ROK IX NR 2 2009

PAŃSTWO I SPOŁECZEŃSTWO

PRACE SOCJOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Kazimierz Z. Sowa: Struktura społeczna uniwersytetu. Wspólnota i hierarchia 5
Anna Karnat-Napieracz: O świadomości jako socjologicznej kategorii teoriopoznawczej ... 23
Tadeusz Michalczyk: Dylematy wokół podział struktury społecznej na mikrostrukturę i makrostrukturę 45
Jarosław Rokicki: Czynniki biologiczne i kulturowe we współczesnych dyskusjach socjologicznych i antropologicznych 55
Piotr Stawiński: Mirza Ghulam Ahmad i koncepcja świętej wojny (*dżihad*) muzułmańskiej wspólnoty Ahmadijja 73
Katarzyna Brataniec: Modernizacja a świat arabski 87
Joanna Hańderek: Jamesa Clifforda kłopoty z kulturą 95
Dariusz Grzonka: Terror jako mechanizm kontroli społecznej – rozważania na temat antropologii ciała w systemach rewolucyjnych i totalitarnych 117
Jerzy Freundlich: Aspekty antypolonizmu w Wielkiej Brytanii w następstwie masowej emigracji Polaków w latach 2004–2008 141
Marcjanna Nóżka, Marta Smagacz-Poziemska: Dzieci ulicy wielkiego miasta 155
Andrzej Mirski: Dobrostan jako kategoria społeczna i ekonomiczna 169
Agnieszka Ostafińska-Konik: Perspektywa transnarodowa w kontekście wybranych teorii migracji 191
Joanna Bierówka: Egoizm i altruizm jako niesprzeczne motywy działań człowieka w świetle zasady wzajemności 213

PRACE FILOZOFICZNE I KULTUROZNAWCZE

Beata Szymańska: Czy cierpienie jest złem? 225
Piotr Mróz, Grzegorz Gruca: Inspiracje intelektualne teorii kultury i społeczeństwa Herberta Marcusego 243
Małgorzata Jantos: Etyka zawodowa pielęgniarek – powołanie czy profesjonalizm (etos pracy i życia) 261
Elżbieta Wiącek: Dyskurs postkolonialny w przestrzeni sztuki – twórczość Romualda Hazoumé 267
P. Marecki: Kwadratura koła. O twórczości Stanisława Czycza w perspektywie kulturoznawczej 275

pis 2-2009.indd 1 2010-05-27 15:21:47

PRACE PEDAGOGICZNE I METODOLOGICZNE

Józef Kuźma: Historia i ważniejsze osiągnięcia edukacji komparatystycznej w PolsceA history of The Polish Comparative Education Society (PCES)..... 305
Anna Kożuh: Orientacje w nowoczesnym kształceniu i doskonaleniu pedagogów 313
Boris Kożuh: Stosowanie i interpretacja testów hipotez statystycznych..... 323
Stanisław Nieciuński: Konteksty edukacji XXI wieku. Analiza psychopedagogiczna..... 333
Maria Kliś: Automatyzacja procesów wnioskowania aktywizowanych w czasie recepcji tekstu..... 343
Jelena Boczarowa: Twórczo utalentowana jednostka – cel działalności Liceum dla Dzieci Uzdolnionych w Doniecku..... 357
Людмила Шаталова: Проектная деятельность обучающихся в учебном проектировании 365

PRACE SOCJOLOGICZNE
I ANTROPOLOGICZNE

pis 2-2009.indd 3 2010-05-27 15:21:49

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Kazimierz Z. Sowa

STRUKTURA SPOŁECZNA UNIWERSYTETU. WSPÓLNOTA I HIERARCHIA

Uniwersytet, który od setek lat jest integralnym elementem struktury instytucjonalnej społeczeństw europejskich, należy do najbardziej złożonych tworów społecznych. Złożoność ową dostrzegamy już wówczas, gdy myślimy o jego genezie. Można wskazać, jak się wydaje, trzy źródła czy też trzy tradycje, które splotły się w jego idei i kształcie. Najstarszym składnikiem tej idei były niewątpliwie starożytne szkoły filozoficzne, a raczej społeczna pamięć o nich, na czele z najsławniejszymi – Platońską Akademią oraz Liceum Arystotelesa. Drugim składnikiem idei a także kształtu uniwersytetu stał się wczesnośredniowieczny korporacjonizm społeczno-zawodowy, którego najdoskonalszy wyraz stanowiła gildia. Trzecim wreszcie była, jak się zdaje, tradycja autonomicznych, republikańskich wspólnot miejskich, które w niewiele późniejszym okresie wieków średnich (X-XII wiek) rodziły się w północnych Włoszech. I nie jest rzeczą przypadku, że również tam pojawiły się pierwsze uniwersytety. Są one zatem bez wątpienia dziedzictwem średniowiecznej Europy[1], która wszelako przeczuwała już nadciągający renesans humanistycznych i naukowych idei starożytności. Splot owych trzech wymienionych tradycji tworzy instytucjonalną specyfikę i społeczną tożsamość uniwersytetu.

Uniwersytet, jak przed chwilą wspomniałem, jest jednym z najbardziej złożonych tworów społecznych, pamiątką po czasach niezwykłej, niespotykanej wcześniej ani później harmonii społecznej. Jakże często bywając czynnikiem postępu i kuźnią nowych idei, zachował uniwersytet przez wieki swoją tradycyjną, wywodzącą się ze średniowiecznych korporacji zawodowych, strukturę społeczną. I ta właśnie struktura stanowi jeden z najważniejszych elementów jego dziejowej ciągłości i tożsamości.

[1] Dzisiejsze uniwersytety europejskie, zwłaszcza Europy Środkowej i Wschodniej, swoją aktualną organizację naukową i dydaktyczną zawdzięczają dziewiętnastowiecznym reformom Wilhelma von Humboldta (aczkolwiek od ostatniej dekady dwudziestego wieku ów klasyczny model ulega wyraźnym i znaczącym zmianom).

pis 2-2009.indd 5 2010-05-27 15:21:49

Pierwszą i najważniejszą cechą organizacyjną uniwersytetu, ukształtowaną we wczesnorenesansowych wspólnotach miejskich Północnych Włoch, jest jego wielce specyficzny, wręcz unikatowy, status społeczny, który wyraża się przede wszystkim w daleko posuniętej autonomii w stosunku do otaczających struktur społecznych, ze strukturą państwową na czele. Autonomia należy do wiekowej tradycji uniwersytetu (chociaż u swoich początków uniwersytety zależne były od władzy kościelnej lub monarszej) i rzadko bywała czy bywa naruszana. W zamian za jej poszanowanie uniwersytet był, i ciągle jest, organizacją apolityczną, tzn. nieangażującą się w bieżące spory polityczne i nie popierającą konkretnych partii czy też opcji politycznych. Ale ponieważ uniwersytet stał się w kulturze europejskiej depozytariuszem wartości społecznych, jego przedstawiciele mogą zabierać, i w rozmaitych formach zabierają, głos w ważnych kwestiach dotyczących dobra wspólnego np. poprzez przygotowywanie ekspertyz, udział w debatach publicznych, fachowe doradztwo. To publiczne zaangażowanie uniwersytetu posiada również wiekową tradycję sięgającą czasów Pawła Włodkowica z Brudzewa, czy nieco późniejszego Erazma z Rotterdamu.

Co się tyczy organizacji wewnętrznej, wśród współczesnych uniwersytetów (podobnie jak wśród uniwersytetów średniowiecznych) istnieje wielkie zróżnicowanie, ale – z punktu widzenia „zasad ustrojowych" szkoły – wyróżnić można dwa podstawowe typy: uniwersytet unitarny oraz uniwersytet federacyjny. Typ pierwszy, większościowy, tworzą jednolite uczelnie złożone z wydziałów i/lub instytutów albo katedr, podporządkowanych senatowi oraz jednoosobowemu organowi władzy centralnej szkoły. Organem tym może być rektor, kanclerz, prezydent, pryncypał czy „zarządca" (*warden*); jego nazwa jest bowiem uzależniona od krajowej lub regionalnej, a nawet lokalnej tradycji. Typ drugi tworzą uniwersytety, które są federacjami pewnej wielości szkół: od kilku do nawet kilkudziesięciu. Np. Uniwersytet w Oksfordzie składa się z czterdziestu szkół (*colleges*), z których każda liczy od kilkudziesięciu do kilkuset studentów (łącznie w tamtejszym Uniwersytecie studiuje dwanaście tysięcy osób i liczba ta z roku na rok ulega tylko nieznacznym wahaniom). Od pewnego czasu powstają w USA wielkie „systemy uniwersyteckie", które stowarzyszają wszystkie akredytowane w danym regionie uniwersytety czy nawet wszystkie posiadające stosowną akredytację szkoły wyższe[2] (np. *California University System* lub *Georgia Univesity System*). Związki takie trudno jednak określać mianem uniwersytetu *tout court*. Są to raczej swoiste oligopole edukacyjne, a w każdym razie za takie bywają przez swoich krytyków uważane[3]. W uniwersytecie typu federacyjnego wszystkie zrzeszone jednostki (szkoły) cieszą się w wielu kwestiach znacznym, a w każdym razie wyraźnie określonym, zakresem samodzielności.

Każdy uniwersytet jest strukturą hierarchiczną o arystokratyczno-demokratycznym charakterze. Arystokratyzm uniwersytetu wyraża się w tym, iż wyższe pozycje społeczne zarezerwowane są w nim dla „lepszych" lub „starszych". Owe jakości mierzone są, rzecz jasna, nie urodzeniem, majątkiem czy wiekiem, ale kwalifikacjami, których formalnym wskaźnikiem są określone stopnie i tytuły naukowe, a one z kolei decydują o zajmowanych przez ich posiadaczy stanowiskach w uczel-

[2] W USA ciałem akredytującym nie jest instytucja państwowa (federalna lub stanowa), ale regionalne stowarzyszenie szkół wyższych. Stowarzyszeń tych jest w sumie sześć.

[3] Por. np.: T. Sowell, *Amerykańskie szkolnictwo od wewnątrz,* tłum. J. Sowa, Rzeszów 1996.

pis 2-2009.indd 6 2010-05-27 15:21:49

nianej hierarchii. O hierarchii owej będzie mowa w dalszej części artykułu. Stanowiska „merytoryczne" (naukowo-dydaktyczne) zajmowane są zwykle na ściśle określony czas. Z kolei o demokratycznym aspekcie organizacji uniwersytetu decyduje to, iż wszystkie funkcje pełnione w uczelni obejmuje się z wyboru, a zajmowanie stanowisk dokonuje się na podstawie wyrażanej tajnie opinii kilku ciał kolegialnych (rad instytutów, rad wydziałów, senatu). Bardzo istotne jest to, że wszystkie ciała kolegialne pochodzą z wyboru i że członkowie wszystkich grup społeczno-zawodowych (tworzących tzw. kurie wyborcze) w uczelni uniwersyteckiej posiadają bierne i czynne prawo wyborcze do poszczególnych ciał kolegialnych.

Podstawowymi elementami w strukturze uniwersytetu są zwykle wydziały (fakultety). grupujące przedstawicieli jednej nauki lub pewnej liczby nauk pokrewnych. Obok, zamiast lub w ramach wydziałów mogą występować katedry, instytuty albo tzw. szkoły. W uczelniach anglosaskich, zwłaszcza amerykańskich, zazwyczaj rdzeniem uniwersytetu jest *College of Art and Sciences* grupujący nauki podstawowe. O tej możliwej wielości zasadniczych elementów strukturalnych uniwersytetu jedynie wspominam, bo szczegółowy opis wszystkich występujących w tym zakresie kombinacji zająłby tutaj zbyt wiele miejsca. Natomiast właściwymi, jednolitymi merytorycznie (naukowymi i/lub dydaktycznymi) jednostkami uczelni są dzisiaj zakłady (*departments*) mieszczące się w ramach wymienionych wyżej elementów strukturalnych uniwersytetu. W tradycyjnym zaś uniwersytecie europejskim były to z reguły katedry.

Jakim tworem społecznym jest uniwersytet? Czy to instytucja społeczna, czy też zrzeszenie? Może szkoła lub zakład naukowy? Wspólnota ludzi wiedzy? A może po prostu zakład pracy, swoiste przedsiębiorstwo? Otóż uniwersytet jest równocześnie i w pewnym stopniu tym wszystkim. Stanowi być może najbardziej złożony, a w każdym razie – najbardziej subtelny ze współcześnie występujących tworów społecznych, swoistą pamiątkę po korporacyjnym świecie średniowiecza. Wydaje się zatem, iż jest w kulturze europejskiej bytem ponadczasowym.

Gdyby wszakże trzeba było wskazać na cechę czy też cechy, które decydują o strukturalnej specyfice, a zarazem historycznej i kulturowej tożsamości uniwersytetu wybór powinien paść na silną wspólnotowość i równoczesną wyrazistą hierarchiczność owej wspólnoty, *universitas studiorum et studentium.* Na pierwszy rzut oka zestawienie to zakrawa na paradoks, ponieważ wspólnotowość na pozór wyklucza hierarchiczność. Wspólnota bowiem, jak się zdaje, pozostaje grupą ludzi równych, jak np. we wspólnocie narodowej, w której każdy jest np. Polakiem (lub Anglikiem, Czechem itd.), czyli członkiem narodu polskiego (choć niektórzy lubią dzielić Polaków na „prawdziwych" i „nieprawdziwych"). W rzeczywistości jednak paradoksem nie jest, bowiem istnieją wspólnoty o bardzo wyrazistej hierarchii (np. rodzina), a nawet we wspólnocie tak egalitarnej jak naród zdarzają się ludzie szczególni, bohaterowie narodowi, których stawiamy ponad innych członków wspólnoty.

Cechą specjalną wspólnoty uczelnianej jest to, iż stanowi ona zbiorowość wysoce heterogeniczną pod względem pochodzenia (więzy krwi nie mają tu żadnego znaczenia) i że jej geneza ma charakter zrzeszeniowy, a nie naturalny. Aleksander Gieysztor ujął to następująco: „W uniwersytecie wyraziła się w okresie jego narodzin

pis 2-2009.indd 7 2010-05-27 15:21:49

swoista cecha cywilizacji europejskiej. Było nią łączenie zamysłu przedsiębiorczości, inicjatywy i innowacji z potrzebą zrzeszania się ludzi poza związkami krewniaczymi, poza więzami zwierzchności osobowej i poza hierarchią tych więzów. Uniwersytet powstawał w miastach w czasie ich startu do nowych funkcji społecznych i gospodarczych, politycznych i kulturalnych"[4]. A zatem uniwersytet zawsze skupiał ludzi rozmaitego pochodzenia terytorialnego, etnicznego i społecznego, aczkolwiek w uniwersytetach dawnych gromadzili się oni zwykle w tzw. ziomkostwach lub nacjach. Ludzi ciekawych wiedzy i chcących służyć społeczeństwu tą właśnie wiedzą, rozumem, a nie w inny sposób, np. poprzez szerzenie magii lub kultu siły. Wyraża to dobrze dewiza Uniwersytetu Jagiellońskiego: „*Plus ratio quam vis*". Uniwersytety zakładali zarówno studenci, jak i profesorowie[5], ale uczelnia była zawsze ich wspólnym domem – miejscem pracy, nauki, wypoczynku, rozrywki; stanowiła wspólne dobro. W uczeniach brytyjskich swoistym symbolem tej wspólnoty jest do dzisiaj tzw. *the college key* – klucz, który otwiera wszystkie publiczne pomieszczenia na terenie uniwersytetu: od biblioteki po pralnię. Ma go każdy członek wspólnoty i może z niego korzystać o dowolnej porze dnia lub nocy. Innym ważnym wyrazem jedności wspólnoty pozostaje tam zwyczaj spożywania posiłków przy wspólnym stole, przy czym obowiązuje zasada, że wszyscy stołownicy – tak student, jak i rektor – zajmują na zmianę te same miejsca na ławie, jeden obok drugiego, w zależności od kolejności przybycia. Nie ma przy reflektarzowym stole miejsc mniej lub bardziej ważnych czy prestiżowych. Jedynym odstępstwem od tej zasady są tzw. „kolacje wysokiego stołu" (*high table diners*) – jedna z nielicznych instytucji życia codziennego wskazująca na występowanie – w stosownym czasie i miejscu życia wspólnoty – wyrazistych, określonych hierarchii akademickich.

Hierarchie wspólnoty akademickiej wiążą się ściśle i wyrażają w mnogości grup występujących w społeczności uczelnianej. Pod tym względem uniwersytet był zawsze mikrokosmosem społecznym i wielością oraz rozmaitością grup ludzkich z reguły przewyższał inne struktury społeczne. Dokonamy teraz krótkiego przeglądu grup społecznych występujących w szkole wyższej, posiłkując się podstawowymi typami grup wyodrębnianymi w socjologii. Zaczniemy od wertykalnych, hierarchicznych struktur grupowych związanych ze specyfiką uniwersytetu jako tworu społecznego, a następnie przejdziemy do przykładów powszechnie występujących, horyzontalnych struktur grupowych, które także odnajdujemy w społeczności uniwersyteckiej.

Wypada dla porządku zacząć od ukazania układu tzw. grup dominujących występujących w społeczności akademickiej. Grupami dominującymi nazywamy w socjologii takie, które najwyraźniej wyodrębniają się w danej społeczności, dzieląc ją na najważniejsze, podstawowe odłamy, mające z reguły charakter rozłączny (nie można należeć równocześnie do więcej niż jednego z tych odłamów). Układ grup dominujących w społeczności uczelnianej obrazuje poniższy schemat.

---

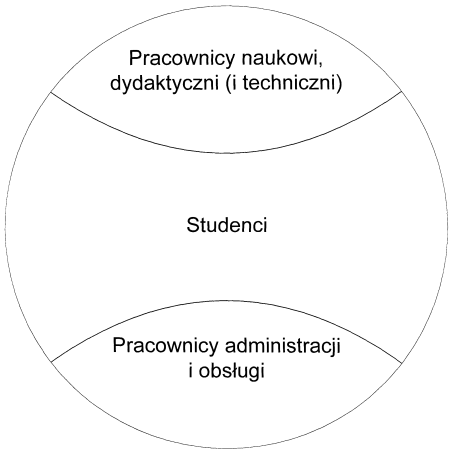
[4] A. Gieysztor, *Systemy wartości w tradycji uniwersyteckiej*, [w:] *Idea uniwersytetu u schyłku tysiąclecia*, red. H. Żytkowicz, Warszawa 1998, s. 9.

[5] O drogach powstawania uniwersytetów – zob,: J. Baszkiewicz, *Młodość uniwersytetów*, Warszawa 1963.

pis 2-2009.indd 8 2010-05-27 15:21:49

Grupy społeczne w szkole wyższej

Grupy dominujące



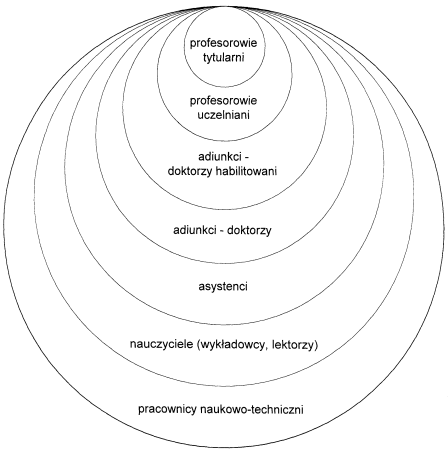
Wymienione grupy nie są zawsze absolutnie rozłączne, ponieważ zdarza się, że pracownik administracyjny za zgodą rektora „dostudiowuje" jakiś przedmiot lub uczęszcza na studia podyplomowe. W podobnej roli pracownika – studenta może znaleźć się młody asystent, który uzupełnia jeszcze swoje wykształcenie na innym kierunku, albo uczestnik studiów doktorskich, który prowadzi, co prawda zazwyczaj pod opieką promotora, wybrane zajęcia ze studentami[6]. Przypadki takie nie podważają jednak zasady rozłączności, ponieważ, po pierwsze, sytuacje, o których mowa, są raczej rzadkie, a po wtóre, w momentach konfliktów ról ów student/pracownik musi dokonać wyboru jednej z wymienionych grup i jest to z reguły „wyjściowa" grupa dominująca. Hierarchia grup, a zwłaszcza grupy pracowników naukowo-dydaktycznych oraz grupy studentów, wynika nie tyle z ważności, ile ze starszeństwa uczestników. Studenci i nauczyciele akademiccy są bowiem funkcjonalnie powiązani: nie można być nauczycielem (mistrzem) bez choćby jednego studenta (ucznia), ani studentem bez nauczyciela (mistrza). Poza tym stosunek „mistrz – uczeń" jest w uniwersytecie osiowym, konstytutywnym stosunkiem społecznym (uniwersytet zawsze był przede wszystkim wspólnotą mistrzów i uczniów). W każdej szkole wyższej występuje też dzisiaj w praktyce jakaś administracja i obsługa, ale możemy wyobrazić sobie uniwersytet pozbawiony owej trzeciej grupy uczestników (czynności administracyjno-obsługowe mogą być wykonywane – i niekiedy, zwłaszcza w średniowiecznych uniwersytetach, bywały wykonywane – przez samych studentów i/lub pracowników).

[6] Dawniej, jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, aż do lat 60. zdarzało się, że student starszych lat (już od III roku) mógł zostać w katedrze, w której studiował, asystentem, pod warunkiem, iż posiadał dyplom ukończenia innych studiów wyższych. Przed drugą wojną światową wyróżniający się student mógł także zostać tzw. pomocnikiem lub zastępcą asystenta nawet bez ukończonych innych studiów (zazwyczaj jako wolontariusz).

pis 2-2009.indd 9 2010-05-27 15:21:49

Grupy dominujące tworzą makrostrukturę uniwersytetu, ale każda z nich jest wewnętrznie mocno zróżnicowana. Rzućmy teraz okiem na to wewnętrzne zróżnicowanie. Oto społeczna infrastruktura grupy pracowników naukowo-dydaktycznych.

Grupy społeczne w szkole wyższej
Hierarchiczna infrastruktura grup dominujących:
Pracownicy naukowi, dydaktyczni (i techniczni)



Jak widzimy, hierarchia ta oparta jest ma mieszanym kryterium stanowisk, stopni oraz tytułu naukowego i ma charakter arystokratyczny. Można wyróżnić w niej dwa wymiary czy też aspekty: kompetencyjny i prestiżowy. W wymiarze kompetencyjnym można ją uprościć do trzech grup: pierwsza to „grupa profesorska" obejmująca tzw. samodzielnych pracowników naukowych (profesorów tytularnych, profesorów uczelnianych i doktorów habilitowanych); do drugiej wypada zaliczyć adiunktów bez stopnia doktora habilitowanego, asystentów oraz tzw. wykładowców; trzecią, osobną grupę stanowią pracownicy naukowo-techniczni. Wszyscy pracownicy zaliczeni do pierwszej grupy kompetencyjnej mają w uczelni takie same prawa akademickie, z dwoma jedynie wyjątkami: tylko osoby z tytułem profesorskim mogą piastować funkcję rektora oraz tylko one mogą w tajnym głosowaniu opiniować wniosek o nadanie tytułu profesorskiego. Kompetencje drugiej grupy są niejako „ruchome", bo uzależnione od opinii (faktycznie – zgody) na wykonywanie przez jej członków określonych zadań, np. prowadzenie wykładów lub seminariów, każdorazowo wyrażonej przez „grupę profesorską". Natomiast trzecia grupa – pracownicy naukowo-techniczni – są praktycznie pozbawieni praw akademickich.

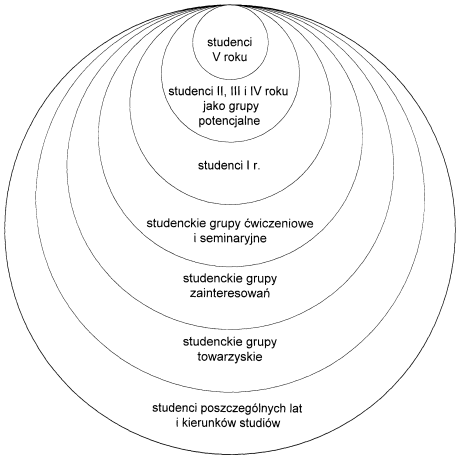
W prestiżowym wymiarze hierarchii występującej w omawianej grupie dominującej pracowników naukowych, dydaktycznych i technicznych grupy infrastrukturalne są od siebie wyraźnie oddzielone.

pis 2-2009.indd 10 2010-05-27 15:21:49

W grupie dominującej, którą tworzą w uniwersytecie studenci, można także wyróżnić szereg grup infrastrukturalnych. Wielość tę przedstawia poniższy schemat.

Grupy społeczne w szkole wyższej

Hierarchiczna infrastruktura grup dominujących:
Studenci



Z przedstawionych na powyższym schemacie tylko pierwsze trzy grupy, czy też kategorie grup, występują w układzie hierarchicznym – i jest to głównie hierarchia prestiżu. Studenci starszych lat, a szczególnie piątego roku studiów (II rok SUM), cieszą się większym uznaniem i szacunkiem niż studenci lat młodszych. Ponadto, tylko studenci pierwszego i piątego roku posiadają wyrazistą świadomość swojej odrębności w stosunku do pozostałych: ci pierwsi mają, w stosunku do reszty studentów, kompleks nowicjuszy (*beani*), podczas gdy drudzy, z racji osiągania kresu formalnej edukacji i największego doświadczenia, uważani są powszechnie za „arystokrację" studencką. Jedynie studenci lat środkowych (II-IV) nie czują jakiejś szczególnej odrębności swojej pozycji w uczelni. Stanowią więc raczej grupy potencjalne w tym sensie, że w przypadku jakiegoś znaczącego wydarzenia dla danego rocznika potrafią szybko przekształcić się w zbiorowość o wyrazistej świadomości grupowej. Takimi zbiorowościami są za to z pewnością studenci z jednego rocznika na konkretnym kierunku studiów. Wymienione dotychczas grupy studenckie mają charakter grup formalnych, tzn. takich, które istnieją i działają na podstawie określonych przepisów regulujących ich stosunki z otoczeniem społecznym. Oprócz nich istnieje oczywiście cała plejada rozmaitych nieformalnych grup studenckich o charakterze towarzysko-zabawowym. Wszystkie te grupy otaczają, wręcz wchłaniają

pis 2-2009.indd 11 2010-05-27 15:21:49

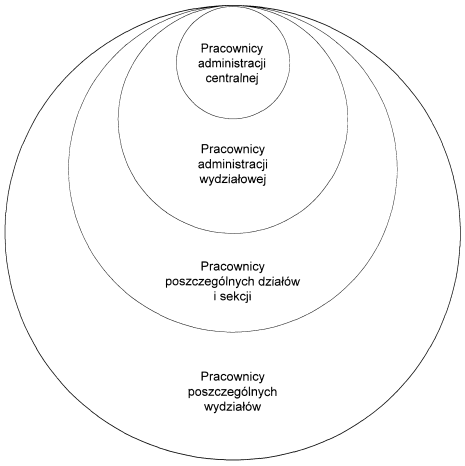
młodego adepta uniwersytetu i rozmaicie na niego oddziałują. Oddziaływaniu temu ze szczególną siła poddani są mieszkańcy domów studenckich[7].

W dawnych czasach najważniejszymi, dominującymi w uniwersytecie grupami studenckimi były tzw. nacje (ziomkostwa), które gromadziły studentów pochodzących z tych samych krajów lub regionów. Stanowiły one organizacje samopomocowe, zorganizowane na wzór cechowy, o wyraźnie wspólnotowym charakterze. Całe właściwie życie społeczne studenta podzielone było pomiędzy sale wykładowe oraz jego ziomkostwo. Pamiątką po tych słynnych korporacjach studenckich stała się w polskich uniwersytetach organizacja pod nawą *Bratnia Pomoc.* W dzisiejszych uczelniach życie studenckie jest o wiele uboższe, znacznie bardziej zindywidualizowane, i przebiega w o wiele większym stopniu poza murami uniwersyteckimi.

Również trzeci odłam społeczności uczelnianej – pracownicy administracji i obsługi – jest wewnętrznie zróżnicowany, chociaż zapewne już nie w tym stopniu, co oba wymienione wcześniej. Wewnętrzna struktura grupy pracowników administracji i obsługi przedstawia się następująco.

Grupy społeczne w szkole wyższej

Hierarchiczna infrastruktura grup dominujących:
Pracownicy administracji i obsługi



Pomimo, że zadania tej ostatniej wielkiej grupy pracowniczej nie są w uniwersytecie bezpośrednio powiązane z działalnością naukowo-dydaktyczną, jej wewnętrzna hierarchia prestiżu jest wyraźnie związana z hierarchią akademicką i struk-

[7] Funkcjonowaniu domu studenckiego jako wielce specyficznego środowiska społecznego poświęciłem przed laty swoją pracę magisterską. Studium tamtego fascynującego zjawiska, jakim był wówczas (połowa lat 60. XX wieku) Dom Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego „Żaczek", do dzisiaj uważam za swoją najlepszą pracę empiryczną. Por. K.Z. Sowa, *Dom studencki jako środowisko społeczne*, [w:] I. Kurzela, A. Kamiński, K.Z. Sowa, *Z badań nad środowiskiem domu studenckiego*, Warszawa 1967, s. 45-113.

pis 2-2009.indd 12 2010-05-27 15:21:50

turą instytucjonalną szkoły (hierarchia kompetencyjna wydaje się w tej grupie słabiej zaznaczona i powiązana bardziej z pragmatyką służbową). Najwyższe miejsca w tej hierarchii zajmują pracownicy administracji centralnej, a najniższe – pracownicy usytuowani w poszczególnych zakładach, katedrach, czy instytutach. W swojej wieloletniej praktyce naukowo-dydaktycznej, a zwłaszcza naukowo-administracyjnej, wielokrotnie obserwowałem starania rozmaitych pracowników administracyjnych o zajęcie często takich samych stanowisk, ale w jednostkach usytuowanych w wyższych segmentach uczelnianej struktury, docelowo – w ogniwach administracji centralnej (biuro rektora, biura prorektorów, biuro kanclerza lub dyrektora administracyjnego, kwestura). Myślę, że w tych staraniach pracownikom mniej chodzi o prestiż, bardziej o dwa inne wiążące się z takim awansem awantaże. Pierwszy to mniejsze z reguły obciążenie zadaniami, czy w ogóle – pracą, stanowisk w administracji centralnej. Osoby piastujące wysokie, zwłaszcza najwyższe stanowiska w uczelni (rektorzy, kanclerze, dyrektorzy administracyjni, kwestorzy, dziekani) starają się o to, aby obsługujące je administracyjnie osoby posiadały ściśle określony zakres obowiązków oraz aby nie były dociążane „z boku" żadnymi dodatkowymi pracami, czyli aby pozostawały w pełni dyspozycyjne. Taki stan rzeczy powoduje, że pracownicy ci są rzeczywiście z reguły mniej obciążeni rozmaitymi obowiązkami niż pracownicy zajmujący analogiczne stanowiska w niższych segmentach uczelnianej struktury. Drugim awantażem pracowników administracji centralnej jest większe bezpieczeństwo pracy. Ponieważ pracodawcą w szkole wyższej jest rektor, to praca z nim lub z osobami z jego bezpośredniego otoczenia daje możliwość zdobycia uznania i/lub zaskarbienia sobie sympatii bezpośrednio u osoby lub osób, które podejmują najważniejsze decyzje w uczelni, w tym personalne. Dążenia pracowników administracji do zajmowania wyższych stanowisk są zatem nie mniej racjonalne niż aspiracje członków dwóch pozostałych, wymienionych wcześniej grup dominujących w szkole wyższej.

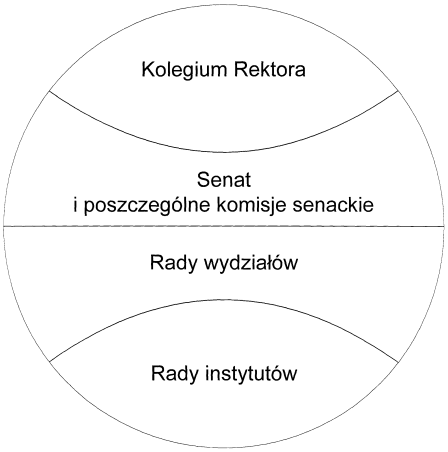
Pracownicy administracji i obsługi, pomimo, że nie są powiązani bezpośrednio z działalnością naukowo-dydaktyczną szkoły, przyczyniając się w rozmaity sposób do sprawnego i efektywnego funkcjonowania uczelni, stają się członkami uniwersyteckiej wspólnoty.

Dotychczas omawiane grupy dominujące charakteryzowały się tym, że obejmowały łącznie wszystkich uczestników wspólnoty, z których każdy należał do którejś z nich, nikt nie pozostawał bez przydziału. Kolej teraz na przykłady grup, które gromadzą tylko niektórych członków wspólnoty akademickiej. Grup takich jest w szkole wyższej przeogromna ilość. Tu wskażemy tylko przykładowo na te ich rodzaje, które w życiu społeczności akademickiej wydają się szczególnie wyraźne i/lub odgrywają ważną rolę. Wypada zacząć od podstawowych grup kierowniczych, zarówno decyzyjnych, jak i opiniujących. Przedstawia je kolejny schemat.

pis 2-2009.indd 13 2010-05-27 15:21:50

Grupy społeczne w szkole wyższej

Grupy kierownicze



Grupy kierownicze w szkole wyższej są „grupami senioralnymi" i wiążą się z arystokratycznym charakterem uniwersyteckiej kolegialności. Dwie pierwsze (górne), kolegium rektora i senat, pochodzą z wyboru, dwie kolejne grupują wszystkich tzw. samodzielnych pracowników naukowo-dydaktycznych wydziału (rada wydziału) lub instytutu (rada instytutu), a także skromną reprezentację dwóch pozostałych kategorii pracowniczych: tzw. niesamodzielnych pracowników naukowo-dydaktycznych oraz pracowników administracji i obsługi. Ale w organizacji uniwersytetu niewiele jest rzeczy, które można adekwatnie opisać w dwóch zdaniach. Dlatego pełne wyjaśnienie składu i statusu tych grup, zwłaszcza kolegium rektorskiego, wymaga komentarza.

W szkole wyższej są dwa rodzaje organów kierowniczych: kolegialne i jednoosobowe. Rektor jest, rzecz jasna, jednoosobowym i najważniejszym organem kierowniczym każdej uczelni. Wszelako zgodnie z uniwersytecką tradycją, a często także ze względów pragmatycznych, rektor podejmuje najważniejsze decyzje po wysłuchaniu opinii i odbyciu dyskusji w gronie swoich najbliższych współpracowników. Gronem tym jest właśnie kolegium rektorskie, w którego skład, oprócz rektora, z reguły wchodzą: prorektorzy, kanclerz (lub dyrektor administracyjny, gdy w szkole nie ma kanclerza) oraz kwestor. W uczelniach niemieckich, pod których przeważnym wpływem ukształtowały się dwudziestowieczne uniwersytety polskie, kolegium rektorskie, zwane tam „Rektoratem", jest ciałem formalnym i jego skład określają stosowne przepisy. W Polsce kolegium rektorskie jest ciałem nieformalnym, powoływanym przez rektora, a nazwą „rektorat" określa się po prostu siedzibę czy też biuro rektora. Rektor polskiej uczelni wysłuchuje na ogół uważnie opinii członków swojego kolegium, ale decyzje – w tym decyzje dotyczące finansów szkoły – podejmuje samodzielnie i ponosi za nie osobistą odpowiedzialność (choć nie

pis 2-2009.indd 14 2010-05-27 15:21:50

dysponuje zwykle profesjonalnym przygotowaniem menedżerskim i ekonomiczno-finansowym). Inaczej rzecz wygląda w uczelniach niemieckich. Tam wszystkimi sprawami administracyjno-finansowymi, łącznie z finansowaniem badań naukowych, zarządza kanclerz, którym jest z reguły wysoko wykwalifikowany i doświadczony menedżer. Kanclerz nie jest zatrudniany przez rektora, powołuje go na to stanowisko – na czas nieokreślony, zwykłe dożywotnio – rząd krajowy (władze landu), czyli podmiot finansujący działalność uczelni. Zatem kanclerz pozostaje niezależny od przejściowych władz obieralnych i stoi na straży realizacji długofalowej polityki rozwojowej szkoły. Wchodząc z urzędu do każdego kolejnego kolegium rektorskiego („rektoratu"), jest on także swoistym czynnikiem ciągłości władz uczelni. Kanclerz jest zwykle pierwszym i najważniejszym doradcą rektora. Jeżeli do tego obrazu władz niemieckiego uniwersytetu dodamy mały, operatywny senat (zazwyczaj 20-25 osób) to poznajemy tajemnicę skutecznego funkcjonowania uniwersytetów niemieckich. W Polsce nadal poszukuje się optymalnej formuły zarządzania uczelnią jako całością; widać to w ciągłych modyfikacjach statusu i kompetencji rektora oraz innych organów szkoły (a także uprawnień ministra) wprowadzanych w kolejnych ustawach o szkolnictwie wyższym.

Skład i kompetencje senatu, który stanowi podstawowy kolegialny organ uczelni, są drobiazgowo określane przez stosowną ustawę, a także przez statuty poszczególnych szkół. Do senatu polskiej szkoły wyższej wchodzą członkowie kolegium rektora, dziekani i delegaci rad wydziałów oraz nieliczni przedstawiciele administracji uczelnianej i samorządu studenckiego. Proporcje tego składu są szczegółowo określone przez ustawę. Senaty są na ogół ciałami stosunkowo licznymi. Zdarza się, że znacznie przekraczają liczbę stu członków. Założoną funkcją senatu jest nadzór nad całością funkcjonowania szkoły oraz wyrażanie opinii w ważnych dla uczelni kwestiach, m.in. w sprawach polityki kadrowej i finansowej. W praktyce zdarza się, że senat jako grupa społeczna staje terenem ścierania się interesów wydziałowych, a nawet pracowniczych. Bardzo liczne i skrajnie w wielkich uniwersytetach heterogeniczne senaty okazują się niekiedy bardziej zawadą niż pomocą w sprawnym zarządzaniu uczelnią. Ze względu na swoją wiekową tradycję jest jednak senat, jak się zdaje, najbardziej prestiżową grupą w społeczności akademickiej.

Rady wydziałów i rady instytutów, będąc w hierarchii akademickiej ciałami niższego szczebla oraz gromadząc wszystkich profesorów i doktorów habilitowanych wydziału bądź instytutu, są w społeczności uniwersyteckiej grupami o odpowiednio niższym poziomie prestiżu społecznego. Ich wielka rola w działalności uczelni polega wszakże na tym, że stanowią one, zwłaszcza rada wydziału, bardzo ważne organy samorządności uniwersyteckiej. Samorządność ta jest jednak ciągle ograniczana lub raczej osłabiana potęgującym się rozrostem, wręcz „gigantyzacją" polskich, a także europejskich uczelni publicznych, czyli finansowanych przez państwo. Ów nadmierny rozrost szkół wyższych to osobny, bardzo ważny problem współczesnych polskich uczelni (zwłaszcza państwowych).

Jak w każdej wielkiej organizacji, obok grup kierowniczych występują w uczelni mniej lub bardziej zorganizowane, ale wyraźne grupy interesu. Najważniejsze z nich prezentuje poniższy schemat.

pis 2-2009.indd 15 2010-05-27 15:21:51

Grupy społeczne w szkole wyższej

Grupy interesu

Najbardziej wyraziste i zarazem najmocniej skonfliktowane ze sobą grupy interesów to, z jednej strony, profesorowie i doktorzy habilitowani, z drugiej zaś – adiunkci ze stopniem doktora. Poświęćmy tej sprawie nieco więcej uwagi, bo spór dotyczy kluczowej dla nauki i przyszłości polskiego szkolnictwa wyższego kwestii. Przedmiotem konfliktu jest, rzecz jasna, habilitacja – najważniejszy i najtrudniejszy do pokonania próg w akademickiej karierze. Konflikt ten tli się nieustannie, a co jakiś czas wybucha wielką dyskusją w środowisku akademickim. Ostatni taki wybuch obserwowaliśmy w latach 2007/2008 po ogłoszonym przez nowe władze Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego zamyśle zniesienia w Polsce habilitacji. I tym razem pomysł poparli w zdecydowanej większości pracownicy naukowo-dydaktyczni szkół wyższych nieposiadający stopnia doktora habilitowanego, a przeciw były osoby mające ów próg kariery akademickiej za sobą. Oczywiście, jak to zwykle w dyskusjach tego typu bywa, *interesy* dyskutantów były skrzętnie maskowane stosownymi *wartościami* oraz swobodnie dobieranymi, pasującymi do zajmowanego stanowiska, faktami i przykładami. Zwolennicy pomysłu zniesienia habilitacji powoływali się zwykle na przykład krajów – zwłaszcza USA – w których stopień naukowy doktora jest jedynym stopniem naukowym zazwyczaj potrzebnym do uzyskania stanowiska profesora. Podkreślano także nadmierną hierarchizację i wiążącą się z nią biurokratyzację nauki polskiej. Przeciwnicy zniesienia habilitacji przestrzegali z kolei przed dramatycznym obniżeniem się poziomu nauki w Polsce, co nastąpi ich zdaniem, gdy zabraknie tego najważniejszego progu selekcji kadr.

Do tej ważnej dyskusji pozwalam sobie dodać następujące uwagi, chociaż mam świadomość, iż w sposób nieuchronny pozostaję jakby stroną konfliktu. Po pierwsze, warto przypomnieć, że polskie współczesne szkolnictwo wyższe ukształtowało się pod wpływem wzorów niemieckich, gdzie habilitacja jest jednym z elementów

pis 2-2009.indd 16 2010-05-27 15:21:51

spójnego systemu organizacji działalności zawodowej. Źródło tego systemu stanowi średniowieczna korporacja rzemieślnicza z jej podziałem na uczniów, czeladników i mistrzów (samo pojęcie habilitacji i docentury zostało wprowadzone w uniwersytetach pruskich w XVIII w.). W tym systemie doktorat można traktować jako odpowiednik egzaminu czeladniczego, a habilitację – mistrzowskiego (z tym, że habilitacja niemiecka dając pełnię praw akademickich nie dawała automatycznie dostępu do własnego „warsztatu" czyli do katedry, na którą *Privatdozent* musiał oczekiwać). Wolno zatem sądzić, że rozprawa habilitacyjna powinna być swoistym „majstersztykiem", czyli pracą prawdziwie mistrzowską. Wyrażając się nieco metaforycznie, można powiedzieć, że w tym systemie asystenci są (byli) uczniami terminującymi przy profesorze-mistrzu, zaś po obronie doktoratu stają się w jego warsztacie czeladnikami, czyli adiunktami. Dopiero habilitacja daje im prawo samodzielnego wykonywania zawodu. Jest to system tradycyjny i spójny, ale w opinii niektórych przestarzały. Wymagałby jednak, jak sądzę, raczej całościowej reformy niż likwidacji tylko jednego elementu. Po wtóre, system anglosaski – a raczej amerykański, na który powołują się z reguły zwolennicy zniesienia habilitacji – jest zupełnie inny i mechaniczna transplantacja do Polski jego poszczególnych elementów może raczej pogorszyć, niż cokolwiek polepszyć w polskim systemie. Tam „*Assistant Professor*" nie jest asystentem, ale profesorem (pomocniczym). Dlatego pomysł z lat 90., wciąż pokutujący w niektórych polskich uczelniach, aby osoby z doktoratem powoływać na stanowiska asystentów, był zwyczajnym nieporozumieniem. Po trzecie, doktorat w Stanach Zjednoczonych jest właściwie odpowiednikiem naszej habilitacji. Jego przygotowanie i obrona w USA są niekiedy nawet trudniejsze od przebrnięcia przez polską habilitację, o doktoracie, rzecz jasna, nie wspominając (poziom przeciętnego polskiego doktoratu bardziej jest zbliżony do pracy magisterskiej niż do doktoratu amerykańskiego). Dlatego argument, że „skoro tam doktorat wystarcza, to dlaczego u nas nie?" okazuje się zupełnie nietrafiony. Jeżeli zatem w Polsce mianoby coś zlikwidować, to raczej ów słaby doktorat niż habilitację, którą wówczas można by nazwać doktoratem bez przydawek. W ten sposób dałoby się za jednym razem spełnić postulat zlikwidowania habilitacji (dwóch stopni naukowych), wzmacniając równocześnie ów jedyny pozostawiony stopień doktora. Takiemu rozwiązaniu, które uważałbym za najlepsze, stoi na przeszkodzie to, iż te nowe doktoraty trzeba by jednak jakoś odróżniać od starych, w przeciwnym razie byłoby bardzo trudno utrzymać ich wysoki poziom. Gdyby wszakże tak uczyniono, wyłoniłby się kolejny trudny do rozwiązania problem: jaką politykę kadrową prowadzić wobec osób posiadających stare doktoraty? Kazać im pisać nowe doktoraty czy też ustabilizować wszystkich na poziomie adiunktów? Każde z tych rozwiązań wywołałoby ostry sprzeciw części środowiska naukowego. Jedno wydaje się pewne – jeżeli doktoraty będą nadal pisane na obecnym poziomie, to likwidacja habilitacji rzeczywiście pociągnie na sobą systematyczne i głębokie obniżenie poziomu nauki polskiej. I nie zapobiegnie temu największy nawet dorobek naukowy doktorów – kandydatów do stanowisk profesorskich (dlaczego mieliby pisać lepsze prace od swoich rozpraw doktorskich?). „Światowe publikacje" jako kryterium jakości mogą się sprawdzić

pis 2-2009.indd 17 2010-05-27 15:21:51

tylko w niektórych dziedzinach nauki (przyrodoznawstwo, technika, medycyna)[8]. Wydaje się zatem, że w tej chwili nie ma w nauce polskiej alternatywy dla habilitacji, chociaż dyskusja na jej temat będzie zapewne trwać.

Grupy interesu istnieją we wszystkich większych społecznościach i uniwersytet, jak widzimy, nie jest pod tym względem wyjątkiem. Ale siły moralne czy duchowe spajające wspólnotę uniwersytecką okazywały się tu zawsze potężniejsze niż w większości struktur instytucjonalnych. A były nimi podstawowe wartości pielęgnowane i rozwijane w uniwersytecie, z których najważniejszymi są: prawda, dobro (wspólne) i piękno. Wartości te spajały wspólnotę akademicką i powodowały, że jej członkowie bardziej dbali o dobro wspólne, dobro uniwersytetu, niż o własne, partykularne, grupowe czy jednostkowe interesy. I byli w takiej postawie solidarni. Zdarzały się i tutaj, rzecz jasna, przypadki, potępianej zresztą *ambitio dignitatis,* czyli występowania nadmiernych ambicji osobistych w dążeniu do zaszczytów i stanowisk, albo *magnitudo nominis,* czyli upajanie się uczonych blaskiem swego nazwiska[9]. Dzisiaj, w dobie nasilania się skrajnego indywidualizmu we wszystkich właściwie dziedzinach życia, te aspiracje i ambicje osobiste, a także grupowe, uległy w uniwersytecie, tak jak i w całym społeczeństwie, wyraźnemu spotęgowaniu. Szczególnie niebezpieczne stają się dążenia i działania grupowe, choć często stymulowane ambicjami jednostek, zmierzające do dzielenia istniejących katedr, instytutów czy wydziałów i tworzenia w obrębie tej samej uczelni, nowych, „własnych". Uczelnie nękane siłami odśrodkowymi stają się niekiedy luźnymi federacjami wydziałów, a wydziały – instytutów; czasem pozostają całością właściwie tylko z nazwy. Zdarza się, że właśnie tylko sławne imię uczelni zapobiega jej rozpadowi. Procesy te są generowane nieustannym ilościowym wzrostem większości szkół, ale bez nadmiernych partykularnych ambicji części pracowników uczelnie nie ulegałyby aż takiemu organizacyjnemu rozproszeniu. Ów proces swoistej partycji szkół wyższych, głównie publicznych, zostanie zatrzymany, a zapewne nawet odwrócony, w drugiej dekadzie bieżącego stulecia. Stanie się to pod wpływem działania czynników demograficznych.

W tym krótkim przeglądzie typów grup występujących w społeczności akademickiej szkoły wyższej nie powinno zabraknąć podziału na grupy celowe i instrumentalne. Przykłady grup celowych przedstawia poniższy schemat.

Tu grupy celowe

Każda grupa społeczna dąży do lub realizuje jakiś cel grupowy. Ale grupy celowe są pod tym względem grupami specjalnymi. One swój cel istnienia realizują w samym procesie życia grupowego. Czyli cel staje się treścią życia ich członków. Dlatego niektórzy socjologowie nazywają je grupami kulturowymi. Dobrym przykładem takiej grupy celowej (formalnej) działającej w uniwersytecie jest koło naukowe lub chór akademicki. Studenci zapisują się do koła naukowego, aby rozwijać swoje zainteresowania naukowe, a do chóru, aby po prostu razem śpiewać. Grupą

[8] Swój pogląd na ten temat przedstawiłem na łamach „Forum Akademickiego" w dyskusji nt. oceny dorobku naukowego. „FA", nr 1, 2009, s. 29.

[9] Por. A. Gieysztor, *op. cit.*, s. 11.

pis 2-2009.indd 18 2010-05-27 15:21:51

celową (nieformalną) jest też w akademiku czwórka do brydża, albo zespół osób przygotowujących się razem do egzaminu. A więc cel grupy członkowie osiągają wtedy, gdy są razem, we wspólnym działaniu. Są to grupy w życiu uniwersytetu niezwykle ważne. Z jednej strony wypełniają bowiem struktury uniwersyteckie konkretną treścią społecznej aktywności, z drugiej zaś stają się terenem i czynnikiem tworzenia się bezpośredniej, osobowej więzi społecznej wśród członków społeczności akademickiej, zwłaszcza studentów. Pozostają zatem istotnym elementem integracji społecznej owej zbiorowości oraz jej przywiązania do uczelni. Dlatego mądre i dalekowzroczne władze uczelni dokładają starań, aby na terenie uniwersytetu istniała jak najlepsza infrastruktura ułatwiająca powstawanie i rozwój studenckich grup celowych (chodzi o boiska i hale sportowe, sale widowiskowe i klubowe, pomieszczenia do działalności muzycznej, plastycznej, teatralnej, tanecznej itp.). Ogół tych grup tworzy środowisko społeczne uniwersytetu, w którym dokonuje się podstawowy proces socjalizacji młodzieży akademickiej.

A oto schemat pokazujący niektóre funkcjonujące w uczelni grupy instrumentalne.

Tu grupy instrumentalne

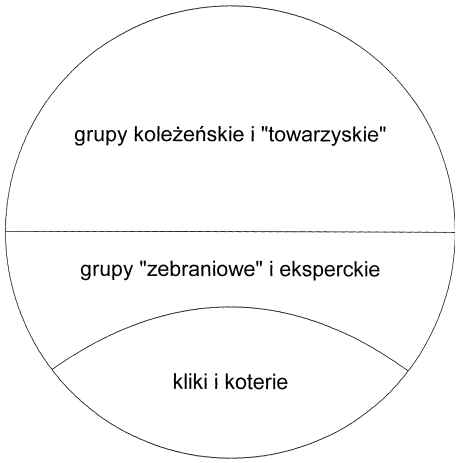
W przeciwieństwie do grup celowych, grupy instrumentalne nie są terenem realizacji celu grupowego, ale narzędziem, instrumentem osiągania celu zewnętrznego, leżącego poza grupą. W przypadku uczelni grupy instrumentalne możemy podzielić na dwa rodzaje: bezpośrednie oraz satelitarne. Pierwsze, jak np. związki asystentów, powstają, czy też są organizowane, w ramach uczelni, drugie – są organizacjami zewnętrznymi, ale grupującymi się wokół uczelni, jaki np. stowarzyszenia absolwentów. Zadaniem jednych i drugich jest organizowanie samopomocy w osiąganiu konkretnych, ważnych dla członków celów lub w zaspokajaniu określonych potrzeb grupowych. Celem niektórych instrumentalnych grup satelitarnych może być także wspieranie moralne i/lub materialne macierzystej uczelni (jest to zazwyczaj jeden z kierunków działania związków absolwentów). Jak się zdaje, rola grup instrumentalnych jest dość oczywista i nie wymaga pogłębionego komentarza.

I wreszcie w każdej szkole wyższej występuje ogromna plejada niewielkich grup nieformalnych, dających się odnaleźć w każdej dziedzinie życia szkoły. Niektóre możliwe rodzaje tych grup przedstawia poniższy schemat.

pis 2-2009.indd 19 2010-05-27 15:21:51

Grupy społeczne w szkole wyższej

Grupy nieformalne



Grupy formalne: wszystkie grupy określone ustawą lub statutem szkoły

Grupy koleżeńskie i towarzyskie są w społeczności szkoły wyższej wszechobecne. Zrazu, po wstąpieniu kolejnego rocznika na uniwersytet, zaczynają się one zazwyczaj tworzyć w dwóch fragmentach infrastruktury szkoły: wśród studentów pierwszego roku, zwłaszcza w obrębie poszczególnych kierunków studiów, oraz w domu studenckim. Później, wraz z postępującą znajomością uczelni – jej urządzeń i instytucji, zwłaszcza takich jak biblioteki, kluby, stołówki – pojawiają się grupy o bardziej heterogenicznym składzie, obejmujące studentów różnych lat i kierunków studiów. Pewna izolacja, czy może raczej dystans towarzyski, utrzymuje się jednak pomiędzy dwoma, kto wie czy nie najważniejszymi odłamami studentów: chodzi o, z jednej strony, mieszkańców domów studenckich oraz, z drugiej, o studentów mieszkających nadal w domach rodziców, czyli pochodzących z miasta, w którym znajduje się uczelnia lub z okolicznych miejscowości[10]. Badania pokazały także, iż najsłabiej zintegrowany towarzysko – zarówno ze studentami zamieszkałymi w DS-ach, jak i ze studentami mieszkającymi w domach rodzicielskich – jest, kiedyś nieznaczny, a dziś pokaźny odłam studentów zamieszkujących tzw. stancje[11]. Taki stan rzeczy jest bardzo ważnym argumentem na rzecz tezy, iż z wychowawczego punktu widzenia najlepszym przestrzennym wzorem organizacji uniwersytetu pozostaje anglosaski model kampusu ogniskującego (a nie – rozpraszającego) całość codziennego życia społecznego ogółu studentów.

[10] Por. np.: K.Z. Sowa, *Studenci Katowic i Krakowa,* Warszawa 1971. Badania pochodzą z przed blisko czterdziestu lat, ale na podstawie wieloletniej bezpośredniej obserwacji środowisk studenckich mogę stwierdzić, że w omawianej kwestii wiele się do dziś nie zmieniło.

[11] Por. K.Z. Sowa, S. Gniadek, *Stancje studenckie,* Warszawa 1973.

pis 2-2009.indd 20 2010-05-27 15:21:51

Z kolei grupy „zebraniowe" i eksperckie tworzą osoby uczestniczące w rozmaitych uczelnianych (centralnych, wydziałowych, instytutowych), stałych lub powoływanych *ad hoc*, komisjach i grupach roboczych. Są one bardziej lub mniej trwałe w zależności od charakteru komisji. Czasem wspólna praca w komisji może dać początek związkom o charakterze nieformalnym, trwającym dłużej niż sama komisja.

Powyższe zdanie zbliżyło nas bardzo do ostatniego rodzaju grup nieformalnych, o których warto tu wspomnieć: do klik i koterii. Zacznijmy krótkie uwagi od tej drugiej kategorii. Koteriami nazywa się zwykle grupy osób, które w rozmaitych działaniach zbiorowych popierają się wzajemnie, kierując się nie racjami merytorycznymi, ale osobistymi. Owe racje osobiste mogą być rozmaitego rodzaju: od zwykłej sympatii poprzez chęć zapewnienia sobie poparcia od osób, które sami popieramy, po spodziewane korzyści materialne. Koteria od kliki różni się tym, że zasadniczo wszyscy aktorzy działają w ramach obowiązujących przepisów. Klika natomiast załatwia swoje partykularne interesy na podstawie niejawnych porozumień i w swoim niejawnym działaniu obchodzi lub narusza prawo albo inne formalne regulacje. Koterie zdarzają się we wszystkich większych, sformalizowanych grupach ludzkich, także w uniwersytecie, chociaż może nie są tu zjawiskiem tak powszechnym, a w każdym razie – tak widocznym, jak w innych instytucjach publicznych. O klikach trudno coś powiedzieć, bo z natury rzeczy pozostają utajnione i ich działania zazwyczaj trudno dostrzec. Wydaje się, że po wyprowadzeniu z uczelni partii politycznych, klikowość w szkołach wyższych stała się zjawiskiem raczej marginesowym. Ewentualne zjawiska koteryjności i klikowości w uczelni zależeć mogą, jak się zdaje, od dwóch rzeczy: po pierwsze, od klimatu społecznego, jaki panuje w szerszym środowisku, w którym szkoła działa (miejskim, regionalnym), i po wtóre, od wartości i wzorów działania przestrzeganych i upowszechnianych przez środowisko profesorskie oraz władze uczelni. Uniwersytet jest bowiem jedną z tych instytucji społecznych, w których przykład własny, idący w tym przypadku zwłaszcza od profesorów, ma absolutnie kluczowe znaczenie.

Na końcu tych uwag o hierarchii i strukturze grupowej uniwersytetu pragnę podkreślić, że mówiąc o grupach, miałem na myśli nie układy konkretnych osób, ale struktury funkcjonalne złożone z pozycji i ról społecznych. Te same osoby mogą wchodzić, i wchodzą, do wielu różnych grup, które aktualizują się przemiennie w różnym czasie i miejscu. Socjologowie mówią w takim przypadku o wiązce ról społecznych. Studenci uczestniczący w uniwersytecie w konkretnym seminarium magisterskim są grupą formalną, która jako całość ma określoną pozycję w strukturze szkoły i której członkowie posiadają w uczelni określone prawa i obowiązki. Jednak ta sama grupa osób, gdy uda się po zajęciach do klubu lub kawiarni, staje się nieformalną grupą towarzyską, której członkowie nie posiadającą żadnych osobnych praw i obowiązków, a grupa jako całość nie pozostaje w żadnych formalnych relacjach z otoczeniem społecznym. Uniwersytet, będąc wielką, formalnie określoną wspólnotą, jest równocześnie mikrokosmosem społecznym, wielością najrozmaitszych formalnych i nieformalnych grup, z których najważniejsze, przedstawione w tym rozdziale, tworzą jego hierarchiczną, funkcjonalną i prestiżową strukturę społeczną.

pis 2-2009.indd 21 2010-05-27 15:21:52

pis 2-2009.indd 22 2010-05-27 15:21:52

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Anna Karnat-Napieracz

O ŚWIADOMOŚCI JAKO SOCJOLOGICZNEJ KATEGORII TEORIOPOZNAWCZEJ

Wprowadzenie

Artykuł jest próbą przedstawienia socjologicznej kategorii świadomości w trzech różnych kontekstach: relacji z podmiotem, która została tu określona jako „własność świadomości", umiejscowienia świadomości w społecznych ramach – ujętego jako jej „topos" – oraz globalnego kontekstu wyznaczonego aktualnymi tendencjami ujmowania świadomości w jej zbiorowym wymiarze. Wszystkie one starają się ukazać świadomość jako dynamiczną znaczeniowo i historycznie kategorię, która – nie tracąc swojego statusu poznawczego – na gruncie socjologii zyskuje wraz z jej rozwojem nowe znaczenia oraz aktualizacje.

Ustalenie własności: świadomość i podmiot

Jeden z kontekstów nakreślenia zmian dotyczących kategorii świadomości stanowi przeformułowanie struktury samego podmiotu, zwłaszcza w zakresie roli, jaką odgrywa on w percepcji rzeczywistości i jej kształtowaniu. Można ten kontekst nazwać „własnością" świadomości, ponieważ odnosi się on bezpośrednio do jej nośnika („właściciela"). Posługując się pewnym kontinuum, zmiany te można umieścić pomiędzy dwoma biegunami, a są nimi: postać podmiotu epistemologicznego (poznającego) i podmiot kreatywny (działający). Krańcowe punkty tego kontinuum wyznaczają natomiast – odpowiednio – obecność świadomości jako fenomenu w miarę autonomicznego i niezależnego od człowieka oraz wpisanie jej w działania ludzkie, a więc jednocześnie – rozszerzenie możliwości podmiotu społecznego jako twórcy. Taka transformacja podmiotu to długotrwały proces równoznaczny z upodmiotowieniem uczestników życia społecznego. Można tu wskazać na „dwie socjologie", z których pierwsza – przedmiotowa – podkreślała dominujące znaczenie sfery przed-

pis 2-2009.indd 23 2010-05-27 15:21:52

miotowej (struktury), druga zaś – podmiotowa – przyznawała strukturotwórczą rolę podmiotom społecznym. Za przykład niech posłuży tu urzeczowiona forma świadomości w teorii Emile'a Durkheima, w której zmianę społeczną dyktowały siły immanentnie wpisane w społeczeństwo, oraz Maxa Webera teoria działań społecznych (i tzw. socjologia poweberowska), w której atrybut zmienności i kształtowania świata społecznego wiązał się z aktywnością społecznych podmiotów[1].

Niewątpliwie, jeśli potraktować poznanie jako rodzaj działania (aktywności), to w miarę rozwoju myśli socjologicznej późniejszym formom podmiotu przypisywano aktywność o wiele szerszą niż tylko poznanie świata. To proces, który Hannah Arendt wiązała bezpośrednio z ideą postępu i ustanowieniem kategorii ruchu w podejściu do rzeczywistości (w miejsce bytu wchodzi pojęcie procesu). Znaczący wkład miał tu z pewnością Hegel, gdyż jego filozofia stała się punktem wyjścia dla rozwinięcia nauk historycznych, nauk o „świecie dziejowym", dynamicznym i zmiennym. Wskazuje się także na Kantowski rodowód dynamizmu i aktywności, wpisanych w działalność podmiotu epistemologicznego, dla którego poznanie było równoznaczne z wytwarzaniem. W takim rozumieniu aktywność rozumu praktycznego wyznaczyła pole nowych możliwości jednostki w rzeczywistości społecznej. Następowało dzięki temu stopniowe przechodzenie od filozofii dziejów do historii jako nauki. Z tego rodowodu wyłoniła się, znacznie później, także socjologia europejska, która w dużej mierze opierała się na materiale historycznym i reagowała na rzeczywiste zmiany zachodzące w społeczeństwach. Odwrót od tej tendencji Peter Burke nazwał „porzuceniem przeszłości" i wskazał, że po śmierci dwóch wielkich postaci socjologii europejskiej – Durkheima oraz Webera – w centrum zainteresowania postawiono zjawiska teraźniejsze i o mniejszej skali[2].

Tak więc odniesienie świadomości do podmiotu to jedna z możliwych płaszczyzn ukazania kategorii świadomości. Jak pisze Lech Ostasz – i jest to zarazem jedno z nielicznych stwierdzeń dotyczących świadomości niemal powszechnie akceptowane – „Świadomość istnieje i przejawia się w nośniku, w podmiocie"[3]. Pod pojęciem podmiotu epistemologicznego należy natomiast rozumieć jednostkę ludzką, która została usytuowana w środowisku społecznym, lecz jej społeczna egzystencja w dużej mierze sprowadza się do funkcji poznawczych, a więc rozpoznawania i wyjaśniania mechanizmów, które rządzą zewnętrznym światem. Sama rzeczywistość jawi się natomiast jako dana (zastana) i w tym sensie podmiot ogranicza swój społeczny byt do wytwarzania umiejętności percepcji świata wokół niego. W znaczeniu, jakie nadano podmiotowi społecznemu w ramach rozwoju myśli socjologicznej, nie jest to podmiot pełny, gdyż nie uczestniczy w procesach społecznych jako ich kreator. Nie chodzi tu bynajmniej o sztandarowy cytat z pism Karola Marksa, dotyczący nie tylko poznawania świata, lecz konieczności jego zmiany, a więc odmiennej roli upatrywanej w działalności filozofów i przedstawicieli nauki zaangażowanych

[1] Trzeba podkreślić, że pod względem chronologicznym te dwie socjologie tylko częściowo następowały po sobie. Wewnętrzne zróżnicowanie dało o sobie znać stosunkowo wcześnie. Niemniej jednak punkt wyjścia w socjologicznym myśleniu był właśnie przedmiotowy i przebiegał, jak określa to Anthony Giddens, od imperializmu przedmiotowego do imperializmu podmiotowego.

[2] P. Burke, *Historia i teoria społeczna*, Warszawa–Kraków 2000, s. 21.

[3] L. Ostasz, *Teoria świadomości i podświadomości*, Kraków 1995, s. 8.

pis 2-2009.indd 24 2010-05-27 15:21:52

w kształtowanie świata wokół nich. Należy jednak stwierdzić, że początki wyłaniania się nowoczesnego podmiotu nie wiązały się z przypisywaniem mu takiej czynnej roli, a jeśli już, to w bardzo ograniczonym zakresie. Sprowadzała się, na przykład, tak jak w socjologii Durkheima, do rozpoznawania zmiennych warunków środowiska społecznego. Podkreślić należy jednak to, że w swojej wizji ewolucyjnej zmiany społecznej (rozwoju społecznego w miarę wzrostu podziału pracy) Durkheim zawarł podstawową intuicję dotyczącą wzmocnienia i rozszerzenia roli podmiotu właśnie w procesie emancypacji świadomości jednostkowej z jej formy zbiorowej. Tak więc świadomość w postaci wyobrażeń zbiorowych odgrywała aktywną rolę w przeobrażeniach społeczeństw, od ich zorganizowania przez solidarność mechaniczną po zorganizowanie przez solidarność organiczną.

Podmiot ma charakter epistemologiczny także w początkowym okresie wyłaniania się socjologii naukowej. Podmiotowość okazuje się wtedy rzeczywiście jedynie cechą potencjalną społeczeństwa, co znaczy, że w urzeczywistnianiu życia społecznego podmioty społeczne nie odgrywają znaczącej roli, a wręcz poddają się „obiektywnym prawom rozwoju". Wprawdzie odkrywają te ostatnie, ale nie mają udziału w tworzeniu warunków życia społecznego. W tym sensie, odnośnie do koncepcji Durkheima, nie sposób mówić o podmiotowości. Nie oznacza to jednak, że świadomość w tej koncepcji nie odgrywała ważnej roli. Wręcz przeciwnie, to właśnie przekształcenia w sferze świadomości zbiorowej stały się konstytutywne, generatywne dla zmiany solidarności między ludźmi, a więc, pośrednio, kształtu całości stosunków społecznych, w jakich funkcjonowały zbiorowości (społeczeństwa – w nomenklaturze Durkheima). W teorii tego badacza świadomość społeczna znajduje się po stronie struktur (jest, można rzec, zreifikowana – nawet, jeśli tylko na potrzeby badawcze – choć może też mieć postać idealną) i stąd jej oryginalne ujęcie w kwestii roli odgrywanej w zmianie społecznej. Zasadniczo rzecz ujmując, struktura zmienia się jednak według „sobie wiadomych" praw. Świadomość typu zbiorowego wpływa wprawdzie na świadomość jednostkową i kształtuje ją, ale – będąc elementem struktury – wzmacnia jedynie determinizm typu strukturalnego. Zwłaszcza, że nie ma w koncepcji Durkheima wskazania na bezpośrednie przełożenie ze świadomości jednostkowej na jej formę zbiorową. Aktywność społecznych podmiotów ograniczona zostaje w zasadzie do odczytywania zachodzących „ponad głowami" zmian i ich właściwego (w co akurat Durkheim wątpił) rozpoznawania. Stąd także rola świadomości społecznej otrzymuje w takich ujęciach zupełnie inną naturę niż ta nadana jej później, w wyniku włączenia jej w większym stopniu w sferę konkretnych działań i przypisania jej roli znaczącej, a czasem nawet dominującej, w powoływaniu do życia urządzeń świata społecznego.

Warto także zwrócić uwagę, że samo pojęcie życia społecznego nie wydaje się dla tego okresu rozwoju socjologii charakterystyczne, choć pojawia się także w pismach Durkheima. Nabiera ono znaczenia dopiero wraz z przeformułowaniem schematu uczestnictwa człowieka w otaczającej go rzeczywistości. W pojęcie życia wyraźnie wpisują się dynamika i odmienny sposób ujęcia rzeczywistości społecznej – rzeczywistości nie jako zastanego obiektywnego świata, lecz jako tego, co wytwarza się w toku podejmowanych działań. Jak pisze Stanisław Borzym, pojęcie bytu zastąpione zostaje dynamicznie ujmowanym bytem, a więc pojęciem życia, które

pis 2-2009.indd 25 2010-05-27 15:21:52

przechodzi od ewolucjonistycznego, naturalistycznego i biologicznego definiowania w stronę jego wersji kulturowo-społecznej. „Życie jest więc nie tylko substytutem idei substancji, lecz również idei poznania absolutnie obiektywnego, niezdeformowanego przez podmiot. Jest ono możliwe, gdyż życie znosi opozycję podmiot – przedmiot: człowiek jako manifestacja życia jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem, czyli czymś więcej niż każdy z wyabstrahowanych przez gnozeologię aspektów”[4]. Jakkolwiek autor odnosił te słowa do Georga Simmla jako propagatora filozofii życia, można je także odczytywać jako manifest o wiele szerszej orientacji, akcentującej zdolność człowieka do świadomego i intensywnego przeżywania własnego życia. Warto tutaj także zauważyć, że – nawet jeśli wpływ filozofii Dilthey'a na widzenie roli świadomej jednostki w życiu społecznym nie był aż tak bezpośredni i znaczący, jak zwykło się uważać – nie sposób go zupełnie pominąć, także z uwagi na jego afirmację kategorii życia.

Poza tym w rozwoju myśli socjologicznej istotne okazały się na pewno idee Friedricha Nietzschego, a zwłaszcza te dotyczące życia jako areny wzmacniania woli mocy. Pojawia się ono w socjologicznym pisarstwie dopiero wtedy, gdy większa uwaga skupiona zostaje na sferze podmiotowej właśnie i kiedy chodzi o zaakcentowanie nie tylko dynamicznego charakteru rzeczywistości społecznej, lecz również jej antropologicznej genezy. Wtedy pojęcie życia odzwierciedla właśnie te dwa czynniki, a więc zmienność samej rzeczywistości społecznej oraz dynamizm podmiotów, który tę zmienność wywołuje. Wcześniej natomiast funkcjonowało pojęcie dziejów (tak jak w filozofii Hegla), które dynamikę miało wpisaną w samo swoje istnienie – zmiana następowała samoczynnie, według przynależnych dziejom praw rozwoju, lub wynikała bezpośrednio z wpływu świata organicznego. Przy takich założeniach podmiotowi pozostawało jedynie rozpoznawanie owych przemian. Dlatego też podmiot epistemologiczny uznać należy za ograniczoną wersję podmiotu integralnego.

Nie można oczywiście uznać pierwszych rozwiązań teoretycznych w naukowej socjologii za zupełnie abstrahujące od kwestii dynamizmu. Wystarczy przywołać choćby koncepcję statyki i dynamiki społecznej autorstwa Augusta Comte'a, żeby zdać sobie sprawę, iż procesualność i zmienność świata społecznego nie były obce myśleniu pierwszych socjologów. Chodzi tu raczej o dynamizm bądź inercję wpisane w samą relację „podmiot – przedmiot”. W pierwszym okresie naukowej socjologii i jej rozwiązaniach teoretycznych to rzeczywistość społeczna zmienia się – dynamizm okazuje się cechą społeczeństw, ale wpisaną w sferę obiektywnych struktur. W ramach późniejszych teorii rzeczywistość społeczna jawi się natomiast jako w większym stopniu modyfikowalna, i to za sprawą ludzkiej aktywności. Następuje bowiem przechylenie wagi na stronę działań i podmiotu, a więc do zmiany społecznej dochodzi w toku podejmowanych czynności. Stąd odmienna rola, jaką w procesach przypisuje się różnym koncepcjom świadomości społecznej.

Wraz ze zmianą ujęcia podmiotu modyfikuje się także ujęcie kategorii świadomości. W samym ewoluowaniu zakresu znaczeniowego pojęcia podmiotu upa-

[4] S. Borzym, *Simmel. Indywidualizm nie musi być subiektywizmem*, [w:] idem, *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, Warszawa 1998, s. 110.

pis 2-2009.indd 26 2010-05-27 15:21:52

trywać można także odmiennego widzenia roli świadomości w kształtowaniu i rozpoznawaniu świata społecznego. W miarę rozwoju myśli następuje rozszerzenie rozumienia podmiotu i przyznanie mu (ściślej należałoby rzec – zawładnięcie przez niego samego) atrybutu aktywizmu, co czyni zeń na pewnym etapie rodzaj demiurga (zsekularyzowaną formę stwórcy). Husserlowskie odkrycie intencjonalności świadomości nie tylko wiązało ją z przedmiotem (czy raczej – z niego ją wyprowadzało), lecz wskazało ponadto na twórczy charakter odczytywania świata rzeczy przez świadomość, a więc również – nadawania sensów i znaczeń. W najszerszym ujęciu można tu mówić o przejściu od świata danego do świata tworzonego, od substancji do procesu, od prawdy objawionej do odkrywanej, od rzeczy oczywistej i bezdyskusyjnej do relatywnej i kwestionowalnej czy też – odnośnie do współczesności – od tradycji do posttradycyjności wedle określenia Anthony'ego Giddensa. Podmiot, bądź podmioty, działając, uruchamiają realnie i w pełny sposób swoją potencjalną podmiotowość[5].

Należy jednak podkreślić, że rozszerzenie władzy podmiotu również na sferę aktywności wykraczającej poza samo poznanie jest punktem zwrotnym w zrozumieniu kwestii świadomości. Hannah Arendt widzi kryzys podmiotu – świadomego uczestnika życia społecznego – właśnie jako rezultat nadmiernej wiary w jego cnoty i jego sukcesywne wzmacnianie, opanowywanie przezeń przyrody i zawłaszczanie praw nie przynależących dotychczas do jego sfery wpływów. Ten kryzys badaczka wiąże z dotarciem przez nowożytny podmiot do epoki totalitaryzmu w Europie i unicestwieniem w związku z tym pozytywnych sił tkwiących w jego idei oraz w podmiotowości ludzkiej jako takiej[6].

Współcześnie postulaty odbudowywania podmiotowości łączy się z ponownym odczytaniem pism Immanuela Kanta[7]. Wynika to z faktu, iż – choć dzieje człowieka nie interesowały Kanta tak jak poznanie samej przyrody – oddzielenie tych dwóch sfer uzmysławia wyraźnie, że rola człowieka pozostaje o wiele szersza niż tylko diagnozowanie naturalnego świata i pozostawanie podmiotem epistemologicznym. Ale dopiero filozofia postheglowska podniosła problem „świata dziejowego" i przyczyniła się do rozwinięcia nauk historycznych. Nastąpiło ono jednak w związku z przyznaniem podmiotowi ludzkiemu uprawnień szerszych niż tylko poznanie świata zewnętrznego. Dokonano przejścia od filozofii dziejów do historii jako nauki, będącej dziełem ludzi i z ich działań wynikającej. W tym sensie, jak stwierdza Jerzy Topolski, życie jednostkowe (i jakiekolwiek życie zbiorowe) nie jest możliwe bez historii, bez „historycznego myślenia"[8].

Widać to również, a może nawet szczególnie wyraźnie w rzeczywistości współczesnej – zdawałoby się – nastawionej na doraźność i aktualność. Zadanie

---

[5] Czy rezultaty tych podmiotowych działań są rzeczywiście znaczące dla zmiany społecznej na dużą skalę, to już odrębne zagadnienie. Giddensa teoria strukturacji, analizowana równolegle z jego teorią tożsamości jednostkowej, wykazuje pewną niespójność, zwłaszcza jeśli chodzi o koncepcję aktora społecznego i wizję świadomej jednostki konstruującej projekt refleksyjnej tożsamości .

[6] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

[7] A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

[8] J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998.

pis 2-2009.indd 27 2010-05-27 15:21:52

budowania tożsamości jest przedsięwzięciem o „historycznym" kształcie, ma swój początek i koniec oraz opiera się na świadomej narracji, posługującej się pamięcią zdarzeń przeszłych oraz antycypacją przyszłych.

Można powiedzieć, że pojęcie historii zrewolucjonizowało w pewnym sensie podejście do pojęcia świadomości. A już z pewnością istotną rolę odegrało w tym zdefiniowanie pojęcia świadomości historycznej w XIX wieku. Od tego czasu badanie spraw człowieka posiada znaczący wymiar historyczny, sytuuje działalność jego i zbiorowości w określonym czasie, uzależniając ją od warunków historycznych. Dziejowa natura człowieka oraz historyczność jego świata stanowią wynik odrzucenia klasycznej filozofii dziejów. Zakwestionowano też oświeceniową introspekcję, na której drodze możliwe było wprawdzie poznanie bezpośrednie, ale ograniczało się ono siłą rzeczy do wnętrza (lub – w skrajnych ujęciach – sprowadzało to, co na zewnątrz, do wewnętrznych przedstawień). Dzieje i historia to hasła XIX stulecia, w którym swoją historię rozpoczyna również naukowa socjologia.

Ewolucja pojęcia podmiotu jako „właściciela" świadomości nie ogranicza się bynajmniej do podmiotu epistemologicznego i działającego. Określanie „własności" świadomości w kontekście podmiotu należy jeszcze rozszerzyć, a to z uwagi na zmianę założeń dotyczących sposobów funkcjonowania człowieka w świecie społecznym, zwłaszcza jeśli chodzi o jego wymiar współczesny. Uwidacznia się on w teorii socjologicznej w postaci podmiotu refleksyjnego, którego elementarnym rysem pozostaje wciąż prowadzenie życia czynnego (działania bynajmniej nie tracą na znaczeniu), lecz wszelka aktywność w przestrzeni społecznej wiąże się jednocześnie z głębokim namysłem i świadomym monitorowaniem. Taki refleksyjny podmiot prezentuje Anthony Giddens w swojej teorii strukturacji. Niewystarczająca okazuje się tutaj świadomość samego siebie, lecz – jak określa to brytyjski teoretyk – wymagana jest też „refleksyjna świadomość", dająca podmiotowi poczucie panowania nad własnym życiem i *de facto* pozwalająca mu na samostanowienie. To ostatnie rozumieć należy jako konstruowanie własnej tożsamości, która stanowi refleksyjny projekt życia. Termin „*agency*" odzwierciedla świadome (odpodmiotowe) i czynne uczestnictwo aktora społecznego w świecie. To działanie strukturujące rzeczywistość, chociaż indywidualna aktywność w praktyce społecznej (zrutynizowanie działań w życiu codziennym) nie przekłada się bezpośrednio na ustanawianie stosunków społecznych na szeroką skalę. Jednak nacisk na sferę świadomości oraz włączenie problematyki refleksyjności zarówno w podstawy teorii strukturacji, jak też w wizję jednostkowej tożsamości, pozwalają mówić tu o podmiocie refleksyjnym, który nie jest już tylko i wyłącznie świadomym podmiotem działającym. Znaczenie sfery refleksyjności podkreśla również fakt, że Giddens w swoich pismach niejednokrotnie widzi potrzebę uzasadnienia i wyjaśnienia jej związków ze sferą działań, bowiem dopiero swoiste połączenie refleksyjności i działań stanowi o istocie późnonowoczesnego podmiotu. Tak więc poprzednio omawiany podmiot kreatywny nabiera współcześnie dodatkowych cech i właściwości, pozwalających mu rozpoznawać warunki życia społecznego i czynnie w nich uczestniczyć. Najkrócej rzecz ujmując, refleksyjność ani nie ogranicza w żaden sposób aktywności, ani tym bardziej jej nie wyklucza. Wręcz przeciwnie, to nasilona refleksyjność pozostaje gwarantem optymalnego funkcjonowania w świecie ryzyka wytworzonego.

pis 2-2009.indd 28 2010-05-27 15:21:52

Pewne nowe pierwiastki w określaniu podmiotu współczesnego można odnaleźć także w koncepcji człowieka zarysowanej przez Zygmunta Baumana. To, najkrócej rzecz ujmując, podmiot moralny. Konstruowanie świadomości w oparciu o jaźń moralną stanowi drogę, jaką przebywa człowiek współczesny od podjęcia odpowiedzialności za Innego, poprzez moralność, aż do uzyskania własnej tożsamości. Należy tu podkreślić, że początek tej drogi pozostaje poza subiektywnością, bowiem „nie-ja" staje się przedmiotem troski dla „ja". Można powiedzieć, iż związek świadomości oraz podmiotu moralnego charakteryzuje swoiste przekraczanie granic subiektywności. Ponowoczesne widzenie świadomości okazuje się pozapodmiotowe, głównie w tym sensie, w jakim ludzka świadomość spełnia się na obszarze określonym przez Emmanuela Levinasa jako „lepszy od bytu", a więc jako jaźń moralna. „Przebudzenie" (określenie wzięte od Levinasa właśnie) to nic innego, jak wyjście jaźni poza byt i narodziny jaźni moralnej. „«Przebudzenie» nie polega na odkryciu siebie jako jaźni «innej niż dotąd», ale na odkryciu Innego jako Twarzy…". A także: „Przebudzenie się nie polega na odkryciu, że «ja jestem ja», lecz na odkryciu, że «ja jestem dla» – Innego"[9]. Następuje w ten sposób wytrącenie subiektywności z jej uprzywilejowanej pozycji w zakresie ustanawiania sfery jaźni. To również symptom wychodzenia poza formułę, w której każdy świadomy człowiek czyni z własnego ja *subiectum* dla samego siebie. Jednak, co warto zaznaczyć, taki stan wyjścia poza subiektywność może zaistnieć lub nie. Bauman pozostawia tu bowiem pewną dozę nieokreśloności, wynikającą nie tyle z przypadku, co z rzeczywistej decyzji jednostki odnośnie dokonania takiego „przebudzenia" („otrzeźwienia") i uruchomienia odpowiedzialnej postawy moralnej.

W świetle powyższych wywodów potwierdza się więc teza, iż w dziedzinie moralności człowiek pozostaje autonomiczny, decyduje w gruncie rzeczy o odpowiedzialności wpisanej w konstrukcję samego siebie i odpowiedzialności za Innych, także w ponowoczesności, a może właśnie tylko w jej ramach, bo przecież to ponowoczesność stanowi naturalne środowisko samotnego podmiotu moralnego. Trzeba podkreślić, że ten wybór jest tylko pozornie szansą, gdyż niepodjęcie go oznacza utratę jaźni. Baumanowska jaźń jest równoznaczna z jaźnią moralną, dlatego też: „[…] tracąc szansę w sytuacji moralnej zawartą, traci się również szansę jaźni […], nie będzie jaźni, jeśli nie ma «bycia dla…». Przebudzenie się do bycia dla Innego jest zarazem przebudzeniem się jaźni…"[10]. Ponowoczesne narodziny jaźni wynikają nie z jednostkowego odosobnienia i zamknięcia w sobie, lecz z wyjścia ku Innemu i z opuszczenia dotychczasowego kokonu „sobości". Tak więc nie tyle inni odkrywają i zmuszają „ja" do samostanowienia, co „ja" formuje siebie w schemacie „dla innych". W tym właśnie sensie można mówić o „współwłasności", ponieważ ustanawianie „ja" wyraźnie wykracza poza subiektywność i czerpie ze świata innych. Słowa Baumana świadczą o tym dobitnie: „Jaźń może się narodzić tylko z połączenia. Nie zasłaniając się przed Innym, lecz wyciągając się ku niemu, staje się odrębną i wyjątkową, niewymienialną jaźnią…"[11].

[9] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Barman, J. Tokarska-Bakir, , s. 103-104.
[10] *Ibidem*, s. 104.
[11] *Ibidem*, s. 105.

pis 2-2009.indd 29 2010-05-27 15:21:52

Chyba właśnie w Baumanowskiej koncepcji świadomości najwyraźniej zwraca uwagę konwersja, dzięki której pierwszeństwo zostaje przyznane Drugiemu Człowiekowi, choć do tej pory bezspornie należało ono do jaźni, z której wywodziło się wszystko inne. Świadomość „ja" i skoncentrowanie wokół niej to wyznaczniki nowożytności, świat zewnętrzny sprowadzającej do jednostkowej jaźni i czyniącej z niej wyrocznię dla wszelkich zjawisk poza nią. Wyjście poza ten zakres okazuje się więc na tyle znamienne dla czasów ponowoczesnych, że w takim zapośredniczeniu w Innym odnajduje się warunki do tworzenia „ja" i jednostkowej świadomości. Właściwym budulcem jaźni staje się więc nie tyle Inny, co relacyjność z nim: zatem nie tyle Inni kształtują moje „ja" (nawet przy moim współudziale), lecz dokonuję tego sam w relacji z nimi. Można to ująć również tak: relacja z każdym Innym staje się przyczynkiem do budowania własnej świadomości i samostanowienia jednostkowego. Świadomość własną tworzy się w relacjach, „pomiędzy Ja i Ty" i dzięki Innemu. W ten właśnie sposób wychodzi ona poza granice tradycyjnie rozumianego podmiotu jednostkowego.

Na podobnych zasadach moralność, jako źródło wszelkiej jaźni, staje się dla jednostek budulcem świadomego bycia-w-świecie, otwierając też drogę do moralnego istnienia zbiorowości. Człowiek ponowoczesny przekracza granice samego siebie w dwojaki sposób: po pierwsze, jako współtwórca własnej jaźni w kontakcie z Drugim; po wtóre, jako współtwórca świata społecznego w relacjach z Innymi. Pierwsza transgresja wynika z odpowiedzialności „za" i buduje w zasadzie świadomość jednostkową, druga natomiast wypływa z obowiązku „wobec" i przyczynia się do ustanawiania stosunków międzyludzkich o etycznym zabarwieniu, także na skalę globalną.

Topos świadomości: społeczeństwo – kultura – sieć

Drugi z kontekstów umożliwiający przedstawienie zmienności kategorii świadomości to kontekst umiejscowienia, który można również nazwać „toposem świadomości". Kontinuum, jakie tutaj się zarysowuje, może przyjąć następującą postać: społeczeństwo – kultura – sieć. Można to także nazwać przejściem od natury do kultury, gdyż właśnie w sferze kultury zaczęto sytuować wytwory człowieka w szerszym znaczeniu, niż miało umiejscowienie człowieka w naturalistycznie pojmowanym społeczeństwie. Uwzględniając najnowsze diagnozy kształtu stosunków społecznych (na przykład Daniela Bella koncepcję „świata społecznego"), owo przejście rozbudowane może zostać do postaci: od natury przez kulturę do stosunków hiperspołecznych, czy inaczej, czysto społecznych, a więc takich, które są relacjami w dużym stopniu oderwanymi i uniezależnionymi od ich przyrodniczego i kulturowego podłoża, a opierają się prawie wyłącznie na relacjach międzyludzkich[12].

Niemniej jednak zwrot ku kulturze na drodze kształtowania się sfery świadomościowej wydaje się niezwykle znaczący. „Kulturowy" znaczyło bowiem „społeczny", a raczej należałoby powiedzieć, że z tego, co miało charakter społeczny,

[12] D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.

pis 2-2009.indd 30 2010-05-27 15:21:53

wyłoniło się to, co nabrało charakteru kulturowego. Co więcej, ten zwrot w stronę kultury stał się jednocześnie nowym „odkryciem" sfery świadomości. Jak pisze Stefan Bednarek, świadomość to sfera, którą „[…] historycy «klasyczni» (do czasów *Annales*) niemal się nie zajmowali i którą odkryli jako wygodny synonim kultury"[13]. Sięganie do rozumowania opartego na kategoriach kultury spowodowało także, że sądy syntetyczne *a priori*, których – jako naukowych twierdzeń o przyrodzie – tak bronił Kant, zastąpiono badaniem warunków poznania świata człowieka, społeczeństwa i dziejów, a więc tego, co nadbudowujemy nad światem przyrody w toku naszej działalności. Taki jest też nurt socjologii refleksyjnej, odwołującej się do kategorii rozumienia jako podstawowego narzędzia nie tylko poznania, ale też rzeczywistego bycia w świecie. Rozumienie miało bowiem bardzo bliskie związki z działaniem: „[…] w rozważaniach dotyczących świata kultury rozumienie, czyli poznanie i pojmowanie sensu, może dokonywać się poprzez «odwróconą» analizę działania, gdyż to sam człowiek, swoim działaniem, wpisuje sens w świat". Co więcej, „Jeśli rozumienie jest odwróconym działaniem, to postawa teoretyczna, w której podmiot zdaje sprawę z postrzeganych przedmiotów, oraz postawa praktyczna, w której podmiot determinuje swój przedmiot, są nierozłączne"[14]. Hasła socjologii rozumiejącej czerpały swe inspiracje właśnie z Dilthey'owskiego przekonania, że człowieka można zrozumieć przez jego dziejowe wytwory, a więc kulturę oraz społeczeństwo. Stąd też wskazuje się na duże znaczenie między innymi filozofii Dilthey'a dla późniejszych rozwiązań teoretycznych Maxa Webera. Kulturalistyczna socjologia Floriana Znanieckiego stanowi również znakomity przykład powiązania sfery świadomości (rozumienia) ze światem społecznych wytworów, z dodatkowym akcentowaniem twórczości, a więc nadawaniem znaczeń tym wytworom i sposobami podzielania ich przez zbiorowości.

Odnośnie do kategorii świadomości, rozpatrywanej tu w kontekście jej toposu, należy wyjść od stwierdzenia, że pojawienie się pojęcia świadomości w socjologii umiejscowione zostało w teoretycznych ramach, jakie tworzyły pierwsze naturalistyczne i ewolucjonistyczne koncepcje społeczeństwa. Według Zygmunta Baumana: „[…] świat «solidnej nowoczesności» był światem umiejscowionym – jawnie i świadomie, zajadle terytorialnym"[15]. Kluczowym pojęciem stała się wtedy świadomość społeczna charakteryzująca ewoluujące, ale w dużej mierze definiowane jako stabilne, zbiorowości. Także relacja zbiorowej i jednostkowej świadomości ukazywała zwykle nadrzędność tej pierwszej nad drugą i była wykorzystywana do odkrywania oraz diagnozowania istoty całości społecznych, a także ich trwania jako stabilnie funkcjonujących złożonych systemów. W zasadzie trwanie zbiorowości społecznych wydawało się czymś oczywistym, a w większym stopniu chodziło o określenie sposobu uczestnictwa jednostek i ich funkcjonalności wobec zorganizowanych całości.

Ogólnie rzecz ujmując, opuszczanie perspektywy wyznaczonej przez pojęcia określające całości społeczne (w tym także pojęcie społeczeństwa) wynikało bezpo-

[13] S. Bednarek, *Kultura jako świadomość*, [w:] *Kultura i świadomość*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1999, s. 54, *Acta Universitatis Wratuslaviensis. Prace kulturoznawcze, VII.*

[14] L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2004, s. 37. 51.

[15] Z. Bauman, *Utopia bez toposu*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 18.

pis 2-2009.indd 31 2010-05-27 15:21:53

średnio z nowego ujmowania dziejów i dziejowości w ogóle. Zainteresowanie to odchodziło od klasycznych oświeceniowych ujęć i – zamiast dziejowej konieczności, porządku społecznego oraz ustalonego kształtu strukturalnego zbiorowości ludzkich – proponowało zmienność, dynamikę społeczną, otwartość procesów społecznych i pojęcie życia społecznego w znaczeniu dziejów historycznych, które można badać, ale których nie da się przewidzieć i dookreślić *a priori*. Jak twierdzi Stanisław Borzym, razem z modernizmem i przełomem XIX oraz XX wieku zaczęto kłaść nacisk na dynamizm i poddano w wątpliwość dawniejsze dominujące i statyczne ujmowanie bytu (jakiegokolwiek). Ujęcia temporalne czy procesualne, z włączonym do nich „duchem czasu", wyparły dotychczasowe ujęcia substancjalne[16].

Wyjście z tego modelu nastąpiło dzięki umiejscowieniu działań ludzkich w kulturze, która okazała się pojęciem bardziej elastycznym i dawała możliwość włączenia doń człowieka działającego, aktywnego, który nie tyle podlega społecznie ukształtowanym schematom, ile raczej sam je tworzy. To jednocześnie początki procesu antropologizacji socjologii, który można rozumieć także i w ten sposób, że nie tylko przenosi on kategorie badawcze z zakresu antropologii do socjologii, lecz również obrazuje rzeczywiste i coraz silniejsze wtopienie człowieka w świat kultury i jej wytworów. Ten proces zyskuje na znaczeniu w czasach obecnych[17]. Jest tak również i z tego względu, że współcześnie określanie tożsamości jednostkowych stało się koniecznością z racji wchodzenia Innych do struktur oraz świata dotychczas uznawanego za przynależny określonym zbiorowościom. To aspekt podnoszony także przez Zygmunta Baumana jako zjawisko „obcości", dostrzegane coraz częściej przez tych, którzy uznają się na jakiejś podstawie za prawowitych spadkobierców „swojskości". Zjawisko przenikania się kultur w świecie mobilności przestrzennej i społecznej nasila się, tym samym uznając kwestię tożsamości za podstawową dla znalezienia sposobu na samookreślenie (zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe). Zresztą wizja rzeczywistości kulturowej nosi teraz znamiona zbioru heterogenicznych praktyk, różnych dyskursów, przeżywanych światów, a także tradycji stanowiących łącznie raczej zlepek, aniżeli uporządkowany system. Stąd też postulat interpretatywnej wersji antropologii[18].

To umiejscowienie świadomości w społecznych ramach wiąże się w oczywisty sposób z jej przynależnością do podmiotu omówioną wyżej i ze zmianą jej charakteru z podmiotu poznającego ku postaci *homo faber.*. Właśnie pojęcie twórczości (na przykład u Friedricha Nietzschego czy Floriana Znanieckiego) obrazuje tę zmianę myślenia, polegającą na opuszczeniu sztywnych schematów przynależności do społeczeństwa na rzecz swobodnej aktywności i twórczego działania w rzeczywistości kulturowej. Jak trafnie pisze Stanisław Borzym: „Posłużenie się przez Znanieckiego pojęciem wartości miało na celu wyraźne ukazanie istoty nauk humanistycznych. To uwypuklenie znaczenia kultury jako dzieła ludzkiego prowadziło do konklu-

[16] S. Borzym, *Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX*, [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003, s. 309-321.

[17] Na przykład Janusz Mucha stwierdza, że: „socjologia «antropologizuje się» coraz bardziej". Zob. J. Mucha, *Zmiana społeczna w perspektywie antropologicznej*, [w:] *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*, *Materiały spotkania z dnia 7 IV 1995,* red. E. Tarkowska, Warszawa 1995, s. 30.

[18] W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.

pis 2-2009.indd 32 2010-05-27 15:21:53

zji, że zarówno rozum teoretyczny, jak rozum praktyczny są wytworami dziejów ludzkiej umysłowości. To naturalistyczny punkt widzenia postrzegał rzeczywistość naszego doświadczenia jako świat rzeczy, natomiast Znanieckiego ujęcie «humanistyczne» uwzględniało źródłowość świata wartości jako tzw. «rzeczywistości praktycznej»"[19].

Także kategoria świadomości wychodzi z wyznaczonych przez pojęcie społeczeństwa ram, stając się aktywnym czynnikiem świata kulturowego. Jerzy Szacki stwierdza wprost: „Pojęcie kultury miało tę niewątpliwą wyższość nad pojęciem społeczeństwa, że odnosiło się do takiej rzeczywistości ponadindywidualnej, która była z założenia ludzkim wytworem i w swoim trwaniu zależała od ludzkiej aktywności". Co więcej: „W tamtej epoce termin «społeczeństwo» był znacznie mocniej obciążony skojarzeniami naturalistycznymi"[20].

W zwrocie antypozytywistycznym następuje zatem zbliżenie do teorii kultury, będące wyjściem poza ciasny gorset zamknięcia w społeczeństwie utożsamianym przede wszystkim z organizmem podlegającym ewolucji oraz prawom rozwoju świata przyrodniczego. Moim zdaniem to pewien rodzaj kulturowego uwolnienia świadomości z jej zamknięcia w systemie zorganizowanego społeczeństwa. Należy jednak podkreślić, że to uwolnienie możliwe stało się dzięki włączeniu sfery świadomości do działań ludzkich i przesunięciu akcentu z przedmiotu na podmiot, w tym na indywidualny podmiot działający.

Trzeba tu jednak wskazać także i takie podejście do kultury, które z wyzwalaniem podmiotowym nie ma nic wspólnego, a co więcej, właśnie w zachodzących w kulturze zmianach upatruje powodów zniewolenia jednostkowej świadomości. Jest to szerszy problem sposobu definiowania samej kultury i traktowania jej jako systemu adaptacyjnego, stymulującego człowieka w jego działaniach, lub też jako ograniczającego zasobu determinującego autonomiczne działania ludzkie. Najbardziej wyrazistym tego przykładem pozostaje krytyka Oświecenia, jakiej dokonali Max Horkheimer oraz Theodor W. Adorno jeszcze w latach 40. ubiegłego wieku[21]. Ich diagnozy, pod wieloma względami wyprzedzające swój czas, za element zagrażający jednostkowemu samostanowieniu uznały proces uprzemysłowienia kultury. Autorzy, pisząc o autodestrukcji Oświecenia, zwracali uwagę, że nie doszło do realizacji jego postulatów: „Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, Oświecenie wyrzekło się swej własnej realizacji. Stosując rygor wobec wszystkiego, co jednostkowe, Oświecenie pozwala, by całość nieuchwycona w pojęciu, panując nad rzeczami, wyznaczała też byt i świadomość ludzi"[22].

Aktualnie wytwarzanie gotowych wzorów tożsamości i nierówny do nich dostęp w kulturze konsumpcyjnej, o czym pisał między innymi Zygmunt Bauman, można ująć właśnie jako ograniczenie możliwości jednostkowych w kształtowaniu samego siebie. Według słów autorów *Dialektyki Oświecenia*: „W przemyśle kultu-

[19] S. Borzym, *Filozofia bytu…,* s. 312.

[20] J. Szacki, *Znaniecki: Dylemat determinizmu i twórczości*, „Kultura i Społeczeństwo" 1988, nr 3, s. 19.

[21] M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

[22] *Ibidem*, s. 57-58.

pis 2-2009.indd 33 2010-05-27 15:21:53

ralnym indywiduum jest złudzeniem nie tylko wskutek standaryzacji sposobów produkcji. Tolerowane jest dopóty, dopóki nie ulega wątpliwości, że utożsamia się bezwzględnie z tym, co ogólne"[23]. Autorzy piszą wprost o „pseudo-indywidualności".

Jednak w nowej fazie gospodarki kapitalistycznej, zwanej także „erą postrynkową", dochodzi coraz częściej do zindywidualizowania toku produkcji dóbr różnego rodzaju i – jeśli tożsamość staje się produktem przemysłu (także kulturowego) – to w pewnej mierze może być produktem na indywidualne zamówienie. Dzieje się tak szczególnie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, w których ceni się coraz bardziej wartości postmaterialistyczne. Proces ten nazwano „dematerializacją Zachodu"[24]. Alvin Toffler pisze natomiast o „gospodarce nadsymbolicznej", („gospodarce opartej na umyśle" czy wręcz „gospodarce wiedzy") charakteryzującej nowe społeczeństwa, których bogactwo nie opiera się już ani na sile mięśni, ani nawet na sile nabywczej pieniądza, lecz na wiedzy i umiejętności jej wykorzystywania: „[…] w gospodarce nadsymbolicznej najbardziej liczy się wiedza o wiedzy"[25]. Wychodzeniu z fazy produkcyjnej kapitalizmu towarzyszy „odmasowiona gospodarka jutra"[26]. Dostęp do takich zindywidualizowanych produktów (zarówno materialnych, jak i symbolicznych), chociaż jest aktualnie bardzo ograniczony i dotyczy niewielkiej liczby konsumentów, stale się jednak rozszerza. Nie eliminuje to bynajmniej rosnącego zróżnicowania w dostępie do tego rodzaju dóbr oraz narastającej pauperyzacji, która uniemożliwia olbrzymiej części populacji taką swobodną autokreację. Częściowo stanowi to rezultat głębokich zmian na rynku pracy i odchodzenia od produkcji jako domeny sił wytwórczych do pracy za pomocą wykorzystania systemów wiedzy oraz operacji dokonywanych na informacjach. Jak w swoim studium poświęconym erze postrynkowej (w świecie prawie pozbawionym robotników) pisze Jeremy Rifkin: „Decydującym czynnikiem produktywności zamiast muskułów stał się mózg, reakcja umysłowa zamiast fizycznej"[27].

Niemniej jednak nowa przestrzeń działania – ta, w której funkcjonują ludzie współcześnie – jest opisywana przez Zygmunta Baumana jako nieterytorialna (pozaterytorialna), czyli nielicząca się z przypisaniem do miejsca. W zasadzie tylko takie działanie, które unika zakotwiczenia na stałe w określonym punkcie, ma szanse przynieść korzyści działającym podmiotom. To jednocześnie ważny element całego syndromu ponowoczesnej tożsamości, której jedną z cech jest zaczynanie ciągle od nowa i nieprzywiązywanie się ani do miejsc, ani do ludzi z nimi związanych. Również rzeczy stają się atrakcyjne jedynie „na chwilę". Takie zjawiska sygnalizował już wcześniej Alvin Toffler, opisując nowe społeczeństwo oparte na krótkotrwałości, jednorazowości i – ogólnie – na zasadzie nieprzywiązywania się do rzeczy. Posługiwał się przy tym określeniem „kultura wyrzucania". Wskazywał, że „jesteśmy świadkami historycznego procesu – zmniejszenia roli miejsca w życiu człowieka.

[23] *Ibidem*, s. 175.

[24] E. Bendyk, *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, Warszawa 2004,, s. 17.

[25] A. Toffler, *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2003, s. 183.

[26] *Ibidem*, s. 261.

[27] J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, tłum. E. Kania, Wrocław 2001, s. 241.

pis 2-2009.indd 34 2010-05-27 15:21:53

Wychowujemy nową rasę koczowników i mało kto zdaje sobie dobrze sprawę, jak masowe, rozpowszechnione i istotne są te migracje”[28].

Należy zauważyć, że te tendencje „wykorzeniania” aktualnie nasiliły się i jeszcze zwiększyły swój zasięg. Według Zygmunta Baumana dzieje się tak nie tylko z powodu rzeczywistych warunków, w jakich odbywa się współcześnie wymiana gospodarcza, lecz także ze względu na odejście od tradycyjnych zadań politycznych państw-narodów. Ponadto tempo życia przybiera na intensywności, co wynika z racjonalizacji rozumianej jako ogólne zwiększenie efektywności życia, a przede wszystkim – z nowych technologii umożliwiających dostęp i operowanie informacjami. I tak na przykład Thomas H. Eriksen podkreśla aspekt przyspieszenia, uznając go za główny wyznacznik globalizacji, i stwierdza: „W epoce komunikacji bezprzewodowej nie ma już związku pomiędzy odległością a czasem trwania”[29]. W takiej właśnie przestrzeni kształtuje się jednostkowa tożsamość i organizuje się świadomość zbiorowa.

Zatem w ponowoczesności dodatkowe uwolnienie za pomocą kategorii kultury nastąpiło z powodu zmiany roli państwa-narodu jako nadrzędnego arbitra integrującego i organizującego jednostkowe istnienia. Zygmunt Bauman stosuje tu określenie „nowoplemię”, dotyczące tymczasowej struktury organizującej ludzi wobec pewnych zdarzeń. A te wyraźnie znamionują wyjście poza ciasne horyzonty państwowe (utożsamiane często z narodem i społeczeństwem jako takim) oraz owo skierowanie ku kulturze: „«Suwerenności kulturowej» odmówiono nawet żywota pośmiertnego w mitycznym wcieleniu; przemysł obsługujący kulturę pierwszy rzucił wyzwanie granicom państwowym i zadrwił sobie z ich nieprzenikliwości”[30]. Nastąpiło otwarcie na wytwory kultury na niespotykaną dotąd skalę globalną. Tę otwartość tkwiącą w kulturze dostrzegał też Alvin Toffler, który w *Szoku przyszłości* pisał: „[…] tak jak jednostka może wybierać w sposób świadomy spośród wielu stylów życia, współczesne społeczeństwo może również wybierać świadomie spośród różnych stylów kulturowych. Jest to coś zupełnie nowego w historii”[31].

Zygmunt Bauman szczególnie mocno uwrażliwia na ponowoczesne wykorzenienie, zwłaszcza że nie oznacza ono dla niego jedynie braku przypisania do miejsca w sensie terytorialnym. To także swoista, chciałoby się rzec, „migracja społeczna”. Jak stwierdza wymownie badacz: „W transgresyjnej wyobraźni płynnej nowoczesności „miejsce” (czy to fizyczne czy społeczne) zastąpił niekończący się ciąg nowych początków, trwały porządek ustąpił doraźnym, nieskoordynowanym działaniom, a pragnienie odmiany dnia dzisiejszego wyparło troskę o lepsze jutro”[32]. Nastąpiło uwolnienie świadomości od jej przypisania do miejsca, a cechą charakterystyczną jaźni stało się ciągłe przekraczanie granic zarówno subiektywności, jak i różnorodnie pojmowanych światów społecznych. Rozproszenie i nieprzynależność charakteryzują też tych, którzy wchodzą w skład nowych elit decyzyjnych: „Nowa globalna

[28] A. Toffler, *Szok przyszłości*, tłum. E. Ryszka, W. Osiatyński, Warszawa 1974, s. 100.

[29] T.H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, tłum. G. Sokół, Warszawa 2003, s. 78.

[30] Z. Bauman, *Etyka…*, s. 187.

[31] A. Toffler, *Szok…*, s. 479.

[32] Z. Bauman, *Utopia…*, s. 31.

pis 2-2009.indd 35 2010-05-27 15:21:53

elita płynie, mknie, śmiga – często także fizycznie, ale zawsze duchowo. Jej członkowie nigdzie nie «przynależą» w jeszcze nie tak dawno powszechnie i «w sposób oczywisty» uterenowionym sensie. Punkty orientacyjne, względem których mierzy swe peregrynacje, są tak samo ruchliwe, jak – fizycznie czy duchowo – ona sama, i tak samo nietrwałe, jak jej wierność tożsamościowym wyborom". I dalej: „Kryterium członkostwa w nowej globalnej elicie jest swoboda poruszania się i wyzwolenie z lokalnych zobowiązań"[33].

Przejście do sieciowego otoczenia, w jakim sytuowana została świadomość, oznacza *de facto* brak jakiegokolwiek umiejscowienia. Przywołać tu można wątpliwości Alaina Touraine'a co do zasadności dalszego stosowania pojęcia społeczeństwa (i roli społecznej) w sytuacji, kiedy jego konsensualna wizja oraz założenia o takim jego charakterze okazują się mitem. Zakładają one bowiem społeczne podzielanie norm i wzorów działania, kiedy tak naprawdę następuje generowanie różnorakich praktyk przez zindywidualizowane jednostki konstruujące swoje tożsamości. Jakkolwiek takie stanowisko uznać należy za skrajne, to można zaryzykować stwierdzenie, że współcześnie świadomość zostaje w jakimś sensie pozbawiona toposu. Jeśli jest nim sieć wirtualna, to można ją wprawdzie przypisać do określonego miejsca, ale też przenieść w dowolne inne i pozbawić jakiegokolwiek zakotwiczenia. Takie zasady działania obowiązują bowiem w cyberprzestrzeni. Rozumienie sieci nie powinno tu zostać ograniczone tylko i wyłącznie do schematu wyznaczonego przez model relacji międzyludzkich możliwy dzięki nowym technologiom informacyjnym (głównie sieć internetowa), choć w gruncie rzeczy najczęściej do takiego modelu się je sprowadza. Sieć można także uznać za sieć relacji ludzkich o różnym charakterze, odbywających się za pomocą technologii informacyjnych oraz komunikacyjnych, ale wykluczyć nie da się z nich zupełnie relacji bezpośrednich. One także tworzą powiązania, chociaż z innych powodów (na przykład – dużej mobilności przestrzennej ludzi), nie oznaczają już jednak długiej trwałości i zakotwiczenia w danym miejscu. Nawet jeśli relacje są bezpośrednie, to odbywają się na zasadach podobnych do tych, które Zygmunt Bauman nazywał „ponowoczesną turystyką".

Co wydaje się ważne w wypadku pojęcia sieci, to właśnie nacisk na relacje określające nowe sposoby bycia i współistnienia społecznego. To wspominany już charakter powiązań i wytwarzanie więzi oparte w głównej mierze na tym, co rzeczywiście dzieje się pomiędzy ludźmi, nawet jeśli nie mają oni ze sobą bezpośredniego kontaktu. Co istotne, nowe środowisko komunikowania społecznego, wyznaczone przez Internet oraz telefonię komórkową, implikuje przeobrażenia we wszystkich innych dziedzinach życia społecznego, poczynając od ustanawiania nowych relacji i stosunków pracy. Taki obraz e-gospodarki przedstawia Manuel Castells, zarysowując cechy wyłaniającego się społeczeństwa sieciowego[34]. Warto podkreślić, że sieciowej przedsiębiorczości towarzyszy rosnąca indywidualizacja form zatrudnienia, a tym samym – coraz większa atomizacja oraz indywidualizacja w innych dziedzinach życia. Wydaje się, że nowym typem człowieka, odpowiadającym społeczeństwu sieciowemu, stał się „*homo irretitus*" (człowiek schwytany, czy wręcz usidlony

[33] *Ibidem*, s. 26.

[34] M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2003.

pis 2-2009.indd 36 2010-05-27 15:21:53

przez sieć)[35]. Jego zadanie kształtowania samego siebie w schemacie tożsamościowym to odpowiedź na warunki, w jakich żyje i działa.

Na uwagę zasługuje także i to, że – wraz z pojawieniem się kulturowej płaszczyzny wyjaśniania działań społecznych – doszło do przeformułowania dotychczasowych kategorii opisujących sferę świadomości. Miejsce tej ostatniej (społecznej i zbiorowej) oraz charakteru (jako zespołu stałych cech) zajmuje coraz częściej pojęcie osobowości jako dynamicznej struktury, odnoszącej się zarówno do zbiorowości, jak też do indywiduów. Następuje także wyraźne przeniesienie punktu zainteresowania ze zbiorowych form świadomości na jednostkowe cechy osobowościowe, traktowane jako złożony rezultat zanurzenia człowieka w kulturze. „Słowa opisujące osobowość były zupełnie inne niż te, które definiowały charakter. […] Mieć osobowość to wyróżniać się z tłumu, być zauważonym, zwracać na siebie uwagę i wpływać na innych. Być sobą, wyrażać swoją indywidualność, wierzyć w siebie – stały się zawołaniem całego pokolenia”[36]. Omówionemu powyżej kontinuum społecznego otoczenia, w jakim sytuowana została świadomość (społeczeństwo – kultura – sieć) odpowiada więc analogiczny ciąg kategorii opisujących modele jednostkowego funkcjonowania w ich ramach. Są nimi: świadomość – osobowość – tożsamość. O tej zmianie tak pisze Anthony Giddens: „Miejsce naturalnego «charakteru» człowieka, w jaki wierzyło oświecenie, zajmuje osobowość. Osobowość staje się kryterium różnic między ludźmi i podstawą przekonania, iż zachowania są kluczem do wewnętrznego «ja» jednostek. Z perspektywy rozwoju osobowości uczucia mają większy wpływ na kształtowanie tożsamości niż racjonalna kontrola działania. Zaistnienie w życiu społecznym idei osobowości dało podstawy dominacji porządku wewnętrznego. Więzi i układy społeczne zaczęły odtąd tracić na znaczeniu na rzecz obsesyjnego zainteresowania tożsamością społeczną”[37]. Warto w tym miejscu dodać, że tożsamość społeczna ma w ujęciu Anthony’ego Giddensa ciągle jeszcze charakter odspołecznie potwierdzanej struktury, natomiast tożsamość osobista (lub po prostu – tożsamość) to bardziej indywidualny i własny projekt, budowany wprawdzie w społecznym otoczeniu, lecz legitymizowany przez wewnętrzną narrację. Z jednej strony następuje więc przechodzenie od kulturowo wyznaczanych i społecznie tworzonych wzorów osobowościowych (stanowiących jednak wyraz jednostkowej oryginalności) w kierunku indywidualnych tożsamości, z drugiej zaś – sama tożsamość przestaje być tylko i wyłącznie jednorodnym schematem autopercepcji człowieka.

W wypadku badania tożsamości, zwłaszcza w jej antropologicznym rodowodzie, wskazuje się na przenoszenie punktu zainteresowania z treści kulturowych (warstwa esencjalna) na relacje tożsamościowe (aspekt relacyjny). W tym nowym podejściu chodzi przede wszystkim o poznawanie tożsamości grupowych, w którym określanie istoty grup etnicznych dotyczy ich funkcjonowania w ramach zróżnicowanych systemów multikulturowych. Wydaje się, że także tożsamość jednostkowa podlega podobnej zmianie ze względu na współczesne zainteresowanie nie tyle jej

[35] E. Bendyk, *op. cit.*

[36] J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wrocław 2003, s. 211.

[37] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 233-234.

pis 2-2009.indd 37 2010-05-27 15:21:53

treścią, co wytwarzaniem i podtrzymywaniem tożsamości w świecie nasilonych relacji międzyludzkich, szybkich zmian instytucjonalnych i możliwości, jakie stwarzają nowe technologie w zakresie społecznego komunikowania. To właśnie przechodzenie od świata kultury do świata sieciowego. Ową zmianę myślenia obrazuje w jakimś sensie porzucenie kategorii osobowości na rzecz tożsamości właśnie. Wyznacza ją jednak także i to, co określa się mianem antropologizacji socjologii. Człowiek – jako przedmiot badania socjologii – nie znajduje się już w centrum złożonej i hierarchicznej struktury systemu społecznego, ani nie stanowi elementu kultury rozumianej jako zamknięty zbiór wytworów, lecz zostaje poddany wielorakim wpływom (także o charakterze kulturowym, i to na skalę globalną), doświadczanym w sposób niemal nieograniczony, zarówno w realnym świecie społecznym, jak i w rzeczywistości wirtualnej. Jak pisał Alvin Toffler w drugiej części swojej socjologicznej trylogii: „Z rewolucji w sposobach i środkach komunikacji każdy z nas wynosi coraz bardziej złożony obraz samego siebie. Rewolucja ta więc jeszcze bardziej nas różnicuje. Przyspiesza proces, który pozwala nam «przymierzać» rozmaite wyobrażenia siebie, i w rzeczywistości zwiększa tempo przechodzenia przez kolejno dopasowywane wizerunki własnego ja. Rewolucja ta umożliwia elektroniczną projekcję tych wizerunków w świat. […] Stopniowo obejmujemy we władanie technologię świadomości”[38]. Obecnie, razem z wkraczaniem społeczeństw w zaawansowaną fazę kapitalizmu oraz twórczym operowaniem informacją (i wiedzą jako taką – tak zwany czynnik „W”), pojawia się według niego „infoświadomość”. Jej rozwój dokonuje się „[…] równolegle z rozwojem gospodarki skomputeryzowanej, przesyconej informacją i komunikacją”[39].

Sieciowe (oraz relacyjne) odniesienie znajduje także swój wyraz we współczesnych diagnozach przeobrażeń w sposobach funkcjonowania kapitalizmu nowej ery, w którym rynki oddają swoją dominującą pozycję sieciom, a w związku z tym posiadanie dóbr zamienia się w przywilej dostępu do wartości sieciowych. Jeremy Rifkin wskazuje na wytworzony już w XX wieku rodzaj „osobowości Proteusza”, a wręcz nowej „proteuszowej jaźni”, której zasadniczą cechą pozostaje fakt jej powstawania wskutek nasilenia i zagęszczenia się ludzkich oddziaływań[40]. Obecnie rozwój technik informacyjnych, a zwłaszcza komputeryzacja, zwiększa jeszcze te możliwości relacji międzyludzkich. Konsekwencją tego jest, według niego, zmiana postaci świadomości. Rifkin pisze o „generacji dot.com” jako pierwszym pokoleniu, które „[…] wyrosło w symulowanym świecie komercyjnym”[41]. Autonomia i własność ustępują tu miejsca dostępowi do sieci jako prawdziwemu wyznacznikowi samostanowienia. Według jego słów: „W nowym świecie komputerów, hipertekstu, węzłów i sieci, XIX-wieczna koncepcja człowieka-wyspy, istoty autonomicznej, trwałej i fizycznie odrębnej, podobnie jak drukowane książki i dobra sprzedawane i kupowane na rynku, przegrywa z nową jaźnią relacyjną”. A także: „Na początku

[38] A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, Warszawa 1997, s. 581.
[39] Idem, *Zmiana*..., s. 441.
[40] J. Rifkin, *Wiek*..., s. 209-225.
[41] *Ibidem*, s. 209.

pis 2-2009.indd 38 2010-05-27 15:21:53

XXI w. jaźń przestaje być pojmowana jako autonomiczny byt w przestrzeni, stając się względną i zmienną historią osobistą, która rozwija się w czasie"[42].

W ten oto sposób w relacjach z innymi człowiek nie tylko tworzy swoją tożsamość, ale też przybiera rozmaite tożsamości w wirtualnym świecie. Jednostkowa świadomość zyskuje w coraz większym stopniu charakter relacyjny, ponieważ podstaw swojego funkcjonowania i nieustannego potwierdzenia poszukuje w świadomościach innych ludzi. Rifkin stwierdza wręcz: „Żyjemy w świecie, który za najważniejsze uważa zdobycie i utrzymanie uwagi drugiego człowieka, a wszelkiego rodzaju relacje stają się centrum naszej egzystencji. Sentencję Kartezjusza «myślę, więc jestem» zastąpiło nowe powiedzenie «jestem w sieci, a więc istnieję». Stara koncepcja osobistej autonomii ustępuje miejsca nowej idei wielokrotnych relacji…"[43].

Aspekt zbiorowy: świadmość globalna czy świadomość globalności?

Rozproszenie i indywidualizacja świadomości nie zamknęły bynajmniej drogi do myślenia o niej w kategoriach zbiorowych czy nawet totalnych. Nie zniknęła skłonność do poszukiwania zintegrowanych form świadomości, łączących indywidualne podmioty w znaczeniowe wspólnoty. Dzieje się tak nawet wtedy (a może: tym bardziej wtedy), gdy dają się zaobserwować procesy fragmentaryzacji świadomości oraz jej rozbicia do postaci relacyjności, powodowane przez nowoczesne technologie i wywoływane przez nie zmiany w jednostkowym funkcjonowaniu w świecie. To aspekt zbiorowy świadomości, omówiony tutaj w kontekście najczęściej współcześnie podnoszonym, a mianowicie – w kontekście globalności. Jak więc przeobrażenia zachodzące na skalę globalną wpływają na kwestię świadomości?

Nawet jeśli przyjąć opisane wyżej syndromy zmian za wyznacznik nowych form świadomości, to, po pierwsze, z racji różnic w dostępie do nowych technologii nie dotyczą one wcale dużej części populacji, a po drugie, nadal zaobserwować można silne utożsamianie się z różnego rodzaju wspólnotami znaczeniowymi. Ich atrakcyjność wzrasta być może tym bardziej, im mocniej jednostki odczuwają nasilające się procesy indywidualizacji życia[44].

W tym sensie pojawia się kontekst globalności, który można odczytać jako rodzaj tęsknoty za wytyczaniem granic świadomości, nawet jeśli miałyby się one okazać niezwykle szerokie. Trzeba jednak podkreślić, że z tego rozproszenia może, ale wcale nie musi, wyłonić się jakaś nowa forma zbiorowa świadomości.

Kontynuując wątek relacyjności świadomości, poruszany w poprzednim punkcie, i mając na uwadze rosnące ciągle możliwości łączenia się we wspólnoty za pomocą nowoczesnych technik komunikacji, należy stwierdzić, że jest to nowa płaszczyzna powstawania więzi społecznych. Ten sposób integracji obarczony został jednak, tak jak nazwałby to Zygmunt Bauman, ambiwalencją. Nie da się bowiem nie

[42] *Ibidem*, s. 219.

[43] *Ibidem*, s. 220.

[44] Na ten temat – zob. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2008.

pis 2-2009.indd 39 2010-05-27 15:21:53

doceniać możliwości komunikacyjnych i ułatwień technologicznych w osiąganiu wspólnoty znaczeniowej, a jednocześnie – nie dostrzegać chwiejności powstałych w ich wyniku zbiorowości. Jak pisze Edwin Bendyk: „Tworzone w cyberprzestrzeni wspólnoty są zarazem realne i wirtualne. Realne, bo oparte na realnych aktach komunikacji i wymiany „elektronicznych darów". Wirtualne, bo najczęściej ich uczestnicy nie znają się osobiście i w każdej chwili mogą się z takiej wspólnoty wyłączyć lub w tej samej wspólnocie zmienić swoją rolę, płeć, status"[45]. Nie bagatelizując tych zjawisk, zwłaszcza że intensywność ich zachodzenia narasta, trzeba jednak przyznać, że „globalna wioska" prorokowana przez Marshalla McLuhana nie stała się póki co rzeczywistością. Nie jest nią z pewnością, jeśli chodzi o dostęp do globalnej sieci internetowej. Ale nie tylko o świadomość globalną, budowaną tylko i wyłącznie za pomocą wszechobecnej sieci internetowej, chodzi w kontekście analizowanych przemian świadomości. W dużym stopniu rzecz dotyczy też samej idei globalności, która – obecna w społecznym dyskursie – staje się punktem odniesienia dla świadomości i, wyznaczając w ten sposób jej granice, w rzeczywistości je poszerza. Włączenie w to elektronicznych sposobów komunikacji i przetwarzania danych oraz środków masowego przekazu należy uznać za znaczący czynnik jej rozwoju, pozostający jednak tylko instrumentem, który sam w sobie nie może stanowić o globalności.

Wydaje się, że aktualnie najczęściej podnoszony aspekt zbiorowy świadomości wiąże się ze skomplikowanymi i niejednorodnymi zagadnieniami globalizacji. Globalizacja nie jest zaś tożsama z globalnością. Pierwsza oznacza bowiem złożone procesy przeobrażeń i mechanizmy ich zachodzenia, a druga – jedynie ich zasięg. Dlatego też elementarne pytanie, jakie tutaj może się pojawić, brzmi: świadomość globalna czy świadomość globalności?

Nie ulega raczej wątpliwości, że świadomość globalności nie może być równoznaczna ze świadomością globalną. Ta pierwsza stanowi określenie pewnego aspektu świadomości (także jednostkowej lub dotyczącej jakiejś mniejszej lub większej grupy). Druga natomiast wskazuje na zakres, jaki świadomość obejmuje, ale nie orzeka wcale, co pozostaje jej przedmiotem. Pierwsza wydaje się zresztą także wybiórcza co do treści, chociaż odnosi się do zjawisk i problemów o światowej randze i dość powszechnie za takie właśnie uznawanych. Może być, ogólnie rzecz ujmując, świadomością globalności (wyobrażonej totalności, myślenia w kategoriach globu oraz ogólnoświatowych), ale siłą rzeczy dotyczy przecież jakiegoś jej fragmentu czy konkretnego problemu. Pierwsza – treści świadomości (ale bliżej nie sprecyzowanej), druga natomiast – jej zakresu (ale jej treść pozostaje w takim przypadku także nieodgadniona). Świadomość globalna, nawet jeśli obejmuje jakąś część populacji globu, to zapewne nie większość.

Oba rodzaje świadomości wiążą się jednak ze sobą, a to dzięki środkom masowego przekazu, które pozostają narzędziami ich budowania. Jak istnieje związek pomiędzy zasięgiem oddziaływania nowych technologii komunikacji a możliwościami rozwoju globalnej formy zbiorowej świadomości, tak też treść przekazów masowych komunikatorów pozostaje w korelacji z zasobem świadomości globalności, która od-

[45] E. Bendyk, *op. cit.*, s. 21.

pis 2-2009.indd 40 2010-05-27 15:21:53

nosiłaby się na przykład do takiego schematu, jaki Bauman przedstawił odnośnie do sposobów budzenia na globalną skalę moralnych odczuć na temat zjawisk lokalnych (można powiedzieć, że nabierają one globalnego charakteru jedynie „na chwilę"). Pisze on tak: „Inspirowane przez media «karnawały współczucia» z samej swej natury nie są zdolne ustanowić trwałego i skutecznego instytucjonalnego ogniwa, które pozwoliłoby wyjść poza krótkotrwałe przebłyski świadomości, że każdy człowiek jest «częścią kontynentu»"[46]. Taka świadomość, zgodnie z przedstawionym tokiem rozumowania, miałaby charakter przejściowy (interwałowy). „Karnawały litości" są bowiem przerywane przez okresy „znużenia dobroczynnością"[47]. Inaczej rzecz ujmując, mamy do czynienia z tak zwanymi syndromami „odległego cierpienia", które mogą zaprzątać uwagę, stać się elementem świadomości i zostać poddane refleksji jedynie na jakiś czas (krótszy lub dłuższy), lecz nie stanowią rozwiązań dla głębszych i rzeczywistych problemów, wymagających troski permanentnej. Uznanie pewnych problemów za kwestie globalne (a nawet za globalne zagrożenia) nie pociąga za sobą automatycznie globalnego, ponadkontynentalnego przeciwdziałania[48]. Uwidacznia się tutaj brak sprawnych instytucji, co Zygmunt Bauman traktuje jako dodatkowy element obciążający współczesnego człowieka. Rozwiązywanie takich spraw wydaje się tym trudniejsze, że ciągłe moralne zaangażowanie wymagałoby udziału instytucji, które akurat w dobie współczesnej przeżywają kryzys i nie dostarczają wystarczającego wsparcia jednostkowym działaniom.

Ze świadomością globalną wiąże się wiele definicyjnych niejasności. Globalizacja nie oznacza przecież globalności, ani w sensie wyczerpywalności, ani w sensie uniwersalności. Uniwersalne byłyby te elementy świadomości (czy wytwory kultury), które pozostają wspólne dla wszystkich, są przez nich podzielanie i respektowane. Natomiast to, co globalne, nie posiada podobnego znaczenia. Globalizacja, w potocznym rozumieniu, stanowi raczej synonim standaryzacji, w tym także standaryzacji zawartości ludzkich umysłów. Jednak tak naprawdę oznacza również różnicowanie się kultur i treści jako reakcję na tę rzeczywistą czy tylko wyobrażoną standaryzację. Dzięki złożonym procesom globalizacji następuje więc zarówno rozwarstwianie (dzielenie), jak i łączenie (integracja) ludzi za pomocą dynamicznych i rozprzestrzeniających się treści (i to wcale nie o globalnej proweniencji, lecz mogących przyjąć globalny zasięg). Uniwersalizm natomiast zakłada istnienie intencji działających podmiotów i ma na celu upodobnienie ludzi do siebie, ale nie ich ujednolicenie[49].

Należy więc stwierdzić, że – jak na gruncie antropologicznym podważa się istnienie jednej globalnej kultury – tak nie można również orzec bezspornego istnienia świadomości globalnej w sensie socjologicznym. Nie znaczy to jednak, iż jej

---

[46] Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasińska, Warszawa 2003, s. 183.

[47] *Ibidem*, s. 183.

[48] Taki pogląd reprezentuje także Ulrich Beck. Zob. U. Beck, *Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties*, [w:] *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, ed. S. Seidman, J.C. Alexander, London, New York 2001, p. 267-275.

[49] P. Donati, *Wyzwanie uniwersalizmu w wielokulturowym społeczeństwie ponowoczesnym: podejście relacyjne*, [w:] *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas, Lublin 1999, s. 39-64.

pis 2-2009.indd 41 2010-05-27 15:21:54

pojęcie nie funkcjonuje w społecznym dyskursie, bo jest wręcz przeciwnie. Co więcej, w rzeczywistości społecznej dostrzega się jej pierwsze sygnały i pierwiastki. Jak pisze Piotr Sztompka: „[…] mimo ogromnego zróżnicowania społeczności ludzkich dzisiejsze środki telekomunikacji i komunikacji, a także wielka ruchliwość przestrzenna, umożliwiają wytwarzanie się zalążkowej świadomości globalnej, ogólnoludzkiej – jak niektórzy powiadają – planetarnej”[50]. Ten rodzaj świadomości dotyczy jednak niewielkiej części populacji ludzkiej, raczej społecznej elity niż szerokich mas. W takim rozumieniu świadomość globalna posiada jednak nie zbiorowy (globalny) zasięg, lecz właśnie wybrane treściowe elementy wynikające z obserwacji zjawisk o światowym (globalnym) zakresie i znaczeniu (a jeśli nie globalnym zakresie, to przynajmniej przewidywanych skutkach dla trwania społeczności światowej). Jest to więc rodząca się świadomość zbiorowa dotycząca globalności pewnych problemów. Bardziej uwypukla się tu globalny charakter owych problemów i zagrożeń, niż globalne zdawanie sobie sprawy z ich istnienia czy też możliwych konsekwencji. Dlatego też należy przyjąć, że świadomość globalna może stać się realnym zjawiskiem w przyszłości.

Niemniej jednak nie dziwi fakt, że akurat w świadomości globalnej upatruje się pewnych właściwości organizujących współcześnie ludzkie, ponadindywidualne myślenie. Stanowi to raczej oczywistość, nawet jeśli cały czas toczą się spory co do rzeczywistego charakteru globalizacji. Futurystycznie myślący Jacques Attali, kreując (bo nawet nie prognozując) swoją wizję przyszłości, pisze wręcz, aby „uczyć się myśleć globalnie”[51]. Istnieje, być może, psychologicznie uzasadniona potrzeba ludzka i trwała tendencja do szukania oparcia w całościowych wizjach, które mają właśnie takie – integrujące i będące punktem odniesienia dla działań własnych – działanie. Poddając procesy myślenia filozoficznej analizie, Barbara Skarga pisze w ten sposób: „Grozą jest, gdy myślenie zamyka się w jakiejś całości nieruchomej, ale gdy jednak jedność niknie, zostawia pustkę, zawiesza los ludzki w próżni, niszczy też życie społeczne, które bez tej myśli o jedności i wspólnocie staje się rujnującą anarchią”[52]. Tymczasem przeobrażenia w strukturze współczesnego świata powodują rozpad niektórych utrwalonych wspólnot znaczeniowych, stanowiących punkt odniesienia dla świadomości jednostkowych. Trwa w związku z tym poszukiwanie nowych horyzontów w celu zakotwiczenia i umiejscowienia form indywidualnego oraz zbiorowego myślenia. Jan Trąbka stwierdza: „Cały współczesny postmodernizm, czyli Nowa Era (*New Age*) rozpaczliwie domaga się nowej świadomości, jakkolwiek nikt nie wie, jakie postulaty stawiać i jakich cech nowych należy oczekiwać”[53]. Według niego współcześnie „globalizm i lokalizacjonizm określają brzegowe warunki ograniczające rozległe spektrum świadomości”[54]. A dialektyka lokalności i globalności to według Anthony'ego Giddensa dwie podstawowe płaszczyzny, na których dochodzi do konstruowania tożsamości jednostkowych i następuje konstytuowanie się jaźni indywidualnej.

---

[50] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 293.
[51] J. Attali, *Słownik XXI wieku*, tłum. B. Panek, Wrocław 2002, s. 13.
[52] B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2004, s. 121-122.
[53] J. Trąbka, *Świadomość. Lokalizacjonizm a globalizm*, Kraków 2001, s. 125.
[54] *Ibidem*, s. 125.

pis 2-2009.indd 42 2010-05-27 15:21:54

„Globalny" nie znaczy więc w żadnym razie „uniwersalny" ani tym bardziej „powszechny". Może się najwyżej odnosić bardziej do treści, ewentualnie do wybranych zjawisk o światowym znaczeniu, ale nie do zakresu pojęcia świadomości. W pierwszej części swojej socjologicznej trylogii Alvin Toffler pisał o około jednej trzeciej ludności globu żyjącej w społeczeństwach uprzemysłowionych[55]. Współcześnie natomiast podobną część populacji określa się jako „społeczeństwo jutra", należące do grona światowej mniejszości reprezentującej wysoki standard rozwoju i wdrożenia w życie zaawansowanych technologii informacyjnych. Nawet jeśli zasięg światowej sieci informatycznej i komunikacyjnej ciągle się poszerza, to dostęp do niej nieustannie ograniczają różnorodne czynniki powodujące nierówny dostęp i powstawanie nowych podziałów czy też zróżnicowań społecznych. Janusz Mucha pisze następująco – i trudno nie przyznać mu racji: „Krytyki dotychczasowych teorii modernizacji nie zmienią faktu, że większa część ludzkości stoi obecnie raczej w obliczu potrzeby modernizacji niż w obliczu postmodernizmu"[56]. Warto nadmienić, że obecnie funkcjonuje także określenie „społeczeństwa jednej piątej" (inaczej: „20:80"), które oznacza prognozowaną i coraz bardziej prawdopodobną proporcję uczestnictwa w społeczeństwie siły roboczej wystarczającej dla zaspokojenia potrzeb całego globu[57]. Krótko mówiąc, jedna piąta ludzkości potrafi generować produkty i dobra dla całej ludzkości, oczywiście pod, utopijnym jak dotąd, warunkiem racjonalnej ich dystrybucji. Rzeczywiste zmiany w światowym systemie pracy i przeobrażenia w kapitalistycznej gospodarce są tu o tyle znaczące, że tworzą nowe problemy, często o globalnym charakterze, a więc – stają się elementami świadomości ludzi, których dotyczą. Zatem pojęciu świadomości globalnej nie można odmówić roli uwrażliwiającej oraz organizującej rozproszone myślenie o przyszłości globu, zwłaszcza w sytuacji problemów i zagrożeń, które należy uznać za mające globalne znaczenie.

Odnośnie do wyłaniania się świadomości globalnej można też przyjąć argumentację, jaką prezentuje Bauman, kiedy mówi o historii pojęcia „społeczeństwo". Pojęcie świadomości globalnej odgrywałoby współcześnie rolę podobną do tej, jaką w początkowym okresie powstawania socjologii naukowej odgrywał wspomniany termin. Wówczas socjologiczne próby określenia tego, czym jest społeczeństwo, oznaczały według Baumana, poszukiwanie czegoś, co w rzeczywistości zostało już utracone. Pisze on tak: „Zastanawiam się, czy «społeczeństwo» było w ogóle do wyobrażenia, czy mogło się stać «społeczeństwem wyobrażonym», zanim codzienne doświadczenie zaczęło sugerować zupełnie co innego: osamotnienie, odepchnięcie, brak «towarzystwa» innych? Myślę, że społeczeństwo stało się przedmiotem poznania z chwilą, gdy swych członków zaczęło przeistaczać w jednostki, samo zaś jęło wycofywać się ze sfery widzialnego (a tym bardziej, oczywistego), «danego bezpośrednio», na pozycje za kulisami, gdzie można je sobie tylko «wyobrażać» i o nim teoretyzować"[58]. W tym ujęciu społeczeństwo to metafora, która pojawiła

[55] A. Toffler, *Szok*...

[56] J. Mucha, *op. cit.,* s. 33.

[57] H.-P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, tłum. M. Zybura, Wrocław 1999.

[58] Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach*..., s. 132.

pis 2-2009.indd 43 2010-05-27 15:21:54

się w naukach społecznych jako „krzyk" i postulat budowania, a ściślej odbudowywania, takich relacji, jakie z nim wiązano. Wynikało to z wymogów chwili, mianowicie: wzrastającej masowości społeczeństw, postępującej urbanizacji oraz związanego z nią zatomizowania, które łącznie ukazywały nietrwałość więzi i relacji międzyludzkich w ich tradycyjnym, wspólnotowym sensie. Pojęcie społeczeństwa jako teoretyczna kategoria zostało więc wedle tego przypuszczenia włączone do socjologicznej refleksji *a posteriori* jako reakcja na rzeczywiście zachodzące procesy i utratę pewnego rodzaju wspólnotowości.

Przyjmując taki tok rozumowania do wyjaśnienia zagadnienia świadomości globalnej, należałoby postawić pytanie, czy można uznać społeczeństwo globalne i taki rodzaj świadomości za zjawiska przeszłości? Pogląd ten nie wydaje się rozpowszechniony i z wielu względów należy go uznać za chybioną supozycję. Z pewnej perspektywy i w określonym czasie świat mógł się niektórym wydawać areną do zawładnięcia, podporządkowania oraz uczynienia go czymś globalnym (kolonializm, imperializm). Jednak aktualnie w grę wchodzą zupełnie nowe zjawiska, które na kwestię świadomości globalnej każą patrzeć z odmiennego stanowiska niż, tylko i wyłącznie, możliwości stworzenia jednego świata, według jednej „receptury". Przede wszystkim ze względu na rozwój technologii informatycznych oraz nakładanie się różnorakich światowych wpływów, rezultaty globalizacji nie wydają się jednoznacznie przesądzone. Coraz bardziej możliwy staje się też udział lokalności (kultur i gospodarek) w tym, co stanowi o potencjale światowym (globalnym). Nie bez znaczenia są w końcu same przeobrażenia wewnątrz świata cywilizacji zachodniej, który redefiniuje swoją dotychczasową dominację i przewodnictwo w zakresie stosowania zaawansowanych technologii i upowszechniania ideologii dobrobytu[59].

Można więc stwierdzić, że pojęcie świadomości globalnej odnosi się do – mniej lub bardziej wyobrażalnej – przyszłości, a nie do przeszłości. Analogicznie, współcześnie istnieje zapotrzebowanie na pojęcie tożsamości, które pozwala jednostkom samookreślić się w czasach nasilającej się instytucjonalnej zmienności i niepewności z jednej strony, a z drugiej – wzrastających możliwości korzystania z wolności i to w wymiarze globalnym.

[59] Na ten temat – zob.: J. Gimpel, *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*, tłum. B. Panek, Wrocław 1999; E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, tłum. E. Kania, Wrocław 2000.

pis 2-2009.indd 44 2010-05-27 15:21:54

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Tadeusz Michalczyk

DYLEMATY WOKÓŁ PODZIAŁ STRUKTURY SPOŁECZNEJ NA MIKROSTRUKTURĘ I MAKROSTRUKTURĘ[1]

1. Wprowadzenie

Inspirację do napisania niniejszego artykułu stanowiły – z jednej strony – zmiany, jakie dokonały się w standardach kształcenia obowiązujących od 1 października 2007 roku na kierunku socjologia[2]. Przypomnijmy, że w obowiązującym obecnie planie kształcenia nie ma już przedmiotów *Mikrostruktury społeczne* i *Makrostruktury społeczne*, zastąpionych przez jeden przedmiot (treści kształcenia w zakresie) zatytułowany: *Systemy, struktury i procesy społeczne w różnych perspektywach teoretycznych*, na który przeznaczono tylko 90 godzin, podczas gdy w ramach poprzednio obowiązującego socjologicznego standardu kształcenia na dwa wymienione przedmioty poświęcano łącznie 240 godzin. Z drugiej strony, motywem inspirującym do zainteresowania się tym tematem stała się bogata literatura socjologiczna związana z tą problematyką, w postaci opracowań monograficznych i podręcznikowych[3]. Może to wskazywać, że podział na mikro – i makrostruktury jest dalej istotny w socjologii.

Spróbuję, więc przedstawić te kwestie, a raczej – podjąć próbę ich przedstawienia, bo jednoznacznego stanowiska w tej sprawie nie da się ustalić. Sam Jan Turowski w przedmowie do książki *Socjologia. Małe struktury społeczne* pisze: „Podział na mikrostruktury i makrostruktury społeczne ma charakter umowny, a nie teoretyczny (poza pewnymi poglądami), uzasadniony jest rozległością problematyki, zgromadzonej wiedzy i koncentracją zainteresowań i badań wokół określonych

[1] Duży fragment tego artykułu został opublikowany w: „ Roczniki Socjologii Wsi", t. 28, Warszawa 2007.

[2] Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 12 lipca 2007 r.

[3] Zob. m.in. H. Domański, *Struktura społeczna*, Warszawa 2004; J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Lublin 1993; idem, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne,* Lublin 1994; J. Szmatka, *Małe struktury społeczne*, Warszawa 1989; *Małe struktury społeczne*, red. I. Machaj, Lublin 1998; D. Markowski, *Wielkie struktury społeczne. Teorie i realia*, Tyczyn 2000; W. Wesołowski, B.W. Mach, *Ruchliwość społeczna a teoria struktury społecznej*, Warszawa 1982

pis 2-2009.indd 45 2010-05-27 15:21:54

dziedzin zjawisk społecznych”[4]. Mając powyższe na uwadze, w dalszej części artykułu omówię szczegółowo pojęcie *struktury społecznej* oraz teoretyczne jej aspekty. Pod koniec rozważań spróbuję natomiast odpowiedzieć na pytanie, czy interesujący mnie podział struktur jest uzasadniony.

2. Pojęcie struktury społecznej w socjologii

Mówiąc o pojęciu *struktura społeczna* warto zauważyć, że składa się ono dwóch pojęć: rzeczownika *struktura* i przymiotnika *społeczna*. Rzeczownik niektórzy autorzy wywodzą od łacińskiego słowa *struere* („konstruować”)[5]. Powszechniej, a zarazem trafniej sens tego pojęcia wyraża słowo łacińskie *structura*, oznaczające budowę, sposób budowania, a także budynek, budowlę. H. Domański, cytując R. Williama, podaje, że do XVII wieku kojarzono to pojęcie tylko z architekturą, później upowszechniło się w anatomii, dalej przeniesiono je do gramatyki w dziedzinę symboli, a dopiero później znalazło zastosowanie w języku potocznym i innych dyscyplinach naukowych. W socjologii pojawiło się ono wraz z pojęciem *społeczeństwa*, a nawet – jak twierdzi cytowany autor – utożsamiano te dwa pojęcia od samego początku istnienia socjologii, choć oczywiście nikt nie postawił między nimi znaku równości. Zadając pytanie, czym jest społeczeństwo, nieuchronnie wkraczamy w zagadnienia struktury społecznej, wszystkie bowiem centralne problemy dotyczące ładu, rewolucji, zmian, napięć, konfliktów, gry interesów i władzy muszą być rozpatrywane w terminach hierarchicznych stosunków, więzi, ról, układów i pozycji. Rozpatrywaniu społeczeństwa w terminach struktury społecznej sprzyjają skojarzenia ze światem mechaniki i biologii, np biologiczne metafory ukazywały społeczeństwo jako organizm, który rządzi się prawami fizjologii, morfologii i fizyki. Zaczęto je opisywać w języku takich pojęć, jak „system”, „organizacja” czy „funkcja”, na analogicznych zasadach jak organizmy biologiczne czy twory techniki, przez co stawało się ono tożsame ze strukturą i wyrażało jego istotę[6].

W taki to sposób powstało pojęcie *struktura społeczna*, choć w moim rozumieniu nie jest poprawne utożsamianie struktury społecznej ze społeczeństwem, ponieważ ta pierwsza pozostaje kategorią analityczną, natomiast samo społeczeństwo to rzeczywistość społeczna, dodajmy w myśl koncepcji realistycznej[7]. Na strukturę społeczną można też patrzeć nieco inaczej, a mianowicie od strony etymologii. Pojęcie *struktury* zostało wyjaśnione wcześniej, natomiast przymiotnik *społeczna* pojawia się nieprzypadkowo, bowiem wskazuje, że struktura odnosi się do społeczeństwa, a nie jest społeczeństwem, jak by to można wywnioskować z niektórych

[4] J. Turowski, *Socjologia. Małe…*, s. 5.

[5] H. Domański, *Struktura…*,s. 15.

[6] *Ibidem*, s. 12.

[7] W koncepcji realistycznej ujmowania i określania relacji między jednostką a społeczeństwem społeczność jest bytem przypadłościowym, realnym i polega na powiązaniu, uzależnieniu się zespołem stosunków podporządkowania i współpracy przez osoby daną społeczność tworzące. Przeciwieństwem tego ujęcia jest koncepcja nominalistyczna, według której istnieją jedynie rzeczy jednostkowe, zaś całości są tworami umysłu ludzkiego. Zob. J. Turowski, *Socjologia. Małe…*, s. 23-25.

pis 2-2009.indd 46 2010-05-27 15:21:54

rozważań na ten temat[8]. Pojęcie *struktury społecznej* stanowi natomiast pewien sposób widzenia społeczeństwa, kategorię analityczną, a nie ontologiczną. Struktura społeczna w sensie ontologicznym nie istnieje, nie ma wymiaru realnej rzeczywistości społecznej, jest tylko sposobem analizy pozwalającym bardziej wnikliwie badać społeczeństwo. Podobne wątki można znaleźć u H. Domańskiego, który pisze: „pojęcie struktury społecznej od początku wyrażało ideę, że społeczeństwo jest określoną konstrukcją. […] Weszło ono do zestawu podstawowych kategorii analitycznych. Należy ją [strukturę społeczną – przyp. T.M.] rozpatrywać *sui generis* jako emanację nieobserwowalnej całości"[9].Wniosek jest następujący: nie badamy struktury społecznej w sensie dosłownym, bowiem – jak pisze H. Domański – jest ona „emanacją nieobserwowalnej całości", badamy natomiast różne elementy społeczeństwa czy rzeczywistości społecznej.

Przykładem takiego podejścia ontologicznego do rzeczywistości społecznej, a ściślej – rzeczywistości edukacyjnej, mogą tu być rozważania R. Meighana. Autor ten, powołując się na R. Cuzzorta i E. Kinga, stwierdza: „Dla większości ludzi [myślę, że i dla adeptów socjologii, by nie powiedzieć socjologów – przyp. T.M.] jest pewnym szokiem uświadomienie sobie, że cała sieć ludzkich współzależności społecznych oparta jest na wielu niewidocznych i niebezpiecznych znaczeniach, które nadajemy różnym jednostkom. Nie tylko nie widzimy nigdy rodziny, my nigdy nie widzieliśmy studenta ani nauczyciela. Nie widzieliśmy również nigdy naukowca, świętego czy grzesznika. Tak jest z określonymi społecznie statusami. Obserwujemy ludzi, którzy zajmują takie pozycje, lecz dopóki nie mamy informacji, że zajmują oni określoną pozycję i w związku z tym oczekuje się od nich odpowiedniego zachowania, nie potrafimy zareagować we właściwy sposób. Świat społeczny jest, więc w znacznej mierze światem niewidocznym. To stanowi ważny problem metodologiczny dla socjologa. Socjologia ma być nauką, a nauka jest przede wszystkim oparta na obserwacji. Co to za nauka, która poświęca się badaniom zdarzeń, które z natury rzeczy nie podlegają bezpośredniej obserwacji?"[10].

Warto w tym miejscu przywołać też fragment rozważań H. Domańskiego: „[…] czwarta oś [jako pewna perspektywa, wymiar analizy struktury społecznej – przyp. T.M.] ma charakter ontologiczny, dotyczy, bowiem różnicy między rozumieniem struktury społecznej jako faktu istniejącego realnie**,** w przeciwieństwie do konstrukcji funkcjonującej jedynie w umyśle badacza. Radykalni zwolennicy drugiej z tych opcji pozostają w mniejszości, dla większości empiryków struktura społeczna nie jest tworem jaźni, lecz bytem realnym, to zaś, że analizuje się ją przez pryzmat pojęć, nie uzasadnia zawężenia jej do roli analitycznego modelu"[11]. Czy tak jest trudno powiedzieć? Do tych kwestii wrócimy w końcowej części artykułu. Teraz przejdę do próby odpowiedzi na podstawowe pytanie w tym artykule: czy podział struktury społecznej na mikrostrukturę i makrostrukturę jest uzasadniony?

---

[8] Zob. T. Michalczyk, *Ontologiczne aspekty zjawisk społecznych,* [w:] *Od robotnika do Internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego,* red. A. Siwik, L.H. Haber, Kraków 2008, s. 141-154.

[9] *Ibidem*, s. 15.

[10] R. Meighan, *Socjologia edukacji*, Toruń 1993, s.9-10.

[11] H. Domański, *Struktura…*, s. 19.

Struktura społeczna w socjologii, jak wyżej sygnalizowano, jest różnie określana, a omówienie wszystkich sposobów jej definiowania wymagałoby osobnej publikacji. Ja chciałbym wyraźnie podkreślić, iż jej definicja zależy od kontekstów teoretycznych – i z tym trzeba się zgodzić. H. Domański w swoich rozważaniach podaje liczne przykłady takich definicji, wymieniając między innymi P. Sorokina, S. Ossowskiego, G. Romansa czy G. Meada. Przypomnijmy: P. Sorokin definiuje strukturę społeczną jako „przestrzeń społeczną", S. Ossowski[12] uznaje ją za system, który daje się sprowadzić do trzech kategorii stosunków: (1) „zależności wynikającej z podziału pracy tj. podziału funkcji", (2) „zależności jednostkowych wynikających z przywilejów", (3) „stosunków więzi, dystansów i antagonizmów społecznych", natomiast według G. Romansa oraz G. Meada struktura społeczna to rezultat wzajemnych oczekiwań, w oparciu o które kształtowane są role społeczne, zachowania i wzory kultury. Dodajmy, że N. Goodman w swoich rozważaniach strukturę społeczną nazywa trwałym nieładem relacji między elementami społeczeństwa, do których zaliczył: status, rolę, grupy, organizacje, instytucje społeczne i wspólnoty terytorialne[13]. Natomiast H. Domański wyróżnia pięć perspektyw definicji struktury społecznej: (1) holistyczno-mikrostrukturalną, (2) uniwersalno-historyczną, (3) obiektywno-świadomościową, (4) ontologiczną i (5) dynamiczno-statyczną. Wymieniony autor, kończąc rozważania o strukturze społecznej, podjął próbę jej definicji zdefiniowania, uznając, iż jest ona: (1) w najogólniejszym zarysie uporządkowaną całością, określonym układem stosunków między elementami składowymi: jednostkami, rolami, pozycjami, kategoriami społecznymi i instytucjami; (2) detonacją trwałych form, wzorów, zależności tworzących struktury, które nie podlegają nagłym zmianom w czasie i które cechuje ciągłość; (3) jednostkowym układem niestatecznym. Immanentnym stanem struktur społecznych jest dynamiczna równowaga. Jest to układ będących „w ruchu", stale funkcjonujących organizacji, kategorii społecznych i jednostek podejmujących konkretne działania. Elementy te podlegają modyfikacji, są też zastępowane przez inne, ale w taki sposób, że nie prowadzi to do naruszenia stabilności całego układu; (4) jakością fundamentalną, gdyż jej ogniwa stanowią konstrukcję, która wypełnia formy życia społecznego[14].

Przedstawione definicje oraz rozważania na ich temat wskazują, że odpowiedź na postawione pytanie nie jest pozytywna, bowiem trudno jest wskazać tekst mówiący o podziale struktury społecznej na mikro – i makrostruktury. Dodajmy, że w cytowanych opracowaniach H. Domańskiego, specjalisty z zakresu tej problematyki, nie znajdziemy podziału na mikro – i makrostruktury. W ostatnio wydanych podręcznikach autorstwa P. Sztompki i B. Szackiej nie zamieszczono w ogóle odrębnych rozważań na temat struktury społecznej, natomiast pojawiły się analizy dotyczące podziałów społecznych.

B. Szacka w swoim podręczniku wskazuje, że istnieją dwa podejścia do podziałów i nierówności społecznych: strukturalne (uwaga badaczy skoncentrowana

[12] S. Ossowski w dosłownym rozumieniu strukturę społeczną traktuje jako „system międzyludzkich zależności, dystansów i hierarchii zarówno w nieograniczonej, jak i ograniczonej formie", Zob. S. Ossowski, *Dzieła*, t. V: *Z zagadnień struktury społecznej*, Warszawa 1968, s. 94.

[13] N. Goldman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997, s. 52.

[14] H. Domański, *Struktura społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 2002, s. 136.

pis 2-2009.indd 48 2010-05-27 15:21:54

jest na charakterze części składowych danego społeczeństwa i ich wzajemnych relacjach) oraz gradacyjne (uwaga badaczy koncentruje się na hierarchicznym uporządkowaniu wyróżnionych kategorii[15]. Typowym przykładem podejścia strukturalnego pozostaje marksistowska koncepcja klas, a doskonałą ilustrację podejścia gradacyjnego stanowią koncepcje stratyfikacji[16]. W innym miejscu autorka pisze, że „niezależnie od tych wszystkich dyskusji termin stratyfikacji występuje w socjologii amerykańskiej najczęściej jako ogólne określenie obszaru problemowego obejmującego zróżnicowania, nierówności i podziały społeczne. W socjologii polskiej natomiast takim ogólnym terminem jest zazwyczaj struktura społeczna"[17].

Z rozważań P. Sztompki można wywnioskować, iż koncepcja strukturalna – w porównaniu do koncepcji stratyfikacyjnej – okazuje się, wbrew częstym opiniom, podejściem komplementarnym, a nie konkurencyjnym[18]. Zatem można różnie patrzeć na podziały społeczne, które są w cytowanych podręcznikach określeniami nadrzędnymi w stosunku do nierówności społecznych, zróżnicowania społecznego, a także zagadnień takich jak struktura społeczna, stratyfikacja społeczna czy ruchliwość społeczna[19].

