

Nr 1 ISSN 2450-0402

 **Dyskursy**

Dyskursy o kulturze

Discourses on Culture

Redaktor naczelny: **Grzegorz Ignatowski**

Łódź 2014


WYDAWNICTWO
SPOŁECZNEJ AKADEMII NAUK

Nr 1



Dyskursy o kulturze Discourses on Culture

Redaktor naczelny: **Grzegorz Ignatowski**

Łódź 2014



WYDAWNICTWO
SPOŁECZNEJ AKADEMII NAUK

Wersja elektroniczna czasopisma jest wersją podstawową
dyskursy.san.edu.pl

Zeszyt recenzowany

Redaktor naczelny: Grzegorz Ignatowski
Sekretarz redakcji: Ewa Stroińska

Korekta językowa: Dominika Świech
Skład i łamanie: Marcin Szadkowski
Projekt okładki: Marcin Szadkowski

© Copyright by Społeczna Akademia Nauk

ISSN 2450-0402

Wydawnictwo
Społecznej Akademii Nauk
ul. Kilińskiego 109, 90-011 Łódź
42 676 25 29, w. 339, e-mail: wydawnictwo@spoleczna.pl

Spis treści

Jolanta Kopka <i>Religia i moralność wobec przemian kulturowych</i>	5
Paweł Nierodka <i>Człowiek jako fenomen natury, kultury i cywilizacji. Filozofia cywilizacji Józefa Bańki</i>	25
Natalia Rososińska-Kozub <i>Dwukulturowość Emila Ciorana jako asumpt do idei katastrofizmu kultury zachodnioeuropejskiej</i>	43
Karol J. Stryjski <i>Cywilizacja medialna a swobody i prawa obywatelskie</i>	63
Martyna Szustorowska <i>Rola dziennikarstwa internetowego w kształtowaniu się społeczeństwa obywatelskiego. Łódzkie portale informacyjne – studium przypadku</i>	77
Anna Kuzio <i>Znaczenie mediów w kształtowaniu interakcji przestrzenno-społecznej</i>	91
Kamila Osip <i>Wirtualne znajomości realnym zagrożeniem? – Internet jako przestrzeń konstruowania się wspólnoty</i>	105
Ewa Rosiak-Zięba <i>Wolność przez WWW</i>	121
Kamila Lasocińska <i>Twórczość a wartości związane z kształtowaniem własnej biografii</i>	137
Ireneusz Bittner <i>Kultura jako kompleks znaczeń i wartości w odniesieniu do ekonomii i obszarów jej uprawiania</i>	151
Paulina Wierzba <i>Popkulturyzacja ponowoczesnej rzeczywistości społecznej i jej wpływ na konstruowanie tożsamości współczesnej młodzieży</i>	167
Zofia Wilk-Woś <i>Podróże z Mistrzami – czy podróż może być jeszcze kulturową wartością?</i>	177

Jolanta Kopka

Spółeczna Akademia Nauk

Religia i moralność wobec przemian kulturowych

Religion and Morality with Regard to Cultural Changes

Abstract:

In this article there have been described types of relations which can occur between two spheres of human activity, namely religion and morality. The thesis says that there is an increasing distance between such relations and between this kind of changes in their socio-cultural environment which does not lead to the schism of religion and morality, but can create a new quality of culture. The reference is made to the transformations of identity of modern human being, to the changes in the axionormative systems and to the dominating types of morality. The author arguments that these transformations can create autonomous morality and religiosity based on one's own opinions and not on the systems of dogma and sanctions accepted without prejudice. This kind of changes which assumes variety of axionormative systems, their fluidity and non-durability, lack of hierarchical order can foster the situation of better adaptation of morality to the complex nature of reality.

Key words:

morality, religion, moral autonomy, individualisation of morality.

Ogólnie o związkach religii z moralnością

Mimo, iż zakresy pojęć <moralność> i <religia> krzyżują się, nie są jednak tożsame, zarówno w opisie przedmiotu badań, jak i w podejściu do niego. Religia jest zespołem wierzeń i praktyk regulujących relacje między Bogiem a człowiekiem i relacje między ludźmi, z perspektywy oczekiwań i reguł nadanych człowiekowi przez Boga.

Bez względu na różne religie i różne pojmowanie Boga – Stwórcy, reguły te mają charakter nakazów zewnętrznych wobec jednostki, wywiedzionych z istoty boskiej suwerenności, pozostawiających jednostce wolną wolę w ich stosowaniu. Religie opierające się na wierze w dogmaty, przyjmujące pewne obrządki, rytuały i tworzące wspólnoty, stanowią dość niezmiennie struktury, z istoty swojej zakładające niezmiennosc przyjętych zasad. Zmianom mogą być poddawane wybrane interpretacje, z odniesieniami do kulturowych i historycznych kontekstów, ale i te działania poddawane są zazwyczaj formalnej i zhierarchizowanej kontroli instytucji kościelnych.

Moralność jest to natomiast ogół wartości, reguł, wzorów postępowania i faktycznych zachowań występujących w danym społeczeństwie lub grupie, dotyczących sfery działań moralnych, a więc rozpatrywanych w kategoriach szeroko rozumianego dobra i zła moralnego. Moralność danej grupy obejmuje zarówno wierzenia religijne, obyczaje, zwyczaje, uznawane systemy wartości, dopuszczalne i pożądane zachowania, aspiracje, a więc to, co stanowi podstawy normatywne decyzji w sytuacji dylematów moralnych, jak i faktyczne decyzje i działania ludzi. Opisując moralność, opisujemy więc rzeczywistość społeczną, a więc to, w co ludzie wierzą, co jest dla nich cenne, jakich wyborów dokonują, jak rozwiązują konflikty moralne, co jest według nich słuszne, a co – niesłuszne.

W analizie relacji między religią a moralnością zwraca się uwagę, zwłaszcza w naszym kręgu kulturowym, wyznaczonym przez chrześcijaństwo, na uwarunkowania moralności przez religię, czyniąc z rosnącego dystansu między nimi, często argument na rzecz hipotezy o <upadku> moralności.

Związki religii i moralności mogą być ujmowane w bardzo zróżnicowany sposób. Maria Ossowska wymienia pięć ich odmian: *poplątanych ze sobą ze szkodą dla możliwości osiągnięcia jakiegoś porozumienia* [1986, ss. 107–115].

Pierwszym rodzajem zależności moralności od religii, bo tak te związki ujmuje Ossowska, jest zależność <genetyczna>. Mamy z nią do czynienia wtedy, kiedy moralność jest dana ludziom przez Boga w drodze objawienia lub w inny sposób, np. przez bezpośredni kontakt, a więc, kiedy kodyfikatorem norm moralnych jest istota boska, a ludzie są ich odbiorcami. Religia, a właściwie wiara, jest pierwotna wobec moralności, a jednocześnie – przydająca jej boski status i ją kreująca.

Drugim rodzajem zależności moralności od religii ma charakter <logiczny>. W tym ujęciu dyrektywy moralne wymagają przyjęcia dogmatów wiary, a odrzucenie tych dogmatów może <zachwiać> moralnością.

Trzecia zależność <psychologiczna> tworzy się w umysłach ludzkich, przede wszystkim w procesach socjalizacji i wychowania, kiedy reguły moralne są podawane razem z prawdami wiary, a rzecznikiem moralności jest osoba duchowna.

Czwarty rodzaj zależności zakłada wpływy religii na moralność, nie ma to jednak charakteru uzasadnień logicznych, nie opiera się także na oddziaływaniach instytucjonalnych, wpływom tym możemy podlegać nieświadomie, nie szukając ich przyczyn i uzasadnienia w religii. Przykładem takich oddziaływań religii chrześcijańskiej na kulturę europejską jest, zdaniem Ossowskiej, antropocentryzm, wyrażający się w przekonaniu o wyjątkowej roli człowieka w świecie istot żywych, jako posiadającego nieśmiertelną duszę. Takie podejście nie występuje we wszystkich znanych kulturach, można bowiem podać przykłady kultur zrównujących wszystkie istoty żywe.

Bardzo rozległa grupa wpływów dotyczyła zawsze sfery życia seksualnego i form życia rodzinnego. Ostatnio obserwujemy jednakże znaczne dystansowanie się tych dziedzin od religii, owocujące coraz większą laicyzacją postaw wobec seksu.

Za najważniejszy – **piąty** – aspekt /ujawniany zwłaszcza w potocznych dyskusjach/ uznaje Ossowska związek między religijnością a poziomem moralnym ludzi. Ten rodzaj zależności występuje wtedy, kiedy ludzie są przekonani, że moralność <wali> się wraz z religią, że rezygnacja z zasad religijnych uruchamia niedozwolone i złe skłonności, popędy, grozi chaosem moralnym. Zależność ta jest często mylona z pierwszym <genetycznym> związkiem moralności i religii, ale w tamtym: *chodziło o przekonanie, że Bóg jest twórcą ocen i norm moralnych. W tym ostatnim wypadku idzie o przekonanie, że wiara w to, że Bóg jest ich twórcą, stanowi niezbędny warunek ich wysłuchiwania* [Ossowska 1986, s. 113].

Trudno powiedzieć, bez odwoływania się do analiz konkretnych sytuacji, w jakiej mierze motywacja religijna wyznacza współcześnie działania ludzi, na ile jest uświadamiana, na ile oddziałuje poza świadomością albo w ogóle nie kształtuje zachowań moralnych, choć i ten fakt nie musi być przez nich uświadamiany. Wpływ religii na moralność zależeć będzie od wieku czynników, także od charakteru samej religii, a więc od jej nasycenia treściami moralnymi, od długotrwałości oddziaływań, znaczenia instytucji religijnych i umiejscowienia ich w szerszej strukturze społecznej i wielu innych.

Zarysowane powyżej związki moralności z religią miały służyć pokazaniu wielości ujęć tego zagadnienia, implikujących odmienne perspektywy badawcze. W prowadzonych rozważaniach nie będę jednakże wchodzić w zagadnienia genezy religii i moralności, ale będę traktowała je jako byty istniejące obok siebie i podlegające różnym przemianom, przede wszystkim pod wpływem zmieniającego się świata. Dlatego też uczynię głównym przedmiotem naukowej refleksji charakter relacji między nimi i przemiany w tych relacjach. **Przyjmuję tezę o powiększającym się dystansie między religią a moralnością i takich przemianach w ich społeczno-kul-**

turowym otoczeniu, które niekoniecznie muszą prowadzić do całkowitego rozejścia się religii z moralnością, ale mogą dać szansę na wzmocnienie tych związków, choć już na nowych podstawach...

Moralność jest faktem społecznym [Durkheim]

Moralność, ale także religia są – w rozumieniu Emila Durkheima – faktami społecznymi, albowiem stanowią utrwalone i powszechne sposoby postępowania, wywierające na jednostkę swoisty przymus zewnętrzny. Choć przekonanie o społecznym podłożu moralności jest obecne w filozoficznej refleksji od czasu sofistów, to jednak upowszechnienie przez socjologizujących etyków i socjologów, a zwłaszcza przez Durkheima, przekonania o moralności jako elemencie rzeczywistości społecznej, podlegającemu badaniom empirycznym, włączyło ją do przedmiotu badań socjologicznych. Stanowisko to, choć nie wyczerpuje obecnych zainteresowań moralnością, stanowiło nowy punkt wyjścia w analizach jej społecznych kontekstów, a przede wszystkim uwarunkowań zmian, którym podlega.

Socjologiczny ogląd moralności każe zwrócić uwagę na kilka jej społecznych aspektów. Przede wszystkim, o moralności możemy mówić dopiero wtedy, gdy stajemy naprzeciw drugiego człowieka, dylematy moralne pojawiają się bowiem w przestrzeni życia społecznego. Tym samym zasady moralne mają społeczną genezę, nie istnieją bowiem poza społeczeństwem.

Reguły życia religijnego, zasady podawane przez wiarę, dodatkowo jeszcze regulują relacje między człowiekiem a Bogiem, a relacje między ludźmi podporządkowują dogmatom wiary. M. Ossowska pisze: *Mówiąc o tym, że każdy czyn moralny czy niemoralny jest czynem względem innych jako członków grupy, ma się na myśli, że każdy czyn, oceniany jako moralny czy niemoralny, jest oceniany ze względu na swój rezonans we współżyciu* [1986, s. 266].

Moralność jest zjawiskiem społecznym także dlatego, że podlega wpływom społecznym, jest funkcją wszelkich procesów zachodzących w społeczeństwie, ale też stanowi jeden z ważniejszych czynników wyznaczających ich przebieg. Normy moralne, aby obowiązywały, muszą być zaakceptowane przez społeczeństwo albo przez znaczące, władne w tym względzie, grupy. Reguły moralne mogą być wykorzystywane przez różne grupy społeczne, przy czym jedni uważają, że chronią one /i taka ma być ich rola/ interesy słabszych, gdy drudzy, że są wykorzystywane przez silniejszych dla skuteczniejszej eksploatacji innych, że są narzędziem sprawowania władzy. Z pewnością możemy mieć do czynienia z obiema sytuacjami, a także ze zróżnicowaną oceną tych samych rozstrzygnięć moralnych przez różne siły społeczne.

Moralność jest zjawiskiem społecznym, albowiem oceny moralne zazwyczaj mają jakieś społeczne uzasadnienia. Jesteśmy w stanie wykazać, że reguły moralne pełnią jakieś ważne społeczne funkcje, ich stosowanie jest dla społeczności dobre, a łamanie – złe. Nie należy jednakże formułować wniosków o jednakowej i oczywistej użyteczności norm moralnych, chociażby dlatego, że mają one charakter <ponadczasowy> i choć w dłuższej perspektywie możemy zaobserwować, że chronią ważne wartości, to wobec szybko zmieniającego się świata czasami pozostają z nim w konflikcie.

Bez względu na formuły praw, to społeczeństwo nadaje im sens, często interpretuje adekwatnie do aktualnego układu interesów i tym interesom podporządkowuje. Społeczeństwo /grupa społeczna/ legitymizuje i legalizuje normy moralne tak, jak Kościół legitymizuje i legalizuje dogmaty i reguły wiary. Tak więc moralne jest to, co za takowe uważa społeczeństwo, można także dodać (za Moritzem Schlickiem), że to, co jest przedmiotem jego pochwały. Społeczeństwo stoi na straży moralności i jest jej egzekutorem.

Takie ujęcie moralności musi zaowocować, zwłaszcza w refleksji socjologicznej, analizami szeroko rozumianego kontekstu społecznego. Szukanie uwarunkowań moralności w warunkach politycznych, gospodarczych, demograficznych, kulturowych, światopoglądowych, rozwoju nauki, zmianach w środowisku fizycznym, zmianach w strukturach społecznych i innych, pozwala na analizy jej przemian, a więc na ujęcie dynamiczne, a nie wyłącznie opis tego zjawiska. Pełna realizacja tego projektu nie wydaje się możliwa, ale założenie wielości i złożoności uwarunkowań zmusza badacza do szukania kontekstów tych przemian.

Tym samym, przyjmując takie założenia, a także kierując się tzw. zdrowym rozsądkiem, badając relacje między moralnością a religią, musimy odnieść się do przemian w kulturach współczesnych społeczeństw.

Wróćmy jeszcze do religii...

Kiedy mówimy o związkach religii i moralności, najczęściej zwracamy uwagę na wpływ religii na przekonania moralne ludzi, znacznie rzadziej – na dostosowanie zasad religijnych do istniejących obyczajów.

Przykładem tej drugiej sytuacji może być odmienne niż w Starym Testamencie stanowisko Jezusa w sprawie rozwodów. Jezus, głosząc nierozzerwalność związku małżeńskiego, tłumaczył wcześniejszy zakon (przyzwalający na rozejście się małżonków pod pewnymi warunkami) zatwardziałością ludzkich serc, a nie zamysłem Bożym [*Ewangelia wg św. Mateusza* 19:8].

Religijność, choć jest czymś transcendentnym, musi być osadzona w kontekście społeczno-kulturowym i instytucjonalnym. Przejawia się w zachowaniach ludzi i podlega szerszym społecznym uwarunkowaniom.

Roland Robertson [*Globalization. Social Theory and Global Culture*, 1992] w swoich studiach nad religią i wpływem motywacji religijnych na cywilizację, a zwłaszcza na procesy globalizacyjne, podkreślał, że w różnych systemach religia może pełnić rolę zmiennej zależnej bądź niezależnej. Religie są wg niego najstarszym elementem procesów globalizacji, zależą od przemian społecznych, ale i je wyznaczają. Religie, zwłaszcza monoteistyczne, silnie motywują, współdecydują przy indywidualnych, grupowych i globalnych wyborach, współtworzą układy polityczne. Same także dostosowują się, przynajmniej na płaszczyźnie propagowania zasad wiary, interpretacji jej dogmatów do aktualnych przekonań, postaw ludzi, układów politycznych, sytuacji ekonomicznej i in.

Analizując przemiany, jakie dokonują się w religijności społeczeństwa polskiego, można – za Januszem Mariańskim – postawić pięć hipotez wyjaśniających charakter tych przemian [2004, ss. 17–27].

Pierwsza z nich, to hipoteza **imitacji lub konwergencji**, która zakłada, że przemiany religijności w naszym kraju, podobnie jak w innych krajach postkomunistycznych, będą upodabniać nas do krajów Europy Zachodniej. Postępująca sekularyzacja i dechrystianizacja są procesami nieuchronnymi, ponieważ jesteśmy społeczeństwem <mimetycznym> i idziemy drogą wcześniej przebytą przez społeczeństwa Zachodu.

Druga hipoteza – **niezmiennej religijności w zmieniającym się społeczeństwie** stanowi zaprzeczenie pierwszej hipotezy, gdyż kwestionuje tezę o jednakowej drodze przemian religijnych we wszystkich krajach podlegających modernizacji i takim samym ich celu. Opiera się na analizach aktualnej religijności i Polaków, wyniki których nie zapowiadają kryzysu w bliskiej przyszłości, a Kościół, świadomy tych zagrożeń może się do nich przygotować. Postawy religijne są także dość stabilne, gdyż są oparte na historii i tradycji.

Trzecia hipoteza – **kryzysu religijności i upadku Kościoła ludowego w Polsce** stanowi uzupełnienie hipotezy pierwszej. Zakłada ona, że religijność Polaków stanowiła w PRL-u formę politycznego sprzeciwu wobec narzuconego systemu, a Kościół był jedyną instytucją dającą poczucie bezpieczeństwa i wolności. Uzyskanie niepodległości i postępująca demokratyzacja państwa, rosnące poczucie bezpieczeństwa będą pomniejszać rolę Kościoła w społeczeństwie i sprzyjać sekularyzacji świadomości ludzi, a tym samym – upodabniać nas do społeczeństw Europy Zachodniej.

Czwarta hipoteza mówi o **rewitalizacji religijności dokonującej się w warunkach desekularyzacji i akcji ewangelizacyjnej Kościoła**.

Zwolennicy tej hipotezy rejestrują, także w krajach Europy Zachodniej, zjawisko wzrastającego zainteresowania różnych grup ludności nowymi ruchami religijnymi, formami duchowości, ale również – intensywną ewangelizację, ze znacznym udziałem takich krajów katolickich, jak Polska. W dużej mierze właśnie Polska jest w stanie udowodnić Europejczykom, że wiązanie nowoczesności z sekularyzacją nie jest koniecznością, ale historycznym wyborem.

Ostatnia hipoteza: **wielokulturowych przemian religijności / transformacji/** zakłada występowanie wielu różnych tendencji w społeczeństwie, niekiedy przeciwstawnych, np. sekularyzacji i desekularyzacji, tradycji i nowoczesności, indywidualizacji i wspólnotowości. Jest to stosunkowo <najbezpieczniejsza> interpretacja przemian, ponieważ pozwala się odnieść do złożonych i niejednoznacznych zmian w systemach wartości religijnych. Hipoteza ta uwzględnia zarówno procesy powierzchownego, jak i pogłębionego uprawiania religijności.

Złożoność procesów transformacji systemów moralnych i postaw oraz zachowań religijnych i kościelnych obrazują również wyniki badań empirycznych, a także potoczne obserwacje zachowań ludzi. Trudno byłoby jednoznacznie, w oparciu o zawarte w nich deklaracje wiary i uczestnictwa w obrzędach kościelnych, ogłosić postępującą sekularyzację postaw Polaków.

W kwietniowym raporcie CBOS, w opracowaniu Rafała Boguszewskiego, zrealizowanym we współpracy z Centrum Myśli Jana Pawła II i wykorzystującym wcześniejsze badania CBOS, dotyczące religijności Polaków, widoczna jest pewna tendencja spadkowa odnośnie aktywnego uczestnictwa w obrzędach religijnych, ale jednocześnie sami badani wyżej oceniają swoją religijność [*Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, raport CBOS, kwiecień 2012]. Podkreślimy – przy wciąż wysokim poziomie deklaracji przynależności do katolicyzmu i spadającym nieznacznie, acz systematycznie, aktywnym udziale w nabożeństwach, badani oceniają siebie wyraźnie częściej jako osoby religijne niż niereligijne, a w 2012 roku – w porównaniu do 2009 roku – autooceny /mierzone skalą wg Likerta/ sugerują minimalne umacnianie się przekonania o własnej religijności. Średnia ocena na 10-punktowej skali wynosiła bowiem w 2009 roku 6,38, a w 2012 – 6,49. Mimo, iż większość z tych, którzy wysoko oceniają swoją religijność w zdecydowanej większości twierdzi, że praktykują raz w tygodniu (55%) lub częściej (22%), to ponad jedna piąta z nich (22%, wzrost od 2009 roku o 10 punktów proc.) przyznaje się do nieregularnego uczestnictwa w praktykach religijnych, a nieliczni (1%) nie uczestniczą w nich w ogóle.

Równie ważne dla poznania religijności Polaków są ich deklaracje odnośnie akceptacji bądź nieakceptacji doktryny religijnej, w tym poszczególnych reguł i zasad postępowania. Od 2005 roku dość systematycznie maleje liczba

deklaracji wiary zgodnej z nauczaniem Kościoła (spadek o 20 punktów proc.). Wzrasta natomiast liczba tych, którzy określają siebie jako wierzących na swój własny sposób (odsetek takich deklaracji zwiększył się o 16 punktów proc.).

Częściej niż co trzeci badany (36%), choć deklaruje się jako wierzący, to ma wątpliwości co do istnienia Boga. Nie wszyscy badani wierzą także w inne dogmaty, np. w Sąd Ostateczny nie wierzy 19% osób, w niebo – 23%, w piekło – 34%, w obciążenie grzechem pierworodnym – 25%, w życie pozagrobowe – 26%, w nieśmiertelną duszę – 20%, w zmartwychwstanie zmarłych – 26%. Wybiórcza akceptacja zasad wiary u osób wierzących jest dodatkowo zakłócana przez przyjmowanie przez część z nich elementów odmiennych tradycji religijnych, w tym także pozachrześcijańskich (np. w reinkarnację wierzy 29% osób).

Nie wszyscy za słuszne uznają zasady moralne katolicyzmu. Za słuszne i wystarczające uważa je tylko 22% wierzących. Największą grupę, bo 42% (w 2009 r. było mniej – 37%) stanowią ci, którzy uważają, że zasady te są słuszne, ale nie ze wszystkimi się zgadzają i nie zawsze są wystarczającymi regulatorami działań. Co czwarty ankietowany (26%, spadek o 4%) twierdzi natomiast, że wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, jednak wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać innymi normami. Moralność religijną za obcą sobie uznaje 10% badanych, w tym 7% twierdzi, że docenia niektóre zasady katolicyzmu.

Wyniki przytoczonych badań dowodzą nie tyle rosnącej sekularyzacji Polaków, ile jej indywidualizacji i selektywnego podejścia do norm religijnych i moralnych. Badanym osobom nie przeszkadza jednoczesna deklaracja przynależności do Kościoła katolickiego i nierespektowanie podstawowych reguł wiary. Dodajmy, że największe rozbieżności (rejestrowane w wielu innych badaniach) dotyczą postaw wobec seksu, współżycia przedmałżeńskiego, antykoncepcji, rozwodów, *in vitro*, eutanazji, kary śmierci i in.

To zindywidualizowanie stosunku do religii oparte na selektywnym wyborze wartości i zasad katolicyzmu współgra z przemianami w sferze moralności i instrumentalnym jej traktowaniem.

Moralność w zmieniającym się społeczeństwie

Zmiany, które dokonują się w technice, szczególnie w technikach komunikacyjnych, globalizacja w sferze działań ekonomicznych, kulturowych, społecznych, także – choć w mniejszym zakresie – politycznych, wszystko to prowadzi do zmian w sferze świadomości i w sferze wartości. Zmiany w sferze wartości w znacznym stopniu znajdują odzwierciedlenie w cha-

rakterystyce kultury ponowoczesnej z jej pluralizmem, wielowątkowością, relatywizmem, indywidualizmem.

Zmianom podlega **postrzeganie własnej kultury, własnego systemu wartości** – moralnych, religijnych, politycznych, obyczajowych i innych. Postrzegając istnienie innych kultur, stylów życia i grup osób, które posiadają również silne identyfikacje kulturowe, poznajemy je i przyznajemy im prawo do współistnienia, często zapożyczamy pewne elementy. Rozwój kultury masowej stwarza także płaszczyznę porozumienia, dokonuje się częściowa integracja, chociażby na bazie znajomości towarów i bohaterów kultury masowej.

Obserwowana wielość warunków życia i szybkość zmian każe także inaczej spojrzeć na tradycje, autorytety, instytucje. Stałość własnych wartości wydaje się iluzoryczna – jeżeli wszystko się zmienia, jeśli ludzie kierują się tak różnymi regułami, to dlaczego uparcie trwać przy tym, co było „wczoraj”? Jeżeli dobre jest to, co jest aktualne, zmienione, dlaczego nie „ulepszyć” naszej moralności, a nawet religii? Jeżeli ważna jest pragmatyka naszych działań, dlaczego trwać przy deontologii?

W szybko zmieniającym się świecie **pozytywnie oceniana jest już sama zmiana**, chęć jej dokonania, sama aktywność, która do niej prowadzi. Taka optyka wydaje się groźna dla dotychczasowych łańcuchów aksjonormatywnych, tym bardziej, że refleksja nad wartościami ma wtórny charakter wobec samego pragnienia nieustannej aktualizacji.

Zmianom tym samym podlega również **stosunek do autorytetów**. Autorytetami stają się ci, którzy „niosą” zmiany, a nie ci, którzy trwają przy dotychczasowych systemach wartości i regułach działań. Przemianom ulega tym samym pozycja tych instytucji, które te autorytety wprowadzają do życia społecznego, ograniczona zostaje m.in. rola Kościoła, instytucji naukowych rozwijających wiedzę teoretyczną, instytucji kulturalnych funkcjonujących poza masowym obiegiem.

Pomniejszanie roli religii podważyło prawomocność dotychczasowych zasad moralnych, nie dając w zamian nowych stabilnych systemów etycznych. Sytuacja ta nie wynika jednakże z faktu niemożliwości zbudowania takowych, ale z niechęci do wszelkich „pewników” i ostatecznych rozwiązań. Brak obciążeń związanych z przeszłością, tradycją, autorytetami, ortodoksją i in. podnosić ma poziom skuteczności działań w „płynnych czasach”. Wartości kulturowe, tak jak i wartości moralne, nie tylko nie mają mieć uniwersalnego, racjonalnie uporządkowanego charakteru, ale zmienność i relatywizm mają stanowić ich trwałe atrybuty, adekwatne do zapotrzebowania zmieniającego się świata. Nie dążymy więc do nowej jakości kulturowej, nowego ideału moralnego, ale właśnie brak takich wzorców uznajemy za stan idealny – docelowy.

Świat wartości moralnych jawi się nam jako przestrzeń pozbawiona logicznych czy historycznych uporządkowań, wypełniona, a nawet przeładowana wielością zróżnicowanych, niekiedy konfliktowych reguł i wartości. Tym samym opisują one rzeczywistość, a raczej – rzeczywistości, nie próbując ingerować w działania ludzi.

Świat wartości religijnych jawi się jako zbiór dogmatów, pewników, nakazów, które choć informują o kierunkach działań, nie znajdują bezpośredniego zastosowania w rzeczywistości, wymagają także swobodnego rodzaju aktualizacji.

Moralność ta odzwierciedla istotowo strukturę świata, „zapełnionego” najrozmaitszymi instytucjami, ustrojami, wspólnotami, interesami, stylami życia itp. W efekcie, jak pisze Bauman: *nie ma żadnego <na zewnątrz> z tego prostego powodu, że <il n'y a pas hors du monde>, a więc żadnej ucieczki, żadnego schronienia, żadnej alternatywnej przestrzeni, w której można by się zamknąć i ukryć. Nie da się powiedzieć z niezbitą pewnością, że gdzieś jest się <chez soi>, gdzie można chodzić swoimi drogami, dążyć do własnych celów, a o reszcie zapomnieć. (...) Wszyscy przebywamy w środku tego zapełnionego świata i jesteśmy jego stałymi mieszkańcami, którzy nie mają dokąd się udać* [2006, ss. 17–18].

Ten „zapełniony” świat rezygnuje z uporządkowania na rzecz różnorodności i z obiektywności na rzecz nieograniczonych subiektywności. Taki stan rzeczy relatywizuje wartości moralne, a sposoby bycia w świecie pozostawia wolnemu wyborowi ludzi. Nie ma jednej prawdy i jednego dobra, a wszelkie odnośne ustalenia są podejrzane o chęć ograniczenia czyjejś wolności.

Rosnąca potrzeba wolności staje się cechą konstruującą współczesną moralność i religijność. Wobec wielu możliwości człowiek chce być wolny w swojej aktywności – zarówno w sensie fizycznym, jak i aksjologicznym. Świat nieograniczonych wyborów wymaga bowiem wolności nieograniczonej przez wartości, nakazy, zakazy, kontrolę społeczną, style życia, ekonomię i politykę. Ta wolność od tradycji, obecna także w kulturach prefiguratywnych Margaret Mead, otwiera nas na zmiany, ale zmiany bezkierunkowe, bez determinującej je aksjologii i nadającego sens celu.

Czy za taką wolnością idzie odpowiedzialność? Dzieje się tak tylko wtedy, gdy działania nasze są efektem świadomych, celowych wyborów.

Nasza wolność nie zawsze jest przez nas „przerabiana”, bywa oddawana innym, przez nich zagospodarowywana. Jean Baudrillard pisze, że w Najniższej Wspólnej Kulturze (NWK) funkcjonujemy według tej samej zasady jak automaty do gier. Musimy wybierać z przygotowanych dla nas odpowiedzi, rozwiązań – szybko i bez zastanowienia [2006, s. 127]. Wiedzieć oznacza raczej widzieć, natychmiast rozpoznawać sytuacje, selekcjonować pozytywne i negatywne relacje międzyosobowe lub po prostu być obecnym.

Tak zagospodarowana wolność nie będzie prowadziła do odpowiedzialności ani kształtowała podmiotowości moralną, służy wyłącznie społecznej komunikacji. **Podmiotowość zostaje zastąpiona przez indywidualność**, a partykularne „ja” staje się centralnym punktem rzeczywistości. Jednostka ma coraz więcej praw, a coraz mniej odpowiedzialności.

Moralność zmieniającego się świata i świadomość religijna ludzi może być także traktowana jako efekt jego **mediatyzacji**. Człowiek współczesny staje wobec ogromu informacji, których nie jest w stanie przyjąć, przetworzyć, nadać im sens. Odczuwając ogromną potrzebę informacji, będących namiastką wiedzy, ludzie przypisują wielkie znaczenie środkom masowego przekazu, przydając im rolę kreatora i sędziego własnych działań. To poprzez media dowiadujemy się, co jest dobre, a co złe, czego powinniśmy pragnąć, jak żyć, jakich dokonywać wyborów. Tę rolę mediom przychodzi łatwo pełnić w sytuacji przeciążenia, przestymulowania, zmęczenia w warunkach ciągłej tyranii upływającego czasu. Media nie tylko tworzą rzeczywistość, ale także ją oceniają, operując zróżnicowanymi kryteriami, odwołując się do różnych systemów etycznych, instrumentalnie traktując wartości i autorytety. Jednocześnie rola ich jest tak duża, że konkurujące z nimi inne instytucje najczęściej przegrywają.

Wobec wszechobecności mediów i ich atrakcyjności człowiek współczesny szuka w wirtualnej rzeczywistości sensu swojego życia. Wojciech Zieliński, opierając się m. in. na Baumanie, pisze, że w rzeczywistości wirtualnej znajdujemy substytuty doświadczeń religijnych i więzi międzyludzkich [2001, s. 66]. Jednocześnie jednak tracimy swoją wrażliwość moralną niezbędną w realnym świecie, a moralność i religie traktujemy jak rekwizyt minionego świata – funkcjonalnego i uporządkowanego, podczas gdy świat medialny jest epizodyczny, odwracalny, pozbawiony związków przyczynowo-skutkowych. To, co dzieje się poprzez media z kulturą, dzieje się także z moralnością. Dokonuje się swoista jej homogenizacja w efekcie ujednolicenia przekazu zróżnicowanych wartości, wzorców kulturowych, reguł zachowań, wyjętych z kontekstów, pozbawionych ocen.

Sytuacja ta ułatwia z pewnością społeczną komunikację, czyli fundamentalną cechę współczesnego społeczeństwa, ale jednocześnie utrudnia proces kształtowania się **tożsamości jednostkowych i zbiorowych**.

Kształtowanie tożsamości wobec równoczesnej medialnej obecności różnych wartości i dyskursów etycznych przy odrzuceniu tradycji, autorytetów i wszechobejmującej pragmatyzacji życia, orientacji na wartości materialne, prymatu wolności nad odpowiedzialnością, staje się bardzo trudne, w całości niemożliwe. Tożsamość staje się wartością rynkową, staje się instrumentem umożliwiającym dotarcie do innych wartości, a co najważniejsze – jej treść

i elementy składowe kształtowane są przez aktualny popyt. Człowiek o zachwianym poczuciu tożsamości, sam *nie wie, czego chce*, ma nieustabilizowane poczucie podmiotowości i kontroli nad własnym życiem. Jego działanie dokonuje się pod wpływem otoczenia i przez to może mieć niespójny charakter, prowadzić do dezintegracji osobowości.

Opisywane przemiany mogą doprowadzić do zjawisk deficytu tożsamości, który charakteryzuje się brakiem przywiązania do wartości czy celów życiowych oraz zjawiska konfliktu tożsamości, które oznacza współistnienie wielości definicji własnego „ja”, wewnętrznie sprzecznych.

Moralność w zmieniającym się świecie poddana jest więc wielu procesom: detradycjonalizacji, relatywizacji, mediatyzacji, modernizacji, technicyzacji, pragmatyzacji, laicyzacji, niektóre z nich krótko omówiłam. Jednostka poddana tym procesom gubi tożsamość lub ma problemy z jej utrzymaniem. Zorientowana pragmatycznie traci zainteresowanie wartościami niematerialnymi, a zmuszona do funkcjonowania „tu i teraz,” gubi kontekst historyczny, religijny i społeczny. Postawiona wobec wszechobowiązującej wolności nie potrafi jej „zagospodarować” własną odpowiedzialnością, wolna wola natomiast nie jest narzędziem czynienia wyborów moralnych, ale przestrzenią wypełnioną decyzjami podejmowanymi na potrzeby chwili. Wolność, której nie możemy odnieść do fundamentów moralnych, traci na znaczeniu, służy nie tyle rozwojowi moralnemu, ile raczej konsumpcyjnemu i ludycznemu sposobowi życia.

Normatywne teorie etyczne tracą swoje zastosowanie w wyjaśnianiu zażyłości moralnych, a jeżeli są stosowane, to nieobligatoryjnie, a raczej „sięga się” do nich w zależności od potrzeb praktyki życia. Stanowi to skutek „zderzenia się” różnych systemów etycznych, kultur, religii i relatywizacji ocen, rezygnacji z prób rozstrzygnięć ostatecznych. To „zderzenie się” dokonuje się także w samej jednostce, która uczestnicząc w różnych wspólnotach, **„prywatyzuje”** własną moralność i własną wiarę, a więc dostosowuje obowiązujące w nich reguły i zasady do własnych sytuacji życiowych.

Wielość stosowanych reguł moralnych, swoisty relatywizm, hegemonia wolności, pluralizm, niechęć do „pewników”, stanowią wyzwanie dla etyki i religii chcących formułować powszechnie obowiązujące zasady i rygory. Jest to tym trudniejsze, że współcześnie o tym, co jest prawdziwe i słuszne, ma decydować nie deontologia a *consens*, społeczne porozumienie. Ponieważ jednak w pluralistycznej kulturze jest wiele dyskursów, to i wiele może powstać etyk będących raczej swoistym **poradnictwem** moralnym.

Jaka jest więc przyszłość moralności i religii w świecie szybkich zmian dotyczących praktycznie wszystkich dziedzin życia społecznego i wszystkich sfer aktywności jednostki? Fascynacja atrakcyjnymi wytworami techniki, nowe formy komunikacji, wirtualne światy – wszystko to możemy mieć za

cenę **rezygnacji z tego, co nas zatrzymuje w jakimś miejscu i czasie – tradycji, religii, etyki, lokalności, wspólnoty**. Czy jednak to przejście od „uporządkowania” do zmian w warunkach chaosu i nieograniczonej wolności oznacza dla ludzi postęp moralny, większe poczucie bezpieczeństwa w bliskich związkach z innymi ludźmi?

Czy omówione powyżej procesy oznaczają wyłącznie rozpad, destabilizację społeczeństwa w jego ładzie aksjonormatywnym czy może tworzą nową jakość życia moralnego, a może oznaczają jeszcze coś innego? Czy uprawniony jest głęboki, fundamentalny niepokój wypływający ze zdefiniowania obecnego stanu jako krytycznego wobec jednostki i społeczeństwa?

Czy jest jakieś wyjście z tej sytuacji?

W „Etyce ponowoczesnej” Zygmunt Bauman wyraża przekonanie, że możliwe jest odrodzenie się źródeł „mocy moralnej”, pozwalającej na większe „umoralnienie” życia społecznego. Nie można tego dokonać poprzez działania ustawodawczo-normatywne i poszukiwanie autorytetów, fundamentów, powszechników [1998, s. 8]. Być może uda się tego dokonać przez: *emancypację autonomicznej jaźni moralnej i rewindykację moralnej odpowiedzialności*, a nie jako wynik przeforsowania skodyfikowanych nakazów etycznych, które zawsze będą traktowane jako względne [1998, 24]. Nie można jaźni moralnej zastąpić kodeksami, odpowiedzialności moralnej – konformizmem, a autonomii – heteronomią. Rozwiązania łatwe należy zastąpić – „bardziej moralnymi”.

Tą ogólną refleksją Zygmunta Baumana chciałam rozpocząć bardziej optymistyczny ogląd współczesności. Co prawda, nie można nie zgodzić się, że współczesny człowiek znalazł się w sytuacji destabilizacji aksjologicznej – „wywrócenia” hierarchii wartości, zakwestionowania autorytetów i ustalonych wzorów zachowań. Uwolniony od rygorów aksjologicznych i społecznych sankcji, traci własną tożsamość i odczuwa samotność. Dążąc do uzyskania niczym nieograniczonej wolności, ma problemy z jej zagospodarowaniem i wzięciem za nią odpowiedzialności. Gubiąc tradycje, silne identyfikacje, poczucie stabilności zmagają się z chaosem, pustką, dezorientacją. Trudno jednakże wywieść z tych konstatacji wnioski, że obecna wielowzorowość jest stanem ostatecznym i nieprzekraczalnym [por. Popper 1997, s. 12]. Ten negatywny utopizm przeczy także naszemu pojmowaniu historii cywilizacji, w większości utożsamianej z postępem.

Przyjmuję tym samym hipotezę, że mamy do czynienia z okresem przejściowym, przynoszącym co prawda chaos i dezorientację w sferze wartości i uznanych wzorach zachowań, ale prowadzącym do wykształcenia się no-

wej jakości w postawach wobec moralności i religii. Zakładam, że rozwój moralny dokonuje się od anomii przez heteronomię i socjonomię do autonomii [Bull 1970, ss. 31 i nast.]. Podział ten, autorstwa Normana Bulla, stosowany jest do opisu rozwoju moralnego jednostki, co nie oznacza, że nie możemy badać, jaki poziom rozwoju dominuje w wybranych grupach społecznych lub w całym społeczeństwie [por. badania ogólnopolskie z 1990 i 1997 roku oraz badania kategorii społeczno-zawodowych z 1991 roku, Kopka 2000]. W tym przypadku charakterystyka moralności społeczeństw będzie dokonywała się poprzez analizy procesów, jakim podlegają jednostki w danych społeczno-kulturowych warunkach.

Z najniższym poziomem świadomości moralnej, czyli **anomią**, mamy do czynienia wtedy, kiedy ludzie w swoich wyborach moralnych kierują się doznawanymi lub też odczuwanymi przyjemnościami i przykrościami – unikają sytuacji definiowanych jako przykre, wybierają te, które uważają za przyjemne, miłe. Z **heteronomią** natomiast mamy do czynienia wtedy, kiedy ludzie, dokonując wyborów moralnych, orientują się na kary i nagrody, a więc – unikają kar, dążąc do zdobycie nagród. **Socjonomijni** są ci, którzy w swoich decyzjach kierują się swoimi społecznymi identyfikacjami, dążą do akceptacji otoczenia, wybranych grup czy osób. **Autonomia** charakteryzuje z kolei tych, którzy w swoich wyborach moralnych i w swoim działaniu kierują się własnym systemem wartości.

Mimo, iż nie mamy do czynienia z jednokierunkowym rozwojem świadomości moralnej od anomii przez heteronomię i socjonomię do autonomii, to autonomia z pewnością stanowi najwyższy poziom jej rozwoju. Orientacje moralne i zachowania ludzi nie muszą mieć także jednorodnego charakteru, ale różne grupy czynników mogą oddziaływać w kierunku dominacji któregoś z tych poziomów czy rodzajów świadomości moralnej.

Spółeczeństwa przednowoczesne, w których największą rolę w tworzeniu porządku na świecie wyznaczał Bóg, jego wszechmocy i wszechwiedzy, a także społeczeństwa nowoczesne, oparte na ludzkim intelekcie i wierze w nieograniczoną moc ludzkiego rozumu, wytwarzają dominujący typ moralności opartej na heteronomii. Heteronomia w obu formacjach opierała się na innym systemie sankcji, w przednowoczesności na karach i nagrodach pochodzących od Boga, opartych na dogmatach, w nowoczesności – na sankcjach opartych na rozumie, umowie społecznej, organizacji społecznej. Heteronomia jako forma moralności regulowana jest przez kodeksy, reguły, zakazy i nakazy.

W ponowoczesnym świecie wraz z odrzuceniem reguł, wielkich idei, obiektywnej prawdy na rzecz indywidualizmu, subiektywności, wolności, rozrywki, ciągłej zmiany, relatywizmu, który jest odpowiedzią na różnorodność, zaczynają dominować postawy socjonomiczne, orientujące ludzi już nie

na autorytety, ale na społeczne otoczenie, na „płynną” rzeczywistość. Tak więc płaszczyznę odniesienia stanowią nie kodeksy, reguły, ale raczej zwyczaje, postulowane style życia, narzucane przez media zachowania, preferencje, zrelatywizowane nie do ustalonych reguł, ale zmieniających się okoliczności.

Pozostając jeszcze przy charakterystyce ponowoczesności, zwróćmy uwagę na jej, w sferze moralności, przejściowy charakter. Nastąpiło bowiem odejście od stabilnego układu aksjonormatywnego, wywiedzionego co prawda z różnych założeń (religii, prawa moralnego, deontologii, umowy społecznej, i in.) ale opartych na społecznie akceptowanych sankcjach. Możemy również powiedzieć, że nawet jeżeli akceptacja systemu etycznego wymuszana była wówczas poprzez system kar i nagród, to funkcjonowała obligatoryjnie, alternatywne systemy moralne łączone były raczej z patologią niż normą. Odejście od uporządkowanego świata wymagało poszukiwania nowych wartości i odrzucenia systemu kontroli społecznej. Rezygnując ze społecznego uporządkowania świata, ludzie nie tylko stanęli wobec jego różnorodności, ale także wystąpili przeciwko wszelkim „pewnikom”, systemom etycznym, tradycjom. Odrzucone reguły zostały zastąpione społeczną *praxis*, ciągłym dialogiem, komunikacją, szukaniem rozwiązań „tu i teraz”, koniecznością nieustannego szukania *consensu*.

Przemiany takie można interpretować w różny sposób. **Po pierwsze** mogą one stanowić przejaw chaosu, dezorganizacji i dezorientacji aksjonormatywnej społeczeństwa. Tak też najczęściej je traktujemy. **Po drugie**, mogą one świadczyć o pewnej destrukcji moralności, polegającej na powrocie do niższych form świadomości moralnej, a więc – orientacji na przyjemności i przykrości, kary i nagrody w decyzjach i wyborach moralnych ludzi. **Po trzecie**, co wydaje się wiązać z dominującym nurtem zmian cywilizacyjnych, mogą oznaczać przejście do najwyższego poziomu świadomości moralnej w społeczeństwie, a więc moralności autonomicznej, opartej na indywidualnych przekonaniach odnośnie wyznawanego i realizowanego systemu wartości moralnych. W rozwoju jednostkowym mówimy o oparciu się w wyborach moralnych na własnym sumieniu, własnym systemie wartości i wzięciu za ten fakt odpowiedzialności.

Wydaje się, że droga do moralności autonomicznej, także do autonomiczności religijnej, zakładającej przyjęcie reguł wiary jako własnych, a nie zewnętrznych wobec osoby, musi iść przez dekonstrukcję socjononii, indywidualizację, pluralizm, czasami sekularyzację. Przemiany te „zamazuje” niejako prymat konsumpcji, pragnienie nadmiaru, użycia, kultura „nadprodukcji i marnotrawstwa”. Wszystkie te zmiany wymuszają jednakże na jednostce konieczność indywidualnego odniesienia się do tych wartości i wzięcia za te decyzje odpowiedzialności.

Mnożenie się dyskursów i odpowiadających im etyk i form duchowości wymusza samodzielność i poniekąd także dojrzałość decyzji moralnych. Wielość informacji docierających do współczesnego człowieka burzy co prawda jasny i prosty obraz świata, ale też – dostarcza wiedzy, która może pomóc w podjęciu decyzji i dokonaniu własnych wyborów moralnych.

Równolegle toczy się społeczna debata nad treścią <bonnum commune>, jego legitymizacją, instytucjonalnymi ramami jego realizacji, funkcjami integrującymi zatomizowane społeczeństwo. Nie należy również zapominać, choć dla jasności wyводу zostało to pominięte, że współczesność jest także porządkowana przez tradycję i naukę, które pełnią rolę czynników nadal strukturalizujących świadomość moralną.

Przejście do autonomii nie dokonuje się w drodze przemian w systemach wartości zewnętrznych wobec jednostki, ale poprzez działania samej jednostki.

To w **świecie wielości i wolności jednostka musi pokonać pustkę, zagospodarować tę wolność, dokonując własnych wyborów**, za które musi wziąć sama odpowiedzialność. Nie sądzę, aby możliwa była inna droga dojścia do wyższego poziomu rozwoju moralnego oraz wyższej świadomości wiary religijnej niż poprzez pluralizm, indywidualizm, relatywizm, sytuacjonizm i inne. Odejście od obligatoryjności dotychczasowych systemów wartości, uznanie ich roszczeń za nieuzasadnione, przy braku społecznych nacisków na konformizm moralny, zmusi ludzi do „przerobienia” lekcji wiary i moralności, a wtedy ich poczucie odpowiedzialności będzie związane z ich własnymi wyborami. Akty moralne i akty wiary jednostki wywodzą się z jej wolnej woli i tylko wtedy mogą stanowić o jej własnych preferencjach, za które bierze ona osobistą odpowiedzialność.

Po raz pierwszy w historii ludzkości, za sprawą ponowoczesności wraz z jej wolnością, pluralizmem i nieokreślonością, pojawiła się szansa, poniekąd nawet konieczność, wypracowania przez większość ludzi autonomii moralnej, w myśl zasady: *moja moralność jest moim wyborem i za to biorę sam odpowiedzialność*. Nie znaczy to, że będziemy mieli wielość różnych moralności. Świadomość <bonnum commune>, bycie we wspólnocie, konieczność komunikowania się na bazie wartości, sięganie do różnych wzorców, także tradycji w budowaniu własnej tożsamości będzie służyło *de facto* budowaniu wspólnych systemów etycznych. Ważne jest również i to, że w społeczeństwie informacyjnym, opartym na wiedzy, z ogromną ilością przekazów medialnych, możemy, jeżeli chcemy i potrafimy, dotrzeć do tej wiedzy, która może służyć formowaniu się naszej tożsamości i moralności.

Jeżeli jeszcze przyjmimy, że ludzie posiadają dyspozycję etyczną, o czym pisałam w *Społecznym wymiarze postrzegania moralnego* [2000] lub coś w rodzaju wrażliwości moralnej, zmysłu etycznego, czy jak pisze Bauman „umie-

jętności moralnej”, umożliwiającej im radzenie sobie w pełnym moralnej ambiwalencji świecie, to przyszłość moralności wydaje się mniej pesymistyczna.

Podobnie rzecz się ma ze świadomą religijnością, akceptacją zasad wybranej wiary i sposobem na aktywne w niej uczestnictwo. Poprzez poczucie wolności i własny świadomy wybór bierzemy odpowiedzialność za ten wymiar naszej egzystencji. Wzrasta wtedy szansa na bardziej refleksyjny, głębszy, bardziej autentyczny charakter wiary.

Czy wskazany przeze mnie w badaniach CBOS-u wzrost odsetka osób oceniających się jako głęboko wierzące i jednocześnie spadek uczestnictwa w obrządkach religijnych może być tego symptomem?

Obecne czasy starają się akceptować oparcie etyki na wrażliwości moralnej jednostki i jej potencjale. Być może zresztą, **ontologiczną cechą życia społecznego jest nieusuwalna ambiwalencja, wieloznaczność, zmienność**. Tym samym **nowa moralność dostosuje się lepiej do złożonej natury rzeczywistości**, odchodzi bowiem od rygoryzmu i pryncypializmu na rzecz relatywizmu, będącego próbą odnalezienia w społecznych sytuacjach wartości i ochronę tych wartości, zgodnie z wolnymi decyzjami moralnymi. Procesy sprzyjające autonomizacji moralności jednostkowej przydają także godności samej jednostce i czynią ją podmiotem w ewentualnych „etycznych negocjacjach”.

Szukając potwierdzenia u Baumana, powiedzmy, że podstawą życia moralnego, będącą punktem wyjścia refleksji etycznej człowieka, może być coś, co nazywa on pierwotną i autonomiczną jaźnią moralną. Jeżeli założymy jej istnienie, to możemy oczekiwać, że będzie ona osią, czynnikiem porządkującym przemianę w świadomości moralnej ludzi i dzięki niej charakter tych przemian może być przewidywalny. Ta „pierwotność” moralności może stanowić więc, wbrew temu co uważa Bauman, właśnie „fundament” moralności i świadomości moralnej, ograniczający kulturowy, historyczny chaos aksjonormatywny.

Na zakończenie

Oparcie się na jednostkowym sumieniu i społeczne przyzwolenie na takie właśnie decyzje moralne ludzi zwiększa zakres ich odpowiedzialności, ale tym samym upodabnia ich przeżycia moralne, staje się w istocie podstawą ewentualnych ustaleń etycznych – ustaleń opartych już na innych założeniach jak w etyce tradycyjnej, ale jednak wspólnych całym społeczeństwom. Sprzyjać temu mogą także te procesy, które przyczyniły się do upadku uporządkowanych systemów etycznych, a więc: globalizacja, masowa komunikacja, ale także demokratyzacja. Innymi słowy, można zaryzykować stwierdzenie,

że przemiany w sferze moralności zmierzają do wykształcenia się świadomości moralnej opartej na jednostkowej odpowiedzialności, ale z perspektywy etyki tworzą one zręby zupełnie odmiennego systemu etycznego, którego geneza związana jest z rozwojem moralnym jednostki, ale jednak – co chcę podkreślić – opartym na dziedzictwie etycznym i kulturowym społeczeństw.

Moralność autonomiczna i religijność we współczesnym społeczeństwie ponowoczesnym niekoniecznie musi być wywiedziona z przed-racjonalnych, spontanicznych, pierwotnych, jak definiuje Bauman „impulsów moralnych” i zinternalizowanych dogmatów wiary. Stanowi rezultat racjonalnych analiz jednostki, będącej członkiem różnych wspólnot, wywodzącej swoją tożsamość z dziedzictwa kulturowego społeczeństwa, wchodzącej w dyskurs z innymi, jako wolny i świadomy podmiot. Można powiedzieć, że autonomia moralna i religijna, jako dominujący typ świadomości, stała się możliwa dopiero teraz wraz z osłabieniem znaczenia zewnętrznych wobec jednostki systemów deontologicznych, ograniczeniem roli sankcji, wolnością i prawem jednostki do samodzielnego, racjonalnego decydowania w sytuacjach wyborów wartości. Nie musi to także oznaczać, że jednostka ostatecznie nie opowie się po stronie tych samych wartości i norm, do których wcześniej mogła być przymuszana.

Bibliografia

- Bauman Z. (1996), *Etyka ponowoczesna*, PWN, Warszawa.
- Baudrillard J. (2006), *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Wyd. Sic!, Warszawa.
- Bull N.J. (1970), *Moral Judgement from Childhood to Adolescence*, Routledge & K. Paul, London.
- Giddens A. (2000), *Runway World. How Globalizations Is Reshaping our Lives*, Routledge, New York.
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, Ca: Stanford University Press.
- Huntington S. (1997), *Zderzenie cywilizacji*, Wyd. Literackie Muza SA., Warszawa.
- Kopka J. (2000), *Spółeczny wymiar postrzegania moralnego*, Wyd. UŁ, Łódź.
- Kopka J. (2008), *Jednostka wobec moralności. Subiektywna wizja przyszłości* [w:] J. Mariański, L. Smyczek (red.) *Wartości, postawy i więzi w zmieniającym się społeczeństwie*, WAM, Kraków.
- Mariański J. (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, <Nomos>, Kraków.
- Mariański J. (2001), *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Mariański J. (red.) (2002), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wyd. WAM, Kraków.
- Offe C. (1996), *Modernity and the State: East, West*, Mass.: MIT Press, Cambridge.
- Ossowska M. (1963), *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa.
- Ossowska M. (1986), *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa.
- Ossowski S. (1967), *Z zagadnień psychologii społecznej*, w: *Dzieła*, tom III, PWN, Warszawa.
- Popper K.R. (1997), *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, KIW, Warszawa.
- Przeworski A. (1991), *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, University Press, Cambridge.
- Robertson R. (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London.
- Singer P. (2006), *Jeden świat. Etyka globalizacji*, KIW, Warszawa.
- Szafraniec K. (1986), *Anomia – przesilenie tożsamości. Jednostka i społeczeństwo wobec zmiany*, Wyd. UMK, Toruń.

Sztompka P. (1982), *Dynamika ruchu odnowy w świetle teorii zachowania zbiorowego*, „Studia Socjologiczne”, nr 3–4.

Wnuk-Lipiński E. (1982), *Dimorphism of Values and Social Schizophrenia. A Tentative Description*, „Sisyphus. Sociological Studies”, nr 3, IFIS PAN, Warszawa,

Wnuk-Lipiński E. (2004.), *Świat międzyepoki*, Wydawnictwo ZNAK, ISP PAN, Kraków,

Zieliński W. (2001), *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Bauman*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń.

Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II, raport CBOS, BS/49/2012, Warszawa.

Paweł Nierodka

Śląska Wyższa Szkoła Zarządzania im. gen. Jerzego Ziętka w Katowicach

Człowiek jako fenomen natury, kultury i cywilizacji. Filozofia cywilizacji Józefa Bańki

Man as a Phenomenon of Nature, Culture and Civilization. Józef Bańka's Philosophy of Civilization

Abstract:

In this paper, I write about man in the context of Józef Bańka's concept of the philosophy of civilization. He observes that man lives in the spheres of nature, culture and civilization; and all these spheres meet within man. Man is the element of the *universe* created through the synthesis of these spheres. According to J. Bańka, the three spheres are different in terms of quality. He suggests that civilization should develop from the cultural perspective, based on the values of the pure-minded man, which stem from human nature. The pure-minded man can be described as reasonable, ethical and selfless in their own matters. Such man is aware of the need to axiologically control the development of civilization in order to prevent self-destruction. That man attempts to build a "home" for themselves through diversified development of nature, culture and civilization. They are guided by moral "instinct" and the following principle: "be a man who is pure-minded and honest". The pure-minded man is an "open man"; however, they are not open to changes in the value system, as determined by e.g. civilization. That man is constant when it comes to the values they live by. The criterion for differentiating between right and wrong, beauty and ugliness, good and evil, is always found within the pure-minded man.

Key words:

nature, culture, civilization, values, pure-minded man.

Wprowadzenie

Człowiek żyje w obszarze natury, kultury i cywilizacji. W nim się one spotykają; jest on ich syntezą. Problematykę człowieka jako syntezy natury¹, kultu-

1. Władysław Tatarkiewicz, przedstawiając poglądy filozofów przyrody dotyczące pojęcia natury,

ry i cywilizacji podejmuje w swej koncepcji filozoficznej Józef Bańka. Uznaje on te trzy sfery za jakościowo różne. Jego refleksja filozoficzna wpisuje się w dwudziestowieczne dyskusje dotyczące ich znaczenia, relacji między nimi. Kultura, twierdzi filozof, oparta jest na wartościach – takich jak chociażby platońskie idee – które się nie zmieniają, zmienia się natomiast ich forma. Cywilizacja z kolei to całkowity wariabilizm. Zmiany zachodzą w niej z coraz większym przyśpieszeniem. W kontekście cywilizacji, J. Bańka mówi o technice. Nazwanie czegoś cywilizacją to jego zdaniem zwrócenie uwagi na techniczne rozwiązania². Człowiek, zauważa on, w wyniku rozwoju cywilizacji, jest w stanie zmienić warunki swego życia, w tym przyrodę. J. Bańka, choć akcentuje w życiu ludzkim znacznie rozwój cywilizacji, to jednak jest przeciw scentystrycznemu opanowaniu przyrody. Postawa „pana i posiadacza przyrody”, może jego zdaniem zagrozić dalszemu istnieniu człowieka. Człowiek podejmuje dziś próbę ingerencji również w naturę³. J. Bańka rozumie pojęcie natury nie tylko jako podstawę zachodzenia procesów przyrodniczych. Rozumie on ją również odnosząc jedynie do człowieka, mówiąc o świecie natury ludzkiej, który stanowi źródło prostomyślności (tj. aksjologicznego, w tym moralnego „zmysłu” człowieka)⁴.

W artykule analizuję problematykę natury, kultury i cywilizacji na przykładzie współczesnych koncepcji filozoficznych, a przede wszystkim koncepcji filozofii cywilizacji J. Bańki. W pierwszej części pracy piszę o cywilizacji technicznej, omawiam także propozycję cywilizacji eutyfronicznej, czyli takiej, w której następuje harmonijny rozwój intelektualno-emocjonalny człowieka. W kolejnej części pracy piszę o rozwoju kulturowo-cywilizacyjnym, o wpływie cywilizacji na kulturę i kultury na cywilizację. Człowiek, zdaniem J. Bańki, winien dążyć do harmonijnego rozwoju cywilizacji i kultury. W na-

zauważa, że etymologicznie ten grecki termin oznaczał to, co staje się, rozrasta i rozrasta [...]; zmienne zjawiska posiadają stałą naturę [...]. Wyraz >>natura<< nie oznaczał u Greków całokształtu przyrodzonych zjawisk (które przeważnie oznacza w czasach nowych), lecz tylko prawo, które nimi rządzi, ich ogólną zasadę, ład kosmiczny, to, co czasy nowe nazywają >>naturą rzeczy<<. Zjawiska są dostępne zmysłom, a natura jest ukryta, trzeba jej szukać; zjawiska są różnorodne, a natura jedna; zjawiska są przypadkowe, a natura konieczna [...]. Natura z jej koniecznością była dla nich najwyższą doskonałością. Zawierała też największe piękno, z którym piękno sztuki nie mogło się – w przekonaniu Greków – równać [Tatarkiewicz 1993, s. 27]. W zależności od tego, czy pojęcie natury zostaje odniesione do przyrody, czy też do człowieka, zyskuje ono inny wydźwięk. Jeśli chodzi o człowieka, to można powiedzieć, że naturą jego jest rozum. Boecjusz z Dacji pisał, że najdoskonalszą władzą człowieka jest rozum i umysł. To jest bowiem najważniejszy czynnik, który rządzi życiem człowieka tak w myśleniu, jak i w działaniu [Boecjusz z Dacji 1990, s. 1].

