadza się to, co w życiu istotne czy cenne, do polaryzacji. Ta w przestrzeni publicznej może przynieść jedynie niezdolność

² M. Karwat, *Cechy myślenia ideologicznego*, [w:] *Ideologie w słowach i obrazach*, red. I. Kamińska-Szmaj, T. Piekot, M. Poprawa, Wrocław 2008, s. 42–48.

³ M.P. Markowski, *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019.

⁴ Markowski przeciwstawia temu logikę sensu, której poddane są negocjacje w sprawie kształtu określonego wycinka wspólnego świata, takie jak ochrona zdrowia czy edukacja.

⁵ Jak można się domyślić, autor odwołuje się między innymi do Carla Schmitta i jego znanego wystąpienia przeciwko „tyraniu wartości”.

⁶ W. J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2013, s. 146.

do jakiegokolwiek porozumienia czy nawet twórczego sporu. W humanistyce i naukach społecznych utrwała zaś wizje podziałów uznanych z góry za stabilne jeszcze przed ich dokładną analizą (osoby homoseksualne kontra muzułmanie⁷; tradycja kontra postęp itp.). Ponadto przenosi uwagę badaczy wyłącznie na „zderzenia cywilizacji”, pozostawiając poza obszarem ich zainteresowania wytwory czy praktyki, których sens nie został ustanowiony w ramach opozycji. A na dodatek w nieuzasadniony sposób uprzywilejowuje jeden sposób doświadczania, który możemy wiązać z Fryderykiem Nietzschem — coś bowiem z jego perspektywizmu ostało się w powyższym ujęciu wartości, a wraz z tym zachowała się również forsowana przezeń wizja życia nieodłącznie związanego z walką: obraz cennej splecionej na stałe z wojną. „Dopiero gdy skonfrontujemy nasze pojęcia i nasze wartości z czymś, co od nich radykalnie różne, dowiemy się, ile są warte”⁸ — celnie ujął tę wrażliwość Krzysztof Michalski.

Paradoksalnie, jeśli humanistyka i nauki społeczne sięgają po „wartości”, to przecież nie po to, by wzmacniać symboliczne (i realne) mury, lecz aby — tak przynajmniej to widzę — przełożyć odmiennosć sposobów doświadczania na możliwie ścisły język: ocalić jak najwięcej z ich niepowtarzalnej charakterystyki, nie rezygnując z poznawczych celów. Warto zatem zastanowić się, czy możemy wartości pomyśleć inaczej, czy raczej wypadałoby gremialnie zrezygnować w nauce z tak wielorako obciążonego pojęcia.

W artykule nie mam zamiaru bronić rangi wypowiedzi o wartościach w przestrzeni publicznej. Chodzi mi wyłącznie o to, czy w humanistyce (bliższej mi zawodowo niż nauki społeczne) daje się jeszcze spożytkować „wartości” tak, aby stanowiły klucze do odmiennosci i nie wzmacniały jednocześnie polaryzacji typowych dla wojen kulturowych. W tym celu wyodrębnię z tradycji wrocławskiego kulturoznawstwa ideę badania wewnętrznego porządku układów wartości — koncepcję, która obywa się bez konfrontowania struktur aksjotycznych⁹ z ich opozycjami. W myśli tej najwięcej wątpliwości wzbudza u mnie — z uwagi na cel pracy — przeciwstawienie autoteliczności wszelkim pożytkom umieszczające polaryzującą perspektywę w obrębie koncepcji. Skieruję się więc ku fenomenologicznej idei świata życia, która zabezpiecza wartości przed sprowadzeniem ich do funkcji naddatku względem neutralnego tła, a tym samym nie pozwala na ostre przeciwstawienie tego, co „zaledwie” użyteczne, temu, co transcenduje określony porządek. Na koniec proponuję kilka możliwych typów relacji między wartościami, tak aby nakreślić możliwości, które daje badanie owego wewnętrznego porządku.

⁷ Ten konkretny przykład sztucznej opozycji (konstruowanej przez politykę multikulturalizmu w imię tolerancji) omawiany jest przez Judith Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakania?*, przeł. A. Czarnaacka, Warszawa 2011, s. 213–246

⁸ K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 81.

⁹ Aksjotyczny” ma się tak do „aksjologii”, jak „psychiczny” do psychologii. „Struktura aksjotyczna” jest więc synonimem struktury wartości.

Nie daje się on bowiem sprowadzić jedynie do hierarchii, jak niekiedy się to dzieje w pracach na temat systemów wartości.

Układy wewnętrzne

Starając się inaczej pomyśleć „wartości”, skorzystam z dorobku tradycji wrocławskiego kulturoznawstwa. Kwestia zestawów, systemów czy struktur wartości stanowi w tym ośrodku jeden z głównych tematów refleksji. Idea kulturoznawstwa zorientowanego aksjologicznie rozwija się tu jednocześnie z ideą badania „kultury jako kultury”¹⁰, to jest nie jako aspektu socjologii, psychologii czy innych pól przedmiotowych, a jako pełnoprawnego, odrębnego przedmiotu badań. Ponieważ kultura ujęta w jej swoistości ma tu związek z wartościami, sens tych ostatnich również nie może być „aspektowy”, czerpać ze sfer heteronomicznych, na przykład społecznych identyfikacji czy politycznych ideologii. Właśnie dlatego zakładam, że powrót do pierwotnych założeń wrocławskiego ośrodka pomoże inaczej skonceptualizować zestawy wartości, tak aby móc pomyśleć inny model ich ustanawiania niż przez konfrontację z innymi zestawami.

Część badaczek i badaczy z kolejnych pokoleń wrocławskich kulturoznawców — między innymi Dorota Wolska¹¹, Marcin Stabrowski¹², Magdalena Barbaruk¹³ — podpisuje się pod postulatem badania struktur wartości w ich swoistości. Jacek Schindler w tomie zbiorowym *Spory o wartości*¹⁴ trafnie wyodrębnił zaś

¹⁰ S. Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012, s. 33.

¹¹ „Jeśli więc mówić o podmiocie kultury, to [...] twierdzą, że nie stanowi go jednostka ludzka ani to, co bywa określane społecznym podmiotem, lecz taki układ wartości, który ową aksjotyczną przestrzeń konstrytuje i przesądza o jej »topografii«” (D. Wolska, *Wstyd i bezwstyd. Przyczynek do badań nad kulturą i PRL-em*, [w:] *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u*, red. S. Bednarek, Wrocław 1997, s. 63).

¹² „Każdy tekst traktujemy [...] jako ekspresję, świadectwo, odzwierciedlenie danego świata wartości, a zadanie historyka kultury polega na rekonstrukcji właściwej określonej światu przeżywanemu hierarchii wartości, wcześniej uchwyconych, rozpoznanych, odczytanych” (M. Stabrowski, *Analiza kulturoznawcza dwóch akapitów z Pamiętników Jana Chryzostoma Paska*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 128).

¹³ „Decydujący o »charakterze« kultury jest sposób uporządkowania wartości (dopełnianie, podobieństwo, skonstrastowanie), gdyż to on decyduje o treści wartości. Tożsamość znaczeniowa wartości ma charakter strukturalny, nie można jej osiągnąć poprzez jej indywidualną, w oderwaniu od innych wartości, charakterystykę” (M. Barbaruk, *Długi cień Don Kichota*, Kraków 2015, s. 70).

¹⁴ J. Schindler, *Wprowadzenie do sporów o wartości*, [w:] *Spory o wartości. Od praktyki do teorii interpretacji aksjologicznych*, red. J. Schindler, M. Stabrowski, Wrocław 2016, s. 7–20. Schindler, który spośród wymienionych badaczy w swoich eksploracjach sytuuje się akurat najbliższej wojen kulturowych czy „sporów o wartości”, jak woli pisać, niestety uznaje, że sens struktur wartości konstrytuje się w opozycji do innych struktur tego typu, a zatem ustanawia się poprzez serię wykluczeń. Tym samym, jak sądzę, autor zaprzepaszcza możliwość niespolaryzowanego ujęcia wartości. Zob. J. Schindler, *Kulturowe uwarunkowania procesów aktywizacyjnych*, Wrocław 2014, s. 14.

z pism założyciela wrocławskiego kulturoznawstwa, Stanisława Pietraszki, dwa fragmenty, które podsumowują interesujący mnie aspekt omawianej perspektywy i które trzeba tu również przytoczyć:

Wartości jawią się wprawdzie poznającemu podmiotowi w zasadzie pojedynczo i z osobna (co jest zapewne konsekwencją wybiórczego charakteru operacji poznawczych), jednakże określona wartość, a także określony rodzaj wartości, istnieje zawsze tylko w określonym systemie wartości. Rozpoznawana pojedynczo i z osobna w określonej kulturze, w której zdarzy się nam ją zidentyfikować, w związku z czym zresztą bywa uważana za swoistą dla owej kultury — istnieje tylko w związku z innymi wartościami, w ich całych kompleksach, nazywanych też systemami wartości. [...] obecność [wartości — przyp. J.S.] w danej kulturze niewiele jeszcze mówi o aksjotycznym obliczu tej kultury. Gdyby zestawić powszechny katalog wartości, jakie identyfikuje refleksja aksjologiczna, oraz zbadać dystrybucję tego zbioru pomiędzy kultury świata, niewątpliwie by się okazało, że większa część tego zbioru występuje w każdej z kultur. Okazałoby się też, że nie tylko odmienny w każdej kulturze i swoisty dla niej repertuar wartości kształtuje indywidualne oblicze danej kultury, lecz również — a może nawet przede wszystkim — rolę taką odgrywa swoisty układ wewnętrzny owego repertuaru, jego indywidualna i z reguły niepowtarzalna struktura. W tej właśnie strukturze zawiera się sekret odrębności danej kultury, odrębności widocznej nawet wtedy, gdy dana kultura dzieli z innymi kulturami identyczny repertuar wartości¹⁵.

Jak czytamy, „indywidualne oblicze kultury” kształtowane jest przez „swoisty układ wewnętrzny” repertuaru wartości, a zatem nie przez odniesienie do jej zewnątrz — ani do jakiejś innej sfery (na przykład społecznej), ani do drugiej struktury aksjotycznej. Żaden koherentny podmiot o określonej identyfikacji nie jest tu konieczną przesłanką analiz, tak samo jak zbędna jest wstępnie założona dowolna opozycja, na której częstokroć opierają się wypowiedzi o wartościach (tradycja a postęp, ekonomia a uniwersum symboli). Zamiast przesądzać o istnieniu takiej czy innej całości, gdzie wartości miałyby zostać zaszerogowane, możemy ukazać ich układy wewnętrzne. Daje to nadzieję na ujęcie, w ramach którego nie stają się one od razu „wartościami lewicowymi” czy „tradycyjnymi”.

Istotne w realizacji tak rysujących się badań jest założenie Pietraszki — które dzieli między innymi z Maxem Schelerem¹⁶ — że należy odróżnić wartość jako pewną jakość (tu: autoteliczną, o czym nieco dalej) od dobra, które jest jedynie nośnikiem wartości. Dzięki temu już na tym etapie możemy oddalić się od podejścia, które, jak sądzę, niemal automatycznie ustawia wartości po którejś stronie z góry przyjętej opozycji. Jest to mianowicie utożsamianie wartości z cennym obiektem, w której to optyce wartościami może być na przykład i Bóg (absolut), i szczęście (stan), i rodzina (instytucja społeczna), i, dajmy na to, pluszowy miś (rzecz), właściwie cokolwiek — o dowolnej przynależności kategorialnej i rodzajowej — byle tylko ktoś wskazał dany element jako ważny w swoim życiu. W podejściach tego

¹⁵ S. Pietraszko, *Kultura...*, s. 51–52

¹⁶ M. Scheler, *Dobra a wartości*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, oprac. i przeł. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 46–59.

typu, wcale dzisiaj nierzadkich¹⁷, konieczne wydaje się podciągnięcie wartości „pod wspólny mianownik”, gdyż same, ze względu na ontyczne zróżnicowanie, nie mogą nam wiele powiedzieć o tych, którzy je „mają” czy „wyznają” — i w ten sposób znów ustawiamy wartości na linii frontu. „Wspólny mianownik” niemal zawsze będzie bowiem koherentnym podmiotem, którego wartości są dlań horyzontem swojskości i normalności, bądź też uspoijniającą ideą — w obydwu przypadkach ustanowionymi w opozycji do tego, co niezrozumiałe, obce, nienormalne, niekorzystne czy choćby tylko cudze.

Jak wspomniałem, Pietraszko ujmuje wartości jako swego rodzaju jakości o charakterze autotelicznym¹⁸. Sądzę, że perspektywa ta w wystarczającym stopniu odpiera jeszcze inne stanowisko teoretyczne. Chodzi o podejście, wedle którego paradygmatem dla wszystkich zestawów wartości jest opozycja korzystne–niekorzystne (czy też zgodne–niezgodne, swojskie–obce) względem podmiotu, organizmu, społecznego porządku, wszelkiego „systemu” w rozumieniu Andrzeja Sicińskiego¹⁹. Jeśli wartości traktujemy jako elementy, które służą podtrzymaniu funkcjonowania i rozwojowi określonego systemu, to ostatecznie zawsze ich zestawy będą przyporządkowane do dwóch zbiorów przypominających „albo–albo” z tekstu Burszty. Idea badań struktur wartości, w ramach której przyjmujemy, że wartość jest tym, co autoteliczne, nie pozwala łatwo sprowadzić wartości do zgodności i niezgodności z określonym układem odniesienia, gdyż z definicji autoteliczne jakości wykraczają poza partykularne interesy.

Wąskie ujęcie wartości niesie jednak pewne problemy. Według Pietraszki wartości uobecniają się w działaniach *n i e n a s t a w i o n y c h* na powinności charakterystyczne dla sfery społecznej czy na potrzeby przynależne do porządku cywilizacji, a więc jako negacja tych porządków bądź opór lub nadmiar względem nich.

¹⁷ Dla przykładu, w książce Bożeny i Janusza Sztumskich czytamy, że świat wartości stanowi obok środowiska naturalnego i społecznego „trzecie środowisko” określające ludzką egzystencję. „I ten osobliwy świat wartości — wyjaśniają autorzy — obejmuje wszystko, co jest dla konkretnego człowieka lub określonych ludzi permanentnie albo tylko okazjonalnie cenne” (B. Sztumska, J. Sztumski, *Świat wartości jako trzecie środowisko istnienia człowieka*, Katowice 2018, s. 22). Przy tak szerokim zakresie „wartości” nie jest dziwne, że autorzy posuwają się do rozróżnienia wartości „prawdziwych”, czyli takich, które prowadzą do rozwoju ludzkości, i „wirtualnych”. „Wartość” najwyraźniej okazała się zbyt przepastnym pojęciem i trzeba było wezwać na pomoc „ludzkość”, by wprowadzić porządek, niestety za cenę nieuzasadnionego absolutyzmu. To ze strony socjologii. Natomiast z obszaru językoznawstwa można wskazać pracę Laury Polkowskiej, w której autorka przyjmuje, iż wartością jest wszystko, co uznane za cenne. Założenie to pozwala jej grupować tzw. słowa sztandarowe wokół dwóch z góry przyjętych, koherentnych podmiotów: konserwatystów i liberałów (L. Polkowska, *Wartości i antywartości w tygodnikach opinii. Komparatywna analiza dyskursu z elementami lingwistyki kwantytatywnej*, Warszawa 2018).

¹⁸ S. Pietraszko, *Antropologiczne podstawy teorii kultury*, tekst niepublikowany, dostępny w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 20.

¹⁹ A. Siciński, *Styl życia, kultura, wybór. Szkice*, Warszawa 2002, s. 33–66. W skróconej wersji autor wyklada swoją koncepcję relacji wartości do systemu w artykule *Kultura jako przestrzeń potrzeb i wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 2005, s. 15–24.

Nie mogą być jednak całkowicie neutralne wobec pozostałych porządków, gdyż wszystkie zostały ustawione na jednej płaszczyźnie „świata człowieka”. Znowu przydało to wartościom charakteru linii demarkacyjnych: między tym, co zaledwie dostraja się do „obiektywnej” rzeczywistości (do obiektywnego porządku przyrody czy społeczeństwa), a wartościami ją transcendującymi. Dostrzegalne tu założenie o neutralnej płaszczyźnie (na przykład o „twardej” rzeczywistości będącej punktem wyjścia dla porządku cywilizacji), do której wtórnie dokooptowywane jest to, co wykracza poza neutralność (poprzez kreatywność, ugodzenie w równowagę porządku społecznego itp.) jest niezwykle problematyczne. Perspektywa ta milcząco uprzywilejowuje — znowu posłużę się tym argumentem — jeden sposób doświadczenia świata, mianowicie taki, w którym nieneutralność pozostaje zawsze w kontrze, na przekór temu, co jest. Wzmacnia to po cichu retorykę, której inspiracji możemy doszukiwać się u Nietzschego, dla którego nie konfrontować się ze sobą, innymi i światem, to żyć życiem „ostatniego człowieka”, czy u innego wpływowego filozofa, Alexandre’a Kojève’a, wedle którego wraz z końcem historii, rozumianym jako brak społecznych napięć i różnic, kończy się również „Człowiek we właściwym znaczeniu, to znaczy Działanie negujące to, co bezpośrednio dane [podkr. Ł.R.]”²⁰. Skoro mielibyśmy przede wszystkim opisywać różnice za pomocą rekonstrukcji struktur wartości, przemyślenie tak daleko idących założeń normatywnych byłoby niewłaściwe.

Ponadto owo ujęcie wartości jest, co podnoszą niektórzy badacze, zbyt ograniczające, gdy mamy do czynienia z konkretnymi wytworami czy praktykami, które chcemy kulturoznawczo opisać. Analityczną użyteczność podziału na to, co autoteliczne, i to, co instrumentalne podaje się dziś w wątpliwość, tak jak niedawno uczyniły to w swoim artykule Dorota Koczanowicz i Anna Kwapisz. Omawiając przedsięwzięcia łączące przygotowywanie posiłków z aktywizmem społecznym i politycznym, autorki dochodzą do wniosku, że „podział na naturalne konieczności, cywilizacyjną użyteczność i kulturowe wartości ledwo daje się utrzymać”²¹. Rzecz jasna, to, że jedna aktywność zawiera w sobie wiele aspektów, nie jest jeszcze argumentem przeciw rozróżnianiu tychże. Jednak sens zagadnienia stawianego przez kulturoznawczynie jest jasny: czy aby same obiekty badań nie domagają się takiego ujęcia, w którym owe aspekty, w szczególności cywilizacyjne (u Pietraszki: skierowane ku pożytkom) i kulturowe (skierowane ku wartościom), mogłyby się wzajemnie różnorodnie oświetlać, modyfikować swój sens, a nie lokować w osobnych przestrzeniach bytowych (nawet jeśli powiązanych ze sobą)? Czy gdyby zastosować taką perspektywę, nie okaże się, że wartości ulegają w obrębie danej struktury jakimś treściowym przesunięciom? Rozwijając tę myśl:

²⁰ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 454, cyt. za P. Nowak, *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre’a Kojève’a*, Gdańsk 2006, s. 30.

²¹ D. Koczanowicz, A. Kwapisz, *Critical good design: Between utility and values*, przeł. P. Poniatiowska, „Prace Kulturoznawcze” 26, 2022, nr 4, s. 97.

czy połączenie pożywności posiłku z refleksją etyczną nad jego powstawaniem — a to sedno jednego z przedsięwzięć opisywanych przez badaczki — nie stawia zarówno pewnych wartości moralnych, jak i pożywności w szczególnym świetle w tej konkretnej aktywności? Podobne refleksje musiały towarzyszyć Markowi Magdziakowi i Marcinowi Stabrowskiemu, skoro uznają za właściwe, by badając źródła historyczne, opisywać całą przestrzeń występujących w nim różnorodnych nieneutralnych jakości — pożytków i przyjemności razem z tak zwanymi wartościami witalnymi, duchowymi i religijnymi — tak aby nie uronić niczego ze specyfiki określonej struktury aksjotycznej²².

Wąskie ujęcie wartości ma zatem tę zaletę, że nie pozwala na sprowadzenie wartości do zgodności/niezgodności względem podmiotu czy systemu, lecz jednocześnie czyni z nich negację lub nadmiar, pewien naddatek wobec tego, co neutralne, przypisując to, co (arcy)ludzkie i szczególnie cenne, jedynie transcendowaniu zastanego porządku. Tymczasem praktyka badawcza postuluje podejście o wiele bardziej elastyczne, nastawione na badania szersze niż skoncentrowane jedynie na tym, co autoteliczne. Moim zdaniem z tego klinczu może wyswobodzić teoria, w ramach której to, co nieneutralne, ma ontologiczne pierwszeństwo względem tego, co neutralne. Wyjaśniam to niżej.

Pierwszeństwo wartości

Ideę ontologicznego pierwszeństwa wartości niesie, moim zdaniem, koncepcja świata życia (*Lebenswelt*), szeroko znana w naukach społecznych i humanistycznych. Przeszkodą pojawiającą się od razu przed aksjocentryczną interpretacją, którą chcę zaprezentować, jest narzucające się współcześnie ujęcie socjologiczne, które możemy łączyć z pracami Alfreda Schütza, a w szczególności z późniejszymi twierdzeniami Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna orzekających o „społecznym tworzeniu rzeczywistości”²³. Jak rozumiem, koncepcja świata życia przyswoiła się i do dziś jest aktualna w tej mierze, w jakiej pozwoliła wyartykułować pewną dyrektywę metodologiczną, mianowicie nieuznawania jakiegś jednej całości czy rzeczywistości za daną z góry, lecz wytwarzaną w ramach złożonych interakcji (niegdyś przede wszystkim ludzkich; współcześnie podkreśla się interakcje z nieludźmi). Tymczasem chodzi mi o inny aspekt tego pojęcia. Edmund Husserl używa go, by dać wyraz transcendentalistycznemu rozróżnieniu między światem

²² „Rezygnacja na wstępie z jakiegś części pola preferowania, z jakiegś części owego porządku, który omawiamy, uniemożliwia podjęcie badań historyczno-kulturowych” (M. Magdziak, M. Stabrowski, *Przedmioty, preferencje, wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 2005, s. 162).

²³ Szczegółowo o przyswajaniu się tego pojęcia i jego odcieniach znaczeniowych w socjologii zob. S. Mandes, *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa 2012.

związanym z działającą subiektywnością a powstającym na jego podstawie obiektywistycznym obrazem świata:

Dla obiektywizmu charakterystyczne jest to, że porusza się on na gruncie świata danego wstępnie w doświadczeniu w sposób zrozumiały sam przez się i że pyta o „obiektywną prawdę” tego świata, o to, co dla niego nieuwarunkowane, obowiązujące dla każdej istoty rozumnej, o to, czym on jest sam w sobie. [...] Tak osiągnie się to, co istnieje w sposób ostateczny — nie miałyby rozumnego sensu kierować pytanie wstecz, poza to.

Transcendentalizm natomiast głosi, że sens istnienia danego wstępnie świata przeżywanego jest tworem subiektywnym, że jest dokonaniem doświadczonego, przednaukowego życia. W życiu tym buduje się sens i obowiązywanie istnienia i świata, i to tego świata, który jest rzeczywistością obowiązujący dla tego, kto go aktualnie doświadcza. Jeśli zaś chodzi o „obiektywnie prawdziwy” świat nauki, jest on tworem wyższego rzędu zbudowanym na podstawie przednaukowego doświadczenia i myślenia, wzgl. dotyczący obowiązywania dokonań tego myślenia. [...] Zatem nie istnienie świata w swej niebudzącej pytań zrozumiałości samej przez się jest tym, co w sobie pierwsze; nie chodzi też o pytanie, co obiektywnie do niego należy, bowiem tym, co w sobie pierwsze, jest subiektywność, mianowicie taka, która w sposób naiwny stwierdza wstępnie istnienie świata, a później racjonalizuje go lub, co jest równoważne, obiektywizuje. Zagroza tutaj jednak od razu pewna niedorzeczność, gdyż początkowo wydaje się oczywiste, że subiektywnością tą jest człowiek²⁴.

Skoro doświadczające życie mamy pomyśleć, wzięwszy w nawias byty względem niego transcendentne — których sens jest dopiero jego tworem — to i „człowiek” wraz z różnorodnymi znaczeniami, w które obrósł, nie może być brany w rachubę. W ten sposób od razu rozstajemy się z obiektywistycznymi naukami, w tym z antropologią. Tym, co ostaje się po powyższej redukcji, jest sam podmiot wszelkich doświadczeń, subiektywność, „która inaczej niż w prostej refleksji psychologicznej nie znajduje się już w gotowym świecie, lecz niesie w sobie i realizuje jako możliwe wszystkie te dokonania, którym ten świat zawdzięcza swoje zaistnienie”²⁵. „Dokonań” nie będę interpretował w duchu idealistycznym jako kreacji. Chodzi tu o konstytucję świata, czyli, jak ujął to Dan Zahavi, proces, „który pozwala na to, że to, co jest konstytuowane, zjawia się, odsłania, artykułuje i ukazuje takim, jakim jest”²⁶. Ukonstytuować może się wiele światów ze swoimi specyficznymi regułami, jak świat nauki, lecz tym, który pozostaje nieredukowalnym punktem wyjścia dla wszystkich innych, jest świat życia „w swej niebudzącej pytań zrozumiałości”, czyli traktowany przez subiektywność jako oczywisty. To w obrębie konstytucji świata życia, którego nie da się sprowadzić do czegoś pierwotniejszego, poszukując doświadczenia wartości, zabezpieczonych w ten sposób przed redukcją do nadmiaru względem neutralnego tła.

²⁴ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017, s. 106–107.

²⁵ E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 57. W oryginalne jest to wyróżniony fragment.

²⁶ D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012, s. 99.