Kończąc ten fragment rozważań nad podziałami społecznymi, pragnę zauważyć, że w tych dwóch ważnych podręcznikach nie tylko nie znajdujemy podziału przedmiotu zainteresowania socjologii na makro – i mikrostruktury, ale także samego pojęcia struktury społecznej – po prostu jest w nich ono nieobecne. Co prawda w podręczniku B. Szackiej można spotykać się z pojęciami takimi, jak „mikrostruktury", „mezospołeczny" i „makrospołeczny", ale wówczas, kiedy analiza dotyczy problematyki organizacji formalnych[20]. Podobnie u P. Sztompki – pojawiają się w jego dziele pojęcia „mikrostruktury" oraz „makrostruktury", ale tylko w kontekście analizy zjawiska władzy.

Nawet sam J. Turowski, definiując strukturę społeczną, nie dzieli jej na wymienione zakresy. Według niego obejmuje ona wszystkie rodzaje zbiorowości, grup społecznych i społeczności oraz ich instytucje[21]. Dopiero rozważania o elementach struktury społecznej prowadzą Turowskiego do podziału na mikro – i makrostrukturę, czyli na małe struktury i wielkie struktury. Owo rozróżnienie uzasadnia on następująco. „Podział na wielkie i małe struktury społeczne ma swoją historyczną genezę. Związany jest z tym, że klasycy socjologii i pierwsze ogólne systemy socjologii przedmiotem swych analiz czyniły społeczeństwa globalne (ogólne) i ich strukturę, zajmowały się problematyką rozwoju społecznego, praw rządzących życiem społecznym ludzi. Punktem wyjścia ich analiz były więc wielkie struktury społeczne: społeczeństwo, klasy, warstwy zawodowe, państwo, naród i zależności między różnymi dziedzinami życia społecznego i kultury. W tych analizach odwoływali się czy dochodzili do zagadnień osobowości, ról i pozycji społecznych, różnych instytucji

[15] B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 279.
[16] *Ibidem*, s. 285.
[17] *Ibidem*, s. 287.
[18] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 348.
[19] Zob. część IV w podręczniku P. Sztompki i część IV w podręczniku B. Szackiej – obie zatytułowane *Podziały społeczne*.
[20] B. Szacka, *op. cit.*, s. 217.
[21] J. Turowski, *Socjologia. Wielkie…*, s. 53.

grupowych, do małych grup, ale były one podporządkowane analizom i wyjaśnieniom wielkich struktur społecznych.

Z kolei nowsze kierunki socjologiczne, jak teoria działania, a przede wszystkim interakcjonizm symboliczny, teoria wymiany społecznej, fenomenologia społeczna czy etnometodologia, przedmiotem głównych swych analiz uczyniły problematykę osobowości, jaźni, tożsamości, a następnie interakcji i wzajemnego oddziaływania oraz problematykę małych grup i ich funkcjonowania. Zajęły się, więc problematyką mikrostruktur społecznych, dochodząc oczywiście czy odwołując się w miarę potrzeby do uwarunkowań makrostrukturalnych"[22]. Refleksja końcowa cytowanego autora jest taka, że rzeczywistość społeczna pozostaje niepodzielna, natomiast nauka o niej jest i może być dzielona.

Przejdę teraz do zapowiedzianego punktu naszych rozważań, tj. teoretycznych aspektów struktury społecznej.

3. Teoretyczne aspekty struktury społecznej

Mówiąc o teoretycznych aspektach struktury społecznej, chciałbym zaznaczyć na wstępie, że nie ma tu zgodności co do ujmowania tych kwestii. B. Szacka, jak już wcześniej wspominałem, nie posługuje się pojęciem „struktury społeczna społecznej", lecz terminem „podziały społeczne", i kiedy prowadzi rozważania teoretyczne na ten temat, wymienia trzy podstawowe ujęcia tychże podziałów. Są to: (1) koncepcja klas, (2) koncepcja trzech wymiarów oraz (3) koncepcja stratyfikacji[23], o których wcześniej wspominałem. Natomiast P. Sztompka operuje pojęciami „ideologia nierówności" i „teorie nierówności". W ramach ideologii nierówności wyróżnia trzy ich rodzaje: (1) ideologię merytokratyczną, (2) ideologię egalitarną i (3) ideologię elitarystyczną. Pierwsza głosi, że nierówności są o tyle usprawiedliwione, o ile stanowią efekt własnych zasług oraz korzyści, jakie działalność jednostki przynosi społeczeństwu. Druga podkreśla równość ludzi, żądając – w zależności od radykalizmu sformułowania – albo równości warunków życia, albo równego zaspokojenia minimalnych potrzeb, albo równości startu i szans życiowych, albo równości wobec prawa, albo równości praw podmiotowych. Trzecia głosi, że istnieją takie grupy, które z samej natury są „wyższe" od innych i dlatego muszą mieć wyższą pozycję w społeczeństwie, co wyraża się w ich całkowicie uzasadnionych przywilejach[24]. W przypadku teorii nierówności cytowany autor wymienia dwie koncepcje: (1) teorię funkcjonalną stratyfikacji i (2) teorię skumulowanych przewag. Obie odmiennie widzą perspektywę na przyszłość i inaczej przedstawiają genezę nierówności społecznych. Teoria funkcjonalna sformułowana została przez K. Davisa i W. Moore'a, uważających nierówność społeczną za zjawisko odwieczne, nieusuwalne, a nawet – niezbędne dla istnienia i funkcjonowania społeczeństwa. Teoria skumulowanych przewag nawiązuje do spostrzeżenia o dziedziczeniu pozycji społecznych. Główną jej ideą jest nawiązanie do biblijnej prawdy zawartej w Ewangelii św. Mateusza, iż

[22] *Ibidem*, s. 49-50.
[23] B. Szacka, *op. cit.*, s. 280.
[24] P. Sztompka, *op. cit.*, s. 368.

pis 2-2009.indd 50 2010-05-27 15:21:54

z upływem czasu bogaci będą jeszcze bogatsi, a biedni – jeszcze biedniejsi. Mówiąc krótko, chodzi tu o to, że przywileje mają tendencję do powiększania się, a upośledzenie – do pogłębiania się[25].

Z przedstawionych ujęć teoretycznych nie wynika, że podstawową kategorią analizy jest pojęcie struktury społecznej. Po prostu zastąpione zostało ono pojęciem „podziałów społecznych" przez B. Szacką czy „nierówności społecznych" przez P. Sztompkę (o czym pisałem wcześniej). Niemniej jednak w literaturze socjologicznej, kiedy mówimy o teoretycznej analizie społeczeństwa pod kątem jego budowy, pojawia się nie tylko termn „struktura społeczna", ale także określenia takie jak „mikrostruktury społeczne" oraz „makrostruktury społeczne". Przykład stanowią przede wszystkim ujęcia J. Turowskiego i N. Goldmana. „Do tradycji socjologicznych – pisze J. Turowski – należy podział struktury społecznej na tzw. mikrostruktury społeczne (małe struktury) i makrostruktury społeczne (wielkie struktury)"[26]. Natomiast N. Goldman przy opisie struktury społecznej operuje tymi pojęciami mniej wyraźnie, nie wprowadza wprost pojęcia mikro – i makrostruktury, a zamiast nich odwołuje się do haseł takich jak: „teoria makropoziomowa" i „teoria mikropoziomowa"[27]. Do pierwszej z wymienionych zalicza on ujęcie strukturalno-funkcjonalne oraz teorię konfliktów, natomiast wśród teorii mikropoziomowych wymienia trzy podejścia teoretyczne: interakcjonizm symboliczny, etnometodologię oraz teorię wymiany. Ich szczegółowy opis znajdzie czytelnik w cytowanej książce N. Goodmana.

Z innych polskich socjologów, którzy widzą potrzebę analizy struktury społecznej na poziomie mikro – i makrospołecznym, na pewno warto wymienić D. Markowskiego – autora krytyki *Wielkie struktury społeczne*[28], a także I. Machaj, redaktorkę książki *Małe struktury społeczne*[29].

Warto na zakończenie tych rozważań przywołać refleksję A. Słabonia (autora hasła „struktura społeczna") o teoriach struktury społecznej, wyróżniającą nawet trzy poziomy analizy tego pojęcia. Badacz stwierdza: „Teorie struktury społecznej stanowią jedną z zasadniczych form wyjaśniania socjologicznego w ujęciu holistycznym. Zakłada się, że określony kształt struktury społecznej (szczególnie makrostruktury) oraz zachodzące w jej obrębie relacje w zasadniczy sposób warunkują przebieg różnorodnych procesów społecznych. W obrębie ujęć marksistowskich związek ten uznawany był za ściśle deterministyczny, a zależności za jednokierunkowe, tzn. makrostruktura wyłącznie determinowała zjawiska w pozostałych sferach życia społecznego. W wyjaśnianiu wszelkich zjawisk społecznych starano się uwzględnić przede wszystkim aspekt makrospołeczny. W ujęciach współczesnych wyraźniej akcentuje się współzależność zjawisk makro – i mikrospołecznych. Podejście integrujące ujęcia makro – i mikrospołeczne (zwłaszcza teorię działań społecznych i interakcji) widoczne jest wyraźnie w działalności Jürgena Habermasa"[30]. W dalszej części tekstu pojawia się uwaga: „W socjologii wyróżniamy trzy typy struktur spo-

[25] J. Turowski, *Socjologia…*, s. 49.
[26] J. Turowski, *Socjologia…*, s. 49. Zob. także: *ibidem*, s. 6.
[27] N. Goldman, *op. cit.*, s. 16.
[28] D. Markowski, *op. cit*.
[29] J. Turowski, *Socjologia. Małe …*.
[30] A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 2001, s. 194.

pis 2-2009.indd 51 2010-05-27 15:21:54

łecznych: makro-, mezo – i mikrostruktury”[31], a także szczegółowy opis, do którego odsyłam czytelników. W tym artykule chodzi mi nie tyle o omówienie w sposób wyczerpujący struktury społecznej i jej podziałów, ile o udzielenie odpowiedzi na pytanie: czy podział struktury społecznej na mikrostrukturę i makrostrukturę jest uzasadniony? Spróbujmy te rozważania krótko podsumować.

4. Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania, a zarazem podejmując próbę odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie, chciałbym zauważyć, że niniejszy tekst nie pretenduje do miana refleksji naukowej rozstrzygającej o podziale struktury społecznej na mikro – i makrostrukturę czy na mikro-, mezo – i makrostrukturę, lecz jest tylko próbą pokazania tego problemu. Brak w nim też, często poruszanych w literaturze socjologicznej, takich kwestii, jak: elementy struktury społecznej, ruchliwość społeczna, sposoby badania struktury społecznej. Wymieniając je, chciałbym jedynie podkreślić, że owe kwestie mają ogromne znaczenie w analizie struktury społecznej od strony metodologiczno-empirycznej.

Druga uwaga, jaka nasuwa się w związku z przedstawionymi rozważaniami, to stwierdzenie, że wokół dychotomicznego podziału na mikro – i makrostruktury narosło wiele kontrowersji, a co do samego pojęcia „struktury społecznej”, funkcjonującego w literaturze socjologicznej, nie ma jednoznaczności jednomyślności, gdyż wielu socjologów traktuje je marginesowo, można by powiedzieć nawet, że się je w pewnym sensie pomija w rozważaniach socjologicznych, zastępując je określeniem „podziały społeczne” – jak w wypadku prac P. Sztompki oraz B. Szackiej. Z drugiej strony spotykamy się w socjologii z podejściami eksponującymi pojęcie struktury społecznej, np. u W. Wesołowskiego[32], H. Domańskiego, J. Szmatki, D. Markowskiego czy B.W. Macha. Wymienieni socjologowie uczynili tę kategorię pojęciem kluczowym w analizach socjologicznych społeczeństwa.

Przyjmując, że pojęcie „struktury społecznej” jest istotną kategorią analizy socjologicznej, należy ustosunkować się ostatecznie do jej podziału. Stanowisko w tej sprawie – jak już uzasadniałem – nie jest rzeczą łatwą ani też prostą. Wydaje się, że podział na mikro – i makrostruktury jako przedmiot zainteresowania socjologii okazuje się nieuzasadniony, ponieważ trudno przeprowadzić wyraźnie linię demarkacyjną między mikrostrukturą a makrostrukturą, które wszak wzajemnie się przenikają. Nieco inną sytuację uzyskamy, analizując strukturę społeczną od strony teoretycznej; wówczas jej podział staje się uzasadniony. Trafną ilustrację takiego podejścia stanowią z pewnością fragmenty rozważań J. Turowskiego oraz P. Rybickiego. Pierwszy z wymienionych, jak już wspominałem we wprowadzeniu, uważa, że interesujący nas podział ma charakter umowny, a nie teoretyczny. Z kolei P. Rybicki pisze: „kryterium wydzielania małych grup, a więc odróżniania mikrostruktur od makrostruktur społecznych, jest kryterium samoistności i niesamoistności, natomiast niesamoistność nie jest przy tym równoznaczna z jednostronną zależnością

[31] *Ibidem*.
[32] Zob. W. Wesołowski, B.W. Mach, *op. cit*.

pis 2-2009.indd 52 2010-05-27 15:21:54

i nie przesądza o niej. Oznacza jedynie, że małe struktury istnieją i mogą istnieć tylko w polu życia, działania makrostruktury społecznej. Niesamoistność określa należenie małej grupy czy społeczności do wielkiego społeczeństwa”[33].

Kończąc niniejsze rozważania chciałbym wrazić opinię, może kontrowersyjną, ale w dużym stopniu uzasadnioną, że w analizach teoretyczno-dydaktycznych podział na mikro – i makrostruktury posiada uzasadnienie, natomiast traci je w badaniach empirycznych, ponieważ obydwie wyodrębnione struktury oddziaływują na siebie, wzajemnie się przenikając, i stąd u wielu socjologów brakuje tego podziału. Dodałbym jeszcze, że pełniejszym i bardziej wnikliwym podziałem struktury społecznej, pod względem teoretycznym, byłoby podejście mówiące nie o dwóch, lecz o trzech jej częściach: mikrostrukturze, mezostrukturze i makrostrukturze.

[33] P. Rybicki, *Struktura społecznego świata* Warszawa 1979, s. 209-210.

pis 2-2009.indd 53 2010-05-27 15:21:55

pis 2-2009.indd 54 2010-05-27 15:21:55

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Jarosław Rokicki

CZYNNIKI BIOLOGICZNE I KULTUROWE WE WSPÓŁCZESNYCH DYSKUSJACH SOCJOLOGICZNYCH I ANTROPOLOGICZNYCH

1. Organizm ludzki jako produkt ewolucji biologicznej

Według szacunków dokonywanych przez biologów, gatunek ludzki wyłonił się ze świata istot żywych po około 4 miliardach lat procesu ewolucyjnego, prowadzącego od prostych organizmów jednokomórkowych do istot obdarzonych najbardziej skomplikowaną strukturą neurologiczną, jaką jest ludzki mózg. Zgodnie z tradycyjną systematyką zoologiczną człowiek należy do podtypu kręgowców, gromady ssaków, rzędu naczelnych, podrzędu małp wąskonosych i do rodziny człowiekowatych, spośród których wyodrębnia się jako osobny gatunek – *Homo sapiens* – jego jedyny współcześnie istniejący przedstawiciel. Nowe propozycje systematyzacji, poparte badaniami podobieństwa DNA, proponują poszerzenie rodziny człowiekowatych o szympansy, goryle, orangutany i gibbony, a rodzaj *homo* – o szympansy pospolite, szympansy *bonobo* oraz goryle[1]. Historia filogenetycznej ewolucji człowieka powtarza się w jego rozwoju ontogenetycznym, co oznacza, że w rozwijającym się płodzie ludzkim pojawiają się a potem zanikają cechy charakterystyczne dla form biologicznych znajdujących się na linii ewolucyjnej człowieka, ale poprzedzających jego pojawienie się (np. łuki skrzelowe, ogon, błony miedzy palcami, owłosienie tułowia). Według szacunków biologów molekularnych różnica w budowie genomu człowieka w porównaniu do genomu szympansa wynosi od 0,4 procenta do 4 procent[2]. Dla porównania warto dodać, że różnicę pomiędzy genomem drożdży a genomem człowieka szacuje się na 40 procent.

Z powyższych, jakże wstępnych i niepełnych, danych wyłania się zatem obraz człowieka jako istoty biologicznej, dzielącej z bliskimi jej gatunkami zwierzęcymi

[1] Autorem tej propozycji jest biolog, prof. Jared Diamond z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles. Podaję za: M. Rotkiewicz, *Szympans też człowiek*, „Polityka", nr 23, 7 czerwca 2003, s. 89.

[2] Według J. Diamonda o 1,6 procent. Zob. *ibidem.*

pis 2-2009.indd 55 2010-05-27 15:21:55

nie tylko długi okres wspólnej ewolucji, ale też daleko idące podobieństwo genetyczne.

2. Człowiek jako twórca kultury

Z drugiej strony, jak twierdzi przytłaczająca większość antropologów, psychologów, socjologów, filozofów i przedstawicieli innych nauk humanistycznych, człowiek przekracza granice biologii i tworzy własny, specyficzny, właściwy tylko jemu świat – świat kultury. Szeroko rozumiana kultura ludzka staje się nową jakością, otwierającą przed człowiekiem nowe możliwości rozwoju i opanowywania świata natury, eksploracji niedostępnych innym organizmom obszarów ziemi i kosmosu oraz świata abstrakcji i symboli. W efekcie kultura daje człowiekowi istotną przewagę adaptacyjną w stosunku do innych zamieszkujących ziemię organizmów. Uruchamia mechanizm przekazu informacji oraz adaptacji środowiskowej w sposób odmienny od przekazu genetycznego, właściwego organizmom biologicznym, i od adaptacji ewolucyjnej. W tym znaczeniu kultura, wyłaniając się z natury w sensie filogenetycznym, jednocześnie przeciwstawia się jej w rozumieniu ontogenetycznym. Człowiek, pozostając istotą biologiczną, staje się jednocześnie bytem swoistym, mającym cechy, których nie da się odnaleźć w świecie zwierząt. Próby określenia istoty swoistych cech człowieka możemy odnaleźć w takich, opisujących go nazwach, jak: „istota społeczna" (*zoon politikon*), „stworzenie rozumne" (*animal rationale*), „stworzenie zdolne do doznań pozazmysłowych" (*animal methaphisicum*), „człowiek religijny" (*homo religiosus*), „człowiek zręczny" (*homo faber*), „człowiek bawiący się, żartujący" (*homo ludens*), „stworzenie zdolne do posługiwania się symbolami" (*homo symbolicum*)[3].

3. Człowiek pomiędzy naturą a kulturą

Uwzględnienie obu przedstawionych wyżej punktów widzenia skłania nas do zaklasyfikowania człowieka do obu porządków – natury i kultury. Problem określenia stosunków pomiędzy nimi pojawiał się już w filozofii starożytnej. Jednym z najważniejszych zagadnieniem antropologii ogólnej, a chyba także innych dyscyplin humanistycznych, stał się jednak dopiero w czasach Oświecenia, za sprawą przede wszystkim Jana Jakuba Rousseau (1712-1778). Co prawda rozumienie „stanu natury" przez Rousseau, a szczególnie jej idealizacja i przeciwstawienie „zwyrodniałej" cywilizacji ludzkiej, różniło się od późniejszych ujęć, lecz koncepcje, które umiejscawiają człowieka oraz jego wytwory pomiędzy przeciwstawnymi biegunami natury i kultury bądź cywilizacji, pojawiają się w różnych formach do czasów współczesnych.

[3] Określenia te podaję za: *Nowa encyklopedia powszechna PWN,* Warszawa 1998, s. 851 (t.1, hasło „człowiek").

pis 2-2009.indd 56 2010-05-27 15:21:55

Do głównych przeciwstawnych przykładów, które stanowią konsekwentne intelektualne rozwinięcie pierwotnego dylematu relacji pomiędzy naturą a kulturą, zaliczyć należy koncepcje oparte na następujących dychotomiach:
– naturalizm i antynaturalizm,
– redukcjonizm i antyredukcjonizm,
– racjonalizm i empiryzm,
– uniwersalizm i relatywizm.

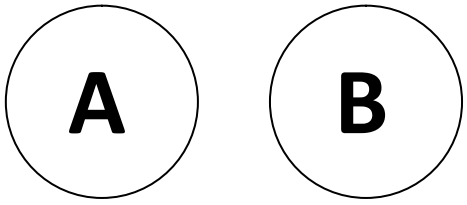
Dychotomie te znajdują swoje odbicie w naukach społecznych i humanistycznych. W antropologii kulturowej wyrażają się np. w przeciwstawieniu strukturalizmu i funkcjonalizmu, a w językoznawstwie i antropologii języka – w polaryzacji deterministycznej koncepcji idei wrodzonych N. Chomsky'ego (*Language and Mind*, 1968) i hipotezie relatywizmu językowo-kulturowego Sapira-Whorfa (1956)[4].

Nie zamierzam szczegółowo omawiać tych koncepcji w niniejszym artykule, ani tym bardziej nie mam ambicji rozstrzygać dylematu leżącego u ich podstaw. Celem moim jest natomiast uporządkowanie głównych ujęć, pojawiających się w naukach społecznych, a odnoszących się do problemu zawartego w tytule: w jaki sposób życie społeczne ludzi warunkowane jest przez czynniki biologiczne oraz czy i – jeśli tak – w jaki sposób kultura może wpływać i wpływa na biologiczne środowisko człowieka, a zwłaszcza na rozumienie tego (faktycznego bądź wyobrażonego) wpływu. Oprócz przedstawienia typologii tych ujęć chcę także krytycznie omówić teoretyczne i praktyczne konsekwencje ich przyjęcia oraz zastosowania w naukach społecznych.

4. Natura a kultura – analiza wzajemnych relacji

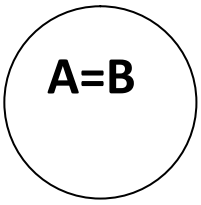
Analizując formalne zależności pomiędzy dwoma pojęciami, w przedstawianym przypadku – pojeciami natury i kultury, możemy przedstawić je w postaci pięciu typów relacji:

(1) oba pojęcia denotują odrębne zjawiska i procesy, to znaczy ich zakresy pojęciowe są rozbieżne;



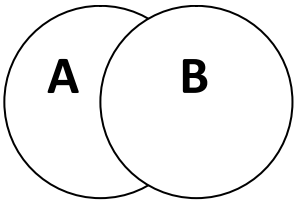
[4] Zob. J. Rokicki, *O relatywizmie i uniwersalizmie w antropologii języka,* „Studia Filozoficzne", nr 6/1981, s. 33-51.

(2) oba pojęcia denotują te same zjawiska i procesy, co znaczy, że ich zakresy pojęciowe są tożsame;

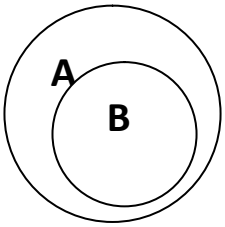


(3) oba pojęcia denotują zjawiska i procesy, które częściowo są tożsame, a częściowo rozbieżne, co znaczy, że ich zakresy pojęciowe częściowo nakładają się na siebie.

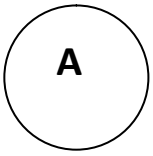
W takim przypadku każda z obu kategorii ma swój własny, specyficzny zakres pojęciowy, nietożsamy i nienakładający się na zakres pojęciowy drugiej kategorii, przy jednoczesnym posiadaniu elementów wspólnych;



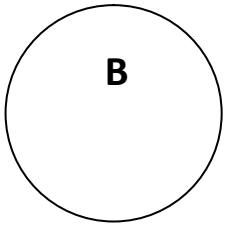
(4) pojęcie A (w naszym przypadku – pojęcie natury) zawiera się w pojęciu B (pojęciu kultury), co oznacza, że pojęcie A jest podtypem szerszej kategorii B;



(5) pojęcie B (pojęcie kultury) zawiera się w pojęciu A (pojęciu natury), co oznacza, że kultura jest podtypem szerszej kategorii natury;



pis 2-2009.indd 58 2010-05-27 15:21:55



Oprócz uporządkowania możliwych relacji pomiędzy dwoma pojęciami w wymiarze tożsamości bądź odrębności ich zakresów można pokazać także zależności określające kierunki determinacji lub oddziaływania ich desygnatów. Istnieją tutaj trzy możliwości:

(1) rzeczywistość oznaczana przez pojęcie A determinuje lub przynajmniej wyraźnie modyfikuje rzeczywistość oznaczaną przez pojęcie B ($A \Rightarrow B$);
(2) odwrotność sytuacji pierwszej – rzeczywistość oznaczana przez pojęcie B determinuje lub przynajmniej wyraźnie modyfikuje rzeczywistość oznaczaną przez pojęcie A ($B \Rightarrow A$);
(3) obie rzeczywistości wzajemnie na siebie wpływają i wzajemnie się modyfikują ($A \Leftrightarrow B$), przy czym siła tych modyfikacji może nie być zrównoważona, ale zmienna w różnych płaszczyznach czy wymiarach oddziaływania.

Przegląd i analiza koncepcji opisujących w naukach społecznych relacje pomiędzy światem natury czy węziej – między biologicznym wyposażeniem i biologicznym środowiskiem człowieka a kształtem wytworzonego przezeń społeczeństwa i kultury, dają podstawy do stwierdzenia, że jedyną postacią relacji, dla której nie znalazłem egzemplifikacji jest sytuacja opisywana w punkcie (4), gdzie pojęcie natury zawierałoby się w pojęciu kultury, co mogłoby oznaczać włączenie np. nauk biologicznych do nauk o kulturze. Wszystkie pozostałe typy wcześniej wymienionych związków między pojęciem natury a kultury można zilustrować historycznymi bądź współczesnymi przykładami koncepcji istniejących w naukach społecznych.

5. Antynaturalizm i kulturalizm (odrębność natury i kultury)

Stanowisko antynaturalistyczne nie kwestionuje biologicznego pochodzenia człowieka. Uznaje natomiast, że stworzył on świat całkowicie odrębny od świata przyrody – kulturę, w której występują elementy nowe, nieobecne w świecie przyrody, jak np. znaczenia, symbole, wartości, normy. W warstwie ontologicznej świat kultury to świat obecny w świadomości ludzi, do którego można dotrzeć, stosując procedury badawcze całkowicie odrębne od metod wypracowanych przez nauki przyrodnicze. Istotą metod badań nad kulturą jest rozumienie, które w zależności od konkretnego stanowiska należy interpretować jako empatię i/lub interpretację w oparciu analizę danego faktu czy działania w ramach kontekstu działających ludzi (rozumienie hermeneutyczne)[5].

[5] Za twórców stanowiska antynaturalizmu uważani są Wilhelm Dilthey (1833-1911) i Heinrich Rickert (1863-1936), a za najwybitniejszego przedstawiciela – Max Weber (1864-1920), w Polsce – Florian Znaniecki (1882-1958), Józef Chałasiński (1904-1979), Stanisław Ossowski (1897-1963).

pis 2-2009.indd 59 2010-05-27 15:21:55

Zwolennicy radykalnego rozdzielenia natury od kultury poszukują zazwyczaj wyraźnych granic pomiędzy oboma obszarami. Do klasycznego zestawu cech granicznych, oprócz wymienionego już rozumienia w znaczeniu ontologicznym (przetwarzania obserwowanego świata przez świadomość jednostek) i metodologicznym, zaliczane są: świadoma umiejętność posługiwania się narzędziami przez człowieka, posiadanie organizacji społecznej, tworzenie i rozumienie symboli, zdolność do doznań pozazmysłowych, zdolność do tworzenia kategorii abstrakcyjnych – niemających swych obiektywnie istniejących desygnatów, tworzenie religii, obecność norm estetycznych i etycznych, pozagenetyczny przekaz informacji i umiejętności. Współczesne badania prowadzone przez etologów i socjobiologów pokazały jednak, iż wiele cech czy umiejętności zaliczanych tradycyjnie do ludzkiego świata kultury, jak na przykład organizacja społeczna, umiejętność uczenia się i rozpoznawania prostych znaków, zjawiska altruizmu, uczenie się przez naśladownictwo, posługiwanie się narzędziami, można odnaleźć także w świecie zwierzęcym. Początkowo jasne i ostre, dychotomiczne rozgraniczenie obu światów zaciemnia się i zamazuje, a dychotomia przechodzi w kontinuum.

6. Radykalny holizm (tożsamość natury i kultury)

Radykalny holizm to pogląd uznający tożsamość natury, społeczeństwa i kultury. Współczesnym przykładem podejścia radykalnie holistycznego jest pogląd mówiący, że wszystkie występujące na Ziemi ekosystemy są ze sobą powiązane, wzajemnie od siebie zależne i funkcjonują jako całość w nierozerwalnym związku ze środowiskiem fizycznym. Skrajną tezą jest tu stanowisko, według którego wszystkie organizmy działają jak jedna istota, mająca na celu utrzymywanie samej siebie. Jeżeli więc natura i kultura, system biologiczny, społeczny i kulturowy nie stanowią odrębnych całości, ponieważ są wplecione w globalny organizm Ziemi, to ich arbitralne oddzielanie od siebie nie ma sensu. Główne wątki radykalnego holizmu obecne są w opisanej w końcu lat siedemdziesiątych XX wieku przez Jamesa Lovelocka koncepcji „Gai”[6] (nazwanej tak od imienia greckiej bogini Ziemi), popularyzowanej głównie przez środowiska działaczy ekologicznych i ich sympatyków.

7. Determinizm przyrodniczy (natura determinuje kulturę)

W obrębie determinizmu przyrodniczego, czyli poglądu, który twierdzi, że decydujący wpływ na życie społeczne i kulturę człowieka mają czynniki przyrodnicze, należy odróżnić determinizm środowiskowy, koncentrujący się na wpływie szeroko rozumianego środowiska naturalnego bytowania człowieka (geograficznego, klimatycznego, biologicznego), od determinizmu poszukującego źródeł społeczeństwa i kultury i ich modyfikacji w biologicznej konstrukcji gatunku ludzkiego. Badaniem

[6] Pierwsze wydanie „Gai” (*GAIA. A New Look at Life on Earth*) ukazało się w roku 1979. Polskie tłumaczenie autorstwa Marcina Ryszkiewicza zostało wydrukowane w roku 2003. Zob. J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, Warszawa 2003.

pis 2-2009.indd 60 2010-05-27 15:21:55

funkcjonowania i zmienności określonych zbiorowości społecznych i systemów w kontekście ich powiązania ze środowiskiem przyrodniczym, a także przestrzenną organizacją wspólnot ludzkich, zajmuje się ekologia społeczna. Z kolei wpływ biologicznej budowy człowieka (w tym genomu) na utworzone przez niego społeczeństwo i kulturę bada biologia ewolucyjna człowieka i – związana z biologią ewolucyjną zwierząt, a ekstrapolowana na gatunek ludzki – socjobiologia.

Stanowiska deterministyczne mają swe dwie postaci – skrajną i umiarkowaną. W wersji skrajnej zmienna determinująca całkowicie określa zmienną determinowaną (natura w pełni określa i/lub zawiera w sobie kulturę). W wersji umiarkowanej proces determinacji nie ma charakteru totalnego. Zmienna determinowana posiada swoją, mniejszą lub większą, ale ograniczoną sferę autonomii, gdzie nie działają czynniki zmiennej determinującej (społeczeństwo i kultura powstały wyniku biologicznej ewolucji człowieka, są określane przez czynniki biologiczne, ale też mają pewne elementy czy właściwości niepodlegające wpływom zmiennych biologicznych). Sfera autonomii może być rozumiana w wymiarze „przestrzennym" lub czasowym. W wymiarze przestrzennym chodzi o „obszary" lub elementy swoiste dla zmiennej determinowanej, nieredukowane do czynników zmiennej determinującej. W wymiarze czasowym wpływ zmiennej determinującej w pewnym momencie się kończy, co może być równoznaczne z destrukcją przedmiotu, lub wpływ ten jest zastępowany oddziaływaniem innych zmiennych, w szczególności takich, które można uznać za autonomiczne w stosunku do zmiennej determinowanej. Sytuację taką opisuje np. pogląd mówiący, że proces adaptacji człowieka do środowiska w drodze doboru naturalnego i związanej z nim ewolucji biologicznej skończył się lub przestał mieć decydujące znaczenie i został zastąpiony mechanizmami adaptacji wygenerowanymi przez kulturę.

7.1. Radykalny determinizm środowiskowy

Pogląd ten jest charakterystyczny dla dziewiętnastowiecznej szkoły naturalistycznej w socjologii. Jak zauważył Jan Szczepański, wspólną cechę kierunków naturalistycznych, do których zaliczył: organicyzm, darwinizm socjologiczny, kierunek rasowo-antropologiczny, demograficzny, geograficzny, mechanistyczny i z pewnymi wahaniami – psychologiczny, stanowi wspólne założenie ontologiczne, „że społeczeństwo jest częścią przyrody i że prawa przyrody wyznaczają jego procesy życiowe"[7] oraz dyrektywa metodologiczna zalecająca „dążenie do wyjaśniania rozwoju społecznego za pomocą jednego czynnika determinującego lub zespołu czynników pokrewnych"[8]. Jeżeli jednak przypomnimy, że nawet takie kierunki socjologii naturalistycznej, jak organicyzm czy mechanicyzm, raczej nie twierdziły wprost, że społeczeństwo jest organizmem lub maszyną, ale posługiwały się tymi pojęciami jako analogiami wyjaśniającymi budowę i funkcje społeczeństwa, to ostrze radykalizmu wyraźnie się stępia.

[7] J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1968, s. 168.
[8] *Ibidem.*

pis 2-2009.indd 61 2010-05-27 15:21:55

Radykalizm ten rośnie za to, gdy chodzi o wyjaśnianie warunków krańcowych egzystencji społeczeństwa. Uwarunkowane środowiskowo katastrofy – od zderzenia się Ziemi z dużym ciałem niebieskim, poprzez wybuchy wulkanów (Pompeje), globalne ocieplenie, trzęsienia ziemi, wielkie powodzie, masowe epidemie, itp., w oczywisty sposób determinują społeczeństwo oraz kulturę i nie zależą od ludzkiej woli. W ostatecznym wypadku mogą zniszczyć i społeczeństwo, i kulturę, a niemal w każdym – modyfikują organizację społeczeństwa, wpływają na kulturę materialną i odzwierciedlają się w kulturze symbolicznej (w mitach, religii, literaturze i sztuce, czego przykładem może być biblijny opis potopu czy zniszczenia Sodomy i Gomory). Ale nawet w przypadku klęsk żywiołowych, oczywiście z wyjątkiem ostatecznej destrukcji społeczeństwa ludzkiego, działanie sił natury modyfikowane bywa przez człowieka. Ludzie uczą się bowiem minimalizować skutki klęsk żywiołowych, a nawet niektórym z nich skutecznie przeciwdziałać (np. masowe szczepienia wyeliminowały epidemie czarnej ospy, nowe technologie w budownictwie pozwalają na przetrwanie budynków nawet w wypadku silnego trzęsienia ziemi). Wtedy jednak nie jest to już determinizm totalny, ponieważ siły natury wchodzą w interakcje z kulturą i ich działanie jest w jakimś stopniu przez nią modyfikowane.

7.2. Umiarkowany determinizm środowiskowy

Determinizm środowiskowy w wersji umiarkowanej opisuje wpływ takich czynników, jak rodzaj klimatu, właściwości gleby, ukształtowanie terenu, obecność wody, obecność bogactw mineralnych na danym terenie, na procesy gospodarcze, osadnictwo, organizację społeczna oraz kulturę ludzi, ale ich nie absolutyzuje. Pozostawia miejsce na autonomiczne działanie człowieka, który modyfikuje otaczające go środowisko.

7.3. Zwrotny determinizm środowiskowo – kulturowy

Modyfikacje środowiska przyrodniczego dokonywane przez człowieka mają dwojaki charakter. Z jednej strony, poprzez zagospodarowanie środowiska, rozwój rolnictwa, rozwój nowych technologii, w tym biotechnologicznych modyfikacji genomów roślin i zwierząt, zmniejsza się poziom uzależnienia człowieka i kultury od sił natury, zwiększając w ten sposób stopień i zakres wolności ludzkiej. Z drugiej jednak strony, człowiek – świadomie bądź nieświadomie – sam się przyczynia się do degradacji środowiska i wzrostu zagrożenia klęskami żywiołowymi, co w efekcie zwraca się przeciwko niemu. Na przykład zwiększenie emisji dwutlenku węgla, spowodowane działalnością człowieka, zwiększa zagrożenie efektem cieplarnianym, co może zintensyfikować (i już to czyni) powodzie, huragany itp. Trudno je już jednak zdefiniować wyłącznie jako rezultat determinacji człowieka i jego kultury przez środowisko przyrodnicze, ponieważ zostało już ono przezeń zmienione i pod wpływem udziału człowieka niejako „zwrotnie" na niego wpływa.

pis 2-2009.indd 62 2010-05-27 15:21:55

7.4. Radykalny determinizm biologiczny

Stanowisko radykalnego determinizmu biologicznego przyjmuje założenie, że czynniki biologiczne mają zasadniczy wpływ na życie społeczne i kulturę ludzką. Wpływ ten miałby wynikać z uniwersalnego charakteru praw odkrytych w świecie biologii, co oznacza, że prawa te determinowałyby także procesy zachodzące w społeczeństwie i kulturze.

Teorią biologiczną, która w największym stopniu wpłynęła na nauki społeczne była teoria ewolucji gatunków Karola Darwina (1809-1882), a szczególnie koncepcje walki o byt, doboru naturalnego, zmienności organizmu i dziedziczności. Bezkrytycznie przenoszone do nauk społecznych, stały się podstawą takich częściowo już zapomnianych ujęć, jak koncepcja wrodzonych interesów człowieka (prokreatywny, fizjologiczny, indywidualny, społeczny, transcendentny) Gustawa Ratzenhofera, prawo przystosowania (adaptacji) Michelangelo Vaccaro, teoria walki ras Ludwika Gumplowicza[9], teorie wojny jako mechanizmu selekcji biologicznej, teorie rasowo-antropologiczne[10]. W ostatnich mniej więcej trzydziestu latach, niewątpliwie pod wpływem „rewolucji w biologii", obserwujemy odrodzenie się determinizmu biologicznego w naukach społecznych. Przyjmuje on najczęściej postać teorii determinizmu rasowego lub neodarwinizmu, uznawanego za *alter ego* socjobiologii (nauki o społecznym życiu zwierząt) w naukach o społecznym życiu ludzi.

7.4.1. Determinizm rasowy

U źródeł koncepcji determinizmu rasowego leżą niewątpliwie dziewiętnastowieczne koncepcje rasowo-antropologiczne wypracowane m. in. przez Artura hrabiego de Gobineau (1816-1882), Houstona Stewarta Chamberlaina (1855-1926) i Vachera de Lapogue. Główne założenia tego kierunku można przedstawić następująco[11]:

a) zbiory jednostek ludzkich posiadają wrodzone, dziedziczne i niezmienne cechy somatyczne, które dzielą ludzi na odrębne rasy;
b) pomiędzy cechami somatycznymi a cechami psychicznymi i zdolnościami społecznymi istnieje korelacja, a więc „kultura czy ustrój społeczny danego społeczeństwa […] nie jest niczym więcej, jak tylko nadbudową, materialną czy niematerialną obiektywizacją wrodzonych, rasowych cech biopsychicznych"[12];
c) rasy i skorelowane z nimi społeczeństwa oraz kultury są różne co do ich wartości – można je podzielić na „lepsze" i gorsze".

Dwa pierwsze założenia mają znaczenie wyłącznie klasyfikacyjne, natomiast trzecie otwiera drogę do nierównego traktowania zbiorowości ludzkich, wydzielonych w kategoriach podobieństwa i różnic cech somatycznych, co – jeśli prowadzi do dyskryminacji tych zbiorowości – staje się w konsekwencji rasizmem.

---

[9] Jeżeli pojecie „rasy" u Gumplowicza – a taka jest chyba jego intencja – przedstawimy jako „grupę o kulturze odmiennej od innych kultur", to wówczas koncepcja ta powinna zostać zaliczona raczej w obręb pola wiedzy opisującej działania zmiennych kulturowych niż zmiennych biologicznych czy fizjologicznych.

[10] Zob. *ibidem*, s. 195.

[11] Założenia te przedstawiam w oparciu o: T. Szczurkiewicz, *Rasa, środowisko, rodzina*, Poznań 1938.

[12] *Ibidem*, s. 20.

pis 2-2009.indd 63 2010-05-27 15:21:55

Echo tych koncepcji można odnaleźć w nie tak dawnych w pracach Arthura Jensena z lat siedemdziesiątych XX wieku[13] oraz głośnej książce Charlesa Murraya i Richarda Herrsteina, *The Bell Curve*, z 1994 roku[14]. W obu wypadkach autorzy stawiają tezę, że obserwowane w wielu badaniach statystyczne różnice współczynnika inteligencji IQ (*Intelligence Quotient*) pomiędzy rasami, a w szczególności pomiędzy białymi a Murzynami, są uwarunkowane nie tylko przez czynniki kulturowe i ekonomiczne, ale także genetycznie. Wynika z tego, że potencjał intelektualny danej rasy jest ograniczony, a edukacja i kultura nie są w stanie przekroczyć tych ograniczeń, co w przypadku ras o jego (potencjału intelektualnego) gorszej charakterystyce prowadzi do „skazania" na zajmowanie gorszej pozycji w społeczeństwie.

7.4.2. Socjobiologia i determinizm genetyczny

Socjobiologię początkowo definiowano jako dział biologii, którego głównym obszarem zainteresowań było zachowanie społeczne zwierząt, a wraz z postępem genetyki – jego genetyczne uwarunkowania. Przełom nastąpił w roku 1975, kiedy to specjalizujący się w entomologii amerykański biolog Edwarda Osborne Wilson wydał swe najsłynniejsze dzieło: *Sociobiology. The New Synthesis*[15]. Zdefiniował w nim socjobiologię jako naukę badającą „biologiczne podstawy wszystkich form zachowań społecznych", w tym także społecznych zachowań ludzi. W ten sposób, burząc granicę pomiędzy światem natury i kultury, rozszerzył zakres praw rządzących w świecie zwierząt na obszar zarezerwowany dotychczas dla nauk o społeczeństwie i kulturze[16].

U podstaw socjobiologii leżą następujące założenia:

a) pochodzące jeszcze z prac Darwina założenie o kluczowej roli doboru naturalnego jako mechanizmu rządzącego ewolucją, przy czym za najlepiej przystosowane do środowiska Wilson uznawał nie osobniki najsilniejsze czy najwytrwalsze, ale takie, które odnoszą sukces reprodukcyjny;
b) jednostką doboru naturalnego nie jest ani gatunek, ani grupa, ani nawet pojedynczy organizm. Jest nią gen[17]. Organizm natomiast pozostaje jedynie nosicielem genów i ich kopii.

---

[13] W literaturze w języku polskim omawia je: T. Bielicki, *Światopogląd naukowy i naczelne wartości ludzkiego życia*, [w:] *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa, s. 202-207.

[14] Omówienie zob. np.: W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 38-39.

[15] Tłumaczenie polskie wersji popularnonaukowej przygotowane przez Mariusza Siemińskiego ukazało się w 2000 roku. Zob. E.O. Wilson, *Socjobiologia. Wersja popularnonaukowa*, Warszawa 2000.

[16] Ściślej mówiąc, owo połączenie nie jest dosłowne. Jest raczej figurą retoryczną, sugerującą przyjęcie pewnej konwencji, o czym nie pamięta wielu krytyków Wilsona i jego koncepcji. Jej umowność ilustruje następujący akapit: „Spróbujmy w przyrodniczy sposób przyjrzeć się człowiekowi, jakbyśmy byli zoologami z innej planety, tworzącymi kompletny katalog ziemskich gatunków społecznych. W tej makroskopowej perspektywie nauki humanistyczne i społeczne zmieniają się w wyspecjalizowane gałęzie biologii; historia, biografia i literatura opisują ludzką etologię, a antropologia i socjologia odpowiadają socjobiologii jednego gatunku naczelnych". Zob. *ibidem*, s. 291.

[17] Ta modyfikacja została wprowadzona do teorii neodarwinowskiej pod wpływem prac Richarda Dawkinsa, a szczególnie książki *The Selfish Gene* (*Samolubny gen*) wydanej w 1976 roku. Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 1996.

pis 2-2009.indd 64 2010-05-27 15:21:56

Założenia powyższe pozwoliły na sformułowanie teorii „łącznej wartości przystosowawczej" (*inclusive fitness*), uważanej za centralne twierdzenie socjobiologii. Teoria ta głosi, że „gatunki zwierzęce zostały drogą selekcji naturalnej wyposażone w tendencję do obierania takich tylko strategii zachowań, które maksymalizują sukces rozrodczy osobnika, tzn. takich, które zapewniają osobnikowi maksymalny udział jego genów w następnym pokoleniu"[18].

Teoria oparta na powyższych założeniach pozwoliła na wyjaśnienie altruistycznych zachowań zwierząt w dwóch odmiennych formach: doboru krewniaczego i altruizmu odwzajemnionego. Pierwsza forma altruizmu została wyjaśniona przez angielskiego genetyka matematycznego Williama D. Hamiltona jeszcze w połowie lat sześćdziesiątych (1964) na przykładzie owadów błonkoskrzydłych (mrówki, pszczoły, osy). Okazało się, że altruizm bezpłodnych żeńskich osobników (opieka nad jajami i larwami królowej, obrona mrowiska lub roju) służy przekazaniu maksymalnej ilości ich własnych genów następnemu pokoleniu. Jest to także przyczyna powstania organizacji społecznej tych owadów. Zarówno altruizm, jak i organizacja owadów w „społeczeństwo", wynika ze specyficznego układu genów. Samce u błonkoskrzydłych wylęgają się z niezapłodnionego jaja, a samice z zapłodnionego. Samce mają więc pojedynczy zespół genów (haploidalny), a samice podwójny (diploidalny). W konsekwencji córki mają 50% genów ojca (wszystkie ten sam komplet) i jeden z kompletów genów matki (dziedziczony losowo, a więc z prawdopodobieństwem pięćdziesięcioprocentowym). Dowolnie dobrane dwie siostry mogą mieć zestaw tych samych genów albo w 100%, albo 50%. Z kolei w całej populacji jednego pokolenia sióstr zestaw tych samych genów wynosi 75%, a więc jest większy niż pomiędzy matkami, a córkami (50%). Z perspektywy przetrwania genów altruizm bezpłodnych sióstr jest zatem bardziej korzystny, niż gdyby miały one własne dzieci. W ten sposób to, co z perspektywy sióstr możemy potraktować jako altruizm, jest po prostu egoizmem genów.

Altruizm odwzajemniony po bliższej analizie staje się także egoizmem genów. Okazuje się bowiem, że altruistyczne zachowania zwiększają szanse przetrwania grupy i sukcesu reprodukcyjnego, a zachowania „oszukańcze" (korzystanie z czynów altruistycznych bez ich odwzajemnienia) szanse te zmniejszają. Ludzka interpretacja altruizmu w kategoriach etycznych nie wystarcza do wyjaśnienia przyczyn i funkcji tych zachowań, a tym samym – zrozumienia stojącego za nimi związku przyczynowo-skutkowego.

Z drugiej strony, bezkrytyczne przeniesienie wniosków z badań nad owadami do nauk o społeczeństwie może prowadzić do bardzo poważnych konsekwencji teoretycznych i praktycznych. Po pierwsze, okazuje się, że do ukształtowania się i istnienia porządku społecznego nie jest potrzebna świadomość czy kultura. Wystarczą czynniki biologiczne, np. specyficzny układ genów u danego gatunku. Po drugie, świadomość i kultura wcale nie muszą mieć charakteru autonomicznego. Można je traktować po prostu jako funkcje zmiennych biologicznych – narzędzia ułatwiające przetrwanie i reprodukcję genów.

[18] T. Bielicki, *op. cit.*, s. 193.

pis 2-2009.indd 65 2010-05-27 15:21:56

Gdyby przyjąć, że życiem ludzi, tak jak życiem zwierząt, rządzi zasada maksymalizacji udziału własnych genów w następnym pokoleniu, to wówczas możliwe byłoby sformułowanie prawidłowości niektórych zachowań ludzkich. Przykładowo mogłyby to być następujące zachowania[19]:

- gotowość świadczenia pomocy byłaby zależna od stopnia pokrewieństwa pomiędzy pomagającym a wspomaganym. Im bliższe pokrewieństwo, tym większa chęć do okazania pomocy. W ten sposób otrzymalibyśmy biologiczne uzasadnienie skłonności do nepotyzmu;
- ludzie chętniej pomagaliby osobom młodszym (przed zakończeniem wieku reprodukcyjnego) niż starszym;
- „gotowość do ponoszenia ofiar dla dziecka powinna być […] mniejsza u matek młodszych niż starszych”[20];
- ludzie mieliby genetycznie uwarunkowane predyspozycje do altruizmu wobec własnego rodu lub plemienia, a brak zahamowań przed okazywaniem wrogości wobec obcych. Znaleźlibyśmy w ten sposób genetyczne uzasadnienie ksenofobii, rasizmu i szowinizmu;
- zahamowania przed dzieciobójstwem powinny być mniejsze w stosunku do dzieci upośledzonych niż w stosunku do rozwiniętych „normalnie”;
- w wypadku wojny uzasadniona byłaby fizyczna likwidacja chłopców i mężczyzn przez zwycięzców, a utrzymanie przy życiu kobiet w wieku reprodukcyjnym;
- w interesie mężczyzny byłoby dokonanie jak największej liczby zapłodnień w ciągu życia. Dla kobiety najkorzystniejsza strategia to „zwabienie partnera o dobrych cechach genetycznych i skłonienie go do stałej pomocy ekonomicznej i do stałej obrony jej i potomstwa”[21];
- uzasadnienie biologiczne uzyskałby podwójny standard moralny wobec zdrady żony i męża. Zdrada żony zagrażałaby interesom mężczyzny – obciążenie ekonomiczne nie własnym potomstwem. Zdrada męża nie zagrażałaby natomiast własnym interesom reprodukcyjnym kobiety.

Dekada lat osiemdziesiątych to okres rosnącej popularności socjobiologii oraz jej ekspansji (ale nie w Polsce) na coraz to nowe pola naukowe, zarezerwowane dotychczas dla socjologii i antropologii społecznej. Dla Wilsona nawet religia, uznawana za unikatową dla gatunku ludzkiego, może być wyjaśniona w kategoriach doboru naturalnego jako forma mitu regulującego konflikt pomiędzy interesami jednostki i grupy. Ogranicza bowiem odruchy samolubne i sprzyja skłonnościom altruistycznym, zwiększając w ten sposób spójność grupy i szanse jej reprodukcji w następnych pokoleniach. Jak konkluduje Adam Urbanek: „Korzyści biologiczne, jakie przynosi religia, a także jej zależność od struktury umysłu, wskazują, że nakierowanie na życie religijne powstało u człowieka pod działaniem doboru naturalnego i ma uwarunkowania genetyczne[22].

W ostatnich latach jednak deterministyczny radykalizm socjobiologii łagodnieje. Coraz częściej socjobiologowie wygłaszają pogląd, że geny tworzą pewien

[19] Przykłady te podaję za: T. Bielicki, *op*. cit., s. 197.
[20] *Ibidem*, s. 199.
[21] *Ibidem*, s. 200.
[22] A. Urbanek, *Między egoizmem, altruizmem i agresją*, [w:] *Wizje człowieka…*, *op. cit*, s. 185.

pis 2-2009.indd 66 2010-05-27 15:21:56

określony repertuar zachowań, które w trakcie społecznego procesu uczenia się mogą być w różnym stopniu wzmacniane, modyfikowane lub powstrzymywane. W takim ujęciu socjobiologię należałoby umieścić wśród podejść charakterystycznych dla determinizmu umiarkowanego.

7.5. Umiarkowany determinizm biologiczny – perspektywa biologii ewolucyjnej

Umiarkowany determinizm biologiczny zakłada, że wpływ czynników biologicznych na życie społeczne człowieka i jego kulturę ma charakter ograniczony. Oznacza to, iż ani społeczeństwo, ani kultura nie może być w całości zredukowana do kategorii biologicznych. Biologia miałaby zatem odpowiadać za przygotowanie pewnych warunków, ramy lub formy, którą wypełniałaby treść społeczno-kulturowa. Podstawowe elementy tej ramy wydają się oczywiste. Czas życia jednostki oraz sekwencja jego etapów (niemowlęctwo, dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały, starość) są wyznaczone przez zmienne biologiczne, chociaż w pewnym stopniu kultura może je modyfikować. Człowiek w zasadzie nie wpływu na swoją płeć biologiczną (operacje zmiany płci maja charakter marginalny), co – mimo postępów w zakresie równouprawnienia kobiet – wciąż ma istotny wpływ na płeć kulturową. Ludzie w coraz większym stopniu mogą kontrolować swój wygląd zewnętrzny (człowiek dziedziczący predyspozycje do otyłości dzięki specjalnej diecie wcale nie jest na taki los skazany)[23] i prawdopodobnie dzięki rozwojowi biotechnologii i inżynierii genetycznej będą w przyszłości mogli kontrolować niektóre inne cechy swego wyglądu fizycznego, np. wzrost[24]. Mimo że stopień determinacji życia społecznego oraz kultury ludzkiej przez czynniki biologiczne maleje i współczesny człowiek jest w mniejszym stopniu uzależniony od natury niż jego przodkowie, to oczywiście nie jest i w przewidywanej przyszłości nie będzie od niej niezależny.

Odmienny charakter w ramach umiarkowanego determinizmu biologicznego ma pogląd mówiący, że człowiek posiada takie swoiste cechy biologiczne, które niejako wymuszają na nim wytworzenie systemu społecznego i kultury. Na szczycie hierarchii tych cech biolodzy i antropolodzy umieszczają z reguły duży mózg z rozwiniętą korą mózgową (ok. 10 miliardów komórek nerwowych) i skomplikowanym systemem połączeń pomiędzy neuronami, a także takie cechy anatomiczne, jak: postawa pionowa, dwunożny chód, chwytność rąk związana z przeciwstawnością kciuka i innych palców, budowa aparatu głosowego umożliwiająca artykulacje mowy, cechy fizjologiczne, jak np. widzenie stereoskopowe, długi okres dojrzewania osobniczego (brak samowystarczalności)[25]. Niektóre z nich nie są cechami wyłącznie ludzkimi. U człowieka pojawiają się jednak w niepowtarzalnej konfiguracji, co w efekcie prowadzić miało do wytworzenia systemu organizacji społeczeństwa i wykształcenia się kultury. Za najważniejszą charakterystykę odróżniającą naturę od kultury uznaje się mowę artykułowaną, która jest podstawą wszystkich systemów

[23] Jest to przykład z dzieła: B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 68.

[24] Zob. Z. Bauman, *Socjologia*, Poznań 1996, s. 149.

[25] Zob. np. E. Nowicka, *Świat człowieka – swiat kultury*. *Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1991, s. 206-213.

pis 2-2009.indd 67 2010-05-27 15:21:57

symbolicznych, nośnikiem informacji pozagenetycznej, środkiem kumulacji wiedzy i przekazywania jej w czasie i przestrzeni[26]. Sama mowa, możliwa dzięki anatomii aparatu głosowego i – jak sądzą zwolennicy uniwersalizmu w językoznawstwie i antropologii języka (np. N. Chomsky w *Language and Mind*) – wrodzonemu charakterowi operacji logicznych, będących fundamentem tzw. struktur ukrytych języka, jest jednak głęboko zanurzona w biologii i fizjologii gatunku ludzkiego. Z drugiej strony, dzięki mowie człowiek wykształcił samoświadomość i w efekcie – stworzył społeczeństwo i życie społeczne, jednak zasadniczo różne od opisywanego przez entomologów społeczeństwa mrówek. Ponieważ, jak zauważa E. Nowicka: „Środowisko sprzyjało przetrwaniu osobników, a raczej zbiorowości, o najlepiej ukształtowanym systemie komunikowania się i współdziałania oraz najlepiej rozwiniętych formach kultury, [to dopiero – przyp. J.R.] […] w trakcie ewolucji gatunku *Homo sapiens* dokonało się ostateczne przesuniecie z adaptacji biologicznej na adaptację kulturową”[27].

8. „Kulturalizacja” zmiennych biologicznych

O „kulturalizacji” biologii, a ściślej modyfikacji czynników biologicznych przez zmienne kulturowe, możemy mówić co najmniej w dwojakim sensie. Po pierwsze, w sensie bezpośrednim, tzn. takim, zgodnie z którym działalność gospodarcza człowieka, stworzona przezeń infrastruktura materialna, nauka, a nawet kultura symboliczna, w tym sztuka, modyfikuje zarówno otaczające go środowisko, jak i jego własny organizm. Po drugie, w sensie pośrednim, tzn. takim, w którym pewne przekonania o wpływie natury czy zmiennych biologicznych, przepuszczone przez pryzmat subiektywnego doświadczenia ludzi, a nie natura sama, modyfikują ich postawy, konstrukcje systemów społecznych, normatywnych i aksjologicznych, czyli mają rzeczywisty wpływ na społeczeństwo i kulturę, tak jak gdyby był on wynikiem bezpośredniego oddziaływania zmiennych biologicznych.

Jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych znaczeń, to wpływ człowieka i wprowadzonych przez niego technologii na środowisko przyrodnicze i na niego samego pozostaje poza dyskusją. W zasadzie współcześnie trudno jest znaleźć na Ziemi środowisko nieprzekształcone w wyniku działalności ludzkiej. Te enklawy, które jeszcze istnieją, muszą być w sposób specjalny chronione, a więc zazwyczaj przekształcane są w parki narodowe. Odkrycia biologii molekularnej i biotechnologii umożliwiają modyfikację genotypu istot żywych, co oczywiście może pociągać za sobą zmiany w fenotypie. Jak zauważa Z. Bauman: „rozwój nauki i techniki poszerza sferę sterowania zjawiskami, które dotąd zaliczano do natury, przesuwa więc dalej granice kultury”. Konsekwencji tego rozwoju nie możemy do końca przewidzieć. Jednak w ostatecznym rozrachunku to człowiek decyduje, w jaki sposób wykorzysta możliwości stworzonej przez siebie nauki i techniki. Cel tych działań jest zawsze określony przez systemy aksjonormatywne ludzi i ich społeczeństw. Te zaś nale-

[26] Por. B. Phillips, *Sociology, from concepts to practice*, New York i in. s. 24-26.
[27] E. Nowicka, *op. cit.* s. 242.

pis 2-2009.indd 68 2010-05-27 15:21:57

żą do najważniejszych elementów kultury, można zatem powiedzieć, że w znacznej swej części natura jest determinowana przez kulturę.

Jeśli chodzi o drugie rozumienie procesu „kulturalizacji" natury czy biologii, to sądzę, że nasuwa się tu analogia do zasady „współczynnika humanistycznego" W.I. Thomasa i F. Znanieckiego, czy szerzej – socjologii humanistycznej, dla której przedmiotem badawczym pozostają znaczenia, jakie dla człowieka mają elementy rzeczywistości otaczającej go, a nie te same elementy *per se*. Jeżeli więc ludzie przekonani są na przykład o tym, że krew jest nośnikiem cech rasowych lub narodowych, to mogą zachowywać się w taki sposób, jakby tak rzeczywiście było. W badaniach E. Nowickiej i jej zespołu nad „swojskością" oraz „obcością etniczną" z 1988 i 1991 roku pytano m.in. o to, czy respondenci w przypadku konieczności transfuzji krwi przyjęliby „zdrową, przebadana krew od: […]"[28] – tu wymieniano wybrane narodowości i rasy. W 1988 roku, 26% badanych odrzuciłoby krew Murzyna, 23% – Żyda, 22% – Chińczyka, 21% – Araba, 14% – Niemca oraz: 9, 9 i 8% – odpowiednio – Włocha, Anglika i Słowaka[29]. W badaniach z 1991 roku, prowadzonych wśród młodzieży szkolnej i studenckiej, odsetki odrzuceń krwi przedstawiały się następująco: Araba – 28,9%, Murzyna – 27,6%, Rumuna – 26,8%, Chińczyka – 22,4%, Żyda – 21,4%, Rosjanina – 18,1%, Niemca – 10,4%, Francuza – 7,2%, Amerykanina – 6,4% i Anglika – 5,4%[30].

W podobny sposób można zinterpretować społeczne znaczenie kategorii rasy. Chociaż zakorzeniona w biologii, nie determinuje ona genetycznie zdolności, temperamentu, inteligencji, sprytu, wytrzymałości i innych cech, istotnych w procesie adaptacji do środowiska. Staje się jednak ważna społecznie jako kategoria klasyfikacyjna wprowadzona przez system kultury, który z kolei kształtuje zasady organizacyjne społeczeństwa (prawo, zwyczaje i obyczaje itp.), regulujące dostęp do różnych dóbr, stosunki społeczne w zakresie dominacji – podporządkowania oraz inne ważne sfery życia społecznego i kultury. I chociaż zgodnie z wiedzą biologiczną nie jest obiektywną podstawą hierarchizacji zbiorowości ludzkich, przetworzona przez świadomość społeczną i kulturę działa tak, jak gdyby taką podstawą była. A więc znowu – zmienna mająca swe korzenie w systematyce biologicznej wpływa na społeczeństwo i jego strukturę nie bezpośrednio, ale poprzez pryzmat kultury. Po raz kolejny kategoria biologiczna podlega kulturalizacji.

9. Uwagi końcowe

Czytając literaturę socjologiczną, można odnieść wrażenie, że socjolodzy częściej podkreślają odrębność swej dyscypliny nadawczej od innych nauk, w tym także od biologii, niż poszukują podobieństw. Opinii o zasadniczej odrębności obu dziedzin nie podziela wielu biologów. Na przykład Władysław J.H. Kunicki-Goldfinger – biolog i filozof – uważa, że biologia wykazuje większe podobieństwo do nauk hu-

[28]

[29] Eadem, *Dystans wobec innych ras i narodów w społeczenstwie polskim*, [w:] *Swoi i obcy*, red. eadem, Warszawa 1990, tab. 7, s. 176.

[30] Eadem, *Obcy etnicznie…, op. cit.*, tab. 2, s. 56.

pis 2-2009.indd 69 2010-05-27 15:21:57

manistycznych niż inne nauki ścisłe. Przejawia się ono w częściowej tożsamości obiektu badań, jakim jest człowiek, który będąc gatunkiem należącym do świata zwierząt, jest również badany przez biologów. Człowiek, zarówno dla biologa, jak i humanisty, nie jest obiektem znajdującym się poza badaczem. Badacz jest w pewien sposób „wewnątrz obiektu"[31], co odróżnia obu od ich kolegów fizyków, chemików czy inżynierów. Duży wpływ na rozwój obu dyscyplin miał przy tym ewolucjonizm, stworzony w dziedzinie biologii, ale w różnych odmianach obecny w naukach społecznych. Znaczna część terminologii nauk społecznych pochodzi z biologii, ale i biologia pożyczała terminy z socjologii, psychologii, filozofii czy ekonomii. Nie ma zatem jakiegoś istotnego powodu, by zamykać granice pomiędzy biologią a naukami społecznymi czy – szerzej – humanistycznymi. Rozważania związków pomiędzy światem natury a kulturą ludzką oraz opisującymi je i wyjaśniającymi dyscyplinami wiedzy są więc całkowicie uzasadnione, możliwe metodologicznie, potrzebne z punktu widzenia poznawczego i praktycznego.

Analiza tych związków wykazała, że wśród istniejących poglądów znajdujemy stanowiska deterministyczne i dialektyczne – te pierwsze w wersji radykalnej i umiarkowanej. Krytyka wymierzona została przede wszystkim w determinizm radykalny, w szczególności w determinizm rasowy i socjobiologię w wersji „samolubnego genu", której zarzuca się antropomorfizację świata zwierząt, a obu rodzajom determinizmu – rasizm i seksizm, teoretyczny i metodologiczny redukcjonizm oraz spekulatywność[32].

Na osobną uwagę zasługują możliwe konsekwencje etyczne przyjęcia deterministycznego punktu widzenia. Według T. Bielickiego stanowisko to prowadzić może do zanegowania naczelnej wartości życia – jego sensu, ponieważ odbiera człowiekowi poczucie podmiotowości i narzuca mu rolę marionetki. Poprzez negację bezinteresowności (altruizmu) wzmaga lęk przed nieistnieniem dobroci, likwiduje prawdziwą wolność wyboru, odbiera poczucie „ważnej misji" w życiu, zastępując je doznaniem pustki życiowej. Ponadto determinizm rasowy, odbierając wiarę w sens samodoskonalenia, może doprowadzić do pojawienia się fatalistycznego kompleksu „pariasa", napiętnowanego nie tylko we własnym życiu, ale także przyszłym życiu własnych potomków[33]. Nawet jeśli autor przesadza w swych obawach, to jednak trzeba przyznać, że konsekwencje światopoglądowe przyjęcia skrajnie deterministycznego, biologistycznego punktu widzenia, byłyby poważne.

Umiarkowany determinizm odrzuca redukcjonizm, czyli – w naszym przypadku – badanie człowieka wyłącznie w roli realizatora programu genetycznego, nie neguje zarazem wpływu zmiennych biologicznych na społeczeństwo i kulturę. Zdaniem Władysława J.H. Kunickiego-Goldfingera: „Tak jak genetycznie jesteśmy wyposażeni nie w odporność, ale w zdolność do uruchamiania reakcji odpornościowej, a genetyczne czynniki określają tylko zakres tych możliwości, tak intelektualnie, społecznie, etycznie nie jesteśmy ściśle określeni. Genetyczne mechanizmy stwarzają pewne możliwości i nakładają na nie pewne ograniczenia. W tych granicach

[31] W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Dziedzictwo i przyszłość. Rozważania nad biologią molekularną, ewolucja i człowiekiem*, [w:] *Wizje człowieka…*, *op.cit*., s. 215.

[32] A. Urbanek, *op. cit.* s. 176-181.

[33] Zob. T. Bielicki, *op. cit*. s. 209-213.

pis 2-2009.indd 70 2010-05-27 15:21:57

realizacja cech naszej osobowości jest formowana przez warunki naszego życia, poczynając od życia płodowego”[34]. Nauki społeczne mają prawo oczekiwać od biologii współpracy i pomocy w określeniu zakresu tych możliwości i ograniczeń.

[34] W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *op. cit.*, s. 227.

pis 2-2009.indd 71 2010-05-27 15:21:57

pis 2-2009.indd 72 2010-05-27 15:21:57

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Piotr Stawiński

MIRZA GHULAM AHMAD I KONCEPCJA ŚWIĘTEJ WOJNY (*DŻIHAD*) MUZUŁMAŃSKIEJ WSPÓLNOTY AHMADIJJA

Uwagi wstępne

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście są poglądy i postawa członków muzułmańskiej wspólnoty Ahmadijja odnośnie do kwestii przemocy i walki zbrojnej w imię religii. Wiąże się to ściśle z samą koncepcją „świętej wojny" (*dżihad*), tak jak jest ona przedstawiona w tekstach źródłowych, *Koranie* i Tradycji islamskiej, jej rozumieniem zarówno przez samych muzułmanów, jak i ludzi spoza tego systemu wierzeń oraz swoistej interpretacji (reinterpretacji?) dokonanej przez założyciela Ahmadijji, Mirzę Ghulama Ahmada. Przedstawienie jego poglądów wymaga poruszenia kwestii związanych z systemem wartości i wzorców osobowych muzułmanina *ahmadi* (jak nazywani bywają członkowie wspólnoty). Elementy te były wcześniej przedmiotem moich zainteresowań, co znalazło wyraz w publikacjach[1]. Tutaj, poszerzone i zebrane w sposób wyznaczony przez tematykę tekstu, uległy w pewnej części powtórzeniu, w stopniu koniecznym dla zachowania integralności i czytelności całości.

Muzułmańska wspólnota Ahmadijja jest najczęściej postrzegana w świecie islamskim jako ruch heretycki, sekta, która oparła swoje powstanie na przeczących podstawowym zasadom tej religii pretensjach założyciela do szczególnej roli wyznaczonej mu przez Boga. Została założona przez pochodzącego z niewielkiego Qadian w Pendżabie teologa i działacza religijnego, Mirzę Ghulama Ahmada (1835-1908), który 1 grudnia 1888 roku ogłosił, że otrzymał objawienie upoważniające go do tego kroku. Wcześniej – poczynając od roku 1865 – był przekonany o stałym

[1] Por.: P. Stawiński, *Powstanie i rozwój muzułmańskiej wspólnoty Ahmadijja*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica", 1989, z. 21; idem, *Dżihad, Ahmadijja i Brytyjczycy*, „Przegląd Orientalistyczny", 1989, nr 3-4; idem, *Ahmadijja islam zreformowany*, Częstochowa 1994; idem, *Muzułmańska wspólnota Ahmadijja*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica", 2001, z. 34; idem, *Ahmadijja – nowe oblicze islamu*, [w:] E. Sakowicz, *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002, s. 43-49.

pis 2-2009.indd 73 2010-05-27 15:21:57

i bliskim kontakcie z Bogiem, kreującym go, poprzez kolejne, liczne objawienia, na wielkiego odnowiciela (*mudżaddid*) islamu. Czerpał z tego siły i odwagę do intensywnej aktywności religijnej, tyleż skutecznej, co budzącej kontrowersje, niechęć, a nawet nienawiść środowiska, szczególnie muzułmańskiego, odbierającego jako bluźniercze jego pretensje prorocze, ale także chrześcijańskiego, hinduistycznego czy sikhijskiego.

W rezultacie niespełnienia się jego nadziei na powszechne uznanie go w roli przewodnika ogółu, zapisał się w historii religii jako charyzmatyczny przywódca niedużej[2], ale dynamicznej wspólnoty osadzonej ostatecznie poza nawiasem ortodoksji[3]. Posiadająca na początku wszystkie cechy socjologicznie opisywanej sekty religijnej, dzisiaj jest prężną organizacją, mającą na tyle wyraziste poglądy i program działania, że zasługuje na zainteresowanie badawcze.

Dla zrozumienia charakteru i miejsca Ahmadijji na współczesnej mapie religijnej warto wypunktować najbardziej kontrowersyjne elementy doktryny religijnej wspólnoty:

1. Prorocza misja Mirzy Ghulama Ahmada.

Założyciel Ahmadijji, jak już zostało to stwierdzone, mówił o swoim ciągłym kontakcie z Bogiem, który miał mu, poczynając od roku 1865, stale udzielać objawień, dotyczących zarówno głównych prawd wiary, jak też różnorodnych spraw życiowych. Najistotniejsze z nich dotyczyły roli, jaką miał odegrać ich adresat w odrodzeniu islamu, nie tylko w Indiach, ale na całym świecie. Kreowały go na odnowiciela wiary, łączącego w sobie cechy *mahdiego*, Imama Wieku i Obiecanego Mesjasza (oczekiwanego w różnych systemach religijnych – Jezusa, Kryszny itd.). Takie stwierdzenia stały w sprzeczności z powszechnym wśród muzułmanów przekonaniem o zakończeniu etapu objawień wraz ze śmiercią Muhammada, Pieczęci Proroków.

2. Koncepcja dotycząca życia, działalności i śmierci Jezusa.

W roku 1896 spod pióra Ahmada wyszła, wydana po raz pierwszy w 1908 roku, książka *Masih Hindustain mein* (*Jezus w Indiach*), w której wyłożył swoje – egzotyczne nawet jak na islamskie wyobrażenia o tej postaci – poglądy odnośnie do posłannictwa i przebiegu życia Jezusa. Warto przypomnieć, że Jezus jest postacią ważną dla wyobrażeń muzułmańskich, cieszącą się szacunkiem jako jeden z ważniejszych proroków w dziejach. Koran odrzuca jednak twierdzenie o jego ukrzyżowaniu. Opierając się na wersecie Koranu mówiącym o złudzeniu, jakiemu ulegli prześladowcy (4:157), powstało przekonanie, że śmierć zadano komuś innemu, podobnemu, a Jezus z ciałem został wzięty do nieba. Teologia muzułmańska (różniąca się niekiedy w szczegółach, zależnie od szkoły czy myśliciela) wiąże z jego powtórnym przyjściem ważne wątki eschatologiczne[4].

---

[2] Joachim Wach zaliczył go do „założycieli religii pomniejszych". Zob. J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 323.

[3] W wypadku islamu mówienie o „ortodoksji" nie jest łatwe; tutaj mam na myśli powszechne wśród innych muzułmanów przekonanie o takim właśnie charakterze wspólnoty, znajdującym oparcie m.in. rozstrzygnięciach dotyczących proroctwa po Muhammadzie, Pieczęci Proroków.

[4] Por.: E. Sakowicz, *Jezus i muzułmanie*, „Ateneum Kapłańskie", 2001, t. 136, z. 1 (551), s. 40-52; P. Stawiński, *Jezus w Koranie i tradycji islamskiej*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*,.red. P. Stawiński, Częstochowa 1995, s. 77-91.

pis 2-2009.indd 74 2010-05-27 15:21:57

Oryginalność koncepcji Ahmada polega na przekonaniu, że prorok Jezus został żywym zdjęty z krzyża i przy zastosowaniu cudownej maści uleczony. Po czterdziestodniowym pobycie wśród swoich uczniów opuścił Jerozolimę i udał się do Afganistanu, a potem do Kaszmiru, gdzie po odnalezieniu zagubionych plemion izraelskich osiedlił się i umarł naturalną śmiercią. Ahmad identyfikował w Srinagarze grobowiec proroka Jezusa[5].

3. Poglądy na temat „świętej wojny", (*dżihad*).

Przywoływane często hasło: „Miłość do wszystkich, nienawiść do nikogo", głosi zaszczepione Ahmadijji przez jej założyciela przekonanie o niestosowaniu jakiejkolwiek formy przemocy w sprawach religii. Znalazło ono wyraz w rozbudowanej koncepcji „świętej wojny" (*dżihad*), której Ghulam Ahmad nadał w swoich czasach wyłącznie duchowy charakter, co ściągnęło na niego zarzuty kolaboracji z brytyjskim okupantem.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia ostatniego z punktów, zasadnym wydaje się poświecenie uwagi ogólniejszej charakterystyce propagowanego przez Mirzę Ghulama Ahmada (a za nim – następnych przywódców wspólnoty) wzorca wiernego muzułmanina.

System wartości i wzór osobowy muzułmanina *ahmadi*

Ahmadijja tym wyróżnia się na tle innych współczesnych nam wspólnot muzułmańskich, że można dostrzec w jej programie pewną konsekwentną linię i dążenie do jej realizacji. W sensie politycznym czy społecznym nie odgrywa ona istotniejszej roli w świecie, jednak trudno nie zauważyć jej starań, by wpisać się aktywnie w rzeczywistość ogólnoświatową. Jest to naturalną konsekwencją wyraźnych założeń misjonarskich, wiary w uniwersalność głoszonego posłannictwa, kierowanego do wszystkich ludzi, różnych ras i kultur.

Dla członka muzułmańskiej wspólnoty Ahmadijja system wartości i obowiązujący wzór osobowy wynikają z nauk *Koranu* i Tradycji islamskiej, rozumianych zgodnie z wykładnią Mirzy Ghulama Ahmada i jego kolejnych następców – kalifów. Jak wiadomo, cechą charakterystyczną całej koranicznej koncepcji moralności jest wiara w jej boskie pochodzenie. Nie ma ona – jeśli nie oznacza to odejścia od religii – konkurentki w postaci świeckiej doktryny dobra i zła. Podstawowym kryterium było zawsze posłuszeństwo wobec woli Boga, nie da się zatem nakreślić wyraźnej linii podziału między tym, co należy do sfery moralności, a pobożnością rozumianą jako gorliwe wypełnianie praktyk religijnych[6]. „Jeśli dodajesz współtowarzyszy, / to z pewnością twoje działanie będzie daremne / i na pewno znajdziesz się wśród stratnych!" – mówi *Koran*[7], co w sensie ogólniejszym można rozumieć jako nierozerwalną więź między uznawaniem prawd religijnych i wypełnianiem praktyk, a oceną moralną człowieka. Prawo boskie (*szariat*) jest tym, co łączy społeczność muzułmańską w jedną całość, i w przekonaniu wyznawców stanowi idealny wzór

[5] Por. M.G. Ahmad, *Jesus in India*, London 1978.
[6] M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 357.
[7] 39: 65.

pis 2-2009.indd 75 2010-05-27 15:21:57

życia dla jednostki. Jego akceptacja i stosowanie umożliwia jej harmonijne życie na ziemi i zbawienie wieczne. Tylko przyjmując *szariat*, człowiek staje się muzułmaninem, i tylko będąc muzułmaninem, ma szansę osiągnięcia doskonałości[8]. Może warto w tym miejscu przypomnieć, że słowo „*szariat*" wywodzi się od określenia oznaczającego „ścieżkę prowadzącą do wody". W języku religijnym poszerzyło swoje znaczenie i stało się metaforą drogi do źródeł życia (Boga). Stąpanie tą drogą oznacza w każdym momencie poddanie się woli i przewodnictwu Allaha. Objawiony *Koran* jest ostatecznym źródłem prawa, czyli właściwej ścieżki życia indywidualnego i zbiorowego[9].

Pisząc o doskonałości zasad i nauk islamu Mirza Ghulam Ahmad głosił: „Za muzułmanina można uważać taką osobę, której wszystkie zdolności, duchowe i fizyczne, poświęcone są Bogu Wszechmogącemu, i która wszystkie zsyłane przez Niego nadzieje kieruje ku Stwórcy. Przynależność do islamu powinna wyrażać się nie tylko wiarą, ale i praktyką. Inaczej mówiąc, winna udowadniać, że jej serce, umysł, rozum i inteligencja, gniew, litość, łagodność i wiedza, wszystkie jej fizyczne i duchowe zdolności, honor i własność, wygody i przyjemności i wszystko, co do niej należy wraz z motywami, obawami i namiętnościami, jest podporządkowane Bogu…"[10]. Jak widać, jego poglądy na to, co oznaczać ma w praktyce przywiązanie do islamu, zgodne są z ustaleniami teologów muzułmańskich, dla których islam oznaczał „całkowite poddanie się Bogu"[11]. Również co do drugiego aspektu podkreślanego przez założyciela Ahmadijji, dotyczącego, obok służby Bogu, służby jego stworzeniom, czyli „współczucia dla nich, dzielenia ich kłopotów i smutków", gotowości do cierpień, by przynieść im ulgę[12].

Ubrany w formę kaznodziejską i wyrażany właściwym religii językiem system wartości i wzór osobowy muzułmanina *ahmadi* sprowadza się do żądania całkowitego podporządkowania swojej osoby, więzów rodzinnych i majątku woli Boga, co – przełożone na bardziej konkretny język – oznaczać ma służbę wspólnocie i lojalność jej władzom. Na uwagę zasługuje tu fakt podkreślania pokojowego charakteru islamu w interpretacji Mirzy Ghulama Ahmada i jego następców na czele wspólnoty. Moralność islamu w tej wykładni jest moralnością scentralizowanej organizacji, której sukces zależy od dyscypliny i poświęcenia każdego wyznawcy. Nie została wszakże oparta na nienawiści, jak można by oczekiwać, znając dzieje tej organizacji, przeciwnie – akcentuje braterstwo i równość wszystkich ludzi, niezależnie od pozycji społecznej, rasy itp.

Ideał muzułmanina *ahmadi* oparty został przez założyciela ściśle na naukach *Koranu*. Jego interpretacja nauk Księgi polegała na dostosowaniu ich do potrzeb

[8] S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1988, s. 92-115.

[9] Por.: F.J. Streng, Ch.L. Lloyd Jr, J.T. Allen, *Ways of Being Religious. Readings for a New Approach to Religion*, Englewood Cliffs 1973, s. 237.

[10] M.G. Ahmad, *Ayenae Kamalat-e Islam*, cyt. za: idem, *The Essence of Islam. Extracts from the Writings of the Promised Messiah*, London 1979, vol. I, s. 15-16.

[11] J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 10.

[12] M.G. Ahmad, *Ayenae Kamalat-e…*, s. 16. Warto przy tym pamiętać, na co zwracają uwagę niektórzy z badaczy, że w islamie, w przeciwieństwie do innych systemów religijnych, w tym chrześcijaństwa, podstawy doskonalenia duchowego nie zostały zebrane w tak wyraźnie skodyfikowany i wyodrębniony system nakazów moralnych, chociaż takie próby były oczywiście podejmowane przez teologię i filozofię muzułmańską. Por.: M.T. Stiepanian, *Fiłosofija i socjołogija w Pakistanie. Oczerki*, Moskwa 1967, s. 150.

pis 2-2009.indd 76 2010-05-27 15:21:58

współczesności. Owo dostosowanie nie nosi jednak, jak to miało i ma miejsce wśród pewnych nurtów modernistycznych w islamie, na odrzuceniu niektórych jako przestarzałych. Zyskiwały one za to racjonalne (lub quasi-racjonalne) wytłumaczenie, mające wykazać ponadczasowy i ogólnoludzki charakter nauk koranicznych. „Koran nie głosi żadnych doktryn, które byłyby w sprzeczności z rozumem”[13]. sytuacja wynika z tego, że Ahmadijję cechuje otwarte i nowatorskie podejście do pewnych sfer życia ludzkiego (np. szkolnictwa, nauki), przy skrajnie zachowawczym stosunku do określonych zwyczajów muzułmańskich, jak pozycja kobiety (ale nie wykształcenia!) czy też poligamia.

Odnosząc się do społecznych, gospodarczych i politycznych problemów współczesnego świata, muzułmanie *ahmadi* patrzą wstecz na pierwsze wieki islamu, widząc w nich wzór i głoszą powrót do nauk koranicznych jako remedium na obecne dolegliwości. Z założenia odcinają się od przyjmowania programów określonych partii politycznych, ich problematyka jest jednak stale obecna w wystąpieniach i publikacjach przedstawicieli wspólnoty[14]. Głosi się przekonanie o głębokim kryzysie i nieodwołalnym upadku cywilizacji zachodniej. Jednym z podstawowych przejawów tego kryzysu i jednocześnie cechą charakterystyczną Zachodu ma być dyskryminacyjny charakter tej kultury. Potwierdzenie znajduje się w czasach kolonialnych, okresie II wojny światowej i czasach obecnych. Ciekawe, że od tej negatywnej oceny nie jest zwolniona nawet Wielka Brytania, z którą Ahmadijja miała dobre stosunki i której tolerancyjność Ahmad wielokrotnie podkreślał. Rasizm w krajach afrykańskich (głównie RPA) postrzegany był i jest jako spuścizna mentalności chrześcijańskiej, rozciągającej swoje wpływy nie tylko w granicach Wspólnoty Brytyjskiej, ale i w jej byłych koloniach i dominiach.

Mahdyści głoszą, że jedynie islam ze swoimi uniwersalnymi naukami wolny jest od jakiejkolwiek formy dyskryminacji, od ponad 14 wieków głosząc równość wszystkich ludzi i powołując się na przykład Muhammada, kładącego podwaliny idei praw ludzkich, godności i jedności całej ludzkości. „W tej zasadzie jedynie leży wybawienie Zachodu od problemów, które sobie stworzył” – mówił imam meczetu londyńskiego[15]. Nie może być wątpliwości, że to własne, historyczne doświadczenie wspólnoty bezustannie narażanej na ataki z zewnątrz legło u podstaw jej stosunku do wszelkich form dyskryminacji religijnej, rasowej i innej, ale też akcentowanie równości przyciągać ma nowych wyznawców z krajów Trzeciego Świata, głównie afrykańskich, gdzie Ahmadijja prowadzi energiczną i dość skuteczną działalność misyjną.

---

[13] M.G. Ahmad, *The Teachings of Islam*, Rabwah 1966, s. 32. Oto próbka tego typu „racjonalnego” wyjaśnienia koranicznego zakazu spożywania wieprzowiny: „Wszyscy wiedzą, że świnia jest zwierzęciem skrajnie szpetnym i żyje w brudzie, jako najbardziej bezwstydne ze stworzeń. Spożywanie jej mięsa wywiera najbardziej szkodliwy wpływ zarówno na ciało, jak i na duszę, ponieważ […] jedzenie wpływa na całość zewnętrznego i wewnętrznego stanu człowieka. Już starożytni lekarze greccy wiedzieli, że jedzenie świniny wywołuje bezwstydność” (*ibidem*, s. 43-44).

[14] Np. M.Z. Khan, *Contribution of Islam to the Solution of the World's Problems Today*, „Muslim Sunrise”, 1958, vol. XXV, nr 3; idem, *Islam. Its Meanings for Modern Man*, London 1962; idem, *Islam and Human Rights*, London 1988.

[15] B.A. Rafiq, *Western Culture and Islam*, „Review of Religions”, 1984, vol. LXXIX, nr 6, s. 9.

pis 2-2009.indd 77 2010-05-27 15:21:58

Kolejną negatywną cechą kultury zachodniej, a co za tym idzie – cywilizacji światowej, której ta kultura narzuciła swój model, jest w opinii muzułmanów *ahmadi* upadek obyczajów, czyli rozwiązłość. Upadek wartości moralnych osiągnął w ich ocenie taki poziom, że instytucja małżeństwa traktowana jest jako przestarzała i zbędna. Powszechną praktyką stało się „życie w grzechu", a znudzona i pozbawiona przejrzystego kodeksu moralnego młodzież stanowi zagrożenie dla życia i bezpieczeństwa pozostałych obywateli. Pornografia, przestępczość, narkotyki, zdegenerowane subkultury młodzieżowe, to dla mahdystów jaskrawy przykład upadku kultury zachodniej, pozbawionej żywotnych wzorców sprawiedliwości i demokracji[16].

Przeciwstawiana jest temu islamska koncepcja stosunków międzyludzkich, w tym rodzinnych. Traktuje się je jako organiczną jedność, w której jedne zasady wynikają z drugich, a wszystkie mają swoje źródło w *Koranie* i przykładzie Proroka. Krytykując rozkład życia rodzinnego i hiperseksualizm zachodni, muzułmanie *ahmadi* przeciwstawiają mu wzór koraniczny. Islam akcentuje rygorystyczne zasady rodzinne, naciskając na poprawność wzajemnych odniesień. Nakazuje „dla dobra społecznego, dla zdrowego i wysokiego morale"[17] oddzielenie płci. Stąd w tradycji islamskiej oddzielne szkoły i kolegia dla chłopców i dziewcząt, szpitale dla kobiet i mężczyzn. Kobiety – lekarki, pisarki, naukowcy, nauczycielki – zawsze zajmować miały wysoką pozycję w społeczeństwie, o ile „działały w rozumnej zgodzie ze swoją płcią"[18]. Uważane jest to za najbardziej naturalny układ relacji, pozwalający uniknąć wielu zagrożeń pojawiających się przy niekontrolowanym obcowaniu płci. W sytuacji, gdy dochodzi do kontaktów, religia zaleca ludziom ograniczenia stroju i zachowania. Podkreśla się wszakże, że tego rodzaju środki ostrożności mają na celu dobro społeczne, nie są zaś, jak błędnie interpretują zachodni orientaliści i opinia społeczna, dowodem dyskryminowanej pozycji kobiety w islamie.

Podobnie inne plagi naszych czasów – alkoholizm, narkomania, hazard i podobne – postrzegane są jako wynik nieposłuszeństwa wobec *Koranu*. Księga ta akcentuje trzy grzechy, od których jednostka musi się powstrzymać, by nie zakłócić porządku społecznego. Duma, żądza i zazdrość prowadzą do autodestrukcji osoby i społecznej dezintegracji[19]. Zastosowanie w życiu koranicznego modelu rodziny, stosunków kobieta – mężczyzna i tegoż pochodzenia zakazów ma w przekonaniu muzułmanów *ahmadi* stanowić remedium na wynaturzenia świata w tym względzie.

Ustosunkowując się do cywilizacji zachodniej, Ahmadijja podkreśla, że jej cechą jest ekonomiczna i społeczna nierówność. System ten nie zapewnia elementarnych potrzeb tym, co nie mają dość sił, by o nie walczyć. Biedni stają się coraz biedniejsi, zasiłki nie są im w stanie umożliwić odbicia się od dna. Prowadzi to do ogromnego rozwarstwienia społecznego i drastycznej nierówności majątkowej. „Nowe bandy nierobów, oszustów i innych, szukających dochodu w przestępstwie są dziedzictwem Zachodu. Destrukcja systemu wychowawczego jest okropną kon-

[16] *Ibidem*, s.12-14.

[17] K. Mahmud, *The Concept of Islam Society*, „Review of Religions", 1987, vol. LXXXII, nr 8, s. 8.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*, s. 9. Mają przed nimi chronić koraniczne zakazy, zabraniające m.in. picia napojów wyskokowych, gier hazardowych. Por.: *Koran* 2:219; 5:90-91.

pis 2-2009.indd 78 2010-05-27 15:21:58

sekwencją przeważania na Zachodzie wymienionych zjawisk" – ocenia przywoływany już w tym artykule imam[20].

Temu przeciwstawiają mahdyści islamski system ekonomiczny mający być wolnym od wszelkich form eksploatacji. Podstawą tego systemu jest zapewnienie najszerszego i najkorzystniejszego podziału dóbr poprzez instytucje do tego powołane i poprzez religijne napomnienia i wychowanie (instytucja jałmużny, *zakat*). „Bogactwo musi się znajdować w ciągłym ruchu wśród wszystkich warstw społeczeństwa, a nie należeć tylko do bogatych. Wszystkie naturalne źródła bogactwa – słońce, księżyc, chmury z deszczem, wiatr, wszystkie zjawiska natury – są darem Allaha dla całej ludzkości. Bogactwo powstaje w wyniku wykorzystania przez ludzką zręczność i pracę zasobów danych przez Boga. Do części z nich przysługuje człowiekowi prawo własności w stopniu określonym przez islam"[21].

Stara idea ograniczania potrzeb jako gwarancji urzeczywistnienia harmonii społecznej, hasła braterstwa i solidarności w ramach wspólnoty muzułmańskiej, stały się podstawą tzw. islamskiej ekonomii, budowanej w oparciu o równowagę i współdziałanie trzech sektorów: państwowego, spółdzielczego i prywatnego. W roli regulatora ma tu występować zakaz pożyczania na procent, a także wspominana jałmużna, będąca w istocie rodzajem opodatkowania i podziału dóbr[22].

W koncepcjach ustrojowych Ahmadijji, głoszonych ustami jej kalifów, konieczność równości przy podziale dóbr materialnych łączy się z negatywną oceną wywłaszczenia lub innej formy ograniczenia własności prywatnej. Równość winna być osiągnięta przez stosowanie muzułmańskich zasad dziedziczności (zapobiegających kumulowaniu bogactw), zakaz lichwy, jałmużnę i nakaz ciągłego obrotu kapitału. Spotkać można w związku z tym opinię, że żaden z istniejących w islamie prądów nie rozwinął tak silnie religijnej podstawy dla haseł klasowego pokoju i przeciwstawienia „trzeciej drogi" gospodarce kapitalistycznej i komunizmowi.

Sami mahdyści także i dziś upatrują w swojej wspólnocie szczególnego narzędzia przeznaczonego do odegrania zaczynu uzdrawiającego świat i prowadzącego do panowania islamu.

Dżihad w ujęciu Mirzy Ghulama Ahmada i jego następców

Zainteresowanie koncepcją „świętej wojny" wykracza poza sferę czysto religijną ze względu na jej oczywisty związek z wydarzeniami politycznymi współczesnego świata. Mamy więc do czynienia z sytuacją – w przypadku islamu częstą – gdy kategoria natury religijnej jest jednocześnie kategorią polityczną i społeczną o znaczeniu wychodzącym daleko poza krąg wyznawców. Zresztą tak było w całym kilkunastowiekowym okresie ideowej i militarnej konfrontacji islamu z Zachodem, choć nigdy w obecnej skali. Zawsze też istniały zarówno spory co do rozumienia *dżihad* wśród

[20] B.A. Rafiq, *Western Culture…*, s. 15.

[21] *Ahmadiyya Movement and Justice*, „Review of Religions", 1985, vol. LXXX, nr 12, s. 36-37. Por.: *Koran* 59:7.

[22] M.B. Piotrowskij, *Isłam – wiera i obraz żizni*, w: *Isłam. Kratkij sprawocznik*, Moskwa 1983, s. 4-26.

pis 2-2009.indd 79 2010-05-27 15:21:58

samych muzułmanów, jak i zarzuty o błędne interpretacje jej znaczenia w środowiskach obcych[23].

Arabski termin „*dżihad*", tłumaczony w krajach Zachodu jako „święta wojna", jest słowem wychodzącym w swojej sferze znaczeniowej daleko poza powszechne u nas skojarzenie go z fizycznym zmaganiem się z przeciwnikiem, czyli walką zbrojną w obronie lub w interesie islamu. Wywodząc się od rdzenia *jhd*, oznacza w swoim najpierwotniejszym sensie wszelki wysiłek duchowy i pracę nad sobą. W znaczeniu, w jakim znajdujemy go w *Koranie* i Tradycji odnosi się więc w głównej mierze do rzeczywistości duchowej, opisując szczere i nieegoistyczne dążenie ku dobrom wyższym[24]. Islamska wizja człowieka, jako istoty mającej za cel główny nieustanne dążenie do podtrzymywania harmonii wewnętrznej i zewnętrznej (z innymi ludźmi, ze światem przyrody), której normatywnym wyrazem jest boskie prawo (*szariat*), stawia go wobec konieczności nieustannej *dżihad*, ciągłej walki z własną słabością. Dlatego, choć nierzadko spotykamy się z wymienianiem *dżihad* jako szóstego filaru islamu, to raczej widzieć ją trzeba – idąc za sugestiami niektórych autorów[25] – jako nieodłączny element każdej z pięciu powinności muzułmanina.

Powody, dla których nastąpiło i utrwala się znaczeniowe zawężenie omawianego pojęcia są dość oczywiste, mają charakter historyczny i współczesny. Pierwsze wiążą się z zapoczątkowaną tuż po pojawieniu się islamu i trwającą przez stulecia ostrą konfrontacją ideową i militarną chrześcijan i muzułmanów, utrwalającą obraz Muhammada jako człowieka niecnego, islamu postrzeganego jako wypaczone chrześcijaństwo, wyznawców Allaha jako ludzi żądnych bogactw i krwi, niosących niewolę i śmierć. Współczesne przyczyny mają związek najpierw z kolonialnym dziedzictwem XIX/XX ww., dalej z terrorystycznymi metodami walki, pod sztandarami „świętej wojny".

Trzeba wszakże zauważyć, że nawet w pojmowaniu *dżihadu* jako powinności stawania z mieczem w ręku w obronie islamu, pojawia się cały szereg regulacji prawnych, do których winni się stosować muzułmanie. Odnajdują je w *Koranie*. Walka zbrojna ma taki właśnie charakter, jeśli podejmowana jest w celu ochrony wiernych, wzmocnienia islamu i ustanowienia jego ostatecznego panowania na ziemi, wolnej od niewiernych (2:193; 9:33). Przy jej podejmowaniu winno się wziąć pod uwagę topograficzną ocenę świata według kryterium wyznaniowego oraz klasyfikację ludzi ze względów wyznaniowo-etnicznych.

Kluczowe jest rozróżnienie terenów znajdujących się pod panowaniem islamu, to jest islamskiego władcy i obowiązującego takiegoż prawa (*szariat*), zamieszkanego przez muzułmanów i podległych im innowierców. Takie ziemie noszą nazwę „obszaru islamu" (*dar al-islam*). Pozostałe tereny to „obszar wojny" (*dar al-harb*). Zgodnie z poglądami niektórych autorytetów teologicznych, istnieje jeszcze forma

[23] T. Fryzeł, *„Święta wojna" we współczesnej doktrynie islamu*, „Studia Filozoficzne", 1973, nr 1; K. Kościelniak, *Dżihad – wyzwanie dla świata*, [w:] E. Sakowicz, *Czy islam jest…*, s. 197-208; idem, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2006.

[24] S.H. Nasr, *The Spiritual Significance of Jihad*, „Al-Serat", vol. IX, nr 1.

[25] S.H. Nasr, *The Spiritual…*, s. 4-5. Walka zbroja to *dżihad* mniejsza (*asghar*), obok niej występuje walka z Szatanem i jego naukami, tzw. *dżihad* wielka (*kabir*) oraz *dżihad* największa (*akbar*), właśnie owo zmaganie się z samym sobą na drodze do doskonałości. Potwierdzać ma to hadis, przywołujący słowa Proroka wracającego z wyprawy zbrojnej: „Wracamy z *dżihad asghar* do *dżihad akbar*".

pis 2-2009.indd 80 2010-05-27 15:21:58

pośrednia: „obszar ugody (traktatu)" (*dar al-sulh*), na którym niewierni mogą zachowywać rządy, pod warunkiem płacenia haraczu muzułmańskiemu władcy. W ocenach występują jednak różnice i np. szkoła hanaficka odrzuca tę kategorię, mówiąc, że skoro jest zależność fiskalna, to mamy do czynienia z obszarem islamu[26].

Druga kwestia dotyczy ludzi – wojnę wolno prowadzić tylko przeciw niewiernym (stąd każdy wewnątrzwyznaniowy konflikt zbrojny łączy się z oskarżeniami o herezję), ale ci nie są sobie równi. Uprzywilejowaną grupę stanowią żydzi i chrześcijanie, określani wspólnie mianem „ludzi Księgi" (*ahl al-Kitab*). Po nakazanym przez *Koran* wezwaniu ich do przyjęcia islamu (16:125; 17:15), mogli odmówić i, pozostając w zależności od władcy muzułmańskiego jako obywatele drugiej kategorii (*zimmi*), zachować życie, rodziny i majątek, płacąc za to podatek (*dżizja*). Tutaj także nie było jednomyślności i np. hanafici włączali do tej kategorii arabskich pogan, kierując się kryterium językowym, zaś szkoła malikicka wyłączała Kurajszytów. Tradycja powołująca się na Proroka zaliczała do tej grupy także wyznawców zoroastryzmu, mówiąc, że ten kazał ich traktować jak ludzi Księgi[27]. Pozostałe osoby, pokonane w walce, można było uczynić niewolnikami, przeznaczając ich majątek w czterech piątych na rzecz zwycięskiej armii[28].

Na każdym zdrowym na ciele i umyśle mężczyźnie ciąży powinność „świętej wojny", co nie oznaczało nigdy nieustającego obowiązku zmagań zbrojnych przez każdego muzułmanina. Wierni wyprawiający się pod dowództwem islamskiego władcy, przynajmniej raz do roku, szykujący się do takiej wyprawy, a nawet odkładający potyczkę z różnych względów czuli się wypełniającymi tę powinność. Wśród szyitów panowało przekonanie, że właściwa *dżihad* może się odbywać tylko pod przywództwem imama, zatem wszelkie konflikty od jego zniknięcia (873 r.) aż do ponownego przyjścia nie mają charakteru świętej wojny we właściwym znaczeniu.

Kto zginął w walce, zyskiwał honorowy tytuł męczennika za wiarę *szahid* i według zapowiedzi koranicznej miał zapewniony raj: „Bóg dał im nagrodę świata oraz piękną nagrodę życia ostatecznego" (3:148)[29].

Konsekwencją rozumienia islamu jako religii pokoju były dla Mirzy Ghulama Ahmada rozważania dotyczące pojęcia „świętej wojny". Poświęcił jej wiele uwagi, wielokrotnie w polemikach z przedstawicielami innych wyznań, np. chrześcijanami, przeciwstawiając się poglądom, jakoby islam był religią szerzoną wyłącznie mieczem. Trzymając się swojego przekonania, iż jest *mahdim* posłanym przez Boga dla zaprowadzenia na świecie jedynej prawdziwej religii (islamu) drogą argumentacji i własnego przykładu, prezentował swoje poglądy zarówno w ustnych polemikach

[26] Szkoła hanaficka rozwijała także refleksję nad zasadami, według których ziemia wojny stawała się ziemią islamu. Wśród warunków wymieniano nastanie rządów władcy muzułmańskiego, obowiązywanie *szariatu* pod kontrolą sędziów (*kadi*), nieskrępowane praktyki kultowe (zwłaszcza piątkowa modlitwa publiczna). Abu Hanifa (zm. 767 r.) podawał też kryteria sytuacji odwrotnej, przejścia terytorium islamu w terytorium wojny: wprowadzenie prawodawstwa niewiernych, graniczenie z *dar al-harb*, niebezpieczeństwo dla życia i własności muzułmanów oraz pozostających pod ich opieką *zimmich* (Por.: R. Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague 1979, s. 12).

[27] Por.: .: A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-1969, t. II, s. 552.

[28] H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1953, s.89.

[29] Wszystkie cytaty z *Koranu* podaję w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego. Zob. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

pis 2-2009.indd 81 2010-05-27 15:21:58

z inaczej myślącymi, jak i poprzez liczne publikacje nawiązujące do tej problematyki. Charakterystycznym przykładem tej działalności jest praca zatytułowana *Rząd brytyjski i dżihad* (Government Anglezi Aur Jihad), ogłoszona w maju 1900 roku. Stara się w niej obnażyć nieporozumienia dotyczące pojmowania przez przedstawicieli Zachodu pojęcia *dżihad*. Zwraca uwagę, że religia głoszona przez proroka Muhammada od samego początku stykała się z wrogością otoczenia i tylko gorliwości oraz dzielności pierwszych wyznawców zawdzięcza swoje przetrwanie. Jednak ta odwaga i przekonanie dla sprawy, której służą, wzmocniły tylko niechęć tych, którzy obawiali się umocnienia nowej religii oraz wyparcia ich własnych systemów Ahmad nie zaprzecza, iż walka o zwycięstwo islamu wynika z założeń doktrynalnych tej religii, ale jej podstawy teologiczne i filozoficzne są mało znane. Prześladowani bezlitośnie, pierwsi wyznawcy „byli mordowani jak baranki, lecz się nie skarżyli".[30] Bóg nie pozwala wszakże, by okrucieństwo przebrało miarę, zwraca się ku prześladowanym i zezwala im przeciwstawić się swoim wrogom – nigdy jednak celem walki nie mogło być nawracanie siłą na islam, głosi Ahmad. Miecza nie podnoszono dla szerzenia wiary, ale w obronie przed wrogami, w celu ustanowienia pokoju i zapewnienia bezpieczeństwa. Zakaz stosowania przymusu w kwestiach wyznaniowych jest w *Koranie* tak jasny, że przywódca Ahmadijji nie widzi tu miejsca na wątpliwości. Dobry przykład wyznawców, ich zalety moralne – oto oręż propagujących islam, woła, powołując się na Księgę.

Znajomość dziejów islamu, tym bardziej w kontekście nauk koranicznych, każe Ahmadowi usprawiedliwiać przemoc pierwszych wieków tym, iż był to „gniew Boży skierowany przeciw tyranom"[31] Odpiera zarzuty chrześcijan, wskazując na okrucieństwo walk czasów Mojżesza, przeciwstawiając im jasne regulacje prawne dotyczące prowadzenia wojen z czasów Muhammada. „Jeśli karanie z mieczem w ręku nie jest zgodne z wolą Bożą, wtedy ta obiekcja pojawia się przede wszystkim i najostrzej wobec Mojżesza […]. Czy Bóg Mojżesza różnił się od Boga czasów islamu?"[32]. Rzecz w tym – kontynuuje – że ludzie wyobrażają sobie Boga jako wyłącznie karzącego lub miłosiernego, a on tymczasem bywa różny, zależnie od potrzeb i sytuacji. Allah, jak doświadczony lekarz, „czasem zarządza słodki łyk, a czasem przepisuje nam gorzkie lekarstwo"[33]. W liście do Nasira Nawaba Sahiba Mirza Ghulam Ahmad napisał: „*Dżihad* naszych czasów ma być wsparciem dla słowa islamu, ma obalać zarzuty przeciwników, propagować doskonałość wiary muzułmańskiej i głosić prawdę o Świętym Proroku […] na całym świecie. Oto właściwa *dżihad* do czasu, gdy Wszechmogący wzbudzi na świecie inne warunki"[34].

Problematyka „świętej wojny" wymagała szczególnego ustosunkowania się doń przez założyciela Ahmadijji również ze względu na jego pretensje prorocze oraz podawanie się za bożego wysłannika, *mahdiego*. Zgodnie bowiem z powszechnym przekonaniem muzułmanów przyjście tego ostatniego, znamionujące czasy ostateczne, wiązać się ma z takąż rozprawą z niewiernymi. Walczący *mahdi* (Imam Muham-

[30] M.G. Ahmad, *The Essence of Islam*..., London 1981, t. II, s. 251.
[31] *Ibidem*, s. 253-254.
[32] *Ibidem*, s. 254.
[33] B.A. Rafiq, *The Truth About Ahmadiyya*, London 1978, s. 68.
[34] Cyt. za: B.A. Rafiq, *The Truth*..., s. 72-73.

pis 2-2009.indd 82 2010-05-27 15:21:58

mad), mając u boku Jezusa, pokona ich w walce, zniesie podatek (*dżizja*) i da im do wyboru islam lub śmierć. Ghulam Ahmad odrzucił jako niekoraniczne podobne poglądy, wskazując na oczekiwanego (i spełnionego w jego osobie) wysłannika jako na postać niosącą pokój, walczącą wyłącznie argumentami, dającą początek wiekowi pokoju, dobroci i ludzkiego współczucia. Taką właśnie postawę zalecał swoim zwolennikom, do przedstawicieli innych religii wołał: „zaprawdę, to nie jest czas walki za wiarę" i postulował zaprzestanie przelewu krwi z powodów wyznaniowych.

Wspomniane wcześniej rozważania teologów muzułmańskich odnośnie do religijnej kwalifikacji określonego obszaru i wynikających z niej powinności wiernego, znalazły odbicie również w religijno-politycznej sferze kolonialnych Indii. Od początku lat 70. XIX stulecia cały szereg *fatw* rozstrzygał kwestię, czy Indie pod chrześcijańskimi rządami są „obszarem islamu" czy „obszarem wojny". Gdyby były tym drugim, to – jak pamiętamy – wynikałby z tego religijny obowiązek walki zbrojnej. Uczeni z *Muhamadan Literary Society* w Kalkucie czy znany reformator Sajjid Ahmad Khan twierdzili, że nie ma takiego obowiązku, ale bardziej radykalne organizacje islamskie, reprezentujące często niższe warstwy społeczne, wykorzystywały ideę *dżihad* do mobilizacji muzułmanów przeciw chrześcijanom, hinduistom czy sikhom[35].

Mirza Ghulam Ahmad oceniał brytyjskie władztwo nad Indiami jako niezagrażające swobodom religijnym i wzywał do lojalności wobec rządu. Uważał, że *Koran* zabrania wojny z władzą, która nie wtrąca się w żaden sposób w wierzenia i praktyki muzułmanów, ani nie stosuje przemocy dla propagowania własnej religii. Zaś Brytyjczyków postrzegał jako nie tylko niewtrącających się w te sprawy, ale nawet zapewniających wolność i bezpieczeństwo różnym religiom. Taka ocena zrozumiała zdaje się także na gruncie ogólniejszym – koloniści stosując zasadę „dziel i rządź", jednocześnie dbali o zapewnienie wygodnej dla siebie równowagi i zapobiegali najbardziej gwałtownym przejawom konfliktów międzywyznaniowych. Z punktu widzenia interesów własnego ugrupowania, założyciel Ahmadijji dobrze wiedział, jak bardzo chroni go władza przed niechęcią, czy wręcz nienawiścią, szczególnie muzułmańskiego otoczenia, nieuznającego jego roszczeń i mającego je za obrazę Boga oraz Proroka. Hołdownicze adresy, jakie słał do królowej i władz angielskich, umacniały wrogów w przekonaniu o zdradzie interesów islamskich, chociaż, oceniając bez emocji, przyznać trzeba, że po pierwsze, były konsekwencją jego poglądów dotyczących spraw wojny i relacji międzywyznaniowych, a po drugie, zawierały one każdorazowo obok wyrazów wdzięczności także odważne (jeśli nie zuchwałe) namowy do przyjęcia islamu, podkreślające jego wyższość nad innymi religiami[36].

Związki z koroną brytyjską potwierdziły się także w czasach nam bliższych, gdy na skutek prześladowań w ojczystym Pakistanie, kalif wspólnoty Ahmadijja przeniósł w roku 1984 jej kwaterę główną do Londynu, gdzie znajduje się ona do dziś.

---

[35] Np. ugrupowanie *Tarika-i Muhammadi* założone przez Sajjida Ahmeda Barlewi, którego członkowie nazywani byli przez Anglików wahhabitami, ze względu na podobieństwo do arabskiego ruchu odnowy z XVIII w. Por.: E. Toczek, *Być muzułmaninem w Indiach*, Wrocław 1984, s. 28-33.

[36] Taki charakter miał skierowany w 1897 roku do królowej Wiktorii jubileuszowy adres hołdowniczy czy ogłoszony niedługo potem tekst *The Star of The Queen*, b.m.w. 1899.

pis 2-2009.indd 83 2010-05-27 15:21:58

Następcy Mirzy Ghulama Ahmada, noszący tytuł kalifa, kontynuowali zapoczątkowaną przez założyciela linię interpretacyjną odnośnie do wojny religijnej. Humanitarne akcenty, przekonanie, że do prawd wiary skłaniać można tylko argumentacją słowną i przykładem, ułatwiały misjonarzom z tych kręgów działanie wśród ludności afrykańskiej i innych krajów Trzeciego Świata, szczególnie intensywne za kalifatu drugiego następcy, syna Ahmada, Mirzy Bashir-ud Dina. To z jego inicjatywy podjęto akcje misyjne w Anglii, USA, Afryce Zachodniej, Hiszpanii, Holandii, Szwajcarii, Singapurze, Indonezji, Japonii i innych regionach. Misjonarze musieli w wielu przypadkach podejmować religijną polemikę z przedstawicielami innych wyznań, najczęściej chrześcijańskich.

„Nauczanie Mojżesza jest dalekie od naszych koncepcji sprawiedliwości czy uczciwości. Nie wydaje się również możliwe, by dzisiaj mogło stanowić podstawę do działania. Nauczanie Jezusa jest niepraktyczne, i takim było zawsze. […] Jedynie nauczanie Islamu jest praktyczne. Jest jedynym, które jest zarówno wyznawane, jak i praktykowane przez wiernych, a jego praktyka sprzyja utrzymaniu pokoju na świecie”[37].

Wskazując, jak szczegółowe i skierowane na przestrzeganie zasad są normy dotyczące postępowania w czasie wojny, Bashir-ud Din przywołuje nie tylko *Koran*, ale i osobisty przykład Muhammada:

a) muzułmanom nie wolno masakrować zwłok zmarłych (*Muslim*),
b) muzułmanom nie wolno uciekać się do oszustwa (*Muslim*),
c) nie wolno zabijać dzieci ani kobiet (*Muslim*),
d) nie wolno prześladować księży, funkcjonariuszy religijnych i przywódców religijnych (*Tahavi*),
e) nie wolno zabijać starych i zniedołężniałych. Zawsze należy mieć na uwadze możliwość zawarcia pokoju (*Abu Dawud*),
f) kiedy muzułmanie wkraczają na terytorium nieprzyjaciela, nie powinni siać terroru wśród ludności; należy właściwie odnosić się do osób postronnych (*Muslim*),
g) armia muzułmańska powinna obozować w taki sposób, aby nie powodować niedogodności dla ludności. W czasie przemarszu nie należy blokować dróg lub powodować innych niewygód dla ich użytkowników,
h) niedozwolone jest zniekształcanie twarzy (*Bukhari* i *Muslim*),
i) w miarę możliwości, należy dążyć do zminimalizowania strat osobowych nieprzyjaciela (*Abu Dawud*),
j) blisko spokrewnieni jeńcy powinni być trzymani razem (*Abu Dawud*),
k) należy troszczyć się o jeńców; muzułmanie powinni bardziej troszczyć się o jeńców niż o swoich własnych więźniów (*Tirmidhi*),
l) posłowie i wysłannicy z innych krajów powinni być otaczani wielkim szacunkiem. Należy ignorować wszelkie popełnione przez nich nietakty (*Abu Dawud*, *Kitab al-Jihad*),

[37] Bashir-Ud-Din H.M.M.A., *Życie Świętego Proroka Muhammada*, tłum. M. Nowak, Islamabad (U.K.) 1990, s. 117 (pisownia oryginału).

pis 2-2009.indd 84 2010-05-27 15:21:58

m) jeśli muzułmanin niewłaściwie potraktuje jeńca, należy takiego jeńca uwolnić bez okupu,
n) kiedy muzułmanin przejmuje odpowiedzialność za jeńca, ten ma być żywiony i ubierany w taki sam sposób jak i ów muzułmanin (*Bukhari*)[38].

Kalif Hazrat Mirza Tahir Ahmad, wielokrotnie podejmował omawianą problematykę. Szczególne miejsce zajmuje tu praca *Morderstwo w imię religii*[39], napisana w *urdu* na długo przed objęciem najwyższej funkcji we wspólnocie i mająca charakter polemiki z poglądami znanego teologa i działacza religijnego w Indiach, potem w Pakistanie, szefa powołanej przez niego w roku 1941 organizacji *Dżamati Islami*, Maulany Abdul Ala Maududiego[40]. Polemiki zainspirowanej bezpośrednio dramatycznymi wydarzeniami w Pakistanie w roku 1953, kiedy to polityczno-religijne spory w młodym państwie przybrały charakter tzw. rewolty antymahdyjskiej, tj. wrogości skierowanej przeciw działaczom państwowym i członkom Ahmadijji[41]. W wydaniu angielskim do tekstów pisanych przed laty dodano rozważania kalifa na temat współczesnej sytuacji międzynarodowej, konfliktów wewnątrzislamskich (np. Iran-Irak) czy międzynarodowego terroryzmu. Odnajdujemy tu, podobnie jak w wielu późniejszych wystąpieniach autora, przekonanie, że islam zawiera najlepiej dostosowane do wymogów świata zasady dotyczące wojny i pokoju. Nie jest to przesłanie pacyfistyczne, jeśli pod tym pojęciem rozumieć będziemy bezwarunkowe odrzucenie przemocy jako sposobu rozwiązywania problemów.

Jak było już sygnalizowane, z punktu widzenia Ahmadijji, zaszczepionego jej przez Mirzę Ghulama Ahmada i kontynuowanego przez jego sukcesorów, celem każdej religii jest szerzenie pokoju, tolerancji oraz zrozumienia. Głęboki sens islamu, jakim jest „poddanie się Bogu", został wypaczony przez fanatyczną mniejszość, której udało się przedstawić go światu w postaci bezwzględnej przemocy i terroryzmu[42].

Celem tego tekstu nie jest rozstrzyganie teologicznej trafności interpretacji dokonanych przez założyciela, przyjętych i rozwijanych przez wspólnotę. Takie rozstrzygnięcia miałyby bowiem charakter wykraczający poza kompetencje religioznawcy. Nie można wszakże nie dostrzec spójności i konsekwentnej postawy Ahmadijji wobec zagadnień dotyczących wojny, terroru i przemocy jako sposobów rozwiązywania problemów religijnych i społecznych.

---

[38] *Ibidem*, s. 116 (z poprawkami błędów zecerskich).

[39] W oryginale *Mzhab Ke Nam Per Khoon*, wydanie angielskie, z którego korzystam: H.M. Tahir Ahmad, *Murder in the Name of Allah*, tłum. S.B. Ahmad, Cambridge 1989 (nieco zmienione i poszerzone).

[40] W 1941 roku Maududi (1903-1979 r.) powołał do istnienia wspomnianą partię z celem stworzenia niezależnego państwa muzułmanów indyjskich. Por.: A. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967; J.L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York 2002.

[41] W latach 1951-1953 młode państwo pakistańskie stanęło wobec poważnych trudności politycznych i ekonomicznych. Łączyło się to ze spadkiem produkcji rolnej przy jednoczesnym wzroście liczby ludności. Nastały głód oraz gwałtowna zwyżka cen, co doprowadziło do zamieszek, w których odpowiedzialnością obarczono będących w rządzie przedstawicieli Ahmadijji. Por. M.Z. Khan, *Ahmadiyyat. The Renaissance of Islam*, London 1978, s. 330.

[42] Por.: H.M. Tahir Ahmad, *op. cit.*, Cambridge 1989.

pis 2-2009.indd 85 2010-05-27 15:21:59

pis 2-2009.indd 86 2010-05-27 15:21:59

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Katarzyna Brataniec

MODERNIZACJA A ŚWIAT ARABSKI

Modernizację można rozumieć jako proces przekształcania się społeczeństw zacofanych zgodnie z modelem kapitalistycznego społeczeństwa przemysłowego[1]. Można ją także zdefiniować jako zbliżanie się danego społeczeństwa w sposób celowy, zamierzony i planowany do uznanego modelu nowoczesności[2]. W tym sensie termin uznany został za neutralny wobec zmian i procesów, jakie zachodziły w krajach Trzeciego Świata[3]. W odróżnieniu od europeizacji (czy szerzej – westernizacji), która wiązała postęp społeczny z procesami właściwymi dla państw Zachodu, skazując kraje rozwijające się na naśladowanie rozwiązań obcych kulturowo, modernizacja odnosi się do rozwoju wzorowanego co prawda na modelu zachodnim, ale pozostawiającego znaczny margines swobody i wyboru społeczeństwom, które zdecydowały się wkroczyć na tę drogę. Teoretycy modernizacji zgadzają się, iż u podstaw zacofania leży specyficzna struktura społeczeństwa zwanego tradycyjnym. Jego rozwój wymaga zmiany elementów strukturalnych odpowiedzialnych za brak postępu i wprowadzenia na ich miejsce elementów nowych, zewnętrznych, pochodzących ze społeczeństw o wysokim stopniu rozwoju. Modernizacja zakłada zatem naśladowanie, przeszczepienie wzorów i produktów z jednych krajów do drugich[4].

Na społeczeństwo tradycyjne składają się: statyczny układ społeczny oparty na hierarchii według dziedziczonego statusu, małe zróżnicowanie i specjalizacja funkcji społecznych, nieznaczna ruchliwość społeczna, niski stopień skolaryzacji i alfabetyzacji oraz przewaga mechanicznego podziału pracy[5]. Niezmienne, przekazywane z pokolenia na pokolenie wzory kultury, więzi społeczne uwarunkowane przez tradycję i religię, pochodzenie, związki pokrewieństwa mają istotny wpływ na

[1] W.E. Moore, *Social Change*, Englewood Cliffs 1966, s. 89.
[2] P. Sztompka, *Socjologia,* Kraków 2005, s. 508.
[3] K. Krzysztofek, A. Ziemiński, M.S. Szczepański, *Kultura a modernizacja społeczna,* Warszawa 1993, s. 6.
[4] Sz. Chodak**,** *Societal Development*, New York 1973, s. 257.
[5] S. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity,* London, New York 1973, s. 10.

pis 2-2009.indd 87 2010-05-27 15:21:59

osiągnięcie określonego społecznego statusu. Stąd w społeczeństwie tradycyjnym występuje przypisanie do pozycji oraz zahamowanie rozwoju potrzeby osiągnięć[6]. Natomiast społeczeństwo nowoczesne charakteryzuje się dużą ruchliwością społeczną, wysoką specjalizacją funkcji oraz wysokim poziomem wykształcenia, a także wzrostem gospodarczym opartym na regularności produkcji i konsumpcji. Jednostki wykazują określoną dyspozycję psychiczną, która pozwala im uczestniczyć w życiu publicznym i samodzielnie kierować swoim życiem zgodnie z obowiązującymi normami racjonalnego postępowania. Posiadanie osobowości kierującej się potrzebą osiągnięć, opartej na racjonalności i empatii, czyli zdolności do wcielania się w różne role społeczne i do podejmowania zadań z nimi związanych, Daniel Lerner uznał za podstawę funkcjonowania jednostki w nowoczesnym społeczeństwie. Mobilna osobowość wykazuje przede wszystkim wyjątkową zdolność do adaptacji i dostosowywania się do zmiennych wymagań otoczenia oraz środowiska społecznego. Potrafi identyfikować się z nimi i funkcjonować sprawnie w ewoluującym świecie[7]. Rezygnacja z tradycyjnych cech osobowości zakłada większe przystosowanie do przekształcającego się społeczeństwa: elastyczność, empatię w stosunku do innych i gotowość do podejmowania nowych wyzwań, przede wszystkim jednak oznacza skupienie na teraźniejszości[8]. Społeczeństwo nowoczesne wymaga od jednostek partycypacji w życiu kulturalnym, politycznym, ekonomicznym, w których występuje identyfikacja wartości indywidualnych z wymogami interesu publicznego jako zasada funkcjonowania społeczeństwa. Za kluczowe zjawisko sprzyjające powstaniu społeczeństwa nowoczesnego uważa Lerner funkcjonowanie środków masowego przekazu, szczególnie prasy. Uwarunkowanie procesów modernizacyjnych w sferze postaw, motywacji i orientacji osobowościowych znajduje także uzasadnienie w teorii „motywacji do osiągnięć" Davida McClellanda, który wykazuje, iż występowanie w danym społeczeństwie dążenia do sukcesu, innowacyjności i przedsiębiorczości stanowi niezbędne warunki modernizacji. Podobnie według Alexa Inkelesa na osobowość nowoczesną składają się: niezależność od tradycyjnych autorytetów, postawa sceptyczna, zainteresowanie sprawami publicznymi, otwartość na nowe doświadczenia, światopogląd racjonalistyczny, orientacja na przyszłość, rezygnacja z bezpośrednich gratyfikacji, wysokie aspiracje edukacyjne, kulturalne i zawodowe, dążenie do rozwoju mierzonego poprzez kryterium sukcesu życiowego[9].

Lerner wyróżnia stadia przejściowe między zacofaniem a nowoczesnością: częściowo zmodernizowane, przemysłowe i poprzemysłowe. Na poziomie jednostkowym między człowiekiem tradycyjnym a nowoczesnym występuje zgodnie z tą teorią „człowiek przejściowy" – „*transitional man*".

Ten sam badacz uznał, że społeczeństwa krajów arabskich znajdują się w przejściowym stadium rozwoju – aspirują do osiągnięcia stanu społeczeństwa nowoczesnego, czyli modernizują się. Wyznaczniki modernizacji jednostek to ich zwiększone uczestnictwo w życiu publicznym oraz posiadanie konkretnych opinii

[6] D. McClelland, *The Achieving Society,* New York 1961.

[7] D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York, London 1966, s. 51.

[8] S. Eisenstadt, *Development, modernization and dynamics of civilization*, „Cultures and Development" 1983, Vol. 15, No. 2, p. 226.

[9] P. Sztompka, *op. cit.*, s. 509.

pis 2-2009.indd 88 2010-05-27 15:21:59

dotyczących kwestii społecznych i politycznych. Modernizacja jednostek wyraża się poprzez ich ruchliwość fizyczną i dyspozycyjność psychiczną do podejmowania nowych wyzwań. „Człowiek przejściowy" posiada umiejętność pisania i czytania, przy czym korzysta z niej regularnie, czytając prasę; słucha także radia. Działalność środków masowego przekazu pozwala mu wyrobić sobie osobistą opinię o otaczającej go rzeczywistości, umożliwia stanie się świadomym wyborcą[10]. Zupełnie innym problemem pozostaje pytanie, czy „człowiek przejściowy" posiada wpływ na systemy polityczne w krajach arabskich, gdyż emancypacja obywateli raczej nie przekłada się na demokratyczny system tamtejszych rządów. Lerner wysunął następującą hipotezę: im mniejsze są różnice między występowaniem poszczególnych typów człowieka w krajach arabskich, tym stabilniejszy staje się kraj. W latach 60. w Turcji i Libanie przy wysokim wskaźniku modernizacji nie występował rozłam w strukturze społecznej[11]. Natomiast w Jordanii i Iranie zwiększające się różnice między typami tradycyjnego, przejściowego i nowoczesnego człowieka doprowadziły do rozerwania tradycyjnych relacji. W Jordanii znaczny wpływ na ten proces miało przybycie dużej liczby uchodźców palestyńskich, wykształconych i mobilnych społecznie[12]. Z kolei w Egipcie i Syrii wystąpił ogromny podział między rozbieżnymi stylami życia różnych grup obywateli.

Lerner zauważył ponadto, że kobiety w krajach muzułmańskich częściej wpisują się w typ człowieka nowoczesnego, jeśli ograniczono w tych krajach wpływ islamu szyickiego i występuje chrześcijańska zmodernizowana mniejszość. Jego zdaniem w islamie sunnickim – przy braku mniejszości chrześcijańskich – nasila się tendencja do zachowania tradycyjnego stylu życia kobiet[13]. Decydujący wpływ na ich pozycję ma więc wpływ mniejszości chrześcijańskiej, która okazuje się zmodernizowana oraz postępowa, a przy tym utrzymuje kontakt z Zachodem i posiada dostęp do wykształcenia[14]. W Egipcie większość kobiet uzyskała możliwość kształcenia, jednakże wykorzystanie ich potencjału zablokował tradycyjny model ruchli-

[10] D. Lerner, *op. cit.*, s. 69.

[11] Wskaźniki modernizacji ujęte w badaniach Lernera to: umiejętność czytania i pisania, urbanizacja, uczestnictwo w mediach, empatia, zdolność do wyrażania opinii w kwestiach publicznych. Zob. D. Lerner, *op. cit.*, s. 71.

[12] D. Lerner, *op. cit.*, s. 91-93. Obecnie Palestyńczycy, pomimo demograficznej większości w Jordanii, nie mają wpływu na procesy zachodzące w tym kraju, ponieważ odsuwa się ich od funkcji politycznych i wpływu na kreowanie tożsamości jordańskiej; nie są zatrudniani w sektorze państwowym, ich przedsiębiorczość przejawia się więc głównie w sektorze prywatnym. Zob. A. Susser, *The Palestinians in Jordan: Demoghrafic Majority, Political Minority*, [w:] *Minorities and State in the Arab World*, ed. O. Belgio, G. Ben-Dor, Lenne Rienner Publisher 1999.

[13] D. Lerner, *op. cit.*, s. 91.

[14] Tempo zmian społecznych we współczesnym Egipcie wskazuje raczej na decydującą rolę czynników ekonomicznych niż wpływu mniejszości chrześcijańskiej na pozycję kobiet. Kobiety z niższych warstw wybierają na przykład powrót do tradycyjnych zwyczajów w przypadku zawierania małżeństwa, jeśli może to wzmocnić ich pozycję w stosunku do mężczyzn. Rodzina kobiety wybiera małżonka i prowadzi negocjacje dotyczące wysokości opłaty za żonę, chociaż ogranicza to indywidualny wybór kobiety. Przyszły małżonek musi ją uiścić najlepiej w postaci wyposażenia gospodarstwa domowego. Ponieważ głową rodziny pozostaje mężczyzna, w celu utrzymania stabilnego małżeństwa, kobiety z niższych warstw wybierają na mężów mężczyzn starszych i zamożniejszych, mężczyźni z kolei preferują małżeństwa z kobietami młodszymi i biedniejszymi od nich. Kobiety pochodzące z klasy średniej i wyższej, lepiej wykształcone, są bardziej wyemancypowane, w przypadku małżeństwa nie korzystają z tradycyjnych praktyk, dążą natomiast do zreformowania prawa rodzinnego i równouprawnienia. Zob. H. Hoodfar, *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo,* Berkeley, Los Angeles 1997.

pis 2-2009.indd 89 2010-05-27 15:21:59

wości społecznej[15]. Struktura społeczna pozostała niezmieniona przy gwałtownej zmianie systemu kultury, co skazało kobiety na przynależność do typu przejściowego, zawieszonego między tradycyjnym a nowoczesnym[16]. Największą ruchliwością społeczną – w sensie zmiany miejsca urodzenia i przejścia ze wsi do miasta – cechują się osobowości przejściowe[17]. W krajach zaawansowanych na drodze postępu typy osobowości przejściowej znajdują się blisko typu zmodernizowanego. Oba rodzaje posiadają rozwiniętą cechę, którą określić można jako pewność siebie, a która nie występuje w krajach zacofanych, mniej zmodernizowanych, gdzie osobowości przejściowe zbliżone są do typu tradycyjnego i wykazują w związku ze swoją pozycją znaczny stopień frustracji oraz bezsilności w rozwiązywaniu prywatnych i publicznych problemów. Możliwości i rozwój osobowości typu przejściowego ogranicza dostępność i elastyczność instytucji społecznych w danym społeczeństwie[18].

Zgodnie z teorią zmiany społecznej wyróżnić można cztery typy reakcji systemu kulturowego na bodźce o odmiennym znaku aksjologicznym: akceptację, dominację, dualizm i modernizację typu konwergencyjnego[19]. Akceptacja kultury rynku i społeczeństwa otwartego pociąga za sobą odrzucenie tradycji niefunkcjonalnych dla modernizacji. Socjokulturowe czynniki zaczynają dominować nad zachowaniem ciągłości kulturowej, co dynamizuje zmiany społeczne i prowadzi równocześnie do dezintegracji oraz przekształceń starego systemu. Zbyt szybkie zmiany powodują opór kulturowy w wyniku podporządkowania starej kultury nowej kulturze modernizacji.

Dominacja ciągłości nad zmianą stanowi bunt kulturowy systemu wobec zmian; w efekcie dochodzi do całkowitego odrzucenia nowoczesności przez kulturę panującą. Starą kulturę wspiera idealizacja przeszłości.

Trzecią reakcję stanowi współistnienie starej i nowej kultury, czyli dualizm społeczno-kulturowy i ekonomiczny, nazywany też dwoistością kultury. Elity społeczeństwa uczestniczą w kulturze nowoczesnej, podczas gdy reszta społeczeństwa identyfikuje się z kulturą tradycyjną. Wymiana kulturowa między obydwoma układami jest słaba, nie występuje rozprzestrzenianie się informacji i systemów wartości[20].

---

[15] W Egipcie w latach 60. kobiety miały większe prawa niż obecnie, kiedy reformy zostały zahamowane przez fundamentalistów. Natomiast w Maroku i Kuwejcie islam jest nośnikiem przemian korzystnych dla kobiet. W Maroku posiadają one równe prawa do rozwodu i opieki nad dziećmi; w Kuwejcie i Katarze aż 70% studentów stanowią kobiety. W Tunezji i Turcji istnieje świeckie prawo rodzinne, natomiast prawa kobiet nie są respektowane w Arabii Saudyjskiej. Zob. Y. El-Rashidi, *Tahrir: one year on*, [on-line:] http://weekly.ahram.org.eg/2004/683/eg4.htm. [data dostępu: 10 VII 2006].

[16] Podobnie preferencje zawodowe kobiet w większym stopniu uwarunkowane są prawami rynku i zdobytym przez nie wykształceniem niż zasadami religijnymi, ewentualnie liczy się też wsparcie ekonomiczne ze strony męża.

[17] D. Lerner, *op. cit.*, s. 76-8.

[18] *Ibidem*, s. 100.

[19] K. Krzysztofek, A. Ziemiński, M.S. Szczepański, *op. cit.*, s. 23-24.

[20] W krajach, takich jak: Tunezja, Maroko, Oman, Egipt, Jordania, Kuwejt i Jemen państwo rozwinęło ścisłe więzi z elitami ekonomicznymi, które przeciwstawiają się znaczącym reformom politycznym i społecznym, które mogłyby wzmocnić wpływy upośledzonych grup społecznych. Podtrzymuje to głęboki podział społeczny i ogranicza możliwości modernizacji. Na Bliskim Wschodzie klasa średnia, burżuazja poprzez swoje silne powiązania z państwem nie spełnia roli czynnika wdrażającego procesy demokratyczne. Patrz: A.R. Abootalebi, *Civil Society, Democracy, and the Middle East*, „Meria" 1998, Vol. 2, No. 3.

pis 2-2009.indd 90 2010-05-27 15:21:59

Z kolei modernizacja typu konwergencyjnego oznacza kompromis między starym a nowym systemem. Wszystkie społeczeństwa nowoczesne wykazują podstawowe podobieństwa, ponieważ proces modernizacji prowadzi do ich homogenizacji[21]. Konwergencja pozytywna to połączenie najlepszych cech obydwu systemów, negatywna – polega na kombinacji gorszych cech modeli wyjściowych. Modernizacja wytwarza tendencje do upodabniania się społeczeństw, pewnej uniformizacji, jeśli chodzi o strukturę zawodową przystosowaną do potrzeb przemysłu, strukturę demograficzną, zmiany modelu rodziny czy formy edukacji powszechnej. Podobieństwa dotyczą zwłaszcza systemu podziału pracy oraz stratyfikacji społecznej, związanych z procesem industrializacji[22]. Na przełomie lat 60. i 70. zakwestionowano podstawowe założenia teorii modernizacji w ich dotychczasowym kształcie: przechodzenie przez kolejne etapy i stadia rozwoju w drodze do modernizacji; model zachodni jako jedyny możliwy wzorzec rozwoju oraz całkowite przeciwstawienie tradycji i nowoczesności. Zaproponowano możliwość rozwoju multilinearnego, mającego odmienne konsekwencje dla społeczeństw znajdujących się na różnych etapach rozwoju[23]. Modernizują się one w różny sposób, czerpiąc inspiracje z własnej tradycji, przekształcając ją i modyfikując po to, by wprowadzać nowe metody działania. Proces adaptacji do nowych warunków ma charakter twórczy, nie polega na kopiowaniu zachodnich wzorców, lecz na znalezieniu indywidualnej dla każdej kultury formy modernizacji. Postęp modernizacji w znacznym stopniu jest uwarunkowany kulturowo[24]. W krajach arabskich od początku XX wieku różnorodne ruchy, począwszy od *nahdy*, przez arabskie powstanie przeciwko Turkom, czy też narodowe przebudzenie, miały charakter nowoczesny i świecki w swojej wymowie. Odrzucały zewnętrzną kontrolę w postaci zależności kolonialnej na równi z tradycjonalizmem, postulując zmianę wewnątrzkulturową[25].

Obecnie w świecie arabskim mamy do czynienia ze wszystkimi typami reakcji na proces modernizacji i odmienne wzorce kulturowe, które proces ten ze sobą przynosi. Z reguły są mieszają się one ze sobą; w jednym kraju występuje zdecydowany opór wobec wartości zachodnich, właściwych dla nowoczesnych społeczeństw, obok akceptacji wielu nowych rozwiązań ekonomicznych, dotyczących organizacji pracy i funkcjonowania rynku. Najprościej zaistniałą sytuację określić można za pomocą kategorii dualizmu społeczno-kulturowego. Społeczeństwa krajów arabskich pozostają w większości społeczeństwami tradycyjnymi, jednakże ich aspiracje i dążenia rozbudza uczestnictwo w kulturze nowoczesnej; szczególnie odnosi się to do ludzi młodych[26]. Prawa do pracy i możliwości utrzymania się z niej, do osiągnięcia

[21] S.P. Huntington, *The change to change: modernization, development and politics,* Black 1976, s. 31.

[22] A.S. Feldman, W.E. Moore, *Industrialization and industrialism: convergence and differentiation*, „Transaction of the Fifth World congress of Sociology", Washington DC 1962, s. 146.

[23] S. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change,* Prentice Hall, Englewood Cliffs 1966, s. 2.

[24] Ch. Taylor, B. Lee, *Multiple Modernities Project. Modernity and Diffrence*, [on-line:] http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html, s. 3. [data dostępu: 14 XI 2006].

[25] I. Wallerstein, *Islam, the West, and the World*, „Islam and World System", Oxford Centre for Islamic Studies 1998, October 21.

[26] Pomimo rozbudzenia aspiracji w większości krajów arabskich sytuacja kobiet nie uległa znaczącej zmianie w zakresie poprawy warunków życia, możliwości edukacji czy praw obywatelskich: długość życia kobiet jest niższa niż mężczyzn, są gorzej odżywione, co przekłada się na niską wagę urodzeniową dzieci i wysoką śmiertelność noworodków, większość kobiet jest analfabetkami. W Egipcie stanowią one aż 57%, w regionie 51%, najle-

pis 2-2009.indd 91 2010-05-27 15:21:59

dobrobytu oraz zdobycia wykształcenia należą do podstawowych zdobyczy społeczeństw nowoczesnych, niewątpliwie aspiracje te wyznawane są także przez młodzież w krajach arabskich. Widać to szczególnie dobrze w państwach eksportujących ropę naftową; nowoczesne społeczeństwo konsumentów współistnieje w nich obok lub w obrębie tradycyjnych ram społecznych, wyznaczanych przez prawo *szariatu*. Konsumentkami są na przykład kobiety okryte *abają* czy przykryte *czadorem*, które dokonują zakupów w centrach handlowych niczym nieróżniących się od sklepów zachodnich.

Społeczeństwa krajów arabskich dążą do posiadania wpływu na życie polityczne i społeczne, a przeszkody stojące na drodze do ich realizacji mają swoje źródło nie tylko w kulturze, ale przede wszystkim w zacofaniu ekonomicznym i technologicznym. Hagen zauważa, że w społeczeństwie, w którym nie ewoluuje technologia, nie zmieniają się również pozostałe elementy kultury, ponieważ to technologia i technika pozostają motorami przekształceń cywilizacyjnych, prowadzących następnie do podobnych procesów w sferze osobowościowej[27].

Pozostaje nierozstrzygniętym problemem, czy cechy osobowości nowoczesnej znajdują się w opozycji do tradycyjnej organizacji społeczeństwa muzułmańskiego. Główną przyczynę modernizacji i powstania człowieka nowoczesnego stanowi świecka edukacja, zapewniająca także niezbędne wartości do powstania społeczeństwa obywatelskiego. W krajach arabskich można zauważyć pewną prawidłowość rozwoju edukacji: na terenach nie poddanych kolonizacji (Turcja, Iran) rozwijała się ona gwałtowniej niż tam, gdzie pojawiały się znaczące wpływy zachodnie. Cele europejskiej polityki kolonialnej, zarówno w ujęciu Francji, jak i Wielkiej Brytanii, różniły się w niewielkim stopniu: zachować *status quo*, wykształcić ograniczoną liczbę ludności miejscowej przydatną w administracji, zniszczyć idee nacjonalistyczne, w przypadku Francji – także promować własną kulturę i język. Działania te miały przede wszystkim ograniczyć postęp edukacyjny do wyższych klas społeczeństw kolonizowanych poprzez system obcych szkół prywatnych, organizowanych przez misjonarzy, niedostępnych dla reszty ludności. Wszędzie tam szansę na uzyskanie nowoczesnego wykształcenia dostawał jedynie mały procent populacji. Wyjątki to Liban i żydowska społeczność w Palestynie[28]. Po uzyskaniu niepodległości w większości krajów nowoczesny system edukacyjny utrzymał podział na szkolnictwo elitarne i masowe, przy istnieniu tradycyjnych szkół koranicznych. Masowa i świecka edukacja nie zawsze łączyła się też z rozwojem innych sektorów gospodarki. Z kolei egipski system edukacji wzmacniał bariery społeczne w kraju, podziały między wsią a miastem, i to pomimo wysiłków brytyjskiej administracji w dążeniu do europeiza-

piej sytuacja wygląda w Jordanii i Bahrajnie, gdzie problem dotyczy jedynie kilkanastu procent kobiet. Podaję za: *Arab Human Developement Report 2002*. Podobnie mniej niż jedna trzecia kobiet pracuje, w niektórych krajach, na przykład w Omanie, to jedynie 8,6%, w Egipcie 22%. Zob.: H. Alvi, *The Human Rights of Women and Social Transformation in the Arab Middle East*, „Meria" 2005, Vol. 9, No. 2.

[27] E.E. Hagen, *On the Theory of Social Change. How Economic Growth Begins,* Homewood 1962, s. 25; podaję za: K. Krzysztofek, A. Ziemiński, M.S. Szczepański, *op. cit.*, s. 8.

[28] M. Tehranian, *Disenchanted Worlds: Secularization and Democratization in the Middle East*, „Paper for Presentation at the World Congress of International Political Science Association" 2000, Quebec City, August 1-5, [on-line:] http;//www2.hawaii.edu/~majid/draft_papers/secularization/secularization.html. [data dostępu: 4 X 2006].

pis 2-2009.indd 92 2010-05-27 15:21:59

cji struktury społecznej[29]. W wypadku państw arabskich tłumaczy to brak mechanizmów, które doprowadziły na Zachodzie do powstania nowoczesnego szkolnictwa i pojawienia się osobowości nowoczesnej. Obecne niepowodzenia modernizacji na Bliskim Wschodzie mają swoje źródło w przekonaniu, głoszonym przez fundamentalistów, że wprowadzane reformy stanowią wytwory obcej i wrogiej cywilizacji. Optymistyczne wnioski Daniela Lernera, mówiące o postępującym i nieuniknionym rozwoju społeczeństw regionu, zderzyły się z rzeczywistością: obaleniem Rezy Pahlawiego w Iranie i rewolucją szyicką, wojną domową, dezintegracją Libanu oraz terroryzmem ekstremistów islamskich[30]. Wydaje się, iż rozprzestrzenienie w społeczeństwie arabskim cech osobowości nowoczesnej napotyka większe niż w latach 60. przeszkody z powodu niestabilnej sytuacji politycznej, dominacji kulturowej Stanów Zjednoczonych, pogarszającej się sytuacji ekonomicznej w wielu krajach regionu i wpływu islamu radykalnego. Niemniej jednak istnieją państwa, w których proces modernizacji został utrzymany i tradycyjne formy życia społeczeństwa oraz islam adaptują się do nowych warunków ekonomiczno-społecznych: Jordania, Kuwejt, Egipt – pomimo ciągłej walki z wpływami fundamentalizmu – oraz Maroko.

[29] Głównym założeniem brytyjskiego systemu edukacji w Egipcie było rozprzestrzenienie podstawowej umiejętności pisania i czytania na prowincji oraz przygotowanie i wykształcenie robotników wykwalifikowanych do pracy w kolonialnych fabrykach. Budowie i zachowaniu publicznego porządku miała służyć europeizacja tradycyjnej rodziny egipskiej oraz struktury klasowej, a także liberalizacja praw kobiet. Nie przewidziano jednak niechęci ludności i narodzin nacjonalizmu egipskiego, dla którego szkoły stały się ośrodkami oporu oraz wzmocnienia przekazu tradycji religijnej w szkołach koranicznych. Przykład Egiptu pokazuje, jak wdrażane przez kolonialne władze reformy, zmierzające do modernizacji społeczeństwa, obróciły się przeciw modernizacji i zaowocowały powstaniem ruchów fundamentalistycznych. Podobnie wybory parlamentarne nie przyczyniły się do politycznej aktywizacji chłopstwa egipskiego i rozwoju procesów demokratycznych, lecz wzmocniły tylko pozycję wielkich właścicieli ziemskich i ich kontrolę nad chłopstwem. Zob. G. Starrett, *Putting Islam to work. Education, Politics and Religious Transformation in Egypt,* Berkeley 1998, [on-line:] http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft4q2nb3gp/. [data dostępu: 30 X 2007].

[30] S. Kurtz, *The Scandal of Middle East Studies. Bankrupt scholarship and foolish policy advice*, „The Weekly Standard" 2001, Vol. 007, Issue 10, [on-line:] http://www.travelbrochuregraphics.com/extra/the_scandal_of_middle_east_studies.htm. [data dostępu: 4 X 2006].

pis 2-2009.indd 93 2010-05-27 15:21:59

pis 2-2009.indd 94 2010-05-27 15:21:59

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Joanna Hańderek

JAMESA CLIFFORDA KŁOPOTY Z KULTURĄ

Jednym z głównych zagadnień poruszanych przez Jamesa Clifforda w *Kłopotach z kulturą* jest problem doświadczenia kulturowego i jego jedności, który – zwłaszcza w doświadczeniu współczesnego człowieka – nabiera szczególnego wyrazu. Analizując zarówno sytuację człowieka w kulturze, jego doświadczenia, jak i samą kulturę, Clifford pokazuje wieloznaczność kulturowego uposażenia, jakie człowiek przejmuje i z jakim próbuje sobie poradzić. Kłopoty z kulturą w takim ujęciu jawią się jako pierwsze i podstawowe dla człowieka i jego istnienia. Można zaryzykować stwierdzenie, iż są to kłopoty egzystencjalne jednostki bytującej w świecie, świadomości rzuconej-w-świat[1].

Główną kwestią postawioną przez amerykańskiego badacza pozostaje ukazanie różnorodności doświadczenie kulturowego człowieka. Clifford wskazuje, jak procesy końca XIX wieku i w XX wieku doprowadziły nas do sytuacji współczesnego świata. Człowiek współczesny, nawet jeśli poszukuje pewnej jedności, nie jest w stanie jej uzyskać. Współczesna kultura i jej doświadcznie stanowią swego rodzaju konstrukt, często też odzwierciedlają potrzeby i nastawienie człowieka wobec kulturowych oczekiwań[2]. Clifford wychodzi od sytuacji Ameryki początku XX wieku. Szybko jednak czytelnik orientuje się, że prezentowane na przykładzie amerykańskim problemy pojawiają się w niemal każdej kulturze. Analiza Clifforda skupia się na doświadczeniu człowieka w świecie kultury. Dlatego też każda kultura staje się takim przeszczepem znaczeń i paradygmatów, wobec których człowiek musi podjąć próbę zrozumienia siebie i swojego bycia w zastanym świecie.

Współczesność, poprzez swoją dynamikę zmiany, uświadamia procesualność każdej kultury. Dodatkowo w świecie współczesnym, choćby przez globalizację, niektóre zmiany dotykają wszystkich kultur. Inaczej mówiąc, wedle Clifforda jesz-

[1] Heideggerowskie rzucenie-w-świat może być kategorią pomocną w próbie zrozumienia szczególnego stosunku człowieka do otaczającej go rzeczywistości.

[2] Por. E. Rochberg-Halton, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. By James Clifford*, „Contemporary Sociology" 1989, vol, 18, s. 934.

pis 2-2009.indd 95 2010-05-27 15:22:00

cze stulecie wcześniej kultury – choć podległe historii i jej przemianom – miały bardziej statyczny charakter. Zmiany dokonywały się wolniej i, co ważniejsze, często były wewnętrznymi procesami przeobrażeń danej kultury. Zmiany we współczesnym świecie stały się nie tylko o wiele szybsze, ale też poszerzył się znacznie sam ich zakres oddziaływania. Oddziaływanie kulturowe, na szeroką skalę, spowodowało, że zmiana nie stanowi już wewnętrznej sprawy danej kultury; ale, stymulowana przez to, co zewnętrzne, prowadzi do przeobrażeń globalnych.

Dla lepszego zrozumienia Jamesa Clifforda należy odwołać się do wcześniejszych koncepcji: José Ortegi y Gasseta oraz Marshala MacLuhana. Opisane przez Clifforda kłopoty z kulturą i specyfiką współczesności stają się jaśniejsze, gdy sięgnąć po myślicieli, którzy starali się opisać je w ich konstytucji. Co ważne, nastawienie badawcze Ortegi y Gasseta posiada egzystencjalny rodowód, a jego historia przemiany kulturowej koncentruje się na roli, jaką kultura sprawuje wobec egzystencji człowieka. Z kolei MacLuhan daje narzędzie poznawcze współczesności przez swoje koncepcje „globalnej wioski" oraz kultury masowej.

Ortega y Gasset pozwala zrozumieć, co istotnego dzieje się z egzystencją wykorzenioną[3]. W *Buncie mas* pokazuje, jak człowiek traci swą przestrzeń społeczno-kulturowo-geograficzną. Zacierające się granice pomiędzy wsią i miastem, przemieszczanie się wraz z tym mentalności, zacierającej różnice pomiędzy poszczególnymi formacjami kulturowymi i społecznymi klasami, prowadzą do standaryzacji. Jak wskazuje Ortega y Gasset, współczesność (miał on na myśli pierwszą połowę XX wieku[4]) to rzeczywistość o charakterze społecznej unifikacji. W ten sposób społeczeństwo otrzymuje horyzontalną strukturę, choć wcześniej opierało się na strukturze wertykalnej: złożonej z kolejnych warstw społecznych, do których awans był albo niemożliwy, albo zakładał ogromny wysiłek jednostki. W ten sposób, jednostka znała nie tylko swą kulturową przynależność, lecz również posiadała pewne określone zadanie. Chcąc się zmienić (awansować), musiała rozwijać się, dążyć do czegoś, co przekraczało nadane jej pierwotnie kulturowe możliwości. Zmiana oznaczała tak naprawdę ugruntowywanie porządku społecznego – razem z rozwojem jednostki dokonywał się rozwój kulturowych paradygmatów. Współcześnie wedle Ortegi y Gasseta została załamana struktura dążenia, tradycji. Człowiek nie wie już, kim jest, nie posiada sztywno przypisanego miejsca w społeczeństwie. Równocześnie utracił motywację do rozwoju. Wszyscy stają się równi, każdy może to samo, unifikacja wyklucza motywację, nie daje bowiem pozytywnego celu i inspiracji.

W ten sposób, człowiek zatracił nie tylko swą kulturową przynależność, ale też indywidualność. Jego egzystencja została zagrożona. Masa dla hiszpańskiego filozofa pozostaje przede wszystkim bierna[5]. Masa nie egzystuje, a więc do niczego nie dąży, nie rozwija się, nie posiada świadomości, po prostu jest, trwa w swej pasywności. Ta bierność i kulturowa unifikacja masy wyklucza – czy mocniej – zagraża

[3] Wykorzenienie, o jakim pisze Ortega y Gasset, ma przede wszystkim charakter kulturowy. Człowiek doznaje bowiem niebezpiecznego przeobrażenia kulturowego, które przede wszystkim zagraża jego świadomości i jego byciu sobą.

[4] Pomimo odniesienia do przeszłości, widać dobrze, jak pewne procesy ujawnione na początku XX wieku nasilają się czy też nabierają znaczenia pod koniec tego właśnie stulecia.

[5] Por. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas,* tłum. P. Niklewicz, Warszawa 2002, s. 59 i n.

pis 2-2009.indd 96 2010-05-27 15:22:00

jednostkowości, ponieważ wyklucza rozwój. Wedle Ortegi y Gasseta jednostkowość egzystencji oznacza dążenie, potrzebę samorealizacji, poszukiwanie siebie. Jednostka zawsze też chce czegoś więcej – dlatego usiłuje zmieniać swą sytuację w świecie, swój status społeczny, poszukując dróg w kulturowej samorealizacji. Masa nie odczuwa ani nie doświadcza takich potrzeb, akceptuje to, co jest. A to oznacza kulturową stagnację – regres rozwoju i form zachowań.

Ów kulturowy paradoks, jaki wyłania się w analizie kondycji człowieka XX wieku, bardzo dobrze pokazał Herbert Marcuse w *Człowieku jednowymiarowym*. Wedle Marcusego we współczesnym, konsumpcyjnym społeczeństwie nastąpiła właśnie stagnacja, w której pozorna zmiana, jaką jest wypracowanie ilościowe dóbr materialnych, zastąpiła rozwój jakościowy kultury. Co istotne, kultura dla Marcusego zawsze miała charakter opresyjny, determinując człowieka i naciskając na jednostkę. Owa represyjność posiadała jednak swe uzasadnienie, pozwalała bowiem na konsolidację i budowanie sprawnie działającego społeczeństwa, jednej formacji państwowej. W XX stuleciu nastąpiła kumulacja paradygmatu wydajności i konsumpcji, powodując, że człowiek został poddany specjalnej formie nacisku. Marcuse nazywa to represją ukrytą, działającą na człowieka tak, iż ten nie zadaje sobie z sprawy z wpływających na niego czynników. Owa niejawność represyjnego systemu kultury determinuje jednostkę, równocześnie zabezpieczając trwanie i stabilność takiego systemu – nikt bowiem się nie buntuje i nie sprzeciwia. Represja ukryta opiera się na afirmatywnym działaniu – człowieka poddaje się systemowi „nagród" i stawia wobec możliwości coraz większego rozwoju (głównie ekonomicznego). Taki rodzaj represji rozbudza w nim potrzeby posiadania, zdobywanie coraz lepszego stanowiska, statusu społecznego, by w konsekwencji bazować na tych kulturowo wykształconych pragnieniach. Tak nabyte potrzeby stają się przyczyną działania, bo jednostka, ulegając im, zaczyna zabiegać o ich zaspokojenie. W ten sposób nieświadomie daje sterować sobą poprzez system kulturowy. Spełniając swoje pragnienia, spełnia w rzeczywistości kulturowe uwarunkowania. Człowiek jednowymiarowy to właśnie taka nastawiona na wydajną pracę, nieświadoma swej egzystencji i nieposzukująca autentyczności indywidualność.