2. Pojęcie cywilizacji w rozważaniach filozoficznych Józefa Bańki ma szerszy zasięg, niż pojęcie technika. W pojęciu np. „cywilizacja techniczna”, wskazana zostaje jako istotny element cywilizacji – technika.

3. Pojęcie *physis* – stałej, koniecznej natury, o której mówili Grecy, ulega przewartościowaniu.

4. Prostomyślność oznacza intuicyjnie niezawodny zmysł słusznego rozumienia życia, nie oparty na przesłankach naukowych [Bańka 2004a, s. 24]. Stanowi ona fundament aksjologicznej sfery życia ludzkiego.

stępnej części prowadzonych analiz mówię o człowieku jako syntezie natury, kultury i cywilizacji; o wpływie cywilizacji, a także kultury na środowisko przyrodnicze. Podstawowy problem pracy można by zawrzeć w pytaniu: jak żyć, we współczesnej cywilizacji, w świecie zagrożeń cywilizacyjnych? Zdaniem filozofa należy przyjąć postawę prostomyślną, wspartą na naturze ludzkiej. Filozofia cywilizacji J. Bańki – akcentuję w pracy – to koncepcja rozwoju cywilizacji z perspektywy kultury, opartej na wartościach *homo euthyphronicus* (tj. człowieka prostomyślnego), mających swe źródło w naturze ludzkiej.

Technika podstawą rozwoju cywilizacyjnego

Coraz trudniej wyobrazić sobie rozważania dotyczące rzeczywistości społecznej, politycznej, ekonomicznej, dotyczące życia ludzkiego, bytu człowieka, bez odniesienia do zagadnienia cywilizacji. Zagadnienie to można ująć między innymi w kontekście techniki i kultury. Szeroko rozumiana cywilizacja obejmuje technikę i kulturę, będąc pojęciem, które ma najszerszy z wymienionych pojęć zakres⁵. W innym rozumieniu jest ona związana z techniką, a jednocześnie odróżniona czy nawet przeciwstawiona kulturze, traktowanej jako sfera idei. J. Bańka odróżnia cywilizację od kultury. Cywilizacja, twierdzi on, związana jest z techniką, czyli materialnym rozwojem człowieka. Kultura natomiast łączy się z aksjologiczną sferą życia ludzkiego. Stanowi ona historię idei. J. Bańka bliski jest filozofom niemieckim, takim jak np. Immanuel Kant⁶, Georg W. F. Hegel, Friedrich W. Nietzsche, Wilhelm Dilthey, którzy odróżniają kulturę od cywilizacji, odnosząc kulturę do sfery duchowej, cywilizację natomiast do fizycznej sfery ludzkiego życia. W tradycji niemieckiej, zauważa Norbert Elias, cywilizacja dotyczy powierzchni bytu ludzkiego, zewnętrznej strony życia człowieka. Kojarzy się ona, z tym, co użyteczne, funkcjonalne, ze sferą materialno-instrumentalną. Z kolei pojęcie kultury wyraża samowiedzę, jest wyższą postacią ludzkiego istnienia, odnosi się do wewnętrznej rzeczywistości duchowej, do faktów religijnych, artystycznych.

Problematykę kultury i cywilizacji podejmuje również Władysław Tatar-kiewicz. Zauważa on, że kultura stanowi bogactwo duchowe człowieka, stan subiektywny, indywidualny. *Ludzie jednego czasu i kraju – pisze on – żyją*

5. W historii rozważań nad pojęciami kultury i cywilizacji podjęta zostaje dyskusja, dotycząca między innymi tego, czy pojęcia te znaczą to samo, jak również dotycząca tego, czy pod ogólnymi rozważaniami dotyczącymi kultury można umieszczać cywilizację. J. Bańka odróżnia te dwie sfery życia człowieka.

6. Zdaniem Immanuela Kanta, moralność jest tym, co określa różnicę między kulturą i cywilizacją. Pojęcie moralności należy bowiem jego zdaniem do kultury.

7. W tradycji niemieckiej podjęta zostaje dyskusja dotycząca między innymi relacji kultury i techniki. Dyskusję tę cechuje przede wszystkim założenie – *pisze Erhard Schutz* – *o nietożsamości, o nieublaganym przeciwieństwie kultury i techniki* [Schutz 2001, s. 13].

w tej samej cywilizacji, ale każdy ma swoją kulturę, wyższą lub niższą [Tatarkiewicz 1978, s. 80]. Uzupełniając słowa W. Tatarkiewicza, można powiedzieć, że współczesna cywilizacja jest w coraz większym stopniu wspólna również dla ludzi żyjących w różnych krajach. Społeczeństwa, pod względem rozwoju technologicznego, technicznego, zaczynają upodabniać się, niezależnie od różnic kulturowych czy też doświadczeń historycznych. *Nawarstwienie się osiągnięć nowożytnych nauk przyrodniczych – pisze Francis Fukuyama – ujednoliciło w pewnym stopniu społeczeństwo cywilizowane. Po pierwsze, technologia decydowała o zwycięstwach w wojnach [...], żaden kraj ceniący swoją niezależność nie mógł [...] zignorować potrzeby unowocześnienia obronności. Po drugie nauka ustanowiła jednolity sposób wytwarzania dóbr. [...] Owe procesy uprzyczynowiły wzrost homogenizacji społeczeństw, niezależnie od ich dziedzictwa kulturowego i historycznych doświadczeń* [Fukuyama 2009, s. 13]. Społeczeństwa uczestniczą w rozwoju cywilizacji, która w coraz większym stopniu, przyjmuje formę „cywilizacji uniwersalnej” [Huntington 2007]. Ma na to wpływ technika, zauważa J. Bańka. Ona to bowiem *w dużym stopniu ujednoliciła społeczność, czyni je bardziej zwartymi, wszechstronnie i wzajemnie uzależnionymi* [Bańka 1976, s. 20].

Refleksja filozoficzna Józefa Bańki nad cywilizacją z jednej strony dotyczy cywilizacji współczesnej, którą autor określa mianem „cywilizacji technicznej”. Z drugiej strony, stanowi ona filozoficzną analizę dziejów cywilizacji; sięga do początków rozwoju cywilizacji, szuka czynnika, zasady wyjaśniającej ten rozwój. W pojęciu „cywilizacja techniczna”, jako istotny element cywilizacji potraktowana zostaje technika. Technika polega na umiejętności robienia określonych rzeczy. *Technē*⁸ to umiejętność robienia „czegoś”. „Cywilizacja techniczna” jest natomiast teorią rozwiązań technicznych. Jest ona teorią techniki, a jako teoria, *logos*, może być podciągnięta pod filozofię, a dokładniej pod „filozofię specjalistyczną”, zwaną filozofią cywilizacji. Pojęcie filozofii cywilizacji, zauważa J. Bańka, jest złożeniem dwóch kategorii: myśli (filozofii) i bytu (cywilizacji). Jego koncepcja filozofii cywilizacji to specyficzny przykład filozofowania – teoretyzowania. Mówi on, co jest *arché* (przyczyną) [Stróżowski 1994] rozwoju cywilizacji. Jej *arché* stanowi zasada ułatwiania ludzkiego życia. Zasada ta jest przyczyną powstania narzędzi, urządzeń technicznych, przyczyną rozwoju technologii. Zbytne ułatwianie ludzkiego życia prowadzi jednak do konsekwencji przeciwnych od zamierzonych, do „chorób z ułatwienia”. *Technologia, niszcząc [...] pozaefektywne rezultaty działania z wysiłkiem – pisze autor – wpływa okaleczająco na rozwój indywidualno-psychiczny człowieka* [Bańka 1972, s. 38]. Usuwanie z ludzkiego życia sytuacji trudnych, przykrych zakłóca równowagę bodźców typu „przyjemność”

8. Arystoteles używa słowo *technē* w znaczeniu czynności praktycznej.

i „przykrość”. Droga, która prowadzi do przyjemności, nie polega już na zwalczaniu bodźców przykrych. Stając się powszechną, łatwo dostępną, przyjemność przestaje być wartością. *Ku powszechnemu niejako zdziwieniu – pisze J. Bańka – życie ułatwione prowadzi do przykrego napięcia psychicznego, do głębokiego poczucia niezadowolenia i bezcelowości* [Bańka 1976, s. 11]. Sytuację tę określa on mianem „paradoksu przełatwienia”. *Technika ułatwia człowiekowi życie, ale przez to przenosi ciężar głównego wysiłku z bardziej uchwytnego wysiłku fizycznego na mniej wymierny wysiłek umysłowy, w tym psychiczny. To dopiero połowa prawdy. Również wysiłek umysłowy sprowadza technika [...] do minimum [...], daje coś darmo bez wysiłku osobistego* [Bańka 1976, s. 47]. Prowadzi to do negatywnych skutków w sferze wartości życia ludzkiego. Pozbawianie człowieka trudu osiągania wyznaczonych celów, pokonywania przeszkód, czyni jego życie łatwym, lecz niewartym przeżycia. Zbyt skuteczna technika, zdaniem J. Bańki, jest przyczyną zaniku systemu wartości. *Tam bowiem, gdzie wszystko można mieć natychmiast – pisze filozof – wartość przestaje być w sensie tradycyjnym wartością* [Bańka 1976, s. 238]. Cywilizacji technicznej właściwa jest tendencja, aby *ułatwić i uprościć życie ludziom aż do granic najzwyczajszego prymitywizmu, nie wymagającego ani krytycznego i refleksyjnego myślenia, ani zbytniego odwoływania się do duchowości* [Bańka, Sztumski 2007, s. 121]. Sytuacje przełatwione prowadzą do niedowładu motywacji, człowiek pozbawiony zostaje możliwości przeżycia „sprostania” zadaniu. *Dzięki ułatwieniu życia za wszelką cenę technologia podkopuje w człowieku podstawowe dążenia i motywacje, nadające osobowości charakter rozwojowy* [Bańka 1976, s. 47]. Zasadę ułatwienia rozwija również Stefan Symotiuk, w swej koncepcji pasjonaryzmu. W wykształceniu powszechnego kreatywizmu pomaga, zdaniem S. Symotiuka „produktywizm modułarny”. „Produktywizm modułarny” zakłada standaryzację produktów, w aspekcie „części przegubowych” urządzeń technicznych, do których można by dowolnie dołączać pojedyncze elementy, stanowiące produkt rzemieślniczej, twórczej pracy ludzkiej. Rozwiązanie to, zdaniem S. Symotiuka, pozwala uwolnić się spod władzy koncernów, ich monopolu „produktów finalnych”. Filozof ten opowiada się za modularyzacją rzeczy, tak aby pojedyncze ich składniki dawały się zastępować elementami udoskonalonymi [Symotiuk 2004, s. 47].

Współczesną cywilizację charakteryzuje coraz większe tempo zmian, postęp. *Postęp jest dzisiaj tak olbrzymi – pisze na początku XX wieku Max Eyth – że w każdej chwili [...] mamy przed oczyma inny obraz* [Eyth 2001, s. 167]. Czas i przestrzeń nie uległy zniszczeniu, ale ich wzajemne relacje i stosunek do człowieka zostały całkowicie zmienione, tak że nasze życie potrafi ogarnąć [...] większą niż dawniej treść [Eyth 2001, s. 168]. Treść tę wypełnia-

ją między innymi odkrycia w obszarze nauki, rozwiązania techniczne. Rośnie ona jednak w zbyt szybkim tempie; już dawno przekroczyła możliwości poznawcze pojedynczego człowieka. Sytuacja ta ma wpływ na jego życie, na jego sferę psychiczną. W drugiej połowie XX wieku Alvin Toffler mówi o wstrząsającym stresie i dezorientacji, których przyczyną są zbyt szybkie zmiany w otaczającym człowieka świecie. Bezprecedensowo, szybki rozwój *techniki [...] niejako zniemacka zaskoczył naszą duszę* [Krannhals 2001, s. 195]. Poddane zostają rewizji, dotychczasowe sposoby życia, zachwiana zostaje równowaga wewnętrzna człowieka. Tkwiące w jego psychice symbole kulturowe, wyparte zostają przez nowe symbole, zmienia się system wartości [...]; *ulegają erozji nasze korzenie* [Toffler 2007, s. 7]. „*Niekontrolowane przyspieszenie zmian w dziedzinie nauki, techniki i w stosunkach społecznych – zauważa A. Toffler – nadwyreża siły fizyczne i psychiczne jednostki, co uniemożliwia jej podejmowanie sensownych, kompetentnych decyzji o swoim własnym losie* [Toffler 2007, s. 308]. Autor książki pt. *Szok przyszłości* mówi o realnej chorobie, a nie o potencjalnym zagrożeniu; mówi o dolegliwości psychologiczno-biologicznej, zwanej „szokiem przyszłości”. Obok różnych chorób cywilizacyjnych, pojawiających się w sferze biologicznej, występują coraz częściej te, które dotyczą psychiki człowieka. Aby ich uniknąć, potrzebne jest, według A. Tofflera, planowanie zmian (między innymi społecznych, ekonomicznych), u podłoża których znajduje się nowoczesna technika. *Nie możemy zatem przyjąć – pisze on – ani polityki ślepej akceptacji, ani ślepego sprzeciwu, potrzebujemy bowiem całego zestawu posunięć strategicznych celem kształtowania, uchylania, przyspieszania albo opóźniania przemian w sposób selektywny. [...] Trzeba będzie złagodzić napór przyspieszenia i nadać mu odpowiednie tempo i kierunek* [Toffler 2007, s. 320], podjąć refleksję nad przyszłością⁹. Rozważania A. Tofflera krytykuje J. Bańka [Bańka 1977]. *Przyszłość może być >>szokiem<< – pisze on – ale też może być ciekawą perspektywą* [Bańka 1976, ss. 211–212]. Widzi on cel refleksji filozoficznej, a także profilaktyki zagrożeń cywilizacyjnych, w aktualnej perspektywie życia ludzkiego, w działaniach „człowieka konkretnego”. Jeśli bowiem człowiek żyje zgodnie z wartościami humanistycznymi, jeśli szanuje swój „dom” „tu” i „teraz”, jeśli stosuje „sita aksjologiczne”¹⁰, do tych technologii i technik, które zagrażają jemu, to nie musi obawiać się przyszłości czy też „szoku przyszłości”. Tym, co łączy refleksję „publicystyczną” A. Tofflera i refleksję filozoficzną J. Bańki, to opowiedzenie się za ochroną sfery psychicznej człowieka. Rozwój techniczny zakłóca bowiem nie tylko procesy samoregulacji właściwe przy-

9. Max Eyth zauważa, że jest przedsięwzięciem łatwym acz jałowym wyobrażanie sobie [...] przyszłości niedającej się oprzeć na żadnych kalkulacjach [Eyth 2001, s. 168].

10. Sita aksjologiczne to kryteria humanistyczne dla potencjalnych wariantów technicznych, realizowanych przez naszą cywilizację [Bańka 2003, s. 199].

rodzie, ale i funkcjonowanie sfery psychicznej człowieka. Głosząc potrzebę ochrony tej sfery, J. Bańka rozwija eutyfronikę, stanowiącą terapię humanistyczną. *Do tych sfer – pisze on – którymi może pokierować eutyfronika jako terapia, należy cała dziedzina emocjonalno-motoryczna osobowości, sfera woli oraz sfera zasad naczelných, określających podstawowe wartości ludzkie i biorących te wartości w obronę* [Bańka 1979, ss. 34–35]. Środowisko psychiczne człowieka, jego nawyki, wrażliwość emocjonalną atakują innowacje, nowe rozwiązania techniczne. Technika¹¹, zdaniem J. Bańki, *nie jest neutralna* [Bańka 1976, s. 16], *powoduje ona coraz bardziej pośredni i skomplikowany sposób zachowania. Prowadzi do powstania cywilizacji pozbawionej spokoju i równowagi w sferze emocji* [Bańka 1976, s. 11], jakby wbrew człowiekowi, który oczekuje zaspokojenia swych pragnień, w sposób bezpośredni i „prosty” (gr. *euthys*).

Współczesna cywilizacja, zwana „cywilizacją techniczną”, aby mogła zyskać miano „ludzkiej”, musi uwzględniać w swym rozwoju człowieka jako całość, a zatem, zgodnie z koncepcją eutyfroniki, człowieka rozumianego jako „istotę”, stanowiącą złożenie sfery *thymos* (sfera emocjonalna) i sfery *phronesis* (sfera racjonalna). Rozwój cywilizacji, zadaniem J. Bańki, nie może zatem uwzględniać jedynie racjonalnej czy też jedynie emocjonalnej sfery życia ludzkiego. W przeciwnym razie, zauważa filozof, będzie to albo cywilizacja uporządkowana, lecz pozbawiona wrażliwości ludzkiej, życie w niej będzie zaplanowane, przewidywalne; albo też będzie to cywilizacja zróżnicowana, oparta na instynkcie, w której człowiek będzie żył jednak w ciągłym strachu. Zatem cywilizacja współczesna, twierdzi filozof, winna przyjąć formę nie cywilizacji diatymicznej czy też cywilizacji diafronicznej, lecz cywilizacji *eu-ty-fronicznej*, czyli takiej, w której istnieje dobre, harmonijne, połączenie „wartości miękkich”, emocjonalnych z „wartościami twardymi”, racjonalnymi¹², *thymos* i *phronesis*. Aby cywilizacja taka się kształtowała, człowiek

11. J. Bańka, analizując problematykę techniki, zauważa, że sam „termin >>technika<< bywa używany co najmniej w trojakim sensie: [...] dla oznaczenia narzędzi, a szczególnie takiej ich skomplikowanej postaci, jaką stanowią maszyny [...]; dla oznaczenia całokształtu metod, którymi posługuje się człowiek [...]; dla oznaczenia charakterystycznej dla gatunku ludzkiego całości, jaką tworzą narzędzia wraz z regułami ich stosowania. Trzeci sens terminu >>technika<< podkreśla przede wszystkim fakt, iż narzędzia służyć mogą zarówno działaniom skierowanym na >>zewnętrzne<< otoczenie człowieka, jak i tym skierowanym na samego człowieka” [Bańka 1976, s. 24]. Z obszarem tak rozumianej techniki łączy się eutyfronika. Podejmuje ona problem obecności osobowej, intymnego charakteru relacji ludzkich we współczesnej cywilizacji technicznej.

12. J. Bańka rozwija filozofię dziejów cywilizacji. To refleksja nad dziejami cywilizacji, które w zależności od natężenia, dominacji sfery *thymos* bądź też sfery *phronesis*, czyli tego, co emocjonalne, bądź tego, co racjonalne, zyskują inny kształt. Filozof poszukuje archetypowych symboli cywilizacji ludzkiej. Wymienia on trzy epoki w jej rozwoju: cywilizację diatymiczną, cywilizację diafroniczną, a także jako ostatnią formę cywilizacji – cywilizację eutyfroniczną. Pierwszą epokę cywilizacji wyznacza, według niego, traktowanie świata w kategoriach strachu i łup, drugą w kategoriach pracy i zysku, natomiast trzecią – rozumu i godności. Cywilizacja

winien dążyć do harmonijnego rozwoju techniki (stanowiącej podstawowy wyznacznik rozwoju współczesnej cywilizacji) i kultury, do harmonijnego rozwoju techniki i nauk np. przyrodniczych, społecznych¹³. Tymczasem za kryterium rozwoju cywilizacji współczesnej, rozwoju techniki, zaistnienia nowych rozwiązań technologicznych, zostają przyjęte korzyści ekonomiczne. Człowiek współczesny zapomina o skutkach rozwiązań technicznych w sferze psychicznej. Zapomina on o sferze emocjonalnej, podkreślając znaczenie sfery racjonalnej, pomnażającej obszar nauki, a także sfery *praxis* – rozwiązań technicznych.

Rozwój cywilizacyjno-kulturowy

Ujmowanie cywilizacji jedynie w kontekście techniki okazuje się współcześnie niewystarczające. Pytanie o granice rozwoju cywilizacji związane jest nie tylko z problemem możliwości technicznych realizacji odkryć nauki. Pytanie to wymaga odniesienia również do aksjologii jako istotnej sfery życia człowieka. Zawsze bowiem będzie istniał problem aksjologii, czyli granic rozwoju, wyznaczanych przez wartości. Wartość to powiedzenie wolności „tak, lub nie”¹⁴. Jeśli człowiek zagubi wartości, to zbliży się do zwierzęcości. Przed nią ratuje go przede wszystkim kultura, rozumiana jako aksjologiczna sfera życia ludzkiego. Bez tej sfery otoczenia człowieka nie sposób określić ludzkim. *Kraj, który nie przyniósł jeszcze plonów kultury – pisze Walther Rathenau – gleba, która nie kryje niczego poza minerałami, góry i zatoki, których chwały nie głosi żadna pieśń, nie czci żaden mīt, wydają nam się martwe jak niezamieszkałe gwiazdy* [Rathenau 2001, s. 172]. Współcześnie wskazuje się na jednostronność materialnego, technicznego rozwoju przyjmującego postać cywilizacji. Prowadzi to między innymi do zmniejszenia kulturotwórczych sił współczesnego człowieka¹⁵.

.....
eutyfroniczna rozwija się współcześnie, a przynajmniej winna się rozwijać, stanowiąc ideał polityczny i moralny. Kontynuację rozważań nad dziejami cywilizacji, przedstawionymi w książce pt. *Filozofia cywilizacji...* [Bańka 1986]; [Bańka 1987]; [Bańka 1991], stanowią rozważania zawarte w tekście pt. *Eurocentyzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów* [Bańka 2002].

13. Technika – zauważa J. Bańka – korzysta i korzystać musi z wiedzy poznawczej, gromadzonej poza techniką i to zarówno w sensie przyrodniczym (matematyka, logika, fizyka itd.), jak i społecznym (ekonomia, historia, prawo, estetyka, psychologia). Zwłaszcza nauki społeczne, rozwijane poza techniką, dostarczają jej znajomości potrzeb oraz skutków bezpośrednich i ubocznych ich zaspokojenia, a także wyboru potrzeb do zaspokojenia. Z drugiej strony technika powinna w obrębie niej samej rozwijać działy nauk społecznych, skoro w każdym dziale techniki występują zagadnienia o charakterze ekonomicznym, prakseologicznym, organizacyjnym [...], prawnym, estetycznym [Bańka 1976, s. 249].

14. Co innego mówiono wolności w średniowieczu, a co innego mówi się dziś.

15. „Kulturotwórcze siły współczesnego człowieka – pisze Albert Schweitzer – zmniejszyły się”

Człowiek tworzy kulturę i cywilizację uwalniając się stopniowo spod „dyktanda”, determinacji przyrody. Tworzy on je *dookoła siebie* – zauważa J. Bańka – *jako znak przekroczenia instynktownych tylko możliwości. Od zewnątrz nazywa się to mianem >>postępu<<, od wewnątrz – realizacją ideału, rozumianego jako cel życiowych dążeń* [Bańka 1976, s. 240]. Autor książki pt. *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności* głosi konieczność zarówno rozwoju cywilizacyjnego, jak i rozwoju kulturowego, wskazuje na potrzebę wzajemnego powiązania tak różnych obszarów ludzkiego życia. *O rozwoju kultury – pisze on – świadczy z jednej strony jej związek z cywilizacją, bowiem do jej funkcji należy utrzymanie człowieka na odpowiednim poziomie życia. O rozwoju cywilizacji świadczy z drugiej strony jej związek z kulturą, bowiem do jej funkcji należy determinacja sposobów życia danej grupy społecznej i dostarczenie całego bogactwa wartości* [Bańka 1986, s. 16]. J. Bańka, w swej koncepcji filozoficznej mówi o wpływie „cywilizacji technicznej” na kulturę, pamiętając o zagrożeniach cywilizacyjnych, o tym, że *kiedy wpuszczamy nową technologię do kultury – jak zauważa Neil Postman – musimy mieć oczy szeroko otwarte* [Postman 1995, s. 16]. Mówi on również o wpływie kultury, wartości aksjologicznych na „cywilizację techniczną”. Opowiada się on za kulturą, która stałaby się „udziałem osobistym każdego >>szarego<< człowieka” [Bańka 1979, s. 32], protegowalaby wartości, działania i zachowania człowieka, uznawane za cenne i niebudzące wątpliwości. U podstaw tak rozumianej koncepcji kultury znajduje się człowiek, który nie jest moralnie obojętny. To człowiek prostomyślny, który ma intuicyjny ogląd dobra i zła. Większość ludzi, zauważa autor, pełnych jest „naiwnej” dobroci, która wynika z podstaw ich człowieczeństwa.

Człowiek syntezą natury, kultury i cywilizacji

Refleksję nad kulturą i cywilizacją dopełniają w koncepcji filozoficznej J. Bańki rozważania nad środowiskiem przyrodniczym, a także nad naturą. Człowiek to nie tylko istota, która tworzy cywilizację i kulturę, to również istota, związana z światem przyrody, światem organizmów żywych. Znajduje się on, zauważają J. Bańka i Wiesław Sztumski *w centrum środowiska życia [...]. To on w [...] miarę rozwoju wiedzy i techniki, stopniowo uczłowieczał środowisko przyrodnicze. Uczłowieczenie polega na tym, że przyrodę poddaje się coraz bardziej wpływom [...] woli ludzi [...]; tzw. środowisko naturalne (przyrodnicze) w zasadzie od dwudziestego wieku stało się środowiskiem zhominizowanym [...]: środowisko naturalne przekształciło się bez mała w środowisko sztuczne* [Bańka, Sztumski 2007, s. 244]. Człowiek [Schweitzer 1976, s. 128].

współczesny wyobcowuje się z przyrody, kieruje się ideą podporządkowania jej swym *ambicjom, zawłaszczenia jej w pełni* [Bańka, Sztumski 2007, s. 111]. Ingeruje on w mechanizm funkcjonowania środowiska przyrodniczego, prowadząc do zachwiania panującej w nim równowagi; próbuje je zastąpić cywilizacją. Prowadzi to do wielu zagrożeń, w związku z którymi podjęta zostaje dyskusja, co do kontroli rozwoju cywilizacji technicznej, co do granic ingerencji ludzkiej w środowisko przyrodnicze.

Do środowiska przyrodniczego można podejść nie tylko od strony cywilizacji, ale również od strony kultury, kształtując je zgodnie ze swymi ideałami, wyobrażeniami, duchem artystycznym. J. Bańka pozytywnie ocenia takie podejście, dodając jednak, że winno być ono wyrazem „humanizmu etycznego”. Opowiada się on *za etyczną postacią humanizmu, nie zaś za jego postacią racjonalistyczną. Humanizm racjonalistyczny [...] opiera pojęcie jedności rodzaju ludzkiego na wzniosłości rozumu, dającej początek takim ideom jak wyzwolenie społeczne, narodowe czy walka klas. Humanizm tego rodzaju odwołuje się do prawa i historii, ale nie uwzględnia racji etycznych w postępowaniu człowieka. Czyni to dopiero humanizm etyczny, oparty na świadomości człowieka [...] dającej początek takim ideom, jak dobro, wzajemna życzliwość, osoba ludzka i godność człowieka* [Bańka 2001, s. 13]. Humanizm racjonalistyczny odnosi się do „człowieka w ogóle”, natomiast humanizm etyczny oparty jest na postawie świadomości „człowieka konkretnego”. To właśnie „człowiek konkretny” w swych działaniach ekologicznych, ma możliwość przyjęcia postawy „humanizmu etycznego”. J. Bańka i W. Sztumski wychodzą poza ogólnie przyjęte rozumienie słowa „ekologia”. Mówią oni nie tylko o ekologii, w której podkreślone jest przede wszystkim znaczenie przyrody, ale również o ekologii społecznej, ekologii kulturalistycznej czy też duchowej. Słowo „ekologia” dotyczy zatem w ich rozumieniu ochrony, zarówno przyrody, jak i społeczeństwa¹⁶, kultury, sfery duchowej człowieka (tj. ekologia społeczna, ekologia kulturalistyczna, ekologia duchowa) przed zagrożeniami związanymi z rozwojem cywilizacji. *Ekologia kulturalistyczna – piszą J. Bańka i W. Sztumski – bada negatywne zjawiska, jakie towarzyszą postępowi cywilizacyjnemu w obrębie kultury; ma ona za zadanie chronić kulturę przed dalszą degradacją. Ekologia duchowa bada wpływ stosunków społecznych panujących obecnie oraz postępu cywilizacyjnego na osobowość i duchowość ludzi* [Bańka, Sztumski 2007, s. 114].

W celu profilaktyki czy też terapii negatywnych skutków towarzyszących postępowi cywilizacyjnemu, które można dostrzec w obszarze przyrody, społeczeństwa, kultury, psychiki ludzkiej, należy, zdaniem J. Bańki, zwrócić się

16. Ekologia społeczna ukazuje i bada te zjawiska oraz procesy społeczne, jakie mają miejsce we współczesnym świecie i niekorzystnie wpływają na człowieka rozumianego jako jednostka, zbiorowość i gatunek [Bańka, Sztumski 2007, s. 114].

w stronę świata ludzkiej prostomyślności. Świat ten wyklucza okrutną wizję świata cyborgów, poruszających się w próżni psychicznej, ukazuje rzeczywistość, w której człowiek znajduje miejsce i przeżywa trud istnienia [Bańka, Sztumski 2007, s. 113]. Świat ludzkiej prostomyślności łączy się, zauważa J. Bańka, ze światem ludzkiej natury. Filozof opowiada się za rozwojem cywilizacji z perspektywy wartości *homo euthyphronicus* tj. człowieka prostomyślnego (człowiek ten jest zarazem *homo recens*¹⁷). O tych wartościach, o świecie ludzkiej prostomyślności, traktuje, etyka prostomyślności, stanowiąca etykę przedaksjomatyczną. Opiera się ona na wartościach odczuwanych jako oczywiste ze względu na towarzyszące im poręczenie moralne osób, które opierają swoje postępowanie na tych wartościach, odczuwanych przez nich jako osobiste [Bańka, Sztumski 2007, s. 126]. Etyka ta, z jednej strony poszukuje „formy”, mającej wartość zasady ogólnej, z drugiej natomiast dąży do tego, aby jej zasady dotyczyły jednostki ludzkiej, zobowiązując ją w aktualnych sytuacjach jej życia. Jest ona różna od wielkich systemów racjonalistycznych. To „etyka problemów małych”, która apeluje, do uczuć i wzruszeń podmiotu.

Homo euthyphronicus, żyje zgodnie ze „światem” ludzkiej natury, stanowiącym źródło prostomyślności. Człowiek jako *animal symbolicum* – według określenia Cassirera – przekształca się w *homo euthyphronicus*. Stanowi to początek kształtowania się nowej, antropologiczno-filozoficznej koncepcji prawa naturalnego. Prawo naturalne jako postać etyki prostomyślności wyrastało z przekonania, że istnieje potrzeba powiedzenia >>nie<< modom i fascynacjom epoki, odwagi, by poddać w wątpliwość podstawy cywilizacji, która stała się techniczna, ale nieprostomyślna [Bańka, Sztumski 2007, s. 256], w której to, co jest związane z wartościami humanistycznymi, osobą ludzką, okazuje się przeszkodą, elementem zakłócającym procesy technologiczne. Wbrew negatywnym tendencjom współczesnej cywilizacji, ograniczającym obecność czynnika osobowego, etyka prostomyślności sięga do najgłębszych typów motywacji człowieka, do człowieka, który posiada wrodzoną zdolność odróżniania dobrego od złego, zwaną prostomyślnością. Zaryzykowałbym nawet twierdzenie – pisze J. Bańka – że prostomyślność związana jest z samą ludzką kulturą. To w sferze kultury właśnie mieszczą się wszystkie wartości proste, odczuwane i aprobowane przez każdego pojedynczego człowieka, niezależnie od jego wykształcenia i przynależno-

17. Postulat etyczny zawarty w idei prostomyślności sprowadza się do konieczności zapanowania człowieka nad swoim czasem terażniejszym [Bańka 2001, s. 13]. Koncepcja etyki prostomyślności J. Bańki uwzględniła metafizyczną niepowtarzalność podstaw rzeczywistości (niepowtarzalnego, za każdym razem nowego *recens*, czyli tego, co jest „teraz”), a także niepowtarzalność samego człowieka, zwanego *homo recens*, czyli człowiekiem terażniejszym. Chwilowość leży u podstaw postępowania ludzi [Bańka, Sztumski 2007, s. 242], u podstaw istnienia każdego konkretnego człowieka. Człowiek prostomyślny jest zarazem *homo recens*, czyli niepowtarzalnym człowiekiem, żyjącym „tu” i „teraz”.

ści rasowej, narodowej. Wartości te dotyczą spraw związanych z historią człowieka, mitologią, religiami. Prostomyślność, która jest glebą kultury, kształtuje więc człowieka, jego postawę wobec innego człowieka i społeczeństwa [Bańka 1999, s. 22]. Źródłem prostomyślności, stanowiącej „glebę kultury”, jest natura ludzka. J. Bańka przyjmuje w swej filozoficznej koncepcji, że człowiek z natury jest dobry¹⁸. Prostomyślność obejmuje pierwotne uzdolnienia moralne człowieka do działania godziwego, a więc spełniania tego, co moralnie dobre [Bańka 1999, s. 23]. Stanowi ona specyficzną cechę aktu ludzkiego. Prostomyślność, traktowana natomiast jako zdolność poręczenia moralnego oceny dobra i zła rodzi się stopniowo, w miarę rozwoju gatunku *homo sapiens*, a więc jako moralna cecha ewolucji człowieczeństwa [Bańka 1999, s. 25]. Rozwój charakteru moralnego człowieka przybiera z czasem postać ogólnego imperatywu – rozkaznika prawa naturalnego. Prawo to zawiera bowiem – pisze filozof – odwieczne reguły poręczenia moralnego¹⁹, które uzdalniają ludzi do spełniania aktów dobrych. Dzięki działaniu prawa naturalnego naczelny nakaz: >>czyń to, co moralnie dobre, a unikaj tego, co moralnie złe<<, a także zbliżone do niego nakazy: >>zachowaj sprawiedliwość<<, >>postępuj godziwie<< itp., składają się na postawę prostomyślności moralnej człowieka także współczesnego [Bańka 1999, s. 25]. Nakazy te są „proste”, mogą bowiem zostać w sposób naturalny zaakceptowane przez człowieka, są one również „myślne”, ponieważ można je logicznie przekształcić w „prywatne” kategorie filozoficzne (nie wymagają zatem tworzenia systemu filozoficznego, skomplikowanych teorii etycznych, z których dopiero można by wydedukować ich znaczenie). Są one zatem „prosto-myślne”. Prostomyślność, a dokładnie prostomyślność moralna, zauważa J. Bańka, we współczesnym świecie wchodzi w konflikt z racjonalnością techniczną. Racjonalność techniczna związana jest z pytaniem: „co musi robić człowiek, aby osiągnąć określony cel?”; z kolei prostomyślność moralna łączy się z pytaniem o sprawiedliwość stawianych przez niego celów, a także z pytaniem o słuszność wykorzystywanych przez niego środków czy też podjętych działań. Nie wszystko bowiem, co jest technicznie doskonałe czy też zgodne z racjami skuteczności prakseologicznej, jest prostomyślne moralnie. Autor eutyfroniki zauważa, że cywilizacja współczesna, podkreślająca coraz większe znaczenie racjonalności technicznej, skuteczności w osiąganiu celów, odrywa człowieka od „źródła”, z których wywodził on uzasadnienie dla obowiązywalności dobra. Człowiek, zauważa filozof, winien żyć nie tylko skutecznie, ale i godziwie.

18. Jeśli człowiek byłby z natury zły, to potrzebowałby zewnętrznych determinacji swej „samowoli”, w postaci np. sformalizowanych teorii etycznych, zawierających dokładną mapę wskazań dopuszczalnego postępowania. Determinacje te miałyby sens, wyrażałyby konieczność. Jeśli natomiast jest on z natury dobry, to ich nie potrzebuje.

19. Prostomyślność rozumiana jest między innymi jako zdolność poręczenia moralnego oceny dobra i zła. Człowiek konkretny, poręcza moralnie wartości, nadaje im znaczenie w swym codziennym życiu.

Zgodnie z koncepcją filozoficzną J. Bańki, człowiek stanowi syntezę natury, kultury i cywilizacji. Natura ludzka stanowi źródło jego zachowań moralnych, prostomyślności. Prostomyślność²⁰, z kolei jest „glebą kultury”. To w sferze kultury, znajdują się najczęściej te „wartości proste”²¹, które „człowiek konkretny” odczuwa jako swoje. Rozwija on nie tylko kulturę, ale i cywilizację, próbując coraz sprawniej, skuteczniej zaspakajać swe potrzeby. Owa skuteczność bez elementów kultury, bez wartości humanistycznych, może okazać się sprzeczna z naturą ludzką. J. Bańka proponuje rozwijanie cywilizacji z perspektywy kultury, opartej na wartościach człowieka prostomyślnego²², mających swe źródło w naturze ludzkiej. *Nie ulega wątpliwości – pisze on – że w skomplikowanej sytuacji naszej cywilizacji sięganie po środki kulturowe staje się jedynie możliwą terapią. To właśnie dzięki nim nawiązujemy kontakt z ludzką prostomyślnością* [Bańka 1999, s. 58].

Zakończenie

Elementem istotnym współczesnej filozoficznej refleksji nad cywilizacją jest problem ujęcia jej rozwoju. Jedni myśliciele wskazują przede wszystkim na zagrożenia związane z rozwojem cywilizacji, z rozwojem – stanowiącej jej istotny element – techniki²³. Problematyczność takiego ujęcia dostrzega Viktor Engelhardt. Zauważa on, że *niebezpieczeństwo techniki nie leży w rozpętanych siłach żywiołów, które czasami mogą wydostać się spod władzy człowieka, lecz w rozpętanych siłach ludzkiej duszy. Musimy panować nad sobą, tak samo jak panujemy nad przyrodą. Takie oto zadanie technika stawia przed nami w sferze ducha* [Engelhardt 2001, s. 222]. Inni myśliciele – wśród których można wymienić chociażby Nicolasa de Condorceta [Condorcet 1957] – optymistycznie patrzą w przyszłość wspartą o rozwój cywilizacyjny. Podejście to ma swe korzenie w oświeceniowej idei postępu, zgodnie z którą ludzkość znajduje się na ścieżce nieustannego doskonalenia. Jeszcze inni myśliciele np. Jean-Jacques Rousseau, J. Bańka, dalecy są od skrajnych ujęć rozwoju cywilizacji w rodzaju katastrofizmu czy też zbyt daleko posuniętego optymizmu. Koncepcja filozoficzna J. Bańki jest wyrazem sprzeciwu

20. J. Bańka wyróżnia w swej koncepcji filozoficznej prostomyślność moralną, jak również inne rodzaje prostomyślności np. intelektualną.

21. Gdyby pokusić się o katalog [...] wartości prostych, można by dać następujący ich wykaz (zawsze niepełny, ale indykatywny): Dobroć. Uczynność. Śmiałość. Chęć posiadania rodziny. Pracowitość. Uczciwość. Poczucie humoru. Przyjazny stosunek do ludzi. Altruizm. Szlachetność. Bezinteresowność. Życzliwość. Wdzięczność. Bezkompromisowość... [Bańka 2004b, s. 316].

22. J. Bańka „chce wykład filozofii cywilizacji połączyć z celami moralnymi ludzkich działań, objętymi mianem etyki prostomyślności” [Bańka 1986, s. 20], stanowiącej przykład etyki sumienia.

23. Oswald Spengler, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Martin Heidegger, dostrzegali zagrożenia w rozwoju techniki.

wobec filozofii katastrofizmu, czyli „filozofii niemożności”, inaczej mówiąc normatywizmu lub moralizatorstwa negatywnego, przestrzegającego przed dalszym rozwojem cywilizacji, głoszącego wizję nadciągającej katastrofy. Filozof opowiada się za rozsądnym jej rozwojem, dostrzegając zarówno korzyści, jak i jego koszty. Opowiada się za harmonijnym rozwojem kultury i cywilizacji, za postępem w sferze technicznej, intelektualnej, z poszanowaniem sfery psychicznej człowieka, wartości moralnych. Zauważa on z jednej strony, że *eksperymentować warto i należy. Gdybyśmy zaniechali poszukiwania nowych dróg i form wyrażających otaczający nas świat, musielibyśmy osiąść na muzealnej mieliźnie. Być może idziemy w kierunku niewłaściwym, ale odwrotu nie ma. Z drugiej strony, jeśli nie poruszymy strun wrażliwości moralnej* [Bańka 1999, s. 57] (zakorzenionej w naturze ludzkiej), popadniemy w pewien rodzaj nieprostomyślności, zwanej nieprostomyślnością moralną. Rozwijając cywilizację nie powinniśmy zapominać o naturze ludzkiej, stanowiącej źródło prostomyślności, która jest „glebą kultury”. Jesteśmy bowiem jednością, fenomenem natury, kultury i cywilizacji.

Oryginalność propozycji J. Bańki polega na uzasadnieniu tezy o człowieku jako jedności natury, kultury i cywilizacji. Istotą jego filozoficznej koncepcji, z tej perspektywy, jest człowiek prostomyślny. Stanowi on aksjomat (czyli nie podlega uzasadnieniu) jego systemu filozoficznego²⁴. Człowieka prostomyślnego można określić mianem człowieka rozsądnego, etycznego, bezinteresownego we własnej sprawie. Kieruje się on instynktem moralnym²⁵, instynktem „człowieka jako człowieka” (nie zwierzęcia), sokratejskim *daimonionem*. Ma on świadomość, że jeśli nie zapanuje aksjologicznie nad rozwojem cywilizacji, to doprowadzi do samozagłady. Zdaje sobie on sprawę z wpływu cywilizacji między innymi na przyrodę²⁶. Poznanie wszystkich konsekwencji tego wpływu jest jednak, wbrew scjentyzom, niemożliwe. Niemożliwy jest również powrót do stanu przed rozwojem cywilizacji. Człowiek prostomyślny ma na względzie rozwój cywilizacji dla dobra człowieka, taki rozwój, który w jak najmniejszym stopniu wpływa negatywnie na przyrodę, na niego samego. J. Bańka wskazuje na moralne – wynikające z „instynk-

24. Specyfika filozofii polega, nie na tym, że autor szuka argumentów słuszności swej tezy, w ramach populizmu, zgody większości, lecz na uzasadnieniu swej tezy. Nie musi on szukać potwierdzenia swej tezy, w ramach oczekiwań czy też akceptacji większości społecznej, ma go natomiast szukać w ramach jej uzasadnienia logicznego (nie empirycznego). Oryginalnością propozycji J. Bańki nie jest twierdzenie, że „człowiek konkretny” jest syntezą natury, kultury i cywilizacji, lecz uzasadnienie tego twierdzenia przez nawiązanie do człowieka prostomyślnego.

25. Patrz *daimonion* Sokratesa, instynkt moralny Friedricha W. Nietzschego, prostomyślność J. Bańki.

26. J. Bańka krytykuje proces „samorozwoju” cywilizacji, który prowadzi do niszczenia przyrody. Krytykuje kartezjańską postawę człowieka rozumianego jako pana i posiadacza przyrody. Jest on natomiast bliski heideggerowskiemu podejściu pasterza bycia. W ramach tego podejścia można sformułować odpowiedź na wizję katastroficzne, na pytanie, co współczesny człowiek miałby zrobić, aby zapobiec katastrofie i zagładzie swego istnienia.

tu” moralnego człowieka prostomyślnego – ograniczenia ludzkiej samowoli. Człowiek prostomyślny, nie tylko ocenia wzajemny wpływ rozwoju natury, kultury i cywilizacji, ale i próbuje stworzyć „dom” dla siebie, w różnorodności tego rozwoju. Kieruje się on zasadą „bądź prostomyślny, uczciwy jako człowiek”. To „człowiek otwarty”²⁷, ale nie na zmianę „systemu” wartości, ze względu na determinacje np. cywilizacji. W obszarze wyznawanych wartości jest on stały. Kryterium odróżnienia prawdy od fałszu, piękna od brzydoty, dobra od zła – jest w nim stałe.

27. Określam człowieka prostomyślnego, „człowiekiem otwartym”, nawiązując do Karla Poppera pojęcia „społeczeństwa otwartego”.

Bibliografia

- Bańka J. (1979), *Cywilizacja – obawy – nadzieje*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Bańka J. (2002), *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Bańka J. (1972), *Eutyfronika a symptomatologia zakłóceń homeostazy kultury* [w:] J. Bańka (red.), *Technika a środowisko człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Bańka J. (1986), *Filozofia cywilizacji*. T. 1. *Cywilizacja diatymiczna, czyli Świat jako strach i lęk*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Bańka J. (1987), *Filozofia cywilizacji*. T. 2. *Cywilizacja diafroniczna, czyli Świat jako praca i zysk*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Bańka J. (1991), *Filozofia cywilizacji*. T. 3. *Cywilizacja eutyfroniczna, czyli Świat jako rozum i godność*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Bańka J. (1976), *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfroniki*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Bańka J. (2001), *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z recentywywizmem o koncepcję dziejów*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań.
- Bańka J. (1977), *Przeciw szokowi przyszłości*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Bańka J. (1999), *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył...*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Bańka J. (2004a), *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych*. T. 1. *Przewodnik encyklopedyczny po recentywywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań.
- Bańka J. (2004b), *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych*. T. 2. *Przewodnik encyklopedyczny po recentywywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań.
- Bańka J. (2003), *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Bańka J., W. Sztumski (2007), *Ekorecentywywizm, jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice.
- Boecjusz z Dacji (1990), *O Dobru Najwyższym, czyli o życiu filozofa i inne pisma*, przekł. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Condorcet A.N. (1957), *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przekł. E. Hartley, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Engelhardt V. (2001), *Światopogląd a technika* [w:] E. Schutz (red.), *Kultura techniki. Studia i szkice*, przekł. I. i S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Eyth M. (2001), *Przyczynki do filozofii wynalazczości* [w:] E. Schutz (red.), *Kultura techniki. Studia i szkice*, przekł. I. i S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Fukuyama F. (2009), *Koniec historii*, przekł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.

Huntington S.P. (2007), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, „Muza”, Warszawa.

Krannhals P. (2001), *Kultura a technika* [w:] E. Schutz (red.), *Kultura techniki. Studia i szkice*, przekł. I. i S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Postman N. (1995), *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Przekł. A. Tanalska-Dulęba, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Rathenau W. (2001), *O mechanice umysłu* [w:] E. Schutz (red.), *Kultura techniki. Studia i szkice*, przekł. I. i S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Schutz E. (2001), *Wprowadzenie* [w:] E. Schutz (red.), *Kultura techniki. Studia i szkice*, przekł. I. i S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Schweitzer A. (1976), *Czynniki hamujące rozwój kultury* [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

Stróżowski W. (1994), *Istnienie i sens*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.

Symotiuk S. (2004), *Kierunki remontu cywilizacji* [w:] L. Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin.

Tatarkiewicz W. (1993), *Historia filozofii*. T. 1. *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Tatarkiewicz W. (1978), *Parerga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Toffler A. (2007), *Szok przyszłości*, przekł. W. Osiatyński, E. Grabczak-Ryszką, E. Woydyłło, Wydawnictwo Krupisz, Przeźmierowo.

Natalia Rososińska-Kozub

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Dwukulturowość Emila Ciorana jako asumpt do idei katastrofizmu kultury zachodnioeuropejskiej

Emil Cioran's Biculturalism as a Catastrophic Concept of Western Culture

Abstract:

The theme of this paper is Emil Cioran's double culture that determines an idea of a catastrophe in Western European culture. In this speech I will focus my attention on a description of a border's transgression of two tones of European culture, that is the transgression from Romanian culture, called the peripheral culture (where an author grew up and spent his youth) to Western culture, called central (these are the years of his maturity) by revealing the biography of Emil Cioran from two periods of his life: Romanian and French one. Afterwards, I intend to draw an analogy between Cioran's vision of Western Europe disaster and an idea of a catastrophe presented in Polish (Witkacy, Żnaniowski, Zieliński) and German (Nietzsche, Spengler) philosophical thought. The biography of Romanian writer rich with cultural variation factors constitutes a good example of the way in which culture is the base of an individual, a foundation of their identity.

Key words:

Biculturalism, Catastrophic Concept of Western Culture, biography of Emil Cioran.

Wstęp

Dyskurs o kulturze w równie uprawnionym stopniu, co w antropologii, etnologii czy kulturoznawstwie pojawia się nierzadko w narracjach literackich. *Skoro jest się badaczem, któremu dane było poznać kawalek świata i jego najdziwniejsze formy życia (a przecież one znajdują się także nieopodal,*

o czym często zapominamy, sądząc, że własne podwórko nie ma przed nami szczególnych tajemnic), dlaczego nie spróbować zdać relacji z własnych peregrynacji geograficznych i intelektualnych. Ale nie w sposób rutynowy, na kartach opracowań stricte naukowych, lecz w formie swobodniejszej, nawet może z tajonymi pretensjami do literackiego kunsztu stwierdza W.J. Burszta [2004, s. 178] w rozdziale poświęconym relacji antropologii i literatury. Każdy opis, czy to jest naukowy zapis odmienności praktyk najdalszej społeczności w zapomnianym zakątku świata, czy opowieść o Drakuli, czy też biografia, jest niczym innym jak narracją. Jest ona pewnego rodzaju kodem, z którego korzysta teoria kultury, tzn. narrator jest podmiotem wszechwiedzącym i zawsze występuje w określonej pozycji, czyli z punktu widzenia konkretnie powziętej teorii. Narracja literacka cechuje się większą swobodą, o czym pisze J. Culler w *Teorii literatury: Narracje literackie można rozpatrywać jako należące do szerszej kategorii opowieści, >tekstów narracyjnie uporządkowanych< – wypowiedzi, których doniosłość dla słuchającego tkwi nie w informacjach, jakie przekazują, lecz w ich >opowiadalności<* [Culler 1998, s. 35]. Autor powieści, eseju opowiada nam zatem pewną historię, w której bywa, że na głównym, częściej na bocznym planie, w tzw. tle, roztacza się opis pewnych czynników kulturowych. Opis ten, choć zwykle poboczny, nie jest zbędny, bowiem dopełnia całości, uzupełnia treści idące głównym nurtem narracji, pozwalając traktować ją w sposób komplementarny, nie zaś oderwany od tzw. warunków życia w danym czasie, epoce. Podobnie rzecz ma się z biografią, w której nie sposób snuć opowieści o życiu jednostki, dokonując brutalnego zerwania ze społecznością, w której żyła, alienując ją w narracji od okoliczności społecznych, politycznych, historycznych, które bez wątpienia w mniejszym lub większym stopniu były determinantą kolei losu danej jednostki. Biografia zatem jako opis życia danej jednostki, co ważne opis bogatszy niż zwykły życiorys, bo wzbogacony o elementy krytyczne, analityczne i reasumujące, stanowi bez wątpienia świadectwo epoki, z której jednostka się wywodzi, w ramach epoki z kolei wyróżnić można różne nastroje społeczne, sytuacje polityczne, tendencje kulturowe. Wysuwa się zatem konkluzja, iż żadna biografia nie może być wyalienowana z rzeczywistości kulturowej, przemyca obraz kultury w tle opowieści o życiu jednostki. Żadna istota ludzka nie stanowi w swym jestestwie odrębności czy samotności w taki sposób, by nie podlegała dobrowolnym tudzież mimowolnym wpływom tzw. otoczenia, zarówno w sensie ścisłym, rozumianym jako grono bliskich osób lub takich, z którymi ma się często bezpośredni kontakt, jak i szerszym sensie, tj. rozumianym jako ogólne warunki społeczno-polityczne, które już w ramach samego urządzenia państwa, w którym jednostka egzystuje, wpływają na nią i odciskają na niej swoje piętno.

Kultura¹ i biografia pozostają w bliskim związku, bo oto ta pierwsza wpływa na jednostkę, w mniejszym lub większym stopniu warunkując jej przebieg życia, a w konsekwencji pojawienia się biografii² tej jednostki, kultura objawia się ponownie w tle wydarzeń z życia tejże. Kultura zatem determinuje życie jednostki i pojawia się zwrótnie w relacji tego życia albo o tym życiu. Zagadnienie uwarunkowania kulturowego zaczyna dodatkowo komplikować się, gdy włączy się czynnik różnorodności. W odpowiedzi na tę różnorodność w dyskursie pojawi się nowy gracz – tożsamość. Ścieranie się różnorodności z tożsamością zwykle doprowadza do jakiejś wynikowej w postaci wypracowania albo stanowiska kompromisowego, albo do jednoznacznego wyboru którejś z opcji. W niniejszym artykule pragnę taki mechanizm ścierania przedstawić na przykładzie rumuńskiego pisarza, Emila Ciorana, który jako człowiek o dwóch korzeniach kulturowych, choć oba są europejskie, stanowi namacalny dowód tego, że podwójnie zaadaptowana kultura, kultury różne, doprowadzają zwykle do rezultatu pomiędzy różnorodnością a tożsamością i jakkolwiek wypracowują jakieś stanowisko, to wynikowa może wiązać się z dyskomfortem psychicznym jednostki kulturowo podwójnie „zanurzonej”. Namacalność tego dowodu w badanym przypadku polega na obrazie oraz wizji rzeczywistości, jaką rumuński autor proponuje czytelnikowi, co ważniejsze, w którą przede wszystkim sam głęboko wierzy, a jest to wizja o mocnej tonacji pesymistycznej, wizja zagłady Europy Zachodniej, wizja ugruntowana zarówno „zanurzoną” w dwóch różnych kulturach biografią, jak i konstytucją psycho-fizyczną autora.

Okres rumuński: 1911–1937

W rumuńskiej wiosce w Transylwanii, nieopodal saksońskiego miasta Sybin, w Rașinari przyszedł na świat 8 kwietnia 1911 roku Emil Cioran, syn Emiliana Ciorana, rumuńskiego popa i Elvirei Comanici. Emil był najstarszym dzieckiem w rodzinie Cioranów, miał siostrę Virginie oraz brata Aurela. Rașinari, które Cioran kojarzy jako miejsce – raj, to karpacka wioska położona w regionie zwanym Walachia. Istotnym jest fakt, iż została założona w 1204 roku i przeszła liczne boje w walce o swoją niepodległość, zwłaszcza w okresie panowania austro-węgierskiego, kiedy to Rașinari stanowiło miejsce wyjęte spod władztwa cesarstwa, pilnie strzeżone przez swoich mieszkańców, zwyczajowo określa-

1. Rozumiem ją tutaj jako ogół materialnych i niematerialnych wytworów ludzkich.

2. Używając pojęcia biografii tylko w rozumieniu opisu życia, celowo pomijam inny jej sens, tj. przebieg życia, chcąc zwrócić uwagę na narrację, jaka ma miejsce w pierwszym wymienionym sensie pojęcia biografii, a narracja ta, w moim przekonaniu, jest równie uprawniona w opisie kultury, co teoria kultury, czyli naukowe do niej podejście.

nych „bezmyślnymi wieśniakami”, stanowiło opokę rumuńskości. Mieszkańcy Rașinari cechowali się patriotyzmem tak silnym, że przetrwali jako Rumuni we właściwym tego słowa znaczeniu, mocno broniąc swych korzeni. Stosunek Ciorana do takiego patriotyzmu nie obfitował w pochwały, choć z jednej strony z rozrzewnieniem wspomina czasy dzieciństwa spędzonego wśród prostych ludzi ze swojej wioski, z drugiej strony w jego wspomnieniach pojawiają się określenia „wieśniaki” z zabarwieniem negatywnym. Rașinari stanowiło twierdzą dla rumuńskiego ducha, bowiem Rumuni w owym czasie stanowili jedynie mniejszość narodową, choć największą spośród reszty mniejszości wchodzących w skład Księstwa Siedmiogrodzkiego pod panowaniem habsburskim. Sposobem przeciwstawienia się wpływowi węgierskiemu i identyfikacji z narodem rumuńskim było nadanie przez Emiliana i Elvireę swoim dzieciom imion łacińskich. Imię „Emil” z jednej strony wyraża nobilitację osoby, która je nosi, odwołuje się bowiem do szlachetnej i heroicznej linii pokoleń starożytnych Rzymian, z drugiej strony w warunkach politycznej podległości austro-węgierskiej stawiało Emila na pozycji niższej, niemalże marginalnej – stygmatyzowało go statusem członka mniejszości. Odnosząc się do literalnego znaczenia nazwiska „Cioran”, jak podaje rumuńska badaczka dzieł i biografii Ciorana, nieżyjąca już Ilinca Zarifopol-Johnston: (...) *jego nazwisko rodowe literalnie naznacza go jako czarną owcę, nawet pośród swoich. Według genealoga Mihaila Rădulescu, >cioran< pochodzi od słowiańskiego słowa używanego do oznaczenia czarnego i zostało zaaplikowane do czarnych owiec (i ich pasterzy), które zimą uciekają poza Karpaty (...). Jeśli którykolwiek z Cioranów mógł wypełnić przeznaczenie etymologii swojego nazwiska, to był to E.M. Cioran, którego możemy określić >czarnymi owcami< na potęgę* [Zarifopol-Johnston, 2005, s. 28]³. Problem narodowego samookreślenia się, tzw. problem identyfikacji Cioran również odziedziczył od swych pobratymców sprzed I wojny światowej, którzy toczyli nieustanny bój o zachowanie rumuńskiej tożsamości wobec hegemonicznej władzy Węgrów i Austriaków. Nieustanna potrzeba samopotwierdzenia i samookreślenia pod względem etnicznym towarzyszyła również Cioranowi, u którego w sposób przekorny wyczytać możemy „wynurzenia” o braku ojczyzny. Należy zaznaczyć, że potrzeba ta tkwiła w nim w postaci utajonej, im bardziej oddalał się od swego miejsca urodzenia, które we wspomnieniach, choć nieco ambiwalentnych, zajmuje zaszczytne miejsce, tym bardziej czuł się apatrydą, ale szukającym potwierdzenia swej tożsamości. Miejsce, w którym Cioran przyszedł na świat, w jego oczach było przestrzenią absolutnej wolności. Mały Emil całe dnie spędzał na łonie natury, doskonale czuł się wśród surowości przyrody, stale chodził

3. Patrz: I. Zarifopol-Johnston, *Searching for Cioran*, Indiana University Press, Bloomington 1952–2005. W oryginale w j. angielskim, tłum. fragmentu na j. polski – N. Rososińska-Kozub.

z pasterzami po górach, pływał w rzece, włóczył się po lasach, znajdując sobie kompanów do rozmowy w ludziach prostych, których będzie określał wieśniakami – w pasterzach oraz grabarzu, z którym szczególnie się zaprzyjaźnił.