Jak stwierdza Husserl: „Życie przytomne zawsze jest kierowaniem się na to lub owo, jest skierowane na coś jako na cel lub środek, jako na coś ważnego lub nieważnego, interesującego lub obojętnego, prywatnego lub publicznego, na potrzebę codzienną lub nowo powstającą”²⁷ — a więc zawsze na przedmioty jakoś już zabarwione, nieneutralne. Podobnie myślał inny fenomenolog, który skądinąd poświęcił więcej miejsca w swoich pracach zagadnieniom aksjologicznym, Max Scheler. Według niego wartość jest tym, co *p i e r w s z e* dociera do subiektywności i kieruje jej uwagę na przedmiot. Kenneth Stickers tłumaczy to następująco:

Antywartość bólu, na przykład, prezentuje się i jest doświadczana przed jakimkolwiek powiązaniem go [z] doświadczeniem zmysłowym jakości gorącej patelni, którą bezmyślnie chwyciłem i jedynie później w refleksji ująłem jako „przyczynę” mojego bólu. Czy też, aby przytoczyć jeden z przykładów Schelera: „Czuję piękno pokrytych śniegiem gór w świetle zachodzącego słońca” przed postrzeganymi jakościami, które „powodują” takie odczucie. [...] Określam się poprzez ból gorącej patelni, czy też przez piękno zachodu słońca jako „pierwszego przekaźnika” tych fenomenów i w tym sensie, jak już stwierdzono, „wartości” można opisać jako „obiektywne”: nie ma sposobu, aby można [było] fenomenologicznie opisać ból czy piękno jako „subiektywizację”²⁸.

Oznacza to, że wartości nie są nakładane przez subiektywność na wcześniej neutralny obiekt. To raczej ona sama zostaje poruszona przez wartość, a często i przez nią zobowiązana. Inicjalnie manifestuje się podległość subiektywności (w łacinie byłby to pleonazm) względem tego, co aksjotyczne, a dopiero w kolejnych aktach, w refleksji nad sytuacją, która już miała miejsce, subiektywność może umiejscowić siebie jako przyczynę ukazywania się wartości: „»Piękno« zachodu słońca, na przykład, jest doświadczane w swojej konkretności jako własność zachodu słońca i jedynie później w refleksyjnym rozważaniu może być w spekulacji postulowane jako ujawniające się przed »okiem obserwatora«”²⁹.

Owo piękno ośnieżonych gór, przynaglające, by przyjrzeć się uważniej, jak skrzą, ów nagły dyskomfort, nakazujący natychmiast odłożyć patelnię, czy też, dajmy na to, niesprawiedliwość stanowionego prawa każąca nam wyjść na ulice — działają z mocą, która nie potrzebuje się potwierdzić w dociekaniach nad istnieniem świata zewnętrznego bądź nad impulsami pracującymi aktualnie w ciele. Nie oznacza to, że wykluczają rozwałę, refleksję, pogłębianie i korygowanie wglądu (na ogół wręcz do nich skłaniają), lecz jedynie, że splatają subiektywność ze światem w sposób, od którego niepodobna się uwolnić — chyba że dopiero w spekulacji: we wtórnym przypisaniu wartości do efektów swobodnej działalności człowieka albo do konglomeratu jakości przedmiotu. Byłaby to — wracając do zagadnienia świata życia — operacja tożsama z neutralizacją świata życia przez obiektywizm

²⁷ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 26.

²⁸ K. Stickers, „Wartość” u Maxa Schelera i w amerykańskim pragmatyzmie, przeł. W. Plotka, „Filo-Sofija” 2016, nr 2 (33), s. 20 [poprawiony oczywisty błąd fleksyjny i interpunkcyjny].

²⁹ *Ibidem*.

w sensie Husserlowskim. Twierdzą więc, że samozrozumiałość, z jaką świat ujawnia się względem subiektywności, jest tożsama z doświadczeniem wartości, a tym samym jest nieredukowalnym składnikiem konstytucji świata życia. W tym duchu Józef Tischner pisał: „Doświadczenie stanów rzeczy aksjologicznie neutralnych, jeśli w ogóle jest możliwe, dokonuje się drogą negacji: aby uzyskać intuicję „czy-stego istnienia”, negujemy wartość, a nie na odwrót”³⁰.

Wartość nie jest więc ani transcendowaniem „tego, co bezpośrednio dane”, ani naddatkiem wniesionym do neutralnej czy przewidywalnej rzeczywistości za sprawą podmiotu o określonych własnościach empirycznych. Subiektywność jest w o wiele większym stopniu poddana manifestowaniu się wartości niż podmiotem zaprowadzającym „swoje porządki”. To, że nasze życie przybiera ten czy inny kształt oraz że opowiadamy o sobie tak, a nie inaczej, jest oczywiście rezultatem wielu czynników, często przygodnych. Jednak to, że w ogóle łączymy się ze sobą i światem poprzez wartości, nie jest ani naszym wytworem, ani dziełem świata — i tak samo nie są naszym i jego dziełem ich poszczególne jakości. Zatem elementy, z których składają się struktury aksjotyczne — wartości, są już przeddane. Dopiero odmienne uporządkowanie owych elementów przesądza o istnieniu różnic w sposobach doświadczenia świata. Jeśli w ten sposób postawi się kwestię manifestowania się wartości, daje się wówczas solidny argument, by pod pojęciem wartości rozumieć wszystkie nieneutralne jakości, a nie jedynie te, które wskazywałyby na przekraczanie rzeczywistości bezpośrednio danej. Pozwala to nieco złagodzić ton, z jakim mówimy o wartościach i dzięki temu adekwatniej opowiadać o różnicach w sposobach życia — życia, które nie porusza się przecież od jednej sytuacji granicznej do kolejnej i w którym wartości darzą się w pełni swojej subtelności.

Relacje między wartościami

Pozostaje jednak wciąż otwarte pytanie, w jakie dokładnie relacje są w stanie wejść wartości. Jednym z owych związków jest niewątpliwie hierarchia. Jak ustaliła klasyczna aksjologia, wartości dane są już razem ze swoją wysokością³¹. Hierarchię wartości można ustalać na poziomie wglądów istotnościowych, ale tutaj interesujące są ich różnorodne, przygodne, historycznie zmienne formy ustalane na podstawie regularności w preferowaniu i stawianiu niżej wartości określonych typów. W opisywaniu tejże regularności pomaga przyjęcie jakiejś typologii. Nie ma tu miejsca, by się temu dokładniej przyjrzeć, warto jednak zauważyć, że Stabrowski wskazuje na propozycję Schelera, by dzielić wartości na utylitarne, hedoniczne, witalne, duchowe (estetyczne, prawne, poznawcze) i wartości tego,

³⁰ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 395–396.

³¹ Zob. M. Scheler, *Wartości „wyższe” i „niższe”*, [w:] *Z fenomenologii wartości...*, s. 67–84.

co święte, oraz osobno, poza układem rang, wartości moralne — jako najbardziej użyteczną w badaniach³².

Sądzę jednak, że relacje między wartościami nie kończą się na zhierarchizowaniu. Roman Ingarden pisze na przykład o „łagodnym pięknie obrazu Vermeera”³³: jeśli zgodzimy się, że określony obraz łączy piękno z łagodnością, mamy do czynienia z pewnym splotem wartości, który nie mówi jeszcze nic o hierarchii, acz prezentuje jakąś relację między wartościami. „Łagodne piękno” wskazuje, że łagodność modyfikuje jednostronnie sens piękna, jakoś je sobą naznacza. W innym miejscu przywołanego tekstu Ingarden dopuszcza tego typu modyfikacje sensu wartości, podkreślając konieczność dalszych badań na bogatym materiale empirycznym³⁴. Relację, w której dwie wartości korespondują ze sobą w jednym przedmiocie, nazywa on prosto *w s p ó ł w y s t ę p o w a n i e m*. Wydaje się jednak, że skoro dany kompleks wartości, które wzajemnie lub jednostronnie modyfikują swój sens, tworzy harmonię lub pełen kontrastów, lecz możliwy do jasnego uchwycenia styl, warto podkreślić tę zgodność nazwą *w s p ó ł b r z m i e n i e*.

Nadal w ramach współwystępowania możemy też mówić o *n a p i ę c i u* między wartościami, gdy te wzajemnie się oświetlają, ale w taki sposób, że ich wspólna realizacja jest w tym układzie zabarwiona goryczą, niepewnością, dezorientacją czy dysharmonią. Napięcia ujawniają się na przykład w sposobach życia cechujących się labilnością.

Współwystępowanie to możliwość powiązania wartości w jednym przedmiocie (w tym: aktywności, sposobie życia), a praktyką, która powoduje, że wartości współwystępują, możemy nazwać *s p l a t a n i e m* wartości. Natomiast *d y s t a n s o w a n i e* wartości ma miejsce, kiedy separuje się określone wartości lub ich typy tak, że nie mogą się znaleźć w jednym przedmiocie, choć co do zasady mogłyby się łączyć — można wtedy mówić o ich *r o z ł ą c z n o ś c i*. Tu trzeba by rozróżnić *n i e ł ą c z l i w o ś ć* wartości, gdy wydają się „naturalnie” odseparowane i nie wzbudzają silnych emocji, od *k o n f l i k t u* wartości, który niesie silny ładunek emocjonalny. Przez pryzmat niełączliwości można badać na przykład praktyki i postawy separujące hobby od zawodu (nawet jeśli te nie są nazwami wartości, a jedynie wskazują na aksjotyczne ufundowanie). Konflikt pojawia się zaś wyłącznie na kanwie wartości o wysokiej randze, mocno angażujących; ma miejsce, gdy określone wartości nie mogą być uobecnianie nie tylko w jednym przedmiocie czy pojedynczej sytuacji, ale w najszerszym horyzoncie życia. Gdy w grę wchodzi konflikt dwóch wartości pozytywnych, a groźba zniszczenia dobra, sprzeniewierzenia się wartości lub uśmiercenia osoby jest realna, mamy do

³² M. Stabrowski, *Analiza kulturoznawcza dwóch akapitów...*, s. 128.

³³ R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach?*, [w:] R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 90.

³⁴ *Ibidem*, s. 123.

czynienia z tragicznością³⁵. Wydaje się, że konflikty mogą przybierać różne formy w zależności od tego, czy w ogóle zmierza się do ich uśmierzenia, czy są aktywnie lub biernie podtrzymywane.

By choć nieco lepiej unaocznić koncepcję badania struktur wartości, odwołam się do przykładu. Dla Jakuba Sobieskiego³⁶ — ojca króla Jana III Sobieskiego — świętość jest zawsze powiązana ze smutkiem, religia jest łzawa i polega między innymi na współczuciu Jezusowi. Jego pamiętnik z kilkuletniej podróży po Europie, którą odbył za młodu, pełen jest opisów, w których daje o sobie znać rozmiłowanie w radosnym charakterze napotykanym miejsc, gwarze miast i ich żywotności, ale to, co religijne, jest — jak gdyby dla kontrastu — zawsze związane z udręczeniem. Świętość i smutek („smutność”³⁷) jest tu współbrzmieniem tych dwóch wartości, ich wzajemnym splataniem się, które daje o sobie znać we wspomnieniach z podróży³⁸, przy czym wolno uznać, że jest to relacja jednostronna: świętość jest zawsze zabarwiona smutkiem, ale smutek nie staje się przez to uświęcony. Uchwytujemy tu pewną część sposobu doświadczania świata: możliwe splecenie wartości i dokonujące go praktyki (odpowiedni sposób opisu przedmiotów kultu religijnego, określone postawy względem nich oraz wobec świętych i Boga). Pokazując kolejne odniesienia (na przykład wysokie miejsce świętości w hierarchii), mamy coraz pełniejszy obraz pewnej struktury aksjotycznej. Dowiadujemy się w ten sposób czegoś — w ograniczonym zakresie — o samym Sobieskim oraz o określonym momencie historii, w których wspomnienia były spisywane. Jednak nade wszystko o pewnym sposobie doświadczania. Treść owego splotu wartości — czyli to, jakie konkretne zabarwienie przyjmuje świętość oraz jakie działania i jaką postawę pociąga za sobą jej smutny charakter — nie uległaby zmianie, nawet gdyby się okazało, że Jakub Sobieski nigdy nie istniał, a pamiętnik błędnie datowano na XVII wiek.

Siłą rzeczy, mając na względzie spójność analiz, musimy wziąć pod uwagę źródła o określonej proveniencji: podpadające pod jeden nurt ideowy, jednego autora, określony styl, jasno zarysowany konflikt itp. Jednak interpretacja celująca w rekonstrukcję układów wartości niejako zawiesza wszelkie tożsamości, które miałyby „stać za” źródłem, wszelkie idee, jakiegokolwiek systemy w używanym

³⁵ Zob. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, [w:] *O tragedii i tragiczności*, oprac. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976, s. 51–95.

³⁶ J. Sobieski, *Peregrynacja JW JWP Jakuba Sobieskiego, wojewody generalnego Ziem Ruskich (1607–1613)*, [w:] J. Sobieski, *Peregrynacja po Europie (1607–1613). Droga do Baden (1638)*, oprac. J. Długosz, Wrocław 2005, s. 3–202.

³⁷ Zob. przypis Ingardena tłumaczącego podrozdział *Tragiczność i smutek z O zjawisku tragiczności*: „Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o smutek jako stan psychiczny pewnego indywiduum, lecz o charakter (jakość) smutku, który może zachować np. i krajobraz. Etymologicznie odpowiadałoby tu najlepiej słowo »smutność«, gdyby nie pewne dźwiękowe zgrzyty, które słowo to budzi w słuchaczku” (*ibidem*, s. 62).

³⁸ Ł. Rozwadowski, *Lektura kulturoznawcza Peregrynacji po Europie Jakuba Sobieskiego*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 165

wcześniej znaczeniu. Zawiesza je, czyniąc w toku analizy coraz mniejszy użytek z wiedzy o nich, koncentrując się na samym „jak” spotkania subiektywności ze światem. W tym sensie kultura miałaby charakter przysłowka, o czym pisała Wolska³⁹, przy zastrzeżeniu, że dla snutyh przeze mnie rozważań niewielkie znaczenie ma to, czy porządek wartości nazwiemy kulturą. Trzeba przede wszystkim umieć pomyśleć struktury aksjotyczne tak, aby faktycznie ujrzeć je jako osobne, niecierpiące swojej treści z żadnej innej sfery: społecznej, historycznej, politycznej, gospodarczej czy biologicznej. Przynosi to nie tylko wręcz przytłaczającą mnogość odpowiedzi na pytanie o owo „jak”, ale również rozszczelnia tożsamości wszelkich podmiotów/systemów, które — między innymi za sprawą przywołanych na początku ujęć wartości — zastajemy zasklepiene.

Bibliografia

- Barbaruk M., *Długi cień Don Kichota*, Kraków 2015.
- Burszta W. J., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2013.
- Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. A. Czarnaćka, Warszawa 2011.
- Husserl E., *Doświadczenie i sąd*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach?*, [w:] R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 83–127.
- Karwat M., *Cechy myślenia ideologicznego*, [w:] *Ideologie w słowach i obrazach*, red. I. Kamińska-Szmaj, T. Piekot, M. Poprawa, Wrocław 2008, s. 42–48.
- Koczanowicz D., Kwapisz A., *Critical good design: Between utility and values*, przeł. P. Poniatowska, „Prace Kulturoznawcze” 2022, nr 4, s. 87–99.
- Magdziak M., Stabrowski M., *Przedmioty, preferencje, wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 2005, s. 145–164.
- Mandes S., *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa 2012.
- Markowski M.P., *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019.
- Michalski K., *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- Nowak P., *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre’a Kojève’a*, Gdańsk 2006.
- Pietraszko S., *Antropologiczne podstawy teorii kultury*, tekst niepublikowany, dostępny w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pietraszko S., *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012.
- Polkowska L., *Wartości i antywartości w tygodnikach opinii. Komparatywna analiza dyskursu z elementami lingwistyki kwantytatywnej*, Warszawa 2018.
- Rozwadowski Ł., *Lektura kulturoznawcza Peregrynacji po Europie Jakuba Sobieskiego*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 165.

³⁹ D. Wolska, *Kultura jako części mowy*, „Ruch Literacki” 2019, z. 4, s. 451–457.

- Scheler M., *Dobra a wartości*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, oprac. i przeł. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 46–59.
- Scheler M., *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, [w:] *O tragedii i tragiczności*, oprac. W. Tarkiewicz, Kraków 1976, s. 51–95.
- Scheler M., *Wartości „wyższe” i „niższe”*, przeł. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, oprac. i przeł. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 67–84.
- Schindler J., *Kulturowe uwarunkowania procesów aktywizacyjnych*, Wrocław 2014.
- Schindler J., *Wprowadzenie do sporów o wartości*, [w:] *Spory o wartości. Od praktyki do teorii interpretacji aksjologicznych*, red. J. Schindler, M. Stabrowski, Wrocław 2016, s. 7–20.
- Siciński A., *Kultura jako przestrzeń potrzeb i wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 2005, nr 9, s. 15–24.
- Siciński A., *Styl życia, kultura, wybór. Szkice*, Warszawa 2002.
- Sobieski J., *Peregrynacja JW JWP Jakuba Sobieskiego, wojewody generalnego Ziem Ruskich (1607–1613)*, [w:] J. Sobieski, *Peregrynacja po Europie (1607–1613). Droga do Baden (1638)*, oprac. J. Długosz, Wrocław 2005, s. 3–202.
- Sommer A.U., *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2021.
- Stabrowski M., *Analiza kulturoznawcza dwóch akapitów z Pamiętników Jana Chryzostoma Paska*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 127–136.
- Stikkens K., „Wartość” u Maxa Schelera i w amerykańskim pragmatyzmie, „Filo-Sofija” 2016, nr 2 (33), s. 17–27.
- Sztumska B., Sztumski J., *Świat wartości jako trzecie środowisko istnienia człowieka*, Katowice 2018.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006.
- Wolska D., *Kultura jako części mowy*, „Ruch Literacki” 2019, z. 4, s. 451–457.
- Wolska D., *Wstyd i bezwstyd. Przyczynek do badań nad kulturą i PRL-em*, [w:] *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u*, red. S. Bednarek, Wrocław 1997, s. 62–73.
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012.

On structures of values today. From polarization to the inner order

Abstract: Commonly used expressions, such as “left-wing values” or “traditional values,” suggest that the keystone connecting dispersed values into a tangible whole can only be a specific identity or ideology, whose meaning is constructed within a polarization. Today, as we are afflicted by clashes typical of contemporary cultural wars, the question of whether spheres of values can be conceived beyond a language that reduces everything valuable to opposition becomes even more important. In response to this issue, the article presents a concept developed in cultural studies at the University of Wrocław, according to which structures of values derive their specificity from their own particular construction. Given certain shortcomings of this concept — including the overly narrow concept of values — a correction has been made aiming to replace the human as the subject of valuation with subjectivity in a phenomenological sense. Possible types of relations between values have also been indicated: in addition to hierarchical relationships, two others are proposed: co-occurrence and disjunction.

Keywords: values, subjectivity, life-world, culture wars

* * *

Łukasz Rozwadowski — doktorant w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się aksjologią fenomenologiczną oraz badaniami nad płcią i seksualnością w kulturze. W przygotowywanej rozprawie doktorskiej analizuje wybrane problemy kultury współczesnej przez pryzmat polskiego sporu o gender. Współredaktor zbioru *Spory o wartości II. Światy alternatywne* (Wrocław 2022). Publikował między innymi w „Forum Socjologicznym”, „Stanie Rzeczy” oraz „Kulturze i Wartościach”.

Weronika Mazurek

ORCID: 0009-0000-4234-8716

Uniwersytet Wrocławski

Implozje kultury i natury. O projektowaniu wraz z przyrodą

Abstrakt: Problem kryzysu klimatu analizowany jest w ramach różnorodnych dziedzin nauki, a jego złożoność skłania badaczy, badaczki do zacierania granic pojęciowych i dążenia do badań interdyscyplinarnych. Powoduje to przemyślenia natury ontologicznej, bo porusza między innymi kwestię utrwalonego już dualizmu natura–kultura. Liczne polemiki z jego zasadnością opierają się na potrzebie wyjścia badań kulturoznawczych, jak i humanistyki w ogóle, z antropocentrycznej orientacji. Tworzenie pojęć hybrydowych, takich jak „naturakultura” ma na celu budowanie nowego słownika i oddolnych metodologii odpowiadających na nowe wyzwania. Czy jest szansa, aby w binarnej teorii kultury Stanisława Pietraszki odnaleźć furtkę do przekraczania dualizmów i poszukiwania spłotów tego, co ludzkie i nieludzkie? W niniejszym tekście szukam odpowiedzi na to pytanie, jednocześnie rysując podstawy teoretyczne dla rozwijania możliwych narracji o świecie po antropocenie. Opowieści te w swoim centrum sytuują przygodne relacje, które zdarzają się pomiędzy gatunkami. Takie przypadki przedstawiam za pomocą analizy trzech wyjątkowych działań, w których projektanci i projektantki współpracują z przyrodą: ożywioną i nieożywioną. Ich praktyki przekraczają antropocentryczne granice i inspirować do nowych sposobów życia.

Słowa-klucze: antropocen, klimat, naturakultura, opozycje binarne, opowieść, projektowanie, allocentryczne, relacje międzygatunkowe

Wstęp

Zmiana klimatu i szóste masowe wymieranie gatunków jako poważny i narastający problem mają swoje odzwierciedlenie w rosnącej ilości analiz. Badacze i badaczki różnorodnych dziedzin analizują zagadnienia, które przyczyniły się do obecnego kryzysu środowiskowego, oraz te, które rodzą się jako jego konsekwencje. Opisywane są nie tylko zjawiska związane z przyrodoznawstwem i ekologią, ale także te dotyczące polityki, ekonomii, zjawisk społecznych, historycznych oraz kulturowych. Wyjątkowym przykładem takiej interdyscyplinarnej dyskusji, skupionej na kryzysie klimatu, jest wymiana myśli i alternatywnych propozycji dla nazwy nowej epoki geologicznej — „antropocen”. Została ona zaproponowana przez geologów pracujących w Grupie Roboczej do spraw Antropocenu

i ma wskazywać na gatunek ludzki, *anthropos*, stanowiący siłę zdolną do tego, aby zmieniać klimat w tempie dotychczas niespotykanym¹. Głównym powodem tworzenia innych nazw, stały się „ślepe plamki” koncepcji antropocenu, obszary, które choć są newralgiczne, to zostały przesłonięte lub odsunięte na margines². Alternatywne pojęcia zwracają uwagę na braki w tej koncepcji poprzez ukazywanie innych perspektyw właściwych dla reprezentowanych przez swoich autorów, swoje autorki dziedzin nauki. W ten sposób powstała duża liczba pojęć, z których, wydaje się, że najbardziej znane są: kapitałocen³, plantacjocen⁴, chthulucene⁵ czy symbiocen⁶. Niektóre z nich, tak jak pierwsze dwa, zorientowane są na przeszłość i terażniejszość, wskazując na przyczyny związane z degradacją środowiska, które mają leżeć w strukturze ekonomicznej kapitalizmu i nierównej odpowiedzialności za kryzys klimatu oraz w monokulturowym sposobie uprawy czy działaniu całego przemysłu, który niszczy (bio)różnorodność. Kolejne dwa pojęcia wychylone są w przyszłość: wskazują na pożądane kierunki zmiany w myśleniu i działaniu ludzi, którzy powinni zacząć zauważać zależności i sploty dotyczące różnych istot na ziemi, wspierać je i wycofywać się ze swojej dominacji. Wydaje się, że dopiero komplet tych pojęć jest w stanie wielowątkowo przedstawić problematykę kryzysu klimatu, ale zarysować też pożądane kierunki zmiany. Miałyby one polegać na podkreślaniu relacji i wielorakich związków w świecie zwierząt ludzkich, nieludzkich, a nawet przyrody nieożywionej. Takie stanowisko reprezentowane jest zarówno w przyrodoznawstwie, jak i w ramach nauk humanistycznych oraz społecznych, stanowiąc argument za badaniami transdyscyplinarnymi.

Przekraczanie podziałów poszczególnych nauk stanowi potencjał do tworzenia nowych subdyscyplin, proponowania nowych wątków badawczych i przełamowania ograniczeń, które zostały dotychczas utrwalone. Dzieje się to, po pierwsze, na gruncie teoretycznym, na przykład w ramach współczesnych nurtów filozoficznych, takich jak nowy materializm reprezentowany przez Karen Bard, Donne Haraway czy Anne Tsing. Badaczki te, dążąc do rozszerzenia ontologii

¹ Pierwszy raz termin „antropocen” został zaproponowany w artykule P.J. Crutzena i E.F. Stoermera, *The “Antropocene”*, “Global Change Newsletter” 2000, 41, s. 17–18, cyt. za: M. Sugiera, *Wprowadzenie*, [w:] *Hakowanie antropocenu*, red. M. Sugiera, Kraków 2023, s. 7. Wyczerpujące wyjaśnienie terminu oferuje także: W. Steffen, *The Anthropocene*, TEDx Canberra 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=ABZjlfhN0EQ> (dostęp 08.01.2024).

² M. Sugiera, *Wprowadzenie...*, s. 11–12, za: P.J. Usher, *Untranslating the anthropocene*, “diacritics” 2016, nr 44 (3), s. 56–77.

³ Największym rzecznikiem pojęcia „kapitałocenu” jest Jason W. Moore, a samo pojęcie zostało opisane np. w: E. Bińczyk, *Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego*, „Analiza i Egzystencja” 59, 2022.

⁴ Genezę pojęcia opisała między innymi M. Zamorska, *Kain, plantacjocen i wykluczanie światów roślinnych*, „Kultura — Historia — Globalizacja” 26, 2019, s. 185–195.

⁵ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016.