Zarysowany przez Marcusego obraz kultury może wydać się zbyt tendencyjny. I rzeczywiście, liczne odwołania do Marksa czy Hegla nadają tym wywodom dość ciężki ton. Jednak ważne w jego pismach wydaje się wydobycie na jaw represji ukrytej, jaką posługuje się kultura. Człowiek skazany na bycie w kulturze staje się do pewnego stopnia jej zakładnikiem. Nie mogąc bez niej istnieć i wchodząc bezrefleksyjnie w jej struktury, ulega zagrożeniu o jakim pisał Marcuse – jednowymiarowości. Paradoks, jaki pokazał filozof, to przede wszystkim pewna dialektyczność kulturowego oddziaływania na jednostkę. Z jednej strony, dla dobrego funkcjonowania kultura musi poddać człowieka naciskom i determinacji. Z drugiej strony, gdy dzięki represji ukrytej uda jej się tego dokonać, skazuje siebie jak i jednostkę na degradację. Dla pełnego istnienia potrzebne jest bowiem działanie, aktywność, która przede wszystkim opiera się na indywidualnym poszukiwaniu wolności i autentyczności. Kultura potrzebuje zatem zarówno zdeterminowanych, bezrefleksyjnych ludzi, jak i buntowników.

pis 2-2009.indd 97 2010-05-27 15:22:00

Marshall MacLuhan stara się z kolei uchwycić procesy globalizacji. Globalna wioska to przede wszystkim medialna jedność dostępu do informacji. Współcześnie człowiek powrócił, jak pisze MacLuhan, do stanu „pierwotnego koczownictwa". Tym razem jednak poluje on na wiadomości, do których ma powszechny dostęp. Obecnie każdy może przeczytać, zobaczyć, dowiedzieć się wszystkiego o wszystkich. W ten sposób świat skurczył się, stając się polem coraz intensywniej wymienianych poglądów, twierdzeń, a przede wszystkim – kulturowych wzorów zachowań i paradygmatów myślenia. Człowieka rzucenie w świat, w tym wymiarze, okazuje się rzuceniem w rzeczywistość wielokulturową. Dla MacLuhana nie oznacza to jednak zatracenia różnorodności kulturowej. Oznacza to jedynie, że różnorodność przestała być czymś obcym, stała się pierwszą i podstawową rzeczywistością kultury. Poprzez wymianę informacji człowiek oswoił się z tym zjawiskiem, odbierając je jako codzienne.

Pojawia się pytanie, czy następnym stopniem kulturowego rozwoju i kurczenia się rzeczywistości nie stanie się postawa przypominająca „supermarket kultury". Gordon Mathews pokazuje, że kulturę można rozumieć na dwa sposoby: jako sposób życia i postępowania danego narodu, grupy ludzi, ludu, lub jako swoistego rodzaju „supermarket", w którym każdy może znaleźć coś odpowiedniego dla siebie, by w ten sposób stworzyć swoją własną kulturową tożsamość, dobierając poszczególne elementy z różnych paradygmatów i wzorów[6]. Jak sugeruje Mathews, te dwie wizje kultury przekładają się na dwa sposoby życia: pierwszy, związany z tradycyjnym wymiarem, i drugi, odnoszący się do współczesnego, rozwiniętego i przede wszystkim globalnego świata. Co istotne, nawet w tak, wydawać by się mogło, wolnym czy uwolnionym świecie istnieją wciąż ograniczenia oraz determinacje kulturowe. Człowiek nadal dokonuje bowiem wyboru w sposób naznaczony kulturową determinacją. I choć w globalnej rzeczywistości każdy może sięgać po takie wzory postępowania i takie wartości, jakie uważa za odpowiednie, tym samym zyskując pozory wolności, to, jak zauważa Mathews, kwestią otwartą pozostaje pytanie, czy każdy wybór dokonuje się całkowicie spontanicznie i w sposób wolny. Czy wchodząc do supermarketu kultury, gdzie pojawiają się różne kulturowe zapożyczenia, przeniesienia i koegzystujące kulturowe formy, nie wchodzimy już z pewnym uposażeniem? Odpowiedź amerykańskiego badacza jest jednoznaczna. Zawsze wyrastamy już w jakimś środowisku, zawsze jesteśmy postawieni wobec pewnych określonych kulturowych wzorów. Odwołując się zarówno do Ruth Benedict, jak i do Clifforda Geertza, Mathews pokazuje jasno, że człowiek zawsze podlega pewnej determinacji. Czasami pozostaje ona ukryta, czasami możliwe jest uświadomienie sobie kulturowego uposażenia, niezależnie jednak od stanu naszej świadomości, żyjąc w globalnym świecie, nie zostaliśmy do końca uwolnieni od takich uwarunkowań. Można powiedzieć, że przeciwnie – pojawiły się nowe zagadnienia związane ze starymi aspektami kulturowego życia, rozszerzając zakres problemowy naszego uwikłania w świat kultury.

Marcuse wskazywał, jak pewne determinujące czynniki mogą zostać wpisane w kulturowe mechanizmy kształtujące potrzeby ludzi. W ten sposób uzyskał obraz

[6] Por. G. Mathews, *Supermarket kultury*, tłum., E. Klekot, Warszawa 2005, s. 18-19.

pis 2-2009.indd 98 2010-05-27 15:22:00

człowieka determinowanego od zewnątrz, nieświadomego całego procesu, jakiemu został poddany. Mathews pokazuje, że problem jest o wiele bardziej subtelny. Wymienia trzy poziomy kształtowania kulturowego człowieka[7], ludzkiej świadomości. Pierwszy, najgłębszy poziom, to „poziom oczywistości", na którym formują się takie czynniki, jak język, wzory postępowania i myślenia. Poziom ten jest najgłębszy ze względu na ludzką świadomość – jako pierwotnie ukształtowany jeszcze we wczesnym dzieciństwie, tworzy bazę postępowania i kształtowania się ludzkiej tożsamości. Stanowi fundament, z którego istnienia nie zawsze zdajemy sobie sprawę, traktując jego elementy jako oczywistość. Drugi poziom, „środkowy", nazwany został przez Mathewsa „*shikata-ga nai"*. To poziom, na którym pojawia się świadomość warunkowania kulturowego. Jednak to, co stanowi czynnik determinujący, przyjmuje się jako nieuniknione i wręcz nie-dyskutowane: wszystkie czynności dnia codziennego, które podejmujemy z konieczności, z obowiązku, wiedząc, że są naszym obowiązkiem, i mając świadomość, że nie można się od niego uchylić (przykłady Mathewsa są znamienne: chodzenie do szkoły, do pracy, płacenie podatków). Poziom ten polega przede wszystkim na uświadomieniu sobie, że zostaliśmy wrzuceni w pewną realność kulturową, na którą musimy, jeżeli chcemy przetrwać, odpowiedzieć. Uświadomienie staje się równocześnie zakorzenieniem w rzeczywistości, która, determinując nas, pozostaje „naszą rzeczywistością". Trzeci poziom, „płytki" i najbardziej świadomy, to poziom naszej kulturowej wolności. Tu możemy wybierać te elementy kultury, w których chcemy uczestniczyć. Jak jednak pokazuje badacz, człowiek warunkowany bywa na wszystkich trzech poziomach, choć nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę (najgłębszy poziom warunkowania kulturowego odbywa się poza naszym uświadomieniem). Wolność wyboru okazuje się zatem bardzo powierzchownym fenomenem ludzkiego bycia w świecie.

Te dwa ujęcia pokazują ze strony Ortegi y Gasseta zatracenie tożsamości i wykorzenienie kulturowe, zaś ze strony MacLuhana – rodzącą się nową świadomość, która przekracza zastany porządek rzeczy. Sięgając po informacje, których wcześniej nawet nie mógłby sobie uświadomić, człowiek oswoił obcość. Wykorzenienie kulturowe może zatem okazać się powtórnym ufundowaniem nowej świadomości. Zerwane sieci kulturowe wciąż, jak pokazuje Mathews, stanowią element naszego życia, immanentną cechę, wpisaną w kulturową strukturę.

Clifford, świadomy zachodzących zmian oraz ich wpływu na człowieka i ciągłego warunkowania kulturowego, wskazuje, że nie może być inaczej. Odwołując się do wiersza Williamsa Carolsa, powtarza za jego słowami: „Coś cały czas się wyłania", cały czas człowiek tworzy swą kulturę, poszukuje tego, wobec czego mógłby poczuć się bezpieczny i zadomowiony w świecie. Zmiany kulturowe, a nawet zanik jednej formacji kulturowej, nie zmieniają faktu, że człowiek cały czas uczestniczy w kulturze i wobec niej się stwarza. Co ważniejsze, kultura nie toleruje próżni, dlatego wciąż produkuje nowe elementy, wzory, paradygmaty, a człowiek aktywnie uczestniczy w tym procesie. Gdy jedne formacje kulturowe zatracają swe znaczenie, to on powołuje nowe instytucje i wskazuje sposoby postępowania. Wciąż poszukując siebie i swoich więzi ze światem, nieustannie współdziała z procesami kulturo-

[7] Por. *ibidem*, s. 29 i n.

pis 2-2009.indd 99 2010-05-27 15:22:00

wych zmian. Proces tworzenia kultury jest nieustający, gdyż – według Clifforda – człowiek to istota kulturowa. Kulturowość nie polega jednak na sztywnym determinizmie fundowanym przez zastany porządek. Zmiana kultury pozwala na otwarcie, kreację nowych sposobów zachowania, a tym samym – jeden porządek determinacji zostaje zastąpiony innym. Człowiek jest więc istotą kulturową, ponieważ nieustannie w kulturze działa i poprzez nią się wyraża. Potrzebuje żyć w ustanowionym przez nią porządku[8]. Dlatego – gdy w jego rzeczywistości następuje pęknięcie i przemiana staje się zbyt drastyczna – człowiek zaczyna na nowo poszukiwać kultury i budować ją. Współczesność, jaką przedstawia ten badacz, ma pewne wspólne cechy z rzeczywistością prezentowaną przez wcześniejszych myślicieli: zmiana i różnorodność nabierają charakteru oczywistości. Dynamika kulturowej zmiany oddziałuje na egzystencję i odwrotnie – jest też przez tę egzystencję pobudzana i rozwijana.

James Clifford, opisując tę ludzką kondycję, zwraca uwagę, że już w samym codziennym bytowaniu wobec własnej kultury, jednostka wciąż napotyka różnorodności wzorów i paradygmatów, wciąż poddawana jest nowej kulturowej presji. Tym samym – stając wobec kultury – staje również wobec różnorodności jej wewnętrznych i zewnętrznych przejawów. To z kolei zmusza ją do aktywności, przekładającej się na tworzenie nowych form kulturowych i rozumienie tego, co wydarza się w świecie kultury. W swej analizie Clifford kładzie nacisk na mobilność człowieka. Przechodzenie z jednej formacji kulturowej w inną, skłania do poszukiwania nowych sposobów postępowania, przyjmowania tego, co napotkane lub próby wytworzenia swoich własnych wzorów i paradygmatów. Przywodzi to na myśl pojęcie „hybrydalności" Helmutha Plessnera, pozwalające ująć koncepcje Clifforda w pełniejszym wymiarze.

Plessner pisze o hybrydalności człowieka, wskazując przede wszystkim na możliwości, jakie tkwią w jego istnieniu. Człowiek jest sam dla siebie zadaniem, które ma wypełniać, rozwijając swoją kondycję. O hybrydalności wspomina też Clifford w kontekście sytuacji człowieka współczesnego i pytań o jego kondycję: czy został wykorzeniony, czy może stał się hybrydą stwarzającej się, nowej świadomości? Historia zarówno poszczególnych jednostek, jak i współczesności, zmusza Clifforda do teoretycznego rozważenia zagadnienia tożsamości wobec zmiany współczesnego świata. Zmiany, której nie traktuje on jednak jako zaburzenia czy też załamania właściwego porządku rzeczywistości. Przeciwnie – współczesność okazuje się według Clifforda o wiele bardziej sprzyjająca twórczości niż wcześniejsze „niezmienne" („statyczne") modele kulturowe[9]. Świat staje się tym samym otwarty i hybrydalny właśnie[10].

Porządek kulturowy ulega przeobrażeniem zwłaszcza po roku 1950, który odegrał rolę linii demarkacyjnej kolonialnego i postkolonialnego świata – kiedy to „inny" wkracza do „naszego" świata, a różnorodność staje się oczywistością wewnętrzną każdej kultury[11]. Dla Clifforda uchwycenie porządku zmian i tego, co w so-

[8] Por. J. Friedman, *Routing Roots and Rooting Router: A Cosmopolitan Paradox*, „Current Anthropology" 1998, vol. 39, s. 733.

[9] Por. J. Clifford, *Kłopot z kulturą*, tłum. E. Dżurak [et al.], Warszawa 2000, s. 12.

[10] Por. J. Friedman, *op. cit.*, s. 733.

[11] Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 13.

pis 2-2009.indd 100 2010-05-27 15:22:00

bie one niosą, umożliwia zrozumienie przypadku jednostkowości, a więc odwołanie się do doświadczenia egzystencji jednostki uwikłanej w kulturę. Zmiana dokonuje się bowiem poprzez jednostkowość. A w kulturze, gdzie różnorodność ma pierwsze i podstawowe znaczenie, jednostkowość świadczy o wyłaniającym się porządku lub utrzymuje stare wartości i zasady działania – jednostka bowiem jest tym, co porządek ów afirmuje, podtrzymuje lub zmienia i konstytuuje na nowo.

W analizie Clifforda współczesność, odsłoniwszy nowy porządek, jednocześnie pokazała to, co w kulturze wydaje się od zawsze istnieć jako podstawowe. Chodzi o tożsamość i jej poszukiwanie egzystencji wobec kulturowych uwarunkowań. Tożsamość, która nie jest niezmienną metafizyczną zasadą, a „stale rozgrywającym się procesem, spornym politycznie i historycznie niedokończonym”[12], co więcej – „zależy od okoliczności a nie od esencji”[13]. Wprowadza to nowe możliwości mówienia o kulturze i człowieku. Tożsamość przede wszystkim pozostaje kulturowym konstruktem, zależnym od historycznych uwarunkowań. Współcześnie dodatkowo na tożsamość oddziałuje spotkanie z tym, co zewnętrze wobec danej kultury. Clifford, wskazując na przełom postkolonialny, równocześnie odwołuje się do dwóch doświadczeń wpisanych w spotkanie z odmiennością kultury i równolegle zmianę własnej kulturowej postawy.

Malinowski i Conrad (bo o ich doświadczenia tu chodzi), zestawieni przez Clifforda, okazują się podróżnikami poszukującymi przede wszystkim prawdy o własnej, na nowo nabywanej tożsamości[14]. Podobnie jak człowiek globalnego świata, wyruszają z pierwotnie danej im kulturowej rzeczywistości[15], która powoli przestaje być ich światem, stając się jedynie wspomnieniem, bagażem (a może nawet i balastem) intelektualisty i literata. Zderzenie z odmiennością, którą Malinowski bada, a Conrad – przekłada na artystyczną kreację, przynosi doznanie inności. Jednakże, jak wskazuje Clifford, nastawienie do innego zawiera się już w uprzednim kulturowym paradygmacie. Innymi słowy, Malinowski patrzy na Trobriandczyków jeszcze z perspektywy kolonizatora-Europejczyka, wartościując i porównując. Spotkanie z innym, jak opisuje Clifford, zawsze okazuje się swoistym „wkraczaniem w świat, gdzie wszystko jest ze sobą powiązane, jest się zawsze, choć w różnym stopniu *nieautentycznym*, pochwyconym między jakieś kultury, wplątanym w inne”[16]. Zestawienie doświadczeń codziennych człowieka, posiłkowanie się doświadczeniem świadomego badacza, antropologa, jakim był Malinowski czy też intelektualisty Conrada, stanowi celowy zabieg Clifforda pokazujący powszechność „kłopotu z kulturą”. Uświadamia fakt, że każdy wobec kultury musi odszukać siebie.

W myśleniu Clifforda ujawnia się jeszcze jedna ważna kwestia. Oprócz oczywistej różnicy: pomiędzy zwykłym człowiekiem, na wpół świadomym swej kultury, którego wysiłek zrozumienia siebie wydaje się dość nikły, a naukowcem i pisarzem rysuje się różnica co do samego zrozumienia bycia-w-świecie kultury i bycia-wobec-

[12] *Ibidem*, s. 16.

[13] *Ibidem*, s. 18.

[14] Por. A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum., I. Kołbon, Kraków 2005, s.183.

[15] Ojczyzny, małej ojczyzny, przestrzeni, w której zostali wychowani i która dała im pierwsze kulturowe warunkowanie.

[16] J. Clifford, *op. cit.*, s. 18.

pis 2-2009.indd 101 2010-05-27 15:22:00

kultury. Clifford pokazuje, jak Malinowski i Conrad dostrzegają zależności pomiędzy własnym myśleniem – tradycją – a nową kulturą, jaka się przed nimi wyłania. Mimo całej tej świadomości, w zderzeniu z innością – Malinowski i Conrad, a wraz z nimi my, czytelnicy Clifforda – dowiadujemy się czegoś jeszcze. Inny – kultura, człowiek – stawiają nas wobec nowej formy świadomości. Doświadczenie inności nie tylko może wyrwać z pierwotnego, kulturowego zakorzenienia, ale również z własnej egzystencji, zaburzając nasze rozumienie samych siebie. W ten sposób wkraczanie w świat nowej kultury, odkrywanie jej wewnętrznych i zarazem swoistych powiązań (wzorów, zasad, norm, wartości) okazuje się równoczesnym odkrywaniem siebie. Ale odkrywanie dokonuje się w sytuacji zaburzenia. Nowy porządek przewartościowuje nasze uprzednie doświadczenia. Można powiedzieć, że to, co łączy każdego z nas, Malinowskiego i Conrada, to właśnie doświadczenia „kulturowego bycia pomiędzy", wybicia z rutyny, doświadczenia siebie i świata, kulturowej podróży, jaką podejmuje się w swym życiu[17].

Clifford idzie jednak dalej, pokazując, że „kulturowe pomiędzy" rozciąga się we współczesnym świecie jako wspólne doświadczenie wszystkich ludzi, będąc ogólną praktyką egzystującej jednostki. Niezależnie od różnic kulturowych ludzie postawieni zostali wobec nowej, rodzącej się formacji istnienia; podobnie jak Malinowski (czy bohaterowie powieści Conrada), muszą zadać sobie jeszcze raz pytanie o własną kondycję i znaczenie własnej tradycji. Tym samym uwikłanie człowieka w kulturę nabiera nowego znaczenia, nie tylko jako odbieranie kształtujących bodźców, lecz także – wezwanie do poszukiwania pomiędzy przyjmowanymi bodźcami tego, co ważne lub pożyteczne. Ciągłość tożsamości i kultury staje się przeszłym fenomenem. Jak pokazuje Clifford, człowiek w XX wieku zaczyna „improwizować" i „gromadzić", używając do skonstruowania kulturowej tożsamości nierzadko mediów, symboli i znaczeń przekazywanych mu przez inne kultury[18]. Tradycja staje się polem zmiany i modyfikacji, przestrzenią znaczeń, po które sięga się w dowolny sposób.

Doświadczenie codzienności (czyli doświadczenie przeciętnego człowieka, który nie dokonuje zbyt szczegółowej analizy własnej sytuacji), tak jak i doświadczenie każdego antropologa (którego praca nastawiona jest na zrozumienie), pokazuje relację, jaka zachodzi między jednostką a kulturą – relację skazującą na rolę wzajemnej zależności. Kultura zawsze jest bowiem dana przez jednostkę, staje się ekspresją jej życia i rozumienia[19]. Antropolog, spotykając się ze swoim informatorem i przez niego badając kulturę, uczestniczy w zdarzeniu, które – niczym w laboratoryjnych warunkach – odtwarza i pokazuje pewien ważny element rzeczywistości. Informator to dla antropologa przedstawiciel i wyraziciel kultury. To, co sam jest w stanie zrozumieć i przekazać, trafia do badacza, który następnie dokonuje interpretacji. Zrozumienie kultury wyłania się zatem z dialogicznej współpracy pomiędzy antropologiem a informatorem, tym, kto jest z zewnątrz, a tym, kto jest we-

[17] Por. E. Baldwin [et al.], *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Warszawa 2007, s. 204.

[18] Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 22.

[19] Por. *ibidem*, s. 33.

pis 2-2009.indd 102 2010-05-27 15:22:00

wnątrz[20]. I pozostaje to w pewnym sensie wiedza nieweryfikowalna, gdyż opiera się na doświadczeniu wewnętrznym samego informatora, jego wewnętrznym przeżyciu danego mu kulturowego świata. Ta sytuacja, jak wspomniałam, ma charakter laboratoryjny, gdyż ujawnia w dość sztucznej sytuacji proces odbywający się na co dzień. Kultury doświadczamy przecież poprzez kontakt z drugim człowiekiem, w relacji rozwijającej się między jednostkami. Jeden słucha, drugi przekazuje. Kultura współtworzy się w takiej właśnie dialogicznej relacji – poprzez działania, sensy i znaczenia, jakie przekazuje się we wzajemności – byciu wobec drugiego, inności, różnorodności. Interpretacja hermeneutyczna okazuje się tu jedyną możliwą metodologią: słuchając informatora, badacz nanosi swoje własne, uprzednio zdobyte wiadomości lub kategoryzuje przekazane mu informacje podług własnych kulturowych standardów[21]. W ten sposób wyłania się pewne rozumienie kultury, które z kolei pociąga za sobą odpowiednią kulturową postawę. W życiu jednostka, będąc w relacji z innym, w taki właśnie sposób postępuje, przejmując, interpretując, czy odrzucając (w razie sprzeciwu, niezgody lub niezrozumienia) prezentowaną jej kulturę oraz jej odmienność. Narastanie tożsamości poprzez kulturowe czynniki i historię, o jakim pisze Clifford, okazuje się właśnie takim kształtowaniem w relacji pomiędzy jednostkami, uzewnętrznieniem i poszukiwaniem właściwego kulturowego wymiaru.

Trzeba pamiętać o jeszcze jednym: każdy informator (tak jak każdy człowiek) ma możność interpretowania i „stwarzania" swojej kulturowej opowieści tylko w obrębie szans, jakie oferuje mu jego własna kultura. I tu relacja „jednostka – kultura" nabiera owego specyficznego uwarunkowania. Jednostka może ustosunkować się, czerpać z kultury, nie może jednakże poza jej granice wykroczyć. Poznając inne cywilizacje, ciągle robi to w perspektywie tej własnej, narzuconej, bądź wybieranej – zawsze jednak oddziałującej na nią swymi paradygmatami. A prosty fakt, że wyrażamy się (wyrażamy kulturę) w obrębie tekstu, symboli i znaczeń, pokazuje nasze ograniczenie czy zawężenie do tychże właśnie: języka, symboli i znaczeń[22].

Przedstawiając antropologiczne zagadnienia Clifforda, George E. Marcus zauważa, że w takiej właśnie dialogiczności leży istota myślenia amerykańskiego badacza: dla Clifforda liczy się przede wszystkim, wraz z odkryciem zmienności i różnorodności, uchwycenie polifonii rzeczywistości. W odpowiedzi na taką właśnie sytuację badanie kultury może odbywać się poprzez poszukiwanie sensu, który wyłania się w rozmowie, dialogu pomiędzy badaczem a informatorem, w dialogu pomiędzy ludźmi, w szeregu pytań, które człowiek może zadawać sobie sam[23].

„Truizmem stało się stwierdzenie, że jednostka jest kulturowo warunkowana. […] Chcę jednak uhistorycznić stwierdzenie, że *ja* jest ukształtowane kulturowo ."[24] Dla Clifforda jednostka, zawsze będąc w kulturze, w sposób oczywisty zostaje przez nią uwarunkowana i ukształtowana. Truizm polega przede wszystkim na niezrozumieniu, co właściwie oznacza owo kulturowe warunkowanie. Ruth Benedict

[20] Por. P.A. Roth, *Ethnography without Tears*, „Current Anthropology" 1989, vol, 30, nr. 5, s. 558.
[21] Por. R. Borofsky, *Person and Myth by Clifford James*, „Man (New Series)", 1985, vol. 18, s. 415.
[22] Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 97.
[23] Por. G.E. Marcus, *The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork*, [w:] *The Fate of Culture*, red. S.B. Ortner, brak wydawnictwa, miejsca I roku wydania, s. 93-94.
[24] J. Clifford, *op. cit.*, s. 105.

pis 2-2009.indd 103 2010-05-27 15:22:00

we *Wzorach kultury* pokazała bardzo dobitnie, jak człowiek, wyrastając w danym środowisku kulturowym, czerpie wzorce postępowania, jakie prezentuje mu się w pierwszych latach jego życia. W koncepcji Benedict to właśnie dziecko nabywa cechy kulturowe, uczy się języka, oraz dostaje podstawowe informacje o tym, jak postępować, co myśleć o świecie, czy o drugim człowieku. Takie kulturowe „wpisywanie" określonych cech (a dokładniej wzorów kultury) powoduje, że cywilizacja, w jakiej człowiek wyrasta, staje się niemalże jego drugą naturą, warunkującą często w sposób nieuświadamiany ludzkie postępowanie. Kody kulturowe wpisane nam w dzieciństwie oddziałują z taką samą siłą i tak samo nieświadomie, jak odruchy bezwarunkowe, od których różnią się jedynie tym, że są nabywane w toku kulturacji. Co więcej, nabywając nowe wzory kulturowe, zawsze dajemy pierwszeństwo tym wyuczonym z dzieciństwa. Innymi słowy, kultura, w której wyrośliśmy, staje się niepodważalnie naszą pierwszą i najważniejszą motywacją oraz determinacją działania – wewnętrzną strukturą kulturową. Wszelkie później wyuczone wzory okażą się wobec tej pierwszej wtórne i powierzchowne. Jesteśmy tym, czym staliśmy się dzięki kulturowemu przystosowaniu do świata.

James Clifford poniekąd odchodzi od takiego myślenia o kulturze i jej mocnym warunkowaniu, chociaż nie rezygnuje z samego kulturowego warunkowania – postrzega je jednak w innej perspektywie. Uhistorycznienie tego zagadnienia, jakie proponuje, odsłania przede wszystkim dynamikę całego problemu: kultury i jej oddziaływania na człowieka.

Robiąc krótki, historyczny przegląd sposobów, na jakie rozumiano oddziaływania kultury na jednostkę oraz jej egzystencję, Clifford podkreśla nieustanną zmianę tego rozumienia. I tak, według badacza, w XIX wieku traktowano determinizm kultury i jednostki, jako oddziaływanie czegoś powszechnego na jednostkowy byt: jedną dziejową konieczność, która w kolejnych etapach swojego rozwoju wpływała na człowieka i popychała go do dalszego rozwoju[25]. Zapewne Clifford ma na myśli takie koncepcje, żywotne w owym czasie, jak chociażby historiozofia Hegla. Wprawdzie nie ujawnia on dokładnie swoich źródeł, wiadomo jednak, że odnosi się do rozumienia historii w kategoriach absolutystycznych, uznających kulturę za jedność, rozbitą co najwyżej na różne momenty dziejowe. Interpretacja determinizmu, jakiego doświadcza jednostka wobec kultury, opiera się też na statycznym rozumieniu tejże – jako jedynej i zmierzającej do jedynego celu. Przełom, jakiego Clifford dopatruje się w roku 1900, wiąże się z wprowadzeniem wielości kultur w miejsce jednej dotychczasowej i jednej dziejowości, obejmującej wszystkie przejawy ludzkiego życia. Uświadomienie mnogości formacji kulturowych zaburza dotychczasowy statyczny obraz. Różnorodność zakłóca porządek historiozoficznego wywodu. Co więcej, w XX wieku okazuje się, że jednostkowość, taka, jaką wypracowała koncepcja filozofii europejskiej, wcale nie stanowi idei powszechnej. Każda kultura tak naprawdę kształtuje odrębne rozumienie człowieka. W ten sposób determinacja jednostki zaczyna się już w momencie, w którym kultura ją wytwarza (jako koncepcję albo formę egzystencji[26]), bądź kiedy w jej miejsce wprowadza inne kategorie.

[25] Por. *ibidem*, s. 105.

[26] W kulturze jednostka wypracowywana jest jako suma pewnych cech i zachowań kreowanych przez ludzi w toku definiowania człowieka. W ten sposób kultura daje pojęcie, koncepcję człowieka, tłumaczącą, czym jest jego indywidualność i egzystencja.

pis 2-2009.indd 104 2010-05-27 15:22:00

Wraz z odkryciem różnorodności kultur w XX stuleciu pojawia się napięcie, wprowadzone przez postkolonialny kompleks. Pisał już o tym Clifford Geertz, zaś James Clifford w swym opisie przemian nastawienia do kultury i uwikłanej w nią jednostki, używa tego fenomenu jako jednego z kluczowych elementów doświadczania własnego „ja" w tej dziedzinie. Po pierwsze, zauważa on, iż w XX wieku – poprzez ujawnienie się innych kultur jako równorzędnych i równocześnie wewnętrznie spójnych, samoistnych oraz specyficznych – kultura europejska, a także kultura kolonizatorów, zostaje sprowadzona do jednego szeregu razem z innymi. Wobec wcześniejszej dominacji stanowi to niewątpliwe jej marginalizację. Dlatego, z jednej strony, pojawia się przekonanie, że wiedza o kulturze nie może pozostać domeną jednego paradygmatu myślenia, wymaga bowiem zrozumienia wielu wzorców i dyskursów, przyjęcia ich sposobu myślenia o świecie[27]. Z drugiej strony, jak to ujmuje Clifford, „kondycja bycia poza centrum" „w świecie odmiennych systemów znaczeniowych" prowadzi do uformowania nowej świadomości[28]. Wszystko to wiedzie zaś do odkrycia kondycji nowoczesnej (czy ponowoczesnej, jak by woleli niektórzy myśliciele[29]), która przede wszystkim, zmagając się z własną tożsamością, zostaje skonfrontowana z innymi jej odsłonami, w odmiennych kulturowych wymiarach. Dlatego też znaczenie „ja", jednostkowości, które – jak podkreśla Clifford – zawsze stwarza się wobec określonych kulturowych warunków, zostaje poszerzone o doświadczenie różnorodności, jakie tej jednostce oferuje jej kultura. W ten sposób „jednostka manewruje w obrębie ograniczeń i możliwości danych przez zinstytucjonalizowany zestaw zbiorowych praktyk i kodów"[30].

Wojciech Burszta w książce *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie* przedstawi klarownie historię takiego budowania tożsamości wobec kultury. Przede wszystkim (podobnie zresztą, jak Clifford) pokazuje, jak świadomość człowieka stwarza się wobec kultury. Jak dla Clifforda, tak i dla Burszty fenomen ten okazuje się swego rodzaju oczywistością, truizm bowiem stanowi stwierdzenie, że człowiek to istota na wskroś kulturowa i przez kulturę stwarzana. Chodzi jednak o to, że we współczesnym świecie człowiek stwarzany jest przez kulturę na dość szczególnych i osobliwych warunkach. Burszta (na wzór rozważań Rolanda Barthesa) pokazuje, że człowiek żyje w świecie wielu narracji, z których stwarza spójną opowieść o sobie samym – swoją tożsamość. W porównaniu do przeszłości, w której tożsamość obejmowała dość ograniczone kulturowo elementy opowieści, a człowieka stawiano wobec spójnych narracji i opowieści, współcześnie możemy czerpać z wielu źródeł i z wielu narracji. Spójność tożsamości zależy od naszych wyborów, od tego, jak pokierujemy swoją egzystencją. W ten sposób to każdy z nas – poprzez podejmowane decyzje – buduje własne „ja" wobec wielu narracji i historii. Tożsamość zależy od nas w stopniu, w jakim wcześniej nie było to spotykane ani możliwe, ponieważ to przyjmowana przez jednostkę narracja pozwala na nadawanie

[27] Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 106.

[28] Por. *ibidem*, s. 106.

[29] Ponieważ dla samego Clifforda kwestia terminologii „nowoczesne – postnowoczesne" jest nieistotna. Dlatego – dla jasności wywodu – postanawiam nie wchodzić w tę rozległą i obarczoną już dzisiaj szeroką tradycją problematykę.

[30] J. Clifford, *op. cit.*, s. 107.

pis 2-2009.indd 105 2010-05-27 15:22:00

sensu rzeczywistości[31]. Człowiek, z jednej strony, czerpie z kontekstu kulturowego i przezeń jest kształtowany; a z drugiej strony, wybierając to, co jest dla niego najwłaściwsze (czy najbliższe, najbardziej odpowiednie), tworzy wobec tego kontekstu własną spójność znaczeń, własne rozumienie otaczającego go świata[32]. „Narracja jest tedy szczególną strukturą rozumienia, dzięki której ujmujemy zdarzenia naszego życia"[33].

We współczesnym świecie człowiek otrzymuje jednak coraz więcej elementów rzeczywistości, pomiędzy którymi może wybierać i tym samym – tworzyć z nich swoje opowieści. Globalizacja powoduje przede wszystkim skurczenie się tak zwanego „naszego świata", a więc rzeczywistości, którą znamy i traktujemy jak własną (kulturę, społeczność, ojczyznę), oraz włączenie do tej znajomej rzeczywistości zupełnie obcych elementów. Środki przekazu pozwalające na coraz szybszy i większy przepływ informacji o tym, co zewnętrze i obce, niwelują różnice, zacierają obcość. Zewnętrzność innej kultury (jej problemy, wzory i narracje) przenika do wnętrza „naszej" kultury, stając się coraz bardziej składnikiem „naszej" codzienności. Dzięki temu człowiek może żyć nie tylko życiem swojej własnej kultury, ale również czerpać wiele z kultury obcej, przejmować pewne „zewnętrzne" narracje i kształtować z nich swoją własną opowieść. I może to robić nie na zasadzie egzotycznej inspiracji, lecz włączając w system swego myślenia elementy systemu, który poprzez prezentację w mediach staje się i tak obecny jako codzienny. Co najważniejsze, znikają tradycyjnie ukształtowane sztywne ramy. Występuje, jak pisze Burszta, „zanik trwałych i niepowtarzalnych kontekstów kształtowania się indywidualnych biografii zmuszając jednostki do budowania własnej tożsamości z materiałów najróżniejszych proweniencji, które wszakże nie składają się na jakąkolwiek spójną i skończoną całość narracyjną. Jednostka tedy wyłuskuje z tego, co ma do dyspozycji, elementy, które w jej mniemaniu pozwalają zachować pewność podmiotowej tożsamości"[34].

Opisywany przez Bursztę fenomen wskazuje, moim zdaniem, na jeszcze jeden ważny moment. Człowiek współczesny, pozbawiony tradycyjnie rozumianego wsparcia, jakie znajdował w ścisłych ramach kulturowego warunkowania (wzorach postępowania, paradygmatach myślenia), stara się odszukać na własną rękę spójność i gwarancję własnej tożsamości. Jak pisał Linton, jesteśmy istotami, które posiadają mocną potrzebę doświadczania gwarancji, spójności i jedności[35]. Jak sądzę, potrzeba ta ujawnia jeszcze jedną zmianę, jaka zaszła w nastawieniu do człowieka w kulturze europejskiej. Jak wspomniałam na początku tego rozdziału, istnieje pewna tradycja mówienia o ludziach, tradycja kształtująca rozumienie nas samych oraz naszej kultury. Widać w niej wyraźnie odchodzenie od metafizycznego rozumienia istoty ludzkiej, a tym samym – przekreślenie prób poszukiwania jednej definicyjnej cechy, jedności natury ludzkiej. Człowiek zatraca tym samym najpierw jedność metafizyczną, która gwarantowała istnienie wspólnej istoty, aspektu formalnego kształtującego

[31] Por. W. Burszta, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, s. 223.

[32] Por. S. Hegeman, *Patterns for America. Modernism ant the concept of culture*, Princeton, New Jersey 1999, s. 195.

[33] W. Burszta, *op. cit.*, s. 224.

[34] *Ibidem*, s. 226.

[35] Por. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum., A. Jasińska-Kania, Warszawa, 2000, s. 28 i n.

pis 2-2009.indd 106 2010-05-27 15:22:00

ludzki byt. Z czasem zatraca też jedność, jaką gwarantowała mu przynależność do określonej formacji kulturowej. W ten sposób współcześnie staje on wobec wielu narracji i kulturowych opowieści, spośród których może dowolnie wybierać. Tym, co popycha go do tego wyboru, co każe mu poszukiwać tożsamości i pewnej cechy fundującej jedność z innymi oraz wobec innych, okazuje się właśnie owa potrzeba odczuwania jedności oraz tożsamości[36]. Już na początku filozoficznych rozważań o człowieku Arystoteles pokazał, że człowiek jest „zwierzęciem stadnym", a dokładniej – „politycznym" (*zoon politikon*) i – choć zmieniają się sposoby myślenia o nim – jego „stadna/społeczna natura" daje o sobie znać. Zatem w świecie, w którym nie ma spójnych i zamkniętych ram kulturowych, człowiek, poszukując – tak jak to czynił od zawsze – bezpieczeństwa, poszukuje spójności własnej narracji.

Dwuznaczność, jaką (przy okazji swych rozważań o tożsamości) eksponuje Burszta, ukazuje dobrze problem uwikłania jednostkowości w kulturę, a więc tego, co indywidualne, w to, co powszechne i ogólne. Z jednej strony, tożsamość kształtowana jest przez jednostkę wobec kulturowych uwarunkowań. Z drugiej strony, w badaniach socjologicznych daje się zauważyć, jak „każda rola odgrywana przez jednostkę w społeczeństwie *niesie* ze sobą pewną tożsamość"[37]. Zatem to zewnętrznie przyjmowana społeczna rola kształtuje człowieka, nadaje mu tożsamość, wynikającą z przyjmowanej przez niego pozycji w świecie społecznych relacji. Stawiając problem w ten sposób, Burszta ukazuje dwuznaczność tożsamości, rozumianej jako poszukiwanie siebie i sposób patrzenia na świat oraz zespół wzorów i zachowań, które – naddane jednostce – fundują jej wewnętrzną spójność oraz równocześnie współkonstytuują rzeczywistość zewnętrzną. „Tak więc tożsamości są nadawane społecznie, w takim też trybie są potwierdzane, a także – bywają przecież i takie sytuacje – cofane. Są zatem dynamiczne, zmienne w czasie, rodzące się na przecięciu wzajemnej interakcji *ja* i *społeczeństwa*"[38].

Tożsamość kształtuje się więc na przecięciu, tak samo, jak na granicy pozostają ludzka indywidualność i to, co powszechne, zaczerpnięte z ogólnych elementów kulturowo narzucanych postaw. Kiedy zatem pytamy o człowieka, widać wyraźnie, że nie tylko odsłania się przed nami oczywista prawda jego uwikłania w kulturowy system. Przede wszystkim ujawnia się, że „ja" jest mieszaniną elementów kształtującej je kultury, własnego stosunku do tego, co na nie wpływa, zarówno wyborów zależnych od tego, co zewnętrzne, jak i próby samodzielnego nastawienia do rzeczywistości. Nawet nałożenie zewnętrznej, a przez to warunkującej, roli społecznej nie jest do końca tak jednoznaczne. Jak pokazał to zresztą już w swej filozofii Plessner, człowiek zawsze stosunkuje się do tego, co nadane mu z zewnątrz, zawsze też może wprowadzić własne rozumienie i postępowanie w ramach narzuconej mu roli. To, co zewnętrze i ogólne, zawsze styka się z przepracowującą je świadomością. Dlatego człowiek znajduje się na styku warunkującej go rzeczywistości kulturowej i własnej, stosunkującej się do niej, świadomości. Dlatego też Clifford podkreśla ów ruch jednostkowości, jej „manewrowanie" wobec kulturowych zmiennych.

[36] Potrzeba, o której pisał nie tylko Linton: w klasycznej antropologii znajdziemy jej wyraz pismach Malinowskiego, w filozofii można sięgać jeszcze dalej – choćby do prób Hume'a.

[37] W. Burszta, *op. cit.*, s. 224.

[38] *Ibidem*, s. 225.

pis 2-2009.indd 107 2010-05-27 15:22:01

Z tego powodu Clifford mówi też o „synkretycznej, postkulturowej" sytuacji[39]. Burszta – za Barthesem – pisał o narracjach, Clifford z kolei mówi o wielości głosów. „W świecie, w którym zbyt wiele głosów mówi jednocześnie, […] w zurbanizowanym wielonarodowym świecie instytucjonalnej tymczasowości […] gdzie korzenie każdego są w pewnym stopniu podcięte – w takim świecie coraz trudniejszą rzeczą staje się połączenie ludzkiej tożsamości i znaczenia ze spójną kulturą czy językiem"[40]. Wykorzenienie odnosi się przede wszystkim do utracenia stałych granic i barier odpowiadających za kulturowe oddziaływanie na człowieka.

Sytuację tej szczególnej zależności jednostki wobec kultury oraz granicznego istnienia jednostkowości i powszechności kulturowych wzorów James Clifford omawia, jak już wspominałam, na podstawie doświadczenia Malinowskiego – badacza i człowieka. Podobnie jak Clifford, Geertz[41] widzi w życiu i działalności naukowej Malinowskiego swoiste zderzenie tego wszystkiego, co kształtuje istotę ludzką, co pozwala jej na uświadomienie sobie, kim jest i kim próbuje być. Adam Kuper wprowadza istotny komentarz do analiz Clifforda: „Malinowski i Conrad zostali opisani przez Clifforda jako paradygmatyczni uciekinierzy intelektualni, podróżujący po egzotycznych zakątkach, usiłując odnaleźć samych siebie, co z góry skazane jest na niepowodzenie"[42]. Przede wszystkim, jak już wspomniałam, w ujęciu Jamesa Clifforda Malinowski doświadcza wykorzenienia, które stanie się udziałem ludzi końca XX wieku. Innymi słowy, staje się on przez splot okoliczności człowiekiem przeżywającym sytuację współcześnie należącą do sfery codzienności. Dla Clifforda Malinowski to jednostką wykorzeniona, ponieważ musi zmagać się z rzeczywistością nowej, obcej kultury. Dodatkowo punktem odniesienia, jaki się przed nim rysuje, nie jest jego własna kultura, lecz kultura, do której pretenduje lub z którą chce się zasymilować. A zatem, jak przekonuje Clifford, w *Dzienniku* Malinowskiego można znaleźć opis „niestabilności" i „zmieszania innych głosów i innych światów"[43]. Malinowski buduje swoje „ja" w poczuciu pewnego kryzysu tożsamości, jaki przyszło mu przeżywać. Jako człowiek wyrosły w określonej rzeczywistości kulturowej doświadcza najpierw przeniesienia w obszar innego paradygmatu kultury europejskiej – angielskiej. Już ta pierwsza różnorodność kulturowych paradygmatów mocno zaznacza się w życiu polskiego uczonego. Przy okazji Clifford pokazuje również pewne podobieństwo kultury europejskiej do sytuacji amerykańskiej. Obszar tej pierwszej dzieli się bowiem na szereg odmiennych państwowych formacji, a tym samym – różnorodnych społecznych uwarunkowań. Malinowski musiał wyjść z jednej, spójnej rzeczywistości, by zacząć żyć w nowej. W jego wypadku oba te aspekty odnoszą się jednak od wspólnego kulturowego dziedzictwa (Europy). Mimo wspólnego mianownika – tradycji tego kontynentu – pojawiające się różnice obyczajowe czy językowe, które narzucają inny sposób myślenia i działania, do pewnego stopnia wytrącają badacza z jego „utartych praktyk". Świat różnorodności kulturowej roz-

[39] Por. P. Jackson, *Map of Meaning*, Routledge, London, New York 1994, s. 173.

[40] J. Clifford, *op. cit.*, s. 108.

[41] Clifford Geertz dla Jamesa Clifforda był przede wszystkim nauczycielem, który wyznaczył pewne ścieżki badawcze i sposoby mówienia o kulturze. Dlatego zajmując się Jamesem Cliffordem należy pamiętać również o Cliffordzie Geertzu.

[42] A. Kuper, *op. cit.*, s.183.

[43] Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 116.

pis 2-2009.indd 108 2010-05-27 15:22:01

poczyna zatem swe oddziaływanie, które koroduje to, co pierwotnie kulturowo zostało uczonemu naddane. Spotkanie z Trobriandczykami buduje następną przestrzeń kształtowania się „ja" Malinowskiego. W tym spotkaniu ma on już do czynienia z radykalnie odmienną kulturą. Tu nie da się odnaleźć wspólnego mianownika tradycji, płaszczyzny czy porozumienia ufundowanego na jednym kulturowym doświadczeniu. Wejście w relację z tak radykalną odmiennością, jak pokazuje Clifford, rodzi kryzys tożsamości człowieka, który tego dokonuje[44].

Kryzys ten posiada jednak pozytywny charakter, niczym dezintegracja pozytywna – pozwala na wydobycie autentyczności „ja" badacza. Okazuje się, że człowiek – wobec kulturowej różnorodności, rozbicia spójnych ram własnej kultury i doświadczenia otwartości, zmiany – sam zaczyna się zmieniać. I choć jest to proces bolesny, sama zmiana może znamionować pozytywne przekształcenie jego świadomości. Jak pokazuje Clifford, proces ten zaczyna się od poczucia rozbicia, wykorzenienia. Z czasem jednak może się okazać, że w sytuacji niezadomowienia we własnej kulturze i odczucia nowości tego, co obce, człowiek może nabrać szczególnej samoświadomości. Spotkanie z inną kulturą, kryzys, jakiego doświadcza Malinowski, zmęczony wobec Trobriandczyków i tego, co niesie ich kultura, wyostrza ową samoświadomość, pozwalając zobaczyć we własnym „ja" wszystko, co wcześniej było przed nim zakryte. Malinowski nie potrafi jeszcze do końca zrozumieć wydarzającej się zmiany i możliwości, przed jaką go ona stawiała. Stąd tworzy podwójne „ja" – antropologa (i to „ja" uwidacznia się w jego dziełach naukowych), który obiektywnie i beznamiętnie opisuje badaną rzeczywistość, oraz „ja" prywatne, zamknięte w *Dzienniku*, ukrywające pod maską profesjonalizmu emocje, niechęć, zmęczenie. Dla Clifforda Malinowski nie jest tak naprawdę wolnym człowiekiem. Wciąż jeszcze czuje potrzebę zachowania stałych i niezmiennych kulturowych reguł. Zmiana i różnorodność, których doświadcza, okazują się czymś, nad czym nie panuje. Malinowski po prostu jeszcze sobie nie radzi z sytuacją, z którą będzie musiał zmierzyć się człowiek współczesny. Obiektywizacja, jakiej dokonywał w swych antropologicznych badaniach, stanowiła dla Clifforda ewidentny zabieg umożliwiający uporządkowanie i zapanowanie nad emocjami, niepewnością i – być może – nawet strachem wobec rodzącej się nowej możliwości konstytuowania własnej tożsamości. Praca antropologiczna wprowadzała porządek do relacji, na które Malinowski nie potrafił odpowiedzieć, dotyczyły bowiem takiego typu spotkania, jakiego nie doświadczał wcześniej. Stąd metodyczna praca, racjonalizowanie i próba obiektywizacji stały się metodą radzenia sobie z własną emocjonalnością, słabością wobec tego, co obce i wykorzeniające[45]. Praca ta stała się próbą zachowania tożsamości tradycji związanej z traconą powoli kulturą. Reakcja ta wydawała się Cliffordowi zrozumiała, gdyż rozum człowieka broni się przed wszystkim, co zagraża porządkowi jego myślenia[46]. Dlatego Malinowski daje tylko możliwość wejścia w strukturalne relacje kultury trobriandzkiej, opis instytucji, ale nie buduje jej całościowego obrazu. W jego dziele brakuje wglądu w tę całość, gdyż badacz okazuje

[44] Por. *ibidem*, s. 117.

[45] Por. *ibidem*, s. 120.

[46] W ten sposób Clifford pokazuje też kłopot ze zdystansowaniem się do swojej własnej kultury oraz możliwością obiektywnego spoglądania na badaną rzeczywistość. Por. R. Borofsky, *op. cit.*, s. 416.

pis 2-2009.indd 109 2010-05-27 15:22:01

się przede wszystkim zajęty sobą, przeżyciem własnej obcości i, wobec egzotyki Trobriandczyków, poszukiwaniem jeszcze raz samego siebie.

Zabiegi obiektywizacji i racjonalizacji, jakich dopatruje się Clifford w naukowym działaniu Malinowskiego, prowadzą amerykańskiego badacza do wyjaśnienia jeszcze jednego mechanizmu – torującego już drogę do współczesnej postawy. „Kultura, fikcyjne wyobrażenie zbiorowe, jest podstawą indywidualnej tożsamości i wolności. Ale odkąd zaczęto postrzegać kulturę jako przedmiot i podstawę badań, jako jeden z systemów znaczeń, etnograficzne *ja* nie może już dłużej zapuszczać korzeni w bezpośredniej tożsamości”[47]. Problem Malinowskiego wynika przede wszystkim z jego nastawienia, które charakterystyczne było jeszcze dla mentalności traktującej świat wedle starych podziałów – jako świat stałych i zamkniętych formacji kulturowych. Tymczasem już sam Malinowski doświadcza dynamiki będącej immanentną cechą każdej kultury. Wzajemne oddziaływanie poszczególnych cywilizacji – według Clifforda – tylko przyspiesza lub nadaje dramaturgię zmianom i procesom zachodzącym wewnątrz każdej z nich. Badanie antropologiczne naświetla ich wewnętrzną strukturę, czyniąc z niej pewien konstrukt. Na co dzień jednakże mamy do czynienia z tym, co jest dla człowieka podstawowe i bezpośrednio jemu dane, co tak naprawdę często nie jest też racjonalizowane (bądź łatwo nie daje się sprowadzić do racjonalnych kategorii). Naukowy dystans, który miał ocalić Malinowskiego przed dezintegracją, okazał się jedynie zabiegiem. Człowiek wobec realności kultury nierzadko postępuje w nieprzewidywalny sposób. Nauka o kulturze daje tylko wgląd w pewne jej aspekty, tymczasem, jak pokazuje Clifford, na człowieka oddziałuje ona jako całość.

Czy zatem mamy tu do czynienia z manifestem Clifforda, pokazującym, że nauka o kulturze stała się czymś niemożliwym – sprowadzającym badane problemy do jednego aspektu? Nie sądzę, w ten sposób badacz pokazuje raczej, iż nauka nigdy nie bywa całkowitą obiektywizacją, stanowiąc raczej wychodzenie subiektywności do tego, co obiektywne, oraz próbę niezależnej klasyfikacji – ważną przede wszystkim dla samych badaczy, a nie tylko dla samej nauki. Ten sposób patrzenia na zmagania się nauki z kulturą podkreślał Clifford wskazując na jeszcze inny motyw – obserwatora i informatora.

James Clifford, podobnie jak Clifford Geertz, opisywał proces poznania, zaczynający się od wstępnego zakreślenia problematyki, jaką badacz chce się zająć, poprzez badania terenowe do zapisu i wyciągnięcia z niego wniosków. Już w pierwszym momencie – w chwili wyborów problemowych – mamy do czynienia z przypadkową bądź względną czynnością. Decyzję często dyktuje przypadek, a nie starannie przemyślane studia. Człowiek już na tym etapie wykazuje się więc przypadkowością i ograniczeniem swoich wyborów oraz myślenia, a to, co racjonalne, zostaje osłabione przez zwykły los. Przypadkowość, której często nie bierze się pod uwagę – traktując wybory uczonego jako całkowicie świadome i do końca przeanalizowane.

Podczas badań terenowych badacz styka się z tym, co inne. Tak, jak Malinowski, zaczyna walczyć ze swoimi skłonnościami, emocjami, a przede wszystkim

[47] *Ibidem*, s. 121.

pis 2-2009.indd 110 2010-05-27 15:22:01

– mniej lub bardziej świadomie – przenosi na badaną rzeczywistość własne paradygmaty myślenia. Clifford pokazuje, jak sprawa komplikuje się dodatkowo, gdyż w badaniach terenowych bardzo ważny okazuje się informator: drugi człowiek, który pomimo swej obcości i odmienności ma się stać kimś zaufanym, przewodnikiem po poznawanej rzeczywistości, i z którym współpraca wydaje się nieunikniona. Dla Clifforda to właśnie w tym momencie ujawnia się największy problem przejścia pomiędzy subiektywnością a obiektywnością. Informator pozostaje bowiem człowiekiem z „wewnątrz", żyje i postępuje podług zasad, które badacz próbuje rekonstruować i wydobyć z jego opisu.

Pierwszym metodologicznym problemem (tak naprawdę wielokrotnie spotykanym w filozoficznych rozważaniach) okazuje się relacja podmiotu poznania do swego przedmiotu. W pracy informatora następuje pewna autorefleksja. Musi on zobiektywizować w niej własne przeżycia. Uchwycić to, co kształtuje jego zachowanie i myślenie. Przekaz informatora może nie być obiektywną wersją kulturowego wydarzenia, a jedynie jego własną interpretacją, ekspresją wewnętrznego przeżycia, wrażenia kultury. Z kolei badacz – nawet wobec najbardziej zdolnego do obiektywizacji informatora – może zachować swoje własne kategoryzacje, nakładając na słowa badanego interpretacje płynące z jego własnych kulturowych założeń. W ten sposób obiektywność i czystość podmiotu poznania pozostaje daleka od Kartezjańskiego postulatu czystości i niezależności. Relacja „podmiot – przedmiot poznania" zostaje na wejściu zaburzona, ponieważ kultura zawsze okazuje się tak naprawdę zarówno częścią poznającego podmiotu, jak i poznawanego przedmiotu. Zawsze też kultura spotyka się z interpretacją, reinterpretacją lub uświadamianym procesem autorefleksyjnej opowieści.

Ostatni moment pracy badawczej – podkreślany przez Clifforda – to przejście do konkluzji, opis, jakiego dokonuje antropolog – z założenia mający stanowić obiektywne i niezależne ujęcie prezentowanej kultury. James Clifford, podobnie jak Geertz, zdaje sobie sprawę, że obiektywizacja nie jest możliwa, że zawsze obciążona będzie wyrastającym z innej kultury subiektywizmem. Pozostaje poszukiwanie głębokiego zrozumienia, gdyż – jak to ujmuje Thomas McCarthy – krytyczne nastawienie pozwala dostrzec kłopot z formułującą się wiedzą o obcej kulturze, pozwala uzmysłowić sobie, że raczej tworzy się pewne konstrukty poznawcze niż stałe definicje i niezawodne koncepcje. Krytyczne nastawienie pozwala przede wszystkim na próbę dojrzenia, czym dla nas i dla informatora okazuje się kultura[48]. Kłopoty Malinowskiego, jego poszukiwanie tożsamości, nie są wobec tego niczym wyjątkowym. Polski badacz doświadczał tego, co każdy inny człowiek stojący wobec różnorodności. Dlatego „pokawałkowana rzeczywistość wyrażona w książkach jest subiektywnością pisarza, a siła ciążenia różnych pragnień i języków manifestuje się w szeregu pełnych sprzeczności zapisów"[49].

Już sam tytuł książki Clifforda – *Kłopoty z kulturą* – mówi, że niełatwo zrozumieć to zjawisko. Przede wszystkim kultura skrywa się przed człowiekiem jako codzienność naszego postępowania i myślenia – wydaje się czymś oczywistym,

[48] Por. T. McCarthy, *Doing the Right Things in Cross-Cultural Representation*, „Ethics" 1992, vol. 102, nr. 3, s. 640.

[49] J. Clifford, *op. cit.*, s. 121.

pis 2-2009.indd 111 2010-05-27 15:22:01

przejmowanym w toku akulturacji, dorastania. Poszukiwanie własnej tożsamości oznacza próbę stosunkowania się do otaczającego nas świata, ale jest to zawsze próba umieszczona już w pewnym kontekście, a zatem – hermeneutycznie obciążona. Spotkanie z innym uświadamia, że, pytając o kulturę, nie stajemy wobec problemu czegoś jednego i jednorodnego. Wielość kultur oraz ich paradygmatów, nasza niemożność pełnego ich uchwycenia i ciągłe niebezpieczeństwo nadinterpretacji czy wypatrzenia – dodatkowo komplikują całą tę kwestię.

Jak pokazuje Clifford, już pierwsze próby definiowania kultury niosły w sobie pułapki. Definicja Taylora – ujmowana przez Clifforda jako pierwsza – wyliczająco-opisowa[50], nazwana została definicją kolekcjonującą rzeczywistość kulturową[51]. Jak skomentowała tę próbę Kłoskowska, Taylor popada w jedno niebezpieczeństwo: zawsze może coś pominąć, utracić perspektywę i nie dostrzec ważnego, określającego kulturę elementu. Definicja ta, kolekcjonując rzeczywistość kultury, gubi się w poszukiwaniu wszystkim elementów tworzących jej fundamentalny obraz. Przede wszystkim jednak nie ujmuje ona zmiany, która wybrane elementy może po prostu zastąpić innymi. Tego właśnie argumentu używa Clifford dla wykazania niepełności wspomnianej próby określenia zjawiska. Zmiana od zawsze istniejąca we wszystkich kulturach, współcześnie rozwijająca swe tempo, prowadzi do nieustannego przeformułowywania, a przez to – do uhistorycznienia samej kultury. Kultura bez historii, bez dynamiki, która organizuje jej nieustanną fluktuację, nie może zostać wobec tego zrozumiana[52].

Kultura nie tylko ulega zmianom, ale również w każdej kulturze zarówno te zmiany, jak i rozumienie czasu, mają inny charakter, bo inaczej się je rozumie[53]. Na kontynencie europejskim, na którym panuje linearność, podejście do czasu i tego, co historyczne, jak zauważa Clifford, ma charakter kolekcjonowania przeszłości a w konsekwencji – jej zachowywania. Europejska kultura w ruchu samookreślania i definiowania kładzie nacisk na przeszłość, starając się jak najwięcej z niej ocalić. Tak samo będzie ona też podchodziła do innych kultur, które bada[54]. To dlatego Lévi-Strauss, obserwując zachodzące w badanej przez siebie kulturze „dzikich" zmiany, w *Smutku tropiku* stosunkuje się negatywnie do zachodzących procesów dyfuzji[55]. Jak pokazuje Clifford, dla francuskiego badacza „poznać" oznaczało „zachować". Kolekcjonowanie jest pierwszym ustosunkowaniem się do kultury, będzie też pierwszą definicyjną próbą, jakiej podejmą się Europejczycy.

Definicje kultury często nie radzą sobie również z perspektywą przyszłości. Perspektywą niejednokrotnie mocno zarysowującą się i wyłaniającą przed badaczem. Wbrew takim koncepcjom, jak choćby – historyczna już w tej chwili – propozycja Oswalda Spenglera, mówiąca, że kultury mają swe narodziny oraz śmierć, że nie mogą się niczym organiczne jednostki odradzać, została przez Clifforda

[50] Por. A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 2007, s. 22.

[51] Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 249.

[52] Por. *ibidem*, s. 249.

[53] Clifford podkreślał wielokrotnie w swych badaniach niezbywalność zmiany, jako elementu konstytutywnego rzeczywistości kulturowej. Por. F. Errington, D. Gewertz, *Travel and Translation in the late Twentieth Centaury*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute" 1998, vol. 4, s. 367.

[54] Por. J. Clifford, *op. cit.*, s. 250-251.

[55] Por. *ibidem*, s. 264.

pis 2-2009.indd 112 2010-05-27 15:22:01

(i samo życie) zakwestionowana. Odradzanie się czy proces odnowy kultury może mieć zaskakujący przebieg, często stając się zagadką nie tylko dla jej obserwatorów, ale również i uczestników. Ów paradoks dostrzegł Clifford, komentując refleksje francuskiego antropologa przyglądającego się Indianinowi siedzącemu obok niego w czytelni biblioteki: „Podczas gdy Lévi-Strauss studiował i kolekcjonował ich przeszłość, wielu wymarłych i rdzennych amerykańskich grup było w trakcie kulturowego i politycznego odradzania się. Czy widziany w tym kontekście Indianin z wiecznym piórem Parkera symbolizował *podróż w głąb czasu*, czy migniecie innej przyszłości? Ale to już inna historia”[56].

Ta inna historia, o której mówi Clifford, jest tak naprawdę historią opowiadającą o kulturze. Tak bowiem, jak nie można danej kultury zrozumieć bez badania jej historii i bez uchwycenia jej perspektywy przeszłości, nie da się także zrozumieć kultury bez intuicji przyszłości. Inna historia może się też niekiedy okazać właściwą historią dotyczącą kultury. Opisany przez Clifforda proces Indian z Mashpee dobrze pokazuje, czym jest – lub może być – przyszłość: właściwym budowaniem tożsamości kulturowej, czasem, do którego dana kultura zmierza i wobec którego też się rozwija. Jak napisał w swoim wierszu Wiliam Carlos Williamson, „zawsze coś się wydziela”. Kultury nie wolno zatem traktować jako zamkniętego systemu, skodyfikowanego i określonego. Pozostaje ona zawsze czymś procesualnym, co jednostki, dokonując projekcji i kreacji, cały czas zmieniają. To, co „nieustannie się wydziela”, co „stanowi inną historię”, wyznacza wciąż przesuwające się i modyfikowane granice kulturowego świata.

Dla zdefiniowania kultury ważna pozostaje w myśli Clifforda jeszcze jedna kwestia. Obok temporalności i zmiany, będących jej immanentnymi cechami, każda kultura jest też dystrybuowana i otwarta. Dyfuzja kulturowa stanowi od początku podstawową kulturową rzeczywistość. Dlatego też nie ma kultury zamkniętej na wpływy, „czystej” i nieczerpiącej z tego, co jej obce. Każda w swej zmienności i temporalności stanowi również przestrzeń wymiany. Dlatego Clifford pyta: co to znaczy być, żyć, czy myśleć jak Europejczyk, Amerykanin, Palestyńczyk czy Papuańczyk[57]. Przecież każda z tych kultur przeszła nie tylko transformację, ale również stała się miejscem wymiany, przyjmując nowe elementy oraz wywierając wpływ na inne. Każda – niczym zespół dóbr – nieustannie podlega dystrybucji, a ta wpływa istotnie na jej charakter i kształt. Dlatego, definiując kulturę (czy próbując to zrobić), nie można pomijać i tej kwestii.

Jak dowodził Linton, człowiek potrzebuje stabilizacji i bezpieczeństwa. To dlatego, według Gehlena, tworzy swe instytucje, a według Plessnera – wchodzi w funkcje i role. Ta potrzeba skłania go także do poszukiwania kultury jako stabilnego, statycznego systemu norm i wartości, ustanowionego przepisu na życie. Stąd też niezgoda na rozumienie kultury jako zmiennej i otwartej na zewnętrzne wpływy. Człowiek chce widzieć w kulturze system trwały i niezmienny, by znaleźć swe zakorzenienie w świecie. Dla Clifforda takie jej ujmowanie nie jest jednak podyktowane przez zrozumienie, lecz raczej przez wiarę, idealistyczne założenia[58]. Wyjście z tej

[56] *Ibidem*, s. 265.
[57] Por. *ibidem*, s. 297.
[58] Por. *ibidem*, s. 296.

pis 2-2009.indd 113 2010-05-27 15:22:01

sytuacji stanowi – zdaniem tego badacza – przede wszystkim rozpoznanie starych definicji kultury oraz podjęcie współczesnej próby ponownego ich przemyślenia. Stare definicje kultury ujmowałyby ją przed wszystkim statycznie, czyniąc z niej zamkniętą przestrzeń, blisko związaną z grupą społeczną lub narodową. Nowoczesne spojrzenie na ten problem zrywa jednak ze statycznym ujmowaniem, wskazując na jego globalny charakter. Przy czym globalność rozumie się tutaj przede wszystkim jako rozszerzanie się dyfuzji i entropii w kulturach[59].

Clifford ma świadomość, że cały kłopot z kulturą wynika nie tylko z jej zmienności, temporalności, oraz współczesnego dryfu zmian i kulturowych ewolucji. Należy pamiętać jeszcze o tym, iż posiada ona zarówno swój wymiar materialny, jak i niematerialny[60]. A zatem prosta kolekcja kultury okazuje się dodatkowo utrudniona przez aspekt tego, co niematerialne, a co również powinno zostać ujęte i zarejestrowane przez jej badacza. Proponowana przez Maussa koncepcja na wskroś przypomina hermeneutyczne rozwiązanie problemu. Mauss, którego zresztą Clifford cytuje, pokazuje, jak ludzka działalność (a zatem myśl, koncept, idea inspirująca działanie), uzewnętrznia się w materialnym wytworze. Uzewnętrznienie to zostaje nam dane jako przedstawienie czy też projekcja przeżyć człowieka. Dla pełnego zrozumienia kultury należy zatem uchwycić tę relację pomiędzy materialnym wytworem a ideą i niematerialnym czynnikiem, powodującym zaistnienie danej rzeczy. Kolekcjonowanie przedmiotów kultury staje się więc po części również kolekcjonowaniem idei. Clifford pokazuje, jak w materialności można tropić coś, co ją przekracza i warunkuje[61]. Z koncepcją Maussa Clifford zestawia też badania Griaul'a. „Można podejrzewać, że Griaul postrzegał kulturę, podobnie jak osobowość, jako przedstawienie czy widowisko"[62]. Kultura staje się prezentacją różnych zwyczajów, norm, a także materialnych ekspresji i ucieleśnień działalności człowieka. Wszystko to układa się pod porządkującym spojrzeniem badacza w jedną całość, tworząc spektakl rzeczywistości.

W ten sposób Clifford dochodzi do rozumienia kultury jako kolażu. Tak ujęta – dotyczy zwłaszcza współczesności, w której elementy jednej kultury transponuje się do innej i w której rzeczywistość układa się w różnorodnych ciągach zdarzeń, przedmiotów i poglądów. Jak pokazuje Clifford, zrozumienie kultury w takim właśnie ujęciu wiąże się ze złączeniem dwóch procesów – pozornie przeciwstawnych, lecz dla niego stanowiących dopełniające się całości. Pierwszy proces poznawczy sięga do kultury obcej i oswaja jej inność, przekłada i interpretuje, przede wszystkim zaś – przez prezentację tego, co odmienne, oswaja z tym, co wcześniej nieznane. Druga technika sięga do własnej kultury i pokazuje, że to, co uważa się za swojskie, oczywiste i zrozumiałe, wcale takim nie jest. Jest to sposób badania, w którym odkrywa się egzotykę własnej cywilizacji.

Oba te procesy poznania dopiero po zjednoczeniu mogą dać prawdziwy wgląd w kulturę[63]. Dlaczego? Jak przekonuje Clifford, wydobywają one ukryte szczegóły,

[59] Por. *ibidem*, s. 296.
[60] Por. *ibidem*, s. 77.
[61] Por. *ibidem*, s. 46-77.
[62] *Ibidem*, s. 88.
[63] Por. *ibidem*, s. 161.

pis 2-2009.indd 114 2010-05-27 15:22:01

pokazują, że każda kultura posiada swe ukryte przekazy, każdą też można zinterpretować i w jakiś sposób usystematyzować. „Obie postawy wzajemnie się zakładają: obie są składnikami złożonego procesu, który rodzi znaczenia kulturowe, definicje własnej jaźni i innego. Ten proces – permanentna, ironiczna gra pomiędzy podobieństwem i różnicą, swojskim i obcym, tutaj i gdzie indziej – jest cechą charakterystyczną globalnej nowoczesności”[64].

Jak zatem poradzić sobie z kulturą? Jak uniknąć jej kłopotliwości? Takie pytania rodzą następne: jak można definiować kulturę oraz czy da się utworzyć jedną i wyczerpującą definicję? Czy może zawsze będzie istnieć pewne kulturowe pęknięcie, w którym rozumienie kultury wyślizgnie się nam, niczym nieistniejąca efemeryda? Dla ujęcia kultury, choć w przybliżonym stopniu, Clifford proponuje przyjrzenie się historii jej pojęcia. W samym podejściu do niej można już zobaczyć pewne definiujące ją cechy. Z góry jednak należy założyć, że definicja kultury nie będzie możliwa do osiągnięcia za pomocą klasycznego uchwycenia przez *genus proximus* i *differentia specifica*. Jak pokazuje Clifford, samo pojęcie „kultura” przeszło znaczną ewolucję. Pierwotnie używane w znaczeniu „uprawy ziemi”, dopiero później przekształciło się w „uprawę człowieka”, rozumianą jako dążenie do rozwoju. W wąskim znaczeniu kultura odnosiła się do zakresu możliwości człowieka, postępów jego wiedzy, świadomości, a także wykształcenia gustu i ogólnych zasad postępowania (właściwego postępowania dla danej kultury)[65]. O takim rozumieniu kultury pisał również Chris Jenks, wskazując podobnie na ewolucję samego pojęcia. Przy okazji pokazał on, jak pewne elementy z pierwszego sposobu rozumienia kultury zostały przeniesione do jej drugiego znaczenia. Kulturę (pierwotnie uprawa ziemi) ujęto jako uprawę człowieka, a więc edukację, kształcenie i proces akulturacji. W takim kontekście, jak chce Jenks, stawia ona przed ludźmi przede wszystkim wyzwanie[66]. Z takiego nastawienia rodzi się rozumienie kultury, którą Clifford uznaje za wzajemne umacnianie się dziedziny ludzkich „wartości”, strategii gromadzenia, oddzielenia, ochrony najbardziej interesujących wytworów ludzkich.

W XX wieku kategorie te przeszły dalszy rozwój. Pluralistyczne, antropologiczne definicje stały się liberalną alternatywą dla rasistowskich klasyfikacji ludzkiej różnorodności”[67]. To stulecie wprowadza różnorodność do mówienia o kulturze, otwiera zatem możliwość do szerszego interpretowania jej zjawisk. Razem z uchwyceniem różnorodności i wielości kultur pojawiła się analogiczna do definicji Taylora koncepcja sztuki jako kolażu, zbierania i kolekcjonowania danych, przedmiotów, idei, które go tworzą. W takim nastawieniu ewentualną niespójność czy zmianę traktuje się jako oczywiste i immanentne[68]. W konsekwencji powstaje teoria, że „kultury pojmowane są raczej jako różnicujący i ekspresyjny zespół niż jako homogeniczny i porządkujący”[69], czy jako „negocjowany, teraźniejszy proces”[70].

[64] *Ibidem*, s. 161.
[65] Por. *ibidem*, s. 252.
[66] Por. C. Jenks, *Kultura*, tłum., W. Burszta, Warszawa 1999, s. 15.
[67] J. Clifford, *op. cit.*, s. 252-253.
[68] Por. *ibidem*, s. 254-255.
[69] *Ibidem*, s. 284.
[70] *Ibidem*, s. 294.

pis 2-2009.indd 115 2010-05-27 15:22:01

Kłopot z kulturą Jamesa Clifforda wydaje się zatem kłopotem nierozwiązywalnym. Zawsze bowiem odnosi się do samego człowieka, próby zrozumienia, kim on jest i w jakim świecie żyje. Ta kłopotliwość wydaje się jednak pozytywna, ponieważ – co widać w dziele Clifforda – zmusza człowieka do ponawiania wysiłku rozumienia, do poszukiwań. Więc może to dobrze, że kultura kłopotliwa sprawia nam tyle problemów.

pis 2-2009.indd 116 2010-05-27 15:22:01

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Dariusz Grzonka

TERROR JAKO MECHANIZM KONTROLI SPOŁECZNEJ – ROZWAŻANIA NA TEMAT ANTROPOLOGII CIAŁA W SYSTEMACH REWOLUCYJNYCH I TOTALITARNYCH

Terror rewolucyjny stanowi przykład mechanizmu kolektywnej przemocy. Jej obiektem obsadzenia pozostają nie tylko przeciwnicy działań rewolucyjnych, ale również sami wyznawcy, których oddanie sprawie z różnych powodów się kwestionuje. Niebagatelną rolę odgrywa tutaj cielesność. Przeciwnicy i wrogowie posiadają nie tyle poglądy – te jakże często ulegają daleko idącej atrofii pod wpływem przemocy – ale są posiadaczami, by przywołać terminologię Maxa Stirnera, własnego ciała, co w kontekście rewolucyjnego terroru sprowadza się do jego czasowego użytkowania. Atak na integralność jednostki i zakwestionowanie świętości życia składają się na nowy wymiar rewolucyjnej frazeologii, w której indywidualność staje się przedmiotem zagorzałej krytyki, jako owoc dekadenckiego zapatrzenia w siebie. I odwrotnie – to, co odarte z indywidualizmu, zyskuje w zamian kolektywną twarz ucieleśnionej idei. Ofiara złożona z ciała stanowi substytut rzeczywistości idealnej, którą wprowadzić w życie zamierzali rewolucjoniści. Wskazać można na kilka uniwersaliów postulowanej antropologii ciała właściwej dla systemów totalitarnych i ruchów rewolucyjnych. Ideał osobowy, kult krwi i ofiary, wartość ekspiacyjna terroru oraz wysoce funkcjonalne podejście do ciał ofiar, wyznaczają obszar prezentowanych rozważań.

Wskazanie na propagowany ideał osobowy, uchwytny w wymiarze jednostkowym i w planie zbiorowości, rozpoczyna drogę, którą przemierzają teoretycy rewolucji, dążąc od utopijnego marzenia o człowieku doskonałym, w stronę skonkretyzowanego na miarę sennego koszmaru wizerunku przeciwnika. Kreacji bohatera zbiorowego towarzyszy akt językowego wyodrębnienia. Nowomowa i frazeologia rewolucyjna określają nie tylko styl wypowiedzi, ale też determinują obraz świata, wyznaczają granice tego, co rzeczywiste, i tego, co podlega moralnej ocenie. Przeciwnicy tracą możliwość obrony i podlegają temu, co Michel Foucault określa mianem ekskluzji z dyskursu społecznego. „W każdym społeczeństwie – pisze autor *Hi-*

pis 2-2009.indd 117 2010-05-27 15:22:01

storii szaleństwa – istnieje zawsze system wykluczeń, który sprawia, iż słowa pewnych jednostek nie są odbierane w taki sam sposób, jak słowa każdej innej, obojętnie jakiej osoby. Istnieją jednostki, których słowa są bardziej święte niż innych, lub też przeciwnie, których słowa są bardziej puste i czcze niż innych […]"[1]. Wykluczenie z dyskursu i utrata wiarygodności ulegają polaryzacji poprzez zbudowanie językowego obrazu świata wokół podstawowej opozycji „My – Oni". W tej zrytualizowanej przestrzeni komunikacja odbywa się jedynie na poziomie ściśle zdefiniowanych i obdarzonych własnym językiem ról społecznych[2]. Przykładem działań językowych służących powtórnemu zdefiniowaniu istoty człowieczeństwa będzie wprowadzenie rewolucyjnych imion i nazwisk, łączących w sobie ideały i fantazmaty rewolucyjne z desygnatami jednostkowości. Nadanie imienia stanowi przykład powszechnie akceptowanej formy określenia indywidualności, nowe imię – to ucieleśnienie nowego statusu i nowego człowieka[3]. W obszarze działań językowych zaistnieją również odmienne formy przekazu treści, w okresie przedrewolucyjnym odgrywające znikomą rolę. Lista proskrypcyjna, donosy i pamflety, anonimy oraz obwieszczenia stanowią nowe medium pełniące funkcje propedeutyczne, odwołujące się do najbardziej archaicznych i niskich ludzkich instynktów, które zyskują aprobatę poprzez masowy charakter ich występowania. Donosy towarzyszące stalinowskiemu terrorowi nie były – na co wskazują badania Francois-Xaviera Nérarda – anonimowe. W takich systemach donosicielstwo uzyskuje rangę cnoty obywatelskiej, a dla funkcjonariuszy władzy staje się odbiciem realnej w ich mniemaniu rzeczywistości społecznej[4]. Na podobny mechanizm w odniesieniu do Rewolucji Francuskiej wskazuje Bronisław Baczko, podkreślając, iż w ślad za mechanizmem terroru nieuchronnie podąża równie niebezpieczny system oparty na wzajemnej podejrzliwości oraz donosicielstwie[5]. Inną typową formę literacką stanowi pieśń rewolucyjna, której zadaniem staje się konfirmacja wiary. Jean-Francois Fayard drobiazgowo wylicza, iż w pierwszym roku Rewolucji Francuskiej napisano 116 pieśni rewolucyjnych, w roku 1790 powstało ich 261, w roku 1791 – 308 pieśni, w roku 1792 było ich 325, w roku 1793 – 590 utworów, wreszcie w roku 1794 – w okresie apogeum terroru – napisano ich 701, co ogółem daje nam liczbę 2 301 oficjalnie spisanych utworów[6].

Ostatnim z kluczowych elementów wchodzących w zakres antropologii ciała będzie funkcja transformacyjna terroru jako narzędzia rewitalizacji narodu i społeczeństwa oraz samej jednostki. Nacisk położony na możliwość kształtowania właściwych – z punktu widzenia ideologów – form zachowania i myślenia pozosta-

[1] M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 83.

[2] Zagadnieniu temu poświęcił swoje studium J. Baszkiewicz. Zob. J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej,* Warszawa 1993.

[3] O polityce językowej francuskich rewolucjonistów – zob. *ibidem*; M. Senkowska-Gluck, *Żyć po rewolucji. Przemiany mentalności i obyczaju w napoleońskiej Francji*, Wrocław–Kraków 1994; C. Weber, *Terror and its discontents: suspect words in revolutionary France*, Minneapolis–London 2003.

[4] F.X. Nérard, *5% prawdy. Donos i donosiciele w czasach stalinowskiego terroru*, tłum. J. Szymańska-Kumaniecka, Warszawa 2008.

[5] B. Baczko, *Jak wyjść z terroru. Termidor a Rewolucja*, tłum. W. Dłuski, Gdańsk 2005, s. 63.

[6] J.-F. Fayard, *100 dni Robespierre'a*, tłum. B. Spieralska, Warszawa 2006, s. 170. O zawłaszczeniu języka religijnego i pieśniach rewolucyjnych – zob. A. Chwalba, *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870-1918)*, Kraków 1992.

pis 2-2009.indd 118 2010-05-27 15:22:01

je w związku z głęboko zakorzenionym poczuciem władzy nad jednostką, przede wszystkim – prawem decydowania o jej życiu i śmierci.

Wspólny element obecny w antropologii cielesności i w doświadczeniu rewolucji stanowi przyjęcie wyobrażeń antropomorficznych jako podstawowej metafory życia społecznego. Twarz, ciało, krew, dłonie, narządy zmysłów ulegają w rewolucyjnej frazeologii daleko idącym modyfikacjom, podążając za wyobrażeniami o charakterze religijnym czy też ezoterycznym. James Billington wskazuje, iż w treściach rewolucyjnych manifestów, w pismach okolicznościowych i w literaturze pamiętnikarskiej odnaleźć można formy porządkowania świata właściwe dla myślenia symbolicznego świadomie adaptowanego na potrzeby bieżącej walki[7]. Szczególnie w okresach zbliżającego się przełomu stuleci i w sytuacjach podwyższonego społecznego niepokoju, związanego z gwałtownym rozwojem przemysłu oraz równie gwałtownie ewoluującymi normami życia wspólnotowego, pojawiały się tendencje do identyfikacji z bardziej irracjonalnym nurtem przekonań, czy to politycznych, czy religijnych. Jeden z badaczy niemieckiego romantyzmu wskazuje na charakterystyczny – nie tylko dla XIX wieku – zwrot ku temu, co pierwotne w ludzkiej naturze, przekładający się nie tylko na akceptację innego wymiaru rzeczywistości, ale również na poszukiwanie wszechogarniającej idei, w której indywidualność ulega swoistemu rozpuszczeniu. „Oszołomieni i postawieni przed wyzwaniem ludzie starali się powtórnie nadać wartość własnej osobowości. Ale, z racji że transformacja przemysłowa i jej efekty zdawały się wykraczać poza możliwości ich pojmowania […], wielu z nich odwracało się od racjonalnego rozwiązywania problemów […]. Owej tęsknocie za identyfikacją […] towarzyszyło przeciwne jej dążenie do przynależności do czegoś większego niż własna tożsamość […]”[8]. Stąd pojawiają się różnego rodzaju koncepcje uniwersalistyczne, podporządkowujące indywidualne ludzkie biografie wyobrażeniom zbiorowym, dokonujące przemiany istoty jednostkowej w istotę gatunkową. W tej perspektywie zarówno losy jednostki, jak również jej uczucia, wrażliwość czy doświadczenie, nie odgrywają już roli pierwszoplanowej. Pośrednio umożliwia to zaistnienie sytuacji, w której osobisty dramat, w tym również doświadczenie śmierci – także fakt jej zadawania – przestaje być sytuacją znaczącą, gdyż funkcjonuje w wysoce wysublimowanym, ideologicznym dyskursie opierającym się na konflikcie idei. Wyższa konieczność, prawa rozwoju historycznego czy też inne systemy wartościujące zastępują indywidualną moralność. W podobny sposób ujmuje istotę systemów totalitarnych Hannah Arendt: „Terror jest uprawniony, jeśli prawo jest prawem ruchu jakiejś ponadludzkiej siły, Przyrody lub Historii. Terror jako wykonanie prawa ruchu, którego ostatecznym celem nie jest dobrobyt ludzi czy interes jednego człowieka, lecz stwarzanie ludzkości, eliminuje jednostki na rzecz gatunków, poświęca «części» w imię «całości»”[9].

---

[7] J.H. Billington, *Fire in the Mind of Man. Origins of the Revolutionary Faith*, New York 1980, s. 99 i nn.

[8] G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1964, s. 13; podaję za: N. Goodrick-Clarke, *Okultystyczne źródła nazizmu. Tajne kulty aryjskie oraz ich wpływ na ideologię nazistowską, ariofilozofowie z Austrii i Niemiec (1890-1935)*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2001, s. 78.

[9] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008, t. 2, s. 236.

pis 2-2009.indd 119 2010-05-27 15:22:01

Przyjęcie obrazowania antropomorficznego prowadziło do gloryfikacji określonych stadiów rozwoju osobniczego. Wartością samą w sobie staje się przede wszystkim młodość, przeciwstawiana starości uosabiającej „stary świat" i zdegenerowaną rzeczywistość. Opisując zastaną sytuację, uciekano się do apokaliptycznego języka dni ostatnich, postrzegając świat i ludzi poprzez pryzmat ucieleśnionego grzechu i – jednocześnie – nakładając na „nieskalanych", zwykle utożsamianych z młodzieżą, obowiązek destrukcji „starego świata". Przykład stanowi jedna z wypowiedzi rosyjskiego poety Aleksandra Bloka, nakładającego na rewolucję obowiązek „odbudowania" świata, przywrócenia mu młodości i nadania rzeczywistości pożądanego kształtu, gdyż w innym przypadku pozostanie ona: „fałszywa, brudna i trywialnie nudna". Nadrzędny cel rewolucji to przemiana „ohydnego życia w życie czyste, przepełnione radością i zwyczajnie piękne"[10].

Starość jako czynnik stygmatyzujący przeciwników politycznych znajdzie się w wielu tekstach, które w okresie późniejszym złożą się na nieformalny kanon myśli narodowosocjalistycznej. Julius Langbehn na długo przed dojściem nazistów do władzy dokonał swoistej syntezy teorii rasowych, narodowych i wszelkich pokrewnych afiliacji, które umieścił w kontekście wizji dekadenckiego świata naznaczonego piętnem starości. „Żydzi – dowodził autor *Rembrandta jako wychowawcy* – są o wiele starszym narodem niż Niemcy, przedstawiają sobą, biorąc pod uwagę ich jako całość oraz ich obecny stan, taki poziom rozwoju ludzkości, który określić można jako «stary, mądry i zły». Takiemu charakterowi rasowemu całkowicie odpowiada ich charakter jednostkowy; nie ma żydowskich dzieci, każdy Żyd rodzi się starym człowiekiem. On jest moralnie, tak jak fizycznie jego praprzodek Izaak, produktem starości". W dalszych enuncjacjach autora czynniki rasowe ujęte w karby metaforyki starości podniesione zostają na poziom teorii cywilizacyjnej jako swoisty znak czasu upadku: „Starzeć się znaczy gnić; Żyd był fizycznie od dawna, a jest obecnie produktem zgnilizny; i zgodnie z nauką takim pozostanie. Współczesny Żyd nie ma religii, charakteru, ojczyzny czy dzieci. Jest częścią ludzkości, która skisła, a aryjski dziecięcy duch buntuje się […]. Młodość przeciwko Żydom"[11]. Pełen nietajonego fanatyzmu tekst Langbehna, pomimo odwołań do teorii naukowych, a raczej pseudonaukowych, opiera się na strukturze tekstu religijnego, gdyż żąda od odbiorcy bezwarunkowego podporządkowania się prezentowanej wizji i przyjęcia jej jako obiektywnej prawdy – tyle że jest to prawda oparta na fanatycznej wierze. Młodość, uczucie miłości i pragnienie wolności powiązane zostają z wykreowanym nowym systemem odniesień, które – co istotne – wchodzą w zakres propagowanych cnót osobowych. Ich ucieleśnienie możliwe jest poprzez przyjęcie systematu religijnego, w którym *sacrum* powiązane zostaje nie z doświadczeniem świętości czy też związkiem z określoną tradycją religijną, ale z przyjęciem mechanicznej wykładni świętości, opierającej się na mechanizmie resentymentu i zamiany wartości. Jak zauważa Jan Baszkiewicz: „nasycenie świadomości rewolucyjnej uroczystymi wartościami

[10] Wybrane cytaty z wypowiedzi A. Bloka podaję za: S. Richard, *Revolutionary dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, New York–Oxford 1989, s. 38.

[11] Cytaty z dzieł Langbehna podaję za: F.W. Haack, *Neopoganizm w Niemczech. Powrót Wotana, religia krwi, ziemi i rasy*, tłum. Ż. Bugajska-Moskal, Kraków 1999, s. 23.

pis 2-2009.indd 120 2010-05-27 15:22:01

nadaje jej – i wnet to zauważono – *quasi*-religijny koloryt”[12]. Tenże język, wzorowany na religijnym obrazowaniu, przenika szereg tekstów uzasadniających kolejne etapy walki o czystość rasową podejmowane w nazistowskich Niemczech. Adolf Boeckh, ordynator luterańskiego szpitala dla chorych psychicznie w Neuendettelsau, uzasadniał przyzwolenie na sterylizację i eutanazję rzekomą boską sankcją. W 1937 roku własne przemyślenia na temat celowości praktyk eugenicznych przedstawił następującymi słowami: „Jakkolwiek Stwórca z pewnością zesłał ludzkości choroby, to najgłębsze formy idiotyzmu i całkowicie groteskowe przejawy rozpadu osobowości nie maja nic wspólnego z Bożym zamiarem. […] Stwórca zaszczepił w naszych sercach mechanizm ostrzegawczy w postaci afirmujących życie odczuć, że nie powinniśmy podtrzymywać [egzystencji – przyp. autora] tych karykatur ludzkich istot wskutek przesadnego, a przez to fałszywego współczucia, lecz raczej należałoby zwrócić te istnienia Stwórcy”[13]. Inny z lekarzy proceder przymusowej sterylizacji traktuje jako „odpowiedzialną wobec Boga próbę zasilenia nowymi ludźmi nowych czasów”, a swoich kolegów wzywa do „zduszenia ideałów przeszłości”[14].

Przytoczone wypowiedzi wyszły spod ręki osób nie tylko wykształconych, ale przede wszystkim piastujących funkcje cieszące się zaufaniem społecznym (duchowny luterański, lekarz). Obszar zainteresowania – czy raczej przestrzeń kreowanego lęku – sięgał niezwykle daleko. Michael Burleigh przytacza szereg tekstów powstałych w środowisku lekarskim, w których określono sposób selekcji „kandydatów”, posługując się językiem znanym nam z jakobińskich ustaw o podejrzanych czy stalinowskich klasyfikacji wrogów ludu. Alkoholicy, włóczędzy, kobiety lekkich obyczajów, kryminaliści, bezdomni, osoby kalekie i upośledzone, homoseksualiści i przedstawiciele ras nie-aryjskich nie wyczerpują kategorii osób przeznaczonych do unicestwienia. W tej mierze na pozór banalna zmiana kategorii pytań testów na inteligencję – które ułatwić miały selekcjonowanie osób upośledzonych umysłowo – brzmi tyleż makabrycznie, co groteskowo. Pytania w rodzaju: „Kim był Luter?”, „Gdzie wschodzi i zachodzi słońce?” zastąpiono nowymi w rodzaju: „Dlaczego ludzie się modlą?” albo „Dlaczego mówią prawdę?”. Dzięki temu egzaminator uzyskiwał pełnię władzy nad osobą badaną. Decyzję o sterylizacji, a w okresie późniejszym – o eutanazji, pozostawiono w gestii 220 trybunałów zdrowia dziedzicznego, rozmieszczonych na obszarze całego państwa[15].

System kontroli rozciągnięty zostaje na sferę prywatną, a brak entuzjazmu w gorliwym przestrzeganiu reguł uznaje się – podobnie jak w innych analizowanych systemach – za dowód podejrzanej słabości. Egzaminator, ale również każdy inny funkcjonariusz systemu, egzystuje w przestrzeni w pełni zmitologizowanej, ocenie podaje się przyszłość, zwykle pozytywnie waloryzowaną, zaś warunek jej zaistnienia stanowi symboliczna utrata teraźniejszości i tego, co się do niej odnosi, czyli poczucia odpowiedzialności przed innymi i współodczuwania. Poddawani ocenie – by posłużyć się eufemizmem – reprezentują w oczach przeciwników określony typ ludzki, ale nie osobę ludzką. W połączeniu z wcześniejszym zabiegiem zmiany osi

[12] J. Baszkiewicz, *Francuzi 1789-1794. Studium świadomości rewolucyjnej*, Warszawa 1989, s. 234.
[13] Podaję za: M. Burleigh, *Trzecia Rzesza. Nowa historia*, tłum. G. Siwek, Warszawa 2002, s. 382.
[14] *Ibidem*, s. 377.
[15] *Ibidem*, s. 376.

pis 2-2009.indd 121 2010-05-27 15:22:01

czasu i dominacji wyidealizowanej przyszłości nad doczesnością następuje zburzenie liniowego postrzegania czasu na rzecz jego cyklicznego charakteru. Uzyskuje się wreszcie możliwość kreowania przyszłości i kontrolowania tego, co w niej może zaistnieć. Kontrolowania pozostającego w gestii ludzkich prerogatyw i ludzkich działań. Bronisław Baczko, przyglądając się różnym obliczom myślenia utopijnego w dobie Oświecenia, podkreśla, iż „[…] utopie każą wyobrażać sobie lepsze życie społeczne i szczęście zbiorowe, zmniejszające ludzką nędzę. Przyszłość staje się miejscem spotkania ludzi z ich nadziejami. W utopijnych konstrukcjach z całą mocą dochodzi do głosu wiara w zdolność człowieka do rozwiązania problemów, które rodzą się w jego stawaniu się w czasie. […] Państwo i społeczność, które są tworem *par excellence* świeckim, zdolne są odpowiedzieć na nadzieje i uzasadnione aspiracje ludzi”[16].

Optymistyczna wizja przyszłości konstruowana wokół utopijnych programów społecznych skutecznie eksplorowała apokaliptyczny obraz teraźniejszości postrzeganej poprzez pryzmat grzechu i upadku. Eschatologia określa wymiar spraw ostatecznych, ale też przywołuje wizję człowieka i społeczności poddanych ostatecznej próbie. Paul Ricoeur określa to mianem mitu „adamickiego”, podstawowego mitu antropologicznego. Autor *Symboliki zła* wymienia trzy jego podstawowe desygnaty. Mianowicie mit etiologiczny łączy źródło zła z jakimś archaicznym przodkiem aktualnej ludzkości; którego kondycja jest – jak pisze Ricoeur – jednorodna z naszą; poza tym etiologiczny mit pierwszego Adama stanowi „krańcową próbę «przepołowienia» dobra i zła”, a intencją tegoż przedstawienia pozostaje określenie radykalnego i wewnętrznie koherentnego źródła wszelkiego zła. I wreszcie mit „adamicki” podporządkowuje figurze pierwszego człowieka innych bohaterów opowieści, czyniąc z nich elementy systemu zła i nadając spoistość właściwemu przekazowi mitycznemu[17]. Zaproponowana przez Ricoeura metoda rekonstrukcji mitu upadku znajduje potwierdzenie w retoryce rewolucyjnej i właściwym jej modelu antropologicznym. Źródłem zła będzie system społeczny uosobiony w tyranii, despotyzmie, nierówności klasowej. Każdy z systemów totalitarnych i rewolucyjnych zwornikiem „świata zła” uczyni zdemonizowaną postać archetypicznego wroga; Żyda – w wypadku nazizmu, obszarnika i kułaka – w państwie komunistycznym, despoty i wroga ludu – jak będzie to miało miejsce w dobie Rewolucji Francuskiej. Określenie i nazwanie źródła zła prowadzi do wytworzenia różnorodnych historiografii upadku, opierających się na selektywnym odczytaniu historii narodowych pod kątem ich partycypacji w zmetaforyzowanej przestrzeni zła. Co charakterystyczne dla omawianych systemów, mamy tutaj do czynienia z dialektycznym łączeniem planu jednostkowego z planem społecznym, konstruowania przyszłości w oparciu o idealizowaną bądź demonizowaną historię. Interioryzacja tejże przestrzeni znajdzie swoje odbicie w typowym dla rewolucji, ale właściwym również dla systemu terroru fakcie „pożerania przez rewolucję swoich dzieci”: dawni przywódcy i twarze systemu stają się w pewnym momencie uosobieniem zwalczanego dotąd zła, fałszywymi kapłanami wolności czy podwójnymi agentami. Losy Dantona, Saint-Justa, Kamila Desmo-

[16] B. Baczko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, tłum. J. Niecikowski, M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 152-153.

[17] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002, s. 276-279.

pis 2-2009.indd 122 2010-05-27 15:22:01

ulins'a, wreszcie – samego Robespierre'a, a w okresie stalinowskiej wielkiej czystki – Bucharina, wskazują, iż proces ten nie był tylko i wyłącznie swoiście rozumianą wymiana kadr, ale systemem naznaczania, od którego nawet przywódcy nie mogli się uwolnić. Podobnie w okresie Trzeciej Rzeszy wielu funkcjonariuszy systemu, pod pozorem bezgranicznego oddania sprawie narodowosocjalistycznej, skrywało wątpliwości co do własnej czystości rasowej. Dylematy nie ominęły nawet Adolfa Hitlera: „Pokazano mi – opowiadał Hitler podczas „rozmów przy stole" – kwestionariusz opracowany przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, który ma się przedkładać ludziom uznanym za kandydatów do sterylizacji. Co najmniej trzy czwarte pytań wyeliminowałoby moją drogą matkę. Gdyby ten system wprowadzono przed moim urodzeniem, pewien jestem, że nie przyszedłbym na świat"[18].

Rewolucja wprowadza zmianę o charakterze jakościowym, przekształcając rzeczywistość podług maksymalistycznie skrojonego programu. Podobnie jak w biblijnym opisie stworzenia, kiedy z chaosu wyłania się nowy świat, rewolucja dąży do ustanowienia nowego ładu, lecz nim osiągnie zamierzony cel, musi zmierzyć się z wykreowanym przez siebie chaosem. Pozytywna waloryzacja przemocy widzianej poprzez pryzmat ostatecznego i wyidealizowanego celu umożliwia czasowe zawieszenie norm moralnych, przy czym zakres i forma tegoż zawieszenia różnią się w zależności od propagowanych haseł. To, co odróżnia terror od indywidualnych aktów przemocy, tkwi nie tylko w porządku ilościowym, ale przede wszystkim – w formie transgresji norm i zakazów, które rewolucja odczytuje na nowo w przeciwieństwie do indywidualnej przemocy, jedynie czasowo zawieszającej bądź o wiele częściej ignorującej ich występowanie. Wrogami stają się nie tylko przeciwnicy, lecz również dawni zwolennicy, których rewolucyjna żarliwość osłabła. Prewencyjność nosi znamię edukacyjności, a przemoc – jako swoisty teatr grozy – ma utwierdzać w wierności wobec idei rewolucji[19].

W polu semantycznym, związanym z terminem „rewolucja", zdaniem Reinharda Kosellecka można wyodrębnić kilka znaczących przewartościowań, które pojawiły się po wydarzeniach roku 1789. Niemiecki historyk zauważa, iż najważniejsze było przekształcenie pojęcia „rewolucji" w „kolektywną liczbę pojedynczą", obejmującą i koncentrującą w sobie przebieg poszczególnych, a dotąd widzianych oddzielnie rewolucji (naukowych, politycznych, przemysłowych, światopoglądowych itd.). Zyskuje ona status pojęcia metahistorycznego, które – by przywołać słowa Kosellecka – „zawiera transcendentalną puentę, staje się regulatywną zasadą zarówno dla procesu poznania, jak i dla działań wszystkich ludzi ogarniętych rewolucją. Proces rewolucyjny i pobudzona z jego pomocą oraz oddziałująca zwrotnie na niego świadomość są od tej pory nieodłącznie ze sobą związane"[20].

Nową kategorię stanowi społeczne planowanie przyszłości i – w konsekwencji – interpretacja historii jako filozofii dziejów, w której odniesienia do rewolu-

[18] *Hitler's Table Talk: 1941–1944: his Private Conversations*, tłum. N. Cameron, R.H. Stevens, New York 2000, s. 670,675, podaję za: E. Black, *Wojna przeciw słabym. Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 414.

[19] J. Baszkiewicz, *Francuzi*..., s. 285-288.

[20] R. Koselleck, *Historyczne kryteria nowożytnego pojęcia rewolucji*, [w:] idem, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 117-118.

pis 2-2009.indd 123 2010-05-27 15:22:02

cji, reformy i zmiany służą diagnozie bieżących wydarzeń politycznych pod kątem ich partycypacji w owej pożądanej rzeczywistości. Kolejnym elementem będzie przejście od koncepcji rewolucji politycznych w stronę utopii społecznych. Sensem postulowanych przemian miała być nie tylko zmiana systemu rządów, ale i przebudowa społeczeństwa jako takiego, emancypacja wszystkich klas społecznych, zmierzająca do pełnej realizacji programu rewolucji socjalnej. Znajduje to odbicie w neologizmach dotyczących pojęcia rewolucji, takich jak rzeczownik odsłowny „zrewolucjonizowanie" i związany z nim czasownik „rewolucjonizować" oraz określenie „rewolucjonisty" jako tego, który wprowadza rewolucję[21]. Społeczne planowanie przyszłości wiązało się z przyjęciem światopoglądu, którego korzeni możemy doszukiwać się już w średniowiecznym millenaryzmie i przyjęciu pewnej strategii temporalnej, opartej na bezgranicznej wierze, iż nadejście wyidealizowanego Tysiącletniego Królestwa Bożego wiąże się z przezwyciężeniem stanu upadku. Scenariusze millenarystyczne epatują figurami ostatecznej walki dobra i zła, próby pomiędzy Chrystusem a Antychrystem, w której uczestniczą ludzie, by po osiągnięciu zwycięstwa zrealizować utopijną wizję ziemskiego raju. W epoce Oświecenia wyobraźnia millenarystyczna ulega desakralizacji, stając się integralną częścią tego, co Talmon nazywa nowożytnym mesjanizmem politycznym. Stopniowe przenikanie myślenia apokaliptycznego w obrębie politycznych spekulacji – co prześledzić możemy na podstawie tekstów przedrewolucyjnych – obrazowo przedstawione zostaje przez Charlesa Taylora, który, pisząc o narodzinach współczesnej tożsamości, zwraca się ku formatywnemu dla cywilizacji Zachodu doświadczeniu rewolucji. „Jeśli przyjrzymy się Rewolucji Francuskiej – pisze Taylor – możemy tam odnaleźć oczekiwania oparte na tych samych podstawach pojęciowych. Po raz pierwszy jednak ujęte są one w światopoglądzie świeckim. Ponownie widzimy tutaj obraz kryzysu oraz towarzyszącej mu, w niespotykanym dotąd stopniu, polaryzacji sił dobra i zła, prowadzącej do ich decydującego starcia, dzięki któremu dobro będzie mogło zatriumfować". Zwycięstwo sił dobra poprzedzone zostanie – jak zauważa autor *Źródła podmiotowości* – gwałtownym wzrostem cierpienia jako konsekwencji konfliktu i stanu kryzysu[22]. Norman Cohn, którego studia o millenaryzmie wciąż zachowują aktualność, rekonstruuje świadomość kryzysu, odwołując się nie tylko do leżących u jej podstaw eschatologicznych wizji, lecz również do pewnej świadomości egzystencjalnej, której konsekwencję stanowi rewolucyjny millenaryzm. Ruchy millenarystyczne –dowodzi Cohn – ujmują zbawienie jako rzeczywistość o charakterze zbiorowym, ziemskim, nieuchronnym i nieoczekiwanym, oraz jako rzeczywistość cudowną i całościową. Wymiar zbiorowy oznacza, iż oczekiwany stan łaski będzie udziałem wspólnoty, nie zaś poszczególnych jednostek. Doczesność wskazuje na miejsce realizacji zbawienia, które ziści się nie w zaświatach, lecz tu, na ziemi. Nieuchronność tego, co ma się wydarzyć, przekłada się na zmienione odczuwanie rzeczywistości i poszukiwanie znaków końca. Aspekt całościowy odnosi się do charakteru zmiany, rozumianej jako diametralne przeobrażenie życia na ziemi i nadanie

[21] *Ibidem*, s. 120-126.

[22] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński [et al.], Warszawa 2001, s. 715.

pis 2-2009.indd 124 2010-05-27 15:22:02

mu nowego kształtu. Ostatnia z cech wyobraźni millenarystycznej kładzie nacisk na udział sił nadprzyrodzonych pośredniczących w zaistnieniu nowej rzeczywistości[23].

Metody rewolucyjne służące realizacji celu wymagają zawieszenia bądź redefiniowania powszechnie akceptowanych zasad moralnych. Pamięć o terrorze Rewolucji Francuskiej będzie dla późniejszych epigonów myśli rewolucyjnej oraz ideologów państwa totalitarnego punktem odniesienia dla kreacji własnych systematów lęku i zarazem wizji utopii doczesnego raju o granicach wyznaczonych przez pryzmat koncepcji narodu, rasy czy też klasy społecznej, bądź – ujmując rzecz bardziej alegorycznie – ufundowanej w określonej wizji wolności. Uważnymi czytelnikami opracowań historycznych poświęconych Rewolucji Francuskiej będą Hitler, Lenin czy Stalin, którzy w oparciu o oświeceniowe systematy terroru zaprojektują ich nowoczesne odpowiedniki[24].

Pomysł, iż za pośrednictwem przemocy i działalności terrorystycznej możliwe jest realizowanie celów politycznych, poczynając od końca wieku XVIII, przenikał i pojawiał się w wielu doktrynach politycznych. Po raz pierwszy stwierdzenie, iż w imię sprawy możliwe jest stosowanie skomasowanej przemocy, pojawia się w wypowiedziach Françoisa Babeufa (1760-1797), jednego z prekursorów teorii komunizmu jako konfliktu klasowego. Założyciel Sprzysiężenia Równych był autorem maksymy głoszącej, iż „przeciwko tyranii wszystkie środki są dozwolone". Filip Buonarotti (1761-1837) – podzielając wizję świata Babeufa – zdefiniował zakres dozwolonych środków, uznając, iż droga przestępstwa jest jak najbardziej dopuszczalna. To również Buonarotti wykaże się absolutną obojętnością wobec niewinnych ofiar, uznając, iż w imię sprawy i one są do przyjęcia[25]. Na gruncie niemieckim teorie Babeufa i Buonarottiego podejmuje Wilhelm Weitling (1808-1871), dodając, że celem walki będzie stworzenie Królestwa Niebieskiego na ziemi poprzez rozpętanie grozy piekła. Szczególnie dwie koncepcje Wettlinga wejdą w skład niepisanego kanonu myśli ekstremistycznej. Po pierwsze przekonanie, iż ariergardę przyszłej rewolucji mogą tworzyć kryminaliści, po drugie, iż w chwili śmierci staną się oni równi męczennikom.

O ile w przywoływanych poglądach dominowało przekonanie, iż terror będzie przemocą ukierunkowaną na konkretnych reprezentantów świata despotów, o tyle w myśli Karla Heinzena (1809-1880) pojawia się ideologiczna wolta opierająca się na myśli mówiącej, że terror winien mieć charakter powszechny, gdyż wyłącznie wtedy stanie się skuteczny. Heinzen ujmował to następującymi słowami: „Jeżeli nawet musiałbyś wysadzić pół kontynentu i przelać morze krwi, aby zniweczyć partię barbarzyńców, to nie miej żadnych wyrzutów sumienia. […] Bez likwidacji królów i generałów, tych przeciwników wolności, nie będzie społecznego i politycznego postępu. Powietrze i ziemia potrzebują bowiem pewnej ilości krwi". Uchodzący za

[23] N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. IX.

[24] O inspiracjach literackich i historycznych dyktatorów oraz koncepcjach roli terroru piszą między innymi: B. Hamann, *Wiedeń Hitlera. Lata nauki pewnego dyktatora*, tłum. J. Dworczak, Warszawa 1999; S.S. Montefiore, *Stalin. Młode lata despoty. Zanim powstał dwór czerwonego cara*, tłum. M. Antosiewicz, Warszawa 2008.

[25] V. Grotowicz, *Terroryzm w Europie Zachodniej w imię narodu i lepszej sprawy*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 20-21.

pis 2-2009.indd 125 2010-05-27 15:22:02

jednego z pierwszych teoretyków terroryzmu Hainzen zasłynął również z pomysłu wykorzystania broni masowej zagłady do siania terroru. W tym celu rozpisał absurdalny konkurs z nagrodami i wyróżnieniami dla konstruktorów metod szerzenia masowej zagłady o największym zasięgu[26].

Terror i przemoc służą instrumentalizacji celów, których pokojowymi i akceptowalnymi środkami nie można zrealizować. Jan Baszkiewicz pośród wielu aspektów, związanych z rewolucyjnym terrorem, widzi również terror i przemoc w roli narzędzi społecznej regeneracji, rozumianej w tym kontekście jako przywrócenie żywotności społeczeństwu poprzez upust „nieczystej" i „zepsutej" krwi. Spekulacje poświęcone znaczeniu krwi w jej podwójnej waloryzacji: jako czynnika uświęcającego społeczeństwo i – przeciwnie – wprowadzającego do niego czynnik degeneracji, przenikają wiele ówczesnych tekstów, dla których zwornikiem staje się symbol gilotyny. Krew okazuje się wartością samą w sobie, to płynna wizualizacja duszy narodu. Zgodnie z ówczesnymi teoriami medycznymi jej upust miał przywracać organizmowi witalność. Jeśli więc potraktuje się społeczeństwo jako twór organiczny, a tą drogą podążały myśli wielu rewolucyjnych ideologów, wówczas eliminacja niepożądanych jednostek musi doprowadzić do ożywienia samej społeczności. Jak przekonują zwolennicy selektywnego terroru, krew rewolucjonistów pozostaje krwią czystą i posiada wartość ekspiacyjną, natomiast poświęcenie życia sprawie to w istocie włączenie własnej krwi do krwiobiegu narodu. Krwawe spektakle gilotynowania przybierają formę widowisk teatralnych, w których podstawowym rekwizytorium stają się pozbawione głów ludzkie tułowia. Kałuże krwi pełnią funkcję źródeł, w których – co było dosyć częsta praktyką – na pamiątkę zanurzało się chusteczki, kawałki tkanin, wełniane gałgany czy trzewiki[27]. Krew męczenników rewolucji cieszy się poważaniem niczym średniowieczne relikwie świętych i podobny jest ich proces pozyskiwania. Szczególnie krew ostatniego z Kapetyngów, Ludwika XVI, budziła wręcz niezdrowe fascynacje, łącząc w sobie wartość przypisywaną krwi królewskiej oraz krwi Chrystusa. Zachowane przekazy pamiętnikarskie trafnie oddają atmosferę prawdziwej „gorączki krwi", stopniowo wprawiającej w niezdrowe pobudzenie całą społeczność rewolucyjnego Paryża. W *Pamiętnikach historycznych z czasów panowania Ludwika XVI* Soulavie trafnie charakteryzuje się ową obsesję: „Ponieważ wiele osób za pomocą tkanin nabierało krople i strużki krwi [Ludwika XVI – przyp. autora] rozlanej na ziemi i szafocie, wygrawerowano wyobrażenie gwoździ Jezusa Chrystusa i Przenajświętsze Serca, które zostały iluminowane krwią Ludwika: w mojej kolekcji znajdują się ich egzemplarze"[28].

Dla hrabiego de Maistre (*Wieczory petersburskie*) rewolucja miała stać się mistyczną krwawą ofiarą, stąd teoria *reversibilite*, której istotę sprowadzić można do twierdzenia, że niewinnie przelana krew ma największą siłę ekspiacyjną i konieczna jest dla odkupienia grzechów całej ludzkości. Krew uosabia pierwiastek ziemski, ciążący ku materii, zatem – by uwolnić uwięzioną w ludzkim ciele duszę – należy

[26] *Ibidem*, s. 23-24.

[27] M. Milewska, *Ocet i łzy. Terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne*, Gdańsk 2001, s. 79-91.

[28] *Ibidem*, s. 90.

pis 2-2009.indd 126 2010-05-27 15:22:02

dokonać jej przelania[29]. Związek krwi z odkupieniem przywołuje nie tylko ofiarę Chrystusa, lecz odwołuje się też do bardziej archaicznych wyobrażeń, opierających się na utożsamieniu ludzkiej krwi z duszą, i pośrednio wskazuje na religijne konotacje wiążące czynność przelewania krwi z aktem o charakterze religijnym. W jeszcze większym stopniu mistyka krwi zdominowała język nazistowskiej Trzeciej Rzeszy, stanowiąc integralną część teorii rasowych i podbudowę dla praktyk eksterminacyjnych. Cytowany już Julius Langbehn (1851-1907), jeden z prekursorów propedeutyki krwi, ujmował konieczność stosowania przemocy w następujący sposób: „Ponieważ naprawdę liczy się tylko krew, krew własnych praprzodków, z jej powodu właśnie krew musi być przelana. Życie jest samoobroną, własna krew wybija się ponad obcą […]”[30]. Akt śmierci przyrównany zostaje do ceremonialnej ofiary poniesionej w imię wyższych wartości, krew uzyskuje stygmat płynnej duszy narodu, akt poświęcenia staje się aktem niemalże religijnym i odwrotnie, sama czynność zabijania traci swój zbrodniczy charakter poprzez odniesienie jej do spraw ostatecznych.

Rozważania na temat mistycznych właściwości krwi znalazły się w licznych publikacjach okresu weimarskiego. Ernst Jünger w artykule *Das Blut* opublikowanym w kwietniu 1926 roku na łamach „Standarte*”* podkreśla jej znaczenie jako ponadindywidualnej formy komunikacji wiążącej współczesne narody z ich historycznym dziedzictwem i – tym samym – umożliwiającej transformację społeczeństwa na wyższy poziom myślenia i życia wspólnotowego. W wizji Jüngera krew posiada niemalże personalną moc tworzenia symboli, a organizm narodu dzięki sile idei zachowuje zdolność do życia: „oczy są organem wzroku, uszy słuchu, ręka dotyku, mózgiem odbieramy cudze myśli, ale o tym, czy jest to dla nas martwą materią, czy tez czymś najwyższym, o tym decyduje krew. Za pomocą nerwów i zmysłów – snuje swoją antropomorficzną metaforę Jünger – postrzegamy to, co jest; za sprawą krwi ujawnia się to, co za tym tkwi. Za sprawa zmysłów poznajemy, dzięki krwi rozpoznajemy. Przez krew czujemy albo obcość, albo pokrewieństwo”[31]. Jednostki nie reprezentują siebie, ale – jak dowodzi autor *Stalowych burz* – krew, która je ożywia: „[…] rozmawiamy z krwią, mówi do nas krew, zaleca się, przybliża albo odtrąca”. Wspólnota krwi musi opierać się na innej platformie doświadczenia, którego nie da się zredukować do świata fizycznego, ale który stanowić ma ekspozycje najgłębszej istoty narodu, formy porozumienia i świadomości celów. Tym sposobem mistyczna wartość krwi jako symbolicznego obrazu wspólnoty niweluje ostateczny charakter śmierci. Przywołajmy jeszcze kilka obrazowych porównań niemieckiego pisarza, odsłaniających znaczenia przypisywane czystości krwi: „[…] odrzucamy wszelkie dążenia, które za pomocą rozumu próbują interpretować pojęcia krwi i rasy […]. Magnetycznej mocy krwi nie potrzeba jakichkolwiek cech i znaków rozpoznawczych o charakterze materialnym. Jej sztandary nie mają wartości logicznej, ale symboliczną”[32]. Jünger w oparciu o tę symbolikę buduje historiozoficzną wizję

[29] A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 23.

[30] Podaję za: F.W. Haack, *op. cit.*, s. 16.

[31] E. Jünger, *Publicystyka polityczna 1919-1936*, tłum. P. Andrzejczak [et al.], Kraków 2007, s. 152-153.

[32] *Ibidem*, s. 154.

pis 2-2009.indd 127 2010-05-27 15:22:02

życia wspólnotowego, której – pomimo radykalnych sądów autora – obce były rasistowskie wyobrażenia, a tym bardziej pseudonaukowe próby uzasadnienia.

Czystość krwi, której wymiarami tak łatwo żongluje rewolucyjna i radykalna frazeologia, wnosi w przestrzeń rewolucji substrat ascezy i poświęcenia. Dziewczęta z Bund Deutsche Mädel, młodzieżowej organizacji okresu nazistowskiego, żyć miały podług powtarzanego im życiowego credo: „Zachowaj swoją krew w czystości, należy nie tylko do ciebie. Przypływa z daleka, płynie daleko, zawiera w sobie całą przyszłość. Nie skalaj szaty swej nieśmiertelności”[33]. Czystość krwi to również eufemizm dla abstynencji seksualnej i kolejny element kreacji zagrożenia, w którym kontakt z tak, a nie inaczej wyobrażonym przeciwnikiem staje się synonimem gwałtu popełnionego nie tylko na żywym ciele narodu i jego reprezentantach, lecz również na szeroko rozumianej duszy narodu. Dotyk staje się równie palący jak myślenie o wrogach systemu, a empatyczny kontakt z cierpieniem innych ulega daleko idącym przewartościowaniom. Jednostka staje się uosobieniem swojego czasu i misji, w której winna się odnaleźć, zatraca indywidualne desygnaty, uzyskując w zamian pieczęć archetypu. W istocie większość systemów totalitarnych i ruchów rewolucyjnych eksploruje nadmiernie uproszczony racjonalizm, który – wsparty tyranią wielkich słów i zbanalizowanej metafizyki – przybiera maskę kultu.

Interpretacja terroru rewolucyjnego jako swoistej ofiary założycielskiej, jako aktu rozbratu z dawnym światem i jednocześnie – fundamentu dla budowy nowej rzeczywistości, nie pozostawała w sprzeczności z bardziej pragmatycznymi uzasadnieniami terroru. Mistyka krwi czyniła z samego aktu przemocy – poprzez nadanie mu ostatecznego, a przez to i sakralnego charakteru – czynność, której nie odnoszono do sfery pryncypialnie rozumianej moralności. To raczej forma transgresji, przekroczenia i wyznaczenia granicy pomiędzy stanem przed – i porewolucyjnym. Terror nie jest tylko i wyłącznie instrumentalizacją przemocy, której zastosowanie umożliwia rewolucjonistom utrzymanie władzy i kontrolę nad społeczeństwem; przede wszystkim służy on ustanowieniu nowego porządku, zrodzonego – na podobieństwo ludzkich narodzin – z krwi i cierpienia[34]. Rytualizacja przemocy mogła funkcjonować w paradygmacie religijnym pod warunkiem wprowadzenia ekwiwalentów rewolucyjnych i politycznych dla dogmatów wiary i religijnych mitów. Teatralizacja przemocy wpisywała się w codzienność rewolucji szczególnie we Francji, gdzie rewolucyjne i zdesakralizowane święta zespolone zostały z jawnie dydaktycznym charakterem przekazu. Mona Ozouf ujmuje to następującymi słowami: „Pozostaje mimo wszystko znaleźć wyjaśnienie świąt, w których przemoc się pojawia […], które są miejscem gwałtownej inscenizacji […]. Święto daje miejsce gwałtownym parodystycznym gestom, ażeby uwolnić celebrujących od chęci przemocy. Funkcją tej dobrze regulowanej transgresji jest uniknięcie rozprzężenia i przemocy społecznej. Święto odgrywa przemoc, ale po to, by ją lepiej izolować. Przyzwolić na prze-

[33] Podaję za: R.S. Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Warszawa 2006, s. 127.

[34] O symbolice krwi – zob. J.-P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, tłum. M. Perek, Kraków 1994.

pis 2-2009.indd 128 2010-05-27 15:22:02

moc inscenizowaną – a więc skończoną – to sposób na położenie kresu przemocy w działaniu – a więc nieskończonej”[35].

Terror kryje się za parawanem ideologicznych masek, które skutecznie przesłaniają esencjonalną przemoc określająca jego prawdziwa naturę. Monika Milewska, przyglądając się ukrytym obliczom terroru, wskazuje na trzy kolejne maski: gilotynę, uliczną latarnię i pikę, które rewolucyjna frazeologia obdarzy namiastką osobowości. To nie władza, lecz gilotyna wymierza sprawiedliwość, to latarnia symbolizuje pomstę miejskiego motłochu, to wiejska pika uosabia gniew ludu. Gilotyna odgrywa tutaj rolę szczególną. Zaprojektowana jako narzędzie humanitarnej kary, uosabia czystą i surową sprawiedliwość, wymierzaną w sposób jawny i publiczny. Od samego początku pośród jej zalet wyliczano szybkość działania, bezbłędność i bezbolesność, stwarzając tym samym pozory śmierci zadawanej w sposób humanitarny[36]. Pod wieloma względami upiorna rzeczywistość jakobińskiego terroru antycypuje metody eksterminacyjne XX wieku. Próbom humanitaryzacji i racjonalizacji masowych mordów nie oparł się nawet Michelet, który praktyki zatapiania barek z ludźmi (głównie kobietami i dziećmi) nazywa „środkiem skrócenia ich śmierci”[37]. Racjonalizacja terroru będzie możliwa również w drodze zakwestionowania świętości nie tylko samego życia, ale też i samego ciała, poddawanego profanicznym czynnościom i wykorzystywanego w sposób przywołujący okropieństwa obozów koncentracyjnych. Podczas tłumienia buntu w Wandei działania eksterminacyjne rozgorzeją na niespotykaną w nowożytnej historii skalę. Drastyczne okrucieństwo opisów uderza z tym większa siłą, iż mają one formę standardowych raportów wojskowych. To jednocześnie prawdziwy obraz terroru w całej jego bezwzględności. Szczególnie uderzające wydaje się właśnie zdesakralizowane podejście do ludzkiego ciała, które traktuje się jako produkt możliwy do poddania dalszej obróbce. Relacje zebrane w pracy Reynalda Sechera, poświęconej ludobójstwu w Wandei, wywołały we współczesnej Francji prawdziwy szok. Drobiazgowo dokumentując nie tylko skalę terroru, ale przede wszystkim mechanizm wypierania z pamięci społecznej jego doświadczenia, Sacher pokazuje, iż podlegał on daleko idącym procesom racjonalizacji. Garbowanie ludzkich skór, pozyskiwanie ludzkiego tłuszczu, wykorzystywanie ludzkich włosów, preparowanie i profanowanie ciał zmarłych nie było – jak wskazują na to badania francuskiego historyka – dziełem zdeprawowanych szaleńców, ale elementem świadomej polityki eksterminacyjnej. Jeden ze świadków tychże działań relacjonuje je tymi słowami: „obdzierane były ze skóry w połowie, bo zdejmowano skórę poniżej pasa, potem wzdłuż każdego uda aż do piet, w ten sposób, że po zdjęciu spodnie były już częściowo uformowane, trzeba było jeszcze tylko skóry wygarbować i zeszyć”[38]. Inny z uczestników w beznamiętny sposób opisuje kaźń 150 kobiet w miejscowości Clisson (5 kwietnia 1794), dokonanej dla pozyskania ludzkiego tłuszczu: „Wykopaliśmy jamy w ziemi, aby umieścić tam kotły, żeby zbierać w nie spływający tłuszcz; kotły przykryliśmy żelaznym rusztem i na

[35] M. Ozouf, *Święto rewolucyjne 1789-1799*, tłum. A. Siemek, Warszawa 2008, s. 130-131.

[36] M. Milewska, *op. cit.*, s. 46-72.

[37] R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wandea – departament zemsty*, tłum. M. Miszalski, Warszawa 2003, s. 13.

[38] *Ibidem*, s. 154.

pis 2-2009.indd 129 2010-05-27 15:22:02

ruszt położyliśmy te kobiety, […] a jeszcze wyżej podłożyliśmy ogień. […] Było ze mną przy tym dwóch kolegów. 10 baryłek tłuszczu wysłałem do Nantes. Był to jakby tłuszcz z mumii: służył szpitalom”[39]. Przywołane teksty obrazują prawdziwą twarz terroru, twarz skrywaną pod maską ideologii i wyższej konieczności. Zawarty w przywołanych tekstach ładunek okrucieństwa będzie szokujący również i dla współczesnego czytelnika, mającego w pamięci zbrodnie XX wieku, tym bardziej musiał oddziaływać na świadków opisywanych wydarzeń, żyjących dotąd w stanie błogiej nieświadomości i przekonaniu, że wszelkie ofiary były konieczne. Ale jednocześnie tak detalicznie unaocznione okrucieństwo pokazuje, iż mechanizm terroru deprawował również samych sprawców, wprowadzając mechanizmy kontroli w sferę indywidualnego życia emocjonalnego. Tutaj nie tylko ofiary traktowane są w sposób uprzedmiotowiony, ale i sami ich kaci postrzegają siebie jako biernych, bezwolnych wykonawców.

Radykalizm i przyzwolenie na stosowanie przemocy określają zarówno metody, jak i zwolenników działań rewolucyjnych, niezależnie od kraju i miejsca ich działania. Historia Rewolucji Francuskiej pełni funkcje propedeutyczne, a kolejni naśladowcy będą uciekać się do żelaznego repertuaru symboli krwawej przemiany, poczynając od narzędzi kary (szafot, gilotyna, szubienica, topór, knut), poprzez gloryfikację i usprawiedliwienie sprawców, aż do stygmatyzacji samych ofiar. Przyjrzyjmy się obecności retoryki rewolucyjnej w późniejszej praktyce publicystycznej – wielu takich przykładów dostarczają materiały śledcze z XIX wieku. Po akcji policyjnej wymierzonej przeciwko niemieckich związkom akademickim (1819 rok), która odbiła się szerokim echem w ówczesnej prasie oraz zainicjowała podobne śledztwa przeciwko organizacjom studenckim, w zarekwirowanych sztambuchach, pamiętnikach, zbiorach aforyzmów i wypisach z dzieł historycznych odnaleźć można było wiele z owego ducha rewolucji. „Pilnie czytam historię rewolucji – pisze jeden z anonimowych aresztantów – tak one potrzebne są ludom, jak oddychanie człowiekowi […], zupełne jedynie obalenie wszystkiego może nas ocalić”. Kolejny wskazuje na konieczność krwawej rozprawy z tyranami: „Potrzeba koniecznie, aby na każdem drzewie wzdłuż drogi z Berlina do Charlottenburga powieszono jednego z sług tronu, a i tu jeszcze nie dosyć”. Charakterystyczna będzie również apoteoza ofiary: „Potrzeba koniecznie, ażeby Sand zginął na rusztowaniu, żeby publiczność nauczyła się wierzyć w miłość chrześcijańską i stałość duszy; żeby widziała, jakie ofiary ponieść gotowa jest młodzież niemiecka”. Skutkiem teatru rewolucji ma być dokonanie przewartościowania również w przestrzeni sacrum, gdzie to, co dawniej pogardzane i prześladowane, zyskuje na znaczeniu jako wartość absolutna. „W teraźniejszym, oświeconym wieku – jak czytamy w jednym z tekstów, które przywołano w śledztwie – rusztowanie katowskie będzie godłem na miejscu krzyża”[40].

Autodeklaracje osób określanych przez otoczenie mianem radykałów i rewolucjonistów wskazują, iż uważali oni siebie za demokratów, przy czym demokracja – jak wskazuje na to przykład członków działającego w latach trzydziestych XIX wieku Stowarzyszenia Ludu Polskiego – spełniała kryteria postulowanej rewo-

[39] *Ibidem*.

[40] Wszystkie cytaty podaję za: „Gazeta Korespondenta Warszawskiego i Zagranicznego”, 1819, nr 90, 9 XI, s. 1740.

pis 2-2009.indd 130 2010-05-27 15:22:02

lucyjności (kontestacja, bunt, radykalizm). W opinii jednego z członków związku, reprezentatywnej dla całości uczestników śledztwa, „celem tego towarzystwa, jak pojmowałem, było ogólne przekształcenie dzisiejszych wyobrażeń ludzi. Innego celu ani się domyślałem, ani też o nim ktokolwiek powiadał”[41]. Inny ze stowarzyszonych zeznawał:, „że co się uzna za prawdę, to trzeba starać się rozszerzać i wpajać w drugich. Że najważniejszym jest przedmiotem szczęście ludzi, że zatem szczęście ludzkie zależy od porządku, jaki jest w społeczności tj. od rodzaju rządu, oświaty, opinii, moralności […], że rząd demokratyczny najdogodniejszym jest”[42]. Przywołane wyimki rewolucyjne pochodzące z pierwszej połowy XIX stulecia stanowić będą zamierzony kontrapunkt dla klasycznych rewolucji europejskich: francuskiej i bolszewickiej, rozdzielonych stuleciem myślenia o rewolucji i swoistej imaginacyjnej kreacji świata, który mógł się z niej począć, lecz nigdy nie zaistniał.

Czym zatem będzie rewolucyjność epoki międzyrewolucyjnej? Zdaniem Marii Janion, rewolucjonista to ucieleśnienie romantycznej postawy buntu, forma aktywności nie tylko fizycznej, ale również kategoria mentalna, zakładająca prymat działania gwałtownego i żywiołowego nad rozumowym i racjonalnym[43]. W podobnym tonie charakteryzuje rewolucjonistów Mikołaj Bierdajew, pisząc, iż „rewolucjonista zerwał z porządkiem obywatelskim, z cywilizowanym światem i z moralnością. Żyje w świecie w celu zniszczenia świata. Nie powinien on także kochać nauki tego świata. Zna tylko jedna naukę: niszczenie. […] Rewolucjonista niszczy wszystkich tych, którzy przeszkadzają mu w osiągnięciu celu. Nie jest rewolucjonistą ten, kto jest przywiązany do czegokolwiek w tym świecie[44]. Niemalże do lat osiemdziesiątych XIX wieku polski etos rewolucjonisty pokrywał się z dawnym etosem szlacheckim, z wyobrażeniem insurgenta i powstańca. Zachowanie codzienne kogoś takiego miało stanowić pochodną kultury warstwy szlacheckiej, z prymarnym dla niej kultem honoru i poświęcenia. To nakaz prowadzenia walki czynnej i otwartej, to gloryfikacja cierpienia w słusznej sprawie oraz szczególnie eksponowane przywiązanie do ojczyzny[45]. Tenże dychotomiczny obraz rewolucjonisty i rewolucji, obejmujący przeciwstawne sfery idealizowanych idei wyższych i pogardzanej rzeczywistości doczesnej, znajdował odzwierciedlenie w równie antynomicznym podejściu względem stosowania przemocy, z jednej strony widzianej jako zło konieczne, z drugiej zaś – jako zło w stanie czystym. Siergiusz Nieczajew (1847-1882), autor inspirowanego myślą Bakunina *Katechizmu rewolucjonisty*, dążył do skonkretyzowania wzoru osobowego rewolucjonisty przyszłości, który winien wyrzec się wszelkich prywatnych – zatem nieistotnych z punktu widzenia zbiorowości – zainteresowań, osobistych związków i relacji rodzinnych. Przy tak szeroko zakrojonej negacji wyrzeczenie się imienia i nazwiska – tradycyjnych desygnatów przynależności i indywidualności – będzie tylko warunkiem wstępnym projektowanej edukacji rewolucyjnej. W myśl *Katechizmu* należy również zwalczyć w sobie wszelkie uczucia wyższe. Miłość, przyjaźń,

[41] *Stowarzyszenie Ludu Polskiego w Królestwie Polskim. Gustaw Ehrenberg i „Świętokrzyżcy”*, red. W.A. Djakov, S. Kieniewicz, W. Śliwowska, Wrocław 1984, s. 301.

[42] *Ibidem*, s. 204.

[43] M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

[44] M. Bierdajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 47.

[45] J. Borejsza, *Rewolucjonista polski. Szkic do portretu,* [w:] *Polska XIX wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. S. Kieniewicz, Warszawa 1982, s. 281.

pis 2-2009.indd 131 2010-05-27 15:22:02

altruizm i współczucie uznane zostały za przeszkody w realizacji idealizowanych celów. Podobnie strach, obawa o własne życie i dążenie do bezpieczeństwa okazują się równie szkodliwe, co zważanie na opinie innych[46]. To podwójne wyobcowanie: z własnej indywidualności i ze świata społecznego, Mikołaj Bierdajew określa jako przykład „bezbożnej ascezy rewolucyjnej" i formę całkowitego zerwania ze światem[47]. Tylko poprzez radykalne odcięcie – akt rozbratu ze społeczeństwem jest tutaj momentem konstytutywnym – możliwe staje się przyjęcie światopoglądu, w obrębie którego kwestie świętości życia i poszanowania prawa nie będą ani kagańcem dla rozbuchanego radykalizmu, ani rzeczywistą przeszkodą w jego realizacji. *Katechizm rewolucjonisty* nie był pierwszą próbą zbudowania negatywnej utopii antropologicznej, w której ideałem życia stało się jego zaprzeczenie. „Maratowcy" z okresu Rewolucji Francuskiej składali uroczystą przysięgę, której treść miała wprawić w drżenie świadków ceremonii. Ślubowali wyrzeczenie się przyjaźni, pokrewieństwa, braterstwa, czułości ojcowskiej i synowskiej, przysięgali wyzbyć się uczuć służących naturze i społeczeństwu[48].

Idea negacji wartości świata zewnętrznego, któremu to aktowi towarzyszy moment egzystencjalnej wolty oraz przyjęcie nowego światopoglądu, nie jest oczywiście domeną rewolucjonistów. Wystarczy wspomnieć osobę markiza de Sade, by mieć świadomość, iż występowanie przeciwko społeczności może przybierać i przybierało formę o wiele bardziej radykalną od literackiej kontestacji. W libertyńskim fantazmacie idealnej wspólnoty – a jego zwolenników odnajdziemy również pośród przywódców Rewolucji Francuskiej – społeczność dzieli się na ofiary oraz wolnych od wszelkich dylematów moralnych władców. Ideał edukacji sadycznej zakładał stopniowe uwalnianie się od norm zewnętrznych, przechodzenie szczebli drabiny perwersji i wyuzdania, aż po ostateczną cezurę – rozbrat ze społeczeństwem[49]. W okresie nazistowskim to myśl Nietzschego i jego koncepcja nadczłowieka spełniają rolę fundamentu ułatwiającego ustanowienie porządku opartego na podobnym do sadycznego rozróżnieniu na panów i niewolników. I tak samo jak u „Maratowców" lub w *Katechizmie* Nieczajewa, normy zewnętrzne – w tym wywiedziony z chrześcijaństwa horyzont moralny – zostają zawężone do punktu widzenia osoby dokonującej afirmacji własnego życia poprzez zerwanie ze światem zewnętrznym. Najprostszym sposobem ustanowienia takiego podziału będzie powiązanie ludzi z systemem poprzez udział w kolektywnej przemocy, wyznaczającej symboliczny kres dotychczasowym relacjom międzyludzkim. Granica przelanej krwi stanie się metaforycznych znakiem „totalitarnych kartografii" opisujących nową rzeczywistość.

Warto przyjrzeć się wybranym koncepcjom terroru, wspólnym dla ruchów rewolucyjnych i systemów totalitarnych. Kamień węgielny systemu terroru w dobie Rewolucji Francuskiej stanowiło wprowadzenie ustawy o podejrzanych (17 września 1793 roku). W zamyśle autorów miała ona chronić młodą republikę przed działaniem wrogów wewnętrznych, w praktyce jednak służyła kreowaniu wrogów

[46] V. Grotowicz, *op. cit.*, s. 26-27.
[47] M. Bierdajew, *op. cit.*, s. 46.
[48] B. Baczko, *Jak wyjść...*
[49] R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996, s. 28-29.

pis 2-2009.indd 132 2010-05-27 15:22:02

w oparciu o bardzo subiektywną i stygmatyzująca nomenklaturę, przekazującą władzę sądzenia i osądzania komitetom nadzoru. W myśl postanowienia z 10 października 1793 roku za osoby podejrzane zalecano uznać: „Tych którzy na zgromadzeniach ludowych wstrzymują energię ludu podstępnymi mowami, rzucają okrzyki i szemrzą […], tych, którzy zmieniają postępowanie i sposób mówienia w zależności od wydarzeń; którzy przemilczają zbrodnie rojalistów i federalistów, z emfazą zaś mówią o najmniejszych błędach patriotów […] i ostentacyjnie przybierają pozy surowości i ascezy […]; tych którzy, nic nie zrobiwszy przeciwko wolności, nic również nie zrobili dla niej”[50]. Podobnie podczas terroru stalinowskiego pracownicy Wydziału Specjalnego NKWD sporządzili ewidencję ludności, a w zasadzie indeksację wrogów systemu, podzielonych na: element antysowiecki (AS), ludzi chodzących do cerkwi (S), na członków sekt religijnych (S), buntowników – czyli każdego, kto w przeszłości brał udział w antysowieckim wystąpieniu (P) oraz ludzi mających kontakty z zagranicą (SI)[51]. Tym sposobem pośród podejrzanych odnaleźć można nie tylko realnych przeciwników rewolucji, ale i przeciwników wykreowanych w paranoicznym świecie obłędu, egzystujących jedynie w umysłach funkcjonariuszy. Bronisław Baczko – który zagadnieniu terroru poświęcił osobne studium – przytacza opnię jednego z krytyków Robespierre’a, który po upadku dyktatora przedstawił bardzo uszczegółowioną analizę mechanizmu terroru. Wskazywał on, iż „Terror zagraża ludziom i karze ich za to, kim są, a nie za to, co zrobili. […] Terror upokarza człowieka, sprowadza go do stanu zwierzęcego, jest podważeniem wszystkich jego sił fizycznych, wstrząśnięciem wszystkich jego zdolności moralnych, zakłóceniem wszystkich jego myśli, obaleniem wszystkich jego przywiązań. Strach jako uczucie skrajne nie podlega stopniowaniu na więcej lub mniej”[52]. Z kolei analiza rozlicznych aberracji systemu władzy prowadzi Taliena do konstatacji, że terror w istocie jest systemem upowszechnionego strachu i – jakkolwiek zaprojektowany został dla wykonania określonych działań – jego tymczasowy charakter pozostaje w istocie złudzeniem. Terror ma tendencję do stawania się systemem stałym, deprawującym nie tylko ofiary, lecz również jego wykonawców[53].

Terror jakobinów uznany został za ostateczny środek obrony integralności rewolucji, był rozwinięciem systemu, ale – w przeciwieństwie do działań bolszewików – nie stanowił celu samego w sobie, ani tym bardziej ukoronowania stworzonego systemu. Narodził się w wyniku oddolnej presji ulicy i gminu, domagających się natychmiastowej kary dla wrogów rewolucji, zemsty nie tylko za lata poniżeń, ale przede wszystkim ukarania osób uznanych za winnych obecnej sytuacji. To symboliczny kozioł ofiarny, którego cieniem przykryto aberracje systemu, niedowład gospodarczy, zwykłą niegospodarność i niekompetencję nowych urzędników. Terror jakobinów podążał śladem wzajemnych animozji targających francuską prowincją, miał w wielu przypadkach gwałtowny charakter ludowego samosądu, niebywale okrutnego, ale niedążącego do stania się permanentnym sposobem na rozwiązanie

[50] Podaję za: J.F. Fayard, *op. cit.,* s. 164.
[51] R. Conquest, *Wielki Terror*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 1997, s. 288.
[52] B. Baczko, *Jak wyjść…*, s. 61-62.
[53] *Ibidem*, s. 62.

pis 2-2009.indd 133 2010-05-27 15:22:02

wszelkich trudności, a po zgilotynowaniu Robespierra i jego zwolenników stopniowo zatracał wartość instrumentu represyjnego.

Inaczej sytuacja przedstawiała się w Rosji okresu rewolucji i za późniejszych rządów bolszewików. Zdaniem Richarda Pipesa, w okresie rewolucji październikowej oraz w dobie wojny domowej to terror staje się solą systemu i – wbrew zdaniu popleczników komunizmu – nie został on narzucony Rosji z zewnątrz, lecz stanowił część świadomie zbudowanego mechanizmu represji i kontroli. Zanim w ogóle zaistniały jakiekolwiek ślady obcej interwencji, już w grudniu 1917 roku powołano do życia nową instytucję pod nazwą Czeka, której podstawowym zadaniem było likwidowanie przeciwników (realnych oraz urojonych) władzy bolszewików. Lenin, planując mechanizm represji, przywoływał postać Robespierre'a – do którego zresztą go porównywano – i podobnie jak lider jakobinów dążył do stworzenia idealnego społeczeństwa, złożonego wyłącznie z „dobrych obywateli", w domyśle określając jednocześnie los pozostałych[54]. Ten sam sposób instrumentalnego traktowania terroru stosowali pozostali przywódcy partyjni i w tym tonie w grudniu 1917 roku wypowiadał się Lew Trocki, dobitnie konstatując, iż proletariat ma nie tylko prawo, ale i obowiązek krwawego rozprawienia się z pozostałościami dawnego systemu. W przeciwieństwie do Robespierre'a Lenin nie przyjmował osobistej odpowiedzialności za przejawy terroru, które zresztą zwykle odzierał z wszelkich cielesnych przejawów brutalności i zrzucał na barki niesfornych wykonawców, rzekomo realizujących swoje prywatne cele. Przywódca pozostaje nieskalany krwią i czysty siłą ucieleśnionej w nim idei, co znamionuje, jak podkreśla autor *Rosji Bolszewików*, proces deifikacji, narodzin mitu założycielskiego pierwszego prawodawcy. Warto przytoczyć opinię Richarda Pipesa, jednego z najbardziej opiniotwórczych znawców dziejów bolszewickiej Rosji, który charakteryzuje inkarnację *sacrum* w krwawej rzeczywistości codziennego terroru poprzez wątek personalistyczny: „Tym, co trzymało ich [bolszewików – przyp. autora] razem, nie był program czy platforma – te mogły zmieniać się z dnia na dzień zgodnie z życzeniem wodza – lecz osoba wodza. Komunistami kierowała jego intuicja i jego wola, a nie obiektywne zasady. Lenin był pierwszą osobistością polityczną ery nowożytnej, która nazywano «wodzem» (*woż*d). Był nieodzowny, gdyż bez jego kierownictwa reżim monopartyjny nie miał żadnego spoiwa. Komunizm przywracał personalizację polityki […]. To wymagało, aby wódz był nieśmiertelny, jeśli nie dosłownie, to w przenośni: musiał kierować osobiście, a po odejściu jego zwolennicy musieli być zdolni do panowania w jego imieniu i musieli twierdzić, że czerpią inspirację od niego bezpośrednio". Pipes podkreśla, iż wylansowane tuż po śmierci wodza hasło „Lenin żyje" nie było tylko sloganem politycznym, ale częścią mechanizmu sprawowania władzy przejętej przez epigonów rewolucji[55].

Formalną podstawą „czerwonego terroru" stały się dekrety z 4 i 5 września 1918 roku, odpowiednio umożliwiające branie zakładników oraz wdrażające program właściwego terroru. W początkowym okresie represje miały charakter przypadkowy, nie istniały żadne szczegółowe wytyczne względem postępowania wo-

[54] R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, Warszawa 2006, s. 828.
[55] *Ibidem*, s. 854.

pis 2-2009.indd 134 2010-05-27 15:22:02

bec osób postawionych w stan oskarżenia bądź aresztowanych. Zadaniem Czeki była hiperbolizacja lęku, którego eskalację wzmagały na pozór przypadkowe akty przemocy i eksterminacji, zaburzając wszelkie prawidłowe reakcje międzyludzkie i sprowadzając ludzi do poziomu ogarniętego strachem amorficznego stada. Jak ujął to jeden z bolszewików: „Musimy rozstrzeliwać nie samych tylko winnych. Egzekucja niewinnych uczyni na masach jeszcze większe wrażenie”[56]. W panującej atmosferze każda zachęta do rozprawy z wrogami ludu, każde przyzwolenie na zabijanie uruchomiało prawdziwą spiralę śmierci obejmującą coraz to szersze kręgi ludności. Pośród zachowań ofiar terroru najbardziej uderzającym zjawiskiem była bierność w obliczu śmierci i podporządkowanie się wyrokom władzy. Londyński „Times” przedrukował latem roku 1919 relację niemieckich dziennikarzy o wszechobecnym poczuciu apatii w obliczu terroru. „Nie marnuje się czasu i nie okazuje litości. Każdy, kto dobrowolnie nie stawi się w miejscu egzekucji i zgodnie z rozkazem nie zajmie miejsca w szeregu przeznaczonych do rozstrzelania, jest tam bez ceregieli zawlekany”. Rewersem dla opisanej apatii ofiar będzie niemalże narkotyczne odurzenie śmiercią charakterystyczne dla wykonawców terroru. Ci sami reporterzy ujmują to w następujący sposób: „O marynarzach, którzy uczestniczyli w egzekucjach niemalże każdej nocy, mówi się, że zarazili się nawykiem rozstrzeliwania, że egzekucje stały się dla nich tak niezbędne, jak morfina dla narkomanów. Zgłaszają się ochotniczo na służbę i nie mogą zasnąć, jeśli kogoś nie zastrzelą”[57]. Perwersyjną fascynację umieraniem odnajdziemy również u otoczonych złą sławą „Maratowców”, których okrucieństwa naznaczyły ogarnięte strachem Nantes[58]. Świadkowie ich działalności zeznawali później podczas procesu Carriera, że „Maratowcy”: „Niszczyli wspaniałe obrazy; oszczędzali tylko ten, który przedstawiał śmierć; mówili (więźniom) z okrutna ironią: «Patrzcie na ten obraz!», a uwięzionym kobietom mówili, że są dobre, by pić z wielkiego kubka [gotowe na śmierć – przyp. autora]”[59].

Motyw bierności ofiar pojawia się wielokrotnie w zeznaniach członków hitlerowskich *Einsatzgruppen*. Podczas procesu w Norymberdze jeden z dowódców zeznawał: „Ofiary prowadzone w kierunku rowów nigdy nie próbowały zbiec przed rozstrzelaniem, ani nigdy nie stawiały oporu, co mnie niezwykle dziwiło. Ci ludzie nie przywiązywali do istnienia takiej samej wartości, jak my”. Negacja znaczenia tego, co odbierano ofiarom, prowadzi do uznania samych katów za ofiary. Kontynuując swoje rozważania na temat odpowiedzialności za masowe mordy, Paul Blobel podkreśla, iż: „Wszystko odbywało się bardzo spokojnie. Zajmowało to sporo czasu, muszę powiedzieć, że nasi ludzie biorący udział w egzekucjach cierpieli z powodu wycieńczenia nerwowego w większym stopniu niż ci, którzy mieli zostać rozstrzelani. Z psychologicznego punktu widzenia było to dla nas ciężkie doświadczenie”[60].

Szokujące relacje dotyczące masowych egzekucji przybierają wymiar diaboliczny. Obojętnie, czy mówimy o Rewolucji Francuskiej, czy też bolszewickiej, bo

[56] *Ibidem*, s. 862.
[57] *Ibidem*, s. 864.
[58] Członkowie kompanii „Marat”.
[59] B. Baczko, *Jak wyjść…*, s. 167.
[60] M. Moracchini, *Oddziały specjalne Hitlera (Einsatzgruppen)*, tłum. P. Sembrat, Warszawa 2004, s. 166.

pis 2-2009.indd 135 2010-05-27 15:22:02

w każdym z systemów zauważyć można stopniowo asymilowany przez społeczeństwo fantazmat śmierci. Nieuchronnie przybierał on groteskową maskę hiperboli i w metaforycznym zapędzie wydobywał z kolektywnej pamięci społecznej najbardziej archaiczne wyobrażenia zagłady. Niektóre spośród nich przywołane już zostały w kontekście symboliki krwi, i to właśnie krew stanie się szczególnym medium, pośrednicząc w symbolicznej wymianie zachodzącej pomiędzy doświadczeniem i towarzyszącym mu narracyjnym ujęciem rzeczywistości a irracjonalnym oglądem traumatycznego świata[61]. Bronisław Baczko przytacza szereg relacji opisujących uczestników terroru, których ludzkie oblicze naznaczone zostaje piętnem demoniczności. Wampiry, kanibale, demony w ludzkiej skórze – by przywołać najbardziej powszechne epitety – nie są tutaj zwykłymi figurami retorycznymi, ale figurami pamięci, umożliwiając utrwalenie wizerunku oprawców jako ucieleśnienia potworności. Siła tychże zbiorowych wyobrażeń wcielonego zła, wyobrażeń zwielokrotnionych w kolejnych opowieściach, była na tyle wielka, by kształtować i wpływać na najbardziej nawet osobiste doznania. Relacje o terrorze stają się doświadczeniem zbiorowym i wspólnotowym, nawet, a być może i przede wszystkim, dla tych, którzy nie mieli z nim bezpośredniego kontaktu. „Był to ogromny poemat dantejski – pisze Michelet – który kazał Francji zstąpić krąg po kręgu w czeluście piekielne mało znane nawet tym, co już przez nie przeszli. Znów ujrzano, przemierzono te posępne regiony, świat ruin i widm […]. Mężczyźni, kobiety i dzieci, wszyscy od najwyżej postawionych do najskromniejszych, widzieli w snach *noyades*, mgłę nad Loarą, jej toń, słyszeli krzyki tych, co z wolna tonęli”[62]. Wspomniane przez Micheleta *noyades* były formą masowych egzekucji stosowaną za przyzwoleniem Łazarza Carriera podczas fali terroru w Nantes. Polegały na masowym zatapianiu statków i barek wraz z zgromadzonymi na nich ludźmi. Praktyki nierzadko uzupełniano o tak zwane śluby rewolucyjne, kiedy to w odmęty rzeki strącano związanych z sobą ludzi, pieczętując ich związek śmiercią[63].

Drastyczność opisów, która z czasem przybiera mocno odrealniony charakter, obnaża jednocześnie prawdziwe oblicze terroru pozbawionego już maski racjonalnego działania i służącego – poprzez chwilowe zawieszenie norm – konfirmacji wartości podstawowych dla systemu rewolucyjnego. Zabiegi cielesne – a w tym kontekście antropologicznym prezentowana była analiza funkcjonowania przemocy kolektywnej – polegały nie tyle na fizycznym oddziaływaniu, ile na – przede wszystkim –generalnej zmianie koncepcji cielesności i człowieczeństwa, które zostały poddane ostatecznej próbie. Jerzy Szacki pośród różnorodnych wizji utopii, zawartych w piśmiennictwie europejskim, wskazuje na istnienie utopii polityki i utopii zakonu, dążących do nadania rzeczywistości pożądanego kształtu wbrew jakimkolwiek racjonalnym obiekcjom. Tkanka społeczna staje się przedmiotem manipulacji i, jak pisze autor *Spotkania z utopią*: „O ile inne typy utopii pozwalają na zachowanie «czystych rąk», o tyle ona [utopia polityki – przyp. autora] wymaga nieuchronnie

[61] O fantazmatach rewolucyjnego terroru w oczach przeciwników – zob. M.O. Grenby, *The Anti-Jacobin Novel. British Conservatism and the French Revolution*, Oxford 2001.

[62] Cyt. za: B. Baczko, *Jak wyjść…*, s. 158.

[63] Zob. A.J. Mayer, *Furies violence and terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton–New Jersey 2000.

pis 2-2009.indd 136 2010-05-27 15:22:02

ich zbrukania. Utopista polityki – w odróżnieniu od innych utopistów – bierze udział w grze, której reguły zostały opracowane bez niego. Aby zniszczyć zastany świat, musi w pewien sposób w nim uczestniczyć. Stąd znane paradoksy utopijnej polityki: terror stosowany z miłości do ludzi i nienawiści do przemocy, wojny prowadzone w imię świata bez wojen, kłamstwo mające utorować drogę królestwu Prawdy"[64].

Projekt przebudowy świata w najbardziej nawet szczegółowych aspektach jego funkcjonowania pociąga za sobą nową wizję osoby ludzkiej i źródeł moralności. Cezary Wodziński traktuje dwudziestowieczne systemy totalitarne jako systemy ucieleśnionego i metafizycznego zła. Współczesny manicheizm – jak postuluje autor *Światłocieni zła* – przejawia się w dwóch odmianach: nihilistycznej, której istotę stanowi negacja istnienia wartości obiektywnych, oraz pesymistycznej, która wprawdzie nie podważa ich istnienia, ale głosi, iż dla człowieka są one nieosiągalne[65]. Jeżeli podążyć tropem etyki Levinasa, której centrum stanowi spotkanie z „Innym" – a na taki kierunek przyszłych badań wskazuje chociażby Caroline Weber – wówczas doświadczenie rewolucyjne i totalitarne obnaży zanik możliwości rozpoznawania samego siebie w kulturze i nawiązywania pełnych relacji z innymi[66]. Koncepcja „twarzy innego", podejmowana w rozważaniach Emanulea Levinasa, będzie w świecie naznaczonym terrorem raczej utratą twarzy, symbolicznym roztopieniem się w bezkształtnym tłumie bezimiennych ofiar i równie bezosobowych sprawców. Dla zaistnienia tegoż procesu potrzebna była nowa koncepcja cielesności, w której mechanistyczna wykładnia istoty człowieczeństwa ulega zespoleniu z niemalże irracjonalną wiarą w uświęconą zbiorowość. Metafora człowieka–maszyny i wizja społeczeństwa jako ożywionego organizmu prowokowały do tego, by uczynić z nich bardziej funkcjonalne i ulepszone wersje samych siebie. Merleau-Ponty w obrębie struktury organizmu i świadomości ludzkiej dostrzega trzy porządki stawania się cielesności: porządek fizyczny, witalny oraz ludzki. Dla opisania ich wzajemnych relacji należy przyjąć model dialektyczny, w którym, by zaistniał kolejny porządek, musi być zostać ugruntowany w porządku niższym. Droga cielesności podąża od mechanizmu przez organizm do ciała ludzkiego[67]. W wypadku antropologii rewolucyjnych i totalitarnych będziemy mieć do czynienia z odwróceniem procesu, kiedy to następuje desakralizacja człowieka i upadek z poziomu integralnej cielesności na poziom ożywionego ciała. Będzie to kolejna odsłona przetworzonego przez ideologię rewolucyjną i eksterminacyjną mitu „adamickiego" – który za Ricoeurem przywołany został w innym miejscu tej pracy – wskazującego na przyczyny upadku: człowieka, narodu, społeczeństwa i kultury oraz na sposób zaradzenia tymże.

Tego typu ideologie w sposób niezamierzony przywracały archaiczne matryce rytualne, gdzie na poziomie myślenia prelogicznego rzeczywistość stawała się uchwytna jedynie poprzez działanie i myślenie w kategoriach symbolu. I – podobnie jak w wypadku samego rytuału – zauważalny byłby proces przetwarzania rzeczywistości społecznej. Victor Turner, modyfikując klasyczną teorię rytów przejścia Arnolda van Gennepa, wskazał na dwa modele relacji łączących ludzi, opartych od-

[64] J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 63.
[65] C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 215-217.
[66] C. Weber, *op. cit.*, Minneapolis –London 2003, s. 231.
[67] M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 168-169.

pis 2-2009.indd 137 2010-05-27 15:22:02

powiednio o: „strukturę" i „*communitas*". Model społeczeństwa opartego na pierwszym filarze cechuje kulturowe zróżnicowanie, a wewnętrzne systemy hierarchii i ról społecznych legitymizowane są poprzez instytucje. Rzecz ma się odmiennie w przypadku modelu „*communitas*", opartego na życiu wspólnotowym i niezróżnicowanym, w którym poszczególne jednostki posiadają ten sam status społeczny, podporządkowując się jedynie władzy rytualnej. Przejściu pomiędzy stanami integracji i dezintegracji społecznej towarzyszy wejście w fazę liminalności (*liminality)*, kiedy stała struktura ulega czasowemu podważeniu na rzecz modelu wspólnotowego. Tylko tym sposobem normy ulegają konfirmacji w życiu potocznym, lecz środkiem temu służącym będzie czasowe ich zawieszenie i zdyskredytowanie[68]. Podobny mechanizm przyzwolenia na czasowe zawieszenie norm moralnych – by po przejściu fazy liminalnej przywrócić je w całej okazałości – odnajdziemy w licznych nazistowskich tyradach wymierzonych przeciwko „zdegenerowanemu światu" współczesności. W tym tonie utrzymane było przemówienie, które w 1935 roku wygłosił Adolf Hitler do członków Hitlerjugend: „Musimy wychować nowego człowieka, aby nasz naród nie zaginął z powodów degeneracji naszych czasów"[69]. W innym z przemówień jeszcze bardziej dobitnie podkreślił, iż zawieszenie norm stało się konieczne dla realizacji celu: „Być może jesteśmy niehumanitarni! Ale jeśli uratujemy Niemcy, dokonamy największego czynu na świecie. Być może postępujemy niesłusznie! Ale jeśli uratujemy Niemcy, usuniemy znów największą niesprawiedliwość. Być może jesteśmy niemoralni! Ale jeśli nasz naród zostanie uratowany, utorujemy znów drogę moralności […]. Żadnych protestów w tych sprawach, tylko zemsta i czyn! Jeśli jesteś w końcu zdecydowany bronić się, niemiecki narodzie, to nie miej litości"[70]. Elias Canetti w klasycznej już monografii o istocie władzy i tłumu wspomina o mechanizmie „przemiany odwrotnej", której istotę stanowi fakt, „[…] że zawsze dokładnie wiadomo, co się w skutek niej pojawi. Człowiek uświadamia sobie z góry rezultat, jaki ma nastąpić; rusza w tym kierunku z przerażającą pewnością, ignorując wszystkie przemiany, które przenika na wylot jako próżne zwodnicze sztuczki. […] Można czynić to często, a wreszcie może się to stać namiętnością"[71]. W dalszym fragmencie autor *Masy i władzy* wskazuje, iż ostatecznym skutkiem tej przemiany będzie zredukowanie świata do najbardziej elementarnych form, co w kontekście prowadzonych rozważań równa się triumfowi władzy, rasy czy też klasy społecznej.