Pobyty Ciorana w dziecięcym raju został jednak brutalnie zerwany decyzją o wyjeździe do Sybina, które stanowiło miasto – fortecę, ekonomicznie i komunikacyjnie ważne dla Cesarstwa Austro-Węgierskiego. Sybin oddzielał Transylwanię od części wschodniej, zróżnicowanej etnicznie, bo oto wchodziły w jej skład narodowości niemieckie, węgierskie oraz rumuńskie. Cioran bardzo przeżywał tę zmianę, bynajmniej nie z powodu rozłąki z rodzicami (przez pierwsze trzy lata mieszkał wraz z innymi rumuńskimi chłopcami z okolicznych miast i wiosek u niemieckich siostr zakonnych), a opuszczenia miejsca swobody i wolności. W Sybinie podjął naukę w liceum, zaczął uczyć się niemieckiego, czytać książki, uzyskał dostęp do kultury piśmiennej, która go oczarowała. Były to głównie dzieła niemieckojęzyczne: Schopenhauera, Nietzschego, Kierkegaarda. Czuł się jednakże bardzo samotny, z nikim się nie zaprzyjaźnił, dzieci rumuńskich wieśniaków, z którymi dzielił los ucznia, znajdowały się na innym poziomie intelektualnym, różniły się też temperamentem i budową ciała, co odstraszało wątlęgo i wrażliwego Ciorana. Sybin dostarczył małemu Emilowi potężnej zmiany, mały do tej pory „dzikus”, włóczęga się po górach, grający z grabarzem trupami czaszkami na cmentarzu, powoli przeobraził się w chłopca chłonnącego tzw. kulturę duchową. Z Sybinem także łączy się początek jego bezsenności, choroby, która towarzyszyła mu około siedmiu lat. Kiedy Cioran ukończył trzynaście lat, jego rodzice wraz z rodzeństwem przeprowadzili się do Sybina, w związku z czym młody Emil, targany konwulsjami *insomnii notis*, nie mógł bezkarnie oddawać się nocnym wędrówkom, jak to zwykł robić będąc poza czujnym okiem rodziców. Wraz z powtórным zamieszkaniem rodziny Cioranów, zaczęły się kłopoty, tzw. nastolatka. Pobyt w Sybinie jest nie tylko istotny z powodu licznych zmian osobistych w życiu rumuńskiego eseisty, swą wagę niosą także okoliczności historyczno-polityczne. Z małego, marginalnego Rașinari, w którym jedność niczym archetyp wbudowana jest w jego codzienność, a jest to jedność człowieka z naturą, przeprowadził się do multikulturowego Sybina, gdzie etniczna różnorodność nie szła w parze z etniczną równością, bowiem to Węgrzy wiedli prym, Niemcy, choć mniej istotni, byli jednak większością wobec Rumunów, a ci ostatni to zaledwie margines, ale grupa zdecydowana w potrzebie samookreślenia i upatrująca tę możliwość w edukacji, traktująca edukację jako furtkę do emancypacji. Rumuni czuli się zagrożeni, ale nie niebezpieczeństwem, które miałoby przyjść z zewnątrz, ich obawę wzbudzał wróg, który jest już oswojony. Jak pisze rumuński historyk, Lucian Boia⁴,

4. Lucian Boia swoimi pracami z dziedziny historii naraził się współczesnym mu pseudo-

w książce poświęconej demaskowaniu narodowych rumuńskich mitów: *Kiedy obcy znajduje się wewnątrz twierdzy, jego odmienność jest jakby wyrażniejsza, prowokując tym samym większy niepokój niż obcość zewnętrzna (...)* [Boia 2003, s. 214]. Jakkolwiek nie były to okoliczności politycznie spokojne, multikulturowość Sybina wspomina Cioran zdecydowanie pozytywnie: *Znalazłem się więc w Sybinie, mieście bardzo ważnym w cesarstwie austro-węgierskim, mieście poniekąd granicznym, gdzie było wielu wojskowych. Współżyły w nim trzy nacje, i to bez żadnych dramatów, muszę powiedzieć: Niemcy, Rumuni i Węgrzy. Może to ciekawostka, ale pozostawiło to na mnie piętno na całe życie (...). Lubilem właśnie te kulturową różnorodność, chociaż prawdziwą kulturą była oczywiście niemiecka – Węgrzy i Rumuni stanowili coś na kształt niewolników usiłujących się wyzwolić* [Cioran 1999, s. 232].

Sybin, wraz z ukończeniem liceum przez młodego Emila, został zastąpiony innym miastem i choć była to stolica, pod względem cywilizacyjnym stanowiła krok w tył. We wrześniu 1928 roku Cioran wyjechał do Bukaresztu celem podjęcia studiów z zakresu filozofii. To, co go uderzyło w mieście stołecznym, to wrażenie, że rzeczywiście przemieścił się daleko na wschód, choć nie mógł jeszcze wtedy znać dobrze różnic pomiędzy Europą Zachodnią a Wschodnią za wyjątkiem małego obeznania w niemieckim urządzeniu społeczeństwa i niemieckich zwyczajach (pobyt w Sybinie). Bukareszt zarówno pod względem kultury duchowej, jak i samej zabudowy i estetyki miasta mocno oddalił się od standardu sybińskiego. Nadal cierpiący na bezsenność Cioran, uczęszczał na zajęcia, stroniąc jednakże od swych rówieśników. Poświęcał się pielęgnacji własnych neuroz i konwulsji po białych nocach, pisaniu dla samego siebie oraz czytaniu lektur na swym stałym miejscu w bibliotece. Zarifopol-Johnston podaje: *Przybył do Bukaresztu opętany >barbarzyńską żarliwością<. Chciał ni mniej, ni więcej jak >wiedzieć wszystko<, >pochłaniać wszystko, co kiedykolwiek zostało pomyślane<, >posiąść wszystkie idee, przeczytać wszystkie książki< (...). Ta pasja nie jest zawężona do Europy Centralnej, rozpala serca wielu tych, którzy żyją na peryferiach mocarstw* [2005, s. 62]⁵. Cioran w Bukareszcie cofniętym cywilizacyjnie względem Sybina, poczuł się obco, marginalnie z uwagi na niezajomość języka francuskiego, a ten był tu używany zamiennie z rumuńskim, co można było rozumieć jednak jako wyraz pewnej tendencji prozachodniej. Nie był też pilnym studentem, uważając wykładowców za ignorantów, zwykł opuszczać zajęcia za wyjątkiem kursów prowadzonych przez historyka, Nicolai

demokartycznym władzom na zarzut wystawiania fałszywego świadectwa o narodzie rumuńskim oraz obrazy wobec niego. Obnażając narodową świadomość rumuńską z narosłych, a politycznie wygodnych, mitów, staje się zwolennikiem rozwiązań relatywizujących w dziedzinie interpretacji historii, zwracając uwagę, iż forsowanie jednej słusznej interpretacji dziejów bywa ogromnym zagrożeniem, o czym zwłaszcza naród rumuński miał już okazję się przekonać. Boia stara się zburzyć mity i przybliżyć Rumunię do Europy.

5. Fragment tłum. na j. polski – N. Rososińska-Kozub.

Iorgę oraz profesora filozofii, Nae Ionescu⁶. Przez długi czas Cioran stronił od ludzi, otaczając się książkami, zaczytywał się dziełami Simmla, Dostojewskiego, Klagesa, powoli także przymierzał się do Pascala. Cioran został wprowadzony w krąg tzw. elity międzywojnia (które to określenie pojawiło się *post factum*), a byli to m.in. Mircea Eliade, Constantin Noica, Eugène Ionesco z inicjatywy niejakiego Arșavira Acteriana, armeńskiego studenta. Zarifopol-Johnston opisuje te relacje następująco: *Ta nowa generacja intelektualistów to grupa nonkonformistów, entuzjastycznych, utalentowanych i gorliwych młodych intelektualistów, w większości wywodzących się z szeregów wyłaniającej się rumuńskiej burżuazji i większość z nich wcześniej czy później będąca studentami charyzmatycznego profesora filozofii Nae Ionescu* [Zarifopol-Johnston 2005, s. 71]. Młody Cioran uległ nie tylko młodzieńczym porywom serca wstępując do *Criterionu*⁷, jego narastające w zawrotnym tempie zaangażowanie polityczne miało także swe ugruntowanie w jego kondycji psycho-fizycznej. Oszałały z niemocy snu, żyjący bez przerwy w świadomości, upodlony mrokiem, przez który musiał przebrnąć jak za dnia, potrzebował drogi ujścia swych roznamiętnionych stanów. Jedną z tych dróg był jego literacki debiut, dzieło *Na szczytach rozpacz*, które napisał i wydał w 1933 roku, w którym poetycką prozą, „wyrzucił” na światło dnia wszelkie swe egzystencjalne bolączki, rozgoryczenia, wątpliwości co do istnienia sensu, Boga. W tej to książce, jak powie w jednym ze swych wywiadów – wspomnień Cioran, parafrazując, zawarł cały swój program, całą swoją vitalność, która była zdecydowanie proveniencji psychicznej i tym większa, im węższa kondycja fizyczna. W *Na szczytach...* wyrażona została głęboka postawa romantyczna, w której to Cioran czuł się u początków swej pisarskiej kariery wybornie, cechowała go niczym romantycznego bohatera płomiennność, gorliwość, pasja, stronił od alternatywy, kompromisu, tego, co letnie, żądał radykalnie i jednoznacznie, działał jak furia. Był to doskonały materiał na polityka z powołania, ale powołanie to należałoby ro-

6. Nae Ionescu był charyzmatycznym profesorem filozofii, który szybko oczarowywał młodych ludzi i skupiał ich wokół siebie, budując z nimi silną więź podległości. Ionescu nie krył się ze swym zainteresowaniem polityką i pravicowymi poglądami. Cioran, jako jeden z intelektualnie uwiedzionych studentów, w pewnym momencie zaprzestał uczestnictwa w zajęciach Ionescu, wolał spotykać się z nim osobiście w jego pokoju. Wystuchiwał długich pogadanek politycznych, wizja polityczna Ionescu trafiała w jego preferencje, radykalizując je coraz bardziej. Ionescu przyczynił się do ideologicznej podbudowy Żelaznej Gwardii. Figura Nae Ionescu nie jest szczególnie obszernie opisywana, również dzieła, które po sobie zostawił, są bardzo trudno dostępne, niewiele jest pewnych informacji na temat jego osoby. Warto zaznaczyć, że ten brak ma miejsce poza Rumunią. Śmiem przypuszczać, że ponieważ Ionescu jest dobrem narodowym Rumunii, to, co się po nim zachowało, pozostanie jeszcze długo poza spojrzeniem Zachodu – zbyt ambiwalentny to bohater. Celem odsłony tej postaci odsyłam do książek: A. Laignel-Lavastine, Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010 oraz G. Liceanu, Dziennik z Paltiniu: Pajdeja jako model w kulturze humanistycznej, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2001.

7. Kulturowe stowarzyszenie, które skupiało elitę międzywojnia rumuńskiego wokół spraw kulturowych, narodowych oraz politycznych.

zumieć szczególnie – jako osobisty wewnętrzny głos do samospelnienia, nie zaś jako pragnienie służby społeczeństwu.

Rok 1933 to moment szczególny dla losów Europy. „Sercem” wydarzeń tego roku były Niemcy. W tym samym roku świeżo upieczony absolwent filozofii⁸ przybył do Berlina w ramach prestiżowego stypendium Humboldta⁹. Obowiązkiem Ciorana było studiowanie filozofii, dodatkowo w duchu filozofii niemieckiej. Rumuński autor prawdopodobnie nie miał nawet zamiaru poświęcać się nauce dyktowanej przez uczelniane władze. Przyjechał do stolicy Niemiec z solidnym już zapleczem wiedzy na temat ich historii, kultury, obyczajów, zaznajomiony również z ich czołowymi myślicielami. Trzy lata spędzone w Berlinie w większej części poświęcił pisaniu i wysyłaniu do Rumunii tekstów do publikacji. Zajmowały go przede wszystkim relacje z polityczno-społecznych wydarzeń w Berlinie, z dojścia Hitlera do władzy, z wprowadzania przezeń nowego systemu. Teksty wysyłane do ojczyzny nie miały charakteru reportażu, nie były w najmniejszym stopniu obiektywne i nie miały prawdopodobnie być takimi. Cioran opisywał swoje wrażenia, a zwykle wyrażał podziw dla niemieckiego porządku, fascynację charyzmą *Führera*, przewagę systemu totalitarnego nad demokracją, polityczne preferencje do tego, co zdecydowane i radykalne oraz odrzucenie tego, co „pomiedzy”. Jak podaje niemiecki biograf Ciorana, Bernd Mattheus: *Na łamach >Vrememea< (czasopismo rumuńskie, do którego m.in. przysyłał swe artykuły – N. Rososińska-Kozub) z 17 lutego 1935 roku Cioran znowu opowiada się za >inną Rumunią<. Domaga się, by na scenę wystąpili ekstremiści – nieważne Hitler czy Lenin – bo tylko oni byliby w stanie robić historię i urzeczywistnić >mistykę powszechnej mobilizacji< [Mattheus 2008, s. 80]. Zarifopol-Johnston załącza do biografii Ciorana fragmenty dwóch jego artykułów stworzonych w Niemczech. Oto, jak Cioran postrzegał postać Hitlera – 15 lipca 1934 roku: *Nie ma dziś polityka, który inspirowałby mnie z większą sympatią i podziwem niż Hitler. W przeznaczeniu tego mężczyzny, dla którego każde działanie jego życia zyskuje znaczenie jedynie poprzez udział w historycznym przeznaczeniu narodu, jest coś nieodpartego* [Zarifopol-Johnston 2005, s. 241]¹⁰. Pobyt Ciorana w Niemczech zakończył się w 1935 roku, wówczas rumuński autor osiedlił się w Braszowie, gdzie pobyl zaledwie rok, pracując jako nauczyciel w gimnazjum. Nie mogąc znieść dydaktyki, co okazywał swoim uczniom na każdym kroku, ponownie oddał się pisaniu. Jego niesłabnący hitleryzm rychło przełożył się na stworzone w 1936 roku już w Rumunii dzieło, które, jak twierdzi wybitna rumuńska znawczyni dzieł i życia Ciorana,*

8. Studia zakończył pracą na temat intuicjonizmu Henriego Bergsona.

9. Nagroda przyznawana przez rząd niemiecki studentom zagranicznym w celu ich promowania.

10. Tłum. frag. – N. Rososińska-Kozub.

Marta Petreu: *W życiu i twórczości Ciorana Przeobrażenie Rumunii*¹¹ zajmuje centralną pozycję, poza pierwotnym zamiarem autora oraz pomimo jego odrzucenia tych poglądów po 1945. Książka wyrządziła Cioranowi więcej bólu głowy niż pozostałe piętnaście książek razem wzięte [2005, s. 254].

Okres francuski: 1937 –1995

Szczęśliwie dla Ciorana, bo sytuacja polityczna w Rumunii była coraz bardziej napięta, znalazł się pomysł i pretekst do opuszczenia Rumunii i zaczerpnięcia powietrza cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Choć Cioran nie mógł tego wówczas wiedzieć, była to już przeprowadzka na stałe, nie licząc krótkich pobytów w ojczyźnie. Rumuński pisarz skorzystał z kolejnego stypendium, sponsorowanego przez Francuski Instytut w Bukareszcie, co go jednakże obligowało do napisania pracy doktorskiej. Faktycznie jednak w najmniejszym stopniu nie przykładał się do pisania pracy, sprytnie korzystając z biletów na studencką stołówkę. Warto podkreślić, że sytuacja w Rumunii nie sprzyjała spokojnemu życiu, a we Francji robiło się coraz bardziej niebezpiecznie w związku z rozpoczęciem II wojny światowej. Cioran, zdobywszy posadę kulturalnego *attaché* w Vichy, uzyskał dla siebie swoiste schronienie. Niewiele jest informacji o nim w okresie wojennym, to, co można wyczytać, pochodzi z jego dzieł. Wiadomo na pewno, że intensywnie pracował nad nauką francuskiego, co odbywało się mimowolnie, jako że przebywał we Francji. Jednakże nie chodziło jedynie o taką naukę, wzorując się na Pascalu Cioran pisał po francusku, porzucając ojczysty język, ćwiczył się w słowie będącym pod pręgierzem francuskiej gramatyki. Nie było to doświadczenie bez wysiłku, biorąc pod uwagę bałkański temperament autora, jego literackie rozpasanie, jego umiłowanie do romantycznie wyrażanych pasji i namiętności, francuska składnia o tendencji zachowawczej, niemalże surowej, eleganckiej w swym umiarze stanowiła dla rumuńskiego eseisty przeszkodę, którą zadziwiająco pokonał, stając się mistrzem słowa. Zastanawiające jest, jak silną miał Cioran determinację do pisania i publikowania w obcym sobie języku, skoro dziś wśród francuskich krytyków występuje w zestawieniu porównawczym z wybitnym francuskim eseistą i poetą, Paulem Valérym. Jego debiutem w języku francuskim jest opublikowany w 1949 roku *Zarys rozkładu*, które to dzieło spotkało się z ekstatycznym przyjęciem ze strony krytyków, zyskał wówczas określenie „proroka naszej ery” oraz otrzymał pierwszą nagrodę za twórczość, nagrodę Prix de Combat. Ważne jest, że w życiu Ciorana we francuskim urzędzeniu nie

11. Książka *Przeobrażenie Rumunii*, który to tytuł jest moim przekładem z j. angielskiego – *The Transfiguration of Romania*, została napisana w ojczystym języku Ciorana, uznana za dzieło obrazoburcze i promujące faszystowskie idee, nastęrczyła wiele trudności jej autorowi, przekładu na j. francuski doczekała się niedawno, już w XXI wieku.

działo się nic spektakularnego, poznał on studentkę angielskiego, Francuzkę Simone Boué, z którą nawiązał bliższe relacje (będzie to trwały związek nieformalny, trwający aż do śmierci rumuńskiego autora), radził sobie finansowo, korzystając ze studenckich zniżek, zaczął tłumaczyć, publikować regularnie kolejne dzieła. Podczas gdy w Rumunii „wrzało”: Żelazna Gwardia¹², bojówka Legionu Michała Archaniola zyskała realną władzę, zaprowadzając faszystowskie czystki, tj. usuwając „żydowskiego wroga”, okupowany Paryż, w którym Cioran obserwował cichą walkę z hitlerowskim okupantem, też nie nastrojał optymistycznie. Nie odczuwając specjalnie dyskomfortu związanego z wojną, Cioran zdawał się potajemnie kibicować przywódcy Legionu, Zeli Codreanu, nie zdradzając się ze swymi poglądami, publikował pod nowymi inicjałami. Nieprzypadkowe było porzucenie ojczystego języka, dodanie inicjału M. między imieniem a nazwiskiem, nieodbieranie nagród za wybitne osiągnięcia literackie z pozycji pisarza zagranicznego. Początkowo czujący się jak odmieniec, Cioran szybko nabiera przyzwyczajęń francuskich, coraz mniej odbiegając od wizerunku Francuza. Tu to dokonało się jego przeobrażenie, bynajmniej niewyglądające na zachwyty Zachodem, a konieczność schronienia poza ojczyzną, odcięcia się od niej, zapomnienia.

Przeobrażenie Ciorana i idea katastrofizmu

Przeobrażenie Rumunii to dzieło obrazoburcze, w którym rumuński autor celował w swych pobratymców jako naród najgorszymi kalumniami. W jego intencji było przebudzenie kraju z letargu, doprowadzenie do furii, która wygenerowałaby jakąś reakcję, zapoczątkowałaby działanie. Cioran chciał, by Rumunia niczym naród niemiecki pod wodzą Hitlera walczyła o należne sobie miejsce w historii. W eseju napisanym w 1949 roku, a wydanym pośmiertnie, próbował zrehabilitować się, tłumacząc motywy, jakie go skłoniły do napisania tego dzieła. W *Moim kraju*, dołączonym jako glosa do *Historii i utopii*, wyjaśnił Cioran: *To, że nasz kraj nie istniał, było dla nas pewnością (...). Napisałem wówczas książkę o moim kraju: nikt chyba nie ugodził jeszcze w swój kraj z taką gwałtownością. Była to elukubracja wściekłego szaleńca. Ale moje negacje rozświecił taki płomień, że nie sposób z dystansu lat nie wierzyć, iż był od odwróconą miłością, bałwochwalstwem na wspak* [1997, ss. 105–107]. Rumuński autor pragnął przeobrażenia własnego kraju, mimowolnie podlegając również temu procesowi. Jego pasje negacji, ujmowane w strukturach literackich romantyzmu, przemieniły się w wystylizo-

12. Żelazna Gwardia (z rum. Gărdă de Fier) to faszystowska organizacja polityczna działająca w Rumunii w latach 1930–1941. Założona przez C.Z. Codreanu, początkowo jako formacja paramilitarna ultraprawicowego, klerykalnego i antysemickiego Legionu Michała Archaniola, działającego od 1927.

wane francuskie słowo, w schludność i zwięzłość aforyzmu; jego samobójcze porywy zostały oswojone wraz z pisaniem o nich; jego politycznie radykalne preferencje spowolniały, zestarzały się do pochwały demokracji i tolerancji; jego wiara w czyn, w rewoltę, przeszła niepostrzeżenie na stronę przekonania, że wszystko prowadzi rychło do jednego finału, do nicości, z której najlepiej byłoby nie wychodzić, mówiąc po cioranowsku – niedogodność narodzin to otwarcie łańcucha fatum, czyli historii. Od najwcześniejszych dzieł Ciorana można zauważyć jego rozmiłowanie w negacji, w odbieraniu sensu wszystkiemu, w kwestionowaniu i umniejszaniu. Nie trudno również nie dostrzec jego pogardy wobec człowieka, jako istoty z góry zdeterminowanej końcem. Nieustannie pobrzmiewa też przekonanie o demiurgicznej naturze czasu. Całe to zło świata, które zaczyna się w momencie narodzin, widoczne jest na kartach twórczości rumuńskiego autora stosunkowo wcześniej, bo już w *Na szczytach rozpacz*y. Warto jednak zauważyć, że pierwsze jego dzieła, włączając debiut, a pomijając *Przeobrażenie...*, czyli *Święci i Łzy, Księga Żłudzeń, Zmierzch myśli* stanowią bardziej filozofię podmiotu, to przede wszystkim o swych wewnętrznych stanach pisał wówczas Cioran, wyciągając z tych opisów konkluzje o rodzaju ludzkim. Charakter jego pism zmienił się wraz ze zmianą języka i nie wynika to jedynie ze składni, która narzuciła mu pewny styl pisania. Różnica zasadza się także na czym innym – na przedmiocie jego kolejnych dzieł, nastawieniu do tego przedmiotu, a także odmiennej perspektywie. Konkurentem wobec podmiotu ludzkiego stała się niepostrzeżenie kultura i rzecz jasna, w pewnym sensie, Cioran kontynuował pisanie o tym samym. Kulturę rozumiał Cioran jako materialne, jak i niematerialne wytwory ludzkie, zatem traktując w swoich pismach o kulturze, dalej podejmował zagadnienie istoty ludzkiej, ale nie przede wszystkim tragizmu jej egzystencji, a dramatu, do którego całokształt tych egzystencji zaprowadzi – do katastrofy.

Idea katastrofizmu, choć można ją wyraźniej dostrzec w późniejszej twórczości rumuńskiego autora, czyli w tzw. okresie francuskim, nie pojawiła się akcydentalnie. Ma ona mocne ugruntowanie w biografii Ciorana, co do tychczas pokazałam, unikając jednakże interpretacji. Biografia ta, niejednolita i niespokojna, zanurzona w dwóch kulturach, stworzyła podatny grunt do wyhodowania przekonania, że ludzkość nie zmierza do niczego innego, jak do katastrofy. Dodatkowo cioranowska psycho-fizyczna konstytucja, sprzyjająca nihilistycznemu podejściu do rzeczywistości, widząca jedynie degrengoladę człowieka, stanowiła obiecujący załączek rosłej i ugruntowanej idei katastrofizmu. Nie bez znaczenia pozostają też wpływy literacko-filozoficzne, dokładnie twórczość Nietzschego, Spenglera, Klagesa, Simmla i wielu innych, głównie niemieckojęzycznych myślicieli, jak również myśl rosyjska. Skupię swą uwagę jednakże na wpływie, jaki na Ciorana wywarła lektura autora *Ecce homo* oraz autora *Zmierzchu Zachodu*.

Sympatia, jaką darzył rumuński autor myśl nietzscheańską, wydaje się oczywistością dla czytelnika zaznajomionego choć po trosze z tonacją twórczości obu myślicieli. Nietzsche, z jego przewartościowaniem wartości, doskonale współgra z cioranowskim zakwestionowaniem sensu, odrzuceniem iluzji i obłudy, dodatkowo w myśli jednego i drugiego pojawia się lekceważąca, obrazoburcza postawa wobec chrześcijaństwa. Pogardę Ciorana dla człowieka jako istoty obfitującej jedynie w przywary, sprofanowanie rozumu jako czołowej wartości kultury zachodnioeuropejskiej, jej fundamentu, znaleźć można także u Nietzschea, który powie nawet o tyranii rozumu. Nietzscheański nadczłowiek inteligentnie odbija się w politycznych preferencjach Ciorana, jego skłonnościach prawicowych, jego młodzieńczym przekonaniu, że demokracja to rządy głupich, w związku z czym jedyna słuszną formą władzy to monarchia, bowiem są ludzie wybitni, którzy winni swą mądrością wieść za sobą przeciętny naród i jeśli będzie trzeba, poświęcić go bez względu na społeczne koszty. Ślady myśli nietzscheańskiej widoczne są zarówno w okresie rumuńskim, w którym Cioran traktował siebie samego jako jednostkę wyjątkową, stojącą ponad społeczeństwem wieśniaków, mogącą ich oświecić w tym, co słuszne, roszczącą sobie prawo do bycia nad, jak i po przeobrażeniu Ciorana z prawicowego fanatyka w znużonego demokratę, kiedy – reflektując nad kierunkiem, w którym zmierza kultura Europy Zachodniej – konstatował powolne wyczerpywanie się rozumu, jego eksplozję w sile absurdu. *Trzeba żywić pogardę dla (...) wszystkiego, co w życiu małe, co ukrywa się w mdłej racjonalności, by tym maskować brak sił vitalnych lub by zapobiec ich panowaniu*, powie w *Samotności i przeznaczeniu*, dziele, które wydane po śmierci przyjęło taki tytuł z mocy wydawcy, nie zaś samego Ciorana [Cioran 2008, s. 207]. Cioran zaczął odczuwać znużenie Zachodem, choć sam korzystał z dobrodziejstw demokracji, dzięki której mógł tworzyć nie podług wykładni władzy, ale z głębi serca. Początkowo dostrzegający Francję z jej urządzeniem jako przykład postępu¹³, stawiany w opozycji do zacofanej Rumunii, szybko dostrzegł, że i Europa Zachodnia, gdy zrobi, co ma zrobić, osiągnie swój kres. Cioran chciał Rumunii inicjatywnej, nie zaś będącej pionkiem w rozgrywkach polityczno-historycznych Europy: *Pochodzę z Rumunii, co jest okolicznością ważną, jeśli idzie o pojmowanie historii. Wywodzę się z kraju, w którym nie tworzy się historii, lecz jedynie się jej doznaje, w którym jest się zatem przedmiotem, nie zaś podmiotem historii. Na Zachodzie trudno jest zrozumieć tę sytuację. Wystarczy pomyśleć o wszystkim, co Zachód, a szczególnie Francja, urzeczywistnił: Francja była przez stulecia*

13. Por. L. Boia, Rumuni..., s. 203: *Wkraczając na drogę zbliżenia z Zachodem, elity rumuńskie rzuciły się w ramiona łacińskiej siostry – Francji. Kiedy więc mówimy o wzorcach zachodnich, to w pierwszej kolejności mamy na myśli model francuski, o kilka długości wyprzedzający inne zachodnioeuropejskie punkty odniesienia.*

w samym centrum historii, Francja była historią, Francuz nie jest po prostu zdolny zrozumieć, co to znaczy być przedmiotem historii [1999, s. 201]. Za model urządzenia swej ojczyzny wpierw przyjmował Niemcy, gdy jego polityczna żarliwość ochłonęła, wzorzec dostrzegał we Francji. W obu przypadkach cenił aktywność, działanie, motywację i cel. Spoglądając jednakże na Europę Zachodnią już z perspektywy powojennej, będąc zanurzonym w teoretycznych dobrodziejstwach demokracji oraz kapitalizmu, rumuński autor zauważył, że państwa te nie mają już żadnego celu oprócz dokończenia własnego żywota, o czym czytelnik przekona się, sięgając po *Pokusę istnienia*, w której Cioran w rozdziale *O cywilizacji w zadyszce* stwierdza następująco: *Francja, Anglia, Niemcy mają już za sobą epokę ekspansji i szaleństwa. To kres oblędu, początek wojen obronnych. (...) Cywilizacja istnieje i afirmuje się poprzez akty prowokacji. Gdy zaczyna mądrzeć, załamuje się. (...) Zachód nie będzie trwał w nieskończoność w obecnym kształcie: szykuje się na swój koniec, co nie oznacza, że czeka go kres niespodzianek... Pomyślny, jakim był między V a X wiekiem. Czekają go kryzysy znacznie poważniejsze; wyłoni się nowy styl, utworzą się inne ludy* [Cioran 2003, ss. 21–29]. W tym schyłkowym obrazie Europy trudno nie dostrzec rysów myśli spenglerowskiej, bo ta wyraźnie się wyłania w niejednej cioranowskiej konstatacji na temat Europy Zachodniej. Jak już wspomniałam, młody Cioran zaczytywał się myślicielami niemieckimi, których cechą wspólną była pesymistyczna wizja przyszłości oraz wątpliwy stosunek wobec rodzaju ludzkiego. Spengler w swym fundamentalnym dziele, *Zmierzch Zachodu*¹⁴, powstałym tuż po I wojnie światowej – w 1918 roku zarysowuje historiozoficzną wizję cywilizacji zachodnioeuropejskiej, wieszcząc jej rychły koniec. Niemiecki teoretyk kultury wymienia stadia rozwojowe poszczególnych kultur (samiych zaś kultur wylicza osiem): stadium młodości, dojrzałości oraz starości. Starość, czyli starczy upadek, znamionowany przez zanik wewnętrznej dynamiki i dominację sztucznych wytworów historii, przypisany jest kulturze Zachodu. Ważnym jest też, że w teorii Spenglera terminy „kultura” i „cywilizacja” pojawiają się zamiennie – dokładnie do oznaczania różnych faz tego samego procesu. To, co rozwija się i kwitnie – i dopóki tak się dzieje – jest kulturą, gdy zaś szala wagi przechyli się ku inercji i wyczerpaniu, staje się cywilizacją. Jak pisze Spengler: *„Każda kultura ma bowiem własną cywilizację. Oba te terminy, mające dotąd oznaczać jakąś nieokreśloną różnicę etyczną, w niniejszym studium zostały po raz pierwszy ujęte w sensie periodycznym, jako wyraz ścisłego i koniecznego następstwa organicznego. Cywilizacja jest nieuniknionym przeznaczeniem kultury. (...) Cywilizacje są najbardziej zewnętrz-*

14. *Zmierzch* jako koncepcja historiozoficzna zaczął kształtować się około 1911 roku pod wpływem tzw. kryzysu agadirskiego będącego antycypacją konfliktu zbrojnego między Anglią, Niemcami i Francją.

nymi i sztucznymi stanami, do których jest zdolny wyższy rodzaj ludzkości. Stanowią zakończenie; następują po stawaniu się jako to, co się stało; po życiu jako śmierć; po rozwoju jako skostniałość (...). Stanowią nieodwołalny kres, ku któremu wciąż wiedzie droga najgłębszej konieczności [2001, s. 48]. Rumuński myśliciel, podchwycił tę teorię, odnajdując pasującą do niej empirię w doświadczeniach II wojny oraz totalnych przeobrażeniach systemowych i cywilizacyjnych w jej następstwie. Cioran niezupełnie na równi posługiwał się pojęciami „kultura” oraz „cywilizacja”: tę pierwszą waloryzował raczej pozytywnie, odnosząc ją do Rumunii, tę drugą zaś przypisał Francji, Europie Zachodniej w ogóle¹⁵. Cywilizację rozumiał jako ostateczny kres rozwoju, jako punkt, z którego nie ma już odwrotu i tak, jak pragnął Rumunii, która zawalczyłaby o status podmiotu, nie zaś przedmiotu historii, wierząc, że jego ojczyzna może dopiero zrzucić swoje „barbarzyństwo” i stać się kulturą, tak też we Francji i Niemczech jako modelowych państwach zachodnioeuropejskich upatrywał etapu cywilizacyjnego, tj. stanu schyłkowego po osiągnięciu tego, co do osiągnięcia było. *Dokonujemy postępu, a nawet galopujemy ku dokładnie określonej katastrofie, a nie ku jakiejś zadziwiającej doskonałości* – czytamy w *Ćwiartowaniu* [Cioran 2004, ss. 68–69]. Cywilizacja według Ciorana zasadza się m.in. na ustroju politycznym, jakim jest demokracja, na humanitaryzmie praw, na zasadach równości i wolności oraz tolerancji. Wszystkie te osiągnięcia rodzaju ludzkiego poczytuje rumuński autor za przejawy słabnących sił vitalnych Europy Zachodniej, a gdy brak tężyzny i siły, z konieczności do gry wejść musi element rozumowy. Rozum zaś nie jest niewyczerpywanym źródłem, wykorzystawszy swe ostatnie zasoby, zaczyna wikać się w kombinacje, które w efekcie odpłacają się piętrzącymi się absurdami, bo oto np. równość i tolerancja, zadekretowane w ustroju różnych państw, okazują się zgubne dla samych tych państw. Europa, otwarta na wszelkich gości, w pewnym momencie, będąc u siebie, zmuszona jest z tymi gośćmi walczyć o własną równość. Cioran tropi niejednen absurd obserwowanej przez pryzmat Paryża cywilizacji, poczynając od spraw najdrobniejszych, gdzie przejrzyście widać, jak wywalczona wolność i postęp technologiczny, wbrew założeniom, krępują człowieka – samochód jako sposób na niezależny i swobodny sposób komunikacji okazuje się deprymujący, gdy tysiące aut stoi w codziennym porannym, popołudniowym, wieczornym, notorycznym korku. Co robi w związku z tym Europa? – można zapytać ustami Ciorana. Europa reflektuje nad osiągnięciami człowieka, miast dostrzec dalszą perspektywę, w której, okazuje się, koniec zdarzy się bliżej i wcześniej. Cioran, wyrosły na peryferiach Europy, z bałkańskiej krwi i w bałkańskim duchu wychowany,

15. Należy jednak podkreślić, że Cioran swą ojczyznę określał mianem kultury dopiero w późnym okresie francuskim. Podczas swojego pobytu w Rumunii, traktował ją jako peryferia Europy, poczytując wyjazd do Paryża za wyraz przeniesienia się do kultury centralnej.

wierzący w działanie jako proces nacechowany zbawiennie, dostrzegający szansę wybicia się w historii jedynie poprzez czyn radykalny, w pewnym momencie swego życia przenosi się do społeczeństwa urządzonego na zasadach demokracji, które początkowo odczuwa jako komfortowe dla własnej egzystencji, by po dłuższym czasie pobytu poza ojczyzną i kulturowego ugruntowania w nowych warunkach, nabrać przekonania, że nie może być innego scenariusza historii dla Europy jak jej spenglerowski „zmierzch”. Gdy spojrzeć na kulturowy aspekt cioranowskiej biografii przez pryzmat teorii Spenglera o cyklach życiowych kultur, łatwo przyjdzie zauważyć, że postrzeganie przez Ciorana kultury rumuńskiej, jak i francuskiej obrazuje zarys historiozoficzny niemieckiego teoretyka kultury. Warto dodatkowo podkreślić, że choć w tym zapisie łączą się dwie kultury, ta rumuńska, zwana „peryferyjną”, z tą francuską – centralną, to po pierwsze: obie stanowią jedynie inne odcienie kultury europejskiej; po drugie – nawet jeśli spróbować dostrzec spenglerowskie fazy rozwoju w jednej z nich, będzie to zadanie zakończone sukcesem, bowiem Francja, by dojść do stanu cywilizacji, musiała wcześniej przejść odpowiednie etapy, kultura francuska także u swych początków była wychodzeniem z barbarzyństwa. Pobrzmiewa tu w związku z tym optymistyczny akcent: skoro w tym zestawieniu na modelu spenglerowskim Francja jest już cywilizacją, to jeśli wziąć pod uwagę jedynie Rumunię i jej młodość kulturową, ojczyzna Ciorana miejsce w historii dopiero ma przed sobą, Rumunia ma jeszcze czas i jakkolwiek to, czy zacznie o to miejsce walczyć, zależy wyłącznie od niej samej, to pewne jest jedno – albo przejdzie swoje fazy rozwojowe kończąc na cywilizacji, czyli zużyje się jak państwa zachodnioeuropejskie, albo dosięgnie ją uwiąd spowodowany brakiem aktywności i inicjatywy.

Można Cioranowi postawić zasadne pytanie o to, dlaczego wieszczy katastrofę kontynentowi, który ma tak bogatą przeszłość i zdawałoby się, solidne fundamenty do tego, by zbudowany na nich gmach wartości nie runął po kilku wstrząsach. Rumuński myśliciel odpowie niemalże Spenglerem – bo taki jest biologiczny mechanizm, któremu kultury podlegają, tak jak i podlega mu człowiek. Europa Zachodnia, zdaniem Ciorana, wybrała złą drogę, „wydestylowany” rozum nie mógł zaprowadzić gdzie indziej niż do autodestrukcji, „zjadł” go własny układ odpornościowy. Jednakże nie było innej drogi, Europa nie mogła dokonać innego wyboru, jej lata ekspansji minęły, a po nich nastąpić może jedynie schyłek, co jest naturalną koleją organizmów biologicznych – że się starzeją. W przeciwieństwie do Zachodu Europy, gdzie „zapada zmierzch”, Wschód zdaje się rosnąć w siłę, wchodzić w okres młodszej werwy, roztaczać swoje macki poza własne granice. Cioran tego symbolu wigoru, który jednak nie ma nic wspólnego z argumentem rozumowym, upatruje w Rosji. W *Historii i utopii* czytamy: *Podczas, gdy narody*

zachodnie wyniszczają się w walce o wolność, a jeszcze bardziej w wolności zdobytej (...), naród rosyjski cierpiał bez trwonienia sił; trwoni się je tylko bowiem w historii, a że był on z niej wykluczony, musiał znosić nieuchronnie narzucony mu system despotyczny (...) [Cioran 1997, s. 25], kontynuując jego prorocze słowa: *Rosja spadnie na Europę siłą fizycznego fatalizmu, bezwładem masy, nadmiernej i chorobliwej witalności (...)* [Cioran 1997, s. 25]. To, co wieszczy Zachodowi ze strony Rosji¹⁶, brzmi jak recytowanie Nietzschego, pytanie tylko, czy ta witalność kogokolwiek uchroni przed ostateczną katastrofą czy też zmieni bieg historii. Cioran skłonny był do odpowiedzi, że każda kultura osiągnie swój kres, ale nie każda przecież śmierć może być nazwaną katastrofą. Cywilizacja zachodnioeuropejska, czyli przede wszystkim jej osiągnięcia kulturowe, taką katastrofą się zakończy, dlatego, że poziom kultury, jaki rozwinęła, jest odwrotnie proporcjonalny do rychłego upadku. Nikt nie spodziewał się, że rozum może eksplodować z powodu wygenerowanych przez siebie sprzeczności, że humanitaryzm w całej swej rozciągłości nie zapewni nam rajskiego współistnienia, a do cna zabije w nas – mieszkańcach Europy Zachodniej, instynkt samozachowawczy i witalność.

Polskie akcenty katastroficzne

Idea katastrofizmu stanowi ideę zrozumiałą i wspólną Europie, co więcej zjawisko, które zwykło się określać kryzysem, przesileniem, upadkiem nie jest fenomenem wyrosłym współcześnie, ma już swoją bogatą tradycję¹⁷. Europa w wielu momentach swej historii żyła z oddechem końca, do tej pory nie słabną głosy, że jej schyłek czeka na swoje teatralne wejście, w związku z czym, jeśli nie tworzy się nowych wizji jej kresu, to z pewnością „odkopuje się” te wcześniej głoszone. Chciałabym niniejszym sięgnąć pamięcią wstecz, by odświeżyć europejskie niepokoje katastroficzne w polskiej myśli filozoficznej i społecznej przełomu XIX i XX wieku, konkretnie „zahaczając”¹⁸ o postaci Witkacego, Floriana Znanieckiego oraz Mariana Zdziechowskiego. Wszyscy trzej myśliciele prezentują wizję kresu zachodnioeuropejskiej cywilizacji w perspektywie historiozoficznej, co według Leszka Gawora, znawcy polskiej myśli filozoficzno-społecznej XIX i XX wieku jest wyrażeniem katastrofizmu kulturowego, w którym historia jest wyemancypowana zarówno z porządku

16. Wydaje się, że to proroctwo nie jest wcale dalekie od aktualnej sytuacji politycznej w relacjach Rosja – Europa Zachodnia.

17. Patrz: L. Boia, *La fin du monde: une histoire sans fin*, Édition Découverte, Paryż 1989 oraz P. Clifford, *Krótką historia końca czasów*, przeł. T. Szafrński, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1999.

18. Nie jest mym zamiarem dokonywanie dogłębnej analizy porównawczej katastroficznej wizji Ciorana oraz typu katastrofizmu zarysowanego w polskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku, a jedynie zamarkowanie takiej analogii i zachęcenie do dokładniejszych porównań.

kosmicznego, jak i z mechanizmów biologicznych¹⁹. Florian Znaniecki, rozpoznawany przede wszystkim jako socjolog, zwłaszcza poza granicami Polski, nie raz w swej teorii historiozoficznej przemyczał przeświadczenie o przesileniu, które trawi Europę i które doprowadzić ma do upadku. Najpełniej ta pesymistyczna wizja przedstawiona została w jego *Upadku cywilizacji zachodniej* z 1922 roku, w której wyrażał swój niepokój o dalsze losy Europy, zauważając niebezpieczeństwo w konkretnych tendencjach rozwojowych w aspekcie politycznym, światopoglądowym oraz moralnym. Głównych zagrożeń upatrywał polski socjolog w postępującym materializmie będącym w opozycji do religii, w oprostowaniu zasady nierówności majątkowej, która powoduje równanie w dół, w zarzuceniu ideału narodowego w zamian za głoszenie narodowego egoizmu, a u szczytu tych przesłanek do upadku stoi groźba przewrotów społecznych. To, co więc dla Europy groźne, to naturalizm, który generuje perspektywę, w której istota ludzka pojmowana jest wyłącznie jako organizm determinowany biologią. Warto zwrócić uwagę, że nie jest to ujęcie spenglerowskie, bowiem niemiecki myśliciel kulturę traktował jako organizm biologiczny, który podlega obumieraniu i na tym m.in. polega nieuchronność jej końca. Podobną perspektywę przyjął Cioran, który kulturę widział zdeterminowaną biologią, podobnie jak istota ludzka jest organizmem biologicznym. Inny charakter miała katastroficzna wizja końca Europy, zarysowana przez polskiego historyka literatury, Mariana Zdziechowskiego, który w swych dwóch głównych dziełach: *W obliczu końca* oraz *Widmo przyszłości* zdawał się forsować przekonanie, iż tragedia współczesnej mu kultury zasadza się na odejściu od sfery *sacrum*, a proces ten zaczął następować wraz z epoką renesansu, kiedy jego idee humanizmu, antropocentryzmu, egalitaryzmu, demokracji zaczęły rozprzestrzeniać się, wywołując w konsekwencji Wielką Rewolucję Francuską. Zdaniem Zdziechowskiego, od tejże rewolucji można datować powolny upadek Europy, toczony chorobą demokracji, która (...) *dojdzie przez demagogię do absurdu, dając najgłupszym prawo wyrokowania o rzeczach najważniejszych* (...) [Zdziechowski 1937, s. 153]. Rysuje się w tym miejscu bardzo wyraźna nieporozumienia pomiędzy myślicielem rumuńskim i polskim, Cioran, podobnie jak Zdziechowski, nie waloryzował demokracji, pozytywnie określając ją zasadą inercyjną, stawiającą na tłum, dającą równość wszystkim czyli absolutnie nieprzyczyniającą się do rozwoju. Nieodległe od teorii Zdziechowskiego i Znanieckiego są przesłanki agonii kultury europejskiej w twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza, który widział zagrożenie dla kultury na trzech płaszczyznach. Witkacy, ustami jednego z bohaterów *Matki*, wygłosił następującą refleksję: *Faktem jest, że*

19. Patrz: L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 35.

ludzkość degrengoluje coraz bardziej. Sztuka upadła i niech jej koniec będzie lekki – można się bez niej obejść zupełnie dobrze. Religia skończyła się, filozofia wyżera sobie bebechy i też skończy śmiercią samobójczą [Witkacy 1974, s. 280]. Religia według niego przestała pełnić swoje funkcje, sztuce albo skończą się środki do automanifestacji, albo upadnie na skutek umasowienia, filozofia natomiast, zdaniem Witkacego, wobec ograniczoności pojęć, którymi operuje, doszła do punktu martwego. Cioran z pewnością zgodziłby się z tymi trzema wyróżnikami upadku kultury zachodnioeuropejskiej, bo: po pierwsze, jak powiada: *Nowożytna kultura wchłonęła i przemieniła religię do tego stopnia, że utraciła ona swą specyfikę* [Cioran 2008, s. 8]; po drugie sztuka się umasawia, w związku z czym do lamusa przechodzi jej elitarność i wysoki poziom; po trzecie, filozofia to system niewydolny, który służy do wyjaśnień racjonalnych, jest skostniała swymi pojęciami, nie mając nic wspólnego z życiem. Wizja katastrofizmu europejskiego zarówno u myśliciele rumuńskiego, jak u filozofów polskich ma wiele wspólnych cech, pomimo różnych czynników ją warunkujących.

Emila Ciorana idea katastrofizmu kultury zachodnioeuropejskiej zasadza się na dobrze ugruntowanych przesłankach. Rumuński eseista był bowiem uwikłany zarówno w kulturę peryferii, jak ją sam zwykł określać, czyli kulturę rumuńską, jak i w kulturę centralną, tj. francuską. Bałkańskie korzenie nie dały się wyrugować z jego usposobienia, nawet w wyniku silnej adaptacji czynników kulturowych Francji. Jednostka, która od najmłodszych lat odczuwa, że jej ojczyzna nigdy nie była i nadal nie jest podmiotem historii, jest zaledwie „pod-historią”, nie jest skłonna roztaczać przed sobą wizji rozwoju kultury europejskiej, bliżej i prędzej jej do tego, co ciemne, niskie, schyłkowe. Cioran, wierzący we własny kraj w pewnym politycznie gorliwym momencie swojego życia, pragnął wzorem hitlerowskich Niemiec, by takie urządzenie społeczno-polityczne zapanowało na jego ojczystej ziemi. Upadek Niemiec, kończący II wojnę, pokazał, że obrana droga wbrew zamiarowi nie doprowadziła do wygranej, a zakończyła się definitywną porażką. Kolejną szansę dla kultury dostrzegł rumuński autor w modelu państwa francuskiego, w modelu pokojowym, stabilnym, defensywnym. Obserwacje własne cywilizacji w wydaniu francuskim ponownie jednakże poskutkowały konstatacją, że i ten sposób rozwoju czy zachowania kultury nie rokuje pozytywnie, a wręcz się wyjaławia od sterylności własnej racjonalności. Zdaniem Ciorana Europa Zachodnia sprawdziła różne możliwości, wykorzystwała wachlarz ustrojów, systemów, teorii oraz przekonań, a wszystkie one zawiodły. Dostrzega on jednak pierwiastek dobrze rokujący w Europie, ale pierwiastek ten pochodzi ze Wschodu – potęga tkwi w irracjonalnej witalności. Obserwacja kultury okiem rumuńskiego pisarza w moim przekonaniu stanowi cenne źródło re-

fleksji, jako że to obserwacja mało obciążona teorią, a jej głównym bagażem jest empiria. Cioranowski opis kultury nie posiada statusu teorii naukowej, ale do takiego autor nie miał nigdy roszczeń, co istotne, autor nie miał także żadnych założeń, wolny od przesądów, posiadał komfort opisywania rzeczywistości kulturowej taką, jaką ją widział, odczuwał oraz w sposób, jaki wpierw ona nań wpłynęła.

Bibliografia

- Boia L. (2003), *Rumuni. Świadomość, mity, historia*, przeł. K. Jurczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Burszta W.J. (2004), *Różnorodność i tożsamość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Cioran E. (2004), *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Cioran E. (1997), *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Wydawnictwo IBL, Warszawa.
- Cioran E. (2003), *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Cioran E. (1999), *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Cioran E. (2008), *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Culler J. (1998), *Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Gawor L. (1999), *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Mattheus B. (2008), *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Petreu M. (2005), *An infamous past. E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, Ivan R. Dee Press, Chicago.
- Spengler O. (2001), *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (1974), *Wybór dramatów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Zarifopol-Johnston I. (1952–2005), *Searching for Cioran*, Indiana University Press, Bloomington.
- Znaniecki F. (1921), *Upadek cywilizacji zachodniej*, Komitet Obrony Narodowej, Warszawa.
- Zdziechowski M. (1938), *W obliczu końca*, Wydawnictwo Stanisława Turskiego, Wilno.

Karol J. Stryjski

Spółeczna Akademia Nauk

Cywilizacja medialna a swobody i prawa obywatelskie

Media Civilization versus Freedom and Civil Rights

Abstract:

In the article "Media Civilization versus Freedom and Civil Rights" the author is focusing on problems which are too often present in research: the relation and impact of mass media and social communication on real freedoms and civil rights. In the literature of the subject the view that the influence of media civilization on the quality of life and the state of democracy is beneficial is very popular and prominent. Much less frequently we read about threats to democracy and freedom, as a direct or indirect result of the development of mass media. Current and projected threats to the broad freedoms and civil liberties resulting from the progress of mass media and the relationship between media coverage and democracy, are the main axis of the deliberations of the author of this article.

Key words:

media civilization, mass media, social communication, democracy, civil rights, social development, human rights, autonomy of culture, surveillance, quality of life.

Wprowadzenie

Jak słusznie zauważa Samuel P. Huntington [Huntington 1997, s. 15] *przez większy okres dziejów ludzkości kontakty między cywilizacjami miały charakter sporadyczny albo w ogóle ich nie było*. Wraz z nasileniem się procesów globalizacyjnych oraz postępem w sferze komunikowania, w szczególności zaś komunikowania międzynarodowego i międzykulturowego, sytuacja ule-

gła zasadniczej zmianie. Wszystkie osiem głównych kręgów cywilizacyjnych, wymienianych przez cytowanego autora, znajdują się na jednym z etapów dochodzenia do cywilizacji medialnej. Jedne z nich, na przykład cywilizacja zachodnia – w większym, a inne – dla przykładu afrykańska czy islamska – w znacznie mniejszym zakresie wyczerpują znamiona cywilizacji medialnej. Ocenę komplikuje fakt, iż nie jest łatwo przytoczyć jedną definicję tego, co bez zastrzeżeń można by sprowadzić do pojęcia: *cywilizacji medialnej*. Tomasz Goban-Klas [Goban-Klas 2005, ss. 41–44], pisząc na temat *narodzin społeczeństwa medialnego*, słusznie zauważa, że: *współczesne społeczeństwa w przeważającej mierze, choć nie wyłącznie, coraz bardziej i intensywniej wykorzystują media techniczne pokonujące czas i/lub przestrzeń, podtrzymujące kontakty zapośredniczone (...) Właśnie ta nowa faza rozwoju – zarówno sieci, jak i informacji złączonych pojęciem medium – daje nazwę nowej strukturze społecznej: formacji medialnej (...) Jest to społeczeństwo, w którym kontakty za pośrednictwem mediów są dominującą formą kontaktów społecznych (...) Dlatego już dziś – zdaniem T. Goban-Klasa – można mówić o współczesnej cywilizacji medialnej, którą odróżnia od poprzednich wielka i stale rosnąca rola nowych mediów cyfrowych*. W dalszej części swoich rozważań na temat narodzin społeczeństwa medialnego, T. Goban-Klas, na poparcie swojego stanowiska przytacza jego cechy charakterystyczne i dominujące tendencje rozwojowe.

Aktualny stan rozwoju nowych mediów, skala i możliwości komunikowania globalnego nie zmieniają faktu, iż poszczególne regiony świata i kręgi kulturowo-cywilizacyjne w stopniu niejednakowym wypełniają cechy tego, co stanowi o istocie cywilizacji lub formacji medialnej. Fakt ten nie powinien zaskakiwać, jako że w każdym z poprzednich okresów rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego świat pozostawał zawsze zróżnicowany; w przeszłości – podobnie jak współcześnie – mieliśmy do czynienia z centrami i peryferiami cywilizacyjnymi. Sam rozwój technologii i technik oraz narzędzi komunikowania, chociażby najbardziej zaawansowany i dynamiczny, nie niweluje automatycznie różnic ekonomicznych i społecznych, występujących pomiędzy różnymi regionami świata.

Przez fakt, iż określimy współczesny etap rozwoju komunikacji i mediów cywilizacją czy społeczeństwem medialnym, nie likwidujemy również coraz bardziej pogłębiających się (w części właśnie wskutek wysokiej dynamiki rozwoju technicznego) podziałów i różnic rozwojowych, występujących od bardzo dawna pomiędzy Północą a Południem świata. Nowy, współczesny wymiar dysproporcji w świecie określanym „globalną wioską”, zachodzących pomiędzy państwami najbardziej rozwiniętymi a rozwijającymi się i opóźnionymi, polega w znacznej mierze na zróżnicowaniu w zakresie infrastruk-

tury i kultury medialnej oraz udziale sektora informacji i wiedzy w tworzeniu produktu narodowego brutto.

Aktualne i przyszłe zagrożenia dla cywilizacji medialnej

Według wielu prognostyków postęp techniczny nie okaże się panaceum na wszystkie problemy społeczne, w tym także nie zdoła się tylko dzięki postępowi zaspokoić artykułowanych już dziś, a tym bardziej przyszłych potrzeb społecznych. Najprawdopodobniej *zabraknie przełomowych wynalazków, które rozwiązałyby narastające problemy i napędzałyby wzrost gospodarczy* – uważa George Friedman [Friedman 2012, s. 275]. Jako przyczynę tej swoistej stagnacji cywilizacyjnej podaje się kryzys finansów. Państwa są coraz bardziej zadłużone i ograniczone z zakresie możliwości zaspakajania rozbudzonych potrzeb społecznych oraz realizacji swoich podstawowych funkcji i obowiązków wobec obywateli. Korporacje zaś niechętnie inwestują w ryzykowne bądź bardzo drogie programy wdrażania innowacji. Na tym tle pogłębiać się będzie rozczarowanie świata nauki i techniki wobec biznesu oraz władz państwowych. Narastające rozczarowanie towarzyszyć będzie relacjom między sektorem społeczeństwa obywatelskiego a instytucjami władzy państwowej, które nie będą w stanie sprostać społecznym aspiracjom. To oczywiste, iż ograniczenie źródeł finansowania dotkną w pierwszej kolejności budżety przedsięwzięć i projektów badawczych oraz prac wdrożeniowych, czyli tego, co z natury rzeczy stymuluje rozwój. Ograniczenia nie ominą także sektora wojskowego. Jest to o tyle istotne, że wiele przyjętych tam rozwiązań technicznych i technologicznych znajdowało prędzej czy później zastosowanie w sektorze cywilnym i życiu publicznym.

Starzenie się społeczeństw oraz nasilający się kryzys demograficzny w większości krajów europejskich to fakty, które mogą wpłynąć na złagodzenie polityki oszczędnościowej w zakresie nowych rozwiązań technologicznych i innowacji. *Spadnie liczba pracowników, co będzie efektem nie tylko ich odchodzenia na emeryturę, ale również rosnących wymagań edukacyjnych; zatrzymają one ludzi poza rynkiem pracy aż do osiągnięcia mniej więcej dwudziestego piątego roku życia* [Friedman 2012, ss. 277–278]. Zrównoważyć ten trend, podobnie jak tendencję wydłużania się średniej długości życia, a zarazem przeciwdziałać tendencji spadku jakości życia może jedynie postęp techniczny oraz niezbędne nakłady na rozwój nowoczesnych technologii. Środków finansowych na tego rodzaju nakłady można będzie szukać w popra-

wie gospodarności i metod zarządzania oraz ograniczania wydatków na zbrojenia. Prognozuje się, iż w aktualnej dekadzie spowolnieniu ulegnie rozwój łączności oraz technologii cyfrowej. Jak konkluduje wspomniany wcześniej G. Friedman [Friedman, 2012, s. 281 i 282]: *rozwój łączności ograniczy się do rozszerzenia pojemności już istniejących urządzeń oraz wynajdowania nowych zastosowań technologii wymyślonej wiele lat temu (...)*. Rywalizacja koncernów o udział w globalnym rynku ograniczy się do *drobnych ulepszeń, które przedstawiane będą jako rewolucje (...)* W efekcie rozwój gospodarczy polega już dziś na *wkładaniu istniejącej technologii w ręce coraz większej liczby ludzi*. Tak więc wzrost PKB uzyskuje się w coraz większym stopniu poprzez rosnącą konsumpcję wewnętrzną i to głównie poprzez kredytowanie zakupów. Doprowadza to w efekcie do stałego zadłużania się obywateli. Podobne zjawisko obserwujemy na arenie międzynarodowej; ceną za aspiracje rozwojowe państw jest ich rosnące zadłużenie wobec międzynarodowych instytucji finansowych i innych krajów.

Coraz bardziej odczuwalny niedostatek zasobów źródeł energii będzie wpływał hamująco na postęp w zakresie budowy społeczeństwa informacyjnego. Powstrzymywanie się przed nowymi inwestycjami w energetyce atomowej, przy jednoczesnej niedostatecznej wciąż efektywności i dostępności do energii alternatywnej, stworzy silne bariery rozwojowe w wielu krajach Północy i Południa. A zważywszy, że fundamentem cywilizacji medialnej jest swobodny przepływ wiedzy i informacji, to można przyjąć, że już niebawem będzie można odczuć znaczący regres nie tylko w postępie technicznym, ale także w sferze tak zwanego globalnego zrównoważonego rozwoju. Pewnym sposobem na ograniczenie skutków powyższych zjawisk jest zgłaszany od kilku lat postulat globalnego zarządzania, a w jego ramach nowe podejście do instrumentów strategicznych gospodarki światowej. Celem globalnego zarządzania jest skoncentrowanie się w większym niż dotąd stopniu na problemach dobra i bezpieczeństwa jednostek, realizacji potrzeb ludzi i ochrona humanitarnych wartości w odniesieniu do wszystkich społeczeństw. Postępowanie zgodnie z tymi postulatami ma zastąpić to, co obserwujemy dziś – czyli koncentrowanie energii na poprawie sposobu działalności rządów oraz reformowanie coraz mniej sprawnych państw. Przez globalne zarządzanie (*global governance*) rozumiemy: *taki stan współpracy międzynarodowej, w ramach którego występuje harmonizacja wymogów międzynarodowej konkurencji i zasad gospodarki rynkowej z prawami człowieka i humanistycznego rozwoju w państwach rozwiniętych i rozwijających się* [Haliżak, Kuźniar 2000, s. 385].

Nie wszystkie zagrożenia, z którymi borykać się będzie społeczność międzynarodowa, mają charakter obiektywny. Więcej niż to się wydaje, zależy

od nas, jak dla przykładu eksploatacja zasobów energetycznych. Nie należy wykluczać także znaczącej roli przypadku, gdyż wiele odkryć i dokonań, zmieniających świat na skalę wcześniej niewyobrażalną, było efektem mniej lub bardziej przypadkowych odkryć. Jednakże to, czemu ludzkość musi przeciwstawić się konsekwentnie, a co stanowi – wbrew pozorom – także istotne zagrożenie dla postępu w zakresie powszechnego urzeczywistniania wizji cywilizacji medialnej, to postępująca rozpiętość w dochodach różnych grup ludności oraz nierówność społeczna. Z badań Międzynarodowego Funduszu Walutowego wynika dość prosta zależność między rozpiętością dochodów a tempem wzrostu gospodarczego i rozwoju społecznego. Zależność ta w równym stopniu dotyczy krajów bogatych, jak i rozwijających się. Jak pisze Andrzej Lubowski [Lubowski 2013, s. 206]: *Rosnące rozpiętości zaczynają niepokoić nawet plutokrację. Sondaże przeprowadzone na Światowym Forum Ekonomicznym w Davos wskazały nierówności jako najważniejszy obok nierównowagi fiskalnej problem nadchodzących lat – i najbardziej dziś niebezpieczny dla społecznej stabilności.* A od tego właśnie: przełamania kryzysu finansowego z jednej strony, a z drugiej zaś – stabilności społecznej i politycznej, zależeć będzie przyszłość dominującego w świecie systemu społeczno-gospodarczego. Podobnie jak odpowiedź na coraz częściej stawiane pytanie o to: czy wychwalany przez liberałów rynek nie jest ze swojej natury głęboko nieetyczny? I co w tej sytuacji z zaniechanym interwencjonizmem państwowym? Zwolennicy „niewidzialnej ręki rynku”, która coraz bardziej tenże rynek kompromituje, zapominają, że rynek wymaga stworzenia systemu praw i ograniczeń, których strażnikiem i gwarantem powinno długo jeszcze pozostawać państwo. Nie sposób nie zgodzić się z cytowanym wcześniej A. Lubowskim [Lubowski 2013, s. 209], który przypomina, iż *żaden system ekonomiczny nie chroni przed okazjonalnym triumfem niedobrych cech ludzkiego charakteru. Wszystkie do pewnego stopnia uruchamiają drzemiące w nas egoizmy czy zachłanność, które prowadzą do wynaturzeń i szkód społecznych.* Jedynym sposobem na przezwycięzenie lub chociażby ograniczeniem ich negatywnych skutków jest edukacja, transparentność funkcjonowania wszystkich instytucji społecznych oraz zapewnienie warunków do systematycznego poszerzania obszaru wpływu „demokracji mniejszości” i społeczeństwa obywatelskiego.