⁶ G. Albrecht, G. Van Horn, *Exiting the Anthropocene and Entering the Symbiocene*, <https://humansandnature.org/exiting-the-anthropocene-and-entering-the-symbiocene/> (dostęp 20.01.2024).

poza tradycyjne podziały między podmiotem a przedmiotem, ciałem i umysłem, człowiekiem i naturą, kwestionują istotną dla kulturoznawstwa kwestię dualizmu pomiędzy kulturą i naturą. Po drugie, zamazywanie granic i zainteresowanie łączeniem tego, co ludzkie i nieludzkie, widoczne jest także na gruncie praktycznym: na przykład w projektowaniu. Projektanci i projektantki reorientują się ze skupienia na człowieku, wyłącznie jego potrzebach i sprawstwie, na budowanie międzygatunkowych działań, uwzględniających środowisko, zwierzęta i rośliny. Robią to poprzez rozpoznawanie zwyczajów tradycyjnych i rdzennych społeczności, które żyją w zgodzie z naturą i inspirują do poszukiwania nowych sposobów życia, oraz poprzez praktyczne lub spekulatywne działania projektowe. Ich celem jest włączanie przyrody jako aktorki i istotnego, działającego podmiotu do procesu projektowego. Te dwa wybrane przeze mnie aspekty: teoretyczny, skupiający się na teorii kultury i możliwości przeformułowania jej relacji wobec natury, oraz praktyczny: skupiony na projektowaniu wraz z przyrodą, są rozwinięte w kolejnych fragmentach niniejszej pracy.

Natura, kultura, jej implozja

Koncepcją o binarnym charakterze jest teoria kultury wypracowana przez Stanisława Pietraszkę, która jednocześnie dla mnie, jako absolwentki wrocławskiego kulturoznawstwa, jest koncepcją prymarną. Angażując się w badania związane z kryzysem klimatu i antropocenem, byłam ciekawa, czy w jej ramach ujawnianie splotów tego, co ludzkie i nieludzkie jest możliwe i czy ta tradycyjna teoria posiada szczeliny czy furtki, które byłyby drogami wyjścia z myślenia dualistycznego. Wydaje się, że taki sposób myślenia był, przynajmniej częściowo, immanentną częścią procesu wyodrębnienia kultury jako samodzielnego pojęcia i przedmiotu badania nauki nazywanej kulturoznawstwem. Potrzebne było wtedy znalezienie cech specyficznych kultury, ukazanie, czym różni się ona od innych sfer rzeczywistości. Tak jak w procesie ustanawiania innych nauk, tak w tym przypadku wykształcona została opozycja: kultura została przeciwstawiona naturze, wpisując się w binarny sposób myślenia o świecie. Rozumiem, że ten *modus operandi* jest potrzebny w nauce i służy klarowności w opisywaniu pól zainteresowań poszczególnych nauk, udowadnianiu ich odrębności i istotności, ale jednocześnie „przestaje mieć zastosowanie poznawcze”⁷. Ujawniają to wielorakie kryzysy, które tak jak kryzys klimatu dobitnie ukazują splątanie świata ludzkiego i świata przyrody oraz potrzebę badań przekraczających dziedziny i ramy pojęciowe.

⁷ J. Jeśmian, M. Skrzeczkowski, *Nauki o naturze i kulturze? Kulturoznawstwo w dobie posthumanizmu*, [w:] *Naturakultura. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, red. J. Jeśmian, M. Skrzeczkowski, Gdańsk 2022, s. 16–17.

W tym kontekście i na pierwszy rzut oka koncepcja wrocławskiego badacza kultury nie daje wielu możliwości. Kultura jest według niego sferą wyłącznie ludzkiego *universum* i „jest ona sposobem życia ludzi, który zasadza się na stosunku tego życia do wartości”⁸. Sfera ta jest „względnie autonomiczna” i „ureczywistnia się w zachowaniach i wytworach ludzi”⁹. Istnieje ona jako jeden z dwóch pozostałych porządków: cywilizacyjnego (zorientowanego na pożytki) i społecznego (dotyczącego powinności). Te dwa mogą być dzielone przez człowieka ze zwierzętami, ale kultura i kierowanie się wartościami są, według Pietraszki, dla człowieka, „zwierzęcia wartościującego”¹⁰, unikatowe. Takie byłyby także cztery inne cechy człowieka, które wyszczególniono: samoświadomość, możliwość przekraczania naturalnych granic gatunkowych (dziś widoczna w autodestrukcyjnych zachowaniach związanych z niszczeniem własnego domu), zdolność do filantropii oraz kreatywność¹¹. W ten sposób kultura zostaje przeciwstawiona naturze, ale jednocześnie oddzielona także poniekąd od człowieka, który choć jest jej wyłącznym „realizatorem”, to nie może na nią wpływać w sposób intencjonalny¹². Jak wspomniałam, wydaje się, że to zdecydowane dążenie do ustanowienia autonomii kultury, wskazywania na to, czym kultura nie jest, motywowane było ustanowieniem kulturoznawstwa jako odrębnej nauki. Dążenie do uznania autonomii kultury rozpoczęło się od uznawania jej jako aspektu innych nauk o człowieku. Kultura opisywana wtedy była na przykład wewnątrz socjologii czy antropologii społecznej. Traktowano ją, jakby była to część owej nauki, a do jej opisu używano języka i pojęć właściwych dla dziedziny, która ów kulturowy aspekt włączała¹³. Kolejnym krokiem w tym procesie, było uznawanie kultury „jak gdyby” (*as if*) była ona autonomiczną sferą¹⁴. Był to jednak jedynie postulat metodologiczny, uzasadniony przez „cel interpretacji naukowej”¹⁵ — o kulturze myślano „jak gdyby była ona odrębnym porządkiem rzeczywistości” z pragmatycznych i konceptualnych pobudek. Dopiero trzecim krokiem w tym procesie było wypracowanie teorii, w której kultura jest sferą względnie autonomiczną i posiada swoją odrębną dziedzinę nauki, jaką jest kulturoznawstwo.

Dopiero tutaj, zagłębiając się w definicję samej koncepcji względnej autonomii kultury, zauważam szansę i furtkę służącą do odejścia od orientacji antropocentrycznej. Chodzi o to, jak rozumiane jest tutaj samo pojęcie autonomii. Pietraszko w tej kwestii opierał się na koncepcji Edgara Morina. Według tego francuskiego

⁸ S. Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2010, s. 80.

⁹ *Ibidem*, s. 366–367.

¹⁰ *Ibidem*, s. 367.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 79–96; Jak sądzę, tezę tę wyjaśnia dobrze wskazanie przez Pietraszkę na tradycję, jako mechanizm ważny dla kultury: tradycja jest ustanawiana i utrwalana w długim okresie i nie jest łatwo ją zmienić.

¹³ *Ibidem*, s. 18–19.

¹⁴ *Ibidem*, s. 66–68.

¹⁵ L.A. White, *The Evolution of Culture*, New York 1959, s. 28, cyt za: *ibidem*, s. 68.

badacza „autonomia zakłada wysoki stopień organizacji, ta zaś możliwa jest dzięki bogactwu różnorodnego typu relacji z otoczeniem, to znaczy zależna [jest] od wzajemnych związków”¹⁶. Rozumując w ten sposób „można powiedzieć, że zależności są warunkiem autonomii, że społeczeństwo ludzkie, które jest tworem najbardziej wyemancypowanym w stosunku do natury, utrzymuje swą autonomię dzięki wielostronnym zależnościom”¹⁷. Zwrot ku skupieniu się na zależnościach i relacjach, które są konieczne także dla uznawania autonomii kultury, stanowi szansę wyjścia z binarnego myślenia. Uznawanie wielorakich heteronomii kultury nie zaprzecza fundamentalnym założeniom nauki o kulturze, a jednocześnie rysuje nową perspektywę. Sądzę, że jest to jedna z dróg zmiany narracji w kierunku myślenia postantropocentrycznego. Przekonała mnie do tego Dorota Wolska, która pisała: „względną autonomię kultury należy postrzegać »sieciowo«, jako konstytuowaną przez wielość heteronomicznych powiązań. Jest ona tym większa, im bogatsza i bardziej skomplikowana jest sieć konstytuujących ją zależności społecznych, cywilizacyjnych, przyrodniczych, uświadamianych nam dziś tak dobitnie przez nową humanistykę”¹⁸. Jednocześnie autorka artykułu *Kultura jako część mowy* pokazywała, że „w przypadku badań kultury, na przykład zarówno kognitywistyka, jak i posthumanistyka, burząc mur między kulturą a naturą, naukami humanistycznymi a przyrodoznawstwem, stawiają nas przed wyzwaniem nowej ontologii oraz koniecznością stworzenia nowego słownika”¹⁹. Ostatecznie jednak sprzeciwiała się tworzeniu pojęć hybrydowych. Mając świadomość trudności ontologicznych, jakie powodują, i będąc przywiązana do logicznych i trwałych podstaw kulturoznawstwa zbudowanych przez Pietraszkę, mimo wszystko uważam te próby za ważne i potrzebne. *Explicite* formułują one bowiem konieczność badania związków ludzko-nieludzkich i — jak sądzą — mają silny potencjał zmieniania myślenia i samych wartości w prowadzeniu badań, które powinny odpowiadać na potrzeby i problemy współczesności.

Szczególnie inspirująca wydaje mi się propozycja pojęcia Donny Haraway, proponującej ideę naturykultury, implozji, w której relacje „nie są oparte na klasycznych opozycjach binarnych, lecz stają się przygodne, chwilowe, niestabilne i częściowe, uznają one pokrewieństwo bytów”²⁰, wyrażające się w stowarzyszających się gatunkach. Gatunki stowarzyszone — termin stworzony przez filozofkę — to co najmniej pary lub grupy gatunków, które zawiązują relacje. Są one zwykle tymczasowe i w tym wyraża się ich wspomnianą przygodność, lecz wydaje się, że bywają także długotrwałe. Mam tu na myśli, na przykład, relacje ludzi i psów,

¹⁶ E. Morin, *Zagubiony paradygmat — natura ludzka*, przeł. R. Zimnad, Warszawa 1977, s. 46, cyt. za: *ibidem*, s. 80.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ D. Wolska, *Kultura jako części mowy*, „Ruch Literacki” 2019, nr 4, s. 454.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Biedziński, *Architektura międzygatunkowa. Możliwości koegzystencji*, [w:] *Naturakultura...*, s. 147.

ale także ludzi i flory bakteryjnej ich jelit, która czyni „ludzkie życie tym, czym jest (a my odgrywamy dla nich [bakterii] tę samą rolę)”²¹.

Problemy ontologiczne, jakie stwarza pojęcie „natury kultury”, sprawiają, że trudno traktować je jako postulat „poszerzenie pojęcia badawczego” czy wprowadzenia nowej dziedziny nauki²². Jednocześnie zgadzam się z Joanną Jeśmian i Mateuszem Skrzeczkowskim, że może być ono przemyślane jako wezwanie do „zerwania z dyscyplinarnością na rzecz transdyscyplinarności, rozumianej jako sieci precyzyjnie posplatane z metod badawczych i aparatów pojęciowych, nakładane na wyimki rzeczywistości”²³. Inspirujące jest dla mnie ich (Jeśmian i Skrzeczkowskiego) odwołanie do koncepcji Ewy Domańskiej, która postuluje „tworzenie oddolnych metodologii praktycznych, które wynikają z rzeczywistych problemów i wyzwania, a które pozwolą się z nimi zmierzyć”²⁴. Tak jak kultura i jej autonomiczny status bywały w przeszłości brane w metodologiczny nawias, zanim całkowicie uznano jej autonomię, tak teraz sądzę, że podobne gesty mogą poprzedzać tworzenie całkowicie nowych ontologii, które jeszcze nie powstały. Próby te mogą również skończyć się fiaskiem, ale też zaowocować nowymi i ważnymi badaniami. Tworzą one także nowe sposoby myślenia i opowieści o świecie, w którym dominuje współpraca, natura jest uspołeczniona, a gatunki stowarzyszają się. W czasach wielorakich kryzysów potrzebujemy bowiem teorii, które wspierają praktykę, a może nawet antycypują zmiany, jakich potrzebujemy nie tylko w nauce, ale i w życiu.

Nowa opowieść

Jak wyjaśniłam wcześniej, sądzę, że odwrót od binarnych podziałów i wskazywanie na różnorakie sploty rzeczywistości okazuje się możliwy w kontekście tradycyjnej teorii kultury Pietraszki, ale również poprzez wprowadzanie nowych i hybrydowych kategorii, mimo ich problemów z ontologią. Obie te strategie realizują wspólny postulat, który wydaje się koncentrować na tworzeniu narracji postantropocentrycznych, szukaniu powiązań i części wspólnych zamiast koncentrowania się na różnicach. Intencjonalnie używam tutaj kategorii „narracji”, bo tak jak wiele osób zaangażowanych w ochronę klimatu i środowiska, widzę ważną rolę opowieści jako narzędzia pozwalającego ludziom wyobrazić sobie inne światy. Jest to spójne z podejściem i wizją humanistyki promowaną przez Odo Marquarda, który jej rolę widział jako opowiadaczki świata. Według niemieckiego filozofa

²¹ D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe, Antologia przykładów*, red. A. Gajewska, Poznań, 2021, s. 251.

²² J. Jeśmian, M. Skrzeczkowski, *Nauki o naturze kultury?...*, s. 26.

²³ *Ibidem*.

²⁴ E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, cyt. za: *ibidem*, s. 24.

nauki humanistyczne są tym bardziej potrzebne, im bardziej modernizowany jest świat. Za modernizację uważał on „urzeczwienie” — proces, w którym wiele aspektów ludzkiego życia, ale także sam człowiek zamieniany jest w rzecz²⁵, towar. Ta kapitalizacja i towarzysząca jej globalizacja, która uniformizuje i ujednocia świat życia, jego odcienie i różnorodne tradycje, powoduje przeżycie straty. Nauki humanistyczne mają szansę kompensować ją poprzez opowiadanie historii²⁶. Mają one na celu, według Marquarda, po pierwsze — uwrażliwienie i wspieranie zmysłu estetycznego. Po drugie chodzi o budowanie poczucia historyczności (łącznego przeze mnie także z przynależnością i tożsamością) oraz wykształcanie zmysłu ekologicznego — „zabieranie w przyszłość coraz więcej przeszłości”²⁷. Trzecim celem jest orientowanie ludzi w nieprzejrzystym świecie poprzez nadawanie mu sensu. Może ono przebiegać w procesie ożywiania tradycji i ponownego utożsamiania się z nimi, ale także w procesie budowania dystansu do nich samych, co rozumiem jako działalność krytyczną i efekt przemian społecznych²⁸.

Na rolę opowieści i języka zwrócili uwagę twórcy i twórczynie szkoły ekopoetyki w Polsce, tytułując serię filmów edukacyjnych: *Zmieniamy opowieść. Kryzys klimatu jako kryzys wyobraźni* oraz współtworząc podcast²⁹, w którym opowiadają o potrzebie nowego języka, nowych metafor i marzeń, do których warto sięgać przy pomocy opowieści³⁰. Tytuł ich audioeseju *Tak wiele zależy od czerwonej taczki* pochodzi od amerykańskiego poety Williama Carlosa Williamsa, który „zwracał uwagę, jak wiele zależy od tego, żeby zauważyć świat i przytomnie go opisać”³¹. Autorki i autor wskazują przede wszystkim na rolę opowieści literackich i poezji, ale odwołują się jednocześnie do doświadczeń codziennego życia. Pokazują, jak komunikacja i słowa kształtują naszą rzeczywistość. Wyraża się to na przykład w tym, jak ludzie oceniają pogodę. Mimo świadomości kryzysu klimatu zwykle wciąż uznajemy deszcz za złą pogodę, zamiast nazywać go życiodajnym. Z kolei to, że język wchłania wartości kapitalistyczne, pokazuje kolejne spostrzeżenie. Chodzi o często używane zwroty, takie jak: „inwestowanie w relację” czy „w edukację” i oczekiwanie, że inwestycje te powinny się zwrócić. Posługując się wspomnianymi przykładami, Dyba Lach i Filip Springer udowadniają, że dążenie do wzrostu jest zakotwiczone w naszym języku i zwrotach, jakich używamy³², a sama rola języka i opowieści zostaje opisana przez Julię Fiedorczuk następująco:

²⁵ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 106–107.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 106–110.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Tak wiele zależy od czerwonej taczki* (2022) to podcast stworzony przez Dybę Lach, Julię Fiedorczuk i Filipa Springera we współpracy ze Szkołą Ekopoetyki.

³⁰ Opis serii w aplikacji Audioteka.

³¹ *Ibidem*.

³² J. Fiedorczuk, D. Lach, F. Springer, *Wszystko zależy od czerwonej taczki*, 2022, Audioteka, odcinek 1.

Jesteśmy istotami mówiącymi, język to integralna część bycia człowiekiem. To, że nasza ciała mówią, jest fundamentalną częścią naszej rzeczywistości. Nie jesteśmy w stanie oddzielić się od mowy — tylko w ten sposób, wysyłając i przyjmując komunikaty, rozumiemy swoje miejsce świecie i wobec innych. Opowieści, które tworzymy, w których nadajemy rzeczom wartości, w których rozróżniamy między elementami rzeczywistości, to opowieści, które strukturyzują nasze doświadczenie. Nie ma czegoś takiego jak pierwotne doświadczenie, jest ono niezwykle rzadkie. Każde doświadczenie idzie w parze z interpretacją. Interpretujemy to, co percypujemy, każdy akt percepcji jest aktem interpretacji, wiąże się to z tym, że naszym podstawowym narzędziem interpretacji jest język. Miejscem, gdzie język ewoluuje, zmienia się razem z rzeczywistością, jest literatura³³.

Na rolę literatury zwróciła uwagę także Susan Yelavich w rozmowie z Moniką Rosińską i Agatą Szydłowską. Wyróżniła ona między innymi ten rodzaj literatury, która eksploruje współzależności ludzi, rzeczy i zwierząt, wspominając *Ulicę krokodyli* Bruno Schulza i *Prowadź swój plug przez kości umarłych* Olgi Tokarczuk. Autorka *Thinking Design through Literature* (2019) afirmatywnie wypowiada się o możliwościach literatury jako źródła moralnej wyobraźni dla projektantów, projektantek. Jednocześnie włącza ona *design* jako kolejną dziedzinę o potencjale zmieniania opowieści o świecie i zachowań ludzi w stosunku do tego, co nieludzkie³⁴. Wskazuje także na inny ważny aspekt: „jedną z rzeczy, którą oferują projektanci, a która jest poza zasięgiem humanistów i naukowców, jest umiejętność sprawiania, że rzeczy stają się dostrzegalne, nie zawsze w sposób wizualny, ale taki, który powoduje, że możemy je uchwycić”³⁵.

Zgadzam się z Yelavich, a samo projektowanie, jako sposób zmieniania narracji, ale także budowania wyobrażeń, jest — jak wspominałam we wstępie — szczególnie interesującym dla mnie obszarem, czego przykłady prezentuję i omawiam w kolejnej części niniejszego tekstu. Aby jednak oddać sprawiedliwość, chcę zaznaczyć, że wymienione dziedziny nie są jedynymi, jakie posiadają taki potencjał. Z pewnością miewają go również sztuki teatralne (na przykład *Planeta małp* w reżyserii Marcina Libery) czy niektóre filmy, które przedstawiają świat i opowiadają historie z perspektywy zwierząt, tak jak *IO* (2022) Jerzego Skolimowskiego, który za centralną postać wybrał osła. Monika Rogowska-Stangret, przeanalizowała z kolei sztukę Natalii Jeremienko jako sposób „praktykowania utopii w antropocenie”³⁶. Zwróciła także uwagę, że w praktyce artystycznej Jeremienko „to relacja znajduje się w centrum”³⁷, co ocenia jako racjonalne i bliskie samemu

³³ *Ibidem*, odcinek 2.

³⁴ S. Yelavich, w rozmowie z M. Rosińską i A. Szydłowską, *Projektanci sprawiają, że rzeczy stają się dostrzegalne*, [w:] *ZOEpolis. Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzka*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 71–74.

³⁵ *Ibidem*, s. 74.

³⁶ M. Stangret-Rogowska, *Opowiedzieć świat inaczej, O praktykowanie utopii w antropocenie*, [w:] *ZOEpolis...*, s. 98–102.

³⁷ *Ibidem*.

życiu. Filozofka tłumaczy, że stawianie w centrum przyrody czy ekosystemu jest równie bezzasadne jak stawianie w nim człowieka³⁸. Wynika to ze zmienności świata: to, co dziś znajduje się na peryferiach, może nagle znaleźć się w środku³⁹ (jak chociażby patogeny, które nie będąc powszechnym tematem zainteresowania ludzi, wywołały pandemię reorganizując życie wszystkich). Dlatego utopie antropocenu tworzyć należy wokół najbardziej stałej i immanentnej części świata: właśnie relacji. Będą one także leżeć w samym centrum projektów, jakie opisuję dalej, stanowiąc jednocześnie inspirujące opowieści o tym, jak może wyglądać świat po antropocenie.

Projektowanie wraz z przyrodą

Choć przemysł projektowy łączony jest z logiką kapitalizmu i konsumeryzmu, za co często bywa krytykowany⁴⁰, to od jakiegoś czasu zauważalna jest tendencja do tworzenia nowych nurtów, które mają odpowiadać na potrzeby mniejszości, problemy społeczne, ale także środowiskowe. Nurty te często przekraczają utrwalone sposoby myślenia o *designie* i architekturze, wychodząc poza swoje podstawowe założenia, jak rozwiązywanie problemów (*problem-solving*), orientacje na człowieku (*human centered design*) czy działanie afirmatywne: podtrzymujące *status quo*. Zmienia się też rola projektantów i projektantek, którzy, które rezygnują z samodzielnego podejmowania decyzji projektowych, ale angażują w proces osoby, które mają większą wiedzę na temat swojej pracy i potrzeb. Rola projektanta, projektantki pozostaje rolą ekspercką, ale nie jedyną: za równie ważną uznaje się wiedzę użytkowników i użytkowniczek. Taki sposób projektowania nazywa się partycypacyjnym⁴¹ lub uczestniczącym. Inna metoda zasługująca na uwagę to projektowanie uniwersalne⁴², które skupia się na potrzebach osób z niepełnosprawnościami czy osób nieneurotypowych. Jego celem jest zapewnienie wygody użytkowania dla każdego człowieka, także takiego, którego cechy różnią się od przeciętnych.

³⁸ *Ibidem*, s. 99.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Za pierwszą i jedną z bardziej znanych krytycznych opinii, dotyczących szkodliwości działań projektantów i projektantek odpowiedzialny jest Victor Papanek w książce *Dizajn dla realnego świata* (Kraków 2023).

⁴¹ J. Krokosz, *Wywiad to nie wszystko. O partycypacyjnych metodach projektowania*, <https://formy.xyz/arttykul/wywiad-to-nie-wszystko-o-partycypacyjnych-metodach-projektowania/> (dostęp: 21.02.2024).

⁴² K. Kowalski, *O co tyle szumu? Projektowanie uniwersalne*, <https://formy.xyz/arttykul/o-co-tyle-szumu-projektowanie-uniwersalne/> (dostęp: 21.02.2024).

Na tworzeniu groteskowych, prześmiewczych czy potwornych scenariuszy koncentrują się natomiast projekty krytyczne (nazywane również spekulatywnymi). Jest to nurt, który przeciwstawia się realizacji podstawowego celu projektowania rozumianego jako rozwiązywanie problemów, a zamiast tego tworzy projekty-opowieści, które problemy generują i zapraszają do tego, aby się z nimi skonfrontować⁴³. Z kolei *non-design* (nieprojektowanie) to nurt, w którym osoba projektująca minimalizuje zakres projektu, jeśli uważa go za pozbawiony sensu⁴⁴. W efekcie interwencji projektowej niekiedy nie zmienia się nic, tak jak stało się to w Bordeaux w wyniku pracy Lacaton i Vassal⁴⁵.

Nurt, który szczególnie interesuje mnie w tym tekście, to projektowanie wraz z przyrodą — jedna z metod *designu* allocentrycznego. Pojęcie to stworzone zostało przez Paole Antonelli, krytyczkę architektury i sztuki oraz kuratorkę XIII Triennale w Mediolanie. Przedrostek *allo-* oznacza „inny”, a projektowanie allocentryczne koncentruje się na wyjściu z własnej, egocentrycznej perspektywy na rzecz tworzenia dla „innego”: człowieka, gatunków, bytów odmiennych od nas samych⁴⁶. Termin ten jest szeroki i najczęściej dotyczy projektowania zrównoważonego, projektowania dla ludzi czy innych gatunków oraz projektowania, które jest oparte na współpracy międzygatunkowej⁴⁷. Właśnie ten ostatni aspekt: włączanie do projektowania i realizacji jego efektów aktorów nieludzkich, jest dla mnie szczególnie ważny. Sądzę, że realizuje on dwa postulaty. Po pierwsze, ten już wspomniany, dotyczący umieszczania w centrum relacji oraz — po drugie — postulat projektowania jako nadawania sensów. Należy więc nawiązać do Ezio Manzini, który zwrócił uwagę, że wartościowe projektowanie jest opowiadaniem historii, „które prowadzą do zmiany wartości społecznych, a więc są kulturotwórcze”⁴⁸. Poniżej prezentuję trzy przykłady takich działań.

⁴³ Pojęcie „krytycznego designu” zostało użyte po raz pierwszy w książce Anthony’ego Dunne’a i Fiony Raby *Hertzian Tales* (1999) a później w *Design Noir* (2001). Krótki opis i definicje znaleźć można np. w: A. Dunne, F. Raby, *Critical Design FAQ*, <http://dunneandraby.co.uk/content/bydandr/13/0> (dostęp 23.01.2024).

⁴⁴ Ideę *non-designu* opisano między innymi w C. Tonkinwise, *‘I prefer not to:’ Anti-progressive Designing*, [w:] *Undesign, Critical Practices at the Intersection of Art and Design*, red. G. Coombs, A. McNamara, G. Sade, London 2019.; T. Fry, *Elimination by Design*, “Design Philosophy Papers” 2015, nr 3 (2).

⁴⁵ A. Lacaton, J.P. Vassal, *Place Léon Aucoc, Bordeaux*, <https://www.lacatonvassal.com/index.php?idp=37#> (dostęp 21.04.2023); A. Lacaton, *In conversation with Mathieu Wellner*, [w:] *Reduce Reuse Recycle. Architecture as Resource*, German Pavillon 13th International Architecture Exhibition: La Biennale de la Venezia 2012, red. M. Petzet, F. Heilmeyer, Berlin 2012, <https://www.lacatonvassal.com/data/documents/20130415-18380412ReduceReuseRecycle.pdf> (dostęp 20.01.2024).