Rytualizacja świata i człowieka w obrębie działania machiny terroru oraz ideologii totalitarnych może wiązać się z tym, co Hannah Arendt określa mianem „nowego objawienia", wynikającego ze zmiany percepcji historii i czasu, która dokonała się w myśli europejskiej po wydarzeniach Rewolucji Francuskiej. Śledząc trajektorie rewolucyjnych ideologii w obrębie myśli filozoficznej XIX stulecia, autorka *O rewolucji* wskazuje na nową konceptualizację czasu, który w heglowskim

[68] Zagadnieniu obrzędowych zmian statusu poświęcił Turner szereg rozpraw. Por. Idem, *The Ritual proces: Structure and Antistructure*, Chicago 1969; Idem, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2005.

[69] Podaję za: B. Hamann, *op. cit.*, s. 203.

[70] *Ibidem*, s. 203-204.

[71] E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 1996, s. 435-436.

pis 2-2009.indd 138 2010-05-27 15:22:02

modelu świata łączy w sobie cykliczność z linearnością porządku i następstw, zatem odnosi się do modelu gier społecznych Turnera. „Nowożytne pojmowanie dziejów, – pisze Arendt – z jego niespotykanym naciskiem na historię jako proces, ma wiele źródeł, przede wszystkim we wczesnonowożytnym pojmowaniu natury jako procesu […], każdy ruch cykliczny jest bowiem z definicji ruchem koniecznościowym. Że jednak konieczność, jako nieodłączna właściwość historii, miała przetrwać nowożytne załamanie cyklu wiecznych powrotów i pojawić się na nowo w ruchu linearnym, a więc niepowracającym do tego, co było znane wcześniej, lecz sięgającym w nieznaną przyszłość – to już fakt, który zawdzięcza swe istnienie doświadczeniu politycznemu i biegowi rzeczywistych wydarzeń, nie zaś teoretycznej spekulacji”[72]. W dialektycznym modelu Hegla możliwe jest zaistnienie w rzeczywistości zobiektywizowanych form Absolutu, pojawiają się wyższa konieczność i przeznaczenie oraz ich manifestacje: jednostka wybitna, duchowy przywódca, wódz. Hagiografia oficjalna i pośmiertna deifikacja wodzów rewolucji znamionuje proces otwierania się zbiorowości na działanie form symbolicznych, na potrzebę identyfikacji na poziomie ponadjednostkowym. Przyjmując taki model człowieczeństwa, umożliwia się funkcjonowanie poza tradycyjnym uniwersum – które ma zresztą ulec diametralnej przebudowie – wyznaczonym przez tradycję, religię czy etykę, tak by stworzyć podwaliny „nowego świata” i „nowego człowieka”. Inny paradygmat rytualny – można go nazwać regresywnym – zauważa Wolfgang Sofsky, dla którego upojenie zabijaniem stanowi przykład ucieczki od uporządkowanego i zhierarchizowanego reżymu kulturowego. To kultura zwiększa potencjał destrukcyjny atawistycznych instynktów tkwiących w człowieku. Poprzez złamanie tabu – w tym również zakazu zabijania – uzyskuje się krótkotrwałą ucieczkę od tyranii uporządkowanych nakazów. Kultura okazuje się integralnie powiązana z przemocą: „Im bardziej rygorystyczny jest zakaz – przekonuje autor *Traktatu o przemocy* – dyktowany przez kulturę, tym większą stanowi on pokusę, im silniejsi są zmarli, tym mocniej buntuje się życie, im surowsza samodyscyplina, tym potrzebniejsza potrzeba nowej rewolty, kolejnego pogwałcenia prawa, wystąpienia przeciw kulturze”[73]. A skoro kultura reżymów totalitarnych dąży do absolutnej kontroli, podobny proces musi wpływać na przebieg terroru, nadając mu monstrualny charakter.

Antropologia ciała w systemach rewolucyjnych i totalitarnych będzie w istocie kulturową archeologią cielesności. Ostateczny charakter terroru sprzyjał ujawnieniu najbardziej archaicznych wyobrażeń, wydobyciu ich na poziom świadomości społecznej w formie fantazmatu. W tej mierze uświadomienie sobie istoty zła miałoby wartość ekspiacyjną, ale w świecie zinstytucjonalizowanej przemocy nawet doświadczenie zła przykryte zostało maską ideologii. To w rzeczywistości forma przedstawienia i teatralizacji zachowania, w której głównymi aktorami będą nie ludzie z krwi i kości, ale ludzka krew i ludzkie kości.

[72] H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 64.
[73] W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, tłum. M. Adamski, Wrocław 1999, s. 212.

pis 2-2009.indd 139 2010-05-27 15:22:03

pis 2-2009.indd 140 2010-05-27 15:22:03

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Jerzy Freundlich

ASPEKTY ANTYPOLONIZMU W WIELKIEJ BRYTANII W NASTĘPSTWIE MASOWEJ EMIGRACJI POLAKÓW W LATACH 2004–2008

Wstęp

Fala emigracji z Polski do Wielkiej Brytanii po akcesji Polski do Unii Europejskiej (UE) stanowi jeden z największych ruchów migracyjnych ludności w historii UE. Według oficjalnej statystyki brytyjskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, w okresie od maja 2004 r. do grudnia 2008 r. w Programie Rejestracji Pracowników (*Worker Registration Scheme*) zapisało się ponad 600 000 Polaków[1], co stanowi 66% wszystkich zarejestrowanych pracowników z nowych krajów unijnych[2]. Należy zwrócić uwagę na fakt, że nie wszyscy Polacy przeszli oficjalne procedury rejestracyjne[3] – szacuje się, że w 2007 r. naszych rodaków w Wielkiej Brytanii było ponad milion[4]. Stwierdzono również, że pracują oni we wszystkich głównych branżach gospodarki[5] i w większości regionów Zjednoczonego Królestwa[6].

Imigracja na taką skalę nie może nie wpływać na sytuację społeczną w kraju pełniącym rolę gospodarza, a zwłaszcza – na nastawienie lokalnych społeczności do imigrantów. Tego typu ruchy migracyjne od zamierzchłych czasów budzą z reguły poczucie zagrożenia wśród lokalnych społeczności[7]. Ich członkowie mogą reago-

[1] UK Border Agency, *Accession Monitoring Report May 2004–December 2008 A8 countries,* HMSO 2009, tab. 3, s. 9, [on-line] http://www.ukba.homeoffice.gov.uk/sitecontent/documents/aboutus/reports/accession_monitoring_report/report18/may04-dec08?view=Binary [data dostępu: 14 IV 2009 r.]. Ogółem liczba tych osób wynosiła 612 955.

[2] *Ibidem*, ryc. 3, s. 8.

[3] Zob. np.: J. Bielecki, *Co trzeci Polak woli pracę na czarno*, „Rzeczpospolita", 8 VII 2006, [on-line] http://new-arch.rp.pl/artykul/626140_Co_trzeci_Polak_woli_prace_na_czarno.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[4] M. Carter, *The arrival of the east European media*, „The Independent", 2 X 2007 r., [on-line] http://www.independent.co.uk/news/media/the-arrival-of-the-east-european-media-397465.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[5] UK Border Agency , *op. cit.,* tab. 9 i 11, s. 21-22.

[6] *Ibidem*, tab. 7, s. 17.

[7] Np. Żydzi w Egipcie, zob. Wj 1,7–11.

pis 2-2009.indd 141 2010-05-27 15:22:03

wać, stosując przemoc. Ekstremalnym przykładem są wybuchy przemocy wobec imigrantów z Zimbabwe w Republice Południowej Afryki w maju 2008 r. Tendencja taka – choć w znacznie mniej brutalnej postaci – pojawia się również w Europie; trwająca fala ksenofobii i nienawiści w stosunku do imigrantów z Rumunii we Włoszech stała się przyczyną napadów na obywateli rumuńskich[8] i spowodowała, że rząd włoski – ze względu na powszechne żądania – pozwolił w lutym 2009 r. na utworzenie jednostek straży obywatelskiej, którym powierzono ochronę społeczeństwa przed rzekomo przestępczą działalnością wspomnianych imigrantów[9].

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja niektórych aspektów antypolonizmu w Wielkiej Brytanii w latach 2004–2008, a mianowicie: antypolonizmu w mediach brytyjskich, negatywnego stosunku do Polaków wśród lokalnych społeczności, które postrzegają imigrantów polskich jako zagrożenie ekonomiczne oraz społeczne, rasistowskich napadów na Polaków, a także relacji między Polakami a policją. Uwzględniono również kwestię integracji Polaków jako jedną z przyczyn takich zjawisk. Artykuł powstał na podstawie następujących źródeł: prasy internetowej (głównie brytyjskiej), blogów i forów internetowych, innych źródeł internetowych oraz danych statystycznych. Wszystkie te materiały źródłowe są dostępne w Internecie.

Antypolonizm w mediach brytyjskich

I. „Daily Mail"

Prawicowy, konserwatywny, wpływowy w niektórych kręgach społeczeństwa brytyjski dziennik „Daily Mail" od dawna zajmuje zdecydowanie negatywne stanowisko w sprawie imigracji. Były mer Londynu, Ken Livingstone, zarzucił gazecie propagowanie uprzedzeń rasowych względem mniejszości etnicznych oraz osób starających się o azyl[10]. Typowy artykuł odzwierciedlający poglądy tej gazety dotyczące imigracji ukazał się w sierpniu 2007 roku[11]. Stwierdzając, że 196 000 osób opuściło Wielką Brytanię, a 574 000 przyjechało do tego kraju, autor artykułu wskazał, że tylko w ciągu jednego roku (od czerwca 2005 r. do czerwca 2006 r.) przybyła do Zjednoczonego Królestwa szokująca liczba imigrantów (jak podkreślono, wyliczenie to obejmuje jedynie imigrantów oficjalnych), a rekordowo wielu obywateli brytyjskich wyemigrowało. W ten sposób zasugerowano, że Brytyjczycy uciekają przed falą imigracji. Aby umocnić rasowy aspekt tego zjawiska, zamieszczono dwa

[8] I. Angelescu, *All New Migration Debates Commence in Rome. New Developments in the Securitization of Migration in the EU*, IV 2008, s. 4, [on-line] http://www.eumap.org/journal/features/2008/fading_borders/angelescu.pdf [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[9] EuroActiv/Reuters, *Immigrant crime poisons Italy-Romania relations*, EurActiv.com, 24 II 2009 r., [on-line] http://www.euractiv.com/en/enlargement/immigrant-crime-poisons-italy-romania-relations/article-179703 [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[10] BBC News, *Ken Livingstone's statement in full*, 22 II 2005 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/london/4287171.stm [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[11] S. Doughty, *196,000 out, 574,000 in. Record numbers leaving Britain for new life abroad – as immigration to UK soars*, „Daily Mail", 23 VIII 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-477006/196-000-574-000-Record-numbers-leaving-Britain-new-life-abroad-immigration-UK-soars.html [data dostępu14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 142 2010-05-27 15:22:03

zdjęcia: pierwsze pokazuje młodą, uśmiechniętą anglosaską, w sumie wzorową rodzinę, która postanowiła wyemigrować; na drugim widać grupę młodych mężczyzn – biednych, smagłych, nieznanej narodowości, po prostu – innych, przedstawionych jako grupa starających się o azyl w Bośni, jednak gotowych do wyjazdu do Anglii.

Emigracja Polaków do Wielkiej Brytanii stanowiła źródło wielu negatywnych dla nich artykułów w gazecie „Daily Mail". Pisano w niej m.in., że wkrótce pacjenci Polacy chorujący na raka dokonają „najazdu" na brytyjską służbę zdrowia[12]; że polscy absolwenci pozbawią pracy swoich brytyjskich kolegów po fachu[13]; że zatrzymani w Anglii polscy mordercy, dilerzy narkotykowi oraz gwałciciele zostali wywiezieni do Polski[14]; że pracownicy pochodzący z Polski akceptują niższe stawki płacowe, powodując ogólne obniżenie pensji[15]; że niektóre miejsca pracy w rolnictwie brytyjskim są dostępne wyłącznie dla tych, którzy mówią po polsku[16]. Położono również nacisk na fakt, że sam prezydent Rzeczypospolitej Polskiej potępił nieuczciwość Polaków, narzekając, iż niektórzy z nich pracują w Wielkiej Brytanii, chociaż nadal pobierają zasiłki w Polsce[17].

W lutym 2008 r. Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii (ZPWB) wniosło do brytyjskiej komisji rozpatrującej zażalenia na prasę (*Press Complaints Commission* – PCC) skargę przeciwko „Daily Mail" z powodu zniesławiania Polaków. Wymieniono 80 antypolonijnych artykułów, które ukazały się w tej gazecie od maja 2006 do lutego 2008 roku[18]. „Artykuły w »Daily Mail« nie zawsze są kłamliwe, ale bardzo często fakty przedstawia się w taki sposób, że rzucają negatywne światło na polską społeczność" – napisał w uzasadnieniu zażalenia Wiktor Moszczyński, działacz ZPWB. Dodał, że wprawdzie „Daily Mail" nie jest jedynym dziennikiem, w którym publikuje się kłamstwa o Polakach, ale w innych gazetach nieprzychylne artykuły zazwyczaj są publikowane na zmianę z pozytywnymi. Moszczyński podkreślił, że gdyby tego rodzaju artykuły poświęcono imigrantom z Afryki lub z Pakistanu, to uznano by je za wyraźnie rasistowskie, podlegające zaskarżeniu do sądu.

---

[12] D. Martin, *East European immigrants with cancer 'could swamp the NHS'*, „Daily Mail", 3 IX 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-479474/East-European-immigrants-cancer-swamp-NHS.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[13] S. Doughty, *Skilled and highly-motivated Poles 'push British graduates to back of the jobs queue'*, „Daily Mail", 30 XII 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-505294/Skilled-highly-motivated-Poles-push-British-graduates-jobs – queue.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[14] J. Lewis, *How Polish killers, drug smugglers and rapists on the run in Britain are being sent home on 'Con Air' flights*, „Daily Mail", 15 III 2008 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-535052/How-Polish-killers-drug-smugglers-rapists-run-Britain-sent-home-Con-Air-flights.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[15] J. Slack, *Immigrant influx from Eastern Europe is driving down wages. Bank expert warns*, „Daily Mail", 26 X 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-490033/Immigrant-influx-Eastern-Europe-driving-wages-Bank-expert-warns.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[16] A. Dolan, *The British workers denied jobs `because they can't speak Polish*, „Daily Mail", 19 VI 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-462911/The-British-workers-denied-jobs-speak-Polish.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[17] J. Slack, *Britain is the country of choice for many 'feckless' Poles*, „Daily Mail", 7 XI 2006 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-415147/Britain-country-choice-feckless-Poles.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[18] W. Moszczyński, *80 Ways to say 'Welcome to Central European Workers' courtesy of the Daily Mail*, Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii, 23 II 2008 r., [on-line] http://www.zpwb.org.uk/3 [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 143 2010-05-27 15:22:03

Po złożeniu skargi zaobserwowano stonowanie zjadliwych tekstów. Dzięki pośrednictwu PCC „Daily Mail" zgodził się zamieścić na swej stronie internetowej list Moszczyńskiego zawierający stanowisko ZPWB. Gazeta opublikowała też skróconą wersję listu w swoim wydaniu drukowanym. Brytyjski dziennik usunął ze strony internetowej teksty, którym brytyjska Polonia zarzucała antypolską wymowę. Gazeta zmieniła również treść innych zakwestionowanych przez ZPWB artykułów[19].

II. Giles Coren – felietonista w gazecie „The Times"

W lipcu 2008 r. Giles Coren, publicysta pochodzenia żydowskiego, opublikował na łamach „The Times" artykuł zatytułowany *Dwie fale emigracji*[20], w którym wyraził pogląd, że Polacy negują swój udział w Holokauście, i napisał, iż jedną z rozrywek dawnych pokoleń Polaków było zamykanie Żydów w synagogach, a następnie ich podpalanie. Po ukazaniu się artykułu nadesłano do redakcji „The Times" kilka listów ze skargami, w tym jeden od polskiego ambasadora w Wielkiej Brytanii, a ZPWB skierowało kolejne doniesienie do PCC. Tym razem skarga została jednak rozpatrzona negatywnie.

Wydaje się całkiem zrozumiałe, że komentarz Corena o rzekomych pogromach Żydów dokonywanych przez Polaków jest dla wielu z nich wyjątkowo obraźliwy, lecz, moim zdaniem, reakcja taka, bez względu na to, na ile jest zrozumiała, miała niewielki sens. Kontekstem powstania artykułu była wiadomość, że ze względu na pogarszającą się sytuację ekonomiczną w Wielkiej Brytanii Polacy zaczęli wracać do Polski. Coren czuje pogardę nie tyle dla rzekomego antysemityzmu kolejnych pokoleń Polaków, ile dla materializmu obecnej generacji, której celem – według niego – stało się po prostu wykorzystanie lepszych warunków ekonomicznych w Wielkiej Brytanii. Porównując obecną falę emigracji z Polski z emigracją w okresie, kiedy jego pradziadek Harry przybył do Anglii, Coren pisze: „Pomyślałem, że bardzo ciekawe jest to, że w czasach, gdy tak wielu polskich emigrantów wraca do domów, ponieważ branża budowlana przeżywa kryzys, my nadal jesteśmy tutaj. Ponad 100 lat po tym, jak pewien Polak przybył na Wyspy Brytyjskie w 1903 r., nikt z nas nie pojechał do Polski. Nawet z wizytą. To jest różnica między dwoma rodzajami emigracji – emigracją ekonomiczną i humanitarną. My, rodzina Corenów, jesteśmy tutaj, ponieważ przodkowie tych Polaków, którzy teraz wracają do domu, dobrze się bawili w czasie Wielkiejnocy, zamykając Żydów w synagodze i podpalając ją. Harry nie wyjechał w nadziei znalezienia lepszego życia. On chciał przeżyć. […] Dlatego moja sympatia dla współczesnych »Polaczków« znajdujących się w trudnej sytuacji jest ograniczona i jeśli Anglia nie jest krajem mlekiem i miodem płynącym, jakim jawiła się im jeszcze trzy czy cztery lata temu, to, szczerze mówiąc, mogą stąd zniknąć".

[19] Press Complaints Commission, 2008, Report 77, [on-line] http://www.pcc.org.uk/news/index.html?article=NTIwNA [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[20] G. Coren, *Two waves of immigration, Poles apart*, „The Times", 26 VII 2008 r., [on-line] http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/columnists/giles_coren/article4399669.ece [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 144 2010-05-27 15:22:03

III. Chris Moyles

W przypadku artykułów w „Daily Mail" lub w „The Times", bez względu na to, jak na nie zareagujemy, poglądy ich autorów wynikają z racjonalnego stanowiska wobec imigracji. Pierwsza z tych gazet – jako organ prawicowy – konsekwentnie sprzeciwia się wszelkiej imigracji zakrojonej na dużą skalę. Coren zaś wyraża niechęć do imigrantów, którzy uważają pobyt w kraju docelowym za okazję do wykorzystania i ani nie mają zamiaru budować tam swojego życia, ani nie zamierzają wnieść niczego dla dobra tamtejszego społeczeństwa[21]. Ponadto w przypadku Corena chodzi też o osobisty (rodzinny), w pewnym sensie nieracjonalny wpływ.

Z kolei Chris Moyles, 35-letni prezenter radiowy prowadzący sztandarową audycję *Chris Moyles Show*, jedna z największych gwiazd BBC Radio 1, cieszący się dużą popularnością wśród młodzieży[22], 19 listopada 2008 r. mówił o Polakach, a konkretnie o tym, w czym Polacy są dobrzy. Wymienił prasowanie, prostytucję i naprawianie samochodów jako polskie umiejętności narodowe. Audycja wywołała wiele protestów polskich oraz brytyjskich słuchaczy – do BBC napłynęło ponad 100 skarg na prezentera i jego rasistowskie, obraźliwe komentarze. W odpowiedzi Moyles oświadczył, że jego słowa zostały źle zinterpretowane, jednak 3 grudnia przeprosił za swoje stwierdzenia.

Moyles nie pierwszy raz obraził konkretną grupę społeczną – został on już wcześniej oskarżony o seksizm i homofobię[23]. Najprawdopodobniej w jego sytuacji nie chodzi o przemyślane intelektualne stanowisko w kwestii imigracji, lecz o spontaniczne wyrażenie pomysłu na tworzenie stereotypów narodowych. Niepokojący aspekt tej sprawy polega na wpływie Moylesa na radiosłuchaczy należących do młodego pokolenia. Tego typu nierozważne komentarze mogą umocnić rasistowskie poglądy tych młodych ludzi, którzy już przejawiają tendencje do ksenofobii lub antypolonizmu.

Negatywne reakcje Brytyjczyków na falę imigracji z Polski

W swoim raporcie posłowie z Komitetu do spraw Społeczności i Samorządów Lokalnych twierdzą, że obawy Brytyjczyków związane z imigracją wynikają z auten-

[21] Jednak jak wykazały badania przeprowadzone przez Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii (*Single Poles are leaving UK, but... Polish families are staying*, komunikat prasowy z 28 I 2009 r., [on-line] http://www.zpwb.org.uk/en/archive_zpwb [data dostępu: 14 IV 2009 r.]), pomimo pogarszającej się sytuacji ekonomicznej nawet 500 000 Polaków ma zamiar zostać w Zjednoczonym Królestwie jeszcze co najmniej przez najbliższe lata. Są to głównie rodziny, których dzieci chodzą do brytyjskich szkół. Ponadto ankietowane samorządy londyńskie podały, że liczba polskich dzieci w szkołach w Londynie wzrosła o 42,9% w okresie od maja 2007 r. do grudnia 2008 r. Badania wskazują również, że ok. 200 000 Polaków wyjechało z Wielkiej Brytanii w ubiegłym roku: były to głównie osoby samotne i młode małżeństwa niemające dzieci. Albo wrócili oni do Polski, albo szukają pracy w innych krajach, np. w Holandii i Norwegii. Tę drugą i, według badań, znacznie mniejszą grupę można określić mianem emigrantów ekonomicznych, czysto oportunistycznych.

[22] Grupę docelową Radio 1 stanowią osoby w wieku 16–24 lata. Jak wykazały badania, liczba słuchaczy audycji Moylesa wynosi ok. 7 mln osób. Zob. BBC News, *Moyles sees radio audience soar*, 10 V 2007 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/6642737.stm [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[23] [Anonim], *Chris Moyles*, [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/6642737.stm [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 145 2010-05-27 15:22:03

tycznych niepokojów, a nie – jak można by sądzić – z rasistowskich czy ksenofobicznych nastawień[24]. Nieprzychylność lokalnych społeczności wobec nowo przybyłych wiąże się, zdaniem parlamentarzystów, z ograniczonymi zasobami, o które obie grupy muszą rywalizować. Chociaż znalazły się miejsca na rynku pracy, to jednak lokalne szkoły i szpitale okazały się całkowicie nieprzygotowane na przybycie nowych uczniów oraz pacjentów. Fala imigracji z Polski wywołała pozytywne skutki dla przedsiębiorców i brytyjskiej klasy średniej[25], a negatywne – dla brytyjskiej klasy robotniczej. To ona bowiem rywalizuje z Polakami, Słowakami oraz Litwinami nie tylko o miejsca pracy i o mieszkania w przystępnej cenie, ale również o wymienione wcześniej zasoby. Dlatego też ta właśnie część społeczeństwa czuje się pokrzywdzona[26].

Jedną z miejscowości wymienionych w raporcie parlamentarzystów brytyjskich jest Peterborough we wschodniej Anglii, zamieszkane przez 163 000 mieszkańców[27]. Temu miastu poświęcono również zrealizowany przez BBC reportaż *Nadchodzą Polacy* (*The Poles are Coming*)[28], wiele mówiący o konsekwencjach społecznych masowej emigracji polskiej do Zjednoczonego Królestwa. Według autorów audycji, liczba imigrantów z nowych krajów unijnych, którzy przyjechali po otwarciu dla nich brytyjskiego rynku pracy, czyli po 1 maja 2004 r., jest w tym mie-

[24] House of Commons Select Committee on Communities and Local Government Committee, *Effect of migration on community cohesion*, 16 VII 2008 r., [on-line] http://www.parliament.the-stationery-office.com/pa/cm200708/cmselect/cmcomloc/369/36905.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[25] Według doniesień medialnych, pracodawcy brytyjscy chętniej zatrudniają Polaków niż Brytyjczyków, twierdząc, że ci pierwsi są bardziej pracowici. Zob.: A. Dolan, *Bosses pick 'diligent' Poles ahead of British workers*, „Daily Mail", 9 XII 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-500866/Bosses-pick-diligent-Poles-ahead-British-workers.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.]; I. Kadłuczka, *Emigranci są bardziej pracowici*, 22 III 2007 r., [on-line] http://www.mojawyspa.co.uk/modules.php?name=News&file=article&sid=18466 [data dostępu: 14 IV 2009 r.]. Również klasa średnia chwali polskich fachowców – zob.: Y. Alibhai Brown, *God bless the foreigners willing to do our dirty work*, „The Independent", 23 VIII 2006 r., [on-line] http://findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_20060823/ai_n16688270 [data dostępu: 14 IV 2009 r.]; B. O'Neill, *Why the elite prefers Poles to proles*, „Spiked", 11 VI 2008 r., [on-line] http://www.spiked-online.com/index.php?/site/article/5336 [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[26] Uczestnik dyskusji na forum internetowym napisał: „Jestem facetem z klasy robotniczej z Blackpoolu (nadmorska miejscowość wypoczynkowa w północnej Anglii) i odczuwam konsekwencje imigracji z krajów wschodniej Europy. Mam szacunek do Polaków – mam kolegów Polaków i miałem parę dziewczyn Polek. […] W zeszłym roku przyjechało do nas 6 000 Polaków pracować w okresie wakacyjnym (kwiecień–listopad). Według miejscowej gazety, można w 2007 r. spodziewać się ich 15 000. Polacy, którzy do nas przyjeżdżają, są przeważnie studentami mającymi dwadzieścia kilka lat. Blackpool początkowo (2004 r.) przyjął Polaków serdecznie. […] Wiem, że większość ludzi z klasy robotniczej w Blackpoolu uważa Polaków za przyjaciół. Jednak ostatnio zauważam, że poglądy szybko się zmieniają. Okazuje się, że Polacy przyjeżdżają tylko po to, aby zarobić. Pracują w okresie wakacyjnym, oszczędzają dużo kasy […] i wracają do domu na trzy miesiące. Tam odzyskują cały podatek dochodowy, a potem wracają do nas na kolejny okres wakacyjny. Większość z nich nie ma nawet sympatii dla naszego miasta, ale jednak co roku wraca. Ja nigdy ani grosza nie odzyskałem z podatku i muszę tu przezimować i jakoś przeżyć. Nas, robotników wykonujących źle płatną pracę, najbardziej złości to, że Polacy wychodzą na tym lepiej niż my i przez nich ciężko nam znaleźć pracę". Zob. *Negative attitude towards Polish immigration in UK becoming stronger*, 23 II 2007 r., [on-line] http://www.polishforums.com/negative_attitude_towards_polish-31_6435_0.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[27] Zob. Peterborough City Council, *2007 mid-year population estimates*, [on-line] http://www.peterborough.gov.uk/page-453 [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[28] Wyemitowany 11 III 2008 r. Na stronie http://www.bbc.co.uk/white/poles.shtml można zobaczyć zwiastun oraz wywiad z realizatorem. Cały program (podzielony na siedem części) jest dostępny na www.youtube.com, a artykuł o audycji (streszczenie) – na http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/7288430.stm [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 146 2010-05-27 15:22:03

ście oceniana na 15–20 000 ludzi (czyli imigrantem jest co dziesiąty mieszkaniec). Polacy stanowią większość z nich[29]. W reportażu pokazano ksenofobiczny stosunek, jaki mają do emigrantów młodzi, bezrobotni, niewykształceni Anglicy, obwiniający Polaków o odbieranie im pracy[30].

Chociaż takie poglądy można zlekceważyć jako przewidywalne i typowe dla konkretnej, wąskiej grupy społecznej, to jednak także inni mieszkańcy Peterborough, którzy mocno i przekonująco twierdzą, że nie mają ksenofobicznych poglądów, patrzą na napływ Polaków z głębokim niepokojem – czują się „zasypani" i zagrożeni, narzekając, że przyjazd tak dużej liczby imigrantów powoduje, iż wszystko dookoła zmienia się zbyt szybko, a dotychczasowe normy i standardy życia zbiorowego rozsypują się w oczach. Pewna staruszka powiedziała, że mimo iż zalicza imigrantów do grona przyjaciół, czuje się jak cudzoziemka we własnym kraju. Radny miasta Peterborough, Charles Swift, znany ze swoich antyrasistowskich poglądów (w latach 70. grupy rasistowskie prowadziły przeciw niemu ostrą kampanię, ponieważ jako szef rady miejskiej w Peterborough przyjął do miasta uchodźców pochodzenia hinduskiego wypędzonych z Ugandy)[31], uważa, że imigranci zmieniają oblicze miasta m.in. przez to, iż mieszkają w skupiskach i że ostatnia ich fala (przeważnie z Polski) powoduje przeciążenie przychodni lekarskich oraz szkół. Twierdzi, że zawsze był i jest nadal zwolennikiem imigracji, niemniej jednak uważa, że musi ona zostać ograniczona.

Na zakończenie tego podrozdziału można jeszcze dodać głos brytyjskiego establishmentu politycznego, wyrażającego duże wątpliwości co do fali imigracji z Polski. Poseł i były minister w rządzie *Labour Party*, Frank Field, w wywiadzie dla BBC już w czerwcu 2006 r.[32] przestrzegał przed masową imigracją z nowych krajów UE. Powiedział on, że imigracja na taką skalę nie może nie spowodować radykalnych zmian charakteru miast brytyjskich, stając się ogromnym ciosem zwłaszcza dla najuboższych dzielnic, które muszą przyjąć imigrantów. Field oświadczył: „W obecnej atmosferze politycznej każdy, kto kwestionuje masową imigrację, jest uważany za rasistę. Jeśli my nie zajmiemy się tym problemem, to pozostanie tylko kwestią czasu, kiedy BNP[33] go wykorzysta. […] To największa transformacja naszego społeczeństwa. Czy mamy ją po prostu zaakceptować jako kolejny przejaw globalizacji? Czy jest wszystko jedno, gdzie człowiek się znajduje, czy też powinniśmy należeć do kraju, w którym mamy swe korzenie?". Podkreślił również, że nie jest to kwestia rasy, lecz braku integracji: „Sądzę, że można wesprzeć wieloma argumentami

[29] Rada Miejska szacowała, że w 2007 r. mieszkało w mieście 3 000 Polaków (zob. Peterborough City Council, *City plays host to England's first Polish market*, 14 V 2007 r., [on-line] http://www.peterborough.gov.uk/page-11449 [data dostępu: 14 IV 2009 r.]). To prawdopodobnie zbyt niskie oszacowanie, ponieważ nie wszyscy Polacy się rejestrują (zob. przypis 3), a ponadto wielu z nich jest zatrudnianych okresowo na farmach.

[30] W trakcie emitowania audycji okazało się, że ci Anglicy nie chcą – mimo niezadowolenia – zamienić państwowych zasiłków na zarobek uzyskiwany przy zbiorze warzyw.

[31] T. Samuels, *The £7-per-hour jobs locals don't want*, BBC News, 11 III 2008 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/7288430.stm [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[32] B. Wheeler, *Ex-minister's immigration warning*, BBC News, 28 VI 2006 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/5119892.stm [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[33] British National Party (Brytyjska Partia Narodowa) – nacjonalistyczne ugrupowanie polityczne głoszące skrajne poglądy antyimigracyjne.

pis 2-2009.indd 147 2010-05-27 15:22:03

twierdzenie, że o wiele więcej Afrykanów niż ludzi z Europy Wschodniej przyjęło brytyjski styl życia".

Brak integracji Polaków jako jedna z przyczyn antypolonizmu

Zacytowany wyżej komentarz Franka Fielda potwierdza fakt, że Polacy nie integrują się w Wielkiej Brytanii. W przeciwieństwie do pokolenia rodaków, którzy osiedlili się w Zjednoczonym Królestwie po II wojnie światowej ze względu na brak możliwości powrotu do ojczyzny, obecna fala imigrantów przeważnie uważa swój pobyt na Wyspach Brytyjskich za tymczasowy. Stąd też brakuje bodźca do integrowania się z społeczeństwem brytyjskim, a w wielu wypadkach dodatkową i ważną przeszkodę stanowi brak znajomości języka angielskiego. Mieszkający w Irlandii polski bloger przyznał: „Rozumiem, dlaczego Anglicy i Irlandczycy czują złość do Polaków, że zdecydowanie nie integrują się (w wielu sytuacjach i nawet w pracy my, Polacy, nie musimy mówić po angielsku i często nie chcemy tego robić)"[34]. Polka, która ma zamiar zostać w Anglii, napisała, że integracja wymaga wysiłku i w dużym stopniu zależy od znajomości języka angielskiego: „W przeciwieństwie do wielu Polaków chodziłam na kurs angielskiego i teraz całkiem nieźle mówię po angielsku. Wielu Polaków nie integruje się z Anglikami, im ciężko utrzymywać kontakty towarzyskie z nimi. Ja nie mam takich problemów. Mam dużo przyjaciół Anglików, potrafię z nimi żartować, razem się bawimy i jesteśmy w dobrych stosunkach ze sobą"[35].

Nawet w życiu duchowym pojawiają się kontrowersje dotyczące integracji. W grudniu 2007 r. zwierzchnik Kościoła katolickiego w Anglii i Walii, arcybiskup Westminsteru, kardynał Cormac Murphy-O'Connor zaapelował do polskich imigrantów, żeby czynnie włączali się w życie parafii katolickich na Wyspach Brytyjskich[36]. Kardynał zarzucił Polakom tworzenie osobnego Kościoła w Wielkiej Brytanii i namawiał ich, aby jak najchętniej uczyli się angielskiego, aby mogli zintegrować się w lokalnych parafiach. Utrzymywał, że katolikom w Wielkiej Brytanii grozi etniczny podział na skutek wzrostu liczby polskojęzycznych kościołów. W sierpniu 2008 r. biskup diecezji Portsmouth zabronił Polakom organizowania mszy w języku polskim. Oświadczył on, że podjął taką decyzję dlatego, iż takie msze utrudniają Polakom integrowanie się z lokalną społecznością. Przed wydaniem zakazu msze w języku polskim sprawowano co tydzień. Biskup zadecydował jednak, że msza po polsku będzie odbywała się tylko raz w miesiącu[37].

---

[34] MacKozer (blog), *Polish woman murderd in UK*, 18 września 2008 r., [on-line] http://www.mackozer.com/2008/09/18/polish-woman-murderd-in-uk [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[35] Ch. Baraniuk, *The Exit Poles*, „The Globalist", 31 V 2008 r., [on-line] http://www.theglobalist.co.uk/world/europe/2008/05/the-exit-poles [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[36] J. Wynne-Jones, V. Miller, *Catholic leader claims Poles could split Church*, „Sunday Telegraph", 31 XII 2007 r., [on-line] http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1573992/Catholic-leader-claims-Poles-could-split-Church.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[37] M. Greaves, *Portsmouth bishop halts regular Mass in Polish*, „Catholic Herald", 22 VIII 2008 r., [on-line] http://www.catholicherald.co.uk/articles/a0000357.shtml [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 148 2010-05-27 15:22:03

Reakcje Polaków zarówno na decyzję biskupa, jak i na wcześniejsze oświadczenie kardynała, były zdecydowanie negatywne[38], co może świadczyć o tym, iż dla polskich imigrantów kwestia integracji ma małe znaczenie i że utrzymanie polskości wydaje im się ważniejsze od brania udziału w życiu społecznym Wielkiej Brytanii. Ksiądz Tadeusz Kukla, rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii, skomentował to następująco: „Jeśli stracimy naszą tożsamość narodową, to stracimy wszystko"[39]. Można z tego wyciągnąć wniosek dotyczący istoty stosunków między Brytyjczykami a Polakami: ci pierwsi są zaniepokojeni brakiem przekonania Polaków do integracji i uczestniczenia w brytyjskim życiu społecznym, a ci drudzy nie rozumieją, dlaczego nie zostawia się ich w spokoju, aby mogli pracować, zarabiać i po prostu być sobą.

Hate crime (rasistowskie napady na polskich imigrantów) oraz stosunki Polaków z policją brytyjską

Hate crime – przestępstwo popełniane na tle rasowym czy narodowościowym – zdefiniowano jako „akt przemocy werbalnej lub fizycznej, wynikający z antyspołecznych uprzedzeń przejawianych względem danych grup społecznych. Może wiązać się z dyskryminacją ze względu na rasę, religię, orientację i tożsamość psychoseksualną, niepełnosprawność, bezdomność, pochodzenie etniczne oraz narodowość, wiek, przekonania polityczne lub poglądy filozoficzne"[40]. W 2007 r. brytyjska prasa pisała o ponad 50 incydentach, których ofiarami byli Polacy. Informacje o napadach na Polaków zebrał i opisał Wiktor Moszczyński z ZPWB. Tak powstał raport zatytułowany *Hate Crimes against Poles in UK in 2007* (*Zbrodnie z nienawiści przeciw Polakom w Wielkiej Brytanii w 2007 r.*)[41]. Według tego opracowania, nienawiść do Polaków wzrasta szczególnie wśród niewykształconych mieszkańców Wysp Brytyjskich. Zdaniem przedstawicieli tej grupy, to nasi rodacy ponoszą odpowiedzialność za problemy, jakie mają lokalna służba zdrowia i szkolnictwo. Miejscowi winią też Polaków za to, że ci odbierają im pracę.

W kolejnym raporcie, opublikowanym rok później, autor wykazał, że w 2008 r. liczba takich incydentów zwiększyła się o 20%[42]. Jego zdaniem, głównymi przyczynami tego wzrostu są pogarszająca się sytuacja ekonomiczna i większa rywalizacja o miejsca pracy. Dane wskazują, że ponad 70% incydentów zdarzyło się w mniejszych miastach oraz na wsiach. Według badań przeprowadzonych przez organizację *Business in the Community*, fala imigracji z Europy Wschodniej stanowi dla spo-

[38] Zob. wcześniej cytowane artykuły, a także blogi: Ekumenizm.pl ([on-line] http://www.ekumenizm.pl/content/article/20080822103718622.htm [data dostępu: 14 IV 2009 r.]) oraz Polish Express ([on-line] http://www.polishexpress.co.uk/akt,portsmouth_zakaz_mszy_po_polsku,632.html [data dostępu: 14 IV 2009 r.]).

[39] J. Wynne-Jones, V. Miller, *op. cit.*

[40] [Anonim], *Zbrodnia nienawiści*, [on-line] http://pl.wikipedia.org/wiki/Zbrodnia_nienawi%C5%9Bci [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[41] W. Moszczyński, *op. cit.*

[42] W. Moszczyński, *UK Recession increases Hate Crimes against Poles in 2008*, Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii, Archiwum, 9 stycznia 2009 r., http://www.zpwb.org.uk/en/archive_zpwb [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 149 2010-05-27 15:22:03

łeczności wiejskich trudny sprawdzian w zakresie spójności społecznej, gospodarki mieszkaniowej oraz świadczenia usług społecznych – jest dla nich bezprecedensowym fenomenem społecznym, z którym ciężko im sobie poradzić[43].

W reportażu radiowym BBC *Law in Action* wskazano na to, że Polacy będący ofiarami rasistowskich napadów niechętnie informują policję o takich atakach[44]. Autorzy audycji skupili się na przemysłowym mieście Crewe w północno-zachodniej Anglii, gdzie Polacy stanowią 10% mieszkańców. Zdaniem tamtejszych funkcjonariuszy, niechęć do zgłaszania przestępstw wynika z głębokiej nieufności do policji, jaką Polacy wynieśli z kraju. Policjanci w wielu brytyjskich miejscowościach skarżą się na słaby kontakt z polską społecznością. Polacy, nieufni z powodu doświadczeń z czasów reżimu komunistycznego, postrzegają policję jako zbrojne ramię rządu i partii. W rezultacie polskie ofiary przestępstw w Crewe często biorą egzekwowanie prawa we własne ręce. Dlatego też policja w tym mieście poprosiła Polaków, aby jako ochotnicy dołączyli do jej patroli i tym samym pokazywali własnej społeczności, że policja jest po to, aby chronić, a nie aby szkodzić. Projekt nie przyniósł pełnego sukcesu – jeden z jego uczestników, młody Polak, zrezygnował, ponieważ podejrzewał, że policja traktowała ten projekt tylko jako sposób zbierania informacji o przestępstwach.

Konkluzje

Czy negatywne nastawienie niektórych Brytyjczyków do imigrantów z Polski jest zrozumiałe i uzasadnione? Należy przypomnieć, że postawy negatywne dominują w najuboższych warstwach społeczeństwa brytyjskiego – tam, gdzie panuje największa rywalizacja o miejsca pracy oraz gdzie występuje największy popyt na usługi społeczne, co sprawia, że skutki masowej imigracji stają się dotkliwsze. Z badań wynika, iż jedną z najważniejszych przyczyn ksenofobicznej przemocy wobec imigrantów z Zimbabwe w Republice Południowej Afryki w maju 2008 r. była nędza, a ściślej – ostra rywalizacja o miejsca pracy, podstawowe artykuły oraz mieszkania[45]. Przemoc wynikająca z ksenofobii w żadnym wypadku nie powinna być usprawiedliwiana, a nastawienia „ksenofobiczne" mogą po prostu wynikać z trudnych warunków społeczno-ekonomicznych, wywołujących frustrację oraz obawę przed obcymi. Decyzja rządu brytyjskiego o zapewnieniu Polakom nieograniczonego dostępu do rynku pracy ucieszyła pracodawców i klasę średnią, natomiast postawiła w niewdzięcznej sytuacji klasę robotniczą. Dlatego ludzie występujący w jej obronie, tacy jak poseł Frank Field i radny Charles Swift, o poglądach zdecydowanie

[43] *Business in the Community Migrant Worker Integration Group*, Position Paper. Business in the Community, październik 2008 r., http://www.bitc.org.uk/princes_programmes/rural_action/migrant_workers.html (kliknij na *Migrant Worker, Integration Group Position Paper*), s. 5 [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[44] Audycja została nadana 29 stycznia 2008 r. Jej streszczenie zamieszczono w artykule R. Alexander, *Poles Apart*, „BBC News" z 31 stycznia 2008 r., http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/7220337.stm [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[45] *Violence and xenophobia in South Africa. Developing consensus, moving to action*, red. A. Hadland, Human Science Research Council 2008, s. 14, [on-line] http://www.hsrc.ac.za/Document-2994.phtml [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

pis 2-2009.indd 150 2010-05-27 15:22:03

nieksenofobicznych, ostro krytykują decyzję rządu brytyjskiego i proponują ograniczenie imigracji.

Tym, co odróżnia tę falę imigracji do Wielkiej Brytanii od wcześniejszych, jest fakt, iż ma ona charakter tymczasowy. Od lat 50. przybywały kolejne fale imigrantów z dawnych kolonii brytyjskich. W przytłaczającej większości wypadków motywacją tych ruchów było pragnienie polepszenia warunków życia – podobnie jak u Polaków. Jednakże zarówno grupy wcześniejszych imigrantów, jak i miejscowe społeczności, zaakceptowały konieczność budowania swego nowego życia w nowym kraju. I tak też się stało: narodziły się w nich drugie i trzecie pokolenia, które od dawna są już ze sobą zintegrowane, tak jak Polacy, którzy osiedlili się w Zjednoczonym Królestwie po II wojnie światowej. Tendencja, jaką można zaobserwować u znacznej części Polaków z obecnej fali imigracji, polegająca na traktowaniu Wielkiej Brytanii jako żyły złota, z której można chwilowo skorzystać, a później ją porzucić (co również powoduje brak integracji), może doprowadzić do wytworzenia się negatywnego nastawienia do Polaków, o czym świadczą komentarze zarówno felietonisty Gilesa Corena, jak i mieszkańca Blackpoolu uczestniczącego w dyskusjach na forum internetowym[46].

W związku z tym warto przytoczyć opinię Polaka należącego do drugiej generacji, urodzonego w Anglii po imigracji powojennej. Andrzej Tutkaj, członek prezydium ZPWB, w wywiadzie dla czasopisma politycznego „The Spectator" już w 2006 r.[47] wyraził przekonanie, że nieograniczona imigracja Polaków może mieć negatywne skutki. Krytykował nastawienie rodaków, którzy przyjeżdżają do Londynu, oczekując, że praca jest im obiecana i sami nie muszą się starać, aby w Anglii wszystko im się udało. Tutkaj uważa taki sposób myślenia za dziedzictwo komunizmu. Dodaje, że życie w Londynie jest trudne – mimo że niektórym Polakom powodzi się dobrze, to jednak inni nie umieją sobie poradzić i dla nich pobyt w Zjednoczonym Królestwie kończy się ubóstwem, pijaństwem, a nawet samobójstwem. Wyraża też obawę, że takie negatywne skutki mogą zepsuć dobre stosunki społeczności polskiej z Anglikami, i proponuje, aby odradzać Polakom emigrację do Anglii, a jednocześnie przekonywać tych, którzy już są na Wyspach Brytyjskich, aby wrócili do Polski.

Jaka jest prognoza dla Polaków z najnowszej fali emigracji do Wielkiej Brytanii? Już od początku 2008 r. w dużej liczbie zaczęli oni powracać do kraju po emigracji zarobkowej, w znacznej mierze z powodu pogarszającej się koniunktury w Zjednoczonym Królestwie. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego, do Polski wróciło już ponad 500 000 osób[48]. Być może wejdzie w życie scenariusz przewidywany w badaniach przeprowadzonych przez ZPWB[49]. Ich wyniki wskazują, że recesja w Wielkiej Brytanii spowoduje powrót do kraju tych naszych rodaków,

[46] Zob. przypis 26.

[47] M. Wakefield, *The misery of Polish newcomers*, „The Spectator", s. 13, 28 I 2006 r., [on-line] http://www.exacteditions.com/exact/browse/5/2/1133/3/13 [data dostępu: 14 IV 2009 r.].

[48] K. Klinger, *Polacy wracają z Wysp. Bo tęsknią*, [on-line] http://www.dziennik.pl, 5 I 2009 r. [data dostępu: 14 IV 2009 r.]. W artykule tym zasugerowano, że Polacy wracają głównie z tęsknoty za krajem, napisano jednak również, że „z powodu kryzysu pracę w Wielkiej Brytanii i Irlandii straci około 400 000 Polaków".

[49] Zob. przypis 21.

pis 2-2009.indd 151 2010-05-27 15:22:03

którzy wyjechali z „wyrachowania”[50], pozostaną zaś na Wyspach Brytyjskich ci Polacy, już w znacznie mniejszej liczbie, którzy zamierzają zaangażować się w życie społeczne Zjednoczonego Królestwa oraz – przede wszystkim – nauczyć się języka. W takim przypadku można mieć nadzieję, że fala antypolonizmu w Wielkiej Brytanii osłabnie.

Bibliografia

Data dostępu do niżej wymienionych źródeł internetowych: 14 kwietnia 2009 r.

Alexander Ruth, *Poles Apart*, „BBC News” z 31 stycznia 2008 r., [on-line] http://news.bbc.co-.uk/2/hi/uk_news/magazine/7220337.stm.

Alibhai Brown Yasmin, *God bless the foreigners willing to do our dirty work*, „The Independent” z 23 sierpnia 2006 r., [on-line] http://findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_20060823/ai_n16688270.

Angelescu Irina, *All New Migration Debates Commence in Rome. New Developments in the Securitization of Migration in the EU*, eumap.org, April 2008, [on-line] http://www.eumap.org/journal/features/2008/fading_borders/angelescu.pdf.

[Anonim], *Chris Moyles*, [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/6642737.stm.

[Anonim], *Zbrodnia nienawiści*, [on-line] http://pl.wikipedia.org/wiki/Zbrodnia_nienawi-%C5%9Bci.

Baraniuk Chris, *The Exit Poles*, „The Globalist” z 31 maja 2008 r., [on-line] http://www.theglobalist.co.uk/world/europe/2008/05/the-exit-poles.

BBC News, *Ken Livingstone's statement in full*, 22 lutego 2005 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/london/4287171.stm.

BBC News, *Moyles sees radio audience soar*, 10 maja 2007 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/6642737.stm.

BBC Two (TV), *The Poles are coming*, 11 marca 2008 r., [on-line] www.youtube.com (cała audycja), http://www.bbc.co.uk/white/poles.shtml (zwiastun oraz wywiad z realizatorem), http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/7288430.stm (artykuł o audycji – streszczenie).

Bielecki Jędrzej, *Co trzeci Polak woli pracę na czarno*, „Rzeczpospolita” z 8 lipca 2006 r., [on-line] http://new-arch.rp.pl/artykul/626140_Co_trzeci_Polak_woli_prace_na_czarno.html.

Business in the Community Migrant Worker Integration Group, Position Paper. Business in the Community, październik 2008 r., [on-line] http://www.bitc.org.uk/princes_programmes/rural_action/migrant_workers.html (kliknij na *Migrant Worker, Integration Group Position Paper*).

Carter Meg, *The arrival of the east European media*, „The Independent” z 2 października 2007 r., [on-line] http://www.independent.co.uk/news/media/the-arrival-of-the-east-european-media-397465.html.

Coren Giles, *Two waves of immigration. Poles apart*, „The Times” z 26 lipca 2008 r., [on-line] http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/columnists/giles_coren/article4399669.ece.

[50] Dziennikarz przeprowadzający wywiad z realizatorem programu BBC *The Poles are coming* (zob. przypis 28) powiedział: „wielu imigrantów przyjechało z wyrachowania – ich nie interesuje kultura, krajobrazy, tradycje kraju, […] są tutaj jedynie dlatego, że tu się zarabia cztery razy tyle, ile w ich kraju”, z czym realizator się zgodził.

pis 2-2009.indd 152 2010-05-27 15:22:03

Dolan Andy, *Bosses pick 'diligent' Poles ahead of British workers*, „Daily Mail" z 9 grudnia 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-500866/Bosses-pick-diligent-Poles-ahead-British-workers.html.

Dolan Andy, *The British workers denied jobs 'because they can't speak Polish'*, „Daily Mail" z 19 czerwca 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-462911/The-British-workers-denied-jobs-speak-Polish.html.

Doughty Steve, *196,000 out, 574,000 in. Record numbers leaving Britain for new life abroad – as immigration to UK soars*, „Daily Mail" z 23 sierpnia 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-477006/196-000-574-000-Record-numbers-leaving-Britain-new-life-abroad-immigration-UK-soars.html.

Doughty Steve, *Skilled and highly-motivated Poles 'push British graduates to back of the jobs queue'*, „Daily Mail" z 30 grudnia 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-505294/Skilled-highly-motivated-Poles-push-British-graduates-jobs – queue.html.

Ekumenizm.pl (blog), [on-line] http://www.ekumenizm.pl/content/article/20080822103718622.htm.

EuroActiv/Reuters, *Immigrant crime poisons Italy-Romania relations*, EurActiv.com, 24 lutego 2009 r., [on-line] http://www.euractiv.com/en/enlargement/immigrant-crime-poisons-italy-romania-relations/article-179703.

Greaves Mark, *Portsmouth bishop halts regular Mass in Polish*, „Catholic Herald" z 22 sierpnia 2008 r., [on-line] http://www.catholicherald.co.uk/articles/a0000357.shtml.

Hadland Adrian (red.), *Violence and xenophobia in South Africa. Developing consensus, moving to action*, Human Science Research Council 2008, [on-line] http://www.hsrc.ac.za/Document-2994.phtml.

House of Commons Select Committee on Communities and Local Government Committee, *Effect of migration on community cohesion*, www.parliament.org, 16 lipca 2008 r., [on-line] http://www.parliament.the-stationery-office.com/pa/cm200708/cmselect/cmcomloc/369/36905.htm.

Kadłuczka Iwona, *Emigranci są bardziej pracowici*, Mojawyspa.co.uk, 22 marca 2007 r., [on-line] http://www.mojawyspa.co.uk/modules.php?name=News&file=article&sid=18466.

Klinger Klara, *Polacy wracają z Wysp. Bo tęsknią*, Dziennik.pl z 5 stycznia 2009 r., [on-line] http://www.dziennik.pl.

Lewis Jason, *How Polish killers, drug smugglers and rapists on the run in Britain are being sent home on 'Con Air' flights*, „Daily Mail" z 15 marca 2008 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-535052/How-Polish-killers-drug-smugglers-rapists-run-Britain-sent-home-Con-Air-flights.html.

MacKozer (blog), *Polish woman murderd in UK*, 18 września 2008 r., [on-line] http://www.mackozer.com/2008/09/18/polish-woman-murderd-in-uk.

Martin Daniel, *East European immigrants with cancer 'could swamp the NHS'*, „Daily Mail" z 3 września 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-479474/East-European-immigrants-cancer-swamp-NHS.html.

Moszczyński Wiktor, *Hate-Crimes against Poles in UK in 2007*, Yahoo! Groups*:* grupa Polaków w Londynie, 6 stycznia 2008 r., [on-line] http://groups.yahoo.com/group/polacy/message/4379.

pis 2-2009.indd 153 2010-05-27 15:22:03

Moszczyński Wiktor, *80 Ways to say 'Welcome to Central European Workers' courtesy of the Daily Mail*, Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii, 23 lutego 2008 r., [on-line] http://www.zpwb.org.uk/3.

Moszczyński Wiktor, *UK Recession increases Hate Crimes against Poles in 2008*, Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii, Archiwum, 9 stycznia 2009 r., [on-line] http://www.zpwb.org.uk/en/archive_zpwb.

O'Neill Brendan, *Why the elite prefers Poles to proles*, „Spiked" z 11 czerwca 2008 r., [on-line] http://www.spiked-online.com/index.php?/site/article/5336.

Peterborough City Council, *2007 mid-year population estimates*, bieżąca strona internetowa, 2009 r., [on-line] http://www.peterborough.gov.uk/page-453.

Peterborough City Council, *City plays host to England's first Polish market*, 14 maja 2007 r., [on-line] http://www.peterborough.gov.uk/page-11449.

Polish Express (blog), [on-line] http://www.polishexpress.co.uk/akt,portsmouth_zakaz_mszy_po_polsku,632.html.

PolishForums.com., *Negative attitude towards Polish immigration in UK becoming stronger*, 23 lutego 2007 r., [on-line] http://www.polishforums.com/negative_attitude_towards_polish-31_6435_0.html.

Press Complaints Commission, 2008, Report 77, http://www.pcc.org.uk/news/index.html?article=NTIwNA.

Samuels Tim, *The £7-per-hour jobs locals don't want*, BBC News z 11 marca 2008 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/7288430.stm.

Slack James, *Britain is the country of choice for many 'feckless' Poles*, „Daily Mail" z 7 listopada 2006 r. [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-415147/Britain-country-choice-feckless-Poles.html.

Slack James, *Immigrant influx from Eastern Europe is driving down wages. Bank expert warns*, „Daily Mail" z 26 października 2007 r., [on-line] http://www.dailymail.co.uk/news/article-490033/Immigrant-influx-Eastern-Europe-driving-wages-Bank-expert-warns.html.

UK Border Agency, *Accession Monitoring Report May 2004–December 2008 A8 countries,* HMSO 2009, [on-line] http://www.ukba.homeoffice.gov.uk/sitecontent/documents/aboutus/reports/accession_monitoring_report/report18/may04-dec08?view=Binary.

Wakefield Mary, *The misery of Polish newcomers*, „The Spectator" z 28 stycznia 2006 r., [on-line] http://www.exacteditions.com/exact/browse/5/2/1133/3/13.

Wheeler Brian, *Ex-minister's immigration warning*, BBC News z 28 czerwca 2006 r., [on-line] http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/5119892.stm.

Wynne-Jones Jonathan, Miller Vikki, *Catholic leader claims Poles could split Church*, „Sunday Telegraph" z 31 grudnia 2007 r., [on-line] http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1573992/Catholic-leader-claims-Poles-could-split-Church.html.

Zjednoczenie Polskie w Wielkiej Brytanii, *Single Poles are leaving UK, but… Polish families are staying*, komunikat prasowy z 28 stycznia 2009 r., [on-line] http://www.zpwb.org.uk/en/archive_zpwb.

pis 2-2009.indd 154 2010-05-27 15:22:03

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Marcjanna Nóżka
Marta Smagacz-Poziemska

DZIECI ULICY WIELKIEGO MIASTA

Współczesne, potoczne definicje „dziecka ulicy" kształtowały się pod dużym wpływem dzieiwętnastowiecznej literatury i zawartego w niej wizerunku dziecka, nie tylko socjalizowanego na ulicy i „przez ulicę", ale również noszącego wyraźne zewnętrzne oznaki zaniedbania (jak np. wychudzenie, zaniedbany i brudny ubiór). Tekst ten jest propozycją redefinicji kategorii „dziecka ulicy" współczesnego miasta oraz refleksji nad pojawieniem się wielości typów takich dzieci. Problem przedstawiamy w kontekście przemian ogólnospołecznych, wpływających na warunki życia dzieci i młodzieży w Polsce, na ich codzienne praktyki i sposoby adaptowania się do dynamicznej rzeczywistości. Wychodzimy z założenia, że występowanie każdego z typów „dzieci ulicy" stanowi poważny problem społeczny. Tym ważniejsze wydaje się wskazanie tych typów, których patologiczny charakter nie jest oczywisty, oraz tych zachowań i praktyk, które w świadomości społecznej są „zwyczajne", a które z perspektywy socjologii i psychologii rozwojowej świadczą o dysfunkcjonalności środowiska społecznego młodego człowieka. Uważamy, że konieczna jest socjologiczna refleksja nad zjawiskiem „dzieci ulicy". Refleksja ta powinna objąć zarówno dzieci socjalizowane na tradycyjnej ulicy miejskiej, jak również w przestrzeni galerii handlowej czy nawet „ulicy wirtualnej". Konieczność ta wynika z przyczyn poznawczych – fundamentalnych w nauce, ale jeszcze ważniejsze są przyczyny praktyczne, związane z potrzebą opracowania nowych strategii przeciwdziałania zjawiskom i procesom patologicznym, zagrażającym bezpieczeństwu dzieci, narażającym ich na wykluczenie społeczne w późniejszym życiu dorosłym.

Transformacja ustrojowa, jaka rozpoczęła się w Polsce w latach 90. XX w., pociągnęła za sobą konieczność przyspieszonej adaptacji i sprostania nowym wymogom gospodarki rynkowej. Wszechobecne wzorce kultury konsumpcji promują hierarchię wartości, na której szczycie znajdują się dobra masowe, materialne. Jednostka jest przekonywana, że satysfakcję i szczęście ma osiągnąć właśnie dzięki ciągłemu zdobywaniu i konsumowaniu tych dóbr. Stają się więc one pożądane,

pis 2-2009.indd 155 2010-05-27 15:22:03

aczkolwiek nie dla wszystkich dostępne. Brak wyraźnych i osiągalnych sposobów ich zdobycia rodzić może potrzebę zachowań innowacyjnych[1]. Niejednokrotnie incydentalne kontakty z coraz to wyraźniej zaznaczającą się sferą marginesu stwarzają niebezpieczeństwo „ześlizgnięcia się", to jest wejścia w struktury i adaptację do nowych warunków, a z czasem ich akceptację, z jednoczesnym odrzuceniem powszechnie obowiązujących norm jako nieskutecznych dla osiągnięcia pożądanych dóbr i zaspokojenia potrzeb.

Konsekwencją zmian, jakie zaszły w Polsce, było także pogorszenie się warunków materialnych społeczeństwa, w tym rozrost sfery ubóstwa wśród wielu rodzin[2]. Zasadniczym źródłem poczucia bezpieczeństwa każdego dziecka nie jest jednak gwarantowany mu przez rodzinę dobrobyt w sensie materialnym. Szczególnie istotne z punktu widzenia potrzeb młodego człowieka wydają się związki z jego otoczeniem społecznym, które dałyby mu wsparcie i poczucie przynależności. Istotnym źródłem tego wsparcia pozostają pomyślne relacje z najbliższym otoczeniem, cechującym się silną integracją, wyrazistym systemem wartości i reguł[3]. W takich grupach jednostka zyskuje poczucie równowagi i sensu życia. Fundamentalną i ochronną rolę dla kondycji psychicznej człowieka odgrywają więzi społeczne i poczucie integracji zwłaszcza z grupami pierwotnymi, w tym głównie z rodziną[4]. Społeczna integracja, więzi społeczne chronią jednostkę przed utratą psychospołecznej równowagi. Wsparcie w postaci szczególnego rodzaju osobistych, wzajemnych i zaangażowanych relacji oraz informacji pozwala wierzyć jednostce, że jest otaczana miłością i opieką. Dzięki włączeniu dziecka w sieć komunikacji społecznej i wzajemnych zobowiązań może zostać zaspokojona jego całożyciowa potrzeba, jaką jest poczucie bycia ważnym dla innych, cenionym i szanowanym[5].

Trudne warunki materialne, jakie są udziałem wielu rodzin, zazwyczaj jednak negatywnie korelują ze wsparciem (kapitałem) społecznym[6]. Tymczasem zmiana ustrojowa w Polsce polegała między innymi na ograniczeniu interwencjonizmu państwowego w zakresie materialnego wspierania rodzin. Z jednej więc strony przemiany skutkowały zwiększającą się liczbą rodzin wykluczonych ekonomicznie, z drugiej zaś strony – pomoc ze strony państwa została ograniczona. Konsekwentnie wpłynęło to na realizację zadań rodziny wobec dziecka, które zgodnie z powszechnie obowiązującą Konwencją Praw Dziecka ma prawo między innymi do ochrony przed zaniedbaniem i demoralizacją, wyzyskiem i eksploatacją przez pracę, a także do opieki w przypadku upośledzenia i niedostosowania społecznego. Na straży tych praw powinna stać przede wszystkim rodzina dziecka, szeroko rozumiane otoczenie społeczne, a także specjalnie w tym celu powołane organizacje, tak państwowe, jak

---

[1] R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 205-213.

[2] Zob. J. Lustig, *Ubóstwo i jego pomiar*, [w:] *Polityka społeczna. Teksty źródłowe*, red. L. Dziwięcka-Bokun, K. Zamorska, Wrocław 2003, s. 199-108. Zob. także: Komunikat CBOS nr 3119/2004; *Rodzina w perspektywie demograficznej, ekonomicznej i społecznej. Studium porównawcze Kraków–Frankfurt nad Menem*, red. J. Grodecka, M. Chechelska-Dziepak, Kraków 2005.

[3] E. Durkheim, *Suicide. A Study in Sociology*, New York 1951.

[4] G. Filipiak, *Funkcja wsparcia społecznego w rodzinie*, „Roczniki Socjologii Rodziny" 1999, XI, s. 131.

[5] *Ibidem*, s. 136.

[6] *Ibidem*, s. 138, 144.

pis 2-2009.indd 156 2010-05-27 15:22:03

i pozarządowe. Podstawowym kryterium oceny, czy piecza prawnych opiekunów dziecka jest sprawowana w sposób należyty, jest jego dobro, przez które rozumie się kompleks wartości o charakterze materialnym i niematerialnym. To zestaw wartości niezbędnych do zapewnienia dziecku rozwoju fizycznego, psychicznego oraz jego należytego przygotowania do pełnienia ról społecznych, w tym wykonywania pracy odpowiedniej do jego wiedzy i uzdolnień[7]. Okres transformacji w Polsce przyczynił się między innymi do zagrożenia realizacji praw gwarantowanych przez wspomnianą Konwencję.

Dzieci i młodzież, które w swoich rodzinach nie znajdują psychicznej i materialnej opieki, sposobów realizacji swoich potrzeb szukają poza domem – na szeroko rozumianej ulicy. Termin „dzieci ulicy" jest w naukach społecznych używany na określenie grupy dzieci i młodzieży, które doświadczają społecznej izolacji poprzez naznaczenie i marginalizację, nie zawsze będąc osobami bezdomnymi lub osieroconymi. Wiele z nich posiada dom i rodzinę, ale ich głównym środowiskiem społecznym pozostaje ulica. Przestrzeń publiczna stanowi dla nich miejsce socjalizacji, w którym się bawią i zarobkują – często żebrząc lub kradnąc, w którym wchodzą w kontakty z innymi ludźmi i budują swoją „uliczną" pozycję społeczną. W realizowanym przez Fundację dla Polski *Programie Dzieci Ulicy* zostały one scharakteryzowane jako te, które „spędzają praktycznie cały czas na ulicy. W domu właściwie tylko nocują. Na ulicy znajdują («załatwiają») wszystko – od pieniędzy począwszy, a na żywności, zabawkach i ubraniach skończywszy. Nie znają wartości pieniądza i rzeczy. Znajdują przyjemność w niszczeniu mienia. Często są członkami nieformalnych grup dziecięcych, gdzie obowiązuje «kult siły», wdają się w bójki lub napady na przypadkowych ludzi. «Zarabiają», głównie żebrząc i kradnąc. Zdobytymi towarami handlują między sobą lub na bazarach. Część dzieci eksperymentuje z alkoholem, klejami i używkami, gdyż brak zajęć i opieki sprawia, że staje się to atrakcyjną formą spędzania czasu. Prawie wszystkie dzieci ulicy mają poważne kłopoty w szkole z powodu wagarów, agresji i niskich możliwości intelektualnych spowodowanych zaniedbaniem wychowawczym. Powielają styl życia swoich rodziców, stając się marginesem społecznym. Brak prawidłowych wzorców w rodzinie powoduje, że dzieci nie potrafią nawiązywać bliskich i konstruktywnych relacji z rówieśnikami"[8].

W literaturze przedmiotu i raportach z badań podejmowane są próby klasyfikacji zjawiska, w tym między innymi ze względu na kryterium wieku oraz prezentowane zachowania dzieci, przyczyny znalezienia się na ulicy, sposób i długość spędzania tam czasu[9]. Badacze i praktycy zgadzają się jednocześnie, że „dziecko ulicy" jest zmienną – cecha ta przyjmuje różne natężenie ze względu na stopień uwikłania młodego człowieka w uliczne życie i stopień osłabienia jego więzi ze środowiskiem pozaulicznym (rodziną, szkołą i innymi instytucjami społecznymi). W takim procesualnym ujęciu „dzieci ulicy" dzielą się na: zarabiające na ulicy, ale mieszkające z rodziną lub przynajmniej utrzymujące z nią kontakt (*street working*

[7] W. Stojanowska, *Rozwód rodziców a dobro dziecka*, Warszawa 1979.
[8] Zob. [on-line] http://dzieciulicy.ngo.pl/x/123389 [data dostępu: ???].
[9] A. Kurzeja, *Dzieci ulicy – profilaktyka zagrożeń,* Kraków 2008, s. 17-19.

pis 2-2009.indd 157 2010-05-27 15:22:04

children) oraz te, które pracują i mieszkają na ulicy (*street living children*)[10]. Typologia ta jest bliska kategoryzacji z raportu *Street Children: Promising Practices and Approaches*, zgodnie z którą dzieci i młodzież można podzielić na następujące grupy ryzyka: „1) jeszcze przywiązanych do rodziny, szkoły i społeczności, ale z powodu biedy lub innych czynników ich sytuacja może być w przyszłości zagrożona; 2) o słabszych więzach ze społecznością i narażonych na pewne konkretne ryzyko (np. porzucenie szkoły, wykorzystywanie, pracę dzieci); 3) (najwyższe ryzyko) dla których jedno bądź więcej z wymienionych powyżej zagrożeń stało się realne. Ich więzy ze społeczeństwem i rodziną są poważnie osłabione lub zostały zerwane"[11]. Oficjalnym adresem tych dzieci – co zostało już wcześniej zasygnalizowane – jest adres rodziców lub jakiejś instytucji socjalnej. Wysoce znamienne wydaje się przy tym to, że z dorosłymi, to jest rodzicami oraz przedstawicielami szkół i instytucji pomocowych, dzieci te mają jedynie słaby lub żaden kontakt[12]. Taka sytuacja prowadzić może do poczucia wyobcowania i bezdomności. Na taką właśnie wewnętrzną bezdomność zwracała uwagę Matka Teresa z Kalkuty, która napisała: „bezdomność to nie tylko brak wybudowanego z kamienia schroniska, ale także brak osoby, którą można by nazwać swoim bliskim"[13].

Z kwerendy przeprowadzonej przez CPES Parasol w roku 2005[14] wynika, że rozmaite organizacje podejmujące się opisania skali zjawiska „dzieci ulicy" w Polsce (i stosujące wskazane wyżej kryteria) podają podobne dane szacunkowe: takich dzieci mamy w Polsce około 1,2 miliona, co stanowi około 13% wszystkich osób poniżej osiemnastego roku życia. Jednocześnie obserwacja sytuacji społeczno-ekonomicznej w Polsce prowadzi do wniosku, że coraz większa grupa dzieci jest zagrożona wykluczeniem społecznym. Wprawdzie ogólnie wskaźnik bezrobocia obniża się, ale ten optymistyczny trend nie dotyczy zdezaktywizowanych dorosłych, od dłuższego czasu utrzymujących się z pomocy społecznej. Ludzie ci w procesie międzygeneracyjnej transmisji przekazują taki styl życia i wynikającą z niego zależność swoim dzieciom. Widoczne na każdym kroku dobra konsumpcyjne zazwyczaj nie są dla tych dzieci dostępne w sposób aprobowany społecznie. Dzieci, chcąc zaspokoić szereg swoich (a czasami także całej swojej rodziny) potrzeb, przejmują od dorosłych i rówieśników sprawdzone praktyki pozyskiwania dóbr lub obierają sposób innowacyjny. Wśród tych praktyk dominuje żebractwo, wymuszenia i drobne kradzieże.

Skuteczności praktyk żebraczych wykorzystywanych przez dzieci sprzyja stereotypizacja żebractwa. Żebrak powszechnie kojarzy się bowiem z osobą niedołęż-

---

[10] A. Staszewska, *Ulica nie jest dla dzieci*, „Niebieska Linia" 2003, nr 1. W tej typologii autorzy definicji zawarli również skrajną kategorię *children at risk* – „dzieci, których warunki życia dalekie są od postanowień Konwencji o Prawach Dziecka, ciężko pracują lub przebywają w więzieniach". Zob. [on-line] http://www.pismo.niebieskalinia.pl/index.php?id=128 [data dostępu: ???].

[11] Definicja Banku Światowego – zob.: *Street Children: Promising Practices and Approaches*, red. E. Volpi, World Bank Institute 2002; podajemy za: [on-line] http://dzieciulicy.ngo.pl/x/123389 [data dostępu].

[12] Council od Europe, *Study Group on Street Children*, Projekt Street Children 1994, s. 14; podajemy za: A. Kurzeja, *op. cit.*, s. 13.

[13] Matka Teresa, Brat Roger, *Droga Krzyżowa*, Michallineum 1988, s. 15; por. J. Śledzianowski, *Towarzystwo Pomocy im. Św. Brata Alberta a bezdomność*, Wrocław 1995, s. 259.

[14] M. Drewniak, B. Sierocka, *Dzieci ulicy. Raport z socjologicznych badań terenowych*, Kraków 2006 (niepublikowany).

pis 2-2009.indd 158 2010-05-27 15:22:04

ną, bierną, przyjmującą postawę proszącą i raczej statyczną. K. Król zauważa, że „postać dziecka, niezależnie od techniki żebrania, oddziałuje na przechodniów – potencjalnych jałmużników – w sposób jednoznaczny. Przywołuje instynkt macierzyński, opiekuńczy, zmusza do namysłu i zastanowienia. System znaków przekazywany niezależnie od figury żebraczej odczytywany jest jako rola, która nie powinna być udziałem dziecka”[15]. Z obserwacji zjawiska w Krakowie wynika, iż dzieci doskonale wiedzą, że najefektywniejszy jest taki sposób żebrania, który okaże się niestereotypowy i który „zmyli” przechodnia na ulicy. Można wręcz powiedzieć, że dzieci doskonale wpisują działalność żebraczą w wolnorynkową ideologię, co można bez problemu zaobserwować na Rynku Głównym czy na Kazimierzu w Krakowie – żebrzą aktywnie, na pierwszy plan wysuwając swoją przedsiębiorczość i indywidualne talenty, na przykład tańcząc, śpiewając, sprzedając swoje prace artystyczne. Z naszych rozmów z pracownikami CPES Parasol, organizacji wyspecjalizowanej w *streetworkingu*, wynika, że niektóre z tych dzieci – choć trudno powiedzieć, jak duża jest to grupa – w ten sposób utrzymują całe swoje rodziny.

Zanim jednak skoncentrujemy się na problemie dzieci ulicy współczesnej, warto spojrzeć na to zjawisko w ujęciu diachronicznym – okazuje się bowiem, że wyznaczane przez socjologów etapy przemian społeczeństwa nowoczesnego mają swoje odzwierciedlenie w przemianach tej kategorii. Innymi słowy, jeśli spojrzymy na dziecko ulicy jak na rolę społeczną, to każda z epok, wyznaczana na podstawie odmiennych warunków społecznych, ekonomicznych i kulturowych, wytwarzała w jej ramach nowy model.

Stereotypowe, opisane w pierwszych akapitach, dziecko ulicy było „wytworem” epoki wczesnej nowoczesności – procesy urbanizacyjne, demokratyzacja i uprzemysłowienie oznaczały nie tylko szanse awansu rozmaitych kategorii społecznych, ale i pojawienie się jednostek oraz grup, dla których anonimowa wielkomiejska zbiorowość była swoistą dżunglą, a życie w niej – walką o byt. Paryż zobrazowany przez francuskich realistów to nie tylko mieszczańska kamienica, ale również ulica jako najsurowsza szkoła życia. Wiek XIX i początek XX to upowszechnianie się pomocy socjalnej dla dzieci i zapobieganie temu, aby nie „trafiły do rynsztoka” – bo to określenie oddawało (i do dziś oddaje) mocno potępiany stan moralnej degradacji człowieka, ale rzecz jasna wiele z dzieci pozostawało poza zasięgiem działań przytułków czy domów dziecka. II wojna światowa dramatycznie pogłębiła problem dzieci osieroconych, a jednocześnie późniejsza ideologia okresu Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej dość skutecznie eliminowała tę kwestię z dyskursu publicznego – w „doskonałym ustroju” po prostu nie było miejsca na problemy społeczne i patologie. W społecznym użyciu pojawiło się natomiast określenie „dziecka z kluczem na szyi”, odnoszące się do dziecka, którego oboje rodzice pracowali, więc czas poza szkołą musiało spędzać bez ich opieki. „Klucz na szyi” można postrzegać jako konsekwencję bardzo intensywnych przemian modelu rodziny – w rodzinie nuklearnej, w której pracują oboje rodzice, funkcje wychowawcze i opiekuńcze nie mogą być już realizowane tak jak miało to miejsce w rodzinie tra-

[15] K. Król, *Współczesne socjotechniki żebracze w Polsce*, [w:] *Forum o bezdomności bez lęku*, red. Ł. Browarczyk, Gdańsk 2008, s. 220.

pis 2-2009.indd 159 2010-05-27 15:22:04

dycyjnej, a powstała w ten sposób luka nie zostaje wypełniona przez inne instytucje (szkołę, organizacje do tego powołane, wspólnotę sąsiedzką). „Klucz na szyi" był (i jest) więc symbolem zbyt wczesnej samodzielności dziecka, które musi przyswoić sobie nie tylko umiejętności praktyczne (przygotowania posiłku, obsługi sprzętów domowych itd.) czy zdolność samokontroli (np. odrobienia lekcji) – dziecko musi też zinternalizować nieufność wobec rzeczywistości, wobec wszystkich tych, którzy nie są dziecku dobrze znani. Jak wspomniano wyżej, przemiany zachodzące w Polsce od lat 90. XX w. rozpoczęły kolejny etap w rozumieniu sformułowania „dzieci ulicy". W Polsce miały one szczególną dynamikę, bo kumulowały w sobie procesy związane, z jednej strony, z transformacją ustrojową, a zwłaszcza z przemianami na rynku pracy, z drugiej strony – procesy wynikające z globalnych przemian kulturowych, oznaczających między innymi pojawienie się nowych przestrzeni konsumpcji – wielkomiejskich centrów handlowych, przejmujących funkcje przestrzeni niegdysiejszego centrum miasta. To, jak wynika z socjologicznych obserwacji, nowe miejsce spędzania przez dzieci czasu wolnego bez opieki rodziców.

Nasilająca się segmentacja społeczna i powiększanie się kategorii społecznie wykluczonych skutkuje potrzebą ponownego zajęcia się tą stereotypowo rozumianą kategorią „dzieci ulicy", które nie tylko pozostają bez opieki dorosłych, ale i prowadzą patologiczne style życia. Równocześnie wciąż obszerna okazuje się kategoria „dzieci z kluczem". I wreszcie obecna jest kategoria „dzieci ulicy późnej nowoczesności", obejmująca zarówno te dzieci, które bez opieki dorosłych przebywają w przestrzeniach wielkomiejskich centrów handlowo-rozrywkowych, jak i te, które swój wolny czas „spędzają" w przestrzeniach ulicy wirtualnej, w Internecie, ucząc się życia, zawierając nowe, nie zawsze bezpieczne znajomości.

Od 2005 r. w Krakowie prowadzone są badania bezpośrednio lub pośrednio związane z omawianym problemem. W 2005 r. CPES Parasol prowadził kilkumiesięczne obserwacje socjologiczne „dzieci ulicy" w rozmaitych przestrzeniach Krakowa (jak Rynek, Planty, dworzec PKP, osiedla, centra handlowe)[16]. W 2006 r. studenci Instytutu Socjologii UJ przeprowadzili badania terenowe (w tym 100 wywiadów) nad dziećmi i młodzieżą spędzającymi czas wolny w jednym z centrów handlowych[17]. W 2007 r. Urząd Miasta Krakowa w ramach Miejskego Programu Przeciwdziałania Przestępczości zainicjował akcję, której celem jest przeciwdziałanie zjawisku pracy dzieci na ulicy, realizowaną wspólnie przez Urząd Miasta, Straż Miejską i Policję, wyspecjalizowane organizacje pozarządowe oraz instytucje naukowe. W 2009 roku studenci socjologii UJ po raz kolejny w ramach badań terenowych prowadzili obserwację w wybranych dzielnicach Krakowa pod kątem identyfikacji zjawiska „dzieci ulicy" w przestrzeni miejskiej[18]. Z wszystkich dotychczasowych jakościowych badań i obserwacji wynika, że lokalna społeczność w małym stopniu zauważa dzieci ulicy wałęsające się bez opieki, a te, które zarabiają w centrum miasta, traktowane są

[16] *Ibidem*.

[17] *Młodzież w centrum handlowo-rozrywkowym*, Kraków 2006 (niepublikowany raport z badań Sekcji Socjologii Miasta Studentów Koła Naukowego Instytutu Socjologii UJ).

[18] Badania prowadzone w ramach realizowanego projektu badawczego finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 0884/B/H03/2008/34, pt. *Dzieci ulicy: procesy marginalizacji i automarginalizacji nieletnich. Rozpoznanie determinantów zjawiska i jego społeczno-kulturowej manifestacji*.

pis 2-2009.indd 160 2010-05-27 15:22:04

albo jako natrętny kłopot, albo jako atrakcja, gdy na przykład tańczą *break-dance* – co zresztą same wykorzystują doskonale, wyłuskując w tłumie turystów, zwłaszcza zagranicznych. Sam fakt „pracy" dzieci i młodzieży, jak na przykład mycie okien samochodowych, sprzedaż pocztówek, postrzegany bywa jako coś pozytywnego, co przeciwstawia się bezmyślnemu i nieproduktywnemu spędzaniu czasu przez nieletnich. Bagatelizowanie czy też niedostrzeganie zjawiska wynikać może też z faktu, że przez lata PRL-u osłabiała się społeczna zdolność do dostrzegania dzieci pozostających bez opieki dorosłych. Jeśli wyobraźnia podsuwa nam obraz moskiewskich dzieci mieszkających w kanałach (*bezprizornyje*), to trudno za dziecko ulicy uznać 10-latka z „z kluczem na szyi" czy nawet dzieci sprzedające własne rysunki na krakowskim Rynku.

Negatywne konsekwencje każdej z tych form dorastania bez opieki rodziców lub przy ograniczonej obecności opiekunów wynikają bezpośrednio z charakteru psychospołecznego rozwoju dziecka, specyfiki jego potrzeb i aktywności na każdym z etapów dorastania. W każdym z okresów zbliżających dziecko do dorosłości jest ono w większym bądź mniejszym stopniu podatne na zranienie oraz manipulację, co ma niemałe znaczenie dla jego funkcjonowania w przestrzeni miejskich ulic, gdzie doświadcza ono różnego rodzaju styczności społecznych. Do okresu dorastania relacja dziecka z opiekunem ma charakter zależnościowy, w którym – mimo że związek ten jest obustronny – dominująca rola przypada dorosłym. Pierwsze lata życia dziecka to okres tworzenia się zrębów osobowości. Dziecko potrzebuje w tym okresie kontroli, kierowania, przykładu i autorytetu. Szczególnie ważne stają się dla niego stałe i bliskie kontakty z innymi osobami, które pełnią wobec niego rolę opiekuna, także w sensie społecznym. U wkraczającego w wiek 3-4 lat malucha zanika organiczne zespolenie z opiekunem. Zaczyna ono dostrzegać swoją odrębność. Nieustannie jednak najsilniejszym uczuciem w tym okresie rozwojowym jest lęk, w tym lęk przed utratą oparcia, jakie dają inni ludzie. Uczucie to jest niebywale intensywne[19].

W miarę dorastania dziecko zapoznaje się z nowym wymiarem dorosłego, który stawia mu wymagania, wydaje nakazy i zakazy, a nawet stosuje kary. Dezaprobata, nagana wiążą się w pojęciu dziecka z utratą cennych wartości, co oznacza dla niego, że dorośli przestają je kochać. Tego doświadczenia dziecko unika za wszelką cenę[20]. Zaczyna także odkrywać nieuchronne związki między przyczyną i skutkiem oraz dokonywać wyrzeczeń i „podarunków" na rzecz innego człowieka, chcąc go zadowolić i zapewnić sobie jego zainteresowanie. Dziecko jest pełne dumy, jeżeli zachowa się zgodnie z wymogami dorosłych, zwłaszcza gdy towarzyszą temu pochwały i czułość, utwierdzając młodego człowieka w poczuciu bezpieczeństwa, co staje się szczególnie ważne przy niedoborze uczuć i zainteresowania ze strony opiekunów. Po ukończeniu trzech lat nasilają się tendencje do konformizmu i zgodnej współpracy z dorosłymi. Dziecko swoje zachowania ocenia w zależności od ich formalnej zgodności z regułami ustalonymi przez starszych. Dobre jest to, co jest zgodne z wolą rodziców i dorosłych w ogóle, z zasady zawsze mających rację[21]. Po

[19] P. Osterrieth, *Wprowadzenie do psychologii dziecka*, Warszawa 1962 , s. 89.
[20] *Ibidem*, s. 90-91.
[21] *Ibidem*, s. 102-103, 119.

pis 2-2009.indd 161 2010-05-27 15:22:04

ukończeniu szóstego roku życia dziecko zaczyna spontanicznie dążyć do łączenia się w grupy, pragnie bawić się i działać w towarzystwie rówieśników. Zaczyna odsuwać się od kontaktów z dorosłymi, które nie są już niezbędne dla zachowania poczucia bezpieczeństwa, chroniąc się w grupie równolatków, gdzie znajduje więcej okazji, aby udowodnić, że jest „duże". Niemniej jednak jeszcze do siódmego roku życia dorosły nieustannie pozostaje „osią" takich dziecięcych ugrupowań. Zaczynają się pojawiać „reguły gry", to jest zasady wzajemnych ustępstw i zasad postępowania, a także organizacja kolektywnej działalności, które wynikają z koniecznego kompromisu między potrzebą autowaloryzacji a potrzebą przynależności do grupy – bo tylko druga umożliwia zaspokojenie tej pierwszej. Brak jednak tym „dziecięcym ugrupowaniom" spoistości, są nietrwałe i słabo zorganizowane. Aż do dziewiątego roku życia skład grupy pozostaje bowiem płynny. Z jednej strony, dlatego że koledzy nieustannie potrzebni są dziecku głównie po to, aby mogło ono rozwijać własną aktywność i potwierdzać własne „ja", z drugiej strony, dlatego że dziecko w tym wieku na ogół ma ograniczoną możliwość dobierania sobie partnerów, decydują o tym bowiem liczne czynniki zewnętrzne. Intencjonalny dobór towarzystwa zaczyna odgrywać rolę później[22]. Z czasem grupa kolegów zostaje ograniczona, staje się coraz bardziej zgrana i ekskluzywna, a dorośli, jak również dzieci zbyt niedopasowane wiekiem, zostają z tego grona praktycznie całkowicie wykluczeni. Tak zwana paczka, zwykle jednolita pod względem płci, organizuje się i ustala dopiero około dziesiątego, jedenastego roku życia. Tworzy się zazwyczaj spontanicznie, bez interwencji osób z zewnątrz i zwykle w opozycji do świata dorosłych, osiągając nieznaną wcześniej spoistość i trwałość. Staje się swoistym centrum dziecięcego życia, ponieważ tylko w jej obrębie dziecko jest w stanie zaspokoić niektóre swoje potrzeby, w tym afirmację wartości poza światem ludzi dorosłych. W obrębie tak ukonstytuowanej grupy rówieśniczej, zespołu autokratycznego i arystokratycznego, dziecko ma swoje miejsce, pełni określone funkcje i zajmuje odpowiednią pozycję. Osoby odgrywające rolę przywódców stanowią elitę nadającą ton całej grupie, a lojalność pozostałych dzieci wobec niej staje się najważniejszą z cnót.

Po ukończeniu jedenastego roku życia stałość w przyjaźni staje się przestrzeganą regułą i wzrasta proporcjonalnie do wieku, a paczka nabiera bardziej demokratycznych cech[23]. Jest to czas przeżywania silnych uczuć, entuzjazmu. Dziecko jest nie tylko aktywne, ale też wyjątkowo chłonne i otwarte na nowe doświadczenia. W momencie ukończenia dwunastu lat na pierwszy plan zaczyna wysuwać się zainteresowanie własną osobą, charakterystyczne dla wczesnej adolescencji. Wiek trzynastu lat przynosi zazwyczaj pożegnanie z dzieciństwem, jednostka zaczyna skupiać się na sobie, pogrążając się we własnym świecie. Tworzą się przyjaźnie „samotników", grupujące po dwie lub trzy osoby. Młody człowiek coraz bardziej staje się świadomy siebie, wrażliwy na różnice płynące z właściwości indywidualnych i odmiennych pozycji społecznych[24]. Ta koncentracja na własnych przeżyciach i zaangażowanie w budowanie osobistej tożsamości – jak się zdaje – mogą przysłaniać dorastającemu człowiekowi społeczny wymiar odpowiedzialności: wpływ

[22] *Ibidem*, s. 141-147.
[23] *Ibidem*, s. 144-146.
[24] *Ibidem*, s. 183.

pis 2-2009.indd 162 2010-05-27 15:22:04

konsekwencji jego decyzji na inne osoby. Sytuacja ta zmienia się dopiero pod koniec okresu dorastania, wówczas młody człowiek staje się odpowiedzialny za innych, co może wyrażać się między innymi większą gotowością do podejmowania działań ze względu na dobro drugiej osoby[25].

Przejście od dzieciństwa do dojrzałości to czas największych przemian związanych z dorastaniem fizycznym, psychicznym i społecznym. Młody człowiek we wszystkich dziedzinach życia spotyka się z nowymi sytuacjami, które wymagają od niego nowych strategii radzenia sobie. Wobec złożonych decyzji i różnorodności sytuacji wyboru, w mniejszym stopniu korzysta z wyników własnej refleksji, o wiele bardziej znaczącym źródłem informacji stają się dla niego rówieśnicy i inne osoby znaczące, niż postaci ze środowiska rodzinnego[26]. To czas, który oznacza brak uczestnictwa w każdej z tych wyraźnie określonych grup, to jest dzieci i dorosłych. Młody człowiek znajduje się na pograniczu między dwoma grupami, nie będąc już i jeszcze pełnoprawnym członkiem żadnej z nich. Okres dorastania wiąże się ze swoistą transformacją, w tym – z psychicznym uniezależnianiem się od rodziców. To także okres, w którym młodego człowieka nie interesują nadmiernie rozważania na temat konsekwencji własnego postępowania. Podejmowanie ryzyka w pewien sposób wydaje się analogiczne do zabawy, to jeden ze sposobów sprawdzania i poszerzania granic świata nastolatka u progu dorosłości[27], zaś dominującymi potrzebami tego okresu pozostają potrzeba samodzielności i autonomii w stosunku do rodziców.

Na rozwój i zachowanie adolescenta wpływa szereg czynników, w tym wzory zachowań w rodzinie, grupy rówieśnicze, środowisko lokalne, a także przemiany społeczno-gospodarcze, poziom zaspokojenia podstawowych potrzeb czy wreszcie osobiste uwarunkowania, niezależne od czynników zewnętrznych. Mimo wielości tych uwarunkowań wpływających na dojrzewanie jednostki, fundamentalnym środowiskiem wciąż pozostaje rodzina. W niej powstaje i urzeczywistnia się system wartości oraz strzegące go normy, tu też internalizowany jest system aksjonormatywny[28]. Przemożny wpływ rodziny powoduje, że jej dysfunkcja zagraża prawidłowemu i pożądanemu ze społecznego punktu widzenia przebiegowi rozwoju jednostki ludzkiej. Współcześnie w wielu rodzinach panuje frustracja spowodowana bezrobociem, ubóstwem lub nadmiernym przeciążeniem pracą rodziców[29]. Brak regulującej funkcji rodziny, brak wsparcia w sytuacji niedostatku, wynikłe z tego poczucie braku akceptacji i przynależności może sprzyjać uruchamianiu funkcji adaptacyjnych w ramach nonkonformistycznych grup rówieśniczych. Stanowi to zazwyczaj przedłużenie dramatów rozgrywających się w rodzinie często już od wczesnego dzieciństwa, a których następstwem staje się poczucie zagrożenia w stosunkach z rodzicami i w swym wewnętrznym poczuciu bezpieczeństwa.

Incydentalne, chłodne relacje z rodzicami, odrzucenie przez grupę rówieśniczą, niedoświadczanie poczucia życiowej satysfakcji, a dodatkowo niepowodzenia

[25] L. Mac-Czarnik, *Procesy poznawcze w planowaniu własnego życia u młodzieży*, Rzeszów 2000, s. 201, 205.

[26] *Ibidem*, s. 198.

[27] P. Bateson, P. Martin, *Projekt życia. Jak rozwija się zachowanie*, Poznań 2003, s. 33-34.

[28] L. Kocik, *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*, Kraków 2006, s. 63.

[29] B. Balcerzak-Paradowska, *Dzieci w trudnych sytuacjach rodzinnych*, [w:] *Zagrożenia społeczne – miejsce polityki społecznej w systemie nauk*, red. L. Frąckiewicz, Katowice 1997.

pis 2-2009.indd 163 2010-05-27 15:22:04

w nauce, które określają samoocenę – wszystko to wpływa na poziom przeżywanych przez dzieci i młodzież lęków i prowadzić może do zaburzeń emocjonalnych. Brak akceptacji i dialogu ze światem dorosłych, brak prób nawiązywania z młodym człowiekiem nowych kontaktów na płaszczyźnie pozytywnych, międzyludzkich stosunków staje się źródłem szeregu problemów, potęgować może omówione wcześniej rozwojowo ukonstytuowane zjawiska typowe dla wczesnego okresu adolescencji. Potrzeba samorealizacji, zwłaszcza tam, gdzie rodzina i szkoła nie daje poczucia bezpieczeństwa, przynależności i szans na osiąganie sukcesu, tak w relacjach interpersonalnych, jak i w sferze „nauki", zaspokajana bywa w ramach podkultur dewiacyjnych. Przyczyniają się do tego zatem cechy osobowości rodziców, ich osobiste doświadczenia socjalizacyjne, a także negatywne metody wychowawcze, stosowane zarówno w domu, jak i w szkole, oraz brak w najbliższym otoczeniu autorytetów, norm i wartości[30].

Istnienie grup dzieci i młodzieży z problemami, które nie mogą być adekwatnie rozwiązane w ramach obowiązujących standardów, stanowi punkt wyjścia dla kształtowania się podkultur dewiacyjnych i alternatywnych sposobów zaspokajania ważnych potrzeb. Przy braku dostępu do wysoko cenionych dóbr, w sytuacji ograniczonych możliwości, nawet gdyby dzieci te próbowały żyć zgodnie z uznanymi normami, jest mało prawdopodobne, aby spotkała je za to nagroda. Satysfakcja z uczestniczenia we względnie nonkonformistycznych grupach jest natomiast osiągalna i o wiele bardziej pewna. Zwłaszcza że społeczeństwo – o czym już wyżej sygnalizowałyśmy – daje zestaw atrakcyjnych celów, nie zapewnia jednak przy tym środków potrzebnych do ich osiągania ~~tych celów~~. W grupie, w której zacierają się różnice socjalne, najbardziej frapujących wzorów emancypacji dostarczają jednostki zaniedbane wychowawczo i moralnie. Przygniatający autorytet dorosłych, niepowodzenia szkolne, sprzyjający klimat społeczny stają się dogodnym gruntem dla grupowej lub indywidualnej patologii. Demonstrując naganne lub występne czyny, można kompensować szereg niedostatków, zyskując aprobatę i akceptację grupy.

Dzieci wtopione w dysfunkcjonalne środowisko rodzinne na różne sposoby pozbawiane są możliwości zaspokojenia ważnych z punktu widzenia rozwojowego potrzeb. Pozbawione nadzoru osób starszych z rodziny lub placówki pomocowej, mające nadmiar czasu wolnego, łatwiej ulegają wpływom zdemoralizowanych środowisk. Podkreślić należy, że dysfunkcjonalność środowiska rodzinnego oznacza również brak czasu dla dzieci i niekoniecznie wynika z braku dobrej woli rodziców. W wypadku wielu rodzin pojawia się konieczność podejmowania prac dodatkowych lub wręcz zagranicznych migracji zarobkowych, co skutkuje osłabieniem kontroli nad dziećmi i osłabieniem więzi. Potomstwo „pracujących biednych" często socjalizuje się w przekonaniu, iż wysiłek wkładany w pracę jest nieracjonalny, bo nie rozwiązuje problemu ubóstwa[31]. Więzi z najbliższymi zagrożone są

[30] R.J. Gelles, M.A. Streus, *Determinants of violence in the family. Toward a theoretical integration*, [w:] *Contemporary theories about the family*, ed. W.R. Bur, R. Hill, F.J. Ney, I.L. Riess, New York 1979; por. M. Heine, *Prawa dziecka a władza rodzicielska*, [w:] *Następstwa dysfunkcjonalności rodziny*, red. idem, Wrocław 1997, s. 83.

[31] Zob. M. Hirszowicz, E. Neyman, *Państwo opatrznościowe i jego ofiary*, „Studia Socjologiczne" 1997, nr 3.

pis 2-2009.indd 164 2010-05-27 15:22:04

również u dzieci z rodzin średniozamożnych, w których pracują oboje rodzice. Tej grupy prawie w ogóle nie dostrzega się jako zagrożonej wykluczeniem, mimo że i dla jej członków najatrakcyjniejszym miejscem spędzania wolnego czasu staje się „ulica ponowoczesna" – centrum handlowe. Spośród 100 młodych osób, z którymi w 2006 r. przeprowadzono wywiady socjologiczne w jednej z galerii handlowo-rozrywkowych w Krakowie, 12 respondentów miało 11-13 lat, 48 respondentów – 14-16 lat (zaobserwowano też grupki młodszych dzieci wałęsających się i bawiących bez opieki dorosłych, ale nie podejmowano z nimi rozmowy). Aż 58 badanych przyznało, że do galerii przychodzi codziennie lub prawie codziennie. Nie są jednak typowymi „dziećmi ulicy" z patologicznych rodzin: w wypadku 61 respondentów pracują oboje rodzice (tylko w 9 przypadkach oboje rodzice nie pracują), przy czym rodzice około dwóch trzecich młodych ludzi mają wykształcenie średnie i wyższe. Zapytani o przyczyny przychodzenia do galerii (można było podać dowolną liczbę powodów), respondenci odpowiadali: „przychodzą tu koledzy i koleżanki" (a oni wraz z nimi) – 82 wskazania, ale jednocześnie „przychodzę tu bez żadnego celu" (47 wskazań) i „nie mam co robić po lekcjach" (44 wskazania). Mimo obecności kolegów i koleżanek, część respondentów przyznawała więc, że wałęsanie się po galerii jest bezcelowe. Ta niewidoczna podczas zwykłej wizyty w centrum handlowym grupa, pozbawiona kontroli rodziców, jest już liczna, a kolejne powstające galerie także wypełniają się małoletnimi, niekiedy dojeżdżających z odległych miejscowości. Z badań terenowych wynika, że i w tej przestrzeni dzieci uczą się zachowań patologicznych – piją alkohol, palą papierosy, niektóre uczą się kraść. W trakcie badań, już po ustrukturyzowanym wywiadzie, kilku respondentów opowiadało, że spotkali się z zagrożeniem pobicia, wspominali o kradzieżach, często wprost przyznając się do znajomości z nastolatkami, które żyją z drobnych kradzieży w centrum handlowym – nie tylko w sklepach, ale i na parkingach[32].

Alarmujące informacje zawiera raport z badań CPES Parasol. Badacze zwracają uwagę, że centra handlowe i supermarkety są również miejscem prostytucji: „to najbardziej zawoalowany na terenach supermarketów proceder nieletnich. Działalność taka odbywa się tylko w określonych galeriach handlowych. Nie ma ona oczywiście charakteru prostytucji ulicznej czy agencyjnej – nastolatki nie „wystawiają się" na rogach sklepowych alejek, na terenie sklepu nie ma też ukrytych agencji towarzyskich […]. Na terenie galerii zaobserwować można wyzywająco ubrane dziewczęta z mocnym makijażem, poruszające się zarówno samotnie, jak i w grupach. […] «Polowanie na sponsora» odbywa się w butikach – fachowy ogląd mężczyzny, najczęściej w średnim wieku, to pierwsza selekcja. Odpowiednie, to znaczy odpowiednio kosztowne ubranie, buty, telefon komórkowy, to wyznacznik zasobności jego portfela. Podobnie jak sprawdzenie tego, na jaką kwotę mężczyzna robi zakupy oraz jaką kartą płaci. Ostatni, nieobowiązkowy sprawdzian odnosi się do jakości samochodu, jakim przyjechał do sklepu. Jest elementem «nieobowiązkowym», bo niejednokrotnie propozycja «spotkania» pada, zanim jeszcze klient wróci do samochodu. Zapłatą za seks bywa gotówka, jednak może to być też wskazany

[32] *Młodzież w centrum…*, *op. cit.*

pis 2-2009.indd 165 2010-05-27 15:22:04

przez dziewczynę towar w sklepie”[33]. Ale choć zjawisko to zostało przez streetworkerów zauważone już kilka lat temu, publiczną dyskusję (nie mającą jednak praktycznych konsekwencji) nad nim wywołał dopiero w 2009 roku film „Galerianki”, reżyserowany przez K. Rosłaniec.

Coraz liczniejsze w polskich miastach galerie handlowe stają się więc współczesnym odpowiednikiem wielkomiejskiej ulicy – co nie oznacza oczywiście, że ulica „tradycyjna” jest opuszczana przez dzieci. Dochodzi jednak do segmentacji dzieci i młodzieży, izolującej się i organizującej w grupy w rozmaitych przestrzeniach miasta, wytwarzającej specyficzne praktyki, wymykającej się wpływom rodziny i innych instytucji społecznych. Zaniedbywane, pozbawione opieki dorosłych dzieci izolują się i w sposób naturalny zaczynają poszukiwać grup zastępczych. Terenem wielu możliwości staje się ulica, która bywa jedynym miejscem, gdzie dzieci mogą na różne sposoby realizować swoje potrzeby. Wielość sytuacji, z powodu których trafiają one na ulicę, zróżnicowane doświadczenia, wiek, płeć powodują, że „dzieci ulicy” stanowią niejednorodną grupę. To, co je łączy, to potrzeby, które dla każdego z nich stanowią warunek *sine qua non* poczucia bezpieczeństwa i którym podporządkowane wydają się, obserwowane przez kogoś z zewnątrz, ich zgoła nieracjonalne i często destrukcyjne zachowania.

Odwołując się do koncepcji procesów ekologicznych szkoły chicagowskiej, można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że każde miasto posiada swoją rejonizację dzieci ulicy. Oczywiście, inna będzie specyfika takiej grupy w małym mieście, inna, bardziej zróżnicowana i z tego powodu trudniejsza do zbadania – w metropolii. Z badań terenowych przeprowadzonych w Krakowie wynika, że tutejsze dzieci ulicy można skategoryzować właśnie według przestrzeni, w jakiej przebywają. Badacze z organizacji Parasol spośród 1372 obserwowanych dzieci ulicy wyróżnili kilka podstawowych typów: dzieci osiedli (ponad połowa obserwowanych przypadków), dzieci supermarketów, dzieci dworca i okolic oraz dzieci miejsc związanych z prostytucją uliczną. Dzieci osiedli pozostają kategorią zbliżoną do tej, która wcześniej została opisana jako „dzieci z kluczem na szyi”. To grupa najpłycej zanurzona w życie uliczne – bo posiadająca rodziny, ale też najbardziej liczna. Obserwowane w tej grupie praktyki, takie jak hałaśliwe, wulgarne i agresywne zachowania czy stosowanie rozmaitych używek, służą uzyskiwaniu pozycji w grupie rówieśników oraz stanowią element zawłaszczania przestrzeni. Co istotne, w raporcie badacze podkreślają brak jakiejkolwiek reakcji ze strony obecnych w otoczeniu dorosłych. Wśród obserwowanych w mieście przypadków znalazła się też grupa najmniej liczna (87 obserwacji) – młodociani uciekinierzy, ze względu na swoją sytuację wyjątkowo silnie zdeterminowani do podejmowania czynów przestępczych[34].

Wałęsający się bezcelowo młody człowiek to uczestnik szeroko dyskutowanych dzisiaj grup nonkonformistycznych, dla których sceną stała się ulica, rozumiana jako osiedle, centrum handlowe, dworzec kolejowy. Tutaj znajduje on często substytut tego, czego nie daje mu rodzina, uwalniając się od frustracji, nacisków i upośledzeń, zapewniając bezpośrednie stosunki międzyludzkie, co stanowi

[33] M. Drewniak, B. Sierocka, *op. cit.*
[34] *Ibidem*.

pis 2-2009.indd 166 2010-05-27 15:22:04

silny zewnętrzny czynnik przyciągający. Determinantą takich „wyborów" wydaje się przede wszystkim ubóstwo lub/i wadliwie funkcjonujące środowisko rodzinne, zwłaszcza gdy dziecko zaczyna odczuwać odmienność swojego położenia w porównaniu z innymi rówieśnikami, co przejawia się w kontaktach szkolnych i pozaszkolnych. To jednak nie bieda sama w sobie stanowi niesprzyjające środowisko domowe – dominującą rolę odgrywa tu indywidualna patologia członków rodziny, brak umiejętności, wiedzy, etosu rodziny i pracy oraz szeregu innych wartości, ważnych dla utrzymania *status quo* i dobrostanu. W takiej sytuacji dziecko może być „wypychane" z domu rodzinnego siłą odśrodkową, w wyniku braku więzi, poczucia przynależności spowodowanego brakiem zainteresowania, a także oczekiwaniami lub presją ze strony dorosłych, pozbawionych środków do życia i umiejętności ich pozyskiwania. Doświadczenia wyniesione z domu rodzinnego często powodują wcześniejszą dojrzałość dziecka, w tym potrzebę usamodzielnienia się, adaptowania do nowych warunków. Trzeba jednak podkreślić, że dzieci w swojej kreatywności nie są indywidualistami – wchodzą w „uliczny system", gdzie uczą się nowych zasad i praktyk, gdzie podlegają systemowi wewnętrznej kontroli. Początkowo są zależne od osób stojących wyżej w hierarchii grupowej, by z czasem samodzielnie osiągać te pozycje, przejmując role „edukatorów" młodszych od siebie, jak również kontrolę nad nimi, z czego mogą czerpać profity. Łatwość zarobku dyskredytuje w oczach tych dzieci konformistyczny sposób zdobywania pieniędzy przez pracę. Jeżeli w ciągu dnia mogą one zarobić równowartość przeciętnej pensji Polaka, to oczywista wydaje się ich niechęć do zmiany formy zarobkowania. W konsekwencji długość pozostawania w tym „stanie" staje się odwrotnie proporcjonalna do zdolności społecznie aprobowanego sposobu zarabiania i pracy.

Sprzęganie się procesów globalnych i lokalnych niezwykle dynamizuje życie codzienne mieszkańców miasta, zmuszając ich do opracowywania coraz to nowszych strategii adaptacyjnych. Dla znaczącej grupy dzieci i młodzieży życie społeczne toczy się przede wszystkim na ulicy – tam uczą się nowych wzorców aksjonormatywnych, ról społecznych, sposobów reagowania na nowe sytuacje. Dorastanie i dojrzewanie w warunkach ulicy jest jednak sprzeczne z ich potrzebami i możliwościami psychicznymi, nawet jeśli nie prowadzi do zachowań uznawanych za jednoznacznie dewiacyjne. Różnicowanie się typów dzieci socjalizowanych przez szeroko rozumiane środowisko uliczne (ulicę, osiedle, dworzec, centrum handlowe) pozostaje aktualnym i bardzo ważnym tematem badawczym nauk społecznych. Rozpoznanie mechanizmów „wchodzenia" w środowisko uliczne, sposobu organizacji tego środowiska oraz czynników utrwalających stopień zaangażowania dziecka w jego życie powinno służyć dostosowaniu polityki społecznej i metod *streetworkingu*. Skuteczne przeciwdziałanie problemowi dzieci ulicy wymaga kompleksowej, interdyscyplinarnej strategii działania, z udziałem przedstawicieli wszystkich grup: polityków, urzędników, policji, straży miejskiej, sądów, organizacji pozarządowych, naukowców mediów, lokalnego biznesu[35]. Konieczna wydaje się refleksja nad systemem prawnym i funkcjonalnością tych przepisów, które uniemożliwiają skuteczną

[35] Taka współpraca została już zainicjowana w Krakowie przez Miejski Program Przeciwdziałania Przestępczości Młodzieży, w którym pilotażowymi działaniami profilaktycznymi objęto obszar Rynku Głównego.

pis 2-2009.indd 167 2010-05-27 15:22:04

interwencję wobec dzieci przebywających poza domem bez opieki rodziców. Niezbędna jest wreszcie szeroka kampania społeczna, której celem byłoby, po pierwsze, zerwanie ze stereotypowym wizerunkiem „dziecka ulicy" i wskazanie gradacyjnego oraz procesualnego charakteru tego zjawiska, po drugie, uświadomienie społeczności lokalnej, iż problem ów dotyczy całej społeczności (a nie poszczególnych służb czy instytucji), po trzecie zaś, wyjaśnienie negatywnych konsekwencji doraźnej pomocy dzieciom", które przykładowo zarabiają, tańcząc czy sprzedając swoje prace. Wreszcie, zjawisko „dzieci ulicy" trzeba rozpatrywać jako wyzwanie dla pracy socjalnej, w ramach której powinno być realizowane na trzech poziomach: w pracy z jednostką, rodziną i grupą (w szkole, instytucjach działających na rzecz dzieci i młodzieży typu świetlice socjoterapeutyczne, w pracy profilaktycznej) oraz społecznością lokalną, w tym z lokalnymi przedsiębiorcami.

Artykuł jest zmienioną, poszerzoną wersją tekstu, który ukazał się w języku angielskim w 2007 r.: M. Nóżka, M. Smagacz, *Street Children in the big city*, [in:] *Cracow – Berlin Debate on Children, Families and Poverty*, ed. K. Ornacka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Krakow 2007.

pis 2-2009.indd 168 2010-05-27 15:22:04

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Andrzej Mirski

DOBROSTAN JAKO KATEGORIA SPOŁECZNA I EKONOMICZNA

1. Wstęp

Niniejszy artykuł porusza zagadnienie dobrostanu człowieka jako kluczowego współcześnie pojęcia w naukach społecznych. Jest to także interdyscyplinarny problem z pogranicza psychologii społecznej, ekonomicznej i ogólnej, a także nowocześnie rozumianej psychologii zdrowia. Dobrostan odgrywa bowiem istotną rolę w ekonomicznym, społecznym oraz psychicznym funkcjonowaniu człowieka. Interdyscyplinarność tego zagadnienia wychodzi zatem poza problematykę samej psychologii, dotykając także istotnych współczesnych kwestii z zakresu innych nauk społecznych.

Sam sens powstania takich dziedzin, jak psychologia społeczna, ekonomiczna czy psychologia zdrowia, wynika z potrzeby nawiązania kontaktu tej nauki z innymi dziedzinami wiedzy. Psychologia jest bowiem specyficzna, skazana wprost na kontakty interdyscyplinarne, gdyż wszystkie nauki społeczne dotyczą zarazem problematyki funkcjonowania człowieka. Wprawdzie owa specyfika polega na zajmowaniu się raczej jednostką, a inne nauki społeczne – jak ekonomia czy socjologia – zajmują się zazwyczaj zbiorowością, granice te jednak pozostają umowne. Ostatecznie, po pierwsze, zbiorowości tworzą i wyznaczają jednostki, a po drugie – jednostki są kształtowane przez zbiorowości. Ponadto jednostkowość w sensie głównych poszukiwań psychologii ma znaczenie nomotetyczne – polega na wskazywaniu ogólnych cech jednostki; psychologia w tym znaczeniu okazuje się więc raczej nauką o człowieczeństwie niż o człowieku. Niemniej jednak aspekt idiograficzny w psychologii ma pewne znaczenie, zwłaszcza w praktyce psychologicznej, kiedy zajmujemy się już konkretną osobą. Ważne wydają się także różnice pomiędzy czynnikami obiektywnymi a subiektywnymi (a więc pomiędzy obiektywnymi kryteriami a subiektywnym przeżywaniem dobrostanu).

Punkt widzenia psychologii sprowadza się raczej do uwypuklenia problematyki ludzkiej od strony doznań i procesów psychicznych, dotyczących jednak zjawisk

pis 2-2009.indd 169 2010-05-27 15:22:04

o znaczeniu ogólnospołecznym. Z kolei inne nauki społeczne opisują skutki tychże doznań i procesów w skali makro. Dlatego musi się tworzyć ścisła interdyscyplinarna więź pomiędzy psychologią a innymi naukami społecznymi.

Takim wspólnym zagadnieniem jest problematyka dobrostanu – a więc dobrego funkcjonowania społecznego, ekonomicznego, zdrowotnego i psychologicznego jednostki. Choć dobrostan rozpatruje się głównie od strony psychologicznej, jest on także realnym pojęciem społecznym i ekonomicznym. Co więcej, istnieje sporo argumentów przemawiających za tym, aby pojęcie dobrostanu zostało uznane za najważniejszy miernik rozwoju danej społeczności i jej poziomu ekonomicznego.

2. Dobrostan jako kategoria ekonomiczna, zdrowotna i społeczna

Szczególny nacisk warto położyć na perspektywę psychologii ekonomicznej. Jest to stosunkowo nowa dyscyplina, próbująca łączyć psychologiczny i ekonomiczny punkt widzenia, choć były to dotąd nauki raczej stroniące od siebie. Dopiero od niedawna ekonomiści zaczęli zajmować się problematyką psychologiczną. Nurt ten rozpoczął w latach siedemdziesiątych Richard Easterlin [1974], a na przełomie wieku doczekał się on licznych opracowań [Blanchflower, Oswald, 1999; Frey, Stutzer, 2002; Graham, Pettinato, 2002; Oswald, 1996; Offer, 1996]. W Polsce problematyką psychoekonomiczną zajmują się głównie Janusz Czapiński, Tadeusz Tyszka i Tomasz Zaleśkiewicz [2004].

Ekonomia to nauka o dobrach, o ich alokacjach, o zarządzaniu nimi. Do niedawna te dobra miały przede wszystkim charakter materialny, ale wchodzimy obecnie w okres cywilizacji postindustrialnej, w której szczególną rolę odgrywają dobra pozamaterialne. Coraz częściej w ekonomii następuje przesunięcie od miar czysto materialnych do innych, równie ważnych (a może jeszcze ważniejszych) miar społecznych, takich jak przewidywana długość życia, opieka zdrowotna, prawa człowieka, przestrzeganie demokracji, wolności obywatelskie, poziom wykształcenia, poziom patologii społecznych i przestępczości oraz aspekty ekologiczne. Wiąże się to również z pojęciem zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*), w którym czynniki pozaekonomiczne mają pierwszorzędne znaczenie.

Dlatego warto zajmować się dobrostanem jako uogólnionym pojęciem dóbr, włączając w to także dobra niematerialne. Tradycyjnie za kluczową wartość w ekonomii liberalnej uważano dobra materialne – jednostka miała dążyć do ich maksymalizacji. Obecnie tę tendencję należy raczej uznać za konwencjonalną niż naturalną. Dobra, o które dawniej walczono, na przykład żywność, dostęp do ziemi i wody, decydowały o przeżyciu, natomiast inne wartości (społeczne, podmiotowe i kulturowe) były mniej istotne, zaś współcześnie w państwach rozwiniętych obserwuje się zjawisko odwrotne – istnieje znacznie więcej żywności i innych podstawowych dóbr materialnych, niż ludzi, którzy mogliby je skonsumować. Jak kiedyś niedobór żywności, tak obecnie jego niekontrolowana nadpodaż okazuje się zatem problemem zdrowotnym. Organizm ludzki przyzwyczajał się przez wieki ewolucji do niedoboru substancji odżywczych, zwłaszcza tak rzadkich jak tłuszcz, cukier i sól, a przypadkowo zdobytą żywność magazynował w postaci tkanki tłuszczowej

pis 2-2009.indd 170 2010-05-27 15:22:05

na wypadek następującego głodu. Obecnie konsumuje te produkty w ilościach zdecydowanie szkodliwych, a jego zapasy tłuszczu stają się niebezpiecznie duże. Stąd narastająca liczba przypadków zespołów metabolicznych, nadciśnienia, zawałów serca i nowotworów.

A zatem prawdziwym, naprawdę ważnym, naturalnym dobrem (produktem) staje się nie żywność, lecz zdrowie, czyli dobrostan biologiczny, nie samochody, ale aktywność fizyczna, nie papierosy i narkotyki, a zastępowanie ich lepszym i bezpieczniejszym źródłem satysfakcji. W świecie, gdzie ludzi zmusza się do ciężkiej, rywalizacyjnej pracy, wobec zaniku prawdziwych relacji dobrem stają się zdrowe kontakty społeczne, a w rzeczywistości pełnej kiczu i ogłupiających mediów najwyższym celem okazuje się prawdziwa kultura. Wreszcie, w wielkiej globalnej społeczności, w której co pięć lat podwaja się liczba przypadków depresji, najbardziej deficytowe dobro stanowi szczęście, zaś tam, gdzie dominują pustka oraz niezrozumienie otaczającego świata, najbardziej pragnie się mądrości i duchowości. Reasumując, najważniejszym dobrem we współczesnej ekonomii staje się szeroko rozumiany *wellbeing*, natomiast najważniejszym celem zarządzania – jego pomnażanie: dla pracowników firmy, dla klientów, dla otoczenia społecznego. Jak pisze Seligman [2005], dochodzi do zastąpienia gospodarki pieniądza gospodarką zadowolenia Tak rozumiany cel ekonomii i zarządzania nie musi wcale wieść do przestarzałego już modelu *welfare state* – bo też *welfare* (dobrobyt) to nie to samo, co *well-being* (dobrostan).

W prawidłowo rozumianym dobrostanie ogromnymi wartościami są wiedza, mądrość, twórczość i samorealizacja siebie w pracy, a nie tylko gromadzenie dóbr materialnych. Współczesne pojęcie zawiera zatem nie tylko tradycyjne kryteria ekonomiczne (dobrobyt, produkcyjność, bogactwo), odnosi się w ogromnym stopniu do innych aspektów funkcjonowania społecznego. Dobrostan staje się kluczową koncepcją społeczną, obejmując najważniejsze aspekty funkcjonowania człowieka na wszystkich poziomach: biologicznym, społecznym, kulturowym i psychicznym. Pojęciu dobrostanu odpowiada jednocześnie pojęcie kapitału, który również może być indywidualny i społeczny.

Kapitał jednostki stanowi sumę posiadanych zasobów. Kapitał biologiczny – to biologiczne siły organizmu, kapitał finansowy obejmuje posiadane środki materialne, kapitał intelektualny stanowią wiedza, talenty i umiejętności, kapitał społeczny to nawiązywane relacje społeczne, kapitał kulturowy – dostęp do dóbr kultury. Istnieje wreszcie kapitał psychologiczny i jego odmiany: emocjonalna – wrażliwość, empatia, przewaga emocji pozytywnych nad negatywnymi, osobowościowo-moralna – charakter, czyli zintegrowana osobowość o mocnych zasadach i cnotach charakteru, oraz twórcza – zdolność tworzenia. Oprócz kapitału stanu bardzo ważny pozostaje także kapitał rozwojowy – zdolność jednostki do dalszego poszerzania kapitału. Ogromne znaczenie posiada też zbiorowy kapitał społeczeństwa, który jest nie tylko zwykła sumą poszczególnych kapitałów jednostek, ale stanowi efekt ich synergii i współdziałania. Należy tu podkreślić zwłaszcza rolę kapitału społecznego, wyrażającego się we wzajemnym zaufaniu i gotowości do wspólnej pracy na rzecz wspólnego dobra.

pis 2-2009.indd 171 2010-05-27 15:22:05

Dobrostan pozostaje jednocześnie stanem obiektywnym i subiektywnym. To nie tylko posiadanie kapitału, ale również świadomość jego posiadania, afirmacja tego stanu (zadowolenie) a także perspektywa jego dalszego rozwoju. Na pełny dobrostan człowieka składa się kilka elementów – dobrostanów cząstkowych, jak dobrobyt (dobrostan materialny), zdrowie (dobrostan fizyczny i psychiczny, połączony z dobrym funkcjonowaniem w środowisku), sukces (dobrostan społeczny), dostęp do dóbr kultury i możliwości twórczych (dobrostan kulturowy) oraz szeroko rozumiany dobrostan psychologiczny.

Szczególnie docenia się obecnie zdrowie, a zatem bardzo dobrze funkcjonujący stan organizmu, który nie oznacza tylko braku choroby, lecz także wysoką efektywność funkcjonowania, wigor, eliminowanie zagrożeń, wysoki poziom higieny, życie w sprzyjającym otoczeniu społecznym i kulturalnym oraz wysoki poziom świadomości i inteligencji zdrowotnej. Warto też pamiętać o tym, że wedle definicji WHO zdrowie ujmuje się właśnie jako dobrostan fizyczny, rozszerzony także o aspekt psychiczny oraz społeczny.

Na dobrostan społeczny składają się: bezpieczeństwo socjalne, życie rodzinne, relacje społeczne (sukces prywatny) oraz osiągnięcia i poważanie (sukces publiczny). Dobrostan kulturowy to możliwość twórczego korzystania z dóbr cywilizacji, oświaty i kultury. O pełnym, aktywnym dobrostanie można mówić, kiedy nie tylko realizowana jest jego komponenta bierna – zaspokajanie potrzeb biologicznych, dobre relacje z innymi, korzystanie z dóbr kultury, ale także aktywna, kierownicza –aktywne zarządzanie swoim zdrowiem, karierą oraz osobisty wkład w kulturę (twórczość).

Oprócz wartości biologicznych, społecznych i kulturowych istnieją jeszcze specyficzne wartości podmiotowe, osobiste. Integrują one wszystkie poprzednie ze sobą, spajają je w całość, pozostają zabarwione indywidualną specyfiką, tworzoną w cyklu jednostkowego życia, oraz odnoszą się do rozwoju indywidualnego potencjału – emocjonalnego i intelektualnego. Istnieje zatem jeszcze jeden bardzo istotny rodzaj dobrostanu: dobrostan psychiczny. Składają się na niego: dobrostan emocjonalno-motywacyjny – czyli po prostu szczęście, oraz dobrostan intelektualny – mądrość (wynikająca z wiedzy, doświadczenia, inteligencji, postawy aktywnej, realistycznej i twórczej). Dobrostan psychiczny istnieje na płaszczyźnie indywidualnej, podmiotowej, która integruje wszystkie pozostałe systemy: biologiczny, społeczny, a także kulturowy.

Prawdopodobnie można mówić jeszcze o dobrostanie duchowym, będącym stanem łaski, oświecenia, świętości, etc., który odpowiada poziomowi duchowemu, intensywnie obecnemu w naszej kulturze, ale jeszcze słabo poznanemu naukowo.

3. Dobrostan jako kluczowe pojęcie w świecie ponowoczesnym

Pojęcie szczęścia rozumianego jako kluczowa wartość społeczna pojawia się stosunkowo późno. Zaryzykowałbym tezę, że w istocie staje się ono wartością podstawową dopiero w społeczeństwie postindustrialnym, informacyjnym, które nazywa się też czasami społeczeństwem ponowoczesnym. Znany krytyk i teoretyk kultury,

pis 2-2009.indd 172 2010-05-27 15:22:05

Krzysztof Teodor Toeplitz [2009], uważa pragmatyczny optymizm za jedną z głównych cech społeczeństwa postnowoczesnego.

Epoka informatyczna przyniosła ze sobą zupełnie nowe wyzwania, wymagania i cele, a co za tym idzie – również całkowite przewartościowanie dotychczasowych postaw. Zasadniczym czynnikiem rozwoju gospodarki stają się wiedza i twórczość, ludzie zaś zyskują ogromną możliwość czynnego kształtowania swojego losu. W wyniku rewizji dotychczasowych poglądów powstają dwie istotne koncepcje: postmodernizm, w większym stopniu rozwijany w środowisku humanistycznym i literackim, oraz *New Age* – kierunek bliższy modnym kierunkom kultury popularnej, ale także rozwijający się w środowisku fizyków i filozofów, pod postacią ruchu „nowej świadomości". Choć pod wieloma względami różnią się one między sobą, jednak w wielu kwestiach głoszą podobne idee, dobrze określające charakter naszych czasów.

Wspólne idee postmodernizmu oraz ruchu *New Age* to systemowość, złożoność i dyskursywność. Kończy się już czas wielkich narracji głoszonych przez kulturę i społeczeństwo, jednostka sama staje się autorem własnych narracji. Epokę, w której żyjemy, często nazywa się ponowoczesnością. Przedrostek „po-" jednak budzi wiele nieporozumień, czasami błędnie rozumiany jest jako zakończenie epoki, w której to, co nowe, okazuje się cenne oraz kwestionujące wysoką rolę podmiotowości oraz racjonalności. Taki pojmowanie jest jednak błędne.

Nowość i postęp nadal pozostają w cenie. W istocie nigdy jeszcze w dziejach ludzkości nie nastąpiło tak wielkie przyspieszenie w rozwoju nauki i techniki, nic też nie zapowiada kryzysu szeroko rozumianej racjonalności i podmiotowości ludzkiej. Natomiast zmienia się ich rozumienie. Postęp już nie jest uznawany za wielką, narzuconą narrację (jak na przykład w komunizmie czy faszyzmie), stanowi on raczej skutek decyzji poszczególnych ludzi i jednostek gospodarczych, pragnących poprawić swoje życie czy dokonać twórczej ekspresji. Racjonalność nie pozostaje wyłącznie procedurą eksperymentów, ale całościowo rozumianą kompetencją ludzkiego umysłu, obejmującą także refleksyjność, sztukę, inteligencję emocjonalną, intuicję, empatię etc. Podmiotowość nie jest epifenomenem, jak chcieli behawioryści, ale też okazuje się znacznie bardziej złożona i bogata, niż dawniej sądzono, nie można jej przy tym tak łatwo zmanipulować, jak pragnęli tego kolektywiści.

Z tych powodów autor artykułu pozostaje zwolennikiem określania naszych czasów nazwą „druga faza nowoczesności" (która ponadto przewiduje możliwość pojawienia się faz kolejnych). Podobny pogląd reprezentuje również Ulrich Beck [2002], który uważa, że nie żyjemy poza nowoczesnością, ale wchodzimy w etap „drugiej nowoczesności". Oznacza ona globalizację nowoczesnych instytucji oraz wyzwolenie społecznego życia z tradycji, obyczaju i rytuału. Miejsce społeczeństwa przemysłowego zajmuje społeczeństwo ryzyka. Tradycyjni postmoderniści – jak Lyotard [1997] – w istniejącym świecie widzieli przede wszystkim chaos i brak porządku, Beck natomiast spostrzega w nim raczej ryzyko i niepewność, a porządek interpretuje jako kontrolę ryzyka. Ryzyko według niego nie łączy się jednak z zagrożeniami naturalnymi (te są wyraźnie mniejsze niż dawniej), ale przede wszystkim z naszymi działaniami, których dalszych konsekwencji nie potrafimy przewidzieć. Podmiotowość jednostki wcale nie słabnie, przeciwnie – okazuje się na tyle istotna

pis 2-2009.indd 173 2010-05-27 15:22:05

i ma na tyle wolności indywidualnego wyboru, że wiąże się to z większym ryzykiem życia niż dawniej. W przeciwieństwie do Lyotarda i podobnych mu postmodernistów, Beck nie uważa, że postęp społeczny jest już niemożliwy, lecz przestanie on być wynikiem wielkich, zaplanowanych akcji oraz idei politycznych (wielkich narracji według Lyotarda), a stanie się konsekwencją nowego aktywizmu jednostek wyrażającego się przede wszystkim w działaniach subpolitycznych (czyli grup i instytucji poza tradycyjnymi podziałami politycznymi: ekologów, obrońców praw człowieka, ruchów konsumenckich etc.). Ludzie wreszcie sami przyjmują odpowiedzialność za swój los i swoje szczęście, co wprawdzie łączy się dla nich z podwyższonym ryzykiem, ale też daje szanse uzyskania większej satysfakcji i nowego, oddolnego, bardziej zrównoważonego postępu społecznego. Z kolei Manuel Castells [1996] utrzymuje w swojej teorii gospodarki sieci, iż tożsamość jednostki staje się w naszej epoce kwestią otwartą, nie czerpie się jej już z przeszłości, tylko czynnie wytwarza w interakcji z innymi. Dalszy postęp okazuje się możliwy dzięki rozwojowi informatyzacji, która odnawia wspólnotowość niezależnych podmiotów. Wreszcie bardzo popularny obecnie socjolog Anthony Giddens [2003] za najważniejszą cechę w społeczeństwie informatycznym uważa refleksyjność. W dawnych społeczeństwach (agrarnych i przemysłowych) życie ludzkie podlegało tradycji i obyczajowości, pozwalając na mniej refleksyjny styl życia. Obecnie zmusza nas ono do ciągłych indywidualnych, niezależnych decyzji, za które podejmujemy odpowiedzialność. Jednocześnie występuje zjawisko „demokracji uczuć i życia osobistego", kiedy to wzajemne relacje interpersonalne, zwłaszcza miedzy płciami i w rodzinie, muszą opierać się na tolerancji i zrozumieniu. W naszej epoce jednostka rzeczywiście wyrusza na indywidualne poszukiwanie szczęścia i dobrostanu.

5. Szczęście jako subiektywny aspekt dobrostanu (odczucie dobrostanu)

W literaturze (najczęściej psychologicznej lub filozoficznej) podaje się rozmaite definicje szczęścia, większość z nich jednak zbliża się do stanowiska, że jest to trwałe zadowolenie z własnego życia. Szczęście to pewna cecha odnosząca się do dłuższego przedziału czasowego oraz szerokiego zasięgu ludzkich spraw, a nie tylko pojedynczych wydarzeń (wtedy mówimy o radości). Dlatego wydaje się, że najlepiej zdefiniować szczęście jako subiektywny aspekt (odczucie, doświadczenie, przeżycie) własnego globalnego dobrostanu. U osób silnie zaangażowanych w życie rodzinne i społeczne na poczucie szczęścia składa się także konstatacja dobrostanu najbliższych oraz ich kraju czy grupy, z która się identyfikują. Szczęście nie jest jednak tym samym, co dobrostan psychiczny – ten składa się ze zdrowia psychicznego, inteligencji, dobrze zintegrowanej osobowości, umiejętności kierowania sobą oraz licznych cnót psychicznych. Dobrostan psychiczny stanowi ważny kapitał i wraz z innymi kapitałami wpływa na poczucie szczęścia. Wszystkie razem mogą dawać subiektywnie odczucie zadowolenia z życia. Nie sposób być zatem szczęśliwym, jeżeli odnosi się ciągle porażki na polu społecznym, cierpi się długotrwale niedostatek lub jest się ciężko chorym. Zresztą i zdrowie definiuje się obecnie szerzej – jako dobrostan fizyczny, społeczny i psychiczny (definicja WHO). Subiektywizm szczę-

pis 2-2009.indd 174 2010-05-27 15:22:05

ścia odnosi się jednak do stanu psychicznego, który nie jest tożsamy z obiektywną sytuacją. Istnieją zatem ludzie, którzy są nieszczęśliwi mimo posiadania wszystkich potrzebnych do osiągnięcia stanu szczęścia kapitałów, i ubodzy ludzie cieszący się życiem. Aby być trwale szczęśliwym, nie wystarczy więc posiadać obiektywne dobra (które jednak należałoby choć w pewnym stopniu mieć, by je subiektywnie odczuć), ale trzeba także:

a. naprawdę cieszyć tymi dobrami (zdolność do przyjemności i satysfakcji),
b. być zdrowym fizycznie i psychicznie (nie cierpieć na depresję, stany lekowe, anhedonię etc.),
c. widzieć zawsze w każdej sytuacji więcej pozytywów niż negatywów (myślenie pozytywne),
d. posiadać trwałą, pozytywną reprezentację przyszłości (realistyczny optymizm, nadzieja),
e. przy bogactwie życia uczuciowego i nietłumieniu uczuć posiadać jednak przewagę uczuć pozytywnych nad negatywnymi (pozytywna emocjonalność),
f. posiadać poczucie sensu życia i wysoką motywację,
g. posiadać odporność psychiczną i cierpliwość z pewną dozą stoicyzmu w połączeniu z nadzieją na przyszłość (czyli swoistą zdolność do „kredytowania" szczęścia w trudnych sytuacjach). Można nawet powiedzieć że świetnym kryterium szczęśliwej psychiki jest podtrzymywanie poczucia szczęścia nawet w sytuacji trudnej. Sytuacja trudna nie może być jednak permanentna – „psychologiczny kredyt" nie działa wszak w nieskończoność.

Ostatecznie z neurofizjologicznego punktu widzenia za szczęście odpowiada układ nagrody. A gdy już jest się naprawdę szczęśliwym, sukces okazuje się podwójny. Po pierwsze, ma się to, czego naprawdę się pragnie: wysoką jakość życia i spełnienie marzeń; po drugie, osiąga się w związku z tym intensywny w swej przyjemności stan subiektywny, który czyni jakość życia jeszcze lepszą. Inaczej rzecz ujmując, szczęście stanowi podwójną nagrodę – za to, co się ma cennego – i za stan szczęścia w ogóle. Jest więc zarazem radością i satysfakcją odniesioną do dłuższego przedziału czasowego i do szerokiego zakresu życia. Łączy się z gratyfikacją – ogólnym zadowoleniem z siebie i ze swojego życia, z realizacją celów, ze spełnianiem uznawanych norm, z rozwojem oraz samorealizacją. Możemy je zatem uznać za subiektywne odczucie globalnego dobrostanu, włączając w nie wszystkie dobrostany człowieka: materialny, zdrowotny, społeczny, kulturowy i duchowy. Toteż całościowy dobrostan stanowi połączenie globalnego dobrostanu obiektywnego z subiektywnym (czyli poczuciem szczęścia).

Gdyby jednak uznać, że wymienione wcześniej cechy potrzebne do subiektywnego przeżywania szczęścia są jedynie składowymi obiektywnego dobrostanu psychicznego, wtedy właściwie pojęcie dobrostanu całościowego zrównałoby się z globalnym dobrostanem obiektywnym. Trudno orzec, czy taka obiektywizacja jest w realnym życiu naprawdę możliwa. Dlatego, badając poziom realnego dobrostanu, zawsze musimy uwzględnić subiektywne jego odczucie, niezależnie od wszelkich innych cech i cnót psychologicznych. Ponadto powinniśmy pamiętać, iż na subiektywne poczucie szczęścia składa się nie tylko ocena własnego stanu bieżącego, lecz również motywacja oraz nadzieja na osiąganie sukcesów, czyli dalszą poprawę ist-

pis 2-2009.indd 175 2010-05-27 15:22:05

niejącego stanu rzeczy. A zatem ten istniejący stan rzeczy nie może być idealny, musi znaleźć się w nim coś do poprawy. Na szczęście dotyczy to zawsze dóbr eudajmonicznych, czyli dóbr wzrostu. Istnieje pogląd, niedostatecznie jeszcze sprawdzony, że – aby czasem być szczęśliwym – od czasu do czasu trzeba być również smutnym. Nie ma na to jednak wiarygodnych dowodów. Ale, po pierwsze, aby móc osiągnąć szczęście, trzeba umieć doświadczać autentycznych uczuć, być na nie wrażliwym. Aleksytymicy nie są szczęśliwi. Z kolei ludzie, którzy mają zdolność do silnej amplitudy uczuciowej, intensywnie przeżywają szczęście, choć równie silnie potrafią przeżywać także smutek. Uczucia negatywne spełniają więc w naszym dążeniu do szczęścia pewną rolę, dopóki nie potrafimy ich zastąpić czymś innym (na przykład zamianą na motywację).

Ważne, aby pozostać otwartym także na negatywne emocje, które zdarzają się zawsze i spełniają istotną rolę ostrzegawczą. Należy jednak dbać o to, by przeżywać je w sposób nieurazowy. Tylko w takim wypadku staje się możliwe, że przepływają przez nas uczucia pozytywne i negatywne, a jednak jesteśmy trwale szczęśliwi.

6. Szczęście jako kategoria ekonomiczna

To, że szczęście jest czymś niezwykle ważnym z punktu widzenia subiektywnych odczuć jednostki, wydaje się oczywiste, bo stanowi ono subiektywną miarę udanego życia. Ale liczne badania wskazują na fakt, iż ludzie szczęśliwsi okazują się również bardziej efektywni, inteligentni, prospołeczni, aktywni, zdrowsi oraz bardziej twórczy. Rodzi się jednak pytanie, czy szczęście jest przyczyną czy skutkiem takiego stanu. Oczywiście, mamy tu wpływ obustronny, istnieje silne sprzężenie zwrotne. Kierunkowość od inteligencji, twórczości i efektywności do szczęścia istnieje bezdyskusyjnie – cechy te pozwalają szybciej osiągnąć cele, wzbudzają szacunek etc. Eksperymenty pokazują także, iż samo wprowadzenie człowieka w stan szczęśliwości podnosi jego kreatywność, efektywność i trafność rozstrzygnięć intelektualnych (a ich miarą pozostaje przecież inteligencja). Badania przeprowadzone przez Carol Graham i Marię Fitzpatrick [2002] udowodniły, że materialne warunki życia w znacznie większym stopniu zależą od bycia szczęśliwym, niż bycie szczęśliwym od materialnych warunków życia. Do podobnych wniosków prowadzą badania przeprowadzone przez Czapińskiego w ramach Polskiego Generalnego Sondażu Jakości Życia [Czapiński, 1998; 2002; 2004]. Zjawisko to wyjaśniła Barbara Fredrickson [1998] na bazie swojej teorii emocji pozytywnych. Otóż emocje pozytywne powiększają nasze stałe zasoby intelektualne, społeczne i fizyczne. Tworzą one rezerwy, do których możemy sięgnąć, gdy pojawi się jakieś zagrożenie czy też jakaś szansa. Mitem okazuje się przy tym przekonanie, że osoby szczęśliwe są naiwne. Ludzie szczęśliwi pozostają optymistycznie nastawieni na początku, gdy wszystko idzie dobrze i nie mają powodu sądzić, że jest inaczej. Jeżeli otrzymują wyraźne sygnały pogorszenia sytuacji, stają się znacznie czujniejsi, ostrożniejsi od osób depresyjnych i – co najważniejsze – w naprawdę poważnych sytuacjach podejmują trafniejsze decyzje [Seligman, 2005]. W tym sensie pozostają zatem na pewno mądrzejsi od pesymistów, choć niekiedy cieszą się bardziej, niż by w danej sytuacji wypadało. Na tym

pis 2-2009.indd 176 2010-05-27 15:22:05

jednak polega ich mądrość – gdyż nie jest rozsądne zamartwianie się na przykład perspektywą śmierci, mądre natomiast okazuje się dbanie o zdrowie i przedłużenie życia, a w tym ludzie szczęśliwi są wyraźnie lepsi od nieszczęśliwych.

Teoria Barbary Fredrikson [1998] otwarła nową drogą rozumienia dobrostanu – nie stanowi on tylko barometru mierzącego subiektywnie jakość życia, jest za to istotnym czynnikiem budującym tę jakość. Poczucie szczęścia wynika nie tylko z powodzenia życiowego – ono buduje to powodzenie. Staje się zatem ważnym czynnikiem własnego powodzenia ekonomicznego, a ponieważ ludzie szczęśliwi są zarazem bardziej prospołeczni i kreatywni, uznaje się je również za czynnik wzrostu ekonomicznego społecznego otoczenia. Razem buduje to bogactwo narodów.

7. Obiektywistyczne i subiektywistyczne rozumienie dobrostanu

W ujęciu obiektywistycznym (normatywnym) liczą się przede wszystkim fakty, a więc obiektywne kryteria dobrobytu, zdrowia psychicznego, pozycji społecznej. Stan subiektywny pozostaje w skrajnej interpretacji nieważny (co stanowi anachronizm), natomiast w ujęciu bardziej rozsądnym bierze się go pod uwagę jako czynnik wtórny w stosunku do obiektywnego położenia jednostki. Przyjmuje się wtedy perspektywę „dół – góra", zgodnie z którą fakty (jak na przykład poziom dobrobytu, zdrowie, wykształcenie) wpływają na samopoczucie.

Z kolei w ujęciu subiektywistycznym (fenomenologicznym) liczy się przede wszystkim stan psychiczny, subiektywne odczucie szczęścia. W interpretacji skrajnej nie bierze się pod uwagę stanu obiektywnego, natomiast w ujęciu bardziej współczesnym bywa on brany pod uwagę jako czynnik wtórny w stosunku do psychicznych stanów jednostki. Przyjmuje się wtedy perspektywę „góra – dół", według której stan psychiczny wpływa na ocenę położenia życiowego.

Obecnie dyskusje pomiędzy ujęciem obiektywistycznym a subiektywistycznym w zasadzie zanikły. Obie wersje skrajne zostały bowiem odrzucone, natomiast mechanizmy „dół – góra" oraz „góra – dół" pozostały i funkcjonują na równych prawach. Tak wiec istnieją dwie składowe dobrostanu: obiektywna, czyli stan, w jakim się człowiek znajduje, oraz subiektywna, związana z aspektem poznawczym (reprezentacja sytuacji) i emocjonalnym (zadowolenie). Stan subiektywny wydaje się bardzo ważny, ale wiąże się on bardzo silnie ze stanem obiektywnym, bo należy pamiętać, że szczęście jest jednak związane z układem nagrody – za to, co się zdobyło w realnym świecie. Zwykle badacze biorą więc pod uwagę zarówno fakty subiektywne, jak i obiektywne. Natomiast dla nauk społecznych największe znaczenie mają badania, które sprawdzają, jak statystyczne różne obiektywne czynniki wpływają na subiektywne przeżycie szczęścia. Sprawdza się zazwyczaj:

a. wpływ różnych obiektywnych czynników zewnętrznych na poczucie szczęścia. Zaliczyć tu można również czynniki związane ze stanem jednostek, będące w jakimś sensie cechami wewnętrznymi, ale ukształtowanymi przez środowisko zewnętrzne (na przykład wykształcenie, przedsiębiorczość etc.),
b. wpływ obiektywnych czynników wewnętrznych (czynniki neurofizjologiczne, poziom neurotransmiterów, czynniki genetyczne) na poczucie szczęścia. Zali-

pis 2-2009.indd 177 2010-05-27 15:22:05

czyć tu można zarówno cechy „makropsychiczne", takie jak cechy osobowości, temperamentu, charakteru, emocjonalności, jak i cechy „mikropsychiczne", czyli poziom stężenia neurotransmiterów w określonych szlakach nerwowych.

8. Wpływ czynników zewnętrznych

Badania tego typu przeprowadzono w wielu krajach i dają one w zasadzie podobne wyniki, choć można też zauważyć pewne specyfiki kulturowe. Orientacja ta bliższa jest podejściu obiektywistycznemu i ujęciu „dół – góra". Według badań Sokołowskiego, przeprowadzonych w Polsce, szczęśliwy jest człowiek, który – zaczynając od najważniejszych spraw: 1. żyje w bezpiecznych warunkach, 2. czuje się wolny, 3. cieszy się dobrym zdrowiem, 4. dobrze wypełnia swoją rolę społeczną, 5. jest przedsiębiorczy, 6. cieszy się uznaniem kolegów, 7. ma wielu przyjaciół, 8. ma dużo pieniędzy, 9. pełen jest uczucia miłości, 10. ma bogate życie wewnętrzne, 11. jest uczciwy, 12. jest inteligentny. Respondenci, proszeni przez Czapińskiego o wybór trzech najważniejszych warunków szczęśliwego życia, wymienili je w następującej kolejności (w nawiasie procent wskazań): zdrowie (64), udane małżeństwo (59), dzieci (45), praca (33), opatrzność/Bóg (16), uczciwość (9), życzliwość i szacunek otoczenia (8), pogoda ducha/optymizm (8), wykształcenie (5), przyjaciele (5), silny charakter (5), wolność/swoboda (3). Jak natomiast wynika z badań Czapińskiego i Panka [2001], w Polsce pozytywnymi korelatami poczucia szczęścia są: liczba przyjaciół, małżeństwo, dochód, wykształcenie i praktyki religijne, zaś negatywnymi: wiek, bycie bezrobotnym, nadużywanie alkoholu, palenie papierosów oraz bycie rencistą.

Badania Campbella przeprowadzone w USA dowodzą natomiast, że szczęśliwym jest człowiek, który kolejno: 1. jest zdrowy, 2. ma udane małżeństwo i życie rodzinne, 3. posiada przyjaciół, 4. posiada dobre warunki mieszkania, 5. posiada dobrą pracę, 6. atrakcyjnie spędza czas wolny, 7. posiada pieniądze. Brytyjski psycholog społeczny Argyle [2004] stwierdził natomiast, że najważniejszymi czynnikami zewnętrznymi wpływającymi na poczucie szczęścia są: praca zawodowa, zaangażowanie społeczne, pozytywne doświadczenia życiowe i przyjemne spędzanie czasu wolnego oraz takie czynniki wewnętrzne jak: ekstrawersja, wykształcenie, inteligencja, asertywność, atrakcyjność fizyczna oraz umiejętności społeczne. Warto także krótko przedstawić kilka innych czynników.

Wiek. Poczucie szczęścia rośnie wraz z wiekiem, choć występuje tu niska korelacja – około 0,10 [Cantril, 1965]. W Polsce jest odwrotnie – zadowolenie z życia zwykle maleje z wiekiem, choć stanowi to raczej efekt pokoleniowy [Mirski, 2009]. Pomijając ten fakt, obecne pokolenia wszędzie stają się bardziej szczęśliwe. Wzrost poziomu szczęścia z wiekiem charakteryzuje zazwyczaj ludzi zdrowych, wykształconych, częściej mężczyzn niż kobiety. Ryff [1995] tłumaczy to zjawisko rosnącą autonomią i zdolnością do panowania nad otoczeniem, zauważając przy tym, iż poziom zadowolenia może zostać zmniejszony przez osłabienie tendencji do rozwoju osobistego.

pis 2-2009.indd 178 2010-05-27 15:22:05

Wykształcenie. Występuje tutaj korelacja pozytywna, również na poziomie około 0,10 [Cantril, 1965]. Szczególnie silny wpływ wykształcenia na poczucie szczęścia występuje w krajach mniej zamożnych [Veenhoven et al., 1994].

Zatrudnienie. Korelacja pomiędzy posiadaniem pracy a poczuciem szczęścia jest wyraźna – wedle badań Haringa, Okuna i Stocka [1984] wynosi około 0,18. Bezrobotni okazują się nie tylko mniej szczęśliwi, maja także wyższe wskaźniki depresji, samobójstw i alkoholizmu, są bardziej schorowani i szybciej umierają [Argyle, 1989].

Małżeństwo i rodzina. Występuje tutaj wyraźna korelacja pozytywna ze szczęściem – według badań Haring–Hidore to wynik rzędu 0,14. Ale szczęśliwsze są przeważnie młodsze pary, które jeszcze nie mają dzieci, albo te, które już je odchowały. Najbardziej udane okazują się przy tym małżeństwa zawierane w klasach średniej i wyższej.

Klasa społeczna. Istnieje wyraźna korelacja pozytywna ze szczęściem. Analiza 34 badań amerykańskich wykazała, że przeciętny współczynnik korelacji wynosi tutaj 0,20 [Argyle, 2004], ale w innych krajach, zwłaszcza tych o dużym rozwarstwieniu społecznym, okazuje się on wyraźnie wyższy: w Brazylii wynosi 0,38, w Indiach 0,42, na Filipinach 0,48, a w Izraelu 0,55 [Cantril, 1965]. W Indiach szczęście deklaruje 58% klasy wyższej, 18% wyższej średniej i 1% klasy niższej.

Twórczość. Pozytywna korelacja poczucia szczęścia z twórczością stanowi mechanizm podwójny – osoby twórcze są bardziej szczęśliwe, a osoby szczęśliwe – bardziej twórcze. Barbara Fredrickson [1998] wyjaśnia to faktem, iż uczucia negatywne ograniczają horyzonty, koncentrując uwagę na informacjach potrzebnych do przetrwania, walki lub ucieczki. Emocje negatywne wygasają też w miarę rozwiązania problemu, przez co spada motywacja. Natomiast emocje pozytywne wskazują na otwarcie się na nowe możliwości, sprzyjają rozszerzeniu pola widzenia i wychodzeniu poza repertuar dotychczasowych myśli, czynności, rozwiązań. Nie zanikają też po sukcesie, ale wręcz narastają, podobnie jak motywacja.

Religia. Osoby religijne są nieco bardziej szczęśliwe niż ateiści. Ale bardziej dotyczy to Amerykanów niż Europejczyków, protestantów, a nie katolików, ludzi najczęściej starszych, niż młodszych.

Zdrowie. Korelacja pomiędzy poczuciem zdrowia a poczuciem szczęścia jest oczywiście pozytywna i kształtuje się na poziomie około 0,30.

Podsumowując wyniki tych różnych badań, Argyle stwierdza, że bardzo często rządy postępują tak, jakby głównym celem ich polityki było zwiększenie dochodu narodowego, chociaż w istocie nie stanowi on istotnego predykatora szczęścia, a w każdym razie – istnieją ważniejsze czynniki, jak na przykład stymulacja zatrudnienia i zmniejszanie bezrobocia, ułatwianie wykształcenia, opieka nad rodziną oraz dobrze zorganizowana służba zdrowia.

9. Wpływ czynników wewnętrznych

Orientacja ta wydaje się bliższa podejściu „dół – góra". Czynniki wewnętrzne można wstępnie podzielić na „makropsychologiczne" i „mikropsychologiczne". W jednym

pis 2-2009.indd 179 2010-05-27 15:22:05

i drugim wypadku korelacje tych czynników z dobrostanem psychicznym okazują się bardzo wysokie, tak wiec można stanowczo powiedzieć, że w większym niż czynniki zewnętrzne stopniu wpływają one na poczucie szczęścia. Ale też – z drugiej strony – pozostają one wynikiem działania pewnych cech wrodzonych oraz licznych detali o charakterze zewnętrznym.

Czynniki wewnętrzne „makropsychiczne" to przede wszystkim cechy osobowości. Na pytanie, czy istnieje osobowość typowa dla człowieka szczęśliwego, można zdecydowanie odpowiedzieć: tak. Wykonano zwłaszcza wiele badań mierzących korelację poszczególnych wymiarów w modelu osobowości „wielkiej piątki" a poczuciem dobrostanu. Stwierdzono dzięki temu, iż istnieje wyraźna korelacja negatywna pomiędzy neurotyzmem a poczuciem szczęścia [Czapiński, 2004; Strelau, 2000], czemu nie należy się dziwić, bo coraz częściej neurotyzm definiuje się po prostu jako emocjonalność negatywną. Jeśli zatem ludzie chcą być szczęśliwi, muszą poradzić sobie z własnym neurotyzmem. Warto tu dodać, że obecnie to zjawisko traktuje się w psychologii jako cechę osobowości (którą można samemu zmieniać, pracując nad sobą), a nie jednostkę kliniczną (w zaburzeniach lękowych cechy neurotyzmu są patologicznie nasilone).

Wyraźną korelację, tym razem pozytywną, można za to stwierdzić dla innej cechy z „wielkiej piątki" – ekstrawertyzmu [Czapiński, 2004; Strelau, 2000]. Znowu nie należy się temu zjawisku dziwić, ponieważ ekstrawertyzm coraz częściej jest interpretowany jako emocjonalność pozytywna [Czapiński, 2004]. W modelu Costy i McCre [2006] do grupy składników ekstrawertyczności należą: serdeczność, towarzyskość, asertywność, aktywność, poszukiwanie doznań oraz emocje pozytywne. Wszystkie one pozytywnie korelują z poczuciem dobrostanu, podobnie jak inne składowe kojarzone z kategorią ekstrawertyczności, takie jak kompetencje społeczne czy odporność (*hardiness*). Z poczuciem szczęścia pozytywnie łączą się także sumienność, otwartość na doświadczenia oraz ugodowość [Czapiński, 2004]. Z innych cech psychologicznych szczególny związek z tym stanem wykazuje poczucie kontroli i odpowiedzialności [Czapiński, 2004; Grob et al., 1996]. Bardzo wysoki wpływ na poczucie szczęścia mają również wysoka samoocena [Czapiński, 2004; Rosenberg, 1985], poczucie humoru [Martin, Lefcourt, 1983], dojrzałość psychiczna [Alker, Gawin, 1978] oraz aktywność życiowa [Reich, Zautra 1981]. Zatem z jednej strony praca nad własną osobowością jest istotną osobistą strategią zwiększania dobrostanu, z drugiej zaś – rolę tę odgrywają odpowiednie czynniki wychowawcze, kształtujące osobowość w domu i w szkole.