Media w pozycji kontrolerów władzy

Istnieje bezpośredni związek pomiędzy mediami jako podstawowymi narzędziami komunikowania masowego a rozwojem społecznym. Zależność ta jest

szczególnie zauważalna na etapie społeczeństwa informacyjnego i cywilizacji medialnej. Komunikowanie społeczne za pośrednictwem mediów zdecydowanie wypiera pierwotne kontakty bezpośrednie ludzi oraz instytucji. Przy ocenie aktualnego zakresu wspomnianych relacji ważny jest nie tylko zasięg tzw. paralelizmu, czyli stopnia oraz charakteru powiązań pomiędzy mediami a systemem politycznym, ale także zakres posługiwania się mediami masowymi przez instytucje władzy, a także organizacje pozarządowe, grupy nieformalne i pojedynczych obywateli. Nie bez znaczenia dla wspomnianej oceny pozostaje możliwość określenia stopnia oddziaływania mediów i wywierania przez nie realnego wpływu na ogół odbiorców. W kontekście relacji: media masowe – rozwój społeczny, Jerzy Mikułowski-Pomorski [Mikułowski 2008, ss. 149–163], wyodrębnia kilka etapów tych zależności:

- media jako wynik rozwoju społecznego (pojawily się one na określonym etapie historycznym, a ich atutem była dostępność; była to cecha mediów najczęściej postrzegana obok względnie szerokiego zakresu podejmowanej tematyki i znacznego pluralizmu w zakresie zawartości przekazu);
- media jako czynnik rozwoju społecznego (perswazyjny przekaz medialny wydaje się czynnikiem podstawowym w propagowaniu postępu, innowacyjności i wolności myśli oraz jej przekazu);
- media jako warunek rozwoju społecznego (nowe media nie tylko przyczyniają się do rozwoju różnych, w tym interpersonalnych form komunikowania, ale koncentrując się na przekazie treści rozwojowych, wiedzy i rzetelnej informacji, przyczyniają się do umacniania form społeczeństwa otwartego, obywatelskiego, wspierając przy tym dynamicznie zachodzące zmiany kulturowo-cywilizacyjne);
- w końcu: media jako narzędzia rozwoju społecznego (skuteczne wypełnianie tego zadania/funkcji uzależnione jest od spełnienia takich warunków, jak: dostępność nowych mediów, regularność odbioru, różnorodność przekazywanych treści i powszechna ich zrozumiałość oraz stronniczość mediów, to znaczy w jakim stopniu dziennikarze wypełniają swoją misję, a w jakim zakresie realizują interesy właścicieli medialnych koncernów).

Od poprawnego wypełniania wszystkich wymienionych ról mediów w relacji ze społeczeństwem zależec będzie nie tylko to, w jakim zakresie rozwijać się będzie cywilizacja medialna, ale także to, w jakim stopniu adaptować się będą poszczególne kręgi społeczne do dynamicznie zachodzących zmian. Nowe technologie i narzędzia komunikowania masowego sprzyjać będą w dalszym ciągu wyodrębnianiu się z „globalnej wioski” obszarów (narodowych/kulturowych/religijnych), zbliżonych do siebie stopniem zaawansowa-

nia rozwoju na poszczególnych poziomach cywilizacji, w tym poziomem ogólnego rozwoju i rozbudowy infrastruktury komunikacyjnej. Należy mieć także na uwadze to, że w układzie globalnym interesy poszczególnych regionów, państw i narodów mogą pozostawać sprzeczne, szczególnie w warunkach nierównoważonego rozwoju międzynarodowego, jak to ma miejsce dzisiaj. Jak słusznie zauważa J. Mikułowski-Pomorski [Mikułowski 2008, s. 163]: *W układach takich do głosu dochodzi zwykle grupa państw czy też państwo o największym potencjale produkcyjnym, którego media i ich treści mogą zacząć dominować nad innymi. Imperializm komunikowania może dojść do głosu szczególnie w układach globalnych (...) mogą powstać układy dominacji przypominające nie imperialne, lecz feudalne struktury*, przestrzega autor.

W takich okolicznościach do najbardziej zagrożonych należeć może idea i prawo do swobodnego komunikowania i nieskrępowanego przepływu informacji i wiedzy. Ograniczeniu lub wręcz nawet cenzurowaniu mogą – w mniejszym lub bardziej ograniczonym zakresie – ulec wszystkie elementy zakresu prawa do komunikowania, a więc: szeroko rozumiana wolność informacji, wolność wypowiedzi publicznej oraz wolność w kształtowaniu i swobodnego artykułowania opinii publicznej (w tym prawo do krytyki poczynąń rządów i państw). Prawo do komunikowania nie dotyczy jedynie swobodnego przepływu informacji. *Posiada ono o wiele szerszy wymiar (...) Działanie na rzecz zdefiniowania i rozwoju praw komunikowania jest próbą naprawy wad systemu swobodnego przepływu (...) pociągnie za sobą przemieszczenie zasobów w takim stopniu, by prawa komunikowania nie należały się tylko najsilniejszym ekonomicznie* [Olędzki 2001, s. 163].

Tego rodzaju, słusznym skądinąd, ocenom w sukurs idzie teoria zależności. Jeden z jej głównych przedstawicieli przestrzega [Hamelink 1983, s. 6]: *media przychodzące z Zachodu w istocie nie służą interesom i prawdziwej modernizacji krajów postkolonialnych* (także postkomunistycznych – przyp. Autora), *lecz jedynie są "jednokierunkową drogą", która ułatwia przenikanie wartości promujących konsumpcję (towarów zagranicznych) i idei służebnych wobec dominacji centrów. Media zagraniczne likwidują autonomię kulturalną, bez której nie ma prawdziwie „niezależnego rozwoju”*. Ten sam autor zwraca szczególną uwagę na to, iż *proces kulturalnej synchronizacji sprawia, że decyzje co do rozwoju kulturalnego w jednym kraju są podejmowane zgodnie z interesami i potrzebami potężnych centralnych narodów i narzucane z subtelnością, ale rujnącą efektywnością bez zwracania uwagi na potrzeby adaptacyjne krajów rozwijających się* [Hamelink 1983, s. 22].

Oceny sytuacji na aktualnym etapie rozwoju cywilizacji medialnej dokonał między innymi Hans Kepplinger z Uniwersytetu w Moguncji. Uczony ten przekonuje do tezy, iż wobec coraz większej i wyraźnej dominacji mediów

masowych postępuje swoisty demontaż dotychczasowej dominacji polityki w systemach społecznych, w tym przede wszystkim w państwach najwyżej rozwiniętych. Nie oznacza to jednak istotnej zmiany ról, a tym samym pozycji społecznej samych dziennikarzy. Większość z nich dalej pozostaje „robotnikami mediów”. Bowiem to nie tyle dziennikarze, jako twórcy przekazów medialnych, ale przede wszystkim warunki i zasady funkcjonowania zespołów redakcyjnych z jednej strony, a z drugiej zaś – poglądy, interesy i zachłanność wydawców (właścicieli mediów) wywierają dominujący wpływ na rzeczywisty kształt systemu medialnego. Wypracowana przez lata ewolucji rola i pozycja mediów w społeczeństwie i współczesne uwarunkowania systemowe sprawiają, iż coraz częściej i głośniejszy słyszy się postulat: media – czwarta władza. Jego realizacja w praktyce sprawia, iż media (szczególnie elektroniczne) aspirują coraz mocniej do samozwańczej w istocie roli kontrolera nie tylko instytucji władzy, ale także samego społeczeństwa. Zgodzić się można z opinią Katarzyny Kowalskiej [Kowalska 2005, ss. 67–68], iż *próby przyznawania mediom szczególnych przywilejów – a tym byłoby rzeczywiste realizowanie przez media zadań czwartej władzy – stanowiłoby nie lada wyzwanie dla konstytucjonalistów (...) Bezpośredni wpływ mediów na procesy decyzyjne władz ustawodawczych, sądowniczych czy wykonawczych jest niepożądany*. W przeciwnym razie moglibyśmy mieć do czynienia z sytuacją, że media, *nierazko reprezentujące własne, partykularne interesy, wpływałyby na sprawy publiczne w większym stopniu niż powołane do tego instytucje demokratyczne (...) lub stanowiły narzędzie nacisku sił spoza demokratycznego układu stosunków społecznych* [Kowalska 2005, s. 68]. Inny problem to brak legitymacji politycznej do spełniania przez media jakiegokolwiek władzy w ramach demokracji, gdzie jej organy pochodzą z wyboru ogółu obywateli uprawnionych do głosowania. Zwrócić także należy uwagę na niemożność pogodzenia dwóch jednocześnie realizowanych a sprzecznych z sobą ról: władzy i kontrolera władzy.

Poza wcześniejszymi zastrzeżeniami można wskazać co najmniej dwa powody, które stawiają media w uprzywilejowanej pozycji w społeczeństwie. Po pierwsze – korporacje medialne posiadają całkowitą wolność i dowolność w kompletowaniu zespołów redakcyjnych. Żadne bowiem regulacje prawne (w przeciwieństwie do innych dziedzin społecznych) nie nakładają na media obowiązku przeprowadzania konkursów na określone stanowiska w redakcjach. Nie istnieją także w praktyce rygorystyczne wymogi formalne w odniesieniu do kandydatów na dziennikarzy. Dziennikarz, a tym bardziej pracownik mediów (celebryta) nie musi mieć wykształcenia dziennikarskiego, co pozwala właścicielom mediów na zatrudnianie osób spoza systemu edukacji, systemu, w którym uczelnie przygotowują kandydatów do zawodu dzienni-

karskiego zarówno pod względem niezbędnej wiedzy i wymogów formalnych, merytorycznych, jak i etyczno-moralnych.

Media posiadają istotny wpływ na tzw. agendę tematów, stanowiących treść przekazów informacyjnych, a także komentarzy, dyskursów publicznych i wypowiedzi publicystycznych. Mogą zatem w sposób dla siebie korzystny (w interesie bliżej nieokreślonych grup), próbować narzucać opinii publicznej określone poglądy i oceny tego, co jest istotne, pożądane i słuszne, a co nie. Jest i druga strona tego zagadnienia – z uwagi na coraz większą transparentność życia społecznego, politycy posiadają ograniczoną możliwość wyciszania niewygodnych spraw i tematów czy ukrywania przed opinią publiczną swoich błędów i nieprawidłowości w funkcjonowaniu państwa i jego organów. Ale i w tym względzie sfera medialna posiada pewną przewagę nad sferą polityczną – media mogą nękać swoją natarczywością lub uporczywością polityków lub wyolbrzymiać ich potknięcia czy błędy, ignorować, pomijać, bagatelizować lub wręcz wyciszać określone sprawy z dziedziny polityki, gospodarki czy innych obszarów życia społecznego.

Rosnące i pogłębiane związki mediów, a głównie ich właścicieli z kręgami biznesu, także mogą w określonych warunkach wzbudzać społeczny niepokój, uzasadnione będzie pytanie o bezstronność i obiektywizm mediów, szczególnie wtedy, gdy te wchodzą w ścisłe powiązania organizacyjne i finansowe z firmami niemedialnymi, np. z branży farmaceutycznej, kosmetycznej itp.

Wymienione relacje, zachodzące pomiędzy nowymi mediami a zmieniającym się wciąż nowoczesnym społeczeństwem demokratycznym, prowokują do postawienia kilku, istotnych z punktu widzenia interesów społecznych i przyszłego kształtu cywilizacji medialnej, pytań – między innymi o to:

- do jakiego stopnia dostęp do informacji w dobie nowych mediów jest ułatwiony lub nie?
- do jakiego stopnia kontrola informacji jest ułatwiona lub utrudniona przez nowe formy telekomunikacji i komputeryzacji?
- czy nowe formy komunikacji czynią społeczeństwa równiejszymi czy może jeszcze bardziej zróżnicowanymi?
- czy nowe formy telekomunikacji i komputeryzacji naruszają i podważają prywatność?
- wreszcie: w jakim stopniu to, co stanowi istotę cywilizacji medialnej, wspiera i umacnia demokrację? [na podstawie: Tomasz Goban-Klas 1999; s. 297].

Mediatyzacja a demokracja

W przeszłości każdy system społeczny wykształcił określone zasady i normy we wzajemnych relacjach z mediami oraz określił warunki komunikowania publicznego. System medialny, będąc pochodną systemu społeczno-politycznego kształtował się w każdym przypadku zarówno w oparciu o uniwersalne zasady komunikowania, jak i narodową, kulturową i historyczną tradycję. W miarę przełamywania barier komunikacyjnych i pogłębiania się procesów integracyjnych oraz postępu globalizacji, każdy z dotąd narodowych systemów medialnych nabiera w coraz większym stopniu cech uniwersalnych. Pozostają jednak media masowe ważnym elementem jednego z podsystemów społecznych zdominowanych przez politykę. W ramach cywilizacji medialnej dotychczasowe relacje mogą ulec istotnym przeobrażeniom. Zmiany mogą pójść w kierunku, który wskazał H. Kepplinger, twierdząc, iż współcześnie obserwujemy „demontaż polityki wobec dominacji mediów”. Jeżeli ten uczony ma rację, to istnieje potrzeba zdefiniowania demokracji i roli świata polityki w społeczeństwie na etapie cywilizacji medialnej. Reforma w obrębie dominującego modelu demokracji jest konieczna. Wobec narastających sprzeczności w sferze polityki, słabości władzy państwowej, która na wielu płaszczyznach przegrywa z ponadnarodowymi korporacjami, reformy wydają się już nawet spóźnione. Podobnego zdania jest Zbigniew Brzeziński, który tak pisze o Stanach Zjednoczonych, hegemonie systemu międzynarodowego i jednym z filarów zachodniej demokracji: *jeśli Ameryka będzie odwlekać reformy, to czeka ją zapewne los podobny do tego, jakie spotkał wielkie potęgi w przeszłości* [Lubowski 2013, s. 27]. I nie ma Z. Brzeziński bynajmniej na myśli jedynie reform sektora finansowego, czy ogólnie – poprawy modelu gospodarczego.

Zarzuty formułowane przez analityków współczesnej demokracji, która pomimo narastającej mediatyzacji życia społecznego, gospodarczego, politycznego, a także międzynarodowego, opiera się potrzebie zmian, są przede wszystkim następujące:

- pomimo rozwoju mediów masowych obywatele państw demokratycznych pozostają niedoinformowani; pogłębia się luka w percepcji medialnych przekazów informacyjnych. Luki tej nie niwelują coraz bardziej okrojone o rzetelną wiedzę programy publicystyczne, odwołujące się do emocji i kontrowersji;
- media masowe (szczególnie komercyjne, ale także część mediów publicznych) ograniczają informacje oraz dyskusje na tematy polityczne i ideowe; uciekają od tematów trudnych i kontrowersyjnych w sferę rozrywki; jednocześnie nierzadko eksponują wszelkiego rodzaju konflikty

i klótnie ponad miarę ich społecznej rangi dla podniesienia zainteresowania mediami (zwiększone nakłady prasy czy wyższa oglądalność mobilizuje bowiem reklamodawców i przynosi powiększenie zysków);

- „obywatele w demokratycznym państwie, choć mają formalnie równe prawa wypowiedzania się, to nie mają równego dostępu do forów dyskusyjnych (...), dlatego w sytuacjach ekstremalnych miejscem ich wypowiedzi jest ulica, a środkiem demonstracja”;
- jednocześnie znaczna część decyzji ośrodków rządowych, a jeszcze częściej władz samorządowych nie podawana jest do wiadomości publicznej, albo przekazywana bywa w bardzo okrojonej formie; mała część decyzji rządowych poddawana jest merytorycznej i kompetentnej ocenie mediów, nierzadko w ocenie tej ze strony mediów przeważają opinie emocjonalne, podgrzewające nastroje społeczne i konflikty [Goban-Klas 2005, ss. 224–225].

Cywilizacja medialna poprzez rozwój środków łączności i komunikowania stwarza możliwości i niebezpieczeństwo nadmiernego nadzoru i inwigilacji obywateli i – jak mogliśmy się przekonać ostatnio – niedozwolonej formy zbierania informacji oraz szpiegostwa w skali międzynarodowej i to w odniesieniu do głów państw i przedstawicieli rządów krajów sojusznich. Dlatego badacze stawiają w pełni uzasadnione pytanie, czy rozwój technologii i środków masowego komunikowania daje nam, obywatelom państw demokratycznych, aby na pewno więcej wolności, albo tylko więcej iluzji wolności? Tym bardziej, że środki masowego przekazu pozostają pod coraz większą kontrolą właścicieli korporacji medialnych, na których poglądy i decyzje opinia publiczna wywrzeć może jedynie ograniczony wpływ. Ponadto współczesne technologie inwigilacji, wykorzystywane przez służby specjalne, wymykające się spod kontroli konstytucyjnych instytucji władzy państwowej, stawiają pod znakiem zapytania aktualność tradycyjnych wartości demokracji.

Obawy o możliwość nadmiernej ingerencji w sferę obywatelską i inwigilacji społeczeństw oraz nieuzasadnionego naruszania obszaru ludzkiej prywatności, dotyczą między innymi:

- zbyt dużej ilości gromadzonych i przechowywanych informacji o obywatelach,
- coraz bardziej rozpowszechnionego procederu handlu (wymiany) informacjami o obywatelach traktowanych przedmiotowo jako potencjalnych klientach,
- zbyt łatwego dostępu do zgromadzonych informacji instytucji i osób obiektywnie do tego nieuprawnionych i jednocześnie uproszczonej, a przy tym często ignorowanej procedury uzyskiwania sądowej zgody na zbieranie informacji o obywatelach,

- słabnącej ochrony prywatności obywateli pod pretekstem zwalczania przestępczości zorganizowanej lub zagrożenia terroryzmem,
- rosnących ambicji aparatu państwowego i samorządowego, aby o obywatelach wiedzieć wszystko, co ujawniło się w Polsce między innymi przy okazji zbierania ankiet w kwestii zmian systemu odbioru śmieci w poszczególnych gminach;
- problemów ujawniających się w sytuacjach kryzysów i zagrożeń z dostępem i wykorzystaniem zasobów informacji gromadzonych przez wiele niewspółpracujących (a czasami wręcz rywalizujących z sobą) instytucji, co utrudnia podejmowanie szybkich decyzji i działań między innymi także dlatego, że zasoby nagromadzonych informacji są tak wielkie, że z ich selekcją i opracowaniem z trudem dają sobie radę najnowocześniejsze komputery.

Podsumowanie

Postęp techniczny w sferze komunikowania publicznego i masowego warunkuje dalszy rozwój cywilizacji medialnej, stwarzając szansę na pojawienie się coraz doskonalszych narzędzi komunikacji interpersonalnej oraz nowych mediów. Jednocześnie regulacje prawne, adekwatne do nowych sytuacji, standardy społeczne i międzynarodowe oraz normy, w tym etyczne, obowiązujące w skali pojedynczych państw i w systemie międzynarodowym, wszystko to pozwala mieć nadzieję, iż cywilizacja medialna będzie skierowana na człowieka i jego potrzeby, a nie przysporzy nowych ograniczeń praw i wolności obywatelskich. Dlatego wciąż aktualnym pozostają starania o to, aby takie gwarancje, jakie chociażby stwarza Europejska Konwencja Praw Człowieka, były respektowane zarówno przez poszczególne państwa, jak i całą społeczność międzynarodową. Fundamentalnym jest tu Artykuł 10 Konwencji, który głosi, iż *Każdy ma prawo do wyrażania opinii. Prawo to obejmuje wolność posiadania poglądów oraz otrzymywania i przekazywania informacji i idei bez ingerencji władz publicznych i bez względu na granice państwowe (...) Zaś korzystanie z tych wolności, jako pociągające za sobą obowiązki i odpowiedzialność, może podlegać takim wymogom formalnym, warunkom, ograniczeniom i sankcjom, jakie są przewidziane przez ustawę i niezbędne w społeczeństwie demokratycznym...*[Oleńdzki 2001, s. 168]. Prawa powyższe, podobnie jak i ich ograniczenia, powinny w równym stopniu odnosić się do mediów oraz obywateli, dziennikarzy i koncernów medialnych, polityków i rządów.

Cywilizacja medialna już dziś, a w przyszłości w jeszcze większym zakresie stwarza możliwość rozwoju komunikacji interpersonalnej, w tym ponadgra-

nicznej, przyczyniając się tym samym do pogłębienia integracji i współpracy międzynarodowej oraz zbliżenia międzykulturowego. Rozwój technologii i technik komunikacji pozwala także na szybkie organizowanie się ludzi ponad wszelkimi podziałami, w tym manifestowanie – publicznie i na forach internetowych – swojego sprzeciwu wobec działań naruszających interes społeczny oraz prawa i swobody obywatelskie. Z drugiej strony te same techniki i narzędzia stwarzają pokusę i dają realną szansę na niedozwoloną kontrolę, inwigilację społeczeństwa oraz sterowanie (manipulację) postawami, zachowaniami i poglądami ludzi poprzez portale społecznościowe.

Rośnie rola mediów masowych. Są one obecne w każdej sferze życia społecznego. Posiadają niespotykane dotąd możliwości wywierania wpływu i oddziaływania w skali globalnej... Czy zatem nie mają racji ci, którzy zgłaszają obawy o to, że współczesna demokracja przerodzi się, albo już przekształca w mediokrację? To czy się tak stanie, zależy od kilku czynników, w tym aktywności i możliwości sprzeciwu społeczeństw, które wypracują sposoby na powściągnięcie koncernów medialnych przed realizacją postulatu „czwartej władzy”, rozumianej jako posiadanie przez korporacje medialne pełnej kontroli nad życiem społecznym. Z drugiej strony niemało zależy od dziennikarzy, głównie od tego, czy zechcą jeszcze traktować swoją działalność jako misję, która nie klóci się z wysokim profesjonalizmem, przestrzegając przy tym rygorystycznie zasad etyki dziennikarskiej. Wszelki relatywizm w tym względzie przyczyni się do spadku prestiżu społecznego mediów i dziennikarzy oraz skomplikuje relacje między mass mediami a społeczeństwem.

Bibliografia

- Friedman G. (2012), *Następna dekada; Gdzie byliśmy, dokąd zmierzamy*, WL, Kraków.
- Goban-Klas T. (2005), *Cywilizacja medialna*, WSiP, Warszawa.
- Goban-Klas T. (1999), *Media i komunikowanie masowe*, PWN, Warszawa – Kraków.
- Halizak E., Kuźniar R. (2000), *Stosunki międzynarodowe; Geneza, struktura, dynamika*, Wyd. UW, Warszawa.
- Hamelink C. (1983), *Cultural Autonomy in Global Communications*, Norwood, New York.
- Huntington S.P. (1997), *Zderzenie cywilizacji*, MUZA, Warszawa.
- Kowalska K. (2005), *Czwarty stan – dziennikarze wobec wyzwań współczesnej sfery publicznej* [w:] S. Mocek, *Dziennikarstwo, media, społeczeństwo*, Collegium Civitas Press, Warszawa.
- Lubowski A. (2013), *Świat 2040; Czy Zachód musi przegrać?*, Wyd. Znak, Kraków.
- Mikułowski-Pomorski J. (2008), *Zmieniający się świat mediów*, Wyd. Universitas, Kraków.
- Olędzki J. (2001), *Komunikowanie w świecie*, Wyd. Aspra – Jr, Warszawa.

Martyna Szustorowska

Uniwersytet Łódzki

Rola dziennikarstwa internetowego w kształtowaniu się społeczeństwa obywatelskiego. Łódzkie portale informacyjne – studium przypadku

The Role of Internet Journalism in the Shaping of Civil Society. Lodz Information Websites – a Case Study

Abstract:

There is a dichotomy in the development of the citizen journalism. On the one hand the Internet gives an opportunity to lead the public debate as well as it stands in defence of democracy. It is also a public space for civil society. On the other hand citizen disputation is conducted at a very low level. Quoting some theories of classics, such as Toffler, Castells and Goban-Class, I try to outline the shape of the society in which the exponents of online journalism are currently implemented. Furthermore, approaching to the more detailed plan, I present definitions of the grassroots of journalism semantic problem. It appears at the very beginning, in the naming for instance. To continue the topic I present the analysis of the reasons why the people decide to use this form of journalism. Citizen journalism emerges on the canvas of renaissance of the localism, which in turn results from the process of political transformation, decentralization of power, from the growing importance of local government units and of magnifying the noise information. Citizen journalism, especially at local level seems to constantly grow in strength and take on more and more new dimensions. The Internet has proved to be an adequate environment for this development. A good example of this matter are social media held in Łódź. They are mostly carried out by amateurs of journalism and have a growing number of readers.

Key words:

citizen journalism, social networking, civil society, locality, network society

Wstęp

Dziennikarstwo obywatelskie jest jedną z najczęściej analizowanych przemian komunikacji medialnej. Wiąże się to z dynamiką ewolucji dziennikarstwa. Najczęstsze ramy, w jakich rozważane jest to zjawisko, to kulturowe aspekty Web 2.0, demokratyzacja mediów i idea społeczeństwa obywatelskiego. Dlatego w tekście postanowiłam zawrzeć zwięzły opis tej dziennikarskiej formy, rozpoczynając od problemów z charakterystyką zjawiska, próbę usytuowania go w procesie odrodzenia lokalizmu, znaczenie dla zachowania demokratycznego charakteru społeczności lokalnej, aż po przedstawienie go w kontekście łódzkich mediów.

*W nowym społeczeństwie standardowa kultura masowa ustąpi miejsca odmasowionym i zróżnicowanym środkom wymiany informacji; każdy będzie mógł nadawać, a nie tylko odbierać informacje(...) Dzięki komputerom nie trzeba będzie jeździć do pracy; będzie można pracować we własnym domu w porze dogodnej dla każdego – tak wyobrażał sobie społeczeństwo przyszłości Alvin Toffler opisując je w „Trzeciej Fali” [1997, s. 8]. Amerykański pisarz i futurysta przewidywał zmiany na płaszczyźnie medialnej: *W nowym społeczeństwie standardowa kultura masowa ustąpi miejsca odmasowionym i zróżnicowanym środkom wymiany informacji; każdy będzie mógł nadawać, a nie tylko odbierać informacje(...) Dzięki komputerom nie trzeba będzie jeździć do pracy; będzie można pracować we własnym domu w porze dogodnej dla każdego* [1997, s. 35]. Toffler symbolem rewolucji czyni szpiega, który podąża za informacją. Bo to informacja właśnie jest najcenniejszym dobrem w nowym społeczeństwie. Ludzie i organizacje ustawicznie zabiegają o więcej danych i cały system zaczyna pulsować coraz to szybszym i obfitszym przepływem różnych treści. Nieustannie powiększając ilość informacji, niezbędnych do zbornego utrzymania systemu społecznego oraz zwiększając prędkość ich wymiany, trzecia fala wstrząsa zrębami przestarzałej infosfery drugiej fali i buduje nowe fundamenty w miejsce starych.*

Tofflerowska wizja ma wiele wspólnego z teoriami współczesnych publicystów. Manuel Castells scharakteryzował społeczeństwo sieci. Twierdzi on, że skutkiem zmian technologicznych jest powstanie jakościowo nowych, nieznanych wcześniej globalnych relacji społecznych, które można opisać jako narodziny społeczeństwa sieciowego, w którym należy przededefiniować pojęcia czasu i przestrzeni. Społeczeństwo to żyje w przestrzeni niematerialnej, którą Castells nazywa Wirtualną Rzeczywistością.

Z kolei społeczeństwo informacyjne to termin użyty po raz pierwszy w 1963 roku przez Tadao Umehara w artykule dotyczącym ewolucji społeczeństwa opartego na przetwarzaniu informacji. Tomasz Goban-Klas [1999, s. 34]

charakteryzuje je poprzez formę kontaktów: *Jest to społeczeństwo, w którym nie kontakty bezpośrednie, ale kontakty zapośredniczone przez media są dominującą formą kontaktów społecznych (...). Dla nowego pokolenia, jak wynika z badań Japończyków, komunikowanie medialne, zwłaszcza on-line, jest wygodniejszym sposobem porozumiewania się, niż komunikowanie osobowe, bezpośrednie.*

Problemy z definicją

Charakterystyka dziennikarstwa obywatelskiego przysparza trudności już w warstwie semantycznej. Wiele rozstrzygnięć terminologicznych wskazuje Zbigniew Bauer [2009, s. 249]: dziennikarstwo publiczne, oddolne, osobiste, uczestniczące. Rodzaj ten znajduje wiele synonimów, każdy jest jednak dość wieloznaczny i nie definiuje zjawiska w sposób kompleksowy i wyczerpujący, często wskazując na inny desygnat znaczeniowy.

Nieścisłości terminologiczne nie są głównym problemem dziennikarstwa obywatelskiego. Wskazują jednak na wiele podpowierzchniowych nieścisłości.

Mimo, że ten rodzaj dziennikarstwa nie jest nowy, to dopiero koniec XX wieku zapoczątkował jego rozkwit. Do tego czasu dziennikarstwo było zasobem informacji zdobytym i przekazanym w rzetelny sposób przez profesjonalistów. XXI wiek przyniósł rozkwit nowych technologii. Dziennikarstwo obywatelskie długo nie mogło się urzeczywistnić przede wszystkim ze względów ekonomicznych. Założenie obywatelskiego pisma czy telewizji wiązało się z wysokimi kosztami. Sytuacja uległa zmianie wraz z dynamicznym rozwojem elektroniki konsumenckiej oraz pojawieniem się Internetu i jego najpopularniejsze usługi WWW – Word Wide Web [Stankiewicz, 2009, s. 429].

Magdalena Szpunar twierdzi, że dziennikarstwo obywatelskie przesuwając odpowiedzialność za zbieranie, organizowanie i przetwarzanie danych z dziennikarzy i ich przełożonych na zwykłych ludzi, którzy sami decydują o tym, czy warto opublikować dany materiał [Szpunar 2008, s. 141].

Autorka dalej pisze, że aktywnie zaangażowani członkowie społeczności relacjonują wybrane przez siebie wydarzenia, co ma sprzyjać zaktywizowaniu publiczności poprzez świadome oddanie głosu ludziom i ich sprawom. Istotnym elementem jest docenienie opinii obywateli i ich reakcje na różne wydarzenia stające się częścią doniesień informacyjnych.

W podobny sposób ujął temat Pascal Riche, redaktor naczelny francuskiego serwisu Rue89, który w wywiadzie dla tygodnika „Polityka” wyznał, że jego zdaniem dziennikarz to zawód. Dlatego to zespół redakcyjny złożony z profesjonalnych dziennikarzy pisze artykuły, a internauci są źródłem infor-

macji, ekspertyz i opinii [Kloc 2009]. Nie da się jednak zaprzeczyć, że dziennikarstwo obywatelskie nie skupia się jedynie na internetowych redakcjach. Również blogi i serwisy tematyczne są uznawane za przejaw dziennikarstwa obywatelskiego przy niekwestionowanym, pełnym autorstwie internautów – obywateli. Problemem pozostaje rzetelność publikowanych przez nich informacji oraz oryginalności. Pytanie brzmi: w jakiej części są to cytaty, komentarze z innych mediów – nazwane przez Bauera infoidami i półfabrykatami [Bauer 2000, s. 251].

Ważna w zdefiniowaniu dziennikarstwa uczestniczącego jest również forma zrzeszenia piszących. Udział w portalach dziennikarstwa obywatelskiego powinien odbywać się przy deprofesjonalizacji, dekapitalizacji i dezinstytucjonalizacji [Kil, 2012]. Ważnym czynnikiem jest niezależność od monopolistów medialnych, brak rozbudowanych struktur zarządzających oraz ciała kontrolującego. Biorąc pod uwagę kryterium ekonomiczne, zauważalne będzie, że dziennikarze obywatelscy nie są za swoją pracę wynagradzani finansowo. W przeciwieństwie do osób piszących, zatrudnionych w redakcjach, nie dostają comiesięcznej gaży. Profesor Stanisław Godzic w jednym z wywiadów stwierdził, że nazwałby to zjawisko na 150 innych sposobów: obywatelska forma kontaktu, obywatel pisze. Ale jeśli działanie to nazywa się dziennikarstwem, to czuje się w tym pewną pretensjonalność. Człon „dziennikarstwo” niesie za sobą pewne konotacje (redakcyjne, profesjonalne), a człon „obywatelskie” rodzi skojarzenie: nieredakcyjne i nieprofesjonalne [Godzic 2011].

Krótką charakterystyka powodów zostania dziennikarzem obywatelskim

Czym spowodowana jest chęć tworzenia treści, publikowania zdjęć, wysyłania artykułów czy informacji do redakcji lub sieci? Profesor Maciej Mrozowski przedstawia dwa rodzaje potrzeb, którymi kierują się obywatele o dziennikarskich ambicjach. Pozytywnym bodźcem jest potrzeba wsparcia wspólnoty, dla dobra której osoba zabiera głos w dyskursie medialnym. Negatywnym motywem jest potrzeba zwektorowana na autora. Są to osoby pragnące odreagować i zaistnieć w sieci. Część publikowanych treści Mrozowski uznaje za potrzebne w kontekście demaskowania złych mechanizmów demokracji. Część jednak uznaje za „niezdyscyplinowaną gadaninę”. Dziennikarstwo obywatelskie ogranicza monopol komercyjnych mediów [Kloc 2009].

Opierając się na *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu* Castellsa stwierdzić można, że Internet i ruchy społeczne łączy specyficzna kultura – kultura autonomii. Jeśli rozpatrzymy dziennikarstwo obywatelskie

jako ruch społeczny, okaże się, że jest reakcją na wydarzenie, niesprawiedliwość, brak przepływu informacji. Dziennikarze obywatelscy jako aktorzy zbiorowi podejmują szereg działań, by ułatwić warunki życiowe swojej społeczności. Castells podaje, że ten proces następuje w kontekście transformacji kulturowej, w której pojawiają się nowe wartości: indywiduacja i autonomia. Indywiduacja to trend kulturowy, w obrębie którego projekty jednostki uznaje się za nadrzędną zasadę organizującą jej zachowanie. Projekt jednostki może dotyczyć działań zbiorowych i idei. Autonomia z kolei oznacza, że aktor może stać się podmiotem, orientując swoje działanie na projekty konstruowane niezależnie od instytucji społecznych, zgodnie z własnymi wartościami i własnym interesem. Przejście od indywiduacji do autonomii dokonuje się przez usieciowienie, które pozwala poszczególnym aktorom budować autonomię razem z ludźmi o podobnych poglądach [Castells 2013, s. 213].

Jerzy Jastrzębski słusznie zauważa, że dziennikarstwo obywatelskie posiada swoje wyróżniki, są to: umiędzynarodowienie zawodu dziennikarza, wszechobecność i powszechna dostępność, nacisk na aktualność relacji, interaktywność oraz uległość wobec odbiorców [Jastrzębski 2005, s. 127].

Z kolei u Denisa McQuaila znajdujemy opis dziennikarstwa uczestniczącego jako interaktywnego, hipertekstualnego, multimedialnego i asynchronicznego [McQuail 2005, s. 73].

To, co niewątpliwie przyczynia się jeszcze do odróżnienia dziennikarstwa społecznego od profesjonalnego, to integracja piszących. W zamian za publikowane treści dostają od serwisu poczucie przynależności do grupy społecznej, nobilitację. Ogólnopolskie portale zachęcają: *Stwórzmy społeczność ludzi doinformowanych i świadomych* – nawołuje portal Interia360. *Ważnymi zasadami, którymi kierujemy się w naszej działalności, są między innymi otwartość i współpraca. Jesteśmy otwarci na partnerstwo, nie chcemy z nikim (ani z niczym) rywalizować, nie chcemy się ścigać ani konkurować (...) Rozważając wspólne idee, rozwiązując problemy i planując działania, jesteśmy w stanie osiągnąć więcej niż działając pojedynczo* – to z www.do-org.info. Na gruncie lokalnym portal MMLodz.pl – *zdobywaj akredytacje i chodź na interesujące Cię imprezy! Jeśli chcesz otrzymywać na bieżąco informacje o ciekawych wydarzeniach w Łodzi, z których chciałbyś napisać relację, zrobić zdjęcia bądź wideo, ustaw sobie obserwację bloga tego profilu. Dzięki temu, po pojawieniu się nowego wpisu, otrzymasz e-maila. Obiecujemy, że będziemy informować jedynie o ważnych i ciekawych eventach – spamu Wam oszczędzimy!*

Małgorzata Jucyno w pracy *Kultura indywiduazlimu* tłumaczy, że promowanie zespołowego działania, poczucia wspólnoty, rywalizacji, której nadaje się zabawowy charakter, budowanie atmosfery twórczego działania

zamiast wypełniania obowiązków czy też nieustannego piknikowania – to odpowiedź rynku pracy na wartości związane z indywidualizmem ekspresyjnym [Jucyno 2007, s. 73]. Indywidualizm ekspresyjny można zauważyć także w dziennikarstwie obywatelskim, w którym zachęcanie do współtworzenia serwisu w miłej atmosferze jest owym rynkiem. Antynomiczny spłot samowystarczalności i grupowej solidarności są znakiem rozpoznawczym neoliberalnej kultury przedsiębiorczości [Kil 2012].

Renesans lokalizmu

Jak twierdzi Stanisław Michalczyk, *mediom lokalnym poświęca się w medioznawstwie relatywnie mniej uwagi niż innym elementom teorii i praktyki masowego komunikowania, tymczasem ich rozwój w wielu cywilizowanych krajach świata skłania do refleksji nad nimi* [Michalczyk 2000, s. 23]. W Polsce zagadnienia związane z rozwojem lokalizmu stały się widoczne wraz z rozpoczynającym się procesem transformacji ustrojowej. Lokalność stała się wtedy z jednej strony narzędziem walki politycznej, z drugiej upatrywano w niej szansę rozwojową oraz metodę budowania nowych form rządzenia.

Michalczyk, oprócz transformacji ustrojowej, renesansu lokalizmu doszukuje się również we wzroście znaczenia jednostek samorządu terytorialnego, przekazaniu większej władzy samorządom lokalnym, we większej profesjonalizacji opieki społecznej (przypis wyjaśniający, że nastąpiła wysoka specjalizacja lekarzy – lekarz od każdej choroby), w rozszerzającym się szumie informacyjnym oraz przesycie informacji. W Polsce zwrot ku lokalizmowi, nacechowany pragnieniem odejścia od wielkiej narracji, nastąpił w latach 80-tych w miejscach, które charakteryzowały się między innymi: wyraźnie określonym potencjałem kulturowym, oświatowym i intelektualnym, społecznym zapotrzebowaniem na zwrócenie uwagi na sprawy lokalne, istniejącymi możliwościami technologiczno-poligraficznymi, założoną opłacalnością przedsięwzięcia, potrzebą budowania tożsamości, podtrzymywania poczucia bezpieczeństwa w chwilach grozy.

Sylwester Dziki i Włodzimierz Chorążki wskazują na jedenaście podstawowych funkcji mediów lokalnych. Wymieniają wśród nich wszechstronną, bieżącą informację lokalną, kształtowanie lokalnej opinii społecznej, wspieranie lokalnej kultury, rozrywkę, działalność reklamowo-ogłoszeniową, promocję „małej ojczyzny”, promocję inicjatyw lokalnych, integrację środowiska lokalnego, pełnienie roli „trybuny społeczności lokalnej”, integrację społeczności, kontrolę władzy lokalnej [Dziki, Chorążki 2000, ss. 130–131]. Realizacji każdej z wymienionych funkcji sprzyja dziennikarstwo obywatelskie z jego

misyjnością, zaangażowaniem i promowaniem wartości demokracji. Można zaryzykować stwierdzenie, że dziennikarstwo oddolne sprzyja realizowaniu funkcji lokalizmu, zaś media lokalne pozwalają na implementację założeń obywatelskiego spojrzenia na dziennikarstwo. Maciej Lewandowski twierdzi, że dziennikarstwo oddolne właśnie poprzez przywiązanie do lokalności stanowi specyficzną formę dziennikarstwa obywatelskiego. W pracy „Dziennikarstwo obywatelskie czy oddolne” pisze, że publicyści nie zwracali jak dotąd uwagi na takie jego cechy, jak lokalność czy aktywne uczestnictwo dziennikarza w przedstawianych wydarzeniach. Setki materiałów zarejestrowanych podczas ataku na WTC było nagranych przez przypadkowych przechodniów. Alvin Toffler tłumaczy, że w erze trzeciej fali masowe środki przekazu w grywają z tymi odmasowionymi: *wszystkim dziennikom o masowych nakładach zagraża dziś konkurencja mnożących się ostatnio niskonakładowych tygodników, dwutygodników itp. zajmujących się sprawami nie całej metropolii, lecz poszczególnych dzielnic i osiedli: przeważają w nich reklamy oraz wiadomości lokalne. Osiągnąwszy szczyt nasycenia wielkomiejskiego, wysokonakładowe dzienniki przeżywają teraz poważne kłopoty, których przyczyną są między innymi odmasowione środki przekazu, coraz bardziej depczące po piętach wielkim gazetom* [Toffler 1997, s. 252]. Dziennikarstwo obywatelskie nie jest przedstawianiem lokalnych inicjatyw, a informowaniem społeczeństwa o zdarzeniach, których jesteśmy świadkami przy pomocy nowoczesnych narzędzi komunikacji internetowej. Dziennikarz oddolny to według Lewandowskiego były abonent informacji, który może i chce podzielić się wiadomościami z odbiorcami Internetu. Dziennikarstwo obywatelskie – w rozumieniu lokalne i zaangażowane – jest jedną z odmian dziennikarstwa oddolnego [Lewandowski 2009].

Internet ułatwia funkcjonowanie mediów lokalnych. Jednak te, by właściwie i efektywnie realizować swoje zadania, muszą wypracować odpowiedni dla siebie model funkcjonowania w społeczności, o której i dla której piszą. Muszą sprecyzować cele, zdefiniować funkcje i określić linię redakcyjną, a przede wszystkim zbliżyć się do lokalnej społeczności [Kaczmarczyk 2010]. Mogą to osiągnąć poprzez znalezienie wspólnego języka, bycie w centrum najistotniejszych wydarzeń, pamiętając, że w tej sytuacji często pęknięta osiedlowa rura jest ważniejsza niż relacja z wizyty prezydenta USA w Polsce. Sposobem na budowanie pozycji medium lokalnego jest dziennikarstwo obywatelskie, szczególnie w Internecie, sprzyja realizacji założeń tego modelu publicystyki.

Lev Manovich, teoretyk mediów cyfrowych, w artykule *The Practice of Everyday Life*, który jest nawiązaniem do książki Michaela de Certeau, opisuje charakter osi zależności pomiędzy medialnymi monopolistami a mediami obywatelskimi. Certeau w swojej książce postuluje rozróżnienie po-

między strategiami (władzy) i taktykami (oporu). Pierwsze są przypisane podmiotom woli i władzy – takim jak przedsiębiorstwo, armia, instytucja naukowa. Strategie pomagają im zawłaszczyć przestrzeń. Taktyki nie mają własnego miejsca, miejscem taktyk jest miejsce innego, musi wykorzystać obszar wydzielony przez siłę obcą [De Certeau 2008, s. 37]. Taktyki są rodzajem kulturowego kłusownictwa. Manovich przepracowuje opisany przez Certeau układ sił i odwraca relację między strategiami i taktykami w kulturze Web 2.0. Twierdzi, że współczesny odbiorca ma wyjątkowo silną pozycję, na tyle że relacje pomiędzy taktykami i strategiami ulegają zmianie. Stratedzy zaczynają wykorzystywać swoich klientów – dotychczasowych taktyków: *firmy rozwinęły nowe typy strategii. Naśladują one oddolne taktyki bricolage'u, przemontowywania i remiksu. Innymi słowy: logika taktyki stała się dziś logiką strategii* [Manovich 2013]. W dobie hipertekstów, hashtagów i płatnych reklam na stronach internetowych oraz liczącej się liczby odsłon, medialni monopolisci otwierają swoje witryny na współtworzenie treści, gdyż umieją na tym zarabiać.

Dziennikarstwo obywatelskie na straży demokracji

Oprócz informacyjnej, rozrywkowej, ogłoszeniowej, ważną, jeśli nie najważniejszą, będzie funkcja tworzenia platformy debaty publicznej przez obywatelskie media lokalne. Stanisław Michalczyk twierdzi: *Trudno jest mówić o rozwoju demokracji lokalnej bez jawności życia politycznego i gospodarczego w obrębie – powiedzmy – gminy, bez wymiany poglądów i opinii, bez możliwości formułowania i publicznego wyrażania krytyki niektórych działań lokalnego establishmentu, bez możliwości publicznego formułowania i dyskusowania programów rozwojowych. Jawny i publiczny obieg informacji w tym względzie powinien aktywizować do uczestnictwa w tym procesie jak najszerze grupy zamieszkałe na danym obszarze. Rozwój komunikowania lokalnego powinien sprzyjać „wyjściu” informacji z gabinetów i biur do mieszkań, przedsiębiorstw i ulic. Innymi słowy, rozwój tego komunikowania powinien przyczynić się do realizacji postulatu upodmiotowienia społeczności lokalnych. (...) Rozwój komunikowania lokalnego może spowodować przełamanie bierności polityczno-gospodarczej obywateli (...)* [Michalczyk 1996, s. 8]. Wyrażanie krytyki w największym stopniu umożliwiają fora dyskusyjne, rubryki komentarzowe, ale też portale społecznościowe. To ze względu na nikłą interwencję administratorów w publikowane treści. Dzięki tym for-

mom czytelnicy mogą swobodnie wyrazić swoje poglądy, polemizować z autorem i innymi komentującymi, uzupełniać opublikowane materiały, inicjować i prowadzić dyskusję. W ten sposób media obywatelskie nie tylko zapewniają dostęp do informacji, ale też dają prawo ekspresji poglądów i krytyki – ważnego punktu demokratycznego systemu społecznego czy politycznego. Nie można jednak pominąć głosów, które słusznie zarzucają debatę prowadzoną na forach, że często jest pełna agresji i wulgaryzmów, bywa niemerytoryczna.

Należy w tym miejscu jednak rozróżnić dwa zjawiska występujące w mediach obywatelskich, które mogą wydawać się zbieżne, czyli dziennikarstwo obywatelskie, od przestrzeni komunikacji społeczeństwa obywatelskiego. O ile dziennikarstwo oddolne w Internecie będzie przybierało formę portalu, serwisów tematycznych, witryn i stron WWW, o tyle przestrzenią debaty społeczeństwa obywatelskiego oprócz form wymienionych dotychczas mogą być również fora dyskusyjne, a przede wszystkim popularne ostatnio profile i grupy na portalach społecznościowych. Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego jest ahistorycznym tworem określającym charakter partycypacji, aktywności i świadomości jednostek w życiu społecznym. Mariusz Agnosiewicz w artykule *Ideologia społeczeństwa informacyjnego* twierdzi, że o ile w określonych warunkach historycznych brak lub niedorozwój społeczeństwa obywatelskiego może być determinowany brakiem dostatecznej ilości swobód obywatelskich, o tyle w obecnych warunkach historyczno-kulturowych braki społeczeństwa obywatelskiego związane są z brakiem społeczeństwa wiedzy. Pojęcie społeczeństwa wiedzy często pojawia się przy określeniu społeczeństwa informacyjnego, choć jego istota bliższa jest społeczeństwu obywatelskiemu. Jest to społeczeństwo, w którym to wiedza decyduje o pozycji społecznej i zawodowej. Obecnie, w warunkach zalewu informacyjnego i przy wysokim stopniu komplikacji stosunków międzyludzkich, budowanie podstaw społeczeństwa wiedzy jest najważniejszą przesłanką dla ukształtowania społeczeństwa obywatelskiego [Agnosiewicz 2010].

Łódź – studium przypadku. Inicjatywy oddolne w łódzkich internetowych mediach lokalnych

Obserwując w Internecie łódzkie media obywatelskie, można stwierdzić, że społeczeństwo jest wysoce zaangażowane w kształtowanie debaty publicznej. Lokalna prasa stworzyła swoje portale dla czytelników tworząc fora dyskusyjne. Ale nie tylko. Podążając za trendami łódzki portal gazety.pl przygotował serwis Alert24. Szablon dostępny w zakładce „Kontakt”, został skonstru-

owany tak, by w odpowiednie miejsca wpisać tekst i umieścić zdjęcia oraz podpis, który będzie widoczny pod informacją. Dodatkowo „Gazeta” zachęca: *Są wydarzenia, przy których nie ma reporterów. Są fakty, których nie znają dziennikarze. To właśnie o nich chcemy się dowiedzieć dzięki Tobie. I opublikować je tutaj i w serwisach informacyjnych Gazeta.pl. Alert24 to miejsce dla uważnych obserwatorów.* Podobną formę stosuje serwis www.lodz.naszemiasto.pl, który wraz z „Dziennikiem Łódzkim” i „Expressem Ilustrowanym” wchodzi w skład spółki Polskapresse Sp.z.o.o. Portale te umożliwiają także prowadzenie blogów.

Serwisy, dla których piszą dziennikarze obywatelscy, to m.in. mmlodz.pl, plasterlodzki.pl, ale też tworzone przez redakcję i zachęcające do czynnego współtworzenia lodzianin.pl, lodz.gdzieco.pl, student.lodz.pl. O ile pierwszy z nich posiada charakter informacyjny, o tyle pozostałe skupiają się na kulturze i zawierają informację o wydarzeniach kulturalnych oraz ich recenzje. Oprócz nich zakładki tematyczne – lokalne posiadają też ogólnopolskie serwisy dziennikarstwa internetowego. Ponieważ wszystkie portale funkcjonują na podobnych zasadach, scharakteryzuję pokrótce jeden z nich.

Mmlodz.pl jest jednym z trzydziestu portali stworzonych przez grupę prasową „Media Regionalne”. Jest współtworzony przez dziennikarzy i mieszkańców miasta. Jak podaje serwis, obecnie korzysta z niego 5 719 kobiet i 4 451 mężczyzn w całej Polsce. Dotychczas opublikowano ponad 31 tysięcy wiadomości i założono 1 700 blogów. Portale w poszczególnych miastach prowadzone są przez stworzone do tego redakcje.

Posiada on charakter informacyjno-społecznościowy. Interfejs poszczególnych portali jest jednakowy. Aby optymalnie zlokalizować wiadomości, administratorzy wprowadzili oprócz podziału tematycznego również podział geograficzny. Pomaga w tym oznakowanie informacji i przypisanie do niej dzielnicy, w której zdarzenie miało miejsce. Tak jak wspomniałam wcześniej, portal oparty jest na zasadach kultury Web 2.0 i dziennikarstwa obywatelskiego. Oprócz osób zatrudnionych w redakcji, informacje mogą dodawać zarejestrowani użytkownicy. Mogą dodawać informacje o tym, co dzieje się w mieście, na przykład o wydarzeniach kulturalnych, sportowych, poprzez zakładkę „Dzieje się”. Mogą zaznaczać miejsca na mapie w celu dokładnego zlokalizowania opisanego zdarzenia. Zatwierdzenia redakcji wymagają jednak newsy. Wśród publikowanych informacji możemy znaleźć te dotyczące działalności samorządu: „Budżet obywatelski w Łodzi. Mieszkańcy zdecydują, na co pójdzie 20 milionów złotych” czy „Drogi w Łodzi: remonty, przebudowy, wymiana nawierzchni. Takie są plany na trzy lata”. Kulturalne informacje to zapowiedzi imprez: „Tani Sylwester w Łodzi 2012/2013 [oferty, ceny, kluby, noclegi, imprezy]” lub relacje: „Inna strona iluzji w Experimentarium”. Inne

działy to sport, biznes, na sygnale, magazyn (gdzie znajdziemy relacje, ale też wywiady i artykuły lifestyleowe) i spoza Miasta.

Oprócz tego portal daje użytkownikom, którzy się na nim zalogują możliwość założenia bloga, korzystania z wewnętrznej poczty mailowej, dodawania zdjęć i materiałów video, komentowania i oceniania publikowanych treści. Według Wikipedii wyniki badania Megapanel PBI/Gemius, realizowane przez Polskie Badania Internetu Sp. Z. o. o i Gemius wskazują, że portal MM Moje Miasto odwiedza łącznie ponad milion osób miesięcznie.

Przykładem na opisane przeze mnie wcześniej zjawisko mediów internetowych jako platformy komunikacji dla społeczeństwa obywatelskiego jest zorganizowany w 2005 roku Biały Marsz. Dwudziestosześcioletni student Politechniki Łódzkiej zaproponował na forum łódzkiej „Gazety Wyborczej” marsz ku czci Jana Pawła II. Użytkownicy chętnie przystanęli na propozycję, podając informację dalej. 4 kwietnia 2005 roku ponad sto tysięcy łódzian wzięło udział w Białym Marszu. Przeszedł on ulicą Piotrkowską od placu Wolności do archikatedry. Uczestnicy mieli na sobie białe elementy stroju, w rękach świece i flagi. Marsz został wybrany na Wydarzenie Roku 2005 w Plebiscycie „Łodzi Sukcesu”.

Podobnie zaczęła się działalność Grupy Pewnych Osób, czyli nieformalna struktura aktywistów i społeczników działających w Łodzi. W lipcu 2006 roku grupa użytkowników na forum „Gazety Wyborczej” wystąpiła w obronie studentki z USA, która została zatrzymana za fotografowanie zakładów Gillette [Hanzl 2011]. Forumowicze umówili się i zebrali, by wyrazić swoją dezaprobatę dla zakazu fotografowania i poparcie dla Stacey. Kilkudziesięciu fotografów spotkało się przy ul. Wodnej w Łodzi i fotografowała budynek. Właściciel firmy ostatecznie przeprosił dziewczynę. W ten sposób aktywność i zaangażowanie młodych ludzi – sympatyków Łodzi – przerodziła się w stworzenie GPO. Jest to nieformalne stowarzyszenie, na blogu Grupy [www.gpo.blox.pl] czytamy: *Kto jest w jej składzie? Także ty, tylko jeszcze o tym nie wiesz. Porzuć jedzenie kotleta, porzuć spędzanie całego dnia na oglądaniu filmów z youtube’a. Każdy człowiek ma wpływ na mały świat, w którym żyje, na miejski mikroorganizm. Twój głos w społeczeństwie to nie tylko skreślenie nazwiska na karcie do głosowania. Po 60 latach państwa totalnego w końcu masz możliwość coś zrobić, czemu zrezygnowałeś z niej dla oglądania telenoweli?* Większość działań GPO skupia się na tematach związanych z czyistością i estetyką przestrzeni publicznych Łodzi. Działania mają charakter happeningów w atmosferze zabawy. Odbyło się kilkadziesiąt akcji, o których ludzie dowiadują się w Internecie.

Różnorodność form inicjatyw oddolnych mających swój początek w Internecie jest ogromna. Dziennikarstwo obywatelskie, szczególnie na szczęblu

lokalnym, wydaje się ciągle rosnać w siłę i przybierać coraz to nowe wymiary. W myśl zasady „myśl globalnie, działaj lokalnie”, rośnie liczba osób zaangażowanych, które w poczuciu misji (choć nie tylko) dołączają do grona lokalnych, nieprofesjonalnych piszących. Rozwój Internetu pokazał, że przyszłość dziennikarstwa oddolnego jest w dużej mierze zależna od rozwoju technologii i jej dostępności. Jego poziom z kolei będzie zależny od bilansu między interesem społecznym a kapitałem finansowym instytucji, które dostrzegą w tej dziennikarskiej formie zysk.

Bibliografia

Literatura przedmiotu:

- Agnosiewicz M. (2010), *Ideologia społeczeństwa informacyjnego*, [online] www.racjonalista.pl, dostęp: 13 października 2013.
- Castells M. (2013) *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauer Z., Chudziński E. (red.) (2000), *Dziennikarstwo i świat mediów*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- De Certeau M. (2008), *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Goban-Klas T., Sienkiewicz P. (1999), *Spółczesność informacyjna: szanse, zagrożenia, wyzwania*, Kraków.
- Grysa K. (red.) (2008), *Rola informatyki w naukach ekonomicznych i społecznych*, WSH, Kielce.
- Hanzl M. (2011), *Grupa Pewnych Osób – czyli o rozwoju postaw obywatelskich i ich wpływie na palowanie przestrzeni*, [online] www.mojemiasto.org.pl, dostęp: 20 października 2013.
- Dytman-Stasieńko A., Stasieńko J. (red.) (2005), *Język @ multimedia*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław.
- Jucyno M. (2007), *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kaczmarczyk M. (2010), *Lokalne dziennikarstwo obywatelskie*, [online] www.sbc.org.pl, dostęp: 22 października 2013.
- Kil A. (2012), *Nadzorować i nie karać – o rządnomysłnym obliczu dziennikarstwa obywatelskiego. Krytyczne studia nad dyskursem.*, „Palimpsest”, [online] www.palimpsest.socjologia.uj.edu.pl, dostęp: 20 października 2013.
- Kloc A., *Głos z sieci.*, „Polityka”, [online], www.polityka.pl, dostęp: 7.08.2009.
- Lewandowski M. (2009), *Dziennikarstwo oddolne czy obywatelskie?*, [online] www.wiadomości24.pl, dostęp: 14 października 2013.
- Manovich L. (2013), *The Practice of Everyday (Media) Life*, [online] www.kultura20.blog.polityka.pl, dostęp: 21 października 2013.
- Michalczyk S. (2000), *Media lokalne w systemie komunikowania: współczesne tendencje i uwarunkowania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Michalczyk S. (1996), *Prasa samorządowa. Szkice prasoznawcze*, Wydawnictwo Solo Press, Katowice.
- McQuail D. (2005), *Teoria Komunikowania Masowego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauer Z. (red.) (2009), *Dziennikarstwo wobec nowych mediów. Historia, teoria, praktyka*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Toffler A. (1997), *Trzecia fala*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Adresy internetowe:

www.lodz.gazeta.pl, dostęp: 19 października 2013.

www.gpo.blox.pl, dostęp: 23 października 2013.

www.wiadomosci24.pl, dostęp: 23 października 2013.

www.wikipedia.pl, dostęp: 7 października 2013.

www.doorg.info, dostęp: 2 listopada 2013.

www.dzienniklodzki.pl, dostęp: 19 października 2013.

www.expressilustrowany.pl, dostęp: 19 października 2013.

www.interia360.pl, dostęp: 23 października 2013.

www.mmlodz.pl, dostęp: 23 października 2013.

www.lodz.gazeta.pl, dostęp: 8 października 2013.

www.lodzianin.pl, dostęp: 23 października 2013.

www.lodz.gdzieco.pl, dostęp: 23 października 2013.

www.plasterlodzki.pl, dostęp: 23 października 2013.

www.student.lodz.pl, dostęp: 23 października 2013.

Anna Kuzio

Uniwersytet Zielonogórski

Znaczenie mediów w kształtowaniu interakcji przestrzenno-społecznej

The Function of the Media in Shaping Social and Spatial Interaction

Abstract:

New media and emerging technologies continue to modify not only our communication, but our relationships, our work, and our communities. Our societies and organizations – i.e. the bodies within which one interacts – have changed noticeably in the last century, becoming more global, and more reliant upon exploitation of technology. How these factors interact and influence one another, as well as our sense of *belonging* to a community, is the focus of this paper. We know that affinity to one's community is formed by social interaction. In addition, it is known that media use (the Internet, newspaper, TV, radio) influences our interactions and connectedness to a community [Ball-Rokeach et al 2001; Matei and Ball-Rokeach 2001]. However our communities today appear to different than those of 100, 40, or even 20 years ago. We are considered to be more mobile, and our use of information and communication technologies allows us to transcend barriers of space and time that previously defined a village, neighborhood, town, or city. There has been much research and debate on whether these shifts have *disrupted* our sense of community, and our participation in community activities. But there appears to be a growing recognition that instead of broken or weakened communities, what we may have are *new forms* of community [Wellman, 1979; 1982; 1988]. This study aims at examining the relationships between media use, social ties, spatial cognition and behavior, and their influence on the strength of belonging to a community. Participants (N = 50) were contacted from a systematic random sample of people, and surveyed by telephone. From a subset of 30 question items, confirmatory factor analysis (CFA) was employed to examine hypothesized relationships between the observed measures and four latent constructs: Social, Media, Spatial, and Community. A structural equation modeled the relationship among the constructs, predicting that Media will have an indirect mediating effect on Community ties through Social and Spatial variables, which will directly affect Community ties.

Key words:

identity, communication, media.