⁴⁶ M. Rosińska, A. Szydłowska, *Słowniczek Zoepolis*, [w:] *ZOEpolis...*, s. 33.

⁴⁷ A. Szydłowska, *Projekt Przyszłość: Dizajn allocentryczny, czyli projektowanie dla ludzi i innych gatunków*, <https://vimeo.com/405426087> (dostęp 23.06.2023).

⁴⁸ E. Manzini, *Design, When Everybody Design*, <https://www.youtube.com/watch?v=ApvE53CdFI&t=2561s> (dostęp 12.04.2023).

Architektura Olendrów

„Woda jest największym architektem świata”⁴⁹ — pisał duet architektów z Centrali. Analizowali oni projekty architektoniczne i sposoby życia, w których woda stanowiła ważny element. W ten sposób odkryli historię Olendrów, którzy narażeni na prześladowania w swojej ojczyźnie osiedlili się na Żuławach Wiślanych⁵⁰, żyjąc tam w zgodzie z rytmem wezbrań rzeki. Od około XVII wieku zaczęli zagospodarowywać mokradła i żyzne ziemie w okolicach Warszawy. Dzięki swoim umiejętnościom rolniczym i melioracyjnym potrafilo uprawiać rolę i panować nad zalewająca ich wodą. Robili to, kopiąc rowy, które pomagały im kontrolować przepływ wzbierającej rzeki, oraz usypując trytwy (nasypy), po których prowadzili drogi⁵¹. Ziemię pozostałą po wykopach wykorzystywali, aby formować pagórki (terpy), na których lokowali swoje zagrody. Używali także opłotków z wierzbiny, rozpinając je pomiędzy drzewami, aby pozwalały na zatrzymywanie niesionych przez wodę namulów i lodowej kry, przepuszczając jednocześnie przepływ wody⁵². Budowane przez Olendrów domy lokowane były na nachyleniu terenu. Przed wezbraniem Wisły rodzinę, zwierzęta i zapasy przenoszono na piętro. Kiedy parterem przepływała rzeka, nurt wpadał kolejno przez część mieszkalną, potem oborę, a na końcu stodołę. W ten sposób wymywał najpierw brud, a potem obornik, który spływając z nurtem na pole, wzbogacał glebę⁵³. W najniższym miejscu domu czekała już łódź, która unoszona przez pierwszą falę była gotowa, by oporządzić z niej obejście⁵⁴.

Takie podejście Olendrów jest dziś niezwykle rzadkie. Szukając sposobów projektowania architektury na terenach zalewowych, odnaleźć można raczej porady dotyczące regulacji rzek lub specjalnie materiały budowlano-elewacyjne, które zabezpieczą dom. Podejście to diametralnie różni się w tym, że dziś od wody chcemy raczej się odgradzać mimo budowania na terenach, na którym ona zawsze była (lub bywała). Olenдры z kolei nie tylko pogodzili się z obecnością Wisły, ale współpracowali z nią. Dzięki jej cyklicznym wezbraniom dbali o czystość i wzbogacali glebę. Wpływali na sposób jej przepływania tylko na tyle, na ile było to konieczne, a współżycie z nią uznali za swój sposób życia.

⁴⁹ M. Kuciewicz, S. De Iacobis, *Imaginarium*, „Architektura i Biznes” 2019, nr 2, s. 60.

⁵⁰ M. Lica-Kaczan, „Tu był dla nich raj, kiedy lala się woda”. O kim opowiada Skansen Osadnictwa Nadwiślańskiego w Więzeminie Polskim, Oddział Muzeum Mazowieckiego w Płocku?, https://www.historiaposzukaj.pl/wiedza,historiomat,1756,historiomat_olendrzy_w_polsce.html (dostęp 13.02.2024).

⁵¹ Skansen Osadnictwa Nadwiślańskiego, <https://mazowsze.szlaki.pttk.pl/1058-pttkmazowsze-skansen-osadnictwa-nadwislanskiego> (dostęp 13.02.2024).

⁵² M. Kuciewicz, S. De Iacobis, *Imaginarium...*, s. 64.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M. Kuciewicz, S. De Iacobis, *Życie w nurcie*, https://www.autoportret.pl/artykuly/zycie-wnurcie/#_ftnl (dostęp 10.01.2024).

„Slow the flow”

Kolejny projekt dotyczy okolic rzeki Seven w Anglii. W ciągu ostatnich 20 lat społeczności żyjące w jej sąsiedztwie borykały się z problemem poważnych powodzi, które powodowały ogromne szkody. Było tak na przykład w 2007 roku, kiedy woda zalała miasto Pickering w hrabstwie North Yorkshire⁵⁵. Nie był to jednorazowy incydent, bo mieszkańcy tych okolic od lat zmagali się z powodzią podczas obfitych deszczów. Początkowo próbowano radzić sobie z tym problemem poprzez budowanie tam, co było skutecznym działaniem. Z czasem okazało się ono jednak bardzo kosztowne i czasochłonne⁵⁶, a gdy stało się już wielomilionowym wydatkiem, przekroczyło możliwości finansowe lokalnej Agencji Środowiska⁵⁷. Ostatecznie wybrano rozwiązanie oparte na wykorzystaniu naturalnej retencji, odbywającej się dzięki... bobrom. W ramach projektu „Slow the flow” i pięcioletnich badań naukowych na teren lasu Cropton w kwietniu 2019 roku zostały wpuszczone dwa bobry, które, dzięki swoim wrodzonym umiejętnościom, zajmowały się utrzymywaniem istniejących już i zbudowanych przez ludzi tam oraz wznoszeniem nowych⁵⁸. Okazało się, że jedna z nich, stworzona z kłód, patyków i mułu, osiągnęła prawie 70 metrów szerokości, stając się największą bibrzą zaporą w Anglii. Jak opowiadała ekolożka z Forestry England, postępy bobrów i ich możliwości inżynieryjne przerosły oczekiwania organizatorów tego eksperymentu⁵⁹. Od kiedy zwierzęta zasiedliły rzekę Seven, sytuacja znacznie się poprawiła, a siedmiotysięczne miasteczko targowe stało się bezpiecznym miejscem do życia. Bobry oprócz sytuacji powodziowej poprawiły także bioróżnorodność obszaru leśnego i rzeki. Zaobserwowano wzrost liczebności wydr i rosnącą liczbę zimorodków oraz pliszek szarych. Zwierzęta przeniosły również kępę irysów na brzeg rzeki, co przyciągnęło większą ilość dzikich zwierząt. Ich obecność zdynamizowała środowisko i wzbogaciła ilość siedlisk⁶⁰. Cały projekt nie jest też obojętny dla lokalnej społeczności, zaangażował on bowiem wielu wolontariuszy i wiele wolontariuszek oraz kilka inicjatyw związanych z przyrodą. Informacje dotyczące powiększającej się bibrzej rodziny są aktualizowane na stronie internetowej

⁵⁵ P. Amalaraj, *Beavers save UK town from flooding by building 70m dam that is country's largest*, <https://www.dailystar.co.uk/news/weird-news/beavers-save-uk-town-flooding-29278262> (dostęp 10.04.2023).

⁵⁶ Forestry England, *Beaver trial at Cropton Forest*, <https://www.forestryengland.uk/beaver-trial-cropton-forest> (dostęp 10.04.2023).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ P. Amalaraj, *Beavers save UK town...*

⁶⁰ M. Parry, *Beavers in North Yorkshire save town from flooding with giant 70m dam*, <https://www.express.co.uk/news/uk/1737900/beavers-dam-pickering-North-Yorkshire-floodingsave> (dostęp 10.04.2023).

Leśnictwa Anglii (Forestry England) oraz pojawiają się w social mediach i spotykają się z ciepłym odbiorem.

Wyjątkowość tego projektu opiera się na międzygatunkowej współpracy, która rodzi zainteresowanie i — jak się wydaje — buduje międzygatunkową więź. Warto przypomnieć, że jest to jeden z procesów, w którym w Anglii reintrodukuje się bobry. Dzieje się to po 400 latach od ich wyginięcia — zniknęły one zupełnie w całym kraju, a stało się to w efekcie polowań. Ważnym faktem jest również to, że powrót jednego gatunku powoduje wzbogacenie bioróżnorodności poprzez pojawianie się większej ilości zwierząt i roślin. Spotkanie dwóch gatunków rodzi tutaj wiele kolejnych.

„Living Coffin”

Bob Hendriks, badacz z Uniwersytetu Delft, zaprojektował „żywą trumnę”, która rośnie samodzielnie. Powstaje bowiem z grzybni, która konsumując specjalnie przygotowany substrat tworzy trójwymiarową strukturę. Cały proces nie wymaga energii, ciepła ani światła i jest pasywny⁶¹. Jednak nie niska emisyjność produkcji jest tutaj najważniejsza. Głównym celem jest stworzenie zamkniętego systemu, w którym toksyny z martwego ciała człowieka zostają zneutralizowane i nie zanieczyszczają środowiska. Jednocześnie — jak przyznaje autor — sam sposób pochówku ma: „naprawiać niektóre szkody wyrządzone Ziemi przez ludzi”⁶² i tłumaczy: „obecnie żyjemy na cmentarzu natury. Nasze zachowanie jest nie tylko pasożytnicze, ale także krótkowzroczne. [...] Living Cocoon umożliwia ludziom ponowne zjednoczenie się z naturą i wzbogacenie gleby zamiast jej zanieczyszczania”⁶³.

Taki sposób pochówku radykalnie skraca także czas rozkładu ciała: kiedy ten tradycyjnie trwa od dwudziestu do trzydziestu lat, używając trumny z grzybni zredukowany jest aż dziesięciokrotnie: do dwóch–trzech lat. Sama skrzynia rozkłada się z kolei półtora miesiąca, a co szczególnie ciekawe — sam materiał „aktywuje się, [dopiero] kiedy zawiera w środku ciało”⁶⁴, wcześniej będąc „zapauzowanym”⁶⁵. Wydaje się, że dzieje się tak z racji tego, że grzybnia musi otrzymać pokarm, którego po wykorzystaniu substratu i uformowaniu skrzyni, dostarczają jej dopiero włóki.

⁶¹ N. Hitti, *Bob Hendriks designs “living coffin” from mushroom mycelium*, <https://www.dezeen.com/2020/09/16/bob-hendriks-living-cocoon-mycelium-coffin/> (dostęp 10.04.2023).

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ R. de Vries, *Bob Hendriks innovates: living mycelium as a raw material for ‘Loop Living Cocoon’*, <https://www.tudelftcampus.nl/bob-hendriks-innovates-living-mycelium-as-a-raw-material-for-loop-living-cocoon/> (dostęp: 21.02.2024).

⁶⁵ *Ibidem*.

Projekt ten jest najbardziej skomercjalizowanym przykładem, ale wydaje się realnie innowacyjnym pomysłem, który pozytywnie wpływa na środowisko. Choć śmierć w wielu kulturach nie jest tematem chętnie poruszonym, to dotyczy każdego, a rosnąca liczba ludzi zamieszkujących ziemię to także więcej pochówków. Jak sądzę, szczególnie bogate społeczeństwa pozwalają sobie na wysokoemisyjne pochówki (kremacje czy trumny) i szczególnie takie są odbiorcami, odbiorczyniami tego produktu. Ważniejszym jest jednak dla mnie ponownie międzygatunkowy proces i relacja, w którą wchodzi bezpośrednio ciało umarłego i grzyby aktywujące się po pochówku. Wybór trumny z grzybni jest świadomym działaniem, które zamiast spowalniać rozkład ciała czy upamiętniać zmarłego poprzez budowę pomnika, łączy się z świadomą zgodą na szybką dekompozycję i pochówek w wyznaczonych do tego terenach leśnych.

Zakończenie

Cechy i charakter przedstawionych projektów, jako działań nastawionych na współpracę międzygatunkową, wydają mi się być właściwym przykładem relacji, które Haraway nazwałaby relacją gatunków stowarzyszonych. Owo skupienie na relacji, jako najmniejszej z możliwych jednostek analizy⁶⁶, uważam za gest przeciwstawienia się ludzkiej dominacji i przemocy, które poprzez binarne podziały łatwiej jest usprawiedliwiać. Idea implozji zawarta w pojęciu „naturykultury” może, jak sądzę, wspierać uznanie międzygatunkowego pokrewieństwa i splotów, które są przygodne i „nigdy nie zawiązują się raz na zawsze”⁶⁷. Z kolei analizy teoretyczne i działania projektowe, skierowane ku „uspołecznianiu natury”⁶⁸ uwiadcniają proces wycofywania się ludzi z dominujących lub opiekuńczych postaw wobec przyrody na rzecz upodmiotowienia jej. Sądzę, że samo projektowanie staje się tutaj sposobem na hakowanie myślenia antropocentrycznego, a dzięki swojemu praktycznemu charakterowi tworzy także mikroutopie. Te negocjują sposoby myślenia i działania ludzi, pozwalają na wyobrażanie sobie innych sposobów życia (które miałyby służyć przetrwaniu różnych gatunków i także gatunku ludzkiego), są więc kulturotwórcze. Jest to spójne z opinią przedstawicieli krytyki ekologicznej, którą przywołuje Aleksandra Ubertowska: „konstruktywne strategie [drogi wyjścia z zagrożeń antropocenu] powinny przybierać formę przekształcenia pola symbolicznego/wyobraźniowego, stąd wysoka ranga działań artystycznych w tak pomyślanym odnowieniu ludzkiego podejścia do środowiska i stworzeniu nowej

⁶⁶ D. Haraway, *Manifest gatunków...*, s. 255.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 249.

⁶⁸ M. Biedziński, *Architektura międzygatunkowa. Możliwości koegzystencji*, [w:] *Naturakultura. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, red. J. Jeśmian, M. Skrzeczkowski, Gdańsk 2022 s. 146.

»ocalającej« formy tożsamości gatunkowej»⁶⁹. Do tego potrzebujemy utopii i w tym kierunku zmierza nie tylko projektowanie, ale także współczesna humanistyka⁷⁰. Stanowi to doskonały materiał do pracy kulturoznawczej, zorientowanej na analizę utopii jako nośników pragnień, wartości i znaczeń.

Bibliografia

- Albrecht G., Van Horn G., *Exiting the Anthropocene and Entering the Symbiocene*, <https://human-sandnature.org/exiting-the-anthropocene-and-entering-the-symbiocene/> (dostęp: 20.01.2024).
- Amalaraj P., *Beavers save UK town from flooding by building 70m dam that is country's largest*, <https://www.dailystar.co.uk/news/weird-news/beavers-save-uk-town-flooding-29278262> (dostęp: 10.04.2023).
- Biedziński M., *Architektura międzygatunkowa. Możliwości koegzystencji*, [w:] *Naturakultura. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, red. J. Jeśmian, M. Skrzeczkowski, Gdańsk 2022, s. 139–163.
- Bińczyc E., *Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego*, „Analiza i Egzystencja” 2022, s. 117–134.
- Crutzen P.J., Stoermer E.F., *The “Antropocene”*, “Global Change Newsletter” 41, 2000, s. 17–18.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.
- Dunne A., Raby F., *Critical Design FAQ*, <http://dunneandraby.co.uk/content/bydandr/13/0> (dostęp: 23.01.2024).
- Fiedorczyk J., Lach D., Springer F., *Wszystko zależy od czerwonej taczki*, 2022, Audioteka, odcinki 1, 2. *Forestry England, Beaver trial at Cropton Forest*, <https://www.forestryengland.uk/beavertrial-cropton-forest> (dostęp: 10.04.2023).
- Fry T., *Elimination by Design*, “Design Philosophy Papers” 2015, nr 3 (2), s. 145–147.
- Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe, Antologia przykładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2021, s. 241–260.
- Haraway D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham 2016.
- Hitti N., *Bob Hendrixx designs “living coffin” from mushroom mycelium*, <https://www.dezeen.com/2020/09/16/bob-hendrixx-living-cocoon-mycelium-coffin/> (dostęp: 21.02.2024).
- Jeśmian J., Skrzeczkowski M., *Nauki o naturze kulturze? Kulturoznawstwo w dobie posthumanizmu*, [w:] *Naturakultura. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, red. J. Jeśmian, M. Skrzeczkowski, Gdańsk 2022, s. 11–27.
- Kowalski K., *O co tyle szumu? Projektowanie uniwersalne*, <https://formy.xyz/artikul/o-co-tyle-szumu-projektowanie-uniwersalne/> (dostęp: 21.02.2024).
- Krokosz J., *Wywiad to nie wszystko. O partycypacyjnych metodach projektowania*, <https://formy.xyz/artikul/wywiad-to-nie-wszystko-o-partycypacyjnych-metodach-projektowania/> (dostęp: 21.02.2024).
- Kuciewicz M., De Iacobis S., *Imaginarium*, „Architektura i Biznes” 2019, luty, s. 54–83.
- Kuciewicz M., De Iacobis S., *Życie w nurcie*, https://www.autoportret.pl/artikuly/zycie-w-nurcie/#_ftn1 (dostęp: 10.01.2024).
- Lacaton A., *In conversation with Mathieu Wellner*, [w:] *Reduce Reuse Recycle. Architecture as Resource: German Pavillon 13th International Architecture Exhibition: La Biennale de la Venezia*

⁶⁹ A. Ubertowska, *Antropocen/strategie oporu. Geomorficzny projekt Renza Piano*, „Prace Kulturoznawcze” 22, 2018, nr 1–2, s. 84.

⁷⁰ E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 31.

- 2012, red. M. Petzet, F. Heilmeyer, Berlin 2012, <https://www.lacatonvassal.com/data/documents/20130415-18380412ReduceReuseRecycle.pdf> (dostęp: 20.01.2024).
- Lacaton A., Vassal J.P., *Place Léon Aucoc, Bordeaux*, <https://www.lacatonvassal.com/index.php?idp=37#> (dostęp: 21.04.2023).
- Lica-Kaczan M., „*Tu był dla nich raj, kiedy lała się woda*”. *O kim opowiada Skansen Osadnictwa Nadwiślańskiego w Więczeminie Polskim, Oddział Muzeum Mazowieckiego w Płocku?*, https://www.historiaposzukaj.pl/wiedza,historiomat,1756,historiomat_olendrzy_w_polsce.html (dostęp: 13.02.2024).
- Manzini E., *Design, When Everybody Design*, <https://www.youtube.com/watch?v=Ap-vE53CdFI&t=2561s> (dostęp: 12.04.2023).
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat — natura ludzka*, przeł. R. Zimand, Warszawa 1977.
- Papanek V., *Dizajn dla realnego świata*, przeł. J. Holzman, Łódź 2012.
- Parry M., *Beavers in North Yorkshire save town from flooding with giant 70m dam*, <https://www.express.co.uk/news/uk/1737900/beavers-dam-pickering-North-Yorkshire-floodingsave> (dostęp: 10.04.2023).
- Pietraszko S., *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2010.
- Rosińska M., Szydłowska A., *Słowniczek Zoepolis*, [w:] *ZOEpolis. budując wspólnotę ludzko-nie-ludzka*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 33–54.
- Skansen Osadnictwa Nadwiślańskiego*, <https://mazowsze.szlaki.pttk.pl/1058-pttkmazowsze-skan-sen-osadnictwa-nadwislanskiego> (dostęp: 13.02.2024).
- Stangret-Rogowska M., *Opowiedzieć świat inaczej. O praktykowanie utopii w antropocenie*, [w:] *ZOEpolis. Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzka*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 89–105.
- Steffen W., *The Anthropocene*, TEDx Canberra 2010, <https://www.youtube.com/watch?v=ABZjlfhN0EQ> (dostęp: 8.01.2024).
- Sugiera M., *Wprowadzenie*, [w:] *Hakowanie antropocenu*, red. M. Sugiera, Kraków 2023.
- Szydłowska A., *Projekt Przyszłość. Dizajn allocentryczny, czyli projektowanie dla ludzi i innych gatunków*, <https://vimeo.com/405426087> (dostęp: 23.06.2023).
- Tonkinwise C., *‘I prefer not to:’ Anti-progressive Designing*, [w:] *Undesign, Critical Practices at the Intersection of Art and Design*, red. G. Coombs, A. McNamara, G. Sade, London 2019, s. 74–84.
- Ubertowska A., *Antropocen/strategie oporu. Geomorficzny projekt Renza Piano*, „Prace Kulturoznawcze” 22, 2018, nr 1–2, s. 83–96.
- Usher P.J., *Untranslating the anthropocene*, “diacritics” 44, 2016, nr 3, s. 56–77.
- Vries R. de, *Bob Hendriks innovates: living mycelium as a raw material for ‘Loop Living Cocoon*, <https://www.tudelftcampus.nl/bob-hendriks-innovates-living-mycelium-as-a-raw-material-for-loop-living-cocoon/> (dostęp: 21.02.2024).
- White L. A., *The Evolution of Culture*, New York 1959.
- Wolska D., *Kultura jako części mowy*, „Ruch Literacki” 2019, z. 4, s. 451–457.
- Yelavich S., w rozmowie z M. Rosińską i A. Szydłowską, *Projektanci sprawiają, że rzeczy stają się dostrzegalne*, [w:] *ZOEpolis. Budując wspólnotę ludzko-nie-ludzka*, red. M. Gurowska, M. Rosińska, A. Szydłowska, Warszawa 2020, s. 71–76.
- Zamorska M., *Kain, plantacjocen i wykluczanie światów roślinnych*, „Kultura–Historia–Globalizacja” 26, 2019, s. 185–195.

Implosions of culture and nature. On co-designing with the natural environment

Abstract: The problem of the climate crisis is being analysed within a variety of scientific disciplines, and its complexity is prompting researchers to blur conceptual boundaries and strive for interdisciplinary research. This gives rise to ontological considerations, as it addresses, among other things, the now well-established nature-culture dualism. Numerous polemics against its validity are based on the need for cultural studies, and humanities in general, to move out of an anthropocentric orientation. The creation of hybrid terms like 'natureculture' aims to build a new vocabulary and bottom-up methodologies that respond to new challenges. Is there a chance to find in Stanislaw Pietraszko's binary theory of culture a gateway to transcend dualisms and search for the intertwining of the human and the non-human? In this text I seek an answer to this question, and point to the theoretical basis for developing possible narratives about the world after the Anthropocene. These stories situate at their centre adventitious relations that happen between species. I present examples of these through an analysis of three unique activities in which male and female designers collaborate with nature: animate and inanimate. Their practices transcend anthropocentric boundaries and inspire new ways of living.

Keywords: Anthropocene, climate, natureculture, binary oppositions, storytelling, design, allocentric, interspecies relations

* * *

Weronika Mazurek — magistra kulturoznawstwa i architektka. Angażuje się w badania nad antropocenem. Poszukuje sposobów projektowania, które powstają w odpowiedzi na kryzys klimatu i wymykają się logice wzrostu. W latach 2018–2022 działała we wrocławskich i ogólnopolskich inicjatywach związanych z ochroną klimatu i przyrody.

Bartłomiej Brzozowski

ORCID: 0009-0004-7899-6538

Uniwersytet Jagielloński

Legislacyjne ekoutopie. Postantropocentryczne rewolucje w prawie

Abstrakt: Artykuł dotyczy analizy projektów legislacyjnych, które konceptualizują relację między ludźmi a naturą w sposób nieznaną europejskim regulacjom prawnym. Autor, analizując *Uniwersalną Deklarację Praw Matki Ziemi*, stara się wykazać, że jest to dokument, który może być podstawą do budowania nowych ludzko-pozaludzkich wspólnot. Ewa Domańska zwraca uwagę, że „nowa humanistyka” próbuje znaleźć impulsy do tworzenia projektów „realistycznych i odpowiedzialnych utopii” w sztuce. Mają one być propozycjami alternatywnych układów społecznych. Autor rozpoczyna artykuł od zagadnienia prawa jako tekstu kultury. Stara się wykazać, że tego typu teksty również mogą być postrzegane jako przykłady mających potencjał krytyczny utopii. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej przedstawiono relację między teorią prawa a studiami kulturowymi, ze szczególnym uwzględnieniem konsekwencji wynikających z poszerzenia metodologicznego pola prawoznawstwa o założenia *cultural studies*. Następnie omówiona została kategoria utopii. Autor, inspirowany pracami Domańskiej i Magdaleny Matysek-Imielińskiej, przedstawia wartość myślenia utopijnego we współczesnej kulturze. Ostatnia część artykułu dotyczy analizy jednej z „legislacyjnych ekoutopii”, czyli *Uniwersalnej Deklaracji Praw Matki Ziemi*.

Słowa-klucze: legislacyjne ekoutopie, Matka Ziemia, prawa natury, kapitalizm, *cultural studies*

Współczesne problemy cywilizacyjne ze względu na globalną skalę oddziaływania stawiają przed ludźmi wyzwania, których nie sposób już rozwiązać na poziomie lokalnym. Trwający kryzys klimatyczny domaga się przedstawienia odpowiedzialnych propozycji przeciwdziałania jego skutkom. Hiperobiekty¹ w postaci

¹ Za Anną Barcz należy stwierdzić, że hiperobiekty u Timothy’ego Mortona „[n]ie są [...] w zasięgu ludzkiej skali czasu i przestrzeni; mimo że mogą być odpadami ludzkiej działalności, to są nieznanymi i niedającymi się badać obiektami — termin ten dodatkowo podkreśla ich obcy charakter; są także hiper, co znaczy, że znajdują się ponad i poza naszym poznaniem; teoretycznie są transcendentne i myśląco nietranscendentalne”. Morton, wyjaśniając czym są hiperobiekty, koncentruje się przede wszystkim na ich właściwościach. Zauważa, że przedmioty te są lepkie, groźne, osobliwe, sprawcze czy demoniczne. Skutki oddziaływania hiperobiektów są bezpośrednie, a ich

skorelowanego ze sobą kapitalizmu i katastrofy klimatycznej staje się, jakby określili to Timothy Morton, coraz bardziej „lepkki”. Wnika on coraz głębiej w tkanki społeczne oraz organiczne. Skutki kapitałocenu² zaczynają być odczuwalne w większym niż kiedykolwiek wcześniej natężeniu. W obecnej sytuacji zagrożone są wszystkie podmioty wchodzące w skład ludzko-pozaludzkiej wspólnoty. Wspólnoty, którą tworzymy z innymi organizmami — zwierzętami, roślinami czy w końcu całą naturą, rozumianą jako zespół wielu współzależnych i współbytujących ze sobą istot. Skala problemu powoduje, że konieczne jest podjęcie równie radykalnych kroków, które mają przeciwdziałać dalszej degradacji środowiska naturalnego i ocalić to, co jeszcze ma szansę przetrwać.