Czynniki wewnętrzne „mikropsychiczne" łączą się z neurofizjologią szczęścia. Decyduje o tym przede wszystkim ilość odpowiednich neurotransmiterów w określonych miejscach mózgu. Wysoki poziom dopaminy wiąże się z aktywną formą przyjemności i szczęścia: entuzjazmem, ekscytacją, fascynacją. Serotonina pozwala uporządkować działanie, pozbawia siły czynników destruktywnych i zakłócających, dlatego dotyczy bardziej łagodnej formy szczęścia: poczucia bezpieczeństwa, spokoju, komfortu. Ponieważ znane są leki (a także, niestety, narkotyki) zmieniające ich poziom, może to nawet budzić pewną obawę, że ludzie sztucznie zaczną tym poziomem manipulować, aby czuć się lepiej.

pis 2-2009.indd 180 2010-05-27 15:22:05

Jednak w naturalnych sytuacjach istnieje pełna odpowiedniość pomiędzy poziomem neurotransmiterów i fizjologicznymi odczuciami przyjemności (czy szczęścia) a sytuacją zewnętrzną i jakością życia. Po prostu odczucie przyjemności czy satysfakcji wiąże się z układem nagrody, który za pomocą mechanizmów fizjologicznych zapewnia intensywne uczucia pozytywne: przyjemności, satysfakcji, szczęścia. To, jak się zachowujemy, ma także ogromny wpływ na przebieg procesów neurofizjologicznych w mózgu. Zmuszając się do uśmiechu, pobudzamy aktywność metaboliczną mózgu, skorelowaną z ekspresją radości. Naśladujemy ludzi wesołych, w wyniku czego nasze samopoczucie się poprawia. Jednak istnieją stany patologiczne, które nie pozwalają odczuwać szczęścia, a wręcz powodują cierpienie, nawet przy bardzo wysokich zewnętrznych czynnikach jakości życia. Mogą to być czynniki genetyczne (jak na przykład w pewnych postaciach depresji uszkodzenie genu SERT, odpowiedzialnego za produkcję serotoniny) lub traumatyczny wpływ wydarzeń z dzieciństwa czy późniejszego okresu życia. Wtedy nawet bardzo dobre wskaźniki ekonomiczne i społeczne jakości życia nie pozwalają na zapewnienie komfortu psychicznego. Ponieważ ilość wypadków depresji systematycznie się zwiększa, także w krajach zamożnych, konieczne wydaje się zapewnienie sprawnie działającej opieki medycznej i psychologicznej.

Szybko rozwijająca się psychoterapia poznawcza [Beck, 2005] wskazuje na to, jak często pokutujące w danym społeczeństwie tendencje do negatywnego myślenia („kultura narzekania") oraz fałszywe schematy poznawcze wiodą ostatecznie do stałego obniżenia poziomu nastroju, a nawet do depresji. Warto pamiętać, że relacja pomiędzy poziomem wspomnianych neurotransmiterów a samopoczuciem pozostaje wzajemnie zwrotna – zły nastrój spowodowany czynnikami społeczno-kulturowymi obniża ich poziom, dobry – podwyższa je, czego najlepszy dowód stanowi fakt, iż leczenie terapią poznawczą daje taki sam efekt jak leczenie Prozakiem, bezpośrednio podnoszącym poziom serotoniny.

10. Hedonistyczne i eudajmonistyczne koncepcje szczęścia i dobrostanu

W tej chwili najważniejsze dyskusje dotyczące zagadnienia szczęścia i dobrostanu koncentrują się wokół koncepcji hedonistycznych i eudajmonistycznych. Podejście hedonistyczne definiuje szczęście jako stan osiągany w wyniku zaspokajania potrzeb. Szczęście stanowi tu zatem głównie przyjemność (spełnienie) oraz możliwość uniknięcia nieszczęścia (cierpienia). Twórcą pierwszej skrajnej wersji hedonizmu był Arystyp z Cyreny, według którego przyjemność ma naturę cielesną (przyjemności stołu i łoża), a podstawową zasadą obowiązującą w życiu powinno być wyciskanie z niego tyle przyjemności, ile się da. Natomiast zgodnie z teorią innego, młodszego filozofa, Epikura z Samos, przyjemność wymaga unikania bólu i cierpienia, powinna być także dobrem trwałym, co wymaga od człowieka rozumności i umiarkowania. Ze współczesnych koncepcji hedonistycznych najważniejsza wydaje się teoria potrzeb Venhofena oraz teoria obiektywnego szczęścia Kahnemana.

Wedle Ruta Venhofena (1996) szczęście stanowi po prostu funkcję zaspokojenia potrzeb. Uniwersalnym i stosunkowo efektywnym instrumentem służącym do

pis 2-2009.indd 181 2010-05-27 15:22:05

tego celu pozostają pieniądze. Venhofen udowodnił, że dochód narodowy *per capita* to od 25 do 50% wariancji poziomu dobrostanu psychicznego [Hagerty, Venhofen, 2003]. Dokładniejsze badania wskazują, że decydującym progiem okazuje się dochód około 5 000 $ na osobę. Różnice materialne mają zatem dla poczucia szczęścia większe znaczenie w krajach o niskim PKB i u osób o niskich dochodach, zaś grupa milionerów czuje się tylko nieznacznie szczęśliwsza od średniej populacji. Od pewnego poziomu zarobków ludzie nie stają się szczęśliwsi poprzez bogacenie się – choć nadal często mają do tego motywację. Najszczęśliwsi z nich stają się przy tym ci, którzy do wielkich pieniędzy doszli na drodze ubocznej działalności lub powoli, poprzez pracę. Mniej szczęśliwi bywają skąpcy, ponieważ odczuwają z każdym wydatkiem silny dyskomfort, a poza tym żyją w ciągłym strachu przed zubożeniem. Wydaje się więc, że pieniądze nie tyle dają szczęście, co chronią przed nieszczęściem, chociaż jednocześnie dają radość związaną z zaspokajaniem różnych istotnych potrzeb, a także wynikającą z pomagania innym.

Kahneman – laureat nagrody Nobla – uważa, że szczęście jest obiektywne i można je mierzyć, a przy tym pozostaje ono ważnym kryterium ekonomicznym. Mózg bezustannie tworzy hedonistyczny komentarz do biegu zdarzeń. Wydaje się on obiektywny, ale jego pracę zakłócają różne czynniki subiektywne, którym nie należy wierzyć. Konieczne stają się próby odtworzenia rzeczywistej formy tego bieżącego komentarza. Najlepiej odtwarzają go realne sytuacje. Kahneman [1999] odróżnia przy tym szczęście rejestrujące od motywującego, z których pierwsze jest obiektywne, a drugie polega na tworzeniu rzeczywistości i wpływaniu na nią. Kahneman pisze, że nasza świadomość wcale nie rejestruje dokładnie przepływu pozytywnych zdarzeń, ale tylko pewne z nich, mianowicie najsilniejsze i najaktualniejsze. Potwierdzają to badania empiryczne.

11. Koncepcje eudajmonistyczne

Podejście eudajmonistyczne ujmuje szczęście przede wszystkim jako osiąganie satysfakcji, czy to poprzez osiąganie wzniosłych celów, czy też dzięki dążeniu do osobistego rozwoju. Pierwszy typ eudajmonizmu można nazwać agatycznym (od *agathe* – gr. dobro), drugi – perfekcjonistycznym. Oba powstały już w starożytności. Za twórcę koncepcji eudajmonizmu agatycznego uważa się Platona, który twierdził, że najważniejszy cel człowieka stanowi szczęście, mogące płynąć tylko z obcowania z pięknem i dobrem. Siła, która kieruje człowieka do piękna i dobra, a przez to – także do szczęścia – to miłość.

Eudajmonizm perfekcjonistyczny to z kolei koncepcja Arystotelesa. Rozumiał on szczęście jako doskonałość jednostki osiąganą poprzez działanie. Celem ostatecznym ma być samorealizacja człowieka, rozwinięcie możliwości ludzkiej natury. Działanie moralne to takie, które służy samourzeczywistnieniu i samodoskonaleniu człowieka w stopniu maksymalnym. Eudajmonię osiąga się także poprzez poznanie, życie i cnoty praktyczne oraz poprzez życzliwość w stosunku do innych i dobre relacje z innymi. Cnoty praktyczne polegają przede wszystkim na umia-

pis 2-2009.indd 182 2010-05-27 15:22:05

rze, zasadzie „złotego środka" (cnota odwagi jest umiarem pomiędzy tchórzliwością a zuchwalstwem).

Współczesną formę eudajmonizmu agatycznego stanowi koncepcja Csikszentmihalyi [1996]. Nie jest ona jednak tylko postulatem etycznym, ale owocem długotrwałych badań empirycznych nad poczuciem szczęścia u człowieka, które daje mu realizacja ważnych dla niego celów. Należy przy tym pamiętać, że w stan szczęścia wprowadza nie tylko osiągnięcie upragnionych rezultatów, lecz także sam proces ich osiągania. Csikszentmihalyi [1996] twierdzi, że obiektywne, psychologiczne korelaty szczęścia to stan zaangażowania i wysokiej koncentracji. Jest to stan wysoce dynamiczny, w jaki wprowadzamy umysł, podejmując aktywność, by zrealizować ważne dla nas zamierzenia. Csikszentmihalyi [1996] nazywa ten stan „optymalnym doświadczeniem" lub "przepływem", inaczej – „uskrzydleniem". Jest to moment, kiedy ciało i umysł stają się napięte do ostatecznych granic w dobrowolnym wysiłku, by osiągnąć coś trudnego i wartościowego. W samym akcie dążenia do piękna i dobra człowiek osiąga już stan będący również dobrem i pięknem – wspaniały stan uskrzydlenia. Doświadczenie optymalne zależy także od zdolności do świadomego kontrolowania wydarzeń. Optymalny stan pojawia się, kiedy w świadomości panuje porządek: energia psychiczna i uwaga są inwestowane w realne cele, a umiejętności okazują się odpowiednio dobrane do możliwości działania. W doświadczeniu optymalnym jaźń się staje bardziej złożona, o czym decydują dwa procesy: różnicowania i integracji. Różnicowanie polega na dążeniu do własnej unikatowości, natomiast integracja to dążenie do wspólnoty z innymi.

Csikszentmihalyi [1996] wskazuje na istotną różnicę pomiędzy przyjemnością i satysfakcją. Stan przyjemności to samo tylko zaspokojenie potrzeb, czyli tzw. doświadczenie homeostatyczne. Przywraca ono równowagę świadomości, czyli zmniejsza jej entropię. Sama w sobie nie przyczynia się jednak do rozwoju psychicznego, nie czyni jaźni bardziej złożoną. Pomaga w utrzymaniu porządku, lecz nie tworzy nowego porządku w świecie. Natomiast satysfakcja nie tylko zaspokaja potrzeby, ale także rozwija człowieka, czyli jest doświadczeniem homeoretycznym. Przyjemności nie musi towarzyszyć wysiłek, skupienie uwagi – są one jednak konieczne dla osiągnięcia satysfakcji.

Dążenie do satysfakcji wiąże się realizacją zadań, które mamy szanse ukończyć, a które wyznaczają jasne cele, dostarczają szybkiej informacji zwrotnej. Ważne wydają się też zaangażowanie i bieżąca koncentracja, poczucie kontroli swoich działań i życia: podczas działania znika zastanawianie się nad sobą, często następuje również subiektywna transformacja poczucia czasu.

Doświadczenie optymalne to doświadczenie autoteliczne – staje się ono celem dla samego siebie, nawet jeżeli początkowo podjęliśmy działanie z innych powodów. Człowiek naprawdę mógłby być szczęśliwy w pracy, gdyby uprawiał ją także za darmo.

Przeżycie przepływu utrudniają zwłaszcza cztery czynniki: anhedonia (niemożność przeżycia prawdziwej przyjemności, często wynikająca z nadmiaru bodźców), nadmierna samoświadomość (często wynikająca z egocentryzmu), anomia (zupełny brak zasad, czyli brak ładu organizującego życie) oraz alienacja (bycie zmuszonym do działań sprzecznych z własnymi celami).

pis 2-2009.indd 183 2010-05-27 15:22:05

Csikszentmihalyi [1996] wprowadza również pojęcie osobowości autotelicznej. Człowiek obdarzony taką osobowością łatwo zmienia potencjalne zagrożenia na dające satysfakcję wyzwania, w ten sposób zachowując harmonię wewnętrzną i zamieniając entropię w przepływ. Potrzeba do tego wyznaczania celów, zaangażowania w wykonywaną czynność, zwracania uwagi na wydarzenia oraz umiejętności cieszenia się z bezpośrednich doświadczeń. Jednostki autoteliczne są zazwyczaj bardziej twórcze i mogą w rozwiązywanie istotnych spraw zaangażować więcej energii [Csikszentmihalyi, 1998].

Koncepcja ta ma ważne konsekwencje ekonomiczne. Jeżeli rzeczywiście najwięcej szczęścia dają aktywność, praca, poczucie skuteczności i kompetencji, to unieszczęśliwiamy ludzi, oferując im łatwo osiągalne zasiłki. Powinno się ich – dla ich własnego dobra – zachęcać do pracy i uczenia się, zachęcać do tego, aby poczuli się samodzielni, aktywni, skuteczni oraz kompetentni.

Koncepcja Seligmana stanowi z kolei współczesną formę eudajmonizmu perfekcjonistycznego. Opiera się ona zatem na idei rozwijania cnót, na kształtowaniu pozytywnych uczuć i pozytywnego charakteru. Źródłem prawdziwego szczęścia okazują się gratyfikacje wynikające z oddania się bez reszty temu, co się robi, oraz z zaangażowania ujawniającego mocne strony i cnoty człowieka. Seligman [2005] wymienia 6 kardynalnych, uniwersalnych cnót – są to: mądrość i wiedza, odwaga, miłość i humanitaryzm, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość, duchowość oraz transcendencja. Każda z nich składa się dodatkowo ze specyficznych mocnych stron.

W **mądrości i wiedzy** najistotniejsze pozostają: ciekawość świata (w tym otwartość na doświadczenia, elastyczność sądów), zamiłowanie do nauki i wiedzy, krytycyzm myślenia (w tym brak uprzedzeń), inteligencja praktyczna i zdolności manualne, połączone z pomysłowością, oryginalnością i zaradnością, inteligencja społeczna, emocjonalna oraz dystans poznawczy, czyli zdolność przyjmowania punktów widzenia innych osób.

Cnotę **odwagi** wyznaczają następujące mocne strony: męstwo i dzielność moralna oraz fizyczna (gotowość do poświęceń dla obrony istotnych wartości), wytrwałość w realizacji celów połączona z sumiennością, prawość, uczciwość i autentyczność.

Na cnotę **miłości i humanitaryzmu** składają się: uprzejmość, dobroć i wielkoduszność, zdolność do kochania, a także zdolność do przyjmowania miłości.

Cnota **sprawiedliwości** polega na: postawie obywatelskiej połączonej z obowiązkowością, lojalnością i zdolnością do pracy zespołowej, uczciwym i równym traktowaniu innych, braku uprzedzeń oraz na zdolnościach przywódczych połączonych z umiejętnościami organizacyjnymi.

Cnotę **wstrzemięźliwości** wyznaczają takie mocne strony, jak: samokontrola, (połączona z umiejętnością regulowania własnych emocji i odraczania gratyfikacji) rozwaga i dyskrecja, ostrożność oraz skromność.

Z kolei na najwyższą cnotę **transcendencji** składają się: potrzeba piękna i doskonałości, odczuwanie wdzięczności, nadzieja i optymizm, duchowość połączona z poczuciem celu i sensu życia oraz sensu wszechświata (co może wiązać się z religijnością), współczucie oraz zdolność do wybaczania, wesołość wraz z poczuciem

pis 2-2009.indd 184 2010-05-27 15:22:05

humoru oraz zapał, czyli pasja, entuzjazm, namiętność – oddanie się w całości temu, co się robi.

Aby być w pełni szczęśliwym, wymienione cnoty należy wykorzystywać do osiągnięcia wartościowych celów. Każdy może się nauczyć szczęścia, bo każdy może rozwijać swoje cnoty i mocne strony, przy czym Seligman zaleca, by szczególnie skoncentrować się na stymulowaniu swoich zalet sygnaturowych, czyli właściwych dla danej jednostki.

Nie ma sprzeczności pomiędzy eudajmonizmem agatycznym a perfekcjonistycznym. Efektywne dążenie do ważnych celów okazuje się możliwe tylko wówczas, gdy zadbamy o swój rozwój i będziemy doskonalić cnoty. Oba stanowiska cechuje aktywizm, prorozwojowość, nacisk w większym stopniu na satysfakcję niż przyjemność. Nie idzie tu zresztą tylko o rodzaj moralnego nacisku – przeciwnie, współcześni eudajmoniści wyraźnie podkreślają i udowadniają (szczególnie Csikszentmihalyi), że satysfakcja daje po prostu więcej szczęścia, prawdziwego i intensywnego, niż sama przyjemność z zaspokajania potrzeb. Ponadto, niewątpliwie, uczucie satysfakcji stanowi także przyjemność. Natomiast eudajmonizm podkreśla także pozytywne znaczenie emocji negatywnych, które (jeśli nie zostały zaburzone) mogą pomóc w realizacji celów, a przez to, w późniejszym odczuciu, przyczynić się do uzyskania satysfakcji. Strach komunikuje niebezpieczeństwo, smutek – stratę (którą trzeba nadrobić), gniew – naruszenie naszych praw. Szczególnie Seligman [2004] podkreśla pożytki z czasowego złego samopoczucia dla osiągnięcia szczęścia w przyszłości. Trzeba umieć tego doświadczać, a jednocześnie – przezwyciężać (wytrwałość). Ukrywanie negatywnych odczuć zaburza bowiem funkcję rzeczywistości i, paradoksalnie, prowadzi z czasem do depresji.

Podejście eudajmonistyczne zyskało sporą popularność w nowym kierunku psychologii, jakim jest psychologia pozytywna, której najważniejsze przesłanie stanowi postulat wykorzystania rozwoju wiedzy psychologicznej do zwiększania jakości ludzkiego życia w zakresie osiąganych celów, cnót i poczucia szczęścia. W dobie kryzysu ekonomicznego podejście eudajmonistyczne okazuje się o wiele bardziej korzystne od hedonistycznego. Hedonizm koncentruje się bardziej na dobrobycie, dlatego w większym stopniu zagraża mu postawa roszczeniowa lub też chciwość, podczas gdy podejście eudajmonistyczne wydaje się w większym stopniu nastawione na produktywność i kreatywność, czyli czynniki, które są korzystne nie tylko dla jednostki, ale także dla społeczeństwa i jego satysfakcjonującego ekonomicznego funkcjonowania. Idea utylitaryzmu, stworzona przez Benthama i rozwinięta przez Johna Stuarta Milla, opierała się na koncepcji hedonizmu, rozszerzonego do jak największej liczby osób. Dlatego tę tradycję myślową można nazwać utylitaryzmem hedonistycznym. Ale koncepcja ta może również prowadzić do zachowań roszczeniowych lub chciwości, warto więc zastąpić utylitaryzm hedonistyczny utylitaryzmem eudajmonistycznym. To drugie podejście okazuje się bardziej korzystne dla jednostki, a także dla społeczeństwa, gospodarki i rozwoju cywilizacji, jako że zawiera w sobie orientację produktywną, kreatywną i altruistyczną, orientację na poszukiwanie dobra indywidualnego i wspólnego. To stanowisko nie tylko bardziej słuszne naukowo, lecz także bardziej adaptacyjne, zwłaszcza w dobie kryzysu ekonomicznego.

pis 2-2009.indd 185 2010-05-27 15:22:05

12. Próba syntezy

Pogodzenie koncepcji hedonistycznych i eudajmonistycznych oraz stworzenie syntezy obu stanowisk wydaje się możliwe. W istocie nie ma zasadniczej sprzeczności pomiędzy tymi dwoma podejściami, oba w pewnym sensie uzupełniają się, choć uzupełnienie to ma charakter hierarchiczny. Nie istnieje również konflikt pomiędzy przyjemnością a satysfakcją – przeciwnie, każda satysfakcja zawiera w sobie integralne uczucie przyjemności. Tak wiec koncepcja eudajmonistyczna okazuje się hierarchicznie wyższa od hedonistycznej, gdyż eudajmonia zawiera w sobie elementy hedonizmu. Co więcej, nie tylko osiąganie radości z samodoskonalenia się i realizacji ważnych celów wywołuje przyjemność (wyższego rodzaju) – w niczym nie przeszkadza również oddawanie się od czasu do czasu przyjemnościom bardziej przyziemnym, w tym zmysłowym. Ograniczający okazuje się natomiast hedonizm ekskluzywny, to znaczy taki, który przypisuje wartość wyłącznie doznaniom zmysłowym, ponieważ – z punktu widzenia zdolności osiągania szczęścia – stanowi on całkowicie wadliwą koncepcję, eliminującą ogromne źródła potencjalnej radości. Obecnie jednak nie ma już żadnych znaczących myślicieli, którzy przyjmowaliby taką formę rozumienia hedonizmu. Jeżeli część psychologów ekonomicznych nazywa siebie zwolennikami podejścia hedonistycznego, to mają oni najczęściej na myśli kładzenie większego nacisku na łatwo mierzalne wskaźniki ekonomiczne, jak na przykład dochód narodowy na głowę mieszkańca, i starają się jednocześnie wykazać ich związek z poczuciem szczęścia. Warto jednak zauważyć, iż nawet pieniądze nie odgrywają obecnie wyłącznie roli hedonistycznej, ponieważ w rozwiniętych społeczeństwach coraz mniej wydaje się ich na żywność, a coraz więcej – na usługi kulturalne, samorealizację oraz na pomoc innym, a więc na dobra o charakterze eudajmonistycznym. Mało tego, aby w społeczeństwie informatycznym zdobyć te środki materialne, trzeba rozwijać w sobie liczne cnoty i stale się doskonalić, co coraz większej ilości ludzi sprawia dodatkową satysfakcję. Toteż nawet pod współczesnym rozumieniem hedonizmu ukrywa się eudajmonia. Z kolei w teorii autodeterminacji Ryana i Deci [2000], która przyjmuje za podstawę hedonistyczną miarę dobrostanu psychicznego, eudajmonistyczne składniki szczęścia uznaje się za czynniki, które mogą temu stanowi sprzyjać. Ale to nie jedyna ich rola – same także są składnikami dobrostanu jako takiego, i to w bardzo poważnym stopniu. Ostatecznie, poczucie szczęścia stanowi nagrodę, którą przyznaje nam nasz mózg (zwłaszcza tzw. układ nagrody) za to, co zrobiliśmy. Doznania hedonistyczne to premia tylko za bezpośrednie dostarczone gratyfikacje, ale ważniejsze (i lepiej przez mózg nagradzane) okazuje się to, co te gratyfikacje może zapewnić trwale. Upraszczając, zapewnienie gratyfikacji lub nawet czynniki sprzyjające gratyfikacjom w przyszłości, stanowią już same w sobie potężne gratyfikacje.

Jak zresztą dowodzą badania, każdy człowiek posiada dwie skorelowane ze sobą miary jakości swojego życia: pierwszą, związaną z nastrojem, realizacją potrzeb podstawowych oraz bilansem doznań emocjonalnych, oraz drugą, bliższą pojęciu eudajmonii, wynikającą z poczucia sensu i wartości życia, posiadania cnót i poczucia własnej wartości, długofalowych celów oraz spełniania potrzeb wyższych [Watermann, 1993; Compton et al., 1996; McGregor, Little, 1998].

pis 2-2009.indd 186 2010-05-27 15:22:05

Nie ma też zasadniczej sprzeczności pomiędzy obiektywistycznym a subiektywistycznym podejściem do problematyki szczęścia. Rozwój współczesnej psychologii dał nam świadomość, że najbardziej subiektywne stany psychiczne bywają wywołane obiektywnymi, łatwo mierzalnymi czynnikami fizyko-chemicznymi. Zatem wiedza o subiektywności okazuje się nadzwyczaj obiektywna, twarda naukowo. Wiemy również, iż nawet najbardziej obiektywnie mierzone ekonomicznie dobra są zawsze przez człowieka interpretowane w ściśle subiektywny sposób. A więc wiedza o obiektywności staje się nadzwyczaj subiektywna. Subiektywności i obiektywności przeżyć psychicznych nie da się oddzielić – zawsze stanowić będą dwie strony tego samego medalu.

To wzajemne nakładanie się na siebie czynników obiektywnych oraz subiektywnych, hedonistycznych oraz eudajmonistycznych w problematyce dobrostanu aż prosi się o próbę dokonania syntezy. W tabelce poniżej autor przedstawia po prawej stronie czynniki subiektywne, po lewej – obiektywne, na dole czynniki hedonistyczne, na górze eudajmonistyczne.

Tabela 1. Ujęcie syntetyczne

Obiektywne, eudajmoniczne dobro rozwój i realizacja potencjału, twórczość sukces afiliacja, rodzina	**Subiektywne eudajmoniczne** satysfakcja agoniczna satysfakcja perfekcjonistyczna i rozwojowa satysfakcja realizacji i osiągania celów satysfakcja miłości, przyjaźni, przynależności, dobrych relacji z otoczeniem
Obiektywne hedonistyczne bezpieczeństwo, pieniądze zaspokojenie popędów, zdrowie, seks	**Subiektywne hedonistyczne** przyjemność spokoju i bezpieczeństwa przyjemność fizyczna

Warto zwrócić uwagę na fakt, że czynniki wymienione po lewej stronie (obiektywne) odpowiadają hierarchicznemu modelowi potrzeb człowieka autorstwa Abrahama Maslowa. Zbieżność ta, oczywiście, nie jest przypadkowa. Ostatecznie dobrostan człowieka stanowi miarę spełnienia jego potrzeb. Zaspokojenie potrzeb niższych daje przyjemność, wyższych – satysfakcję (która oprócz przyjemności zapewnia także poczucie sensu, dumy, energii). W życiu liczą się jednak wszystkie pozytywne doznania, choć nie ulega wątpliwości, że te łączące się z poczuciem satysfakcji wywierają lepszy wpływ i na jednostkę, i na jej otoczenie.

Dobrostan jest zatem tym podstawowym dobrem, które decyduje o jakości naszego życia i zdolności do wspólnego działania społecznego oraz ekonomicznego. Okazuje się czymś znacznie więcej niż po prostu dobrobyt – bo zawiera w sobie potencjał twórczej i produktywnej aktywności, przynoszącej poczucie szczęścia jednostce i jej otoczeniu.

pis 2-2009.indd 187 2010-05-27 15:22:06

Bibliografia:

Argyle, M. [2004], *Przyczyny i korelaty szczęścia*, [w:] Czapiński J. [red.], *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, Warszawa.

Beck, J.S. [2005], *Terapia poznawcza. Podstawy i zagadnienia szczegółowe*, Kraków.

Beck, U. [2002], *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa.

Blanchflower, D.G., Oswald, A.J. [1999], *Well-being over time in Britain and the USA*, Warwick.

Cantril, H. [1965], *The pattern of human concerns*, New Brunswick.

Castells, M. [1996], *The Rise of the Network Society*, Oxford.

Comton, W.C. et al. [1996], *Factor structure of mental health measures*, „Journal of Personality and Social Psychology", 71, p. 406-413.

Csikszentmihalyi, M. [1996], *Przepływ. Psychologia optymalnego doświadczenia*, Warszawa.

Csikszentmihalyi, M. [1998], *Urok codzienności. Psychologia emocjonalnego przepływu*, Warszawa.

Czapiński, J. [1998a], *Psychologia szczęścia*, Warszawa.

Czapiński, J. [1998b], *Jakość życia Polaków w czasie zmiany społecznej*, Warszawa.

Czapiński, J. [2004], *Ekonomiczne przesłanki i efekty dobrostanu społecznego*, [w:] Tyszka, T. [red.], *Psychologia ekonomiczna*, Gdańsk.

Easterlin, R.A. [1974], *Does economic growth improve the human lot?* [w:] David, P.A., Reder, M.W. [red.], *Nations and households in economic growth*, New York.

Fredrickson, B. [1998], *What good are positive emotions?*, „Review of General Psychology", 2, p. 300-319.

Frey, B.S., Stutzer, A. [2002], *Happiness and economics: How the economy and institutions affect well-being*, Princeton, N.Y.

Giddens, A. [2003], *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań.

Giddens, A. [2007], *Socjologia*, Warszawa.

Graham, C., Pettinato, S. [2002], *Happiness and Hardship: Opportunity and insecurity in new economics*, Washington.

Hagerty, M.R., Veenhofen, R. [2003], *Wealth and happiness revisited. Growing wealth of nations does go with greater happiness*, „Social Indicators Research", 66, p. 1-17.

Haring-Hidore, M. et al. [1985], *Marital status and subjective well-being. A research synthesis*, „Journal of marriage and the Family", ???

Kahneman, D., Diener, E., Shwarz, N. [1999], *Well being. The foundations of hedonic psychology*, N.Y.

Lyotard, J.F. [1997], *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa.

MacGregor, L., Little, B.R. [1998], *Personal Project, hapipiness and meaning: On being well and being yourself*, „Journal of Personality and Social Psychology", 74, p. 494-512.

Mirski, A. [???], *Pełnia szczęścia w późnym wieku*, „Dziennik Polski", 9.05.09.

Oswald, A. [1996], *Happiness and economic performance*, Warwick.

Offer, A. [red] [1996], *In pursuit of happiness*, N.Y.

Ryen, R.M., Deci, E.L. [2000], *Self-determination theory and the facilitation of intristic motivation, social development and well being*, „American Psychologist", 55, p. 68-78.

Ryff, C.D. [1995], *Psychological Well-being in adult life*, „Current Directions in Psychological Science", 4, p. 99-104.

pis 2-2009.indd 188 2010-05-27 15:22:06

Seligman, M.E.P. [2005], *Prawdziwe szczęście*, Poznań.

Toeplitz, K.T. [2009], *Drzwi do przepaści*, „Polityka", 12 [2679], ???.

Veenhofen, R. [1996], *Developments In satisfaction research*, „Social Indicators Research", 37, p. 1-46.

Waterman, A.S. [1993], *Two conception of happiness: Contrast of personal expressiveness [eudaimonia] and hedonic enjoyment*, „Journal of Personality and Social Psychology", 64, p. 679-691.

pis 2-2009.indd 189 2010-05-27 15:22:06

pis 2-2009.indd 190 2010-05-27 15:22:06

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Agnieszka Ostafińska-Konik

PERSPEKTYWA TRANSNARODOWA W KONTEKŚCIE WYBRANYCH TEORII MIGRACJI

We współczesnym, szybko zmieniającym się świecie możemy zaobserwować wiele interesujących – zwłaszcza dla socjologa – zjawisk. Szczególnie intrygujące w tym kontekście wydają się procesy związane z przemianami tożsamości kulturowej. Jednym z ważniejszych czynników, które powodują zmiany kulturowe, w tym przemiany tożsamości kulturowej, są procesy globalizacyjne oraz związane z nimi migracje. Przepływy międzynarodowe, które były tak charakterystyczne dla minionego wieku, nie tylko nie wygasają, ale wręcz nabierają coraz większej dynamiki w obecnej dobie. Współczesne badania pozwalają sądzić, że w XXI wieku presja migracyjna będzie nadal rosła; dotyczy to szczególnie zamożnych krajów europejskich[1].

Perspektywą teoretyczną, na tle której coraz częściej rozwijane są rozważania na temat zjawiska migracji, jest teoria społecznej przestrzeni transnarodowej[2]. Obserwuje się bowiem kształtowanie się takiej specyficznej przestrzeni, funkcjonującej poza obszarem określonym granicami państw narodowych. Współczesna migracja zdecydowanie różni się od jej tradycyjnego wzoru, który bardzo często oznaczał wykorzenienie migranta z jego tradycyjnej wspólnoty społeczno-kulturowej, a przynajmniej – jego bardzo długą nieobecność. Obecnie coraz częściej aktywność migracyjną analizuje się w kategoriach wspólnot czy społeczności transnarodowych[3], które – nie tracąc łączności ze wspólnotą pochodzenia – przyczyniają się do jej aktywizacji

[1] Zob. K. Romaniszyn, *Kulturowe implikacje międzynarodowych migracji*, Lublin 2003.

[2] Termin ten zaproponowany został przez T. Faista. Zob. T. Faist, *Transnational social spaces out of international migration: evolution, significance and future prospects*, „European Jurnal of Sociology", 1998 nr 39, s. 213-247; idem, *Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture*. „Etnic and Racial Studies*",* 2000, nr 23, s. 189-222;

[3] Zob. S. Vertovec, *Conceiving and researching transnationalism*, "Ethnic and Racial Studies" 1999, t. 22, nr 2, s. 447-462; J.V. Beaverstock, *Transnational elites in the city: British highly-skilled inter-company transferees in New York city.s Financial District*, "Journal of Ethnic and Migration Studies", 2005, t. 31, nr 2, s. 245-268; S. Scott, *Transnational exchanges amongst skilled British migrants in Paris,*"Population, Space and Place" 2004, t. 10, nr 5, s. 391-410.

pis 2-2009.indd 191 2010-05-27 15:22:06

pod wpływem swoich doświadczeń migracyjnych. Wspólnoty transnarodowe tworzą różnorodne, nowe relacje społeczne, kulturowe czy ekonomiczne, funkcjonujące w poprzek narodowych granic, tworząc tzw. przestrzeń transnarodową. Przestrzeń ta jest konstytuowana przez różne formy kapitału przestrzennie mobilnych i niemobilnych osób z jednej strony oraz regulacje narzucone przez państwa narodowe (np. polityka migracyjna) z drugiej. Społeczne, kulturowe, polityczne i ekonomiczne procesy związane z transnarodowością obejmują akumulację różnorodnych rodzajów kapitału: ekonomicznego, ludzkiego i społecznego. Transnarodowa przestrzeń społeczna jest zatem kombinacją więzi i pozycji w sieciach i organizacjach, które funkcjonują ponad granicami państw.

Tym, co najbardziej różni migracje współczesne od wcześniejszych, okazuje się fakt, że odbywają się one w kontekście procesów globalizacyjnych. Globalizacja to pojęcie bardzo złożone i trudne do zdefiniowania. Nie ma zgodności wśród badaczy, czy termin ten obejmuje jedno zjawisko, czy też wiele zróżnicowanych procesów, które łączą wspólne cechy. Cechy te są następujące[4]:

(1) specyficzne ścieśnienie czasu i przestrzeni polegające na „odterytorialnieniu" (*deterritorialization*) zachodzących zjawisk. Możliwe jest ono dzięki obecności mass-mediów, dostępowi do środków przekazu takich jak Internet, powszechności dostępu do coraz szybszych i tańszych środków komunikacji (np. tanie linie lotnicze);
(2) wykształcenie się przestrzeni transnarodowej (*transnational space*). W przestrzeni tej zjawiska społeczno-kulturowe dokonują się ponad obszarem określonym granicami państw;
(3) występowanie procesów globalizacyjnych na poziomie państwowym i międzynarodowym;
(4) pojawienie się nowych jakościowo zjawisk psychologicznych, takich jak „tożsamość tymczasowa" (*provisional identity*)[5] czy też zagrożenie ciągłości (kontynuacji) tożsamości[6].

Migracje są zjawiskiem, które charakteryzuje ludzkość na różnych etapach jej rozwoju. Stanowią „trwały atrybut ludzkości"[7]. Na przestrzeni wieków w sposób istotny wpływały na sytuację polityczną i ekonomiczną poszczególnych kontynentów, państw, a w wymiarze nie-globalnym – rodzin, plemion i małych wspólnot. Wedle niektórych starszych ujęć, społeczeństwo miało posiadać zasadniczo charakter statyczny. Badania prowadzone współcześnie dowodzą, że migracje są zjawiskiem naturalnym i występowały zawsze, choć jeszcze nigdy w takim natężeniu jak obecnie[8].

---

[4] Zob. A. Bańka, *Poradnictwo transnacjonalne. Cele i metody międzykulturowego doradztwa karier*, Warszawa 2006.

[5] Zob. J. Hill, *At home in the world*, „Journal of Analytical Psychology", nr 41 1996, s. 575-598.

[6] Zob. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006.

[7] H. Kubiak, K. Slany, *Migracje*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 2, Warszawa 1999, s. 243.

[8] Zob. D. Praszałowicz, *Teoretyczne koncepcje procesów migracji*, „Przegląd Polonijny", z. 4 (106), 2002.

pis 2-2009.indd 192 2010-05-27 15:22:06

Tabela 1. Przyrost naturalny i wzrost liczby migracji w świecie w skali rocznej[9]

	1965-1975	1985-1990
Przyrost naturalny w skali rocznej	2,04%	1,7%
Wzrost liczby migracji międzynarodowych w skali rocznej	1,16%	2,6%

Dane przedstawione w tabeli pozwalają stwierdzić, że liczba osób migrujących wzrasta, przy malejącym jednocześnie przyroście naturalnym. Jak widać, z końcem wieku XX doszło do odwrócenia proporcji pomiędzy liczbą migracji międzynarodowych a przyrostem naturalnym. Daje to nam pojęcie o dynamice zmian zachodzących we współczesnych społeczeństwach. Dodajmy w tym miejscu, iż liczba migrantów od roku 1965 do 2000 podwoiła się, wynosząc odpowiednio 75 mln i 150 mln[10].

Zjawisko migracji badane jest przez różne dyscypliny naukowe – są to m.in.: statystyka, geografia ekonomiczna, demografia i socjologia[11]. Zainteresowanie badaczy różnych dziedzin naukowych problematyką przemieszczania się ludności spowodowane jest wzrastającym znaczeniem tego zjawiska. Wielość teorii dotyczących migracji, konstruowanych na gruncie różnych nauk i tworzonych z różnych perspektyw badawczych, powoduje, że konieczne staje się podjęcie próby dokonania ich klasyfikacji.

Teorie migracji mogą być klasyfikowane według różnych kryteriów, w związku z czym ich podziały, przedstawiane przez różnych badaczy, niejednokrotnie krzyżują się. Sytuacja taka spowodowana jest faktem, że – jak pisze K. Romaniszyn[12] – migracje stanowią zjawisko wieloczynnikowe oraz historyczne, czyli że nie można ich adekwatnie wyjaśnić na terenie jednej dyscypliny. Ich „historyczność" oznacza, iż formy migracji zmieniają się w trakcie dziejów, więc dotyczące ich teorie należy ciągle weryfikować, a nawet budować od nowa. Wielość teorii konstruowanych na terenie różnych nauk jest wynikiem właśnie wielowymiarowości zjawiska. W tym kontekście trzeba raczej porzucić nadzieję na skonstruowanie jednej, uniwersalnej teorii[13], zaś teorie istniejące należy traktować jako komplementarne[14].

P. Kaczmarczyk wyróżnia kilka poziomów analitycznych, na których konstruuje się teorie migracji[15]. Są to poziomy makro-, mikro – i mezoanalityczny. Wśród koncepcji na poziomie makrospołecznym wyróżnia perspektywę geograficzną, demograficzną, polityczną, socjologiczną i ekonomiczną. Wśród koncepcji na poziomie mikrospołecznym z kolei charakteryzuje podejście neoklasyczne oraz rozwinięcia modelu neoklasycznego (podejście psychologiczne, Nowa Ekonomika Migracji

[9] *World Migration Report*, IOM, Genewa 2000, cyt. za: *ibidem*, s. 10.

[10] Zob. *ibidem*, s. 10.

[11] Zob. H. Kubiak, K. Slany, *op. cit.*, s. 244.

[12] Zob. K. Romaniszyn, *op. cit*.

[13] Próby dokonania syntezy teorii migracji podejmowane są co jakiś czas przez różnych badaczy. Zob. J. Arango, *Explaining Migration: A Critical View*, Blackwell 2000; D.S. Massey, *A Synthetic Theory of International Migration*, [w:] *World in the Mirror of International Migration,* red. V. Iontsev, Moscow, s. 142-152; *International migration systems: A global approach*, red. M. Kritz, L.L. Lim, H. Zlotnik, Oxford 1992.

[14] Zob. K. Romaniszyn, *op. cit.*, s. 16.

[15] Zob. P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe*...

pis 2-2009.indd 193 2010-05-27 15:22:06

Pracowniczych – NELM). Na poziomie mezoanalitycznym badaniu poddawane są m.in. sieci migracyjne i kapitał społeczny.

Klasyfikacja P. Kaczmarczyka podąża za propozycją T. Faista[16]. W swojej pracy badacz ten omawia, jakie aspekty czy też czynniki migracji poddawane są analizie na każdym z poziomów. Dodajmy, że według Faista konieczne okazuje się dokonanie analizy na wszystkich poziomach, jednak dopiero poziom mezoanalityczny pozwala nam zauważyć sztywność rozróżnienia pomiędzy mikro – i makro-. Analiza na poziomie mezo – skupia się na relacjach i powiązaniach międzyludzkich. Te sieci powiązań mogą sięgać zarówno kraju przyjmującego emigranta, jak i kraju pochodzenia, lub też obydwu jednocześnie.

Tabela 2. Poziomy analizy migracji według T. Faista[17]

MIKRO- wartości, pragnienia i oczekiwania	MEZO- związki i sieci społeczne	MAKRO- czynniki makrostrukturalne
indywidualne wartości i oczekiwania: – poprawa i zabezpieczenie: warunków życia, sytuacji materialnej, statusu, komfortu, – motywacja, uzyskanie niezależności, afiliacja, wartości moralne,	**związki społeczne:** – silne powiązania rodzinne i domowe, – słabe powiązania potencjalnych migrantów, **związki symboliczne:** – rodzinne, etniczne, narodowe, polityczne, religijne **treść powiązań:** – obowiązki, wzajemność, solidarność – informacja, kontrola, dostęp do zasobów innych,	**ekonomiczne:** – różnice w dochodach i bezrobocie, **polityczne:** – regulacje mobilności na poziomie państwowym i międzynarodowym, – konflikty oraz represje polityczne, religijne, etniczne, **kulturowe:** – dominujące normy i wartości kulturowe, **demograficzne i ekologiczne:** – wzrost populacji, dostępność terenów uprawnych, poziom technologiczny,

D. Praszałowicz w swoim artykule poświęconym teoretycznym koncepcjom procesów migracji[18] dokonuje z kolei podziału na: (1) ekonomiczne koncepcje migracji, (2) koncepcje migracji łańcuchowych oraz sieci powiązań społecznych w kon-

[16] Zob. T. Faist, *The Volume and Dynamice of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford 2000.

[17] Zob. *ibidem*. s. 31.

[18] Zob. D. Praszałowicz, *op. cit*.

pis 2-2009.indd 194 2010-05-27 15:22:06

tekście teorii kapitału społecznego, (3) inne koncepcje socjologiczne, (4) koncepcje tworzone na terenie różnych dyscyplin naukowych. Koncepcje te, wg A.R. Zolberga[19], mają pewne wspólne cechy – są to ujęcia: (a) historyczne, (b) bardziej strukturalne niż indywidualistyczne, (c) globalistyczne, (d) krytyczne[20].

W. Janicki wyróżnia natomiast pięć rodzajów klasyfikacji teorii migracji z uwagi na różne zastosowane do ich stworzenia kryteria[21]:

(1) podział na teorie migracji międzynarodowych i wewnętrznych. Jest to najczęściej spotykane kryterium, co wiąże się z przekonaniem o istotnych zmianach cech samej migracji, wynikających z faktu przekroczenia granicy;
(2) drugie kryterium tworzone jest poprzez potraktowanie migracji bądź jako rezultatu zmian w otoczeniu, bądź jako przyczyny tych zmian. Większość teorii migracji według W. Janickiego należy do pierwszego z typów, czyli koncentruje się na samej migracji, podczas gdy w drugiej odmianie uwaga badacza skupia się raczej na jej skutkach;
(3) według trzeciej klasyfikacji istnieją klasyczne teorie migracji, teorie konfliktu i teorie systemu[22]. Klasyczne teorie to takie, w których zakłada się, że zjawisko migracji kompensuje różnice ekonomiczne i społeczne pomiędzy poszczególnymi regionami oraz że zjawisko to jest korzystne dla migrantów, a także dla regionów ich przyjmujących. Teorie konfliktu bazują na założeniach marksistowskich. W ich świetle migracje są warunkiem rozwoju krajów lepiej rozwiniętych kosztem krajów słabiej rozwiniętych. Jako przykład podaje się często tzw. drenaż mózgów. Na gruncie teorii systemowych przyjmuje się natomiast, że migracje są zjawiskiem wielowymiarowym i nie można ich przyczyn sprowadzać do jednego czynnika czy też grupy czynników;
(4) podział czwarty oparty jest na przyjęciu różnych skal, za których pomocą opisuje się zjawisko migracji. Można je bowiem rozpatrywać w skali makro-, analizując różnice społeczne i ekonomiczne w przestrzeni, które wpływają na decyzje jednostek o migracji. Z kolei w skali mikro – poddaje się analizie zachowania samych jednostek. Podejście to nazywane bywa behawiorystycznym bądź behawioralnym[23];
(5) Ostatni podział teorii przedstawiony przez W. Janickiego opiera się na założeniu, że migracje mogą być badane za pomocą różnych narzędzi przez poszczególne dyscypliny naukowe. W efekcie formułowane są różne prawa dotyczące omawianego zjawiska, które jednocześnie pozwalają opisać różne jego aspekty. Korzystając z tego właśnie kryterium klasyfikacji badacz omawia kolejno teorie ekonomiczne, teorie socjologiczne oraz teorie geograficzne.

---

[19] Zob. A.J. Zolberg, *The Next Waves: Migration Theory for a Changing Word*, „International Migration Review", t. 23, 1989, s. 403-430.

[20] Zob. *ibidem*, s. 38.

[21] Zob. W. Janicki, *Przegląd teorii migracji ludności*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Lublin – Polonia", 2007, vol. LXII/14.

[22] Teorie systemu bywają także nazywane teoriami równowagi. Zob. *ibidem*, s. 286.

[23] Dodajmy w tym miejscu, że przedstawiona powyżej klasyfikacja teorii migracji dokonana przez P. Kaczmarczyka opiera się właśnie na czwartym wyróżnionym przez W. Janickiego kryterium.

pis 2-2009.indd 195 2010-05-27 15:22:06

Analogiczną klasyfikację teorii migracji przeprowadza J. Bijak[24]. Niektóre z nich umieszcza on na pograniczu teorii socjologicznych i makroekonomicznych (np. teorię systemu światowego czy teorię instytucjonalną). Główny rodzaj stanowią jednak wedlug niego teorie socjologiczne (m.in. teoria *push-pull factors*, oraz teoria przestrzeni transnarodowej), teorie ekonomiczne (w tym mikroekonomiczne i makroekonomiczne), teorie geograficzne (np. teoria grawitacji). W swojej klasyfikacji Bijak uwzględnia też tzw. teorie unifikujące, czyli próby stworzenia uniwersalnej teorii migracji[25].

Jak widać, klasyfikacje teorii migracji, pomimo różnic w zależności od kryteriów przyjętych przez danego badacza, wykazują jednak pewne podobieństwa. Są one o tyle oczywiste, że klasyfikacje te porządkują ten sam materiał. Wydaje się, iż najistotniejsza różnica polega na odmiennym rozłożeniu akcentów. Dla badaczy takich jak T. Faist czy P. Kaczmarczyk punktem wyjścia pozostaje poziom, z jakiego dokonuje się analizy, podczas gdy dla innych (W. Janicki, J. Bijak, D. Praszałowicz) decydującą rolę odgrywa perspektywa badawcza. Zauważmy jednak, iż klasyfikacje pierwszego typu uwzględniają w ramach poziomów analitycznych odrębne perspektywy, zaś w klasyfikacjach drugiego typu w ramach odrębnych dziedzin określa się poziom, z jakiego prowadzona jest analiza. Mają one zatem charakter komplementarny. Spośród rodzajów klasyfikacji wymienionych przez W. Janickiego, najpopularniejsze są te oznaczone przez niego numerami (4) i (5).

Nie wnikamy w tym miejscu w dyskusję nad słusznością takiej czy innej klasyfikacji. Wydaje się jednak, że szczególnie intuicyjny i posiadający sporą wartość heurystyczną jest piąty spośród przedstawionych przez W. Janickiego rodzaj. Pozwala on bowiem w sposób przejrzysty podzielić najważniejsze z nich, oraz uwyraźnić podobieństwa pomiędzy teoriami konstruowanymi na gruncie danej dyscypliny, jednocześnie ukazując ich specyfikę na tle innych nauk. W naszej klasyfikacji bierzemy pod uwagę najistotniejsze teorie migracji, skonstruowane na terenie różnych dyscyplin naukowych. Dodatkowe kryterium ułożenia materiału stanowi chronologia[26], co pozwoli nie tylko uwzględnić teorie starsze, mające znaczenie historyczne, ale także pomoże ukazać wskazać kierunek, w jakim postępowały badania nad zjawiskiem migracji. Zanim przejdziemy do omówienia poszczególnych teorii[27], przedstawimy ich klasyfikację na schemacie.

---

[24] Zob. J. Bijak, *Forecasting international migration: selected theories, models, and methods*, [w:] *CEFMR Working Paper*, nr 4/2006, Warszawa 2006.

[25] J. Bijak krytycznie odnosi się do prób tworzenia teorii uniwersalnych, twierdząc, że są one trudne do zastosowania w praktyce badawczej, m.in. z uwagi na zbyt wysoki stopień ich złożoności.

[26] Oczywiście skonstruowanie teorii naukowej wymaga przeprowadzenia stosownych badań, ich opracowania, skonceptualizowania etc. Jest to zatem proces czasochłonny. Kryterium chronologiczne ma więc jedynie charakter orientacyjny. Głównym wyznacznikiem jest dla mnie data upublicznienia teorii w druku.

[27] Jak słusznie zauważa K. Romaniszyn (Zob. K. Romaniszyn, *op. cit.*, s. 15), nie wszystkie z klasyfikowanych koncepcji spełniają ściśle kryteria teorii naukowej. Według kryteriów podanych przez P. Sztompkę (Zob. P. Sztompka, *Teoria socjologiczna końca XX wieku. Wstęp do wydania polskiego*, [w:] J. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 1985), teoria powinna zawierać: tezy ontologiczne, model pojęciowy i teorię empiryczną.

pis 2-2009.indd 196 2010-05-27 15:22:06

Schemat 1. Teorie i koncepcje migracji[28]

1) Teorie socjologiczne:
   a) teoria „sposobności pośrednich" (S.A. Stouffer, 1940)[29],
   b) teoria skumulowanej przyczynowości (G. Myrdal, 1957; D.S. Massey, 1990),
   c) *push-pull factors theory* (E. Lee, 1966)[30],
   d) teoria migracji w kontekście strukturalnego funkcjonalizmu (H.J. Hoffman-Novotny, 1981),
   e) teoria sieci migracyjnych (E.J. Taylor, 1986; J. Arango 2000),
   f) teoria instytucjonalna (D.S. Massey, 1993),
   g) koncepcja presji migracyjnej (T. Straubhaar, 1993),
   h) teoria przestrzeni transnarodowej (L. Pries, 1999; T. Faist 2000),
   i) koncepcja kapitału ludzkiego (A. Palloni, D.S. Massey, i in., 2001)[31],
   j) koncepcja selektywności (A. Palloni, D.S. Massey, i in., 2001).

2) Teorie ekonomiczne:
   2.1) Teorie makroekonomiczne:
   a) koncepcja klasyczna (J. Hicks, 1932; W.A. Lewis, 1940),
   b) koncepcje neoklasyczne: model Heckschera-Ohlina (B. Ohlin, 1933; E. F. Heckscher, 1949), model Harrisa i Todaro (J.R. Harris, M.P. Todaro, 1970),
   c) inne koncepcje: teoria systemu światowego (I. Wallerstein, 1974), teoria dualnego rynku pracy (M.J. Piore, 1979).

   2.2) Teorie mikroekonomiczne:
   a) koncepcja neoklasyczna (L.A. Sjaastad, 1962),
   b) *New Economics of Labour Migration* (O. Stark, D.E. Bloom, 1984).

3) Teorie geograficzne:
   a) teoria grawitacji (E.G. Ravenstein, 1885),
   b) teoria przejścia migracyjnego (W. Zelinsky, 1971).

4) Koncepcje uniwersalne i interdyscyplinarne:
   a) teoria systemów migracyjnych (M. Kritz, 1992),
   b) podejście interdyscyplinarne (D.S. Massey, 2002).

Przedstawiona klasyfikacja wybranych teorii migracji pozwala zauważyć, że największa ich ilość konstruowana jest w oparciu o założenie, iż migracja stanowi zjawisko społeczne bądź ekonomiczne[32]. W efekcie większość teorii można skla-

[28] W klasyfikacji uwzględniam zarówno teorie naukowe, jak i podejścia teoretyczne oraz modele badawcze.

[29] Teorię tę P. Kaczmarczyk zalicza do teorii poziomu makro w perspektywie geograficznej. Zob. P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe…*

[30] W. Janicki określa tę teorię mianem „teorii przeszkód pośrednich" i uznaje ją za „negatyw" teorii S.A. Stouffera. Zob. W. Janicki, *op. cit.*, s. 295-296.

[31] D. Praszałowicz określa tę koncepcję jako próbę polemiki z teoriami sieci migracyjnych. Zob. D. Praszałowicz, *op. cit.*, s. 31.

[32] Zob. K. Romaniszyn, *op. cit.*, s. 16.

pis 2-2009.indd 197 2010-05-27 15:22:06

syfikować jako ekonomiczne lub socjologiczne. Badania nad migracjami na gruncie tej ostatniej dyscypliny charakteryzuje konstruowanie typologii[33], a ich wielość pozostaje efektem stosowania różnych kryteriów. Socjologiczne typologie migracji zostały omówione w innej części pracy. Oczywiście przedstawiony przegląd wybranych koncepcji dotyczących migracji nie wyczerpuje uniwersum teorii zagadnienia. Obecnie, kiedy przepływy migracyjne w coraz większym stopniu kształtują oblicze współczesnego świata, przedstawiciele bardzo różnych nauk próbują analizować to zjawisko za pomocą właściwych sobie narzędzi. Oprócz socjologii i ekonomii również na gruncie psychologii, politologii czy historii prowadzi się badania w tym zakresie. Dodajmy, że migracje międzynarodowe w coraz większym stopniu budzą zainteresowanie polityków, ponieważ rządy wielu państw w obliczu rosnącej liczby migrantów niejednokrotnie zmuszone są do podejmowania kroków, mających na celu regulację tego zjawiska.

1) Koncepcje socjologiczne

M. Okólski twierdzi, że socjologicznym ujęciem migracji rządzą na metapoziomie dwa powszechnie przyjmowane metaparadygmaty[34]. Pierwszy z nich mówi o tym, że ludzie z natury są niemobilni, migracja oznacza zatem wytrącenie ich z naturalnego stanu, co może dokonać się jedynie za pomocą silnych przesłanek i motywów. Drugi tym wskazuje na fakt, iż najważniejszym motywem mobilności okazują się pobudki ekonomiczne, dotyczące nie tylko migrantów dobrowolnych, którzy zmierzają do poprawy swojego statusu ekonomicznego, ale również dużej części uchodźców, uciekinierów, a w szczególności azylantów. Owe metaparadygmaty to przede wszystkim dziedziczone obciążenia ponad stuletniej tradycji teorii migracyjnych. Obciążenia te składają się na ukryte założenia natury ontycznej, na poziomie tradycji badawczych i teoretycznych oraz na poziomie sposobów problematyzowania oraz wyboru tematu. Przedstawię teraz wybrane koncepcje socjologiczne.

a) Teoria „sposobności pośrednich"

Teoria „sposobności pośrednich" (*intervening opportunities*) została sformułowana przez S.A. Stouffera. Zakłada ona, że nie istnieje bezpośrednia zależność pomiędzy wielkością migracji a odległością – kluczową rolę odgrywa bowiem rozmieszczenie ludności. Według jej twórcy „liczba osób przenoszących się na daną odległość jest wprost proporcjonalna do liczby sposobności występujących w tej odległości a odwrotnie proporcjonalna do liczby sposobności pośrednich"[35]. „Sposobności po-

[33] Zob. *ibidem*, s. 14.

[34] M. Okólski, *Imigranci. Przyczyny napływu, cechy demograficzno-społeczne, funkcjonowanie w społeczeństwie polskim,* „Prace Migracyjne", nr 17, Warszawa 1998, s. 7.

[35] S.A. Stouffer, *Intervening Opportunities. A Theory Relating Mobility and Distance*, „American Sociological Review", 1940, nr 5, cyt. za: A. Górny, P. Kaczmarczyk, *Uwarunkowania i mechanizmy migracji zarobkowych w świetle wybranych koncepcji teoretycznych*, „Prace Migracyjne", nr 49, Warszawa 2003, s. 15.

pis 2-2009.indd 198 2010-05-27 15:22:06

średnie", o których mowa, to alternatywne miejsca docelowe. Im więcej ich pomiędzy dwoma ośrodkami, tym mniejszy będzie pomiędzy nimi ruch migracyjny. S.A. Stouffer tworzył swoją teorię w oparciu o analizę migracji na obszarze tylko jednego miasta[36], co czyni ją mniej przydatną w badaniu np. migracji międzynarodowych. Ponadto badania wskazały, że istnieje ukryty związek pomiędzy liczbą sposobności a odległością od miejsca pochodzenia migranta[37]. Godzi to w podstawowe założenie teorii S.A. Stouffera.

b) Teoria skumulowanej przyczynowości

Teoria skumulowanej przyczynowości G. Myrdala (twórczo kontynuowana przez D.S. Massey'a), choć tłumaczy migrację w aspektach ekonomicznych za pomocą mechanizmu oceny własnej sytuacji niemigrantów na tle otoczenia, który to mechanizm wzmaga skłonność do podjęcia decyzji o migracji, rozbudowana jest także o czynniki społeczne i kulturowe. W tej koncepcji migrację rozumie się nie jako pojedynczy akt, lecz jako proces. Opisuje ona przyczyny w kategoriach „zwrotnych", jako samonapędzające się procesy w sferze gospodarczej i społeczno-kulturowej. Zakłada bowiem, że istnienie kolejnych fal migracji wynika bezpośrednio z istnienia poprzednich, co prowadzi do ukształtowania się przepływu strumienia migracyjnego. Teoria skumulowanej przyczynowości wskazuje na kilka przesłanek do pojawienia się migracji wtórnej, takich jak:

– pogłębianie się różnic w poziomie życia pomiędzy reemigrantami a ludnością niemobilną,
– wzrost popytu na ziemię na obszarach wiejskich, spowodowany jej zakupami przez reemigrantów, oraz wzrost konkurencji spowodowany dekapitalizowaniem prac polowych, w efekcie którego małorolni chłopi wyjeżdżają, by szukać dodatkowego źródła dochodu i sprostać konkurencji,
– chęć podtrzymania wyższego standardu życia,
– powstawanie sieci migracyjnych ułatwiających wyjazdy,
– efekt stygmatyzacji zajęć zarobkowych w krajach imigranckich.

Przepływy migracyjne doprowadzają do zmian społecznych i gospodarczych na terenach, z których jednostki emigrują, co prowadzi do kolejnych odpływów ludności. W świetle teorii skumulowanej przyczynowości dochodzi do sprzężenia zwrotnego pomiędzy migracją a jej skutkami. Dystrybucja zasobów zdobywanych przez migrantów prowadzi do polepszenia sytuacji ich rodzin, pozostających w miejscu pochodzenia. Sytuacja ta rodzi aspiracje grup nie-migrujących do analogicznego poprawienia swojej sytuacji, co z kolei może stać się powodem podjęcia decyzji o migracji. Zjawisko migracji ma zatem tendencję do „samopodtrzymywania się", nawet jeśli zmienia się sytuacja zewnętrzna[38]. Szczególnie cenne w omawianej teorii wydaje się uwzględnienie czynników kulturowych, dzięki którym migracja „staje

[36] Zob. W. Janicki, *op. cit.*
[37] Zob. *ibidem*, s. 295.
[38] Zob. A. Górny, P. Kaczmarczyk, *op. cit.*, s. 70.

pis 2-2009.indd 199 2010-05-27 15:22:06

się elementem systemu wartości”[39]. W tym kontekście migracja pozostaje zjawiskiem tolerowanym, a nawet pożądanym.

c) Teoria czynników przyciągających i wypychających (*Push-pull factors theory*)

Teoria czynników wypychających (*push*) i przyciągających (*pull*) została sformułowana przez E. Lee. Jest to jedna z najważniejszych teorii nie tylko na gruncie socjologii. Wyróżnia się w niej cztery rodzaje czynników, jakie decydują o podjęciu migracji[40]:
– czynniki związane z miejscem pochodzenia (*push factors*),
– czynniki związane z obszarem przeznaczenia (*pull factors*)[41],
– przeszkody pośrednie (*intervening obstacles*),
– czynniki osobiste.

E. Lee stwierdza, że decyzja o migracji nie stanowi efektu prostego rachunku „za i przeciw”, ponieważ czynniki wypychające i przyciągające nie są oceniane obiektywnie. Ważniejsze wydaje się raczej i postrzeganie i subiektywna ocena, na którą wpływają czynniki osobiste. Ponadto musi istnieć dostatecznie silny bodziec, aby przezwyciężyć naturalną ociężałość i podjąć ruch. Inercja, będąca miarą przywiązania do miejsca pochodzenia, jest zatem naturalna. Oprócz przedstawienia czynników, które mogą decydować o migracji, E. Lee sformułował szereg hipotez związanych z mobilnością. Najważniejsze z nich, głoszą że:
– wielkość migracji wewnątrz danego terytorium zmienia się wraz ze stopniem zróżnicowania obszarów włączonych do tego terytorium,
– wielkość migracji zmienia się wraz z różnorodnością ludzi, czyli że większa skłonność do migracji będzie charakteryzować społeczności bardziej zróżnicowane,
– wielkość migracji jest związana z trudnością pokonywania przeszkód pośrednich,
– wielkość migracji zmienia się wraz z fluktuacją w gospodarce,
– strumień migracji ma tendencję do zwiększania swojej objętości.

Założenie głoszące, że człowiek jest z istoty niemobilny, spotkało się z krytyką wielu badaczy[42]. Nie zmienia to faktu, że teoria E. Lee to jedna z najbardziej wpływowych koncepcji dotyczących zjawiska migracji.

[39] *Ibidem*.
[40] Zob. *ibidem*, s. 40.
[41] S. Öberg w odniesieniu do migracji międzynarodowych dzieli pierwsze dwie grupy czynników na „twarde” (*hard*) i „miękkie” (*soft*). Do „twardych” zalicza kryzysy humanitarne, wojny, kataklizmy etc., zaś do „miękkich” mniej dramatyczne powody, jak ubóstwo, bezrobocie, wykluczenie społeczne itp. Zob. S. Öberg, *Spatial and Economic Factors in Future South-North Migration*, [w:] *The Future Population of the World: What Can We Assume Today?*, red. W. Lutz, London 1996, s. 336-357.
[42] Zob. A. Richmond, *Sociology of Migration in Industrial and Post-industrial Societies*, *Migration. Sociological Studies 2*, red. J.A. Jackson, Cambridge 1969.

pis 2-2009.indd 200 2010-05-27 15:22:06

d) Teoria migracji w kontekście strukturalnego funkcjonalizmu

W oparciu o teorię systemów społecznych migrację próbował wyjaśnić H.-J. Hoffman-Novotny[43]. Teoria ta nawiązuje do funkcjonalizmu w klasycznym wydaniu T. Parsonsa. Badacz zaproponował teorię napięć społecznych, która odchodzi od inspiracji ekonomicznych, włączając w pole refleksji zagadnienia struktury społecznej oraz kwestie psychologiczne. Model Hoffmana-Novotnego opiera się na pojęciu struktury i kultury, czyli systemu pozycji społecznych, generującego władzę oraz systemu norm i wartości związanego z prestiżem. „Władza odnosi się do zdolności kontrolnych jednostki systemowej (którą może być jednostka, system lub część większego systemu), to znaczy do zdolności do utrzymania lub poprawy jej pozycji w danym systemie i/lub kontroli dostępu do tych pozycji innych jednostek. Prestiż odnosi się do stopnia, w jakim władza jest legitymizowana przez poprzez elementy kulturowe"[44]. Upraszczając, można powiedzieć, że gdy następuje rozbieżność w obu tych podsystemach, wówczas pojawiają się napięcia strukturalne, a w konsekwencji – także anomiczne. Migracja stanowi więc ich efekt i zarazem próbę ich rozładowania. „Migracja jest tym bardziej prawdopodobna, im dystans strukturalny względem innych systemów jest mniejszy, co wynika z większego prawdopodobieństwa pozytywnej zmiany relacji prestiżu i władzy"[45]. Na makropoziomie migrację traktuje się jako sposób eksportowania napięć anomicznych do rejonów docelowych[46].

e) Teoria sieci migracyjnych

W świetle tej teorii głównym czynnikiem decydującym o ewentualnym podjęciu migracji okazują się interpersonalne związki pomiędzy migrantami a przyszłymi migrantami[47]. Związki te mają różny charakter – mogą to być powiązania rodzinne, przyjaźnie, wspólne pochodzenie etc. Najważniejsza rola sieci migracyjnych polega na obniżaniu kosztów związanych z migracją. Oczywiście chodzi nie tylko o koszty finansowe, ale także – a może nawet przede wszystkim – koszty psychologiczne. Migranci dla przyszłych migrantów stanowią nieocenioną pomoc. Niejednokrotnie partycypują w kosztach wyjazdu, pomagają odnaleźć się w nowej sytuacji, przecierają „nieznane szlaki". Decyzja o migracji wydaje się o wiele łatwiejsza w sytuacji, kiedy w miejscu docelowym jest już ktoś, kogo znamy. Teoria sieci migracyjnych zakłada również, że przepływy międzynarodowe charakteryzuje duża inercja – raz rozpoczęte są trudne do opanowania przez władze kraju przyjmującego. Co więcej, stają się one coraz bardziej niezależne od przyczyn, które je pierwotnie wywołały.

[43] H.J. Hoffman-Novotny, *Migration. Ein Beitarg zu einer soziologischen Erklärung,* Stuttgart 1970.

[44] Idem, *A socjological approach toward a general theory of migration,* [w:] *Global Ternds in Migration. Theory and Research on International Population Movements,* New York 1981; cyt. za: P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe…*, s. 32.

[45] *Ibidem,* s. 32.

[46] *Ibidem,* s. 34.

[47] Zob. W. Janicki, *op. cit.*; J. Bijak, *op. cit.*; J.E. Taylor, *Differential migration, networks, information and risk*, [w:] *Research in Human Capital and Development*, red. O. Stark, Vol. 4: *Migration, Human Capital, and Development*, Greenwich 1986.

pis 2-2009.indd 201 2010-05-27 15:22:06

Omawiana teoria to kolejna już koncepcja, która migrację postrzega jako zjawisko samonapędzające się i samopodtrzymujące. Migracja zatem generuje łańcuchy zdarzeń o charakterze sprzężenia zwrotnego. Jak słusznie zauważa W. Janicki, teoria sieci migracyjnych, jako jedna z nielicznych, pozwala wyjaśnić zróżnicowanie migracji do ośrodków o podobnym stopniu atrakcyjności.

f) Teoria instytucjonalna

Teoria ta, zaproponowana przez D.S. Massey'a[48] i innych, jest zbliżona w założeniach i ma komplementarny charakter w stosunku do teorii sieci migracyjnych. Zakłada ona, że po wystąpieniu pierwszej fali migracji kolejne generowane są przez sieć powiązań instytucjonalnych. Dotyczy to zarówno oficjalnie działających instytucji (np. firmy rekrutujące pracowników, instytucje doradcze etc.), jak również organizacji nielegalnych (np. organizujących przemyt ludzi). W świetle tej teorii stopniowo następuje proces instytucjonalizacji strumieni migracyjnych, który – podobnie jak w poprzedniej koncepcji – uniezależnia je od pierwotnych przyczyn. Co więcej, proces ten utrudnia regulowanie przepływów migracyjnych. Teoria instytucjonalna, podobnie jak teoria sieci migracyjnych, zakłada, że pomiędzy kolejnymi przepływami zachodzi sprzężenie zwrotne, ponieważ każda kolejna fala migrantów zwiększa popyt na usługi wspomnianych organizacji.

g) Koncepcja presji migracyjnej

Koncepcja presji migracyjnej przedstawiona przez T. Straubhaara[49] upatruje głównego powodu migracji w restrykcjach imigracyjnych wprowadzonych przez kraje rozwinięte. Presję migracyjną (*migration pressure*) definiuje się jako różnicę pomiędzy potencjałem emigracyjnym krajów rozwijających się a zapotrzebowaniem na imigrację krajów rozwiniętych. Wzrost migracji stanowi efekt nadmiernego przyrostu ludności w krajach rozwijających się. Presja migracyjna może być ograniczana na dwa sposoby – przez zmniejszanie potencjału emigracyjnego np. za pomocą tworzenia nowych miejsc pracy i wspierania rozwoju krajów niskorozwiniętych lub przez zwiększanie zapotrzebowania na imigrację.

h) Teoria przestrzeni transnarodowej

Teoria przestrzeni transnarodowej stanowi jedno z nowszych ujęć w badaniach nad migracjami. W pewnym sensie jest to generalizacja teorii sieci migracyjnych. Pojęcie przestrzeni transnarodowej wydaje się szczególnie pomocne w opisie zjawisk towarzyszących współczesnym migracjom. Termin „trans nacjonalizm" (*transna-*

[48] D.S. Massey, J. Arango, G. Hugo [et al.], *Theories of International Migration: Review and Appraisal*, „Population and Development Review", nr 19(3), 1993, s. 431-466.

[49] Zob. T. Straubhaar, *Migration Pressure*, „International Migration", 1993, t. 31, nr 1, s. 5-39.

pis 2-2009.indd 202 2010-05-27 15:22:06

tionalism) został ukuty na początku XX wieku przez pisarza Randolpha Bourne'a i miał służyć opisowi nowego sposobu myślenia o relacjach pomiędzy kulturami. Od czasu pojawienia się badań na ten temat we wczesnych latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, stały się one częścią głównego nurtu studiów nad migracjami[50]. Transnarodowość (*transnationalism*) to pojęcie różne od międzynarodowości (*internationalism*) – to ostatnie oznacza ponadnarodowe kontakty na poziomie państw, podczas gdy pierwsze dotyczy kontaktów międzyludzkich realizowanych pomimo dużego dystansu i istnienia granic. Obecnie wielu badaczy posługuje się w swoich pracach pojęciem transnacjonalizmu w kontekście tworzenia się przestrzeni transnarodowej. Zjawisko to badane jest m.in. w ramach międzynarodowego projektu prowadzonego przez wybrane amerykańskie i europejskie uniwersytety[51] pod nazwą TIRES[52]. Projekt ma charakter głównie szkoleniowy i skierowany został do absolwentów i studentów starszych roczników. Jego cel stanowi zapoznanie młodych badaczy z zagadnieniami związanymi z międzynarodowymi migracjami, transnarodowością (w tym – podwójnym obywatelstwem), problemami rasowymi czy etnocentryzmem[53]. Jednym z ważniejszych badaczy posługujących się tym pojęciem jest T. Faist[54]. W swoich artykułach opisuje on to zjawisko w kontekście migracji i uwarunkowań rynku pracy. Z kolei próby bliższego określenia i zdefiniowania pojęcia oraz opisywanego przez nie zjawiska podjął się Alejandro Portes[55]. Aspektem antropologicznym transnacjonalizmu zajmuje się Michael Kearney[56], opisując go w kontekście globalizacji. Również polscy badacze posługują się tym terminem – wśród nich należy wymienić m.in. E. Morawską[57] oraz A. Bańkę, który zajmuje się problematyką doradztwa zawodowego dla polskich migrantów[58].

---

[50] Zob. E. Morawska, *Disciplinary Agendas and Analytic Strategies of Research in Immigrant Transnationalism: Challenges of Interdisciplinary Knowledge*, „International Migration Review", 2003, t. 37, nr 3.

[51] W projekcie uczestniczą: Europa-Universität Viadrina we Frankfurcie nad Odrą (Niemcy), Université de Liège (Belgia), Institut d'Études Politiques de Paris (Francja), Universiteit van Amsterdam (Holandia), oraz amerykańskie uniwersytety Florida International University, New York University, University of Colorado, University of Minnesota.

[52] *Transnationalism, International migration, Race, Ethnocentrism and the State*.

[53] Więcej informacji dostępne jest na stronie internetowej: http://tires.euv-frankfurt-o.de [data dostępu: ???].

[54] Zob. T. Faist, *Transnational social…*; idem, *Transnationalization in…*; idem, *The Volume and…*

[55] Zob. A. Portes, *Social capital: its origins and applications in modern sociology*, „Annual Review of Sociology", 1998, nr 24; A. Portes, L.E. Guarnizo, P. Landolt, *The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field*, „Ethnic and Racial Studies" 1999, t. 22, nr 2,.

[56] Zob. M. Kearney, *From the invisible hand to visible feet: anthropological studium of migration and development*, „Annual Review of Anthropology", 1986, nr 15; idem, *The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*, „Annual Review of Anthropology", 1995, nr 24.

[57] Zob. E. Morawska, *op. cit*.

[58] A. Bańka, *Transnacjonalne poradnictwo zawodowe w systemach kształcenia młodzieży do dorosłości i rynku pracy*, [w:] *Kształcenie zawodowe: Pedagogika i psychologia*, red, T. Lewowicki, J. Wiesz, I. Ziaziun, N. Nyczkało, Częstochowa-Kijów 2001; idem, *Jak wykorzystywać teorie naukowe we współczesnym doradztwie karier. Aktualizacja teorii osobowości, rozwoju człowieka i karier z perspektywy integracji transkulturowej*, [w:] *Poradnictwo zawodowe w przededniu przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, Materiały konferencyjne*, Warszawa 2003; idem, *Transnacjolnalne poradnictwo zawodowe a zmiany w przygotowaniu młodzieży do życia zawodowego*, [w:] *Nowe trendy w poradnictwie zawodowym u progu XXI wieku*, „Zeszyty informacyjno-metodyczne doradcy zawodowego", nr 23, Warszawa 2003; idem, *Rozwój i zastosowanie teorii psychologicznych we współczesnym doradztwie karier w kontekście integracji transkulturowej*, [w:] *Człowiek w społecznej przestrzeni pracy i bezrobocia*, red. K. Popiołek, Katowice 2004; idem, *Wprowadzenie do programu kształcenia w zakresie transnacjonalnego*

pis 2-2009.indd 203 2010-05-27 15:22:07

Warto w tym miejscu choć pokrótce scharakteryzować pojęcie przestrzeni transnarodowej – odnosi się ono do wielości więzi i interakcji łączących ludzi ponad granicami państw narodowych. Jest to:
– specyficzny typ morfologii społecznej,
– typ świadomości społecznej,
– rodzaj reprodukcji społecznej,
– droga przechodzenia kapitału społecznego,

Przestrzeń transnarodowa to relatywnie stałe strumienie ludzi, dóbr i usług przepływających przez granice międzynarodowe, które wiążą osoby mobilne i niemobilne w obu lokalizacjach[59]. Każdy akt mobilności stanowi nie tylko fizyczne przemieszczenie się danej osoby, to także wytworzenie funkcjonalnej przestrzeni społecznej, w której kontekście miejsce odbywają się inne migracje.

Przestrzeń transnarodowa odnosi się do regularnych i stałych kontaktów społecznych, realizowanych ponad granicami państw narodowych i obejmujących m.in. takie zjawiska jak: odwiedziny krewnych, przepływ dóbr konsumpcyjnych, podróże, odwiedziny pozazawodowe przyjaciół i znajomych itd. Rzeczywistość transnarodowej przestrzeni społecznej wskazuje, po pierwsze, że migracje i reemigracje nie mogą być traktowane jako pewne, nieodwołalne decyzje. Ponadto transnarodowe sieci uwzględniają w analizie migracji również relatywnie niemobline jednostki i wspólnoty. Po drugie, również ci emigranci i uchodźcy, którzy osiedlili się na dłuższy czas poza swym krajem pochodzenia, często pozostają z nim w transnarodowej łączności. Po trzecie, powiązania te mają – według teoretyków społeczności transnarodowej – bardziej nieformalny charakter albo mogą zostać zinstytucjonalizowane, na przykład do postaci partii politycznych[60].

Transnarodowość wyznaczają złożone relacje pomiędzy: rządem kraju imigranckiego, organizacjami społecznymi kraju imigracji, grupami rządzącymi w kraju emigracji, społecznymi organizacjami kraju emigracji oraz transnarodowymi grupami – migrantami[61].

i) Koncepcja kapitału ludzkiego[62]

Koncepcja ta zakłada, że przedstawiciele lokalnych społeczności zwykle znajdują się w podobnym położeniu. Powoduje to, że mają analogiczne powody, które mogłyby ich skłonić bądź do migracji, bądź do pozostania w miejscu pochodzenia. Gdyby sytuacja ludzi sąsiadujących ze sobą była zasadniczo różna, to nie migrowaliby oni jedni za drugimi, niezależnie od sieci powiązań.

---

poradnictwa zawodowego, [w:] *Transnacjonalne poradnictwo zawodowe. Modułowy program podyplomowego kształcenia doradców zawodowych w zakresie eurodoradztwa*, red. A. Bańka, B.J. Ertelt, Warszawa 2004.

[59] Zob. T. Faist, *Transnationalization in…*

[60] *Ibidem,* s. 191-192.

[61] *Ibidem*.

[62] D. Praszałowicz określa tę koncepcję jako próbę polemiki z teoriami sieci migracyjnych. Zob. D. Praszałowicz, *op. cit.*, s. 31.

pis 2-2009.indd 204 2010-05-27 15:22:07

j) Koncepcja selektywności

Jak pisze D. Praszałowicz[63], koncepcja ta jest zbliżona do poprzedniej. Różnica polega na tym, że w jej wypadku zakłada się, iż ludzie są uwikłani w sieci powiązań. Sieci te jednak powstają w pewien szczególny sposób: o przynależności do którejś z nich decyduje położenie społeczne i ekonomiczne, stanowiące wynik naszej własnej aktywności. Migrują przede wszystkim ludzie młodzi i aktywni oraz dobrze przygotowani. Powodzenie w kraju przyjmującym migranta zależy nie tyle od sieci powiązań, ile od cech jego charakteru. Sieci powiązań są skutkiem, a nie przyczyną sytuacji życiowej migranta[64].

2) Koncepcje ekonomiczne

2.1) Koncepcje makroekonomiczne

a) Koncepcja klasyczna

Na gruncie klasycznej teorii ekonomicznej przyjmuje się założenie, że migrant dąży do maksymalizacji dochodów, posiada wiedzę o możliwych do osiągnięcia zyskach oraz że w jego odczuciu nie ma barier dla migracji[65]. Migracja zatem to środek do osiągnięcia równowagi ekonomicznej. Klasyczna ekonomiczna koncepcja migracji została poddana wielostronnej krytyce, ponieważ istnieje mnóstwo danych empirycznych obalających jej założenia. Jeden z podstawowych zarzutów wynika z faktu, że – niezależnie od sytuacji ekonomicznej i ewentualnej możliwości jej poprawienia poprzez emigrację – wielu ludzi nie podejmuje takich decyzji. Świadczy to o tym, że pozostaje jeszcze cała grupa czynników nieekonomicznych, które decydują o migracji. Co więcej, istnieją także przepływy ludności do obszarów o niskich dochodach.

b) Koncepcje neoklasyczne

Neoklasyczne ekonomiczne teorie migracji stanowią próbę zbliżenia założeń teorii klasycznej do danych empirycznych. Najogólniej, w ujęciu makroekonomicznym, ich założenia można sprowadzić do tezy, że migracja to wynik różnic wielkości popytu i podaży pracy na różnych obszarach. Skutkuje to różnicowaniem wysokości płac, zaś migracja stanowi proces wyrównujący te różnice.

Model Heckschera-Ohlina. Podstawowe założenie stojące za opisywanym modelem mówi, że do wymiany handlowej pomiędzy krajami dochodzi, ponieważ są one w różnym stopniu wyposażone w czynniki produkcji[66]. Eksportowane będą takie produkty, które wytwarzane są z użyciem zasobów posiadanych przez dany kraj w dużych ilościach, czyli relatywnie taniej. Ceny czynników produkcji będą

[63] *Ibidem*.
[64] Zob. *ibidem*.
[65] Zob. W. Janicki, *op. cit.*, s. 287.
[66] Zob. P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe...*, s. 37-38.

pis 2-2009.indd 205 2010-05-27 15:22:07

się wyrównywać w efekcie swobodnej wymiany handlowej. Dwie podstawowe przyczyny niwelowania nierówności ekonomicznych stanowią wymiana handlowa i mobilność siły roboczej. Za tymi stwierdzeniami stoi założenie, że podstawową przyczyną mobilności pozostaje zróżnicowanie płac.

Model Harrisa i Todaro. Model ten dotyczy migracji z obszarów wiejskich na tereny miejskie (uprzemysłowione). Migracja według J.R. Harrisa i M.P. Todaro jest efektem nierówności pomiędzy stawkami płac w sektorze rolniczym i przemysłowym. „Migracja ze wsi do miast będzie trwała tak długo, jak długo krańcowy oczekiwany dochód realny w mieście będzie przewyższał realny produkt w rolnictwie – tzn. potencjalni migranci z terenów wiejskich zachowują się jak osoby maksymalizujące oczekiwaną użyteczność”[67]. Wskazane nierówności są powodowane czynnikami politycznymi. W warunkach wolnorynkowych według omawianego modelu migracja nie wystąpiłaby.

c) Inne koncepcje

Teoria systemu światowego. Teoria systemu światowego I. Wallersteina, choć bezpośrednio nie odnosi się do zagadnień związanych z mobilnością, w swoisty sposób ujmuje migracje na poziomie makrospołecznym. Teoria ta w holistyczny sposób analizuje procesy ekonomiczne, zakładając istnienie globalnego systemu gospodarczego podzielonego na centrum (rdzeń), półperyferie i peryferie[68], oraz zwraca uwagę na historyczne uwarunkowania formowania się kontekstu społeczno-ekonomicznego, w którym dokonują się współczesne migracje. Odmienne zachowania migracyjne cechują mieszkańców centrów i peryferiów, co wynika z różnych struktur instytucjonalnych i warunków społeczno-ekonomicznych. Peryferie stanowią specyficzny rezerwuar siły roboczej, który przy sprzyjających okolicznościach może przemieścić się do centrów (krajów wysoko rozwiniętych). W tym aspekcie migracje są naturalnym wynikiem rozbicia gospodarek narodowych i dyslokacji czynnika produkcji, co związane jest z procesami rozwoju kapitalizmu. Źródło migracji „nie tkwi w dwugałęziowości rynku pracy wewnątrz poszczególnych narodowych gospodarek, ale w strukturze światowego rynku”[69]. Teoria dualnego rynku pracy Michaela Piore’a również koncentruje się na popytowej stronie mobilności o charakterze ekonomicznym[70]. Zakłada tworzenie się w krajach imigranckich podziału na branże i stanowiska przeznaczone dla rodzimej ludności oraz na te, które zajmują przyjezdni. Taki podział (oparty na tradycji) wynika m.in. ze społecznej dystrybucji prestiżu oraz powiązania pracy z pozycją społeczną. W przypadku migrantów pozycja ta jest niższa, co ma rekompensować poczucie tymczasowości na obczyźnie, a także postrzeganie środowiska kraju rodzimego jako grupy odniesienia. „Czasowy charakter migracji zdaje się kreować silne zróżnicowanie między pracą […] a społeczną tożsamością

[67] J.R. Harris, M. Todaro, *Migration, unemployment and development: A two-sector analysis*, „American Economic Review” 1970, nr 60, s. 127; cyt. za: A. Górny, P. Kaczmarczyk, *op. cit.*, s. 22.

[68] Zob. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy,* Warszawa 2004.

[69] K. Iglicka, *Migracje zagraniczne w świetle najnowszych ujęć teoretycznych,* „Studia demograficzne” 1995, nr 3/121, s. 28.

[70] M. Piore, *Birds of Passage. Migrant Labor and Industrial Societies,* Cambridge 1979.

pis 2-2009.indd 206 2010-05-27 15:22:07

pracownika. Społeczna tożsamość jednostki jest związana z miejscem pochodzenia, rodzimą społecznością. Migracja do społeczeństwa przemysłowego i wykonywana tam praca ma charakter czysto instrumentalny: jest środkiem zgromadzenia dochodu, który może być zabrany w określone miejsce w tej właśnie strukturze społecznej. Z perspektywy migranta, praca jest […] aspołeczna: jest środkiem na drodze do pewnego celu. W tym sensie, migrant jest zasadniczo istotą ekonomiczną […]"[71].

Teoria dualnego rynku pracy. Teoria ta, zaproponowana przez M.J. Piore, zakłada, że w krajach wysokorozwiniętych istnieje permanentny niedobór siły roboczej. Wynika to z faktu, że obywatele takiego kraju nie podejmują się wielu zajęć z uwagi na ich niskopłatność, brak konieczności posiadania wyższych kwalifikacji, czy wreszcie niebezpieczeństwo związane z ich wykonywaniem. Tego typu prace wykonują właśnie migranci. W tym świetle migracja ma stabilizujący wpływ na gospodarkę kraju przyjmującego oraz nie powoduje wzrostu bezrobocia. Można wskazać na pewne słabości tej teorii. Otóż sprowadza ona zjawisko migracji do przyczyn jedynie ekonomicznych, co stanowi jednak pewne uproszczenie. Ponadto w jej ramach nie sposób wyjaśnić migracji pomiędzy krajami o podobnym poziomie rozwoju gospodarczego. Nie uwzględnia ona również zjawiska tzw. *brain-drenage*, kiedy migrują osoby o wysokich kwalifikacjach.

2.2) Koncepcje mikroekonomiczne

a) Koncepcja neoklasyczna

Autorem jednej z pierwszych teorii mikroekonomicznych migracji jest L.A. Sjaastad[72]. Rezygnuje on z traktowania migracji jedynie w kategoriach równowagi ekonomicznej. Migracja w jego ujęciu ma charakter inwestycji w ludzkie zasoby oraz stanowi rezultat racjonalnej analizy kosztów i zysków[73]. Jak pisze P. Kaczmarczyk: „Podstawowe znaczenie ma w związku z tym identyfikacja prywatnych oraz społecznych kosztów i korzyści związanych z mobilnością. Koszty nie ograniczają się do kosztów pieniężnych związanych z przemieszczeniem, ale obejmują również koszty niepieniężne: psychiczne koszty związane ze zmianą otoczenia (w tym rozstaniem z rodziną czy przyjaciółmi) oraz koszty alternatywne"[74]. Jeżeli oczekiwana suma korzyści będzie większa niż kosztów, dojdzie do migracji.

b) *New Economics of Labour Migration*

Nowa Ekonomiczna Teoria Migracji[75] (NELM) to obecnie jedna najbardziej znaczących koncepcji. Wyrosła ona na gruncie teorii neoklasycznej, będąc jednocześnie krytyką i ulepszeniem jej założeń. Według NELM decyzja o podjęciu migracji

[71] *Ibidem,* s. 54; cyt. Za: P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe*...

[72] Zob. L.A. Sjaastad, *The costs and returns of human migration*, „Journal of Political Economy" 1962, nr 70.

[73] Zob. J. Bijak, *op. cit.*, s. 11.

[74] Zob. P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe*..., s. 62.

[75] P. Kaczmarczyk tłumaczy NELM jako Nową Ekonomikę Migracji Pracowniczych.

podejmowana jest nie tyle przez jednostkę, ile przez określoną grupę ludzi. Grupę tę stanowi rodzina lub gospodarstwo domowe. Podstawowego celu gospodarstwa domowego nie stanowi maksymalizacja zysków, lecz raczej minimalizacja ryzyka, która może się dokonać poprzez dywersyfikację źródeł dochodów. Właśnie dlatego niektórzy członkowie rodziny podejmują pracę w oddaleniu, aby w przypadku problemów ekonomicznych w danym regionie, rodzina posiadała alternatywne źródło utrzymania. NELM zakłada również, że duży wpływ na decyzję o migracji ma otoczenie społeczno-ekonomiczne. Jak pisze P. Kaczmarczyk: „Jednym z kluczowych pojęć w Nowej Ekonomice Migracji Pracowniczych jest relatywna deprywacja (*relative deprivation*), czyli zjawisko polegające na tym, że satysfakcja danej jednostki z osiąganego dochodu nie jest jedynie funkcją własnego dochodu, ale również rozkładu dochodów innych osób (w grupie odniesienia). Migracja może być postrzegana jako działanie zmierzające do zmiany pozycji w takim układzie lub też konsekwencja, zwykle długotrwałego, niezadowolenia z własnych działań i ich wyników na tle pewnej grupy”[76]. Dlatego im lepsza sytuacja danej rodziny na tle otoczenia, tym mniejsze prawdopodobieństwo, że któryś z jej członków wyemigruje. Jak pisze W. Janicki[77], wynika z tego, że największą skłonność do migracji można obserwować w społeczeństwach najbardziej zróżnicowanych. Na gruncie NELM wyjaśnienie zyskuje także zjawisko migracji w przypadku, gdy poziom zarobków w obszarze pochodzenia i przeznaczenia jest podobny.

3) Koncepcje geograficzne

a) teoria grawitacji E.G. Ravensteina

Pierwszą próbą uznawaną za naukowe ujęcie migracji stała się refleksja geografa E.G. Ravensteina opublikowana w 1889 roku pod tytułem *The Laws of Migration*[78]. Sformułował on zasady, które wywarły olbrzymi wpływ na całe pokolenia badaczy. S.E. Lee[79] ujmuje je w siedmiu punktach[80]:

(1) migracja a odległość:
– większość migracji to przemieszczenia na krótkim dystansie,
– przemieszczający się na większą odległość zwykle osiedlają się w dużych ośrodkach miejskich;

(2) etapy migracji:
– strumienie migracyjne kierują się w stronę głównych ośrodków handlu i przemysłu;
– mieszkańcy miejscowości podmiejskich przemieszczają się do miasta, tworząc miejsce dla przybyszów z dalszych regionów,

[76] P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe*..., s. 70.
[77] Zob. W. Janicki, *op. cit.*, s. 290.
[78] E.G. Ravenstein, *The law of migration,* „Journal of the Royal Statistical Society”, 1889, nr 48 (2).
[79] E.S. Lee, *A theory of migration,* „Demography” 1966, nr 3.
[80] Zagadnienie to poruszają także: D. Praszałowicz, *op. cit.*; P. Kaczmarczyk, *Migracje zarobkowe*...

pis 2-2009.indd 208 2010-05-27 15:22:07

– „proces rozpraszania jest odwrotnością procesu wchłaniania (…)”[81];
(3) strumień i przeciwstrumień:
– strumienie migracyjne kompensowane są odpowiednimi przeciwstrumieniami;
(4) zależność wieś-miasto w tendencjach do migracji:
– mieszkańcy wsi migrują częściej;
(5) dominacja kobiet w migracjach na małą odległość:
– w przemieszczeniach na krótką odległość większość migrantów stanowią kobiety;
(6) zależność pomiędzy rozwojem technologicznym a migracjami:
– wzrost migracji uzależniony jest m.in. od rozwoju komunikacji, produkcji i handlu;
(7) ekonomiczne motywy migracji:
– spośród wszystkich czynników generujących strumienie migracji główną grupę stanowią czynniki ekonomiczne.

Teoria grawitacji E.G. Ravensteina głosi, że liczba migracji pomiędzy dwoma regionami jest wprost proporcjonalna do liczby mieszkańców tych regionów i odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości pomiędzy regionami. Model tej teorii można przedstawić za pomocą zapisanego niżej równania[82].

M_{ij} – liczba migrantów poruszających się pomiędzy regionem i oraz regionm j
K – stała
P_i – populacja regionu i
P_j – populacja regionu j
D_{ij} – odległość pomiędzy regionem i a regionem

$$M_{ij} = K \frac{P_i P_j}{D_{ij}^2}$$

Zauważmy, że część sformułowanych przez E.G. Ravensteina tez uległa dezaktualizacji – np. pkt. (4) oraz (5) powyższego zestawienia. Szczególnie cenny wydaje się jednak fakt dostrzeżenia przez tego badacza faktu, że migracje nie są chaotycznymi i przypadkowymi przemieszczeniami, lecz tworzą tzw. strumienie. Niemniej ważna jest obserwacja, iż strumienie migracyjne wytwarzają odpowiadające im przeciwstrumienie. Najbardziej jednak istotne wydają się stwierdzenia mówiące o wpływie modernizacji (rozwoju technologicznego) na mobilność oraz o czynnikach ekonomicznych jako głównym podłożu migracji.

[81] *Ibidem,* s. 19.
[82] Zob. T. Faist, *The Volume…*

b) Teoria przejścia migracyjnego

Teoria ta, sformułowana przez W. Zelinsky'ego[83] przyjmuje następujące tezy[84]:
1) aby mógł zaistnieć przepływ ludności, w społeczeństwie musi wystąpić jakaś zmiana,
2) istnieje ścisła korelacja pomiędzy wielkością migracji a etapem przejścia demograficznego, na którym znajduje się społeczeństwo,
3) proces migracji zmienia się, kiedy zmianie ulegają jego okoliczności,
4) równolegle z migracją odbywa się przepływ informacji, który z czasem zastępuje przepływ ludności,
5) możliwe jest wyróżnienie wyraźnie odrębnych kolejnych etapów czasowych oraz zmienności przestrzennej migracji,
6) zazwyczaj wielkość migracji wraz z upływem czasu wzrasta,
7) możliwe jest przewidzenie kolejnych następujących po sobie zdarzeń,
8) zmiany są nieodwracalne.

Teoria ta próbuje wyjaśniać przemiany mobilności ludzkiej w odniesieniu do przemian demograficznych (przejście demograficzne). Według W. Zelinsky'ego modernizacja spowodowała wzrost i zmiany rodzajów mobilności. Industrializacja wywołała nasilenie ruchów w kierunku wieś-miasto. Przemieszczenia tego typu dominowały do drugiej połowy XX wieku. W społeczeństwach zaawansowanych obserwujemy natomiast wzrost migracji pomiędzy terenami miejskimi. Mają one jednak charakter cyrkulacyjny, tzn. są to zwykle przemieszczenia krótkoterminowe, jak np. wyjazdy biznesowe, turystyczne etc. Ten typ mobilności dominuje w ostatnich latach. Czynnikiem ułatwiającym przemieszczanie jest intensywny rozwój sieci komunikacyjnych.

4) Koncepcje uniwersalne i interdyscyplinarne

Wielość teorii migracji powstałych w ramach różnych dyscyplin naukowych skłania do refleksji, czy koncepcje te mają charakter komplementarny, czy może da się stworzyć jedną, uniwersalną teorię. Niektórzy badacze uważają, że tworzenie teorii o wysokim stopniu ogólności pozbawione jest sensu, ponieważ migracje pozostają zjawiskiem o zbyt wielu wymiarach[85]. Pomimo tego podejmuje się próby tworzenia teorii o charakterze uniwersalnym bądź takich, które mają charakter interdyscyplinarny.

[83] W. Zelinsky, *The fypothesis of the mobility transition*, „Geographical Review", 1971, t. 61, nr 2, s. 219-249.

[84] Cyt za: W. Janicki, *op. cit.*, s. 298.

[85] Zob. R.J. Pryor, *Integrating Internaional and Internal Migration Theories. Global Trends in Migration*, Nowy Jork, 1985; K. Romaniszyn, *op. cit*.

pis 2-2009.indd 210 2010-05-27 15:22:07

a) Teoria systemów migracyjnych

Teoria ta zakłada istnienie systemów migracyjnych pomiędzy państwami przyjmującymi migrantów i państwami ich pochodzenia[86]. W takim dynamicznym ujęciu migracje okazują zależne od wzajemnych powiązań historycznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych wybranych krajów, zarówno na poziomie makro-, jak i mikro-[87]. Migracje postrzega się przy tym w dwojaki sposób – jako przyczynę oraz skutek przemian.

b) Podejście interdyscyplinarne

Analogiczną próbę skonstruowania teorii interdyscyplinarnej podjął D.S. Massey[88]. Jego teoria bierze pod uwagę czynniki ekonomiczne, polityczne, socjologiczne i psychologiczne. Migracje postrzegane są jako wynik przemian społecznych i ekonomicznych oraz efekt postępujących procesów integracji.

Przedstawiony przegląd wybranych teorii migracji jednoznacznie wskazuje na fakt złożoności tego zjawiska. Wieloaspektowość i wielowymiarowość tych koncepcji każe porzucić nadzieję na stworzenie jednej, uniwersalnej teorii, w której ramach można by pokusić się o w miarę całościowe ujęcie problemu. Możemy raczej oczekiwać dalszych modyfikacji i prób rozwijania klasycznych już teorii oraz konstruowania nowych, które jednak najprawdopodobniej będą posiadały charakter komplementarny, tzn. będą ujmować badane zjawisko w różnych jego przejawach. W tym kontekście wydaje się, że teoria przestrzeni transnarodowej stanowi jedną z bardziej interesujących perspektyw badawczych, dających nadzieję na uzyskanie interesujących wyników.

[86] Zob. *International migration systems*…
[87] Zob. J. Bijak, *op. cit.*, s. 15.
[88] D.S. Massey, *A Synthetic Theory*..., s. 142-152.

pis 2-2009.indd 211 2010-05-27 15:22:07

pis 2-2009.indd 212 2010-05-27 15:22:07

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Joanna Bierówka

EGOIZM I ALTRUIZM JAKO NIESPRZECZNE MOTYWY DZIAŁAŃ CZŁOWIEKA W ŚWIETLE ZASADY WZAJEMNOŚCI

Myśliciele pochylający się nad podstawą społecznej egzystencji człowieka próbowali i próbują odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: jaka siła, jaki mechanizm pozwala społeczeństwu trwać i rozwijać się? Konkurencja czy kooperacja, walka czy pomoc wzajemna, dążenie do realizowania interesu własnego czy preferowanie dobra ogółu, altruizm czy egoizm jest siłą napędową ludzkiej cywilizacji? Nie zamierzam bynajmniej udzielać w tym artykule odpowiedzi i już w tytule deklaruję pogląd, że tzw. prawda lokuje się niejako pośrodku. Pragnę jedynie przedstawić przegląd koncepcji, które pozwolą być może spojrzeć na poruszona kwestię właśnie z takiej perspektywy środka.

Psychobiologiczna konstrukcja człowieka kształtowała się i kształtuje na drodze ewolucji. Ową *drogę ewolucji* przedstawia się w niektórych koncepcjach jako krwawą walkę o przetrwanie, w której wykorzystywane są różne formy agresji. Za propagatora powyższego poglądu uznaje się Karola Darwina[1]. Trudno jednakże nie ulec wrażeniu, że odniesienia te mają raczej symboliczny charakter i nie zostały poparte wnikliwą analizą teorii ewolucji. W dziele *O pochodzeniu człowieka* Darwin stwierdza bowiem, że o sukcesie ewolucyjnym gatunku ludzkiego stanowiły trzy elementy: zdolności intelektualne, zwyczaje społeczne i budowa ciała. Wbrew koncepcjom, noszącym miano społecznego darwinizmu, zwyczaje społeczne człowieka nie są według autora teorii ewolucji ciągłą walką, którą mogą wygrać najsilniejsi i najlepiej przystosowani. Strategia przetrwania dla *Homo sapiens* to według ojca ewolucjonizmu, „[…] spieszyć z pomocą swoim bliźnim i w z a j e m oczekiwać jej od nich [podkr. J.B.][2]. Darwin postrzegał więc stosunki międzyludzkie jako oparte na współdziałaniu i wzajemnej pomocy, przy czym zdecydowanie odróżniał zacho-

[1] Czerpiącego z wcześniejszej tradycji naturalistycznej, którą tworzyli m.in.: Bernard de Mandeville, Karol Monteskiusz, Etienne Bonnot de Condillac, Claude Adrien Helvetius oraz Jan Jakub Rousseau. Zob. B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, Warszawa 1967.

[2] K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka,* [w:] *Dzieła Wybrane,* tłum. S. Panek, Warszawa 1959, s. 121.

pis 2-2009.indd 213 2010-05-27 15:22:07

wania społeczne człowieka od jego zdolności intelektualnych. Społeczność istoty ludzkiej jest według niego formą adaptacji do warunków, w których ona egzystuje.

To *Janusowe oblicze* nauki Darwina rozwinął Piotr Kropotkin. Udokumentował on pogląd ojca ewolucjonizmu na funkcjonalność wzajemnej pomocy, prowadząc wnikliwe obserwacje przyrody. Na ich podstawie, w odpowiedzi na manifest Thomasa Huxleya dotyczący walki o byt, wyrażony w eseju *Struggle for Existence and in Human Society* (1888), napisał w 1902 roku książkę *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*[3]. To wzajemna pomoc zapewnia bowiem według niego największe korzyści w walce o byt, czyli o przetrwanie[4]. Zwierzęta, które potrafią pomagać sobie w obrębie gatunku, czy pomiędzy gatunkami, mają największą szansę na przeżycie oraz na posiadanie i wychowanie potomstwa. Podobnie jest wśród ludzi[5], którzy dzięki wzajemnej pomocy potrafią organizować się we wspólnoty. Natomiast źródłem atrofii relacji międzyludzkich jest ich zewnętrzna organizacja. Kropotkin dogłębnie krytykował działanie państwa, a także organizacji kościelnych.

Do koncepcji Kropotkina nawiązuje wielu badaczy, m.in. twórca socjobiologii Edward O. Wilson (Wilson 1991, 1998, 1999, 2000). W Polsce propagowaniem omawianego poglądu zajmuje się zwłaszcza Marcin Ryszkiewicz (Ryszkiewicz 1995, 1996, 2000, 2003). Na uwagę zasługują również koncepcje Lynn Margulis i Jamesa Lovelocka. Margulis[6] jest autorką teorii symbiogenezy, mówiącej, że powstanie nowych tkanek, narządów i organizmów jest wynikiem ustanowienia długotrwałych lub stałych związków symbiotycznych. Uważa ona więc, że symbioza (nie zaś agresja i konkurencja) stanowi siłę napędową ewolucji. Przykładem tego zjawiska jest SET – seryjna endosymbioza, czyli ewoluowanie komórek przez wchłanianie bakterii, które stają się ich organellami. Koncepcja SET w przeciwieństwie do koncepcji symbiogenezy, która budzi wiele kontrowersji, została powszechnie przyjęta w naukach przyrodniczych. Margulis poprzez badania i eksperymenty poszukuje potwierdzenia dla tezy, że większość organizmów żywych nie tylko funkcjonuje dzięki współpracy, ale także dzięki niej w ogóle powstało. Lovelock[7] w kręgu partnerów wzajemnej pomocy umieszcza całą planetę a nawet kosmos. Teoria ta nosi nazwę koncepcji superorganizmu – Gai. Zgodnie z nią ziemia nie jest jedynie geologicznym, chemicznym czy fizycznym – lecz geofizjologicznym tworem. Oznacza to, że posiada cechy żywej istoty, będącej wypadkową kooperacji wszystkich zamiesz-

[3] P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju,* Łódź–Warszawa 1946. Koncepcję Kropotkina przedstawiam tu również m.in. na podstawie książki tego autora *Zdobycie chleba* (1925) oraz artykułu Włodzimierza Rydzewskiego *Koncepcja więzi społecznej i wizja dziejów w doktrynie społecznej Piotra A. Kropotkina* (1978).

[4] Kropotkin przypisuje wzajemnej kooperacji następujące funkcje: umożliwia ona obronę przed napaścią, zapewnia długowieczność, umożliwia wychowanie potomstwa, utrzymanie gatunku i odbywanie wędrówek.

[5] Kropotkin przywołuje wiele przykładów z historii, pokazujących funkcjonalność wzajemnej pomocy. Stwierdza, że *nieokiełznany indywidualizm* jest zjawiskiem charakterystycznym dla współczesnego mu społeczeństwa, natomiast w historii istniało wiele przykładów wzajemnej pomocy pomiędzy ludźmi. Autor czerpie swe przykłady z analizy dostępnych mu danych dotyczących życia ludzi pierwotnych i ludów koczowniczych oraz wspólnot terytorialnych. Opisuje również powstawanie różnego rodzaju wspólnot i dobrowolnych zrzeszeń, a także średniowiecznych gildii, bractw, *drużeństw* czy arteli.

[6] L. Margulis, *Symbiotyczna planeta,* Warszawa 2000.

[7] J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na ziemi,* Warszawa 2003.

pis 2-2009.indd 214 2010-05-27 15:22:07

kujących ją żywych organizmów, nie bez znaczenia są tu także elementy przyrody nieożywionej

Nie jest moim celem szczegółowe przedstawienie tych różnych koncepcji. Pragnę pokazać je tutaj jako przeciwwagę dla postrzegania świata społecznego w kategoriach walki wszystkich ze wszystkimi, czyli kontynuację dyskusji pomiędzy Kropotkinem a Huxleyem. Zanim spróbuję przedstawić te koncepcje jako niesprzeczne, pragnę zwrócić uwagę, że Kropotkin przyjął redukcjonistyczną perspektywę w swojej analizie – do pewnego stopnia świadomie. „Położyłem nacisk na właściwości społeczne, zaledwie dotykając dążeń antyspołecznych i egoistycznych". Pisze: „Było to jednak nieuniknione. W ostatnich czasach tak dużo słyszymy o bezlitosnej walce o byt […] i wierzenia te stały się tak daleko przedmiotem wiary – że jest rzeczą konieczną przeciwstawić im przede wszystkim obszerny szereg faktów wskazujących życie zwierzęce i ludzkie w świetle odmiennym"[8]. Mimo upływu ponad stu lat od napisania tych słów, nie straciły one aktualności. Wręcz przeciwnie, brzmią one jak krytyczna *summa* współczesnych poglądów na ludzką naturę.

Dalszy rozwój biologii, a zwłaszcza etologii rzucił więcej światła na mechanizmy ewolucji *Homo sapiens.* Konrad Lorenz w swoich rozważaniach na ten temat odwoływał się do instynktu człowieka, którym nie chciał zajmować się Kropotkin, to jest do agresji. Lorenz uważał, że jest to instynkt kierujący zachowaniem zwierząt i człowieka. Przejawia się on zazwyczaj w stosunku do przedstawicieli innego gatunku lub członków innej grupy. W obrębie własnej społeczności osobniki powstrzymują się od agresji wewnątrzgatunkowej dzięki sprzężonym z nią rytuałom hamującym. Rytualizacja to proces, w którym pewien sposób zachowania się przyjmuje samodzielną rolę symbolu, służącego porozumiewaniu się. Niemniej jednak zachowania agresywne między członkami tej samej grupy są możliwe, zazwyczaj są też ewolucyjnie funkcjonalne. Agresja jest bowiem siłą napędzającą mechanizmy ewolucji, generując działania dwóch wielkich konstruktorów – mutacji i selekcji. Natomiast wewnątrzgatunkową, niezrytualizowaną, niefunkcjonalną agresję nazywa Lorenz prawdziwym złem. Owo *wirkliche Böse* w świecie człowieka wynika z anomii lub z obowiązywania niewłaściwych wzorców. Człowiek jest bowiem istotą nastawioną na wartości. Wartości te mają mu gwarantować harmonijne funkcjonowanie w środowisku przyrodniczym i kulturowym. „Apriorycznie dany aparat poznawczy" (dany przez konstruktorów ewolucji), a zwłaszcza jego przedrefleksyjne struktury *poznawania* (*imprinting*), umożliwiają nam wybór i tworzenie wartości. Człowiek musi w odpowiednim okresie swego życia, spotkać obiekty, które są ich nośnikami, aby zdobyć umiejętność obcowania z nimi[9]. Niewłaściwe wzorce lub ich brak powodują patologiczne zachowania ludzi, które w przestrzeni aksjologicznej prowadzą do *rzeczywistego* zła: do zerwania więzi człowieka z przyrodą oraz w dalszej kolejności – do zerwania więzi między ludźmi[10].

---

[8] P. Kropotkin, *op. cit.*, s. 10-20.

[9] Por. z koncepcją *emocjonalnego imprintingu* Mirosławy Marody i Anny Gizy Polaszczuk. M. Marody, A. Giza–Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej,* Warszawa 2004, s. 77, 93-94.

[10] I.S. Fiut, *Filozofia ewolucyjna Konrada Zachariasza Lorenza. Studium problemowe i historyczne,* Kraków 1994, s. 115-149.

pis 2-2009.indd 215 2010-05-27 15:22:07

Lorenz badał również istotę altruizmu. Zwracał uwagę, że pomoc wzajemna jest możliwa właśnie dzięki rytualizacji agresji, a wzajemność świadczeń stanowi czynnik adaptacyjny. Do działań na rzecz innego osobnika, zgodnie z mechanizmem ewolucji, dochodzi szczególnie wśród osobników spokrewnionych. Istnieje jednakże *altruizm* pomiędzy niespokrewnionymi osobnikami, który jest również zrytualizowaną agresją i który przynosi korzyści wszystkim partnerom interakcji[11].

Rozwój nauk ścisłych i przyrodniczych dopisuje wciąż nowe rozdziały do dyskusji na temat motywów działań pro – i antyspołecznych. Przyrost wiedzy daje możliwość spostrzeżenia wielu niuansów w tej problematyce, jej wieloaspektowości. Współpraca wydaje się czasem dobrą strategią w walce, a agresja może być funkcjonalna czy też nawet, jeśli ulega rytualizacji, może przybierać formę współpracy.

Pewnego rodzaju *résumé* omawianego podejścia, uzupełnione o wyniki najnowszych odkryć z dziedziny genetyki, a zwłaszcza o koncepcję samolubnego genu, której prekursorami byli George C. Williams i William D. Hamilton, a propagatorem – Richard Dawkins (1996), stanowi koncepcja tzw. *matrioszki współpracy* Matta Ridleya[12]. Według angielskiego zoologa, ludzkie społeczności i zwierzęce kolonie składają się ze współpracujących organizmów, zaś te są strukturą kooperujących tkanek, złożonych z działających zgodnie komórek. Komórki powstają dzięki połączeniu się chromosomów, złożonych z kooperujących genów. Dopiero zejście do poziomu genów pozwala zrozumieć przystosowawczą funkcję kooperacji w perspektywie ewolucyjnej. Akty wzajemnej pomocy (bez względu na to, co w związku z tym pisze Kropotkin) są tak naprawdę niezrozumiałe z punktu widzenia jednostkowego egoizmu. Można je jednak wyjaśnić, biorąc pod uwagę fakt, że głównym celem wszystkich żyjących istot jest replikacja własnych genów. Dokładne zbadanie genomu owadów społecznych pozwala stwierdzić, że altruizm skierowany do swych sióstr czy braci i rezygnacja z prokreacji wynika z faktu, że owady te są bardziej spokrewnione z rodzeństwem niż z potomstwem (Ridley 2000, Wilson 1999, Wilson, Holdobler 1998). Pomoc wzajemna w tym przypadku motywowana jest więc przez genetyczny egoizm.

Ridley zwraca także uwagę na fakt, że na każdym poziomie *matrioszki* możliwy jest bunt. Płód walczy z ciałem matki, zmutowane geny i komórki rakowe ze swymi prawidłowymi odpowiednikami, bunty zdarzają się także w ulach, jednakże sprzężony genetyczny egoizm sprawia, że organizmy, komórki, geny jednoczą się w celu likwidacji rebeliantów. Egoizm genetyczny bowiem na pewnym poziomie skłania do współpracy, na innym zaś jest piętnowany i rugowany. Chęć przetrwania, bezpiecznego przeżycia i ewentualnego przekazania własnych genów nakazuje współdziałać z członkami własnej grupy i przeciwstawiać się obcej ekspansji. Przedstawiona tendencja występuje również u człowieka, nosi ona nazwę grupizmu. Można ją streścić w nakazie: „swoim pomagaj, z obcymi walcz”, który nierzadko reguluje ludzkie zachowania na poziomie indywidualnym i zbiorowym[13].

Przedstawiony obraz zdecydowanie odbiega od wizji świata przesiąkniętego ideą wzajemnej pomocy, której prekursorem był Kropotkin. Widzimy raczej,

[11] K. Lorenz, *Tak zwane zło*,Warszawa 1972, s. 233-296.
[12] M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty,* Poznań 2000, s. 25-28.
[13] *Ibidem,* s. 51-53.

pis 2-2009.indd 216 2010-05-27 15:22:07

że wzajemność świadczeń jest siłą, która poskramia ewolucyjny egoizm jednostek i sprawia, że kooperacja jest dla nich korzystna, a rebelie są tłumione przez sprzymierzone organy kontroli.

Okazuje się, że Kropotkin pomylił się także w innej kwestii, wnioskując, że u źródeł zachowania ludzi i zwierząt leży ten sam mechanizm. W wypadku zwierząt kooperacja stanowi wynik działania genetycznego egoizmu i grupizmu. U ludzi istnieje siła, która ogranicza jedną i drugą tendencję. Pomimo, że ludzie w swych zachowaniach nierzadko traktują partnerów interakcji jako narzędzie do realizowania własnego celu lub celu osób spokrewnionych, nie jest to ich dominujący sposób działania. Gdyby tak było, zbiorowości ludzkie nie przetrwałyby, nie mówiąc o ich rozwoju. Społeczności jednak powstają, trwają i rozwijają się, ponieważ ludzie uparcie i *nieracjonalnie* działają na rzecz większego dobra[14].

W tym momencie konieczna wydaje się dygresja w kwestii racjonalności. Przedstawiając pogląd na ludzką naturę, przywołano koncepcje Lorenza, który zwracał uwagę na fakt, że rozwój refleksyjnego myślenia zagwarantował ludzkości sukces ewolucyjny[15]. Człowiek, analizując własne i cudze doświadczenia, a także przewidując przyszłość, podejmuje decyzje i oparte o nie działania. Kieruje się więc głównie bilansem zysków i strat, aby działania te mogły zaowocować maksymalizacją korzyści dla jednostki i jej genów. W ten sposób rozumie się zazwyczaj racjonalność, czyli wykorzystanie mózgu w procesie podejmowania decyzji. Aby wyjaśnić, dlaczego bilans korzyści i strat nie zawsze motywuje człowieka do działań zdecydowanie egoistycznych, a wręcz skłania go do altruizmu, wyprzedzając tok argumentacji, należy stwierdzić, że zawierzenie umysłowi może posiadać odmienne znaczenie niż przedstawione powyżej.

Problem skłonności człowieka do działania na rzecz wspólnego dobra, w sytuacji, gdy zdrada jest zdecydowanie bardziej opłacalna, został sformułowany i wielokrotnie eksperymentalnie zbadany na gruncie teorii gier jako tzw. *dylemat więźnia*. Obserwacje z życia codziennego oraz eksperymenty z wykorzystaniem tego zagadnienia wykazały, że ludzie nie stosują wyboru racjonalnego, lecz są skłonni do działania na korzyść partnera licząc, że zachowa on się w ten sam sposób. Ryszkiewicz stwierdza wręcz: „Fakt, że ludzie są skłonni pomagać sobie nie tylko z chęci zysku, oznacza, że dylemat więźnia został przezwyciężony – po 4 miliardach lat życia na Ziemi!"[16]. Początkowo ta *irracjonalna* chęć do współpracy graczy w dylemat więźnia została przyjęta przez specjalistów w dziedzinie teorii gier z konfuzją i irytacją. Tłumaczono ją przede wszystkim jako brak *strategicznego wyrafinowania* osób badanych[17]. Nieoczekiwanie okazało się jednak, że także grające w dylemat więźnia komputery wykazują tendencję do kooperacji. Informatyczne eksperymenty, które tego dowiodły, polegały na tworzeniu prostych programów wchodzących ze sobą w interakcje. Zgodnie ze swymi właściwościami programy te stosowały różne strategie działania. Jedne zawsze podejmowały walkę, inne kooperacje, jeszcze

[14] Tj. nie tylko własnego, ale także innych ludzi i zbiorowości.

[15] Darwin również wymienia rozwój możliwości intelektualnych człowieka jako jeden z trzech czynników rozwoju gatunku *Homo sapiens*.

[16] M. Ryszkiewicz, *Solidarność w naszych genach,* „Newsweek" 2003, nr 51–52, s. 51.

[17] M. Ridley, *op. cit.,* s. 74.

pis 2-2009.indd 217 2010-05-27 15:22:07

inne umiały dostosować swą reakcję do działania partnera. Wykorzystując powyższe programy Rober Axelrod (1984, 1997) organizował turnieje, które miały symulować biologiczną ewolucję. Za najlepiej przystosowaną strategię uważano tę, która wygrywała turniej. W miarę doskonalenia strategii i wyposażenia ich w nowe możliwości, najzdatniejszą do przetrwania w świecie zbliżonym do społecznego świata człowieka (na tyle, na ile taka symulacja jest w ogóle możliwa) okazała się udoskonalona wersja programu *Tit for Tat*, zwana *Forgiving* (wyrozumiały) lub *Generous* (wspaniałomyślny). Opierała się ona na okazywaniu życzliwości przy pierwszym spotkaniu, a także w odpowiedzi na życzliwość partnera. W sytuacji, gdy reagował on agresywnie, *Tit for Tat* również okazywała agresję, lecz nie była mściwa, kara kończyła wzajemną wrogość[18]. Kolejne symulacje pozwoliły badaczom dojść do wniosku, że taka właśnie strategia jest najbardziej funkcjonalna, jeśli chodzi o przetrwanie, jednakże istnieją tu dwa warunki. Po pierwsze interakcje pomiędzy potencjalnymi współpracownikami musza trwać w czasie. Drugi warunek to konieczność zapamiętywania wyników poprzednich spotkań[19].

Zwierzęta, które także często grają w *Tit for Tat*[20]*,* nie zawsze posiadają te umiejętności. Ich taktyki są rozwinięte w różnym stopniu, szczególnie interesujące formy przybierają wśród ssaków np. nietoperzy wampirów i naczelnych. Okazuje się, że te zwierzęta, które potrafią najlepiej pamiętać wzajemne interakcje, świetnie radzą sobie z tworzeniem koalicji i podejmowaniem współpracy, np. przy polowaniu czy zalotach[21]. Wśród szympansów zdarza się także, że dokonują aktów pomocowych w stosunku do niespokrewnionych osobników w sytuacji, w której nie mogą liczyć z ich strony na wzajemność. Dalsze badania pozwoliły stwierdzić, że zaciągnięte poczucie zobowiązania owocuje, gdy zachodzi taka potrzeba. Ta zdolność jest najbardziej doskonałą formą wykorzystania wzajemnej pomocy poza światem interakcji międzyludzkich.

Jakie wnioski wyciągnąć można z tej wędrówki po świecie zwierząt i komputerów? Zarówno ludzie, jak i programy komputerowe, mają wewnętrzną skłonność do współpracy. Rezygnują na rzecz wspólnego dobra z własnego interesu w sytuacji, gdy kolejne wymiany trwają w czasie i gdy możliwe jest pamiętanie wyników wcześniejszych interakcji. Takie zachowanie, aczkolwiek w pierwszej chwili wydaje się nieracjonalne, posiada swoją wewnętrzną logikę. Umożliwia bowiem budowanie więzi, zaufania, wzajemnej życzliwości i koalicji. Postępując lojalnie wobec innych osób jednostka buduje kapitał, z którego może skorzystać w razie potrzeby. Ten sposób działania towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów i jest siłą, która pozwala okiełznać genetyczny egoizm oraz grupizm w celu jak najlepszego wykorzystania społecznej formy egzystencji człowieka[22]. Innymi słowy – ludzka umiejętność czer-

[18] R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation,* Basic Books, New York 1984.

[19] M. Nowak, K. Sigmunt, *Chaos and the evolution of cooperation*, *"*Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 1993, vol. 90.

[20] Przykładem stosowania tej strategii jest rytualizacja walk godowych czy przestrzeganie reguł obowiązujących w stadzie.

[21] Te same kwestie podejmuje Lorenz, stwierdzając, że więź jest możliwa jedynie wśród osobników, które potrafią się rozpoznawać (K. Lorenz, *op. cit.,* s. 263).

[22] Ryszkiewicz stwierdza: „Jesteśmy gatunkiem o obsesyjnym wręcz przywiązaniu do odwzajemniania zaznanych dobrodziejstw. Ciągłe zagrożenie z zewnątrz wymuszało na naszych przodkach życie w grupach i koope-

pis 2-2009.indd 218 2010-05-27 15:22:07

pania korzyści ze współpracy jest alternatywą dla walki. W niektórych okolicznościach ludzie współpracują ze sobą, żeby nie musieli nawzajem się krzywdzić, to im się po prostu bardziej opłaca. Realizując interes własny, działają jednocześnie na rzecz innych.

Odwołując się do niezależnych koncepcji ekonomisty Roberta Franka (1988), biologa Roberta Triversa (1971), psychologa dziecięcego Jerome Kagana (2004) oraz neurologa Antonio Damasio (2002), można wskazać szereg mechanizmów składających się na przystosowanie człowieka do działania motywowanego jednocześnie altruistycznie i egoistycznie. Dzięki badaniom Damasio wykryto w mózgu człowieka, a dokładnie w jego przedczołowej okolicy, organ kontroli wymiany. Sposób jego działania, podobnie zresztą jak cały mózg człowieka, nie został jeszcze dokładnie zbadany. Uszkodzenie organu wymiany sprawia jednak, że człowiek zamienia się w *racjonalnego głupca*, tak ściśle nastawionego na kalkulację zysków i strat, że niebędącego w stanie podejmować jakichkolwiek znaczących decyzji. Omawiany organ umożliwia koordynację procesów wymiany i wykorzystanie ich do budowania relacji społecznych. Dzięki nowo odkrytej funkcji mózgu, człowiek potrafi adaptacyjnie wykorzystać fakt udziału w społeczności, daje mu to możliwość jednoczesnego działania na rzecz większego (ponadindywidualnego) dobra oraz realizowania interesów swych samolubnych, lecz samokontrolujących się na wypadek buntu genów.

Kontrola procesów wymiany nie polega więc, jak wynika z obserwacji syndromu *racjonalnego głupca*, na rachunku zysków i strat. Człowiek wchodzi w interakcje, które z punktu widzenia tak pojmowanej racjonalności wydawałyby się co najmniej ryzykowne. Użycie terminów ekonomicznych w omawianych koncepcjach nie zakłada wyrachowania, matematycznego kalkulowania, szczegółowego planowania strategii. Bilans tego typu stosują tylko *racjonalni głupcy* z uszkodzonym mózgiem, którzy *de facto* nie mogą ostatecznie zdecydować się na żadne rozwiązanie. Wymienieni wyżej naukowcy stwierdzają zgodnie, że głównym motorem działań człowieka, czyli narzędziami kalkulacji w procesie wymiany, są uczucia i emocje. To dzięki tym ewolucyjnie ukształtowanym *narzędziom* organ kontroli wymiany dochodzi do głosu, wpływając na działanie człowieka[23].

Zachowując odpowiedni dystans do poniższej metafory, można dokonać następującego wyjaśniającego porównania. Organizm człowieka w procesie ewolucji został tak wyposażony, aby mógł przetrwać w warunkach, w których przyszło mu egzystować (np. w system kontrolujący temperaturę ciała, który wywołuje dresz-

racją wszystkich ze wszystkimi – naznaczyło to naszą kulturę skłonnością do identyfikacji wszystkich partnerów, oceny ich wiarygodności na podstawie cech charakteru oraz pamięci ich wcześniejszych zachowań. By wzmocnić skłonność do altruizmu odwzajemnionego, wyznaczyliśmy ścisłe zasady moralne, wpajane wszystkim od urodzenia" (M. Ryszkiewicz, *op. cit.,* s. 52).

[23] Takie alternatywne podejście do pojęcia korzyści jednostki, czyli jej racjonalności, przywodzi na myśl inspirowaną rozważaniami Maxa Webera koncepcję racjonalności kognitywno-instrumentalnej i teorię racjonalności komunikacyjnej J. Habermasa (J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*: *Racjonalność działania i racjonalność społeczna,* Warszawa 1999, s. 639-640). Przedstawione tu wyniki badań mózgu *Homo sapiens* pozwalają socjologom i ekonomistom jeszcze lepiej zrozumieć motywy ludzkiego zachowania. Niezwykle interesującą próbą wykorzystania dorobku Damasio oraz innych neurobiologów do wyjaśniania kwestii więzi społecznych jest m.in. przywoływana już tu publikacja Mirosławy Marody i Anny Gizy–Poleszczuk (*op. cit.*), w której notabene autorki dochodzą do podobnych wniosków jak te, które przedstawiono w niniejszym artykule.

pis 2-2009.indd 219 2010-05-27 15:22:08

cze, pocenie się, gorączkę itd.). Wśród jego skomplikowanych narządów, organów i mechanizmów znajduje się także organ kontroli wymiany, wraz z podległym mu zestawem narzędzi (uczucia i emocje). Ewolucja tego organu i jego narzędzi miała również na celu zapewnienie człowiekowi najlepszej z możliwych form egzystencji. Popycha on istotę ludzką do działania na rzecz większego dobra, co – jak wykazały symulacje i analizy – jest dla niego najkorzystniejsze. Umiejętność stosowania strategii współpracy stanowi czynnik adaptacyjny człowieka, umożliwiający jego gatunkowi rytualizację agresji, czy to w postaci genetycznego egoizmu, czy grupizmu, a co za tym idzie – przetrwanie, rozwój i sukces ewolucyjny.

Kropotkin, przewidywał, że współcześni zarzucą mu, iż przedstawił zwierzęta i ludzi w sposób zbyt przychylny, w obliczu popularności koncepcji *bellum omnium contra omnes*. W czasach gigantycznego rozwoju narzędzi komunikacyjnych, o bezlitosnej walce na wszystkich frontach słyszy się jeszcze więcej i jeszcze głośniej. Pierwszym z bodźców błyskawicznego rozprzestrzeniania się hiobowych wieści jest ich niezwykła popularność. Przyczyny tej popularności zostały zbadane i wyjaśnione przez badaczy wpływu społecznego mediów masowych[24]. Drugim powodem wszechobecności informacji *o walce* jest fakt, że rzeczywiście walka w społecznym świecie człowieka trwa. Nie chcę popełnić błędu Kropotkina, który pragnął napisać na nowo historię ludzkości, zwracając baczniej uwagę na czynniki wzajemnej pomocy. Nie zamierzam pomijać milczeniem faktu, że wzajemne stosunki ludzi wobec siebie, zarówno współcześnie, jak i w przeszłości, zdecydowanie odbiegają od prospołecznego ideału.

Analizy egzystencji współczesnego człowieka, wskazują, że cierpi on z powodu samotności, wyobcowania i nieadekwatności, że niejednokrotnie kieruje się własnym interesem i wygodą, nie chcąc zauważyć cierpienia innych przedstawicieli własnego gatunku. Z przedstawionych tu pobieżnie rozważań można wyciągnąć jednak wniosek, że człowiek nie postępuje tak w zgodzie ze swą naturą, lecz przeciwko niej, ponieważ – mówiąc kolokwialnie – świat społeczny jest tak skonstruowany, że bardziej opłaca się współpracować z drugim człowiekiem, niż z nim walczyć, a zaspokajanie cudzych potrzeb nie musi stać w sprzeczności z realizacją własnego interesu.

Bibliografia

Axelrod, R., *The Evolution of Cooperation.* New York 1984.

Brodie, R., *Wirus umysłu*, Łódź 1997.

Darwin, K., *O pochodzeniu człowieka,* [w:] *Dzieła Wybrane,* tłum. S. Panek, Warszawa 1959.

Fiut, I.S., *Filozofia ewolucyjna Konrada Zachariasza Lorenza. Studium problemowe i historyczne,* Kraków 1994.

Fuller, B.A.G., *Historia filozofii*, Warszawa 1967.

Habermas, J., *Teoria działania komunikacyjnego*: *Racjonalność działania i racjonalność społeczna,* Warszawa 1999.

[24] R. Brodie, *Wirus umysłu*, Łódź 1997, s. 115-127, 157-163.

pis 2-2009.indd 220 2010-05-27 15:22:08

Kropotkin, P., *Zdobycie chleba,* Warszawa 1925.
Kropotkin, P., *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, Łódź–Warszawa 1946.
Lorenz, K., *Tak zwane zło,* Warszawa 1972.
Lovelock, J., *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na ziemi,* Warszawa 2003
Margulis, L., *Symbiotyczna planeta,* Warszawa 2000.
Marody, M., Giza-Poleszczuk, A., *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej,* Warszawa 2004
Nowak, M., Sigmunt, K., *Chaos and the evolution of cooperation, „*Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 1993, vol. 90.
Rydzewski, W., *Koncepcja więzi społecznej i wizja dziejów w doktrynie społecznej Piotra A. Kropotkina, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1978, t. 24.
Ryszkiewicz, M., *Solidarność w naszych genach, „*Newsweek" 2003, nr 51–52.
Ridley, M, *O pochodzeniu cnoty,* Poznań 2000
Witkowski, T., *Psychomanipulacje: jak je rozpoznawać i jak sobie z nimi radzić,* Taszów 2000.

pis 2-2009.indd 221 2010-05-27 15:22:08

pis 2-2009.indd 222 2010-05-27 15:22:08

PRACE FILOZOFICZNE
I KULTUROZNAWCZE

pis 2-2009.indd 223 2010-05-27 15:22:08

pis 2-2009.indd 224 2010-05-27 15:22:08

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Beata Szymańska

CZY CIERPIENIE JEST ZŁEM?

Nic – tylko płacz i żal i mrok i nieświadomość i zatrata!
Takiż to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?
Bolesław Leśmian, *Dziewczyna*

Zacznijmy od dwóch cytatów.
Pierwszy z nich pochodzi z *Księgi Hioba*: „Człowiek zrodzony z niewiasty / krótki ma byt i bolesny / jak kwiat wyrasta i więdnie / jak cień chwilowy przemija”[1].

Oto drugi: „Jakaż, o mnisi, jest szlachetna prawda o bolesności? Narodziny są bolesne, śmierć jest bolesna, smutek, narzekanie, przykrość, zły nastrój i rozpacz także są bolesne; nieuzyskanie tego, czego się pragnie, też jest bolesne. Krótko mówiąc, bolesne są wszystkie, w liczbie pięciu, czynniki przywiązania do czegoś.

Jaka, o mnisi, jest szlachetna prawda o pochodzeniu bolesności? Taka właśnie: pragnienie wiodące do nowych narodzin, i któremu towarzyszą radość i przyjemność, to tu, to tam szukające zadowolenia, mianowicie pragnienie rozkoszy, pragnienie [nowego – przyp. autorki] istnienia, pragnienie nieistnienia.

Jaka, o mnisi, jest szlachetna prawda o zniszczeniu bolesności? Otóż jest to całkowita obojętność wobec pragnienia, zniszczenie go, porzucenie go i odepchnięcie, wyzwolenie się od niego, odwrócenie się od niego.

Z dróg najlepsza jest Ośmiostopniowa, z prawd – Prawda Poczwórna. Z *dharm* najlepsza jest beznamiętność”[2].

Drugi cytat to słowa przypisywane samemu Buddzie, będące w świecie Wschodu równie znaną i gorzką oceną ludzkiego losu, jak w tradycji chrześcijańskiej *Księga Hioba*. Budda mówi tu o właściwemu całej rzeczywistości cierpieniu, bólu, co wyraża sanskrycki termin *duhkha*. Nie ma w tym jednak oceny świata, nie

[1] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski [et al.], Poznań 1965, s. 546.
[2] *Cztery szlachetne prawdy*, tłum. I. Kania, podaję za: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. B. Szymańska, Kraków 2002, s 217.

pis 2-2009.indd 225 2010-05-27 15:22:08

wspomina się o tym, czy cierpienie to zło, po prostu stwierdza się fakt jego istnienia. Czy więc cierpienie jest złem?

Na tak postawione pytanie odpowiedź wydaje się – pozornie – oczywista: tak. Co więcej, w gruncie rzeczy cierpienie na ogół utożsamia się ze złem, choć – intuicyjnie rzecz biorąc – trzeba stwierdzić, iż są to terminy odnoszące się do różnych obszarów. Termin „zło" sytuuje się w grupie ocen, natomiast „cierpienie" dotyczy doznań, zarówno fizycznych, jak i psychicznych.

W literaturze przedmiotu często cytuje się stwierdzenie: „zły jest każdy czyn, który prowadzi do czyjegoś cierpienia". *Nota bene* duży kwantyfikator nie wydaje się tu uzasadniony: bo na przykład zabieg lekarski – dla zdrowia poddawanej mu osoby korzystny – może pociągać za sobą cierpienie. Nie jest to też relacja zwrotna: nie każde cierpienie zostało spowodowane przez działanie drugiego człowieka. Dlatego nie każde cierpienie i nie każde działanie, które je powoduje, okazuje się złe. Jeśli z kolei przyjmiemy, iż cierpienie, przecież nierozerwalnie związane z ludzką kondycją (czy – jak powiedzą buddyści – z losem każdej czującej istoty), jest złe, to powstaje kolejne pytanie: o jego przyczyny oraz cel.

Problem ten nabrał wyrazistości, kiedy chrześcijaństwo (i gnoza) zaczęły stawiać pytanie o sprawstwo „ciemnej strony" tego świata; kiedy pojawił się – wyrażony przez świętego Augustyna – pytanie „*Unde malum?"*. Kolejne dotyczące cierpienia (i zła) rozwiązania w myśli Zachodu będą w gruncie rzeczy stale skierowane na tę kwestię. Mogą one dotyczyć przyczyny albo celu, mogą też zajmować się tymi sprawami jednocześnie. Warto zauważyć, iż w chrześcijaństwie pytanie o pierwotną przyczynę bólu tylko pozornie nie ma sensu, ponieważ – podobnie jak wszystkiego, co istnieje – tą przyczyną jest Bóg (nawet jeśli uzna się, iż poprzez grzech pierworodny zawinił tu człowiek). Wtedy pojawia się znana trudność, z którą zmagał się zarówno święty Augustyn, jak i Gottfried Wilhelm Leibniz: czy można pogodzić istnienie zła z wszechwiedzą, wszechmocą oraz dobrocią Boga? Stało się to powodem nieskończenie długich dyskusji i prób „obrony Boga", tworzenia kolejnych teodycei. Nawiasem mówiąc, z podobnych trudności zdawano sobie sprawę w starożytnych Indiach, a pytania, jakie się przy tym nasuwały, przybierały tam takie same formy[3]. Do proponowanych na Zachodzie rozwiązań przejdę niebawem, na razie chciałabym dokonać tu pewnego uogólnienia. W próbie „obrony Boga" zawsze zmierza się do wykazania, iż to, co uważamy za zło, w gruncie rzeczy nim nie jest, a wykazanie tego, to zadanie twórcy teodycei. W gruncie rzeczy każda teodycea stanowi próbę usunięcia „błędu poznawczego", co pozwoli przynajmniej na uwolnienie się od poczucia niesprawiedliwości, przejawiającego się w pytaniu Hioba: „dlaczego to mnie się przytrafia?".

Oczywiście cały problem cierpienia posiada w ujęciu filozoficznym swoją bardzo długą tradycję, a poświęcona temu zagadnieniu literatura jest wyjątkowo obszerna i zawiera rozważania najwybitniejszych filozofów, od czasów starożytnych po dzisiejsze. Nie pretendując do uwzględnienia wszystkich możliwych ujęć, posta-

[3] Zwrócił na to uwagę Piotr Balcerowicz. Zob. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. I: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003.

pis 2-2009.indd 226 2010-05-27 15:22:08

ram się tak uporządkować różne podejścia do tego problemu, aby zobaczyć, jak i na ile można tu mówić o wartościowaniu.

Zacznę od sprawy pozornie dość oczywistej. Najczęściej przyjmuje się (choć nie zawsze czyni się to świadomie), że cierpienie to zło, a nawet, że zachodzi tożsamość pomiędzy cierpieniem a złem. Za klasyczny przykład takiego ujęcia uważa się poglądy świętego Augustyna. W jego pismach nie istnieje podział znaczeniowy tych pojęć, choć oczywiście określają je różne terminy (zło jako *malum*, cierpienie jako *dolor* i jego odpowiedniki, łacińskie słowo *dolor* ma bowiem wiele znaczeń, takich jak: ból, troska, niepokój, dolegliwość).

Jednak warto też zauważyć, iż tam, gdzie św. Augustyn stara się ten problem rozwiązać, pojawia się odmienna dla tych dwóch pojęć argumentacja. Jak wiadomo, jego wypowiedź dotycząca zła klasyfikuje je jedynie jako brak dobra, a to, co za zło uważamy, jest w rzeczywistości wynikiem wolnej woli człowieka. Takie przekonanie wyrażał Augustyn, choć niewątpliwie zdawał on sobie sprawę, jak trudne okażą się próby pogodzenia wolnej woli człowieka z wszechwiedzą Boga. Pojawia się też u niego także i inna argumentacja, przypominająca późniejsze wywody Leibniza: to, co pozornie wydaje nam się złe, przy właściwym zrozumieniu, kiedy „myślą ogarnie się całość”[4], jawi się jako niezbędny element harmonii świata („W Tobie w ogóle nie ma zła; nie tylko w Tobie, ale i w całym stworzeniu Twoim, bo nie ma nic takiego, co by wtargnęło z zewnątrz i zepsuło porządek przez Ciebie ustanowiony. A ponieważ w częściach stworzenia pewne szczegóły nie odpowiadają sobie wzajemnie, uważa się je za złe”)[5]. Postrzeganie tego, co się dzieje w świecie, jako „zła” byłoby więc skutkiem – używając terminologii bliższej myśli Wschodu – „niewiedzy”, „błędu poznawczego”.

Augustyn – jak sam pisze – trwał w stanie podobnej niewiedzy, dopóki w szczególnym akcie iluminacji nie objawiła mu się prawda: „Zagłębiłem się i okiem mej duszy […] zobaczyłem ponad tym okiem i ponad myślą moją światło niezmienne. Nie było to światło zwyczajne i widoczne dla każdego ciała. […] I już stało się dla mnie jasne, że to, co ulega zepsuciu, jest dobrem i nie mogłoby ulegać zepsuciu, ani gdyby było najwyższym dobrem, ani gdyby nie było dobrem”[6]. Tak właśnie, w akcie oświecenia, zobaczył Augustyn prawdziwą naturę zła.(dla myśli Wschodu cała ta sytuacja poznawcza byłaby pewnie dość oczywista.)

Jeśli idzie o cierpienie, sprawa nie wydaje się już tak prosta. Jego istnienie pozostaje faktem i nie jest to jedynie jakiś brak. Ten fakt domaga się wyjaśnienia, zwłaszcza iż często cierpią ludzie niewinni, przede wszystkim dzieci[7]. Próbując to wyjaśnić, Augustyn powołuje się już na inny rodzaj argumentów: według niego cierpienie stanowi karę za grzech pierworodny.

Przed podobnym problemem stanął Leibniz. W „najlepszym z możliwych światów” zło stanowi element ogólnej harmonii, a zatem, w gruncie rzeczy podobnie jak według Augustyna, nie istnieje jako zło. Pozostaje jednak pytanie o cierpienie,

---

[4] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1955, s. 138.

[5] *Ibidem*, s. 137.

[6] *Ibidem*, s. 135-136.

[7] Pisał o tym Zygmunt Pucko. Zob. Z. Pucko, *Czy cierpienie ma sens? Teodycea wobec bólu i cierpienia*, Kraków 2004.

pis 2-2009.indd 227 2010-05-27 15:22:08

o tyle trudniejsze, że w rozważaniach Leibniza grzech pierworodny nie może być wyjaśnieniem. Należy więc przyjąć stanowisko mówiącego, iż cierpienie jest dobrem. Ponieważ podobne rozumowanie jest charakterystyczne dla wielu innych tego typu wypowiedzi, zacytujmy je: „Co się zaś tyczy cierpień, zwłaszcza spadających na ludzi dobrych, to uważać należy za pewne, że wychodzą im one na większe dobro i jest to prawdziwe nie tylko teologicznie, ale i fizycznie, jak przykładem tego jest ziarno, które rzucone w ziemię cierpi, zanim plon wyda. A w ogóle można powiedzieć, że cierpienia zrazu złe, okazują się dobre w skutkach, ponieważ stanowią krótszą drogę do doskonałości”[8]. Czy taki wywód przekona rodziców towarzyszących umierającemu dziecku? Należy w to wątpić. Zawarte w *Kandydzie* szyderstwo Woltera, wymierzone w Leibnizowskie przeświadczenie o dobroci świata, wydaje się w pełni uzasadnione.

Paul Ricoeur zwraca uwagę na to, że – kiedy się przypisuje człowiekowi winę (czy może „odpowiedzialność”, gdyż to wyraża prawo *karmana*) – porządek fizyczny zostaje zastąpiony porządkiem moralnym: „Za pośrednictwem odpłaty porządek fizyczny zostaje wchłonięty przez porządek etyczny; zło tkwiące w cierpieniu zostaje syntetycznie związane ze złem zawartym w przewinie, […] Świat zmazy okazuje się światem, który wyprzedza rozdział etycznych i fizycznych fenomenów. Etyka miesza się z fizyką cierpienia, a samo cierpienie nabiera znaczeń etycznych”[9].

Tę pierwotną racjonalizację – uznanie, iż cierpienie jest karą za przewiny człowieka – niweluje jednak historia Hioba. Okazuje się to dość kłopotliwym i nigdy nierozwiązanym problemem w teodycei. Przypomnijmy: Bóg zsyła na swojego wiernego czciciela, pobożnego Hioba, coraz większe cierpienia fizyczne i psychiczne. Ani Hiob, ani jego bliscy nie pojmują sensu tych cierpień. Pozornie chodzi tu o sprawdzenie, czy Hiob wytrwa w swej wierze, jednak pomysł ten wychodzi nie od Boga, lecz od Szatana. A kiedy Hiob zapytuje o powody i cel swego cierpienia, w odpowiedzi pojawia się hymn o potędze krokodyla i hipopotama jako dowód na Bożą potęgę. Tajemnica nie zostaje wyjaśniona, choć oczywiście myśl chrześcijańska wraca do pytania o pochodzenie zła wielokrotnie – od świętego Augustyna po współczesnych myślicieli.

Pełne utożsamienie zła i cierpienia pojawia się w jednym z najbardziej znanych wywodów filozoficznych na ten temat – w *opus magnum* Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*. Tym, co różni jego poglądy od innych badaczy problemu, jest fakt, iż Schopenhauer nie stawia sobie pytania ani o przyczynę, ani o cel zła. W całej swojej ontologii uznaje je za pierwotny i istotowy element bytu, związany z faktem, iż stanowiąca zasadę świata „rzecz sama w sobie”, wola, przejawia się zawsze w formie indywidualnych istnień. To zjawisko można ewentualnie uznać za przyczynę cierpienia (i Schopenhauer niekiedy właśnie tak pisze), ale nie można stwierdzić, dlaczego tak się dzieje, gdyż sama aktywność woli nie posiada przyczyny ani celu. Wola jest „ślepa”, a cała sytuacja – absurdalna.

Według Schopenhauera świat jest tak zły, że gorszy być już nie może, co stanowi odwrócenie Leibnizowskiej teodycei, sprowadzające się do stwierdzenia, że

[8] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, [w:] idem, *O ostatecznym źródle rzeczy*, tłum. J. Domański, Warszawa 1969, s. 240.

[9] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 32.

pis 2-2009.indd 228 2010-05-27 15:22:08

wszystkie żyjące istoty funkcjonują na granicy cierpienia możliwego do wytrzymania, a przekroczenie tej granicy w świecie doprowadziłoby do jego unicestwienia[10]. Wszelkie inne poddawane ocenie elementy – czyny człowieka, jego emocje czy pożądanie – okazują się złe wtedy, gdy prowadzą do cierpienia, czyli zawsze, ponieważ taki skutek mają wszelkie działania człowieka. Ujednostkowienie woli prowadzi do nigdy nieustającej walki „wszystkich przeciw wszystkim". Jedno istnienie trwa tylko kosztem innego, śmierć zaś stanowi mechanizm ślepej woli, która – jako zasada świata – nie ma początku, ani końca, podobnie jak pozbawione początku i końca jest zło.

To przekonanie o nieskończoności cierpienia zmieni się dopiero w poglądach dziś już zapomnianego, ale kiedyś niezmiernie popularnego Eduarda von Hartmanna, kontynuatora pomysłów Schopenhauera, który w swej książce *Philosophie der Unbewusste* przewidywał jeden sposób unicestwienia zła i cierpienia: świadome i zbiorowe samobójstwo ludzkości, a zarazem zniszczenie całego życia na Ziemi. Przyczyną cierpienia pozostaje bowiem fakt, iż Nieświadome, odpowiednik Schopenhauerowskiej woli, w jakimś momencie zyskało świadomość, przejawiając się w jednostkowych odczuwających bytach. Dopiero ich całkowita zagłada zlikwiduje cierpienie. Konkluzja Schopenhauera mówi, że świat jest zły w najwyższym stopniu, tak zły, iż gorszy być nie może. Cierpienie i zło okazują się tym samym i tworzą naturę rzeczywistości. Stawiając pytanie „o źródło zła na świecie, straszliwego, anonimowego, rozdzierającego serce zła, okropnego cierpienia", filozof stwierdza, iż wyjaśnienie stanowi „nierozerwalny związek między istnieniem zła i istnieniem świata", a więc przyjęcie, że wolność nie mieści się w *operari,* lecz w *esse*, z czego wynika „zło, cierpienie i cały świat"[11].

Uznanie życia za „nędzne" i pełne rozpaczy pozwoliło z kolei Pascalowi na stworzenie jego słynnego „zakładu", dotyczącego istnienia Boga; podobnym torem podąża też – równie pesymistycznie oceniający świat – Kierkegaard. Ale w systemie Schopenahauera nie istnieje soteriologia, chociaż pojawia się pojęcie nirwany. Jest ono jednak w jego tekstach tak niejednoznaczne, że nie można na tej podstawie wyciągać żadnych wiążących wniosków, jeśli chodzi o perspektywę ostatecznego wyzwolenia. Lecz jak wiadomo, Schopenhauer nie poprzestaje na tej gorzkiej ocenie rzeczywistości. Istnieją według niego drogi wyjścia z cierpienia, które dokładnie omawia. Są to, mówiąc najkrócej, współczucie (a raczej współcierpienie – *Mitleidung*) oraz kontemplacja estetyczna. Obie drogi wymagają skierowania uwagi na przedmiot inny niż własne „ja", „wypełnienia umysłu" poprzez koncentrację na szczególnym obiekcie, takim jak dzieło sztuki czy krajobraz w przeżyciu estetycznym, czy też cierpienie innej istoty udostępnione w akcie współczucia. Zawsze chodzi tu o wyciszenie się woli, chwilowe odrzucenie indywidualnego „ja". Wszystkie wskazywane sposoby wyciszenia w sobie indywidualnej woli – współczucie, kontemplacja estetyczna czy całkowite wyzbycie się pragnień – prowadzą do jednego: osiągnięcia nirwany jako stanu spokoju, a nawet – co wydaje się pewną osobliwością – stanu błogości.

[10] A.Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 824 i n.

[11] Idem, *Über den Willen in der Natur*, podaję za: J.Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988, s. 201.

pis 2-2009.indd 229 2010-05-27 15:22:08

Schopenhauer przyjmuje też możliwość (co prawda, dostępną nielicznym jednostkom) całkowitego wyrzeczenia się woli, zaniknięcia „ja", likwidującego cierpienie będące wszak rezultatem indywidualizacji woli. Jest to zaniknięcie indywidualnego ja, buddyjski stan nicości. Nie zmienia to, rzecz jasna, oceny sytuacji świata: zło i cierpienie istnieją nadal. Ale, jak ujął to znawca Schopenhauera i jego znakomity tłumacz, Jan Garewicz: „Możliwość zaprzeczenia woli życia […] nie oznacza oczywiście likwidacji zła na świecie, ale dla człowieka, który osiągnął ten szczebel poznania, zło przestaje być ważne, przestaje być atrybutem istnienia, staje się akcydensem. Zło nie zostaje zniszczone w świecie empirycznym, ale przestaje być problemem dla myśli"[12].

Istnieją też stanowiska, według których, ogólnie mówiąc, tożsamość między cierpieniem a złem nie istnieje. Takie ujęcie problemu pojawia się przeważnie w tych systemach filozoficznych, w których to normy moralne wyznaczają pojęcia dobra i zła, wskutek czego o cierpieniu może w ogóle nie być mowy – tak jest na przykład w etyce Kanta. Ponadto można wskazać na istnienie wielu norm moralnych, których naruszenie uważa się za moralnie złe, ale nie wiąże się (w każdym razie – bezpośrednio) z niczyim cierpieniem. Dotyczy to m.in. rygorystycznych zasad określających życie seksualne. Również takie „grzechy główne" jak kłamstwo czy lenistwo, wcale nie muszą prowadzić do czyjegokolwiek cierpienia, gdyż tzw. kłamstwo w dobrej sprawie może kogoś uchronić od bólu, zaś lenistwo bywa bardzo przyjemne. Ponadto nie każde cierpienie stanowi zło, do którego to stwierdzenia jeszcze trzeba będzie powrócić.

W buddyzmie, w którym kwestia cierpienia odgrywa rolę kluczową, właściwie nie występuje problem zła. O tym, że wszystko, co istnieje i odczuwa, doznaje cierpienia, była już mowa w przytoczonych na początku *Czterech szlachetnych prawdach*. Przekonanie o powszechności tego zjawiska wydaje się charakterystyczne dla całej indyjskiej myśli filozoficznej. Ale to buddyzm uczynił z niego problem centralny, dążąc do jego ukazania i znalezienia środków zaradczych (właśnie w celu zrozumienia i wyjaśnienia „prawdy o cierpieniu" Budda rozpoczął swoją długą wędrówkę, zarazem w przenośnym i dosłownym znaczeniu tego słowa). Warto więc tej kwestii poświęcić nieco miejsca[13].

W swoim nauczaniu Budda, który nie odwoływał się jak poprzedzające go szkoły do autorytetu świętych ksiąg – *Wed*, przejął jednak z wcześniejszej myśli Indii szereg pojęć istotnych dla zrozumienia jego koncepcji cierpienia. W całym przekazie jego nauki nie zaistniała nawet potrzeba specjalnego zaznaczania, iż takie przejęcie nastąpiło, ponieważ rola tych idei nie budziła najmniejszych wątpliwości, chociaż ich głębszy sens bywał później modyfikowany i dyskutowany. Tak więc oczywiste wydawało się przekonanie, iż nasz obecny żywot na ziemi nie stanowi jednorazowego epizodu, bo rodziliśmy się już nieskończoną ilość razy, a przed nami jest jeszcze zapewne długi ciąg dalszych wcieleń. Każda żyjąca istota pozostaje uwikłana w „kołowrót wcieleń", co jest nieuniknione, choć niekoniecznie pożądane. Wyraża to sanskrycki termin *sansara,* oznaczający dosłownie „wędrowanie". A ta

[12] J.Garewicz, *op. cit.*, s. 91.

[13] Por.: B. Szymańska, *Wartości etyczne w buddyzmie zen*, [w:] *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, red. M. Kudelska, Kraków 2005.

pis 2-2009.indd 230 2010-05-27 15:22:08

wędrówka, cykl kolejnych wcieleń, będzie trwać tak długo, dopóki kiedyś nie nastąpi ostateczne wyzwolenie – *moksza* (a w późniejszej terminologii buddyjskiej – *nirwana*). Cały ten cykl określa prawo *karmana*, odwieczne i od nikogo niezależne.

Ta nauka pojawia się już w *Wedach* i stanowi jedno z najistotniejszych pojęć w całej myśli Indii[14]. Znaczenie terminu *karman* zmieniało się od początkowego rozumienia go jako „właściwie odprawionego rytuału" po charakterystyczne dla buddyzmu – i to dla wszystkich jego szkół – przeświadczenie, iż każdy czyn (sanskryckie słowo *karman* znaczy właśnie „czyn") niesie określone skutki, które decydują o kolejnych wcieleniach, i że zarówno dobre, jak i złe uczynki mają swoje konsekwencje, od których wolne pozostają tylko czyny ludzi o najwyższym poziomie duchowości. Nasze działania, czy tego chcemy, czy nie, wikłają nas w nieustanny ciąg wcieleń, dopóki nie osiągniemy tego poziomu duchowego rozwoju, który przyniesie nam ostateczne wyzwolenie – *nirwanę*. Prawo *karmana* to prawo odwieczne i nawet, jeśli przyjmuje się istnienie bogów, uważa się, iż pozostaje ono niezależne od nich. Tak więc wszystko, co się człowiekowi przydarza, okazuje się rezultatem jego działań, i tylko on ponosi za to odpowiedzialność. Tak rodzi się cierpienie – nieuchronny element każdego ludzkiego losu.

Należy pamiętać, że – prócz terminu *karman* – istnieje także inne pojęcie o zasadniczym dla buddyzmu znaczeniu, a przy tym – o wiele starsze. Jest to *duhkha,* co tłumaczy się niekiedy jako „cierpienie".

Ale sanskryckie słowo *duhkha* (palijskie – *dukkha*) nie oznacza jedynie bolesnych doznań fizycznych i psychicznych. Powszechność cierpienia należy rozumieć jako nieobecność szczęścia, niedoskonałość, brak wpływu na to wszystko, co się przydarza. Nieszczęściem są narodziny, starzenie się, choroba i śmierć, a także spotkanie z tym, co niemiłe, rozstanie się z tym, co przyjemne, nieosiąganie na stałe tego, czego się pragnie. Charakteryzuje to całość bytu nie tylko ludzkiego, lecz również wszystkich innych odczuwających istot. W tym sensie *dukha* to śmierć i lęk przed nią, a także narodziny (gdyż wikłają nas w *sansarę*), w jakimś sensie też przyjemność, gdyż bolejemy po jej utracie lub martwimy się, że ją utracimy. Dlatego z cierpieniem wiąże się wszystko, co przydarza się człowiekowi, a jego mianem określane są właściwości świata; może więc trafniejsze stają się w tym wypadku takie określenia jak „dolegliwość", „nieprzyjemność", choć ten tekst konsekwentnie będzie powracać do tradycyjnej terminologii (warto tu przypomnieć o analogicznej wieloaspektowości łacińskiego terminu *dolor*).