Wprowadzenie

Nowe środki komunikacji medialnej oraz rozwój technologii przyczyniają się do ciągłej zmiany, nie tylko w procesie tworzenia komunikacji, ale w dużej mierze wpływają na wszelakie relacje zachodzące w obrębie społeczeństwa. Ponadto, deklaratywna organizacja społeczności, której członkowie wchodzi w ciągłe interakcje, ma charakter bardziej globalny, mobilny i jest w znacznej mierze uzależniona od rozwoju technologii. Mając na uwadze wcześniej wspomniane kwestie, celem tego artykułu jest ukazanie oddziaływania na siebie tychże elementów i ich relacji w nawiązaniu do aspektu tworzenia poczucia werbalnej przynależności.

Nasza przynależność do określonej wspólnoty komunikacyjnej wpływa na kształtowanie naszych interakcji społecznych [Park, Burgess i McKenzie 1925]. Ponadto wykorzystanie różnego rodzaju mediów (Internet, prasa, telewizja, radio) wpływa na nasze interakcje i kształtowanie przywiązania do określonej wspólnoty [Ball-Rokeach i in. 2001; Matei i Ball-Rokeach 2001; Rothenbuher, Mullen, DeLaurell i Ryu 1996]. Putnam [1993, 1995, 2000] w swoich pracach częstokroć podejmował temat dotyczący kwestii zmian i ich ewentualnych wpływów na kształtowanie poczucie wspólnoty, jednocześnie podkreślając chęci udziału członków społeczeństwa w działaniach niosących wymierne korzyści społeczne, a zatem do tej grupy można zaliczyć także proces komunikacji, który jest nieodzowną częścią tegoż złożonego tworzywa. Negatywne wpływy, o których traktuje Putman, nie wskazują na fakt, iż w obrębie społeczności możemy zaobserwować fenomen, który obrazuje osłabienie lub zerwanie relacji w obrębie danej społeczności, a wręcz przeciwnie, jesteśmy świadkami tworzenia się nowych form społeczności. Gdyby to stwierdzenie można było uznać za słuszne, to pojawia się pytanie, jakie to czynniki, które wpływają na kształtowanie się formy wspólnot, które są mobilne i nie są określane przez pojęcia, takie jak granica czasu i przestrzeni, a także jaką rolę odgrywa czynnik komunikacji w utrzymywaniu trwałej przynależności do określonej grupy społecznej.

Kwestia ta stanowi nie tylko obszar zainteresowań teoretycznych, ale ma znaczenie przy wyznaczaniu nowych kierunków w rozwoju nowych technologii oraz wpływa na pojmowanie i rozumowanie procesów zachodzących w obrębie współczesnych społeczności. W naszych wspólnotach, relacjach międzyludzkich, wspomniany wcześniej aspekt będzie odgrywał kluczową rolę ze względu na fakt, iż ów aspekt pomoże nam zrozumieć rolę, jaką odgrywają media w kształtowaniu infrastruktury komunikacyjnej, jak również wzorców i zachowań.

W analizach dotyczącej współczesnej kultury i jej uczestników można wyraźnie zauważyć wiele reprezentatywnych określeń, takich jak: kultura konsumpcyjna, kultura indywidualizmu, płynna nowoczesność itp. Wszystkie te terminy, odnosząc się do równoległych, niewykluczających się wzajemnie zjawisk, wydają ogniskować się wokół różnorodnych przejawów tożsamości człowieka [Lalak i Pilch 1999].

Następujący artykuł to próba teoretycznej metaanalizy pewnych ogólnych trendów kulturowych, stanowiących krajobraz dla kształtowania tożsamości oraz tożsamości językowej w obliczu rozwoju mediów.

Tradycyjne organy socjalizacji, takie jak rodzina, szkoła i Kościół, przestają powoli spełniać rolę autorytetów, a ich miejsce zajmują nie tylko grupy rówieśnicze, lecz również coraz częściej media oraz kultura popularna. Codzienna obecność mediów w życiu współczesnego człowieka już dawno wykroczyła poza zwyczajowe ramy przekazywania informacji czy też dostarczania rozrywki. Media, a wyjątkowo telewizja, systematycznie towarzyszą rodzinie – w trakcie wypoczyniania, zajęć domowych, nawet w trakcie konsumpcji posiłków. Uprawnione jest zatem spostrzeżenie o powszechnym wpływie przekazów medialnych na wrażliwość i wyobraźnię odbiorców. Barbara Fattyga [1999, ss. 105–106] słusznie zauważa wpływa mediów na kształtowanie się tożsamości, które znajduje swój wyraz w stwierdzeniu, iż (...) *istnieję, jeśli inni się o mnie dowiedzą* (w innej wersji: *istnieję, jeśli upodobnię się do medialnego wzorca*). Stopień uzależnienia od innych, w tym przede wszystkim od mediów, niewątpliwie w tej sytuacji wzrasta, powodując nieuchronnie destrukcję tradycyjnych sposobów nabywania tożsamości”. Na uzasadnienie powyższej tezy można przytoczyć przykład popularności, jaką cieszą się programy telewizyjne z gatunku *reality show* oraz *talent show*. Programy te stanowią swoistą propozycję dla odbiorców mediów, mogą oni zakosztować przeżycia czegoś ekscytującego, co jak dotąd mogli admirować wyłącznie na ekranie. Otrzymując szansę wystąpienia przed pokaźną publicznością, w blasku kamer, anonimowy dotychczas człowiek, zdobywa (choćby ulotną) sławę oraz sposobność zaistnienia w świadomości odbiorców jako „postać” z ekranu telewizji. Natomiast to stanowi współcześnie przejaw społecznego prestiżu.

Socjalizacyjna rola mediów

Zwróćmy więc uwagę na socjalizacyjną misję mediów. David Buckingham [2000] koncentruje się na stwierdzeniu, że rola mediów w obecnych czasach jest wieloznaczna. W ten sposób można zauważyć, że z jednej strony media pełnią funkcję siły napędowej w dyskusjach nad zmieniającym się charakte-

rem społeczeństwa; wyraźnie można zauważyć, iż znaczną uwagę i czas poświęca się w dużej mierze aspektom relacji społecznych czy też konfliktom międzypokoleniowym (m.in. programy telewizyjne takie jak „Superniania”). Sukcesem cieszą się też licznie powstające fora internetowe. Można wyrazić niezaobserwować, iż w obrębie mediów pojawia się znacznie więcej kampanii społecznych o urozmaiconej tematyce, co nie zawsze ma wymiar panegiryczny, gdyż w dużej mierze przyczyniają się one do wzrostu moralnej paniki.

Jednakże media stanowią często obszar krytyki publicznej [Matheson 2005, s. 139]. Zatem należałoby się zastanowić, co może stanowić główny przedmiot krytyki. Przede wszystkim przekazywanie negatywnych wzorców zachowań oraz treści prowokujących agresję [van Leeuwen 2007, s. 23]. Media są często obwiniane za zbyt wczesne oraz niejednokrotnie brutalne rozbudzanie zainteresowań, szczególnie tych związanych ze sferą seksualną. Krytyce poddaje się też reklamy [Talbot 2007, s. 30], które to wpływają na kształtowanie określonych nawyków konsumpcyjnych i językowych. Same media, a wraz z nimi interakcje komunikacyjne – jak pisze Buckingham – wydają się ponadto wykazywać ambiwalentną fascynację różnorodnymi współistniejącymi światami.

Tożsamość a media

Za pośrednictwem mediów aspekt tożsamości człowieka przybiera nowy wymiar, pozostając przy tym jednym z aktualnych i kluczowych zagadnień dla badaczy. Współczesna wiedza o tożsamości, składająca się na ogólny stan wiedzy o własnym „ja”, wydaje się z założenia niepełna, bowiem – jak zauważa Bogdan Wojciszke [2009, ss. 136–140] – egzystujemy w kalejdoskopowym świecie, gdzie nieustannym zmianom ulegają role społeczne i tożsamości. Natura tożsamości jest żywa, stąd jej nigdy niekończąca się aktualność, a co za tym następuje, konieczność podejmowania dalej na nowo kwestii związanych z konceptualizacją tego pojęcia. Zgodnie ze stanowiskiem Stuarta Halla [1996, s. 4], symptomatyczną własnością tożsamości jest jej dyskursywność; tożsamość wytwarza się z niejednorodnych, często antynomicznych, lecz współcześnie dostępnych źródeł, wzorów oraz reprezentacji. Formowanie się tożsamości ma swoiste cechy procesu, który bezustannie się kształtuje. Zdaniem Halla [1996, s. 4] tożsamość jest nieporównywalnym zespołem otwartych pytań bardziej niż wiadomych odpowiedzi. Pytań, które sięgają nie tylko do osobistej i społecznej tradycji, języka i kultury, lecz także do otaczającej teraźniejszości, do „tu i teraz” [Hall 1996, s. 4].

Obraz jednostki, a wraz z nim poczucie wartości, są poddawane gwałtownej dynamice zmian, których nie sposób przewidzieć, zakwestionować ani

też kontrolować. Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek [2004, ss. 59–67] wnioskuje, że współczesna tożsamość zatraciła uniwersalny charakter. Nie można zatem ustanowić, że obowiązuje jeden typ tożsamości, mamy bowiem do czynienia z sytuacją, gdzie różnorakie wizje i wizerunki własnego „ja” nie tylko ulegają niekończącej się wymianie, lecz wręcz symulują wrażenie, że można *być każdym (po trochu) jednocześnie* [Melosik i Szkudlarek 2004, s. 60]. Zjawisko to wiąże się z nakładaniem się na siebie różnorodnych ról pełnionych w życiu społecznym, tym samym – z coraz częściej obserwowanym – z zacieraniem się wyraźnej granic pomiędzy poszczególnymi rolami (płciową, rodzinną, społeczną itd.), co znajduje swój wyraz w formach lingwistycznych.

Warto zauważyć, że współcześnie tożsamość niejednokrotnie bywa swoistym obrazem skompilowanych wizerunków i conceptów, często skopiowanych wprost z mediów, jakim są telewizja czy obecnie, komputer. Porównywalne jest to z przyzwyczajeniami konsumpcyjnymi czy wzorami interakcji komunikacyjno-społecznych. One również coraz częściej przedstawiają bezpośrednie imitacje odwzorowań proponowanych przez media, gdzie – co charakterystyczne – nie ma stałych ram ani granic, za to są obszary *pełne luk, nieadekwatności i sprzeczności* [Melosik 2007, s. 74]. Z tych sfragmentaryzowanych, nierealistycznych, często bezładnych i nietrwałych komponentów powstaje tożsamość współczesnego człowieka; tożsamość, która wydaje się efektem sezonowym, jednostkowym i ściśle kontekstowym. Szkudlarek i Melosik [2004] wskazują na kilka występujących współcześnie typów tożsamości, m.in.: tożsamość globalną przezroczystą, upozorowaną, typu supermarket oraz tożsamość brzytwa. Wspomniana typologia wskazuje, że współcześnie tożsamość jest czymś na wzór kreacji, którą w dowolnej chwili można wymienić na inną, bardziej niekonwencjonalną. Takie podejście sprowadza tożsamość do rangi „czegoś na pokaz” i „czegoś na teraz”. To z kolei doprowadza do przymus pozostania w stanie ciągłej gotowości do podejmowania kolejnych prób autokreacji, w wymiarze społecznym, kulturowym i lingwistycznym. Takowy sposób postrzegania sprowadza się do niebezpiecznej idei konsumpcjonizmu, w szeroko rozumianym znaczeniu tego terminu [Burszta i Kuligowski 1999, s. 48].

Cele badania i pytania badawcze

Biorąc pod uwagę wcześniej wspomniane aspekty, można stwierdzić, iż specyfika relacji przestrzennej świadomości i zachowań społecznych (zarówno tych werbalnych, jak i niewerbalnych), a w szczególności interakcje pomiędzy grupami społecznymi a szeroko rozumianymi mediami, nie uzyskała należytej uwagi.

Biorąc pod uwagę empiryczne i teoretyczne uwarunkowania, celem tego badania jest ukazanie metod niezbędnych do zrozumienia, w jaki sposób przestrzenne czynniki wpływają na poczucie współzależności (werbalnej i niewerbalnej) w społeczności oraz w jaki sposób jest to związane z wykorzystaniem społecznych interakcji i mediów. Pod uwagę zostały wzięte takie aspekty, jak: interakcje społeczne, integracja w obrębie społeczności lokalnej, wykorzystanie mediów i zachowań przestrzennych w celu określenia relacji strukturalnych pomiędzy tymi czynnikami. Badanie opiera się na głównym pytaniu, które dotyczy znaczenia roli przestrzennego postrzegania poznania i zachowania oraz wpływu tychże czynników na kształtowanie więzi społecznych. W szczególności, uwaga skupiła się na aspekcie, jaki wywiera wpływ określonych grup na postrzeganie przestrzenne i zachowanie, które to kształtują siłę przynależności do społeczności w nawiązaniu do aspektu efektywności interakcji społecznych przy wykorzystanie mediów.

Opierając się na sformułowanych powyżej pytaniach badawczych, proponuję rozważenie następujących hipotez:

H1: Silne więzi społeczne będą miały swoje odzwierciedlenie w postaci silniejszych więzi w obrębie wspólnoty.

H2: Intensywne wykorzystanie mediów wpłynie na proces integracji społecznej.

H3: Wzmocnione postrzeganie przestrzenne i zachowanie będzie pozytywnie warunkować więzi w obrębie społeczności.

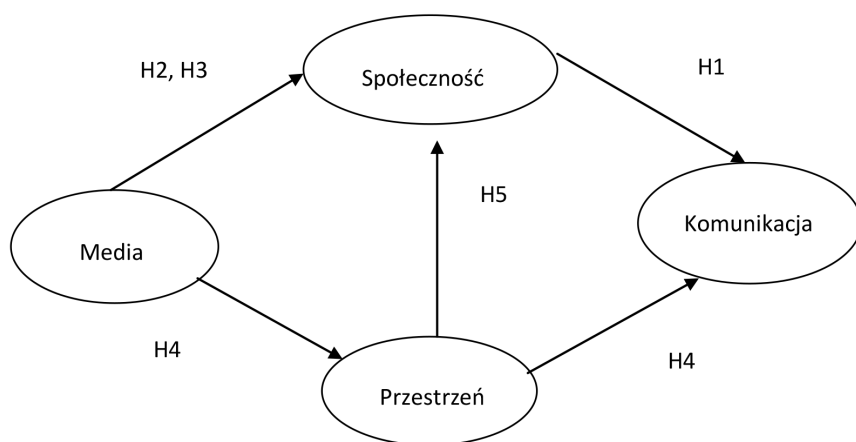
H4: Szersze wykorzystanie mediów wpłynie pozytywnie na postrzeganie przestrzenne i warunkowanie zachowania, jednocześnie warunkując efektywniejszą komunikację werbalną.

Uznając alternatywną hipotezę, że przestrzenne zachowanie będzie miało bezpośredni wpływ na interakcje społeczne, dodatkowa hipoteza została poddana badaniu:

H5: Będzie można zaobserwować pozytywne relacje pomiędzy przestrzennym poznaniem i zachowaniami społecznymi a integracją.

Biorąc pod uwagę powyższe założenia, przyjęte hipotezy i relacje pomiędzy nimi przedstawić w formie następującego wykresu:

Wykres 1. Wizualne przedstawienie założonych hipotez



Źródło: opracowanie własne.

Metoda zbierania danych

Badanie telefoniczne zostało przeprowadzone jesienią 2009 roku wśród 70 losowo wybranych osób, będących przedstawicielami różnych płci i zawodów, w różnym wieku. Systematyczna próba losowa objęła 70 osób losowo wybranych z książki telefonicznej, w celu otrzymania próbki z 70 wypełnionych ankiet, odpowiadając standardowym oczekiwaniom tego typu badań. Badanie było analizowane za pomocą wspomaganego komputerowo wywiadu telefonicznego (CATI). Stosunek wybranych numerów do numerów, pod którymi respondenci wyrazili chęć rozmowy, wyniósł 70:50, gdzie 50 oznacza liczbę respondentów, którzy udzielili odpowiedzi na pytania objęte ankietą telefoniczną. Średnia liczba prób połączenia na dany numer wyniosła 2,86. Wskaźnik uczestnictwa w badaniu wyniósł 71,4%. Próba badawcza objęła odpowiednio 55,4% mężczyzn i 44,6% kobiet.

Uczestnicy zostali poproszeni o udzielenie odpowiedzi na kilka pytań dotyczących ich poczucia przynależności do określonej wspólnoty, ich poczucie dumy z przywiązania do tej wspólnoty, o ich wzorce korzystania z mediów, interakcje społeczne, jak również ich świadomość przestrzenną i aktywność. Podczas badania nie odnotowano żadnych problemów związanych z użytymi strukturami leksykalnymi w skonstruowanej ankiecie oraz nie zanotowano żadnych problemów związanych z brakiem zrozumienia pytań.

Wstępna analiza danych, w celu normalizacji i standaryzacji danych, opierała się na skali Likerta, która proponowała ocenienie określonych elementów w 5-punktowej skali od 'najbardziej zgodnego' do 'najmniej zgodnego'. Z tego zbioru 50 pozycji zostało wybrane i przeanalizowane w oparciu o analizę metodą CFA (ang. *confirmatory factor analysis*). Pozycje te zostały użyte do stworzenia poszczególnych wymiarów analizy, a następnie podzielone na cztery utajnione konstrukcje:

- b)** *więzi komunikacyjno-społecznych, mierzone w oparciu o czynnik 'poczucia przynależności';*
- c)** użytek mediów, mierzony w oparciu o czynnik informatywności mediów i komunikacji medialnej;
- d)** interakcja społeczna, mierzona w oparciu o czynnik interpersonalny;
- e)** zachowania przestrzenne, mierzone w oparciu o czynnik poznania oraz charakterystyczne zachowania.

Przebieg badania i uzyskane wyniki

Wykorzystując analizę CFA, zostały poddane badaniu cztery modele pomiarowe, nawiązujące do wyżej wspomnianych aspektów (a-d). Badanie to miało na celu wykazanie, czy istnieje swoista spójność pomiędzy badanymi czynnikami, czy może brak takowej spójności.

Modele pomiarowe były analizowane w oparciu o następujące modelowe wyznaczniki:

- a)** model pomiaru więzi komunikacyjno-społecznej: uzyskane wyniki wskazują na fakt, iż badany czynnik stanowi dobre dopasowanie w odniesieniu do obserwowanych danych (gdzie $p > 0$);
- b)** model pomiaru więzi w oparciu o wykorzystanie mediów: uzyskane wyniki wskazują na fakt, iż badany czynnik stanowi dobre dopasowanie w odniesieniu do obserwowanych danych (gdzie $p > 0$);
- c)** model pomiaru dopasowania przestrzennego: uzyskane wyniki wskazują na fakt, iż badany czynnik stanowi dobre dopasowanie w odniesieniu do obserwowanych danych (gdzie $p > 0$);

Po uzyskaniu wyników dla poszczególnych wyznaczników modelowych, przy założeniu, iż badane czynniki stanowiły względne dopasowanie w odniesieniu do obserwowanych danych, dokonano kompilacji i zestawienia tychże czynników, które po zestawieniu wykazały znaczną tendencję korelacyjną. Co więcej, wskazany czynnik przynależności przyczynił się znacznie do wzmocnienia więzi w sferze społeczno-komunikacyjnej określonej grupy społecznej, zaś procesy komunikacyjne, pojawiające się w zaprezentowanych mediach,

wpłynęły na zwiększenie zainteresowania danymi mediami, co w rezultacie wpłynęło negatywnie na kształtowanie interakcji społecznych.

Dyskusja

Celem niniejszej pracy było zbadanie relacji przestrzennych zachowań w społeczności i wpływu tych relacji na kształtowanie zachowań społeczno-komunikacyjnych, a w szczególności w stosunku do innych znanych oddziaływań społecznych interakcji i wykorzystania mediów. W celu osiągnięcia zamierzeń, dane zostały zebrane za pomocą ankiet telefonicznych i wykorzystane do modelowania równań strukturalnych (SEM) oraz analizy strukturalnej relacji między społecznymi interakcjami, wykorzystaniem mediów, zachowań przestrzennych a poczuciem przynależności do społeczności.

Wnioski uzyskane w ramach tego badania stanowią poparcie dla wysuniętych hipotez badawczych, a i także częściowo zaprzeczają wysuniętej hipotezie o sukcesie bezpośredniej relacji pomiędzy interakcjami społeczno-komunikacyjnymi a wykorzystaniem mediów. Zgodnie ze wcześniejszymi pracami, okazało się, iż interakcje komunikacyjne miały silny wpływ na więzi społeczne. Ponadto, wykorzystanie mediów miało istotny, ale negatywny, wpływ na interakcje społeczne, jak również wpływ na pozycję mediatora w obrębie poczucia przynależności do danej społeczności. Przeanalizowane dane nie przedstawiają jednak pełnego obrazu przewidywanego wpływu i relacji w obrębie przestrzennego zachowania. Kwestia wpływu zachowań przestrzennych na więzi społeczne okazała się nieistotna, tak jak jego wpływ na interakcje społeczne. Zatem konieczne są dalsze prace nad badaniem czynników, które nie tylko wpłyną na poprawę konstrukcji przestrzennej, ale także na jej wiarygodność, jak i również wytrzymałość. Mimo odpowiedniego pomiaru w obrębie współczynnika alfa Cronbacha ($\alpha = 0,680$), można jeszcze zauważyć znaczne różnice, które powinny zostać poddane dalszym badaniom, tak aby zyskać pewność, że nie stanowi to błędu pomiaru wynikającego z kodowania i przekształceń. Jednocześnie oznacza to, że nie można jednoznacznie potwierdzić, czy poczucie przynależności do społeczności wpływa również na bezpośrednie kształtowanie poczucia własnej przestrzeni. Ponadto, nie udało się znaleźć żadnych kontrolnych relacji w związku z rolą przestrzennego poznania i jego wpływu na kształtowanie interakcji komunikacyjnych.

Implikacje

W związku ze zmianą form istniejących w społeczności oraz coraz częstszym korzystaniem z nowinek technologii, które wpływają nie tylko na nasz proces gromadzenia informacji, ale także na nasze społeczne interakcje i postrzeganie przestrzenne, należy budować nowe rozumowanie związane z udziałem tych czynników zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym, ze względu na możliwe zastosowanie wiedzy w procesie rozumowania dotyczącego mających miejsce zmian w obrębie społeczeństwa. Zatem zrozumienie roli, jaką odgrywają postrzeganie przestrzenne i zachowanie w umacnianiu przynależności ze wspólnotą, ma wpływ na sposób dostarczania informacji o naszej przestrzeni. Matei [2003] sugeruje zastosowanie do tego tzw. „map mentalnych”, które kształtują nasze koncepcje o społeczności i nasze poczucie przynależności, jak również późniejsze rozumowanie procesów i fenomenów prezentowanych przez szeroko rozumiane media.

Celem niniejszego badania jest zwrócenie uwagi na aspekty, którym nie została poświęcona, do tej pory, należyta uwaga. Kolejnym celem jest dokonanie analizy roli przestrzennego poznania i zachowania w obrębie przynależności do określonej społeczności. Wprawdzie wyniki, w odniesieniu do tych kwestii, nie są jednoznaczne, ale pomaga nam to w docenieniu faktu, iż wyraźnie można zaobserwować udoskonalenie środków i modeli, które w znacznej mierze pomagają badaczom w bardziej efektywny sposób przeanalizować postawione pytania badawcze. Dzięki tymże narzędziom, naukowcy mogą poszerzyć teoretyczne rozumowanie tego, co określa i stanowi współczesną społeczność, wskazując przy tym sposób, w jaki można skorzystać z informacji o naszej przestrzeni do umacniania więzi społecznych.

Ostatecznie, zrozumienie wpływu zachowań przestrzennych ma również wpływ na rozwój nowych technologii, które łączą sieci społeczne i narzędzia komunikacji, czyli w tym przypadku ‘media’. Przyszłe badania są potrzebne do opracowania wytycznych zachowań przestrzennych, które mogą zapewnić wiarygodne testy w obrębie determinowania relacji przestrzennych zachowań i ich roli w kształtowaniu przynależności społecznej.

Ograniczenia

Brak istotnych ustaleń dotyczących wpływu zachowań przestrzennych na więzi społeczne może mieć wpływ na wiele ograniczeń tego badania. Po pierwsze, zmienność ścieżek prowadzących od przestrzennej konstrukcji tożsamo-

ści do mediów i kreowanych w rezultacie wspólnot, sugeruje, że te czynniki, jak zoperacjonalizowane elementy, nie mogą jeszcze odegrać znaczącej roli w kształtowaniu więzi społecznych – choć idea zasugerowanego modelu jest jak najbardziej słuszną. Można stwierdzić, iż dodatkowe badania oraz weryfikacja danych jest nieodzowna, tak aby dostarczyć badaczom wiarygodne narzędzie, które będzie mogło posłużyć do przeprowadzania kolejnych badań. Pomimo silnego współczynnika alfa Cronbacha, występują jeszcze znaczne różnice w obrębie rozprzestrzenienia czynników, które to powinny zostać poddane dalszym badaniom, aby wykluczyć możliwy błąd pomiaru.

Po drugie, operacjonalizacja środków stosowanych do badania interakcji społecznych wymaga dodatkowego przeglądu i analizy. Należy także zauważyć, że, jak w każdym opisowym badaniu, dane te dostarczają jedynie pośredniego sposobu analizowania zachowań, czy postaw, a zatem te dane powinny być używane z zachowaniem ostrożności i świadomością możliwych ograniczeń.

Kierunki przyszłych badań

Wyniki tego badania wskazują, iż istnieje możliwość poszerzania powyższych badań. W szczególności, jak omówiono wcześniej, istnieje zapotrzebowanie na dalsze badania i analizy danych w celu poprawy operacjonalizacji środków w ramach determinowania zachowań przestrzennych. Po drugie, dokonanie dodatkowej analizy demograficznej może dostarczyć dodatkowych informacji. Należy wziąć także pod uwagę możliwość zbadania różnic płciowych – szczególnie w kształtowaniu zachowaniu i wykorzystaniu mediów – jako że może to dostarczyć więcej informacji na temat wszelakich szczegółów wpływających na kształtowanie czynników warunkujących przynależność społeczną.

Wnioski

Nie tylko dezinformacja, perswazja czy właściwy dobór słownictwa wpływają na odbiorców mass mediów, ale również, a może przede wszystkim, wyselekcjonowane materiały. Obecna kultura obrazkowa, w której przekaz audiowizualny góruje nad tekstem, potęguje manipulacyjny wymiar mediów.

Podsumowując, wyniki tego badania dostarczają informacji dotyczących wpływu zachowań przestrzennych na kształtowanie przynależności do wspólnoty. Dane te potwierdzają, iż wyraźnie widać wzajemny wpływ interakcji społecznych oraz mediów w kształtowaniu więzi społecznych. Niniejszy arty-

kuł stanowi fundament do empirycznego pomiaru zachowań przestrzennych i jego wpływ na więzi społeczne. Przyszłe badania w obrębie omawianego aspektu można rozwinąć o elementy zachowań przestrzennych, aby uzyskać bardziej wiarygodnie badania w sferze relacji przestrzennych.

Podsumowując, media i społeczność tworzą integralną strukturę, która wzajemnie współdziała. Wraz ze wzrostem mobilności, świadomości medialnej i zmianami w obrębie struktur społecznych, można zaobserwować wyraźne zwiększenie świadomości w sferze interakcji werbalnych i niewerbalnych, które zapewniają korzyści dla uczestników tego procesu. Stąd też badania, które skupiają się na analizie związku między przestrzennym poznaniem i uwarunkowaniami zachowawczymi w obrębie naszych interakcji społecznych, a także wykorzystaniem nowych technologii mediów, które pośrednio dostarczają ważnych informacji, potrzebnych do zrozumienia naszego poczucia miejsca i poczucia przynależności do danej grupy społeczno-komunikacyjnej.

Bibliografia

- Ball-Rokeach S.J., Kim Y-C., Matei S.A. (2001), *Storytelling neighborhood: Paths to belonging in diverse urban environments*, "Communication Research", 28(4), ss. 392–428.
- Buckingham D. (2000), *After the death of childhood. Growing up in the age of electronic media*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford.
- Burszta W.J., Kuligowski W. (1999), *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Fatyga B., Tyszkiewicz A. (2001), *Normalność i normalka. Próba zastosowania pojęcia normalności do badań młodzieży*, Ośrodek Badań Młodzieży, Warszawa.
- Hall S. du Gay. P (red.) (1996), *Questions of Culture Identity*, SAGE Publications Ltd, London.
- Lalak D., Pilch T. (red.) (1999), *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa.
- Macin, D., van Leeuwen T. (2007), *Global Media Discourse: a critical introduction*, Routledge, London, New York.
- Matei S.A., Ball-Rokeach S.J. (2001), *Real and virtual social ties - Connections in the everyday lives of seven ethnic neighborhoods*, "American Behavioral Scientist", Vol. 45, No. 3, ss. 550–564.
- Matheson D. (2005), *Media Discourse: Analysing Media Texts*, Open University Press, Maidenhead, England.
- Melosik Z. (2007), *Kultura popularna, walka o znaczenie i pedagogika [w:] Kultura popularna i (re)konstrukcje tożsamości*, A. Gromkowska-Melosik (red.), Wyższa Szkoła Humanistyczna w Lesznie, Poznań–Leszno, 74.
- Park R.E., Burgess E.W., McKenzie R.D. (1925), *The City*, University of Chicago Press, Chicago.
- Putnam R.D. (1993), *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Putnam R.D. (1995), *Bowling alone: America's decline in social capital*, "Journal of Democracy", 6, ss. 65–78.
- Putnam R.D. (2000), *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, Simon and Schuster, New York.
- Rothenbuher E.W., Mullen L.J., DeLaurell R., Ryu, C.R. (1996), *Communication, Community Attachment, and Involvement*, "Journalism and Mass Communication Quarterly", 73(2), ss. 445–466.
- Szkudlarek T., Melosik Z. (2004), *Kultura, tożsamość i edukacja*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Talbot M. (2007), *Media discourse: representation and interaction*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Wojciszke B. (2009), *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

Kamila Osip

Uniwersytet Wrocławski

Wirtualne znajomości realnym zagrożeniem? – Internet jako przestrzeń konstruowania się wspólnoty

Virtual Relationship as a Real Threat? – the Internet as a Community Formation Space

Abstract:

This article is an attempt to approximate the virtual community as a new kind of relationship. In the first part, the author describes the contemporary cultural changes, such as globalization and convergence and their implications for human relationships. The further part of the reflection relates to the debate on changing the meaning of space and place, as well as the locality and neighbourhood, which has implications for a new understanding of the concept of community. Another aspect is a matter of understanding the words "virtual" and "real" and the impact that different definitions and methodological orientations have on human relations and the perception of new media. Then, the author analyses the emerging trends in interpersonal relationships in relation to new media channels, mainly the Internet and communication specifics associated with it. The last part of considerations concerns the community, its defining characteristics and the changes which it is subject. The main focus is on virtual community and its characteristics, as well as the opportunities offered by the participation in such communities by their members.

Key words:

community, globalization, virtual, space, locality, Internet, cyberspace, convergence.

Wstęp

Człowiek jest istotą społeczną – to znane i często powtarzane w naukach społecznych hasło, dzięki któremu psychologowie społeczni, socjologowie

oraz pedagodzy mogą tworzyć koncepcje, aby na ich podstawie doskonalili teorię relacji międzyludzkich. Nie można jednak uznać, że potrzeba bycia z innymi ludźmi jest wyłącznie hasłem służącym interesom badaczy. Wacław Makarczyk [1993, s. 23] pisze, że *stosunki społeczne pewnego rodzaju, a mianowicie stosunki, które można określić jako współdziałanie, są jednym z warunków koniecznych przetrwania*. Przetrwanie gatunku jako cel, charakteryzuje nie tylko człowieka, ale wszystkie organizmy żywe. Wydawać by się mogło, iż w przypadku człowieka, jako najbardziej zaawansowanego ewolucyjnie organizmu, wzajemna zależność nie stanowi warunku koniecznego do funkcjonowania. Jednak nowo narodzony człowiek jest kompletnie niesamodzielny i całkowicie uzależniony od matki dużo dłużej, niż potomstwo jakiegokolwiek innego gatunku.

Perspektywa biologiczna potwierdza teorię o społecznym ukonstytuowaniu człowieka. Jednak jest on również istotą wzrastającą w kulturze, która wpływa na osobowość oraz relacje międzyludzkie. To, co nas odróżnia od zwierząt, to fakt, że nie tylko wzrastamy w społeczności, ale potrafimy wdrożyć działania, które sprawiają, że dana grupa ludzi staje się wspólnotą. Jak wskazuje Różański [2006, s. 17], *osoba, poza skłonnościami do tworzenia zbiorowości posiada jeszcze jedną cechę: jest nią przyrodzona zdolność do uporządkowanego życia w społeczności, wyznaczania nadrzędnych dla wspólnoty celów i wspólnego ich realizowania*. Zanim jednak zaczniemy analizować ludzkie społeczności, warto przyrzeć się temu, w jakiej rzeczywistości dzisiaj powstają.

Przemiany kulturowe a relacje międzyludzkie

Wiek XXI jest niewątpliwie epoką wielkich przemian w różnych sferach funkcjonowania człowieka – ciężko przeoczyć ten aspekt wobec ogromu informacji docierających do nas różnymi kanałami. Gospodarka, polityka, ekonomia, prawo czy relacje międzyludzkie – wszystko zmienia się pod wpływem procesów globalizacyjnych. Każdy z tych elementów składowych dotyczy ludzi, bowiem to przede wszystkim ludzie są zaangażowani w konstrukcję rzeczywistości w każdym jej aspekcie. Można oczywiście powiedzieć, że społeczeństwa nigdy nie były statyczne, a historia ludzkości jest bardzo bogata. Jednak technologia dużo bardziej niż kiedykolwiek wpływa na kształt relacji międzyludzkich. Postęp technologiczny sprawił, że dużo łatwiej nawiązujemy kontakt z innymi. Dzięki urządzeniom przenośnym możemy kontaktować się z kimkolwiek z dowolnego miejsca świata, w dalszym ciągu jednak to społeczność

lokalna jest podstawowym elementem struktury społecznej [Kopczyk 2011, s. 39]. Przemiany kulturowe nie sprawiły, że lokalność uległa dezintegracji, niewątpliwie wpłynęły jednak (i wpływają) na jej obecną strukturę, co ma ważne konsekwencje dla wspólnot, tradycyjnie konstytuowanych na lokalności.

Marek Dutkowski [2003, s. 236] twierdzi, że *globalizacja może mieć różne skutki dla wspólnot lokalnych i w niewielkim stopniu zależy to od nich samych, (...) globalizacja niesie z sobą zwiększenie zagrożeń w skali lokalnej, przede wszystkim ze względu na coraz mniejsze możliwości kształtowania przez społeczności lokalne własnego funkcjonowania i rozwoju*. Zarzut, że globalizacja jest zagrożeniem dla lokalności wynika najczęściej z faktu łączenia procesów globalizacyjnych z homogenizacją, czyli ujednolicaniem, zacieraniem się różnic między poziomami kultury [por. MacDonald 2001, s. 482]. Nie należy zapominać jednak, że globalizacja ma dwie strony medalu – proces ten wiąże się bowiem z otwarciem na inne kultury i tożsamości, a w konsekwencji na nowe możliwości w budowaniu i wzbogacaniu własnej tożsamości. Zmienia się niekwestionowany w ujęciu antropologicznym obraz świata – jako zbioru społeczności zdeterminowanych przestrzennie. Wspólnoty, narody czy grupy etniczne istnieją co prawda geograficznie, jednak środowisko fizyczne nie stanowi już bariery, poza którą dana grupa nie może funkcjonować. Następuje zatem proces oderwania się od miejsca – deterytorializacji, który można zdefiniować jako *proces uwalniania się lokalnych treści kulturowych, umożliwiający ich dołączenie do strumienia treści dryfujących czy cyrkulujących w globalnej przestrzeni. W ten sposób mogą się one prezentować i oferować zewnętrznym światom* [Appadurai 2005, s. 9]. Proces deterytorializacji stwarza całkiem nowe możliwości funkcjonowania wspólnot lokalnych, które mogą kształtować swoją tożsamość w oderwaniu od geograficznych granic – na przykład w przestrzeni internetowej.

Z globalizacją wiąże się kolejny proces, jakim jest konwergencja mediów. Media elektroniczne, jako kanały komunikacji, mają dość krótką historię, jednak zdążyły już zrewolucjonizować proces porozumiewania się ludzi. Globalizacja i związany z nią proces deterytorializacji wpływają na różnicowanie się wszystkich dziedzin życia ludzi, a zatem również mediów. Pokonanie fizycznych granic w komunikacji nie sprawiło, że powstało jedno globalne medium, z którego każdy korzystałby identycznie. Henry Jenkins [2007, s. 7] pisał: *Nie mówimy już o rewolucji cyfrowej, która przewidywała, że stare media zostaną zastąpione nowymi. Teraz mówimy o konwergencji mediów, gdzie stare i nowe media wchodzą w coraz bardziej skomplikowane interakcje. (...) Nie mówimy już o interaktywnych technologiach medialnych. Mówimy o kulturze uczestnictwa. Gdy porozmawiamy z twórcami reklam, producentami mediów, osobami zarządzającymi sieciami, twórcami gier, fa-*

nami, graczami i blogerami, odpowiedzą zgodnie, że konsument staje się coraz bardziej widoczny i ma coraz większy wpływ na tę nowo powstającą kulturę. Procesy, które opisuje Jenkins, mają bardzo ważne implikacje dla kształtowania się społeczności, w których uczestnictwo przestaje być determinowane miejscem zamieszkania czy urodzenia.

Proces konwergencji mediów nie polega na zastąpieniu starych mediów nowymi, ani – co zostało wspomniane wcześniej – na „zmiksowaniu” wszystkich dostępnych platform medialnych w jedną. Jest to raczej istnienie pewnej sieci mediów, które są w stosunku do siebie interakcyjne. W kontekście użytkowników, którzy coraz bardziej świadomie korzystają z mediów i współtworzą rzeczywistość medialną, możemy również określić media mianem interaktywnych. Najlepszym przykładem jest portal społecznościowy Facebook, gdzie strona główna każdego użytkownika wygląda zupełnie inaczej, w zależności od tego, jakie strony użytkownik subskrybuje czy kto jest w gronie jego „facebookowych” znajomych. Obecnie w coraz większej mierze to odbiorcy decydują o kształcie platform medialnych. Jenkins [2007, ss. 23–24] zauważa, że *o ile starych konsumentów postrzegano jako pasywnych, o tyle nowi są aktywni. Dawniej byli przewidywalni i zostawali tam, gdzie kazano im zostać, teraz migrują, nie zachowując lojalności wobec stacji czy mediów. Starzy konsumenci byli odizolowanymi jednostkami – nowi nawiązują silniejsze związki społeczne.* Jak widzimy zatem, przemiany i procesy związane z globalizacją nie muszą oznaczać końca wspólnoty – mogą stworzyć jej nową wersję. Komunikacja jako nieodzowny element uczestnictwa w społeczności, ma swoje cechy konstytutywne. Według Giddensa [2005, s. 118] każda interakcja przebiega w określonym miejscu i trwa przez określony czas, dlatego warto bliżej przyjrzeć się zmianom, jakie pod wpływem przemian kulturowych zaszły w postrzeganiu czasu i przestrzeni.

Przestrzeń vs. miejsce i ich znaczenie dla społeczności

Zupełnie naturalne wydaje się dla każdego z nas utożsamianie wspólnoty z jej istnieniem w przestrzeni. Tak samo naturalnie przypisujemy przestrzeni cechy *stricte* geograficzne. W społeczeństwach pierwotnych granicę przestrzeni stanowiły bariery fizyczne – góry, rzeki czy morza. Ówcześni członkowie wspólnot wyznacali przestrzeń za pomocą ludzkiego ciała – stąd pojęcia takie jak „stanąć twarzą w twarz” czy „na odległość ręki” [por. Bauman 2000, ss.

23–25; Toffler 1997, ss. 180–181]. W epoce industrialnej przestrzeń została „uporządkowana” – wybudowano sieci dróg, kolei, a dzięki kanałom znacznie skróciły się morskie szlaki handlowe czy turystyczne. W dalszym ciągu jednak pokonanie setek czy tysięcy kilometrów wiązało się z nakładem czasu. Dzięki nowym mediom zmieniło się pojęcie przestrzeni – nie jest to już przestrzeń fizyczna, namacalna, a cyberprzestrzeń, w której komunikacja może zachodzić w czasie rzeczywistym. Chcąc porozmawiać przy kawie z przyjacielem z Australii, potrzebujemy jedynie komunikatora Skype (i kawy, rzecz jasna). Gdzie wtedy jesteśmy, pijąc wspólnie kawę? Tak pojmowana przestrzeń wymyka się tradycyjnie rozumianym koncepcjom miejsca i czasu.

Wracając do pojęcia deterytorializacji widzimy, że przestrzeń dzisiaj może być definiowana niezależnie od miejsca. Stanowczo należy rozdzielić te dwa pojęcia. „Miejsce” to zdecydowanie obszar fizyczny, o czym świadczyć mogą zwroty takie jak „miejsce akcji”, „miejsce pobytu”, „znaleźć swoje miejsce na świecie” [por. Giddens 2008, s. 13]. Co ważne, „przestrzeń” nie stoi w opozycji do „miejsca”, pojęcia te bardzo często się przenikają. Relacja ta generuje kolejną relację, mianowicie „lokalność” i „sąsiedztwo”. Najprościej ujmując tę zależność można powiedzieć, iż „sąsiedztwo” tak się ma do „lokalności” jak „miejsce” do „przestrzeni”. Sąsiedztwo związane jest nieodłącznie z miejscem – mamy sąsiadów z naprzeciwka, nasz dom sąsiaduje z czyimś domem. Lokalność nie musi być zdeterminowana fizycznie. To, co lokalne, to – najprościej mówiąc – to, co jest nam bliskie. Bliskość natomiast nie jest ograniczona odległością – możemy mieć bliskich przyjaciół czy bliską rodzinę na całym świecie. Jak zauważa Bauman [2000, s. 18]: *w istocie to, co nazywamy odległością, wcale nie jest obiektywną, bezosobową daną natury fizycznej, lecz konstruktem społecznym; jej długość zmienia się w zależności od prędkości, z jaką można ją pokonać*. Appadurai [2005, s. 263] dodaje: *lokalność to zjawisko raczej relacyjne i kontekstualne niż skalarne czy przestrzenne*. Wiadać więc, że istnienie wspólnoty nie musi być związane z miejscem, mimo iż w tradycyjnych definicjach tak właśnie jest ono pojmowane. Kwestie te będą analizowane w dalszej części tekstu, natomiast będąc przy dychotomiach, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden ważny dla podejmowanej tematyki aspekt, jakim jest rozróżnienie na rzeczywistość „realną” oraz „wirtualną”.

Rzeczywistość wirtualna czy rzeczywista realność?

Posługując się pojęciem „przestrzeni wirtualnej”, mamy na myśli zwykle przestrzeń internetową, która zamiennie jest nazywana również „cyberprzestrzenią”

[http://en.wikipedia.org/wiki/Internet-related_prefixes, 28.11.2013]. Słowo „wirtualny” jest dzisiaj niezwykle popularne i używane zwykle w kontekście Internetu właśnie; zwykle również bez głębszej refleksji nad znaczeniem tego słowa. Co zatem oznacza, że przestrzeń jest „wirtualna”? Mariola Sułkowska [2005, ss. 102–104], przedstawiając, jak zmieniała się koncepcja wirtualności od starożytności aż po czasy współczesne, twierdzi: *Z kolei analiza współczesnych sposobów użycia terminu <<wirtualny>> w różnych językach prowadzi do następujących wniosków: <<wirtualny>> oznacza zazwyczaj coś, co nie jest aktualnie realne, lecz funkcjonalnie tak dobre, jak realne.* Jest to jedna z najbardziej optymistycznych definicji. W innych możemy wyчитать, że „wirtualny” oznacza coś stworzonego w ludzkim umyśle, co może zaistnieć w rzeczywistości lub coś wykreowanego na ekranie komputera czy telewizora, będącego jednocześnie bardzo czymś bardzo realistycznym [por. <http://sjp.pwn.pl/slownik/2536590/wirtualny>, 28.10.2013]. Definicje te za punkt wyjścia przyjmują istnienie realności, w stosunku do której określamy wirtualność. Zawsze wirtualność będzie zatem wtórna, gorsza, mimo że „tak dobra” jak realność. Rzeczywistość wirtualna w takiej sytuacji jest tylko kopią tej realnej, nawet jeżeli kopią doskonałą. Nie możemy jednak zgodzić się z tym, że nasze bycie, funkcjonowanie czy nawiązywanie relacji w cyberprzestrzeni jest nie realne – bywa, że relacje, które nawiązujemy w Internecie, są wręcz hiperrealne – bardziej realne niż ta „prawdziwa” rzeczywistość. Ciężko jednak znaleźć wśród teoretyków takie ujęcie relacji wirtualność – realność, które nie byłoby krzywdzące dla zjawisk zachodzących w cyberprzestrzeni. Wynikać to może z faktu, że rzeczywistość jest bardzo tekstualna, a w naszej kulturze zakorzenione są dychotomie – dzięki nim bowiem porządkujemy świat społeczny, podlegamy socjalizacji, uczymy się odróżniać dobro od zła. Jednak takie podejście nie sprzyja otwarciu się na nowe możliwości w badaniach nad cyberprzestrzenią.

Pojawiają się jednak głosy, które stanowią alternatywę dla dualistycznego dyskursu. Krystyna Wilkoszewska [2005, ss. 8–9] postrzega problem następująco: „Chciałabym wyrazić wątpliwość, czy operowanie mocną opozycją pojęciową <<realność – wirtualność>> w badaniach nad wirtualnością jest wyborem właściwej drogi metodologicznej. (...) Nasza dzisiejsza świadomość wirtualności domaga się użycia prefiksu <<trans>, w takim znaczeniu, jakie posiada on np. w słowie <<transwersalny>>, gdzie znaczy nie tyle przekraczać, wychodzić poza, co raczej przecinać coś w poprzek, przebiegać poprzecznie. (...) Realne i wirtualne nie są względem siebie w opozycji, są względem siebie transwersalne”.

Spór o wirtualność i realność jest jedynie tłem dla rozważań o relacjach nawiązywanych w cyberprzestrzeni. Jakiegokolwiek stanowiska byśmy nie

zajęli w tej dyskusji, musimy przyznać, że Internet jest – w nawiązaniu do wcześniejszej tezy Giddensa – niekoniecznie miejscem, ale na pewno przestrzenią interakcji. Komunikacja w cyberprzestrzeni jest komunikacją o charakterze przede wszystkim językowym, a jeśli przyjmijemy ponowoczesną perspektywę rzeczywistości, mówiącą, że nasza obecność w świecie „w ogóle” jest stricte tekstualna, wszelkie spory dotyczące interpretacji czy istnienia opozycji realny – wirtualny tracą sens. Pojawiają się natomiast kolejne problemy związane z cyberprzestrzenią – w dalszym ciągu opisuje się rozwój mediów, zwłaszcza Internetu, w kontekście zagrożenia dla osobowości, tożsamości człowieka, a zatem również dla jego relacji z innymi ludźmi. Zarzutów znajdziemy bardzo wiele, jednak procesy związane z globalizacją mogą mieć również pozytywny wpływ dla człowieka i wspólnot, w których on funkcjonuje. Warto scharakteryzować najważniejsze tendencje w analizowaniu przemian kulturowych w kontekście relacji międzyludzkich.

E-komunikacja – e-przyjaźń – e-obecność, czyli nowe media a relacje międzyludzkie

Wiemy już, że wraz z przemianami kulturowymi, zmianie ulega również koncepcja przestrzeni i czasu. Dzięki wykorzystaniu nowych technologii, możemy dużo skuteczniej zarządzać czasem, a ze względu na nieograniczoną wręcz możliwość wyboru interesujących nas aspektów medialnej rzeczywistości, wydaje się, że również bardziej odpowiedzialnie i selektywnie traktujemy czas. Swoista kompresja czasu i przestrzeni pomaga szybciej i efektywniej nawiązywać relacje, bowiem usprawnia proces komunikacji. Zdania jednak w tej kwestii są podzielone. Zbigniew Pucek [2005, s. 10] pisze, że *globalizacja wywiera zasadniczy wpływ na sposób, w jaki człowiek doświadcza dzisiaj czasu i przestrzeni. Ludzkość wchodzi w całkowicie nową fazę <<tu i teraz>>, w swoistą opcję zerową, która oznacza częściowe zawieszenie dotychczasowych doświadczeń, przeświadczeń i sposobów życia*. Jednak zastanowić się należy, czy faktycznie nasza tożsamość, na którą przecież składają się doświadczenia, przeświadczenia i sposoby życia, jest zawieszona gdzieś w próżni? Wręcz przeciwnie – przecież wchodzimy w nową rzeczywistość „jacyś”, nie jesteśmy komputerami, którym formatuje się dyski. Co więcej, świat wirtualny to nie jedynie przeniesienie rzeczywistości do cyberprzestrzeni – to zupełnie nowa rzeczywistość, w której nawiązywać możemy relacje, które bez zapośredniczenia przed komputer nie miałyby szansy zaistnieć.

Komunikacja międzyludzka jest nieodzownym elementem każdej rzeczywistości społecznej i dlatego też, tak jak owa rzeczywistość, podlega procesom globalizacji. Konwergencja mediów jest także poniekąd konwergencją komunikacji. Jenkins [2007, s. 22] wyjaśnia to w ten sposób: *nasze życie, związki, wspomnienia, fantazje, pragnienia także przemieszczają się wśród medialnych kanałów. Bycie kochankiem, mamą czy nauczycielem zdarza się na wielu platformach. Czasem wieczorem kładziemy swoje dzieci do łóżka, a innym razem czatujemy z nimi przez Internet, będąc po drugiej stronie globu.* Możemy powiedzieć, że komunikacja międzyludzka oprócz formy „face-to-face” zaczyna również stawać się komunikacją „interface-to-interface” lub też „e-komunikacją”, co nie oznacza, że ludzie przestają ze sobą rozmawiać na ulicy – chociaż takie głosy są powszechne.

Coraz częściej stosowanym, w kontekście opisu zmian w społecznościach terminem, jest określenie „społeczeństwo sieci”. Janusz Golinowski [2010, s. 8] definiuje dzisiejszą sieć jako „nową agorę”, na której toczą się wydarzenia o charakterze społecznym i towarzyskim; sieć to *model mediów, których treścią jest informacja, a istotą – komunikacja*. Społeczeństwo sieci jest zatem formacją, która związana jest z rozwojem mediów. Jan van Dijk [2010, s. 284] społeczeństwo sieci definiuje jako *formację społeczną, w której istnieje infrastruktura sieci społecznych i medialnych, kształtujących podstawowy sposób jego organizacji na wszystkich poziomach*. A zatem w społeczeństwie sieci media i komunikacja międzyludzka mają nadrzędne znaczenie. Dlatego tak ważne jest, aby zrozumieć istotę relacji, które dzisiaj powstają.

Często znaleźć można opinie, w świetle których dominującą formą kontaktów w społeczeństwie mediów nie jest bezpośredniość, a zapośredniczenie przed media właśnie. Oczywiście, komunikacja zapośredniczona pełni ważną rolę w społeczeństwie sieci, jednak nie jest to mimo wszystko rola dominująca – w dalszym ciągu ludzie nawiązują przede wszystkim relacje bezpośrednio, w dalszym ciągu chętnie organizują zjazdy absolwentów, wyjeżdżają na wspólne wakacje czy latają na biznesowe spotkania, mimo dostępności telekonferencji.

Relacje zapośredniczone przez media nabierają własnych, odrębnych cech. Globalizacja sprawia, że ludzka odpowiedzialność również przybiera wymiar „globalny” – to, co dzieje się na końcu świata; wojny, katastrofy itp., podlega naszej interwencji [Giddens 2005, s. 123]. Mimo częstych zarzutów skupiających się na „płytkiej” konstytucji internetowych relacji, istnieje pewna analogia w stosunku do zmiany pojęcia odpowiedzialności w e-komunikacji. Dobrym przykładem są interwencje w sytuacjach, gdy internauci umieszczają na blogach informacje o planowanych samobójstwach. Internetowe grupy wsparcia są dowodem na to, że człowiek potrzebuje bliskości drugiej osoby, nawet, jeżeli nazwiemy to e-przyjaźnią czy e-obecnością.

Warto zauważyć, iż w świetle zmian zachodzących w ludzkiej osobowości pod wpływem procesu nawiązywania relacji w przestrzeni wirtualnej, przestrzeń medialna jest tylko pozornie „inna” niż „realna”. Emocje towarzyszące przekazowi, reakcje odbiorców, normy społeczne, reprezentacje danych zjawisk czy zmiany zachodzące w osobowości są tożsame z tymi, które zachodzą w komunikacji „face-to-face”. Zamiast więc skupiać się na zagrożeniach, które mogą wynikać z ekspansji nowych form komunikowania, lepiej zastanowić się nad możliwościami, jakie generują one dla społeczności.

Internet a wspólnota – kryzys czy nowa jakość?

W ujęciu definicyjnym wspólnota jest to zbiorowość ludzka połączona trwałą więzią duchową; cechuje ją ponadto samoistna przynależność (np. poprzez narodziny), podział na swoich i obcych, tradycja, troska o wychowanie, bezwarunkowy charakter przynależności [Kopczyk 2011, s. 44]. Tak zarysowana definicja pomija wspólnoty internetowe – nie ma w nich bowiem samoistnej przynależności czy bezwarunkowego charakteru. Czy zatem Internet oznacza upadek tradycyjnej wspólnoty? Jest wiele czynników, które mogą ten upadek spowodować. Wymienia się między innymi tendencje indywidualistyczne, a co za tym idzie, rozluźnianie więzi rodzinnych i utratę zainteresowania społecznościami lokalnymi. Sytuację potęguje coraz większa konkurencja na rynku pracy oraz tendencje globalistyczne – świat się coraz bardziej kurczy, wszyscy stajemy się jednym wielkim zbiorowiskiem ludzkim pozbawionym zakorzenienia w miejscu, jesteśmy „my”, nie ma „obcych” [por. Radochoński, Przywara 2004, s. 111]. W efekcie człowiek nigdy i nigdzie nie jest „u siebie”. Wydawać by się mogło, że w takiej sytuacji szansą mogłyby się stać społeczności wirtualne. Jednak – jak wskazują badacze wspólnot w Internecie – nowa alternatywa wcale nie jest tak optymistyczna. Radochoński i Przywara [2004, s. 146], charakteryzując społeczności on-line, zwracają uwagę na następujące cechy:

4. Cechuje je mniejszy stopień spoistości niż w społecznościach realnych,
5. Więzy społeczne są słabsze i często krótkotrwałe,
6. Można do nich zarówno łatwo przystąpić, jak i wyjść,
7. Członkostwo ma charakter otwarty (każdy może tu przebywać),
8. Odrzucenie nie powoduje tak dużej traumy jak w świecie realnym,
9. Członków tych zbiorowości nie łączą żadne zobowiązania,
10. Uczestnictwo w nich jest anonimowe.

Nie jest celowe negowanie powyższych punktów, bowiem zapewne w tym wyszczególnieniu znajdziemy sporo racji. Każdy z nas jednak znajdzie również przykłady społeczności internetowych, w stosunku do których powyższa charakterystyka jest nieadekwatna. Internet bywa często krytykowany po prostu dlatego, że jest dla wielu ludzi w dalszym ciągu środowiskiem obcym, a każde niepoznane zjawisko budzi lęk – analogicznie sto lat temu obawiano się, iż biurokratyzacja, industrializacja i urbanizacja wpłyną negatywnie na kondycję wspólnot [Radochoński, Przywara 2004, s. 159]. Przede wszystkim zapominamy o tym, że Internet sam w sobie nie jest zły – bywa, że ludzie wykorzystują go do złych celów.

Lokalność – idiolokalność – neowspólnota

Według definicji, na lokalność składają się trzy elementy składowe – są to: czas, więź i miejsce [por. Kopczyk 2011, s. 44]. Wcześniejsze rozważania nad znaczeniem terminów takich jak „miejsce”, „przestrzeń”, „sąsiedztwo” i „lokalność”, wskazywałyby w tym punkcie na konieczność utożsamiania lokalności z sąsiedztwem. W kontekście wspólnot w Internecie dużo trafniejsze będzie pojęcie „przestrzeni”. Tak skonstruowaną lokalność nazywać możemy idiolokalnością, w której dochodzi do zerwania z tradycyjną podwaliną lokalności, tj. pokrewieństwem, sąsiedztwem, a chodzi o akceptację wspólnie negocjowanej ideologii. Wewnątrz tych społeczności ludzie podlegają takim samym regułom ładu lokalnego jak poza rzeczywistością cyberprzestrzeni [Kopczyk 2011, s. 25]. To właśnie wspólnie negocjowana ideologia jest tym, co najbardziej scala ludzi – przystępując do wspólnoty, skupionej wokół konkretnej tematyki, mamy szansę poznać ludzi, którzy podzielają nasze zainteresowania czy światopogląd. Na podwalinach pojęcia idiolokalności osadzają się wspólnoty wirtualne, które, ze względu na swoje nowe ukonstytuowanie, nazwać możemy neowspólnotami – ta alternatywna nazwa pozwala uniknąć sporów o pojęcie „wirtualności”, a dzięki temu może być mniej krzywdząca dla wspólnot on-line.

Jak możemy zdefiniować neowspólnotę? O wspólnotcie wirtualnej możemy mówić wówczas, gdy „wystarczająca liczba osób prowadzi wystarczająco długo publiczne dyskusje, którym towarzyszy ciągle przekonanie, że budują sieci personalnych relacji w cyberprzestrzeni” [Krzemińska, Nowak 2002, s. 12]. Jest tutaj więc oraz czas, definicja nie wskazuje natomiast na miejsce jako warunek konieczny. Co niezmiernie istotne, podkreślona jest tutaj rola relacji – co w przypadku tradycyjnej wspólnoty często ma miejsce tylko formalnie.

Kolejna cecha specyficzna dla neowspólnoty to sieciowy model relacji społecznych – co w społeczeństwie sieci jest naturalne. Generalnie mamy

do czynienia z trzema modelami relacji: hierarchicznym, rynkowym oraz sieciowym [Radochoński, Przywara 2004, ss. 114–115]. W społeczeństwach pierwotnych dominującym modelem relacji był model hierarchiczny, oparty na stosunkach władzy i przymusie. W modelu tym każdy członek społeczności ma wyznaczone miejsce w grupie, jasno określone cele i zadania, które ma wykonywać. Tego typu model nie sprzyja budowaniu więzi interpersonalnych, ponieważ narzuca członkom społeczności zasady, wedle których mają nawiązywać relacje z innymi. Drugi model relacji to model rynkowy – w kontekście relacji interpersonalnych model ten kojarzony jest przede wszystkim z życiem zawodowym – podstawową formą relacji staje się tutaj konkurencja, co wybitnie nie sprzyja budowaniu więzi oraz zaufania. Model sieciowy natomiast oparty jest na współpracy i relacjach partnerskich. Tutaj wartością autoteliczną są relacje międzyludzkie. Sieć ponadto umożliwia indywidualne wybory, nie ogranicza i nie narzuca nikomu ról społecznych, poza które nie można wyjść. Taki model pozwala budować członkom wspólnot wzajemne relacje oparte na zaufaniu.

Problematyka wspólnot wirtualnych jest obecnie często zgłębianą, ze względu na relatywną świeżość zjawiska. W literaturze roi się od badań motywacji internautów, przyczyn ich potrzeby uczestnictwa w forach, internetowych grupach wsparcia, czatach, blogach, portalach tematycznych czy społecznościowych. Internauci, pytani o przyczyny uczestnictwa w różnego typu wspólnotach on-line, udzielają bardzo różnych odpowiedzi, które generalnie można pogrupować w cztery najczęściej podkreślane potrzeby, takie jak: potrzeba odnalezienia miłości, potrzeba przynależności do grupy, potrzeba znalezienia osób z podobnymi zainteresowaniami oraz po prostu potrzeba kontaktu z innymi ludźmi [badania własne – K.O.]. Wnioski nasuwają się same – Internet nie jest przestrzenią, w której ludzie przestają być ludźmi i odczuwać ludzkie potrzeby. Neowspólnoty powstają po to, aby ich członkowie mogli przeżywać emocje i realizować potrzebę kontaktu.