W artykule tym przedstawię strategię, jaką można przyjąć, aby choć w pewnym stopniu wpłynąć pozytywnie na dobrostan natury. Z jednej strony będzie ona mieć charakter krytyczny wobec antropocentrycznie zorientowanego prawa, a z drugiej będzie pozytywną propozycją zmiany obecnego *status quo*. Strategia, którą nazywam na potrzeby tego artykułu „legislacyjną ekoutopią”, jest przede wszystkim próbą przemyślenia podstawowych założeń, na których zbudowane są europejskie instytucje prawne, oraz działaniem zmierzającym do rozszczęlnienia dyskursu i otwarcia go na wiedzę pochodzącą z innych kręgów kulturowych. Koncepcja ta opiera się na zredefiniowaniu relacji między ludźmi i bytami pozaludzkimi poprzez

przeżywanie ma charakter intymny. Morton stwierdza: „[m]imo że bezpośrednie, intymne objawy hiperobiektyw są wyraziste i często bolesne, niosą ze sobą ślad czegoś nierzeczywistego”. Jako przykład tego rodzaju obiektów Morton podaje chociażby promieniowanie, foliową reklamówkę czy system kapitalistyczny. Zob. T. Morton, *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty Drugie” 2, 2018, s. 284–295 oraz A. Barcz, *Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobiektyw Timothy’ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze*, „Teksty Drugie” 2, 2018, s. 75–87.

² Koncepcja ta zakłada przede wszystkim, że to kapitalizm jako system społeczno-ekonomiczny jest odpowiedzialny za degradację środowiska naturalnego. Głównym twórcą tej propozycji jest Jason W. Moore. Badacz, posługując się pojęciem kapitałocenu, nie miał na celu zastąpienia nim kategorii antropocenu. Moore zwraca uwagę, że używane przez niego określenie komplikuje kwestię odpowiedzialności za katastrofę klimatyczną. W artykule *Narodziny Taniej Natury* stwierdza, że „[m]yślenie w kategoriach kapitałocenu wyraża trzy kwestie, których perspektywa antropocenu nie zawiera — i nie może zawierać”. Po pierwsze badacz dostrzega, że antropocentryzm nie bierze pod uwagę inherentnie od siebie zależnych oraz wzajemnie się warunkujących elementów w triadzie kapitalizm–władza–natura. Jak sam pisze: „historia kapitalizmu jest relacją kapitału, władzy i natury postrzeganych jako organiczna całość”. Następnie przechodzi do krytyki stanowisk, które (1) sprowadzają kapitalizm do zużywania nieodnawialnych źródeł energii, jak np. paliwa kopalne oraz tych (2) upatrujących genezy kapitalizmu w XVIII-wiecznej Anglii. Zob. J.W. Moore, *Narodziny Taniej Natury*, przeł. K. Hoffmann, [w:] *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffman, P. Szaj, W. Szwebs, Poznań 2021. Ewa Bińczyk, komentując myśl badacza, trafnie stwierdza, że: „[w] opinii Moore’a [...] systemowych przyczyn planetarnego kryzysu środowiskowego należy doszukiwać się w kapitalizmie. Kapitalizm w ujęciu amerykańskiego badacza to przede wszystkim system akumulacji kapitału oraz akumulacji pracy”. Zob. E. Bińczyk, *Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego*, „Analiza i Egzystencja” 59, 2022, s. 117–134.

rezygnację z układu władzy o charakterze hierarchicznym na rzecz bardziej inkluzywnego i egalitarnego układu horyzontalnego. Projekt, który chciałbym przedstawić, korzysta z teorii utopii, w której dostrzegam potencjał do budowania nowych wspólnot. Ewa Domańska w artykule *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej* zwróciła uwagę, że „»nowa humanistyka« próbuje odnaleźć w sztuce, literaturze, filmie itp.»³ projekty „realistycznych i odpowiedzialnych utopii”⁴, które mają być propozycjami alternatywnych układów społecznych. Przyjęcie założenia wstępnego, jakim jest rozpoznanie tekstu prawnego jako tekstu kultury, znacząco poszerzy obszar badawczy i pozwoli na dostrzeżenie w niektórych projektach legislacyjnych właśnie takich projektów utopijnych.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej — *Prawo jako tekst kultury* — przedstawię relację między teorią prawa a studiami kulturowymi. Skupię się na konsekwencjach poszerzenia pola metodologicznego prawoznawstwa o nowe narzędzia służące do interpretowania tekstów. Prawo, ze względu na rolę, jaką odgrywa w tworzeniu rzeczywistości społeczno-kulturowej, wydaje się obiektem badawczym wartym uwagi teoretyków i teoretyczek kultury. Z tego samego względu sądzę, że to właśnie w projektach legislacyjnych możemy szukać utopijnych pierwowzorów. Następnie, w części *Zwrot utopijny w kulturoznawstwie*, zanalizuję kategorię utopii. Inspirując się pracami Ewy Domańskiej i Magdaleny Matyssek-Imielińskiej, przedstawię wartość myślenia utopijnego we współczesnej kulturze. Skupiając się przede wszystkim na sytuacji bytów pozaludzkich, sięgnę do teorii posthumanistycznej, która dzięki swojemu potencjałowi krytyczno-afirmatywnemu jest pomocnym narzędziem w procesie redefiniowania i dekonstruowania antropocentrycznych presupozycji prawa. Ostatnia część artykułu będzie poświęcona analizie jednej z „legislacyjnych ekoutopii”, czyli *Uniwersalnej Deklaracji Praw Matki Ziemi*. Badając treść deklaracji, wskażę na proponowane przez nią zmiany prawne oraz etyczne, które w założeniu mają przyczynić się do zwiększenia ochrony praw bytów pozaludzkich.

Prawo jako tekst kultury

Studia kulturowe są dyscypliną o szerokim spektrum zainteresowań badawczych. Analizie poddawane są przede wszystkim teksty kultury — literatura, sztuka, film, ale również zjawiska społeczno-kulturowe, takie jak: rasa, płeć, seksualność oraz klasa. Ewa Pępiak zauważa, że „[p]rzedmiotem badań kulturoznawczych

³ E. Domańska, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2, s. 42.

⁴ *Ibidem*.

stają się prądy dominujące w rzeczywistości społeczno-kulturowej”⁵. Badaczka wymienia chociażby takie zjawiska, jak:

wielość form, kultura masowa, wpływ technologii na środowisko ludzkie, globalizacja rozumiana jako ekspansja kultury anglo-amerykańskiej, ekologizm, feminizm, kwestia mniejszości, delegitymizacja opozycji swój-obcy, życie w wielkich miastach, geografia humanistyczna, nowe media i wszechobecna kontekstualność⁶.

Zakładając, że zacytowany powyżej katalog nie ma charakteru zamkniętego, można przyjąć, że *cultural studies* są otwarte na ciągle poszerzanie swojego obszaru zainteresowań. Oczywiście jest więc, że tak ważny wytwór kultury, jak prawo, również jest interesującym przedmiotem badań dla teoretyków i teoretyczek kultury.

Teksty kultury postrzegane są przez kulturoznawców i kulturoznawczynie jako obiekty sprawcze, które mają potencjał do wpływania na struktury społeczne i przekształcania ich. To właśnie w nich zawoalowana jest wiedza o danej kulturze, o jej zwyczajach, rytuałach czy relacjach władzy, jednakże teksty nie są jedynie biernym relacjonowaniem rzeczywistości. Mogą one wpływać na charakter relacji społecznych — utwierdzać je i podtrzymywać lub kontestować i podważać ich zasadność. Teksty prawne otwarcie roszczą sobie prawo do konstruowania rzeczywistości społecznej. Ciesząc się legitymizacją władzy, mają one potencjał do produkowania dyskursu. Magdalena Krysińska-Kałużna stwierdza, że „[p]rawo jest jedną z dziedzin życia społecznego. Podobnie jak pozostałe jego dziedziny, jest uwarunkowane kulturowo, a jednocześnie kształtuje kulturę zbiorowości, która się nim posługuje”⁷.

W 2001 roku w pracy zbiorowej *A Companion to Cultural Studies* ukazał się artykuł Rosemary Coombe *Is there a Cultural Study of Law?* Autorka starając się odpowiedzieć na tytułowe pytanie, dostrzega znaczącą lukę badawczą: „choć istnieje wiele kulturoznawczych analiz prawa [*cultural legal studies* — przyp. B.B.], to nie można stwierdzić z łatwością, że pojawiły się studia kulturowe nad prawem [*cultural studies of law* — przyp. B.B.]”⁸. Warto zaznaczyć, że literatura przedmiotu bogata jest w książki i artykuły, które skoncentrowane są na badaniu systemów prawnych różnych kultur, jak również na obiektach jego manifestacji, takich jak teksty, wyroki sądowe czy zwyczaje z nim związane. Jednakże, zdaniem Coombe, nie powstał dotychczas „żaden znaczący zbiór prac demonstrujących zobowiązania metodologiczne, założenia teoretyczne i przekonania polityczne,

⁵ E. Pępiak, *Kultura jako przedmiot badań. O możliwości systematyki w obszarze Critical Culture Studies*, „ER(R)GO. Teoria — Literatura — Kultura” 10, 2005, nr 1, s. 180.

⁶ *Ibidem*.

⁷ M. Krysińska-Kałużna, *Prawo zwyczajowe czy zwyczajne bezprawie*, [w:] *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, red. M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński, Warszawa 2010, s. 127.

⁸ R. Coombe, *Is there a Cultural Studies of Law*, [w:] *A companion to Cultural Studies*, red. T. Miller, Oxford 2001, s. 36.

które charakteryzują interdyscyplinarną dziedzinę, jaką są *cultural studies*⁹. Jak wynika z przywołanych powyżej cytatów, autorka odróżnia od siebie dwa kulturowo zorientowane sposoby badania prawa. *Cultural legal studies*, jako nurt poprzedzający *cultural studies of law*, skupiony jest na badaniu prawa pod kątem „legitymizacji znaczeń, kształtowania tożsamości, definiowania perspektyw, poprzez które rozpoznajemy nas samych w świecie”¹⁰. Wraz ze zmianami w obrębie nauk humanistycznych w latach 80. i 90. *cultural legal studies* przyjmując perspektywę konstruktywistyczną, zaczęło postrzegać prawo jako „aktywnie tworzące świat społeczny, jakiego doświadczamy”¹¹. Coombe stwierdza, że *cultural studies of law* jest projektem interdyscyplinarnym, który angażuje do współpracy „socjologów, antropologów, literaturoznawców i prawników”¹². Autorka pokazuje, że prawo trzeba badać pod kątem narracyjnym oraz retorycznym. Należy dostrzec, że prawo poprzez swój tożsamościotwórczy charakter jest aktywnym konstruktorem świata społecznego. Posiada potencjał tworzenia i podtrzymywania hegemonicznych układów społecznych, wytwarzania znaczeń czy — w końcu — usuwania elementów niepasujących do przyjętej narracji. *Cultural studies of law* inspirowane narzędziami analitycznymi wypracowanymi przez *cultural studies* zakładają, że kultura jest przestrzenią walk i starć o znaczenia. Odzyskiwanie przestrzeni przez Innych przejawia się przykładowo w redefinicji pojęć, których dotychczasowe znaczenia były postrzegane jako naturalne i niezmiennie. Dlatego też krytyczny charakter badań w obrębie tej dyscypliny stał się jej cechą konstytutywną.

Ważnym etycznym założeniem studiów kulturowych jest wrażliwość na wszelkiego rodzaju wykluczenia podmiotowe. *Cultural studies*, otwierając się na podmioty dotychczas wykluczone, starają się wskazać miejsca opresji nieuprzywilejowanych marginesów. Można stwierdzić, że dekonstrukcja obowiązujących struktur panowania jest jednym z najważniejszych narzędzi krytycznych tak uprawianych badań. Analizy teleologicznie zorientowane są na zagwarantowanie sprawiedliwości badanym obiektom. Z jednej strony są one nakierowane na ukazanie mechanizmów wykluczania, a z drugiej podejmują starania mające na celu włączenie do dyskursu podmiotów dotychczas niewidocznych oraz tych, które nie posiadają reprezentacji. Etyczny wymiar włączania jest konsekwencją poststrukturalnych proweniencji *cultural studies*. Nurty krytyczne, które inspirują się *French Theory*, dążą do dekonstrukcji miejsc opresji podmiotów marginalizowanych. Dekonstrukcja, rozumiana jako bardzo dokładna analiza krytyczna, jest sprawiedliwością¹³, jak

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 37.

¹³ Zob. P. Skrzypczak, *Sprawiedliwość i prawo w świetle dekonstrukcji*, „Diametros” 20, 2009, s. 94–106; A. Sulikowski, *Derridiańska koncepcja prawa*, „Zeszyty Naukowe WWSZiP” 10, 2007, s. 166–173.

pisał J. Derrida, właśnie dlatego, że rozmontowuje systemy, które odpowiadają za proces wykluczania.

Tak uprawiane studia kulturowe — czy szerzej: współczesna humanistyka — opierają się przede wszystkim na podejrzliwym oglądzie rzeczywistości. Postmodernistyczna krytyka teraźniejszości, niewątpliwie niesamowicie ważna i potrzebna, obecnie znajduje się w stanie wyczerpania i kryzysu. Problemy współczesności o globalnym i sieciowym zakresie oddziaływania nie mogą zostać rozwiązane za pomocą narzędzi, które do owych kryzysów doprowadziły. Konieczne jest odrzucenie neoliberalnego indywidualizmu, o który często oskarżana jest teoria krytyczna, na rzecz bardziej afirmatywnych nurtów humanistyki zorientowanych na przyszłość. W mojej pracy skłaniam się ku myśleniu utopijnemu jako metodzie badania i projektowania nowych układów społecznych¹⁴, które oparte jest na inkluzywnych wspólnotach ludzko-pozaludzkich.

Zwrot utopijny w kulturoznawstwie

Zwrot utopijny w kulturoznawstwie jest związany z projektem humanistyki afirmatywnej zaproponowanym przez Ewę Domańską. Badaczka rozumie ją przede wszystkim jako „taką humanistykę, która jest w stanie wyobrazić sobie przyszłość »zawczasu«; niejako zwiastuje jej nadejście, a jednocześnie bierze udział w kształtowaniu możliwych scenariuszy przyszłości”¹⁵. Scenariuszy, które dają „krytyczną nadzieję”¹⁶ do działania, gwarantują sprawczość podmiotom wchodzącym do wspólnoty oraz umożliwiają stałą re(de)konstrukcję założeń systemu.

Ważnym elementem alternatywnych wyobrażeń jest otwarcie dyskursu na podmioty pozaludzkie. Krytyczny wobec antropocentryzmu wymiar koncepcji Domańskiej wpisuje się w szersze zjawisko w humanistyce, jakim jest rozwój myślenia ekologicznego. Zaproponowany przez nią projekt opiera się na świadomości sieciowego oddziaływania aktorów ludzkich i pozaludzkich. W tak wyobrażonej relacyjności zagwarantowana zostaje sprawczość nie tylko ludzi, ale również zwierząt, roślin i wielu innych organizmów, które obecnie postrzegane są jako obiekty bierne, nieodczuwające i pozbawione życia. Domańska zachęca do ponownego namysłu nad kategoriami podmiotu i podmiotowości. Należy przemyśleć również podstawowe postmodernistyczne pojęcia, takie jak władza czy opresja. W tej pierwszej można dostrzec również jej charakter pozytywny. Podmiot nie musi być jedynie ujarzmiony. Badaczka proponuje, aby widzieć we władzy potencjalność do

¹⁴ Dokładną analizę utopii jako metody badań przeprowadziła Magdalena Matysek-Imielińska w artykule *Bądźmy realistami — żądajmy niemożliwego! Kulturoznawstwo i zwrot ku utopii?* („Kultura Współczesna” 100, 2018, s. 92–104), który był inspiracją dla powstania tego tekstu.

¹⁵ E. Domańska, *Sprawiedliwość...*, s. 49.

¹⁶ *Ibidem*, s. 42.

podejmowania działań w ramach określonej wspólnoty. Dopiero w społeczeństwie opartym na wzajemnym szacunku, podmiot nieantropocentryczny ma szansę rozwijając się w poczuciu bezpieczeństwa i troski. W projekcie Domańskiej „nie chodzi o forowanie naiwnych idei pojednania i konsensusu, ale (przy dalszym badaniu zjawisk negatywnych) o większe skupienie się na zjawiskach pozytywnych, co mogłoby pokazać, jak da się żyć razem w konfliktach”¹⁷.

Autorka, wchodząc w dialog z Rosi Braidotti, pokazuje, że mimo wspólnych założeń teoretycznych, obie badaczki lokują możliwość zmiany w odmiennych koncepcjach podmiotu. Braidotti, której myśl zakotwiczona jest w feminizmie, teorii Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego oraz witalistycznej filozofii Barucha Spinozy, koncentruje się na wizjach technokultury¹⁸. Domańska natomiast dostrzega potencjał w badaniu i konstruowaniu „realistycznych ekoutopii”¹⁹, które związane są z nieeuropocentryczną wiedzą tubylczą²⁰.

Analizując utopijny projekt Domańskiej, należy podkreślić, że nie chodzi jej o wielkie projekty o globalnym obszarze oddziaływania. Nie mają one również charakteru futurystycznej abstrakcji. Zależy jej przede wszystkim, aby „poszukiwać utopii w potencjalności »tu i teraz« i takie istniejące załączki utopii realnych, realistycznych i odpowiedzialnych próbować rozbudowywać albo/i po prostu budować je w konkretnym środowisku otaczającym codzienność”²¹.

Problemy współczesności, takie jak polityki nienawiści, kryzys migracyjny, wojny w Ukrainie i Palestynie, rozwój kapitalizmu czy ogólnoswiatowe pandemiczne ustanawiają nas w pozycji bezbronności i beznadziei. Afirmatywny charakter utopii ma z jednej strony zmotywować ludzi do walki o bezpieczną przyszłość, a z drugiej uzbroić w wiarę, że zmiana jest możliwa. Jednym z takich globalnych, czy wręcz planetarnych problemów jest kryzys klimatyczny. W literaturze, sztuce, grach wideo i filmach do głosu dochodzą narracje, które proponują potencjalne alternatywy dla współczesnej kapitałocentrycznej dystopii. Tym, co przede wszystkim zastanawia mnie w tym artykule, jest odpowiedź na pytanie, czy w szeroko pojętym polu prawnym możemy znaleźć swego rodzaju ekoutopijne projekty legislacyjne, które proponują nieantropocentryczny system społeczny. System, który nakierowany jest na współpracę, mającą na celu przeciwdziałanie degradacji przyrody. Moim zdaniem jednym z przykładów „legislacyjnych ekoutopii” jest *Uniwersalna Deklaracja Praw Matki Ziemi*.

W artykule *Bądźmy realistami — żądajmy niemożliwego! Kulturoznawstwo i zwrot ku utopii?* Magdalena Matuszek-Imielińska uznała: „Myślenie utopijne jako metoda pozwala dostrzegać i analizować oddolnie tworzące się praktyki społeczne,

¹⁷ E. Domańska, *Humanistyka afirmatywna. Władza i pleć po Butler i Foucaultie*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4, s. 129.

¹⁸ *Ibidem*, s. 126.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ E. Domańska, *Sprawiedliwość...*, s. 51.

zmierzające do wytworzenia nowych zwyczajów i alternatywnych instytucji”²². Potrzeba wytworzenia instytucji prawnych przełamujących *status quo* wynika ze świadomości niesprawiedliwości i nieostateczności obecnych, przede wszystkich wertykalnych, struktur panowania. Oddolnie tworzące się mikroutopie²³ są symptomami konieczności wprowadzenia większych zmian systemowych. Jedną z płaszczyzn, w których można dostrzec wytwarzanie się praktyk lokalnych, jest ochrona środowiska naturalnego. Zaangażowanie przejawia się w wielu formach. Począwszy od prozaicznej segregacji śmieci, przez działania społeczne aktywistów i aktywistek, aż po lobbowanie na rzecz wprowadzania odpowiednich przepisów, które mają zatrzymać postępujący wyzysk środowiska naturalnego. W skali światowej pojawia się coraz więcej zaangażowanych środowiskowo legislatur. Analizując zjawiska mające miejsce w sferze prawnej innych, pozaeuropejskich kultur, można dostrzec tendencję do zmiany w postrzeganiu elementów natury.

Prawne ekoutopie

Prawo, jako bastion podtrzymujący system antropocentryczny, jest obiektem krytyki teoretyków i teoretyczek posthumanizmu. Dostrzegają oni jego opresyjny charakter i obarczają odpowiedzialnością za proces wykluczania i marginalizowania podmiotów, które nie realizują wzorca opartego na oświeceniowym racjonalizmie. W przeszłości do wspólnoty „równych” niedopuszczane były kobiety, osoby niebiałe, osoby nieheteronormatywne czy osoby z niepełnosprawnościami fizycznymi i psychicznymi. Joanna Bednarek zwróciła uwagę na ekskluzywność kategorii podmiotowości prawnej: „[w]alki robotnicze, walki antykolonialne czy feminizm to przykłady wysiłków na rzecz redefinicji człowieczeństwa pojmowanego jako prawo wstępu do elitarnego klubu, w którym ma (przynajmniej teoretycznie) panować demokracja, a jego członkowie posiadają pewne niezbywalne prawa”²⁴.

Współcześnie to właśnie byty pozaludzkie są grupą, której odbiera się sprawczość i aktywność, dewaluując ich wartość poprzez odwołanie do kategorii racjonalności. Apriorycznie przyjmowany argument podnoszony przez przeciwników włączania nie ludzi w obszar „tego, co ludzkie” zostaje zdekonstruowany przez czerpiący z teorii poststrukturalnej posthumanizm. Etyczny charakter tego nurtu skoncentrowany jest na poddaniu krytycznemu oglądowi „neutralnych” — wydawałoby się — instytucji i praktyk społecznych. Zmiana, do której dąży posthumanizm, to przede wszystkim rozmontowanie hierarchicznych struktur władzy wytworzonych przez jedną hegemoniczną grupę, która przez lata decydowała

²² M. Matysek-Imielińska, *Bądźmy realistami...*, s. 96.

²³ Zob. E. Domańska, *Sprawiedliwość...*

²⁴ J. Bednarek, *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 14, 2014, nr 4, s. 171–172.

o przyznawaniu lub odbieraniu podmiotowości prawnej poszczególnym jednostkom. W zamian proponuje się budowanie inkluzywnych wspólnot opartych na solidarności i wrażliwości na sytuację słabszych, dotychczas urzeczawianych i pozbawionych prawa głosu²⁵.

Krytyka antropocentrycznego prawa ma miejsce również poza dyskursem akademickim. Zmiany widoczne są w politykach państw przeprowadzających reformy praw lokalnych oraz podejmujących próby tworzenia zupełnie nowych kodyfikacji prawnych, które od podstaw starają się stworzyć system konceptualizujący relację między człowiekiem a naturą w bardziej równościowy sposób. Koncepcja przyznawania praw składnikom przyrody, analogicznych do tych, które dotychczas przynależały człowiekowi, jest stosowana przez coraz większą liczbę legislatur państwowych. Najpopularniejszymi przykładami są bodajże rzeki: nowozelandzka Wanganui oraz indyjski Ganges. Obie ze względu na swoje znaczenie dla tamtejszych kultur uzyskały osobowość prawną. Przyjęcie takiej strategii jest przede wszystkim gwarantem ich lepszej ochrony. Tego typu działania mają z jednej strony zachować integralność natury, jak również zmieniać społeczne wyobrażenia o statusie ontologicznym każdego z jej składników. Rzeki, lasy czy jeziora przestają być postrzegane jako dostarczyciele zasobów, które można skapitalizować na globalnym rynku. Podmioty te zaczynają być traktowane jako dobra same w sobie, którym należy się szacunek i troska.

Koncepcja praw natury²⁶ nie jest jedyną oddolną inicjatywą prawną zmierzającą do wytworzenia alternatywnych scenariuszy współycia istot ludzkich i pozaludzkich. W artykule *Prawo jako spekulacja* Maria Wodzińska zanalizowała również inne praktyki z obszaru aktywizmu, prawa i sztuki, które dążą do zmian prawnych dotyczących środowiska. Autorka wymieniła chociażby takie inicjatywy, jak: „eksperymenty z formułą trybunału” czy starania o poszerzenie katalogu przestępstw w prawie międzynarodowym o „ekobójstwo” i „zbrodnię przeciwko naturze”. Pierwsze z nich, definiowane jako „przestępstwo o dużych rozmiarach, niosące ze sobą wielkie konsekwencje dla ekosystemów”²⁷, miałyby przeciwdziałać bezkarności wielkich korporacji. Wprowadzenie „ekobójstwa” jako piątej zbrodni do Statutu Rzymskiego miałyby, zadaniem aktywistów i aktywistek klimatycznych, zagrozić podmiotom odpowiedzialnym za degradację środowiska naturalnego znacznie dotkliwyszymi sankcjami. Natomiast „zbrodnię przeciwko naturze” Wodzińska interpretuje jako „punktowy i pojedynczy akt przemocy”²⁸.

²⁵ Więcej o związkach prawa i teorii posthumanistycznej zob. A. Sulikowski, *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole 2013.