W skrócie można stwierdzić, iż kolejne cztery prawdy mówią o: cierpieniu (palijskie – *dukkha*), jego powstaniu (*dukkha – samudaya*), ustaniu cierpienia (*dukkha-nirodha*) i o drodze do ustania cierpienia (*dukkha – nirodha – gāmini – patipadā – magga*). Zgodnie z prawdą pierwszą w powszechnym doświadczeniu narzucają się nam cechy świata, które go współkonstytuują i które stanowią synonim *samsary*. Naturą świata jest wszechobecne cierpienie, nieszczęście (*dukkha*), a także nietrwałość (*anitya*), zmienność oraz brak stałego „ja" (*anatman*), brak jakiegokolwiek substancjalnego oparcia.Druga prawda dotyczy przyczyny cierpienia i wikłania się w samsarę, którą pozostaje pragnienie (sanskryckie – *tryszna*), rozumiane jako istot-

[14] Zob. M. Kudelska, *Karman i dharma*, Kraków 2003.

pis 2-2009.indd 231 2010-05-27 15:22:08

ny impuls wszelkich poczynań. Rozwinięciem tego poglądu stało się „Prawo Zależnego Powstawania", objaśniające mechanizm wikłania się i wyzwalania z *samsary*. Są to następujące elementy – warunki: niewiedza (z niej powstają dyspozycje karmiczne), zespół świadomości zmysłowej i świadomości aktywności umysłowej, organizm psychofizyczny, sześć podstaw (pięć zmysłów oraz umysł), kontakt, odczucie, pragnienie, lgnięcie, bytowanie, narodziny, starzenie się i śmierć. Z kolei nirwanę przedstawioną w trzeciej prawdzie rozumiano pierwotnie jako ustanie potoku *dharm* – podstawowych elementów świata, wygaśnięcie pragnień i zanik cierpienia. I wreszcie czwarta prawda mówi, iż wyzwolenie można osiągnąć poprzez podążanie „Szlachetną Ośmiostopniową Ścieżką". Jest to – wyliczmy – właściwy pogląd, właściwa intencja, właściwa mowa, właściwe działanie, właściwy sposób życia, właściwy wysiłek, właściwa uważność, właściwe skupienie (*samadhi*). Mamy tu zatem do czynienia ze zbiorem zaleceń, odnoszących się do odpowiedniego, moralnego sposobu życia oraz postępowania, a dalej – co dla buddyzmu niezwykle ważne – do należytego skupienia i medytacji.

Za przyczynę cierpienia buddyzm uznaje pragnienie. Ale pojawia się jeszcze jedno jego potencjalne źródło. To niewiedza (sanskryckie – *awidja*). Sam termin *awidja* ma wiele znaczeń i dotyczy – w tym wypadku –nieznajomości zarówno „Ośmiostopniowej Ścieżki", jak i natury rzeczywistości. Niewiedza to nieprzyjmowanie do wiadomości faktu, o którym była już mowa, że świat stanowi zespół nietrwałych elementów – *dharm*, że wszystko przemija. My jednak nie uznajemy tego i przywiązujemy się do rzeczy, ludzi, do samych siebie. Niewiedza sprawia, iż powstają w nas pragnienia, których nie możemy ugasić. W ten sposób „niewiedza" powoduje cierpienie. To ona stoi u początku kolejnego wcielania się człowieka, bowiem zdarzenia pozostają powiązane ze sobą, jedno rodzi następne, tworząc nieustanny splot, z którego wyzwolić nas mogą jedynie oświecenie oraz *nirwana*, postępowanie moralne oraz medytacja, pozwalająca na uwolnienie umysłu od przywiązania (jak widać, właściwe postępowania moralne stanowi tu sprawę niezwykle istotną). Porównywanie „Czterech Szlachetnych Prawd" do drogi terapii w medycynie (stwierdzenia istnienia choroby, uznanie, iż ma ona swoją przyczynę, rozpoznanie tej przyczyny, wyleczenie choroby) jest więc w pełni uzasadnione.

Nie mówi się tu (w każdym razie nie w buddyzmie pierwotnym) o radzeniu sobie z poszczególnymi rodzajami cierpienia, stanowi ono bowiem problem całościowy i tylko jako taki można je zlikwidować. Inaczej niż w epikureizmie, w którym świat uznaje się za dobry, a cierpienie stanowi jedynie sprawę ludzkiej świadomości, w buddyzmie pozostaje ono istotnym elementem świata przejawionego. Uwolnienie się od niego wymaga w gruncie rzeczy wydostania się ze świata zjawisk, lecz nie jest to możliwe bez radykalnej zmiany postawy poznawczej, choć oczywiście słowo„poznanie" nie musi oznaczać uzyskania wiedzy dostępnej jedynie na drodze intelektualnej.

Uważa się powszechnie, iż buddyzm, wysuwając na plan pierwszy cierpienie, stał się koncepcją skrajnie pesymistyczną, i tak właśnie na Zachodzie od początku tę religię odbierano. Jeden z wielkich myślicieli trzynastowiecznych Indii, Madhawa, pisał: „To, że przemijająca egzystencja jest tożsama z cierpieniem, jest wspólnym wyrokiem założycieli wszystkich sekt i szkół. Gdyby tak nie było, nie przejawialiby

pis 2-2009.indd 232 2010-05-27 15:22:08

oni takiej żarliwości w usiłowania powstrzymania go i unicestwienia. Musimy pamiętać zatem, że wszystko jest cierpieniem i wyłącznie nim”[15].

A jednak buddyzm nie zaleca kontemplacji cierpienia, choć także nie wyraża rozpaczy z powodu jego obecności w świecie. Przyjmuje je jako nieuchronny element tej rzeczywistości, jaka została nam dana w zwykłym (a więc mylnym) poznaniu, ale to nie znaczy, iż świat, w jakim żyjemy, zasługuje na negację lub pogardę. Pewne nurty buddyzmu, takie jak chiński *chan* oraz japoński *zen*, z ich estetycznym podejściem do rzeczywistości i cała wyrosłą z buddyzmu sztuką, stanowią dowód na to, że prawdziwy wgląd w rzeczywistość prowadzi do jej pełnej akceptacji. Jak pisze współczesny mistrz buddyzmu zen, Tich Nhat Hanh: „Nie istnieje nic, do czego musielibyśmy dążyć. Wystarczy zwrócić się ku sobie i cieszyć oddechem, uśmiechem, sobą samym i pięknem, które nas otacza”[16].

Buddyzm nie postuluje też bierności. Podstawowe cnoty buddyjskie – współczucie i miłość (*karuna* i *maitri*) – wskazują na tak istotny warunek, jak czynny udział w życiu i pomaganie tym, którzy, cierpiąc, takiej pomocy potrzebują. Ze współczesnych badań wynika, że dobroczynność to stosunkowo późny wynalazek Europy[17]. Filozofia grecka nie nawoływała do filantropii. Pierwsze instytucje dobroczynne – szpitale dla chorych –zaczęły na naszym kontynencie powstawać dopiero za panowania Konstantyna. W Indiach, zwłaszcza po upowszechnieniu się buddyzmu, doszło do tego znacznie wcześniej. Za panowania króla Aśoki (ok. 250 p.n.e) istniały już nie tylko domy opieki dla ludzi, ale nawet szpitale dla zwierząt. Zaprzecza to utrwalonemu na Zachodzie stereotypowi, iż buddyzm wobec cierpienia zajmuje postawę bierną, nastawioną wyłącznie na indywidualne wyzwolenie się od niego.

Max Scheler, dla którego problem cierpienia stanowi kluczowe zagadnienie, pojawiające się w wielu jego rozprawach, podkreśla wyraźną opozycję między podejściem Wschodu i Zachodu. Jest to przeciwstawienie dość dyskusyjne, ale wynikające z obecnych w myśleniu Zachodu stereotypów. Warto je zacytować: „W odniesieniu do każdego rodzaju bólu i cierpienia istnieją dwie przeciwstawne drogi, na których się je zmniejsza i usuwa. Jedną jest aktualna walka *zewnętrzna* przeciwko obiektywnym, naturalnym lub społecznym *przyczynom* bólu i cierpienia, zdecydowany „opór przeciw złu” jako obiektywnej właściwości świata. Tą drogą podążała na ogół aktywna i heroiczna cywilizacja *zachodnia*. Druga droga polega nie na usuwaniu zła i przez to dopiero cierpienia z jego powodu, lecz na próbie powstrzymania *cierpienia* (wywoływanego wszelkimi możliwymi rodzajami zła) od wewnątrz – poprzez możliwie całkowite i doskonale umyślne usuwanie mimowolnego, automatycznego oporu, który – jak to już dawno poznali Hindusi – tak samo jak przyczyna zewnętrzna (tzn. obiektywne zło naturalne i społeczne) jest warunkiem istnienia bólu i cierpienia”[18].

---

[15] H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 165.

[16] T. Nhat Hanh, *Każdy krok niesie pokój. Zen w sztuce codziennego życia*, tłum. T. Tyszowiecka-Tarkowska, Poznań 1997, s. 116.

[17] H. Nakamura, *op. cit.*, s. 111.

[18] M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 33.

pis 2-2009.indd 233 2010-05-27 15:22:08

Oczywiście to tylko schemat, w którym (jak na to wskazuje dalszy ciąg tekstu) już samo rozumienie filozofii indyjskiej wymagałoby polemiki (problem zła odnoszony do buddyzmu oraz całej filozofii Indii, w których pojęcie „zła" – jeśli funkcjonuje – posiada odmienne niż w etyce Zachodu konotacje), jednak ten schemat właśnie pozwala trafnie odróżnić dwie drogi „wychodzenia z cierpienia".

Jak już zostało stwierdzone, buddyzm nie udziela wskazówek, jak praktycznie radzić sobie z konkretnym cierpieniem, zwłaszcza tym, które wiąże się z aspektem cielesnym. Nie zmienia to faktu, iż różne szkoły buddyjskie, podobnie jak szkoły bramińskie, dawały wskazówki, jak walczyć choćby z bólem fizycznym. Istnieje wiele opowieści o niezwykłych umiejętnościach wykazywanych przez wielkich mnichów buddyjskich, potrafiących znosić ekstremalne warunki klimatyczne, leczyć choroby i uśmierzać cierpienia innych ludzi, jednak zasadnicze przesłanie buddyzmu pozostaje inne. Zadaniem Buddy było ogólne ukazanie, w jaki sposób cierpienie powstaje i jak powinno się je usuwać. Pozostaje to zarazem możliwością, jak i zadaniem każdego człowieka. Wystarczy, iż odrzuci on „niewiedzę", ujrzy i zaakceptuje świat w jego prawdziwej naturze, w jego nietrwałości. Poznanie to droga do wyzwolenia.

Poznanie jako droga uwalniająca od cierpienia stanowi wątek popularny w całej indyjskiej myśli filozoficznej. Ale przecież nie inaczej było w wypadku starożytnego Zachodu. Wielki znawca tego okresu, Pierre Hadot, dla którego filozofia to „ćwiczenie duchowe", pisząc o hellenistycznych i rzymskich szkołach filozoficznych, zauważa, iż „dla wszystkich szkół filozoficznych podstawową przyczyną cierpienia, zamętu, nieświadomości człowieka są namiętności: chaotyczne pragnienia, wyolbrzymione obawy. Przemożność troski przeszkadza żyć prawdziwie. Filozofia zatem okazuje się przede wszystkim leczeniem namiętności"[19]. Rzeczą mędrca jest rozpoznanie faktu, iż można i należy uniknąć cierpienia poprzez wyzbycie się zarówno pragnień, jak i emocji, a drogę do tego stanowią takie działania, jak medytacja i wyrabianie w sobie właściwej postawy uniezależnienia się od czynników zewnętrznych, samokontroli oraz obojętności (*autarkeia, apateia*). Podobnie jak w buddyzmie, tak i w filozofii antycznej uwolnienie się od cierpienia wynika z rozpoznania jego przyczyn (i te przyczyny ma wskazywać filozofia), a następnie ich usunięcia. Już starożytni stosowali na określenie tej postawy, postulowanej przez stoików, termin „terapia"[20]. Stoicy, Platon i jego następcy, a także – można powiedzieć – cała filozofia grecka widzi w odwołaniu się wyłącznie do rozumu człowieka. uniezależnionego od tego, co cielesne, od namiętności i pragnień, drogę do uwolnienia się od cierpienia, drogę wyzwolenia. Oczywiście, myśl grecka nie jest skierowana na cierpienie, tylko na jego przeciwieństwo: szczęście. A jednak postulat moralny wydaje się w obu drogach podobny – uwolnienie wyzwolenie się od, zaciemniających umysł i przywiązujących do świata rzeczy, pragnień, oczyszczenie, czyste poznanie.

Tak właśnie przedstawia się sprawa cierpienia w epikureizmie. Twórca tego kierunku sądził, iż jedynym celem człowieka powinno być „wyzdrowienie". Służyć temu miał słynny *tetrafarmakon* – „poczwórne lekarstwo", które uśmierzało cztery obawy: przed niemożnością osiągnięcia szczęścia, przed cierpieniem, przed boga-

[19] P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 14-15.
[20] *Ibidem*, s. 15.

pis 2-2009.indd 234 2010-05-27 15:22:08

mi i przed śmiercią. Jak widać, tylko jeden punkt dotyczy tu cierpienia, pozostałe – „niepokoje duszy" – wiążą się natomiast z poczuciem lęku. Ten lęk można usunąć przez uświadomienie sobie, iż: przyjemność łatwo osiągnąć, gniewu bogów ani śmierci nie ma powodu się bać, gdyż bogowie nie wtrącają się do spraw ludzkich, a śmierć – mówiąc w skrócie – nie dotyczy nas.

Przypomnijmy to rozumowanie, bo – choć dosyć znane – uznawane bywa mylnie za odnoszące się ogólnie do cierpienia, co – jak sądzę – stanowi błąd. Tylko ból fizyczny, określony właśnie jako „cierpienie", domaga się innej argumentacji. Bólu nie należy się bać, gdyż albo jest dojmujący i krótkotrwały, albo trwa długo, ale wówczas jest słaby. Jednak ten argument łatwo daje się obalić poprzez proste empiryczne doświadczanie fizycznego cierpienia. Filozofia Epikura nie udziela wskazówek, w jaki sposób da się je fizyczne usunąć lub przynajmniej zminimalizować poprzez opanowanie bólu., choć o tym myślicielu powiadano, iż posiadał takie zdolności. Zresztą z problemem cierpienia fizycznego nie mogli się uporać także i inni filozofowie starożytni. Inaczej podejście do kwestii bólu wyglądało na Wschodzie. Tego rodzaju problem stanowi istotny składnik na przykład filozofii i ćwiczeń jogi, w wyników których można się nauczyć opanowywać, a nawet likwidować ból fizyczny.

„Terapia" Epikura polegała więc na ukazaniu, że lęk nie ma uzasadnienia, że wynika z błędnego rozpoznania sytuacji w świecie i samo zrozumienie tego faktu ma już charakter terapeutyczny. Naturalnym stanem człowieka (inaczej niż w buddyzmie) pozostaje stan szczęśliwości, wystarczy zatem pozbyć się urojonych zmartwień. Pojawia się tu, oczywiście, inna niż buddyjska koncepcja natury ludzkiej, jednak analogie buddyjskie wydają się aż nadto wyraźne. Także w tej koncepcji cierpienie okazuje się złem, które powinno się eliminować. I – zauważmy – również tutaj cierpienie, jako rezultat naszego lęku, stanowi wynik błędu poznawczego. Wystarczy rozpoznać przyczynę, usunąć ją, a człowiek będzie szczęśliwy.

Podobne rozumowanie można prześledzić u stoików oraz cyników. Także oni wskazują na to, że cierpienie zależy od stanu umysłu, i uznają, iż człowiek mądry potrafi, uniezależniając się od pragnień i emocji, uwolnić się od tego stanu.

Tego rodzaju wątki można zresztą dostrzec już u Platona. Także on stawia w swoich pismach postulaty uniezależniania się od spraw tego świata (zwłaszcza w *Państwie* można doszukać się wezwań do „odwrócenia się od świata", „patrzenia z góry" na wszystkie ziemskie sprawy). Mówi się też o „oczyszczaniu duszy", aby mogła dostrzec prawdę, wreszcie – pojawia się wyzwalający ogląd ukazany w *Uczcie*, a przedstawiony też przez Plotyna. Przypomina to buddyjską drogę dochodzenia do takich stanów poznawczych (*samadhi*), w których cierpienie już nas nie dotyczy.

Jak widać, większość kierunków filozoficznych starożytnej Europy, a także Wschodu, uznając cierpienie za doznanie, które może i powinno zostać usunięte, wskazuje na drogę – sądzę, iż można tu przyjąć ten termin – indywidualnego rozwoju duchowego, choć wiedza o tym, jak tego dokonać, może pochodzić z różnych źródeł: z przekazu mistrza-nauczyciela, jakim byli Budda czy też Epikur, a także – z własnej pracy nad sobą, czy studiowania należycie pojmowanej filozofii.

pis 2-2009.indd 235 2010-05-27 15:22:09

W chrześcijaństwie podobne wątki można odnaleźć w pismach Ojców Pustyni. Na ogół jednak religia ta, choć nie neguje możliwości zmniejszania cierpień w życiu doczesnym poprzez pomoc i wsparcie, jakiego w tym celu należy udzielać bliźnim (zapewne z tego wynikał rozwój medycyny), wyzwolenia od cierpienia doszukuje się w wymiarze eschatologicznym: ci, którzy dostąpią zbawienia, będą wolni od bólu, dla pozostałych przeznaczono natomiast cierpienie wiekuiste. Stary spór o łaskę i – w końcu – o naturę zła wobec dobroci Boga dotyczył przecież przede wszystkim właśnie tego ostatniego rodzaju cierpienia.

Przypatrzmy się z kolei bardziej szczegółowo tej sytuacji, w której podejmuje się działalność w celu zniesienia cierpienia. Pojawiają się tu dwie zasadnicze możliwości. Pierwsza z nich to uznanie, iż cierpienie wprawdzie łączy się z ludzką egzystencją, ale jest związane ze sferą przeżywania, dlatego można przyjąć taką postawę, która je zneutralizuje. Chodzi więc o odpowiednie przekształcenie świadomości. Można też przyjąć postawę drugą, mówiącą o tym, że – przynajmniej w konkretnym, materialnym wymiarze – cierpienie pozostaje czymś realnym i trzeba, rozpoznając przyczyny, starać się o jego usunięcie, przynajmniej w pewnym zakresie, dzięki postępowi różnych dziedzin wiedzy (medycyna, farmacja, psychologia, ekologia itd.). W obu wypadkach„co jest niezwykle istotne, cierpienie zostaje uznane za zło, za coś, co nie powinno mieć miejsca, a jego usunięcie stanowi podstawowe zadanie tego, kto taki fakt rozpoznaje).

Do pierwszej grupy zaliczyć należy te poglądy filozoficzne, a niekiedy też religijne, które podejmują się ukazania, na czym polega błąd poznawczy, czyli przyczyna cierpienia, i w jaki sposób można go usunąć, nie zawsze bowiem samo ukazanie tego, że poznanie fałszuje rzeczywistość, wystarczy do zmiany takiej sytuacji. Tak właśnie rzecz ma się w buddyzmie. „Cztery Szlachetne Prawdy" objawione przez Buddę po jego „przebudzeniu" wymieniają przyczyny cierpienia oraz sposoby jego uśmierzenia. Zasadniczą przyczynę – niewiedzę (*awidja*) stanowiącą źródło przywiązania i związanego z tym nieuniknionego dyskomfortu – winno się zastąpić właściwym rozpoznaniem sytuacji człowieka w świecie, a także – podjęciem odpowiedniego działania, „Ośmiostopniowej Ścieżki", co spowoduje ustanie przyczyny i przyniesie kres cierpieniu. Podobnie jest zresztą w koncepcji Artura Schopenhauera.

Do drugiej grupy można zaliczyć stanowiska wszystkich tych filozofów, którzy przyjmują istnienie postępu, jaki wyraża się także (a może przede wszystkim) w znoszeniu cierpienia, zarówno dzięki rozwojowi nauki, jak i poprzez coraz doskonalszą organizację życia społecznego. Takie stanowisko podzielali myśliciele Oświecenia, pozytywista – August Comte, socjaliści utopijni, w jakiś sposób także marksiści, czy wreszcie różnorakie nurty utylitarystyczne. Przeświadczenie, iż zadanie nauki i miarę jej postępu stanowi znoszenie cierpienia, to również szczególne przesłanie medycyny.

Można wreszcie uznać, że nie ma powodu do usuwania cierpienia, ponieważ pozostaje ono czymś pozytywnym. Zwolennicy takiego poglądu wysuwali różne argumenty. Cierpienie może stać się sposobem, w jaki Bóg doświadcza wybranych, ukochanych przez siebie ludzi, chociaż sens tego doświadczenia wydaje się niepojęty. Podjęte dobrowolnie może stanowić pokutę i zmazanie czyjejś winy. Może sprzy-

pis 2-2009.indd 236 2010-05-27 15:22:09

jać duchowemu rozwojowi człowieka, uszlachetniać go, uwrażliwiać na nieszczęście innych, zwiększać jego empatię. Jest to więc sposób na osiągnięcie moralnej doskonałości W niektórych koncepcjach cierpienie – jako skutek czynów z poprzednich wcieleń – okazuje się sygnałem i szansą, aby w następnych życiach uniknąć podobnych błędów – stanowi zatem sposób na uczenie się i doskonalenie w toku wcieleń. Według buddyzmu zen fizyczny ból, jaki mistrz zadaje uczniowi, może tegoż ucznia doprowadzić do nagłego oświecenia, zaś w koncepcji chrześcijańskiej mówi się o cierpieniu ponoszonym dla dobra wyższych wartości: męczeństwo za wiarę, obrona ojczyzny, poświęcenie siebie dla uratowania życia innego człowieka stają się tu szczególnie wartościowe. Najpełniej wyraża takie pojmowanie cierpienia męczeńska śmierć Chrystusa.

Z postacią Chrystusa wiąże się inna jeszcze koncepcja, mówiąca o tym, iż cierpienie stanowi czynnik zbawczy w dziejach ludzkości. Jak głosili polscy mesjaniści, naród polski, który doznał najwięcej cierpień, odegra dzięki temu szczególną rolę w historii wszystkich narodów. W odniesieniu do dziejów powszechnych w szczególny sposób problem ten pojawia się u Hegla. Nie nazywa on wprawdzie cierpienia dobrem. Przeciwnie, kreśli obraz ukazujący dzieje jako „pobojowisko, na którym składano w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnoty jednostek”[21]. Cierpienie okazuje się jednak nierozerwalnie sprzężone z postępem w dziejach i w tym sensie niewątpliwie jest czymś pozytywnym.

Może się też ono stać cennym doświadczeniem sprzyjającym twórczości, inspiracją dla artysty. Często też samo stanowi temat sztuki. Był czas, w którym uważano, iż pewne choroby, takie jak gruźlica czy „obłęd”, szczególnie sprzyjają twórczości. Zgodnie z niektórymi teoriami cierpienie świadczy również o niezwykłości człowieka – stąd niedole artysty, geniusza, pojawiają się jako popularny motyw Romantyzmu oraz przełomu antypozytywistycznego.

Odczuwanie cierpienia wiąże się też – w pozytywny sposób – z ascezą, treningiem sportowym i aktywnym trybem życia. Jest wówczas niejako ubocznym skutkiem wyboru środków prowadzących do określonych celów, jednak, jak się wydaje, w takim wypadku posiada wprawdzie uzasadnienie, lecz nie stanowi samo przez się wartości. Wreszcie – w praktycznym aspekcie – w procesie wychowawczym ostrzega ono dziecko przed niebezpieczeństwem, zaś w medycynie okazuje się cenną – bo pozwalającą na szybkie rozpoznanie i podjęcie terapii – oznaką choroby.

Przypatrzmy się teraz tej ostatniej sprawie[22]. W medycynie mamy na ogół do czynienia z sytuacją, w której przyczyna cierpienia nie zawiera się w świadomości człowieka, lecz wiąże się z jego ciałem: chorobą, kalectwem, bólem fizycznym. Jednak pewna domena tej dziedziny wiedzy – czyli, mówiąc bardzo ogólnie, wszelkie nurty psychoanalizy – w gruncie rzeczy przyjmuje założenia bliskie myśli Wschodu, a więc przekonanie, że za znaczną część dolegliwości człowieka odpowiada nieświadomość i że dotarcie do zawartej tam wiedzy pozwoli na usunięcie tychże. Także i tu zasadniczą sprawą pozostaje wówczas zmiana świadomości, a uzyskanie

[21] G.W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 32.

[22] Zob. B. Szymańska, *Sens i bezsens cierpienia*, „Sztuka leczenia”, 1999, nr 4.

pis 2-2009.indd 237 2010-05-27 15:22:09

wiedzy prowadzi do usunięcia zaburzeń, zarówno psychicznych, jak i – niekiedy – fizycznych.

W stosunku do poprzednio wymienionych stanowisk w wypadku medycyny zachodzi pewna bardzo istotna różnica, której nieuświadomienie sobie stawia często lekarza przed trudnościami, jakich rozwiązać nie może, gdyż problemy z nią związane nie należą w ogóle do obszaru medycyny. Nie jest bowiem zadaniem lekarza – jako przedstawiciela konkretnej dyscypliny naukowej – rozstrzyganie problemu pochodzenia oraz ontologicznego statusu cierpienia. Jeśli to czyni, wykracza poza obręb zarówno problematyki, jak i metody badawczej swojego zawodu. Pozostając na stanowisku naukowca lub praktyka, lekarz nie stawia przed sobą problemów natury ontologicznej czy metafizycznej, a uznanie przezeń cierpienia za nieusuwalną cechę egzystencji byłoby istotnym zaprzeczeniem celu i obowiązku terapii. Zadanie lekarza stanowi przede wszystkim rozpoznanie konkretnej przyczyny jednostkowego cierpienia fizycznego, zlikwidowanie zakłóceń w funkcjonowaniu organizmu, usunięcie bólu. Domeną medycyny jako nauki pozostaje przede wszystkim badanie tych konkretnych przyczyn cierpienia i do tego dysponuje ona własną metodologią, a także aparatem poznawczym. Na lekarzu ciąży obowiązek rozstrzygnięcia, jaki rodzaj i stopień fizycznego cierpienia jest niezbędny (jako sygnał choroby, informacja o nieprawidłowościach czy jako objaw nieuchronnie towarzyszący zabiegowi operacyjnemu), i podjęcie starań o to, aby każdy inny niż ten niezbędny rodzaj i stopień bólu został niezwłocznie usunięty, a także – czy bolesny lub okaleczający zabieg stanowi warunek wyzdrowienia albo chociaż zachowania dotychczasowego stanu zdrowia, czy też jest on zbędny, choćby dlatego, że stan pacjenta nie rokuje już nadziei na poprawę.

Przy tym sytuacja współczesnej medycyny wydaje się na tyle odmienna, że nie ma już konieczności, przed jaką stawał Epikur i jego współcześni, czyli „rozumowego" oswajania bólu, który nie daje się usunąć. Żeby uprzytomnić sobie ten problem, warto zapamiętać, że aż do XIX wieku nawet taki prosty dziś zabieg, jak leczenie czy usunięcie zęba, wiązał się z ogromnym bólem. Środki, jakimi dziś dysponuje medycyna, pozwalają natomiast na usunięcie niemal każdego rodzaju bólu. Zwiększa to odpowiedzialność lekarza, który – właśnie z racji swojego zawodu – musi uznać, że każde wywołane zaburzeniem zdrowia cierpienie jest złem, choć niekoniecznie w sensie moralnym. Jest to jednak zawsze zakłócenie jakiegoś prawidłowego, wzorcowego stanu rzeczy. Zadanie terapii polega na przywróceniu prawidłowego stanu rzeczy lub na jego zrekonstruowaniu, jeśli uszkodzenie było dane „od początku", – wrodzone albo bardzo wcześnie nabyte. Bywa też jednak – i to nierzadko – iż lekarz równocześnie ma do czynienia, z czymś, co starożytni określali jako „cierpienie „duszy": z nieuleczalną chorobą, trwałym kalectwem, perspektywą rychłej śmierci. Wtedy właśnie staje przed nimi problem, którego rozstrzygnięcie wykracza poza wiedzę, jaką daje mu jego dyscyplina. Na ogół radzi sobie wówczas, jak potrafi – kierując się intuicją, swoim światopoglądem lub system religijnym, niekiedy staje się również filozofem – dyletantem. Często dzieje się tak z lekarzami i psychologami, którzy mają do czynienia z sytuacjami terminalnymi. Być może w procesie kształcenia medycznego cała ta problematyka powinna znaleźć swoje miejsce, aby

pis 2-2009.indd 238 2010-05-27 15:22:09

w każdym wypadku wybory, jakich dokonują, próbując zrozumieć i złagodzić ból, na który nie ma już rady, były świadome.

Toczy się obecnie – bardzo emocjonalnie nacechowana – dyskusja na temat prawa do przerwania tzw. „uporczywej terapii", kiedy stanowi ona jedynie przedłużanie cierpienia, zarówno psychicznego, jak i fizycznego. W wypadku uporczywej terapii naruszającej świadomą wolę pacjenta to lekarz podejmuje za niego decyzję; sam musi uznać, co jest mniejszym złem. Takie wybory często mają odniesienia religijne, choć – historycznie rzecz biorąc – sprawa ta nie wydaje się jasna. W zamierzchłych czasach wolno było na przykład dobijać śmiertelnie rannych rycerzy na polu bitwy, by oszczędzić im cierpienia (stosowany w takich sytuacjach sztylet nosił wiele mówiącą nazwę: „mizerykordia"). Wolno także i teraz w sytuacjach terminalnych odmówić poddania się terapii, o ile tylko pacjentowi uda się to w porę zrobić. Cały ten problem okazuje się stosunkowo nowy dlatego, że nigdy wcześniej medycyna nie stwarzała możliwości utrzymywania czegoś w rodzaju życia ciała przy nieodwracalnie zniszczonej świadomości. Dziś szokuje nas znane stanowisko Platona domagającego się nieleczenia bardzo chorych ludzi. Powoływał się przy tym na Asklepiosa, który „uważał, że nie powinno się leczyć człowieka, który nie potrafi sam przeżyć ustalonego okresu, bo to się ani jemu, ani państwu nie przyda"[23]. Oczywiście w radykalnym platońskim dualizmie, gdzie ciało jest „grobem" i „więzieniem" duszy, źródłem jej dolegliwości, wyzwolenie się z niego staje się czymś pożądanym. Jeśli ciało przestaje być sprawnym narzędziem, to nie ma sensu troska o nie. Przy obecnym, holistycznym traktowaniu człowieka problem okazuje się jednak niesłychanie trudny i zapewne nieprędko zostanie rozstrzygnięty. Jednak – jako terapia – medycyna nigdy nie powinna głosić apologii cierpienia, uznając że – jeśli w wypadku cierpień towarzyszącym zabiegom jest ono nieuniknione – trzeba odwoływać się do etyki wyboru mniejszego zła. Istotne dla medycyny, jako przede wszystkim terapii, powinno stać się uznanie, iż każde cierpienie jest złem i nie jest zdaniem lekarza zgoda na jego utrzymywanie czy też usprawiedliwianie.

Spróbuję teraz uporządkować najważniejsze stanowiska dotyczące istoty cierpienia:

1. Cierpienie jest uzasadnione poprzez arbitralną decyzję Boga (Bóg tak chce).
2. Bóg zsyła cierpienie, by poddać człowieka próbie.
3. Cierpienie stanowi karę za popełnione czyny, wymiar Bożej sprawiedliwości. Powyższe koncepcje nie tłumaczą, dlaczego na przykład cierpią małe dzieci (które przecież nie popełniły nic złego i nie są świadome, więc nie mogą być poddawane próbie – dotyczy to także zwierząt), ani nie wyjaśnia celu cierpienia, jakim jest wiekuiste potępienie[24] (dzieci często swoją chorobę uznają za karę za zrobienie czegoś złego. Jak negatywny wpływ może to wywrzeć na psychikę ciężko chorych ludzi, mogą opowiedzieć opiekujący się nimi lekarze). Nie wiadomo też, dlaczego Bóg nie rozdziela cierpienia równomiernie: niektórzy dobrzy ludzie doznają go w nadmiarze, inni, często niegodziwi, są od niego niemal wolni.

[23] Platon, *Państwo*, t. 1, tłum. S. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 147.
[24] Pisał o tym zajmujący się problemem cierpienia chorych dzieci Zygmunt Pucko. Zob. Z. Pucko, *op. cit.*

pis 2-2009.indd 239 2010-05-27 15:22:09

4. Cierpienie może też być spowodowane wyłącznie przez samego człowieka, na przykład przez nieprzyjmowanie do wiadomości faktu, iż cierpienie stanowi integralny element świata, choć jego charakter (i świata, i cierpienia) pozostaje nierzeczywisty. Jako skutek złych czynów, cierpienie może okazać rezultatem działania bezosobowego *karmana*. Tu problem staje się bardziej skomplikowany. O ile uzna się, iż jest to rezultat karmicznych skutków poprzednich czynów, wówczas nabiera ono sensu, lecz nie wynika z tego, iż musi ono zostać zaakceptowane. Może też ono być stopniowo eliminowane na drodze indywidualnego rozwoju.
5. Cierpienie stanowi integralny składnik świata, którego natura jest dwoista, a jego twórcą jest zły Bóg. Tak głoszą religie dualistyczne, takie jak zoroastyzm zoroastryzm, mazdaizm, manicheizm, różne nurty gnozy oraz czy herezja katarów.
6. Cierpienie integralnie wiąże się z rozwojem w dziejach ludzkości – tak jak u Hegla. Jest ono czymś nieuchronnym jako istotny element postępu (modyfikację takiego poglądu stanowi przekonanie, iż miarą postępu w dziejach ludzkości jest właśnie eliminacja cierpienia – taki pogląd głosiły: Oświecenie, koncepcje pozytywistyczne, w jakimś sensie również marksizm).
7. Istnieją koncepcje, w których przyjmuje się, iż cierpienie jest czymś pozytywnym, jest dobrem.
8. Cierpienie według niektórych systemów jest ze swej natury bezsensowne. W najskrajniejszej wersji taki pogląd wyrażał w swoich pracach Artur Schopenhauer, a także jego mniej znani następcy – Eduard von Hartmann oraz Philipp Mainländer – Wola czy Nieświadome, które stanowią przyczynę cierpień odczuwających stworzeń, same są „ślepe" i bezosobowe, nie można ich zatem ani oskarżać, ani liczyć na ich pomoc. W gruncie rzeczy podobne myśli można odnaleźć w egzystencjalizmie z jego pojęciem „absurdu".
9. Cierpienie ma jakiś sens, ale nie jest on rozpoznawalny.. Jego istnienie w świecie wynika z woli Boga, ale nie wiadomo, dlaczego Bóg tak chce, albo też stanowi ono rezultat prawa *karmana*, choć nie wiemy, dlaczego takie prawo istnieje.
10. Wreszcie samo pytanie o przyczyny istnienia cierpienia w świecie jako ogólnego problemu filozoficznego można uznać za pytanie źle postawione – dowodzą tego neopozytywizm oraz filozofia analityczna. Oczywiście nie wyklucza to uznania, iż badanie przyczyn niedoli ludzkiej i jej różnych rodzajów, a także szukanie sposobów jego usunięcia ma sens (kierunki pozytywistyczne, utylitaryzm). Od XVIII wieku pojawiają się propozycje, aby – nie zadając pytań metafizycznych – poprzez postęp i wzrastającą wiedzę eliminować cierpienia w społeczeństwie. Wszelkie rozwiązania pragmatyczne prezentują takie właśnie podejście.

Jak sądzę, ostatnia z wymienionych postaw jest najczęściej zajmowana przez medycynę jako dziedzinę naukową i zarazem terapię w szerokim znaczeniu tego słowa. To stanowisko w szczególny sposób przekształca się w charakterystyczne dla epoki ponowczesnej przeświadczenie, że – podobnie jak śmierć – cierpienie jako fakt społeczny nie powinno mieć miejsca. Rodzi to tak charakterystyczne postawy, jak przemilczanie cierpienia, odsuwanie się od ludzi, których ono dotknęło, lub pokazywanie go w pozornie realistyczny, jednak daleki od rzeczywistości sposób. Pojawiają się jednak również głosy mówiące, że być może w czasach przenikania

pis 2-2009.indd 240 2010-05-27 15:22:09

się kultur obie drogi – aktywnej działalności na rzecz znoszenia cierpienia charakterystycznej dla Zachodu i indywidualnej drogi przekształcania własnej świadomości właściwej dla Wschodu – okażą się równie ważne i użyteczne. Już wiele lat temu Max Scheler pisał o zacieraniu się różnic: „Zacieranie to dotyczyć będzie przede wszystkim różnic pomiędzy podstawowym ideałem *aktywnego* w świecie zewnętrznym «bohatera», a rozpowszechnionym głównie w Azji, występującym najdobitniej w południowym, pierwotnym buddyzmie, ideałem „mędrca", *znoszącego* cierpienie i zło istnienia oraz przeciwstawiającego się im dzięki sztuce znoszenia, „niestawiania oporu". […] Do sfery istotowej człowieka przynależy bowiem zasadniczo możność likwidowania każdego cierpienia i zła, począwszy od najprostszych cielesnych bólów po najgłębsze cierpienia duchowej osoby, zarówno od *zewnątrz*, poprzez przekształcenie wywołujących je zewnętrznych bodźców, jak i od *wewnątrz*, poprzez likwidację naszego popędowego oporu przeciwko bodźcowi, krótko mówiąc – poprzez sztukę *znoszenia*"[25].

[25] M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 218-219.

pis 2-2009.indd 241 2010-05-27 15:22:09

pis 2-2009.indd 242 2010-05-27 15:22:09

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Piotr Mróz, Grzegorz Gruca

INSPIRACJE INTELEKTUALNE TEORII KULTURY I SPOŁECZEŃSTWA HERBERTA MARCUSEGO

Podejmując próbę całościowej oceny czy też syntetycznego ujęcia teoretycznych i praktycznych osiągnięć Instytutu Badań Społecznych, szerzej znanego jako Szkoła Frankfurcka, historyk idei staje przed niebagatelnym problemem zarówno natury metodologicznej, jak i merytorycznej. Z perspektywy początku XXI wieku (chociaż – jak powiadał M. Foucault – ów moment czasowy przejścia *epistem* czy *dyskursów*, ich wzajemne *displacement* jest niemal niemożliwe do precyzyjnego uchwycenia) złożony i bogaty dorobek badaczy oraz myślicieli tej rangi, co Adorno, Horkheimer, Benjamin, Fromm, Lowenthal i – oczywista – Marcuse, wydaje się czymś definitywnie domkniętym, ale bynajmniej nie martwym, o czym zaświadcza chociażby utrzymywana w tej aurze myślowej działalność Habermasa. Posługując się teoriomnogościowym terminem „domknięty", wskazujemy na określoną możliwość dokonania wiążących ocen, ewaluacji zmierzających do uznania danego zjawiska za trwały, niekwestionowalny wkład w dziedzictwo zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficzno-socjologicznej[1].

W przypadku Szkoły Frankfurckiej sam materiał badawczy, skompletowane już *oeuvre*, rezultat ponad pięćdziesięcioletniej działalności intelektualnej, mierzy się dziełami najwyższej próby. Począwszy od bardzo technicznych, „marksistowo-psychoanalitycznych", „weberowskich", czy „mannhaimowskich" prac (krąg socjologii wiedzy i teorii społecznych w dobie industrializacji) po z roku na rok ukazujące rosnącą niezależność od wszelkich wpływów i zapożyczeń badania, mamy tu do czynienia z twórczością niekwestionowalnie oryginalną, zmieniającą paradygmat humanistyki rozumiejącej czy też hermeneutyki społecznej, z pracami interpretującymi i reinterpretującymi nie tylko znaczący dorobek myśli europejskiej, ale – co

[1] C. Humphries, *Estetyka w Szkole Frankfurckiej,* [w:] *Estetyki filozoficzne XX wieku*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2000.

pis 2-2009.indd 243 2010-05-27 15:22:09

cenniejsze – sam kontekst, podłoże, bazę wszelkich zjawisk oraz tendencji, które to „frankfurtczycy" uznali za wymagające krytycznej analizy i opisu.

Prace okresu „niemieckiego" (Republika Weimarska), następnie emigracyjnego (pobyt w Stanach Zjednoczonych) wpisały się na trwałe w całokształt myśli XX wieku. Trudno kompetentnie czy „rozumiejąco" podchodzić do problematyki historyzmu (dziejowości), zmiany, trwałości, „całości" (*Totalität*) i prób jej pojęciowego uchwycenia, świadomości społecznej i jednostkowej czy wreszcie zrozumieć takie twory jak ideologie, wszelkie mistyfikacje, nowoczesne mitologie, fenomeny kultury oraz sztuki (w tym dziale frankfurtczycy okazują się wytrawnymi przewodnikami po jakże zagmatwanych szlakach naszej współczesności) bez odniesienia się do dorobku tego kierunku. Stąd też, tak dipolarne (pod względem treści i formy) dzieła stanowiące, *nota bene*, ekspresję różnorodnych osobowości twórczych (w sensie ustalonym przez Diltheya), jak *Dialektyka negatywna, Minima moralia, Eros i cywilizacja, Człowiek jednowymiarowy, Dialektyka Oświecenia* albo porażające ogromem Benjaminowskie *Pasaże*, by poprzestać jedynie na tych najbardziej znanych przykładach, wskazują niezbicie nie tylko na bogactwo i różnorodność ich dokonań, ale także – co postaramy się wykazać – ciągle żywotną aktualność głoszonych i bronionych przez szkołę tez[2].

Dodajmy jeszcze w ramach tych wstępnych uwag, iż dla większości polskich badaczy – historyków idei jeszcze nie w tak odległej przeszłości – zajmowanie się pracami z kręgu tej szkoły musiało być z konieczności uwikłane w kontekst polityczno-ideologiczny. Wymagało to nie byle jakiej ekwilibrystyki intelektualnej: bowiem jedno, choć przecież nie jedyne, ze źródeł inspiracji frankfurtczyków stanowiła doktryna marksistowska, a ta przecież – jak doskonale pamiętamy – w różnych natężeniach i z dialektycznie zmieniającą się siłą „perswazji" domagała się uwzględnienia, włączenia w tej czy innej formie do niemal każdego dyskursu. Szkopuł w tym, iż Marcuse, Adorno, Horkheimer, czy Benjamin traktowali samo dzieło Marksa, z którego obficie korzystali, podobnie jak i z rozmaitych „reakcji" na marksizm w postaci dorobku Lukasa, Gramsciego, Lenina, Trockiego i Blocha, z właściwą sobie dozą krytycznego podejścia. A ów niemal powszechnie panujący wymóg uwzględnienia oficjalnie zinterpretowanej nauki marksizmu-leninizmu w różnych postaciach – od dialektyki po materializm krytyczny – z konieczności prowadził do oficjalnie akceptowanej wersji, słowem – do upartyjnienia wykładni przesłania Szkoły Frankfurckiej: stonowania jej ostrych, niekiedy bezpardonowych polemik z tym, co przedstawiciele kierunku uznawali za wręcz fałszywe czy też intelektualnie szkodliwe. Godzenie z całą mocą we wszelkie postaci skostniałej ortodoksji, w usankcjonowane przez „opresyjną" władzę paradygmaty poznawcze obowiązujących schematów stało się dla „frankfurtczyków" metodą działania.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie – na tle założeń doktrynalnych Szkoły – marcusowskiej filozofii kultury, ze szczególnym uwzględnieniem wątku psychoanalizy, która – podobnie jak egzystencjalistyczny marksizm – została przez Marcusego potraktowana jako swoiście ujęta *hermeneutyka redukcyjna* – hermeneutyka, której twórca *One dimensional man* nadał szczególną rangę w trakcie odrzu-

[2] R. Różanowski, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław 1997.

pis 2-2009.indd 244 2010-05-27 15:22:09

cania z gruntu fałszywej, pozytywistycznej, oświeceniowej mitologii wypaczającej adekwatny obraz natury człowieka: jego statusu jako bytu wolnego i zdeterminowanego, zarówno spontanicznego, jak i odtwórczego, biernego i aktywnego; wreszcie człowieka jako istoty, która utraciła słuszną orientację co do skali oraz sensu swych potrzeb. Odniesienie marcusowskiej dyskusji z psychoanalizą (nie tylko w ujęciu Freuda) do syntetycznie ujętych poglądów *Frankfurter Schule* ma tutaj – jak mniemamy – głębokie uzasadnienie. Po pierwsze, sam Marcuse, będąc jedną z najżywszych osobowości twórczych w gronie tych myślicieli, podziela nie tylko generalne (bo o takich da się pełnoprawnie mówić w kontekście całości dorobku frankfurtczyków) założenia, tezy wyjściowe tych badaczy, ale stanowi również wręcz symboliczny przykład (*epitome*) losów Szkoły. Od okresu Republiki Weimarskiej aż po sławetną dyskusję w latach 60., która przybrała wręcz dramatyczna formę, Marcuse żywo doświadczy wszelkich przypadłości i niespodzianek losu, jakie od początku przytrafiały się Instytutowi oraz jego członkom. Po początkowym, trwającym niespełna 5 lat okresie w miarę niezależnych badań nad ekonomiczno-duchowym stanem społeczeństwa oraz kultury, nad dialektycznym rozwojem sił wytwórczych i „konsumenckich", oddziaływań ideologii zarówno na świadomość indywidualną, jak i zbiorową, członkowie Szkoły zaczęli żyć pod presją bezpośrednio rosnącego zagrożenia, jakie niósł ze sobą faszyzm. Jego nacjonalistyczna mitologia miała już wkrótce opanować każdą sferę życia społecznego; wpłynąć na teorię oraz praktykę w mikro – i makroskali (Adorno). Najdzikszą z możliwych form przemocy aplikowano społeczeństwu pod postacią tzw. „czystości rasy"; brutalnego antysemityzmu i germanizmu. To zagroziło wręcz fizycznej egzystencji większości z Frankfurtczyków i skazało ich na wieloletnią emigrację.

Lata amerykańskie zdecydowanie wpływają na samą metodę badań, podsuwają również nowy, fascynujący, ale i przecież „niebezpieczny" materiał badawczy. To właśnie uwarunkowania cywilizacji i kultury po „tamtej stronie" wskażą Marcusemu szeroką i ryzykowną perspektywę odniesień, które z myśliciela o klasycznym rodowodzie europejskim przekształcą go w ogólnoświatowego proroka buntu przeciw wszelkim uniformizacjom i zniewoleniom charakterystycznym dla wysoko rozwiniętej cywilizacji technokratycznej, cywilizacji rządzonej przez bezwzględną zasadę „technologicznej wydajności". Marcuse podda druzgocącej krytyce stan rozwoju, a raczej antyrozwoju nieszczęsnej i otumanionej jednostki, by przedstawić – w pisanych już po angielsku rozprawach – program odrodzenia podmiotu oraz postulat jego realizacji w mającej powstać nowej kulturze, uwzględniającej przede wszystkim zarzucony i zapoznany od dziesiątków lat, od tzw. Oświecenia, ideał szczęścia wyparty przez ideał Rozumu[3].

Jest rzeczą oczywistą, iż nawet pobieżne przedstawienie głównych założeń Szkoły wyrasta poza ramy niniejszego artykułu. Z drugiej strony nie sposób rzetelnie przedstawić wykładni marcusowskiej filozofii kultury bez odwołania się do szerszego tła – czyli tego, co opatrujemy mianem „programu" *Frankfurter Schule*. Za jego naczelną przesłankę (obejmującą teoretyczne i praktyczne działania poszczególnych członków) wypada uznać projekt postawienia tamy wszystkim tym

[3] B. Frydryczak, *Estetyki oporu*, Zielona Góra 1998.

pis 2-2009.indd 245 2010-05-27 15:22:09

tendencjom (zrodzonym jeszcze w XVIII i XIX wieku w okresie żywiołowej industrializacji), które bezpośrednio zagroziły samostanowieniu (ekonomicznemu i kulturalnemu) człowieka, szczęściu (odwołanie się do zasady przyjemności, freudowskiej *Lust Prinzip*) oraz równości społecznej (zniesienie wyzysku klasowego), czyli – temu wszystkiemu, co jednoznacznie przeszkadza społeczeństwu w osiągnięciu harmonijnego rozwoju. Stwierdziwszy, że ludzkość – miast angażować się w tworzenie ludzkich warunków życia – pogrąża się w nowej formie barbarzyństwa, Adorno i Horkheimer w bardzo krytyczny sposób analizują kulturowe mechanizmy dominacji w społeczeństwie zachodnim. Terminem kluczowym okazuje się tutaj słowo „krytyczny" – obejmuje ono zarówno wspomnianą już dipolarność *oeuvre*, jak i osobowości twórczych frankfurtczyków, co więcej – stanowi bezpośrednie nawiązanie do źródła (jakże przecież formatywnych) inspiracji Szkoły. Nazwijmy je, za niektórymi badaczami przedmiotu, odniesieniem do „mistrzów podejrzeń", tj. do Marksa, Nietzschego oraz Freuda, a poprzez zwrot ku socjologii wiedzy i humanistyki rozwijanej przez lewicę heglowską i neokantyzm – także do Rickerta, Simmla i Webera.

Zwrócenie się w stronę – odrzuconej przez Pozytywizm – historyczności, dziejowości badań, uchwycenia fenomenu spontanicznie kształtującego się życia, odegrało u Frankfurtczyków kolosalną rolę. Zakwestionowali oni bezzasadne roszczenia wszelkiej maści pozytywizmów, szerzących wręcz bałwochwalczy kult nauk przyrodniczych, nauk „pozytywnych" mających zapewnić niczym nieskrępowany postęp. Obejmował on sferę „bytu obiektywnego" (inny rodzaj bytowości był jedynie urojeniem, fantasmagorią czy psychiczną hipotezą), fakt „twardy" i wymierny, tj. sferę przyrodniczą, usuwając w cień subiektywne, podmiotowe uwarunkowania procesów poznawczych. Co więcej, ta ślepa wiara w ideę postępu – podkreślają wielokrotnie frankfurtczycy – oraz bezkrytyczne potraktowanie działań Rozumu funkcjonalnego i instrumentalnego (idea zrodzona w Oświeceniu) minimalizują, o ile wręcz nie niwelują, spontaniczności, względnie – wolności-podmiotu-w-sytuacji. Obrana przez Adorna czy Benjamina orientacja na „historyczność" miała umożliwić pełną analizę rozkładu sił: wszelkich konfliktów, gry i interakcji stosunków wytwórczych, które – jak sądzą przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej – formują człowieka, jego byt społeczny i indywidualny, jego świadomość oraz relacje z innymi i z „obiektywną" (zastaną, transcendentalną) rzeczywistością.

Odejście od paradygmatu pozytywistycznego pozwoliło frankfurtczykom na postawienie zaangażowanej w wir wydarzeń diagnozy społeczeństwa, ujmowanego procesualnie, z uwzględnieniem wszelkich sprzeczności, konfliktów, ścierania się ze sobą rozmaitych sił, zmian i „przekroczeń". W trakcie przeprowadzania tak zorientowanych analiz niejako naturalnym sojusznikiem – o czym już wspomniano – okazuje się wykładnia marksistowska, a konkretnie: krytyczny sposób potraktowania takich form ideologicznych, świadomościowych, które z założenia mają wpłynąć na odgórnie ustalone, wręcz narzucone przez dany typ nadbudowy rozumienie, interpretację stosunków społecznych. Mamy tu na myśli marksistowską krytykę ideologii, który to wątek odnajdujemy w wielu pracach frankfurtczyków. Wrzucenie – by posłużyć się stosowanym wielokroć przez Marcusego terminem heideggerowskim – w sytuację, historyczność, wyłonienie się świadomości w wyniku oddziaływań,

pis 2-2009.indd 246 2010-05-27 15:22:09

niepowtarzalnych uwarunkowań określonego bytu, umieszczenie jednostki w środku, by tak powiedzieć, interakcji często sprzecznych, „skonfliktowanych" ze sobą sił oraz uczynienie człowieka elementem aktywnym, a nie biernym w historii – wszystko to domaga się stworzenia bezwzględnie rzetelnego, przystającego do faktycznego stanu rzeczy „obrazu", który poprowadzi do wiedzy ujmującej rzeczywiste mechanizmy tworzące ludzki świat, otaczającą człowieka (szeroko pojętą) rzeczywistość. Stąd też wyłania się konieczność „odczarowania" świata (by przywołać słynne pojęcie Webera), odkłamania go.

Adorno, Benjamin, Horkheimer i Marcuse, podążając tropem marksistowskich krytyk, uznają ideologię, czy też raczej ideologie, za duchowe, intelektualne twory, za którymi ukrywa się zawsze coś innego, coś od nich różnego. Innymi słowy, Marks, a później Mannheim, dążyli do ujawnienia prawdziwej treści doktryn politycznych, światopoglądów, a przede wszystkim religii oraz współczesnych form mitologii. Ideologie nie są niczym innym, jak swego rodzaju mistyfikacjami powołanymi do społecznego istnienia, fabrykowanymi w celu obrony żywotnych interesów danej klasy społecznej. Dla wymienionych myślicieli ta klasa to mająca zejść z areny dziejów burżuazja wraz z jej światopoglądem oraz powołanymi przez nią instytucjami, nauką i sztuką. Pokrótce: te z gruntu zafałszowane, kłamliwe, sfetyszyzowane zjawiska, doktryny duchowe, prawne i polityczne, tworzą pewną istotę myślną, ale niemającą realnego korelatu w rzeczywistości empirycznej, w obiektywnym świecie. *Novum* analiz marksistowskich, kontynuowanych przez Horkheimera i Marcusego, polegało na wyeksponowaniu faktu, iż pomimo fałszywości, owej czasami nie w pełni uświadamianej mistyfikacji (stwarzanej przez zawarte w ideologiach treści) ideologie pozostają *par excellence* odbiciem (tym razem realnym, prawdziwym) samego człowieka występującego w stosunkach społecznych. A skoro tak, to te – jak mawiał Marks – stawiające wszystko na głowie hybrydy myślowe w jakiejś niezbyt odległej perspektywie czasowej utracą swą nieprzejrzystość, fetyszyzacje, oraz zniekształcenie ideologiczne[4]. Nastąpi to wtedy, gdy pozbędziemy się ciężaru idealistycznej szarlatanerii, gdy „zaczniemy wstępować z ziemi do nieba", a ów zatracony stosunek prawdy i rzeczywistości zostanie na nowo przywrócony. Przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej włączą do swego programu krytyczno-badawczego tę podniosłą, ale utopijną dewizę metodologiczną filozofii marksistowskiej. Należy, jak podkreślają, za punkt wyjścia filozofii i doktryn zorientowanych na ontologię bytu społecznego, na teorie poznawcze, aksjologię, etykę i estetykę, wziąć ludzi działających rzeczywiście, z uwzględnieniem realnych procesów życiowych. Jedynie na takiej podstawie można zrekonstruować niezafałszowany obraz „ideologicznych odbić", bowiem „świadomość nie może być nigdy niczym innym jak świadomym bytem, a byt ludzki to rzeczywisty proces życiowy". Trzeba zatem powrócić do niezafałszowanej, niewyobcowanej i uwolnionej od groźnych, antyhumanistycznych form fetyszyzmu (występujących prawie we wszystkich regionach ludzkiej rzeczywistości), powrócić do sfery samostanowienia jednostki – do jej wolności-w-świecie. Projekt oświeceniowy – proponujący nową mitologię w miejsce „starej" – doprowadził do niebezpiecznego stanu w kulturze i cywilizacji europejskiej. Dążąc, tak jak uczy-

[4] M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

pis 2-2009.indd 247 2010-05-27 15:22:09

nił to racjonalista wszechczasów – Hegel, do zniwelowania sprzeczności i napięć w świecie, nauka (sfera poznania) „pragnie" zawładnąć całością, zapanować nad każdym aspektem podmiotowo-przedmiotowym, uznając, iż jedynie całość oraz ustanowiona przemocą tożsamość myśli i rzeczywistości (pojęcia i bytu) eliminuje każdy odruch sprzeciwu (nie mają przecież prawa pojawić się jakieś niestotalizowane fragmenty w filozofii ekonomii czy sztuce). Ta uzurpacja i przemoc Rozumu instrumentalnego (totalnie skompromitowanego w haśle *Arbeit macht frei* widniejącego u wrót dwudziestowiecznego piekła) napotyka na jakże zdecydowany opór frankfurtczyków. „Odmienione" pojęcia (tzw. mikrologia Adorna) mają za zadanie wspomagać wszelkie funkcje poznawcze, uwolnione od wpływów „nowoczesnych", post-oświeceniowych mitologii.

Heglowsko-marksowska mediacja, oczywista, w formie dopasowanej do stanów świadomości w XX wieku, stosowana zarówno przez Adorna, Horkheimera, jak również Marcusego, zapośrednicza urzeczowioną i daną bezpośrednio powierzchnię rzeczywistości, analizowaną, przedstawianą i interpretowaną przez ekonomię oraz socjologię[5]. Czyni się tak – w ramach teorii krytycznej – przede wszystkim w celu rozpoznania (*Amerkennung*), a następnie podniesienia takiego rozpoznania do poziomu samoświadomości, tj. uruchomienia tkwiących immanentnie w „obiekcie" tendencji do samorealizacji (taki proces musi zostać „uchwycony" przez dopasowujące się do dynamicznego stanu rzeczy – pojęcia). Co ważniejsze, mediacja według Szkoły Frankfurckiej zostaje uposażona w działania prowadzące do zniesienia fetyszyzacji, co w konsekwencji ma wyłonić taką teorię (prawdziwą ideologię), z którą będzie się mogła bez wewnętrznych oporów utożsamić dana klasa społeczna (ekonomiczna) – w tym konkretnym przypadku: proletariat. Oderwane od bezpośredniego kontekstu, zreifikowane przejawy rzeczywistości ukrywają prawdziwe relacje międzyludzkie: relacje oparte na dominacji i kontroli jednej (rządzącej) klasy, sprawowanej nad inną (rządzoną) bądź też – jeśli spróbujemy ująć to w terminach ortodoksyjnego marksizmu – klasy wyzyskującej i wyzyskiwanej. Reifikacja jawiąca się w tak „zakłamanych", zafałszowanych postaciach jak wiedza, panowanie ideologiczne, kult siły i przemocy, staje na drodze do wyzwolenia społeczno-duchowego ludzkości. Projektem wspólnym frankfurtczyków okazuje się zatem szeroko pojęta wolność, wolność od i do, by raz jeszcze przywołać terminologię Marksa. Złudny optymizm Oświecenia (a pod tym terminem Marcuse, Adorno czy Horkheimer rozumieli wielość negatywnych tendencji cywilizacyjno-kulturowych) uczył rzeczy niedobrych: nieopartej na faktach nadziei na postęp, który znalazł swój finał w obozach koncentracyjnych, oraz wiary w pozorne zawłaszczenie całości rzeczywistości (mit prometejski, któremu Marcuse przeciwstawi mity Narcyza i Orfeusza). Co więcej, zamiast postulowanego zastąpienia dawnych „zabobonów i przesądów" paradygmatem nauk ścisłych, „pozytywnych", Oświecenie[6] zaszczepiło nowe przesądy, stając się kolejną kuźnią mitów, tym razem „sławiących" potęgę, wręcz boską wszechmoc Rozumu instrumentalnego. Jeśli właśnie za sprawą owego rozumu (niem. *Vernunft*) dochodzi do tak irracjonalnej hekatomby, do tak bezgranicznego

[5] W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, „Neue Rundschen", 1950, nr 61/3.

[6] T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

pis 2-2009.indd 248 2010-05-27 15:22:09

zła, pomimo całej tradycji europejskiej aksjologii, to w gruzach musi lec misternie wznoszona od stuleci konstrukcja. Historia – twierdzą frankfurtczycy – zdaje się przekraczać samą siebie w momencie, gdy liczy się jedynie władza (w formie choćby zawłaszczającej, żądnej poznania wiedzy). Panowanie zracjonalizowanego podmiotu nad przedmiotem (rozumu nad materią) prowadzi do niwelacji naturalnych wieloznaczności, sprzeczności logicznych, dynamicznej i wolnej gry pojęć ze światem. Technologizacja – względnie: epistemiczne jednoznaczności – to jedynie instrument społecznego (*one-dimensional*), jednowymiarowego według Marcusego, podejścia do bogactwa świata przyrody i rzeczywistości ludzkiej (intersubiektywnej). Co więcej, ta zawłaszczająca postawa – tak znakomicie opisana w *Dialektyce Oświecenia* i spersonifikowana przez figurę Odyseusza – zamiast upragnionego „postępu", cofa nas ku wyalienowanej, przerażającej przyrodzie.

Archetyp chytrości (przebiegłości) mieszczańskiej, epitomia wszelkiej racjonalności i podstępu, prowadzi na nowo do wrót barbaryzmu, utraty tożsamości, zniweczenia samoświadomości. Przecież – stwierdzają Adorno i Horkheimer – na pytanie Polifema o tożsamość Odyseusz odpowiada: „Nikt" („*Oudeis*"). Ten alienujący splot prowadzi podmiot do charakterystycznego dla końcowej fazy cywilizacji mieszczańskiej poczucia dyskomfortu: neurozy mającej ukryć rezygnację z osobniczej, indywidualnej, czyli niepowtarzalnej osobowości. W dążeniu do objęcia całości Rozum instrumentalny zwraca się ku temu, co uniwersalne, powszechne; tak jak w przejętej przez Frankfurtczyków marksistowskiej teorii wartości towar „traci" swą indywidualność, wartość użytkową, przybierając powszechną wartość rynkową, tak też pojęcia podczas interakcji ze światem (rzeczywistością) „wyzbywają" się swej indywidualności, „jedyności", przejmując funkcję wymienną, stając się czymś funkcjonującym poza konkretnym czasem i przestrzenią, poza ową indywidualizującą *in situ*. Przekształcają się zatem w abstrakcje. To, co jednostkowe, zostaje podporządkowane temu, co ogólne, to, co fragmentaryczne, zostaje przypisane temu, co ma być całością. Społeczeństwo mieszczańskie myśli wyłącznie kategoriami regulowania i wyrównywania rachunków, wymiany i ekwiwalencji, w ten to sposób dając się podporządkować całości. Dochodzi do sytuacji, w której człowiekowi odbiera się jego podmiotowość, redukując ją do czegoś apriorycznego, przedmiotowego, „powszechnego", a zatem pozbawionego samostanowienia, wolności czy spontaniczności działania i reakcji. Wydaje się oczywiste, iż frankfurtczycy chcą skorygować tę depersonalizującą tendencję kultury burżuazyjnej („prometejskiej"), dążącej do zniesienia wszelkich uszczegółowień, indywidualizacji przedmiotowych, gdzie każda „bezpośredniość" musi zostać zapośredniczona i przekroczona po to, by dało się ją w ogóle wyrazić. Ta odrzucana przez Szkołę tendencja obejmuje również samo myślenie, oraz formułowanie sądów, które mogą stanowić ekspresję czegoś powszechnego, ujednoliconego, a więc zmierzającego do owej wszechwładnej całości: tożsamości świata i myśli. Ale właśnie taki „totalizm" – przybierający jakże groźne formy już u samych podstaw życia społecznego, względnie w rozmaitych przejawach kultury i cywilizacji zachodniego świata – zostaje w imię różnorodności, prawdziwej dialektyki sprzeczności i nieodłącznych od samego życia negacji odrzucony, refutowany na gruncie nie tylko – *nota bene* – *Minima moralia* Adorna, ale wielu innych pism przedstawicieli omawianego w artykule nurtu. Wbrew całej

pis 2-2009.indd 249 2010-05-27 15:22:09

tradycji heglowskiej, Adorno „przewraca" tezę Hegla: nie jest tak, iż jedynie całość okazuje się prawdą; całość (niem. *Totalität*) to fałsz, pozór, ułuda, za którą w różnych okresach podążała zdezorientowana inteligencja mieszczańska. Jeśli ową całością pozostaje sieć niezmiennych relacji, powiązań narzuconych przez obowiązujący w danym okresie system władzy, to w żaden sposób nie stworzymy prawdy, lecz jedynie narzucimy ją. Prawdę w jakiejkolwiek postaci uzyskuje się bowiem w wyniku owych działań czyszczących, uwalniających ideologie z ich „mitologicznego" bagażu – czyli w rezultacie tak wysoko cenionych przez filozofów z Frankfurtu działań wyzwolicielskich *praxis*. Ten zespół procedur weryfikacyjnych, zbliżenie teorii do życia codziennego – fenomen fascynujący Marcusego – stanowi trwałą komponentę zarówno metody krytycznej (charakteryzującej badania całej Szkoły) jak i marcusowskiej filozofii konkretnej. Poprzez wyzwolenie z fałszywie pojętej idei całości oraz podporządkowanych jej statycznych, abstrakcyjnych pojęć ma się dążyć do stworzenia takich kategorii, które bez „usztywnienia", bez abstrahowania od żywej tkanki świata rzeczywistości będą ją procesualnie ujmować, co w konsekwencji doprowadzi do uzyskania prawdziwego (nawet zawierającego sprzeczności) obrazu świata, a nie do wizerunku fałszywie ukonstytuowanego, czyli pozbawionego dynamiki, zmistyfikowanego wyobrażenia o apriorycznie uformowanym i tendencyjnie zinterpretowanym charakterze. Dla frankfurtczyków prawda pozostaje zawsze czymś „niegotowym", czymś dopiero stwarzającym się. Co więcej – prawda ma pełnić funkcje liberatorskie: reprezentować i być reprezentatywną dla wyzwolonej świadomości podmiotu. Do takich powinności i zadań jest powołany nowy, odrodzony człowiek: wielowymiarowy, spontaniczny i wolny, a przynajmniej uznający wolność za równoznaczną ze stłumionym pragnieniem szczęścia. W tym momencie wypada zwrócić się w stronę osoby i dzieła niegdyś najpopularniejszego przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej – Herberta Marcusego.

Jak już wspominaliśmy, bogatej twórczości Marcusego nie da się oddzielić od całości poglądów Szkoły Frankfurckiej, aczkolwiek – na co zwracają uwagę liczni znawcy przedmiotu – dokonania teoretyczne frankfurtczyków nie mogą być objęte sygnaturą „system", a nawet terminem „jedność doktrynalna". Jednak ów, dający się zaobserwować w ich pracach i działalności, projekt krytyczny, bliskie kontakty osobiste i – co ważniejsze – wspólne losy (za Malraux można tu mówić o owej *destination*) pozwalają traktować ich dokonania jako pewną całość na tle takich kierunków filozoficznych jak fenomenologia, egzystencjalizm czy strukturalizm.

Marcuse zyskał niewyobrażalny prestiż, graniczący wręcz z bezkrytycznym uwielbieniem ogromnych rzesz kontestatorów, rekrutujących się z kręgów rozczarowanych i – co jeszcze ważniejsze – krytycznych w stosunku do narzuconego przemocą *status quo*, podzielonego na dwa wrogie obozy świata: „tam" i „tu" w latach 60. ubiegłego stulecia. Na tzw. Wschodzie nazwisko Marcusego dość szybko skojarzono z – jakże chwytliwym w tamtej epoce – wieloznacznym hasłem „*Revolution now*": różnie interpretowanym projektem wyzwolenia ekonomicznego, społecznego i kulturowego. Nie miejsce tu, by chociaż skrótowo przedstawić ów charakterystyczny dla lat 60. ubiegłego stulecia ferment duchowy, obejmujący najszersze powierzchnie życia społecznego-kulturowego. Dla tzw. „zachodniej" młodzieży europejskiej i amerykańskiej Marcuse był równie kultowym – jak powiedzielibyśmy

pis 2-2009.indd 250 2010-05-27 15:22:10

dzisiaj – przywódcą duchowym, ikoną traktowaną na równi z Marksem, Leninem, Trockim, Guevarą, Mao, Lennonem i Bobem Dylanem, zaś młodzi ludzie doświadczeni realnym socjalizmem utożsamiali go z duchowymi przywódcami wszelkiej transformacji: Ginsbergiem, Kerauckiem, Hessem, Cagem, Warholem, Huxleyem, Teatrem Absurdu, Living Theatre. Stał się on konkretnym punktem, znakiem orientacyjnym totalnej rewolucji.

Chociaż nie jest naszym zadaniem śledzenie drogi rozwoju Herberta Marcusego, musimy jednak wspomnieć o kilku jej istotnych momentach. Po pierwsze, ważnym źródłem inspiracji dla stosowanej przezeń w pewnym okresie metody była fenomenologia husserlowska, następnie hermeneutyka heideggerowska oraz – najważniejsza w tej konfiguracji – psychoanaliza. Hasłem filozoficznych analiz Marcusego stała się – o czym już wiemy – filozofia konkretna, którą to pod najrozmaitszymi formułami autor *Człowieka jednowymiarowego* starał się twórczo uprawiać do końca lat 60. XX stulecia. We wczesnej młodości zafascynowany myślą Kierkegaarda, poświęcił temu preegzystencjaliście wiele artykułów, by później przejść na pozycje przeciwległe egzystencjalizmowi i stworzyć niebanalną wykładnię panlogizmu oraz racjonalizmu heglowskiego (*Reason and Revolution*). Marcuse jest prawdziwym przedstawicielem Szkoły Frankfurckiej i w prowadzeniu dyskursu nad tym, co społecznie formatywne, ideologiczne, zafałszowane i zmistyfikowane (wpływ marksizmu), uznaje – jak często deklarował we wczesnym (niemieckim) okresie twórczości – wyższość filozofii nad naukami ścisłymi, „pozytywnymi", gdy zaś idzie o kwestie związane z człowiekiem, zwraca się nieuchronnie w stronę egzystencjalizmu, łącząc znakomicie heideggerowską *Geworfenheit* bytu ludzkiego z kategoriami marksistowskiej antropologii i socjologii wiedzy. Jednakże – dokonawszy kolejnego „przekroczenia" (wręcz heglowskiego zniesienia) – Marcuse zaczyna krytykować orientację egzystencjalistyczną za niedostatecznie jasne potraktowanie kwestii poznawczych związanych z wolną, spontaniczną, acz wrzuconą we wrogi świat jednostką, która musi dokonywać nieustannych wyborów, ponosząc za nie całkowitą odpowiedzialność.

Akceptując częściowo głoszony przez Marksa i Mannheima, a później – przez psychoanalizę freudowską, determinizm, Marcuse cały ciężar godnego, w pełni człowieczego życia przerzuca na barki jednostki. Nie neguje jednak samej wolności, którą uznaje za istotną komponentę ludzkiej sytuacyjności. Marcuse odchodzi od ortodoksji egzystencjalistycznej głoszącej skrajny subiektywizm i od teorii „krzyżujących rozum" (Kierkegaard, Szestow, Bierdjajew, Unamuno), a – proponując działania zmierzające do wyzwolenia jednostek od wszelkich form fetyszyzacji, zafałszowań – dąży do przywrócenia społeczeństwu utraconego paradygmatu szczęśliwości, przeciwstawionej wszechwładnemu *ratio*. Wbrew zbanalizowanej, lecz groźnej idei postępu, wbrew wszelkim formom represji i super-represji (ekonomicznej, politycznej czy moralnej), Marcuse-rewolucjonista przedstawia swoją propozycję nowego społeczeństwa i kultury, opartych na innych niż dotychczasowe zasadach. Zobaczymy teraz, jak dyskusja z Freudem i psychoanalizą wpłynęła na podjętą przez twórcę *Erosa i cywilizacji* próbę powrotu do utraconego – na razie – paradygmatu prawdziwego człowieczeństwa.

pis 2-2009.indd 251 2010-05-27 15:22:10

W *Erosie i cywilizacji* Marcuse w sposób bezpośredni nawiązuje do koncepcji Zygmunta Freuda, poddając ją analizie i interpretacji. Filozof koncentruje się na tym splocie teoretycznych poglądów wiedeńskiego psychoanalityka, który przedstawia cywilizację jako źródło cierpienia jednostki; owo cierpienie wynika z narzucanych człowiekowi ograniczeń w ramach życia zbiorowego i związanej z nim kultury. Jednak namysł nad dziełami Freuda to dla autora *Człowieka jednowymiarowego* zaledwie początek filozoficznej drogi, którą zmierza on do odkrycia czynników umożliwiających przekształcenie cywilizacji represji w jej przeciwieństwo, w cywilizację wolności. Mówiąc krótko, Marcuse w swojej pracy zadaje następujące pytanie: czy nierepresywna cywilizacja jest w ogóle możliwa? Punktem wyjścia staje się zatem założenie o represywnym charakterze współczesnych Freudowi i Marcusemu społeczeństw – zauważmy, że motyw utraty przez jednostkę autentycznego szczęścia i zagubienia jego właściwego sensu stanowi element przewijający się często w pracach innych twórców Szkoły Frankfurckiej. Na początku *Erosa i cywilizacji* odnajdujemy stwierdzenie, iż „kultura to systematyczne składanie ofiary z libido i jego surowo wymuszana przemiana na społecznie użyteczne czynności”[7]. Ten ostateczny wniosek wynikający z teorii popędów Zygmunta Freuda stał się dla Marcusego początkiem jego rozważań. Można powiedzieć, że Freud postrzega losy ludzkości jako relację ofiary i ofiarnika, gdzie ofiarą jest jednostka, ofiarnikiem zaś – społeczeństwo wraz ze swoją kulturową, cywilizacyjną nadbudową, Frankfurtczyk stara się natomiast przedstawić wizję wyzwolenia zarówno ofiary, jak i tego, kto ją składa.

W koncepcji Freuda społeczne funkcjonowanie człowieka jako jednostki odczuwającej i działającej, uwikłanej w relacje społeczno-kulturowe, to odzwierciedlenie ukrytych, nieświadomych (podświadomych) dążeń determinujących zewnętrzną i wewnętrzną aktywność podmiotu. Człowiek, zgodnie z taką linią interpretacyjną, stanowi istotę szczególną, rozpiętą pomiędzy dwoma wymiarami swojego bytu. I to właśnie między owymi wymiarami – zdaniem Freuda i podążającego za jego myślą Marcusego – rodzi się konflikt. Dla twórcy *Kultury jako źródła cierpień* jest to konflikt nieusuwalny, istotowo przynależny do kondycji bytu ludzkiego, wyznaczanej przez popędowy korelat napięcia na linii „*id – ego – superego*” oraz między światem zewnętrznym: postrzeganym jako natura (przyroda) i społeczeństwo. Mamy tu do czynienia z dwiema strukturami rzeczywistości ludzkiej. Pierwsza z nich jest strukturą podmiotową, osobowościową (w jej skład wchodzą wspomniane już *id*, *ego*, oraz *superego*; posiadające budowę wertykalną, nabudowane jedno na drugim – Freud stawiał hipotezę o prehistorycznym pochodzeniu *id*, z niego zaś miało wywodzić się *ego*, które dopiero w procesie kulturacji, na podstawie niezliczonych pokoleniowych doświadczeń, stworzyło *superego*); druga z kolei – strukturą świata przedmiotowego, obiektywnego, zewnętrznego w stosunku do tego pierwszego.

Ważne rozróżnienie poczynione we freudowskiej koncepcji, a z punktu widzenia teorii Marcusego trudne do przecenienia, stanowi teoria kierujących ludzkim życiem popędów. Freud wymienia wśród nich dwa podstawowe: popęd życia (Eros), często utożsamiany z *libido*, oraz popęd śmierci (Thanatos), destrukcji, agresji i rozładowania *Triebe*. Frankfurtczyk wyjaśnia fenomen Tanatosa w następujący sposób:

[7] H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998, s. 21.

pis 2-2009.indd 252 2010-05-27 15:22:10

„Popęd śmierci jest niszczycielski nie dla samego niszczenia, ale dla złagodzenia napięcia. Osuwanie się w śmierć to podświadoma ucieczka od bólu i pragnień. Wyraża odwieczną walkę z cierpieniem i represją”[8]. Stąd też popędy Erosa i Thanatosa pozostają ze sobą w stanie ciągłego konfliktu, wynikającego z odmiennego ukierunkowania ich dążeń. Popęd życia, podsycany przez biologicznie zakodowane dążenie do uzyskania przyjemności, zmierza w stronę rozwoju i zachowania życia. Popęd śmierci – odwrotnie – stanowi chęć zatrzymania nigdy niezaspokojonego pochodu Erosa, rodzącego napięcie w podmiotowej strukturze bytu ludzkiego. Napięcie to powodują przeszkody, na jakie popęd życia natrafia podczas realizacji swojego zadania – maksymalizacji przyjemności, a tym samym – zachowania i pomnożenia życia. Najkrótszą drogą, negującą skutki napięcia wywołanego niemożliwością osiągnięcia zaspokojenia, jest wspomniane w przytoczonym powyżej fragmencie „osuwanie się w śmierć”. Niemniej jednak zasadniczą rolę w życiu człowieka odgrywa właśnie Eros – na potwierdzenie tej tezy Freuda wystarczy przytoczyć dane na temat ciągłego przyrostu naturalnego ludzkości. Marcuse uzasadnia przewagę popędu życia następującymi słowami: „Pamięć o zaspokojeniu znajduje się u podstaw wszelkiego myślenia, a impuls nakazujący odtworzyć doznane w przeszłości zaspokojenie stanowi ukrytą siłę napędową procesu myślowego”[9].

Freud, pracując z pacjentkami cierpiącymi na różnego rodzaju nerwice, powiązał występujące u nich stany chorobowe z ograniczeniami w sferze libidalnej. Skojarzenie tych dwu faktów, choroby oraz seksualnych zahamowań, doprowadziło ostatecznie do przedstawienia tezy mówiącej o wpływie *libido* na życie człowieka, następnie zaś – do stworzenia „metapsychologicznej” teorii ludzkich popędów, która akcentowała zwłaszcza znaczenie popędu seksualnego. W późniejszym okresie twórczości Freuda ważnym elementem jego „metapsychologii„ staje się Eros – popęd życia, którego istotę określa tzw. zasada przyjemności. Definicja owej zasady opiera się na skonstatowaniu ścisłej zależności między apetytywnym, progresywnym charakterem popędu życia a jego obiektem, służącym do zaspokojenia pragnienia popędu. Dużą rolę ogrywa w tym wypadku czas owego zaspokojenia, który winien być możliwie jak najkrótszy.

Zasada przyjemności pozostaje ściśle skorelowana z popędem Erosa, ten zaś domaga się swobodnego postępu w kierunku zaspokojenia potrzeb postrzeganych w kategoriach szeroko rozumianej przyjemności. Jak w świetle tych ustaleń umotywować twierdzenie Freuda i Marcusego o tym, że cywilizacja poddaje jednostki represji, ograniczając swobodną realizację popędu życia, np. natychmiastowy dostęp do seksualnego zaspokojenia? Otóż niczym nieograniczone spełnianie popędowych „pożądań” okazuje się wysoce destrukcyjne dla życia jednostki, co więcej – nigdy nie posiada ona pewności ich zaspokojenia, bowiem Marcuse referując za Freudem twierdzi, że: „Niehamowana zasada przyjemności wchodzi jednak w konflikt ze środowiskiem naturalnym i społecznym. Jednostka w sposób traumatyczny uświadamia sobie, że pełne i bezbolesne zaspokojenie jej potrzeb jest niemożliwe. Po takim rozczarowaniu bierze górę nowa zasada psychicznego funkcjonowania.

[8] *Ibidem*, s. 45.
[9] *Ibidem*, s. 47.

pis 2-2009.indd 253 2010-05-27 15:22:10

Zasadę przyjemności zastępuje zasada rzeczywistości: człowiek uczy się wyrzekać natychmiastowej, niepewnej i destrukcyjnej rozkoszy na rzecz przyjemności odroczonej, ograniczonej, ale «pewnej»”[10].

Wątpliwości znikają więc z chwilą, gdy Freud wprowadza do swojej koncepcji element przeciwstawny względem zasady przyjemności, tj. zasadę rzeczywistości, która opiera się na konieczności walki o zachowanie życia, dalej zaś – o porządek praw, zasad i norm społecznych, religijnych, kulturowych, itp. W strukturze osobowości źródłem popędów oraz powiązanej z nimi zasady przyjemności jest *id*, sfera tego, co nieświadome. Zasada rzeczywistości z kolei to element konstytutywny dla *ego*, które wspierane jest następnie przez *superego*. Innymi słowy, *ego* oraz *superego* nadają właściwy kształt i wymiar zasadzie przyjemności, rozumianej jako teoretyczne ujecie splotu popędów Erosa i Thanatosa. To, co stało się dla Freuda podstawą do uznania kultury za źródło cierpień człowieka, wydaje się oczywiste. Marcuse stwierdza: „To «zorganizowanie» wypiera i przeistacza jego pierwotne popędowe potrzeby. Jeśli za archetyp wolności uznamy brak represji, cywilizacja jest walką przeciwko tej wolności”[11].

Ważnym elementem utrzymującej się cywilizacyjnej represji staje się w koncepcji Freuda konieczność walki jednostek o przetrwanie, stała obecność niedostatku, określonego mianem *Ananke* (*Lebensnot*), którą możemy rozumieć zarówno w kategoriach omawianego wyżej popędowego nienasycenia, braku jego pełnego i natychmiastowego spełnienia, jak również w kategoriach społeczno-ekonomicznych. Geneza pojawienia się w świecie *Ananke* łączy się z faktem, iż jednostka doświadcza ciągłego braku wystarczających źródeł zaspokojenia popędów. Element represji powraca stale we freudowskich dociekaniach nad istotą natury ludzkiej. Już w samej strukturze popędów dostrzegamy moment ograniczenia popędu życia przez popęd śmierci i odwrotnie. Dalej zaś – jeśli spojrzymy na podmiotową, osobowościową konstrukcję ludzkiej psychiki – dostrzeżemy wówczas represje wobec *id* ze strony *ego i superego*. Wymienione przejawy takich oddziaływań mają charakter wewnętrzny, są ściśle związane z psychiczną konstrukcją bytu ludzkiego i charakterystyczną dla niej dynamiką. Represja zewnętrzna dotyczy z kolei poruszonej przez nas kwestii konieczności walki o byt – człowiek zostaje tu skonfrontowany ze światem zewnętrznym. Marcuse wprowadza jednak do poczynionych przez Freuda ustaleń element dodatkowy – jest nim teoria represji nadwyżkowej, która stanowi „«modyfikację» popędów konieczną dla dalszego trwania rodzaju ludzkiego w stanie cywilizacji”[12]. Autor *Erosa i cywilizacji* stwierdza także, że: „[…] o ile każda forma zasady rzeczywistości wymaga znacznego stopnia represyjnej kontroli, o tyle określone historyczne instytucje, będące wyrazem tej zasady, oraz określone interesy dominacji wprowadzają dodatkowe rodzaje kontroli poza tymi, które są niezbędne dla cywilizowanej ludzkiej zbiorowości. Te dodatkowe rodzaje kontroli, wynikające z określonych instytucji dominacji, określamy właśnie jako represje nadwyżkową”[13].

[10] *Ibidem*, s. 31.
[11] *Ibidem*, s. 32.
[12] *Ibidem*, s. 51.
[13] *Ibidem*, s. 53.

pis 2-2009.indd 254 2010-05-27 15:22:10

W bezpośrednim powiązaniu z problemem represji nadwyżkowej pozostaje wprowadzona przez Marcusego koncepcja zasady wydajności. Wykazuje ona silny związek z zagadnieniem represji nadwyżkowej i oznacza „przeważającą historyczną formę zasady rzeczywistości". U Marcusego zasada wydajności zyskuje niebagatelne znaczenie przy opisie współczesnych mu, wysoko uprzemysłowionych społeczeństw, cywilizacji określanych mianem cywilizacji obfitości. Jeśli porównamy treść freudowskiej zasady rzeczywistości z przedstawiona przez autora *Erosa i cywilizacji* zasadą wydajności, okaże się, że ta druga ma charakter instytucjonalny, możliwa jest tylko w warunkach złożonej organizacji społecznej, podtrzymywanej przez nieliczną grupę (tzw. klasę rządzącą), zarówno w skali mikro, jaki i skali makro. Innymi słowy: represja w społeczeństwach wysoko rozwiniętych ufundowana jest na interesie dominacji jednostek lub całych ich grup nad innymi grupami i jednostkami. Marcuse podsumowuje swoje rozważania dotyczące zasady wydajności, pisząc, że „pod jej rządami społeczeństwo dzieli się na warstwy zgodnie z opartymi na rywalizacji ekonomicznymi dokonaniami jego członków"[14]. Zauważa on jednocześnie, że głównym czynnikiem represji w warunkach opisanych przez zasadę wydajności pozostaje praca, mająca destrukcyjny, alienujący wpływ na jednostkę. Ujmijmy to jeszcze inaczej: źródłem cierpienia w społeczeństwach o wysokim stopniu uprzemysłowienia jest praca, której cechy zasadnicze stanowią m.in.: wysoki stopień hierarchizacji i specjalizacji funkcji, automatyzacja, która jest zaprzeczeniem oryginalności i twórczego wykorzystania ludzkiego potencjału, wreszcie – brak zmienności funkcji pomiędzy pracownikami. Wszystko to wymusza na człowieku odraczanie i ograniczanie popędowego zaspokojenia. Równocześnie praca stanowi ten element koncepcji omawianych w artykule filozofów, który ustanawia przewagę jednych jednostek nad pozostałymi oraz ukierunkowuje popędy na społecznie użyteczne czynności. Podsumowaniem tego fragmentu koncepcji Marcusego niech będzie następujący cytat zaczerpnięty z *Erosa i cywilizacji*: „Rozwój hierarchicznego sytemu pracy nie tylko racjonalizuje dominację, ale i hamuje rebelię przeciw dominacji"[15].

Obraz, jaki wyłania się z dotychczasowych teoretycznych rozstrzygnięć Freuda oraz Marcusego, przejaskrawia moment konfliktogenny w życiu człowieka. Antagonizm oraz determinizm sił rządzących bytem ludzkim jest w koncepcji wiedeńskiego psychoanalityka bardzo widoczny. Jak już wspomnieliśmy, Marcuse – podążając za myślą twórcy psychoanalizy – przejmuje od niego aparat pojęciowy wraz z podstawowymi założeniami teoretycznymi, lecz mimo to tworzy oryginalną koncepcję kultury, której zadanie stanowi przedstawienie zarysu warunków cywilizacji wolnej od przedstawianej tu represji nadwyżkowej i skorelowanej z nią zasady wydajności. Przytoczmy fragment, który wyjaśnia tę kwestię – możliwość zaistnienia cywilizacji nierepresyjnej: „Fakt, że w rozwoju człowieka zasada rzeczywistości musi być wciąż ustanawiana na nowo, każe myśleć, że jej zwycięstwo nad zasadą przyjemności nigdy nie jest zupełne ani raz na zawsze zapewnione"[16].

Konflikt zasady przyjemności, opisującej mechanizmy działania popędów, z elementami wyznaczającymi treść zasady rzeczywistości jest zatem czymś oczy-

[14] *Ibidem*, s. 59.
[15] *Ibidem*, s. 101.
[16] *Ibidem*, s. 33.

pis 2-2009.indd 255 2010-05-27 15:22:10

wistym. Zasada przyjemności wyznacza kierunek ludzkich dążeń, które zmierzają do zanegowania cierpienia powiązanego z walką o byt oraz alienującą pracą. Oznacza to, że ani panowanie zasady rzeczywistości, ani jej cywilizacyjne następstwo w postaci zasady wydajności, nie zostało ostatecznie ustalone. Z definicji terminu „konflikt" wynika bowiem, że opozycyjne względem siebie siły mają rozwijający się lub zanikający potencjał, umożliwiający rozstrzygnięcie owego konfliktu na swoją korzyść. Ale Marcuse pokazuje także, iż – razem z rozwojem kultury technicznej i duchowej – życie jednostek czy też wręcz całych społeczeństw ulega znacznej poprawie. Czas wydatkowany na zmagania się z *Ananke* ulega znacznemu zredukowaniu, podobnie jak wielogodzinny trud alienującej, nie dającej zadowolenia pracy. Marcuse stawia zatem następującą tezę: społeczeństwa, które w toku historycznego rozwoju osiągają wysoki poziom materialnego i duchowego zaawansowania oraz świadomość kierujących ich życiem sił popędowych, dalej zaś – narzucanych tymże popędom ograniczeń, mogą zyskać nie tylko większą świadomość społeczno-ekonomiczną, ale – co najważniejsze – są w stanie, przynajmniej częściowo, zredukować wpływ czynników odpowiedzialnych za represje nadwyżkową i jej konkretyzację w warunkach cywilizacji wydajności.

Powstaje jednak pytanie: jak osiągnąć interesującą nas przemianę cywilizacji, której podstawa, czyli zasada wydajności wymusza ograniczenie popędowych aspiracji jednostki? Przecież nawet w społeczeństwach obfitości obecność elementu represywnego nie słabnie z samej racji poprawy warunków ekonomiczno-socjalnych. Sam Marcuse w *Erosie i cywilizacji* wskazuje na fakt, iż także w elitarnych wartościach, reprezentatywnych dla cywilizacji zachodniej, występuje pierwiastek represywny. Przykład stanowi idea rozumu, ceniona wysoko co najmniej od czasów starożytności. Przy takiej interpretacji rozum to nie tylko czynnik postępu i polepszenia warunków ludzkiej egzystencji, ale w równym stopniu element odpowiedzialny za deprecjację i zwalczanie pierwiastka zmysłowego, obecnego w ludzkiej naturze.

Marcuse zwraca uwagę na to, iż „twierdzenie, w myśl którego wyzwolenie byłoby uzależnione od osiągania coraz wyższych standardów życia, zbyt łatwo służy usprawiedliwianiu utrwalenia represji"[17]. Człowiek w społeczeństwie wydajności poddawany jest ciągłym naciskom, by zwiększał swoją produktywność, która stanowi wyznacznik społecznej użyteczności. Kontrola jednostki w obrębie zasady wydajności nie polega już tylko na wywieraniu zewnętrznych determinacji przez *Ananke*. Przymus, ograniczanie, a także wyznaczanie „właściwych" celów w warunkach cywilizacji wydajności, staje się zjawiskiem tak powszechnym, że wydatnie podnosi się próg ich odczuwania. Represja nadwyżkowa jawi się wówczas jako element nieodłączny kondycji ludzkiej. Co gorsza, jest to element trudno uchwytny, stopniowo zawłaszczający każdy przejaw ludzkiej egzystencji. Marcuse twierdzi, że człowiek pod jarzmem zasady wydajności doszedł obecnie do tego momentu swojej dziejowości, w którym *ego* i *superego* w dużym stopniu zatraciły świadomość oraz zdolność przeciwdziałania jej destrukcyjnym wpływom. „Chytrość" zasady wydajności i działających zgodnie z jej mechanizmami podmiotów polega na kreowaniu wizji bliskiego zaspokojenia pragnień. Środkiem umożliwiającym to quasi-zaspoko-

[17] *Ibidem*, s. 157.

pis 2-2009.indd 256 2010-05-27 15:22:10

jenie staje się tutaj sztucznie napędzana potrzeba posiadania różnych przedmiotów, w szczególności tzw. produktów luksusowych. By je zdobyć, człowiek zmuszony jest do zwiększania nakładów alienującej pracy. Z tym z kolei wiąże się redukcja wolnego – przeznaczanego na spontaniczną aktywność – czasu do minimum. Owe przedmioty, a także sposób spędzania i gospodarowania czasem niezwiązanym z działalnością zawodową (nawiązując do Pascala, możemy go nazwać rozrywką), stanowią dla frankfurtczyka symbol źle pojętej wolności, charakterystycznej dla opisywanych przez niego współczesnych społeczeństw.

Marcuse mówi jednak, że nawet w tak wyalienowanej, zafałszowującej sens prawdziwej wolności, podporządkowanej zasadzie wydajności cywilizacji można wskazać na pewne przejawy ludzkiej bytowości, które odkrywają i stwarzają nadzieję na przemianę stosunków represji w stosunki pozwalające osiągnąć autentyczne zaspokojenie. Wraz ze stwierdzeniem możliwości stworzenia cywilizacji niererepresyjnej Marcuse rozpoczyna pozytywną część swoich analiz. Zauważa, że początkiem drogi ku wyzwoleniu spod władzy zasady wydajności winien być namysł nad ludzką wyobraźnią. Frankfurtczyk twierdzi, że wyobraźnia (posługuje się również terminem „fantazja") pozostaje szczególnym fenomenem ludzkiej psychiki z tego względu, iż nie uległa ona represyjnemu działaniu zasady rzeczywistości i jej cywilizacyjnemu przeobrażeniu – zasadzie wydajności. Wiele wyjaśnia w tej kwestii fragment *Erosa i cywilizacj,* w którym Marcuse stwierdza, że fantazja: „Łączy najgłębiej położone warstwy nieświadomości z najwyższymi wytworami świadomości (sztuką), marzenia z rzeczywistością, zachowuje archetypy gatunku, wieczne, lecz wyparte idee wspólnej i indywidualnej pamięci, zakazane wyobrażenia wolności"[18]. Marcuse nie poprzestaje na tym stwierdzeniu – kontynuuje swoje rozważania: „Analiza poznawczej funkcji fantazji doprowadzona jest do estetyki jako «nauki o pięknie»: pod estetyczną formą ukrywa się zrepresjonowana harmonia zmysłowości i rozumu – wieczny protest przeciw zorganizowaniu życia przez logikę dominacji – krytyka zasady wydajności"[19].

Fantazja sięga – w przekonaniu Marcusego – zarówno do przeszłości, jaki i do przyszłości człowieka (w rozumieniu onto – oraz filogenetycznym), staje się pomostem pomiędzy tymi dwoma abstrakcyjnymi wymiarami ludzkiej egzystencji. Interesujący nas fenomen wyrasta bowiem z *id*, jest lustrzanym odbiciem apetytywnych dążeń popędów, Erosa i Thanatosa. Marcuse podkreśla, że – jeśli chcemy zrozumieć istotę ludzkiej wolności i szczęścia – należy sięgnąć najpierw do „zapomnianych" popędowych treści obecnych w *id*, niejako cofnąć się do czasów, kiedy represja nadwyżkowa i porządek dominacji, wynikające z zasady wydajności, nie obowiązywały. W ten sposób możliwe staje się wyznaczenie kierunku przyszłości ludzkiej *humanitas*. Na poziomie w pełni subiektywnej podmiotowości, w przeżyciu wewnętrznym jednostki wyobraźnia jawi się m.in. jako marzenie senne. Obiektywizacją pojawiających się w niej treści staje się z kolei sfera estetyki, a w szczególności jej materialne przejawy – dzieła sztuki.

[18] *Ibidem*, s. 147.
[19] *Ibidem*, s. 149.

pis 2-2009.indd 257 2010-05-27 15:22:10

Według Marcusego wyobraźnia oparła się degradującemu, deformującemu i wynaturzającemu wpływowi zasady rzeczywistości. Fantazja stanowi dlań domenę autentycznej, nieskrępowanej niczym wolności. To właśnie ona jest wyrazem społecznie zrepresjonowanych treści, kryjących się w ludzkiej nieświadomości. Wyobraźnia jako pierwsza informuje o ukrytych dążeniach, potrzebach, aspiracjach i pragnieniach podmiotu. Nawiązując do zjawiska kinematografii, można powiedzieć, że powiązanie sfery nieświadomości z fantazją ma się do siebie tak, jak relacja zachodząca miedzy filmową taśmą a kinowym projektorem. Innymi słowy, wyobraźnia wyświetla treści zawarte na kliszach nieświadomości. Treści zakazane podczas obowiązywania zasady wydajności przedostają się przez cenzurę interesów dominacji i podyktowanej nimi represji właśnie dzięki fantazji. Warto tu przypomnieć cytat z *Erosa i cywilizacji*, który może posłużyć jako cenne podsumowanie omawianego wyżej problemu fenomenu ludzkiej wyobraźni: „Decydująca funkcja fantazji polega na tym, że odmawia ona uznania ograniczeń, jakie zasada rzeczywistości narzuca wolności i szczęściu, za ostateczne, nie chce zapomnieć o tym, co być może”[20].

Analizy Marcusego, zmierzające do odkrycia istoty kultury nierepresyjnej, skupiają się na rozdźwięku, jaki zachodzi między dwoma, zgoła różnymi od siebie, symbolami ludzkiej rzeczywistości, odzwierciedlanymi w kulturowych archetypach Prometeusza oraz Narcyza i Orfeusza. Widzimy, w jakim kierunku zmierza frankfurtczyk: przechodzi od sfery wyobraźni do pewnego rodzaju cywilizacyjnych wzorców, kulturowych matryc ludzkich postaw, które mają być podświadomą wykładnią konfliktu *id*, pozostającego elementem konstytutywnym, źródłowym fantazji, z podporządkowanym zasadzie rzeczywistości i wydajności *ego*.

Prometeusz to – w interpretacji badacza – „zręczny oszust” i „buntownik”, który sprzeciwił się bogom. Filozof opisuje go w następujący sposób: „Symbolizuje produktywność, nieustanny wysiłek mający na celu podporządkowanie sobie życia, ale w jego produktywności błogosławieństwo i przekleństwo, postęp i znój przeplatają się w sposób niemożliwy do rozwikłania. Prometeusz to bohater-archetyp zasady wydajności”[21].

Z kolei Narcyz i Orfeusz to postaci określane przez filozofa jako bohaterowie „wielkiej odmowy”, niezgody na podporządkowanie się przemocy *Ananke*, alienacji związanej z pracą nie przynoszącą satysfakcji, a także buntu przeciw dehumanizującym relacjom międzypersonalnym w społeczeństwach wysoko rozwiniętych – tych wszystkich czynników, które generują frustrację i agresję, wzrastanie przewagi Thanatosa nad popędem życia. Postawy Narcyza i Orfeusza to archetypy swobodnie rozwijającego się Erosa, afirmacja piękna i dobra oraz ich kontemplacyjne doświadczanie. To mistrzowie egzystencji estetycznej, która sprzeciwia się agresywnemu rozwojowi, prowadzącemu w kierunku nicości, zatraty owej, tak cennej, *humanitas*. Życie w perspektywie wyznaczanej przez tych „mitologicznych kontestatorów” zasady wydajności wiąże się z negacją trudu na rzecz czegoś na kształt gry, zabawy, odległej jednak od zachłanności i niekończących się ambicji podboju w imię „wolności naszej i waszej”. Marcuse zastrzegał, że myśl kryjąca się za wizerunkami Narcyza

[20] *Ibidem*, s. 154.
[21] *Ibidem*, s. 165.

pis 2-2009.indd 258 2010-05-27 15:22:10

i Orfeusza jest trudno uchwytna. Niełatwo jest zgłębić istotę muzyki, poezji, malarstwa, dziś powiedzielibyśmy również – kina, czyli sztuki w jej wielu przejawach i wymiarach (dźwięk i obraz) – i podobnie niełatwo zgłębia się istotę wspomnianych bohaterów „wielkiej odmowy". Nasuwają się tu jednak pewne skojarzenia, wywodzące się ze sfery tego, co zmysłowe i będące pewnego rodzaju intuicją, która kieruje nas w stronę określeń takich jak: łagodność, płynność, subtelność, delikatność, zrozumienie, akceptacja, tolerancja, szlachetność itd. Filozof zmierza zatem w kierunku estetyzacji ludzkiej egzystencji, twierdząc, że: „Filozoficzny wysiłek podjęcia w wymiarze estetycznym mediatyzacji miedzy zmysłowością i rozumem wydaje się więc próbą pogodzenia dwóch sfer ludzkiej egzystencji, które zostały od siebie oderwane przez represywną zasadę rzeczywistości"[22].

W przekonaniu badacza na pewnym etapie rozwoju cywilizacji nastąpiło oddzielenie rozumu, postrzeganego jako przejaw dehumanizującej zasady rzeczywistości, od sfery zmysłowości, będącej szczególnym wyrazem Erosa. Estetyka i sztuka są tymi dziedzinami ludzkiej aktywności, w których powraca pragnienie wyzwalającej człowieka syntezy tego, co zmysłowe, życiodajne, z tym, co konieczne, ograniczające; syntezy pragnienia z rzeczywistością ludzkiej egzystencji, Erosa dążącego do zaspokojenia – z wymogami życia społecznego. Koncepcja Marcusego, jego program wyzwolenia jednostki spod władzy zasady wydajności, polega na uwolnieniu Erosa i na umożliwieniu mu swobodnego rozwoju w kierunku nowej zasady rzeczywistości. Eros w tym kontekście to już nie animalny popęd seksualny, ale przepełniony akceptacją i miłością kontemplatywny udział w relacjach między poszczególnymi członkami społeczeństwa. Dla Freuda wyzwolenie Erosa byłoby początkiem degeneracji i regresu do wcześniejszych stadiów cywilizacji, a więc także do różnego rodzaju perwersji oraz animalizacji stosunków międzyludzkich. Dla Marcusego odwrotnie, to wzrost popędowej represji odpowiada za wynaturzenia Erosa – uważa on, że wraz z kulturowym i cywilizacyjnym rozwojem społeczeństwa winno następować stopniowe ograniczanie elementu represywnego, co – przy odpowiednio wysokim poziomie duchowego i materialnego rozwoju – zaowocuje „samosublimacją seksualności". Termin ten oznacza, że: „[…] seksualność w określonych okolicznościach […] może wytworzyć wysoko cywilizowane stosunki międzyludzkie, nie poddając się równocześnie represywnej organizacji, jaka istniejąca cywilizacja narzuciła temu popędowi"[23].

Zatem ograniczenie popędu życia przez zasadę wydajności w warunkach cywilizacji obfitości staje się czynnikiem, który generuje zbędną frustrację i agresję, przyczyniając się do wzrostu destrukcyjnych wpływów Thanatosa. Należy tedy – zdaniem Marcusego – wyzwolić popędy spod panowania represji nadwyżkowej, a wówczas nastąpi erotyzacja życia społecznego, rozumiana, jak można przypuszczać, w kategoriach zdeseksualizowanej miłości, kulminującej się we współpracy między jednostkami i ich większymi grupami. Praca – jako główny czynnik cierpienia jednostki – stałaby się wówczas grą, swobodnym rozwojem posiadanych przez podmiot zdolności, dając mu tym samym satysfakcję i zadowolenie, tak pożądaną

[22] *Ibidem*, s. 183.
[23] *Ibidem*, s. 206.

pis 2-2009.indd 259 2010-05-27 15:22:10

przez Erosa przyjemność. Na zakończenie warto przytoczyć fragment zaczerpnięty z *Erosa i cywilizacji*, który stanowi celne podsumowanie prowadzonych dotychczas wywodów: „[…] swobodny rozwój przekształconego *libido* w ramach przekształconych instytucji, erotyzując zakazane przedtem sfery, odcinki czasu i relacje, ograniczyłyby do minimum przejawy seksualnosci w czystej postaci, włączając je w o wiele szerszy porządek z porządkiem pracy włącznie”[24].

Koncepcja Herberta Marcusego wiąże się z interpretacją podstawowych założeń psychoanalizy Freuda. Nade wszystko jest to polemika z pesymistyczną i deterministyczną wizją natury ludzkiej. W *Erosie i cywilizacji* frankfurtczyk wystąpił przede wszystkim przeciw tej tezie Freuda, która głosiła konieczność represji popędu Erosa. Twórca *Ego i id* traktował popęd życia, czy – szerzej – wszystkie popędy, jako niezmienny gatunkowo czynnik sterujący ludzkim podmiotem, co więcej – Eros niepoddany represji przerodziłby się w jego przekonaniu w Thanatosa, swoje zaprzeczenie. Marcuse odrzuca ten tok myślenia: twierdzi, że popędy nie stanowią niezmiennych gatunkowo komponentów bytu ludzkiego, lecz siły uwarunkowane ewolucyjnie, zmieniające się pod wpływem warunków społeczno-przyrodniczych. Człowiek od czasów pierwotnych zmienił się, a wraz z nim – ewoluował także obecny w *id* Eros. Niestety, represja hamuje swobodny postęp Erosa w kierunku cywilizacji szczęścia i wolności. Dlatego Marcuse postuluje, iż należy ograniczyć element represywny do minimum. Założenie to, jak dotąd, niestety nie zostało wprowadzone w życie, a wręcz odwrotnie – propozycje twórcy *Erosa i cywilizacji* nabierają charakteru niemożliwej do zrealizowania utopii. Niemniej jednak nie można zapominać, iż często celne cząstkowe analizy posiadają większą wartość niż potwierdzenie i realizacja całości teoretycznego projektu. Dla Marcusego owym projektem była cywilizacja wolności i szczęścia, cywilizacja wyzwolonego od represji popędu życia. Postulaty frankfurtczyka miały zaowocować radykalną zmianą stosunków społecznych, opartych jak dotąd, na zasadzie wydajności i konstytutywnych dla niej czynnikach represyjnych. Współczesny czytelnik może uznać wizje autora *Człowieka jednowymiarowego* za myślenie w kategoriach życzeniowych lub utopijnych. Nie można jednak zapominać, że wartością utopii, ideałów i projektów jest wyznaczanie kierunku, w którym świadoma jednostka, a także przyszłe pokolenia, powinny zmierzać. I – być może – w tym tkwią siła oraz niesłabnąca atrakcyjność koncepcji Herberta Marcusego.

[24] *Ibidem*, s. 204.

pis 2-2009.indd 260 2010-05-27 15:22:10

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Małgorzata Jantos

ETYKA ZAWODOWA PIELĘGNIAREK – POWOŁANIE CZY PROFESJONALIZM (ETOS PRACY I ŻYCIA)

Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu.
Adam Smith

Zawód pielęgniarki zaliczany jest do profesji, które opinia społeczna obarcza wyjątkowymi wymaganiami. Pielęgniarki cieszą się wysokim zaufaniem, ale też oczekuje się on nich posiadania walorów etycznych rzadko wymaganych od osób innych zawodów. Nawet profesja lekarza nie jest tak precyzyjnie dookreślana pod tym względem. Co więcej, wymagania te obejmują także życie prywatne. Dużo i często mówi się o zasadach etycznych, których posiadanie jest niezbędne do wykonywania praktyki pielęgniarskiej. Osoby pracujące w tym zawodzie powinny cechować: dobroć, niezależność, sprawiedliwość, prawdomówność.. Są to zasady charakteryzujące codzienną praktykę pracy z pacjentem .

Czy rzeczywiście jest to zawód tak bardzo szczególny i czy te wszystkie wymagania są uzasadnione? Szukając odpowiedzi na te pytania, przyjrzyjmy się procesowi eskalacji wymagań w dziejach nowoczesnego pielęgniarstwa.

Rok 1860 – rok założenia pierwszej szkoły pielęgniarskiej przez Florence Nightingale – stał się datą uznawaną za początek nowoczesnego pielęgniarstwa, które, od tego czasu charakteryzowało się przede wszystkim tym, że bardzo szeroko ujmowało swoje zadania – wskazywało na potrzebę opierania zasad pielęgnowania na prawach naukowych, było całkowicie świeckie, głęboko humanitarne, stanowiło przy tym domenę kobiet. Jego cel powinno, według Nightingale, stanowić po pierwsze pomaganie człowiekowi w poprawie jakości jego życia, tak by mógł zachować zdrowie, a po drugie powinno przyczynić się do szybkiego powrotu chorującego pacjenta do zdrowia. Wielką rolę przywiązywała Nightingale do zapewnienia kom-

pis 2-2009.indd 261 2010-05-27 15:22:10

fortu zdrowotnego, fizycznego i psychicznego pacjentów. Pisała o konieczności poszanowania godności pacjenta, uwzględnienia jego osobowości i indywidualności. Uważała, że wszyscy ludzie zasługują na podobne traktowanie, ponieważ są równi i każdy ma prawo do opieki zdrowotnej. dlatego też, jej zdaniem, humanitaryzm, będący istotą działania pielęgniarek, powinien wyrażać się w praktyce, w udzielaniu pomocy zawsze, wszędzie i każdej potrzebującej osobie. Dlatego też pielęgniarki powinny odznaczać się bardzo wysoką kulturą moralną, a na pierwszym miejscu swojej działalności zawodowej mają stawiać dobro chorego, okazując wyrozumiałość, życzliwość, miłość i odpowiedzialność.

Rozwój zawodu pielęgniarskiego pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX w. bardzo szybko następował przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie, a dopiero potem w Europie. W Polsce – powoli, ponieważ szpitale długo jeszcze miały charakter przytułków, a poziom higieny był zatrważająco niski. Pierwsza szkoła zawodowa dla pielęgniarek została powołana do życia w Krakowie w 1911 r. Do jej założenia przyczyniły się Maria Epstein i Anna Rydlówna.

W późniejszym okresie proces edukacji polskich pielęgniarek przybrał na sile. W 1925 r. utworzono Polskie Stowarzyszenie Pielęgniarek Zawodowych, a w 1957 r. – Polskie Towarzystwo Pielęgniarskie. Organizacje te dbały o propagowanie zadań i funkcji, jakie powinny pełnić pielęgniarki w świecie medycyny. W ostatnich latach znaczącą rolę w unowocześnianiu i unaukowieniu pielęgniarstwa odegrała World Health Organization (WHO). WHO opisuje istotę pielęgniarstwa jako służenie innym, pielęgnowanie ich, opiekę, wzajemne kontakty, wyjaśnianie, porozumiewanie się, obserwację. Te działania obejmują między innymi zapobieganie powstawaniu chorób, udzielanie pomocy ludziom cierpiącym, starszym, dzieciom, bezdomnym. I nie jest to jedynie opieka fizyczna, ale także i psychologiczna, polegająca na udzielaniu wsparcia osobie cierpiącej. Wielu autorów książek poświęconych tym zagadnieniom pisze o szczególnych cechach ludzi, którzy chcą poświęcić się pielęgniarstwu. Wymienia się konieczność bycia dobrym, życzliwym, wskazuje umiejętność wykazywania się miłością do ludzi, cierpliwością, a przede wszystkim podkreśla potrzebę zrozumienia istoty swojego zawodu.

Odpowiedzialność zawodowa pielęgniarek w polskim systemie prawnym określona została między innymi w Ustawie o samorządzie pielęgniarek i położnych, pośrednio wynika też z Ustawy o zawodach pielęgniarki i położnej. Wiele odnośników do wymagań stawianych przed osobami, które wykonują zawód pielęgniarski, odnajdujemy w Kodeksie etyki zawodowej pielęgniarki i położnej Rzeczypospolitej Polskiej. Wymagania te są bardzo wysokie. Jak pisała Stefania Poznańska, „Pielęgniarstwo jako nauka humanistyczna umożliwia łączenie i integrowanie nauki z pięknem, sztuką, etyką i estetyką, w pielęgniarskich procesach opiekuńczej troskliwości, która występuje w relacjach człowiek–człowiek”[1]. Inna autorka podkreślała, że „Stawanie się pielęgniarką nie jest tylko sprawą nabycia określonych umiejętności i przyswajania form zachowania właściwych dla określonych sytuacji zawodowych.

[1] S. P o z n a ń s k a, *Pielęgniarstwo wczoraj i dziś*,Warszawa 1988, s. 98.

pis 2-2009.indd 262 2010-05-27 15:22:10

Jest także sprawą poznania przez nią wartości moralnych zawodu w taki sposób, który wywrze głęboki wpływ na jej intelekt, osobowość i styl życia”[2].

Podstawą funkcjonowania zawodu pielęgniarki są zasady etyki medycznej oparte na teorii czterech niżej wymienionych pryncypiów:

1. Poszanowanie autonomii. Dotyczy: wyrażania przez pacjenta zgody na proponowane zabiegi, informowania pacjenta bądź zatajania przed nim informacji, wyrażania treści w sposób dla niego zrozumiały, Najprościej rzecz ujmując, zasadę tę można wyrazić w kilku regułach, takich jak: szanuj prywatność pacjentów, nie wyjawiaj prywatnych informacji, uzyskuj zgodę pacjenta na jakąkolwiek interwencję medyczną, pomóż innym, na ich prośbę, w podejmowaniu ważnych decyzji. Pielęgniarka i położna, pełniąc rolę zawodową, zobowiązane są do udzielania pacjentowi rzetelnej i zrozumiałej informacji dotyczącej procesu pielęgnowania. W kontakcie z pacjentem pielęgniarka/położna powinna okazywać życzliwość, wyrozumiałość, cierpliwość, stwarzając atmosferę wzajemnego zaufania i zrozumienia.

2. Nieszkodzenie. Niekrzywdzenie. Na zasadzie nieszkodzenia opiera się wiele szczegółowych reguł moralnych. Należą do nich: nie zabijaj, nie sprawiaj bólu i cierpienia innym, nie okaleczaj innych, nie obrażaj innych, nie pozbawiaj innych dóbr życia. Pielęgniarka/położna ma prawo odmówić uczestniczenia w zabiegach i eksperymentach biomedycznych, które są sprzeczne z uznawanymi przez nią normami moralnymi. Zorientowawszy się, że w postępowaniu medycznym został popełniony błąd, niezwłocznie powinna zawiadomić o tym odpowiednie osoby z zespołu terapeutycznego.

3. Czynienie dobra (dobroczynność). Dobroczynność to każde działanie podejmowane w celu wyświadczenia dobra drugiemu człowiekowi. Istnieją następujące reguły dobroczynności: chroń prawa innych i występuj w ich obronie, zapobiegaj szkodzie wyrządzanej przez innych, zmieniaj okoliczności, w których może dojść do wyrządzenia szkody, pomagaj niezaradnym, ratuj zagrożonych.

4. Sprawiedliwość (rozdzielcza, dystrybutywna). Chodzi o kwestię dystrybucji w opiece zdrowotnej, między innymi przyzwoite minimum opieki, priorytety w przydziale środków i metod leczenia.

W procesie pielęgnowania podkreślana jest również osobowość pielęgniarki, a zwłaszcza sfera jej wartości moralnych. W wielu pracach poświęconych omawianiu predyspozycji, jakie powinna mieć osoba zajmująca się zawodowo pielęgniarstwem, podkreśla się przede wszystkim jej przekonania etyczne.

Można się w tym miejscu zastanowić, czy i w jaki sposób profesja pielęgniarki różni się pod względem wymagań moralnych od innych zawodów, na przykład nauczyciela, policjanta, urzędnika. Powstaje podstawowe pytanie: czy jest sens zastanawiania się nad sprawą tzw. etyk zawodowych? Czy uzasadnione jest mówienie o etyce zawodowej poszczególnych profesji? Adam Smith, którego bezspornie nazwać można ojcem współczesnej ekonomii, w swoim dziele *Bogactwo narodów* z 1776 r. napisał: „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekuje-

[2] I. Wrońska, *Rola społeczno-zawodowa pielęgniarki. Studium z zakresu współczesnego pielęgniarstwa*, Warszawa 1997, s. 85.

pis 2-2009.indd 263 2010-05-27 15:22:10

my naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu".

Nie ma żadnego uzasadnienia do tworzenia i głoszenia etyk poszczególnych zawodów. Trudno wyobrazić sobie etycznego biznesmena, nauczyciela czy lekarza, którzy są ludźmi o znacznym wyczuciu zachowań etycznych jedynie w pracy, w życiu prywatnym zaś zachowują się nieetycznie, lub też niemoralnie prowadzą swoje interesy, a poza nimi są obywatelami o nieskazitelnej moralności. Niewrażliwa i okrutna w życiu prywatnym osoba nie może stać się wzorowym moralnie lekarzem, księdzem, pielęgniarką czy nauczycielem. Ani cnót, ani wad nie można absolutyzować. Oceniać je wolno tylko pod kątem przyporządkowania dobru ludzkiemu. Cnoty więc, jeśli przyczyniają się do podjęcia słusznej decyzji, są czymś dobrym, jeśli zaś od takiej decyzji odwodzą, przestają być cnotami i stają się wadami. Każda decyzja człowieka pozostaje wolna, ale podejmowana zawsze w pewnym kontekście: wewnętrznym (moralnym) i wydarzeń zewnętrznych.

W starożytnej filozofii pojawia się stwierdzenie, że każdy, kto chce uczynić cokolwiek dla siebie i innych, powinien dbać o rozwój własnej kondycji moralnej, co było określane po grecku *hexis proajretike* – sprawność samodzielnego postępowania zgodnie z prawem moralnym. W antycznym świecie jednakowo dbano o sprawność moralną i fizyczną. Wskazywano, jak należy dbać o jedną i drugą.

O *hexis proajretike* pisał w *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles. Później po zagadnienie to sięgali inni filozofowie i etycy, w tym między innymi św. Tomasz z Akwinu. Jego sformułowanie *habitus operativus* najbardziej przypomina Arystotelesowskie *hexis*. W *Summa Theologiae* św. Tomasz pisał o różnych rodzajach sprawności. Ćwiczenie ich ma na celu usprawnienie momentu świadomego zastanowienia się, jak daną czynność wykonać. Jeśli uzyskamy biegłość w podejmowaniu decyzji moralnych, to sprowadzimy do minimum moment zastanowienia się, jaką mamy podjąć decyzję. W człowieku istnieje system dyspozycji i skłonności, które mogą podlegać usprawnieniom. Nie rodzi się on, pod względem posiadanych sprawności moralnych, jako niezapisana tablica, lecz posiada pewną wrodzoną naturę, która przejawia się jednostkowymi skłonnościami. Mogą one, rozwijane od dzieciństwa, stawać się cnotami lub wadami i nałogami. Moralność wymaga pracy i ćwiczeń nad naszymi skłonnościami. Temu służy wychowanie dziecka, a potem młodego człowieka. Tak więc odpowiednio wychowana moralnie osoba może się realizować w wielu zawodach. Trudno przy tym powiedzieć, które zawody są mniej, a które bardziej oparte na takich czy innych zasadach moralnych. Problem nie leży w szczególnych predyspozycjach moralnych człowieka, ale w szerzej potraktowanych zagadnieniach wychowania społeczeństwa obywatelskiego.

Z innym sposobem uzasadniania zachowań moralnych spotykamy się we współczesnej literaturze amerykańskiej, gdzie lansowane jest hasło *ethics pays* – etyka się opłaca. Być może jest to bezwstydna manifestacja pragmatycznego i utylitarnego charakteru amerykańskiego sposobu myślenia. Może jednak dzięki takiej argumentacji interesy prowadzone przez ludzi, a także i ich życie, „usprawniają się moralnie". Korzyścią z pamiętania o zasadzie *ethics pays* mogą być udane transakcje, kontakty z innymi,, a może też – jak przewrotnie napisałby Blaise Pascal – wieczne życie w sławie i z dobrym imieniem. Tamże, w Stanach Zjednoczonych,

pis 2-2009.indd 264 2010-05-27 15:22:10

odkryto, że niezwykle przydatne może być stosowanie się do zasad honorowego kodeksu samurajów. Wzajemne zaufanie powinno wystarczać do tego, aby mogły zachodzić prawidłowe relacje między ludźmi.

Tradycyjne japońskie pojęcie *kyosei*, tłumaczone jako *living and working together for the common good* (współżycie i współpraca dla wspólnego dobra), staje się podstawą współczesnych kontaktów. *Kyosei* jest synonimem odpowiedzialności, podejmowania decyzji etycznych. Ideały te mają swoje źródła w konfucjanizmie oraz japońskim kodeksie etyki z pierwszej połowy XVII w., zwanym *shuchu kiyaku*.

Wszystkie religie świata budują systemy etyczne, według których starają się żyć ich wyznawcy. Każdy z nich określa granicę, która oddziela zachowania złe moralnie od dobrych. Ludzie odróżniają to, co jest naganne moralnie, od tego, co dobre. Wydaje się, że każdy chciałby szczycić się w swoich działaniach uczciwością, honorem i szlachetnością, jednak wiemy doskonale, iż niełatwo jest dbać o kondycję moralną i podejmować decyzje, którym sami nie mielibyśmy nic do zarzucenia.

Problemem istotnym współczesnego świata jest pytanie o to, czy etyka ma szansę w zglobalizowanym świecie. Hans Jonas, jeden z wybitnych etyków XX wieku, martwił się tym, że powstaje granica pomiędzy ogromem wiedzy technicznej i wątłością orientacji moralnej ludzkości. Człowiek staje wobec ważnych pytań dotyczących zasad swojego postępowania w ogóle i zapewne nie rozdziela ich na zasady działania w pracy i poza nią. Problemy tak zwanych etyk zawodowych zdają się więc nieprawdziwe. Stwarzają pozory rozdzielenia człowieka – kimś innym ma on być w pracy, kimś innym – poza nią. Uprawianie każdego zawodu to nie tylko umiejętności, ale i *hexis proajretike* – sprawność samodzielnego postępowania zgodnie z prawem moralnym, którą się posiada lub której się nie ma. Jak napisał Zygmunt Bauman: „Odpowiedzialność moralna jest dziś niepodzielna tak samo, jak niepodzielne są kwestie pokoju, wolności, bezpieczeństwa i zwykłego biologicznego przetrwania gatunku ludzkiego”[3].

[3] Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007 s. 49.

pis 2-2009.indd 265 2010-05-27 15:22:10

pis 2-2009.indd 266 2010-05-27 15:22:10

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Elżbieta Wiącek

DYSKURS POSTKOLONIALNY W PRZESTRZENI SZTUKI – TWÓRCZOŚĆ ROMUALDA HAZOUMÉ

W wydanej w 1989 roku książce o literaturze postkolonialnej pt. *The Empire Writes Back* jej autorzy – Bill Ashcroft, Gareth Griffith oraz Helen Tiffin[1] – stwierdzają, że życie ponad trzech czwartych dzisiejszych mieszkańców globu było lub jest kształtowane przez doświadczenie kolonializmu. Dotycząca tego doświadczenia teoria postkolonialna stanowi opis sposobu analizy dyskursów postkolonialnych i występujących w nich pozycji podmiotu w odniesieniu do rasy, narodu, podmiotowości, władzy, tych, nad którymi jest ona sprawowana, a także hybrydowości. W koncepcjach hybrydowości powstałych na gruncie tej teorii podkreśla się, że kultury kolonizatorów oraz ludów kolonizowanych nie powinno się traktować jako form czystych, ponieważ nie można ich od siebie oddzielić. Jak zauważa Chris Barker w *Studiach kulturowych*, przestaje być jasne, czy określenia „etniczny", „narodowy", „afrykański" czy „francuski" mają jakiekolwiek pewne i stabilne znaczenie[2].

Przykład tych hybrydalnych form oraz wyrazem poszukiwania nowej tożsamości, rodzącej się w dialogu przeszłości i współczesności, stanowią prace tworzącego w Beninie Romualda Hazoumé. Pochodzący z ludu Joruba[3] artysta wyrastał w katolickiej rodzinie, pozostając jednak w kontakcie z tradycjami swoich przodków (spora część Jorubów oparła się zarówno chrystianizacji, jak i islamizacji, wciąż pozostając przy tradycyjnych wierzeniach). To złożone kulturowe dziedzictwo znajduje wyraz w jego maskach oraz instalacjach.

Warto podkreślić, iż rdzenne zaplecze, jakim dysponuje artysta, w zakresie sztuk plastycznych należy do jednego z najwybitniejszych na terenie kontynentu. W XI stuleciu – na terenach obecnej Nigerii i Beninu – istniała federacja państw-

[1] B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London and New York, 1989.

[2] C. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka,* tłum. A. Sadza, Kraków 2005, s. 293-295.

[3] Jorubowie zamieszkują obecnie tereny zachodniej Afryki: południowo–zachodnią Nigerię i południową część Beninu.

pis 2-2009.indd 267 2010-05-27 15:22:10

miast jorubijskich, skupiona wokół najstarszego z nich: Ife, zwanego przez badaczy Czarnymi Atenami. Miasto to było kolebką jorubijskiej rzeźby: stąd pochodzą m.in. słynne głowy z brązu datowane na XIV wiek, o których Ernst Gombrich pisze, że są *najbardziej przekonującymi podobiznami, jakie tylko można sobie wyobrazić*[4]. Inne arcydzieła rzeźby z Beninu to maski z kości słoniowej, pochodzące z czasów wpływów portugalskich. Od końca XVIII w. rozpoczął się stopniowy upadek Joruby, spowodowany wojnami plemiennymi i pogłębiony w XIX w. przez ekspansję Wielkiej Brytanii, która w 1888 r. narzuciła swój protektorat wszystkim miastom-państwom Jorubów, włączając je w 1914 do Kolonii i Protektoratu Nigerii. Nigeria uzyskała niepodległość 1 października 1960 r. (od Wielkiej Brytanii), Benin – 1 sierpnia 1960 r. (od Francji).

Interesującym aspektem zmagań o narodową tożsamość w Afryce były i wciąż pozostają transformacje w przestrzeni sztuk wizualnych. Szczególnie godna uwagi wydaje się natura tej walki. Nie polega ona bowiem na bezpośredniej konfrontacji ze strukturami kolonializmu, ale na kreatywnym (a niekiedy – zaskakującym) przyswajaniu form imperialnej kultury.

W drugiej połowie XIX wieku przy chrześcijańskich misjach w Afryce zaczęły powstawać pierwsze szkoły. Fakt, że kolonialny biznes nie potrzebował wysoko wykwalifikowanych pracowników, w dużej mierze determinował profil tej edukacji. W misyjnych szkołach uczono czytania, pisania i arytmetyki (katechizm wydrukowany był obok tabliczki mnożenia). Jedynie w Nigerii ten wąski zakres obejmował dodatkowo geografię[5]. Natomiast edukacji artystycznej nie uważano za konieczną czy rzeczywiście użyteczną. W swojej historii kształcenia w Nigerii Uche Okeke konkluduje, że – zdaniem kolonialnych misji chrześcijańskich – „kulturalna i kreatywna edukacja nie była ważna w przypadku konwertytów". Poza logiką tego funkcjonalistycznego argumentu leży jednak bardziej fundamentalna zasada, stanowiąca istotę kolonialnego dyskursu. Polegała ona na takim zorganizowaniu instytucji przekazywania wiedzy, aby dać przedstawicielom skolonizowanych krajów jedynie cząstkowy do niej dostęp, a w konsekwencji – ograniczyć możliwość pełnej modernizacji. Kolonizowany miał prawo wyłącznie do imitowania imperialnej kultury, ale nie do jej oryginalnej wersji. W tym procesie wychodzenia z mroków zacofania granica transformacji leżała na rozdrożu barbarzyństwa i cywilizacji. Zatrzymanie rozwoju skolonizowanych ludów na tej granicy gwarantowało ich zależność, utrzymanie różnic i kontynuację polityki kolonialnej. W obrębie kolonialnego dyskursu sztuka i artystyczna wrażliwość zwiastowały, że oto właśnie zbliżamy się do stacji cywilizacji, a zarazem konstytuowały nieprzekraczalny dystans między dzikością a kulturą. Kolonialny zarządca Złotego Wybrzeża, sir Hugh Clifford, zanotował w styczniu 1918 w swoim *Blackwood Advertiser*: „Murzyni z Zachodniej Afryki wiele razy ponieśli klęskę w swoich próbach zbliżenia się w rozwoju do wyższej formy cywilizacji. Należy powtarzać aż do znudzenia, że ludzie ci nigdy nie wyrzeźbili

[4] E. Gombrich, *O sztuce,* tłum. M. Dolińska, Warszawa 1997, s. 44-45.

[5] O. Oguibe, *Reverse Appropriation as Nationalism in Modern African Art,* [w:] *The Third Text Reader on Art, Culture and Theory,* red. R. Afaeen, S. Cubitt, Z. Sardar, London–New York, 2005, s.35.

pis 2-2009.indd 268 2010-05-27 15:22:10

żadnego posągu, nie namalowali żadnego obrazu, nie napisali żadnego utworu, ani nie wynaleźli żadnego technicznego usprawnienia, które byłyby warte uwagi”[6].

Takie przekonanie, przełożone na pedagogiczną zasadę, kwestionowało sensowność umieszczania kształcenia artystycznego w kolonialnym *curriculum*. Co więcej, przekonanie to utrzymywało się bardzo długo. W księdze pamiątkowej z wystawy artystów z Lagosu, która odbyła się w roku 1938, znajdujemy wpis autorstwa niejakiego George’a Fowlera, który stwierdza kategorycznie: „uczenie Afrykańczyków sztuki białego człowieka jest nie tylko stratą czasu, ale również cnotą nie na miejscu… Zamiast nakładać na nich ten torturujący ładunek, lepiej uczyć ich pewnych aspektów europejskiego rzemiosła, co byłoby z pożytkiem dla różnych misji w kolonii”[7]. Zastąpienie sztuki rzemiosłem jest w tej wypowiedzi zaprojektowane jako akt filantropii, podczas gdy w rzeczywistości była to część złożonej kolonialnej strategii, której nadrzędny cel stanowiło utrzymanie hegemonii i zgodna z planem asymilacja miejscowej ludności z kolonialnymi strukturami administracyjnymi. Gwoli sprawiedliwości wspomnieć należy, że zdarzały się głosy sprzeciwu wobec tej deprecjonującej strategii. Na zebraniu funkcjonariuszy kolonialnych w 1928 roku w Achimota College na Złotym Wybrzeżu G.A. Stevens zdecydowanie wystąpił z wnioskiem o dowartościowanie umysłowych i kreatywnych możliwości Afrykańczyków oraz ich rodzimego dziedzictwa, a także o wprowadzenie do szkół kształcenia w zakresie sztuki[8]. Były to jednak pojedyncze wypadki, które nie miały wpływu na zmianę sytuacji. Co więcej, sytuację rodzimej sztuki pogarszało stanowisko chrześcijańskich misjonarzy, którzy zdziałali wiele w zakresie deprecjonowania i niszczenia istniejących tradycji artystycznych. Tradycyjne praktyki potępiono jako idolatrię, a tony statuetek, masek oraz innych obiektów – spalono. Konwertyci byli ostro napominani i przestrzegani przed konsekwencjami tworzenia rdzennych form sztuki. W jednym z kazań afrykańska rzeźba została nazwana kłodą blokującą rozwój misji, a plemienne dzieła określone jako „zgniłe, irytujące i groteskowe kawały drewna, które zaciemniają światło wiary, jakie rozpaliliśmy w tak wielu sercach”[9].

Jakie istniały możliwości oporu wobec tej indoktrynacji i prób całkowitego zniszczenia rodzimej sztuki? Pierwszym rozwiązaniem było uporczywe trwanie przy tradycyjnych formach i ich „partyzanckie” wytwarzanie. Drugie wyjście stanowiło opanowanie zakazanego terytorium sztuki za pomocą form i technik właściwych zachodniej ekspresji artystycznej.

Wytwory tych, którzy wybrali pierwszą z opcji, lądują zazwyczaj w sklepikach z pamiątkami i rzadko zyskują miano „dzieł sztuki”. Postrzega się je raczej jako kontynuację egzotycznego, plemiennego rzemiosła. Drugie rozwiązanie jest pod tym względem skuteczniejsze, ponieważ przekreśla ideologiczne zasady, na których zbudowano przekonanie o ekskluzywności sztuki imperialnej. Tę alternatywną drogę wybrał właśnie Romuald Hazoumé. Nie sięga po tradycyjne materiały takie

[6] Cyt. za: U. Okeke, *History of Modern Nigerian Art*, „Nigeria Magazine”, nr 128-9, 1979, s. 103.

[7] A. Lasekan, Western art on African shores*,* skrypt niepublikowany, 1966, University of Nigeria, cyt za: O. Oguibe, *op. cit.*, s. 36.

[8] G.A. Stevens, *The future of African art*, „Africa: Journal of the International Institute of African Languages and Cultures”, vol. III, 1930, s. 150.

[9] Zapis kazania wygłoszonego w misji rzymskokatolickiej w Esa Oke, w zachodniej Nigerii w 1935, cyt. za: O. Oguibe, *op. cit.*, s. 37.

pis 2-2009.indd 269 2010-05-27 15:22:11

jak drewno, brąz, czy skóra, ale po odpady zachodniej cywilizacji, głównie zużyty plastik. Materiał, z którego skomponowane są maski, w subtelny sposób ujawnia krytyczne nastawienie artysty do politycznych systemów. Sam mówi o swoich pracach wystawianych na międzynarodowych wystawach: „Zabraliście nam maski i daliście śmiecie. Wysyłam na Zachód to, co do niego należy. To odmowa uczestnictwa w społeczeństwie konsumpcyjnym, którego inwazję przeżywamy każdego dnia”[10]. Hazoumé odrzuca mechanizm „kup – zużyj – wyrzuć”, stojący u postaw sprawnego funkcjonowania społeczeństwa konsumpcyjnego. Proponuje alternatywę: zanim kupisz, zastanów się jak wykorzystać to, co zużyte. Ofertę opartą na produktach z recyklingu znajdziemy także w paryskiej galerii, będącej placówką organizacji *La Compagnie du Sénégal et de l'Afrique de l'ouest*. W Afryce nic się nie marnuje, każda rzecz ma swoją rację bytu, może zostać użyta niejednokrotnie i na wiele sposobów. Dowody na to znajdujemy nie tylko w sztuce, ale także w życiu codziennym – np. ze starych opon można zrobić klapki.

Wymiana dóbr od stuleci określała specyfikę kontaktów między Afryką a Europą. Początki otwarcia afrykańskiego rynku dla towarów europejskich wiążą się pierwszymi latami atlantyckiego „trójkątnego handlu”, w którego ramach broń palną, alkohol i tekstylia rozprowadzali wzdłuż wybrzeży Zachodniej Afryki Europejczycy szukający niewolników i surowców naturalnych. Ten nierówny system wymiany, który leżał u podłoża pierwszych kontaktów między kontynentami, naznaczył je aż do chwili obecnej. Prace Hazoumé stanowią logiczną konsekwencję kolonialnej strategii. Jak długo możemy się spodziewać, że kraje, w których przez tak długi czas zachodnie imperia prowadziły rabunkową gospodarkę, agresywnie eksploatując je z wszelkich naturalnych dóbr, i które Pierwszy Świat uczynił swoim wysypiskiem śmieci, wytwarzać będą wyłącznie rękodzieła z hebanu czy kości słoniowej?

Artystyczne eksperymenty z plastikowymi kanistrami, rozpoczęte przez Hazoumé w połowie lat 80., inspirowane były sposobem, w jaki paliwo przewożone jest na afrykańskich ulicach, stwarzającym powszechne zagrożenie. W ten sposób transportuje się benzynę z czarnego rynku w Nigerii do Beninu. O codziennym podejmowaniu śmiertelnego ryzyka mówi o również instalacja zatytułowana *Benińska ruletka* (2005).

Nadanie każdej z masek imienia i niezwykle wyrazistych cech sprawia, że potencjalne niebezpieczeństwo traci swój enigmatyczny charakter i staje się realną, upodmiotowioną groźbą. Tradycyjne maski mają na celu pozbawienie człowieka jego własnej osobowości. Maski Hazoumé eksponują prawdziwą naturę postaci, które przedstawiają, podkreślają ich indywidualizm. Są jak odbicia w krzywym zwierciadle, w którym przeglądają się kolonizatorzy i kolonizowani. Maski wykonane z kanistrów to również ironiczna odpowiedź na zachodnie stereotypy dotyczące egzotycznej sztuki Afryki. Chcecie od nas masek? Oto one – mógłby się zaśmiać z tych oczekiwań artysta.

[10] Wypowiedź artysty ze strony: www.tate.org.uk/modern/eventseducation/talksdiscussions/7681.htm [data dostępu: 28.12.09].

pis 2-2009.indd 270 2010-05-27 15:22:11

Kolejny przykład ironicznego i przewrotnego posłużenia się językiem zglobalizowanego świata stanowi praca pt. *ARTicle 14*. Instalację zaprezentowano w 2005 roku w londyńskiej October Gallery – to kombinacja przedmiotów znalezionych, filmów wideo, dźwięku i wielkoformatowych panoramicznych fotografii. Tytuł odnosi się do faktu, że afrykańskie konstytucje obowiązkowo mają zawierać hipotetyczny „czternasty" i ostatni artykuł. W powszechnym przekonaniu słowa artykułu: „zadbaj, aby wszystkie wyżej wymienione nadane prawa samemu wprowadzać w życie", rozumiane są dosłownie i zgodnie z oficjalną intencją, podczas gdy można je również interpretować inaczej: „zadbaj o to sam, ponieważ nikt inny tego nie zrobi". Tytuł zawiera więc odniesienie do panoszącej się na kontynencie korupcji, a jednocześnie sygnalizuje, że prezentowane dzieło stanowi indywidualny akt oporu przeciw temu stanowi rzeczy. Szkielet konstrukcyjny centralnej instalacji to często spotykany element rodzimego pejzażu – wózek służący do obwoźnego handlu. Wózki te zwykle obładowane są rozmaitymi towarami: plastikowymi miskami, zabawkami, odzieżą, puszkami piwa i Coca Coli, maszynkami do golenia, mydłem itp. Tym razem – zamiast nowych, gotowych do konsumpcji artykułów – stragan oferuje muszle i zużyte przedmioty – nieprzydatne do niczego resztki kapitalistycznej wymiany. Śmiecie, zebrane przez woluntariuszy – uczniów londyńskich szkół, reprezentują punkt styczny czy też kontakt w czasie i przestrzeni między artystą a lokalnym środowiskiem oraz między dwoma różnymi, ale wzajemnie powiązanymi materialnymi światami. W ten sposób również twórca przypomina o wszechobecnych socjo-ekonomicznych relacjach, które mają charakter zarówno partykularny, jak i uniwersalny.

Aspekt formalny twórczości Hazoumé przywołuje na myśl niektóre z dzieł francuskiego nowego realizmu. Kierunek ten, wykrystalizowany na przełomie lat 50. i 60., charakteryzował się zwrotem zainteresowań twórczych ku obszarom powszedniej rzeczywistości. Wyobraźnię przedstawicieli nowego realizmu inspirowały ironiczno-prowokacyjne działania dadaistów, wykorzystujące elementy rzeczywistości przedmiotowej. Armana, Daniela Spoerri'ego, Jeana Tinguely'ego, Cesara i Christo łączył nie tyle wspólny styl, ale raczej tendencja do interesowania się światem przedmiotów użytkowanych przez społeczeństwo konsumpcyjne i wciągnięcie ich na obszar sztuki. Co wszakże charakterystyczne – zawsze były to wytwory (ewentualnie odrzuty) seryjnej produkcji, nigdy nie wyróżniające się unikatowością czy wyjątkowymi walorami. Artyści sięgali po nie, dostrzegając ich jeszcze niewyeksploatowaną, niebanalną egzotykę.

Działania twórców nowego realizmu znalazły wyraz w sztuce obiektu, *assamblages* i sztuce akcji. Cesar tworzył swoje rzeźby z odkrywanych na złomowiskach znalezisk, które zgniatał prasą w bloki prostopadłościanów. Z różnorodnych śmieci powstały też ruchome antymaszyny Tinguely'ego. Wybitnie transkulturowy charakter, nasuwający nieodparte skojarzenia ze sztuką Hazoumé, mają bajecznie kolorowe maszyny-rzeźby, które Tinguely tytułował *Baluba*. Nazwa cyklu odnosząca się do tancerzy ze szczepu Bantu w Afryce Środkowej nie pojawia się przypadkowo. Prace zbudowane na bazie silników elektrycznych, złożone z metalowych odpadów oraz udekorowane ptasimi piórami i skórami zwierzęcymi niczym członkowie plemienia, również wykonują swoisty taniec, któremu towarzyszą efekty akustyczne. Inne projekty francuskiego artysty – maszyny, które w trakcie happeningu dokonywały aktu

pis 2-2009.indd 271 2010-05-27 15:22:11

autodestrukcji, zgodnie z jego intencją stanowiły symboliczne ostrzeżenie przed ogromnym tempem rozwoju cywilizacji technicznej, którą Tinguely niewątpliwie się fascynował, ale której ewentualne zgubne skutki przewidywał.

Estetyka serii masek Hazoumé przywodzi na myśl *Akumulacje* Armana – cykle złożone ze zbiorów podobnych elementów. Artystów tych wyraźnie łączy zainteresowanie wielością elementów analogicznych – szczególne działanie, jakie wywiera zgromadzenie obok siebie kilkudziesięciu plastikowych karnistrów czy masek gazowych. W obu przypadkach efekt polega na wydobywaniu ich nowego, nieoczekiwanego, poetyckiego wyrazu, jakiego przedmioty te nabierają w sytuacji zaskakującego zwielokrotnienia, i odebraniu im pierwotnego, czysto użytkowego charakteru. Dodatkowym rezultatem okazuje się ujawnienie – przy podobieństwach tych jednorodnych użytkowo i zbliżonych formami obiektów – ich zindywidualizowanych cech: Hazoumé obdarza je wręcz ludzką osobowością, co sugerują także tytuły poszczególnych obiektów, składających się na przykład na cykl *Miss Havana*.

Wydaje się, że maski Hazoumé mają więcej wspólnego z zachodnią sztuką współczesną niż z tradycjami ludu Joruba – przynajmniej pod względem formalnym. Istnieje jednak ważny element łączący je z rdzennym zapleczem kulturowym artysty. Hazoumé mówi o swoich maskach jako o „wychodzących", „odchodzących" (*exiting, departing*). Malijski naukowiec Josuf Tata Cisse, odczytując sens tych określeń, dowodzi, iż maski te są rekapitulacją wszystkich poziomów kreacji, wszystkich poziomów procesu tworzenia[11]. Dla przykładu: jedna z najważniejszych masek w rytuałach ludu zamieszkującego obszary między rzekami Senegal i Niger to *Wirujący wiatr*. Maska ta reprezentuje pierwotny chaotyczny wir, od którego zaczęło się życie. *Zanzibrrraace* (2003) Hazoumé sugeruje paralelne odczytanie.

Upamiętnieniem ustawy abolicyjnej z 1807 roku stała się instalacja *La Bouche du Roi* (*Usta króla*), powstała w latach 1999–2004. Jak wyjaśnia twórca, nazwa ta pochodzi od ujścia rzeki Couffo, które Portugalczycy nazywali *a boca do rio* (ujście rzeki), a Francuzi w swej ignorancji przekształcili na *bouche du roi* (usta króla). Instalacja składa się z 304 masek, których materiał wyjściowy stanowią ponownie plastikowe kanistry. Oprócz tego artysta zastosował szkło, muszle *kauri*, perły, tytoń, lusterka i tekstylia. Maski układają się w formę dużej łodzi czy statku. Ich ciasne ułożenie (zachodzą niemal jedna na drugą) przywołuje na myśl nieludzkie warunki transportu „żywego towaru". „Każda z masek reprezentuj żywą osobę, posiadającą własne imię, własny głos, wierzenia i przekonania" – mówi Hazoumé[12]. Tę indywidualność podkreślił, „malując maski" kolorową farbą, pisząc na nich nazwiska właścicieli, przytwierdzając do nich pióra lub małe drewniane figurki, które odnoszą się do kostiumów i zwyczajów ludu Joruba. Motywacja, by je w ten sposób zindywidualizować, to wyraz sprzeciwu wobec dehumanizującego efektu traktowania ludzi jako „dóbr" czy „towaru". Obecność kulturowych artefaktów wskazuje na przetrwanie oryginalnej tożsamości, mimo traumatycznych przeżyć i uprzedmiotowienia. Niemal wszystkie „maski" reprezentują niewolników, z wyjątkiem dwóch znajdujących się u sterów – żółtej – przedstawiającej króla francuskiego – i czarnej,

[11] Wypowiedź ze strony: http://www.history.ac.uk/1807commemorated/exhibitions/art/labouche.html [data dostępu 28.12.09].

[12] *Ibidem*.

pis 2-2009.indd 272 2010-05-27 15:22:11

w ozdobnym nakryciu głowy, będącej wizerunkiem króla Beninu. Władcom towarzyszą akcesoria władzy (karabin) i wymiany handlowej (waga). Ich równoległe usytuowanie zdaje się sugerować, że winę za handel ludźmi ponoszą w równym stopniu obaj decydenci.

„Moja praca nie mówi o starych statkach niewolników, ona mówi o tym, co dzieje się teraz" – stwierdza Hazoumé[13]. Niewolnictwo się nie skończyło, narodziło się tylko w nowej formie, bardziej wyrafinowanej, ale równie dotkliwej. Ta nowa forma wiąże się przede wszystkim z uzależnieniem ekonomicznym. „Pracując nad tą instalacją codziennie obserwowałem i filmowałem ulice Porto Novo – na każdej z nich spotkasz ludzi przewożących i przenoszących w karnistrach paliwo. Kiedy tłoczyli się w korku dostrzegałem w kształtach tych pojemników dawnych niewolników. Całe życie tu toczy się wokół kanistrów. A ten przedmiot stał się współczesnym niewolnikiem"[14]. Zważywszy na wyeksponowaną ścisłą relację między parą, która stoi przy sterach, można zaryzykować stwierdzenie, że Hazoumé nie ma złudzeń co do intencji i strategii współczesnych afrykańskich liderów, którzy często kooperują z międzynarodowymi firmami, nie dbając o bezpieczeństwo lokalnych mieszkańców.

Cel instalacji stanowi również walka o ocalenie tożsamości ludu Joruba. „Zrobiłem tę pracę dla moich ludzi, którzy zapomnieli, kim są i skąd pochodzą" – deklaruje artysta[15]. Otwarciu wystawy w Beninie towarzyszyły poczęstunek, złożony z miejscowej tradycyjnej żywności i napojów, oraz koncert rdzennej muzyki. W zamierzeniu artysty były one demonstracją tego, co utraciły pokolenia, które podążyły za „kulturą Coca-Coli".

Ze strony Francji ostatnim spektakularnym gestem zadośćuczynienia za grzechy kolonializmu było otwarcie w 2006 r. w Paryżu Muzeum Sztuk i Cywilizacji Afryki, Azji, Oceanii i Ameryk – Quai Branly. Na ceremonii otwarcia Jacques Chirac powiedział: „powstanie tego miejsca ma udowodnić, że inspiracja, twórcza moc, siła duchowa istnieją w każdej cywilizacji, we wszystkich czasach. Że nie ma hierarchii między sztukami i że liczy się tylko geniusz człowieka, wszystkich ludzi. […] Muzeum chce być zdecydowanie postkolonialne. Ma dać miejsce społecznościom jeszcze marginalizowanym"[16]. I dodał: „Czas pogardy minął"[17]. Obiekt został wykonany według projektu słynnego architekta Jeana Nouvela, który – jak sam deklaruje – odrzuca precz z klocki zachodniej architektury, odwołując się do symboli lasu i rzeki. Ogród, który oddziela budynki od ulicy, ma być „świętym gajem", w którego głębiach rozpływa się wzniesione na palach muzeum. Jedną z fasad obsadzono ponad stu gatunkami roślin, przez co sama stała się bujnym ogrodem. Na szybach pojawiły się zdjęcia tropikalnej dżungli. Kolumny, rozstawione nieregularnie jak drzewa w lesie, mają budować atmosferę tajemnicy. Mimo dobrych intencji od kolonialnej spuścizny trudno jednak uciec. Quai Branly mówi więcej o nas samych

[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*.
[16] A. Dzieledziak, *Dżungla i mrok w Paryżu*, [on-line] http://www.travelplan.pl/news/news_719_D%C5%BCungla_i_mrok_w_Pary%C5%BCu&page=23.html [data dostępu: 25.02.09].
[17] *Ibidem*.

pis 2-2009.indd 273 2010-05-27 15:22:11

niż o kulturach, których dzieła gromadzi. Stawia pytanie o naszą własną, zachodnią tożsamość – kim jesteśmy i jak patrzymy na innych? Ze swą metaforą „świętego gaju" opiera się na nostalgicznym stereotypie egzotycznych społeczności żyjących w harmonii z naturą. Skupione na dawnych skarbach, muzeum nie próbuje towarzyszyć zmieniającej się rzeczywistości. Kultury niezachodnie, podobnie jak kultura europejska, zapożyczały od siebie pojęcia, formy, techniki. Były i są dynamiczne. W Quai Branly natomiast wciąż zdają się niezmienne, zawieszone poza historią, zanurzone w bezczasie utraconego, utopijnego raju. Uwięzione we własnej przeszłości, jakby wszelka zmiana była zdradą lub zanieczyszczeniem. Tu Inny nie ma za wiele miejsca na inwencję, zamknięty w idealnym, zastygłym wyobrażeniu. Jest jednak nadzieja, że wystawy czasowe otworzą się na współczesność – nadzieję tę potwierdza wyeksponowana tu w 2006 roku instalacja *La Bouche du Roi* pokazywana wcześniej w Centre Pompidou. Rajski ogród, jeśli w ogóle kiedykolwiek istniał poza wyobraźnią Europejczyków, tonie w śmieciach – komunikuje w ten sposób Hazoumé.

Gra resztkami, którą uprawia beniński artysta, to nie sztuka dla sztuki, czy pozbawiona celu zabawa. To twórczość stanowiąca zaangażowany komentarz do historycznych i socjo-politycznych kwestii wpływających na życie afrykańskich społeczności. Pod tym względem Hazoumé przypomina swoją postawą afrykańskich reżyserów i pisarzy, z których wielu pozostaje głosem świadomości ludu oraz ma na celu inspirowanie jego myśli i czynów.

Aspektem, który wyróżnia *assamblages* Hazoumé, pozostają ich ścisłe powiązania z globalnymi problemami. Z tego punktu widzenia jego plastikowe maski można postrzegać jako współczesną interpretację fenomenu transu, interpretację, która ujawnia szaleństwo bieżących wydarzeń. A jak on sam postrzega swoją rolę? „Bycie artystą to odpowiadanie na pytania i moje odpowiedzi mnie nie satysfakcjonują. Powinienem dojść do źródła, aby zrozumieć naszą postawę, zrozumieć nas fatalizm, zrozumieć, dlaczego moi przodkowie robili maski… Właśnie z tego powodu je robię. Chciałbym zobaczyć, co się za tym kryje. Zanurzyć się w źródłach mojego ludu"[18].

[18] Wypowiedź ze strony: http://www.history.ac.uk/1807commemorated/exhibitions/art/labouche.html [data dostępu: 28 XII 2009].

pis 2-2009.indd 274 2010-05-27 15:22:11

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

P. Marecki

KWADRATURA KOŁA. O TWÓRCZOŚCI STANISŁAWA CZYCZA W PERSPEKTYWIE KULTUROZNAWCZEJ

1. Poza wszelkimi układami

Stanisław Czycz (1929-1996) to autor, który świadomie i konsekwentnie pozostawał na obrzeżach życia literackiego. Zaryzykować można tezę, że w okresie PRL-u był najbardziej rozpoznawalną ikoną nieangażowania się i braku chęci wikłania się w jakiekolwiek układy, chociaż wcale o ten status nie zabiegał. Ze świadectw osób, które go znały, wynika, że właściwie o nic nie zabiegał. Nie dziwią zatem określenia, jakich niejednokrotnie w stosunku do twórcy *Anda* używano: „wszelka osobność", „odludek, *outsider*, samotnik", „postać drugiego planu", „nieudacznik", „popapraniec". Sam Czycz mówił o swojej postawie: „[…] bo jakieś tendencje, jakieś kierunki i, załóżmy, że ja mieściłbym się w którymś z tych co aktualnie były uważane za jakieś Najwyższe i Odkrywcze i Nowe nie miały dla mnie znaczenia żadnego, myślę, że zawsze nie mają znaczenia lub mają małe, dla każdego […], dla każdego oczywiście z tych, którzy nie starają się za wszelką cenę Dołączać, Nadążać, a jeszcze, gdyby się udało, Wyprzedzać, czyli dla tych, co jedyny wzór czy tendencję, czy jak to jeszcze nazwać, mają lub starają się znaleźć wyłącznie w sobie, i może nawet lepiej, gdy to jest dość dalekie od aktualnie cenionej czy wielbionej tendencji […]"[1].

Ten autokomentarz potwierdzają zarówno znawcy twórczości Czycza, jak i liczni fani, wyznawcy pisarza. Poeta i prozaik Marcin Świetlicki pisał: „Jak czytałem tę prozę, to wydawało mi się, że jest do bólu prawdziwa, że tam nie ma żadnego oszustwa. […] Nie myślę, żeby Czycz był jakiś skandalizujący. Pisał po prostu prawdę, a czy prawda może być skandalem? Był niezgodny z duchem czasu po prostu. Jak była, powiedzmy, jakaś tam gomułkowszczyzna, to on nie pisał ani jak zwolennicy gomułkowszczyzny, ani jak przeciwnicy gomułkowszczyzny. Jak była

[1] S. Czycz, *Samo już to*, „Poezja" 1976, nr 7/8, s. 84.

pis 2-2009.indd 275 2010-05-27 15:22:11

gierkowszczyzna, to nie pisał ani jak zwolennicy, ani jak przeciwnicy giełkowszczyzny”[2].