Anna Słysz i Beata Arcimowicz [2009, ss. 59–66] w książce „Przyjaciele w Internecie” przedstawiają czynniki zmiany, czyli sprzyjające rozwojowi aspekty występujące w sieci, uruchamiające proces pozytywnych zmian w naszej osobowości. Pierwszym z czynników jest uczenie się umiejętności społecznych, takich jak empatia, podejmowanie decyzji, asertywność czy umiejętność poszukiwania wsparcia. Czynnikiem ten jest niezwykle ważny w przypadku uczestnictwa w internetowych grupach wsparcia. Drugi z czynników dotyczy interpersonalnego uczenia się i opiera się na możliwości rozwoju interakcji z drugim człowiekiem. W ten sposób możemy nauczyć się zasad funkcjonowania w grupie, wyrażania swoich opinii albo po prostu poznać lepiej drugą osobę. Kolejny z czynników wiąże się z dostarczaniem doświad-

czeń korektywnych – możliwością odreagowania złości, lęku, ale także doznawaniem pozytywnych emocji, jak poczucie wsparcia czy bycia zrozumianym. Trzy kolejne czynniki opierają się na tym, że neowspólnoty zwykle są jednolite – skupiają ludzi o podobnych poglądach czy zainteresowaniach. Stąd rodzi się w ich członkach poczucie podobieństwa, naśladowania oraz spójności grupy. Następnym czynnikiem jest poszerzanie świadomości – zdobywanie nowej wiedzy o sobie i innych. Czynnikiem ten wzbogaca nas o wiedzę dotyczącą własnych schematów zachowań, a także uczy nowych schematów, prezentowanych przez innych członków społeczności. Przedostatnim czynnikiem jest odreagowanie emocjonalne – ujawnienie blokowanych dotychczas emocji, często zwerbalizowanie własnych problemów, które samo w sobie ma wymiar terapeutyczny. Ostatni z czynników dotyczy wzbudzania nadziei i wiąże się z postrzeganiem innych jako rozwiązujących własne problemy, podejmujących się wyzwań, walczących ze swoimi słabościami, a zatem stanowiących dla nas wzór do naśladowania i nadzieję, że i nam uda się czegoś ważnego dokonać. W zależności od rodzaju wspólnoty może być to na przykład uczestnictwo w forach dotyczących rzucania palenia czy przezwyciężania choroby.

Jak widać, uczestnictwo we wspólnocie on-line może być doskonałym wzbogaceniem codziennego życia każdego człowieka. Celowo nie mówimy tutaj o alternatywie, ponieważ codzienny, „namacalny” kontakt z drugą osobą jest nam potrzebny do prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie. Jasne jest, że zachowania niewerbalne odgrywają niebagatelną rolę w procesie komunikacji, a gdybyśmy przenieśli całość interakcji z innymi ludźmi na grunt cyberprzestrzeni, nauki takie jak proksemika nie miałyby racji bytu. Cyberprzestrzeń rzuca zupełnie nowe światło na społeczność, stwarza nowe szanse jej rozwoju i może być obszarem, na którym skutecznie realizuje się wzbogacanie osobowości człowieka. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że jak każda przestrzeń, oprócz zalet ma również wady. Wcześniej przytoczona została dosyć kontrowersyjna charakterystyka społeczności on-line. Był to zabieg celowy, który miał pokazać, że Internet jest ciągle traktowany przez wielu badaczy jako zagrożenie. Poniższa charakterystyka jest natomiast dużo bardziej obiektywną próbą spojrzenia na środowisko internetowe, a dotyczy pozytywnych i negatywnych aspektów uczestnictwa w grupach on-line.

Do pozytywnych aspektów przynależności do grup internetowych zaliczyć można:

1. Pozytywny efekt anonimowości – większa łatwość mówienia o intymnych sprawach, odsłaniania siebie,
2. Brak cielesności drugiej osoby – możliwe jest dzięki temu zrównanie statusów społecznych członków społeczności, pozbywamy się uprzedzeń (rasa, płeć, wyznanie itp.),

3. Łatwość doboru grupy wedle ustalonych przez siebie kryteriów (np. grupa miłośników motocykli, grupa wsparcia dla anorektyczek itd.),
4. Niezależność od lokalizacji przestrzennej członków społeczności,
5. Możliwość kontaktowania się z innymi użytkownikami 24 godziny na dobę.

Do negatywnych aspektów przynależności do grup internetowych zaliczyć można:

1. Negatywny efekt anonimowości – spadek poczucia odpowiedzialności za swoje czyny, zachowania agresywne, łamanie norm społecznych,
2. Pośredniość komunikacji – komunikacja za pośrednictwem komputera, a nie twarzą w twarz,
3. Możliwość dezinformacji – spowodowana brakiem nadzoru nad jakością informacji przekazywanych przez członków grupy [Słysz, Arcimowicz 2009, s. 122].

Zamiast zakończenia

Wśród graczy w gry typu multiplayer ostatnimi czasy rekordy popularności bije gra Hero Zero [www.herozerogame.com], która w niezwykle zabawny i pełen dystansu sposób nawiązuje do setek gier, w których internauci rozwijają swoje postaci, realizując zadania, misje, walcząc wspólnie z potworami i podnosząc swoje kwalifikacje.

Przyglądając się z zaciekawieniem tej zabawnej i pomysłowej grze, trafiłam na drużynę, która opisuje zasady, na jakich nowe osoby będą przyjmowane do grupy. Poza kilkoma zabawnymi kryteriami, które muszą spełnić kandydaci, każdy z nich musi osobiście zintegrować się z resztą grupy w tzw. „realu”. Zaintrygowana tym faktem, postanowiłam zapytać członków drużyny, dlaczego – odwrotnie, niż wskazują na to opisywane w tekście tendencje – tak dużą wagę przywiązują do utrzymywania kontaktów poza ekranem komputera. Niech ich odpowiedzi będą podsumowaniem rozważań nad wspólnotami wirtualnymi [badania własne – K.O.].

Gry tego typu są stworzone według zasady: płąć lub ślęczyć godzinami nad żmudnymi zajęciami żeby osiągnąć jakiś „efekt”. Czas „oczekiwania” można umilić sobie rozmową z żywymi ludźmi. Granie z osobami, których się nie zna, to cały czas ten sam schemat: (...) przedstawmy się, skąd kto jest i takie głupotki. Ludzie piszą ze sobą i odczuwają coraz większy pęd, żeby te więzy zacieśniać, poznać się bliżej i koniecznie na innej płaszczyźnie. Koniec końców pada hasło: a może byśmy się spotkali, a może wspólna impreza? (...) Idea stworzenia gildii, gdzie wszyscy członkowie znają się osobiście z życia

„realnego”, wydała mi się fajna i bardziej orzeźwiająca niż dołączanie do już istniejących drużyn. Jak się gra z przyjaciółmi to jest to po prostu kolejne wspólne zainteresowanie, czyli to, czego przyjaźnie potrzebują najbardziej. Wtedy też gra „przechodzi” do realnego życia i do kontaktów między nami jako dodatkowy temat do rozmów.

DoktorŚwir

Dolączyłem do gildii, bo zaprosili mnie znajomi – to był jedyny powód. Nie założylbym konta, gdyby nie fakt, że gra ktoś, kogo znam. Wkurzałbym się, gdyby gildią rządził ktoś obcy. (...) Cała frajda jest w tym, że widzisz swoich znajomych, jak awansują, dostają zabawne stroje, atrybuty. To jest taka inna forma spędzania czasu razem, tylko w grze – zdarza się, że piszemy do siebie, żeby ktoś wszedł do gry, bo jakaś grupa nas atakuje i trzeba się zgłosić do ataku. Dzięki temu ja na przykład czuję się dużo bardziej zaangażowany.

Krizzas

Jako pierwszy założyłem konto – z nudów. Wcześniej byłem w innej drużynie, ale było jakoś tak nijako. Chyba każdy, kto zakłada konto w takiej grze, ma chęć zabawy z prawdziwym przeciwnikiem, a nie komputerem. Ta drużyna została stworzona przez moich realnych znajomych, dzięki temu gra stała się zdecydowanie zabawniejsza. Wśród ludzi, których się zna, łatwiej podjąć jakąkolwiek decyzję, co wpływa na polepszenie współpracy, a co za tym idzie, osiąganie lepszych wyników. Takie było założenie grupy i tego się trzymamy.

kemotko

Cała zabawa w takie gry polega na tym, że wchodzisz sobie na przykład na stronę o 12 w południe, a twoi koledzy, siedzący w pracy, w biurach, są też dostępni – czyli grają. I kolejny temat do żartów na wspólne spotkanie. Z jednej strony posiadanie w drużynie samych znajomych pozwala na utrzymywanie z nimi kontaktu, bo ciężko się spotkać w kilka osób, gdzie każdy pracuje w innym trybie, studiuje, na weekendy wyjeżdża do rodziny itd., a z drugiej strony można poznać fajnych ludzi, spotkać się z nimi i potem przyjąć do drużyny. I to już nie jest jakiś tam zlepek pikseli, tylko żywy człowiek. Z komputerem można sobie pograć w warcaby – on ma swoje algorytmy i wygra lub przegra. A znajomy z drugiej strony komputera to tak, jakbyśmy siedzieli sobie razem i rozmawiali. Poza tym na czacie w grze podejmujemy nasze tematy prywatne, nie tylko związane z grą.

ConsuelaBananowyHamak

Bibliografia

- Andrzejewski M. Bp (red.) (2006), *Wspólnota*, wyd. KŚW, Poznań.
- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic*, wyd. Universitas, Kraków.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja*, PIW, Warszawa.
- Dutkowski M. (2003), *Wpływ globalizacji na zagrożenia wspólnot lokalnych* [w:] R. Piekarski, M. Graban (red.), *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Wyd. Universitas, Kraków.
- Giddens A. (2005), *Socjologia*, PWN, Warszawa.
- Giddens A. (2008), *Konsekwencje nowoczesności*, Wyd. UJ, Kraków.
- Golinowski J. (2010), *Nowe media jako narzędzia konstruowania tożsamości społeczności sieciowej* [w:] M. Jeziński, B. Brodzińska, Ł. Wojtkowski (red.), *Nowe media. Między tradycjonalizmem a kulturą popularną*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń.
- Internet-related prefixes: http://en.wikipedia.org/wiki/Internet-related_prefixes, [28.10.2013].
- Jenkins H. (2007), *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, WAiP, Warszawa.
- Jeziński M., Brodzińska B., Wojtkowski Ł. (red.) (2010), *Nowe media. Między tradycjonalizmem a kulturą popularną*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń.
- Kopczyk M. (red.) (2011), *Wspólnoty opisane. Zjawisko wspólnotowości w perspektywie interdyscyplinarnej*, wyd. ATH, Bielsko-Biała.
- Krzemińska W., Nowak P. (2002), *Przestrzenie informacji*, Sorus, Poznań.
- MacDonald D. (2001), *Teoria kultury masowej* [w:] A. Mencwel (red.), *Wiedza o kulturze. Część 1. Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Makarczyk W. (1993), *Wspólnota uczuć i działań*, wyd. PAN, Warszawa.
- Mencwel A. (red.) (2001), *Wiedza o kulturze. Część 1. Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Ostrowski M. (red.) (2005), *Estetyka wirtualności*, Universitas, Kraków.
- Piekarski R., Graban M. (red.) (2003), *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Wyd. Universitas, Kraków.
- Pucek Z. (2005), *Arjun Appadurai i antropologia bez granic* [w:] A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic*, Wyd. Universitas, Kraków.
- Radochoński M., Przywara B. (red.) (2004), *Jednostka – grupa – cybersieć*, WSiIZ, Rzeszów.
- Różański K. Ks. (2006), *Społeczne więzy osoby ludzkiej* [w:] Bp M. Andrzejewski (red.), *Wspólnota*, wyd. KŚW, Poznań.
- Słysz A., Arcimowicz B. (2009), *Przyjaciele w Internecie*, GWP, Gdańsk.
- Sułkowska M. (2005), *Fenomenologia światów wirtualnych* [w:] M. Ostrowski (red.), *Estetyka wirtualności*, Universitas, Kraków.

Toffler A. (1997), *Trzecia fala*, PIW, Warszawa.

Van Dijk J. (2010), *Spoleczne aspekty nowych mediów. Analiza społeczeństwa sieci*, PWN, Warszawa.

Wilkoszewska K. (2005), *Wprowadzenie* [w:] M. Ostrowski (red.), *Estetyka wirtualności*, Universitas, Kraków.

Wirtualny: <http://sjp.pwn.pl/slownik/2536590/wirtualny>, [28.10.2013].

Wolność przez WWW

Freedom through WWW

Abstract:

During the course of events provoked by the case of ACTA there was much talk of cultural changes brought about by the development of the Internet, including changes of ethical attitudes and interpretation of the term "freedom". In this essay I argue with such a conclusion, pointing out that widespread contravention of ethical norms in WWW (including, but not limited to infringements of intellectual property) is a consequence of misinterpretation of the term "freedom", along with the specific traits of the Internet in the age of Web 2.0.

Key words:

freedom, Internet, ACTA.

Przy okazji wydarzeń związanych z ratyfikacją ACTA w naszym kraju wiele mówiło się o zmianach kulturowych wywołanych rozwojem nowego medium, jakim jest Internet, w tym także o zmianach w zakresie postaw etycznych i rozumieniu pojęcia wolności. Wydaje się jednak, że wprowadzie zyskaliśmy nową przestrzeń, w obrębie której możemy wolność realizować, oraz narzędzia, które nam to ułatwiają w stopniu dotąd w naszej historii niespotykanym, niemniej brakuje podstaw do przyjęcia tezy, iż mamy do czynienia z zupełnie nowym sposobem rozumienia tego pojęcia.

Co z tą wolnością?

Pojęcie wolności można rozważać z rozmaitych perspektyw. Wśród tych, którymi filozofowie interesują się najbardziej, są aspekty: ontologiczny, etyczny oraz ten, który wiąże się z możliwością realizacji wolności na płaszczyźnie społeczno-politycznej. Pierwszy z wymienionych jest skorelowany z przyjęciem określonego wyobrażenia na temat sposobu, w jaki urządzony jest świat i z odpowiedzią na pytanie, czy jest w nim miejsce na wolność, a jeśli tak, to na

czym miałyby ona polegać [zob. w tej sprawie m.in. Woleński 1996, ss. 176–179]. Szczególnych trudności w tym względzie zdają się przysparzać teorie deterministyczne (choć, na co zwraca uwagę Woleński, stanowiska indeterministyczne wcale w lepszej sytuacji nie są) [1996, s. 177]. Załóżmy roboczo, że wolność jest stanem, w którym człowiek może podejmować działania w sposób swobodny, kierując się wyłącznie własną nieprzymuszoną wolą. Jeśli przyjąć przy tym np. tezę, iż wszystko, co zachodzi na świecie, jest konsekwencją zdarzeń wcześniejszych i ma charakter konieczny, to powyższą roboczą definicję wolności trudno będzie utrzymać. Wypadałoby bowiem zgodzić się, iż również wola i działania człowieka rządzą się tymi samymi prawami. Istotnie, w historii filozofii pojawiały się koncepcje, w których pojęcie wolności było nieodłączne od pojęcia konieczności. Przykładem w tym względzie może być m.in. stanowisko stoików, którzy wolność utożsamiali ze „zrozumianą koniecznością” [zob. np. Kasia 1966a, s. 51] czy też zmagania myślicieli chrześcijańskich z ideą wolnej woli w świecie rządzonym przez Boską Opatrzność [zob. np. Kasia 1966b, ss. 125–132]. *Notabene*, taki sposób rozumienia wolności sprawia, że kłopotliwa staje się poniekąd kwestia moralnej odpowiedzialności człowieka za jego czyny [zob. Woleński 1996, ss. 176, 178–179]. Jeśli bowiem jego decyzje dyktowane są czymś, co jest poza jego kontrolą, to tezę o moralnej odpowiedzialności za czyny, których jest sprawcą, należałoby szczególnie starannie rozważyć. W ten sposób przechodzimy do etycznych aspektów wolności. W literaturze zagadnienia te pojawiają się przede wszystkim w związku z kwestią możliwości wyboru między dobrem a złem w akcie wolnej woli oraz właśnie odpowiedzialności za dokonane wybory i idące za nimi czyny. Pojęcie odpowiedzialności jest bowiem nieodłączne od pojęcia wolności [zob. m.in. Woleński 1996, s. 176]. Jeżeli przyjmujemy, że człowiek, przynajmniej w pewnym zakresie, może działać w sposób wolny, w oparciu o własne decyzje, to może też ponosić ich konsekwencje. Na płaszczyźnie teologicznej te ostatnie wiążą się z zagadnieniami eschatologicznymi, społecznej zaś z sankcjami ze strony wspólnoty, której członkiem jest sprawca czynu.

Szczegółowa analiza wątków ontologicznych i moralnych w sposobie rozumienia pojęcia wolności nie mieści się w formule tego artykułu. Ze względu na jego temat interesować nas będzie przede wszystkim wolność w aspekcie społeczno-politycznym. Przy czym zamiast ujęcia historycznego spróbujemy dokonać analizy sposobu, w jaki pojęcie to jest rozumiane w obrębie tej perspektywy. Predykat „wolny” może orzekać o ludzkich jednostkach („wolny człowiek” w odróżnieniu od np. niewolnika, więźnia etc.), jak i o państwach („wolny kraj” w odróżnieniu od np. kraju, który utracił niepodległość). W języku potocznym funkcjonują także wyrażenia złożone, zawierające rzeczownik „wolność” w liczbie pojedynczej w połączeniu z pewnym dopełnieniem

(„wolność słowa”, „wolność sumienia”, „wolność prowadzenia działalności gospodarczej” etc.), lub wraz z przymiotnikami, takimi jak „polityczna” czy „gospodarcza”. W użyciu są nadto również terminy takie, jak np. „wolności szlacheckie”. Powyższa lista, rzecz jasna, nie jest pełna. Nie wszystkie wymienione jej pozycje są też interesujące dla kwestii zagadnienia wolności w sieci. Ostatni z przykładów współcześnie zastępuje się terminem „przywileje” i wiąże się z prawem do otrzymywania pewnego rodzaju dóbr bądź też unikaniania niektórych nakładanych przez państwo obciążeń¹. Wprawdzie taka interpretacja interesującego nas pojęcia pojawia się niekiedy w literaturze [zob. np. Bauman 1995, ss. 14–15; czy Dzielski 2001, s. 88²], niemniej dla zagadnienia podejmowanego w niniejszym esejcie nie ma ona większego zastosowania. Nie będziemy się więc tą kwestią dalej zajmować. Interesujące nas przypadki użycia tego terminu omówimy zaś na następujących przykładach:

f) „utrata wolności” / „odzyskanie wolności” / „walka o wolność”

g) „wolność słowa” / „wolność sumienia” / „wolność gospodarcza”

Przykłady z (a) odwołują się do wolności pojmowanej w kategoriach prawa do samostanowienia o sobie i własnym losie. Zagrożenia dla tegoż prawa mają na ogół charakter obiektywny – narody tracą je wraz z niepodległością, niekiedy także w wyniku przyjęcia określonego ustroju politycznego (państwa totalitarne czy też np. niektóre dyktatury), jednostki ludzkie – w wyniku uwięzienia, porwania itp. Najogólniej rzecz biorąc, można by powiedzieć, że cechą charakterystyczną wszystkich tych przypadków jest pojawienie się kategorii przymusu, przeszkód, czy też innego rodzaju ograniczeń, nad którymi nie mamy kontroli, w miejsce pewnej swobody działania. Powyższa charakterystyka wymaga jednak pewnych uściśleń. Wolności nie należy bowiem utożsamiać z możliwością realizacji dowolnych celów, które jednostka sobie wyznacza. Dla przykładu: mało kto brak możliwości podróży w czasie interpretuje w kategoriach ograniczenia jego osobistej wolności – przynajmniej na obecnym etapie rozwoju nauki. Zatem chodzi o cele, których realizacja leży w zasięgu aktualnych możliwości człowieka [por. Kwaśnicki 2000, ss. 221, 228].

Kwestią równie ważną jest zagadnienie braku przymusu czy też ograniczeń w działaniu. Pytanie, które się nasuwa, dotyczy tego, jak mielibyśmy ów przymus interpretować. Czy w wolności chodzić może o brak jakiegokolwiek przymusu, konieczności bądź ograniczeń? Czy też może chodzi o brak przy-

1. Na mieszanie ze sobą pojęcia wolności z „wolnościami” zwraca uwagę m.in. Hayek, który w „Konstytucji wolności” pisze, iż „wolność jest jedna. Swobody (*liberties*) pojawiają się tylko wtedy, gdy brakuje wolności i są one specjalnymi przywilejami lub ulgami” [2007, s. 32; zob. również Marczeńska-Rytko 2004, s. 20].

2. Dzielski rozważa ten sposób rozumienia pojęcia wolności w kontekście totalitarnego modelu społeczeństwa. Nie zajmuje się zaś zagadnieniem tzw. „wolności szlacheckich” jako takich. Zagadnienie to z kolei podejmuje właśnie Bauman, ale w kontekście rozważań nad wolnością pojmowaną jako relacja społeczna.

musu jakiegoś określonego rodzaju? Pomysł, iżby wolność należało pojmować jako stan, w którym człowiek może działać w sposób całkowicie niezależny od wszelkich okoliczności, możemy z miejsca odrzucić jako absurdalny. Wypada zatem przyjąć, że wolność należy interpretować raczej w kategoriach braku przymusu, konieczności czy ograniczeń jakiegoś określonego rodzaju. Zastanówmy się zatem, o jaki rodzaj lub rodzaje może chodzić. O ile cele, które sobie stawiamy, należą do możliwych do zrealizowania w danym momencie i przy użyciu dostępnych nam środków, bariery ograniczające swobodę naszego działania, które mają zastosowanie w przypadku (a), zwykle są dziełem innych ludzi, pojmowanych czy to jako jednostki, czy też jako zbiorowości zorganizowane, np. państwa. Zauważmy, że brak możliwości uczestnictwa w publicznej demonstracji inaczej będzie oceniał ktoś, kto w wyniku problemów zdrowotnych nie może wstać z łóżka, inaczej zaś obywatel żyjący w ustroju totalitarnym, w którym za udział w spontanicznych demonstracjach grożą dotkliwe sankcje. W obu tych przypadkach mamy do czynienia z przeszkodami, nad którymi nie mamy kontroli, a jednak ich ostateczna interpretacja zwykle jest odmienna. Wydaje się więc, że okoliczności obiektywne, które uniemożliwiają nam swobodne działanie, a spowodowane są celowym ludzkim działaniem, dla naszego osobistego poczucia wolności stanowią często zagrożenie większe niż te, które wprowadzie również pozostają poza naszą kontrolą, lecz wynikają z innych przyczyn.

Owe celowe ludzkie działania w rozmaitych koncepcjach mogą przybierać różne postacie: od działań poszczególnych jednostek, aż po szeroko pojmowane mechanizmy kontroli ze strony rozmaitych instytucji władzy (w postaci m.in. aparatu państwowego etc.) [zob. np. Bauman 1995, ss. 12–16], obejmujące także m.in. regulacje życia społecznego (system prawny, społeczne konwencje, normy obyczajowe etc.). Wolność w sensie (a) jest zatem uwarunkowana przez brak przymusu czy barier podpadających pod tego typu kategorie. Taką interpretację powyższego pojęcia w koncepcjach filozoficznych spotyka się nader często. Dla przykładu: w koncepcji Maxa Stirnera na plan pierwszy wysuwa się właśnie kwestia wolności jednostki od przemożnego wpływu instytucji władzy, takich jak aparat państwowy, układy społeczne (m.in. rodzina, naród etc.) czy nawet od władzy natury symbolicznej (kultura, religia, systemy moralne etc.) [por. Trębicki 1966, ss. 318–322; Gajlewicz 1995, ss. 1–2, 10, 40–41, 108–114]. Podobnie istotną rolę tak rozumiana wolność odgrywa w obrębie tradycji liberalnej. W dalszej części eseju skupimy się właśnie na niej. Po pierwsze: dlatego, że jej dorobek leży u fundamentów współczesnych ustrojów demokratycznych, zaś tego rodzaju wartości odegrały znaczącą rolę w procesie budowania Internetu. Po drugie zaś: dlatego, że obecnie bywa on postrzegany jako jedno z narzędzi demokracji [zob. Hofmohl 2009, ss. 8, 77–78].

Tytułem wstępu można powiedzieć, że w obrębie tradycji liberalnej wolność pojmowana jest przede wszystkim w kategoriach prawa do decydowania o sobie i własnym losie. Na ogół wiąże się ją z możliwością swobodnego wyboru celów oraz sposobu ich realizacji. Koncepcja powiązania pojęcia wolności z kategorią braku przymusu w myśli liberalnej pojawia się właściwie od jej powstania. Już John Locke podkreśla wagę niezależności w postępowaniu od „woli czy władzy ustawodawczej” innych ludzi (z wyjątkiem takiej „władzy nadrzędnej”, która została powołana na mocy zgody we wspólnocie, której jednostka jest członkiem) [1992, s. 178]³. Mill głosi potrzebę ograniczenia ingerencji państwa w stosunki międzyludzkie, a także pewnych mechanizmów społecznej kontroli (opinie, społeczne praktyki, obyczaje, konwencje etc.), w których widzi zagrożenie dla rozwoju indywidualności [za: Szacki 1966, s. 309]. Abstrahując od kwestii tego, na ile szeroko pojęcie przymusu należałoby interpretować, w obrębie myśli liberalnej przyjmuje się, że wolność jest możliwa tylko przy jego nieobecności. Współcześni przedstawiciele tego nurtu (m.in. Hayek) w taki właśnie sposób objaśniają pojęcie *wolności negatywnej* (*wolności „od”*) [zob. Kwaśnicki 2000, ss. 224–227; Marczevska-Rytko 2004, ss. 13, 19–20].

Trzeba jednak podkreślić, że w obrębie tradycji liberalnej na ogół nie kwestionuje się tego, iż dla sprawnego funkcjonowania ludzkich społeczności pewne ograniczenia ze strony instytucji władzy muszą być zachowane. Zatem postuluje się, by wolność członków społeczności była przez państwo respektowana, pod warunkiem, iż w swoich działaniach nie narażają one na szwank istniejącego porządku prawnego czy społecznego, a w szczególności – nie gwałcą praw i wolności innych ludzi [zob. np. Locke 1992, ss. 222–223; w tej sprawie zob. również Marczevska-Rytko 2004, ss. 16–20]. Możliwe bariery czy presja, jaką może władza wywierać na jednostkę nie zostaje więc całkowicie zniesiona, a jedynie ograniczona do niezbędnego minimum, które członkom danej społeczności może zagwarantować respektowanie praw i możliwość korzystania z wolności w równym stopniu⁴.

Brak barier w działaniu jednak nie gwarantuje tego, że jednostka będzie miała poczucie, że może z tej wolności w ramach życia społecznego w pełni korzystać, że może faktycznie wybrane cele realizować. Od pojęcia wolności negatywnej współcześni liberałowie odróżniają więc tzw. *wolność pozytywną* (*wolność „do”*)⁵, uwarunkowaną dostępem do środków, dzięki którym wy-

3. Locke wprowadza rozróżnienie między wolnością naturalną oraz wolnością człowieka w społeczeństwie. Zastrzeżenie umieszczone w nawiasie dotyczy właśnie tej ostatniej [1992, s. 178].

4. Mill np. w przypadku kwestii, dla których brak uregulowań prawnych, dopuszcza także opinie (które skądinąd zdaje się traktować jako jeden z przejawów społecznej kontroli) jako drogę do narzucania pewnych niezbędnych dla porządku społecznego reguł postępowania [por. Marczevska-Rytko 2004, s. 17].

5. Rozróżnienie to gruntownej analizie poddał Berlin, choć w nieco innym sformułowaniu niż to,

brane cele można realizować [por. Kwaśnicki 2000, ss. 223–225, 227; Marczewska-Rytko 2004, ss. 19–20]. Wydaje się, iż brak swobody w działaniu, spowodowany brakiem dostępu do takich środków, nader często w subiektywnym odczuciu człowieka tylko nieznacznie różni się od poczucia braku wolności. Do tych kwestii jeszcze wrócimy.

Pojęcie wolności w przykładach (a) interpretowane jest w sensie ogólnym. Przykłady te dotyczą warunków, które powinny być spełnione, by możliwa była jej realizacja przez jednostki oraz w życiu społecznym. W użyciu potocznym wymienia się wszakże także przykłady typu (b), w których chodzi o swobodę działania na pewnym określonym polu. Terminy takie, jak „wolność słowa” odnoszą się do wolności politycznych, a opierają się na konkretnych prawach człowieka oraz prawach obywatelskich (w państwach, w których cennione są wartości demokratyczne). Te ostatnie zaś są funkcją zakresu wolności, jaki dane państwo zapewnia swoim obywatelom.

WWWolność

Justyna Hofmokl w pracy pt. *Internet jako nowe dobro wspólne* wymienia trzy jego warstwy: 1) fizyczną, 2) logiczną, oraz 3) warstwę treści. W skład pierwszej z nich wchodzi urządzenie, dzięki którym komunikacja między użytkownikami jest możliwa (komputery, sieci kablowe i bezprzewodowe służące do transmisji danych). Drugą stanowią protokoły sieciowe (TCP/IP⁶), standardy techniczne i oprogramowanie. W skład trzeciej zaś wchodzi zasoby treściowe, z którymi ma do czynienia internauta [2009, ss. 119–123]. W niniejszym eseju interesować nas będzie warstwa 3). Stąd w jego tytule skrót WWW (ang. *World Wide Web* – „ogólnoświatowa pajęczyna”), czyli *system usług internetowych, pozwalający na korzystanie z multimedialnych zasobów sieci, oparty na rozbudowanym systemie hipertekstowych połączeń, tzw. hiperlinków, ułatwiających dostęp do wzajemnie powiązanych plików* [za: Hofmokl 2009, s. 64⁷]. Wspomniane zasoby treściowe gromadzone są bowiem za pomocą tej właśnie aplikacji sieciowej.

Internet, pomimo swojej stosunkowo krótkiej historii⁸, zdążył stać się nowym wymiarem społecznej przestrzeni, w obrębie której możliwa jest nie tylko wymiana informacji, ale także nawiązywanie relacji społecznych nie-

które obecnie przeważa w literaturze przedmiotowej.

6. Protokół transmisji danych, będący jądrem architektury Internetu, skrót pochodzi od ang. *Transmission Control Protocol/Internet Protocol*.

7. Definicja ta oparta jest na pracy Krzysztofa Olechnickiego, *Internet* [w:] K.W. Frieske, H. Ku-biak, G. Lissowski, J. Szacki i in. (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, ss. 92–95.

8. Pierwsza sieć, akademicka ARPANET, powstała w 1969 r. [zob. Hofmokl 2009, s. 66].

zależnie od tych, które zachodzą w świecie realnym [por. Szpunar 2008a ss. 225–233, Hofmokl 2009, s. 8]. Brak dostępu do Internetu obecnie traktowany jest nawet jako pewien rodzaj społecznego wykluczenia, który w dobie społeczeństwa informacyjnego stanowi zagrożenie dla wolności pozytywnej. Człowiek współczesny może więc realizować swoją wolność także w tej części rzeczywistości społecznej, która należy do tzw. świata wirtualnego. Co więcej, wielu spośród swoich użytkowników Internet wyposaża w środki, dzięki którym mogą oni korzystać ze swojej wolności w takim stopniu, o którym w innych okolicznościach mogliby tylko pomarzyć. Przyjrzyjmy się tym kwestiom bliżej.

Zacznijmy od prześledzenia dotychczas omawianych wątków refleksji nad wolnością w relacjach społeczno-politycznych:

1. Dostęp do sieci WWW jest przestrzenią otwartą dla każdego użytkownika, który chce i ma możliwość z jego zasobów korzystać.

Decyzja o skorzystaniu z tych zasobów (choć zależy także m.in. od dostępności niezbędnej infrastruktury, posiadania odpowiednich kompetencji etc.) leży wyłącznie w gestii użytkownika. Może więc, o ile chce i ma taką możliwość np. umieszczać w sieci treści własne bądź korzystać z cudzych, wymieniać się informacjami, wchodzić w interakcje z innymi użytkownikami etc. Pod warunkiem, rzecz jasna, że nie będzie łamał przy tym obowiązującego prawa. W przeciwnym wypadku powinien się liczyć z tym, że mogą go za to spotkać pewne sankcje. Jednak nie wszystkie tego rodzaju ograniczenia podpadają pod kategorię barier znoszących stan wolności w działaniu – przynajmniej w przypadku państw, w obrębie których faktycznie realizuje się wartości demokratyczne. Odrębną sprawą jest zaś kwestia państw nie-demokratycznych. Jeśli obowiązujące regulacje prawne naruszają np. prawa człowieka, Internet staje się realną przestrzenią, w obrębie której realizacja wolności typu b) jest obciążona mniejszym ryzykiem represji niż w świecie pozawirtualnym. Możliwość skutecznej kontroli państwa nad zachowaniem użytkowników w sieci zwykle jest bowiem mniejsza niż poza nią. W przypadkach opisanych wyżej ma to akurat swoje dobre strony, ale nie zawsze tak bywa. Do tych kwestii jeszcze wrócimy. Na razie zaś poprzestaniemy na konstatacji, że warunek wystarczający wolności negatywnej w świecie WWW można uznać za spełniony.

2. Internet dostarcza narzędzi, które w znacznym stopniu ułatwiają realizację wolności, zwłaszcza w sensie wolności pozytywnej

Pozwala on na pełniejszą realizację wolności słowa, gdyż każdy internauta, o ile chce, może się swobodnie (czasem aż nazbyt swobodnie) na każdy temat wypowiedzieć, do potencjalnie bardzo szerokiego grona odbiorców. Umożliwia też m.in. szerszy dostęp do edukacji (np. poprzez platformy *e-le-*

arningowe) czy nawiązywanie kontaktów z osobami, których poza WWW praktycznie trudno byłoby spotkać (grupy dyskusyjne, portale społecznościowe). Podczas gdy w świecie realnym nie każdy może np. wydać książkę, w sieci WWW w dobie Web 2.0⁹ praktycznie każdy, kto czuje taką potrzebę, może np. poświęcić się twórczości literackiej i udostępnić jej wyniki szerszemu gronu czytelników. Osoba, która w świecie realnym nie ma szans na pracę w charakterze dziennikarza, może zająć się tzw. dziennikarstwem obywatelskim i np. publikować na podobnym blogu własne komentarze do aktualnych wydarzeń bądź też redagować newsy do serwisów specjalnie do takich celów przeznaczonych (np. Wiadomosci24.pl) [zob. w tej sprawie Szpunar 2008b, ss. 141–143]. Można też mieć swój udział w tworzeniu zasobów wiedzy natury encyklopedycznych (np. Wikipedia). Niektóre rodzaje aktywności, do niedawna o charakterze elitarnym, nabierają charakteru wyraźnie egalitarnego, pozwalając szerokiej rzeszy jednostek ludzkich na realizację celów, których osiągnięcie w innych okolicznościach byłoby znacznie utrudnione, jeśli nie niemożliwe. Wydaje się, że Web 2.0 w zakresie wolności pozytywnej oferuje znacznie więcej możliwości niż realia życia społecznego poza siecią WWW.

Z powyższego wynika, że w obrębie Internetu spełnione są wszystkie warunki wolności definiowanej według tradycji liberalnych. Nadto, oferowana przez niego przestrzeń również w wyraźny sposób odwołuje się do wartości demokratycznych (w sensie demokracji bezpośredniej [zob. np. Szpunar 2007, ss. 102–103]). Internet jako taki ma charakter sieci zdecentralizowanej, niepodlegającej w całości żadnemu państwu, ani też żadnemu jednoznacznie określone mu ośrodkowi władzy, który zarządza nim niepodzielnie (mówi się nawet o jego anarchistycznej strukturze [zob. np. Romiszewska 2004, s. 129]). Znacznie większy udział w jego kształtowaniu mają oddolne inicjatywy ze strony członków społeczności, które się w jego obrębie tworzą [zob. np. Szpunar 2007, ss. 102–103; Hofmohl 2009, ss. 197–202]. Środowisko użytkowników Internetu ma charakter pluralistyczny. O kształcie jego zasobów informacyjnych zasadniczo mogą decydować wszyscy jego użytkownicy na prawach równości (choć odpowiednio do poziomu swoich kompetencji w zakresie udostępnianych treści, ale także tworzenia funkcjonujących w tym środowisku aplikacji, platform, tworzenia i udoskonalania specjalistycznego oprogramowania itp.). Zapewnia niezależny obieg informacji (abstrahując od jakości owych informacji), przez co może być traktowany jako nowe medium. Dla przykładu: rewolta przeciwko ACTA została wzniecona w wyniku informacji, które „wyciekły” do sieci. Przy czym medium to jest

9. Jest to potoczna nazwa dla serwisów, w obrębie których realizuje się nowy paradygmat, zakładający większy, niż w przypadku starszych rozwiązań, udział użytkowników Internetu w tworzeniu treści wchodzących w skład tych serwisów. Ilustracją dla Web 2.0 mogą być narzędzia takie, jak blogi, mechanizmy wiki, czy serwisy społecznościowe [zob. O'Reilly 2007, ss. 17–37].

w dodatku podatne na naciski polityczne w stopniu mniejszym¹⁰ niż media tradycyjne, funkcjonujące w świecie realnym¹⁰. Internet, jak dowodzi tego w swojej przytoczonej wyżej pracy Justyna Hofmokl, traktowany jest jako „nowe dobro wspólne” [2009, *passim*].

W historii ludzkich wynalazków wielokrotnie zdarzało się, że postęp technologiczny pociągał za sobą szersze zmiany o charakterze kulturowym. Internet nie jest w tym względzie wyjątkiem. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia wymaga jednak odrębnego opracowania. W tym eseju skupimy się jedynie na dwóch aspektach owych zmian – stopniowym zacieraniu granic pomiędzy twórcą i odbiorcą treści oraz procesem, który można nazwać „zmierzchem epoki ekspertów”. Oba wiążą się ze zasygnalizowanym wyżej procesem demokratyzacji w zakresie tworzenia zasobów treściowych Internetu. Poszerzenie zasobu dostępnych środków dla realizacji wolności pozytywnej skutkuje tym, iż tradycyjna relacja pomiędzy twórcą treści (pisarzem, dziennikarzem, reżyserem itp.) a jego odbiorcą ulega istotnemu przekształceniu. Jak ujmuje to Kazimierz Krzysztofek, *społeczeństwo przemysłowe powołało do życia masowego odbiorcę, społeczeństwo sieciowe powołuje do życia masowego odbiorcę i wytwórcę jednocześnie* [2007, s. 19; zob. również Szpunar 2008b, ss. 141–142, Hofmokl 2009, ss. 153–154]. W egalitarnym świecie WWW dotychczasowy odbiorca może w każdej chwili stać się twórcą. Jest to zresztą problem szerszy, który dotyczy relacji nie tylko pomiędzy twórcą i odbiorcą, ale także pomiędzy producentem i konsumentem¹¹. W podobny sposób zmienia się dotąd status ekspertów – w świecie realnym są oni uprzywilejowani w zakresie tworzenia ogólnodostępnych zasobów wiedzy, w demokratycznym świecie Internetu zaś traktowani są w tym względzie na równi ze wszystkimi pozostałymi jego użytkownikami (czego przykładem jest m.in. Wikipedia). Wolność wypowiedzi w sieci WWW zmienia się wolność do wywierania wpływu opiniotwórczego i – jak to ujmuje kęśliwie Andrew Keen – do „obalenia dyktatury kompetencji” [2007, ss. 35, 52–58]. Faktem jest więc, iż Internet przyniósł nam istotne zmiany o charakterze kulturowym. Faktem jest również i to, że owa wolność ma swoją cenę.

Ciemna strona WWWolności

Nie przesądzając o ogólnej ocenie zmian kulturowych naszkicowanych wyżej, trzeba podkreślić, iż Internet – przez fakt, iż traktowany jest jako „enklawa

10. Choć, jak przekonuje o tym *casus* współpracy Google z rządem Chin w zakresie cenzury treści wyszukiwanych w Internecie przez chińskich internautów, takie próby są podejmowane.

11. Ukuto zresztą nowy termin na określenie konsumenta, który jednocześnie ma wpływ na ostateczny charakter produktów, czy sposób jego reklamy – mianowicie: prosument [zob. Szpunar 2009, ss. 67–74].

wolności” w pełnej ograniczeń rzeczywistości społecznej, ma też swoje ciemne strony. Konsekwencją wolności słowa realizowanej w sieci jest zauważalny – i niekiedy uciążliwy – chaos informacyjny oraz na pewno uciążliwy zalew pomówień i obelg, którymi przy rozmaitych okazjach użytkownicy Internetu się obrzucają. Dobrym przykładem w tym względzie jest historia opisana w artykule Teresy Boguckiej pt. *Kalachem w ryja. Życie pewnego newsa w necie*, w którym opisuje ona przypadek niezamierzonego eksperymentu, jaki powstał przy okazji omyłkowego pojawienia się dwóch różnych relacji dziennikarskich dotyczących tego samego zdarzenia. W zależności od szczegółów, którymi różniły się owe relacje, komentarze użytkowników, dodajmy, jednakowo napastliwe, a nawet obelżywe, były adresowane do odmiennych bohaterów historii [2010]. Poziom agresji wśród użytkowników Internetu bywa zaskakująco wysoki. Wydaje się, że ma to bezpośredni związek z szerokim zakresem wolności, jaki sieć im oferuje, poczuciem anonimowości (często pozornej), a także z przekonaniem (wysoco prawdopodobnym, niestety), iż za naruszenie granic prawa w Internecie nie spotkają ich żadne poważniejsze sankcje. Istotnie, swoboda działania w Internecie z pewnej perspektywy wydaje się nawet większa niż w świecie pozawirtualnym. Ze względu na specyfikę sieci, bowiem, identyfikacja i ściganie tych, którzy w jej obrębie prawo łamią, bywa trudniejsze niż poza nią. Powyższa sytuacja sprzyja zaś poczuciu pewnej bezkarności przy łamaniu prawa. Anonimowość i poczucie bezkarności zaś, jak przekonują nas o tym psychologowie, sprzyjają eskalacji zachowań antyspołecznych [zob. np. Suler 1997].

Innym istotnym skutkiem nadużywania wolności w Internecie jest publikowanie treści niezgodnych z prawem (m.in. rasistowskich, nawiązujących do ideologii nazistowskiej, pornografii dziecięcej etc.). Egzekwowanie prawa w podobnych przypadkach bywa niestety równie trudne, jak ściganie internetowych oszczerców.

Równie nagminne, jak naruszanie dóbr osobistych, jest w obrębie sieci naruszanie praw własności intelektualnej. Jako oręż do walki z tego rodzaju naruszeniami powstała właśnie międzynarodowa umowa ACTA (*Anti-Counterfeiting Trade Agreement*)¹². Protesty, jakie wywołała w gronie polskich (i nie tylko) internautów, stały się przyczynkiem do stawiania hipotezy, iżby wraz z rozwojem Internetu pojawiła się jakaś nowa koncepcja wolności oraz radykalna zmiana dotychczasowych postaw etycznych. Teza ta wielokrotnie przewijała się w debatach dotyczących osławionej umowy, niemniej wydaje się, że jest ona z różnych względów pochopna.

12. ACTA nie jest pierwszą tego typu umową [zob. Barczewski 2012]. Wydaje się, że kontrowersje wzbudziła przede wszystkim ze względu na zakres proponowanych środków do walki z naruszeniami własności intelektualnej oraz sposób jej wprowadzania w życie.

Nic nowego

Sprawa ACTA na pierwszy rzut oka wygląda na kolizję wartości, które jednocześnie wymagają ochrony, a kością niezgody jest to, które spośród nich należałoby traktować jako nadrzędne. Jedną z tych wartości jest własność intelektualna, po drugiej stronie barykady ustawiono zaś wolność pozytywną pojmowaną jako wolność do ekspresji, wolność słowa oraz prawo do prywatności. Zwolennicy wprowadzenia regulacji chroniących prawa własności (w szczególności twórcy, organizacje, które ich zrzeszają, oraz przedstawiciele przemysłu filmowego i muzycznego) zarzucali przeciwnikom zamiłowanie do kradzieży. Przeciwnicy zaś odpowiadali wskazując na istotne zagrożenia, jakie ACTA ze sobą niesie, jako, że w swoim ostatecznym sformułowaniu otwiera ona szerokie pole do potencjalnych nadużyć (m.in. w zakresie wolności słowa, możliwego monitorowania aktywności użytkowników także podczas legalnych czynności w sieci etc.)¹³. Wskazywano również na dość szczególny, a nawet pod pewnymi względami arogancki względem obywateli proces jej wprowadzania (m.in. ograniczone konsultacje społeczne, tajny charakter negocjacji czy choćby na to, że informacja o umowie została podana w komunikacie dotyczącym rolnictwa i rybołówstwa etc.). Lista zarzutów jest dość długa, nie wszystkim też należałoby przypisywać jednakową wagę¹⁴. Bezspornie jednak środki, które w myśl tej umowy miałyby służyć ochronie własności intelektualnej, byłyby rażąco nieproporcjonalne względem celu, zaś proces wprowadzania ACTA pozostawiał wiele do życzenia w świetle standardów współczesnych ustrojów demokratycznych.

Wśród jej przeciwników znaleźli się jednak i tacy, którzy podnosili kwestię utraty dostępu do nielegalnych kopii dzieł, na korzystanie z których w innych warunkach nie mogliby sobie finansowo pozwolić. Argument ten należy do kategorii zarzutów kompletnie niepoważnych, jednak wydaje się, że w dyskusji publicznej dla zwolenników ACTA urósł do rangi symbolu strony prze-

13. Negatywną opinię w sprawie ACTA wydał m.in. GIODO [zob. Siedlecka 2012a]. Warto dodać, że kontrowersje wokół ACTA pojawiały się nie tylko w odniesieniu do Internetu, bowiem pojęcie własności intelektualnej jest w niej interpretowane dość szeroko (zarzuty dotyczyły też m.in. możliwych kłopotów z dostępem obywateli biedniejszych krajów do tzw. leków generycznych) [zob. Barczewski 2012].

14. Dla przykładu: sam fakt prowadzenia tajnych negocjacji w pewnych kluczowych kwestiach (np. polityki bezpieczeństwa) nie jest niczym nowym. Pojawia się natomiast pytanie, czy cel, jakim jest ochrona własności intelektualnej stanowi w tym względzie wystarczające uzasadnienie [interesujących analiz w tym względzie dostarcza np. Floridi 2012, ss. 1–8; zob. również Barczewski 2012]. W debacie pojawiły się też argumenty (głównie ze strony przedstawicieli rządu RP), iż ratyfikacja ACTA nie wymaga żadnych zmian w polskim prawie. Pewna część ekspertów (m.in. prof. Ewa Łętowska) jednakże wskazywała na to, że umowa ta może się stać przyczynkiem do nacisków na wprowadzenie pewnych istotnych zmian [zob. Siedlecka 2012b; w sprawie analizy porównawczej między ACTA i polskimi regulacjami prawnymi zob. Jaroński, Rogowski, Wiśła, Zackiewicz 2012, ss. 1–45].

ciwnej. Zapewne do takich przykładów odnosili się też ci, którzy formułowali wnioski, iż Internet jest sferą anarchii, w obrębie której traci na znaczeniu poszanowanie dla własności prywatnej, w tym – własności intelektualnej. Pojawiały się nawet głosy, które protesty przeciwko ACTA interpretowały w duchu poglądów Proudhona, który, jak wiadomo, głosi potrzebę zniesienia własności prywatnej [zob. np. Piętak 2012]. Wprawdzie wśród członków pluralistycznej społeczności WWW zapewne można też znaleźć anarchistów (podobnie jak ufologów, i tych, którzy wierzą w to, że nasza planeta jest potajemnie okupowana przez pozaziemskie jaszczury), jednak zaliczanie do nich wszystkich użytkowników sieci wydaje się generalizacją nieuprawnioną. W odniesieniu do tych, którzy za tezami Proudhona czy Bakunina się nie opowiadają, bezpieczniej jest chyba przyjąć inną hipotezę. Mianowicie: że nie chodzi im o zniesienie własności intelektualnej, ale raczej o to, że za sprawą ACTA ucierpi ich wolność w sensie pozytywnym. Wszelako na polskim „wycinku” Internetu obowiązuje polskie prawo, a ono nie przewiduje takiego sposobu realizacji wolności pozytywnej (poprzez kradzież dóbr, na które nie możemy sobie finansowo pozwolić). Problem jednak w tym, że ci, którzy podobne argumenty podnosili, do takiego łatwego i bezpłatnego dostępu do zasobów po prostu zdążyli się przyzwyczaić, i to na tyle, że stało się to częścią ich stałej praktyki w korzystaniu z Internetu. Praktyki, dodajmy, która wiąże się z mniejszym ryzykiem poniesienia odpowiedzialności niż poza światem WWW. W jego obrębie bowiem, jak już sygnalizowaliśmy, z pewnych względów prawo egzekwować jest trudniej niż poza nim. W efekcie zaś człowiek zyskuje swobodę działania znacznie szerszą niż ta, której może doświadczać w świecie realnym. Wydaje się, że tak scharakteryzowaną swobodę działania część spośród protestujących, w oparciu o długotrwałą praktykę korzystania z Internetu, błędnie zinterpretowała jako wolność pozytywną. O ile to przypuszczenie jest słuszne, trzeba podkreślić, że mamy tutaj do czynienia raczej z nazbyt szeroko zakrojoną swobodą działania, wynikającą z nieskutecznej egzekucji prawa niż z nową koncepcją wolności¹⁵. Taka koncepcja zresztą nie została nawet sformułowana, a gdyby została, nie byłaby nowa (*vide* Proudhon). Póki faktycznie w tej debacie nie pojawi się jakaś nowa propozycja rozumienia terminu „wolność”, rozsądniej będzie przyjąć, że niektóre z haseł głoszonych podczas protestów przeciwko ACTA są raczej wynikiem błędnej interpretacji koncepcji już istniejącej i realizowanej w społecznej praktyce.

Nawet sam fakt naruszania własności intelektualnej nie jest dla ludzkości niczym nowym – nielegalne kopie dzieł oryginalnych czy plagiaty pojawiały się jeszcze przed powstaniem Internetu (kserowanie książek, pirackie wer-

15. Wydaje się, że na transparentach pojawiały się raczej odniesienia do „wolnego Internetu” i praw obywatelskich, nie zaś „prawa do kradzieży”.

sje filmów czy muzyki etc.), a nadto wraz z jego pojawieniem się ze świata realnego wcale nie zniknęły. Nowość w tym względzie stanowi sposób dokonywania takich przestępstw (dzięki narzędziom dostępnym w sieci), możliwa większa skala naruszeń i minimalny wysiłek, jaki trzeba w te czynności włożyć. Problemem więc jest łatwość i skala, nie zaś przeobrażenia postaw etycznych czy też koncepcji wolności. Być może z czasem do takich zmian dojdzie, na razie jednak za wcześnie, by w sposób odpowiedzialny się na ten temat wypowiadać. Teza, iż do zmian kulturowych związanych z rozwojem Internetu należałoby zaliczyć także jakąś nową koncepcję wolności, wydaje się więc cokolwiek przedwczesna.

Bibliografia

- Barczewski M. (2012), *ACTA to nie tylko Internet*, <http://prawo.rp.pl/artukul757714,-798313-Prawo-autorskie--ACTA-to-nie-tylko-Internet.html?p=1> [dostęp: 21.10.2012].
- Bauman Z. (1995), *Wolność*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Bogucka T. (2010), *Kalachem w ryja. Życie pewnego newsa w necie*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 6 kwietnia 2010 r.
- Dzielski M. (2001), *Bóg, wolność, własność*, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Floridi F. (2012), *ACTA – The Ethical Analysis Of A Failure, And Its Lessons*, ECIP Occasional Paper, No. 4, ss. 1–14, http://www.ecipe.org/media/publication_pdfs/OCC42012.pdf [dostęp: 21.10.2012].
- Gajlewicz A. (1995), *Maxa Stirnera filozofia egoizmu*, <http://psk.net.pl/ag/Maxa.Stirnera.Filozofia.Egoizmu.Adam.Gajlewicz.pdf> [dostęp: 21.10.2012].
- Hayek F.A. von (2007), *Konstytucja wolności*, PWN, Warszawa.
- Hofmøll J. (2009), *Internet jako nowe dobro wspólne*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa; http://otworzksiazke.pl/ksiazka/internet_jako_dobro_wspolne/ [dostęp: 30.10.2012].
- Jarosiński W., Rogowski M., Widła B., Zackiewicz M. (2012), *W oparciu o informacje zawarte w: Analiza ACTA – tabela korelacji*, INPRIS – Instytut Prawa i Społeczeństwa oraz Kancelarii prawnej Maruta i Wspólnicy Sp. j., ss. 1–45, http://www.inpris.pl/fileadmin/user_upload/documents/ACTA/120130_ACTA_Analiza.pdf [dostęp: 21.10.2012].
- Kasia A. (1966a), *Stoicka idea wolności jako zrozumianej konieczności* [w:] *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa, ss. 48–59.
- Kasia A. (1966b), *Święty Augustyn, czyli o wolności od grzechu i diabła* [w:] (red.) *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa, ss. 117–134.
- Keen A. (2007), *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Krzysztofek K. (2007), *WEBski świat: mądrość tłumów sieciowych czy zbiorowe nieuctwo* [w:] A. Keen, *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, ss. 10–23.
- Kwaśnicki W. (2000), *Historia myśli liberalnej*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Locke J. (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa.
- Marczewska-Rytko M. (2004), *Wolność i jej ograniczenia jako podstawa dyskursu demokratycznego* [w:] R. Paradowski (red.), *Kulturowe instrumentarium wolności. Dziennikarstwo, Internet, rynek*, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań, ss. 13–24.
- O'Reilly T. (2007), *What Is Web 2.0: Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*, „Communications & Strategies”, nr 65, ss. 17–37, http://mpira.ub.uni-muenchen.de/4578/1/MPRA_paper_4578.pdf [dostęp: 21.10.2012].

Piętak P. (2012), *ACTA – rewolta anarchokapitalistyczna*, <http://mediologia.pl/38-wszystko-o-acta/438-acta-rewolta-anarchokapitalistyczna> [dostęp: 21.10.2012].

Romiszeńska B. (2004), *Internet – enklawa wolności, czy wirtualne więzienie?* [w:] R. Paradowski (red.), *Kulturowe instrumentarium wolności. Dziennikarstwo, Internet, rynek*, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań, ss.127–134.

Siedlecka E. (2012a), *GIODO: Sąd wątpliwości w sprawie ACTA*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 25.01.2012.

Siedlecka E. (2012b), *Łętowska: ACTA to wynik lobbingu*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 25.01.2012.

Suler J. (1997), *The Bad Boys of Cyberspace. Deviant Behavior in Online Multimedia Communities and Strategies for Managing it* [w:] *The Psychology of Cyberspace*, <http://www.rider.edu/suler/psyber/badboys.html> [dostęp: 21.10.2012].

Szacki J. (1966), *John Stuart Mill: wolność i indywidualność* [w:] A. Kasia (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa, ss. 308–317.

Szpunar M. (2007), *Internet a wolność (od) wypowiedzi* [w:] *Media – między władzą a społeczeństwem*, Wydawnictwo WSiZ, Rzeszów, ss. 101–114.

Szpunar M. (2008a), *Przestrzeń Internetu – nowy wymiar przestrzeni społecznej* [w:] A. Siwik, L. Haber (red.), *Od robotnika do internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego*, Wydawnictwo AGH, Kraków, ss. 225–234.

Szpunar M. (2008b), *Dziennikarstwo obywatelskie w dobie Internetu* [w:] K. Grysa (red.), *Rola informatyki w naukach ekonomicznych i społecznych*, Wydawnictwo WSH, Kielce, ss. 141–154.

Szpunar M. (2009), *Współczesny konsument – pasywny czy aktywny prosument* [w:] Z. Zieliński (red.), *Rola informatyki w naukach ekonomicznych i społecznych. Innowacje i implikacje interdyscyplinarne*, Wydawnictwo WSH, Kielce, ss. 67–74.

Szpunar M. (2010), *Granice wolności słowa w Internecie* [w:] P. Francuz, S. Jędrzejewski (red.), *Nowe media i komunikacja wizualna*, Wydawnictwo KUL, Lublin, ss. 107–125.

Trębicki J. (1966), *Hegłowska dialektyka wolności* [w:] A. Kasia (red.), *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa, ss. 318–328.

Woleński J. (1996), *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, nr 29, ss. 176–179.

Kamila Lasocińska

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Twórczość a wartości związane z kształtowaniem własnej biografii

Creativity and the Values Associated with the Formation of one's Own Biography

Abstract:

The purpose of this article is to draw attention to the need for a creative approach to contemporary biographies, the importance of creativity as self-creation and its role in shaping open attitudes. In the first part I describe these aspects of contemporary culture which affect the change in individual life's curriculum and a refraction of predictable patterns to the conduct of human life. I assume that the need for biographical reflexivity but also creative approach to the own experiences and events is the base of successful life in the modern society. In the second part of the article I refer to the biographical research that I carried out among graduates of the Academy of Fine Arts in Lodz. I focus on issues relating to how people organize their lives based on the experience of art and artistic activities. I draw attention to the social and cultural factors influencing the way that creativity is becoming increasingly important in everyday experiences.

Key words:

creativity, self-creation, modern biographies, art, artistic experiences, life project.

Wstęp

W prezentowanym artykule podejmuję ogólną refleksję nad tym, jak zmienia się życie we współczesnych społeczeństwach oraz stosunek człowieka do wartości związanych z kształtowaniem własnej biografii. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na potrzebę twórczego podejścia do własnej biografii, znaczenia twórczości jako autokreacji i jej roli w kształtowaniu postaw otwartych. W pierwszej części poruszam te aspekty przemian kultury współczesnej, które wpływają na zmiany indywidualnych życiorysów i załamywanie się przewidywalnych wzorców przebiegu ludzkiego życia. Zakładam, że w związku z oma-

wianymi przeze mnie zjawiskami, wzrasta potrzeba refleksyjności biograficznej, ale także twórczego podejścia do własnych przeżyć i zdarzeń, zwłaszcza tych, które są niezaplanowane i trudne do przewidzenia. W drugiej części artykułu odnoszę się do przeprowadzonych przeze mnie badań biograficznych wśród absolwentów Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi¹. Koncentruję się na zagadnieniach dotyczących tego, jak ludzie organizują własne życie w oparciu o doświadczenia, związane ze sztuką i działalnością artystyczną. Są to jednocześnie biografie charakteryzujące się świadomie wybraną niepewnością zawodową i ryzykiem dotyczącym kształtowania pracy zawodowej. Zwracam uwagę na to, jakie czynniki społeczno-kulturowe wpływają na to, że twórczość staje się coraz ważniejsza w codziennych doświadczeniach.

Przeprowadzone przeze mnie badania biograficzne nie podejmowały analizy i badania dzieł czy wytworów artystycznych ani też procesu ich powstawania, ale raczej, jak potrzeba twórczości przekształca się w działanie autokreacyjne, ukierunkowane na projektowanie własnej drogi życia. Podejmując się badań biograficznych, poznajemy nie tylko życie konkretnych osób, ale także ich wartości i podstawy wyborów, jak również wpływ środowiska i kultury na ich życie codzienne, doświadczenia, jak również interpretację tych doświadczeń. Poprzez badania biograficzne uzyskujemy wiedzę o specyfice życia w danej epoce, czasach, w których żyją badani i wyzwaniach, jakie przed nimi stoją. Badania biograficzne nad twórczością na ogół dotyczą twórców wybitnych, spełnionych, którzy osiągnęli pewien sukces uznany społecznie [Szmidt 2013]. Natomiast w swoich założeniach badawczych interesowałam się fenomenem życia twórczego osób, które pozytywnie wartościują twórczość, ale nie to twórcy wybitni. Istotna była analiza biografii twórczej jako życia kształtowanego „poza schematem”, czyli poza wzorcami narzucanymi przez kanony kulturowe czy tradycję.