²⁶ Zob. B. Widła, *Prawa natury? Własność i podmiotowość prawna w antropocenie*, [w:] *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Kraków 2022, s. 513–539.

²⁷ M. Wodzińska, *Prawo jako spekulacja*, [w:] *Hakowanie antropocenu*, red. M. Sugiera, Kraków 2023, s. 270.

²⁸ *Ibidem*.

Działania oddolne nie ograniczają się jedynie do wywierania presji na gremia prawodawcze. Autorka we wspomnianym wyżej artykule omówiła również trybunały, które zostały powołane oddolnie i mają charakter przede wszystkim opiniotwórczy. Wyroki, postanowienia czy zarządzenia tego typu organów pozbawione są mocy prawnej, wobec czego można byłoby stwierdzić, że posiadają jedynie (albo aż) moc moralną. Jak oceniła badaczka: „[j]ednym z pierwszych aktywistycznych eksperymentów, które wzięły pod uwagę wszystko, co wiąże się z szeroko rozumianą naturą, [...] było powołanie w październiku 2016 roku Międzynarodowego Trybunału do spraw Monsanto”²⁹. Na przestrzeni ostatnich kilku lat kolektywy artystyczno-badawcze powoływały również inne trybunały, których działania były i są nakierowane na badanie szkodliwych dla środowiska polityk wielkich korporacji. Wymienić można chociażby Trybunał do spraw Międzypokoleniowych Zbrodni Klimatycznych czy Trybunał Klimatyczny³⁰.

Działaniami o charakterze krytycznym wobec kapitalistycznego antropocentryzmu są próby tworzenia projektów mających formę ekomanifestów. Wraz z rozwojem globalnego kapitalizmu i coraz większego wycisku tak ludzi, jak i natury, zaczęły powstawać ruchy mające na celu ukazanie mechanizmów funkcjonowania systemu. Powstały i wciąż powstają deklaracje oraz manifesty, które otwarcie krytykują obecny stan rzeczy i pokazują związek między gospodarką, ekonomią oraz kondycją natury. Za prekursorski można uznać tekst Joela Koveła i Michaela Löwy’ego. W *Maniście ekosocjalistycznym* autorzy stwierdzili, że kapitalizm: „naraża ekosystemy na destabilizujące je zanieczyszczenia, rozczłonkowuje habitaty, które ewoluowały przez eony, by umożliwić rozwój organizmów, eksploatuje surowce i redukuje zmysłową żywotność natury na chłodną wymienialność wymaganą do akumulacji kapitału”³¹.

Autorzy zauważyli, że w obrębie obecnego systemu nie da się stworzyć instytucji, które w sposób skuteczny przeciwdziałająby dotychczasowemu jego skutkom. Ich rozpoznanie jest bliskie krytyce kapitalizmu przeprowadzonej przez Herberta Marcusego, który w tekście *Ecology and Revolution* dowodził, że „logika ekologiczna to po prostu czyste zaprzeczenie logiki kapitalizmu. Ziemi nie uda się ocalić w obrębie kapitalizmu”³². Podobną intuicję zdaje się mieć również Jason W. Moore, który w artykule *Narodziny Taniej Natury* postuluje: „Zamknijcie kopalnię węgla, a spowolnicie globalne ocieplenie o jeden dzień; zakończcie relacje, które zbudowały kopalnię węgla, a powstrzymacie globalne ocieplenie na dobre”³³.

²⁹ *Ibidem*, s. 276.

³⁰ *Ibidem*, s. 281.

³¹ J. Kovel, M. Löwy, *Manifest ekosocjalistyczny*, przeł. B. Kozek, <http://lewica.pl/?id=14440&tytul=Kovel,-Lowy:-Manifest-ekosocjalistyczny> (dostęp: 4.03.2024).

³² H. Marcuse, *Ecology and Revolution*, [w:] *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*, red. D. Kellner, London 2005, s. 175, cyt. za: E. Bińczyk, *Kapitałocen, ekologiczna...*, s. 120.

³³ J. W. Moore, *Narodziny Taniej...*, s. 114.

W zamian autorzy manifestu proponują powrót do teoretycznych założeń socjalizmu z początku XX wieku, które starały się przeciwdziałać alienacji poprzez nacisk na samorozwój wytwórców mających kontakt z owocami własnej pracy. Autorzy postulują przejście z wytwórstwa masowego na jakościowe, które możliwe jest za sprawą „transformacji potrzeb”³⁴, a ostatecznym „[c]elem ekosocjalizmu miałyby być »uwolnienie wszystkich istot« i obalenie wszelkich form panowania”³⁵.

Manifesty ekologiczne przyjmują również formę aktów prawnych, które określiam właśnie jako „legislacyjne ekoutopie”. Projekty te konceptualizacją relacje między podmiotami ludzkimi i pozaludzkimi w kontrze do obecnych systemów prawnych państw Zachodu oraz prawa międzynarodowego. Ich geneza związana jest z oddolną i lokalną działalnością inspirowaną wiedzą tubylczą. Realistyczne utopie, o których pisała Domańska, mają być konstruowane przede wszystkim na podstawie wiedzy spoza centrum dotychczasowej jej produkcji. Badaczka dostrzeża potencjał emancypacyjny w myśleniu inspirowanym nieeuropejskimi sposobami poznania³⁶. Przykładem takiego aktu prawnego jest — moim zdaniem — *Uniwersalna Deklaracja Praw Matki Ziemi*. Dokument jest efektem prac konferencji klimatycznej zorganizowanej przez prezydenta Boliwii — Evo Moralesa — World People’s Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth in Cochabamba. Aissa Dearing stwierdziła, że przedstawiciele ze stu czterdziestu państw wzięli udział w wydarzeniu, „aby stworzyć wizję przyszłości, która nie tylko chroniłaby przyrodę, ale także wyobrażała sobie świat według innego paradygmatu myślenia i bycia”³⁷. Bielińska w cytowanym już przeze mnie artykule opisuje wydarzenia poprzedzające konferencję Moralesa, w które również zaangażowane były ruchy ludów rdzennych³⁸. Badaczka przywołuje w nim między innymi „konferencję ekosocjalistyczną, która odbyła się w mieście Belém w brazylijskim stanie Pará, położonym w rejonie Amazonii, bezpośrednio po Światowym Forum Społecznym w 2009 roku”³⁹. Natomiast rok później w Boliwii powstały dokumenty, które nabudowane są na analogicznych fundamentach aksjologicznych oraz mają ten sam cel. Mowa tutaj o *Porozumieniu ludowym* i *Uniwersalnej Deklaracji Praw Matki Ziemi*⁴⁰, której poświęcam dalszą część artykułu.

Rozpoczynając analizę tekstu deklaracji, należy podkreślić, że koncepcja przyznania praw Matce Ziemi jest przede wszystkim próbą zaproponowania

³⁴ J. Kovel, M. Löwy, *Manifest...*

³⁵ K. Bielińska, *Ekosocjalizm: między ruchem społecznym a teorią marksowską*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 30, 2022, s. 38.

³⁶ E. Domańska, *Humanistyka afirmatywna...*, s. 126–127.

³⁷ A. Dearing, *Cochabamba People’s Agreement: Annotated*, <https://daily.jstor.org/cochabamba-peoples-agreement-annotated/> (dostęp: 15.02.2024).

³⁸ K. Bielińska, *Ekosocjalizm...*, s. 38.

³⁹ *The Belem Declaration*, [w:] M. Löwy, *Ecosocialism. A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*, Chicago 2015, s. 84–98, cyt. za: K. Bielińska, *Ekosocjalizm...*, s. 38.

⁴⁰ K. Bielińska, *Ekosocjalizm...*, s. 39.

sprawiedliwszego względem natury systemu władzy. Preambuła deklaracji rozpoczyna się od słów: „My, ludzie i narody Ziemi”⁴¹. Zaimek osobowy, od którego rozpoczyna się zdanie, wskazuje na aksjologię, która stanęła u podstaw deklaracji. Ochrona środowiska naturalnego powinna wyjść poza neoliberalny indywidualizm i stać się kwestią wspólną. Odpowiedzialność za obecną sytuację spoczywa na każdym z nas, dlatego też każda osoba ma obowiązek powziąć działania mające na celu przeciwdziałanie skutkom systemu. Wspólnotowość, o której mówi dokument, jest wynikiem pozycji człowieka w sieci wzajemnych relacji z innymi gatunkami i istotami. Wszyscy jesteśmy częścią Matki Ziemi, której status ontologiczny jest niepodważalny. Warto w tym miejscu przedstawić stanowisko Dipesha Chakrabarty’ego, który trafnie problematyzuje kwestię tego „wspólnotowościowego” zaimka. Bengalski historyk w tekście *Humanistyka planetarna między dekolonialnością i postkolonialnością* zauważa, że „problem z zaimkiem »my« to kluczowy aspekt ludzkiego wymiaru aktualnego kryzysu planetarnego”⁴². Jego zarzut opiera się krytycznej analizie projektów geoinżynieryjnych mających na celu przeciwdziałanie skutkom antropogenicznych zmian klimatu, które posługują się zadaniami warunkowymi: „Gdybyśmy tylko...”⁴³. Chakrabarty, odwołując się do wiedzy historycznej, zauważa, że skoro „nigdy nie istniało jedno my całej ludzkości”⁴⁴, to i współcześnie ludzkość jako jedność nie jest w stanie sprostać kryzysowi o planetarnych rozmiarach. Dodatkowo stwierdza, że powracający w projektach mających na celu przeciwdziałanie katastrofie zaimek „my” „ujawnia zwodniczy pozór racjonalnego myślenia w naukach humanistycznych”⁴⁵.

W *Uniwersalnej Deklaracji...* natura to niepodzielny, sprawczy i przede wszystkim żywy byt. Autorzy i autorki przyznają jej rolę żywicielki, której ludzie i byty pozaludzkie zawdzięczają nie tylko życie, ale również środki zapewniające zdrowie i szczęście. Związek natury z ludźmi przedstawiony we wstępie do preambuły różni się od tego charakterystycznego dla kultur europejskich. Deklaracja powstała z inspiracji wiedzą ludności rdzennej, której konceptualizacje relacji człowieka z naturą przyjmują wymiar duchowy. Przyroda to nie bierna dostarczycielka zasobów. Jawi się ona jako istota upodmiotowiona i dzięki temu sprawcza. Domańska, pisząc o Tradycyjnej Wiedzy Ekologicznej, stwierdziła, że „[t]ypowe dla tej wiedzy jest przekonanie, że ludzkie istnienie pozostaje w bliskim, intymnym i opartym

⁴¹ *Universal Declaration of Right of Mother Earth*, 22.04.2010, <https://www.garn.org/wp-content/uploads/2024/02/ENG-Universal-Declaration-of-the-Rights-of-Mother-Earth.pdf> (dostęp: 5.03.2024).

⁴² D. Chakrabarty, *Humanistyka planetarna między dekolonialnością i postkolonialnością*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, [w:] *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera, Kraków 2023, s. 144.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

na pokrewieństwie związku ze środowiskiem i z innymi istotami żywymi”⁴⁶.
Badaczka w tym samym artykule dodała:

[w]arto zwrócić uwagę, że TWE opiera się na doświadczeniu (doświadczeniu miejsca); że przewartościowuje idee polityki i etyki, w którą włącza byty nie-ludzkie na niezależnych zasadach; proponuje nowe rozumienie personalizmu, gdzie za osobę uznaje się różne byty nie-ludzkie, na przykład osobo-roślina, osobo-skała)⁴⁷.

Następnie w deklaracji — poprzez zrównanie kapitalizmu z innymi formami grabieży — zostało przyznane, że to właśnie polityka oparta na ciągłym wzroście, wyzysku ludzi i natury, a także na bagatelizowaniu nadużyć podmiotów władczych spowodowała „ogromne zniszczenie, degradację i zakłócenie Matki Ziemi”⁴⁸. Nie-współmierna z rzeczywistymi potrzebami ludzkości eksploatacja przyrody jest inherentnym elementem kapitalizmu, który utrzymuje swoją hegemoniczną pozycję ze względu na możliwość wytwarzania sztucznych potrzeb oraz rekuperacji wszelkich form oporu. Jason W. Moore stwierdza, że „kapitalizm zbudowano na wykluczeniu z Ludzkości większości *ludzi* — rdzennej ludności, zniewolonych Afrykanów, prawie wszystkich kobiet, a nawet wielu białych mężczyzn (Słowian, Żydów i Irlandczyków)”⁴⁹. Znaczącej części osób nienależących do elitarnego grona został nadany status ontologiczny analogiczny do składników Natury⁵⁰. Gest „degradacji” można odczytać jako przyzwolenie na wyzysk i wykorzystanie (nieodpłatnej) pracy tego co nie-Ludzkie. Moore, powołując się na stanowisko wypracowane przez ekonomistki i ekonomistów ekologicznych, dostrzega zależność między nieograniczoną akumulacją kapitału a eksploatacją tego, co określa jako Tanią Naturę. „[K]apitał płaci tylko za część kosztów i nie ustaje w wysiłkach, aby reszty kosztów nie księgować. Do tych ostatnich należą głównie koszty reprodukcji siły roboczej, pożywienia, energii i surowców”⁵¹. Praca, jaką wykonuje Natura dla kapitalizmu, była dotychczas niedostrzegalna, a to właśnie na jej wyzysku i zawłaszczeniu system miał możliwość dalszego rozwoju.

Twórcy i twórczynie deklaracji są świadomi sieciowych współzależności wszystkich elementów przyrody. Zauważają, że prawa człowieka nie mogą być w pełni

⁴⁶ E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 24.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁴⁸ *Universal Declaration...*

⁴⁹ J.W. Moore, *Narodziny Taniej...*, s. 98.

⁵⁰ Użyta przeze mnie pisownia słowa „Natura” wynika z rozróżnienia, które wprowadza Moore. Otóż zauważa on, że w binarnym podziale na Ludzkość i Naturę zawołowane jest oparte na racjonalizmie usprawiedliwienie wyzysku tego, co nie-Ludzkie. Moore pisze: „U podstaw nowych struktur myślowych tkwił tryb wprowadzania podziałów, który zakładał separację. Najbardziej fundamentalną z separacji przyniósł podział Ludzkość–Natura”. W odseparowaniu człowieka od natury Moore dostrzega czynnik, który umożliwił rozwój kapitalizmu — „Granica ta — podział Natura/Społeczeństwo, który antropocen aprobejuje, a wielu i wiele z nas kwestionuje — miała fundamentalne znaczenie dla narodzin kapitalizmu. Pozwoliła bowiem naturze stać się Naturą — środowiskami bez Ludzi”, zob. *ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, s. 112.

realizowane bez rozpoznania i przestrzegania praw innych składników natury. Jako przykład może posłużyć prawo do życia w czystym środowisku. W lipcu 2022 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło rezolucję, na mocy której stwierdzono, że każdy człowiek posiada prawo do życia w niezanieczyszczonym środowisku. Należy zauważyć, że prawo to nie będzie realizowane w sytuacji, w której ludzie będą narażeni na skażone wody czy zanieczyszczone powietrze. Aby człowiek miał możliwość rozwijania się w zdrowiu i szczęściu, jest więc konieczna zmiana w podejściu do środowiska. Natura powinna być przede wszystkim dobrem samym w sobie, a nie jedynie nieodczuwającym, martwym przedmiotem przeznaczonym do bezrefleksyjnej eksploatacji. Autorzy deklaracji słusznie krytykują obecny system prawny, który w sposób niewystarczający i nieadekwatny chroni naturę. Emily Jones zauważyła, że prawo międzynarodowe (*International Environmental Law*) przedkłada interesy ekonomiczne kapitału, ponad interes natury:

IEL składa się z praw, które wynikają z suwerennej woli państw — ramy dla tworzenia prawa międzynarodowego zapewniają, że interesy państwa, a tym samym interesy gospodarcze, muszą być zrównoważone ze szkodami dla środowiska, a nawet mogą być chronione ponad interesami natury. Struktury te działają w celu zapewnienia, że centralny przedmiot IEL pozostaje nadal antropocentryczny⁵².

Standardy ochrony środowiska naturalnego wypracowane przez systemy europejskie, które następnie stały się podstawą dla kształtowania prawa międzynarodowego publicznego, nie spełniają swoich celów. W tym kontekście warto nadmienić, że twórcy i twórczynie deklaracji zwracają uwagę na istnienie alternatywnych systemów prawnych, które mogą stać się podstawą tak dla praw lokalnych, jak i dla prawa międzynarodowego. Systemy te są wynikiem pracy kultur poddanych procesom kolonizacyjnym. Bliskie relacje z poszczególnymi elementami przyrody były zastępowane schematami działania i myślenia wypracowanymi w Centrum. Z kartezjańskiego dualizmu, który jest fundamentem europejskiego poznania, wynika podział na świat kultury i natury. Odseparowanie człowieka od przyrody wiązało się z wypracowaniem określonej aksjologii. Myśląc w kategoriach Derridańskiej krytyki binaryzmów należy zauważyć, że w takich opozycjach jeden element zawsze jest wartościowany pozytywnie, dzięki czemu przyjmuje charakter uniwersalnego modelu odniesienia. Drugi natomiast zostaje wykluczony i sprowadzony na margines dyskursu. W efekcie to, co naturalne, jawiło się jako irracjonalne, uczuciowe i pozbawione kontroli, w przeciwieństwie do uporządkowanej i racjonalnej sfery ludzkiej (męskiej). Konstrukt kulturowo-społeczny w postaci oświeceniowego *Ratio* był uzasadnieniem władzy nad środowiskiem naturalnym, do której prawo rościli sobie ludzie. Tak skonstruowana narracja uniemożliwiła dostrzeżenie w naturze pełnoprawnego podmiotu, który jest częścią naszej wspólnoty oraz nas samych. Wraz z procesami

⁵² E. Jones, *Posthuman international law and rights of nature*, "Journal of Human Rights and the Environment" 12, 2021, s. 80.

dekolonialnymi i wzrostem świadomości postkolonialnej zaczęto odzyskiwać dotychczas wykluczone z dyskursu sposoby międzygatunkowego współbycia. Deklaracja postuluje więc konieczność przeprowadzenia radykalnych zmian systemowych. Należy przede wszystkim odejść od kapitalizmu i innych opresyjnych struktur władzy, które doprowadziły do obecnego stanu rzeczy i w ich miejsce wprowadzić systemy oparte na wiedzy odzyskanej, wiedzy tubylczej. Zakończenie preambuły jest wezwaniem Zgromadzenia Ogólnego ONZ do „przyjęcia jej [deklaracji — przyp. B.B.] jako powszechnego standardu działań dla wszystkich ludzi i narodów świata”⁵³. Dokument nakłada obowiązek w postaci promowania jego postanowień, aby poprzez edukację i uświadamianie urzeczywistnione zostały prawa Matki Ziemi. ONZ przyjmując deklarację, powinien zapewnić jak najszybszą implementację przepisów do porządków krajowych oraz stać na straży ich przestrzegania.

Artykuł pierwszy — „Matka Ziemia” — składa się z siedmiu punktów. Zostają w nim powtórzone postulaty przedstawione uprzednio w Preambule. Podkreślany jest status Matki Ziemi jako „żywej istoty”, „niepodzielnej”, „unikalnej” oraz sprawczej gwarantki wszelkiego życia. Tworzy ona wspólnotę wzajemnie ze sobą powiązanych istot, których aktywność wywołuje skutki mające wpływ na pozostałe podmioty. Prawa przyznawane przyrodzie na mocy deklaracji mają charakter przyrodzony i niezbywalny. W artykule pierwszym potwierdzona jest także równość wszystkich istot. Dostęp do praw gwarantowanych przez deklarację zapewniony jest wszystkim, bez różnicowania na gatunki. Równość, o której piszą autorzy i autorki, nie jest jedynie chwytem retorycznym czy nośnym postulatem politycznym, który skrywa skrzętnie zawoalowany antropocentryzm. Ich zdaniem podmioty posiadają prawa „właściwe dla ich gatunku lub rodzaju oraz adekwatne do ich roli i funkcji w społecznościach, w których egzystują”⁵⁴. Można więc przyjąć, że w procesie redystrybucji dostęp do dóbr określonej jakości i ilości uzależniony jest od specyfiki określonej istoty, gdyż każda z nich znajduje się w jedynie sobie właściwej sytuacji. Powyższy postulat przedstawiony w tak ogólny i niekonkretny sposób rodzi wiele pytań i uzasadnionych zastrzeżeń. Jednym z nich jest potencjalnie pojawiający się w praktyce problem konfliktu interesów. Deklaracja w ostatnim punkcie pierwszego artykułu przewiduje zasadę, która brzmi: „Prawa każdej istoty są ograniczone prawami innych istot, a wszelkie konflikty między nimi muszą być rozwiązane w sposób, który utrzyma integralność, równowagę i zdrowie Matki Ziemi”⁵⁵.

Artykuł drugi — „Inherentne prawa Matki Ziemi” — to przede wszystkim enumeracja praw przynależnych naturze. Obejmuje on trzy punkty, z czego pierwszy składa się z dziesięciu ustępów. Najważniejszym z nich jest „prawo do życia

⁵³ *Universal Declaration...*

⁵⁴ *Universal Declaration...*, Art. 1.6.

⁵⁵ *Ibidem*, Art. 1.7.

i istnienia”⁵⁶. Szczegółowe przepisy zapewniają naturze wolność i prawo do nieingerencji w cykle życiowe poszczególnych organizmów. Wszystkie działania mają być podejmowane z poszanowaniem specyfiki każdego elementu natury. Wyszczególnienie wolności od zakłóceń ze strony człowieka jest związane z krytyką funkcjonowania systemu kapitalistycznego, który przyczynia się do znaczących zmian w biosferze. Z tego też powodu na gruncie deklaracji chroniona jest tożsamość bytów pozaludzkich. Powiązana jest ona z integralnością i prawem do samoregulacji. W artykule drugim znajdują się również przepisy, które treścią przypominają niektóre prawa człowieka. Przede wszystkim chodzi o: „prawo do wody jako źródła życia”, „prawo do czystego powietrza”, „prawo do zdrowia” czy „prawo do bycia wolnym od skażonych, toksycznych, radioaktywnych odpadów”.

Artykuł trzeci — „Obowiązki człowieka wobec Matki Ziemi” — czyli ostatni, który zawiera przepisy o charakterze materialnym, formułuje obowiązki, jakie ma człowiek wobec swojej planety. Jest w nim mowa przede wszystkim o współodpowiedzialności ludzi za wspólne dobro wszystkich elementów przyrody. Obowiązek działania na rzecz poprawy sytuacji natury nie spoczywa jedynie na poszczególnych jednostkach, ale również na instytucjach publicznych i prywatnych. Każdy z podmiotów posiada zespół zadań dopasowany do własnych możliwości. Państwa powinny zmierzać do pełnego instytucjonalnego urzeczywistnienia postanowień deklaracji. Konieczne jest wprowadzenie odpowiednich norm i powołanie odpowiednich instytucji, które będą miały na celu zapewnienie naturze możliwości do jej harmonijnego rozwoju. Wszystkie podmioty, które nie przestrzegają postanowień deklaracji, zostaną pociągnięte do odpowiedzialności, a ich czyny naprawione i zadośćuczynione Matce Ziemi. Deklaracja dostrzega zagrożenie w wymieraniu kolejnych gatunków, degradacji ekosystemów, ale również w konfliktach zbrojnych. Dokument chroni różnorodność konceptualizacji relacji ludzi z naturą. Wychodzi ona z założenia, że każda kultura wytwarza specyficzne dla siebie postawy wobec natury. Jeżeli tylko zapewniają one harmonijny rozwój naturze to ich praktykowanie ma być zapewnione na gruncie deklaracji.

Pablo Solon w rozdziale *The Rights of Mother Earth*, pochodzącym z książki *The Climate Crisis South American and Global Democratic Eco-socialist Alternatives*, opisując sytuację prawną w Boliwii, przywołał treść analizowanej w tym artykule deklaracji, a skupiając się na polityczno-prawnym wymiarze dokumentu dopowiedział, że „pod koniec 2010 roku jej tekst został włączony i przyjęty jako Ustawa 71 Wielonarodowego Państwa Boliwii”⁵⁷.

⁵⁶ *Ibidem*, Art. 2.1a.

⁵⁷ P. Solon, *The Rights of Mother Earth*, [w:] *The Climate Crisis South American and Global Democratic Eco-socialist Alternatives*, red. V. Satgar, Johannesburg 2018, s. 122–123.

Podsumowanie

Przywołany powyżej artykuł, Solon rozpoczął od stwierdzenia, iż „[p]rawo Matki Ziemi jest wezwaniem do odrzucenia dominującego antropocentrycznego paradygmatu i do wyobrażenia sobie alternatywnych społeczeństw”⁵⁸. Zakładając, że prawo ma rzeczywistą moc do ingerowania i przeobrażania struktur społecznych, uważam, że należałoby wykorzystać ten potencjał i poprzez nowe przepisy dążyć do poprawy obecnej sytuacji ekologiczno-ekonomicznej. Działania o charakterze doraźnym i powierzchownym okazują się nie realizować swoich celów. To, czego potrzebujemy współcześnie, to gruntowne zmiany u samej podstawy obecnie funkcjonującego systemu. Myślenie utopijne wraz z jego potencjałem do wyobrażania i konstruowania alternatywnych wspólnot jest propozycją wartą afirmatywnego przyjęcia. Zdaje się, że jest to opcja, która przybliży nas do wyjścia poza, odwołując się do diagnozy M. Fishera, realizm kapitalistyczny⁵⁹, a w przypadku problematyki tego artykułu, poza realizm kapitałocentryczny.