A krytyk Tomasz Burek dodawał: „Otóż bowiem z niepowodzenia i niespełnienia, z porażki wyższych aspiracji, z przemożnego fiaska, z losu koślawego uczynił ten pisarz źródło swego natchnienia”[3].

Z opowieści znajomych Czycza wyłania się postać człowieka, który w stosunku do wszystkich zachowywał dystans. Powtarza się także opinia o artyście zamkniętym, hermetycznym, trzymającym się z dala, który nikogo do siebie nie dopuszczał. Jak napisał Andrzej Titkow, czuło się ulgę, kiedy opuszczało się jego mieszkanie[4]. Charakterystyczne są świadectwa dwóch artystów młodego pokolenia, ceniących twórczość Czycza, którzy chcieli nawiązać kontakt z pisarzem. Marcin Świetlicki zapytany przez dziennikarkę wprost, czy śledził Czycza, odpowiada: „Pamiętam taki moment, że siedział na jakiejś ławce na Plantach. To ja specjalnie usiadłem na jakiejś zdecydowanie odległej ławce i tak sobie obserwowałem. […] Często spotykałem go na ulicy, uważnie obserwując, i był taki moment, że mieszkałem bardzo niedaleko i wtedy go widywałem, w jakichś sklepach, w jakichś innych miejscach, w różnych porach dnia”[5]. Wtóruje mu Adam Wiedemann: „Czytałem te wiersze na opak, ważniejsze od nich było zresztą (dla mnie) zamieszczone wraz z nimi zdjęcie autora, z którym go sobie w myślach porównywałem i widział mi się w tym porównaniu jakiś niezbyt żywy, strudzony śmiertelnie, czy może raczej: zmarnowany. Także w porównaniu z innymi pisarzami, zjeżdżającymi do Krakowa w swoich emigranckich gloriach, jakby – myślałem sobie – to, co ich napełniało animuszem, to jego przygniotło. On w swoim szarym (albo beżowym?) płaszczu i z nieodłączną siatką na zakupy […]”[6].

Obydwaj autorzy we wspomnieniach w pierwszej kolejności przywołują postać niesamowitego i wyjątkowego Czycza. Wybierają obserwowanie, tropienie, chodzenie po śladach. Niejednokrotnie krytycy nazwą autora *Anda* pisarzem kultowym, zwłaszcza dla odbiorcy młodego pokolenia. Stał się takim już za życia i ta pozycja potwierdziła się po jego śmierci. Dobrze obrazuje to scena, którą twórca przybliżył Krzysztofowi Lisowskiemu w wywiadzie-rzece: „[…] raz jadąc pociągiem… jechałem z Krakowa do tych moich Krzeszowic […] siedzieli tam jacyś młodzi, dziewczyna i dwóch chłopaków, jacyś studenci, i… nie wiem czy mi uwierzysz… rozmawiali o mnie… nie tym stojącym nad nimi, ale tym, wiesz… poczułem się… no poczułem się przede wszystkim głupio… […] oni to byli państwo… ubrani porządnie, czyści, zadbani… ja przy nich jak psubrat… kieszeń mi się u spodni rozrywała, i strzępiły nogawki, i przy koszuli kołnierzyk… no przecież widywałeś mnie jak chodzę […] i na trzęsących się nogach, i u ramienia miałem uwieszoną podobnie

[2] *Samotny Czycz. Z Krzysztofem Lisowskim i Marcinem Świetlickim rozmawiała Monika Bartkowicz*, „Życie” 1997, nr 283, s. 10.

[3] T. Burek, *Ostatni krzyk tamtej młodości. Stanisław Czycz*, [w:] *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej. Następne pokolenie*, red. A. Brodzka, L. Burska, Warszawa 1995, s. 34.

[4] Por. A. Titkow, *Kartki z dziennika (inne stulecie)*, „Kino” 2004, nr 4, s. 63.

[5] *Samotny Czycz*..., s. 10.

[6] A. Wiedemann, *Czy Czycza Pani czyta, czy Czycza Pani zna?*..., „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 30, s. 9.

pis 2-2009.indd 276 2010-05-27 15:22:11

podartą i rozdziawioną parcianą torbę, w której bochenek chleba i dziesięć paczek papierosów marki sport… wymęczony i blady…”[7].

Wyjątkowy był także status Czycza, jeśli chodzi o odbiór jego dzieła. Wprawdzie już za jego życia pisali i sprzeczali się o niego najważniejsi krytycy i pisarze wielu pokoleń (m.in. Kazimierz Wyka, Jerzy Kwiatkowski, Ludwik Flaszen, Michał Głowiński, Jacek Trznadel, Helena Zaworska, Jerzy Stempowski, Stanisław Barańczak, Bohdan Drozdowski, Tadeusz Komendant, Henryk Bereza, Jarosław Iwaszkiewicz, Tomasz Burek czy Hanna Gosk), ale i tak pozostało wrażenie, że był autorem niedocenionym, nieprzeczytanym, marginalizowanym. Nie przez przypadek pozostaje on zwycięzcą wszelkich plebiscytów na najbardziej niesłusznie zapomnianego twórcę. Wspomina Bogdan Rudnicki: „Mówiło się: «Trzeba mu poświęcić cały numer, cały dodatek», ale zawsze było coś pilniejszego. Mówiło się – prywatnie – «to absolutnie genialna powieść», ale nie widziało się potrzeby zamieszczania z niej recenzji”[8].

I znów właśnie osobnością Czycza da się tłumaczyć wyjątkowy odbiór jego dzieł. Dlatego opowieść o twórczości autora *Anda* zacznę od zacytowania kilku charakterystycznych zdań z obszernych nekrologów, jakie się po jego śmierci pojawiły. Nagle, po niespodziewanym zgonie Czycza 29 czerwca 1996 roku, wiele osób przypomniało sobie, że odszedł ktoś wielki. Pisarz nigdy nie zabiegał o swoje miejsce w kulturze, a nawet – odwołując się do opinii Tomasza Burka – wiele zrobił, by o nim zapomniano[9]. Może się to wydawać paradoksalne, ale umierając, przypomniał wielu czytelnikom i krytykom, że w ogóle żył i tworzył.

Wspominają Czycza w nekrologach: „Pisał, czytał, ze znawstwem słuchał muzyki. Sam robił zakupy i gotował. Znał się na elektryczności. Podejmował się napraw, przeróbek, rekonstrukcji. Ogromnie skupiony na wykonywanej czynności, w chwilę później potrafił dla niej stracić całe zainteresowanie. […] Ideał krzepkiego chłopa, któremu w głębi duszy nie przestał hołdować, kłócił się z jego szczupłą, charakterystyczną sylwetką”[10].

„Całe życie żył i tworzył poza układami, jak samotnik. […] Przybierał często taką błazeńsko-cyniczną postawę wobec życia i literatury, ale równocześnie był człowiekiem bardzo wrażliwym, by nie powiedzieć nadwrażliwym”[11].

„Nie zależało mu prawie na niczym, na żadnej życiowej stabilizacji, na literackim uznaniu, nawet na zdrowiu. Podobnie jak jego jedyny bliski przyjaciel Andrzej Bursa popełniał samobójstwo na raty, wyniszczając się bez opamiętania. Miał talent pisarski oraz wrażliwość wspaniałą i zabijającą”[12].

„Niestety, wiele wcześniejszych lat jego życia to ustawiczne zmaganie się z chorobą (właściwie z całym «stadem» dręczących go chorób). Choroba była piętnem drugiej połowy jego życia, cieniem, który tragicznie kładł się na codzienności i jego pracy. Z tym cieniem zmagał się doprawdy heroicznie (trudnym był przede

[7] *Stanisław Czycz. Mistrz Cierpienia*, red. K. Lisowski, Kraków 1997, s. 42-43.
[8] B. Rudnicki, *All i Jol. Wszystko i Czycz*, [w:] *Stanisław Czycz. Mistrz…,* , s. 260.
[9] T. Burek, *op. cit.,* s. 32.
[10] W. Żyszkiewicz, *Czycz*, „Nowiny” 1996, 5-7 lipca, s. 20.
[11] K. Targosz, *Staszek*, „Magazyn Krzeszowicki” 1997, nr 129, str. 10.
[12] H. Zaworska, *Umrzeć ze śmiechu*, „Gazeta Wyborcza” 1996, nr 159, s.15.

pis 2-2009.indd 277 2010-05-27 15:22:11

wszystkim sam dla siebie). Jak najdalszy od koniunktury, środowiskowych układów. Wiele wymagał, wysoko ustawiał cele, ku którym podążał. Nagradzany, w latach 60. i 70. uznawany za jedną z najwybitniejszych indywidualności polskiej literatury. Był postacią drugiego planu. Człowiekiem zachowującym dystans, odrębność, swego rodzaju kameralność. Nie dbał i nie zabiegał o rozgłos”[13].

„Być może jedyny prawdziwy bohater swojego pisarstwa. A na pewno autor najbardziej – ze znanych mi – konsekwentnego, nieprzejednanego i wręcz bezlitosnego wobec siebie samego – życia. Nie potrafię oddzielić jego pisania od niego samego, od jego mówienia, jego głosu”[14].

„Był wybitnym pisarzem i nieprzeciętną osobowością. Wielu krytyków uważa go za jednego z najwybitniejszych pisarzy XX wieku. Jednocześnie jednak był zupełnie nieznany. Odsunął się od życia literackiego, nie zależało mu ani na karierze, ani na rozgłosie. Wręcz przeciwnie, ograniczał listę znajomych i przyjaciół. Nazywany odludkiem, outsiderem, samotnikiem z Krupniczej”[15].

„On był zawsze bardzo blisko wszelkich językowych skażeń, był pilnym słuchaczem wszelkich językowych fałszów, kronikarzem językowych mistyfikacji, językowego kabotyństwa, językowej błazenady. I choć pilnie to wszystko spisywał, choć bardzo wprawnie czynił z tego wszystkiego surowiec swojej absolutnie osobnej prozy, czynił to wszystko z tym rodzajem dystansu, który, jeśli się nie mylę, jest dystansem prawdziwe epickim”[16].

2. Trzy debiuty

Czycz był pisarzem, który całą swoją twórczość poświęcił Wielkiej Sprawie – zmaganiom z konwencją i ontologią literatury. Wypada zatem już na samym początku zadać pytanie, jaki był jego stosunek do literatury. Wspomniano już, iż twórca konsekwentnie trzymał się marginesów życia literackiego i pozostawał zawsze poza wszelkimi układami. Tę postawę da się zaobserwować już w jego mocnym wejściu do literatury. Zdarzenie, które zostanie omówione, najlepiej uzmysławia, że późniejszy autor *Anda* – głośnego opowiadania o literatach doby odwilży – sam od początku był kimś „spoza”.

Stanisław Czycz miał trzy wejścia do literatury, z których najgłośniejsze było z pewnością pierwsze. W 1954 roku przedstawił członkom Związku Literatów Polskich w Krakowie zbiór wierszy z prośbą o ich wydrukowanie i przyjęcie go do Koła Młodych. Warto podkreślić, że dwudziestopięcioletni wówczas autor nie miał wcześniej żadnego kontaktu z literaturą. Przyszły twórca *Anda*, urodzony i wychowany w Krzeszowicach, wykształcony w technikum elektrycznym, pracownik fizyczny kamieniołomów, miał do czynienia z urządzeniami elektrycznymi, motocyklami, powojennymi niewypałami, ale nie z pisarstwem. Wspominał, że kiedy

[13] L. Długosz, [nekrolog] „Rzeczpospolita” 1996, nr 156, s. 12.

[14] B. Maj, *Staszek*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta w Krakowie” 1996, nr 162, s. 5.

[15] *Samotny Czycz…*, s. 10.

[16] J. Pilch, „*Chciałem po prostu”*, [w:] *Stanisław Czycz. Mistrz…,* s. 260 [Pierwodruk] „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 50, s. 16.

pis 2-2009.indd 278 2010-05-27 15:22:11

poprosił w kiosku o pismo, gdzie drukuje się wiersze, był szczerze zdziwiony, że takie w ogóle istnieje. Z niego przepisał adres krakowskiej instytucji, w której zaprezentował teksty.

Oto on, „prawie parobek" – jak napisze w *Andzie* – przybywa z małej miejscowości ze znalezionymi na strychu kolegi wierszami, które przedstawia jako swoje. Komisja rekrutacyjna prędko rozpoznaje podstęp adepta – przyniesione wiersze okazują się tekstami zakazanego wówczas w kraju Czesława Miłosza. Zdarzenie to zostało skomentowane przez wiele osobistości na różne sposoby: jako manifestacja polityczna (autor przedstawił wiersze dysydenta), efekt świetnego rozeznania młodego twórcy w literaturze, wreszcie jako gest cyniczny, próbę przemyślanej kreacji legendy pisarza–abnegata jeszcze przed debiutem.

Wspomina to wydarzenie Wisława Szymborska, związana wówczas z opiekunem Koła Młodych – Adamem Włodkiem: „Ktoś […] przysłał wiersze Miłosza i trochę swoich, ale to znaczy, że jest to chłopak, który czyta innych, niekoniecznie rówieśników. Że chłopak czyta i wie, co dobre. I dlatego, chcąc się najlepiej zaprezentować, wysłał wiersze Miłosza. I właściwie Staszek został na tej podstawie przyjęty, bo wykazał gust i oczytanie"[17].

Sam Czesław Miłosz w zbiorowym tomie wspomnień o Czyczu opowie, że autor tego „numeru" wysłał do niego list, który polski noblista starał się odtworzyć w ten sposób: „Jako nastolatek zupełnie nie interesowałem się wierszami i nawet nie wiedziałem, co to takiego poezja. Najbardziej interesowały mnie motocykle, ale to była niemiecka okupacja i co mogliśmy robić z moim kolegą w Krzeszowicach, to tylko składać motocykl z części u niego na strychu. Tam na tym strychu odkryliśmy raz walizkę, którą jego ojciec, kolejarz, znalazł był w pustym krakowskim pociągu po którejś wielkiej łapance do Oświęcimia. Otworzyliśmy walizkę, a tam były akcesoria wędrownego magika, cylindry, laseczki, także afisz magika, Kapitana Nemo. A również rulon przepisanych na maszynie wierszy, *Głosy biednych ludzi*. Przeczytałem te wiersze i przeżyłem wstrząs. Pierwsza poezja w moim życiu i przekonała mnie do poezji. Wtedy zacząłem pisać wiersze. A po wojnie, że nie byłem pewien moich własnych wierszy, a chciałem być przyjęty do Związku Literatów, wymieszałem znalezione wiersze z moimi i przedstawiłem. Nie wiedziałem, kto był ich autorem. W Związku mnie wezwali i powiedzieli, że przecież to wiersze Miłosza. Przyznałem się do podstępu. O poezji Pana wtedy dopiero usłyszałem"[18].

„Afera" z Miłoszem będzie także otwierała opowiadanie *And*: „Gdy ten numer przejdzie sprawdzę jaki ma smak cała ta sława (musiałem ją widzieć z niczym więcej jak wydrukowanie mojego nazwiska i gdziekolwiek i przy czymkolwiek, nie ja jeden), myślałem że autor tych wierszy nie ma kopii tych maszynopisów albo że nie żyje – z Oświęcimia przecież mało kto wracał, kolega mówił że jego ojciec znalazł tę walizkę w oświęcimskim potransportowym pociągu – ze względu i na tę moją logikę numer nie był świetny jak mógł go widzieć And, czystego blasku nabrał ten numer od świetlistych, więc nie widziałem ich źle, powiedzieli mi „cynizm", cynizm

[17] *On był do końca cyganem. Rozmowa z Wisławą Szymborską*, [w:] *Stanisław Czycz. Mistrz…*, s. 212-213.
[18] *Stanisław Czycz. Rozmowa z Czesławem Miłoszem*, [w:] *Stanisław Czycz. Mistrz…*, s. 216.

pis 2-2009.indd 279 2010-05-27 15:22:11

mi się podobał, był zawsze gdy czytałem coś czy słyszałem rozmowy namiętnie potępiany”[19].

Podstępną próbę Czycza, by wejść do literatury na krakowskich salonach, komentowano jako *curiosum* (pisarz przyznał się, że wówczas nie wiedział, co znaczy to słowo). Fortel z wierszami Miłosza uzmysłowił krakowskiemu światkowi literackiemu, że oto w jego obrębie pojawiła się postać, która trafiła do niego z zupełnie innej opowieści, z pracy w krzeszowickich kamieniołomach, z rodziny nieinteligenckiej[20], kompletnie bez przygotowania literackiego. Czycz przyznawał, że odnalezione na strychu wiersze Miłosza początkowo traktował jak magiczne zaklęcia. Jak się później okaże, artysta ten programowo zmagał się będzie z „niemożliwościami” literatury, wszystkim tym, co „utrudnia” i komplikuje pisanie i myślenie o literaturze. „Świat Czycza nie wywodzi się z literatury […], ani też nie chce on uciec w literaturę […]”[21] – napisze Krzysztof Gąsiorowski. To rozpoznanie krytyka potwierdzi Czycz w ankiecie „Nowej Kultury”: „Jeśli idzie o, wspomniane w pytaniach, głosy w tej sprawie, z przykrością stwierdzam – nie znam, nie czytałem; nie śledzę, nie tkwię w sprawach czysto literackich”[22].

Dzięki „sprawie z Miłoszem” Czyczem zaczyna interesować się Andrzej Bursa, który wkrótce doprowadzi do ponownego „wejścia” w świat literatury krzeszowickiego twórcy. Wbrew powszechnie przyjętym rozpoznaniom historyków literatury faktyczny debiut Czycza nie odbył się w *Prapremierze Pięciu Poetów* w „Życiu Literackim”. Jeśli dokładnie sprawdzić publikacje w czasopismach, Czycz debiutował na łamach dodatku literackiego do „Dziennika Polskiego”, zatytułowanego „Od A do Z”[23]. Ten fakt można by, ze względu na rozgłos „kolejnego” debiutu, pominąć, gdyby nie jeden szczegół. Otóż redaktorem i osobą przedstawiającą Czycza, wprowadzającą go w świat literatury, był sam Andrzej Bursa, późniejszy przyjaciel i główny bohater najsłynniejszego i najszerzej komentowanego jego opowiadania – *Anda*. Jedyny człowiek – potwierdzą to wszyscy, którzy ich znali – wobec którego pisarz się nie dystansował. Rekomendacja Bursy była krótka: „Nie tylko notujemy sukcesy «starych wyjadaczy». Ostatnio pojawił się w kole młodych z wierszami pracownik Kamieniołomów w Krzeszowicach Stanisław Czycz, którego wiersze zamieszczamy również – niech mówią same za siebie”[24].

Z tego zdarzenia wynika jeden wniosek: Bursa pomógł Czyczowi w debiucie. Jest to istotne, ponieważ losy tych dwóch twórców zostaną od tego momentu zespolone, splątane. Literatura zacznie przenikać w ich życie i na odwrót. Pisane im będzie przeżyć najbardziej szaloną przyjaźń literacką w historii polskiej literatury, która stanie się kanwą opowiadania. Bursa napisze recenzję z tomu *Tła* (1957) Czycza, zaś Czycz już za dwa lata będzie drukował w „Życiu Literackim” nekrolog po

[19] S. Czycz, *And*, [w:] iden, *Ajol*, Kraków 1967, s. 9.

[20] Ojciec Czycza pisał i drukował wiersze, taką informację podali brat pisarza Władysław Czycz (rozmowa niepublikowana) oraz Barbara Sommer-Czycz w rozmowie *Nigdy się nie rozstaliśmy*, [w:] *Stanisław Czycz. Mistrz…*, s. 155-156.

[21] K. Gąsiorowski, *W bełkocie i rzeźbach ciemna*, „Poezja” 1980, nr 7, s. 9.

[22] S. Czycz, *Pisarze o temacie współczesnym*, „Nowa Kultura” 1961, nr 50, s. 5.

[23] Ukazały się tam dwa wiersze Czycza: *Było* i *Elegia.* Zob. „Od A do Z” 1955, nr 12, str. 3.

[24] *Ibidem*, s. 3.

pis 2-2009.indd 280 2010-05-27 15:22:11

śmierci przyjaciela[25], w 1961 roku opublikuje wspomnianego *Anda*[26], a w ostatnich latach życia pracować będzie nad prozaicznym utworem zatytułowanym *Bursa*[27].

Za sprawą pierwszego debiutu zaczęto o Czyczu–cyniku dyskutować na krakowskich salonach literackich; zabiegiem z Miłoszem zyskał tyle, że z pewnością nie mylono jego nazwiska. Dzięki debiutowi drugiemu, istotnemu dla historyka literatury i szperacza, wiemy, że Czycza do literatury wprowadził Bursa. Autorem poważanym i komentowanym uczyniła jednak Czycza dopiero publikacja w zorganizowanej przez „Życie Literackie"[28] *Prapremierze Pięciu Poetów*, która do dzisiaj bezspornie uważana jest za jedno z najważniejszych wydarzeń w polskiej literaturze powojennej. Obok Czycza debiutowali wówczas Zbigniew Herbert, Miron Białoszewski, Bohdan Drozdowski oraz Jerzy Harasymowicz. O znaczeniu tego wydarzenia pisze historyk literatury Tadeusz Drewnowski: „Nigdy tak uroczyście młodych nie pasowano na pisarzy. Zawsze wejście młodych było zamachem, szturmem. Wskutek załamania się realizmu socjalistycznego i powstałej po nim pustki, wskutek złego sumienia starych – sami ustępowali oni miejsca młodym"[29].

Z kolei kierująca wówczas działem poezji w „Życiu Literackim" Wisława Szymborska wspomina to wydanie: „Nie mogę przypisywać sobie jakiejś specjalnej chwały. To był pomysł Sandauera. Z tym przyszedł do redakcji, że trzeba ich pokazać, to coś ważnego, wstępujące pokolenie. Oczywiście autorzy różnili się wiekiem, ale nazwijmy ich pokoleniem popaździernikowym. Mój udział był tylko taki, że się bardzo z tego ucieszyłam i układałam te wiersze. […] Publikacja wywołała środowiskowy wstrząs, długo i dużo się o tym mówiło"[30].

Rangę *Prapremiery…* w pięćdziesiątą rocznicę podsumuje jeden z biorących w niej udział poetów, Bohdan Drozdowski: „Druk u Machejka czynił z poetów od razu światowych! Echa *Prapremiery…* dotarły bowiem do Paryża i Londynu, do Monachium i Pragi, do Sztokholmu i Moskwy, do Amsterdamu i Oksfordu, do Helsinek, Madrytu, Budapesztu, Belgradu etc."[31].

Prapremiera Pięciu Poetów to było – jak pisze się w podręcznikach do historii literatury – „rozbicie nad Polską bani z młodą poezją"[32]. Debiutujących twórców wprowadzali na salony literackie najbardziej uznani krytycy: Artur Sandauer, Jan Błoński, Kazimierz Wyka, Julian Przyboś, Ludwik Flaszen. Ten ostatni w nocie rekomendującej wiersze Czycza pisał: „W obrazowych strugach, stanowiących jakby bezpośrednie, uczuciowe, preintetlektualne odruchy na świat, skraplają się dopiero znaczenia. Z atmosfery, z magmy wrażeń wyłania się dopiero sąd o świecie, zawarty nie w biernym uleganiu ich fali, lecz w świadomym ich konstruowaniu. Sporo zapewne czasu upłynie, zanim młody poeta myśleć będzie nie tylko skórą. Drukowane

---

[25] S. Czycz, [nekrolog Andrzeja Bursy], „Życie Literackie" 1957, nr 47, s. 9.

[26] S. Czycz, *And*, „Twórczość" 1963, nr 3.

[27] Zamieszczona w tomie *Stanisław Czycz. Mistrz…,* s. 87-126.

[28] Czycz opublikował tam dwa wiersze: *Gdybym żył w roku 1883*, *Szczur*. Zob. „Życie Literackie" 1955, nr 51, s. 5.

[29] T. Drewnowski, *Próba scalenia. Obiegi – wzorce – style. Literatura polska 1944-1989*, Warszawa 1997, s. 169.

[30] *On był do końca…*, s. 213.

[31] B. Drozdowski, *„Kącik debiutów" (po pięćdziesięciu latach)*, „Akcent" 2006, nr 1, s. 68.

[32] T. Drewnowski,*op. cit.*, s. 169.

pis 2-2009.indd 281 2010-05-27 15:22:11

poniżej wiersze stanowią świadectwo powoli dokonywającej się krystalizacji. Ale wrażeniowość owa nie jest wrażeniowością kameralną, zmysłową reakcją na barwy i głosy widzialnego świata. To reakcja człowieka uczulonego na wielkie sprawy czasu, który wydał faszyzm i Hiroszimę. Opętanie okrucieństwem czasu powołuje do życia groźne, brutalne – często zbyt jaskrawe w swej brutalności – wizje młodego poety. Nie jest mu obce coś w rodzaju katastrofizmu. Nie tyle biały gołąb patronuje jego wierszom antywojennym, ile rozrywane metalem ciała ludzkie. Ale czyż groza wojny, lęk przed nią i gorycz nie są argumentem na rzecz pokoju? Gorycz moralna leży u dna tych wierszy. Ja, który patrzyłem na niszczenie wartości – zdaje się mówić poeta – nie jestem pewien, czy sam już w nie nie wątpię. Jestem wewnętrznie nadwichnięty. I dlatego ja sam – jako produkt czasu – staję się jego dokumentem, świadczącym przeciw zagładzie. Stanowisko nieobce pokoleniu Borowskiego i Różewicza. Że zaś odzywa się ono w głosie najmłodszego, wstępującego dopiero w literaturę – to tylko dowód na nieustającą ciągle – niestety – żywotność moralnych niepokojów naszej niełatwej epoki. I cenny jest w wierszach Czycza właśnie ów moralny niepokój”[33].

Niekwestionowana wielkość Czycza polegała na tym, że był twórcą, którego nie dało się jednoznacznie opisać i przylepić mu jednej etykietki. Tym, co broni dzieła autora *Anda*, pozostaje możliwość czytania go na wielu poziomach, wynajdywania niezliczonych wręcz kontekstów, badania jego utworów za pomocą wielu narzędzi. Jeśli więc jedni krytycy chcieli w nim widzieć poetę przeklętego, kaskadera literatury polskiej (stawiano go w jednym szeregu z Bursą, Hłaską, Wojaczkiem), to jak w tym obrazie mieścić się miało pisanie przez długie lata pogodnych (śmiesznych do dzisiaj!) felietonów do jednego z najpoczytniejszych peerelowskich tygodników (cykl „Fotografia jest sztuką trudną” drukowany w „Przekroju”, za który Czycza uwielbiały masy, o czym świadczy ilość nadsyłanych do redakcji listów). Pisał bardzo niewiele, drukował bardzo rzadko, za to każdy jego utwór, pomimo że sprawia wrażenie wciąż tej samej, jednej opowieści, stanowi zupełnie inny świat. Już formy gatunkowe trudno zdefiniować: „poezjoproza”, „prozodramat”, „samoswoja kształtka”, „literacko przeciwliteracki twór” – jak starali się je nazwać krytycy.

3. Echo katastroficzne, ekspresjonistyczne, nadrealne (*tła* i *berenais*)

Czycz debiutował jako poeta, w najbliższych latach po premierze wydał dwa zbiory wierszy[34] i w wielu wypowiedziach podkreślał, że uważa się przede wszystkim za twórcę w tej dziedzinie. Jak wspomniano wcześniej, istnieją jednak poważne problemy z zaklasyfikowaniem jego utworów do określonego rodzaju literackiego. O ile *Prapremiera*... w „Życiu Literackim” uczyniła go pisarzem poważnym, z którym należy się liczyć, o tyle tom *Tła* (a także późniejszy *And*) spowodował, że Czycza uznano za twórcę pokoleniowego, głównego wyraziciela katastrofizmu epoki atomowej. Tak nazwali go ważni wówczas krytycy poezji: Kazimierz Wyka i Jerzy Kwiatkowski. I chociaż o debiutanckim tomie wierszy wypowiadało się wielu autorów, to ich

[33] L. Flaszen, *Stanisław Czycz*, „Życie Literackie” 1955, nr 51, s. 5.
[34] S. Czycz, *Tła*, Kraków 1957;idem, *Berenais*, Warszawa 1960.

pis 2-2009.indd 282 2010-05-27 15:22:11

głosy – jeśli idzie o recepcję poezji Czycza – pozostają najważniejsze. Wbrew temu, co sam pisarz powie wiele lat później o swoim stosunku do pokolenia ’56, został on jednym z najbardziej rozpoznawanych autorów doby tzw. odwilży, czyli literatury popaździernikowej. „Brakło mi już czasu i miejsca na mówienie o sprawach tych jakichś pokoleniowych – tu przy okazji wyrażam (niestety, trochę może cynicznie) mój stosunek do tych spraw – w tym i (poważnie i ze skupieniem formułowanych) programów – ale myślę, że naprawdę jest dla mnie obojętne miejsce w pokoleniach, czyli, że mógłbym być wśród urodzonych trzydzieści lat wcześniej, jak i później, tu czy tam, problemy (te jakieś twórcze) miałbym chyba te same”[35].

Kazimierz Wyka (twórca kategorii „pokolenia literackiego” w polskim literaturoznawstwie) z pewnością rozpoznań generacyjnych w wierszach Czycza nie rzucał na wiatr. Pisał o tomie *Tła*, że to „przede wszystkim zbiorek załączników do ankiety personalnej pokolenia”[36]. W ustach ówczesnej wyroczni krytycznej była to intuicja, do której musieli się odnieść wszyscy inni komentatorzy zbioru. W szkicu *Echo katastroficzne*, poświęconym liryce autora *Anda*, zaproponował Wyka lekturę socjologiczną tych wierszy. Właściwie cały ten – dzisiaj już klasyczny – tekst jest próbą lektury poezji krzeszowickiego pisarza jako załączników do kwestionariusza nowej generacji. O jakim pokoleniu pisze Wyka? „Na początku przerażenie wojną, rok 1939 na wstępie ankiety. Lecz u tych młodszych przerażenie spadające na tak wczesne lata, na tak młodą i chłonną pamięć, że niczym u dzieci nieświadomych jeszcze faktu śmierci, a zaznających jej pierwszego odkrycia wśród najbliższych – staje się czymś, co jako kompleks zapada we wrażliwość moralną i pierwsze pytania filozoficzne”[37].

Pokolenie Czycza to „roczniki młodsze od Różewicza”, które tym różnią się od Kolumbów (a przynajmniej tej części, która przetrwała II wojnę światową), że nie pamiętają horroru wojny i tego, iż po przerażeniu na ogół następuje doświadczenie aktywności, jak na przykład Ruch Oporu, partyzantka. Wyka pisze o generacji, która będąc jeszcze dziećmi podczas wojny, nie wie, że granat może zabić wroga. „[Młodsze roczniki – przyp. P.M.] […] przyszły do gotowego Oświęcimia. Do Oświęcimia pustego, do muzeum, które się zwiedza i w krzakach wódkę pije lub zgoła się parzy”[38].

To jeden z elementów, który odróżniać będzie echo katastroficzne u Różewicza i u Czycza. Kolejnym załącznikiem miał być udział w budowaniu Polski Ludowej. Roczniki starsze w okresie socrealizmu robiły już literaturę, budowały przyszłość, wytwarzały możliwości. Roczniki Czycza siedziały wówczas w szkole i liczyły na perspektywę rozwoju. Niestety – według Wyki – rozczarowanie przyszło bardzo szybko. Co działo się dalej? Nadeszło zagrożenie atomowe i zimna wojna, „rozłupanie świata na dwie połowy”. Było to przerażające zwłaszcza dla pokolenia, które, wchodząc w dorosłość, spotkało się z perspektywą nowej wojny (prowadzonej już innymi metodami), mając w pamięci dziecka już jedną wojnę przeżytą. „Zagrożenie atomowe, zimna wojna, rozłupanie globu przyszły dla opisywanych roczników

[35] S. Czycz, *Samo już to*, s. 84.
[36] K. Wyka, *Echo katastroficzne*, [w:] idem, *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1959, s. 287.
[37] *Ibidem*, s. 287.
[38] *Ibidem*, s. 288.

pis 2-2009.indd 283 2010-05-27 15:22:12

w takim momencie ich osobistych życiorysów, że daje to dalszy składnik różny od pokolenia tuż powojennego. Owo zagrożenie stało się prymarnym doświadczeniem myślowym, immanentnym doświadczeniem politycznym. Ich następców ogarnęła ponowna groza…"[39]. W efekcie Wyka wróży pokoleniu Czycza psychikę kombatancką, ale takich kombatantów, którzy nie uczestniczyli w walce. Psychika osobników zawiedzionych, zdemobilizowanych, przechowujących w sobie mętlik niechęci i mieszaninę troskliwie podtrzymywanych jadów.

Do kategorii pokoleniowości poezji Czycza odniósł się także Jerzy Kwiatkowski, który potwierdzał rozpoznania Wyki: „Poezję Stanisława Czycza zrodziły obsesje. Zamierzchły, dziecięcy lęk przed wojną. Szok, jakim dla przewrażliwionej psychiki stało się zetknięcie z brutalnością współczesnego obyczaju. Atomowa Apokalipsa. Przerażenie – i fascynacja. Czycz jest poetą, który chce wziąć na siebie cały ciężar koszmarnych, dezorganizujących przeżyć pokolenia. Jego poezja jest tu wypowiedzią tym bardziej reprezentatywną i autentyczną, że daleką od pełni świadomości intelektualnej. Tym bardziej wstrząsającą, że działa na prawach selekcji"[40].

Określenie „atomowa Apokalipsa" użyte przez Kwiatkowskiego stanie się najczęściej przywoływaną etykietą na opis doświadczenia wczesnej literatury Czycza. Obaj krytycy zgadzali się co do generacyjnej reprezentatywności tych wierszy, Kwiatkowski zaproponował jednak lekturę estetyczną. Punktem wyjścia stało się dla niego stwierdzenie, że *Tła* to „więcej niż przeciętny debiut". W swoim komentarzu starał się tej tezy bronić, wskazując na zapożyczenia Czycza od surrealistów. Według krakowskiego krytyka, Czycz bardzo twórczo nawiązywał do poetyki przedwojennego Miłosza i Czechowicza oraz powojennego Różewicza, przekształcając je i transponując jako twórca współczesnej Apokalipsy atomowej. Pisał Kwiatkowski o estetyce Czycza: „Współczesność załamuje się tu w szeregu luster ustawionych ze świadomością artystyczną. Jest zorganizowana i przekształcona według praw, które pozwalają widzieć w tym tomiku coś więcej niż dokument czasu. Punkt wyjścia dla poezji Czycza stanowi bowiem reportaż poetycki. […] Rozgrywa się ona bowiem między poetyką naturalistycznego reportażu a poetyką odległych skojarzeń. Pierwsza wywodzi się z Różewicza, druga – prowadzi do surrealizmu"[41].

Te dwa głosy ówczesnych krytycznych wyroczni uzupełnia komentarz Bursy, jeden z nielicznych jego tekstów krytycznych. Zważywszy na rolę, jaką w historii literatury odegrała przyjaźń dwóch poetów przeklętych, warto zacytować autora *Ogrodu Luizy*, bo jego opinie trafiają w sedno tomu Czycza. „*Tła* są książką z autentyczną obsesją wojny, wojny groźnej i okrutnej, a jednocześnie pięknej i imponującej. Przerażenie poety idzie tu w parze z podziwem. Nienawidząc wojny, zdając sobie sprawę ze swojej sytuacji «barana», któremu donoszą o próbach najnowocześniejszych narzędzi rzeźniczych… […] Czycz szczególnie ukochał atmosferę rozleniwiającego, letniego popołudnia, gdyż w jej zwolnionym tempie najwyraźniej odczuwa się obecność drzemiącej dynamiki zniszczenia. Wojna będąca obsesją wierszy Czycza to wojna nowoczesna, przekształcająca miasta i krajobrazy już nie

[39] *Ibidem*, s. 290.
[40] J. Kwiatkowski, *Od Różewicza do surrealizmu*, „Twórczość" 1958, nr 4, s. 117.
[41] *Ibidem*, s. 117-118.

pis 2-2009.indd 284 2010-05-27 15:22:12

w ruiny, lecz w nieznane, przerażające obszary”[42]. Bursa porównywał trafnie cykl *Portrety słów* z wierszami Rimbauda, tylko – jak pisał autor *Zabicia ciotki* – „ten Rimbaud widział naloty i czytał o próbach atomowych”[43].

Trzy lata później Czycz wydaje tom *Berenais*, który spotyka się z równie głośnym przyjęciem i, podobnie jak *Tła*, angażuje pióra wybitnych krytyków. Michał Głowiński dostrzegał wprawdzie obecne już we wcześniejszym tomie echa surrealizmu i katastrofizmu, ale na przykładzie *Berenais* wieszczył powrót ekspresjonizmu. Pisał: „Bardziej istotny od konstrukcji jest zawsze żywiołowy, mało kontrolowany obraz, a od wyglądu całości – ten czy inny epizod «sam w sobie». Pojawiająca się na początku hiperbola przypomina także ekspresjonistów, którzy, by powiedzieć, że dwa razy dwa jest cztery, angażowali kosmos. […] Świat w jego poetyckim ujęciu jest projekcją osobowości bohatera, jego przemiany – przemianami samego bohatera. Jego stawanie się – krystalizuje się on niejako na oczach czytelnika – stawaniem się tego bohatera, który dopiero jakby kształtuje się z mgły, wyłania się z setek różnorakich możliwości, by przybrać konkretną, choć zdezindywidualizowaną postać. […] Metoda ekspresjonistyczna jest zwykle chaosem, kompozycja, którą proponuje, może polegać na dezorganizacji. Tym różni się kreacjonizm ekspresjonistyczny od awangardowego, którym uchwytne są zawsze zasady, według jakich skonstruowany jest obraz”[44].

Czycz był na tyle gorącym tematem sporów czołowych krytyków, że Głowińskiemu odpowiedział Jacek Trznadel. W szkicu *Na przykład Czycz* pisał: „Jest to chwilami poezja nie tyle miłosna, ile somatyczna, odwołująca się do najprostszych doświadczeń, odruchów. Biologia w wymiarze filozoficznym, miłość, śmierć. Ciało ludzkie opisane w grze przenośni, metafor, lub ukazane w mowie prostej i «dotykalnej». Taniec śmierci, gruchot szkieletów i uroda życia. Katastrofa (daleki oddech historii) i chęć tworzenia. Prostota stojąca na granicy wyrafinowania”[45].

Właściwie można by pominąć powyższe głosy, dowodząc, że żaden z nich nie zbliża się nawet do istoty Czyczowego pojmowania literatury, i zamknąć stwierdzeniem, że krytycy, pisząc o katastrofizmach, surrealizmach, ekspresjonizmach, otarli się jedynie o próbę właściwego rozpoznania dzieła tego twórcy. Głosy te zostały jednak przywołane nie bez powodu. W projekcie literackim Czycza, który ujmował myślenie o literaturze nie w kategoriach pojedynczego prądu, kierunku, epoki, pokolenia, ale w kategoriach totalnych, całościowych, takie i wiele innych odczytań (które z braku miejsca nie zostaną tutaj wspomniane) wydają się uprawomocnione. Bronią one postawionej na początku tezy o wielokontekstowości jego dzieła, która wyrasta z totalnego pojmowania literatury.

Rozpoznanie to oznacza mniej więcej tyle, że zmaganie się z Wielką Sprawą Literatury, które Czycz realizował na rozmaitych płaszczyznach, w wielu gatunkach i rodzajach literackich, nie zamyka odczytań pojedynczych, zawężonych np. do kategorii pokolenia czy literackiego prądu. Świadczy także o tym, jak nieszablonowym i konsekwentnym pisarzem był Czycz od samego początku swojej twórczości.

[42] A. Bursa, *Obsesja zagłady*, „Kierunki” 1957, nr 42, s. 10.
[43] *Ibidem*.
[44] M. Głowiński, *Czy neoekspresjonizm?*, „Twórczość” 1960, nr 11, s. 129-130.
[45] J. Trznadel, *Na przykład Czycz*, „Nowa Kultura”, 1961, nr 4, s. 2.

pis 2-2009.indd 285 2010-05-27 15:22:12

4. Oddać złożoność świata (wstęp do polifonii)

Według terminologii Barthesa, zawartej w *S/Z*, książki dzielą się na te do czytania, przezroczyste, niekryjące w sobie żadnych tajemnic, i te do pisania, zachęcające do stworzenia ich na nowo, których lektura powinna stać się bodźcem do prywatnej inwencji. Jeśli spojrzeć na utwory Czycza w sposób, w jaki czytali je Kwiatkowski, Wyka, Głowiński, Trznadel, zastosować można pierwszą z kategorii stworzonych przez francuskiego uczonego. Natomiast utwory już omówione i te, którym zostaną poświęcone dalsze rozważania tego rozdziału: *Ajol* (1967), *Pawana* (1977) i *Nie wierz nikomu* (1987), oraz dzieła, o których będzie jeszcze mowa później, m.in. cykl *Słowa do napisu na zegarze słonecznym* (fragment tomu *Berenais*) i poemat *Arw* (niewydrukowany w całości), posługując się terminologią autora *Przyjemności tekstu*, traktować należy jako teksty do napisania. Co więcej czytelnik będzie je tworzył na nowo, prze–pisywał na wielu poziomach. Autor *S/Z* wyjaśnia: „Dlaczego *pisalne* jest dla nas wartością? Ponieważ w pracy literackiej (literaturze jako pracy) chodzi o to, by z czytelnika uczynić […] wytwórcę tekstu. […] Naprzeciw tekstu pisalnego zostaje ustanowiona jego kontrwartość, wartość negatywna, reaktywna – to, co można przeczytać, a czego nie można napisać: *czytelne*”[46].

Jako wstęp do rozważań o najbardziej autorskich tekstach Czycza[47], jako swoistą *ars poetica* potraktujmy krótką wypowiedź pisarza z rozmowy z Janem Marxem: „[…] w chwilach odrętwienia, […], gdy robić nic nie potrafiłem, rysowałem sobie kółka i te różne kombinacje z nimi, tak dla zajęcia się czymś, dla jakby zabawy, ale też z tą głupią iskierką nadziei, że rozwiążę problem kwadratury koła. Trochę matematykę znam, bo chodziłem do liceum elektrycznego i tam mieliśmy rachunek różniczkowy i całkowy, też symboliczny i coś z tensorowego”[48].

Niemożność rozwikłania kwadratury koła, wykorzystana jako metafora, to klucz do zrozumienia twórczości Czycza i jego pojmowania literatury. Obsesja, która zrodzi wszystkie kolejne dzieła krakowsko-krzeszowickiego pisarza. Świadomość braku szans na zrównanie literatury z życiem i jednocześnie – pragnienie tworzenia sztuki, która odda w pełni jednostkowość podmiotu, czyli takiej literatury, którą Czycz będzie chciał wyrwać z instytucji, a umieścić w idiomatyczności. Podczas gdy uznani krytycy chrzcili autora tomu *Tła* pierwszym neokatastrofistą, neosurrealistą i neokrespresjonistą polskiej literatury powojennej oraz pasowali go na głównego twórcę pokolenia ’56, Czycz mierzył się z nową wizją i formą literatury. Pisał w *Ajolu*: „Bo chcę ci powiedzieć moje: sprawa pisania bardzo prosto, przykładowo jeżeli droga, to nie dokąd, a którędy”[49].

Projekt nowego wyrażania i nowej literatury sformułuje w przywoływanej już rozmowie z Janem Marxem: „Przyzwyczajeni jakby byliśmy – w dużej mierze przez literaturę – do tego, że gdy ktoś coś przeżywa lub o czymś myśli, to jest w nim tylko to jedno przeżywane czy myślane w danej chwili. Przeżywa, powiedzmy, tragedię niezakłóconą równoczesnym w nim np. chichotem. Tak się może i zdarza, nawet

[46] R. Barthes, *S/Z*, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiewska, Warszawa 1999, s. 38.
[47] On sam nazywał je po prostu „moje”, por. *Stanisław Czycz. Mistrz…*, s. 24-26.
[48] J. Marx, *Rozmowa ze Stanisławem Czyczem*, „Poezja” 1980, nr 7, s. 20.
[49] S. Czycz, *Ajol*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 212.

pis 2-2009.indd 286 2010-05-27 15:22:12

zdarza na pewno, nieraz przecież chyba i mnie, ale na ogół jest inaczej. Prześladowało mnie to od dawna. I te zmagania najpierw z odpychaniem tych jakby zakłóceń, dość daremne, a potem z próbami uchwycenia ich, uchwycenia wszystkiego, co jest we mnie w danej chwili lub w pewnych wypadkach, w godzinie, dniu. Takie prostsze uchwycenia były już w pewnych wierszach mojego debiutanckiego tomiku"[50].

Polifoniczność dzieła stanowiła obsesję Czycza, jego priorytetowy pomysł na mierzenie się z niemożliwościami literatury, poprzez które miała się realizować twórczość nowego typu, niekonwencjonalna, pojedyncza, nielinearna. Jednocześnie projekt niemożliwy, z góry skazany na klęskę, ale pamiętajmy główne założenie: „jeżeli droga, to nie dokąd, a którędy".

Wspomniano, że Czycz wszedł do literatury bez żadnego przygotowania; a historia z wierszami Miłosza jest najlepszym dowodem na to, że w dość późnym okresie życia zetknął się także z konwencjonalnością literatury. Kiedy pierwszy raz, na strychu kolegi, wpadły mu w ręce owe wiersze, myślał o nich jak o zaklęciach i przypisywał im zdolności magiczne. Można zaryzykować twierdzenie, iż autor *Anda* zakładał, że literatura może oddać skomplikowany proces rzeczywistości i myślenia, które z natury – wiedział o tym Czycz – pozostają polifoniczne i nielinearne. Późniejszy student Akademii Sztuk Pięknych pojmował literaturę także obrazowo. Wypowiadając się o sugestywności poezji Miłosza i Rilkego, pisał: „[…] olśniewająca była dla mnie ich wyrazistość. Niezwykła. Słowa jakby dotykalne i jakby widzialne. Napisane tam słowo «drzewo» staje jak prawdziwe drzewo, «skała» momentalnie jest wzniesiona jak skała, «światło» świeci… […] Staje tam momentalnie wszystko nie jak napisane, lecz wyrzeźbione. Nie, nie wyrzeźbione, bo to już coś z atrapy, w tym porównaniu jakieś tylko przybliżenie… I nie mówię o samych obrazach zmysłowych, zresztą tak niezwykle wyrazistych, czy – jeszcze dalej – metaforach, lecz o treściach wyrażanych nimi, i nie tylko nimi, też zwykłym językiem pojęciowym i w mówieniu nawet tak zwyczajnym […]"[51].

Przygoda z polifonicznością literatury zaczyna się w tomiku *Tła*, w którym znalazł się utwór *Adieu*, prawdopodobnie pierwszy symultaniczny tekst Czycza. Nie uciekł on uwadze krytyków, pisał o nim Jerzy Kwiatkowski: „Jego druga część – sen o lotniku mającym zrzucić bombę atomową. Część ta opiera się na dwu zasadach estetycznych: na konstruktywnej zasadzie narastającego napięcia i na dezintegracyjnej zasadzie relacjonowania strumienia świadomości. Pierwsza z nich w większym stopniu przesądza o sile wyrazu wiersza: ów refren malejących cyfr, które oznaczają zbliżanie się chwili wykonania rozkazu, działa ze skutecznością efektu niezawodnego. Efekt to jednak w końcu nieobcy powieści sensacyjnej. Aby pogłębić jego działanie estetyczne, konieczne jest współgranie innej zasady wiersza. I oto, jakby powiedzieli czujni pseudoklasycy współczesności: bełkot – próba oddania wszystkich treści skojarzeniowych, które przebiegają przez mózg owego śnionego pilota w czasie ostatnich chwil przed – przed czym? Nie, nie tylko przed zrzuceniem bomby – może po prostu przed końcem świata. W tym kierunku pozwala rozwijać

[50] J. Marx, *op. cit.*, s. 17.
[51] J. Marx, *op. cit.*, s. 22.

pis 2-2009.indd 287 2010-05-27 15:22:12

się interpretacji wiersza zbiorczy, interjednostkowy charakter występujących w nim obrazów, jego wielojęzyczność, obsesyjno-katastroficzny ton całego tomu”[52].

Rozeznany w najnowszej fizyce[53] i muzyce, od początku swojej drogi twórczej szukał formy właściwej do opisu zatomizowanej rzeczywistości. W wierszu *Adieu* próbował jeszcze środkami dość konwencjonalnymi uchwycić jednoczesność i symultaniczność zdarzeń. W kolejnych tekstach poetyckich i prozatorskich poszedł zdecydowanie dalej.

5. Wielka sprawa literatury (*Ajol*)

Z pewnością przynajmniej w pierwszej książce prozatorskiej Czycza ponad to, co autor mówi, jaka jest treść jego utworu, wysuwa się pytanie, jak to robi. Nie bez powodu *Ajol* nazwany zostanie największym eksperymentem w polskiej literaturze powojennej i właściwie skaże jego twórcę na banicję ze świata literatury jako hermetycznego, niezrozumiałego dziwaka–eksperymentatora. Głównym powodem pozostaje fakt, że – jak napisze Janina Katz – Czycz pisze tekst wnoszący do naszej literatury bohatera żyjącego bez pomocy fabuły[54].

Złożony z czterech części[55] *Ajol* to manifest nowego projektu literackiego Czycza, fundament, na którym będzie budowana dalsza jego twórczość. Dzieło radykalne językowo i formalnie, a przez to – prawie niezrozumiałe. Utwór programowo nieczysty i hybrydyczny, który wykorzystuje wiele stylów, gatunków, konwencji. Przez polskich krytyków książka ta rozpatrywana była jako nowatorska, przede wszystkim ze względu na wykorzystaną przez Czycza technikę strumienia świadomości. Według komentatorów miał to być rodzimy *Ulisses*[56]. Takie rozpoznanie stanowi jednak duże uproszczenie *Ajola*. Czycz jako jeden z pierwszych twórców wprowadził tę technikę do literatury polskiej, ale używał jej, uznając strumień świadomości za kolejną literacką konwencję, a nie jej przełamanie. Pod tym względem jego projekt był bardziej radykalny.

Henryk Bereza wskazuje, że u krzeszowickiego twórcy obok próby zapisu myśli (strumienia świadomości) konstruowane są także inne języki: język, jakim się mówi (*And*), a nawet pisze (część zatytułowana *Listy*). Czycz tworzy swoją własną, idiomatyczną mowę, która nie podporządkowuje się gramatyczno-logicznym prawidłom, co więcej – zwraca się przeciw obowiązującym powszechnie regułom. Można powiedzieć, że to nie tyle język literacki, co swoisty kod, na który składają się zbitki słów powiązane w *quasi*-zdania regułami znanymi jedynie autorowi. Właściwie cała książka opiera się na tak daleko posuniętej autonomii językowej, że odbiorca skazany zostaje nie tyle na czytanie, ile na konieczność rozszyfrowywania owych reguł. Nic więc dziwnego, że koronnym argumentem krytyków przeciwko Czyczowi stało

[52] J. Kwiatkowski, *op. cit.*, s. 120.

[53] Czycz niejednokrotnie, choć z wielką pokorą, podkreślał, że „studiował” fizykę w Technikum Elektrycznym w Krakowie u profesorów z Akademii Górniczo-Hutniczej.

[54] Por. J. Katz, *O* Ajolu– *nieobiektywnie*, „Miesięcznik Literacki” 1968, nr 4, s. 112.

[55] Na *Ajola* składają się: *And*, *Ajil*, *Listy*, *Laor*.

[56] Czycz przyznawał się, że pisząc w połowie lat 50. *Ajila*, gdzie występuje strumień świadomości, nie znał dzieła Joyce`a.

pis 2-2009.indd 288 2010-05-27 15:22:12

się wskazywanie na brak podstawowej komunikacji z czytelnikiem w tym „literacko przeciw-literackim tworze”[57]. Po opublikowaniu *Ajola* Czycz znalazł niewielu zwolenników. Jednak Henryk Bereza, tłumacząc sensowność użycia nowego języka, bronił autora przed zarzutami niepotrzebnej ekstrawagancji: „W jego prozie niemal nie ma w ogóle zdań, które odpowiadałyby gramatyczno-logicznym wymogom poprawności językowej. Jego ekstrawagancja miałaby polegać na tym, że z niepoprawności językowej zrobił konsekwentnie go obowiązującą zasadę? Byłaby to zasada wręcz bezsensowna. […] To i dziesiątki innych oznak świadczą o zjawisku rozpadu tradycyjnego języka literackiego, które jest zjawiskiem najcharakterystyczniejszym dla całej literatury światowej. Prawidła gramatyczno-logiczne są jedynie ostatnim bastionem obrony tradycyjnego języka literackiego […]. W powszechnej praktyce językowej odchodzimy coraz bardziej od tradycyjnego wzorca językowego i tego procesu nikt i nic nie jest w stanie zahamować. Żywy język mówiony, a często także pisany (u tych, którzy nie znają konwencji języka literackiego lub ją lekceważą) nie mieści się w granicach tradycyjnych rygorów językowych”[58].

Po *Ajolu* Czycza uznano za pisarza, który poddaje język i składnię „najwymyślniejszym torturom”, zmusza je do „akrobatycznych skoków”[59]: „Stąd również formy nieregularne tego utworu, oscylujące między nadmiarem, rozrzutnością, wielomównością, ekspansywnością, bezkształtem, a posuniętą do granic niemoty ascetycznością i morderczą dyscypliną słowa”[60].

Już w *Ajolu*, będącym najbardziej hermetyczną książką Czycza, autor realizuje strategię, którą powtórzy także w innych książkach. Projekt nowej literatury przetestuje nie tylko w najtrudniejszych i najmniej zrozumiałych tekstach, jak *Ajol* (którego do końca życia uważał za manifest swojego pisarstwa), ale także w utworach, które – choć skomplikowane – stają się popularne i szeroko czytane, jak *And*, nazywany dziełem pokoleniowym, najbardziej przenikliwym tekstem o generacji ’56. Patrząc na realizację Czycza z punktu widzenia historyka literatury polskiej, jeśli obowiązującą przed przełomem październikowym normę socrealistyczną można było zaatakować projektem literackim biegunowo od niej różnym, był to właśnie projekt zaproponowany w *Ajolu* i konsekwentnie prowadzony w kolejnych dziełach.

Charakterystyczne dla zrozumienia nowej wizji literatury Czycza wydają się argumenty badaczy, próbujących wytłumaczyć immanentnie zawartą w tej literaturze obsesję braku porozumienia z czytelnikiem. W wypadku prozy Czycza nie działa bowiem tradycyjny schemat komunikacji – autor *Ajola* świadomie z nim zrywa. Pisze Helena Zaworska: „Są strony w *Ajolu*, których odbiór jest możliwy w istocie poprzez zgodę na niezrozumienie, poprzez poddanie się niewyrażalnej poetyckiej emanacji słów istniejących w sferze doznań nieprzekładalnych na adekwatny wobec nich komunikat językowy. […] Pominięte tu bowiem zostały znane konwencje prozatorskie, a także i znane antykonwencje. Właściwie nie tyle pominięte, ile zlekce-

[57] Por. T. Burek, *op. cit.*
[58] H. Bereza, *Sposoby*, [w:]idem, *Prozaiczne początki*, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 243-244.
[59] T. Burek, *op. cit.*, s 32.
[60] *Ibidem*, s. 32.

pis 2-2009.indd 289 2010-05-27 15:22:12

ważone, dowolnie – z punktu widzenia samych konwencji – ze sobą przemieszane, bez troski o ich odrębne i często nawzajem sprzeczne reguły”[61].

Badacze próbują tłumaczyć to zjawisko następująco: Czycz (przypomnijmy: osobowość rozbita, katastroficzna) wychodzi z założenia, że świat jest chaosem; doświadczony wizją atomowej zagłady, rozeznany w najnowszej, poeinsteinowskiej fizyce, pozostaje przekonany, że rzeczywistość ma wieloraką strukturę, a człowiek może ustanawiać samego siebie poprzez ciągłe poszukiwanie jedności w nieogarnionej wielości, napiętej uwagi w powszechnym rozpraszaniu. Nic więc dziwnego, iż świadomy tego autor pragnie postępować konsekwentnie wobec swojego postrzegania świata i zrealizować je w wizji artystycznej. Dla pisarza, który nie liczy na literackie laury, nie ma znaczenia, że taki punkt wyjścia stawia go na groźnej granicy pomiędzy możnością wypowiedzi artystycznej, a jednocześnie niemożnością uprawiania konwencjonalnej sztuki, posługującej się słowem. I *Ajol* jest książką pisaną na tej granicy. Jak napisze Zaworska, w wierności językowej wobec koncepcji rozpadu czy raczej rozszczepienia świata nie sposób pójść dalej: „Czycz całą materią swojej prozy i całą świadomością protestuje przeciwko sztuce, która tworzy iluzje, która jest oszustwem, stwarzaniem pozornych rozbłysków, wtłaczaniem rzeczywistości w ozdobne, obrzydliwe ramy, jest hipnozą, jest tresurą. Tak właśnie nazywa pisarzy, których traktuje z najwyższą pogardą: «świetliści», «hypnotyzerzy», «treserzy»”[62].

Autor podejmuje się rzeczy niemożliwej: przekonanie, że „wszystko jest rozpadaniem” (jak to sam określa w swojej książce) realizuje w artystycznym przekazie. Za pomocą chaosu chce oddać chaos, za pomocą rozpadu – rozpad, za pomocą rozszczepienia projektu literackiego – wielorakość świata. Charakterystyczne, że Czycz nie widzi powodu, dla którego dzieło artystyczne miałoby się różnić od rzeczywistości, czyli – w jego rozumowaniu – być zorganizowane i harmonijne. Kiedy na ten projekt spojrzeć całościowo – jak napisze jeden z krytyków – wzrusza nie tyle dzieło, ile fakt, że Czycz się go podjął[63].

Istotna wydaje się w tym projekcie także rola czytelnika. Czycz żąda od odbiorcy uwagi zdolnej przeciwstawić się atakującemu zewsząd rozproszeniu, uwagi pozwalającej odnajdować jedność w powszechnym rozpadaniu się wszystkiego na ogromną ilość segmentów. Dla autora organizującego swój idiomatyczny projekt literacki, oznacza to w konsekwencji skazanie się na brak zrozumienia: w końcu każdy z odbiorców jest także pojedynczy i indywidualność innego wyrażona poprzez metody spoza schematu okazuje się niekomunikowalna. Zgodnie z tym sposobem rozumowania projekt Czycza był skazany na klęskę już na etapie założeń.

Spróbujmy na koniec zrekonstruować nową wizję literatury. Twórca *Ajola*, zdegustowany chybionym odbiorem dzieła, pisał o tym do Heleny Zaworskiej w liście, który został udostępniony po jego śmierci i stanowi najważniejszy autorski komentarz. Z wielu rozproszonych w tym tekście uwag wyczytać można wizję wyrwanej z sideł konwencji literatury. Tak miała być ona realizowana według samego Czycza: „Idzie o wyeliminowanie jakichkolwiek zabarwień intonacyjnych które nie-

[61] H. Zaworska, *„ ...a wszystko jest rozpadanie”*, [w:]eadem, *Spotkania*..., s. 192, 196.
[62] H. Zaworska, *Spotkania*..., s. 197-198.
[63] Por. *Ibidem*, s. 198.

pis 2-2009.indd 290 2010-05-27 15:22:12

raz są jakby narzucane czytającemu już samym znaczeniem poszczególnych słów, lub i ich układem, i przyzwyczajenie do pewnego toku zdań w dużym stopniu – jak mi się wydaje – powoduje tę trudność rozumienia czy i niezrozumiałość mojego tekstu […] Najchętniej zamiast znaków [interpunkcyjnych – przyp. P.M.) użyłbym takich kresek, jak się stosuje przy cytowaniu wierszy o takich /

Dlatego to moje na przykład usuwanie słów co są jedynie dla kształtu formalnego jak jedynie literackiej (w tym gramatyczno-logicznej) gładkości bo jest w całym tym gładko-literackim śmieciarstwie łącznie z tak zwanym poprawnym znakowaniem dużo nielogiczności, tej zwyczajnej, a wobec logiczności zwyczajnej jest przecież mniej ważna ta jakaś gramatyczna.

Ja tu stale podkreślam, są te moje rzeczy bardziej jakby mówione niż pisane, inaczej formułując – jest to jakby zanotowane mówienie, i myślę że byłoby dużo jaśniejsze gdyby zamiast czytać, słuchać kogoś czytającego je.

Przepisując to do druku i trochę jeszcze poprawiając kontrolowałem poszczególne zdania jedynie pod tym kątem czy tak mógłbym powiedzieć, niekiedy i czy tak (takimi słowami) mógłbym pomyśleć, ale głównie miałem na uwadze mówienie, żywy język.

Rejestrowane są tam więc też stany narratora – bo nie dla jakiegoś kaprysu czy z powodu braku zdecydowania czy czegoś podobnego pisane jest tam raz tak a raz tak – lecz i w tych innych miejscach (stanach, mniej spokojnych) jest też dążność do niepodawania się temu chaosowi czy temu rozbiciu rozpadaniu jakieś takie zmaganie się z tym upór w kierunku opanowania tego.

Jestem przeciwnikiem jakichś dopiętych kompozycyjek, tych cacusiowatych układanek, chodzi takiemu durniowi jedynie o zmajstrowanie świetnie sztukopięknego utworku, pod te stare jak świat wzorce i prawidła i recepty (nawet gdy taki majster pisze przeciw nim, OBALA je, mówiąc cacusiowatym stylem myślenia tego durnia) pisze przecież też pod nie – pod to ich obalanie; tak, recepty i antyrecepty no i konwencje i antykonwencje w jednym stoją domu; obok konstrukcyjek”[64].

Spróbujmy zatem podsumować zawartą w cytowanym liście wizję literatury według Czycza. Autor przede wszystkim chce wyeliminować interpunkcję (lub wprowadzić taką, jaka potrzebna jest do celów doraźnych), przy czym istotne wydaje sie, że – w zależności od utworu – reguły z pewnością będą się zmieniać. Następnie postuluje wprowadzenie eliptycznej i anakolutowej składni, rwanego toku narracyjnego (można powiedzieć „potoku narracji”) oraz konstruowania opowieści na bazie asocjacyjnego postrzegania. Jeżeli następuje taka potrzeba, pojawić się może – immanentnie wpisany w projekt – zapis różnymi rodzajami czcionek. Wydaje się, że celowo w tym projekcie zlikwidowane zostały gramatyczne i logiczne związki między słowami, one nakładają się na siebie i przeplatają ze sobą jednocześnie kilka ciągów myślowych. Sam Czycz nazywa to techniką kontrapunktu (którą porównywano także z improwizacją jazzową[65]).

Efekty zastosowania tej techniki stanowią kompletny chaos i desemantyzacja języka. Skądinąd wiąże się to z zawartym w *Ajolu* przekonaniem, iż znaczenia nie są

[64] Eadem, *Niesamowity Czycz*, [w:] *Stanisław Czycz. Mistrz*..., s. 269-280. Autorka tekstu przedrukowała fragmenty listu Stanisława Czycza z dnia 18 VI 1968, z którego pochodzą wybrane cytaty.

[65] J. Katz, *op. cit.*, s. 112.

pis 2-2009.indd 291 2010-05-27 15:22:12

właściwymi znaczeniami: istota jest wszak poza nimi lub obok nich. Przykładowo fabuła *quasi*-manifestu *Ajil* to relacjonowanie myśli, powstających w trakcie pisania w porządku takim, jak konkretny autor sądzi, że powstają, przerywane natręctwem przypadkowych wspomnień, będących pod ręką przedmiotów, uwikłaniem w cielesność. Tę wizję nowego projektu Henryk Bereza podsumowuje słowami: „Odpowiedź, która się narzuca, mogłaby brzmieć, że jest to język, jakiego w literaturze przynajmniej polskiej nigdy nie używano”[66].

Czy jest to katastrofą? Z punktu widzenia komunikacji z czytelnikiem, czy też doraźnej sławy – poniekąd tak, jednak z perspektywy rozwoju literatury, próby oddania tego, jak postrzega się pluralistyczny rozszczepiony świat – wręcz przeciwnie[67].

6. Pustynia błędowska i transgresja (*pawana*)

„Wszystko jest rozpadanie” – takie słowa padają w jednym z tekstów *Ajola*, zaś całą książkę kończy *Laor* – jeden z najbardziej fajerwerkowych, pirotechnicznych, przerysowanych utworów katastroficznych w literaturze polskiej. Fruwają lokomotywy, w powietrzu poruszają się czterej jeźdźcy Apokalipsy, zaś główny bohater, Laor, siedzi z rozwaloną głową, z mózgiem na zewnątrz i zakrywa otwartą czaszkę miednicą przed radioaktywnym deszczem. Cynicznie przy tym gra w karty. Leszek Bugajski w *Pozach prozy* pisał: „Trudno sobie wyobrazić, co może Czycz napisać po *Andzie*, jak przezwyciężyć tę generalną negację zawartą w jego pierwszej książce prozatorskiej. On sam także zyskał świadomość, że już debiutem zamknął sobie drogę dalszych literackich poszukiwań, że w chwili startu stanął na mecie”[68].

Czycz pisał bardzo rzadko: *Ajola* od następnej powieści *Pawany* dzieli okres dziesięciu lat[69]. Jak pierwsza prozatorska książka Czycza stała się fundamentem, na którym wyrosnąć miała nowa literatura, tak *Pawanę* można nazwać literacką realizacją projektu zapoczątkowanego w *Ajolu*. Ten ostatni obywał się bez fabuły, stałego bohatera, *Pawana* – przynajmniej w założeniu – miała być powieścią z bohaterem, fabułą oraz narratorem.

Akcję powieści umieszcza Czycz na Pustyni Błędowskiej, z całą świadomością, co to miejsce (pustynia) i jej nazwa (zaczerpnięta od miejscowości Błędów) konotuje. Trudno powiedzieć czy autor znał tekst o pustyni, który dzisiaj można znaleźć na internetowej stronie tej turystycznej atrakcji regionu: „Największa w Europie, Polską Saharą zwana. A kto by zlekceważył jej obszar, gdyż zbyt szeroką i długą się nie wydaje na oko, niech spróbuje parę kilometrów przespacerować się

[66] H. Bereza, *op. cit.*, 244.

[67] Wspominam zaledwie kilka najważniejszych odczytań *Ajola*, mając świadomość pomijania wielu analiz i interpretacji. Ciekawie z perspektywy psychoanalitycznej o twórczości Czycza pisał Jan Pieszczachowicz (J. Pieszczachowicz, *Psychopatologia outsidera*, „Współczesność” 1968, nr 2), pod kątem realizmu badał ją Stanisław Balbus (S. Balbus, *Mały nierealizm,* „Życie Literackie” 1967, nr 36).

[68] L. Bugajski, *Lot w gwiazdy*, [w:] idem, *Pozy prozy*, Warszawa 1986, s.186-187.

[69] W latach 60. i 70. Czycz pisał tzw. opowiadania krzeszowickie, drukowane przede wszystkim w „Przekroju”, ale traktował je jako utwory „nie swoje”. Będzie o nich mowa w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

pis 2-2009.indd 292 2010-05-27 15:22:12

po niej. A warto. Można przy odpowiedniej pogodzie być świadkiem mirażu – fatamorgany”[70].

Jednak nawet, jeśli ich nie znał, jeśli sam nie bywał na pustyni (co jest raczej mało prawdopodobne, ponieważ jego rodzinne Krzeszowice znajdują się zaledwie kilka kilometrów od polskiej Sahary), to z tych dwóch figur – błądzenia i fatamorgany – zbudował konstrukcyjny szkielet swojej powieści. To one, wraz z figurą tytułowego tańca, staną się naczelnym sposobem na wadzenie się z Wielką Sprawą w *Pawanie*.

Pawana to taniec dworski w metrum 2/4, pochodzenia włoskiego lub hiszpańskiego, charakteryzujący się powolnymi, uroczystymi ruchami, przypominającymi zachowanie pawia. Jego charakterystyczną cechę stanowi ruch wahadłowy: po kilku krokach wprzód następuje tyle samo kroków wstecz[71]. To taniec dostojny, ale w swym leniwym tempie i powtarzalności figur prawdziwe neurotyczny. W encyklopedycznej informacji o tańcu zawarto jeszcze jedną konstatację: jeśli autor pisze książkę o ruchu i za naczelny motyw wybiera pawanę, będzie to wskazówka, że jego bohaterowie wprawdzie mogą się poruszać, a nawet mieć obrany cel, ale z pewnością pojawią się trudności z jego osiągnięciem. Może z tego prostego powodu, że – podobnie jak tancerze pawany – będą tak naprawdę, pomimo wykonywania licznych kroków, stać w miejscu.

Załóżmy zatem, że powieść Czycza organizują dwa czynniki: ruch (w rytmie neurotycznego tańca) oraz zjawisko fatamorgany – błądzenia, mirażu. Prześledźmy jak autor realizuje pomysł na kilku poziomach powieści.

W planie najbardziej podstawowym, fabularnym (gdyby oczywiście ta powieść miała klasycznie pojętą fabułę) obserwujemy trójkę bohaterów (Gandhi, Mikado, Selavi), którzy idą: „Szliśmy i szliśmy.

Na pięć trzy, zamach nogą do przodu, podryg, bo druga się w tym czasie cofa w tył, podstawienie nogi, podryg, zamach, o czym myśli teraz Gandhi, o tańcu Beduinów? Takt na, na cztery czwarte, pawana, podrygi, pawi, czy na pięć czwarty? Na trzy piąte, albo Selavi, usiłuje sobie może przypomnieć jakiś podobny marsz”[72].

Ich cel stanowi przejście pustyni i dojście na „dziwy”, które – jak twierdzi jeden z bohaterów – czekają na nich za Pustynią Błędowską. Zatem idą, przy czym jest to bardzo specyficzny marsz:

„– To my tu…
– Co?
– To ty spałeś, zdaje się?
– Kto?
– Ty, Selavi.
– Kiedy?
– Jakby zasnął, toby się przewrócił.
– Przed chwilą.
– Nie. Bo…

[70] Informacja ze strony: http://www.chechlo.com.pl/?page=pustynia.html [data dostępu: ???].

[71] Podobno spowodowane to było zbyt małą ilością miejsca w lokalach, gdzie tańczono pawanę. Por. http://pl.wikipedia.org/wiki/Pawana [data dostępu: ???].

[72] S. Czycz, *Pawana*, Kraków 1977, s. 5.

pis 2-2009.indd 293 2010-05-27 15:22:12

– Bo co?

– Bo… można iść nawet spory kawałek śpiąc. Mam to z wojska; czasem po ćwiczeniach, gdy wracaliśmy zmęczeni, to niejeden zasypiał, a maszerował.

– To my tu idziemy, męczymy się, oczy wypatrujemy, a ty sobie, Selavi, śpisz”[73].

Idą, śpiąc. Przeżywają swoje obsesje erotyczne, wypatrują na horyzoncie „dziwów”, ale te do końca powieści będą nieosiągalne, podobnie jak zwidy, omamy, zmory, fatamorgany, które im się w tym śnie-marszu zdają (czytelnik do końca nie ma pewności, czy akcja dzieje się na pustyni; przestrzeń rozciąga się jak w śnie, bohaterowie znajdują się także w Zakopanem, Warszawie, Krzeszowicach). Ich podstawowe działanie organizuje ruch, który okazuje się najważniejszym motywem na płaszczyźnie fabularnej powieści. Pisał o tym ruchu Jakub Momro: „Ciało Gandhiego, Mikady, Selaviego kruszy się nie pochwycone w żadne ramy, pogrążone w neurotycznym ruchu tańca więdnie i zostaje poddane prawom wszechwładnej na pustyni entropii. Umieranie jest jakby odwrotną stroną śmierci, o której nie wolno i nie za bardzo wiadomo, jak mówić. Tu mówi się dużo i cokolwiek bądź, tak by spróbować przełamać inercję i granicę obłędnego rytmu pawany. Przed bohaterami roztacza się perspektywa nie śmierci, ale zgonu, który paraliżuje każde działanie (np. wędrówkę po pustyni, chęć erotycznego zaspokojenia). Niemy zgon, mieszczący się już poza tym, co można napisać i tym, co można powiedzieć, jest mimowolnym punktem dojścia leniwie toczącego się świata *Pawany*; jest on punktem, do którego „się” dąży, bezwiednie, bez nadziei, tak jak to czynią bohaterowie prozy Czycza, podobni w swych poczynaniach do piachu, sypiącego się spod ich butów”[74].

Pawana napisana została językiem neurotycznym jak krok tytułowego tańca. Jego rytmiczna zasada organizuje tekst powieści na poziomie fabularnym, narracyjnym, graficznym i ideowym. Autor stwarza wrażenie, że to właśnie z powodu języka akcja powieści w ogóle się nie rozwija. Odwołując się do metafory tańca, można stwierdzić, że w trakcie powieści tancerze, zmęczeni neurotycznym krokiem, powoli zapominają o zasadach. W końcowej części utworu, gdy systematycznie rozpada się wszystko (bohaterowie, przestrzeń, narracja), rozsypuje się także język, który jeszcze na początku sprawiał wrażenie w miarę komunikatywnego. Przez kilkadziesiąt ostatnich stronic narracja wygląda mniej więcej w taki sposób: „kolumny… czy… grupa drzew, brzóz?… tam daleko, na południo-wschodzie… bieleją, w powietrzu przejrzystym po deszczu i wichurze… i jest, jeszcze, gdy patrzyłem tam za siebie… stamtąd idziemy… i Sorrento tam gdzieś gasło… kołującymi pusto… ja tam… idź, dalej, musi mieć jakąś współzależność koło i trójkąt…, wzbijał, czarny, padał na kołujące… jest tam dalej, jeszcze… zarys… pasma gór… na północ, łukiem… […]”[75].

Narracja w *Pawanie* staje się błądzeniem. Nie wiadomo, kto jest osobą mówiącą; początkowo ma się wrażenie, że narratorów jest trzech i każdy prowadzi swoją opowieść. W miarę jak „rozwija się” akcja i pogłębia neurotyczny rytm, a narracja ulega rozpadowi, sami bohaterowie nie wiedzą, który z nich prowadzi w da-

[73] *Ibidem*, s. 88-89.

[74] J. Momro, *Pawana – taniec pustyni, rozpad świata*, „Ha!art” 2001-2002, nr 9-10, s. 8.

[75] S. Czycz, *Pawana*, s. 172.

pis 2-2009.indd 294 2010-05-27 15:22:12

nej chwili opowieść; mylą się między sobą, przechwytują swoje kwestie, nie są do końca pewni, która wypowiedź do kogo należy. Narracja błądzi jak bohaterowie powieści po pustyni. Ale w świecie przedstawionym Czycza wszystko zostało tak skonstruowane: człowiek nie jest w stanie klarownie i z sensem się wyrażać, jego percepcja wydaje się kaleka, rozszczepiona. W efekcie może ujrzeć fantomatyczny obraz, usłyszeć jakieś niewyraźne głosy, zapaść się w piaskach pustyni. Na dodatek – w równie istotnej w powieści warstwie graficznej – tak prowadzonej narracji towarzyszy rozrywające językową strukturę utworu szaleństwo notacji:

„– 6, co tak głupio pieprzysz?

– Kto?

– obydwaj.

– Co 6?

– a… bo tak jestem zmęczony, że mi się już przewracają litery, gdy mówię.

– Przewracają… Co się tobie, Gandhi?

– chciałem powiedzieć: e.

– E?

– przewróciło mi się na 6.

– A, to… Bo wszystko przez to, że zacząłeś mówić małymi literami… A co to ja…

– bo na duże nie mam już…

– I do kogo ty tak lekceważąco?… małymi literami?…

– bo już nie mam siły na duże… chyba że się zbiorę w sobie, jak przedtem selavi”[76].

Jeśli przyłożyć te organizujące powieść Czycza figury do poziomu idei utworu, rozpisać je na poziomie koncepcji Wielkiej Sprawy, okaże się, że autor konsekwentnie mówi o fatamorganie literatury, przeświadczony, że nie może ona – jako artystyczna i uwikłana w konwencję wypowiedź – dojść dalej niż trójka jego bohaterów. *Pawana* to przekroczenie tradycyjnie pojętej powieści z klasyczną fabułą i klasycznymi postaciami, wpisujące się w nurt powieści transgresyjnej.

Transgresja stanowi występek przeciw systemowi (przez „system” w tym kontekście należy rozumieć Literaturę, jej schemat, konwencję). Podobnie jak „system” był otwarciem się na wiedzę (próbę opisu, próbę wyrażenia), tak występek pozostaje otwarciem się na niewiedzę, na to, co inne. Lecz samo odczytywanie *Pawany* w opozycji do powstałych wcześniej tekstów literackich (tych klasycznie skrojonych, napisanych zgodnie z konwencją) zubaża powieść. Literatura transgresyjna zamyka się na dialektyczną binarność, każe, przynajmniej na czas lektury, uwolnić się od potocznego myślenia i poddać się inności tekstu. Z zamierzenia głównym bohaterem czyni język, który tutaj niczego nie domyka, niczego nie nazywa, który jest samym ruchem i stawia sobie za cel sforsować każde zamknięcie. W prozie Czycza najważniejsza okazuje się więc funkcja transgresji – przekraczania wszelkich reguł, o której Michel Foucault pisał: „Jest w niej coś z błyskawicy w środku nocy, która z głębin czasu umieszcza w gęstym i czarnym bycie to, co niweczy, oświetla byty owe od wewnątrz i na wskroś, zawdzięcza im żywą jasność, rozdzierającą i poskromioną

[76] *Ibidem*, s. 92.

pis 2-2009.indd 295 2010-05-27 15:22:12

jedyność, gubi się w przestrzeni, która naznacza swym zwierzchnictwem i wreszcie milknie nadawszy imię ciemności”[77].

Właśnie taką rolę ma odegrać powieść Czycza – „ma nadać imię ciemności”. Jak słusznie zauważa Momro: „Transgresja bowiem może mieć miejsce (może dojść do głosu) – wydaje się mówić Czycz – w momencie dopiero, kiedy zamilknie literatura, kiedy zakończy się «wędrówkę po krawędzi artystycznej wypowiedzi» i przekroczy kreskę «prawdy nie do wyrażenia w sztuce»”[78].

Konkluzja *Pawany* okazuje się przewrotna: żeby cokolwiek powiedzieć, w jakikolwiek sposób przełamać konwencję (Czycz próbuje tego dokonać wielokrotnie, ale błądzi), musi zamilknąć literatura, bo ta w swoją naturę ma wpisaną konwencjonalność. Dopiero po jej zaniku można mówić o prawdziwym występku.

7. Socrealizm *à rebours* (*nie wierz nikomu*)

Czycz nie miał szczęścia do redakcji swoich książek. W wypadku *Nie wierz nikomu* życiowy pech, wiszące nad pisarzem fatum zostało spotęgowane do granic niemożliwości. Jak pisze Tomasz Burek, który powieść uważa za jedno z arcydzieł współczesnej prozy polskiej: „Ta książka, moim zdaniem absolutnie rewelacyjna, o której wspaniałościach, owszem, tu i ówdzie przebąkiwano, chociaż raczej nieśmiało, osobliwym zrządzeniem losu przyszła omalże nie w porę. Jak pokazuje data jej publikacji – została ogłoszona w przededniu ustrojowego trzęsienia ziemi w Polsce i w ogóle w naszej części Europy, a zarazem, co z literackiego punktu widzenia równie istotne, wtedy gdy dowodnie się okazało, że wszystkie najwybitniejsze powieści – summy tego pokolenia, do którego Czycz należy – zostały napisane i prawie bez wyjątku opublikowane”[79].

Wydanie tej obrachunkowej z okresem PRL-u powieści przeszło bez echa także z tego powodu, że po 1989 roku, kiedy książka się ukazała, nie istniało zapotrzebowanie na literaturę zajmującą się roztrząsaniem problemów stalinizmu. Odbiorcy oczekiwali nowych dzieł i nowych tematów, stąd kariera twórców, którzy na fali przełomu zaistnieli na literackiej scenie.

Ze względu na kilkuletnie boje z cenzurą wydanie powieści *Nie wierz nikomu* trafiło w pustkę. Czycz twierdzi, że złożył maszynopis w Wydawnictwie Literackim w 1981 roku, ale ze względu na stan wojenny prace nad powieścią nie zostały podjęte od razu. Po jakimś czasie zapewniono go o decyzji wydania książki pod warunkiem usunięcia wszystkich wyraźnych akcentów antyradzieckich. „Zabrałem więc ten maszynopis do domu i usuwałem… coś tam… coś kamuflowałem, przepisywałem… i zaniosłem to… i znów musiałem zabierać, żeby usuwać… dyrektor ponaznaczał mi tam… osobiście… i jakieś nawet drobiazgi, głupstwa… długopisem, że się wymazać nie dało… to więc przepisywałem całe strony… kamuflowałem a nawet czasem dodawałem jeszcze dalsze takie… […] Znów zaniosłem, znów mi

[77] M. Foucault, *Wstęp do transgresji*, [w:] *Osoby*, red. M. Janion, tłum. T. Komendant, Warszawa 1977, s. 310.

[78] J. Momro, *op. cit.*, s. 9.

[79] T. Burek, *op. cit.*, s. 33.

pis 2-2009.indd 296 2010-05-27 15:22:12

ponaznaczał… znów przepisywałem… to trwało ta zabawa, nie taka znów wesoła, denerwująca w końcu męcząca. Trwało to; i gdy tak po raz dziesiąty czy któryś przeglądałem i czytałem zaczęło mi się nie podobać. […] Był może początek roku 83, poszedłem raz do Wydawnictwa, dowiedzieć się, co z tą książką…i ktoś pokazał mi plan wydawniczy czy zapowiedź… tam moja książka była na rok 86…"[80].

Powieść Czycza nie ukazała się jednak w 1986 roku. Według informacji zamieszczonej w stopce redakcyjnej została wydana rok później, ale – jeśli wierzyć autorowi – światło dzienne ujrzała dopiero w 1989 roku. Opóźnianie wydania musiało być tym cięższe dla pisarza, że właściwie cała książka powstała w ramach terapii, walki z depresją, na którą pacjent psychoterapii doktora Piotra Drozdowskiego cierpiał. Otwarcie się zresztą do tego przyznawał: „Zacząłem w ataku depresji, jako tę konieczność robienia czegoś, depresji nasilającej się, cofającej, gdy i leki, znów powracającej, były to lata 80-83.

Robić coś a tu wszystko nie jest wyłącznie zero lecz jest jeszcze odrażające wstrętne straszące przerażające, trzeba znaleźć w samym sobie oprawcę czy tresera który by to wystraszone znihilizowane depresją bydlę zmusił do roboty, czynności jakiejkolwiek.

Znam te jej powroty, oddalenie na krótko, kilka miesięcy, powrót na lata, wojna z nią nie do wygrania […] z ogromną odrazą i równie ogromnym wysiłkiem psychicznym podnosiłem to bydlę z leżenia zaprząc do robienia czegoś"[81].

Zaczątkiem powieści stało się arkadyjskie opowiadanie *Nie wiem co ci powiedzieć* (zamieszczone w tomie pod tym samym tytułem) o idealnej miłości między młodym chłopcem, uczniem, a piękną Leną, która mieszka za lasem i do której bohater dojeżdża codziennie rowerem. Czycz w ramach terapii chciał poszerzyć tekst o tło Polski PRL-owskiej i stworzyć pełnowymiarową powieść. Sam jako robotnik w okresie stalinizmu miał ambicję pokazania w książce tej właśnie klasy społecznej: „Ale i druga sprawa; wiemy co się działo w Polsce w latach, gdy to pisałem. Robotnicy. Ich rola. Ich walka. Wiemy o co, i wiedzieliśmy już wtedy. Uznałem, że powinienem o nich… mój jakby obowiązek obywatelski… wiem, że śmiesznie to brzmi, zwłaszcza gdy mówię to ja, ale naprawdę tak było… A znałem środowisko robotnicze, pracowałem kiedyś z nimi, sam zresztą jako robotnik, w tym PRL-u… wszystko tam autobiograficzne do szczegółu i żadna postać nie zmyślona"[82].

Powieść pierwotnie składała się z dwóch części – *Bazy* i *Nadbudowy*, obie miały być krytycznym komentarzem do zaczerpniętej z marksizmu teorii rozwoju socjalizmu. Druga część, ze względu na opisany wyżej problem z wydaniem *Bazy*, ostatecznie nie została ukończona.

W pasji przełamywania wszelkich konwencji Czycz zamierzał zrealizować pomysł najbardziej – jak się wydaje – karkołomny: zmierzyć się ze schematem najbardziej skompromitowanego w Polsce gatunku: powieści produkcyjnej. Czytelnik jego wcześniejszej prozy mógł jedynie przeczuwać, jak skończy się spotkanie Czycza ze schematem literatury realistycznej, tendencyjnej, stawiającej na typowość, rozwój bohatera, ideologiczną poprawność i budujący wymiar. To zderzenie okazało

[80] *Stanisław Czycz. Mistrz…*, s. 29-31.
[81] *Ibidem*, s. 22.
[82] *Ibidem*, s. 29.

pis 2-2009.indd 297 2010-05-27 15:22:12

się jednak największą zaletą utworu, ponieważ dzięki niemu spotęgowany został koszmar Polski stalinowskiej.

Czycz, mimo że rozpoznawano go jako autora książek rozgrywających się w latach 50. (przede wszystkim dzięki *Andowi*), mentalne powroty w ten okres przeżywał koszmarnie. W polifonicznie zestrojonej powieści znajdują się fragmenty pozafabularne, gdzie autor pisze o tym, jak ciężko wracać w „tamte lata", do czego nawiasem mówiąc namawia go Andrzej Wajda swoją propozycją dotyczącą scenariusza o Wróblewskim: „I gdy mi się nieraz, i też później jeszcze, i po latach, coś przypominało, podsuwało, mówiłem sobie i długo mówił będę: ja nie jestem tam, nie byłem tam nigdy naprawdę, nie chcę tam wracać… podsuwało coś z tamtego, i późniejszego, tłukło w głowie, jak szczur który by wpadł mi do pokoju, jak któryś z tych tam pod tamtym mostkiem w kanałowych ściekach… niech spłynie to z nimi… ścieknie…

To nie moje,

A A.W. mi powie: pan musi w to wracać"[83].

Żeby opisać mechanizmy Czyczowego rozkładu powieści produkcyjnej[84] i uświadomić sobie, jak dalekie były postulaty zaproponowanego w 1949 roku na zjeździe ZLP w Szczecinie socrealizmu od założeń projektu Czycza z *Ajola*, należy przypomnieć kilka wyznaczników koronnego dla realizmu socjalistycznego gatunku. Przede wszystkim prawodawcy „podstawowej i jedynej metody twórczości artystycznej" przewidywali dla pisarzy i artystów wykonywanie społecznej roli „inżynierów dusz ludzkich" oraz status narzędzia w rękach partii komunistycznej. Według dalszych założeń powieść produkcyjna miała wyrażać przesłanie dydaktyczne, wyraźnie zarysowywać granicę między postaciami pozytywnymi i negatywnymi. Postulowano następujące tematy: walka klasowa, sojusz robotniczo-chłopski, historia ruchu robotniczego, opisy prostych robotników przy pracy, ujarzmianie przyrody przez człowieka itp. Rys znamienny „powieści produkcyjnej" stanowiło to, że jej akcja rozgrywać się miała w uspołecznionym zakładzie pracy (fabryce, stoczni, kopalni, spółdzielni produkcyjnej), a właściwy konflikt ogniskował się wokół przeszkód w procesie produkcyjnym i sposobów ich przezwyciężenia. Główny pozytywny bohater lub bohaterowie mieli dojrzewać i rozwijać się w procesie przemian. Poza tym literatura powinna posiadać sens informacyjny, miała też pozostać realistyczna, to znaczy mówić, że historia współczesna postępuje w jedynie słusznym kierunku, a wszystkie zjawiska ów postęp utrudniające są reakcyjne i godne potępienia. Wymagano również jednoznaczności, służebności wobec potrzeb mas, mówienia o klęsce wszelkiego rodzaju samotności, samodzielności i bezsensie ludzkich starań o niezależność. Awangardowe i eksperymentalne nurty w sztuce traktowano jak wynaturzenia, a ich autorów uznawano za „wrogów ludu". Specjaliści od formatowania gatunku postulowali jako cechy strategiczne typowość i realizm, który nie mógł być jednak naśladownictwem, lecz kreacją – realistyczne (prawdziwe) pozostawało

[83] S. Czycz, *Nie wierz nikomu. Baza*, Kraków 1987, s. 152.

[84] Najsłynniejsze utwory tego nurtu powstały w latach 1948-52, m.in. *Fundamenty* (1950) J. Pytlakowskiego, *Numer 16 produkuje* (1950) J. Wilczka, *Węgiel* (1952) A. Ścibora-Rylskiego, *Traktory zdobędą wiosnę* (1950) W. Zalewskiego, *Na przykład Plewa* (1951) B. Hamery.

pis 2-2009.indd 298 2010-05-27 15:22:12

tylko to, co oficjalnie uznano za propagandowo istniejące[85]. Właściwie każdy z powyższych postulatów, punkt po punkcie, biegunowo nie pasował do konsekwentnie realizowanej postawy i twórczości Czycza.

Pomimo tego w *Nie wierz nikomu* pojawiają się wszystkie elementy powieści produkcyjnej: awans społeczny, przenosiny do większego miasta, zakład produkcyjny, robotnicy. Fabułę można streścić w następujący sposób: młody elektryk z Krzeszowic, świeżo po Technikum Elektrycznym, z Nakazem Pracy trafia do Bazy Remontowo-Produkcyjnej Krakowskich Zakładów Kamienia Budowalnego, która mieści się na ulicy Nadwiślańskiej 9 na Podgórzu. Zakład ów znajduje się w fazie absurdalnego rozwoju: nic w nim nie ma poza licznymi pracownikami (stosunek liczby kierowników do liczby pracowników fizycznych wynosił mniej więcej 1:1), którzy czas pracy spędzają, leżąc w wysokiej trawie lub kradnąc, co się jeszcze da ukraść w tym starym budynku. Inna sprawa, że ukraść nie ma już czego, ponieważ wszystko zostało albo zniszczone, albo rozkradzione. Jest natomiast przymus pracowania, tzw. Nakaz Pracy, są etaty, są listy obecności, ale nie ma pracy. Ta ciągle jest fikcją i do końca powieści pozostanie działaniem na niby. Główny bohater spędza długie dnie na bezsensownym i bezowocnym jeżdżeniu po okolicach w poszukiwaniu części i śrub do maszyny, która – ze względu na brak surowców – i tak nie ma po co pracować.

Czyczowa baza to metafora budowania komunizmu w Polsce. Przewodnikiem i nauczycielem głównego bohatera zostaje inżynier Niechał, Don Kichot socjalizmu, idealista, który wierzy, że uda się załatwić jakieś narzędzia, surowce, żeby praca w końcu mogła ruszyć… Człowiek, który ma wizję i myśli w sposób utopijny.

Główny bohater, którego skonstruowano w oparciu o założenia powieści rozwojowych i – poniekąd – powieści produkcyjnych, po zindoktrynowanej nauce w szkole, naznaczony biedą, wojną oraz domem bez ojca, trafia pod przymusem do pracy. Nieliczne jasne miejsca w jego biografii to idealna miłość do Leny i wycieczki rowerem za las. W bazie w okresie apogeum polskiego stalinizmu, z popiersiami Wodza Narodów na każdym kroku, zgodnie ze schematem powieści produkcyjnych, powinien przeżyć swoją inicjację i młodość. Zamiast tego czytelnik obserwuje, jak postać rozsypuje się moralnie i emocjonalnie: „Że oddala mnie ode mnie jakim byłem i staję się kimś obcym mi… co byłoby może i ciekawe… odkrywanie w sobie kogoś nowego… nie liczyłem na takie niespodzianki…”[86].

Najważniejsza dla niego miłość, która go napędzała, ulega – z powodu przymusu pracy – erozji, oddalają się wszelkie marzenia, wreszcie – zmienia się stosunek bohatera do pracy, którą powoli rozpoznaje jako wielkie szyderstwo i fikcję. Czycz na przykładzie protagonisty i innych „pracowników” bazy pokazuje mechanizmy rodzenia się marksistowskiej alienacji: „Ta właśnie alienacja – innymi słowy: oderwanie się ideologicznej i politycznej nadbudowy społeczeństwa od jego kulturowo-obyczajowego podłoża, od praktyki życiowej i gospodarczej, od «bazy», jak też drastyczne rozmijanie się świadomości „oświeconej” rządzących, którzy we własnym mniemaniu zawsze «lepiej wiedzą», z mentalnością rządzących, którzy

[85] Por. Z. Jarosiński, *Nadwiślański socrealizm*, Warszawa 1999; E. Możejko, *Realizm socjalistyczny: teoria, rozwój, upadek*, Kraków 2001.

[86] S. Czycz, *Nie wierz*..., 149

pis 2-2009.indd 299 2010-05-27 15:22:13

jakoby «nie nadążają za postępem», korząc się w duchu przed «potęgą ciemnoty», a wreszcie zerwanie najprostszych między jednymi i drugimi więzi: emocjonalnych, umysłowych, komunikacyjnych – wszystko to w rezultacie nadaje życiu społecznemu charakter nierealny, fantasmagoryczny, podobny do majaków chorej wyobraźni, śmieszy i straszny zarazem"[87].

Jak zawsze w wypadku literatury Czycza, najważniejszym aspektem okazuje się nie bagaż intelektualny powieści, ale taki zapis świata „tamtych lat", jaki jawi się w świadomości narratora-bohatera-autora, przepuszczony przez recepcję młodego, niesformatowanego przez ideologię człowieka. Ten chwyt uwidacznia się zwłaszcza w scenie, kiedy umiera Stalin. Protagonista Czycza kwituje to wydarzenie słowami: „Ale heca, umarł Stalin, Wódz i Nauczyciel i Natchnienie i Słońce Narodów […]"[88].

Śmierć przywódcy – punkt kulminacyjny tej powieści – nie pozostawia złudzeń co do wartości realistycznej literatury Czycza: „[…] umarł w marcu ale mnie się nie chce tej tu mojej historii ciągnąć aż do następnego roku i zostanie tu że umarł w październiku i kto wie czy przez to że mi się nie chce nie odkrywam przypadkowo prawdy bo wiadomo jak nam podają tak jak im się chce a prawda jest inna albo nagle w ogóle nie ma"[89].

Opis pożegnania Stalina przez bazę, czyli lud robotniczy, nie spełnia także raczej budującej funkcji: „[…] staliśmy w szeregu jak na zbiórce harcerskiej, syreny zawyły, wyprostowaliśmy się trochę, chwila była bądź co bądź nastrojowa… wyły syreny w całym Krakowie jak wyły we wszystkich innych miastach i miasteczkach naszego kraju i we wszystkich krajach naszego socjalistycznego obozu a i gdzieś poza naszym obozem tak szedł przez cały świat ten potężny żałobny śpiew i ludzie stali w milczeniu i zasłuchaniu i przeżywaniu tak jak my tu i rozbrzmiewały syreny nie tylko Krakowa lecz zdawało się że całego świata tak pogrążonego w żałobie i poprzez ten świat idący szloch usłyszałem nagle: „ – jednego skurwysyna mniej….

powiedział to cieśla… półgłosem… spode łba"[90].

Do największej rozprawy z produkcyjniakiem musiało dojść na poziomie języka. Czycz, który do perfekcji opanował mowę różną od słownikowych standardów, mierzy się z papierową, propagandową i skostniałą nowomową. W efekcie kreuje język bliski ciału, wręcz biologiczny, aliteracki, wulgarny; wykorzystuje wszystko to, co skrywa się pod oficjalnymi hasłami, kpi z funkcji dydaktycznej.

W porównaniu z *Ajolem* i *Pawaną* narracja *Nie wierz nikomu* wydaje się prawie klasyczna. Wprawdzie rwie się, rozpada, pozostaje chaotyczna, autor miesza na różnych poziomach wątki fabularne, stosuje retardacje i antycypacje, eksperymentuje z linearnością, ale prowadzi fabułę w sposób w miarę czytelny i zrozumiały. Świadomie upraszcza i ogranicza szaleństwo narracji, aby odtworzyć jaźń zwykłego, szarego człowieka epoki stalinizmu. Obserwujemy zatem bohatera nastawionego przede wszystkim na biologiczne przetrwanie, który – niczym zwierze – percypuje i relacjonuje podstawowe bodźce z otaczającej go rzeczywistości. Żyjący w świecie

[87] T. Burek, *op. cit.*, s. 38.
[88] S. Czycz, *Nie wierz…*, 204.
[89] *Ibidem*, s. 204.
[90] *Ibidem*, s. 204-205.

pis 2-2009.indd 300 2010-05-27 15:22:13

zdominowanym przez nadbudowę ideologiczno-propagandową tamtych lat główny bohater nie zwraca na nią zupełnie uwagi, można powiedzieć, że podstawowa aktywność przedstawiciela ludu robotniczego (bazy) skupia się na czynnościach podstawowych: jedzeniu, wypoczynku, ubraniu, seksie. Bohater nie przejawia żadnego zainteresowania dla spraw wyższego rzędu, na każdym kroku postępuje pragmatycznie: kiedy wypada, deklaruje swoje członkostwo w organizacji partyjnej, kiedy nikt go o to nie pyta, nie interesuje się tym. Czycz sugeruje, że może wykreować autentycznego bohatera dopiero w momencie, kiedy radykalnie oderwie go od ideologicznych naleciałości tamtych lat. Tworzy więc nieoficjalną wersję stalinizmu, daleką od wyznaczników sformatowanego gatunku.

pis 2-2009.indd 301 2010-05-27 15:22:13

pis 2-2009.indd 302 2010-05-27 15:22:13

PRACE PEDAGOGICZNE
I METODOLOGICZNE

pis 2-2009.indd 303 2010-05-27 15:22:13

pis 2-2009.indd 304 2010-05-27 15:22:13

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Józef Kuźma

HISTORIA I WAŻNIEJSZE OSIĄGNIĘCIA EDUKACJI KOMPARATYSTYCZNEJ W POLSCE
A HISTORY OF THE POLISH COMPARATIVE EDUCATION SOCIETY (PCES)

Artykuł ten pod angielskim, oryginalnym tytułem został opublikowany w dziele: Common Interest, Uncommon Goals. Histories of the World Council of Comparative Education Societies and its Members, ed. V. Masemann, M. Bray, M. Manzon, Springer – Comparative Education Research Centre, The University of Hong Kong 2007, (p. 278-283).

W oddzielnym rozdziale opublikowano notki o autorach (Notes of the Autors, p. 364-372).

Wprowadzenie

Pedagogika porównawcza zaczęła powstawać w Polsce w latach 30. XX w. Dopiero jednak po II wojnie światowej, począwszy od lat 60., rozwinęła się w naszym kraju jako akademicka dyscyplina naukowa. Natomiast ze względów politycznych (ustrojowych, a zwłaszcza – różnic ideologicznych) ścisła współpraca oraz integracja z europejskimi i światowymi organizacjami i ośrodkami badawczymi edukacji komparatystycznej stała się realna dopiero po roku 1990. Dlatego też ten artykuł rozpoczyna się od rozwoju tej dziedziny wiedzy przed przełomowym dla niej momentem, którym stało się założenie w 1991 roku Polskiego Towarzystwa Pedagogiki Porównawczej (PTPP).

pis 2-2009.indd 305 2010-05-27 15:22:13

Ważniejsze kierunki badań i osiągnięcia komparatystyki pedagogicznej (edukacyjnej) w Polsce

Na wstępie chciałbym zaznaczyć, że najpełniejszego opracowania dorobku różnych orientacji badawczych i osiągnięć pedagogiki porównawczej dokonał prof. Ryszard Pachociński. Jest on w Polsce uznanym autorytetem w zakresie pedagogiki porównawczej oraz autorem wielu publikacji.

Polska komparatystyka od momentu jej powstania do chwili obecnej utrzymywała ścisły kontakt z głównym nurtem światowym. Mimo braku przekładów, prace metodologiczne i myśli takich czołowych autorów, jak M.A. Jullien, P. Rosseló, F. Hilker, J.L. Kandel i wielu innych, nie były obce polskim badaczom. Dopiero w ostatnich dekadach dokonuje się coraz liczniejszych przekładów światowych publikacji komparatystycznych na język polski. Wielu naszych pedagogów w pracach naukowych, rozprawach doktorskich habilitacyjnych dokonywało analiz porównawczych literatury przedmiotu autorów z różnych krajów, głównie europejskich i amerykańskich, i z wybranych tematów. Natomiast stosunkowo niewiele powstało w Polsce oryginalnych prac studyjnych i empirycznych, opartych w całości na metodach porównawczych. Z polskich socjologów edukacji oraz pedagogów ze względu na dobre opanowanie założeń metodologicznych edukacji (pedagogiki) komparatystycznej należy wymienić: J. Chałasińskiego, B. Suchodolskiego, B. Nawroczyńskiego, S. Hessena, Cz. Kupisiewicza oraz R. Pachocińskiego. Natomiast za prekursora socjologii edukacji komparatystycznej należy uznać F. Znanieckiego, ponieważ był on współautorem klasycznego wielotomowego dzieła: *Polski chłop w Europie i Ameryce* [Thomas, Znaniecki, 1976].

Cechę charakterystyczną polskiej pedagogiki porównawczej stanowi fakt, że większość badaczy poszukiwała uprawomocnienia swoich studiów i badań poprzez ich przydatność w praktyce. Najbardziej dobitnie opowiedział się za związkiem pedagogiki porównawczej z polityką oświatową B. Suchodolski. Jego zdaniem dopiero sformułowanie koncepcji pedagogiki porównawczej jako narzędzia polityki oświatowej pozwala nadać tej dyscyplinie status naukowy oraz wyodrębnić ją spośród innych nauk pedagogicznych. W swoich poglądach był zgodny z podejściem metodologicznym takich komparatystów brytyjskich, jak E. King i B. Holmes [Suchodolski, 1972, s. 25-26].

Najbardziej ogólnie przedmiot badań pedagogiki porównawczej określił B. Nawroczyński [Nawroczyński, 1972, s. 9]. Jego zdaniem składają się nań: fakty pedagogiczne, najczęściej systemy szkolne, choć mogą to również być metody wychowania i nauczania przeszkody wpływy i osiągane wyniki, a także teorie pedagogiczne oraz warunki, od których to wszystko zależy.

W okresie międzywojennym wydano w Polsce monografię J. Chałasińskiego *Szkolnictwo w społeczeństwie amerykańskim* [Chałasiński, 1936], w której autor optuje za socjologiczną metodą analizy zjawisk oświatowych. Metodę socjologiczną ten sam badacz zastosował po wielu latach w książce *Społeczeństwo i szkolnictwo Stanów Zjednoczonych* [Chałasiński, 1966]. Poza tym dziełem w okresie powojennym ukazało się u nas wiele innych monografii komparatystycznych. Spośród opracowań dotyczących europejskich państw kapitalistycznych na uwagę zasługują:

pis 2-2009.indd 306 2010-05-27 15:22:13

Szkolnictwo angielskie po drugiej wojnie światowej [Kotłowski, 1960], *O szkolnictwie francuskim* [Nawroczyński, 1961], *Szkolnictwo w Belgii współczesnej* [Mońka-Stanikowa, 1963] oraz *Szkolnictwo szwajcarskie w świetle współczesnych tendencji rozwojowych* [Mońka-Stanikowa, 1970], *Oświata i szkolnictwo we Francji, Niemieckiej Republice Federalnej i Szwecji* [Dowjat, Pęcherski, Wróbel, 1971]. Wpływ socjologicznej metody analizy zjawisk oświatowych ujawnił się również w pracy R. Pachocińskiego *Oświata a postęp społeczno-gospodarczy w Afryce* [Pachociński, 1982].

Wiele uwagi w okresie powojennym poświęcono także analizie porównawczej systemów edukacyjnych w byłych krajach obozu socjalistycznego. Wśród prac monograficznych warto odnotować następujące pozycje: *Reforma szkolna w ZSRR* [Pęcherski, 1959], *Radziecki system oświatowo-wychowawczy* [Wiloch, 1962], *Szkolnictwo w Czechosłowacji* [Dąbrowska-Zembrzuska, 1963], *Oświata i szkolnictwo w Bułgarii* [Pęcherski, 1970] a także *Analiza porównawcza programów form i metod dydaktyczno–wychowawczych stosowanych w uczelniach pedagogicznych wybranych krajów (byłego obozu socjalistycznego: Polski, Ukrainy, Bułgarii, Słowacji i Niemiec Wschodnich)* [Kuźma, Szewczyk, 1993]. W moim referacie, przedstawionym na światowym kongresie w Hawanie (2004 r.) podczas sesji *Teacher Education and Teaching Profession*, omawiam bardziej szczegółowo wyniki tych badań longitudinalnych, prowadzonych w latach 1987-1992 przez zespół pedagogów z Akademii Pedagogicznej (dziś: Uniwersytetu Pedagogicznego) w Krakowie.

Drugą grupę prac z edukacji komparatystycznej stanowią globalne analizy systemów oświatowych. Prekursorem tych badań w Polsce był S. Hessen, który na podstawie całościowych studiów komparatystycznych opublikował m.in. dwie prace: *Szkoła i demokracja na przełomie* [Hessen, 1937] oraz *Struktura i treść szkoły współczesnej* [Hessen, 1947]. Zgodnie z poglądami Hessena podstawowy problem stanowiła realizacja zasad demokratycznej sprawiedliwości społecznej, wyrażającej się w zapewnieniu każdej jednostce ludzkiej prawa do wykształcenia i awansu społecznego zgodnie z jej zdolnościami: takie zadania miała spełniać szkoła jednolita.

W ostatnim okresie wzrosło zainteresowanie polskich komparatystów globalnymi przemianami w świecie, w tym zagrożeniami cywilizacyjnymi o charakterze społecznym i ekologicznym. Prace na ten temat nawiązują do teorii prądów pedagogicznych P. Rossela. Ich podstawą przekonanie, że – obserwując i wnikliwie analizując związki między oświatą i społeczeństwem w wielu krajach – można przewidywać kierunki zmian systemów oświatowych w przyszłości.

Do tej właśnie kategorii studiów komparatystycznych można zaliczyć trzy książki Cz. Kupisiewicza: *Przemiany edukacyjne w świecie na tle raportów oświatowych* [Kupisiewicz, 1978], *Szkolnictwo w procesie przebudowy. Kierunki reform oświatowych w krajach uprzemysłowionych w latach 1945-1980* [Kupisiewicz, 1982] oraz *Paradygmaty i wizje reform oświatowych* [Kupisiewicz, 1985]. W publikacjach tych autor dochodzi do konkluzji, iż – mimo permanentnych reform – współczesne instytucje oświatowe nie są w stanie sprostać szeroko pojętym wymaganiom społecznym. Szkołę należy więc poddać radykalnej krytyce. Szkoła ma rację bytu, jest ona potrzebna zarówno obecnie, jak i w dającej się przewidzieć przyszłości. Musi to

pis 2-2009.indd 307 2010-05-27 15:22:13

być jednak szkoła różna od dotychczasowej, znacznie od niej lepsza pod względem dydaktycznym, wychowawczym i opiekuńczym [Kupisiewicz, 1985, s. 245-246].

Do tego samego nurtu edukacji komparatystycznej można zaliczyć najnowsze prace Eugenii Potulickiej – na przykład *Szkice z teorii i praktyki zmiany oświatowej* [Potulicka, 2001], w której przedstawia ona filozofię i paradygmat zmiany edukacyjnej Michaela Fullana oraz koncepcję rozwoju organizacyjnego szkoły Pera Dalina, a także dokonuje porównania aktualnych przemian edukacyjnych w krajach anglosaskich, skandynawskich oraz w Izraelu. Do opublikowanych ostatnio prac komparatystycznych o charakterze socjologicznym należy również książka Zbyszka Melosika *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne. Między socjologią edukacji a pedagogiką postmodernistyczną* [Melosik, 1995].

Za pośredni rodzaj publikacji komparatystycznych, mieszczących się między monografią a studiami porównawczymi, można uznać opracowania *quasi*-encyklopedyczne które omawiają wybrane aspekty edukacji w poszczególnych krajach w sposób usystematyzowany. Wiedza faktograficzno-informacyjna dominuje w nich nad wiedzą analityczno–porównawczą. Mają one nie tyle znaczenie poznawcze (teoretyczne), co edukacyjne (praktyczne). Do tego typu publikacji można zaliczyć książkę *System szkolny* [Wiloch, 1977], a z nowszych prac komparatystycznych – *Kształcenie nauczycieli za granicą* [Pachociński, 1992]; *Edukacja nauczycieli w krajach Unii Europejskiej* [Pachociński, 1994] oraz *Strategie reform oświatowych na świecie* [Pachociński, 2003]. R. Pachociński jest też autorem podręcznika dla studentów pedagogiki: *Pedagogika porównawcza* [Pachociński, 1995], z którego czerpałem wiele danych faktograficznych, myśli i wniosków zawartych w niniejszym artykule [Pachociński, 1995, s. 34-42].

Na zakończenie chciałbym wspomnieć, iż na podstawie doświadczeń wielu polskich i zagranicznych komparatystów oraz badań własnych w książce *Nauczyciele przyszłej szkoły* w konkluzji stwierdziłem: „Nauka o teoretycznych i praktycznych zagadnieniach działalności szkoły powinna uzyskać nazwę własną. Proponuję więc nazwę *scholiologia*, od greckiej nazwy *scholijo* – (szkoła) i *logos* (nauka, pojęcie, słowo), której przedmiotem byłyby badania działalności szkoły jako instytucji społecznej, jej systemu organizacyjnego, funkcji oraz programów dydaktycznych, wychowawczych i kulturalnych, w trzech wymiarach czasowych: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości" [Kuźma, 2001, s. 244]. W książce *Nauka o szkole* [Kuźma, 2005], omawiając między innymi rolę takich dyscyplin jak filozofia i pedagogika w odniesieniu do scholiologii, korzystam również z bogatego dorobku studiów komparatystycznych w różnych krajach*.

Zarys historii Polskiego Towarzystwa Pedagogiki Porównawczej

Polskie Towarzystwo Pedagogiki Porównawczej (*Polish Comparative Education Society*) powstało w Warszawie dopiero w 1991 r. Początkowo liczyło 48 członków. W 2003 r. w ramach PTPP utworzono pierwsze koło terenowe w Krakowie, liczące 12 osób. W rezultacie aktualnie organizacja zrzesza ponad 60 członków. Założycielem Polskiego Towarzystwa Pedagogiki Porównawczej był prof. Ryszard Pachociń-

pis 2-2009.indd 308 2010-05-27 15:22:13

ski który pełnił funkcję Prezesa do 2005 r., kiedy to na tym stanowisku zastąpiła go prof. Eugenia Potulicka. Od 1992 r. PTPP zostało członkiem Światowej Rady Towarzystw Edukacji Komparatystycznej (WCCES) oraz nawiązało ścisłą współpracę z *Comparative Education Societies in Europe* (CESE). Na podkreślenie zasługuje fakt, iż w 2002 r. na Uniwersytecie Opolskim odbył się I zjazd PTPP, połączony z ogólnopolską konferencją naukową. Tradycją stało sie to, że w każdym roku odbywa się kilka otwartych spotkań naukowych członków PTPP (przeważnie 4-5), na których omawia się zarówno najnowsze osiągnięcia z edukacji komparatystycznej w Polsce, Europie i na świecie, jak też nowe książki autorów polskich i zagranicznych na ten temat. Na spotkaniach tych kilka razy przedstawiałem informacje o dorobku i wnioskach wypływających z kolejnych kongresów WCCES i CESE. Z powyższego wynika, że PTPP jest stowarzyszeniem młodym, poszukującym własnej drogi rozwoju, tożsamości, problematyki i metod pracy badawczej.

W latach 90. nauczyciele akademiccy w Polsce mieli świadomość, że zachodzi potrzeba włączenia pedagogiki porównawczej (komparatystycznej) do programów (*curriculum*) edukacji nauczycieli. Pedagogika komparatystyczna stała się obligatoryjna i uwzględniana w podstawach standardów programowych (syllabusów), obejmujących minimum 45 godzin zajęć dydaktycznych, w tym wykładów, konwersatoriów oraz ćwiczeń. Przedmiot ten został także włączony do syllabusa dla studiów europejskich na wielu polskich uniwersytetach. Ryszard Pachociński, Józef Kuźma oraz inni profesorowie podejmowali wiele starań w celu zorganizowania studiów licencjackich i magisterskich dla studentów chcących się kształcić w zakresie pedagogiki komparatystycznej. Jak dotychczas starania te nie spotkały się ze zrozumieniem i nie uzyskały poparcia władz żadnej z uczelni w kraju. Natomiast kursy z pedagogiki porównawczej, zarówno w trybie stacjonarnym, jak i zaocznym, są podejmowane na niektórych państwowych i niepublicznych uniwersytetach.

Nowe trendy i wyzwania badawcze

Edukacja komparatystyczna powinna odgrywać znaczącą rolę w erze globalizacji, jako ,że stanowi ona uniwersalną dziedzinę wiedzy, obejmującą wzrastającą liczbę krajów na wielu kontynentach, z różnymi politycznymi systemami i na różnych poziomach rozwoju. Polska – jako państwo postsocjalistyczne – jest obecnie poddawana wielkiej ekonomicznej i społecznej transformacji, wskutek czego pojawiają się w edukacji dwie przeciwstawne tendencje.

Pierwszą z nich stanowi wspieranie narodowego edukacyjnego systemu opartego na tradycji i patriotyzmie, dążenie do zachowania narodowego dziedzictwa i kultury oraz powrót do tradycyjnych chrześcijańskich wartości. Przeciwstawna tendencja, jako liberalna, faworyzuje integrację europejską, kontakty międzynarodowe, ponadnarodową edukację oraz system edukacyjny oparty na uniwersalnych i europejskich wartościach. Wiąże się ona z procesem integracji państw w celu zapewnienia mobilności ludzi oraz prowadzenia wspólnych projektów badawczych i kulturalnych, zwłaszcza w dziedzinie kultury masowej.

pis 2-2009.indd 309 2010-05-27 15:22:13

Zgodnie z przewodnią ideą Traktatu Bolońskiego, coraz więcej krajów skłania się do adaptowania liberalnej polityki. Są to szczególnie te kraje, które niedawno wstąpiły do Unii Europejskiej – jak Polska. Nasz kraj włączył się w realizację Procesu Bolońskiego m.in. podejmując działania zmierzające do powszechnego stosowania *Suplementu do dyplomu*, rozwijając trójstopniowy system studiów i europejski system punktów kredytowych (ECTS), powołując Państwową Komisję Akredytacyjną, promując mobilność, np. w ramach programu Sokrates/Erasmus, Erasmus/Mundur lub dwustronnych umów międzynarodowych itp. Nowa Ustawa o szkolnictwie wyższym w pełni uwzględnia zalecenia Deklaracji Bolońskiej, uchwalonej 27 lipca 2007 r.

Te trendy są widoczne w dziedzinie programów badawczych i dydaktycznych. Wiele programów badawczych podejmowanych w wyspecjalizowanych ośrodkach koncentruje się na procesach edukacji proeuropejskiej, które stają się coraz częściej przedmiotem badań prac magisterskich oraz dysertacji doktorskich.

Rezultaty tych studiów sugerują, że obecne pokolenie młodych Polaków w konsekwencji transformacji społecznej podjęło nowe wyzwania, dotyczące, zwłaszcza systemu wartości. Pluralizm aksjologiczny, nowe konfrontacyjne możliwości stojące przed rodziną, edukacją i aspiracjami życiowymi powodują zmiany w zakresie świadomości, rewaluację akceptowanych idei oraz zmiany systemu i hierarchii wartości. Szczególnie w kwestii dotyczącej wartości moralnych możemy obserwować wśród polskiej młodzieży kształtowanie się postaw moralnych wzorowanych na liberalnych społeczeństwach demokratycznych.

Konkluzja

W ostatniej dekadzie XX wieku, zwłaszcza w jej drugiej połowie, na język polski przetłumaczono wiele nowych publikacji w dziedzinie edukacji komparatystycznej. Jednakże ilość oryginalnych badań empirycznych prowadzonych przez polskich autorów, którzy wykorzystywaliby metody komparatystyczne, pozostała raczej ograniczona. Ta sytuacja zmienia się stopniowo, od kiedy nasz kraj otwiera się i integruje z regionalną globalną gospodarką edukacją.

Reasumując, chciałbym stwierdzić, że jesteśmy świadkami kształtowania się nowego demokratycznego ładu, opartego na wolnej konkurencji, uniwersalnych, humanistycznych i chrześcijańskich wartościach, wielokulturowości oraz tolerancji. Te pozytywne tendencje nowego porządku stają się również udziałem młodej generacji Polaków, którzy – na szczęście – nie znają koszmaru II wojny światowej i nie pamiętają dramatycznego okresu stanu wojennego w Polsce w latach 80. ubiegłego stulecia.

Polskie Towarzystwo Pedagogiki Porównawczej to młode stowarzyszenie, które rozwijało się w złożonych okolicznościach. Dzięki jego wysiłkom pedagogika komparatystyczna jest już postrzegana w Polsce na wielu uniwersytetach kształcących nauczycieli jako znacząca dziedzina wiedzy naukowej. Tą drogą stwarzane są coraz większe możliwości dla konsolidacji i pogłębienia badań w zakresie edukacji komparatystycznej.

pis 2-2009.indd 310 2010-05-27 15:22:13

*****Józef Kuźma brał czynny udział w kilku Światowych Kongresach Stowarzyszeń Edukacji Komparatystycznej:

1. *VIII World Congress of Comparative Education Societies* (WCCES) w Pradze , w dniach 8-14 lipca 1992 r.; tematyka: *Edukacja – Demokracja – Rozwój*; referat *Kierunki optymalizacji systemu pedagogicznego kształcenia i doskonalenia nauczycieli*; prowadzenie warsztatów problemowo-dyskusyjnych *Edukacja nauczycieli i programy kształcenia* (abstrakt opublikowano w materiałach kongresu).

2. *X WCCES* w Cape Town, w dniach 12-17 lipca 1998 r.; temat: *Edukacja – Przedsiębiorczość – Transformacja*; referat *Ewolucja koncepcji edukacji nauczycieli przyszłej szkoły (*abstrakt opublikowano w materiałach kongresu).

3. *XI WCCES* w Czungbuk (Korea Południowa), w dniach 1-6 lipca 2001 r.; temat: *Ruch edukacji w kierunku XXI wieku*; referat *Kreowanie nowej jakości edukacji szkolnej*; przewodniczenie obradom sekcji poświęconej edukacji nauczycieli (abstrakt opublikowano w materiałach kongresu).

4. *I Worldwide Comparative Education Forum* na Bejing Normal University (Chiny) w dniach 14-16 października 2002 r.; temat: *Globalizacja a reformy edukacyjne*; referat *Szkoły w erze globalizacji – nowe szanse i problemy (*abstrakt opublikowano w materiałach konferencji).

Józef Kuźma reprezentował Polskie Towarzystwo Pedagogiki Porównawczej w Komitecie Wykonawczym (*Executive*) *World Council Comparative Education Societies* w latach 2001-2004.

Bibliografia

Chałasiński, J. [1936], *Szkoła w społeczeństwie amerykańskim*, Warszawa.

Chałasiński, J. [1966], *Społeczeństwo i systemy szkolne w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa.

Dąbrowska-Zembrzuska, E. [1963], *System edukacji w Czechosłowacji*. Wrocław.

Dowjat, T., Pęcherski, M., Wróbel, T. [1971], *Oświata i szkolnictwo we Francji, Niemieckiej Republice Federalnej i Szwecji*, Warszawa.

Hessen, S. [1938], *Szkoła i demokracja na przełomie*, Warszawa.

Hessen, S. [1959], *Struktura i treść szkoły współczesnej*, Wrocław.

Kotłowski, K. [1960], *Szkoła angielska po drugiej wojnie światowej*, Warszawa.

Kupisiewicz, Cz. [1978], *Przemiany edukacyjne w świecie na tle raportów oświatowych*, Warszawa.

Kupisiewicz, Cz. [1982]. *Szkolnictwo w procesie przebudowy*, Warszawa.

Kupisiewicz, Cz. [1985], *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*, Warszawa.

Kuźma, J. [1993], *Optymalizacja systemu pedagogicznego kształcenia, dokształcania i doskonalenia nauczycieli*, Warszawa.

Kuźma, J. [2001], *Nauczyciele przyszłej szkoły*, Kraków.

Kuźma, J. [2004], *Comparative Studies of Teachers Education System in Selected Post-socialist Countries*. *Paper presented at the 12 th World Congress of Comparative Education Societies*, Havana, ,Cuba (abstract).

Kuźma, J. [2005], *Nauka o szkole. Studium monograficzne. Zarys koncepcji*, Kraków.

pis 2-2009.indd 311 2010-05-27 15:22:13

Melosik, Z. [1994], *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne. Między socjologią edukacji a pedagogiką postmodernistyczną*,Poznań.
Mońka-Stanikowa, A. [1963], *Szkolnictwo w Belgii współczesnej*, Warszawa.
Mońka-Stanikowa, A. [1970], *Szkolnictwo szwajcarskie w świetle nowoczesnych tendencji oświatowych*, Warszawa.
Mońka-Stanikowa, A. [1976], *Szkoła średnia w krajach zachodnich*, Warszawa.
Nawroczyński, B. [1961], *O szkolnictwie francuskim*, Warszawa.
Nawroczyński, B. [1972], *Przedmiot i metoda pedagogiki porównawczej*, „Studia Pedagogiczne", Vol. 26.
Pachociński, R. [1992], *Kształcenie nauczycieli za granicą*, Warszawa.
Pachociński, R. [1994], *Edukacja nauczycieli w krajach Unii Europejskiej*, Warszawa.
Pachociński, R. [1995], *Pedagogika porównawcza*, Białystok.
Pachociński, R. [2003], *Strategie reform oświatowych na świecie*, Warszawa.
Pęcherski, M. [1959], *Reforma szkolnictwa w ZSRR*, Warszawa.
Pęcherski, M. [1970], *Szkolnictwo i oświata w Bułgarii*, Warszawa.
Potulicka, E.[2001], *Szkice z teorii i praktyki zmiany oświatowej*, Poznań.
Rabczuk, W. [1994], *Polityka edukacyjna Unii Europejskiej na tle przemian w szkolnictwie krajów członkowskich*, Warszawa.
Suchodolski, B. [1972], *Pedagogika porównawcza i polityka oświatowa*, „Studia Pedagogiczne", Vol. 26.
Thomas, W.I., Znaniecki, F. [1976], *Chłop polski w Europie i Ameryce*, wydanie angielskie: Chicago, wydanie polskie: Warszawa.

pis 2-2009.indd 312 2010-05-27 15:22:13

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Anna Kożuh

ORIENTACJE W NOWOCZESNYM KSZTAŁCENIU I DOSKONALENIU PEDAGOGÓW

Pedagogika składa się z szeregu dyscyplin naukowych, które poszukują swych źródeł w perspektywie filozoficzno-antropologicznej. Punkt wyjścia podstaw edukacji stanowią podejścia ontologiczne, antropologiczne, aksjologiczne, społeczne oraz analiza porównawcza teoretycznych wizji kształcenia i wychowania. W nowoczesnym systemie kształcenia oraz doskonalenia pedagogów koniecznością staje się też wytyczenie nowych szlaków edukacyjnych. Stanowią je odmienione koncepcje z przeszłości lub współczesne orientacje naukowe sięgające do filozofii, socjologii, psychologii i wszelkich odmian myślenia o nich. Wyraźnie też podkreśla się wśród nowych sposobów myślenia o pedagogice i kształceniu kadry pedagogicznej nurt ponowoczesnościowy, w którym akcentowane są różnorodność oraz tolerancja dla odmienności. Jeszcze wyraźniej pragnę na początku tej rozprawy podkreślić, że określenia „nowoczesny pedagog" lub „nowoczesne kształcenie" rozumiem jako związane z nabywaniem umiejętności, które nie były znane lub konieczne przed zmianami społecznymi i rewolucją techniczną ostatnich kilku lat. Nie oznacza to, że nauczyciele pracujący kilkadziesiąt lat temu lub przygotowani do pracy przed ćwierćwieczem stanowią kadrę, której wiedza o kształceniu i wychowaniu młodego pokolenia nie jest wystarczająca. Przeciwnie – ogromnie szanuję sposób przygotowania do pracy i samą działalność edukacyjną tych pedagogów. Podziwiam efekty ich pracy i tęsknię za szkołą bez agresji oraz przemocy. Cenię sposób formułowania i wyrażania myśli uczniów, dla których nauczyciele ci byli lub są nadal autorytetami, podziwiam kulturę osobistą ich wychowanków i jakość wykształcenia. Najlepszym dowodem na sukces edukacyjny szkoły ostatnich kilkudziesięciu lat jest nieustanne sięganie do jej koncepcji przy poszukiwaniu i tworzeniu nowszych form kształcenia.

Nowe myślenie o edukacji i pedagogice jest jednak konieczne, niezależnie od dotychczasowych sukcesów szkoły, i daje się zauważyć między innymi w dwóch komplementarnych kierunkach badawczych. Jednym z nich jest orientacja w stronę

pis 2-2009.indd 313 2010-05-27 15:22:13

kompleksowości, ku przechodzeniu od wiedzy monocentrycznej do wielostronnej, otwieranie się na nowości oraz różnorodność i wieloaspektowość zjawisk w skali globalnej. Druga orientacja to mikropedagogika, której filar stanowi badanie ludzkiej podmiotowości, poszukiwanie tego, co kryje się za czymś konkretnym i postrzegalnym. Obszary zainteresowań takiego myślenia o pedagogice obejmują nie tylko czas i przestrzeń, ale również konteksty życia codziennego oraz wielorakość ludzkich sytuacji. Myślenie pedagogiczne, którego obiektem jest proces kształcenia i doskonalenia, musi być zatem myśleniem filozoficznym zmierzającym do poznania naukowego, któremu towarzyszą w obrębie pedagogiki zarówno metody fenomenologiczne, logiczno-lingwistyczne, jak i akcenty hermeneutyczne. Ten metanaukowy charakter pedagogiki służy konstruowaniu różnych teorii, stanowiących mniej lub bardziej skomplikowane narzędzia poznania obszaru edukacji oraz przebiegających w nim procesów kształcenia.

Wspólne europejskie zasady procesu kształcenia i doskonalenia pedagogicznego wskazują jako punkt wyjścia przebudowę programów studiów według trzech następujących zasad:

1. zawód nauczyciela wymaga wysokich kwalifikacji,
2. zawód nauczyciela opiera się na partnerstwie,
3. zawód nauczyciela jest umieszczony w kontekście kształcenia ustawicznego [Zgaga, 2006].

Wyodrębniono również trzy grupy kompetencji, którymi są:

A. przygotowanie do pracy z kompletną wiedzą merytoryczną i psychologiczną,
B. przygotowanie do indywidualnej pracy z innymi osobami,
C. przygotowanie do pracy z zespołem i do pracy w zespole.

Podobne idee związane z wprowadzaniem postanowień Procesu Bolońskiego pojawiają się w różnorodnych analizach prowadzonych przez środowiska polskich pedagogów [Czerepaniak-Walczak, 2004; Kozłowska, 2007; Niemierko, 2007 i in.]. Przebudowa programów studiów oznacza przejście od tych osadzonych na treściach i celach, które określa nauczyciel, do projektów ukierunkowanych na osiąganie poszczególnych kompetencji. Z takiej koncepcji nabywania umiejętności wyłania się jednocześnie nowe znaczenia tego pojęcia. Coraz wyraźniej wskazuje się na podejście funkcjonalne, w którym „kompetencje" jednostki określa kontekst, w jakim się ona znajduje, i który jest od niej oczekiwany. W definicjach podkreśla się też zdolność do efektywnego działania w licznych sytuacjach, która to zdolność opiera się na zdobytej wiedzy, jednak nie jest ograniczona tylko tą wiedzą. Współcześnie zdobywanie kompetencji postrzega się jako przygotowywanie jednostek do stosowania i integracji zdobytej wiedzy w sytuacjach trudnych i nieprzewidywalnych. W ostatnim dziesięcioleciu trendy te zaczęły się w większym stopniu pojawiać również w dokumentach, które w ramach swoich projektów wydaje Unia Europejska. Jednym z przykładów takich opracowań jest projekt *Education and Training 2010*. Dokument pod tytułem *Common European Principles for Teacher Competences and Qualifications* [2005] zawiera zasady obowiązujące przy wykonywaniu zawodu nauczyciela. Dokumenty Unii Europejskiej dotyczące obszaru kształcenia nauczycieli wyraźnie podkreślają ich przygotowanie do realizacji zadań wynikających z dynamicznych przemian społecznych. Coraz częściej wskazuje się na konieczność

pis 2-2009.indd 314 2010-05-27 15:22:13

zdobycia kompetencji pedagogicznych w zakresie badań własnej praktyki. Idea nauczyciela-badacza nie jest pomysłem zupełnie nowym, bowiem sięga swoim początkiem do wczesnych lat 70. poprzedniego stulecia albo nawet wcześniej. Wtedy właśnie w Wielkiej Brytanii trwał projekt *Ford Teaching*, który był prowadzony przez Johna Elliotta i Clema Adelmana. W projekt ten zostali włączeni nauczyciele, którzy w swoich szkołach sami przeprowadzili badania w działaniu, inicjując w ten sposób niezwykle ważny obszar działań edukacyjnych. Współcześnie przyjmuje się założenie, że jeżeli nauczyciele mają w przyszłości podejmować przedsięwzięcia badawcze, powinni już w trakcie studiów rozwinąć pozytywne postawy dotyczące badań i rozumieć ich sens jako ważnego czynnika zawodowego rozwoju. Kształcenie to winno być oparte na przekonaniu, że nauczyciele powinni być ustawicznie informowani o innowacjach pedagogicznych i zapoznawani z najnowocześniejszymi doniesieniami z obszaru badań edukacyjnych. Tak zorganizowany proces kształcenia i doskonalenia ma spowodować, że będą oni umieli zastosować wyniki tych doniesień w swojej praktyce zawodowej. Ocenia się, że tylko taka wiedza umożliwia systematyczne planowanie nauki, odpowiedzialność za wyniki własnej pracy oraz rozwój społecznych i etycznych aspektów zawodu nauczyciela [Niemi, Jakku-Sihvonen, 2006].

Aby osiągnąć jak najwyższy obiektywizm oraz zachować rzetelność i trafność w badaniach ilościowych, należy oddzielić podmiot badań od ich przedmiotu. W tym rozumieniu badaczem jest ten, kto prowadzi cały proces badań, a nauczyciel staje się głównie źródłem danych. Charakterystyką paradygmatu jakościowego natomiast jest sytuacja, w której ten, który bada, i ten, który podlega badaniu, wspólnie kształtują obszar badań. Oznacza to, że nauczyciele powinni uczestniczyć we wszystkich etapach procesu badawczego, którymi są: planowanie badań, gromadzenie danych, ich opracowanie i interpretacja oraz publiczna prezentacja wyników badań. Współczesna nauka oczekuje od badacza, którym coraz częściej staje się nauczyciel, nie tylko rzetelności, precyzji i odwoływania się do zasad obiektywizmu, ale również porównywania wyników z dotychczasowymi doniesieniami oraz dokonywania na tej podstawie analiz, które prowadzą do wniosków i nowych teorii. Trudno sobie wyobrazić przedsięwzięcia w dziedzinie edukacji bez opierania ich na wynikach analiz rzeczywistości oświatowej, czyli na rezultatach badań empirycznych. Znajomość procedury badawczej, która umożliwia nauczycielowi samodzielne prowadzenie analiz, z całą pewnością ułatwi mu rozpoznanie i zrozumienie rzeczywistości edukacyjnej. To również szansa na rozwój jego innych kompetencji, niezbędnych do wykonywania tego zawodu w sposób nowoczesny i zgodny z oczekiwaniami Procesu Bolońskiego.

Poza wskazanym wyżej obszarem umiejętności nauczyciela-badacza kolejnym polem kompetencji, które zasługuje na wyeksponowanie w nowoczesnym systemie kształcenia i doskonalenia nauczycieli, jest pedagogika integralna. Obejmuje ona bowiem kompleksową wiedzę, która potrafi objaśnić fenomen człowieka, jego zdolność do samorealizacji i całościowego rozwoju w różnych dziedzinach życia. Na końcu tak pojmowanej edukacji mamy szansę zobaczyć refleksyjnego i twórczego człowieka, będącego niepowtarzalną indywidualnością, umiejącego wykorzystać w pełni swój talent i potencjał. Ten nowoczesny i dobrze wykształcony nauczyciel

pis 2-2009.indd 315 2010-05-27 15:22:13

potrafi skutecznie komunikować się z otoczeniem, odpowiedzialnie przyjąć na siebie różnorodne role społeczne oraz efektywnie pokonywać występujące bariery i ograniczenia. Istotnym zadaniem tak rozumianej edukacji jest pogłębianie wiedzy o sobie oraz o możliwościach własnego wszechstronnego rozwoju. To niezbędny warunek poznania siebie, stworzenia wewnętrznego ładu, umiejętności uwalniania lęków, a także traktowania innych jako członków grupy, z którą warto współdziałać i współtworzyć. Kompetencje te wyzwalają ponadto poszanowanie dla innych i ich wytworów, tolerancję dla odmienności, a także pogłębiają orientację ekologiczną, która ze względu na przeobrażenia klimatyczne ostatnich lat zasługuje na szczególną troskę i uwagę. Tak postrzegana pedagogika jest rodzajem wiedzy stwarzającej nową jakość edukacyjną. Programy kształcenia nauczycieli najczęściej zawierają cztery podstawowe komponenty, które stanowią: ogólna wiedza o edukacji, specyficzna wiedza pedagogiczna, wiedza z zakresu nauczanego przedmiotu oraz refleksyjne doświadczenie praktyczne. Ogólna i bardziej obszerna wiedza o edukacji pozwala nauczycielowi dostrzec więcej możliwych dróg przekazania uczniom treści związanych z tematem lub omawianym zagadnieniem. Wysoki stopień wiedzy jest też pożądany, dlatego że najważniejszą troską kształcenia nauczycieli pozostaje umożliwienie dokonywania modyfikacji przekonań i zamiarów w sposób racjonalny. Pedagog powinien wiedzieć, w jaki sposób przekazywane informacje pasują do siebie, i umieć te powiązania ukazać swoim uczniom. Tam, gdzie to tylko możliwe, należy dostrzegać stosunek wiedzy nauczanej do wiedzy już posiadanej. Nie mniej istotna w wykształceniu nauczyciela jest wiedza profesjonalna. Jej niezbędny składnik stanowi zasób informacji o tym, jakie skutki wywołuje proces uczenia się uczniów. Ta wiedza otwiera przed twórczym nauczycielem miliony sposobów i możliwości organizowania procesu kształcenia. W umiejętnym wykorzystywaniu wiedzy profesjonalnej wspiera nauczyciela refleksyjne doświadczanie praktyki zawodowej. Koniecznością uczelni kształcących i doskonalących nauczycieli jest ukazanie zalet refleksyjnego doświadczenia praktycznego. Nauczyciel, który posiada umiejętność indukcji, dedukcji, analizy i syntezy, a jednocześnie konceptualizacji i autorefleksji nad własnym działaniem, potrafi radzić sobie z sytuacją problemową. Nie są to znowu – o czym pisałam wcześniej – kompetencje zupełnie nowe, ale te, które w ostatnich latach w zmieniającej się i pełnej agresji szkole okazują się szczególnie pomocne i pożądane. Pedagog jest tym, który poszukuje ważnych i koniecznych kryteriów do zastosowania ich w konkretnych sytuacjach pedagogicznych, czasem bardzo trudnych sytuacjach, zarówno dla ucznia, jak i samego nauczyciela. Stąd taka popularność postulatu, aby nauczyciel był jednocześnie refleksyjnym praktykiem oraz uczestnikiem pedagogicznych badań projektujących i wdrożeniowych badań w działaniu.

Wydaje się, że interesującą propozycją w procesie kształcenia i doskonalenia nauczycieli, w świetle zaprezentowanych wyżej edukacyjnych wyzwań współczesności, może być również uwypuklenie edukacji multikulturowej. Nowoczesna szkoła wyłania przecież szereg zadań dla tego nurtu kształcenia. Akcentuje go między innymi Lewowicki, uważając, iż ważną funkcją oświaty – przede wszystkim szkoły – było i jest w tym ładzie społecznym przystosowanie pokoleń do zastanej rzeczywistości [Lewowicki, Jasiński, 2006]. Podobny postulat formułują też inni

pis 2-2009.indd 316 2010-05-27 15:22:13

pedagodzy, wskazując jednocześnie, iż dla wychowania międzykulturowego istotne jest poszanowanie prawa ludzi do odmienności kulturowej. Idee mocno akcentujące problemy narodowościowe i związaną z nimi edukację kulturowa nakreślił już raport sporządzony dla UNESCO przez Międzynarodową Komisję do Spraw Edukacji dla XXI wieku pod nazwą *Edukacja: jest w niej ukryty skarb*. W raporcie wskazuje się rangę i znaczenie systematycznego przygotowania się do życia w warunkach mieszania się kultur, nacji, systemów wartości, współpracy i integracji, poszanowania standardów i norm międzynarodowych. W wymiarze europejskim edukacja wielokulturowa powinna przede wszystkim charakteryzować się otwarciem ludzi na inność i odmienność. Celem takiej edukacji powinno być stworzenie równoprawnych warunków życia dla odmiennych kulturowo i etnicznie grup żyjących w ramach danego społeczeństwa. Wobec tych wyzwań edukacja kulturowa stała się terenem, na którym ważne i wymagające wnikliwej analizy okazują się problemy dotyczące pogodzenia dążeń integracyjnych, celów oraz norm z odmiennością kultur, religii, obyczajowości, tradycji i stylów życia. Istotne wydaje się też znalezienie sposobu wdrożenia tych treści do standardów kształcenia na kierunku pedagogika oraz przygotowanie pedagoga do prowadzenia zajęć w bloku kulturowym. Fundament kompetencji nauczyciela tej subdyscypliny pedagogiki, zdaniem Redmonda [1991], mają stanowić: zgodność i spójność komunikacyjna, adaptatywność wobec zmienności, zdolność do integracji społecznej, kompetencje językowe oraz wiedza o komunikujących się ze sobą kulturach i ich obyczajowości. Koncepcja ta dzisiaj, po kilkunastu latach, nabiera odmienionego znaczenia, gdy do szkół coraz częściej przychodzą uczniowie, dla których język kształcenia nie jest językiem ojczystym. Ponadto w różnych częściach Europy stawia się pytania o granice tolerancji w eksponowaniu symboli religijnych na terenie szkoły zarówno przez uczniów, jak i nauczycieli. Coraz częściej w ramach edukacji multikulturowej wskazuje się też na takie cechy i umiejętności, jak: wysoki poziom szacunku dla innych, postawa interakcyjna, orientacja na wiedzę o innych kulturach i religiach, empatia, zadaniowe traktowanie ról, tolerancja dla niejednoznaczności, elastyczność poznawcza, cierpliwość, entuzjazm, umiejętności interpersonalne, otwartość na nowe doświadczenia i na innych ludzi. Niektórzy autorzy podkreślają i wyraźnie eksponują również etyczną stronę zachowań nauczyciela międzykulturowego. Zasadniczymi przeszkodami w osiąganiu nauczycielskiej kompetencji wielokulturowej, zdaniem Paige'a [1996], pozostają: tendencja do uczenia się faktów i szczegółów, a nie rozumienia procesów ogólnych i zastosowania wiedzy, koncentracja na kulturze przyswajania, a nie na kulturze rozumienia, oraz niezdolność do podejmowania innowacji oraz autoewaluacji. Niezwykle pomocne w prowadzeniu zajęć z zakresu edukacji międzykulturowej są aktywizujące metody pracy, takie jak: socjodrama, wchodzenie w role, metoda projektu, debata, dyskusja, bezpośredni kontakt z przedstawicielami danej kultury, poznawanie zabytków danej kultury i opieka nad nimi, realizacja projektów międzynarodowych oraz metoda nauczania interkulturowego w kontekście europejskim – projekt określany mianem NIKE. Koncepcja ta skupia się na różnorodności obecnej w szkolnej klasie. Projekt NIKE pomaga nauczycielowi zorganizować lekcje w taki sposób, aby wykorzystać występującą w klasie różnorodność, pokazać jej wartość i przekonać, że może ona okazać się przydatna w nauce i wspólnym

pis 2-2009.indd 317 2010-05-27 15:22:14

działaniu. Ważnym aspektem tego programu jest rotacja zadań polegająca na tym, że w czasie kolejnych spotkań warsztatowych każdy uczeń ma szansę spróbować swoich sił, realizując inne zadanie w taki sposób, by zarówno on sam, jak i jego rówieśnicy mogli odkryć swoje mocne strony. Najistotniejsze cele tego projektu to wspólna praca, patrzenie na rzeczy z różnych perspektyw, umiejętność słuchania innych, umiejętność wyrażania i argumentowania własnej opinii, akceptowanie zmian i radzenie sobie z tymi zmianami w sposób elastyczny. Tak określony projekt edukacyjny powinien jednak być postrzegany jedynie jako inicjatywa wspierająca ogólnoedukacyjne przedsięwzięcie dotyczące rozwoju nurtu multikulturowego w systemie kształcenia i doskonalenia pedagogów.

Wśród orientacji i nurtów, które warto i należy podkreślić w programach kształcenia nowoczesnych pedagogów, nie powinno zabraknąć też treści traktujących o prawach człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem praw ucznia. Nie mniej istotna w procesie kształcenia i doskonalenia pedagogów jest także wiedza o organizacjach walczących o prawa człowieka. Ten nurt edukacji jest mocno związany z szeroko opisanym wyżej modelem kształcenia w ramach edukacji multikulturowej i powinien być traktowany jako niezbędne uzupełnienie treści o tolerancji i poszanowaniu innych. Wiedza o organizacjach zabiegających o prawa człowieka rozbudza jednocześnie refleksję nad granicami wolności słowa i czynu, rozwija empatię, pobudza przełamywanie obojętności na krzywdę innych oraz wdraża do podejmowania działań o charakterze charytatywnym. Obszar wiedzy o prawach człowieka oraz o organizacjach walczących o nie sprzyja też poszanowaniu odmiennego punktu widzenia oraz akceptacji odmienności. Dodatkowym argumentem za wprowadzeniem treści dotyczących poszanowania praw człowieka są wydarzenia rozgrywające się współcześnie w różnych regionach świata. Wiele z nich przebiega na granicy łamania prawa lub wręcz z wszelkimi przesłankami naruszenia podstawowych praw człowieka. Wydaje się jednak, że w świecie coraz bardziej anonimowych kontaktów i pośrednich relacji próg tolerancji na ludzką krzywdę zmienia się, przesuwając się w niewłaściwym kierunku. Może właśnie szkoła jest już jednym z niewielu miejsc, w którym można przygotować młodzież do właściwej reakcji, pełnej zaangażowania postawy w walce o poszanowanie praw człowieka w różnych wymiarach życia i na wszystkich kontynentach.

W obliczu procesów integracyjnych w kształceniu i doskonaleniu pedagogów nie powinno zabraknąć też treści kształcenia dotyczących uczniów trudnych, uczniów z problemami szkolnymi oraz specyficznymi potrzebami i deficytami. Upowszechnienie oświaty z jednej strony, trendy integracji w edukacji z drugiej strony powodują, że nauczyciel coraz częściej staje w obliczu pracy z grupą uczniów, których potrzeby trudno rozpoznać. Pedagog często nie tylko nie potrafi rozpoznać potrzeb uczniów sprawiających problemy szkolne, ale również nie umie dobrać najbardziej odpowiednich metod pracy do poszczególnych deficytów ucznia. Nie chodzi tu jedynie o pracę dydaktyczną z osobami, których niepełnosprawność jest widoczna, ale także, a może szczególnie, dotyczy to pracy z uczniami agresywnymi, z uczniami z ADHD, z uczniami autystycznymi, dyslektykami, dysgrafikami i uczniami dotkniętymi dyskalkulią. Zdecydowanie lepiej do pracy z młodymi ludźmi z różnorodnymi deficytami przygotowane są poradnie psychologiczno-pedagogiczne i inne in-

pis 2-2009.indd 318 2010-05-27 15:22:14

stytucje wspierające szkołę. Tendencje w kształceniu ogólnym coraz częściej jednak wskazują szkołę jako miejsce rozwiązywania tego rodzaju problemów. Oznacza to jednocześnie palącą potrzebę przygotowania pedagogów do rozwiązywania problemów agresji i zachowań przemocowych uczniów oraz do podejmowania innowacyjnych metod pracy z uczniami z zaburzeniami rozwoju i zachowania oraz z ich rodzinami.

W palecie programów kształcenia i doskonalenia pedagogów nie może, w obliczu niezwykle dynamicznego rozwoju technicznego, zabraknąć też treści z obszaru pracy z technologiami komunikacyjno-informacyjnymi. Stały się one jednym z podstawowych elementów warsztatu współczesnego nauczyciela na wszystkich stopniach i poziomach kształcenia. Trudno dziś wyobrazić sobie pracę nauczyciela, dla którego umiejętność obsługi komputera lub przygotowanie prezentacji multimedialnej jest problemem. Technologie komunikacyjno-informacyjne spowodowały, że edukacja otrzymała możliwość przeprowadzenia rewolucyjnych zmian w sposobach prowadzenia zajęć. Dzięki temu atrakcyjne mogą stać się zarówno zajęcia prowadzone w szkole podstawowej, gimnazjum oraz liceum, jak i metody pracy występujące w szkolnictwie wyższym, uznawane do niedawna za skostniałe, przestarzałe, nieefektywne i pozbawione elementów motywujących studentów do pracy. Technologie informacyjno-komunikacyjne umożliwiają także wprowadzenie nowatorskich sposobów kształcenia oraz ułatwiają kontakty między nauczycielami i uczniami. Stwarzają ponadto możliwość skutecznej edukacji na odległość, poczynając od kształcenia uniwersyteckiego, poprzez wszystkie stopnie pośrednie, aż po nauczanie zawodu, dokształcanie i kształcenie ustawiczne. Jeżeli więc technologie informacyjno-komunikacyjne są podstawowym narzędziem pracy nowoczesnego pedagoga, należy wyposażyć młodą kadrę pedagogiczną w szczegółową wiedzę na temat wszechstronnego wykorzystania tego obszaru w kształceniu. Powinna to być wiedza nie tylko o zaletach, ale też o zagrożeniach i problemach pracy z wykorzystaniem komputera oraz innych środków technicznych. Istotnym elementem kształcenia i doskonalenia nowoczesnego pedagoga jest wskazanie różnorodności oraz bogactwa metod pracy z uczniami przy zastosowaniu technologii informacyjno-komunikacyjnych. Jeszcze silniej jednak należy rozwinąć u młodych pedagogów potrzebę rozwijania w uczniu rozumnej, refleksyjnej i analitycznej postawy podczas sięgania do głównego obecnie źródła wiedzy, jakim stał się dlań Internet. Nowatorskie spojrzenie na zagadnienia technologiczne to także nieprzecenianie roli komputera w procesie kształcenia i kierowanie się wiarą przede wszystkich we własny rozsądek, zamiast uporczywego i bezrefleksyjnego poszukiwania prawdy jedynie w środkach masowego przekazu.

Podsumowując zaprezentowane wyżej rozważania dotyczące niezbędnych treści w nowoczesnym systemie kształcenia i doskonalenia pedagogów, należy wyraźnie podkreślić, że lista życzeń dotyczących kompetencji nowoczesnego pedagoga w ostatnich latach została niezmiernie rozbudowana. To poszerzenie z jednej strony spowodowane zostało oczekiwaniami społecznymi uczniów, rodziców i nadzoru pedagogicznego, z drugiej – przemianami społecznymi, które w ostatnim dziesięcioleciu miały wyjątkowo dynamiczny przebieg i charakter. Od nowoczesnego nauczyciela oczekuje się władania obszernym zasobem wiedzy przedmiotowej, pedagogicznej

pis 2-2009.indd 319 2010-05-27 15:22:14

i społecznej. Zakłada się, że współcześni pedagodzy powinni stać się refleksyjnymi, twórczymi specjalistami, profesjonalistami oraz wrażliwymi i tolerancyjnymi wychowawcami. Ich rola powinna polegać na umiejętności pomagania uczniom w dostrzeganiu sensu tam, gdzie inni widzą jedynie obszar nieuporządkowanych treści. Postulat ten nakłada na współczesnego nauczyciela konieczność samodzielnych, niezależnych działań, rozwijania umiejętności współpracy z innymi, z zachowaniem zdolności krytycznego i racjonalnego osądu zdarzeń. W systemie kształcenia i doskonalenia pedagogów niezwykle ważne stają się obecnie umiejętności dotyczące dialogu i komunikacji, które umożliwią uczniom osiągnięcie równowagi między zaadoptowaniem wspólnych norm i pozwolą zahamować istniejące między nimi różnice. Niezbędną kompetencją w realizowaniu zadań i wyzwań współczesności jest też nieustanna praca nad sobą oraz ustawiczne wzbogacanie własnych umiejętności. Wśród pożądanych cech i umiejętności, które należy wyeksponować w procesie kształcenia i doskonalenia pedagogów, wskazuje się też na wytrwałość w dążeniu do celu, kontrolę swojej impulsywności, otwartość na pomysły innych, umiejętność współdziałania z innymi przy rozwiązywaniu problemów, aktywne słuchanie oraz empatię, tolerancję dla niejednoznaczności i złożoności, podchodzenie do problemów z różnych perspektyw, planowanie oraz ewaluacja własnej pracy.

Bibliografia

Aleksandrowicz-Pędich, L. [2005], *Międzykulturowość na lekcjach języków obcych*, Białystok.

Bąbel, P., Wiśniak, M. [2008], *Jak uczyć, żeby nauczyć*, Warszawa.

Common European Principles for Teacher Competences and Qualifications [2005], European Testing Conference on Common European Principles for Teacher Competences and Qualifications. European Commission: Education and Culture, Brussels.

Cui, G., Awa, J. [1992], *Measuring incultural effectivenes: An integrating approach*, „International Journal of Intercultural Relations", vol. 16.

Czerepaniak-Walczak, M. [2004], *O stawaniu się nauczycielem*, [w:] Baran, B., Horyń, L. [red.], *Kształcenie nauczycieli w systemie studiów uniwersyteckich*, Szczecin.

Edukacja: jest w niej ukryty skarb [1998], raport dla UNESCO Międzynarodowej Komisji do Spraw Edukacji dla XXI wieku pod przewodnictwem Jacques'a Delorsa, Warszawa, s. 249-250.

Key Competencies [2002], Survey 5, Brussels: Eurydice, European Unit.

Kozłowska, A. [2003], *Miejsce badań empirycznych w rozwijaniu kompetencji nauczycielskich*, [w:] Kożuh, B., *Pomiar mocy efektu*, Częstochowa.

Kozłowska, A. [2005], *The Trasition of Educational Concepts in the Face of the European Unification Process*, Częstochowa.

Kozłowska, A. [red.] [2007], *Dylematy współczesnego wychowania i edukacji*, Kraków.

Lewowicki, T., Jasiński, Z. [2006], *Education for Teachers and Pedagogues: Issues in International Context*, Opole.

Niemi, H., Jakku-Sihvonen, R. [2006], *Research-based teacher education*, [w:] Niemi, H., Jakku-Sihvonen, R. [red.], *Research-based teacher education in Finland*, Helsinki.

Niemierko, B. [2007], *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Warszawa.

pis 2-2009.indd 320 2010-05-27 15:22:14

Paige, R. [1996], *Intercultural trainer competencies*, [w:] *Handbook of Intercultural Training*, London – New Delhi.

Philips, D., Solis, J. [2003], *Podstawy wiedzy o nauczaniu*, Gdańsk.

Rabczuk, W. [2002], *Polityka edukacyjna Unii Europejskiej wobec imigrantów oraz mniejszości narodowych i etnicznych*, Warszawa.

Ruchen, D. S., Salganik, L. H. [2003]. *Key Competencies for a Successful Life and a Well-Functioning Society*, Cambridge.

Śliwerska, W., Śliwerski B. [2008], *Edukacja w wolności*, Kraków.

Weinert, F.E. [2001], *Concept of Competence: a Conceptual Clarification*, [w:] Ruchen, D.S., Salganik, L.H. [ed.], *Defining and Selecting Key Competencies*, Seattle.

Wojnar, I. [2008], *Idee edukacyjne na rozdrożach XX wieku*, Warszawa.