Przemiany wzorów życia jako efekt szybkich przemian w świecie

W pierwszej części artykułu zajmuję się przemianami wzorów życia we współczesnym społeczeństwie. Typowymi cechami kultury współczesnej jest różnicowanie w podstawowych aspektach życia jak: obyczaje, mentalność czy sposoby codziennego funkcjonowania. Dzisiejsza kultura zmienia się coraz szybciej. Z dnia na dzień pojawiają się i znikają nowe trendy, nowe idee, ideologie czy mody [Melosik 2003, s. 73]. Ulrich Beck, odnosząc się do współ-

1. Praca doktorska powstała pod kierunkiem profesora Jacka Piekarskiego na Wydziale Nauk o Wychowaniu UŁ.

czesnych zjawisk społecznych, zauważa występowanie nowych zagrożeń stanowiących podstawę poczucia niepewności [Beck 2002]. Jest ona wynikiem procesów globalizacji i wzrostu znaczenia *kultury masowej*. Świat, w którym żyły poprzednie pokolenia, zmieniał się powoli, zaś nowoczesne ryzyko wiąże się z postępem i szybkością przemian dotyczących nauki i techniki. Kolejnym ważnym czynnikiem jest rozwój środków masowego przekazu i coraz większa obecność mediów w życiu codziennym. Pozwala to na dostępność do wiedzy, jak również na uczestniczenie w wydarzeniach odległych i odczuwania ich wpływu na jednostkową biografię. W związku z tym następuje oderwanie życia od gotowych wzorów i ustalonych praktyk [Giddens 2001]. Życie ludzkie zostaje **zorientowane na przyszłość**, której przewidywanie i planowanie nie opiera się na oczekiwaniu tego, co ma nadejść, ale raczej *na refleksyjnym* określaniu przyszłych wydarzeń poprzez rozważanie różnych możliwości [Beck 2002]. Zorientowanie człowieka na przyszłość i oderwanie od przeszłości powoduje odchodzenie od tradycji, wzrost znaczenia jednostki, indywidualizację i podkreślanie wartości samorealizacji [Beck, Giddens, Lash 2009].

Wzrost znaczenia indywidualizacji

Indywidualizacja polega na uwolnieniu się jednostek od realizacji własnych biografii zgodnie z wyznaczanymi wzorami kulturowymi, prowadzi do **eliminacji tradycyjnych stylów życia** i do zróżnicowania położenia życiowych [Beck 2002, ss. 116-117]. Łączy się z pytaniem o to, jaki typ biografii staje się istotny w rozwiniętych warunkach nowoczesności? Biografie ludzi uwalniają się od danych z góry ograniczeń, stają się otwarte i zależne od podejmowanych decyzji [Tillmann 1996, 2005]. Indywidualizacja wymaga umiejętności samodefiniowania i refleksji oraz indywidualnych orientacji odnośnie kariery zawodowej [Beck 2002, s. 198].

Przemiany w kierunku indywidualizacji nie dotyczą tylko aspektu spraw zawodowych, ale także życia osobistego. Indywidualizacja wymaga szukania własnej tożsamości i tym samym powoduje różnorodność relacji międzyludzkich, jak również zanik określonych wzorów kształtowania życia rodzinnego [Giddens 2006]. Przyczynia się do tego, że brakuje stałego porządku w tych sferach, gdyż ludzie nie kierują się obyczajami, normami czy tradycją, ale coraz bardziej dążą do osobistego spełnienia w indywidualny sposób [Beck 2002, ss. 151-184]. W związku z tym brakuje również stałych wzorów dotyczących sposobów godzenia ze sobą różnych aspektów życiowych jak rodzina i praca. Indywidualizacja oznacza różnorodność sposobów organizacji własnej biografii, ale także wymaga rozwijania nowych umiejętności i kom-

petencji, gdyż osobiste życiorysy stają się coraz bardziej **indywidualnymi projektami**. Istotnego znaczenia nabierają umiejętności planowania zadań życiowych i celów, ale także radzenia sobie z niepewnością życia, sytuacjami niedookreślonymi, niejednoznacznymi czy nawet paradoksalnymi, charakteryzującymi współczesną rzeczywistość [Krzychała 2007].

Życiorysy ludzkie wraz z indywidualizacją stają się coraz bardziej różnorodne, sprzeczne, niepewne, bardziej podatne na kryzys, ale również coraz barwniejsze, pełniejsze i pełne sprzeczności [Beck 2002, ss. 137–147]. Zmieniają się oczekiwania i aspiracje dotyczące pracy zawodowej, kariery, jak również życia osobistego. Jedną z istotnych charakterystyk współczesności staje się zależność porządków biograficznych od nieprzewidywalnych sytuacji i wydarzeń wymagających podejmowania od jednostek ważnych decyzji i refleksji nad własną biografią.

Momenty przełomowe jako doświadczenia „graniczne” w biografii

Podejmowanie ważnych wyborów staje się szczególnie w *momentach przełomowych* biografii. Ich znaczenie podkreśla Anthony Giddens, uznając, że moment przełomowy, to inaczej *moment graniczny*, związany z decyzją o jakiejś zmianie czy działaniu pozwalającym podjąć nowy etap w życiu [Giddens 2001, s. 156]. Sytuacje te wynikają często z przypadkowego zbiegu okoliczności. Są to okresy przejściowego nieładu, kiedy dany stan rzecz zmienia się za sprawą kilku kluczowych wydarzeń.

Momenty przełomowe to szeroka kategoria możliwych zdarzeń, wiele z nich jest zaskakujących i niezaplanowanych. Mogą się same przydarzać bądź być wywołane przez osobę. Wymagają szukania nowych rozwiązań, wyjścia poza rutynę. W związku z tym momenty te wywołują ważne *pytania egzystencjalne*, wiążą się z koniecznością stawienia czoła sprawom, których do tej pory nie dopuszczało się do świadomości [Giddens 2001, ss. 196–252]. Okoliczności te wymuszają zarzucenie pewnych rutynowych działań związanych z codziennym życiem i dają możliwość wypracowania nowych strategii. Przyczyniają się do *rewizji projektów życiowych* i do wypracowywania nowych podstaw własnej aktywności. Jednostka może wówczas zainteresować się nowymi wymaganiami i szansami, jakie stawia jej sytuacja, **na nowo przygląda się swojemu życiu**.

Momenty te wpływają na projekt życia i styl życia. Biografia zostaje zorganizowana wokół tych wydarzeń, które Giddens nazywa „otwartymi progami doświadczenia”, zastępującymi dawne rytuały przejścia. Sam rytuał był czymś zewnętrznym, dotyczył najważniejszych etapów życiowych. Natomiast zanik rytuału wyróżnia epokę nowoczesną, oznacza *brak psychicznego oparcia w zewnętrznych praktykach*, w związku z tym istotne stają się indywidualne projekty i plany [Giddens 2001, s. 203]. Momenty przełomowe są zatem

momentami granicznymi, wymagającymi umiejętności przekształcania dotychczasowych projektów egzystencjalnych, wprowadzania nowych wartości i **przekraczania samego siebie**. W odniesieniu do tych doświadczeń kompetencje twórcze mogą okazać się zatem szczególnie ważne w przełamywaniu nieprzewidywalnych kryzysów życiowych, które coraz bardziej w sposób nieuporządkowany i nieprzewidywalny określają indywidualne biografie.

Samorealizacja jako symbol sukcesu i spełnienia

W związku z opisanymi przemianami życia, wzrasta znaczenie pojęcia „samorealizacji”, „poszukiwania własnej tożsamości” i rozwoju własnych zdolności. Realizacja tych wartości zaczyna stanowić symbol sukcesu, co łączy się z potrzebą sensownego wypełniania własnego życia. Następuje, zdaniem Giddensa, promocja samorealizacji człowieka, związana z pytaniami o to, jak właściwie należy żyć [Giddens 2001]. Maslow podkreślał *związek samorealizacji z aktywnością twórczą* i potrzebą tworzenia, akcentując jej znaczenie w codziennych działaniach jednostek [Maslow 2006]. Na znaczenie samorealizacji zwraca uwagę również Beck, zauważając jej wpływ na ważne decyzje życiowe. Autor stwierdza, że:

W poszukiwaniu samospełnienia ludzie podróżują, zgodnie z turystycznymi katalogami, do wszystkich zakątków ziemi. Niszczą najlepsze małżeństwa i szybko nawiązują nowe więzi. Poddają się przeszkoleniom. Poszczą. Uprawiają jogging. Zmieniają często grupy terapeutyczne. Opętani celem samorealizacji odrywają się od ziemi, żeby sprawdzić, czy ich korzenie są zdrowe [Beck 2002, s. 148].

Dążenie do samorealizacji stanowi pewien proces życiowy, związany z szukaniem możliwości samorozwoju. Wiąże się często z naruszaniem głęboko zakorzenionych *oczywistości kulturowych*, podważaniem wartości i przewracaniem tradycji. W związku z tym poczucie osobistego niespełnienia rodzi poczucie winy, lęki i napięcia. Społeczny nacisk na samorealizację powoduje wzrost odpowiedzialności jednostek za to, jak przebiega ich życie, niezależnie od tego, jaki wpływ mają różnorodne okoliczności zewnętrzne na ich sukcesy i porażki [Beck 2002].

Potrzeba refleksyjności i umiejętność projektowania biografii

Indywidualizacja życia, odejście od tradycji, jak również nacisk na samorealizację powoduje to, że człowiek inaczej zaczyna postrzegać własną sytuację życiową. Dla osoby żyjącej w nowoczesnym społeczeństwie, położenie życio-

we i jej los nie są czymś, co na nią spada, ale są *konsekwencją* podejmowanych przez nią decyzji [Beck 2002]. Potrzeba twórczości w biografii łączy się z wymogiem projektowania własnego życia, co w warunkach nowoczesności zaczyna stanowić ważny aspekt życia codziennego. Indywidualizacja oznacza to, że biografia człowieka zostaje wyzwolona od zastanych warunków, staje się uzależniona od własnych decyzji, kształtowanie jej stanowi ważne zadanie. Jak pisze Beck, własną biografię trzeba stworzyć, a indywidualne życiorysy zaczynają być coraz bardziej „samorefleksywne”, przekształcając się z biografii wyznaczonych przez społeczeństwo w biografie tworzone przez same jednostki [Beck 2002, s. 200]. Oznacza to, że jednostka musi nauczyć się pojmować siebie jako ośrodek działania, planować własne życie, zdobywanie umiejętności, kontaktów i inne sprawy życiowe. Dzięki temu staje się „twórcą swojego życia” [za: Beck 2002, s. 202]. Różnorodność możliwości życia w obrębie różnych faz życiowych, przekłada się na niejednorodność i zróżnicowanie pojedynczych biografii. „Otwarty” charakter tego, co ma nadejść, wymaga od człowieka zdolności kształtowania swojego bytu, natomiast przyszłość staje się terytorium różnych możliwości [Giddens 2001]. Nasuwa się zatem pytanie o to, jak żyć, jak organizować swoją biografię?

Okazuje się zatem, że ważną umiejętnością w życiu współczesnego człowieka jest tworzenie projektu życia z uwzględnieniem pewnego niedookreślenia i otwartości. Według Keuppa doniosłą rolę pełni cecha nazywana „tolerancją dla wieloznaczności”. Oznacza to gotowość do pozytywnej konfrontacji z niepewnością, wyrozumiałość dla sprzeczności i niejednoznaczności [Keupp 1999]. Giddens zauważa, że istotnego znaczenia w ujęciu biograficznym nabiera doświadczenie **świadomości refleksyjnej**, w którym zwracamy się ku własnym stanom psychicznym, emocjom, postawom i nawykom. Na świadomość tę mają wpływ zdobyte doświadczenia kształtujące samowiedzę [Giddens 2001, ss. 118–122].

W tym ujęciu zmienia się wizja własnej tożsamości, przestaje ona być ostoją stałości i jednoznacznego określenia. Tożsamość staje się projektem otwartym i modyfikowalnym, gdyż przejrzyste koncepcje „ja” przestają być niezbędne i możliwe do zrealizowania [Witkowski 2000, s. 167]. Marcia proponuje koncepcję „otwartej tożsamości”, rozumianej **procesualnie**, która nie jest jednoznacznie określoną strukturą [Marcia 1998]. Refleksyjny projekt życia łączy się z refleksyjnym projektem tożsamości, natomiast projektowanie własnej przyszłości daje poczucie kontroli i wpływu na to, co się jednostce przydarza [Giddens 2001]. Wobec własnej przyszłości może ona przyjmować postawę czynną, twórczą albo może zdać się w życiu na przypadek. Przedmiotem twórczej aktywności jest zarówno pomysł na to, jak przeżyć własne życie, ale także decyzja o tym, kim się jest i kim się chce być [Lasocińska, Wawrzyniak 2013].

Znaczenie i rola twórczości w kształtowaniu współczesnych biografii

Opisane przemiany ujawniają znaczenie twórczego podejścia do niespodziewanych zmian i nieoczekiwanych zdarzeń, kształtowania otwartości na nowe doświadczenia i rozwijania umiejętności samookreślenia, posiadania pomysłu na własne życie. Twórczość łączy się z pojęciem nowości, jak pisze K.J. Szmidt: *twórczość jest to działalność przynosząca wytwory (...) cechujące się nowością i wartością (...) i mającą takie znaczenie przynajmniej dla samego podmiotu tworzącego* [Szmidt 2007]. Aktywność twórcza pozwala zatem rozwijać pozytywne nastawienie wobec sytuacji nowych i niedookreślonych. Roman Schulz zakłada też, że społeczeństwa nowoczesne stwarzają coraz lepsze warunki sprzyjające rozwijaniu postaw i zachowań twórczych [Schulz 1990]. Zgodnie z psychologią humanistyczną, aktywność twórcza wzbogaca i intensyfikuje rozwój jednostki [Maslow 2006], a zatem pozwala na osiąganie samospelnienia. Według Rogersa, postawa twórcza związana jest z otwartością człowieka na nowe doświadczenia, wyraża się również poprzez tolerancję dla dwuznaczności i niejasności w napotykanym sytuacjach i wydarzeniach [Rogers 1961, ss. 347–359].

Opisane zagadnienia ukazują szczególne znaczenie, jakie może mieć twórczość w codziennych doświadczeniach współczesnego człowieka, pozwalając oswajać nowość, wspomagając jego rozwój i otwartość w podejmowanych planach i projektach. Podejmując się tematu twórczości i jej znaczeń w kształtowaniu życia, należy podkreślić występowanie pewnych reguł kulturowych, które w decydujący sposób wpływają na zachowania człowieka. Opanowanie tych reguł powinno pozwolić jednostce osiągnąć pewien status społeczny, rozwijać swoją osobowość oraz realizować cele życiowe. Reguły kulturowe zakładają pewną powtarzalność, opierają się na znanych wzorach, które pozwalają uporządkować własne życie. Zatem kultura kształtuje biografię człowieka, ale jak podkreśla Kozielecki, człowiek może również podejmować działania intencjonalne o charakterze innowacyjnym, mające na celu wprowadzanie nowych wartości. W ten sposób osoba w zamierzony sposób wzbogaca swoje środowisko kulturowe. Jednocześnie człowiek działający innowacyjnie i twórczo posiada potrzebę wychodzenia poza granice swoich możliwości. Zatem poprzez swoje działania intencjonalne **przekracza** własne ograniczenia materialne i duchowe, ale także te, które wyznaczane są przez kulturę [Kozielecki 1997, s. 21]. Aktywność o charakterze twórczym pozwala zmieniać i wzbogacać życie człowieka, ale także wpływa na jego funkcjonowanie społeczne.

Kozielecki odnosi twórczość do pojęcia **transgresji** [Kozielecki 1997, ss. 39–43]. Wyjaśnia, że w rozwoju codziennym, jak i w procesie historycznym człowiek podejmuje też działania, które wychodzą poza granice jego własnych doświadczeń. Transgresją zatem są działania i akty myślenia, które przekraczają granice dotychczasowych możliwości jednostki oraz możliwości społecznych, które stają się źródłem nowych wartości pozytywnych i negatywnych. Do działań transgresyjnych w aspekcie społeczno-kulturowym należeć będzie przede wszystkim łamanie stereotypów, zmagania o prawa człowieka, samokształcenie i wyzwianie się z ograniczeń narzucanych przez kulturę, osobowość czy cywilizację [Kozielecki 2001]. Wiązą się one z doskonaleniem, rozwojem i zmianą, ale także z burzeniem pewnych fundamentalnych zasad czy zwyczajów. Człowiek, dzięki działaniom transgresyjnym, stara się poszerzyć własne możliwości i przekształcić rzeczywistość, wychodzi poza to, kim jest i co posiada. Człowiek przekracza siebie, aby być sobą, aby lepiej się samorealizować [Maslow 2006]. Transgresja nastawiona jest z natury rzeczy na zmianę społeczną czy kulturową. Efektu działań transgresyjnych nie daje się jednak przewidzieć. Działania transgresyjne można podzielić na takie, które dotyczą jednostki i takie, które posiadają charakter ogólny, społeczny, kulturowy i historyczny. Myślenie i działanie twórcze jest najbardziej specyficznym rodzajem transgresji, zarówno tych osobistych, jak i społecznych [Kozielecki 1997, s. 51].

W obecnych czasach wzrasta zapotrzebowanie na transgresje o charakterze twórczym i innowacyjnym ze względu na szybki postęp i zachodzące zmiany. Transgresje o charakterze twórczym wzbogacają codzienne działania, istotne są w sytuacjach przełomowych [Kozielecki 2001]. Transgresyjne rozumienie twórczości dotyczy szczególnie sytuacji zmian zachodzących w otoczeniu jednostki. Działania transgresyjne pozwalają kształtować własne życie i przezwyciężać nieoczekiwane kryzysy i momenty przełomowe. Przekraczanie siebie w codziennych doświadczeniach życiowych, pomaga przekształcać plany i zamierzenia dotyczące własnego życia, ale także odnajdywać nowe wartości.

Przykłady twórczego kształtowania życia absolwentów Akademii Sztuk Pięknych

W drugiej części artykułu odnoszę podjęte refleksje do wyników badań biograficznych zrealizowanych wśród absolwentów Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi. Są to przykłady życia osób związanych z twórczością i sztuką, ale także naznaczonych zawodową niepewnością i ryzykiem wynikającym z nie-

dookreślenia własnej przyszłości. Edukacja artystyczna nie jest powiązana ze ściśle określonym modelem kariery zawodowej. W związku z tym życie zawodowe absolwentów ASP musi być kształtowane przez nich samych, nie mają oni żadnych wzorów, które określałyby ich dalszą działalność. Poza tym dla badanych twórczość stanowiła ważną kategorią kształtującą ich biografie, ale także istotny czynnik osobistego spełnienia.

W prowadzonych przez mnie badaniach zastosowałam metodę biograficzną, uwzględniając biografię kompletną z wykorzystaniem zmodyfikowanej formy wywiadu narracyjnego Schütze. Przebrałam 18 osób, w tym 12 kobiet i 6 mężczyzn. Osoby, które zapraszałam do badań, nie były wybierane ze względu na swoją aktywność związaną ze sztuką czy na swoje wybitne osiągnięcia i dokonania artystyczne lub zawodowe. Interesowały mnie różnorodne życiorysy osób z wykształceniem artystycznym. W badaniach brały udział osoby, które ukończyły Akademię Sztuk Pięknych w Łodzi na różnych wydziałach tej uczelni. Były w różnym wieku, na różnych etapach życia. Różnorodne były doświadczenia zawodowe respondentów. Zróżnicowanie dotyczyło również sytuacji rodzinnej badanych, badałam zarówno osoby posiadające rodzinę, jak i samotne [por. Lasocińska 2011].

Przedmiotem analizy badawczej były historie życia opowiadane przez badanych, a nie ich dzieła czy wytwory artystyczne. Założyłam, że doświadczenia uzyskiwane poprzez spotkanie ze sztuką określają postrzeganie własnych doświadczeń. Pytania, jakie sobie stawiałam w trakcie badań, dotyczyły tego, co charakteryzuje biografie ludzi, którzy sami wybierają ryzyko i nie-dookreślenie zawodowe? Jak kształtują własną biografię ludzie, dla których twórczość jest ważną wartością? Jak doświadczenia artystyczne mogą przygotowywać do radzenia sobie w niepewności życia codziennego? Należy podkreślić, że biografie osób związanych ze sztuką stanowiły przykład życia, w którym nie można określić *stałych wyznaczników osiągnięcia sukcesu*, a droga dalszego rozwoju jest niepewna i otwarta na różne możliwości.

Ważnym etapem analizy zebranych biografii okazało się wyróżnienie występujących w nich **konfliktów i sprzeczności**, będących wynikiem przeciwstawnych tendencji i dążeń badanych. Cechą charakterystyczną biografii okazało się występowanie w nich **konfliktu wartości**. Ważny dylemat pojawiał się pomiędzy potrzebą samorealizacji i twórczego spełnienia a odpowiedzialnością za życie rodzinne. Badani podkreślali istotną *wartość rodziny* i jednocześnie w równym stopniu *cenili wartość pracy zawodowej bądź artystycznej*. Natomiast pełna realizacja siebie w tych obu sferach była trudna do pogodzenia.

W biografii zaznaczyła się potrzeba *poszukiwania bezpieczeństwa* przy jednoczesnym *dążeniu do autonomii*. Badani chcieli mieć możliwości decy-

dowania o sobie czy swobodę wyborów, nie rezygnując z różnych życiowych „zabezpieczeń”, jak stała praca, oparcie w bliskich. Kolejną parą przeciwstawnych tendencji było szczególne *znaczenie nadawane pracy*, połączone z poczuciem *niepewności w sferze zawodowej*. Wynikało to z podejmowania się wielu zadań zawodowych, do których wcześniej nie zostali przygotowani, ale także z ich potrzeby otwartości na radykalne zmiany zawodowe, wymagające nieustannego zdobywania nowych umiejętności. Niestabilność zawodowa przekładała się zatem na, czasowe przynajmniej, poczucie niekompetencji i niepewność. Kolejnym przykładem kontrastujących tendencji w biografiach było podkreślanie *znaczenia własnego rozwoju* i problem *ze wskazaniem najważniejszego celu życiowego*. Taka sytuacja stanowiła efekt wielokierunkowych dążeń badanych, chęci angażowania się w wiele aktywności równocześnie, bez dokonywania wyborów tego, co jest dla nich priorytetem w danym okresie życia.

Do kolejnej pary konfliktowych dążeń należała potrzeba *przynależności do wspólnoty* osób posiadających podobne zainteresowania oraz *nastawienie na indywidualizm* i niezależność od innych w swoich działaniach. To przeciwstawne podejście do relacji z innymi ukazuje znaczenie posiadania oparcia w grupie podobnych osób i swobody w podejmowaniu decyzji. Inna biograficzna sprzeczność pojawiła się pomiędzy próbą samodzielnego *kształtowania własnej tożsamości* twórczej i jednocześnie występującymi w biografiach *problemami dotyczącymi określenia samego siebie*. Ze względu na zakres problematyki artykułu przedstawiłam tylko niektóre z najważniejszych dylematów i sprzeczności w analizowanych biografiach. Dokładniej opisane problemy i szczegółowy przebieg badań charakteryzuję w innych publikacjach [por. Lasocińska 2009a; 2009b, 2011a, 2011b, 2012].

Istotne znaczenie w ogólnej charakterystyce biografii twórczych miało również opisanie **rekonstrukcji biograficznych**, które stanowiły uogólnienie i syntezę problemów w historiach badanych. Wyróżniono pewne *porządki biograficzne*, które jednocześnie nie były traktowane jako *sztywne schematy* określające życie badanych osób. Wskazano cztery porządki biograficzne: *porządek wartości*, *porządek zadań*, *porządek przypadków* i *prządek kształtowania siebie, życia i pracy*.

Porządek wartości opisano odnosząc się do *pięciu metafor*, ukazujących ogólne postawy badanych wobec własnego życia, jak też funkcje twórczości w ich biografiach. Pierwsza metafora to *życie jako droga*, która charakteryzowała takie historie życia lub etapy w biografii, w których zaznaczała się niechęć do stagnacji, nastawienie na rozwój oraz nowe doświadczenia. Biografia ukierunkowana była na przyszłość, a sytuacje niewiadome, nieznane i trudne stanowiły inspirację do rozwoju. Kolejna metafora to *życie jako*

walka, dotyczyła takiego ujęcia biografii, w którym najważniejsze dla osoby było przezwyciężanie niesprzyjających okoliczności i sprzeciw wobec ograniczeń zewnętrznych. Biografia zorientowana była na czas teraźniejszy i przyszły. Natomiast metafora *życie jako zabawa* oznaczała, że w takiej biografii najważniejszą wartością była radość i czerpanie satysfakcji z życia. Biografia zorientowana została na czas teraźniejszy. Następna metafora to *życie jako ucieczka*, dotyczyła takich sytuacji życiowych, kiedy osobom badanym towarzyszyła autoanaliza, wątpliwości, niepewność i lęk. Twórczość pozwalała odizolować się od zewnętrznych źródeł niepokoju, a biografia ukierunkowana była na przeszłość. Natomiast *życie jako praca* dotyczyło takich biografii, w których znaczenie miały konkretne zadania, osoba miała określony harmonogram planów i celów. Biografia zorientowana była zarówno na przeszłość, teraźniejszość, jak i przyszłość. Wartości istotne dla badanych były różne na różnych etapach życia, nie występowała stała struktura określająca ich porządek. Można było jedynie wskazać dominującą wartość kształtującą styl życia i funkcje twórczości w danym okresie czasowym.

Porządek zadań wiązał się z realizacją określonych celów życiowych. To, co było charakterystyczne w grupie badanych, to fakt, że wyznaczone ważne zadania życiowe pozostawały często niedokończone, wracali oni do nich po czasie albo się z nich wycofywali, zostawiali nieukończone (np. występujące dość często w biografiiach odejście od aktywności artystycznej). W związku z tym brakowało chronologii realizowanych celów i zamierzeń, przekładało się to na łączenie wielu zadań w jednym czasie i brak klarownego kierunku działania czy planu. Taka sytuacja pozwalała badanym pozostać otwartymi na wciąż nowe zadania, sytuacje i zmiany.

Porządek przypadków określał wpływ przypadków na życie. Biografie badanych często były porządkowane przez życiowe przypadki. Nieprzewidziane sytuacje odgrywały rolę momentów przełomowych, kształtujących ich życie. Osoby badane nie miały sztywno określonych planów, dlatego takie wydarzenia wpływały na nie pozytywnie. Były otwarte na nieprzewidziane zdarzenia i zmiany. Brak stałych zamierzeń i planów przyczyniał się do akceptacji przypadkowych zmian, rozbijających schematy życia.

Ostatnim był **porządek kształtowania (siebie, życia, pracy)**, w tych aspektach zachodziły częste zmiany. W związku z tym proces kształtowania siebie, swojej tożsamości, jak również projektu życia i pracy zawodowej, był nieustanny i wiązał się z **potrzebą refleksji**.

Zakończenie

Załamywanie się tradycyjnych porządków kulturowych określających przebieg ludzkich biografii prowadzi do indywidualizacji życia, wzrostu znaczenia samorealizacji i różnorodności stylów życia. Jednocześnie pojawia się niepewność i ryzyko wynikające z nieprzewidywalności życiowych planów i projektów. Indywidualne biografie związane są z doświadczeniami kryzysów załamujących ich dotychczasowy porządek. Stanowią one momenty przełomowe, wymagające podejmowania ważnych decyzji o zmianie czy modyfikacji życiowych planów [Giddens 2001, Beck 2002]. Podejście twórcze staje się pomocne w przypadku rozwiązywania nowych problemów, ale także w kształtowaniu własnego stylu życia. Twórczość pomaga w przekraczaniu samego siebie w sytuacjach kryzysowych, w samookreśleniu, w modyfikowaniu projektu życia.

Biografie osób związanych z twórczością ilustrują możliwości kształtowania biografii w sytuacji zmian, niepewności, jaka charakteryzuje współczesne życie. Wynikające z nich konkluzje odnoszą się do życia „poza schematem”, kiedy pewne modele biograficzne są nieaktualne, a życie człowieka staje się dla niego projektem/wyzwaniem [Lasocińska 2009b]. Niepewność życia osób z wykształceniem artystycznym można odnieść do narastającej niepewności życia zawodowego różnych grup społecznych. Biografie te są przykładem pojawiającego się nieładu biograficznego, który może być stałym aspektem życia. Brak stałych struktur określających modele życia powoduje *konflikt pomiędzy różnorodnymi dążeniami*, wartościami i próbę realizacji wielu, często sprzecznych, aspiracji życiowych. Biografie ujawniły narażenie na niezapodzewany kryzys, znaczenie przypadkowych wydarzeń w kształtowaniu życia i otwarty niedookreślony charakter planów dotyczących przyszłości.

Tego typu charakterystyki mogą określać ogólne doświadczenia biograficzne w sytuacji niepewności zawodowej, wynikającej z szybko zmieniającego się rynku pracy. W związku z tym kompetencje związane z twórczością, ukierunkowaną na świadome i refleksyjne projektowanie własnej biografii, a jednocześnie pozostawanie otwartym i elastycznym wobec zmian, stają się podstawą odnoszonych sukcesów i „odnajdywania się” we współczesnym świecie.

Bibliografia

- Beck U. (2002), *Spółczesność Ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (2009), *Modernizacja refleksyjna*, PWN, Warszawa.
- Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Giddens A. (2006), *Przemiany intymności*, PWN, Warszawa.
- Keupp H. (red.) (1999), *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in Spätmoderne*, Reinbek.
- Kozielecki J. (1997), *Transgresja i kultura*, Żak, Warszawa.
- Kozielecki J. (2001), *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Żak, Warszawa.
- Krzychała S. (2007), *Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- Lasocińska K. (2009a), *Badania biograficzne twórców. Rola twórczości w kształtowaniu życia* [w:] K.J. Szmidt (red.), *Metody pedagogicznych badań nad twórczością*, Wydawnictwo AHE, Łódź.
- Lasocińska K. (2009b), *Znaczenie odpowiedzialności w biografii twórczych. Projektowanie własnego życia*, „Civitas Hominibus. Rocznik filozoficzno-społeczny”, nr 4, Wydawnictwo AHE, Łódź.
- Lasocińska K. (2011a), *Życie poza schematem. Analiza biografii twórców*, Wydawnictwo AHE, Łódź.
- Lasocińska K. (2011b), *Relacje społeczne w biografii twórczych absolwentów Akademii Sztuk Pięknych* [w:] J. Piekarski, D. Urbaniak-Zajac (red.), *Ciągłość i zmiana w teorii pedagogiki społecznej – wybrane zagadnienia*, Łódzkie Studia Pedagogiczne, Wydawnictwo UŁ, Łódź.
- Lasocińska K. (2012), *Dylematy życia codziennego osób uzdolnionych artystycznie* [w:] W. Limont, J. Cieślukowska, D. Jastrzębska (red.), *Zdolni w szkole, czyli o zagrożeniach i możliwościach rozwojowych uczniów zdolnych. Poradnik dla nauczycieli i wychowawców*, Ośrodek Rozwoju Edukacji, Warszawa.
- Lasocińska K., Wawrzyniak J.K. (2013), *Autobiografia jako twórcze wyzwanie. Scenariusze warsztatów biograficznych*, Żak, Warszawa.
- Masłowski A. (2006), *Motywacja i osobowość*, PWN, Warszawa.
- Melosik Z. (2003), *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji* [w:] Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), *Pedagogika, Podręcznik akademicki*, Warszawa, s. 73.
- Marcia J.E. (1998), *Identity diffusion differentiated* [w:] M.A. Luszcz, T. Nettlebeck (red.), *Psychological development across the life-span*, Elsevier.
- Schulz R. (1990), *Twórczość – społeczne aspekty zjawiska*, PWN, Warszawa.
- Szmidt K.J. (2007), *Pedagogika twórczości*, GWP, Gdańsk.

Rogers C. (1961), *On becoming a person: A therapists view of psychotherapy*, Hoghton Mifflin, Boston.

Tillmann K.J. (1996, 2005), *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, PWN, Warszawa.

Witkowski L. (2000), *Rozwój i tożsamość w ciągu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Toruń.

Ireneusz Bittner

Spółeczna Akademia Nauk

Kultura jako kompleks znaczeń i wartości w odniesieniu do ekonomii i obszarów jej uprawiania

Culture as Set of Meanings and Values with Regard to Economy and its Uses

Abstract:

This paper identifies and defines culture mainly as an orientation system, it has also been concluded that it is an integral part of human personality. He indicated that the recognition of human behaviour and motivations is integrally related with culture as a manifestation of ideals, meanings and values; he presented different varieties and approaches to culture in the context business management. According to the author, it is an important cultural requirement from the business perspective to recognize people as an active, not only instrumental, factor. The man who is only focused on career and profits loses his humanity. Culture, not just business, has the potential to change the world for better. Striving to increase global consumption cannot be realized without the care and the effort to multiply culture.

Key words:

culture, values, management.

1. Kultura w ujęciu normatywnym

Tu, w tym ujęciu, przyjmujemy określenie kultury w jej aspekcie normatywnym jako zespół norm obowiązujących dla danej wspólnoty ludzkiej i stanowiących swoisty dla tej wspólnoty sposób przekazu. Koncentrując się na tym normatywnym aspekcie kultury należy przyjąć, iż kultura jest swoistą „konfiguracją” wyznaczonych zachowań, których elementy są podzielone i przekazywane jako normy, modele i wartości przez członków danego społeczeństwa. Tak odczytana kultura przybiera często charakter wypowiedzi,

wkraczających swoimi znaczeniami w analizy typu socjologicznego. Piotr Rybicki konstatuje, że bez wspólnego zasobu dóbr kulturowych, bez odniesienia do niektórych przynajmniej wartości, nie może istnieć żadna grupa społeczna, żadna szersza społeczność. W tym też duchu Stefan Czarnowski – wybitny polski socjolog i historyk kultury, zwraca uwagę na społeczną ciągłość kultury i na jej zasięg. Akcentuje, iż kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, jest owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń [Czarnowski 1948, ss. 16–17].

Niniejszą wypowiedź zacznijmy od tekstu artykułu Piotra Kwiatkowskiego zatytułowanego *Kultura*, zawartego w nr 7/85 czasopisma *Mówią wieki*. Autor artykułu, akcentując, iż kultura stanowi wytwór człowieka i umożliwia ludziom przetrwanie, zaspokojenie potrzeb i rozwój ich zdolności, przytacza myśl Ralpa Lintona, który pisał, że *kultura jest konfiguracją wyznaczonych zachowań i ich rezultatów, których elementy składowe są podzielane i przekazywane przez członków danego społeczeństwa* [Linton 1975]. Opierając się na stwierdzeniu Antoniny Kłoskowskiej [1964], Piotr Kwiatkowski stwierdza, że *w obręb kultury wchodzi zachowania ludzkie, podporządkowane wspólnym społecznym wzorom i modelom*. Warto w tym miejscu przytoczyć charakterystykę kultury, którą sformułował Mellville Jean Herskowitz – antropolog kulturowy, propagator relatywizmu kulturowego:

3. kultury się uczymy: orientują jednostkę zespoły dyrektyw,
 4. wywodzi się ona z biologicznych, psychologicznych i historycznych elementów ludzkiej egzystencji,
 5. jest zorganizowana; ogólne zasady postępowania ustalone są przez ich hierarchię,
 6. wieloaspektowa; dzięki uporządkowaniu zasad jednostka wie, jak i dlaczego ma tak, a nie inaczej postępować,
 7. dynamiczna; nosi w sobie szanse rozszerzenia granic ludzkiego bytowania.
- I dwie tu uwagi:

1. w kulturze znaleźć można pewne prawidłowości, które pozwalają ją badać
2. metodami naukowymi,
3. kultura jest środkiem przystosowania się ludzi do otoczenia, umożliwia im także twórczą ekspresję.

Uznając kulturę za jeden z klasycznych problemów socjologii ogólnej, Piotr Rybicki konstatuje, że bez wspólnego zasobu dóbr kulturowych, bez wspólnego odniesienia do niektórych przynajmniej wartości, nie może istnieć żadna grupa społeczna, żadna szersza społeczność.

Stanisław Rybicki – autor *Struktury społecznego świata*, tak określa status człowieka istoty – podmiotu kultury:

- człowiek – istota społeczna rodzi się i wyrasta w świecie pełnym znaczeń i wartości;

- człowiek jest istotą dążącą do realizacji określonych wartości, a zarazem istotą spełniającą czynności, które mają treść znaczeniową – są *meaningful* (w anglosaskiej terminologii);
- człowiek – istota społeczna „nigdy nie wychodzi” ze świata znaczeń i wartości; jest powiązany z tym światem i pozostaje w ciągłym do niego odniesieniu;
- ludzie ustawicznie ku czemuś dążą; społeczność w nurcie zbiorowego życia zespala dążenie ludzkie ku czemuś; w zbiorowości zintegrowanej dążenia te nie są przypadkowe i bezładne;
- człowiek jest istotą, która posiada „świadomość nieinstrumentalną” (termin Arnolda Schlena); być może ta właśnie świadomość tworzyła w dziejach ludzkości najważniejsze i najbardziej humanistyczne instytucje;
- być może, że ta nieinstrumentalna świadomość (*ideatives Beswusstsein* – termin Gehlena) jest czynnikiem kreującym prawdziwe człowieczeństwo;
- istotną funkcją kultury jest organizowanie życia w całość znaczącą; kultura – najogólniej – to świat znaczeń i wartości [Rybicki 1979].

Stefan Czarnowski akcentuje, że kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem; jest owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń. Wypowiedź ta stanowi wystarczającą podstawę do uznania za konstytuujące elementy kultury:

- wytwory pracy ludzkiej,
- wzory postępowania i systemy normujące zachowania ludzkie,
- instytucje organizujące ludzkie zachowania, ludzkie postępowania.
- Rozpatrywane z tej perspektywy cechy kultury oznaczają, że:
- stanowi ona zobiektywizowany, trwały dorobek określonych społeczeństw,
- rodzaj przekazu doświadczenia minionych pokoleń – przekazu pokoleniom przyszłym,
- może być przekazywana zarówno w przestrzeni, jak też i w czasie.

Zaznaczmy tu, że jeden z uznanych badaczy kultury – Edward B. Tylor – ujmując pojęcie kultury i cywilizacji w sposób synonimiczny. Zacytujmy jego wypowiedź: *Kultura, czyli cywilizacja w najszerszym znaczeniu etnograficznym, jest to pojęcie obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia, zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa* [Tylor 1986, s. 15]. Dodajmy, że w wielu wypowiedziach Tylor [1986, s. 20] konstatuje, iż przez kulturę rozumieć należy *cały splot materialnych i duchowych czynności człowieka* [podkr. – I.B.] *jako członka zbiorowości społecznej*.

Autor *Struktury społecznego świata* Paweł Rybicki [1979, s. 435] uznał trzy podstawowe zakresy, w których kształtują się założenia kultury i w których kształtują się właściwe poszczególnym kulturom odniesienia do świata i do wartości, które chce się urzeczywistnić w ludzkim życiu.

Odnosząc się do pierwszego z wymienionych zakresów – autor uważa, iż pierwszy z nich można by ująć mianem poglądu na świat (stąd funkcja kulturowa wielkich religii). *Wielkie religie – pisze Rybicki – takie jak braminizm, buddyzm, mahometanizm, nie tylko określają życie religijne objętych nimi wielkich zbiorowości ludzkich [...], lecz kształtują zasadniczy stosunek tych zbiorowości do świata i życia jako tego co istnieje i co jest dane ludziom.* Taką funkcję kulturowo-społeczną spełnia chrześcijaństwo.

Drugi zakres, w którym kształtują się założenia kultury, obejmuje treści moralne. Każda kultura, zwłaszcza zaś kultura tworząca się i żywa, mieści w sobie pojęcie dobra i zła [...]. Ze stanowiska socjologicznego jest istotne to, że niosą one imperatywy działania, które ma urzeczywistniać to, co jest uznane za dobre, jak również zakazy, czynności, które poczytuje się za złe. W religii są to normy poparte sankcją właśnie religijną; w prawie poparte sankcjami prawnymi; w obyczajach (normy obyczajowe) poparte uznaniem lub naganą [Rybicki 1979, ss. 436–437].

Trzecia sfera, w której wyrażają się odniesienia wspólnot kulturowych do świata i życia, łączy się z dążeniem do piękna i realizacją powiązanych z nim wartości. W bardzo wczesnych cywilizacyjnie formach życia takie dążenia przejawiają się w zdobnictwie naczyń, sprzętów, przedmiotów codziennego użytku, w strojach i ozdobach [Rybicki 1979, s. 437].

Dodajmy, że na taką możliwość interpretacji kultury wskazuje Jan Szczepański w *Elementarnych pojęciach socjologii*. Za dziedzictwo kulturowe uznaje on tę część kultury, która została przekazana następnym pokoleniom, tę część, która zdała egzamin trwałości w czasie. Kultura w świetle ukazanej jej sfery – podkreślmy – przedstawia rozległą sferę aktywności ludzkiej; wyraża się zarówno w czynnościach, jak i w wytworach. Uwzględniając w człowieku współistnienie i współzależność różnego rodzaju czynności, kultura umożliwia ludziom przetrwanie, zaspokojenie potrzeb i rozwój ich zdolności.

Zdaniem Bogdana Suchodolskiego – co potwierdza Wielka Encyklopedia Powszechna, t.VI – proponuje się rozróżniać w kulturze:

- sposoby przekazywania: język, pismo, symbole, wychowanie;
- opanowanie przyrody i technika, gospodarka, służba zdrowia;
- społeczną, organizację: władza, prawo, obyczaje, moralność;
- orientację podmiotową: religia, metafizyka, światopogląd, ideologie;
- twórczą ekspresję: sztuka, literatura;
- działalność intelektualną: poznanie, nauki.

Do głównego nurtu wypowiedzi odnoszących się do zachodnich myślicieli koncentrujących swoje rozważania na istocie kultury zaliczyć należy Ernsta Cassivera, autora *Eseju o człowieku. Wstępu do filozofii kultury* (O nim w Zakończeniu).

Zdobyczą człowieka staje się obok zasad biologicznych (kręgu funkcjonalnego u Johannaesa von Uexküll'a) system symboliczny sprawiający, iż w porównaniu do innych zwierząt człowiek żyje nie tylko w rozleglejszej rzeczywistości, żyje jakby w nowym wymiarze rzeczywistości – jak pisze Cassiver. Równolegle [...] z językiem pojęciowym – pisze autor – istnieje język emocjonalny, równolegle zaś z językiem logicznym czy naukowym istnieje język wyobraźni poetyckiej. [...] Umysł ludzki odpowiada na nieograniczoną wielość poszczególnych i zmiennych wydarzeń definiowaniem, inwentaryzacją, układaniem spisów, sprowadzaniem do jednej kategorii i szufladkowaniem. [...] Cechą charakterystyczną człowieka, jego znakiem rozpoznawczym nie jest jego metafizyczna czy fizyczna natura – lecz jego praca. To właśnie praca, to właśnie system ludzkich działań określa i determinuje zakres pojęcia „człowieczeństwo” [Cassiver 1971, ss. 330–332, zob. Cassiver 1983, ss. 254–259].

2. Kultura jako „utajona” struktura rządząca aktywnością gospodarczą

Ten tak ujęty podtytuł niniejszego tekstu wiąże się ze sformułowaniami i poglądami Charlesa Hampdena-Turnera i Alfonsa Trompenaarsa, autorów *Siedmiu kultur kapitalizmu* [Warszawa 1998], a odniesiony jest głównie do aspektów ekonomii. W tym rozumieniu kultury, jej wartości i jej funkcji, rozróżnić daje się kilka płaszczyzn ujmujących odmienne paradygmaty; konflikty wartości i kierunki psychologii – behawioryzmu jako „rodzimego produktu psychologii amerykańskiej” (B. T. Skinner).

Autorzy *Siedmiu kultur kapitalizmu* – Hampden-Turner oraz A. Trompenaars rozpatrują kulturę i jej przejawy w sposób dualistyczny, w szerokim ujęciu tego sposobu. W tym ujęciu kultura i jej właściwości rozpatrywana jest w siedmiu przeciwstawnych sobie sferach uniwersalizmu i partykularyzmu; analizy i syntezy; indywidualizmu i kolektywizmu; wewnątrzsterowności i zewnątrzsterowności; następstwa i synchronizacji; osiągnięcia (stanowiska) i otrzymywania (stanowiska); równości i hierarchii.

Zarysujemy tu główne elementy wyodrębniających się sfer. Uniwersalizm oparty jest na kodeksach i regułach nieuwzględniających żadnego

wyjątku¹. Partykularyzm uwzględnia i dopuszcza występowanie przypadku, zalecając rozważenie go w całej jego wyjątkowości. W formule analizy preferowana jest wartość działań „rozkładowa zjawisk na części”; na określone pojedyncze zadania w oparciu o liczby. Synteza dopuszcza i wymaga łączenia elementów działań tworząc z nich szersze konteksty; w szczególności rozpatrywać w sposób nieantagonistyczny zysk i partnerstwo. Indywidualizm jest formułą najogólniej pojętą w oparciu o zasadę „polegania na sobie”; skupienia się na rozwoju każdej jednostki, jej „bogacenia się” w poglądach. Kolektywizm aprobuje stanowisko człowieka, który „nikomu niczego nie zawdzięcza” w myśl reguły „self-made-man”.

Wewnątrzsterowność, jako zasada, szczególnie ceni w wytyczaniu kierunków działań oparcia o nasze wewnętrzne cechy, decyzje, impulsy – płynące z „wnętrza”. Stąd w jej formule aktywności okazuje się szacunek, na jaki jednostka „sobie zaslżyła”. Wedle idei zewnątrzsterowności nie uznaje się reguły, że logika klientów jest tożsama z logiką „twórcy produktu”. Ale też wedle tej idei – zasady cenić należy sygnały, wymagania, trendy świata zewnętrznego; świata, do którego musimy się dostosować.

W sferze następstwa ceni się pewnego rodzaju „pośpiech” (określenie Ameryka „krainą pośpiechu”); ważne jest zaplanowanie szybkich działań w możliwie jak najkrótszym czasie.

Z kolei w sferze synchronizacji ceni się właśnie synchronizacja wysiłków w działaniach skoordynowanych. W tym mówi się – ocenia się menadżerów jako „synchronicznych” – przeciwstawnych menadżerom „sekwencyjnym”.

Swoistą sferą kultury jako struktury zasad, wartości, praktyki jest formuła „osiągania stanowiska”; waloryzuje się tu pozycję pracownika, który pozycję tę sam, swoim wysiłkiem osiągnął. Ceni się zatem wysiłek, jaki pracownik włożył w osiągnięcie pozycji w pracy. Mówi się tu o zasadzie „zależność pozycji od osiągnięć”. Otrzymywanie stanowiska uzależnione jest w tym kontekście rozważań – od wieku, wykształcenia, zdolności; ale też i od pochodzenia, koneksji rodzinnych („znakomita rodzina”). W szerokim ujęciu obyczajowo-histerycznym zasada otrzymywania stanowiska wiąże się z praktyką u Japończyków ceniących więzi duchowe jako moralne spoiwo społeczeństwa.

Sfera równości obejmuje traktowanie pracowników jako „równych”; a reakcje wobec nich wyznaczają formy nakazów. Sfera ta, jako kierunek obejmujący zawody, odznacza się relacjami bezosobowymi, utylitarnymi „zimnymi” (o charakterystyce zbiorowości dałby się zastosować termin j.niemieckiego Gesselsheft – I.B.).

Z kolei sfera hierarchii; akcentuje się tu pozycje autorytetu, a zarazem charakter rodzinny i uczuciowy zbiorowości. Mówi się tu o stylu hierarchii

1. Tu autorzy przytaczają, dla ilustracji tak rozumianego uniwersalizmu, słynną formułę Forda: Możesz mieć samochód w dowolnym kolorze, pod warunkiem, że będzie czarny.

w Singapurze i Japonii (w terminie języka niemieckiego relacje w zbiorowości dałyby się określić terminem *Gemeinschaft* – I.B.).

3. Kultura zarządzania

W literaturze – definicja kultury firmy wskazuje na możliwości wąskiej i specjalistycznej interpretacji. Na gruncie danych firm sytuacja daje wystarczającą podstawę do jej rozumienia w rozszerzonym znaczeniu. W istocie uproszczone pojęcie uznawane jako kultura firmy jest swoistym przeorientowaniem pojęcia kultury. Tak uproszczone pojęcie kultury firmy przybiera najczęściej postać wypowiedzi zawartej w książce Toma Lamberta zatytułowanej *Problemy zarządzania*. Brzmi ona w sposób następujący [Lambert 1999, s. 294]: *Najlepsza i najzwięźlejsza definicja kultury jest bardzo prosta: jest to sposób działania firmy*. Autor, chyba świadom uznania tak określonego pojęcia kultury, dodaje: *To nieskomplikowane ujęcie pozbawia zagadnienia kultury posmaku mistyki* [? - I.B.], *który niekiedy zniechęca menadżerów-praktyków do zajęcia się nim!*

Można zrozumieć dążenie autora do pozbawienia pojęcia kultury „posmaku mistyki” wyzwajające w odbiorcy i uczestnika kultury różnych jego dyspozycji, w tym dyspozycji „mistyka”. Trudniej natomiast zrozumieć dążenie autora do spłycenia pełnego pojęcia kultury, które to pojęcie traktowane jest w tym kontekście kultury firmy jako „nieprzydatne” do należytego funkcjonowania przedsiębiorstwa. Właśnie, tak należy rozpatrywać w tej perspektywie „nieprzydatność” pełnego rozumienia kultury. Wszak –jak określa autor – tu w skrócie – działanie firmy jako *działanie zapewniające stale optymalne wykorzystanie możliwości stworzonych przez rynek, jeśli zaspokaja aspiracje personelu kierowniczego; jeśli akcjonariusze dostają to, czego oczekują, mamy taką kulturę, jakiej nam trzeba – na dzisiaj*. Wnioskiem wywodów autora jest konstatacja: kultury, podobnie jak planu marketingowego, nie da się w nieskończoność utrzymywać w niezmienionej postaci [Lambert 1999, s. 294]. Ten sam autor pisze dalej: *Dopiero kiedy jesteśmy przekonani, że wprowadzenie nowej kultury przyczyni się do realizacji planu działalności, zapłaci i za siebie w rozsądnym czasie, a zmianę będzie można zakomunikować wszystkim, od których zależy jej wprowadzenie* [Lambert 1999, s. 304].

Tom Lambert swoje przemyślenia o kulturze, tu określonej jako marketingowa, oparł o tekst Dawida Drennana – autora *Transforming Company Culture*, który opublikowany został w 1992 r. Przyjrzyjmy się poniższym wypowiedziom, które stanowią wybrane sformułowania zebranych przez Drennana czynników kształtujących kulturę przedsiębiorstwa [zob. także T. Lambert 1999, ss. 295–296]:

1. Większość firm rozpoczyna swe istnienie jako przedsiębiorstwa energicznie kierowane przez bardziej lub mniej charyzmatyczną jednostkę. [...] Dzięki mechanizmowi mitu byli liderzy pozostają wzorcami osobowymi, a ich cienie mogą podtrzymywać raz określoną kulturę [...].
2. Nie bez określonych kosztów, jakie poniosła firma General Motors, Drennan stwierdza konieczność wzmocnienia zarządzeń finansowych [...].
3. Poważna zmiana technologii, produktów i usług może mieć niszczytelne skutki dla całej branży. Niemal z dnia na dzień firma może przejść od działalności pracochłonnej [...] do zaawansowanej technologicznie [...].
4. Wpływ dominujących klientów może być potężnym czynnikiem określającym kulturę firmy. Bywa jednak tak, że „aktualny główny klient tak silnie i wyraźnie ukształtował [działania firmy – I.B.], iż w praktyce uniemożliwił dywersyfikację w kierunku nowych rynków.
5. Bez względu na zamierzenia kierownictwa, czynnikiem kształtującym sposób pracy na poszczególnych stanowiskach jest wprowadzenie nowych systemów informacji oraz kontroli.
6. W odniesieniu do międzynarodowego konglomeratu firm można twierdzić, że występuje w nim raczej mnogość kultur lokalnych niż jedna kultura firmy.
7. Wiele firm oficjalnie utrzymujących, że są innowacyjne, w rzeczywistości rządzi się regułami narzucanymi przez menadżerów, którzy z zasady mówią «nie».
8. Nie ma wątpliwości, że strukturalny i organizacyjny kształt firmy jest pomyślany w tym właśnie celu, by zapewnić ramy dla jej sposobu działania.
9. Dla kultury firmy niezwykle ważne jest to, w jakim stopniu wszyscy menadżerowie i pracownicy rozumieją cele, wartości i przekonania organizacji oraz je dzielą.

I tu w formie konkluzji, sformułowanej przez Toma Lamberta, a poprzedzającej szczegółowe „czynniki” określone przez Dennana, przytoczmy w skrócie swoje credo: Jeśli sposób działania firmy zapewnia stale optymalne wykorzystanie możliwości stwarzanych przez rynek, zaspokaja aspiracje personelu i zespołu kierowniczego, powoduje, że firma jest postrzegana przez lokalną społeczność jako dobry sąsiad, a akcjonariusze dostają to, czego oczekują, mamy taką kulturę, jakiej nam trzeba na dzisiaj. Jeśli któraś z potrzeb czy aspiracji ulegnie zmianie, trzeba będzie być może zmienić kulturę, by nadal ją zaspokajać.

Formuła kultury w opcji marketingowej – przypomnijmy – jako kultura powiązana ze strategią firmy, jej strukturami i systemami daje się odczytać w sposób skonwencjonalizowany jako synonim uwikłania człowieka,

a zwłaszcza kapitału, zysku materialnego, deprecjonującego w konsekwencji jego wartości podmiotowo-osobowe, deformującego go jako „towa”. W tym sensie kultura marketingowa staje się zdolna do przeorientowania człowieka i zawłaszczenia nim w imię „wszechwładnej ewangelii sprzedaży” (Erich Fromm). Przeobrażając stosunki gospodarcze w formę rynku zdominowanego materialnym sukcesem pozbawia ponadto normalnego uczestnictwa w życiu grupowym. W działaniu tak „okrojonego” człowieka w kulturze opcji marketingowej – zaznaczmy za Stanisławem Ossowskim – *istnieje złożoność motywacji w zdobywaniu kapitału. Idzie tu o dwojakie zasady jego działania związane z funkcjami kapitału: czy mianowicie „kapitał” stanowi znaczący element intencji w działaniu człowieka; intencji zdającej się wyrazić w określeniu „żeby”: czy też w działaniu dającym się wyrazić w określeniu motywu tego działania słowem „ponieważ”*. Obie opcje w ocenie działania człowieka nie powinny być obojętne w usiłowaniu rozumienia ludzkiego zachowania [Ossowski 1983, s. 120].

4. Kultura firmy – organizacji

Michael Armstrong w *Zarządzaniu zasobami ludzkimi* szczegółowo określił znaczenie i rolę kultury przedsiębiorstwa, jej znaczenie dla zespołu pracowników; jej różnorodność i implikacje. W tak rozległym zakresowo ujęciu kultury firmy ograniczymy się do określonych akapitów poświęconych kreowaniu kultury firmy. Celami tego kreowania są:

- wypracowanie zasad pomocnych w strategii i założeniach firmy,
- stworzenie i utrzymanie pozytywnej atmosfery,
- wzmacnianie misji przedsiębiorstwa.

Kultura – pisze Armstrong [1998, s. 86 i następne] – *stanowi nieodzowny składnik procesu, którego celem jest realizacja misji i strategii firmy. Kulturę można opisać jako zespół wartości, norm i wytworów [...]. Jako taka jest ona wzajemnie powiązana ze strategią firmy, jej strukturami i systemami* [podkr. - I.B.]. Czytamy dalej, że *kultura w oczywisty sposób kształtuje wizerunek przedsiębiorstwa [...]. Nie istnieje coś takiego jak kultura idealna, istnieje tylko kultura «odpowiednia» bądź nieodpowiednia*.

Kulturę należy rozumieć także jako składnik kontaktu i wizji stanowiących element sukcesu ekonomicznego. Dlatego dla autora *Piątej dyscypliny* – Petera M. Senge – istotnym elementem i funkcją kultury jest mistrzostwo osobiste. Powołując się na wypowiedź Roberta Fritza, cytując: *„Potrzeba tworzenia [jako wyraz kultur w dziejach ludzkości – I.B.] nie jest ograniczona wierzeniami, narodowością, przekonaniami, wykształceniem czy czasem,*

w którym przyszło człowiekowi żyć. Potrzeba ta tkwi w każdym z nas [...] może obejmować całe życie, od spraw przyziemnych do bardzo wzniosłych [Fritz 1989, por. Senge 2010, s. 147].

Peter Senge akcentuje, że *praktykowanie wyższych zasad i cnót w życiu i sukcesy w interesach nie tylko pozostają ze sobą w zgodzie, ale nawzajem się wzbogacają*. I tu autor odwołuje się do sformułowania Maxa de Pree, który wskazuje na ważkość „kontraktu” między organizacją a jednostką: *Pełny związek – stwierdza de Pree – wymaga kontraktu [...], związek mający charakter paktu lub kontraktu polega na wspólnym zaangażowaniu w idee, problemy, wartości, cele i procesy zarządzania. Relacje oparte na paktach wykazują jedność, urok i równowagę. Związki takie mają charakter sacrum* [Pree 1989, por. Senge 2010, s. 150].

Określając – w sposób redukcjonistyczny – kulturę, wydaje się, że na takie jej sprowadzanie do wartości marketingowych wpłynęła zbyt radykalna jej alternatywa wykraczająca poza jej znaczenie. Spróbujmy podzielić się kilkoma refleksjami.

Krzysztof Symborski, odwołując się do badacza Williama Hamiltona, zadaje stawiane przez tego badacza pytania: *Jakie korzyści dla jednostki wynikają z przynależności do grupy i jaka jest jej cena? I dalej – stwierdza Hamilton: pogląd, że na ewolucję ludzkiej inteligencji wpływ miało rozwiązywanie konfliktów – a także pomiędzy jednostkami lub koalicjami należącymi do tej samej grupy – zwany jest popularnie koncepcją «inteligencji makiawelicznej».*

Według Richarda Byrne i Andrew Whiten ze szkockiego University of St. Andrew w pracy *Machiavellian Intelligence* [1988] *rozważając ewolucyjne pochodzenie ludzkiej inteligencji, nie można oprzeć się podejrzeniu, że na jej rozwój ogromny wpływ miała potrzeba społecznej manipulacji, stosowanie podstępów i oszustwa, a także usiłowanie zdemaskowania uciekających do nich osobników oraz oparta na wyrachowaniu kooperacja.*

Używając tu – w tej charakterystyce „społecznej manipulacji” nie mogę oprzeć się trafnemu określeniu udziału Machiavellego jako jego „chichotu”. I tak więc koncepcja makiawelicznej inteligencji wpisuje się dobrze w kognitywistyczny model ludzkiej osobowości, lecz ten – jak od dawna uświadamiać sobie zaczęli liczni badacze – nie oddaje całej złożoności ludzkiej kondycji i natury. *Dodajmy, że do mózgu ludzkiego jako niezwykle sprawnego instrumentu, nie dociera jednak większość toczących się procesów myślowych* [Symborski 2011, s. 157, 159 i 164].

Określając w tytule pracy kategorię kultury wskazywaliśmy tu też orientację – odniesienie do problematyki ekonomicznej. Wskazując na możliwość interpretowania kultury w tym jej odniesieniu, w końcowej partii niniejsze-

go artykułu określmy kilka uwag dla tak scharakteryzowanej jej orientacji – odniesienie. Odwołajmy się tu do znaczącej uwagi Adama Smitha o tych „doktrynerach”, którym wydaje się, że można niejako ustawiać członków społeczeństwa z taką *łatwością, jak ręka ustawia różne pionki na szachownicach*. Ów doktryner – spostrzega Smith – nie bierze pod uwagę, że pionki szachownicy stosują się jedynie do czynnika poruszającego [...], natomiast na wielkiej szachownicy społeczeństwa ludzkiego każdy pojedynczy pionek posiada własny czynnik poruszający [Smith 1989, ss. 348–349].

Gdy chodzi o wskazanie właściwości identyfikacyjnej kultury, o wskazanie źródeł i metody identyfikowania systemu kulturowego, idzie o to, aby kultura, a więc umiejętności i sprawności jednostek, stała się uczestnikiem życia zbiorowości ludzkiej i w konsekwencji nie mogłaby być oderwana od materialnych sfer życia; ściślej – dla człowieka gospodarującego w motywacji zdobywanie „kapitału”. Według Ricky’ego W. Griffina [2005, s. 179 i 193] *kultura jest pojęciem amorficznym, wymykającym się obiektywem pomiarowi czy obserwacji. Niemniej jednak odgrywa ona ważną rolę w kształtowaniu zachowania*. Mając na uwadze „wielokulturowość” w organizacjach, Griffin pisze, że *„Ze względu na ogromne możliwości zwiększania przewagi konkurencyjnej, jakie może stwarzać różnorodność i wielokulturowość, a również na ewentualne następstwa towarzyszącego konfliktu, w ostatnich latach wiele uwagi koncentruje się na sposobach lepszego zarządzania różnorodnością i wielokulturowością przez jednostki i organizacje”*. Według tego samego autora za zarządzanie różnorodnością i wielokulturowością w organizacjach mogą ponosić odpowiedzialność zarówno jednostki w obrębie organizacji, jak i same organizacje. Do głównych podejść organizacyjnych zalicza on środki polityki, przyjęte praktyki organizacyjne, szkolenie w zakresie różnorodności i kulturę organizacji. Pisze, że menadżerowie muszą doceniać to, że różnorodnością i wielokulturowością można zarządzać. Powinni np. zrozumieć takie indywidualne strategie, jak zrozumienie, empatia, tolerancja i gotowość do komunikowania się, które mogą pomóc w popieraniu różnorodności [Griffin 2005, s. 197].