Bibliografia

- Barcz A., *Przedmioty ekozagłady. Spekulatywna teoria hiperobiektyw Timothy’ego Mortona i jej (możliwe) ślady w literaturze*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 75–87.
- Bednarek J., *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*, „Praktyka Teoretyczna” 14, 2014, nr 4, 171–180.
- Bielińska K., *Ekosocjalizm: między ruchem społecznym a teorią marksowską*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2022, nr 30, s. 33–68.
- Bińczyk E., *Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego*, „Analiza i Egzystencja” 59, 2022, nr 3, s. 117–134.
- Chakrabarty D., *Humanistyka planetarna między dekolonialnością i postkolonialnością*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, [w:] *Humanistyka w czasach antropocenu*, red. E. Domańska, M. Sugiera, Kraków 2023.
- Coombe R., *Is there a Cultural Studies of Law*, [w:] T. Miller, *A companion to Cultural Studies*, Oxford 2001.
- Dearing A., *Cochabamba People’s Agreement: Annotated*, <https://daily.jstor.org/cochabamba-peoples-agreement-annotated/> (dostęp: 15.02.2024).
- Declaration of Indigenous Peoples at the World Social Forum* [Belém, Amazon, Brazil], <https://www.europe-solidaire.org/spip.php?article14007> (dostęp: 5.03.2024).
- Domańska E., *Humanistyka afirmatywna. Władza i płeć po Butler i Foucaulcie*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4, s. 117–129.
- Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32.
- Domańska E., *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 41–59.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 107.

⁵⁹ Zob. M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Warszawa 2020.

- Fisher M., *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Warszawa 2020.
- Jones E., *Posthuman international law and rights of nature*, "Journal of Human Rights and the Environment" 12, 2021, s. 76–102.
- Kovel J., Löwy M., *Manifest ekosocjalistyczny*, przeł. B. Kozek, <http://lewica.pl/?id=14440&tytul=Kovel,-Löwy:-Manifest-ekosocjalistyczny> (dostęp: 15.02.2024).
- Krysińska-Kałużna M., *Prawo zwyczajowe czy zwyczajne bezprawie*, [w:] *Antropologia polityki i polityka w antropologii*, red. M. Drozd-Piasecka, A. Posern-Zieliński, Warszawa 2010.
- Marcuse H., *Ecology and Revolution*, [w:] *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*, red. D. Kellner, London 2005.
- Matysek-Imielińska M., *Bądźmy realistami — żądamy niemożliwego! Kulturoznawstwo i zwrot ku utopii?*, „Kultura Współczesna” 100, 2018, s. 92–104.
- Moore J.W., *Narodziny Taniej Natury*, przeł. K. Hoffmann, [w:] *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. J.W. Moore, przeł. K. Hoffman, P. Szaj, W. Szwebs, Poznań 2021.
- Morton T., *Lepkość*, przeł. A. Barcz, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 284–295.
- Pępiak E., *Kultura jako przedmiot badań. O możliwości systematyki w obszarze Critical Culture Studies*, „ER(R)GO. Teoria — Literatura — Kultura” 10, 2005, nr 1, s. 177–185.
- Skrzypczak P., *Sprawiedliwość i prawo w świetle dekonstrukcji*, „Diametros” 2009, nr 20, s. 94–106.
- Solon P., *The Rights of Mother Earth*, [w:] *The Climate Crisis South American and Global Democratic Eco-socialist Alternatives*, red. V. Satgar, Johannesburg 2018, s. 107–130.
- Sulikowski A., *Derridańska koncepcja prawa*, „Zeszyty Naukowe Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości” 1, 2007, s. 166–173.
- Sulikowski A., *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Opole 2013.
- The Belem Declaration*, [w:] M. Löwy, *Ecosocialism. A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*, Chicago 2015, s. 84–98.
- Universal Declaration of Right of Mother Earth*, 22.04.2010, <https://www.garn.org/wp-content/uploads/2024/02/ENG-Universal-Declaration-of-the-Rights-of-Mother-Earth.pdf> (dostęp: 5.03.2024).
- Widła B., *Prawa natury? Własność i podmiotowość prawna w antropocenie*, [w:] *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*, red. K. Jasikowska, M. Pałasz, Kraków 2022, s. 513–539.
- Wodzińska M., *Prawo jako spekulacja*, [w:] *Hakowanie antropocenu*, red. M. Sugiera, Kraków 2023, s. 263–288.

Legislative eco-utopias. Post-anthropocentric revolutions in law

Abstract: The article focuses on legislative projects that conceptualize the human/non-human relationship in a way that is unknown to European legal regulations. Analyzing the *Universal Declaration of the Rights of Mother Earth*, the author tries to show that this is a document that can be the basis for constructing new human/non-human communities. Ewa Domańska remarks that “the new humanities’ attempts to find in art, literature, film, etc.” projects of “realistic and responsible utopias”, which are supposed to be proposals for alternative social systems. By beginning the article with the issue of reading law as cultural texts, the author aims to showcase that such texts can also be seen as prototypes of the utopias Domańska writes about. The article consists of three parts. In the first, the author presents the relationship between legal theory and cultural studies, paying particular attention to the consequences of expanding the methodological field of legal studies to

include the assumptions of cultural studies. Then, the category of utopia is discussed. Inspired by the works of Domańska and Magdalena Matysek-Imielińska, the author presents the value of utopian thinking in contemporary culture. The last part of the article deals with the analysis of one of the “legislative eco-utopias”, namely the Universal *Declaration of the Rights of Mother Earth*.

Keywords: legislative eco-utopias, Mother Earth, rights of nature, capitalism, cultural studies

* * *

Bartłomiej Brzozowski — kulturoznawca, student Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych (I rok II stopień) oraz prawa (V rok) na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego zainteresowania naukowe obejmują przede wszystkim teorię literatury (poststrukturalizm, dekonstrukcja i zwrot kulturowy), teorię prawa, *queer* i *gender studies* oraz studia nad kontrkulturami. Ukończył kierunek kulturoznawstwo — teksty kultury na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Członek zarządu Koła Naukowego Filozofii Prawa TBSP UJ oraz prezes i założyciel Koła Naukowego Współczesnej Myśli Teoretycznoliterackiej działającego przy Katerze Teorii Literatury Wydziału Polonistyki UJ.

Recenzje

Mirosław Kocur

ORCID: 0000-0002-7329-122X

Uniwersytet Wrocławski

Biologia wolnej woli*

Robert Sapolsky, kultowy neurobiolog i prymatolog z prestiżowego Uniwersytetu Stanforda w Kalifornii, jest mistrzem autopromocji. W ciągu kilku miesięcy zdominował internetowe streamingi związane z nauką. W wykładach, rozmowach, ale też sporach z wdziękiem i humorem rozślawia kontrowersyjne tezy swej ostatniej książki o programowym i nieco szokującym tytule *Determined: The Science of Living Without Free Will*. Książka ukazała się w Stanach Zjednoczonych 17 października 2023 roku i wciąż jest gorąco debatowana, zresztą w dużym stopniu z udziałem autora.

Wiele też tej książki Sapolsky zaprezentował pięć lat wcześniej w opasłym tomie *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. Amerykańska premiera tej publikacji odbyła się 2 maja 2017 roku, a już cztery lata później, 8 marca 2021 roku, książka ukazała się po polsku w pomysłowym przekładzie Piotra Szymczaka jako *Zachowuj się. Jak biologia wydobywa z nas to, co najgorsze i to, co najlepsze*.

Behave... i *Determined...* mają podobną strukturę narracyjną. Sapolsky bada, jakie procesy biologiczne i uwarunkowania środowiskowe mogły poprzedzić każde działanie czy decyzję. Co wydarzyło się sekundę wcześniej, godzinę, rok, tysiąc lat... W *Behave...* Sapolsky sygnalizuje iluzję wolnej woli tylko w jednym rozdziale, poświęconym zagadnieniom legislacyjnym. Brak szerszej dyskusji nad tym tematem skłonił autora do prowokacji.

W *Determined...* Sapolsky atakuje czytelnika już samym tytułem: nauka o życiu bez wolnej woli! Wow! — że nawiążę do specyficznej, gawędziarskiej poetyki Amerykanina. Wolna wola to fikcja! Sapolsky wali bez ogródek. Nie bierze jeńców. Główne zadanie, które uczony postanowił zrealizować w książce, brzmi: zbadać, w jaki sposób biologia, na którą nie mamy wpływu, w interakcji ze środowiskiem, na które nie mamy wpływu, sprawia, że jesteśmy, jacy jesteśmy!

Kiedy przychodzimy na świat — wyjaśnia Sapolsky — nasza przyszłość w dużym stopniu została już zadecydowana. Nie możemy sobie wybrać rodziców.

* Recenzja książki: R. Sapolsky, *Determined: The Science of Living Without Free Will*, Penguin Press, 2023, s. 528.

W wykładzie promującym książkę uczoney przytacza niepokojące dane. Jeśli mamy pecha i rodzimy się na przykład w ubogiej rodzinie w stanie Missisipi, a nie w bogatej Norwegii, skracamy spodziewaną długość naszego życia o 11 lat, zwiększamy pięciokrotnie ryzyko własnej śmierci jako noworodka, a jeśli zajdziemy w ciążę, aż 41 razy zwiększa się prawdopodobieństwo, że tego nie przeżyjemy. To nie wszystko! Zagrożenie, że ktoś nas w Missisipi zamorduje, jest 39 razy większe niż w Norwegii. Prawdopodobieństwo, że nauczymy się czytać i pisać, jest mniejsze niż $\frac{3}{4}$.

Jeśli jako płód będziemy niedożywieni, 19 razy zwiększy się ryzyko, że w wieku lat 60 staniemy się otyli i będziemy cierpieć na nadciśnienie. Jeśli w życiu płodowym nasza matka narazi nas na działanie hormonu stresu, jako osoba dorosła z dużym prawdopodobieństwem będziemy cierpieć na zaburzenia lękowe i depresję.

Modna ostatnio epigenetyka ukazuje z kolei — kontynuuje prymatolog — w jaki sposób stajesz się tworem kultury, a konkretnie kultury, w której wychowała się twoja matka. Jeśli mamy szczęście wychowywać się w kulturze kolektywistycznej, typowej dla upraw ryżowych w południowo-wschodniej Azji, nasza matka najprawdopodobniej śpiewała nam kołysanki łagodniej i ciszej, mieliśmy z nią więcej kontaktu cielesnego, szybciej brała nas na ręce, kiedy płakaliśmy; później zaczęliśmy sypiać sami i później odstawiono nas od piersi.

W kulturze indywidualistycznej, typowej dla USA czy Polski, matka śpiewa nam kołysanki głośniejsze, mamy z nią mniej kontaktu fizycznego, dłużej musimy czekać, żeby nas wzięła na ręce, kiedy płaczymy, szybciej zaczynamy spać w osobnym łóżku i wcześniej odstawia się nas od piersi.

Nie tylko jednak rodzice mają decydujący wpływ na to, kim dzisiaj jesteśmy. Jeśli nasi przodkowie 400 lat temu żyli w lesie deszczowym, większe jest prawdopodobieństwo, że będziemy politeistami, niż gdybyśmy wywodzili się od pustynnych pasterzy. Będziemy z kolei raczej monoteistami, w sytuacji gdy nasi przodkowie uprawiali pszenicę i nie byli farmerami. Jeżeli natomiast żyli na terenach dotkniętych wysoce zakaźną chorobą, 400 lat później urodzimy się w kulturze mało tolerującej obcokrajowców i emigrantów.

Cofnijmy się — proponuje Sapolsky — jeszcze głębiej w naszą przeszłość. Geny też odgrywają ważną rolę w podejmowaniu przez nas decyzji. Gen zwany AMOA, regulujący poziom serotoniny w mózgu, występuje w dwóch wersjach. Zła odmiana — czego dowodzą badania na szczurach i małpach — wpływa na większe ryzyko zachowań agresywnych. Eksperymenty wykazały, że jeśli człowiek ma złą wersję tego genu, będzie agresywniejszy w wieku dorosłym, ale tylko wtedy, jeśli we wczesnym dzieciństwie dozna złego czy przemocowego traktowania. Jeżeli jednak niczego takiego nie doświadczy, gen nie wywoła żadnego efektu. Połączenie tego genu z wrogim środowiskiem we wczesnym okresie dojrzewania sprawia, że efekty jego działania zwiększą się aż czterokrotnie!

Bardzo istotny jest też rozwój mózgu. Dojrzewamy późno. Jądro półleżące — część mózgu związana z nagrodą, przyjemnością, antycypacją, motywacją,

szukaniem nowości i neurotransmisją dopaminy — rozwija się szybciej niż kora przedczołowa, odpowiedzialna za podejmowanie trudnych wyzwań i reagowanie na pokusy, za kontrolę impulsów, gratyfikację, odroczenie, regulację emocji czy planowanie długoterminowe. W wieku lat 12 jądro półleżące działa już na pełnych obrotach. Pokusy do podejmowania ryzykownych zachowań działają z pełnym impetem. Kora przedczołowa, najpóźniej dojrzewająca część mózgu, nie jest jeszcze w tym wieku dobrze rozwinięta i nie jest w stanie powstrzymać impulsów jądra półleżącego zachęcających do sprawienia sobie przyjemności. Kto zatem jest sprawcą twoich zachowań w wieku nastoletnim? Czy możesz powiedzieć, że twoje decyzje zależą od twojej wolnej woli?

Osobnym wyzwaniem jest neuroplastyczność mózgu. Doświadczenie zmienia mózg, niekiedy radykalnie, i może wpłynąć na powstanie nowych neuronów albo... zniszczyć istniejące, co z kolei może dramatycznie zmienić pojemność różnych części mózgu. Po doświadczeniu stresu pourazowego (PTSD) twoje ciało migdałowe (amygdala) bardzo się powiększy, zaczniesz postrzegać zagrożenie tam, gdzie inni tego nie widzą; przez dekady — dowodzi Sapolsky — prawdopodobnie będziesz cierpieć na depresję, twój hipokamp, regulujący zapamiętywanie i uczenie się, zacznie zanikać.

No i hormony. Jest ich około dwudziestu. Regulują pracę całego organizmu. Oksytocyna zwiększa empatię, hojność, zaufanie, promuje monogamię, wzmacnia związek matki z noworodkiem i ludzi z psami, sprawia, że stajemy się miłsi dla siebie nawzajem. Sapolsky przytacza przełomowe badania wykonane w Holandii. Dotyczyły sławnego dylematu „uciekającego tramwaju”. Hamulce nawaliły i tramwaj pędzi, grożąc zabiciem pięciu osób. Możesz zmienić jego trasę zwrotnicą tak, że zabije tylko jednego człowieka. Czy poświęcisz życie jednej osoby, ratując pięć? Holendrzy w badaniu nadawali tej jednej różne imiona: albo typowo holenderskie, takie jak Dirk lub Peter, albo charakterystyczne dla którejs z dwóch grup wywołujących w Holandii najbardziej negatywne skojarzenia, czyli Niemców i muzułmanów. Okazało się, że oksytocyna sprawia, że stajemy się miłsi dla „naszych”, ale bardziej agresywni do „obcych”. Holendrzy częściej poświęcali osobę z niemieckim czy arabskim imieniem.

Inne badania potwierdziły, że nie tylko oksytocyna warunkuje postrzeganie przez nas innych osób. Na widok twarzy odmiennej rasy u 75% ludzi ciało migdałowe uaktywnia się już po ok. 0,06 do 0,07 sekundy, czyli wcześniej, zanim możemy sobie uświadomić, na co patrzymy. Ale jeśli czapki z symbolami ulubionej albo zniechęconej drużyny sportowej nałożone zostaną na głowy oglądanych twarzy, to amygdala zacznie „dostrzegać” tylko te czapki i zignoruje kolor skóry. Jesteśmy uwarunkowani biologicznie w reagowaniu na swoich i obcych, ale to, kogo zaliczymy do „naszych”, a kogo do „obcych”, jest płynne i może się zmienić w ułamku sekundy.

Zbyt wysoki poziom osławionego testosteronu sprawia, że neutralna twarz jest postrzegana jako groźna, że łatwiej uaktywniają się w mózgu neuronowe ścieżki

związane ze strachem, agresją czy niepokojem. Przy wyrzuceniu testosteronu o twoich poglądach zadecyduje coś, czego nie kontrolujesz.

Wszystkie te przykłady, zdaniem ateisty Sapolskyego, dowodzą jednego: jesteśmy produktem procesów biologicznych, nad którymi nie mamy kontroli, i interakcji ze środowiskiem, którego także nie kontrolujemy.

Tak radykalne poglądy prowadzą do istotnych kulturowo i społecznie konsekwencji, które — jak zapewnia Sapolsky — polepszą jakość naszego życia. Jesteśmy produktami serii przypadków. Nie możemy przypisać sobie żadnych zasług, a nawet sprawczości. Nie powinniśmy pogardzać osobą mniej od nas utalentowaną. Talent to przypadek. Jeśli to czytasz — pisze bez ironii Sapolsky — jesteś szczęściarzem. Należysz do elity umysłowej. Jak ja, profesor sławnego Uniwersytetu Stanforda. Szanuj to! Sapolsky wychowywał się w rodzinie ortodoksyjnych Żydów. W wieku lat czternastu bezpowrotnie stracił wiarę. Wtedy też odkrył, że determinuje nas biologia i że wolna wola nie istnieje. W książce podkreśla wyzwalający i prorównościowy charakter swoich poglądów.

Tu jednak pojawia się problem. Ja również, jako profesor uniwersytecki, łatwo utożsamiam się z tezą o przypadkowości mojej profesury. Zgodzę się nawet z tym, że nie sobie ten tytuł zawdzięczam. Biologia i okoliczności przemieniły się dla mnie w serię szczęśliwych przypadków. Nie bez kluczowego udziału mojej żony, oczywiście. Sapolsky też często przywołuje żonę, reżyserkę musicali. Zdanie „jestem profesorem z przypadku” brzmi prowokacyjnie, ale też dumnie. Zupełnie inaczej brzmi jednak: jestem z przypadku kasjerem w Biedronce. To, co w odniesieniu do mnie, profesora, sugeruje kokieterię, w odniesieniu do kasjera usprawiedliwia brak zawodowego sukcesu. Jak greckie fatum. Los sprawił, że jesteś, kim jesteś. Nie miałeś wyboru. A teraz nie masz szans na zmianę własnego życia. Jesteś *determined!* Popadłeś w narkomanię? Mieszkasz na ulicy? Wyrzucili cię z pracy? Przypadek okazał się twoim katem. Taka teoria nie wyzwala, a raczej wpędza w głęboką depresję, z której zresztą sam Sapolsky długo się wydobywał...

Trochę to przypomina nauki F. Nietzschego. Fatum przybywa w dowolnym momencie twego życia, żeby ci oznajmić, że cokolwiek robisz, jest bez sensu. Szlachetny wymiar poglądu o iluzji wolnej woli zdaje się więc być co najmniej problematyczny. Dobry humor neurobiologa pogłębia tylko dysonans etyczny. Determinizm nie jest zresztą niczym nowym. Wedle Susanne Bobzien, profesorki filozofii w oksfordzkim All Soul College i autorki świetnych monografii *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford 1999) oraz *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility: Essays in Ancient Philosophy* (Oxford 2021), taki pogląd można znaleźć już u antycznych stoików, w ich naturalistycznych teoriach losu.

Związki determinizmu z wolną wolą to niezwykle złożone zagadnienie, obrosłe w wiele subtelnych teorii. Joseph Campbell, Kristin Mickelson i Alan White, redaktorzy tomu *A Companion to Free Will* (Wiley, 2023) opublikowali, we współpracy z międzynarodową grupą uczonych, w miarę pełny przegląd tych poglądów.

Kompatybiliści, tacy jak na przykład znany w Polsce amerykański filozof Daniel Dennett, łączą determinizm z istnieniem wolnej woli.

Sapolsky jest w tym temacie raczej tradycjonalistą, za Bertrande Russelliem wiąże determinizm z brakiem wolnej woli. Nie jest zresztą w swych radykalnych poglądach osamotniony. Sam Harris, amerykański neurobiolog i autor popularnego podcastu *Making Sense*, od lat żarliwie kwestionuje istnienie wolnej woli.

W wywiadach i publicznych wykładach Sapolsky skarży się, że po opublikowaniu *Determined...* stał się celem zażartych i często bezpardonowych ataków. Jego skrzynkę pocztową zalala mowa nienawiści. Recenzje książki już samymi tytułami waliły go jak obuchem w głowę. *Robert Sapolsky is wrong!* — zagrzmiął dużą czcionką na łamach “Quillett” doktorant psychologii Stuart Doyle. W podobnym stylu, z domieszką ironii, przypuścił atak profesor Richard Cocks, jeden z edytorów pisma “Voegelin View”: *Robert Sapolsky is Determined to be Wrong*.

Krytycy zgodnie jednak podkreślają, że Sapolsky pisze świetnym językiem, że ma duże poczucie humoru, że jego tezy potwierdzone są zawsze rzetelnym raportem z badań i, co najważniejsze, że warto go czytać. Za swoje naukowe dokonania został wyróżniony wieloma prestiżowymi nagrodami.

W *Behave...* i *Determined...* Sapolsky ostro krytykuje redukcjonizm. W *Determined...* szeroko omawia teorię chaosu i złożoności. Oczywiście tylko po to, że wykazać, że żadna z tych teorii nie dowodzi istnienia wolnej woli. Podobnie jak fizyka kwantowa. Sam jednak zdaje się redukować człowieka do procesów biologicznych.

Jednym z koronnych argumentów za brakiem wolnej woli jest powtarzane w książce pytanie retoryczne, adresowane do czytelników: znajdź neuron, który sam z siebie „z bezprzyczynowej przyczyny” uaktywnia się, bez żadnego impulsu od innego neuronu czy środowiska, a dowiedziesz istnienia wolnej woli.

Sapolsky nie definiuje w *Determined...* „wolnej woli”. Na pewno nie można jej utożsamiać z „bezprzyczynową przyczyną” czy „niezależną sumą biologicznej przeszłości”. Czysta przypadkowość — jak zauważył amerykański filozof John Martin Fischer w recenzji książki na łamach szacownego “Notre Dame Philosophical Review” — „nie jest kompatybilna” z kontrolą i procesem decyzyjnym w wolnej woli.

Inni krytycy książki Sapolskyego, jak Doyle, podkreślają, że błędem jest przypisywanie neuronowi woli, a co dopiero wolnej woli. Podczas czytania miałem podobne refleksje. Sapolsky płacze skale. W świecie kwantowym obowiązuje teoria nieoznaczoności Heisenberga — w książce przytaczana — stanowiąca, że nie możemy znać dokładnie zarówno położenia, jak i pędu elektronu. Obserwacja, czyli uderzenie fotonem, zmienia trajektorię elektronu. Jeśli znamy położenie cząstki, to nie znamy pędu. I na odwrót. Fizyka kwantowa może opisać zachowanie elektronu wyłącznie z pomocą rachunku prawdopodobieństwa.

W rzeczywistości makro nie mamy problemu z określeniem miejsca i prędkości auta, którym kierujemy. Pomaga nam w tym podkładowy komputer. Nie błądzimy,

ale zwykle trafiamy do celu — w dużym stopniu dzięki fizyce kwantowej wykorzystywanej w systemie GPS.

Wolna wola może dotyczyć zachowania większej grupy neuronów, ale nie jednej komórki. To koncept związany ze skalą makro. Zresztą w humanistyce od dawna kwestie te są rozważane — bez redukcjonowania człowieka do procesów biologicznych. Na przykład niemiecki filozof Hans-Georg Gadamer w głośnym dziele *Prawda i metoda* (wyd. oryg. 1960) przed wielu laty zaproponował intrygującą teorię gry. W grze podmiotem nie jest człowiek, ale gra. Potrzebuje ona ludzi, by w nią zagrali, by była grana, bo dopiero wtedy w pełni realizuje swoje potencjały. Sprawczość człowieka z tej perspektywy jest iluzją. Cokolwiek gracz robi, jeśli tylko postępuje zgodnie z regułami gry, uaktualni grę i potwierdzi jej podmiotowość. Wolność gracza to wolność do ruchu skatalogowanego z góry. Grze obojętne jest, jaki ruch gracz wykona. Gra chce być grana, bo to jej istota.

Teorię podmiotowości gry można rozszerzyć na podmiotowość rytuału. Praktyki religijne determinują zachowania wiernych i w zasadzie unieważniają wolną wolę. Obca interwencja w przebieg obrzędu czy nieprzewidziane zakłócenie działań kapłana, zaburza kult i bywa traktowana jako bluźnierstwo.

Z brakiem wolnej woli wiąże się ściśle problem odpowiedzialności. Skoro nikt nie jest sprawcą własnych czynów, nie można ludzi za nic karać. W drugiej części książki na wybranych przykładach z historii Sapolski dowodzi, że ludzkość ewoluje w kierunku odrzucenia wolnej woli. Dziś nikt nie jest moralnie obwiniany o schizofrenię czy epilepsję. Staniemy się bardziej „ludscy”, kiedy wreszcie odrzucimy myśli o zemście i przestaniemy czerpać przyjemność z obserwowania cierpienia innych ludzi.

Na stronie 340 Sapolski pisze wprost: „możemy odjąć odpowiedzialność z naszych poglądów na zachowanie (*behavior*). I to sprawi, że świat stanie się lepszym miejscem”. I dalej, na stronie 403: „trzeba zaakceptować absurdalność nienawiądzienia kogoś, cokolwiek zrobił; ostatecznie taka nienawiść jest smutniejsza od nienawiądzienia nieba za sztorm”.

Po szczegółowych opisach okrucieństw, związanych z egzekucjami w dawnych czasach, Sapolski postuluje zastąpienie procedury wymierzania kary czymś w rodzaju kwarantanny wzorowanej na modelu przeciwczonym podczas pandemii. Takie rozwiązanie propaguje w swoich książkach Derk Pereboom (*Living Without Free Will*, Cambridge 2001; *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford 2014), profesor filozofii i etyki na Uniwersytecie Cornell, na którego zresztą Sapolski się powołuje.