Zgaga, P. [2006], *The Modernisation of Study Programmes in Teacher Education in an International Context: Themes, Contexts and Open Questions*, http://www.pef.uni-lj.si/strani/bologna/dokumenti/posvet-zgaga-sinopsis.pdf. [data dostępu 17.06.2009]

pis 2-2009.indd 321 2010-05-27 15:22:14

pis 2-2009.indd 322 2010-05-27 15:22:14

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Boris Kožuh

STOSOWANIE I INTERPRETACJA TESTÓW HIPOTEZ STATYSTYCZNYCH

Wstęp

W ostatnich dziesięcioleciach można zauważyć wielki rozwój badań empirycznych, zarówno w kraju, jak i na świecie. Opiera się dziś na nich większość rozpraw doktorskich. Podobny trend można zauważyć również w pracach magisterskich. Dominują one na studiach humanistycznych, zwłaszcza wśród studentów kierunków pedagogicznych.

Opracowania statystyczne w tych badaniach przeważnie zawierają różne procedury weryfikacji hipotez statystycznych – zazwyczaj hipotez zerowych. Wśród nich najczęściej wykorzystuje się chi-kwadrat test, a nieco rzadziej znajdują zastosowanie analiza wariancji i kowariancji, z-test, t-test oraz F-test. Pozostałe testy stosuje się sporadycznie.

Raporty i interpretacja wymienionych testów mogą być odmienne w różnych sytuacjach badawczych. Regułę, która zakłada, że służą one jedynie do wnioskowania, należy w czasach współczesnych skorygować i nieco dopełnić. Od czasu, gdy tak silnie rozwinęły się analizy wtórne, a szczególnie metaanaliza, pojawia się potrzeba sporządzania bardziej obszernych i pełniejszych raportów z zastosowanych testów. Ich pełne wersje należy opracować przynajmniej dla najważniejszych pytań badawczych, nawet w wypadku, gdy hipotezy zerowe nie zostały odrzucone.

Zamiarem autora jest pokazanie niektórych praw dotyczących stosowania oraz interpretacji najczęściej stosowanych testów istotności. W analizie tej zostanie uwypuklona potrzeba dokonywania analiz wtórnych i badań metaanalitycznych.

pis 2-2009.indd 323 2010-05-27 15:22:14

Hipotezy badawcze

Prawie każde badanie, a zwłaszcza empiryczne, zawiera hipotezy. Stanowią one niezweryfikowane odpowiedzi na problem badawczy lub na szczegółowe pytanie badawcze – „zbudowanie hipotez jest zabiegiem polegającym na zbudowaniu domniemanej teorii dotyczącej natury zjawiska, powiązań między jego elementami, jego wielkością, proporcją itp." [Pilch, Bauman, 2001, s. 47]. Hipotezy opierają się najczęściej na dotychczasowej teorii. W klasycznym modelu badawczym na początku definiuje się ogólne pytanie badawcze lub problem badawczy. Etap ten jest często najbardziej czasochłonny, bowiem wymaga długiej kwerendy literatury. Jednak – dobrze wykonany – oznacza wielki krok w przebiegu badania. [Pilch, Bauman, 2001, s. 190-191]. W momencie, gdy zostało zdefiniowane pytanie ogólne (problem badawczy), można z góry założyć odpowiedź na nie. Tę odpowiedź nazywamy hipotezą. W związku z tym, że najważniejszymi prawami pedagogiki są te, które dotyczą relacji i związków między zjawiskami edukacyjnymi, to najczęściej też zarówno pytania badawcze, jak i hipotezy badawcze, dotyczą tychże relacji i związków. Zdecydowanie rzadziej hipotezy mówią o stanie rzeczy w badanej populacji (np. ilu nauczycieli korzysta z komputera przy przygotowaniu się do lekcji, ilu uczniów posiada swoje biurko itd.).

Do zagadnienia formułowania hipotez trzeba jednak podejść z pewną ostrożnością, a nawet z wątpliwościami i pytaniem: jaki jest sens formułowania hipotez, gdy odpowiedź, którą proponuje hipoteza, jest przedmiotem poszukiwania (czyli celem badania)? Wszystkie działania w badaniu są ukierunkowane na znalezienie odpowiedzi na pytanie badawcze. Warto zatem zastanowić się, po co stawia się hipotezę badawczą na początku badania, jeżeli ma ono dopiero znaleźć odpowiedź?

Sens hipotez zawiera się w fakcie, że powinny one ukierunkować badanie ku istotnym elementom i aspektom badanego problemu. Brak hipotezy prowadziłby w konsekwencji do sytuacji, w której w każdym badaniu należałoby startować od zera – tak, jakby badacz nie wiedział zupełnie nic o badanym problemie lub tak, jak gdyby nie istniały żadne bardziej ogólne teorie, dotyczące badanych problemów.

W bardziej ilościowych badaniach hipotezy powstają z reguły w sposób dedukcyjny, czyli na początku badania. Natomiast w badaniach bardziej jakościowych hipotezy częściej tworzy się w sposób indukcyjny – w trakcie samego badania [Pilch, Bauman, 2001, s. 278]. Słabym, a nawet złym rozwiązaniem okazuje się sytuacja, w której badacz nieelastycznie kieruje się jedynie hipotezami stawianymi za pomocą dedukcji. Równie niepoprawna pozostaje też orientacja badacza wyłącznie na hipotezy pochodzące z indukcji.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytania badawcze oznacza w istocie weryfikację hipotez. Jednak najczęściej pojęcie „testowania hipotez" stosuje się w wypadku weryfikacji statystycznej (np. hipotez zerowych). Weryfikacja następuje z wykorzystaniem różnych metod (nie tylko przez testowanie hipotez statystycznych). Upraszczając ten wywód, można stwierdzić, że wszystkie działania w badaniu służą ustaleniu prawdziwości przyjętych hipotez.

pis 2-2009.indd 324 2010-05-27 15:22:14

Hipotezy statystyczne

Badania sondażowe w obszarze edukacji zazwyczaj prowadzi się na próbach. Oznacza to, że bada się w istocie całą populację, ale materiał empiryczny jest gromadzony tylko w odniesieniu do próby badawczej (np. poprzez obserwację, ankiety, różne testy, skale itd.). Na podstawie danych z próby wyciąga się wnioski, które odnoszą się do całej populacji. W takim modelu badań, oprócz hipotez badawczych, pojawiają się także hipotezy statystyczne. Powstają one na etapie statystycznego opracowywania zgromadzonych danych i służą jako podstawa oraz niezbędny warunek przeprowadzenia procedur statystycznych. Dzięki hipotezom statystycznym można dokonać weryfikacji hipotez badawczych.

W celu jak najbardziej rzetelnej i pewnej weryfikacji hipotez badawczych z zebranego materiału badawczego należy zastosować precyzyjne metody statystyczne. Badacze nie powinni kierować się swoim przeczuciem, oceniając subiektywnie, czy wyniki potwierdzają, czy też nie potwierdzają założonej hipotezy. Z tego powodu weryfikacja hipotez badawczych nie jest najczęściej możliwa bez weryfikacji hipotez statystycznych. Należy jednak wyraźnie podkreślić, iż ta reguła dotyczy tylko badań na próbach, czyli przypadków, gdy generalizuje się wyniki uzyskane z próby na populację generalną. Zarówno hipotezy badawcze, jak i hipotezy statystyczne, dotyczą zawsze populacji generalnych.

W badaniach często hipotezy statystyczne okazują się specyficzne, hipotezy badawcze natomiast brzmią bardziej ogólnie. Reguła ta dotyczy jednak raczej strony formalnej, zaś istota relacji pozostaje inna. W rzeczywistości – przynajmniej w rozważaniach teoretycznych – każdą bardziej ogólną hipotezę badawczą należy rozłożyć na hipotezy częściowe – bardziej specyficzne (podobnie jak wcześniej pytania badawcze). Dzięki temu hipotezy zawsze występują w parach: hipoteza badawcza i hipoteza statystyczna. Takich par w badaniu występuje na ogół więcej – kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt.

Relacja pomiędzy hipotezami badawczymi i statystycznymi

Hipoteza statystyczna jest zawsze przeciwstawna hipotezie badawczej. Relacje pomiędzy nimi (zarówno w aspekcie „ogólnie – specyficznie", jak i „twierdzenie – przeczenie") zostaną zilustrowane przykładem z praktyki. W badaniu sukcesów szkolnych uczniów gimnazjum porównywano dzieci, które mieszkają w miejscowości, gdzie jest szkoła, z tymi, które do szkoły musza dojeżdżać. Jedno z pytań badawczych brzmiało: czy sukcesy szkolne tych uczniów różnią się? Ogólna hipoteza brzmiała: tak, sukcesy szkolne różnią się, ponieważ większe sukcesy odnoszą uczniowie, którzy nie dojeżdżają do szkoły. Hipoteza ta opiera się na fakcie, że uczniowie dojeżdżający zużywają dużo czasu i swojej energii podczas codziennych podróży do i ze szkoły, mają mniej kontaktów z innymi uczniami z klasy, trudniej jest im uczestniczyć w zajęciach pozalekcyjnych itd. Przy empirycznej weryfikacji tej hipotezy zmienną określoną jako „sukces szkolny" zbadano za pomocą wszystkich ocen otrzymanych przez uczniów w roku szkolnym. W ten sposób ogólna hi-

pis 2-2009.indd 325 2010-05-27 15:22:14

poteza została podzielona na szereg hipotez specyficznych (np. istnieją różnice ocen z języka polskiego, z matematyki td.). W badaniu za wskaźniki zmiennej „sukces szkolny" można uznać tylko niektóre oceny, a nawet tylko średnią ocen – założenia w każdym badaniu okazują się bowiem inne. Jedna z hipotez specyficznych brzmiała: średnia ocen uczniów, którzy dojeżdżają do szkoły, jest niższa niż średnia ocen uczniów, którzy nie muszą dojeżdżać. Hipoteza statystyczna brzmiała: średnia ocen obydwu grup nie różni się. Hipotezy statystyczne prawie zawsze występują w takiej postaci i zakładają, iż nie ma różnicy (nie ma też współzależności itd.). Są to hipotezy zerowe.

Weryfikacja hipotez statystycznych

Pierwszy krok na tym etapie stanowi zgromadzenie danych w próbie. W przypadku, gdy badacza interesuje, czy w próbie średnia ocen obydwu grup różni się, wystarczy wyliczyć średnie ocen i porównać je między sobą. Jeżeli występuje różnica, to jest to już odpowiedź na pytanie badawcze. Nie potrzeba żadnej hipotezy statystycznej, tak samo jak niepotrzebny okazuje się jakikolwiek dodatkowy test. Podobnie jest w sytuacji, gdy badacz dysponuje danymi dla całej populacji (populacji generalnej). Proste porównanie dwóch średnich ocen wystarcza wówczas do udzielenia odpowiedzi na pytanie badawcze. Różnica tych średnich sama w sobie jest dowodem. W tym konkretnym wypadku należy zwrócić uwagę na problem, który powstaje przy stosowaniu oraz interpretacji średniej arytmetycznej dla ocen. Oceny szkolne to zmienna porządkowa (pomimo, że wartości liczbowe stwarzają złudzenie, iż jest to zmienna przedziałowa). Oznacza to, że przedziały pomiędzy ocenami nie są jednakowe (np. różnica pomiędzy oceną niedostateczną i dopuszczającą nie jest taka sama, jak pomiędzy oceną dobrą i bardzo dobrą itd.). Stąd sumowanie ocen nie jest uzasadnione – czyli nie można wyliczyć średniej arytmetycznej. Natura tej zmiennej pozwala jednak na zastosowanie na przykład mediany, choć bardzo często w wypadku ocen szkolnych prowadzi ono donikąd, ponieważ mediany – nawet dla ewidentnie różniących się grup – rzadko bywają zróżnicowane. Dlatego też jedynym rozwiązaniem pozostaje często zastosowanie średniej arytmetycznej. W takich sytuacjach należy bardzo ostrożnie interpretować wyniki – trzeba dobrze przemyśleć, co średnie arytmetyczne pokazują w rzeczywistości [zob. Ferguson, Takane, 1997, s. 69-80].

Całkowicie odmienna sytuacja występuje, kiedy zarówno pytania badawcze, jak i hipotezy dotyczą całej populacji generalnej, a zgromadzone dane pochodzą tylko z próby. Są to jedyne sytuacje, w których potrzebne i sensowne jest zastosowanie statystycznych testów weryfikacji hipotez. Stawia się wówczas – oprócz hipotezy badawczej – również hipotezę statystyczną i stosuje się testy dla jej weryfikacji. W hipotezach badawczych najczęściej zdarza się, że wyraz „populacja generalna" wcale nie występuje, bo jest to oczywiste. Natomiast w przypadku hipotez statystycznych zawsze wyraźnie zaznacza się, że dotyczą one populacji generalnych. Dlaczego te hipotezy nigdy nie dotyczą prób? Dlatego, że o próbach wszystko już wiadomo, gdyż zebrano potrzebne dane na ich temat i nie ma potrzeby stawiania hipotez.

Sytuacja, w której średnie arytmetyczne prób różnią się od siebie, nie oznacza jeszcze i nie dowodzi, że średnie arytmetyczne populacji generalnych także się róż-

pis 2-2009.indd 326 2010-05-27 15:22:14

nią. Dotyczy to również wszystkich różnic pomiędzy próbami (a na ogół dotyczy to wszystkich wniosków na podstawie danych z prób). Dowodów o populacji generalnej może dostarczyć dopiero test weryfikacyjny.

Chi-kwadrat test

Test ten stosuje się w badaniach edukacji najczęściej. Jego popularność wynika stąd, że dane o zjawiskach edukacyjnych w większości należą do zmiennych opisowych (nominalnych i porządkowych). Test ten stosuje się głównie wtedy, gdy bada się współzależności pomiędzy zjawiskami. W takich przypadkach hipoteza badawcza zakłada zwykle, że zjawiska są powiązane, a hipoteza statystyczna natomiast, że zjawiska te w populacji generalnej są niezależne (hipoteza niezależności). Należy jednak podkreślić, że test chi-kwadrat nie służy tylko do weryfikowania hipotez niezależności – istnieje szereg innych sytuacji, w których można zastosować tę procedurę. W dalszej części tej rozprawy zostaną przedstawione dwa charakterystyczne przypadki stosowania oraz interpretacji testu chi-kwadrat.

Badanie nr 1

W tym badaniu ustalano współzależność pomiędzy wiekiem respondentów a ich motywacją do podjęcia studiów niestacjonarnych. Pytanie dotyczyło konkretnie tego, czy wiek ma wpływ na motywację do podjęcia nauki, a jeżeli ma wpływ, to jaki on jest. Pytanie to odnosiło się oczywiście do populacji generalnej. Hipoteza badawcza brzmiała: wiek ma wpływ na motywację do podjęcia studiów niestacjonarnych – u młodszych respondentów motywacja ta okazuje się silniejsza. Dane zostały zebrane w próbie. Postawiono hipotezę niezależności: motywacja do podjęcia nauki na studiach niestacjonarnych w populacji generalnej nie zależy od wieku.

Tabela 1. Odpowiedzi respondentów według wieku i motywacji do podjęcia nauki na studiach niestacjonarnych

	motywacja			
wiek	**mała**	**średnia**	**duża**	**razem**
do 25 lat	16 (25,4%)	20 (31,7%)	27 (42,9%)	63 (100,0%)
25-30 lat	12 (31,6%)	16 (42,1%)	10 (26,3%)	38 (100,0%)
ponad 35 lat	31 (58,5%)	14 (26,4%)	8 (15,1%)	53 (100,0%)
razem	59 (38,3%)	50 (32,5%)	45 (29,2%)	154 (100,0%)

$\chi^2 = 18{,}26 > \chi^2\ (\alpha=0{,}01;df=4)=13{,}28$

$C=0{,}33$

Źródło: badania własne

Obliczona wartość chi-kwadrat przewyższa wartość wymaganą dla istotności na poziomie 0,01, dlatego też hipotezę niezależności odrzuca się z ryzykiem 1%. Jest to dowód, że w populacji generalnej wiek ma wpływ na motywację do podjęcia nauki na studiach niestacjonarnych. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że dowód ten obciąża ryzyko wynoszące 1%.

W badaniu należy jeszcze wyjaśnić kierunek współzależności. Rozkład procentowy wskazuje, że respondenci w młodszym wieku wyrażają większe zainteresowanie podjęciem studiów. Analiza dowodzi także, iż motywacja od najmłodszej do najstarszej kategorii wiekowej systematycznie maleje. Po otrzymaniu wyników badacz powinien podjąć trud interpretacji i poszukiwania odpowiedzi na pytanie o przyczyny takiego stanu. Dodatkowo można obliczyć stopień współzależności za pomocą współczynników zbieżności. Z danych umieszczonych w tabeli obliczono współczynnik zbieżności Pearsona. Otrzymano wynik o wartości 0,33. Uwzględniając naturę zmiennych, można ten rezultat zinterpretować jako stosunkowo ciasną współzależność. Obliczanie współczynników jest potrzebne przede wszystkim wtedy, gdy porównuje się różne tabele lub własne wyniki z wynikami innych, wcześniejszych nadań.

Podobnie, jak w wyżej opisany sposób postępuje się w sytuacji badawczej, gdy wartość chi-kwadrat przewyższa wartości krytyczne z tabeli na poziomie P=0,05 lub P=0,001. W obydwu wariantach hipoteza niezależności powinna zostać odrzucona, tylko na innym poziomie i z innym ryzykiem.

Badanie nr 2

W badaniu ustalano współzależność pomiędzy wykształceniem rodziców a ich współpracą z nauczycielami. Główne pytanie badawcze brzmiało: czy wykształcenie rodziców ma wpływ na ich współpracę z nauczycielami? Przyjęta hipoteza badawcza zakładała, że wykształcenie ma rzeczywiste znaczenie i bardziej wykształceni rodzice lepiej współpracują z nauczycielami. Poniższa tabela zawiera dane dotyczące wymienionych zmiennych pochodzących z próby. Przyjęto następującą hipotezę niezależności: współpraca z nauczycielami i wykształcenie są zmiennymi niezależnymi (oczywiście w populacji generalnej).

pis 2-2009.indd 328 2010-05-27 15:22:14

Tabela 2. Odpowiedzi respondentów według wykształcenia i częstotliwości kontaktów z wychowawcą klasy dziecka

	często	czasami	bardzo rzadko	razem
wykształcenie podstawowe	14 (24,6%)	19 (33,3%)	24 (42,1%)	57 (100,0%)
wykształcenie średnie	17 (43,6%)	10 (25,6%)	12 (30,8%)	39 (100,0%)
wykształcenie licencjackie	22 (45,8%)	18 (37,5%)	8 (16,7%)	48 (100,0%)
wykształcenie magisterskie	11 (45,8%)	6 (25,0%)	7 (29,2%)	24 (100,0%)
razem	64 (38,1%)	53 (31,5%)	51 (30,4%)	168 (100,0%)

$\chi^2 = 11{,}10 < \chi^2\ (\alpha=0{,}05;df=6)=12{,}59$

Źródło: badania własne

Obliczona wartość chi-kwadrat okazuje się mniejsza niż wartość wymagana dla istotności na poziomie 0,05, dlatego też nie należy odrzucać hipotezy niezależności. Taki wynik testu nie pozwala na żadne uogólnienie dla populacji generalnej. Oznacza to, iż nie istnieje dowód o zależności wymienionych zmiennych w populacji generalnej. Narzuca się następujący wniosek: jeżeli nie ma dowodu o zależności, oznacza to, że zmienne są niezależne. Wniosek ten jest jednak niepoprawny. Test chi-kwadrat nie może potwierdzać hipotezy niezależności. Dlatego też w takich sytuacjach wnioskuje się, że test niczego nie dowodzi i że o populacji generalnej nie można niczego stwierdzić na jego podstawie. To nieco niebezpieczny punkt całego testu, ponieważ w praktyce badawczej stosunkowo często pojawiają się niepoprawne interpretacje. Często błąd ten występuje w bardziej niewinnej formie, na przykład jeżeli hipoteza badawcza zakładała, że zmienne są zależne, to fakt, że hipoteza niezależności nie została odrzucona, nie pozwala na stwierdzenie niepoprawności hipotezy badawczej. W takiej sytuacji o populacji generalnej nie da się niczego powiedzieć. Procenty w tabeli, które przecież świadczą o jakichś trendach, interpretuje się tak samo, jak w wypadku pierwszego badania, lecz z wyraźnym zaznaczeniem, że cała interpretacja dotyczy tylko i wyłącznie próby. Naukowa wartość nowych ustaleń okazuje się wówczas zdecydowanie mniejsza, ale nie traci całkowicie znaczenia. Jeśli zaś wartość chi-kwadrat znajduje się na przykład nieco pod granicą istotności, stanowi to wskazówkę, w jakim kierunku warto pogłębić badanie, by ewentualnie później odnaleźć reguły dotyczące populacji generalnej.

pis 2-2009.indd 329 2010-05-27 15:22:14

Raport testu

Raport testu powinien dostarczyć czytelnikowi wszystkich informacji potrzebnych do poprawnego zrozumienia interpretacji. Pod wpływem częstego stosowania analiz wtórnych (szczególnie metaanalizy) w ostatnim dziesięcioleciu niektóre zasady tworzenia raportów uległy zmianie. Oznacza to, że raporty rozszerzyły się o te elementy, które są potrzebne do późniejszych metaanaliz. Przyjmuje się jako minimum, że takie zestawienie powinno zawierać następujące elementy: wartość chi-kwadrat, stopnie swobody oraz poziom istotności. Te elementy powinny znaleźć się w raporcie nawet wtedy, gdy hipoteza zerowa nie została odrzucona. Jednak – ponieważ obecnie już tylko incydentalnie opracowania statystyczne wykonuje się „ręcznie", bez zastosowania komputera oraz programów statystycznych – pominę w tym artykule szczegółowe wyjaśnienia dotyczące starej formy raportu, ograniczając się jedynie do podstawowego porównania.

Stary sposób (za pomocą tabel wartości krytycznych):

$\chi^2 = 11{,}10 < \chi^2\ (\alpha = 0{,}05;\ df = 6) = 12{,}59$

$\chi^2 = 18{,}26 > \chi^2\ (\alpha = 0{,}01;\ df = 4) = 13{,}28$

W tej procedurze opierano się na trzech standardowych wartościach krytycznych: z ryzykiem 5%, z ryzykiem 1% i z ryzykiem 0,1% (i na odpowiednich poziomach istotności 0,05; 0,01 i 0,001).

Nowy sposób (zapis z komputera)

W opracowaniu komputerowym niepotrzebna okazuje się tabela wartości krytycznych, ponieważ program sam wylicza poziom istotności za pomocą równania krzywej chi-kwadrat. Oto kilka charakterystycznych przykładów z praktyki badawczej autora:

wartość χ^2	stopnie swobody (*df*)	poziom istotności (α)
32,65	20	0,0369
40,64	20	0,0041
12,02	15	0,6777
56,50	20	0,0000
25,43	16	0,0626

Źródło: badania własne

pis 2-2009.indd 330 2010-05-27 15:22:14

Poziom istotności pierwszej wartości chi-kwadrat wynosi α =0,0369, co oznacza, że hipotezę niezależności odrzuca się z ryzykiem wynoszącym 3,69%. Poziom istotności drugiej wartości wynosi α =0,0041, wobec czego następuje odrzucenie hipotezy niezależności z ryzykiem 0,41%. W trzeciej sytuacji nie ma podstaw do odrzucenia hipotezy niezależności, w przypadku czwartym poziom istotności wynosi α =0,0000 i ryzyko dla odrzucenia hipotezy jest mniejsze nawet od 0,00%, w piątym – ponownie nie odrzuca się hipotezy niezależności.

Wskazane wyżej przykłady pokazują, że jeżeli wartość numeryczna w rubryce „poziom istotności" okazuje się mniejsza niż 0,05, wówczas odrzuca się hipotezę niezależności (lub – na ogół – hipotezę zerową), a jeżeli wartość ta przewyższa 0,05 – do odrzucenia nie dochodzi. Taki raport zawiera wszystko, co jest potrzebne do zrozumienia interpretacji i do przeprowadzenia późniejszych metaanaliz. Często w artykułach w czasopismach naukowych zdarza się, że – z powodów ekonomicznych – wyniki testu nie zawierają tabel z danymi procentowymi. W takiej sytuacji należy dopełnić raport testu dodatkowo o liczebność próby.

Zakończenie

Statystyczne testowanie hipotez przedstawia ważne i skuteczne narzędzie w badaniach empirycznych. Różnorodne testy obejmują wszystkie możliwe sytuacje badawcze. W każdym wypadku testy te okazują się niezastąpione w badaniach na próbach podczas generalizacji wyników z prób na całe populacje. Korzystając z testów, należy jednak precyzyjnie rozumieć ich istotę i zdawać sobie sprawę z tego, jakie są ich możliwości i ograniczenia. Interpretacja wyników jest procedurą skomplikowaną, ponieważ granica między poprawnymi i niewłaściwymi wnioskami pozostaje bardzo niewyraźna dla słabo przygotowanego badacza.

Bibliografia

Alexander, C.J., Scozzaro, M.J., Borodkin, L.J. [1989], *Statistical and empirical examination of the chi-square test for homogeneity of correlations in meta-anaysis*, „Psychological Bulletin", 106, s. 329-331.

Babbie, E. [2004], *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa.

Brzeziński, J. [2003], *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa.

Cohen, J.[1988], *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences*, Hillsdale.

Ferguson, A.G., Takane Y. [1997], *Analiza statystyczna w psychologii i pedagogice*, Warszawa.

Sobocki, M. [2000], *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Kraków.

Oakes, M. [1986], *Statistical inference: A commentary for the social and behavioral sciences*, New York.

Pilch, T., Bauman, T. [2001], *Zasady badań pedagogicznych, Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa.

Rosnow, R.L., Rosenthal, R. [1989], *Statistical procedures and the justification of knowledge in psychological science*, „American Psychologist", 44, s. 1276-1284.

pis 2-2009.indd 331 2010-05-27 15:22:14

pis 2-2009.indd 332 2010-05-27 15:22:14

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Stanisław Nieciuński

KONTEKSTY EDUKACJI XXI WIEKU. ANALIZA PSYCHOPEDAGOGICZNA

1. Konteksty wychowania a społeczna misja edukacji

Procesowi edukacji towarzyszą dwa rodzaje kontekstów: (1) uniwersalne, niezmienne we wszystkich epokach i społeczeństwach, oraz (2) zależne od warunków życia, pochodne względem aktualnych ludzkich wyzwań. I jedne, i drugie mają służyć realizacji społecznej misji edukacji powierzanej instytucjom edukacyjnym oraz wychowawcom. Ich praca owocować powinna „wzrostem poziomu przygotowania wychowanków do samodzielnego, twórczego życia w zgodzie z samymi sobą, we współbrzmieniu z innymi ludźmi i grupami społecznymi oraz w harmonii z całym środowiskiem". Słowo „przygotowanie", obecne w podanym sformułowaniu, sygnalizuje: (1) potrzebę edukacyjnego oddziaływania na wychowanków oraz (2) wymóg ich podmiotowego traktowania.

Stosunek „nauczyciel – uczeń" ma stanowić zatem, jak słusznie podkreśla wielu badaczy, relację jednostek autonomicznych, z których każda pozostaje wartością autoteliczną. Określające wzmiankowaną relację konteksty wychowania, w tym postawy pedagogów, powinny sprzyjać wydobywaniu tkwiącego w poszczególnych uczestnikach procesu edukacji wewnętrznego bogactwa, osobliwego piękna, niepowtarzalnych zainteresowań, cennych społecznie zdolności. Charakteryzującemu się tak sprecyzowanymi cechami nastawieniu wychowawców ma towarzyszyć niezbędna nauczycielom umiejętność aranżowania i – w konsekwencji – stawiania uczniów w sytuacjach wyzwalających w nich aktywność samorealizacyjną oraz autokreacyjną. Siła zewnętrznego nacisku wywieranego na wychowanków nie może być przy tym nadmierna, bowiem zagrażałaby wówczas ich wewnętrznej wolności i godności, a w efekcie – skłaniała do maskowania własnych autentycznych reakcji.

Wymóg poszanowania autonomii i indywidualności wychowanków stanowi tylko jeden z kilku zasadniczych postulatów sygnalnie uobecnionych w przedstawionej wyżej społecznej misji wychowania. Jej drugi aspekt, równie ważny jak po-

pis 2-2009.indd 333 2010-05-27 15:22:14

przedni, akcentuje potrzebę stymulacji rozwoju „specyficznie ludzkich" przymiotów psychiki uczniów. Chodzi tu o zbiór cech typowych dla gatunku *Homo sapiens sapiens,* decydujących o osobliwościach zachowania się jego reprezentantów. Wśród cech tego rodzaju należy wymienić: świadomość refleksyjną jednostek, zdolność myślenia ogólnego, umiejętność przeprowadzania rozumowań relatywistycznych, możność intencyjnego sterowania jawnym zachowaniem się, subiektywną wolność, otwartość na świat oraz kreatywność, w tym kompetencje umożliwiające tworzenie kultury i cywilizacji.

Obok już omówionych aspektów społecznej misji edukacji istnieje jeszcze jej jedna, relatywnie odrębna strona, warta w tym miejscu rozważenia. Wyraża ją postulat akcentujący potrzebę tworzenia w procesie wychowania warunków sprzyjających odkrywaniu przez wychowanków faktu własnej „egzystencjalnej cząstkowości". Dopełnia on, jak sądzę, listę podstawowych aspektów społecznej misji edukacji, a zarazem odsłania odpowiadający mu kolejny zbiór celów i zadań wychowawczych. Łącznie akcentuje się w nich pedagogiczny obowiązek starannego przyglądania się w procesie wychowania zjawiskom przynależności jednostek do szerszych od nich całości (ekologicznych, społecznych, kulturowych, duchowych).

2. Zasadnicze obszary kontekstu edukacji

Uświadomienie własnej cząstkowości wymaga od wychowanka zrozumienia, że ludzie nie są „monadami", jak sądził G.W. Leibniz. Stanowią oni układy „częściowo izolowane", podatne na oddziaływania z zewnątrz, wymagające zewnętrznego dopełnienia. Ich biologiczne istnienie oraz egzystencja psychiczna pozostają bowiem w znacznym stopniu uwarunkowane i w jakimś zakresie okazują się pochodne względem własności ogarniających je systemów. Niezbędne im informacje, energie i dobra czerpią przecież właśnie z otoczenia, to w nim zaspokajają potrzeby, spełniają pragnienia, realizują marzenia, upatrują i pomnażają bliskie sobie wartości.

Twierdzenia powyższe ujęte w całość oznaczają m.in., że pierwszą zasadniczą grupę czynników kontekstu wychowania tworzą składowe środowiska człowieka. Można je podzielić, jak się wydaje, na podgrupy, kierując się kryteriami pozwalającymi rozróżniać przedmioty badań dyscyplin empirycznych na dotyczące: (a) przyrody, (b) społeczeństwa, (c) kultury. Zakładając, że zjawiska charakteryzowane w obrębie wzmiankowanych rodzajów nauk oddziałują wychowawczo w odrębnych płaszczyznach, przyjąć należy, iż istnieją trzy względnie różne dziedziny kontekstu edukacji. Są to odpowiednio obszary: (1) zależności i oddziaływań ekologicznych, (2) czynników społecznych oraz (3) kulturowych regulacji zachowania się wychowanków.

W każdym z wyróżnionych obszarów środowisko ogarnia jednostki, oddziałuje na nie, stymuluje ich rozwój, dopełnia, przenika do wnętrza podmiotów. Niekiedy także zagraża ich egzystencji, szkodzi, wymusza zachowania obronne, skłania do podporządkowania się rządzącym nimi prawom. Co jednak warto podkreślić, dopóki podmioty pozostają żywe, otoczenie nigdy nie pochłania ich w pełni. Ludzie nieustannie okazują się zdolni do zachowywania względnej autonomii: śledzą zmie-

pis 2-2009.indd 334 2010-05-27 15:22:14

niające się sytuacje, przewidują rozwój zdarzeń, czynnie dostosowują się do nich, twórczo wykorzystują zjawiska przyrody, rozwijają gospodarkę, kreują kulturę, realizują potencjał własny w procesach autokreacji i samorealizacji.

Osobliwe ludzkie zachowania oraz leżące u ich podstaw kompetencje świadczą o tym, że jednostki pozostają podmiotami autosterownymi, charakteryzującymi się immanentną aktywnością. Oznaczają również, że postępowanie osób, w tym podejmowane przez nie czynności uczenia się, a pośrednio – także efekty instytucjonalnego kształcenia i wychowania, zależą nie tylko od stymulacji płynących z otoczenia, lecz w znacznym stopniu również od samych wychowanków. Są warunkowane czynnikami oddziałującymi z ich wnętrza, pochodnymi względem stanu wiedzy osób uczących się, ich umiejętności, temperamentów, popędów, potrzeb, emocji, motywacji, decyzji oraz planów. Warto dodać, iż – zgodnie z założeniami pedagogiki – to właśnie od poziomu rozwoju wzmiankowanych wewnętrznych struktur regulacyjnych zależy stopień realizacji misji wychowania (także w jej brzmieniu przedstawionym w pierwszym akapicie niniejszego tekstu).

Całokształt tych rozważań w efekcie doprowadza do wniosku, że tło procesu edukacji prezentowane w punktach a, b i c (patrz wyjaśnienia symboli podane dwa akapity wyżej) nie stanowi jedynego kontekstu warunkującego przebieg składających się nań czynności. Nie mniej ważki plan, nieustannie towarzyszący zdarzeniom edukacyjnym, tworzą ponadto dwa wewnętrzne (intrajednostkowe) kompleksy czynników. Składają się na nie odpowiednio: (d) podukład warunków anatomiczno-fizjologicznych i (e) podsystem czynników psychicznych. Odpowiadają im kolejne relatywnie odrębne dziedziny kontekstu edukacji, a mianowicie: (4) obszar jego uwarunkowań „organizmalnych" oraz (5) obszar okoliczności generowanych treścią, organizacją i funkcjonowaniem „struktur doświadczenia" podmiotu.

3. Zasadnicze czynniki kontekstu edukacji

Z poprzedniego podrozdziału jednoznacznie wynika, iż przebieg i efekty procesu edukacji są uwarunkowane podwójnie. Zależą mianowicie od zmieniającego się ustawicznie układu czynników oddziałujących: (A) z otoczenia oraz (B) z wnętrza podmiotu. Jak łatwo zauważyć, wektory oddziaływań obu wzmiankowanych konstelacji okoliczności, po pierwsze, pozostają przeciwstawne wzajemnie, po drugie, okazują się zbieżne, po trzecie, wywierają jedne na drugie wpływ z różną siłą w zmiennych układach warunków. Można przyjąć na tej podstawie, że wspólnie tworzą one osobliwy „wymiar" kontekstu edukacji, jeden z zasadniczych, rozciągający się między biegunami: „otoczenie – wnętrze wychowanka".

O istnieniu tego dwubiegunowego wymiaru świadczy fakt, iż oddziaływania wychowawcze wywołują istotne skutki pedagogicznie tylko wówczas, gdy rozróżnione rodzaje czynników działają łącznie. A także, iż między otoczeniem a jednostką następuje ustawiczna, informacyjna oraz materialna, wymiana. Jednostka zachowuje się w niej, po pierwsze, reaktywnie, czego dowodzą przejawiane przez nią czynności percepcyjne i konsumpcyjne, inicjujące łańcuchy jej dalszych reakcji. Po drugie, reaguje czynnie, podejmując bądź działania fizyczne, intencyjnie skierowane

pis 2-2009.indd 335 2010-05-27 15:22:15

na środowisko, bądź oddziałując na otoczenie za pośrednictwem zachowań symboliczno-komunikacyjnych.

Wymiar „jednostka – otoczenie" jest, jak stwierdzono, podstawową, lecz nie jedyną modalnością charakteryzującą kontekst edukacji. Nie mniej istotną wspólną płaszczyznę tła zjawisk edukacji odsłania konstatacja faktu, iż jednostki okazują się same dla siebie wychowawcami. Opanowują taką zdolność wskutek formowania się oraz postępującej klaryfikacji osobistych standardów, w miarę rozwijania zdolności sterowania własnym zachowaniem i w konsekwencji – nabywania kompetencji autokreacyjnych oraz samorealizacyjnych[1]. Od momentu ich przyswojenia zachowują się refleksyjnie, rzeczowo i racjonalnie, dystansując się przy tym od pojawiających się w nich chwilowych impulsów emocjonalno-motywacyjnych.

Zakładając, że samowychowanie stanowi funkcję przedstawionych wyżej zdolności przeprowadzania autonomicznych wyborów oraz intencyjnej realizacji standardów osobistych, a także, iż rozwój wzmiankowanej grupy kompetencji następuje razem z formowaniem się umiejętności panowania nad własnymi, nieświadomymi, impulsywnymi reakcjami, można wskazać, jak się wydaje, drugi podstawowy wspólny „wymiar" kontekstu edukacji. Rozciąga się on, w myśl przedstawionych wcześniej założeń, między biegunami: „mechanizmy regulacji zachowania się – świadomość wychowanka". Mowa tu tak o samoświadomości, jak i o świadomości otoczenia, a w szczególności o rozumieniu zależności funkcjonalnych i przyczynowo-skutkowych rządzących obiektami, których dotyczy aktywność. Waha się ono od braku jakiejkolwiek wiedzy na ich temat w reakcjach bezwarunkowych, przez zdolność kierowania się sygnałami w reakcjach warunkowych, następnie świadomość występującą w formie umysłowych obrazów monokonkretnych i polikonkretnych u dzieci[2], w końcu – w postaci mniej lub bardziej abstrakcyjnych pojęć u młodzieży[3] oraz metapojęć i metawiedzy u osób dorosłych[4].

Próbę uporządkowania czynników kontekstu edukacji według jego wyżej prezentowanych podstawowych modalności przedstawiono na wykresie 1.

Treść wykresu 1 uzmysławia m.in., że pojęcie kontekstu edukacji, podstawowe dla prowadzonych w tym artykule rozważań, to kategoria szeroka i w pewnym sensie nieustannie precyzowana w naukach o edukacji. W granicach definiowanego przez nas pojęcia mieszczą się cztery grupy czynników. Są to odpowiednio: czynniki wewnętrzne odpowiadające przeżyciom jednostki (pomieszczone w I ćwiartce wykresu), oddziałujące na jednostkę wzory i symbole kulturowe (zawarte w II ćwiartce), substancjalne, energetyczne i informacyjne własności organizmu jednostki (przedstawione w III ćwiartce) oraz analogiczne do ostatnich — cechy jej środowiska materialnego i społecznego (prezentowane w IV ćwiartce). Oczywiście poszczególne czynniki występują w konstelacjach, oddziałują jedne na drugie, wiążą się wzajemnie, przy czym łącznie wywierają wpływ na postępowanie jednostki.

---

[1] R.J. Sternberg, *Psychologia poznawcza*, Gdańsk 2001.

[2] K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny, czyli o tym, jak być sobą*, Warszawa 2007.

[3] *Psychologia rozwojowa człowieka*, t. 2: *Charakterystyka okresów życia człowieka*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Warszawa 2000.

[4] S. Nieciuński, *Kształcenie akademickie a intelektualny rozwój młodzieży studenckiej*, „Państwo i Społeczeństwo", 2006, nr 3, s. 15-27.

pis 2-2009.indd 336 2010-05-27 15:22:15

Wykres 1. Próba uporządkowania zasadniczych składowych kontekstu edukacji według dwu modalności: (1) świadomość – materialne zmienne systemu psychiki oraz (2) człowiek – środowisko.

Świadomość (zmienne fenomenologiczne)

Czynniki wewnętrzne odpowiadające przeżyciom jednostki Treść wrażeń, spostrzeżeń, aktów pamięci i wyobraźni. Przyswojone informacje oraz czynniki wzbudzające motywację, stanowiące podstawę czynności intelektualnych, emocjonalnych, oraz motywacyjnych. **I** **Człowiek**	**Oddziałujące na jednostkę wzory i symbole kulturowe. Nośniki świadomości społecznej** Systemy wartości, normy społeczne: religijne, obyczajowe, moralne, prawne, język, mity, wiedza: naukowa i humanistyczna, informacje technologiczne, technika, sztuka, itd. **II** **Środowisko**
(Zmienne wewnętrzne) **III** Uwarunkowania genetyczne, neuropsychologiczne, konstytucjonalne, endokrynologiczne, potrzeby, popędy, itd. **Substancjalne, energetyczne i informacyjne własności organizmu jednostki**	**(Zmienne zewnętrzne)** **IV** Warunki naturalne, ekonomiczne, gospodarcze, zachowania się innych ludzi i grup społecznych, wyniki własnego postępowania, itp. **Substancjalne, energetyczne i informacyjne własności środowiska materialnego i społecznego jednostki**

Mechanizmy regulacji zachowania się ludzi (dane fizykalistyczne)

Źródło: opracowanie własne

Warto zwrócić uwagę, że kontekst edukacji tworzą, z jednej strony, czynniki, którymi pedagogowie mogą relatywnie swobodnie operować, z drugiej natomiast, elementy, na które wychowawcy w zasadzie nie mają wpływu. Wśród tych ostatnich wskazać można m.in. czynniki genetyczne i neuropsychologiczne oraz znaczną część uwarunkowań ekologicznych i okoliczności społeczno-gospodarczych. Ich istnienie uzmysławia nam, że urzeczywistnianie misji wychowania zależy nie tylko od pracy pedagogów, czy szerzej – od działalności instytucji wychowawczych. Jednostkę wychowuje cała rzeczywistość: społeczeństwo, jego kultura, warunki po-

pis 2-2009.indd 337 2010-05-27 15:22:15

zaspołeczne i pozakulturowe, ponadto – jak stwierdzono – jest ona sama dla siebie wychowawcą.

Najciekawsze z edukacyjnego punktu widzenia wydają się oczywiście te składowe kontekstu wychowania, które podlegają intencyjnemu kształtowaniu przez nauczycieli. To właśnie one stanowią przedmiot badań prowadzonych w dydaktyce ogólnej oraz w metodykach szczegółowych, w tym odnoszących się do oddziaływań dydaktycznych, opiekuńczych oraz resocjalizacyjnych. Analizuje się w ich ramach funkcje poszczególnych okoliczności oraz ich układów w realizacji celów przyświecających ściśle określonym, relatywnie wąskim dziedzinom kształcenia. Relatywizuje się wzmiankowane funkcje względem wieku, płci, stanu zdrowia oraz innych indywidualnych cech wychowanków czy też środowiskowych uwarunkowań ich aktywności.

4. Zmienność składowych konstytuujących konteksty edukacyjne XXI wieku

W XXI wieku w zasadzie nie zmieniły się, moim zdaniem, ani poszczególne czynniki i mechanizmy konstytuujące kontekst wychowania, ani prawa rozwoju i funkcjonowania psychiki, ani też treść społecznej misji edukacji. Proces uczenia się nadal określają te same reguły warunkowania klasycznego oraz instrumentalnego, modelowania, percepcji, pamięci, mowy i myślenia oraz wiele innych uniwersalnych prawidłowości psychologicznych. Od organizatorów oświaty i wychowawców nadal oczekuje się przygotowania wychowanków do samodzielnego oraz twórczego rozwiązywania ich własnych problemów życiowych w zgodzie z samym sobą oraz w harmonii z otoczeniem[5].

Zmieniły się natomiast, i to, wydaje się, w znacznym stopniu, trzy podstawowe własności charakteryzujące tradycyjny kontekst edukacji. A mianowicie:

– zmniejszył się poziom integracji konstelacji czynników konstytuujących kontekst edukacji,
– zwiększyło się tempo ich oddziaływania na wychowanków,
– wzrosła intensywność wywieranego przez nie wpływu.

Wśród zasadniczych przyczyn przemian następujących w tym zakresie odnotowuje się w socjologii i w pedagogice dwa wszechobecne procesy społeczno-kulturowe – odpowiednio: (1) „globalizacja" kultury oraz organizacji życia całości społecznych i (2) ich „fragmentaryzacja". W tle wzmiankowanych procesów rozwijają się i nasilają, edukacyjnie równie istotne, a przy tym – na co warto zwrócić uwagę – wychowawczo niekorzystne, (3) zjawiska „manipulacji ludźmi". Mówiąc inaczej, wzmaga się tendencja do posługiwania się innymi osobami jako narzędziami realizacji obcych im celów, odpowiadających zamierzeniom manipulatorów.

Przyczyny dwu pierwszych z wymienionych procesów są w jakimś zakresie wspólne, przy czym badacze zazwyczaj lokują je poza edukacją[6]. Wskazuje się wśród nich na ustawicznie narastające tempo przemian życia społecznego, wymuszane rosnącym postępem naukowo-technicznym, gospodarczym, informacyjnym,

[5] Patrz – początek artykułu.
[6] Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, strony???.

pis 2-2009.indd 338 2010-05-27 15:22:15

komunikacyjnym. Współczesny poziom wiedzy człowieka oraz opartych na niej wdrożeń i zastosowań umożliwia zarządzanie, a nawet w jakimś stopniu sterowanie postępowaniem szerokich rzesz ludzi. Prowadzi to w efekcie do tworzenia globalnych centrów kulturalnych, oświatowych, handlowych, produkcyjnych, transferowych, finansowych, itd., rozrastających się kosztem systematycznie tracących swoje znaczenie mniejszych ośrodków.

5. Globalizacja i fragmentaryzacja a kontekst edukacji

Globalizacja, stwierdza Z. Bauman[7], stanowi efekt powstania tzw. „ przestrzeni neutralnej", zwanej „cyberprzestrzenią". Umożliwia ona tworzenie „rzeczywistości globalnej", swobodną wymianę informacji, technologii, kapitału, wszystkiego, co mogłoby powstrzymać czy choćby ograniczyć wolność rynku. Integruje przy tym nie tylko rynek. Zdaniem Josepha Eugene'a Stiglitza scala i – w efekcie – uniformizuje także głoszone idee, kultywowane modele zachowania się, style życia, wytwory kultury, obyczaje, treści, wartości oraz światopoglądy[8].

„Przez globalizację, pisze Jan Szmyd, rozumieć można obiektywny i nieodwracalny proces scalania świata we względnie spójną całość i zarazem proces jego uniformizacji"[9]. Składa się na nią „zespół różnorodnych przemian świata współczesnego, zmierzających w kierunku scalania i unifikacji ogarniętych nimi dziedzin rzeczywistości"[10]. Zmiany te przenikają się wzajemnie oraz nawzajem warunkują.

„Fragmentaryzacja" pozostaje w stosunku do globalizacji procesem w pewnym sensie przeciwstawnym, powodowanym przede wszystkim zdobyczami informatyki oraz automatyki, zmianami technologii i organizacji pracy, a w konsekwencji – niezwykłym przyśpieszeniem życia społecznego. Jego akceleracja wywiera istotny wpływ także na nasze życie osobiste, przekształca sposób odżywiania się, spędzania wolnego czasu, komunikowania się, podróżowania, gromadzenia, przyswajania, przetwarzania i wykorzystywania wiedzy. W efekcie tradycyjne struktury organizacji społeczeństwa okazują się nieprzydatne, a nawet dysfunkcjonalne, ulegają dezintegracji, rozpadają się na części, kawałki, strzępy, elementy. Wzory kulturowe przekazywane za pośrednictwem środków masowej komunikacji mieszają się, tworząc relatywnie mało przejrzystą mozaikę aksjonormatywnych postulatów zachowania się, nawzajem indyferentnych, a niekiedy wręcz – sprzecznych.

Fragmentaryzacja, pisze Jerzy Mikułowski-Pomorski, jest procesem, w którym „pewne składniki przestają należeć do dotychczasowych całości, uwalniają się i żyją życiem własnym lub po pewnym czasie przechodzą do rekomponujących się całości. Jednak fragmentaryzacja to nie zanik części danych całości, ich całkowity rozpad; to raczej trwanie ich części w pewnym stanie wyróżnionym i rozpoznawalnym, zdolnym przez pewien czas samodzielnie funkcjonować, a także i wymagającym zewnętrznego wzmocnienia. Taki stan synkretyzmu, a więc istnienia pewnych

[7] *Ibidem*, strona???.
[8] J. Szmyd, *Tożsamość a globalizacja*, Kraków 2006, s. 194.
[9] *Ibidem*, s. 197.
[10] *Ibidem*.

pis 2-2009.indd 339 2010-05-27 15:22:15

fragmentów obok siebie, może być dowodem upadku systemu bez perspektywy pojawienia się czegoś nowego. Wówczas fragmenty istnieją obok siebie, na siebie nawzajem nie wpływając”[11].

Oba przedstawione tu procesy, poprzez swoje liczne skutki ekonomiczne, społeczne, cywilizacyjne i kulturowe, prowadzą w rezultacie, po pierwsze, do znacznej polaryzacji kontekstów edukacji. Stanowi ona efekt tworzenia się przeciwstawnych wzajemnie stref biedy i bogactwa, transferu bogactw z rejonów uboższych do bardziej zamożnych, konsolidowania tzw. „elit globalizacyjnych” oraz antagonistycznych względem nich szerokich grup ludzi relatywnie biednych. Członkowie pierwszej z tych zbiorowości mają zapewniony obfity dostęp do pieniądza, władzy, prestiżu, ich dzieci kończą najlepsze szkoły i uniwersytety. Członkowie drugiej — przeciwnie: pozostają przez całe życie terytorialnie związani z lokalną zbiorowością, ich wykształcenie, standardy życia oraz szanse na zmianę własnego statusu społeczno-ekonomicznego pozostają stosunkowo niskie, z upływem czasu obniżając się jeszcze bardziej.

Równocześnie zauważa się postępującą dezintegrację lokalnych form życia zbiorowego i wspólnotowego. „Następuje, stwierdza Jan Szmyd, osłabienie poczucia wspólnoty miasta i osiedla, kurczenie się przestrzeni publicznej w miastach, przy poszerzaniu się przestrzeni zamkniętych, powstawanie nowych podziałów i segregacji przestrzenno-społecznych”[12]. Wzmaga się wpływ podkultur na młodzież, wzrasta ilość zachowań dewiacyjnych oraz społeczno-patologicznych, pojawiają się i rozwijają coraz nowsze ruchy fundamentalistyczne, nasila się terroryzm. W związku ze wzmożoną mobilnością ludzi szybko rozprzestrzeniają się groźne choroby, w tym AIDS, w skali lokalnej powstają liczne konflikty kulturowo-etniczne, w skali globalnej – wzmagają się antagonizmy cywilizacyjne.

Jednocześnie, wskutek ekspansji cywilizacji zachodniej, zwłaszcza amerykańskiej, następuje dezintegracja kultur regionalnych oraz lokalnych. Towarzyszą tym procesom standaryzacja i uniwersalizacja wzorów zachowania się oraz myślenia; kultura dopływa do jednostek we wzajemnie niepowiązanych strzępach, zastępuje ją podkultura, zniekształcana i spłycana. „Disney’owska kolonizacja globalna – stwierdza Jan Szmyd – spłyca i uniformizuje ludzką świadomość, «zabija» kulturę wyższą, «zaśmieca» kultury tradycyjne, wypiera oryginalną sztukę”[13]. Jak pisze M. Levy – „zamyka mózg, wyjaławia wyobraźnię, wypacza poczucie smaku, zmienia tradycyjne style życia, niszczy tożsamość kulturową, obyczajową i religijną wielu wspólnot narodowych, ogranicza konkurencję «na rynku obrazów i idei»”[14]…

---

[11] Zob. J. Mikułowski-Pomorski, [on-line] http://www.zjazd-pts.uz.zgora.pl/grupy_stand.html, s. 1 i 2 [CZY TO MA JAKIŚ TYTUŁ???]. Patrz także inne opracowania: idem, *Więź społeczna w warunkach fragmentaryzacji*, [w:] *Kultura – media – społeczeństwo. Księga jubileuszowa ku czci Ojca Profesora Leona Dyczewskiego*, red. D. Wadowski, Lublin 2007, s. 201-222; idem, *Fragmentaryzacja w mediach: proces i narzędzie*, [w:] *Studia nad mediami i komunikowaniem masowym. Teoria – rynek – społeczeństwo*, red. J. Fras, Toruń 2007, s. 28-45; idem, *Fragmentaryzacja jako proces ponowoczesny. Rekompozycja poprzez fragmentaryzację*, „Transformacje”, grudzień 2006, s. 13-34; idem, *Komunikacja wobec procesów fragmentaryzacji*, [w:] *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, red. L.H. Haber, M. Niezgoda, Kraków 2006, s. 92-104.

[12] J. Szmyd, *op. cit.*, s. 202.

[13] *Ibidem*, s. 203.

[14] *Ibidem*.

pis 2-2009.indd 340 2010-05-27 15:22:15

6. Manipulowanie ludźmi a kontekst edukacji

Postępująca dezintegracja systemu aksjonormatywnego grup społecznych skutkuje – jak wiadomo – rozchwianiem poczucia realizmu i tożsamości podmiotów[15]. Powstają w ten sposób warunki sprzyjające efektywnemu manipulowaniu innymi osobami, a nawet – całymi grupami społecznymi. Czerpanie osobistych korzyści z gry pozorów, prowadzone współcześnie na szeroką skalę w różnych dziedzinach życia, umożliwia relatywnie łatwy dostęp do środków masowej komunikacji. Wszechobecna płatna propaganda i reklama służy elitom politycznym, menadżerom gospodarki, propagatorom oraz gwiazdom popkultury; zaś u odbiorców, szczególnie u dzieci oraz młodzieży, wytwarza postawy konsumpcyjne, wyrażające skłonność do nabywania artykułów zbędnych i zunifikowanych.

Autorzy *American Heritage Dictionary*, definiując pojęcie manipulacji, piszą: „to sprytne i nieszczere zarządzanie, mające na celu osiągnięcie korzyści przez manipulującego”[16]. Polski badacz, Tomasz Urban, stwierdza, że „to świadome wpływanie na uczucia innych, by podejmowane przez nich decyzje były kierowane emocjami, a nie racjonalnym świadomym myśleniem”[17]. Jeszcze inną opinię wyrażają Wojciech i Marek Wareccy oraz Benedykt Peczko, terapeuta i specjalista NLP. Oznajmiają oni: „to zamierzone i intencjonalne wywieranie wpływu na osobę lub grupę w taki sposób, by nieświadomie i z własnej woli realizowała działania zaspokajające potrzeby (realizowała cele) manipulatora”[18].

Cele przyświecające rozumianej w ten sposób manipulacji pozostają sprzeczne z postulatami zawartymi w społecznej misji edukacji. Dzieje się tak m.in. dlatego, że działanie takie opiera się na intencyjnym „zakłócaniu”, redukowaniu, usypianiu, czy wręcz blokowania refleksyjnej, racjonalnej fazy aktywności „partnerów”, podczas gdy wychowanie – przeciwnie – polega na stymulowaniu jej rozwoju. Także z tego powodu, iż zarówno manipulatorzy, jak i wychowawcy, realizują przyświecające im cele z namysłem, jednak pierwsi czynią to, aby podporządkować aktywność osób manipulowanych własnym zamiarom, drudzy — aby usamodzielnić wychowanków. I w końcu także z tej racji, iż manipulatorzy starają się inicjować u „partnerów” postępowanie nie w pełni kontrolowane, wyrażające się zachowaniami emocjonalnymi, stereotypowymi, schematycznymi, kompulsywnymi, pedagodzy zaś – zachęcają uczestników procesu edukacji do postępowania rozważnego, sterowanego rozumem, krytycznego, usprawiedliwionego aksjologicznie.

Stosunek manipulującego do osoby lub grupy społecznej poddawanej manipulacji można określić zatem jako relację „instrumentalną”, natomiast kontakty uczestników procesu kształcenia, a także wychowania mają charakter osobisty i osobowy, „nieinstrumentalny”. Autotelicznymi wartościami wzajemnych oddziaływań eduka-

---

[15] S. Nieciuński, *Akademicka edukacja w warunkach fragmentaryzacji kultury i życia społecznego a tożsamość studentów*, [w:] *Stare i nowe konteksty socjalizacji. Dylematy tożsamości*, red. Z. Pucek, Kraków 2007, strony???.

[16] Cyt. za: A. Lakhani, *Perswazja, sztuka zdobywania tego, czego pragniesz*, Gliwice 2007, strony???.

[17] T. Urban, *Obrona przed manipulacją poprzez zrozumienie technik manipulacji,* [on-line] http:eioba.pl/obrona_przed_manipulacją_poprzez_zro… [data dostępu: 6 VI 2008].

[18] W. Warecki, M. Warecki, *Słowo o manipulacji, czyli krótki podręcznik samoobrony,* Warszawa 2006, strony???; B. Peczko, *NLP – prawdy i mity,* [on-line] www.econlp.com/content/view/32/22/ [data dostępu???].

cyjnych winni pozostawać przy tym nie tylko wychowankowie, lecz także wychowawcy. Społeczne interakcje między nimi mają optymalizować rozwój osobowości i jednych, i drugich, sprzyjać formowaniu się u nich postaw otwartych na świat, w tym w szczególności – na innych ludzi, wspierać indywidualne talenty, zachęcać do pracy nad sobą, usamodzielniać.

7. Kontekst edukacji XXI wieku a tożsamość wychowanków

Omówione wyżej ustawicznie nasilające się w ostatnich dziesięcioleciach procesy globalizacji, fragmentaryzacji oraz manipulacji skomplikowały pedagogiczną sztukę operowania czynnikami kontekstu edukacji. Tradycyjne formy kształcenia i – w konsekwencji – instytucje edukacyjne, w tym rodzina i szkoła, przeżywają kryzys i przegrywają z niespójną, niesystematyczną, pozbawioną przewodnictwa nauczycieli, przygodną edukacją. Realizacja społecznej misji wychowania staje się tym samym coraz trudniejsza. Niesatysfakcjonujące rezultaty przynoszą próby rekonstrukcji spójnego systemu edukacji, wyrażające się ustawicznymi reformami szkolnictwa, nierzadko dodatkowo destabilizującymi proces edukacji.

Wywodom zawartym w niniejszym artykule przyświecała myśl, iż refleksje nad czynnikami kontekstu edukacji mogą sprzyjać usuwaniu sygnalizowanych wyżej trudności.

pis 2-2009.indd 342 2010-05-27 15:22:15

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Maria Kliś

AUTOMATYZACJA PROCESÓW WNIOSKOWANIA AKTYWIZOWANYCH W CZASIE RECEPCJI TEKSTU

Streszczenie

W artykule poddano analizie znaczenie zdolności automatyzowania procesów wnioskowania aktualizowanych w czasie recepcji tekstu w odniesieniu do efektu zrozumienia tekstu. Zrozumienie tekstu wymaga od czytelnika zaktualizowania wielu różnorodnych procesów poznawczych, w tym także procesów wnioskowania. Okazuje się, że zdolność automatyzowania pewnych procesów poznawczych, w tym także procesów wnioskowania, partycypujących w rozumieniu tekstu, ułatwia odbiorcy tekstu aktywizowanie innych, równie potrzebnych procesów. W artykule wskazano na cztery rodzaje wnioskowania, ulegają aktualizacji w czasie lektury. Ułatwiają one zbudowanie spójnej, umysłowej reprezentacji czytanego tekstu, czyli zrozumienie jego treści. Wyniki empirycznych badań wykazały, że procesy wnioskowania *anaforycznego* oraz *przyczynowego,* niezbędne w czasie budowania umysłowej reprezentacji czytanego tekstu, są przez doświadczonych czytelników realizowane w sposób zautomatyzowany. Na tej podstawie sformułowano wniosek natury dydaktycznej, uznający za celowe nauczanie strategii aktywizowania procesów wnioskowania także mniej sprawnych czytelników w celu ułatwienia im zrozumienia treści czytanych przez nich tekstów.

Wprowadzenie

Zrozumienie tekstu wymaga od czytelnika aktywizowania różnych rodzajów procesów poznawczych, angażowanych w opracowanie informacji zawartych w tekście. Z kolei zaktualizowanie oraz realizacja każdego procesu poznawczego wymaga wzbudzenia uwagi czytelnika, co stwarza konkurencyjne pod tym względem warunki dla przebiegu zaktualizowanych procesów poznawczych. Jednakże, w miarę na-

pis 2-2009.indd 343 2010-05-27 15:22:15

bywania przez czytelnika wprawy w czytaniu, niezbędne w tym procesie sprawności poznawcze podlegają częściowej automatyzacji i uwalniają w ten sposób pewien zakres uwagi, który może zostać ukierunkowany na realizowanie innych procesów poznawczych, wzbudzanych w czasie czytania. Wyłania się więc pytanie, o jakim rodzaju procesów mowa?

Wiemy, że wymawianie jakiegoś słowa związane jest z aktywizowaniem w świadomości osoby wypowiadającej je pojęcia, które oznacza treść wypowiadanego słowa. Inaczej mówiąc, wymawianie słowa związane jest z myśleniem o jego treści. Proces ten przebiega w sposób zautomatyzowany, tak jak to się dzieje w często cytowanym w literaturze przykładzie: „Tomek chciał obdarować Krzysia prezentem na imieniny. Podszedł więc do swojej skarbonki – «świnki». Potrząsnął nią. Nie usłyszał żadnego dźwięku" [Oakhill, Yuill, 1996]. W tekście tym dostrzegamy pewne luki w przekazywanych informacjach. Okazuje się jednak, że doświadczeni czytelnicy uzupełniają te luki informacyjne w sposób całkowicie zautomatyzowany [Oakhill, Yuill, 1996]. Można zatem powiedzieć, że proces rozumienia cytowanego fragmentu tekstu rozwija się poza ich świadomą kontrolą. W tej sytuacji pojawia się pewna obawa, czy umysł nasz może być zajęty jakimiś zbędnymi dla samego rozumienia tekstu myślami. Okazuje się, że może się to zdarzyć. Z drugiej jednak strony, umysł nasz funkcjonowałby z ogromnym wysiłkiem wówczas, gdyby pewne procesy poznawcze nie mogły zostać zrealizowane bez świadomego wysiłku z naszej strony. Tego rodzaju automatyzacja w realizowaniu pewnych procesów umysłowych staje się możliwa w miarę nabywania przez nas wprawy w wykonywaniu określonych czynności. Skutkuje to uwolnieniem pewnych zasobów naszej uwagi, które w związku z tym mogą zostać zaangażowane w realizację innych procesów poznawczych, również niezbędnych dla zrozumienia tekstu. Procesy zautomatyzowane realizowane są zazwyczaj bardzo szybko, co wynika stąd, że nie musimy do tego angażować dużych zasobów uwagi. Odnosimy zatem określone korzyści z tego faktu.

W procesie rozumienia tekstu niezwykle istotną rolę odgrywają procesy wnioskowania [McKoon, Ratcliff, 1992; Graesser, Kreuz, 1993; McDaniel, Schmalhofer, Keeffe, 2001; Kliś, 1999; McDaniel, Schmalhofer, Keeffe, 2002; Kliś, 2001; 2006]. Zachodzi zatem pytanie, na ile mogą one podlegać automatyzacji w miarę nabywania przez czytelnika wprawy w rozumnym czytaniu tekstu.

Wśród badaczy procesów poznawczych podlegających automatyzacji nie ma pełnej zgody, co do istoty tego rodzaj aktywności. Jednakże znamienita większość badaczy zainteresowanych tym zagadnieniem, prezentuje podobne opinie dotyczące istotnych właściwości tych procesów, takich, jak to, że: a) procesy zautomatyzowane są inicjowane i przebiegają poza naszą świadomą kontrolą, b) ich realizacja wymaga niewielkich zasobów naszej uwagi, c) ich przebieg jest zazwyczaj szybki, d) realizowane są bez wysiłku, e) ich realizacja wymaga aktualizowania niewielu procesów wnioskowania. Wskazanie absolutnie pewnych kryteriów automatyzowania procesów poznawczych wydaje się niemożliwe dlatego, że pojawiają się różne wyjątki w ramach każdego z wymienionych powyżej kryteriów. Toteż wydaje się, iż jest to zjawisko o raczej względnym charakterze.

pis 2-2009.indd 344 2010-05-27 15:22:15

Generowanie wniosków w czasie czytania ze zrozumieniem

Jak już wspomniano, czytanie tekstu obejmuje pewien zakres procesów poznawczych, których realizacja może zostać ograniczona zasobami pamięci oraz uwagi czytelnika. Wspomaga ją natomiast postępujący proces automatyzowania się partycypujących w czytaniu procesów poznawczych. Podczas przeglądania tekstu pierwotnym zadaniem czytelnika staje się identyfikacja tworzących go liter oraz słów. Początkujący czytelnicy angażują w tę czynność wszystkie zasoby swojej uwagi, co powoduje, że odczytywanie testu nie jest płynne. Nie są też oni zdolni do aktywizowania takich zasobów uwagi, które pozwalałyby im na zastanawianie się nad znaczeniem odczytywanych słów. Natomiast wprawni czytelnicy, identyfikują odczytywane słowa w sposób zautomatyzowany, potrafią przy tym określić ich znaczenia, zarówno pojedyncze, jak i w większych układach, takich jak frazy zdaniowe oraz całe zdania. Jednakże, w procesie lektury, czytelnicy muszą posuwać się jeszcze dalej i dokonywać integracji nowo odczytywanych zdań z ogólnym kontekstem treści całego czytanego tekstu. Interesuje nas proces automatyzowania się tych czynności integracyjnych, realizowanych podczas czytania, oraz rola, jaką w tej integracji odgrywają procesy wnioskowania, prowadzące do łączenia wielu pojęć zawartych w tekście w spójne, znaczące całości.

Wiemy, że w trakcie lektury zmierzamy do zintegrowania informacji zawartych w tekście w całościową, koherentną, umysłową reprezentację odczytywanych treści, która lokuje się w zasobach pamięciowych czytelnika. Ta pamięciowa reprezentacja budowana jest ze zrozumianych przez czytelnika pojęć, zawartych w tekście, oraz z relacji wiążących ze sobą te pojęcia w sensowne, logiczne całości. Na najniższym poziomie owej spójnej struktury pamięciowej odczytywanego tekstu powinny zaistnieć zarówno opisywane postaci oraz zdarzenia, jak też różnorodne relacje, jakie kształtują się pomiędzy nimi [Graesser, Clark, 1985; Kintsch, van Dijk, 1978; 1983]. W zacytowanym powyżej fragmencie krótkiego tekstu, pojęcia, takie jak: „Tomek", „Krzyś" oraz „skarbonka –«świnka»", powinny zostać włączone do umysłowej reprezentacji przedstawionego opowiadania, podobnie jak relacje zachodzące pomiędzy tymi elementami (tj. pomiędzy celem, do którego realizacji zmierza Tomek – jest nim zakupienie prezentu dla Krzysia – oraz działaniem, jakie podjął on po to, aby zrealizować ten właśnie cel). Taka reprezentacja umysłowa, która nie zawierałaby zrozumienia którejś z przedstawionych w opowiadaniu relacji, byłaby mało koherentna. Stopień koherencji umysłowej reprezentacji czytanego tekstu, budowanej przez czytelnika, koresponduje ze stopniem znaczeniowej adekwatności pojęć zawartych w tym tekście oraz relacji zachodzących pomiędzy pojęciami, jakie kształtują się w zasobach pamięci czytelnika. Im bardziej kompletna i koherentna jest umysłowa reprezentacja lektury, tym bardziej pełne i poprawne zrozumienie tekstu kształtuje się w umyśle jego odbiorcy [np. van den Broek, 1989; 1989a].

Zazwyczaj jednak teksty nie zawierają tych wszystkich informacji, które okazują się niezbędne (relewantne) dla nadania sensu zawartym w nich treściom. Czytelnik musi więc uzupełnić lub wywnioskować brakujące w tekście informacje, wydobywając je z zasobów wcześniej już przyswojonej wiedzy dotyczącej tematu lektury. Okazuje się, że sprawny odbiorca potrafi uzupełniać brakujące w tekście

pis 2-2009.indd 345 2010-05-27 15:22:15

informacje i kreować kohezyjne związki, uzupełniające potencjalne braki w zakresie koherencji [Halliday, Hassan, 1979].

Zazwyczaj – obok informacji pominiętych w tekście – równie często dostrzegamy brak wyraźnie zaznaczonych relacji, jakie zachodzą pomiędzy przylegającymi do siebie zdaniami tekstu. Na przykład w zacytowanym wcześniej opowiadaniu, nie zostało wyjaśnione to, dlaczego Tomek poszedł po skarbonkę. Możemy jednak łatwo wywnioskować, że jego celem było podarowanie Krzysiowi prezentu imieninowego, co spowodowało, że sprawdzał zawartość swojej skarbonki. Aby sformułować tego rodzaju wniosek, należało zaktywizować proces wnioskowania i ustanowić koherentne związki pomiędzy zdaniami występującymi w przedstawionym opowiadaniu. A zatem czytelnik musiał sięgnąć do zasobów posiadanej wiedzy w celu uzupełnienia luk zaistniałych w pamięciowej reprezentacji tekstu.

Zidentyfikowanie odpowiednich relacji, jakie zachodzą pomiędzy informacjami zawartymi w tekście, staje się trudniejsze, gdy zrelatywizowane wobec siebie fragmenty informacji zamieszczone zostały w tekście w dużej od siebie odległości (takie operacje w stosunku do zrelatywizowanych wobec siebie informacji przeprowadzamy intencjonalnie wówczas, gdy chcemy skonstruować jakieś tajemnicze opowiadanie, natomiast nieintencjonalnie dokonywane jest ono w tekstach o charakterze instruującym). Tego rodzaju teksty stają się mało „przyjazne" dla czytelnika – jeżeli odpowiednia, odległa w tekście informacja, nie zostanie dostrzeżona przez czytelnika i nie zostaną ustanowione (czyli wywnioskowane) połączenia pomiędzy nią a zrelatywizowaną wobec niej nową informacją pojawiającą się w tekście, umysłowa reprezentacja czytanego tekstu, jaką konstruuje czytelnik, okaże się mniej spójna. Zaktualizowanie procesu wnioskowania okazuje się więc konieczne w celu zbudowania umysłowych połączeń pomiędzy niepowiązanymi w tekście fragmentami informacji lub też między danymi zamieszczonymi w tekście, ale w dużej od siebie odległości, i nadania sensu każdemu, nowemu zdaniu, w odniesieniu do kontekstu tworzonego przez lekturę.

Dostrzegamy więc, że zachodzą pewne utrudnienia wywierające wpływ na możliwości czytelnika w zakresie ustanawiania koherencji czytanego tekstu. W przeciwstawianiu się tego rodzaju utrudnieniom, bardzo istotną, wręcz najważniejszą rolę odgrywają procesy wnioskowania. Jeden z rodzajów komplikacji, na jakie możemy natknąć się zrozumieniem podczas lektury, stanowią informacje pominięte. Wszelkie potrzebne do zrozumienia tekstu dane, które nie zostały zamieszczone w tekście, włączając w to informacje domyślne (implikowane), zawarte pomiędzy sąsiadującymi ze sobą lub też odległymi zdaniami, muszą zostać wywnioskowane przez czytelnika. Stopień trudności tego rodzaju wnioskowania będzie zależał od ilości pominiętych w tekście wiadomości.

Innym utrudnieniem, jakie może zaistnieć w procesie budowania koherentnej, umysłowej reprezentacji czytanego tekstu – czyli w procesie jego rozumienia – może okazać się zbyt mały u odbiorcy zasób wiedzy dotyczącej prezentowanego w tekście tematu. Aby uzupełnić informacje pominięte, czytelnik musi dysponować odpowiednimi (relewantnymi) informacjami zawartymi w zasobach swej pamięci. Ponadto każda wywnioskowana przezeń informacja musi pozostać kompatybilna z informacją zawartą w tekście.

pis 2-2009.indd 346 2010-05-27 15:22:15

Kolejną przeszkodą, upośledzającą sprawne wnioskowanie, mogą stać się pewne ograniczenia w zakresie posiadanych przez czytelnika sprawności poznawczych. W określonym momencie nie musimy obejmować swoją uwagą całego tekstu po to, aby zbadać, w jaki sposób każde jego zdanie jest zrelatywizowane wobec innych zdań. Jednakże każde nowo pojawiające się w tekście zdania zdanie powinniśmy integrować z sąsiadującą z nim informacją, aż do czasu, gdy nie zaktywizujemy w zasobach naszej pamięci treści tej informacji, która zamieszczona została w bardziej odległej części tekstu.

Pewne ograniczenie w procesie budowania koherentnej umysłowej reprezentacji czytanego tekstu stanowić może również rodzaj standardu spójności umysłowej reprezentacji tekstu, jaki preferuje czytelnik. Czytelnicy różnią się między sobą w zakresie preferowanych standardów spójności umysłowej reprezentacji czytanego tekstu, do jakiej oni dążą. Są tacy, którzy zadowolenie odczuwają jedynie wówczas, gdy potrafią zrozumieć każdy, najdrobniejszy nawet opisany fakt lub zdarzenie. Innych natomiast satysfakcjonuje wydobywanie z tekstu jedynie takich relacji, które zachodzą pomiędzy fragmentarycznymi informacjami zawartymi w nim. Jeszcze inni poszukują wyłącznie głównego tematu lub morału zawartego w opowiadaniu. Te różnice, jakie obserwujemy pomiędzy czytelnikami, znajdują swoje odzwierciedlenie w wysiłku, jaki podejmują, aktywizując procesy wnioskowania w sytuacjach, gdy doszło do pominięcia w tekście pewnych informacji lub zamieszczenia w nim informacji dwuznacznych czy też niezbyt jasno sformułowanych. Różnice te wypływają z rozmaitych źródeł. Na przykład zdarzają się czytelnicy, którzy nie dbają o pełne zrozumienie tekstu i w związku z tym ignorują luki dotyczące koherencji tekstu, podczas gdy inni nie zdają sobie zupełnie sprawy z tego, że ujawniły się jakieś braki, lub też nie dysponują zdolnością zaradzenia takim brakom. Nawet u tego samego czytelnika standardy koherencji tekstu mogą różnić się w zależności od jego sytuacji oraz celów dotyczących czytania, jakie sobie on sformułował. I tak – czujemy się zazwyczaj bardziej zrelaksowani, gdy czytamy teksty beletrystyczne dla własnej przyjemności, niż wówczas, gdy studiujemy tekst akademickiego podręcznika przed egzaminem.

Sprawnych czytelników wyróżnia zdolność przezwyciężania wymienionych wyżej ograniczeń, a także mniejszy niż przeciętny deficyt wiedzy dotyczącej zagadnień zaprezentowanych w tekście. Ogólnie rzecz ujmując, wydaje się bardziej prawdopodobne, że to biegli czytelnicy potrafią zbudować koherentną reprezentację umysłową czytanego tekstu poprzez zaktywizowanie procesów wnioskowania, niż że uczynią to mniej sprawni odbiorcy. Okazuje się też, że to biegle czytający spowalniają proces czytania i poświęcają więcej czasu na ponowną lekturę pewnych fragmentów tekstu wówczas, gdy są im nieznane jakieś domyślne (implicytne) relacje czy też powiązania zawarte w tekście [Morris, Bransford,1982]. Przeciwnie, osoby nieradzące sobie dobrze z czytaniem często okazują się zupełnie nieświadome tego, że w tekście zawarto jakieś domyślne (implicytne) relacje czy odniesienia zachodzące pomiędzy zdaniami, i w związku z tym nie formułują oni nawet całkiem prostych wniosków oraz relacji, wymaganych do stworzenia spójnej, umysłowej reprezentacji czytanego tekstu. Tak więc biegli czytelnicy są w znacznie większym stopniu zdolni do monitorowania swego procesu rozumienia tekstu, rozwijającego się w czasie

pis 2-2009.indd 347 2010-05-27 15:22:15

czytania, i z większym prawdopodobieństwem poświęcają czas na rozwiązywanie problemów dotyczących tego rozumienia. Natomiast odbiorcy słabo rozumiejący lekturę zazwyczaj szybko odczytują poszczególne paragrafy tekstu i sądzą, że zrozumieli je całkiem poprawnie nawet wówczas, gdy nie mają co do tego racji.

Warto jednak zauważyć, że to sprawni czytelnicy, szybko aktywizujący procesy wnioskowania, mogą przysparzać sobie pewnych problemów, na jakie osoby mniej biegłe. Może się to zdarzyć na przykład wtedy, gdy tekst „przeciwstawia się" początkowym przewidywaniom odbiorcy. Dobrze rozumiejącemu tekst czytelnikowi może sprawić kłopot fakt, że czytając jakiś tekst, musi zmienić swoje pierwotne wyobrażenie dotyczące tego, co się w nim zdarzyło. Natomiast tacy czytelnicy, którzy nie zdołali wyprowadzić żadnych wniosków na podstawie lektury, nie mają tego rodzaju problemów [Just, Carpenter, 1987].

Jeśli zatem czytelnik zmotywowany jest do wyprowadzenia logicznie spójnej informacji z czytanego tekstu, dysponuje odpowiednim zasobem podstawowej wiedzy oraz sprawnością formułowania odpowiednich wniosków, może uzyskać zrozumienie tych treści, które odczytuje.

Sprawność generowania wniosków – jak się zdaje – obejmuje dwa aspekty: a) szybkie i adekwatne rozpoznanie tego, kiedy należy zainicjować formułowanie wniosków, oraz b) efektywne i skuteczne generowanie aktualnych wniosków. Jeśli procesy te zostaną zaktualizowane przez czytelnika w sposób zautomatyzowany, to powinno wzrosnąć prawdopodobieństwo zbudowania spójnej, umysłowej reprezentacji czytanego tekstu, ponieważ wymienione czynności poszerzają możliwości czytelnika zarówno w zakresie monitorowania procesu rozumienia, jak też aktywizowania procesów wnioskowania.

Automatyzowanie procesów wnioskowania

Proces automatyzacji wnioskowania bywa utrudniony przez dużą liczbę potencjalnie możliwych do sformułowania wniosków, jakie mogą zostać wygenerowane w czasie lektury. Po pierwsze, wnioski tego rodzaju wiążą anafory z ich odpowiednikami. Anafory to wyrażenia, które łączą się z postaciami lub przedmiotami zaprezentowanymi w tekście w jakiś nowy sposób. Zawierają zazwyczaj jakieś ukryte wnioski i, niezależnie od sposobu, w jaki zostanie to dokonane, czytelnik musi wyprowadzić wnioski dotyczące relacji, jakie kształtują się pomiędzy zaprezentowanymi w tekście informacjami.

Drugą kategorią wniosków, jakie powinny zostać sformułowane podczas lektury, są te, które okazują się logicznie niezbędne w celu ustanowienia koherencji przyczynowych, czyli przyczynowych relacji zachodzących pomiędzy obiektami przedstawionymi w tekście. Większość czytelników uznaje ich tworzenie za konieczne. Wydaje się też oczywiste, że w celu ustanowienia związków przyczynowych zachodzących pomiędzy zdaniami, czytelnik musi korzystać z informacji dotyczących spraw tego świata, w tym ludzkich działań, czyli powinien czerpać z zasobów swojej dotychczasowej wiedzy.

pis 2-2009.indd 348 2010-05-27 15:22:15

Po trzecie, istnieje pewna ilość wniosków jedynie prawdopodobnych, a nie absolutnie pewnych, których generowanie okazuje się indywidualnie zróżnicowane. Mogą one stanowić część pełnej i koherentnej reprezentacji czytanego tekstu. Należy jednak dokonać rozróżnienia pomiędzy wnioskami prawdopodobnymi a logicznie spójnymi i wnioskami koniecznymi lub logicznie niezbędnymi. Dokonanie tego rodzaju rozróżnień okazuje się istotne w debacie dotyczącej automatyzacji procesu generowania wniosków.

Można też sformułować wiele takich wniosków, które, co prawda, wzbogacają zrozumienie czytanego paragrafu tekstu, lecz nie są związane z procesem ustanawiania spójności w zakresie umysłowej reprezentacji czytanego tekstu. Obserwujemy indywidualne różnice wśród czytelników w wyborze możliwych do sformułowania wniosków, jakie biorą oni pod uwagę.

Według McKoon i Ratcliff [McKoon, Ratcliff, 1992], wśród wielu wniosków, jakie formułują czytelnicy, można wyodrębnić cztery podstawowe klasy, a te z kolei da się sprowadzić do dwu głównych kategorii procesów wnioskowania lingwistycznego, jakimi są: *wnioskowanie anaforyczne* oraz *wnioskowanie natury przyczynowej*. Zaktywizowanie tych właśnie rodzajów wnioskowania wydaje się niezbędne w ustanawianiu spójnego charakteru umysłowej reprezentacji czytanego tekstu. Pozostałe procesy wnioskowania prowadzą do formułowania wniosków jedynie prawdopodobnych, wzbogacających jednak proces budowania umysłowej reprezentacji czytanego tekstu. Ułatwiają one czytelnikowi poprawne opracowanie znaczenia czytanego tekstu. Jeśli przyjmiemy, że odbiorcy zdolni są do sformułowania wszystkich możliwych do sformułowania wniosków wynikających z tekstu, to jednak nadal pozostanie otwarte pytanie o to, czy proces wnioskowania aktywizowany w czasie lektury przebiega w sposób zautomatyzowany. Wśród badaczy procesów wnioskowania trwa dyskusja na ten temat. Przywoływane są argumenty mówiące o tym, że jeśli osobom badanym, które przeczytały jakiś fragment tekstu, zadajemy pytania dotyczące wywnioskowanych przez te osoby z odczytanego tekstu informacji, to możemy przyjąć, że te, które udzieliły poprawnych odpowiedzi, zdolne są do sformułowania owych wniosków. Nie możemy jednak mieć pewności odnośnie do tego, czy wnioski wyprowadzone w ten sposób zostały sformułowane w czasie odczytywania tekstu, czy też w czasie zadawania czytelnikom pytań przez eksperymentatora. Teoretycznie bowiem wnioski mogły zostać sformułowane dopiero podczas rozmowy-testu. Prowadzone są w tym zakresie dalsze badania.

W odniesieniu do *wnioskowania anaforycznego* wiadomo, iż było ono przez długi czas uznawane za niezwykle istotne w procesie ustanawiania spójności tekstu [Kintsch, van Dijk, 1987; McKoon, Ratcliff, 1992]. Postrzegano je również jako aktywizowane czytania podczas lektury w sposób rutynowy i zautomatyzowany, na co wskazują takie okoliczności jak to, że: a) badani zwalniają proces czytania wówczas, gdy wnioski sformułowane *explicite* zamieniane są na anafory [Haviland, Clark, 1974], lub gdy anafory okazują się odległe w stosunku do swoich odpowiedników [Lesgold, Roth, Curtis, 1979]; b) co więcej, okazało się, że w przypadku odczytywania odległych anafor czytelnicy spowalniali w większym stopniu tempo czytania, niż gdy odczytywali anafory blisko powiązane z tekstem; c) tempo czytania ulegało również spowolnieniu (i to nawet w znacznym stopniu), gdy spójność tekstu została

pis 2-2009.indd 349 2010-05-27 15:22:15

zakłócona z powodu anafory nie mającej stosownego dla niej odpowiednika (referenta) w tekście [Cirilo, 1981]; d) wyniki innych badań wykazały także, że czytelnicy szybciej, niż zazwyczaj, rozpoznawali słowo zawarte w tekście bezpośrednio po tym, gdy zostało ono odniesione do anafory. Wszystkie te dane sugerują, iż słowa faktycznie przyciągają uwagę czytelników wówczas, gdy okazują się niezbędne przy ustanawianiu anaforycznej spójności tekstu [Dell, McKoon, Ratcliff, 1983].

Ogólnie można stwierdzić, że badania prowadzone nad lekturą dowodzą, iż czytelnicy formułują bardzo szybko i z małym wysiłkiem te wnioski, które dotyczą związków zachodzących pomiędzy anaforami i ich odpowiednikami.

Także *wnioskowanie przyczynowe* postrzega się jako bardzo istotne w procesie ustanawiania spójnej umysłowej reprezentacji czytanego tekstu [Graesser, Clark, 1985] oraz jako generowane przez czytelnika w trakcie lektury. Okazuje się, że czas jej trwania wydłuża się wówczas, gdy wzrasta liczba koniecznych do sformułowania wniosków natury przyczynowej [Bloom et al., 1990], a także wówczas, gdy przyczynowo powiązane ze sobą informacje zostały zamieszczone w tekście w dużej wobec siebie odległości, i wreszcie wtedy, gdy istotne przyczynowo wiadomości pominięto [van den Broek, 1989; 1989a; van den Broek, Thurlow, 1991]. Podobnie jak w przypadku procesu wnioskowania natury anaforycznej, pojęcia niezbędne do ustanowienia w umyśle czytelnika związków natury przyczynowej zawartych w tekście, aktywizują się w jego zasobach uwagi, gdy okażą się one niezbędne w celu przeprowadzenia tego procesu [Long, Golding, 1993]. Tak więc wnioski dotyczące relacji przyczynowych są wyprowadzane szybko podczas lektury. Zarazem badania dotyczące różnic indywidualnych w zakresie sprawności wnioskowania wykazały, że wzorce wyników uzyskiwanych w tym zakresie przez mniej sprawnych czytelników są mniej wyraźne, co sugeruje, że nie realizują oni procesów wnioskowania w sposób zautomatyzowany [Thurlow, 1991, podaję za: van den Broek, Thurlow, 1991].

Okazuje się więc, że procesy *wnioskowania anaforycznego* oraz procesy *wnioskowania przyczynowego*, opisane powyżej jako aktywizowane w sposób konieczny w celu ustanowienia spójnej umysłowej reprezentacji czytanego tekstu, realizuje się w sposób automatyczny czytania podczas lektury, ale wyłącznie w wypadku wprawnych czytelników. Z kolei badania dotyczące tzw. *wnioskowania opracowującego* ujawniły mniej jednoznaczne, a czasami wręcz sprzeczne wyniki, dotyczące aktualizowania tego rodzaju wnioskowania.

Jeden z rodzajów *wnioskowania opracowującego* określono mianem *wnioskowania instrumentalnego*. Wnioskowanie takie aktywizowane jest, na przykład, gdy w tekście mówi się o osobie, która coś pisze. W tej sytuacji poprawny okaże się wniosek mówiący, że piszący posługuje się piórem. Wyniki przeprowadzonych badań nie wskazały jednak wyraźnie na to, że ten typ wnioskowania ujawnia się w sposób rutynowy podczas lektury [Singer, 1988]. Należy też zauważyć, że pióro do pisania nie jest jedynym wnioskiem, jaki można sformułować w tej sytuacji. Do pisania można przecież używać wielu innych przedmiotów, łącznie z komputerem. Okazało się też, że czytelnik napotyka na mniejsze trudności w formułowaniu takich wniosków, które są po prostu spójne z tekstem (np. użyto pióra, długopisu, itp. do

pis 2-2009.indd 350 2010-05-27 15:22:15

pisania), niż w formułowaniu wniosków, które okazują się niezbędne, by nadać sens odczytywanemu tekstowi.

Inny rodzaj *wnioskowania opracowującego* nazwany został w literaturze *wnioskowaniem przewidującym* (ang. *forward inferences)*. Ta odmiana aktualizuje się w sytuacjach, jakich doświadcza wielu czytelników, którzy uświadamiają sobie, co może się wydarzyć w następstwie opisywanych zdarzeń. Jeśli w tekście mówi się o tym, że na stole stoi delikatna waza, to czytelnik może wyprowadzić wniosek, że waza ta może stłuc się, jeśli ktoś potrąci stół, na którym się ona znajduje. Można wskazać badania, które udowadniają, iż tego rodzaju wnioskowanie może być realizowane podczas lektury, lecz, podobnie jak to ma miejsce z wnioskowaniem natury instrumentalnej, jedynie wówczas, gdy tekst w dostatecznie jasny sposób wyznacza oczekiwania czytelnika [np. Duffy et al., 1986].

W efekcie uzyskanych wyników badań, analitycy procesów wnioskowania są coraz bardziej zgodni odnośnie do tego, że podczas lektury wnioski formułuje się automatycznie [McKonn, Ratcliff, 1992]. Jednakże, w zgodzie z tym poglądem, jako powstające w sposób zautomatyzowany postrzegane są tylko te wnioski, które okażą się niezbędne do ustanowienia koherencji umysłowej reprezentacji czytanego tekstu. Powyżej zaprezentowane rozróżnienie pomiędzy procesami wnioskowania (i w jego efekcie – wnioskami) aktualizowanymi w celu zrozumienia tekstu, a procesami *wnioskowania opracowującego,* (ang. *working inferences*) służącymi jedynie do lepszego umysłowego opracowania zawartych w tekście informacji, ma pewne znaczenie dla dydaktyki procesów rozumienia tekstu. Dzieje się tak, ponieważ w celu wykreowania spójnej, umysłowej reprezentacji czytanego tekstu, inaczej mówiąc, w celu poprawnego zrozumienia jego treści, czytelnik musi zaktywizować wymagane w tym celu procesy wnioskowania. Rozwijanie zatem zdolności czytelników do automatycznego kreowania takich procesów zwiększa prawdopodobieństwo pełnego, poprawnego zrozumienia czytanego tekstu. Zważywszy jednak, że wyniki prowadzonych badań popierają jedynie minimalistyczny pogląd na temat automatyzacji procesu generowania wniosków, można przypuszczać, że wnioski opracowujące informacje zawarte w tekście nie są konstruowane przez czytelników w sposób zautomatyzowany.

Należy też zauważyć, iż w przeważającej większości prowadzonych dotychczas badań analizowano sposoby aktywizowania procesów wnioskowania w dużych grupach badanych osób. Osoby te różniły się w zakresie czytelniczych motywacji oraz zdolności radzenia sobie z tekstem. Stosunkowo niewielką ilość badań poświęcono różnicom indywidualnym w zakresie sprawności generowania wniosków [np. George, Mannes, Hoffman, 1997]. Tymczasem, informacje dotyczące indywidualnych sposobów formułowania wniosków czytania podczas lektury można łatwo zagubić, jeśli okaże się, że tylko małe podgrupy badanych osób prezentują indywidualny styl w tym zakresie. Niektórzy badacze sugerują także, że dobrze czytający i zarazem poprawnie rozumiejący tekst odbiorcy potrafią również generować w sposób zautomatyzowany wnioski opracowujące informacje zawarte w czytanym tekście. Co więcej, cytowane wcześniej badania wykazały, że pewne wnioski mogą zostać sformułowane jedynie wówczas, gdy zaprezentowane badanym materiały tekstowe wskazują wyraźnie na charakter tych wniosków [Duffy et al., 1986]. A zatem wyniki

pis 2-2009.indd 351 2010-05-27 15:22:15

badań wskazywać mogą na fakt, że procesy *wnioskowania opracowującego* zależą od różnic indywidualnych w zakresie motywacji czytelniczych, zasobów podstawowej wiedzy czytelnika oraz zasobów jego uwagi.

Rozważmy także pewne intuicyjne odczucia, jakie pojawiają się odnośnie do tego, że jednak pewne wnioski opracowujące mogą być formowane szybko i poza świadomą kontrolą czytelnika. Collins, Brown i Larkin [Collins, Brown, Larkin, 1980; podaję za: Oakhill, Yuill, 1996] zaprezentowali osobom badanym przykład złożony z następujących zdań: „Położył 5 dolarów na oknie. Ona próbowała dać mu $ 2.50, lecz on odmówił ich przyjęcia. Gdy więc weszli do sklepu, ona kupiła mu torebkę popcornu", a następnie poprosili badanych, ażeby poddali analizie zaprezentowane im zdania, robiąc sobie przerwę po odczytaniu każdego i zastanawiając się nad tym, jakie znaczenia one przekazują i w jaki sposób każde z nich zintegrowane zostało z innymi.

Większość badanych osób poinformowała, że po odczytaniu pierwszego, zaprezentowanego im zdania, nasunął im się wniosek mówiący, że realizowana jest jakaś transakcja pieniężna. Sformułowali ten wniosek bez żadnego wysiłku ze strony swej świadomości. Po odczytaniu im drugiego zdania badani stwierdzili, że nadal sądzą, iż mówi się o transakcji, zarazem jednak przeprowadzili też wnioskowanie natury opracowującej informacje, które umożliwiło im nadanie nowego sensu przedstawionemu tekstowi. Po odczytaniu ostatniego zdania opowiadania większość badanych doświadczyła nagłej zmiany w sposobie interpretowania drugiego zdania z przedstawionego im zestawu. Stało się tak dlatego, że nowa informacja, dostarczona przez trzecie zdanie, zmusiła ich do przeformułowania poprzednich pomysłów, które dzięki temu okazały się znacznie bardziej spójne z pozostałą częścią tekstu. Towarzyszące formułowaniu takiego wniosku odczucie typu „aha!", jest tak zautomatyzowane, że wydaje się ono trudne do stłumienia, podobnie jak niełatwo stłumić unikanie myślenia o treści pojęcia tego wyrazu, który aktualnie wymawiamy.

W efekcie dotychczas zaprezentowanych rozważań można stwierdzić, że należałoby poddać dalszej dyskusji kilka kwestii dotyczących tego, czy wnioskowanie, aktualizowane w czasie czytania tekstu, realizowane jest zawsze w sposób zautomatyzowany, a mianowicie: a) czy zaktualizowanie procesu wnioskowania konieczne jest do ustanowienia koherencji (spójnego charakteru) czytanego tekstu?; b) czy tekst „zmusza" czytelnika w jakiś wyraźny sposób do sformułowania wniosków?; c) czy czytelnik dysponuje odpowiednią i dostatecznie gotową wiedzą, umożliwiającą mu przeprowadzenie procesu wnioskowania?; d) czy czytelnik jest dostatecznie zmotywowany do zrozumienia tekstu i czy posiada odpowiednie standardy spójności czytanego tekstu?

Z całą pewnością wiadomo natomiast, że jeśli czytelnik dokona automatyzacji w zakresie określonej sprawności czytania, to równocześnie wzrosną jego zdolności do operowania większą ilością informacji podczas lektury lub też możliwości zaktualizowania równolegle przebiegających procesów przetwarzania informacji zawartych w tekście. Obydwie zwiększają prawdopodobieństwo pełnego zrozumienia czytanego tekstu.

pis 2-2009.indd 352 2010-05-27 15:22:15

W kontekście przedstawionych rozważań wyłania się pytanie natury dydaktycznej: w jaki sposób możemy doskonalić sprawności czytelnika w zakresie automatyzowania procesu generowania wniosków?

Implikacje dydaktyczne

Jak już wspomniano, sprawność wnioskowania obejmować ma dwa aspekty: a) rozeznanie, kiedy należy zainicjować generowanie wniosków, oraz b) proces generowania aktualnych wniosków. Wydaje się, że opracowanie charakterystyki biegłego czytelnika może ułatwić formułowanie implikacji istotnych dla obydwu wymienionych aspektów wnioskowania. Formułując taką charakterystykę, należałoby stwierdzić, że: po pierwsze, można zauważyć, iż sprawni czytelnicy formułują sobie jako cel zrozumienie tekstu, czyli skonstruowanie spójnej, umysłowej reprezentacji czytanego tekstu. Ponadto wytwarzają oni pewną liczbę automatycznie wyprowadzonych wniosków, które pomagają im zintegrować aktualnie napływające informacje z tymi, które przeczytali wcześniej. Jeśli integrowanie informacji zawartych w tekście sprawia czytelnikom trudności, to przeznaczają oni pewien czas na opracowanie trudnych dla nich informacji zawartych w tekście za pomocą *wnioskowania opracowującego*.

Polecenie czytelnikowi sformułowania sobie stosownej instrukcji podczas lektury daje nam pewność, że uświadomi on sobie ten fakt, że poszczególne paragrafy tekstu pomyślane są w taki sposób, by zachodziły pomiędzy nimi pewne związki, i że zadanie czytelnika stanowi wykrycie tego, w jaki sposób paragrafy tekstu pasują do siebie. Jednym ze sposobów wspomagania czytelników w realizowaniu tego typu zadań jest uświadomienie im, że autor tekstu stał również w obliczu pewnego zadania, którym było takie sformułowanie pisanego tekstu, aby jego zrozumienie, wymagające łączenia w sensowną całość fragmentów informacji w nim zawartych, nie sprawiało czytelnikom nadmiernych trudności. Dyskusja na temat czytanego tekstu podjęta w klasie może odsłonić to, czy uczniowie uświadomili sobie ideę ogólną, sformułowaną przez autora tekstu oraz czy zorientowali się, w jaki sposób różne partie tekstu przynależą do tej głównej idei. Poprzez ocenę tego, na ile poprawnie autorzy tekstów realizują tego typu zadanie, uczniowie mogą analizować swoje własne trudności pojawiające się podczas lektury.

Okazało się również, że biegle czytający dysponują pewnymi strategiami i kryteriami ulepszania spójności tekstu, takimi jak: ponowne odczytywanie trudnych fragmentów, wielokrotne zaglądanie do tekstu w celu zyskania większej ilości informacji, formułowanie takich wyjaśnień, które nadają sens fragmentom odczytanym. Są to wszystko umiejętności wyuczone. Ważne jest więc prezentowanie uczniom instrukcji dotyczących stosowania tego rodzaju strategii w opracowywaniu informacji zawartych w tekście [Irwin, Lupker, 1983]. Uczniowie powinni także wyuczyć się przejawiania pewnego konserwatyzmu w stosowaniu określonych strategii pracy z tekstem, choćby dlatego, że nie wszystkie relewantne informacje potrzebne są do budowania koherencji tekstu. Przydają się one za to do budowania umysłowej reprezentacji tego tekstu. Często tym, czego potrzebują czytelnicy, okazuje się

pis 2-2009.indd 353 2010-05-27 15:22:16

umiejętność zintegrowania nowej informacji zawartej w tekście z całą lekturą [van den Broek, Risden, Husebye-Hartman, 1995], a także świadomości tego, iż trudne części tekstu mogą niekiedy stać się bardziej zrozumiałe po prostu po przeczytaniu fragmentów dalszych. Instrukcje kierowane do czytelników, dotyczące stosowania tego rodzaju strategii, powinny koncentrować się na sposobach rozpoznawania tego, kiedy należy stosować określoną strategię (bo może to zwiększyć prawdopodobieństwo sukcesu), a kiedy nie jest to efektywne.

Biegle czytający mogą realizować wnioskowanie w sposób zautomatyzowany jedynie wówczas, gdy potrafią ostrożnie korzystać z zasobów swojej uwagi. Muszą oni w tym celu umiejętnie wybierać z lektury najważniejsze informacje. Badania wskazują na kilka sposobów koncentracji na tym zagadnieniu, jakie stosują najczęściej sprawni czytelnicy. Jeden z nich polega na śledzeniu rozwoju najważniejszego tematu prezentowanego w tekście oraz na kierowaniu uwagi na każdą nową informację odnoszącą się w sposób bezpośredni lub anaforyczny do głównego tematu. Taka strategia nazywana jest *strategią „graniczną"* (ang. *leading edge strategy)* i pozostaje w zgodzie z wynikami badań dotyczących automatycznego charakteru wnioskowania anaforycznego [Kintsch, van Dijk, 1978]. Inny sposób koncentrowania uwagi polega na śledzeniu rozwoju tej informacji tekstowej, która odgrywa ważną, przyczynową rolę w tekście. Ta czynność może obejmować analizę celów i motywów formułowanych przez postacie zaprezentowane w tekście lub też obserwowanie akcji, która już się ujawniła, lecz nie odsłoniła jeszcze żadnych konsekwencji. Taka strategia nazywana jest *strategią aktualnego stanu* (ang. *current state strategy)*. Tłumaczy ona rolę wnioskowania natury przyczynowej w ramach badań dotyczących procesów zautomatyzowanych [Fechter, Bloom, 1988]. Polecenie formułowania sobie stosownych instrukcji, dotyczących sposobu opracowywania informacji zawartych w tekście, powinno zachęcać czytelników do sięgania po takie sposoby opracowywania tekstu, jak: formułowanie pytań dotyczących wspólnych referentów (np. „czym potrząsał Tomasz?"), relacji przyczynowych zawartych w tekście (np. „dlaczego Tomasz potrząsał skarbonką?"), a także prawdopodobnych przyczyn i konsekwencji działań (np. „dlaczego myślisz, że Tomasz zrobi to teraz?"). Jednakże dla biegle czytających osób tego rodzaju pytania mogą okazać się zbyt proste, aby je zainteresowały. Tacy czytelnicy dokonują zazwyczaj podobnych wnioskowań w sposób zautomatyzowany. Pytania dotyczące wniosków natury opracowującej mogłyby zmienić tok ich myślenia i skierować uwagę w stronę informacji niewynikających bezpośrednio z tekstu (np. „Jak czuje się Tomasz?").

Podsumowując zaprezentowane w artykule rozważania można stwierdzić, że sprawni czytelnicy mogą – i często to czynią – formułować wnioski podczas lektury w sposób zautomatyzowany. Aby się tak stało, muszą być jednak zmotywowani do budowania koherentnych, umysłowych reprezentacji informacji zawartych w tekście, muszą też dysponować dostatecznie rozległą wiedzą podstawową w celu zaktywizowania wspomnianych procesów wnioskowania oraz wynikających z nich wniosków. W miarę jak początkujący czytelnicy rozwijają zdolność do automatyzowania podstawowych sprawności dotyczących czytania (takich jak dekodowanie liter i słów), rozszerzają oni zarazem swoje możliwości formułowania nowego zakresu wniosków, wymaganych do zrozumienia lektury. Natomiast wtedy, gdy czytelnicy

pis 2-2009.indd 354 2010-05-27 15:22:16

potrafią już dokonywać podobnych operacji, zyskują pewne zasoby uwagi przydatne im do aktywizowania procesu wnioskowania opracowującego informacje zawarte w tekście, co poszerza ich doświadczenia oraz sprawności czytelnicze.

Bibliografia

Bloom, C.P. et al. [1990], *An on-line assessment of causal reasoning during comprehension*, „Memory & Cognition”, 18, p. 65-71.

Cirilio, R.K. [1981], *Referential coherence and text structure in story comprehension*, „Journal of verbal Learning and Verbal Behavior”, 20, p. 358-367.

Clark, H.H. [1974], *Semantics and comprehension*, [w:] Sebeok, T.A. [ed.], *Current trends in linguistics: Linguistics and adjacent arts and sciences*, Vol. 12, The Hague: Mouton, p. 1291-1428.

Dell, G.S., McKoon, G. Ratcliff, R. [1983], *The activation of antecedent information during the processing of anaphoric reference in reading*, „Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior”, 22, p. 121-132.

Duffy, G.G. et al. [1986], *The relationship between explicit verbal explanations during reading skill instruction and student awareness and achievement: A study of reading teacher effects*, „Reading Research Quarterly”, 21 (3), p. 237-252.

Flechner, C.R., Bloom, C.P. [1988], *Causal reasoning in the comprehension of simple narrative texts*, „Journal of Memory and Language“, 19, p. 70-80.

George, St., Mannes, M., Hoffman, J.E. [1997], *Individual differences in inference generation: AnERP analysis*, „Journal”

Graesser, A.C., Clark, L.C. [1985], *Structures and procedures of implicit knowledge*, Norwood, NJ.

Graesser, A.C., Kreuz, R.J. [1993], *A theory of inference generation during text comprehension*, „Discourse Processes”,16, p. 145-160.

Holliday, M.A.K., Hasan, R. [1979], *Cohesion in English*, London.

Irwin D.I., Lupker, S.J. [1983], *Semantic priming of pictures and words: A levels of processing approach*, „Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior”, 22, p. 45-60.

Just M.A., Carpenter, P.A. [1987], *The psychology of reading and language comprehension*, Boston.

Just, M.A., Carpenter, P.A. [1992], *A capacity theory of comprehension: Individual differences in working memory*, „Psychological Review”, 99, p. 122-149.

Kliś. M. [1999], *Znaczenie wnioskowania w procesie rozumienia tekstu*, [w:] „Psychologia Wychowawcza”, nr 2, s. 97-107.

Kliś, M. [2001], *Alternatywne teorie rozumowania dedukcyjnego*, „Edukacja Filozoficzna”, 31, s. 278-301.

Kliś [2006], *Wspólne elementy poznawcze myślowego oraz językowego przetwarzania informacji*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 41, s. 41-56.

Kintsch, W., van Dijk, T.A. [1978], *Towards a model of discourse comprehension and production*, „Psychological Review”, 85, p. 363-394.

Lesgold, A.M., Roth, S., Curtis, M. [1979], *Foregrounding Effects on Discourse Comprehension*, „Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior”, 18, p. 291-308.

pis 2-2009.indd 355 2010-05-27 15:22:16

Long, D.L. Golding, J.M. [1993], *Superordinate goal inferences: are they automatically generated during reading?*, „Discourse Processes”, 16, p. 55-73.

McDaniel, M.A., Schmalhofer, F., Keeffe, D. [2001], *What is minimal about predictive inferences?*, „Psychonomic Bulletin and Review”, 8, p. 840-846.

Mc Koon, G., Ratcliff, R. [1992], *Inference during reading*, „Psychological Review”, 99, p. 440-466.

Morris, D., Bransford, J.D. [1982], *Effective elaboration and inferential reasoning*, „Memory & Cognition”, 10, p. 188-193.

Oakhill, J., Yuill, N. [1996], *Higher order factors in comprehension disability: processes and remediation*, [w:] Cornoldi, C., Oakhill, J. [ed.], *Reading comprehension difficulties. Processes and intervention*, Mahwah, New Jersey.

Singer, M. [1980], *The role of case-filling inferences in the coherence of brief passages*, „Discourse Processes”, 3, p. 185-201.

Schmalhofer, F., McDaniel, M.A., Keeffe, D. [2002], *A unified model for predictive and bridging inferences*, „Discourse Processes”, 33 (2), p. 105-132.

van den Broek, P.W. [1989], *Causal reasoning and inference making in judging the importance of story statements*, „Child Development”, 60, p. 289-297.

van den Broek, P.W. [1989a], *The effects of causal structure on the comprehension of narratives: Implications for education*, „Reading Psychology: An International Quarterly”, 10, p. 19-44.

van den Broek, P.W., Risden, K., Husebey-Hartman, E. [1995], *The role of readers' standards for coherence in the generation of inferences during reading*, [w:] *Sources of Coherence in Text Comprehension.* Lorch Jr. R.F., O'Brien, E.J. [eds.], Hillsdale, NJ, p. 353-373.

pis 2-2009.indd 356 2010-05-27 15:22:16

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Jelena Boczarowa

TWÓRCZO UTALENTOWANA JEDNOSTKA – CEL DZIAŁALNOŚCI LICEUM DLA DZIECI UZDOLNIONYCH W DONIECKU

Od zarania dziejów ludzkości wiadomo, że bez ujawnienia talentów każdego człowieka osiągnięcie progresu całego społeczeństwa jest niemożliwe. Szczególna rola w procesie poszukiwania nowoczesnych technologii, wiedzy i teorii należy do tej części społeczeństwa, którą określa się jako elitę intelektualną.

1 września 1990 roku zostało otwarte pierwsze na Ukrainie liceum dla dzieci uzdolnionych, działające w strukturach Narodowego Uniwersytetu Donieckiego. Było to znaczące wydarzenie dla całego kraju. Liceum powołano w celu poszukiwania młodzieży, która w przyszłości będzie tworzyć naukową elitę narodową. Na czele szkoły stanął doktor nauk pedagogicznych, profesor Walentin Ałfimow.

Liceum to już zdobyło szeroki rozgłos w całym kraju. Utworzono je w czasie, gdy społeczeństwo odczuwało istotne braki w zasobach intelektualnych, a także – gdy nie istniały żadne programy skierowane na rozwój talentów uzdolnionej młodzieży – przyszłych twórców najnowszych technologii, poszukiwaczy nowej wiedzy.

Liceum przy Narodowym Uniwersytecie Donieckim jest ważną częścią projektu edukacyjno-wychowawczego „Liceum-Uniwersytet". Instytucje te, będąc każda z osobna jednostkami prawnie i finansowo samodzielnymi, zjednoczyły swoje wysiłki w celu realizacji zadania formowania jednostki twórczej. Uniwersytet przekazał szkole pomieszczenia, wyposażenie pracowni, sale sportowe, przeznaczył pieniądze na płace dla wykładowców pracujących z licealistami oraz środki na utrzymanie budynku. Rada Naukowa uczelni, biorąc pod uwagę rolę i miejsce liceum w formowaniu jednostki, podjęła zarazem decyzję o stworzeniu Katedry Pedagogiki i Psychologii Twórczości. Statut liceum przewiduje posady docenta i profesora, które zostaną wprowadzone na podstawie odrębnych uchwał. W ten sposób utworzona szkoła, będąca integralną częścią struktur uniwersyteckich (zgodnie ze statutem liceum porównuje się do jednostki wydziału), stanowi edukacyjne, naukowe, wy-

pis 2-2009.indd 357 2010-05-27 15:22:16

chowawcze i metodyczne centrum formowania twórczej osobowości uczniów klas starszych.

Liceum stało się pierwszą na Ukrainie strukturalną jednostką uczelni wyższej, jako pierwsze też w regionie donieckim zaczęło nauczanie wszystkich przedmiotów w języku państwowym (do 1991 roku, tj. do czasu odzyskania niepodległości przez Ukrainę, nauczanie w szkołach we wschodniej części kraju odbywało się prawie wyłącznie w języku rosyjskim. Taki stan rzeczy był możliwy ze względu na specyfikę regionu – obwód doniecki zamieszkują przedstawiciele ponad stu narodowości, dla których język rosyjski stał się językiem ojczystym). W ten sposób, liceum pełniło rolę swoistego centrum odrodzenia języka i kultury ukraińskiej we wschodniej części Ukrainy.

Działalność szkoły wiąże się z realizacją zamówienia uniwersytetu na przygotowanie przyszłych studentów wydziałów matematycznego, fizycznego, chemicznego, historycznego i filologicznego. Znaczną liczbę studentów tych kierunków stanowią bowiem absolwenci liceum, dla których są opracowywane specjalne programy szkolne. Współpraca obu jednostek pozwoliła ujawnić rezerwy systemu edukacji zarówno stopnia licealnego, jak i wyższego. Właśnie na styku różnych poziomów szkolnictwa szczególnie wyraźnie przejawiają się główne braki w przygotowaniu uczniów klas starszych. Aby je usunąć, poszczególne wydziały uniwersytetu opracowały całościowe programy przygotowania specjalistów, począwszy od nauczania licealnego. Programy te obejmują zarówno sam proces edukacji, jak i przedsięwzięcia wychowawcze, co czyni je całościowymi i wielostronnymi. Ukierunkowane są przy tym na pracę z dziećmi uzdolnionymi, a ich głównym celem jest zapobieganie dublowaniu treści nauczania młodzieży w liceum podczas kontynuacji jej edukacji w placówce kształcenia wyższego. Wszyscy absolwenci liceum w trakcie nauczania uniwersyteckiego mają możliwość studiowania w indywidualnym trybie, w specjalnie dla nich utworzonych grupach, mogą również zdawać egzaminy eksternistycznie z wybranych przedmiotów.

Jeszcze podczas nauki w liceum uczniowie starszych klas otrzymują wiedzę dotyczącą wymagań, stawianych wobec przyszłych studentów, zyskują też rozległe możliwości przystosowania się do życia studenckiego; innymi słowy – licealista zdobywa umiejętności niezbędne do pełnowartościowego wykonywania przyszłych obowiązków studenta. Taką wiedzę licealiści otrzymują, uczęszczając na kurs „Przystąpienie do zawodu" prowadzony przez wykładowców uniwersyteckich.

Ważnym etapem w działalności liceum i uniwersytetu było tworzenie szeregu zasad współpracy obydwu placówek. Pierwszą z nich stała się zasada realizacji zamówienia uniwersytetu na przygotowanie przyszłych studentów. Uczelnia każdego roku wyznacza plan rekrutacji licealistów na różne wydziały. Drugą zasadą jest prowadzona przez szkołę wyższą kontrola przygotowania licealistów do działalności naukowo-praktycznej. Nabór do liceum przeprowadza komisja rekrutacyjna uniwersytetu. Następnie, co semestr, przeprowadza się testy kontrolne z wybranych przedmiotów, w ten sposób ujawniając poziom i jakość przygotowania licealistów. Komisja uniwersytecka przeprowadza również egzaminy promujące uczniów do kolejnych klas liceum. Trzecią zasadę stanowi obowiązkowy udział kadry profesorsko-wykładowczej uniwersytetu w życiu liceum. W szkole pracuje ponad 100 profe-

pis 2-2009.indd 358 2010-05-27 15:22:16

sorów i docentów uniwersytetu, prowadząc zarówno pojedyncze wykłady, jak i całe kursy, formując umiejętności przyszłych studentów niezbędne w poszczególnych specjalnościach, kierując różnymi sekcjami w licealnym kole naukowym, na czele którego stoi prorektor uniwersytetu do spraw nauki. Czwartą zasadą jest z kolei udział pedagogów licealnych w pracy uniwersytetu. Dyrektor oraz nauczyciele stale biorą udział w posiedzeniach uczelnianej Rady Naukowej, rektoratu i dziekanatów wydziałów.

Współpraca liceum i uniwersytetu ma zarówno wymiar pedagogiczny, jak i społeczny. Aspekt społeczny ukierunkowany jest na to, żeby każde nowe pokolenie studentów – absolwentów liceum poznało doświadczenia z badań i najważniejsze światopoglądowe oraz moralne wartości społeczeństwa. Liceum, przekazując dziedzictwo duchowych wartości szkole wyższej, przyczynia się do tego, że również ona może je następnie wpajać nowym pokoleniom inteligencji.

W ciągu 18 lat działalności liceum ukończyły około dwa tysiące uzdolnionych uczniów klas starszych obwodu donieckiego. Nie istnieje taka gmina czy miasto, z których uzdolniona młodzież nie kształciłaby się w tej szkole. Pobierają tu nauki laureaci różnych edukacyjnych nagród oraz zwycięzcy olimpiad i konkursów. Liceum szczyci się swoimi uczniami, którzy niejednokrotnie wygrywali olimpiady i konkursy międzynarodowe.

Nie sposób wymienić wszystkich osiągnięć liceum – w pewnym momencie stały się one po prostu codziennością, tradycją, którą docenia się nie tylko na Ukrainie. W 1997 roku fundacja George'a Sorosa uznała szkołę w Doniecku za jedną z najlepszych placówek oświatowych na Ukrainie i wspomogła jej działalność znaczną dotacją finansową. Absolwenci szkoły przechodzą rozmaite konkursy i kształcą się zarówno na Narodowym Uniwersytecie Donieckim, jak i na innych prestiżowych uczelniach Ukrainy, Rosji, USA czy Szwecji.

Donieckie kuratorium oświaty stara się stworzyć najlepsze warunki dla efektywnej pracy liceum. Wszyscy pracownicy szkoły otrzymują specjalny dodatek do pensji w wymiarze 30%, ufundowany przez administrację obwodu, pensum pedagogiczne składa się z piętnastu godzin tygodniowo i trzech godzin pracy naukowo-badawczej. W porównaniu z innymi szkołami ogólnokształcącymi kadra pedagogiczna liceum jest też znacznie większa, co wiąże się ze specyfiką jego działalności. Liceum ma etaty wicedyrektora do spraw działalności naukowo-metodycznej, psychologa, kierownika gabinetu metodyki oraz zwolnionych z innych obowiązków wychowawców klas. Wszystko to wpływa na rozwój koncepcji liceum jako centrum przygotowywania młodzieży szkolnej do działalności naukowo-praktycznej.

Obecnie żadna uczelnia wyższa nie przygotowuje pedagogów licealnych. W większości wypadków pracę tę wykonuje samo liceum. Wiadomo, że twórcę może wychować tylko inny twórca. Działalność naukowa wymaga wykształcenia mistrza pracy naukowo-pedagogicznej. Pedagog w liceum powinien posiadać wiedzę o metodach badań naukowych i umieć tę wiedzę przekazać swoim wychowankom. Jakość jego rzemiosła pedagogicznego zależy przy tym od dwóch czynników – własnych osiągnięć naukowych i umiejętności organizacyjnych korygujących proces wychowania licealistów, tj. codziennej pracy z uczniami potwierdzonej własnym przykładem.

pis 2-2009.indd 359 2010-05-27 15:22:16

Stopniowo w liceum odbywa się naturalny proces wymiany kadry pedagogicznej. Doświadczonych pedagogów zastępują ci, którzy jeszcze niedawno sami pobierali naukę w szkole. W celu wsparcia wysiłków grona pedagogicznego, donieckie kuratorium oświaty wspólnie z Instytutem Kształcenia Podyplomowego opracowały specjalny program rozwoju działalności pedagogicznej niezbędny w pracy z dziećmi uzdolnionymi.

Obecnie liceum jest ogólnokształcącą placówką szkolno-wychowawczą, do której uczęszczają utalentowane dzieci z całego obwodu donieckiego. Czas kształcenia trwa tutaj dwa lata, na dwóch poziomach uczą się uczniowie klas 10-11. Ogółem do szkoły uczęszcza 270 uczniów.

Paradygmat pedagogiczny, który leży u podstaw istnienia liceum, ukierunkowany jest na stworzenie warunków samorealizacji jednostki w różnych rodzajach działalności. Szkoła stanowi również laboratorium eksperymentalno-badawcze, wprowadzające nowe treści edukacyjne do programu nauczania z dziedziny matematyki, fizyki, chemii, biologii, historii oraz filologii (ukraińskiej, rosyjskiej, nowogreckiej). Właśnie w tych kierunkach rozwijają swoje zdolności jej uczniowie.

Począwszy od dnia założenia, liceum stale doskonali system wyszukiwania wśród utalentowanych uczniów starszych klas kandydatów do nauki w tej placówce. Poszukiwania prowadzone są w całym obwodzie donieckim. Na etapie konkursowego naboru nie bada się wszystkich cech kandydata, lecz tylko takie, które pomagają ustalić, czy konkretny uczeń ma predyspozycje do prowadzenia badań naukowych. Właśnie dlatego władze liceum nie prowadzą konkursu świadectw, ale zwracają uwagę na potencjał intelektualny uczniów. Największe znaczenie ma zatem nie opanowanie programu szkolnego, nawet nie wiedza, która przecież nie jest wskaźnikiem jednostki twórczej, lecz jedynie podstawą jej rozwoju. Człowiek może być erudytą, nie będąc jednocześnie twórcą zdolnym stworzyć nową, oryginalną ideę, nowy produkt, nową wiedzę. Będzie w stanie osiągnąć to jedynie osoba, której wysoki poziom rozwoju intelektualnego uzupełniają rozwinięte cechy twórcze. Ogólny rozwój intelektualny świadczy o samodzielności myślenia, indywidualności, wnikliwości i głębi umysłu. Nieodłącznymi cechami jednostki utalentowanej pozostają również: jej krytyczność, elastyczność umysłu, zdolność do uogólniania, możliwości szybkiego i trwałego opanowania rozmaitych informacji, umiejętność posługiwania się niezbędnymi dla badacza sposobami oraz zasobami działalności umysłowej (analiza, synteza, porównanie, uogólnienie, systematyzacja, klasyfikacja). Osoba twórcza posiada również intuicję, fantazję twórczą, oryginalność, a także zdolność myślenia skojarzeniowego.

Podczas rekrutacji uczniów zwraca się uwagę właśnie na poziom wymienionych cech charakteryzujących jednostkę twórczą. Dalsza praca nad ich ogólnymi zdolnościami umysłowymi i cechami twórczymi daje możliwość ich dalszego rozwoju i wyprowadzenia na wyższy poziom. W wydobyciu wspomnianych cech pomagają zawarte w programach szkolnych testy na inteligencję czy też rozwiązywanie odpowiednich zadań.

Oczywiście, nie wszyscy uczniowie spełniają kryterium młodzieży twórczo uzdolnionej. Według psychologów twórczo utalentowane dzieci stanowią około

pis 2-2009.indd 360 2010-05-27 15:22:16

2-5% całej populacji ludności. W związku z tym na szczególną uwagę zasługuje koncepcja wyszukiwania takich uczniów, opracowana w liceum w Doniecku.

Bez egzaminów wstępnych do liceum przyjmowana jest młodzież, która w momencie zakończenia nauki w ostatniej klasie może pochwalić się osiągnięciami twórczymi – wydaną książką, zwycięstwem w olimpiadzie ogólnokrajowej lub obwodowej. Każdego roku liceum przyjmuje 5-6 takich osób. Jednak praca z grupą składającą się z kilku uczniów nie opłaca się z finansowego punktu widzenia, w związku z tym do liceum rekrutowane są również inne osoby mające intelektualny i twórczy potencjał. Do konkursu stają uczniowie posiadający wysoki poziom rozwoju umysłowego, a przede wszystkim – chęci poznawcze. W związku z tym w liceum uczą się trzy grupy licealistów, z których każda ma odrębną formę organizacji edukacji. Na pierwszą składają się uczniowie posiadający znaczne sukcesy, np. zwycięzcy i zdobywcy nagród na różnych olimpiadach (nie niżej niż na poziomie obwodowym) i wymagający szczególnej uwagi w trakcie edukacji. Do drugiej grupy jest kierowana młodzież wyróżniająca się oryginalnym sposobem myślenia i bogatą fantazją twórczą. Trzecia grupa licealistów to osoby o potencjalnych możliwościach twórczego rozwoju. Ta ostatnia, najliczniejsza grupa wymaga jednocześnie szczególnych umiejętności kadry pedagogicznej, potrafiącej wychować jednostkę twórczą. Każda z tych grup pracuje według odrębnego programu szkolnego i osiąga odpowiednie rezultaty. W ten sposób szkoła zapewnia możliwość wykształcenia przyszłych twórców, intelektualistów i krytyków.

Cały okres edukacji w liceum dzieli się na dwie części: etap adaptacji i etap twórczości licealnej. Ogólnie rzecz biorąc, teoria dydaktyczna liceum skierowana została na dezadaptację od nauki w szkole średniej i jednocześnie – adaptację do nauki w szkole wyższej.

Etap adaptacyjny stwarza każdemu licealiście warunki do twórczego samookreślenia się. Od początku nauki młodzi ludzie mają możliwość zaznajomienia się z uniwersytetem, zapisania się do biblioteki. Przydzielani są do katedr, trafiają pod opiekę kierowników naukowych, spotykają się ze studentami i przedstawicielami inteligencji.

Szkolny proces edukacyjny jest skierowany na utrwalanie wcześniej otrzymanej wiedzy, ćwiczenie umiejętności notowania, udział w seminariach, zajęciach laboratoryjno-praktycznych, pisanie referatów oraz opanowywanie metod badań. Na etapie adaptacji dla każdego ucznia opracowuje się indywidualny program rozwoju i samorozwoju. W programie tym zawarte zostały porady dla uczniów, rodziców, pedagogów czy innych uczestników procesu wychowywania licealisty. Program opracowywano według 28 parametrów, niezbędnych dla rozwoju osobowości przyszłego pracownika naukowego. Wśród nich brane są pod uwagę: predyspozycje ogólne, wyniki diagnostyki rozwoju jednostki twórczej, opinie pedagogów, rodziców, autocharakterystyka, osiągnięcia twórcze, rezultaty testów na inteligencję, wiedza z poszczególnych przedmiotów, zainteresowania. Jest tu także zawarta informacja o działalności pozaklasowej, udział w organach samorządów uczniowskich, w przedsięwzięciach ogólnoszkolnych, a także zalecenia organizacji uczniowskich, rodzicielskich, pedagogicznych i opinia całościowa.

pis 2-2009.indd 361 2010-05-27 15:22:16

Do opracowania programów rozwoju i samorozwoju indywidualnego wykorzystuje się orientacyjną podstawę wyboru sposobów rozwoju tych lub innych cech, które stanowią fundamenty modelu jednostki twórczej. Programy są systematycznie uzupełniane z uwzględnieniem zmian zachodzących u licealistów. Opracowania te dają możliwość rzeczywistej indywidualizacji procesu szkolno-wychowawczego, z uwzględnieniem różnych aspektów życia każdego ucznia. Dzięki temu wielu licealistów może uczyć się według indywidualnych rozkładów zajęć, samodzielnie poznając wybrane przedmioty.

Etap twórczości licealnej cechuje zrozumienie przez każdego ucznia istoty badania naukowego. Proces edukacyjny ukierunkowany jest na naukę z wykorzystaniem metod badań naukowych, dających się zastosować w działalności praktycznej. Szczególną rolę w tym zakresie ogrywa plan szkoły. Odzwierciedla on specyfikę liceum w przygotowaniu uczniów do działalności naukowo-praktycznej, a także ukazuje jedność rozwoju i samorozwoju jednostki twórczej.

Etap twórczości licealnej stanowi przedpole nauki. Przybiera on na sile właśnie w liceum, a następnie jest kontynuowany na uczelni wyższej, w placówce badawczej. Przygotowanie młodzieży do działalności naukowo-praktycznej wymaga odpowiednich warunków, np. stworzenia przestrzeni potrzebnej do pracy naukowej. Taka praca, trwająca zarówno w szkole, jak i poza nią, przewiduje konieczność korzystania z biblioteki, możliwość spotykania się ze specjalistami. Szczególną rolę w przygotowaniu do działalności naukowo-praktycznej odgrywa licealne koło naukowe (LKN). Analizie osiągnięć licealistów służą natomiast przeprowadzane co roku konferencje naukowo-praktyczne, umożliwiające wdrożenie do twórczości naukowej wielu uczniów. Liceum troszczy się o to, by jego wychowankowie mogli brać udział w różnych olimpiadach, konkursach, pozwalających rozwijać ich zdolności badawcze.

W praktyce liceum donieckie jest wielostronną placówką oświatową składającą się z kilku działów: analitycznego (zbiera i opracowuje informacje niezbędne do podjęcia różnych decyzji pedagogicznych dotyczących rozwoju zdolności badawczych i wychowania twórczej jednostki); edukacyjnego (przekazuje licealistom głęboką wiedzę, formuje podejście naukowe, rozwija potencjał intelektualny); wychowawczego (ukierunkowany na wychowanie w duchu inteligencji); medyczno-psychologicznego (zabezpiecza psychofizyczny rozwój licealistów); naukowego (organizuje pracę badawczą licealistów i pedagogów); metodycznego (sprzyja tej działalności); administracyjno-gospodarczego (stwarza warunki dla realizacji wyzwań stojących przed liceum). Wszystkie te centra ściśle współpracują, dzięki czemu działalność liceum przynosi dobre rezultaty.

pis 2-2009.indd 362 2010-05-27 15:22:16

Bibliografia

1. W. M. Ałfimow, *Centr pidhotowky do naukowo-praktycznoj dijalnosti*, „Ridna Szkoła" 1996, nr 1, s. 4-6.
2. W. M. Ałfimow, *Tworczo obdarowana osobystist´ – meta dijalnosti liceju,* „Ridna Szkoła" 200, nr 5, s. 7-10.
3. O. Hładczuk, *Licej – turbota derżawy*, „Ridna Szkoła" 1996, nr 1, s. 2-3.
4. W. P. Szewczenko, *Hotujemo studentiw majbutnioho*, „Ridna Szkoła" 2000, nr 5, s. 7-10.

pis 2-2009.indd 363 2010-05-27 15:22:16

pis 2-2009.indd 364 2010-05-27 15:22:16

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Людмила Шаталова
Заместитель зав. кафедрой Педагогического образования,
кандидат педагогических наук,
доцент Московского государственного гуманитарного университета
им. М.А. Шолохова

ПРОЕКТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБУЧАЮЩИХСЯ В УЧЕБНОМ ПРОЕКТИРОВАНИИ

Изменения политической, экономической и культурной жизни мирового сообщества диктуют необходимость преобразования всех сфер общественного развития, в том числе и образования. В этой логике в концепции модернизации российского образования на период до 2010 года отмечается, что обществу требуются современно образованные, нравственные и предприимчивые люди, самостоятельно принимающие ответственные решения в ситуации выбора, способные к сотрудничеству, обладающие мобильностью, динамизмом, конструктивностью и развитым чувством ответственности за судьбу страны. Одной из важных задач является развитие инициативности, опыта самостоятельной деятельности и личной ответственности, являющихся ключевыми компетенциями, определяющими качество содержания образования.

Гуманизация общественной жизни предъявляет требования ориентировать педагогическую теорию и практику на человека, его саморазвитие в процессе активной и созидательной жизнедеятельности. На современном этапе провозглашаются такие личностные ценности – «локаторы нравственного сознания» (Д.А. Леонтьев), как самоорганизация, самоактуализация, самореализация и самоконтроль.

Недостаточная разработанность научных и методологических основ проблемы тормозит обновление системы образования и обусловливает неподготовленность обучающихся к решению практических задач в складывающихся рыночных отношениях, в условиях глобализации и информатизации общества. Общеизвестно, что результаты образования проявляются в том или ином уровне культуры индивида, в его ценностях. Характер отношения человека к своей

pis 2-2009.indd 365 2010-05-27 15:22:16

значимости в социальной среде есть показатель культуры и творческой ее продуктивности. В связи с этим возникает потребность в развитии культуры индивида, способствующей развитию человека как личности и субъекта деятельности, его потенциальных трудовых ресурсов для удовлетворения насущных потребностей модернизации образования.

На основе вышеизложенного нами определено противоречие между потребностью рынка образовательных услуг в специалисте нового типа, обладающего общей культурой (уровнем воспитанности, образованности, развитости и обучаемости), легко адаптирующего благодаря развитым способностям к самообразованию и самообучению для обеспечения конкурентоспособности на протяжении всей жизни, и неподготовленности современного специалиста к быстро изменяющимся рыночным отношениям.

В создавшихся условиях потребность совершенствования системы образования можно доказать на примере проектной деятельности обучающихся (школьников, учащихся профессионально-технических училищ и профессиональных лицеев, студентов колледжа, техникумов и вуза, аспирантов и соискателей, слушателей курсов повышения квалификации и переподготовки работников образования), обеспечивающей проектную культуру.

Культура предоставляет эвристические возможности для решения актуальной проблемы современного образования – проблемы личностных достижений и их измерения, освоения ее новых социальных навыков и ролей с учетом открытости и информатизации общества. Овладение культурой подразумевает процесс индивидуализации, развитие неповторимых черт характера, способностей, дарований личности, стремящейся к саморегуляции и адаптации, креативности и социальной компетентности. Она может обеспечить подготовку всесторонне развитого человека, способного и умеющего вписаться в сложный изменяющийся реальный мир и защитить себя от неблагоприятных воздействий, а также обеспечить конкурентоспособность личности, открытой для овладения нового опыта и ответственного выбора в разнообразных жизненных ситуациях.

Процесс осуществления проектной деятельности мы будем рассматривать в области проекта как полного завершенного цикла продуктивной деятельности каждого обучающегося.

В историческом плане С.М. Вишняков отмечает, что проект (лат. projectus – «брошенный вперед») – это замысел, идея, образ, воплощенные в форму описания, обоснования расчетов, чертежей, раскрывающих сущность замысла и возможность его практической реализации [3, с. 73].

С точки зрения В.С. Степина проект – это продукт деятельности проектирования; организация кооперативных форм деятельности; одно из понятий экзистенциалистской антропологии [8, с. 359].

В современной интерпретации проект (В.Н. Бурков и Д.А. Новиков) – это ограниченное во времени целенаправленное изменение отдельной системы с установленными требованиями к качеству результатов, возможными рамками расхода средств и ресурсов и специфической организацией [2].

pis 2-2009.indd 366 2010-05-27 15:22:16

Любая продуктивная деятельность как инновационная, любой проект требует своего целеполагания – проектирования. Рассмотрим взгляды ученых в области проектирования.

По мнению С.Б. Савелова проектирование – это деятельность по созданию проектов, характеризуется двумя моментами: идеальным характером действия и его нацеленностью на появление (образование) чего-либо в будущем. Различают техническое и гуманитарное проектирование.

Техническое проектирование или проектирование по прототипам (организованное задачным образом – решение определенного круга задач при разработке, например, проектно-сметной документации).

Гуманитарное проектирование или собственно проектирование в узком смысле слова, связанное с организацией мышления и деятельности [9, с. 553].

Традиционное проектирование – это инженерное, архитектурное, строительное и техническое.

Нетрадиционное проектирование характеризуется процессами замышления, конструктивизации, реализации, проектной онтологизации [8, с. 360].

По мнению Г.В. Осипова проектирование – форма опережающего отражения действительности, процесс создания прообраза (прототипа) предполагаемого объекта, явления или процесса посредством специфических методов. Проектирование имеет прогностическую функцию управления при создании образа будущей материальной или идеальной реальности. Целью проектирования является преобразование действительности при создании (или предполагается создание) объектов, явлений или процессов, отвечающих желаемым свойствам [14, с. 418].

В своем исследовании Г.Л. Ильин приводит несколько определений проектирования в отечественной и зарубежной литературе: проектирование как приспособление имеющихся средств выполнения требуемой цели, координация составных частей или отдельных действий для получения необходимого результата; конструирование оптимального удовлетворения суммы истинных потребностей при определенном комплексе условий; моделирование предполагаемых действий для их осуществления до появления полной уверенности в конечном результате; как принятие решений в условиях неопределенности [10, с. 298].

Каждый проект проходит ряд ступеней своего развития от возникновения идеи до полного завершения. Совокупность ступеней развития представляет жизненный цикл проекта. Проектирование – это начальная фаза проекта. Проектная деятельность рассматривается как совокупность (иерархия) учебных проектов.

Ю.В. Громыко отмечает, что одной из основополагающих характеристик современного деятеля образования как человека культурного, т.е. действующего в пространстве культуры, является его способность к проективной деятельности, т.е. продуктивному воображению, свободному преобразованию реальности на основе «модели потребного будущего». Эта способность задается самой сущностью культуры, которая есть, прежде всего, совокупность «проек-

pis 2-2009.indd 367 2010-05-27 15:22:16

тных» (идеальных, духовных) способов и результатов освоения и преобразования мира – природы, общества, самого человека [4, с. 100].

Мы разделяем точку зрения В.С. Леднева в том, что учебное (курсовое и дипломное) проектирование является эффективным средством подготовки высококвалифицированных специалистов, его роль не оценена и возможности используются недостаточно [6, с. 192].

В настоящее время проблема развития творческих способностей у учащихся средствами технического, технологического, экономического и организационного проектирования становится особенно актуальной.

С.И. Гессен отмечает, что проективная (или проектная) деятельность относится к разряду инновационной, так как предполагает преобразование реальности, строится на базе соответствующей технологии, которую можно унифицировать, освоить и усовершенствовать [3, с. 262].

Под учебным проектированием мы понимаем персональную инновационную проектную деятельность, процессуальные компоненты которой (цель, содержание, формы, методы и средства) определяет сама личность, овладевая самостоятельно теоретическими знаниями в области проблемы исследования и реализуя их в практической деятельности, решая актуальные задачи, которые находят отражение в собственном проекте.

Далее нами изучен опыт проектной деятельности звеньев образования: общеобразовательных школ г. Москвы, средних профессиональных учреждений и высших учебных заведений.

Творческое развитие учащихся школы № 1026 осуществляется в урочной и во внеурочной сфере. Примером взаимопроникновения этих сфер является проектная деятельность. Темы проектов связаны с учебным материалом, расширяют кругозор учеников, позволяют их проявлять нестандартные, творческие подходы к выполнению поставленных задач. В декабре 2002 года в школе проходит методический семинар, посвященный организации проектной деятельности, на котором учителя делятся опытом реализации проектов.

И.В. Семенова отмечает, что проекты по теме «Человек и Космос», выполненные младшими школьниками, являются исследовательскими и творческими одновременно. Выбор темы проекта происходит совместно с учащимися, определяется целесообразность проектной деятельности. Педагог считает, что проекты дают возможность ребенку самому прийти к постижению истины, не воспринимая пассивно то, что ему говорят взрослые. Проекты развивают представление целостности жизни, учат детей сотрудничать не ради себя, а на общее благо. В проектной деятельности формируются отношения сотрудничества, учитель и ученик – исследователи в проекте. В ходе выполнения проекта зачитываются доклады, ставятся спектакли, проводятся вечера, создается картинная галерея (на больших плакатах дети рисуют Космос). Участники проекта ведут дневник наблюдений, пишут этюды.

Примером практико-ориентированного проекта в школе является проект Т.М. Бурдейной «Моя будущая профессия», участвуют в нем ученики 9-х классов, не определившиеся с профессией. На начальном этапе определяются требования к будущей профессии, рекомендуется купить газету «Работа»

pis 2-2009.indd 368 2010-05-27 15:22:16

и изучить ее. В ходе обсуждения выявляются профессии, востребованные на сегодняшний день, в династиях. На заключительном этапе проекта ученики выбирают себе профессию, определяются с учебным заведением по подготовке интересующей специальности, собирают материал о профессии. Далее проводят микроэксперимент: ученики пробуют устроиться на работу, выписывая телефоны, позвонив работодателям. В этом процессе учащиеся приобретают опыт проектной деятельности.

На основе проектной деятельности в школе практикуются коллективные творческие дела: «День учителя», «Страна детства», «Навстречу году». Они способствуют сохранению традиций школы, самостоятельной деятельности детей в планировании, разработке и проведении мероприятий не только внутри группы или классного коллектива, но и в обеспечении и проведении общешкольного блока коллективных творческих дел (КТД). Учтены интересы детей, их возрастные и психологические особенности. Старшие ученики реализуют себя в педагогической позиции в роли руководителей детских коллективов.

Во внеурочной сфере реализуются 4 проекта:

1. Проект «Содружество», направленный на развитие методики коллективного творческого воспитания, формирование ученического актива, самоуправления.
2. Проект «Интеллектуальная культура личности», реализуемый совместно со службой обучения и включающий методическую работу, интеллектуальные марафоны, Праздники знаний, организацию персональных выставок учащихся и учителей, работу школьных музеев, Дни науки, Праздник «Великие книги человечества».
3. Проект «Творчество», предполагающий развитие клубной сферы, объединений художественно-эстетического направления, организацию фестивалей искусств, эстрадных фестивалей, конкурсов, концертов, связь с культурно-просветительскими учреждениями, работу продюсерского центра творческого развития.
4. Проект «Здоровье», охватывающий физическую культуру, спортивную и оздоровительную работу, туризм, экскурсии, поездки, походы, трудовую деятельность.

Участникам всех проектов предлагается принять участие в конкурсных программах: выставке творческих работ, турнире ораторов, защите докладов и рефератов, показе опытов, видеоматериалов. В один из дней ученики становятся посетителями музыкально-литературного салона, где им представляются стихи, эссе, музыкальные произведения, относящиеся к теме проекта.

Результатом исследования проектной деятельности являются организационные формы развития творчества школьников: конференции или диспуты, деловые или ролевые игры, устный журнал или литературная композиция, спектакли, творческая мастерская. С этой целью в школе проводится День открытий, на котором происходит защита и презентация участников проектов и исследований.

Значительную роль в развитии творческих способностей учащихся, как свидетельствует М.М. Фирсова, играют исследовательские проекты. Автор

pis 2-2009.indd 369 2010-05-27 15:22:16

описывает в своем исследовании опыт проектной деятельности гимназии № 1518 г. Москвы.

Использованию проектов в гимназии предшествует организационно-методическая работа. Научно-исследовательская работа в гимназии рассматривается как средство для раскрытия способностей гимназистов к тому или иному предмету. Необходимыми условиями данной деятельности являются: готовность гимназистов к этому виду деятельности, желание и готовность учителей руководить ими.

Научно-исследовательская работа в форме проекта помимо потенциальных творческих способностей, возможностей и эрудиции требует от гимназиста самостоятельности, умения проблемно мыслить.

Творческая деятельность учащихся в гимназии № 1518 начинается с начальной школы. В вариативную часть учебного плана вводятся предметы, интересующие учащихся. В 5–7-х классах ученики начинают работать с научно-популярной литературой, решают конкретные проблемы, проводят небольшие исследования, результаты которых оформляются в виде рефератов.

На следующем этапе в 8–9-х классах исследовательская работа приобретает долгосрочный характер и завершается представлением и защитой докладов и рефератов на научно-практической конференции.

В 10–11 классах основное внимание уделяется довузовскому профессиональному самоопределению гимназистов. Их исследования отличаются глубиной, широтой, фундаментальностью. Итогом исследовательской работы является научно-практическая конференция, которая служит площадкой для защиты собственных проектов.

Интересен опыт московского лицея № 1553 («Лицея на Донской») организации социокультурного взаимодействия в системе исследовательской деятельности учащихся, который описывает А. Обухов.

Взаимодействие ученых и учащихся в схеме образовательного процесса происходит по учебно-исследовательским специализациям (межклассные научные группы). Одно из центральных звеньев деятельности этих групп – исследовательские экспедиции в различные регионы страны.

Программа «Комплексное исследование деревни», реализуемая в лицее № 1553, предполагает взаимодействие городских школьников с носителями традиционной культуры. Учащиеся – исследователи современных реалий деревни (природной, рукотворной, социальной, ценностно-символической) включаются в ее жизнь, быт, нравы, расширяя свой социокультурный опыт.

В лицее организуются программы взаимодействия городских и сельских школьников, начиная от продуктивной деятельности при совместном проживании в одной избе и заканчивая совместными концертами и выставками. Ученики принимают участие в разнообразных научных мероприятиях: секционных семинарах при Центральном доме ученых, совместных семинарах в различных академических институтах, конференциях по исследовательским работам учащихся. В них подростки оказываются в ситуациях проблемного взаимодействия с учеными-специалистами [12, с. 130–131].

pis 2-2009.indd 370 2010-05-27 15:22:16

Рассмотрение вопросов творческого развития личности применительно к различным видам учебных заведений: школам, учреждениям профессионально-технического образования, высшим учебным заведениям свидетельствует, что проблема творческого развития имеет место во всех звеньях образовательных учреждений. При этом в учреждениях профтехобразования выделяется необходимость профессиональной направленности работы по творческому развитию учащихся, в учреждениях высшего образования отмечается важность включения студентов в исследовательскую деятельность, знакомство их с методологией научного познания.

С.Ю. Черноглазкин, А.Ф. Щепотин предлагают осуществлять обучение для развития творчества учащихся учреждений профессионально-технического образования с повышением мотивации (в том числе, с учетом предстоящей профессиональной карьеры); контроль за использованием правил, норм создания того или иного учебного объекта; самостоятельное проектирование учебных объектов; последовательность усложняющихся технологических проектов. Рекомендуют вовлекать в творческую деятельность всех учащихся, несмотря на разный уровень способностей [15, с. 34–35].

Важным фактором творческого развития учащихся в заведениях среднего профессионального образования В.М. Обухова считает исследовательскую деятельность, состоящую из двух этапов. Подготовительный этап – разработка и внедрение проблемных вопросов, заданий, ситуаций, активная роль учащихся при проведении нетрадиционных форм занятий (уроков-конкурсов, аукционов, встреч, бинарных уроков, деловых, имитационных и ролевых игр). Основной этап предполагает: определение актуальности проблемы, определение цели, объекта, методов исследования, сбор материала, анализ результатов [11, с. 45].

Творческое развитие студентов высших образовательных учреждений Ю. Азаров рассматривает в русле проблемы гуманитаризации и гуманизации образования, относя к их основным направлениям освоение студентами методологии познания и творчества, единства интуитивно-творческих и дедуктивно-логических форм познания; глубокую методологическую подготовку специалистов в сфере творческого развития личности [1, с. 50–51].

Преподаватели Е. Лопухина и Д. Меренков Московского энергетического института (МЭИ) считают, что воспитать нестандартно мыслящих людей, способных грамотно решать проблемы, позволяет креативное, творчески ориентированное образование. Для магистров-электромехаников МЭИ подготовлен курс «Генерация идей и инженерное творчество», включающий деловые игры, мозговые штурмы, опыты по развитию творческого воображения (находить в разрозненных объектах множество новых моментов и соотношений; придумывать как можно больше аналогов, схватывать суть явлений, отвлекаясь от второстепенных свойств) [7, с. 119].

Итак, в практике образования начинает внедряться проектная деятельность обучающихся, способствующая развитии личности.

Общеизвестно, что движущими факторами эволюции любого биологического вида считаются следующие критерии прогресса (Л.С. Берг): адаптоге-

pis 2-2009.indd 371 2010-05-27 15:22:17

нез, сенсогенез, полифункциогенез, разумогенез, ордерогенез, гармоногенез, энергогенез, органогенез, экономогенез.

С этой целью мы разработали компоненты культуры, соответствующие данным критериям, которые необходимо развивать человеку XXI века. К ним относятся: физический, информационный, профессиональный, интеллектуальный, синергетический, нравственный, духовный, аксиологический и коммуникативный (речевой) компоненты.

Особая роль отводится развитию *физической культуры* личности, заключающейся в физической активности и движениях опорно-двигательной и мышечной систем организма, крепкой нервной системы при высокой степени спокойствия. Это будет способствовать увеличению скорости адаптации организма человека к внешней среде, а именно, к быстро изменяющимся социально-экономическим условиям. Движущим фактором данной культуры является *навык* как многократные упражнения.

Развитие *информационной культуры* подразумевает увеличение количества воспринимаемой информации в период информатизации общества. Движущим фактором может быть желание и стремление познавать себя, т.е. *самопознание* своих реальных возможностей.

Стремление к универсальности, к овладению многими профессиями, многопрофильности требует формирование *профессиональной культуры*. Источником движения служат *сигналы различной модальности (эмоции)*, направленные на развитие компетентности и компетенций для обеспечения конкурентоспособности на рынке труда. В свою очередь профессиональная культура подразделяется на следующие компоненты: проектный, методологический, научный, рефлексивный аспекты.

Интеллектуальная культура характеризуется уровнем развития ноосферного мышления личности, умением оперировать с алгоритмами мышления и концентрироваться на достижении индивидуальной цели. Движущим фактором являются *мысли* (материальны), управляемые эмоциями.

Развитие *синергетической культуры* направлено на повышение уровня организации организма, на самоорганизацию и самоуправление собственной деятельностью, самовоспитание (режим дня, научная организация труда, культура умственного труда). Источником движения является *порядок*.

Нравственная культура выражается правилами поведения по отношению к себе, людям и природе, подразумевает бесконечное служение людям, обществу, человечеству, высоким нравственным идеалам. Источником движения служит *высокая мораль и моральные принципы* для удовлетворения желаний и достижения целей.

Сопричастность миру, жизни в ее многообразии характеризует *духовную культуру* человека. Она выражается в познании национального достояния российских традиций, обычаев, обрядов, особенностей российского менталитета. Движущим стимулом являются *этические ценности*.

Аксиологическая культура определяется индивидуальными ценностями, а именно, «жизненным ресурсом личности» – энергией (состоянием здоровья), природными (способностями) и социальными преимуществами (образование,

pis 2-2009.indd 372 2010-05-27 15:22:17

социальная защищенность, престижная работа, персонально-социальная значимость), самооценка. Источником движения служат *персональные цели* самоорганизации, самообразования, самосовершенствования, самореализации и самоактуализации.

Рациональное использование времени для жизнедеятельности, разумная бережливость, минимальные энергозатраты, постоянное повышение коэффициента полезного действия способствуют развитию *коммуникативной* (речевой – устной и письменной) *культуры*. Источником движения является *воля, оптимизм и жизнеутверждающее начало*.

Следовательно, процесс самореализации и раскрытия творческого потенциала личности в проектной деятельности может быть эффективным при формировании компонентов общей культуры как главного движущего фактора совершенствования человека нового типа.

Для умелого руководства собственной проектной деятельности нами разработано содержание научно-исследовательского проекта, включающее формы ее организации, предложенные В.Н. Бурковым и Д.А. Новиковым. К ним относятся фазы (проектирования, технологическая и рефлексивная), этапы и стадии (см. табл.).

Таблица. Методология проектной деятельности (Временная структура научно-исследовательского проекта)

Фазы	**Этапы**	**Стадии**
1. Проектирование	1. Концептуальная	Обоснование актуальности темы исследования: – потребность общества в решении научной проблемы путем научного исследования, – реальное состояние проблемы исследования, – выявление противоречий (3) между развитием науки и реальным состоянием практики, – формулирование научной проблемы на основе анализа противоречий (в виде вопроса). Определение методологических основ: Объект, предмет, цель (одна), гипотеза, задачи (3): – дать анализ состояния проблемы в науке и практике, – разработать модель для разрешения проблемы, – разработать научно-методическое обеспечение (программа, учебное или практическое пособие, методические рекомендации, инструкции).

pis 2-2009.indd 373 2010-05-27 15:22:17

	2. Моделирование	Построение модели (теоретической), проверка научной гипотезы. Оптимизация моделей (уточнение, конкретизация научной гипотезы в ходе исследования – проверка единственной гипотезы). Выбор модели (принятие решения).
	3. Конструирование	Декомпозиция (разделение общей цели на подцели – задачи), формулирование задач исследования в соответствии с общей целью и построенной гипотезой; Агрегирование (объединение в целое), используя методы агрегирования: определение конфигуратора и использование классификации. Исследование условий (ресурсных возможностей): мотивационных, социальных, организационных, информационных, педагогических, психологических, кадровых, материально-технических, научно-методических. Построение программы (создание программы исследования).
2. Технологическая	4. Технологическая подготовка	Технологическая подготовка необходимых рабочих материалов (текстов, вопросников, анкет, бланков протоколов наблюдений, инструкций, законодательных документов, ТСО – исследовательской аппаратуры).
	1. Технология реализации модели системы	Теоретический этап исследования: 1. Анализ и систематизация проблемы исследования в науке и практике в теоретической литературе, а затем выявление реального состояния проблемы в данный момент и в данное время. 2. Уточнение и корректировка научного аппарата, отраженного во введении (актуальность, противоречие, проблема, объект, предмет, цель, гипотеза, задачи, методологическая основа); (подходы; анализ литературы; методы научного исследования); новизна, теоретическая значимость, практическая значимость. 3. Отработка понятийного аппарата (выявления терминов – определений в словарях, энциклопедиях, учебниках, в исследованиях ученых). 4. Построение логической структуры теоретической части исследования.

pis 2-2009.indd 374 2010-05-27 15:22:17

		Эмпирический этап исследования подразумевает проведение опытно-экспериментальной работы при использовании эмпирических методов исследования: – начальный этап – определение критериев (показателей) оценки эффективности опытно-экспериментальной работы (качественные и количественные); подбор диагностических методик, выявление уровней сформированности каких-либо (показателей) качеств личности, уровней овладения какой-либо деятельностью, совершенствования деятельности предприятия; – формирующий этап – проведение эксперимента, внедрение программы, направленной на повышение уровней показателей, эффективность какой-либо деятельности. Апробация результатов исследования: Доклады и выступления на научных и научно-практических семинарах, конференциях, симпозиумах.
	2. Оформление результатов исследования	Литературное оформление результатов исследования в формах научно-литературной продукции (интеллектуальной собственности): – Подготовка рукописи научных статей, тезисов докладов, методических и практических пособий, методических рекомендаций, инструкций, монографий. – Критический анализ результатов, полученных в исследовании. – Признание результатов научной общественности в области исследования. – Широта применения результатов в практике.
3. Рефлексивная Итоговая оценка (самооценка) результатов. Рефлексия		Рефлексия как способ осознания целостности своей собственной деятельности, ее целей, содержания, форм, методов, средств; Как последовательное движение в рефлексивном плане: «остановка», «фиксация», «отстранение», «объективизация», «оборачивание». Научная (или теоретическая) рефлексия как способ построения новых систем знаний.

pis 2-2009.indd 375 2010-05-27 15:22:17

Итак, развитие культуры обучающегося может быть эффективно в том случае, если в звеньях образования проектная деятельность обучающихся будет реализована в учебном проектировании как в учебно-воспитательном процессе, так и при выполнении курсовых и дипломных работ для обеспечения конкурентоспособности каждой личности на протяжении всей жизни.

Литература

1. Азаров Ю. Студент: возможности личностного роста // Высшее образование в России. – 2002. – № 1.
2. Бурков В.Н., Новиков Д.А. Как управлять проектами. – М.: Синтег-ГЕО, 1997.
3. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. – М.: Шк. – Пресс, 1995.
4. Громыко Ю.В. Проектирование и программирование развития образования. – М.: НМУ, 1996.
5. Ильин Г.Л. Теоретические основы проективного образования: Дис … д-ра пед. наук. – М., 1995.
6. Леднев В.С. Содержание образования: сущность, структура, перспективы. – 2-е изд., перераб. – М.: Высш. шк., 1991.
7. Лопухина Е., Меренков Д. Опыты по творческому развитию // Высшее образование в России. – 2002. – № 2.
8. Новая философская энциклопедия / Под ред. В.С. Стёпина. – М.: Изд-во «Мысль», 2001.
9. Новейший философский словарь / Под ред. С.В. Савёлова. – М.: Изд-во «Новь», 1998.
10. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд-во В.М. Скакун, 1998.
11. Обухова В.М. Исследовательская деятельность студентов как важный элемент технологии активного обучения // Сред. проф. образование. – 2002. – № 10.
12. Обухов А. Социокультурное взаимодействие в системе исследовательской деятельности учащихся. – Народное образование. – 2002. – № 2.
13. Профессиональное образование: Словарь. Ключевые понятия. Термины. Актуальная лексика / Под ред. С.М. Вишнякова. – М.: Изд-во «Новь», 1999. .
14. Российская социологическая энциклопедия / Под ред. Г.В. Осипова. – М.: Изд-во группа НОРМА-ИМРА-М, 1998.
15. Щепотин А.Ф., Черноглазкин С.Ю. О теоретических основах построения дидактической системы подготовки студентов к творчеству в профессиональной деятельности // Сред. проф. образование. – 1999. – № 2.

pis 2-2009.indd 376 2010-05-27 15:22:17