Po pełnej reedukacji przestępców, odizolowanych na czas kwarantanny, nie ma potrzeby trzymać ich dalej w zamknięciu. Sapolski szeroko omawia proces i osadzenie w więzieniu Norwega Andersa Breivika, który z zimną krwią zamordował sześćdziesiąt dziewięć osób w bardzo młodym wieku. Na procesie wznosił dłoń w faszystowskim pozdrowieniu i powtarzał, że żałuje tylko tego, iż zabił tak mało nastolatków. Otrzymał największy z możliwych w Norwegii wyroków:

dwadzieścia jeden lat. Ten czas spędza w istnych luksusach, ma dostęp do internetu. Na stronie 380 Sapolsky z aprobatą cytuje Norwega, który przeżył masakrę i dziś twierdzi, że jeśli Breivik zostanie reedukowany i nie będzie stanowił zagrożenia, to powinien wyjść na wolność.

Trudno się z takim poglądem zgodzić w obliczu realnego zagrożenia wojną atomową. Czy nikt nie ponosi odpowiedzialności za najazd Rosji na Ukrainę? Czy takiego Putina można w ogóle reedukować? A jeśli nawet zadeklaruje, że nikogo więcej nie skrzywdzi, to czy można mu wierzyć? Kiedy to piszę, „Gazeta Wyborcza” informuje, że „Demokratyczna Republika Konga — 11. największe państwo świata — przywróciła karę śmierci za zdradę i bandytyzm”. Czy kwarantanną da się opanować chaos na Haiti, gdzie gangi bezkarnie strzelają do niewinnych ludzi i wyrzucają ich z domów?

W październiku 2023 roku, dwa tygodnie przed *Determined...*, wydawnictwo Princeton University Press opublikowało książkę *Free Agents: How Evolution Gave Us Free Will*. Jej autor, Kevin J. Mitchell, profesor genetyki i neuronauki w Trinity College (Dublin), dowodzi, że wolna wola wykształciła się w procesie ewolucji. Żeby przetrwać, nasi przodkowie musieli wykształcić narzędzia, które pozwoliły im stawić czoła silniejszym drapieżnikom i kataklizmom atmosferycznym. Przez miliony lat nasz gatunek ewoluował i ostatecznie wyposażeni zostaliśmy w unikalne, interakcyjne systemy postrzegania, pamięci, motywacji, uczenia się czy poznawania. Mamy dziś wyjątkowe w świecie zwierząt zdolności myślenia o myśleniu i kreowania dzieł artystycznych.

Na stronie 282 Mitchel pisze: „Nic w filozofii czy fizyce, czy neuronauce, czy genetyce, czy psychologii, czy neurologii, czy w jakiegokolwiek innej nauce nie podważa idei, że mamy świadomość, że racjonalnie kontrolujemy nasze działania”. I stronę dalej: „Nie ma zatem powodu, moim zdaniem, by nie uznawać ludzi odpowiedzialnych za ich zachowania. [...] Szeroko pojęta idea moralnej odpowiedzialności pozostaje nienaruszona przez odkrycia nauki, które ujawniają neuronowe i kognitywne podstawy racjonalnej kontroli”.

Sapolsky znakomicie odsłania biologiczne procesy, często nieuświadomiane, które sprawiają, że zachowujemy się w taki, a nie inny sposób i jesteśmy, jakimi jesteśmy. Nie mamy wpływu na to, kim byli nasi przodkowie, na nasz genom, środowisko, w którym rozwijaliśmy się jako płód, na naszą płęć i hormony, na kulturę, w której dorastamy. Wszystko to warunkuje nasze zachowania. W wyniku złożonych procesów ewolucyjnych staliśmy się jednak czymś więcej niż sumami biologicznych przypadków w interakcji ze środowiskiem. Nie jesteśmy tylko jednostkami, samotnymi istnieniami w okrutnym świecie.

Należymy do potężnego ekosystemu milionów ludzi na Ziemi. Wspólnie potrafimy tworzyć i zachwycać się naszymi dziełami. Samopoznanie może się dokonywać na różnych poziomach. Możemy studiować zachowania neuronów w różnych obszarach mózgu czy działanie nerwu błędnego, możemy rozpoznawać rolę traum w naszym życiu, ale też możemy zastanawiać się nad sensem naszych wyborów.

Wolna wola, nawet jeśli to tylko iluzja z perspektywy neurobiologii, w naszej codziennej rzeczywistości odgrywa kluczową rolę. To chyba dobrze, że oszukujemy się wciąż i uznajemy siebie za sprawców własnych wyborów i działań. Aktor, przygotowując się roli, czy architekt, projektując budynek, nie musi nic wiedzieć o neuronauce. Neurony nie mają tu nic do rzeczy!

Małgorzata Rygielska

ORCID: 0000-0002-7723-7677

Uniwersytet Śląski

Zapachy i przeszłość: o dylematach (nie tylko) historyka (kultury)*

O zapachach powiedziano wiele [...], ale na ich dokładną i szczegółową historię jeszcze czekamy.

B. Ramazzini, *A Treatise of the Diseases of Tradesmen* (1705)¹

Jak wielu historyków przekazało nam zapach poprzednich społeczeństw?

R. Porter, przedmowa do ang. wyd. *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination* A. Corbina²

Współcześnie wielu badaczy, ale także profesjonalistów spoza kręgów akademickich (perfumiarzy, artystów, performerów, poetów, pisarzy itp.) pisze historie zapachów, historie związane ze statusem wężu w konkretnych społecznościach i konkretnych kulturach (danego miejsca i czasu), historie własnych doznań olfaktorycznych, dzieje dezodoryzacji i praktyk sanitarnych. Przypominają oni opowieści o zapachach (tych o naturalnej i całkowicie sztucznej proveniencji) na przykład uwiecznionych w dziełach malarskich, a także dzieje perfum i ich twórców. Nie są to oczywiście historie, jakich oczekiwaliśmy siedemnastowieczny medyk, żyjący jeszcze w czasach wielkich narracji i marzący o wnikliwej, wielowymiarowej i opartej na najnowszej wiedzy naukowej syntezie. Ale współcześnie powstaje ich coraz więcej. Są wynikiem indywidualnych zainteresowań, ale też efektami wieloletnich

* Recenzja książki: W. Tullett, *Smell and the Past. Noses, Archives, Narratives*, London 2023, s. 161. William Tullett jest historykiem, natomiast autorka recenzji zajmuje się teorią i historią kultury, ze szczególnym uwzględnieniem kultury polskiej.

¹ O traktacie Ramazziniego wspomina i William Tullett, a wcześniej — Mark S.R. Jenner, *Follow Your Nose? Smell, Smelling, and Their Histories*, “The American Historical Review” 116, 2011, nr 2, s. 335.

² Ten sam fragment cytuje M.S.R. Jenner, *Follow Your Nose?...*, s. 335. Por. A. Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, Leamington Spa 1986, s. V.

interdyscyplinarnych projektów dotyczących właśnie olfaktoryki. Pytanie Roya Portera, choć retoryczne i ironiczne zarazem, może obecnie zyskać wiele pełnoprawnych odpowiedzi, zwłaszcza wobec rozwoju tak zwanej *sensory history*, a także badań z zakresu etnografii wielozmysłowej, choć w tym obszarze przeważają raczej ujęcia synchroniczne, ewentualnie uwzględniające dostępną wiedzę o przeszłości konkretnych kultur. Mając świadomość złożoności tego typu badań, warto wspomnieć o najnowszej książce Williama Tulletta, brytyjskiego historyka, autora świetnie przyjętej *Smell in Eighteenth-Century England. A Social Sense* (2021)³.

William Tullett, prowadząc badania z zakresu historii sensorycznej (*sensory history*), przede wszystkim skupia się na historii/historiach wężu i zapachów w nowoczesnej Europie (od XVII wieku), choć nie stroni też od rozważań nad znaczeniem zmysłów w historii Ameryki. Interesuje się również historią środowiskową (*environmental history*), w szczególności historiami zanieczyszczenia i degradacji środowiska (*histories of pollution and environmental degradation*), a także związkami historii medycyny i nauki. Zainteresowania te znajdują silne odzwierciedlenie w wydanej niedawno *Smell and the Past. Noses, Archives, Narratives* (2023), którą autor zadedykował Hugonowi i Milo, „dwóm niezwykle wyrobionym nosom”, czyli kotom jego i jego żony Natashy oraz kolegom i współpracownikom z grantu Odeuropa⁴, skupionym na badaniu kulturowych uwarunkowań wężu i percepcji zapachów. Grant ten realizowany był przez międzynarodowy, interdyscyplinarny zespół pod kierownictwem Inger Leemans, historyczki kultury. Badacze biorący w nim udział — zgodnie z przekonaniem, że „nasze zmysły są bramą do przeszłości” — skupiali się na rozpoznawaniu, opisywaniu i badaniu, a później także na świadomej promocji olfaktorycznego dziedzictwa Europy (przede wszystkim z lat 1600–1920). Dzięki uczestnictwu w projekcie oraz wsparciu koleżanek i kolegów z Odeuropa Tullett utwierdził się w przekonaniu, iż warto poświęcić zagadnieniu wężu, zapachu oraz „pachnącej” przeszłości kolejną monografię, tym razem nie ograniczoną zakresem do konkretnego czasu i obszaru, a także wykraczającą poza rozumienie wężu jako zmysłu społecznego.

Smell and the Past..., zgodnie z drugą częścią tytułu, składa się z trzech części, zatytułowanych właśnie *Nosy*, *Archiwa* i *Narracje*. Dopełnia je, oprócz standardowego wstępu także pomocny w lekturze i dalszych poszukiwaniach indeks nazwisk, miejsc i pojęć. Godny uwagi jest dostęp do bibliografii online ze wskazanego zakresu, a także proponowany zestaw ćwiczeń węchowych, które można wykonywać podczas lektury.

³ W. Tullett, *Smell in Eighteenth-Century England. A Social Sense*, Oxford 2019. Zob. m.in. recenzje: M. McCormack, *Smell in Eighteenth-Century England: A Social Sense*, “Cultural and Social History” 18, 2021, nr 2, s. 268–270; E. Cockayne, *Smell in Eighteenth-Century England: A Social Sense*, by William Tullett, “The English Historical Review” 136, 2021, nr 580, s. 734–735.

⁴ Odeuropa: Smell Heritage — Sensory Mining. Szczegółowy opis projektu: <https://odeuropa.eu/> (dostęp: 15.04. 2024).

Tulletta interesuje badanie zapachu/węchu⁵ w przeszłości (*smell IN the past*), badanie zapachu/węchu i przeszłości (*smell AND the past*) oraz zapachu przeszłości (*smell OF the past*). Uzasadniając taki podział, objaśnia, że „zapach/węch/czynność wachania w przeszłości odnosi się do zmieniających się krajobrazów węchowych przeszłych społeczności oraz tego, jak ludzie pojmowali zapachy, kategoryzowali je oraz reagowali na nie. Innymi słowy, zapach/węch w przeszłości odnosi się do społecznej i kulturowej roli zapachów oraz ich odczuwania”⁶. Bez wątpienia ogromną rolę odgrywają w tym zakresie również badania z zakresu antropologii sensorycznej, zwłaszcza Davida Howesa⁷ i Constance Classen⁸, a także historyków — przede wszystkim Marka Smitha⁹. „Zapach o r a z przeszłość odnoszą się do roli, którą historia odgrywa w pamięci, dziedzictwie i historii publicznej: [chodzi o] zapach i nasze poczucie »przeszłości« (*past-ness*)”¹⁰. Poszukując przykładu, Tullett przywołał badania Carole Rawcliffe, która analizowała, „w jaki sposób wiktoriańscy sanitariusze konstruowali obraz średniowiecznych miast i miasteczek — jako pogrążonych w brudzie, śmierdzących szamb — którego wpływ odczuwamy do dziś, pomimo tego, że pozostaje w sprzeczności z tym, co mówią nam badania archiwalne”¹¹. Istotną rolę odgrywa tutaj także odczuwanie zapachów (które może być silnie zsubiektywizowane i niezwykle trudne do uchwycenia językowo), ale także ich zbiorowa pamięć. Pozostają pytania o potencjalne obszary ciągłości w tym, co i jak ludzie wachają, a także czy i jak konceptualizują swoje doznania. „Takie badania — podkreśla Tullett — pozwolą nam też eksplorować różnice przy uwzględnieniu historycznych residuów wrażeń i nawyków cielesnych, które wciąż kształtują sposób, w jaki odczuwamy dzisiaj naszą przeszłość, terażniejszość i przyszłość”¹².

Jako trzecie z wytyczonych pól badawczych (choć mogą one nachodzić na siebie), autor wskazuje „zapach przeszłości” (*the smell OF past*). Odnosi się ono do „zapachów, które mogły materialnie istnieć w jakimkolwiek punkcie przeszłości i których pozostałości możemy wykryć oraz wyobrazić sobie dzisiaj”¹³. W sukurs przychodzą nam badania źródeł historycznych, a także — analizy chemiczne: „Za-

⁵ Ze względu na podwójne znaczenie angielskiego *smell*, które może oznaczać zarówno „zapach”, jak i „węch”, a także w wersji czasownikowej samą czynność wachania, przyjęłam pisownię z ukośnikiem.

⁶ W. Tullett, *Smell and the Past...*, s. 2.

⁷ Zob. m.in. D. Howes, *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*, University Park 2023.

⁸ Spośród wielu prac Classen warto wspomnieć współautorską publikację: C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma. The cultural history of smell*, London 2010.

⁹ Zob. M. Smith, *Sensory history*, Oxford 2007; M. Smith, *The smell of battle, the taste of siege. A sensory history of the Civil War*, New York 2014.

¹⁰ W. Tullett, *Smell and the Past...*, s. 2.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 3.

¹³ *Ibidem*.

pach przeszłości to historia lotnych związków organicznych i molekuł, tworzących zapachy”¹⁴, dlatego też jej badanie wymaga interdyscyplinarnego podejścia, dyskusji, a także skrupulatnego dzielenia się wynikami analiz i odkryć, bez względu na to, którego obszaru dotyczą.

Tullett wspomina tu także o projekcie Atmospheric Theater, który był poświęcony badaniu zależności pomiędzy przestrzeniami teatralnymi, spektaklem oraz świadomością odbiorców dotyczącą zanieczyszczenia powietrza”¹⁵. W ramach tego projektu powstawały przedstawienia siedemnastowiecznych sztuk teatralnych wraz z próbą odtworzenia towarzyszących im zapachów (między innymi świec woskowych, kadzidła itp.) we wnętrzach londyńskiego Sam Wanamaker Playhouse (jest on częścią Shakespeare’s Globe i częściowo odtwarza układ dawnego Blackfriars Theatre). To tylko jeden z przykładów — o wiele więcej można znaleźć ich w pracach zespołu Odeuropa, gdzie autor *Smell and the Past...* rozwijał (i nadal rozwija) Encyclopaedia of European Olfactory Heritage — stronę internetową z artykułami, dotyczącymi zapachów, pachnących (lub nie) przestrzeni, odczuć związanych z zapachami itp.

Sam autor zaznacza, że jego książka nie jest „tylko o historykach lub tylko dla historyków, ale dla wszystkich badaczy o interdyscyplinarnym podejściu zainteresowanych przeszłością. Wymaga zainteresowania, które można określić raczej jako badanie zapachu/węchu (studia nad zapachem/węchem — *smell studies*) lub *sensory studies* niż historią zapachu (*smell history*) czy historią sensoryczną (*sensory history*)”¹⁶. Co ciekawe, jest jedną z niewielu książek naukowych, która zawiera przerywniki w lekturze, aktywizujące czytelnika, a jednocześnie pozwalające mu lepiej zrozumieć opisywane praktyki, sytuacje bądź procesy, przy wykorzystaniu własnego nosa „jako narzędzia”. Tullett jest przekonany, że „wąchanie popularnych materiałów, które przywołują zapach przeszłości ze uwagi na wspólne cząsteczki i związki, które nadają zarówno dawnym, jak i współczesnym materiałom specyficzny zapach”¹⁷, pozwoli bardziej zaangażować się nie tylko w analizę zawartych w monografii treści, ale i da szerszy wgląd w węchowe aspekty i teraźniejszości, i przeszłości. Lista potrzebnych produktów bądź substancji podana jest zaraz po spisie treści — zaopatrzenie się w nie i korzystanie w trakcie lektury jest całkowicie dobrowolne. Kolejność „olfaktorycznych ćwiczeń” jest podporządkowana zagadnieniom omawianym w kolejnych rozdziałach, a rodzaj substancji zapachowych bądź czynności wąchania jest bezpośrednio z nimi związany. Do zapachów szybko się przyzwyczajamy i przestajemy je dostrzegać, w naszych codziennych przestrzeniach wydają się — zazwyczaj — czymś naturalnym bądź czymś, czego — nauczeni doświadczeniem — możemy się spodziewać.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Objaśnienie różnic między nimi wymagałoby osobnego, pogłębionego i krytycznego tekstu.

¹⁷ W. Tullett, *Smell and the Past...*, s. VII.

Na początek Tullett zachęca do „obwąchania otoczenia”, w którym czytamy jego książkę, i refleksji, czy wyczuwamy jakiś specyficzny zapach, a jeśli tak, to jak wpływa on na naszą aktywność. Pozostałe zadania wydają się nieco bardziej skomplikowane, choć są ściśle skorelowane tematycznie z opowieściami dotyczącymi przeszłości. I tak narracji o wielkim smogu londyńskim z 1952 roku, wzbogacanej uwagami o spostrzeżeniach naocznego świadka tamtych wydarzeń, Donalda Ache-sona, towarzyszą informacje o działaniu dwutlenku siarki na ludzki organizm oraz jego gryzącym zapachu, a także przypuszczenia, iż do zneutralizowania kwasu siarkowego, jednego ze składników smogu, mógł posłużyć amoniak. Wtedy jest czas, by powąchać, wyczuć amoniak obecny w „nieświeżym ludzkim bądź kocim moczu lub solach trzeźwiących”¹⁸. W rozdziale o „nosach” silnie daje o sobie znać właśnie zainteresowanie autora historią środowiskową, a także krytyczne podejście do proekologicznych propozycji w sposób manipulacyjny wykorzystywanych w marketingu (choćby samochodowym — Nissan promował pachnące drzewka, przywodzące na myśl zapachy natury, których produkcja skutkowałą długotrwałym zanieczyszczeniem otoczenia i protestami mieszkańców; w nawoływaniu do nowej, ekologicznej przyszłości zdają się dodatkowo pobrzmiwać dalekie echa powieści Aldousa Huxleya)¹⁹.

„Archiwa” — a dotyczą one nie tylko archiwów zapachów, ale też zapachu/zapachów archiwów. Tworzenie tych pierwszych oraz rozpoznawanie tych drugich staje się coraz bardziej popularne: powstają też specjalne projekty między innymi instytutów zrównoważonego dziedzictwa (*Institutes for Sustainable Heritage*), optujące za pełniejszym zaangażowaniem zmysłów w poznawanie różnego typu źródeł, w tym — w wąchanie książek, których zapach może opowiadać ich historię (książki po pożarze, stare książki wydające lekko słodkawą woń przypominającą migdały, manuskrypty pachnące palonym cukrem i lukrecją...²⁰). Archiwa zapachów, kiedyś niemal niemożliwe do pomyślenia, teraz stają się — jak francuska Osmothèque, biblioteka zapachów i ich archiwum zarazem — realnością, choć wciąż należy mieć na uwadze, że zapachy niezwykle trudno poddają się opisowi, a także katalogowaniu — w sukurs przychodzą tu doświadczenia i praktyki

¹⁸ *Ibidem*, s. 24.

¹⁹ Osobną, niezwykle interesującą kwestią są zapachy industrialnego dziedzictwa — autor poleca wizytę w Cambridge Museum of Technology, które „mieści się w starej przepompowni ścieków zbudowanej w 1894 roku, gdzie znajdują się m.in. potężne silniki Hathorn-Davey używane do oczyszczania i dezodoryzacji (usuwania nieprzyjemnych zapachów) z wód Cambridge” (s. 38–39). „Jak na ironię” — dodaje wyczulony — „same silniki, już nie działające, pozostawione w ciszy, również zostały nieco pozbawione zapachu [*have also been somewhat deodorized*]. Możesz wciąż poczuć specyficzny [Tullett używa tu przymiotnika *telltale* o kilku różnych znaczeniach, etymologicznie związanych z przekazywaniem opowieści] zapach smaru i oleju, charakterystyczny dla wielu obiektów dziedzictwa przemysłowego lub muzeów prezentujących samoloty, pociągi, pojazdy wojskowe” (s. 39).

²⁰ Por. projekt *The scent of the archive*, <https://www.cityoflondon.gov.uk/things-to-do/history-and-heritage/london-metropolitan-archives/collections/the-scent-of-the-archive> (dostęp: 15.04.2024).

badaczy z nauk ścisłych. Zapachy archiwów są badane coraz częściej, choć formy tych badań i ich przebieg, nie są dostępne dla zwykłych śmiertelników — do nich zapewne lepiej przemawia przywołany przez Tulletta opis doświadczeń Willhelma Grimma, który „w uniwersyteckiej bibliotece w Getyndze [...] próbował, używając nalewki siarkowej, odkryć ukryte teksty” jednego z palimpsestów. „Jednym z niefortunnnych skutków ubocznych tego procesu była produkcja siarkowodoru i smrodu zgniłych jaj”, a niemiecki filolog wspominał o tym w swoich notatkach siedem lat później. W XIX wieku ważna była bardziej dezodoryzacja tego typu obiektów niż ich czujne, wyczulone na wszelkie niuanse, wąchanie. Istotna też była opozycja pomiędzy tym, co cuchnące, a tym, co pachnie, pomiędzy opisywanym przez Alaina Corbina *foul and fragrant*, pomiędzy podejrzanymi, często łączonymi z chorobą, miazmatami, a — jak zostało to metaforycznie ujęte w tytule jego najbardziej chyba znanej pracy — zapachem żonkila. W archiwach udaje się też znaleźć rozmaite źródła, na podstawie których można rekonstruować zarówno dawne zapachy (choćby na podstawie zachowanych przepisów, recept, porad), jak i pytać o związane z nimi — historycznie zmienne — społeczne i kulturowe wyobrażenia (często nacechowane aksjologicznie) oraz o składowe i uwarunkowania tych wyobrażeń.

Brytyjski historyk przekonuje ponadto, że „dziedzictwo budowlane (*built heritage*) i krajobraz wokół nas oferują nam pewien rodzaj implicytnego i eksplicytnego archiwum architektonicznego. Zarówno przywracanie zapachów w przestrzeniach historycznych, jak i wydobywanie z nich zapachów mogą pozwolić nam na korzystanie z historycznego (bądź zabytkowego) otoczenia pojmowanego jako archiwum zapachów”²¹. Historia nie jest budowana tylko z dokumentów, jak pisał niegdyś Leopold von Ranke, ale dotyczy tego, jak żyli i żyją ludzie, jest — jak powiedziałby także przywoływany przez Tulletta Marc Bloch — nauką „o ludziach w czasie”²², angażujących się wszystkimi zmysłami w przeżywaną rzeczywistość.

Współcześnie ludzie mogą mieć (i bez wątpienia mają) odmienną wrażliwość na różne zapachy. Zapachy z przeszłości/zapachy przeszłości mogły nie przetrwać do dziś w niezmienionej formie, bądź wspierane były przez inne nośniki i substancje, zmieniały się także języki opisów doznań węchowych i zapachów. Tullet podaje tu

²¹ W. Tullett, *Smell and the Past...*, s. 53.

²² M. Bloch, *Pochwała historii*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1962, s. 52. Badania szkoły Annales są jednym z najważniejszych punktów odniesienia dla historyków — nawet tych najbardziej współczesnych — przy poszukiwaniu nowych dróg, tematów, metod i metodologii badawczych. Tullett przytacza też bodaj najbardziej znany fragment z przywołanej książki Blocha „Prawdziwy historyk przypomina ogra z bajki: gdy zwęszy ludzkie mięso, wie, że wpadł na trop swojej zwierzyny”, i poddaje go krytyce, uznając, iż dziś historyk w swych przedsięwzięciach powinien uwzględniać także byty Nieludzkie. Stąd pewnie i „kocia dedykacja”, i przypomnienia o mapowaniu miast z uwzględnieniem zapachów oraz tras zwierzęcych (kocich i psich), s. 28–29. Apeluje też o uwzględnienie w badaniu przeszłości „komunikacji międzygatunkowej ujawnianej przez zapach” (s. 29–30) oraz — jeśli tylko to możliwe — uwzględnianie aktorów-więcej-niż ludzkich.

przykład safranalu, najważniejszej z molekuł olejku szafranowego i wspomina, że choć dzisiaj można ją wyczuć „w herbacie rooibos” i w perfumach, w których jest wykorzystywana do podkreślenia skórzanego akordu, to nie należy zapominać, że w nowożytnej Europie dostęp do szafranu i jego wykorzystanie było nieco inne — stosowany był w kuchni, ale także jako drogie i trudno osiągalne lekarstwo. Można by znów zapytać, za przywoływanym przez autora Nilsem-Otto Ahnfeldtem: czy mamy tu do czynienia z historyczną ciągłością, czy może z odmiennością zmysłowych światów (*sensory worlds*)? Zapewne — choć w różnych proporcjach — z jednym i drugim. Możemy jednak — i do tego nawołuje badacz — „Rozwijać (także) nasze nosy — i nosy innych — by lepiej rozumieć kulturę materialną”²³. Lepiej rozumieć naszą terażniejszość i przeszłość. Nie oznacza to bynajmniej zawężenia poszukiwań wyłącznie do wężu — wydaje się, że węż i zapach są dla Tulletta pewnymi profilami opisu minionych i terażniejszych aspektów rzeczywistości, które umożliwiają inne bądź pełniejsze niż dotychczas interpretacje zjawisk, procesów, wydarzeń, zachowań, a także związanych z nimi idei i wartości. Zatem może warto przywołać w tym miejscu pozdrowienie, szczególnie często używane przez członków projektu Odeuropa oraz związanej z nim sieci badawczej, a także węchowych seminariów (*Smellinars*): *Have a nice sniff!*

²³ W. Tullett, *Smell and the Past...*, s. 73.



Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

pl. Uniwersytecki 15
50-137 Wrocław
wydawnictwo@uwr.edu.pl

wuwr.eu
Facebook/wydawnictwouwr