Nie rozpatrując tu w sposób analityczny wypowiedzi Tylora o człowieku jednostce jako człowieku zbiorowości społecznej, piszący (omawiając prace N.A. Christakis i J.H. Fowler, opublikowane w Zeszytach Naukowych) pragnie poczynić pewne uwagi rozpatrując kategorię kultury jako formy internalizacji norm współtworzonych przez uznawanych członków wspólnoty. Rodzi się pytanie, w jakim stopniu grupy skłonne do tak zwanych zachowań prospołecznych rozszerzają swoją „sieć”; aby przyjąć „drugie ty” skłonne są nawet do kształtowania w ramach kultury określonych postaw. Czy „bycie w sieci” sprawia rozpatrywanie sie-

bie jako jednej z części nadorganizmu, czy też w przypadku odrębnym od zachowań prospołecznych traci się jako „osoba” związek ze „swoją” kulturą.

Zacytujmy autorów *W sieci: Proponowana przez ekonomistów nazbyt uproszczona koncepcja osoby jako jednostki [...] mogłaby ewentualnie mieć zastosowanie w wypadku osobników żyjących w całkowitej izolacji i pozbawionych interakcji społecznych, czyli w sytuacji spotykanej tylko na najbardziej odległych krańcach świata, która nigdy nie charakteryzowała w pełni kondycji człowieka*. W dalszej części przeczytamy zaś, że *pochwyce-ni w sieci społeczne, w których znajdujemy się pod wpływem powiązanych z nami osób, nieodczownie tracimy jakąś część swojej indywidualności. Takie rozumienie zachowań grupowych [...] sprawia, że jednostki tracą nieco na znaczeniu* [Christakis, Flewers 2011, s. 220, 291]. Cytowani autorzy [s. 292] dodadzą, że *jednak największą zaletą tej świadomości [tj. pewnej utraty samoświadomości – I.B.] będzie zwyczajna radość z odkrywania samych siebie i uprzytomnienia sobie prawdy, że aby poznać siebie, trzeba najpierw zrozumieć, w jaki sposób – i dlaczego – jesteśmy wszyscy ze sobą połączeni*.

Świadomość – dodana za Józefem Tischnerem – połączenie ze wszystkimi nie oznacza, że człowiek jest „rozszczepiony”, jest inny dla «świata», inny «w sobie». Zachowuje swą aktualność i głęboki sens postulat – wezwanie «bądź sobą», «bądź tym kim jesteś». Bądźmy wierni «wezwananiu do autentyczności» [Tischner 1984, ss. 102–103].

Dla Petera M. Senge wartość bezwzględną ma wizja i *tylko świadomość celów istnienia może prowadzić do nowej wizji. To właśnie – pisze Senge – dlatego mistrzostwo osobiste musi być jedną z dyscyplin* [tj. dyscyplina organizacji uczących się – I.B.]. *Jest to proces ciągłego koncentrowania się, przewartościowania i ponownego koncentrowania się na tym, czego naprawdę się pragnie, na osobistych wizjach przyszłości* [Senge 2010, s. 154]. Bardzo, w tym kontekście kultury jako wyznacznika potrzeby tworzenia, znamienne są przytoczone przez autora Senge wypowiedzi Kazuo Inamori. Posłużymy się nią w ramach zakończenia tej części tekstu: *Jeżeli pracownicy nie mają własnej wewnętrznej motywacji do osiągnięcia celów związanych ze wzrostem i rozwojem techniki w korporacji [...], wówczas nie ma wzrostu, nie wzrasta wydajność i nie następuje rozwój techniki w korporacji* [Senge 2010, s. 145].

5. Kultura zarządzania – podstawowe pojęcia i uwagi krytyczne

Kultura, wraz ze swoistymi kodami znaczeniowymi, tworzy system znaków zrozumiałych dla danej grupy – pokoleń, będącej jej dorobkiem [Filipiak

2000, s. 9]. W dorobku naukowym, w wykładach, monografiach spotyka się wiele odniesień i synonimów kultury „modelowej”; wiele też jej wyróżnień opisowych, jak np. scenariusz organizacyjny, kulturowa polityka organizacji, filozofia misji formy. Szczególną uwagę pojęć, wartości i norm postrzeganych w procesie rozwoju firmy stanowią określone wskazówki i dane, jak prowadzić interesy, jak powinni zachowywać się pracownicy i jak powinni być traktowani [Mastyk-Musiał 2000, s. 42].

Na oddzielne potraktowanie – w ramach kultury zarządzania – zasługuje ujęcie kulturowych modeli zachowań w biznesie.

Richard G. Gestetand [2000, s. 49–70] wyróżnia:

- kultury protransakcyjne kontra kultury propartnerskie,
- kultury miceremionalne a kultury ceremonialna,
- kultury monochromiczne – kultury umiarkowanie monochromiczne a kultury polichromiczne,
- kultury bardzo ekspresyjne – kultury o zróżnicowanej ekspresyjności – kultury powściągliwe.

Mając na uwadze wciąż rosnący wpływ kultury organizacyjnej na sukces rynkowy, w Horward Business School przeprowadzono badania na 200 przedsiębiorstwach, wskazując m.in. na znaczenie kultury organizacyjnej i rosnący czynnik sukcesu – ale także w określonych warunkach ich porażkę [Piotrowski, Światowski 2000, s. 25]. W tym kontekście znaczeniowym wydaje się zasadne wyróżnienie podstawowych typów kultur organizacyjnych. Lidia Zbiegień-Maciąg [1998, s. 78] wyróżnia, spośród podstawowych typów kultur organizacyjnych:

- firmy zorientowane na władzę, gdzie *pracownicy są kupowani i sprzedawani jak towary*;
- firmy zorientowane na spełnianie roli (firmy aspirujące do największej racjonalności uporządkowania);
- firmy nastawione na zadania; zadania mają charakter priorytetowy.

W tym kontekście Piotr Mikosik mówi o kulturze indywidualistycznej. Według wspomnianego autora *skrajny indywidualizm jest tak samo zły jak skrajny kolektywizm* [Mikosik 2001, s. 185]. Wszelako – w organizacjach wirtualnych, *w których nie ma żadnych trwałych związków między pracownikiem a firmą* – konstatuje wspomniany autor – ciągle „ignorowanie lub nawet lekceważenie takich pracowników, jak ma to zwykle miejsce w kulturach indywidualistycznych, prowadzić może do czynnego sprzeciwiania się wartościom najbardziej cenionym w takiej kulturze. Według Mikosika w kulturze indywidualistycznej w znacznie większym stopniu oczekuje się kreatywności, podejmowania wyzwań, inspiracji innych. *Odwaga w łamaniu rutyny i przestarzałych zachowań czy przepisów, staje się cenną umiejętnością kultur indywidualistycznych*” [Mikosik 2001, s. 177 i 183].

W formie zakończenia

Wskazując na możliwości interpretowania złożonej funkcji kultury, w szczególności na bogactwo interpretacji człowieka i jego dyspozycji w ramach kultury – wychodząc ze sfery uproszczeń – przytoczmy wypowiedź znanego niemieckiego filozofa Ernsta Cassirera, który w *Eseju o człowieku*:

- opowiadał się za policentryczną koncepcją człowieka i był krytykiem redukcjonistycznego traktowania kultury;
- występował przeciwko próbom redukowania bogactwa form kultury; religia, mit, język, sztuka, nauka są zróżnicowane kulturowo, ponieważ bogactwo ludzkiego ducha tworzy te właśnie różnorodne formy kultury;
- w religii jako „formie symbolicznej” człowiek wypowiada swą naturę; może ją tworzyć, dzięki temu, że ma zdolność wyrażania, obiektywizowania i symbolizowania własnych przeżyć;
- człowiek zdolny jest konstruować z rzeczywistości zastanej, chaotycznej i przypadkowej, obcej i wrogiej, rzeczywistość sensowną i „ludzką”; język pozwala ten świat nazywać i przedstawiać; sztuka i mit pozwalały go wyrażać; nauka – określać jego znaczenie;
- właściwa człowiekowi zdolność przekazywania i przejmowania społecznego dziedzictwa leży u podstaw kumulatywnego charakteru kultury;
- w religii daje się dostrzec potęgę człowieka tworzącego swój wieloraki język symboliczny, świadczący o swoistości gatunku homo i w swoistości jego bytu – bytu kulturalnego;
- umiejętność posługiwania się symbolami i komunikowania się z innymi ludźmi za pośrednictwem symboli, są to specyficzne ludzkie sposoby rozszerzania zakresu i umiejętności praktycznych rozwiązań [Cassirer 1971].

Bibliografia

- Armstrong M. (1998), *Zarządzanie zasobami ludzkimi. Strategia i działanie*, Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu, Kraków.
- Cassirer E. (1971), *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa.
- Cassirer E. (1983), *Krytyka rozumu jako krytyka kultury* [w:] Z. Kuderowicz, *Filozofia współczesna*, t. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Christakis N.A., Fowler J.H. (2011), *W sieci. Jak sieci społeczne kształtują nasze życie*, Smak Słowa, Sopot, s. 220.
- Czarnowski S. (1948), *Spółeczeństwo i kultura*, Polski Instytut Socjologiczny, Warszawa.
- Drennan D. (1992), *Transforming Company Culture*, Mc Graw Hill, London.
- Filipiak M. (2000), *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, UMCS, Lublin, s. 9.
- Gestetand R.G. (2000), *Różnice kulturowe a zachowanie w biznesie*, PWN, Warszawa.
- Griffin R. W. (2005), *Podstawy zarządzania organizacjami*, PWN, Warszawa.
- Lambert T. (1999), *Problemy zarządzania*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, Biblioteka Socjologiczna, Warszawa.
- Kłoskowska A. (1964), *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa.
- Masłyk-Musiał E. (2000), *Ludzie w show biznesie*, Oficyna Wydawnicza WSMSIG, Warszawa.
- Mikosik P. (2001), *Rola jednostki i grupy w organizowaniu nowoczesnych przedsiębiorstw*, „Zeszyty Naukowe II”, Kutno.
- Ossowski S. (1983), *O osobliwości nauk społecznych*, PWN, Warszawa.
- Piotrowski K., Świątkowski M. (2000), *Kierowanie zespołami ludzi*, Dom Wyd. Bello-na, Warszawa.
- Pree M. de (1989), *Leadership is an Art*, Doubleday, New York.
- Rybicki S. (1979), *Struktura społecznego świata*, PIW, Warszawa.
- Senge P. M. (2010), *Piąta dyscyplina. Teoria i praktyka organizacji uczących się*, Dom Wyd. ABC, Warszawa.
- Smith A. (1989), *Teoria uczuć moralnych*, PWN, Warszawa.
- Symborski K. (2011), *Polityczne zwierzę*, Wydawnictwo Polityka, Warszawa.
- Tischner J. (1984), *Etyka wartości i nadziei* [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłockowski, J. Paśniak, J. Tischner (red.), *Wobec wartości*, W drodze, Poznań.
- Tylor E. B. (1986), *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa.
- Zbiegień-Maciąg L. (1998), *Zarządzanie organizacją: aspekt socjologiczny*, Wydawnictwo AGH, Kraków.

Paulina Wierzba

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Popkulturyzacja ponowoczesnej rzeczywistości społecznej i jej wpływ na konstruowanie tożsamości współczesnej młodzieży

The Role of Popular Culture in Postmodern World and its Influence on Identity among Today's Youth

Abstract:

In my article, I intend to look at the cultural changes that we observe around us, in the postmodern world, and consider how they affect the identity construction of the young generation. Postmodern culture changed rules of the game – popular culture, which is often marginalized and overlooked in scientific reflection over society dethroned high culture, and became the dominant reality in the postmodern world. We find it in every sphere of modern life. It is the primary tool we use to contact with the outside world, only to imagine reality. Reflection on the contemporary society involves analyzing the effects of changes in the status of popular culture, filtering and reinterpreting its meaning and creating a new framework of interpretation of social reality. We live in the world of popular culture. Participation in it occupies almost all our free time – we cannot imagine leaving home without checking e-mail and listening to our favourite radio broadcast or watching an episode of your favourite show. Listening to music, reading popular press, watching TV, and above all surfing the Internet are typical activities for millions of people in our globe. Popular culture creates a kind of cultural aura in which most of us live.

Key words:

popular culture, youth, identity constructing, postmodernity.

1. Wprowadzenie

Otoczająca dzisiejszą młodzież rzeczywistość znacząco różni się od środowiska kulturowego, w którym konstruowała się tożsamość ich rodziców. Współ-

czesny świat został ukształtowany w olbrzymim stopniu poprzez globalizację w sferze kulturowej, wiążącą się z triumfem kultury popularnej w ponowoczesnym społeczeństwie. Zjawisko to znacząco wpływa na tożsamość współczesnej młodzieży, która od samego początku swojego życia wychowuje się w świecie globalnej kultury popularnej. Jest ona dla nich kulturą dominującą, obowiązującym kapitałem kulturowym [Krajewski 2005, s. 15]. Popkultura, będąc często marginalizowana i pomijana w naukowej refleksji nad społeczeństwem, zdezonizowała kulturę wysoką, stając się panującą rzeczywistością kulturową w ponowoczesnym świecie [Golka 2007, s. 144]. Odnajdziemy ją w każdej sferze życia współczesnego człowieka. Jest ona podstawowym narzędziem, którego używamy kontaktując się z otoczeniem, a nawet stanowi sama w sobie intersubiektywną (hiper)rzeczywistość, będącą dla wielu – zwłaszcza młodych osób, jedyną do wyobrażenia realnością. Refleksja nad współczesną, ponowoczesną rzeczywistością społeczną wiąże się przede wszystkim z analizowaniem skutków przemian statusu kultury popularnej, filtrowaniem i reinterpretowaniem przez nią obcych znaczeń oraz kreowaniem nowych ram interpretacyjnych społecznej rzeczywistości [Krajewski 2005, s. 9].

2. Popkulturyzacja ponowoczesnej rzeczywistości społecznej

Ponowoczesność zmieniła kulturowe reguły gry [Melosik, Szkudlarek 2010, ss. 46–50]. Współczesna młodzież nie ma oparcia w jednoznacznym systemie wartości, narzuconym przez kulturę (wysoką). Wręcz przeciwnie – (pop)kultura daje jej prawo do tworzenia własnej hierarchii wartości, własnego pojęcia dobra i zła [Krasnodębski 1991, s. 33]. W dzisiejszych czasach mamy do czynienia ze współwystępowaniem i współistnieniem wielu różnorodnych i sprzecznych ze sobą wersji prawdy i wiedzy, co jest konsekwencją przede wszystkim popkulturyzacji ponowoczesnej rzeczywistości kulturowej.

Charakterystyczny dla ponowoczesności fenomen dominacji kultury popularnej postrzega się najczęściej jako patologiczne odstępstwo od normy, zagrożenie dla ładu społecznego. Fakt, że kultura popularna jest coraz częstszym przedmiotem badań, wynika przede wszystkim z niepokoju towarzyszącego naukowcom, obserwującym jej rosnący wpływ na życie członków zachodnich społeczeństw. Popkulturę postrzega się albo w kategoriach zagrożenia albo nie dostrzega się jej wcale, pomijając jako marginalny, całkowicie nieistotny, niezaskłujący na uwagę element życia społecznego. Tak skrajne postrzeganie kultury popularnej wynika z jej wyjątkowego charakteru – jest ona jedy-

nią kulturą, którą się przeżywa i której się doświadcza, a nie o której się świadomie myśli. *Zażywamy* popkultury dla czystej przyjemności, nie poddając tego faktu racjonalizacji czy jakiegokolwiek refleksji. Konsekwencją takiego podejścia jest oderwanie kultury popularnej od dyskursu uprawomocniającego jej obecność w świecie społecznym. Utrudnia to w dużej mierze określenie roli, jaką odgrywa ona w naszym codziennym życiu, wyłonienie pełnionych przez nią funkcji, a nawet wskazanie na okoliczności jej powstania. Badacze współczesnej kultury nieustannie starają się wyposażać kulturę popularną w dyskurs uprawomocniający – poszukując sensu jej istnienia i starając się zrozumieć i wytłumaczyć jej błyskawiczną ekspansję. Natomiast nastoletni uczestnicy kultury popularnej, w przeciwieństwie do naukowców, nie mają z nią najmniejszego poznawczego problemu – będąc w niej zanurzeni, z zapalem chłoną oferowane przez nią wartości i znaczenia [Krajewski 2005, s. 9].

3. Funkcje kultury popularnej w ponowoczesnym społeczeństwie

Nie można prawidłowo funkcjonować we współczesnym społeczeństwie, nie uczestnicząc w kulturze popularnej. Nawet jeśli zrezygnowalibyśmy z korzystania z Internetu, czytania tabloidów, oglądania telewizji i zawiązałibyśmy sobie oczy wychodząc z domu, by ustrzec się przed spoglądaniem na wszechobecne billboardy, nadal będziemy żyć w świecie, który został przez popkulturę skonstruowany. Po kulturę popularną sięgają wszyscy, bez względu na przynależność społeczną. „Każdy z nas jest w jakiś sposób pop” [Burszta 2002, ss. 9 –11]. Nie ma od tego ucieczki.

Kultura popularna decyduje o kształcie współczesnej rzeczywistości i pełni wiele ważnych funkcji w ponowoczesnym świecie. Dustin Kidd podkreśla, iż stanowi ona dla młodzieży najważniejszą przestrzeń kształtowania norm. Popkultura jest nie tyle ich źródłem, co jednym z najważniejszych kanałów dystrybucji. Młody człowiek nie jest świadomy panujących w społeczeństwie praw ani praw przysługujących jemu samemu, lecz jest za to otoczony wszechobecną kulturą popularną. Jej głównym nośnikiem są mass media, które odgrywają kluczową rolę w transmisji obowiązującej wersji prawdy i władzy do społeczeństwa. Scentralizowana kultura popularna jest więc jednym z podstawowych elementów definiowania oraz rozpowszechniania wszelkich norm społecznych. Dobrym tego przykładem jest moda młodzieżowa, będąca wyznacznikiem nowych trendów, czyli obowiązujących norm ubierania się. Normy kreowane przez kulturę popularną nie ogra-

niczają się jednak jedynie do sposobów autoekspresji. Uczy ona nastolatki między innymi, jak się odżywiać, gdzie spędzić wakacje, a nawet co należy robić w sypialni. Dzieje się tak od najwcześniejszych lat życia – dzieci przyswajają normy społeczne oglądając TeleTubisie czy Animki, młodzież uczy się zasad zachowania z kinowych hitów, teledysków i gier komputerowych [Ejsmont 2009, ss. 74–75; Kidd 2004, ss. 31–45].

Warto podkreślić, że duża część tekstów kultury popularnej to współczesne mity, które czerpią z mitycznych znaczeń, odkopują schematy dawnych bohaterów, by ukazać ich w nowych, uwspółcześnionych wersjach – warto w tym kontekście przyjrzeć się chociażby twórczości Lady Gagi. Dawniej standardy etycznych zachowań przekazywano poprzez filozoficzne i religijne narracje. Obecnie tę funkcję spełnia medialny przekaz kultury popularnej. Mamy tu do czynienia z nieformalną instytucjonalizacją kultury popularnej, która prowadzi nawet do nieformalnych sankcji i społecznego wykluczania osób nieidentyfikujących się z wartościami i normami tej kultury. Kultura popularna jest dla młodzieży najważniejszą przestrzenią transferu norm społecznych, kształtowania preferowanych wzorców zachowań, stylu życia i tożsamości [Ejsmont 2009, ss. 74–75; Kidd 2004, ss. 31–45].

Kultura jest jednym z obszarów, w którym dokonuje się podziałów społecznych, ale i przestrzenią walki o zmianę tego stanu rzeczy. W obrębie popkultury grupy podporządkowane nieustannie sprzeciwiają się znaczeniom, które narzucają im grupy dominujące [Storey 2003, s. 12]. Jest ona ważnym czynnikiem kreowania i utrzymywania barier społecznych. Ubrania, ulubiona muzyka, oglądane stacje telewizyjne współtworzą tożsamość członków młodego pokolenia na zasadzie odcinania się od tego, co odmienne. Osoby słuchające Lady Gagi odnajdą podobnych do siebie, oddzielią się natomiast chociażby od fanów twórczości pianisty Leszka Możdżera. Amerykańscy badacze, w tym między innymi Brysons, wskazują na znaczenie klasy społecznej oraz edukacji w procesie budowania tożsamości poprzez odwoływanie się do przykładu muzycznych antagonizmów między poszczególnymi grupami. Kolejnym przykładem na rolę kultury masowej jako narzędzia służącego utrzymywaniu barier społecznych jest moda. Strój młodzieży stanowi łatwą do odczytania definicję statusu społecznego czy przynależności do subkultur. Najprostszy przykład stanowi przeciwstawienie glanów i zniszczonego skórzanego płaszcza eleganckiej modnej marynarce i wypastowanym mokasynom, które jest równoznaczne zderzeniu postawy antyspołecznej z prospołeczną. Jednocześnie są to uniformy, które młodzież wybiera sobie całkowicie dobrowolnie, świadomie bądź nieświadomie przypisując sobie określone cechy. Kultura popularna jest bardzo ważną częścią procesu kulturowej reprodukcji, tworząc prosty system odniesienia służący do identyfikowania sojuszników władzy i jej przeciwników [Ejsmont 2009, ss. 74–75; Kidd 2004, ss. 31–45].

Kolejną funkcją, jaką spełnia we współczesnym społeczeństwie popkultura, jest kreowanie rytuałów. Odbiorców określonych tekstów kultury popularnej łączą wspólne cele, wyznawane wartości i zainteresowania. Fani podobnej muzyki chodzą na te same koncerty, poszukując nie tylko wspólnych muzycznych wrażeń. Kibiców tego samego piłkarskiego klubu łączy miłość do swojej drużyny i nienawiść do jej przeciwników – a przede wszystkim wspólne działania, mające to podkreślać. Rytualizację kreowaną przez kulturę popularną badał między innymi John Fiske, który przyjrzał się publiczności telewizyjnych programów rozrywkowych. Okazało się, że wspólne oglądanie zaciera wszelkie różnice między jednostkami i zwiększa solidarność grupy. A jest to podstawa społecznej spójności, bez której człowiek jest tylko istotą biologiczną. Kultura popularna jest we współczesnym społeczeństwie najważniejszym źródłem rytuałów, które łączą ze sobą ludzi! W wielu sytuacjach kultura popularna stanowi również siłę napędową do wprowadzania zmian społecznych. Doskonały przykład stanowi muzyka tworzona przez młodzieżowe subkultury, chociażby rap, który przyczynił się do reorganizacji struktury rasowej w Stanach Zjednoczonych i do dziś odgrywa znaczącą rolę w walce z nierównościami klasowymi na całym świecie [Ejmont 2009, ss. 74–75, Kidd 2004, ss. 31–45].

4. Zniesienie granic między kulturą wysoką a popularną i fragmentaryzacja współczesnej kultury

Rozwój refleksji nad fenomenem kultury popularnej we współczesnym społeczeństwie wiąże się z dyskusją nad jego genezą. Skąd wywodzi się popkultura? Czy jest ona wynalazkiem XX wieku i zrodziła się samoistnie, czy „jest odpryskiem kultury elit” [Strinati 2008, ss. 16–17]? Kulturę wysoką utożsamia się przede wszystkim z dziedzictwem kulturowym przeszłości i tradycją. Kultura popularna symbolizuje natomiast teraźniejszość. Opozycja kultury elitarnej i kultury popularnej jest jednak jedynie pozorna [Nieroba, Czerner, Szczepański 2010, s. 7]. Warto uświadomić sobie fakt, że kultura popularna wyrosła na bazie kultury wysokiej i nie sposób wyznaczyć wyraźnych granic pomiędzy treściami kultury popularnej, a elitarnej – pomimo, że bardzo często przeciwstawia się i odmiennie wartościuje oba zjawiska. Kultura popularna jest świetnym narzędziem, służącym propagowaniu kultury wysokiej – dzięki swojej wszechobecności przybliżył milionom odbiorców kulturę elit, niegdyś zarezerwowaną tylko dla wąskiego grona konsumentów. Teksty kultury

popularnej zawierają w sobie wiele nawiązań do kultury wysokiej, odbiorca najbardziej komercyjnego utworu odnajdzie w nim wartościowe elementy tej kultury. Przemiany współczesnego społeczeństwa sprawiły, iż osoby niezaznajomione z kulturą wysoką zaczęły kształtować kulturowe gusta i trendy. Popkultura pozwala na oswojenie się z kulturą elitarną całemu społeczeństwu, a nie tylko wybranym szczęśliwcom. Jest to być może jedynie szczątkowe czy pobieżne odkrywanie, lecz mimo wszystko zetknięcie się wcześniej odizolowanych od siebie światów [King 2012, s. 672].

W wielu reklamach usłyszymy dzieła najwybitniejszych twórców muzyki klasycznej (Beethoven zachęca nas do zakupu mrożonej pizzy, Mozart reklamuje karty kredytowe etc.), w bajkach dla dzieci pojawiają się postacie największych światowych malarzy, dzięki czemu najmłodszy poznają ich dzieła (istnieją kreskówki opowiadające o przygodach Leonarda da Vinci, Van Gogha czy Michelangelo). Uznane książki inspirują do powstawania filmowych hitów (jest to polska specjalność, wystarczy przypomnieć sobie głośnie premiery filmów *Pan Tadeusz*, *Zemsta* czy *Śluby Panieńskie*), stają się także podstawą do kręcenia telewizyjnych seriali (najciekawszym przykładem wydaje mi się znakomity rosyjski serial powstały na bazie *Idioty* Dostojewskiego). Bohaterowie produkowanych na zachodzie filmowych wersji sztuk Szekspira to zazwyczaj idole nastolatków, ilustruje to chociażby obsada *Romeo i Julia*, złożona między innymi z Leonardo DiCaprio i Claire Daines [Bogusławska 2011, ss. 15–17].

Mistrzowie muzyki klasycznej, dając koncert w światowych filharmoniach, goszczą jednocześnie w domach milionów mieszkańców naszego globu – ich poczynania są bowiem transmitowane przez serwisy internetowe bądź stacje telewizyjne, a także kopiowane na płytach. Poezję wykorzystuje się jako teksty muzycznych przebojów [Szacka 2008, s. 434] – na uwagę zasługuje chociażby kultowy popowy album Czesława Mozila – *Czesław Śpiewa Miłosza*. Nawet miejsca wydawałoby się zarezerwowane dla świata kultury wysokiej – muzea, stają się często przestrzenią, w której gości popkultura. Swojego muzeum doczekała się chociażby Lalka Barbie czy Coca Cola [Melosik 1999, s. 87]. Największe dzieła sztuki są często reprodukowane, znamy je przede wszystkim z ich popkulturowych wersji [Szacka, 2008, s. 436]. Mona Lisa pojawia się nawet na puszcze Pepsi [Melosik 2008, s. 46].

Wraz z zamazywaniem się granicy między kulturą wysoką a popularną, wyłoniła się nowa forma sztuki współczesnej – ruch POP art. Stał się on zjawiskiem na skalę masową, ponieważ zdobył zainteresowanie nie tylko krytyków sztuki i elity społecznej, lecz całego społeczeństwa. Czy jednak w konsekwencji POP art powinno nazywać się sztuką i zaliczać do kanonu kultury wysokiej, skoro sztuka jako część kultury elitarnej powinna być

przeznaczona dla „wybranych” członków społeczeństwa, a POP art stracił tę cechę? Okazuje się, że kultura popularna stała się instrumentem fragmentaryzacji kultury, zamazywania granic, dystynkcji pomiędzy kulturą wysoką a niską [Danesi 2008, s. 7].

Kultura popularna obejmuje współcześnie zarówno muzykę Britney Spears, Leszka Możdżera jak i Amadeusza Mozarta, lekkie komedie romantyczne Richarda Curtisa (*To właśnie miłość*, *Dziennik Bridget Jones*, *Nothing Hill*), produkcje Milosa Formana (*Amadeusz*, *Hair*, *Lot nad kukulczym gniazdem*) oraz dzieła Federico Felliniego (*La Strada*, *Casanova*, *Dolce Vita*). Kultura popularna jest obecnie uznawana za jedyną prawdziwą (prawomocną?) formę kultury. Natomiast kulturę wysoką kojarzy się ze sztucznymi wymaganiami stworzonymi przez pragnącą podkreślać swoją wyższość nad ludem arystokrację. Pojawienie się popkultury zamazało rozróżnienie między odmiennie wartościowanymi poziomami kultury [Danesi 2008, ss. 7–8].

Pomimo rozprzestrzenienia się kultury popularnej, kategorie wysokiej, średniej oraz niskiej kultury wciąż są zakorzenione w naszej świadomości. Istnieje hierarchia kultury, która jest bardziej subiektywna i intuicyjna niż formalna/naukowa. Ludzie przypisują elementy kultury poszczególnym szczeblom kulturowej hierarchii. Oczywiście nie istnieje uniwersalna hierarchia dóbr kulturowych, można jedynie wskazać na pewne tendencje. Propozowany przez Marcel’a Danesi podział przedstawia się następująco:

Tabela nr 1. Podział dóbr kulturowych

Poziom (pop)kultury	Przykłady dóbr kulturowych
Wysoki poziom (pop)kultury	James Joyce, Szekspir, Bach, Mozart, symfonie operowe, perfumy Chanel, magazyn Time,
Średni poziom (pop)kultury	Harry Potter, CNN, Oprah Winfrey Show, publiczne muzea, jazz, Bob Dylan
Niski poziom (pop)kultury	tabloidy, X factor, Budweiser, 50 cent

Źródło: M. Danesi (2008), *Popular culture, introductory perspective*, Lamham , s. 9.

Warto podkreślić, że wiele produkcji posiada element kilku kulturowych poziomów. Co więcej – zakres kultury popularnej/wysokiej jest historycznie zmienny. Często to, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu uważano za kulturę niską, zaczyna być z czasem postrzegane jako coś wartościowego i zaliczane do kanonu kultury wysokiej [Szacka 2008, s. 434]. Przykładem mogą być chociażby dzieła Henryka Sienkiewicza, uważanego dawniej za drugorzędnego pisarza, tworzącego dla masowego odbiorcy, którego książki dziś należą do obowiązujących lektur szkolnych każdego młodego Polaka.

5. ZAKOŃCZENIE

Mariaż kultury wysokiej i popularnej wywołuje niepokój wielkich myślicieli, którzy obawiają się zagubienia podstaw oraz trywializowania i rozpraszenia kulturowych znaczeń. Jest to jednak nic innego jak wyraz paniki związanej z umniejszeniem ich społecznej roli, brakiem kontroli nad dawniej kontrolowanym ludem. Nie sposób bowiem wyznaczać współcześnie jakiegokolwiek kulturowe kierunki czy tendencje. Bezcelowe stało się konstruowanie uniwersalnych matryc tożsamości odbiorców kultury. Melosik i Szkudlarek uważają, iż „lamenty nad degeneracją nowego pokolenia i nowych stylów życia stanowią (...) wyraz smutku odchodzących elit, dyskretnie ignorowanych dyrygentów tożsamości...”. Zawodowi treserzy (nauczyciele, filozofowie, księża etc.), którzy do niedawna konstruowali otaczającą nas rzeczywistość i wtłaczali jednostki w ściśle określone matryce tożsamości, muszą współcześnie ustąpić miejsca amatorom – ikonom popkultury. Największymi wzorami osobowymi, przede wszystkim dla młodego pokolenia, są obecnie gwiazdy muzyki, sportu oraz filmu, które wypierają tradycyjne autorytety. Współczesna młodzież, obserwując celebrytów, często odwzorowuje ich styl życia i traktuje ich jak kiedyś rodziców czy nauczycieli, szukając w ich postępowaniu odpowiedzi na ważne życiowe pytania. Gwiazdy medialne są więc dla nastolatków ważnym punktem odniesienia dla podejmowania życiowych wyborów. Warto więc przestać oburzać się upadkiem wielkich metanarracji, pogodzić się z zastanym stanem rzeczy i nauczyć się sztuki rekonstrukcji idei i wartości z mikronarracji zawartych w tekstach kultury popularnej [Melosik, Szkudlarek 2009, ss. 99–102].

Kiedyś młodzi ludzie uczyli się, kim być i jak żyć z dzieł kultury wysokiej, dziś czerpią tę wiedzę z przekazu popkultury. Jednak w kulturze nic nie ginie, lecz wszystko wciąż przemieszcza się z miejsca na miejsce. Kultura ponowoczesna to kultura niezwykle intensywnych zmian i przekraczania wszelkich granic. Mamy do czynienia z rozbiciem tradycyjnych podziałów społecznych, fragmentaryzacją i mieszaniem się kultur. Fundamentalne wartości, których utraty się obawiamy, nie są całkowicie nieobecne we współczesnej kulturze, lecz można je odnaleźć w nowych, niespodziewanych miejscach. To, co dawniej kryło się w filozoficznych dziełach kultury wysokiej, dziś znajduje się w mikronarracyjnych tekstach kultury popularnej [Melosik 2010, ss. 60–61].

Bibliografia

- Bogusławska J. (2011), *Pop kultura, Pop czy kultura?*, Novae Res, Gdynia.
- Burszta W. (2002), *Nike – wybierz styl życia*, „Polonistyka”, nr 1 (391).
- Danesi M. (2008), *Popular culture, introductory perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Golka M. (2007), *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Kidd D. (2004), *Harry Potter and the Functions of Popular Culture*, „The Journal of Popular Culture”, Vol. 400, No. 1.
- King M. (2012), *Deep culture*, *The Journal of Popular Culture*, Vol. 45, No. 4.
- Krajewski M. (2003), *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Krasnodębski Z. (1991), *Upadek idei postępu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Melosik Z. (1999), *Coca Cola soft drinka jako styl życia i tożsamości* [w:] Z. Melosik, M. Cylkowska-Nowak (red.), *Ciało i zdrowie w społeczeństwie konsumpcji*, Wydawnictwo Edytor, Toruń – Poznań.
- Melosik Z., Szkudlarek T. (2009), *Kultura tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Melosik Z. (2008), *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.
- Nieroba E., Czerner A., Szczepański M.S. (2010), *Flirty tradycji z popkulturą Dziezictwo kulturowe późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Storey J. (2003), *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Strinati D. (2008), *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Wydawnictwo Zysk i Sp., Poznań.
- Szacka B. (2008), *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Zofia Wilk-Woś

Spółeczna Akademia Nauk

Podróże z Mistrzami – czy podróż może być jeszcze kulturową wartością?

Travels with the Masters – Can Travel Still Have Cultural Value?

Abstract:

Journeys have always built bridges between cultures. They have influenced our perception of the world. The objective of the article is to answer the question if the trip, which I would describe as a cultural and artistic pilgrimage, the trip the model of which was established by distinguished individuals: poets, writers and experts in art is still possible. In the contemporary world, is a trip still and to what extent the migration which shapes imagination, the search for sense, one's identity, truth and wisdom, the opportunity for inner transformation? In my work I would like to focus on a trip and its traces in culture and to ponder about the look of a traveller/tourist at the OTHER in the context of his experience from his place of residence. Will the encounter with another culture be the same for the person with a strong sense of identity and knowledge about his own roots, someone that is connected with and rooted in their place as for the individual who finds it difficult to point out who and where from he is, i.e. how he differs from others. Globalization has changed our reference point and globalism is entering our every-day life, blurring our local character and the local characteristics of the places where we travel to. Local communities in order to be attractive for others must often "adapt" to touristic requirements and in tourism it is very easy to notice one of the principles of the contemporary world – global producers and local consumers. Every trip gives us the opportunity to have a genuine contact with another culture and it is up to the traveller himself if it is going to be just a superficial and selective one or a deep one. His openness to other cultures, curiosity of the world and ability to define himself in his own culture will play an important role there.

Key words:

travels in the past and now, art of travel, "place for us", cultural value of travels.

„Podróże z Herodotem” to tytuł jednej z ostatnich książek zmarłego przez czterema laty Ryszarda Kapuścińskiego. Tytuł wieloznaczny, bo dla Kapuściń-

skiego „Dzieje” są *pierwszym wielkim reportażem w literaturze światowej*, podziwia u swego greckiego poprzednika *reporterską intuicję, reporterskie oko i ucho oraz pełną optymizmu wiarę, którą my, współcześni, już dawno utraciliśmy, że świat jest możliwy do opisanie* [Kapuściński 2004, s. 245]. Obu – mimo, że dzieli ich dwa i pół tysiąca lat – łączyła ciekawość świata, *pragnienie, żeby t a m być, za wszelką cenę t o zobaczyć, koniecznie t o przeżyć* [Kapuściński 2004, s. 244]. Herodot, podobnie jak 25 wieków później Kapuściński, wędrował po świecie, spotykał ludzi i słuchał ich opowieści. Herodot był nauczycielem i mistrzem Kapuścińskiego, towarzyszem jego podróży – *dostałem tę książkę [Dzieje] na drogę i w miarę jej czytania zacząłem jednocześnie odbywać dwie podróże, jedną – wykonując swoje zadanie reporterskie, drugą – śledząc wyprawy autora „Dziejów”* [Kapuściński 2004, s. 243].

Kapuściński uprzątnia współczesnemu czytelnikowi ważną prawdę o podróży – *Podróż przecież nie zaczyna się w momencie, kiedy ruszamy w drogę, i nie kończy się, kiedy dotarliśmy do mety. W rzeczywistości zaczyna się dużo wcześniej i praktycznie nie kończy się nigdy, bo taśma pamięci kręci się w nas dalej, mimo, że fizycznie dawno już nie ruszamy się z miejsca* [Kapuściński 2004, s. 79].

Na podróż składają się więc przygotowania do niej, sama podróż oraz wspomnienia o niej. Wyruszającego w drogę pytamy o przyczyny i cel podróży. Z podróżą, podróżowaniem łączyć należy również właściwą danej epoce koncepcję kultury i jej miejsce w życiu człowieka.

Tak rozumiany kontekst kulturowy i historyczny jest ważny, zwłaszcza ze współczesnej perspektywy europejskiej. Jeszcze do niedawna Europejczycy podbijali świat, zdobywając panowanie nad ludami Afryki czy Azji. Byli nie tylko odkrywcami dawno wymarłych i zniszczonych cywilizacji, ale nowych lądów i ludów. Epoka odkryć geograficznych zapoczątkowała epokę podbojów i ekspansji. Podróże Europejczyków doprowadziły do konfrontacji z IN-NYMI, często bardzo krwawych, które pochłonęły wiele ofiar. Dopiero myśl oświeceniowa przyniesie pierwsze próby zrozumienia Innych, chęć poznania ich kultur i tradycji, otworzy drogę dla późniejszych podróżników – antropologów. Bronisław Malinowski czy Claude Levi-Strauss odbywać będą podróże do źródeł pierwotnych kultur. Relacje z tych podróży oraz ich badania antropologiczne zmieniają sposób postrzegania ludzi, dawniej uważanych przez Europejczyków za dzikie i prymitywne.

Podróżnik czy turysta? Czy można używać tych pojęć wymiennie, czy należy je wyraźnie rozróżniać, czy może obecnie należy posługiwać się jedynie terminem turysta, uznając określenie podróżnik jako nieadekwatne do współczesnego globalnego świata. Moim zdaniem, nie można w sensie wartościującym przeciwstawiać sobie pojęcia podróżnika i turysty, przypisując

temu drugiemu wszystkie negatywne cechy masowej turystyki. Jonathan Culler ma rację, podkreślając, że krytyka turysty, przeciwstawianie turysty i podróżnika nie są charakterystyczne dla współczesności, podobnie jak poczucie, że czasy prawdziwego podróżowania już przeminęły [2009, s. 14]. Przecież już Stendhalowi w latach 20 XIX wieku przeszkadzały tłumy we Florencji [Stendhal 1965, s. 299], później Levi-Strauss napisał, że nienawidzi współczesnych mu podróży i podróżników, bo tych prawdziwych – odkrywających po latach uciążliwych badań fakty dotychczas nieznanne – już nie ma [Levi-Strauss 1992, ss. 9–10]. Definicję turysty odnajdujemy w pracach Zygmunta Baumana. Proponując cztery wzory ponowoczesnej osobowości, obok spacerowicza, włóczęgi i gracza, przedstawił wzór turysty. Turysta jest dla Baumana postacią nowoczesną. Opuszcza dom w poszukiwaniu wrażeń, szuka nowych doświadczeń, czegoś odbiegającego od codzienności. Turysta płaci, więc wymaga i stawia warunki. Świat musi spełnić oczekiwania turysty, musi się okazać światem godnym odwiedzenia [Bauman 1994, ss. 7, 30–33]. Rozróżnienie terminów podróży i turystyka proponuje też Krzysztof Podemski. Podróże traktuje on jako formy mobilności przestrzennej człowieka, które są rezultatem opuszczenia „domu” i zmiany dotychczasowego środowiska – społecznego, geograficznego, kulturowego czy naturalnego, zaś turystyka jest dla niego „utowarowioną” formą podróży, świadczonej jako usługa, produkt na sprzedaż, dobro konsumpcyjne [Podemski 2004, ss. 8–9]. Mnie jednak interesuje przede wszystkim, czy podróż, którą określiłabym mianem pielgrzymki kulturowej i artystycznej, podróż, której wzorce ustanowiły wybitne jednostki – poeci, pisarze, znawcy sztuki – jest jeszcze możliwa.

We współczesnej turystyce można dostrzec zderzenie globalności z lokalnością. Globalizacja zniósła większość barier, które ograniczały nasze „podbijanie” nowych obszarów globu. Świat oglądany na ekranie telewizora czy komputera wydaje się nam bardziej bliski i oswojony. Globalizacja zmienia więc punkt odniesienia dla wspólnot, w których żyjemy. „Globalizacja powoduje nie tylko to, że ludzie **inaczej żyją** (o tym decyduje jej wymiar gospodarczy), ale także to, że ludzie **stają się inni** (wymiar kulturowy)” [Synak 2003, s. 246]. Zmianie ulega postrzeganie INNEGO i jego kultury. Kiedyś to wspólnota, miejsce, z którego pochodzimy, stanowiło o tożsamości jednostki. Dziś szeregu naszych doświadczeń życiowych nie można zamknąć w perspektywie i przestrzeni, przypisanej jednemu, konkretnemu miejscu, a jednostka traci silne więzi z lokalną społecznością. Globalizacja doprowadziła do deterytorializacji kultury, do powstania zjawiska „nowej lokalności”, której podstawą nie jest już bliskość przestrzenna, wspólne miejsce, wyraźnie oznaczony teren codziennego życia. Utrata związku ze wspólnotą lokalną pociąga za sobą utratę korzeni, poczucia jednostkowej i zbiorowej podmiotowości,

„domu”, poczucia bezpieczeństwa i swoistego punktu odniesienia [Kranz-Szurek 2012, ss. 13–15]. Jednostka jest w takiej sytuacji zmuszona nieustannie poszukiwać swego miejsca, na nowo definiować swoją tożsamość. Wpływa to niewątpliwie na spojrzenie współczesnego człowieka na podróż i jej wartość w życiu. Być może ta podróż stanie się poszukiwaniem „miejsca dla nas”, „przyjaznej przestrzeni do życia”¹.

W „Obrazach Włoch” Paweł Muratow napisał:

Słowa: podróż do Włoch – są wiele mówiące, obejmują bowiem nasze doświadczenie, nasze życie we włoskim żywiole, wyzwolenie nowych sił duchowych, narodziny nowych zdolności, zwiększenie skali naszych pragnień. Dokonując się w czasie i przestrzeni, owa podróż prowadzi także przez głębie naszej istoty i zakreśla na dnie naszej duszy swój oślepiający krąg. Wracamy z Włoch z poczuciem spoistości przyczyn i skutków, jednolitości dziejów przeszłych i obecnych, nierozzerwalnych związków jednostki i świata, prawdy wiecznego kołowrotu wszechrzeczy, dawniejszej niż uboga myśl o ciągłym postępie [Muratow 1988, s. 346].

Ten cytat można zamienić w pytanie, czy podróż jest jeszcze i w jakim stopniu wędrówką kształtującą wyobraźnię, poszukiwaniem sensu, własnej tożsamości, prawdy i mądrości, okazją do wewnętrznej przemiany. Chciałabym zaznaczyć, że takie spojrzenie na temat podróżowania nie oznacza automatycznej dyskwalifikacji uczestnika turystyki zorganizowanej. Wychodząc od słów Muratowa, chciałabym przyjrzeć się podróży i jej śladom w kulturze. Spróbuję zastanowić się nad kwestią spojrzenia podróżnika/turysty na INNEGO, także w kontekście jego doświadczeń wyniesionych z miejsca zamieszkania. Czy spotkanie z inną kulturą będzie takie same u osoby o silnym poczuciu tożsamości i wiedzy o własnych korzeniach, związanej, „zakorzenionej” w jednym miejscu i u jednostki, której trudno określić, kim i skąd jest, czyli czym różni się od innych?

Podróże tworzyły od zawsze pewnego rodzaju mosty między kulturami. Miały i mają wpływ na nasze postrzeganie świata. To podróżom zawdzięczamy zmiany w naszej garderobie – jedwab i bawełna zostały przywiezione z zamorskich podróży; czy zmiany w naszym jadłospisie – wystarczy wspomnieć o ziemniakach, które tak mocno weszły do naszej kuchni oraz tzw. przyprawach korzennych.

1. „...we look, often in vain, for hospitable spaces to live, for common ground where we can arbitrate our differences or survive them with civility, for places where we can govern ourselves in common without surrendering our plural natures to the singular addictions of commerce and consumerism. A place for us: that is all we seek. A place that allows full expression to the “you” and “me”, the “we” of our commonalty, a place where that abstract “we” discloses the traces that lead back to you and me” – B.R. Barber, *A place for us: how to make society civil and democracy strong*, Hill and Wang, New York 1998, s. 3.

Ludzie podróżowali zawsze – zmieniały się jednak cele, kierunki (w sensie geograficznym) oraz warunki podróżowania (jakość dróg, środki transportu, miejsca noclegu). Na te ostatnie zwracał uwagę Jarosław Iwaszkiewicz. We wstępie do „Podróży do Włoch” podkreśla zmiany, jakie zaszły w podróżowaniu w czasie jego życia. Początkowo, aby dotrzeć do Włoch wybierał – ze względu na złą jakość dróg i słabo rozwiniętą sieć połączeń kolejowych – drogę morską z Marsylii lub Genui do Civitavecchia lub Neapolu, a ostatnie podróże odbywał już samolotem. Podróż lotnicza nie tylko skróciła czas podróży do Włoch, ale również wpłynęła na odczucia, wrażenia pisarza [Iwaszkiewicz 1980, ss. 9–10].

Wśród celów podróży wymienić można np. edukacyjne, dewocyjne, kupieckie-handlowe. Wynikały one też z szeroko rozumianej ciekawości świata lub podejmowane były pod wpływem szczególnych okoliczności np. sytuacji politycznej w kraju, która zmuszała do czasowej emigracji. Dla niektórych były ucieczką od codzienności, rutyny, formą poszukiwania wrażeń [Mączak 1998, ss. 227–230]. W interesujący sposób o motywach podróżowania pisał francuski filozof Michel Montaigne:

Podróż zda mi się pożytecznym zatrudnieniem. Dusza ma w niej nieustanne ćwiczenia, aby rozważać rzeczy nieznanne i nowe. Nieraz mówiłem, że nie znam lepszej szkoły dla kształcenia umysłu, niż przedstawiać mu nieustannie odmienność tylu innych sposobów życia, mniemań, zwyczajów i dać mu kosztować tak wiekuistej różnorodności naszej ludzkiej natury [Mączak 1998, s. 247].

Czasy nowożytne obok zmian w postrzeganiu świata przyniosły wzrost ruchliwości Europejczyków. Do kanonu wykształcenia młodego szlachcica i możnego mieszczanina włączona została podróż zagraniczna. Mogła to być podróż dla zdobycia ogólnej orientacji w świecie, nawiązania stosunków (*Bildungsreise*), typowa podróż w celu zdobycia wykształcenia (*Ausbildungsreise*) lub podróż w celu kontynuacji, poszerzenia posiadanego wykształcenia i zdobycia doświadczenia w służbie publicznej (*Fortbildungsreise*). Kierunkiem tych podróży były najczęściej renomowane europejskie uniwersytety, o których wyborze decydowały czynniki religijne czy tradycje rodzinne. Pod koniec XVII wieku wykształci się charakterystyczna forma podróży zwana *Grand Tour* – jest ona nazwana wielką nie tylko z racji długości trasy i czasu trwania, ale dlatego, że ma być pamiętym, szczególnym wydarzeniem, ma być dla młodego człowieka podróżą życia [Mączak 2001, ss. 136–142].

Jednak najbardziej interesujące źródło badawcze stanowią podróże pisarzy i artystów. Literatura nowożytna dostarcza nam szeregu przykładów ich podróży artystycznych, zwłaszcza do Włoch. Ta forma podróży nabrała szczególnego znaczenia w epoce romantycznej, pewien wpływ na nią miał fakt roz-

woju badań archeologicznych, zainteresowanie starożytnościami. Podróż do ojczyzny Dantego, della Francesca, na długo stała się elementem gruntownego wykształcenia artystycznego. Podróż do Włoch była traktowana jako pielgrzymka artystyczna do skarbnicy kultury i sztuki. Paweł Muratow uważał, że podróż do Włoch powinna stanowić jedno z rozstrzygających doświadczeń moralnych. Jest to chyba ciągle aktualne. Pod wpływem Gregoroviusa i Muratowa podróżował do Włoch w latach siedemdziesiątych Wojciech Karpiński – i dla niego ten kierunek podróży był ważny – *podróż do Włoch jest spotęgowaną obecnością w kulturze (...). We Włoszech możemy śledzić pulsowanie naszej wspólnej pamięci, jej rozszerzanie się, błędzenie, zanikanie pewnych fragmentów i odrodzenie się innych* [Karpiński 1982, ss. 9–11]. Także dla Iwaszkiewicza podróże do Włoch były rozwinięciem i odbiciem całej jego indywidualności – *wielka sztuka podróżowania przyczyniła się do rozwoju mojej osobowości i uczyła mnie poznawać, rozumieć i wyrażać świat otaczający* [Iwaszkiewicz 1980, s. 7].

Zdaniem Karpińskiego *podróże powinny być przemyciem oczu, odnowieniem wrażliwości*. Przypomina, że wszyscy (...) *korzystamy z przewodników (dosłownie i w przenośni), z cudzych odczuć, przemyśleń, zestawień, z erudycji i wyobraźni* [Karpiński 1982, s. 98]. Pozostaje tylko pytanie, czy one – przewodniki nie zdominują naszej wrażliwości czy pozwolą nam na własne, indywidualne spojrzenie na sztukę, historię, przeszłość pokoleń. Czy w kościołach lub salach muzealnych znajdziemy dzieła, które przyciągną naszą uwagę, zawładną naszą wyobraźnią, które uznamy za własne, które będziemy chcieli zabrać ze sobą, ale „wspaniałomyślnie pozostawimy w depozycie”. Pytania możemy mnożyć, zwłaszcza jeśli wsłuchamy się już w klasyczną diagnozę Denana MacCannella, który pokazał jak współcześnie doświadczenie turystyczne często staje się skomercjalizowaną rozrywką. Ogromny przemysł turystyczny oferuje nam oswojoną „obcość kulturową” – czy przez media, które często celowo starają się sprowadzić „inność”, różnice kulturowe do prostego, przyswajalnego przez każdego kodu, czy przez organizację przestrzeni współczesnych miast, w której odnajdujemy znane sieci restauracyjne, sklepowe czy rozrywkowe. Autor *Turysty* dostrzega depersonalizację w sferze „zachęty do podróżowania”. Często słowa „musisz to sam zobaczyć, skosztować, poczuć” padają nie ze strony przyjaciół czy znajomych, ale ze spotu reklamowego [MacCannell 2005, ss. 308–309]. Iwaszkiewicz przed swoją pierwszą podróżą do Włoch spędził wiele godzin na rozmowach o tym kraju z Karolem Szymanowskim. Herbert w liście do Czesława Miłosza napisał: *no więc jestem jak kazaleś w Orvieto. Zgadza się wszystko: trawa na placu i katedra ...* [Herbert, Miłosz 2006, s. 16]. *Lubiłem sobie wyobrażać twoje spacerunki w Ligurii czy Umbrii*, pisał Adam Zagajewski w wierszu „Pożegnanie Zbigniewa

Herberta”, składając zapewne tymi słowami hołd twórczości poety, tak prześiąkniętej dziedzictwem kultury europejskiej [Zagajewski 2010, s. 198].

Wyprawę śladami podróży Juliusza Słowackiego na trasie Neapol – Aleksandria – Kair – Luksor – Asuan – Kair – Jerozolima podjął Piotr Parandowski. Jej owocem w tym przypadku jest krótkometrażowy film dokumentalny „Egipt Słowackiego”. Reżyser, jednocześnie archeolog, poszukuje Egiptu takiego, po którym półtora wieku temu podróżował poeta i z którego czerpał natchnienie dla takich utworów jak „Z Nilu”, „Pieśń o Nilu”, „Rozmowa z piramidami”, „Piramidy”, „Na szczytach piramid”, „Hymn”, „Do Teofila Januszeńskiego” i „List do Aleksandra H.”². Ale chyba jeszcze większe znaczenie dla niego miała podróż do Włoch, w którą wybrał się w stulecie urodzin ojca – Jan Parandowski. Chciał w ten sposób „zbliżyć się do owych chwil, owych cząstek godziny śródziemnomorskiej, która była tak istotnym czasem jego [ojca] serca, umysłu i sztuki”. Chciał odwiedzić miejsca, do których w 1962 r. po ukończeniu książki o Petrarce podróżował jego ojciec. Zapiski Jana Parandowskiego, jego twórczość stała się w tym przypadku swoistym przewodnikiem dla syna [Parandowski 2008, ss. 76–81]. Piotr Parandowski wspominał też realizację innego swego filmu, który poświęcił Paryżowi. Pisał:

„Przecież nie pozwolą ci filmować z Wieży Eiffla” (nie wiem, ale może w 1990 roku były z tym jakieś trudności). „W ogóle jej nie pokażę” – odpowiedziałem. „Rzeczywiście, po co?” Jest wprawdzie emblematem Paryża od ponad stu lat, ale w sensie historycznoliterackim jest niczym. Nieporównanie ważniejsze są witraże i tarasy katedry Notre-Dame. Witraże kojarzyły mi się wizualnie z nocnymi światłami Pól Elizejskich, a tarasy, zwykle niedostępne dla publiczności – to wielkie przeżycie. (...) Samo wejście na pierwszy taras z lukami żebrowania robi ogromne wrażenie. Jakby bardzo wąski, pionowy tunel ze spiralą schodów, klaustrofobiczny, wydrążony w grubym murze. Drugiego dnia była cudowna październikowa pogoda, niebo jasnogranatowe. Witraże od zewnątrz są opalowe, żebra, wyglądające z dołu jak czysta konstrukcja szkieletowa, widziane z bliska tworzą wspólnie z murami korpusu, rewersami witraży we wspaniałej oprawie reliefów portallowych, z misternie wykrojoną balustradą, z rzygaczami i maszkaronami, gigantyczną rzeźbę przestrzenną – i gotycką, i ponadczasową. Maszkarony. Dla nich samych warto się wspiąć na tarasy. To one świadczą za zdaniem Wiktora Hugo, że katedra była dziełem zarówno nieznanym z imienia artystów, jak i paryskiego ludu. Wśród potworków, owych magots rodem z Objawienia św. Jana, czyli Apokalipsy, małp i smoczyczyszek, są pocziwe gęby plebejskie – tak mi się

2. Film dokumentalny „Egipt Słowackiego” (1997), reż. P. Parandowski.

zdawało i tak wspominam, a mylić się mogą co do terminów, ale nie w absolutnym przekonaniu, że to lękliwa wyobraźnia prostaczków, nie teologów i filozofów, urodziła maszkarony. Jeden z nich podobny jest, w moich oczach, do Krzyku Edwarda Muncha [Parandowski 2008, ss. 83–85].

Reżyser podkreśla, że w swoim półgodzinnym filmie nie mógł wyrazić wszystkich związków literatury z Paryżem. Starał się jednak połączyć nastrój tego miasta z ułamkami wrażeń z przeczytanych wierszy i powieści. Starał się przywołać duchy Diderota, Rousseau, Musseta, Baudelaire’a, Verlaine’a, Hugo, Balzaka, Hemingwaya, Camusa [Parandowski 2008, s. 85].

W wspomnianym wyżej liście Herbert tak ilustrował Miłoszowi swój zachwyt Włochami – *oczy mi wylażą i tylko w nocy wracają na swoje miejsce i to nie zawsze*. W innym liście – *Jest tu nieprzytomnie pięknie i chodzę cały spuchnięty ze szczęścia*. Myślę, że nie jeden współczesny turysta mógłby podobnie zrelacjonować swoje przeżycia. On również jest często podobnie jak poeta pochłonięty zwiedzaniem, podobnie jak poeta szuka nowych doznań, a jak dodatkowo podkreślił MacCannell wypełnia on swoje turystyczne obowiązki z rytualną gorliwością, być może podobną do tej, która przyświecała młodzieńcom odbywającym swoje *Grand Tour*. Masowe podróże są więc odbiciem, mocno skrzywionym i skomercjalizowanym tamtych podróży. Przecież tamte tradycyjne podróże, jak pokazuje przykład Mikołaja Doświadczyńskiego, też nie zawsze można uznać za udane.

Podróż artystyczna, której wzorce przechowywane są w literaturze, miała charakter inicjacji, odrodzenia, oczyszczenia, przydawała nowych sensów życiu i twórczości podróżników. Dziś socjologowie mówią o obrzędowych zachowaniach turysty. Biorą one początek w samej czynności podróżowania i osiągają kulminację, kiedy podróżnik staje wobec widoku, do którego zmierzał [MacCannell 2005, ss. 66–67]. Współczesny turysta, przystępując do zwiedzania, otrzymuje matrycę (polecanych, wartych zwiedzenia atrakcji), w którą, jeśli chce, może wpisać swoje własne odkrycia. Kiedyś dzieła sztuki miały trwałe znaczenie społeczne i symboliczne, dziś atrakcje turystyczne często pozbawione są tego kontekstu i potrzebują nowych form „sakralizacji” i odpowiedniej „inscenizacji” [MacCannell 2005, ss. 69–70, 78]. Tylko czy dzisiejszego turystę nie czeka większe rozczarowanie niż tego dawnego podróżnika – jemu często obrazy, które miał zobaczyć, podsuwała jedynie wyobraźnia. Jego przewodniki były bez zdjęć, czasem tylko z czarnobiałymi rycinami o różnej wartości artystycznej. Dziś turysta porównuje doskonałej jakości reprodukcję, często retuszowaną, z oryginałem i doznaje niejednokrotnie rozczarowania (np. co do formatu dzieła). Ale również Iwaszkiewicz zauważa, że można nie dostrzec piękna, które urzekło innych. Sprawić to

może np. pogoda. Piękna dla innych Capri, była dla pisarza jedynie „małą, smutną, ciemną wysepką, całą usianą smugami deszczu, nieprzyjemną i jakby zagubioną” [Iwaszkiewicz 1980, s. 40]. Nie możemy jednocześnie zapominać, że to już w starożytności stworzono pierwszą listę obiektów wartych zobaczenia – siedem cudów świata. Były one odzwierciedleniem ówczesnych poglądów na piękno i jego miejsce w kulturze i życiu człowieka³. Dziś turysta często w pośpiechu odwiedza miejsca określone w przewodniku jako obowiązkowe i mimo tłoku, z zapalem wpatruje się w niezrozumiałe dla niego arcydzieło. Niezrozumiałe, bo np. mity, do których się odwołuje, są patrzącemu nieznane i w ten sposób obraz lub rzeźba stają się dla niego tylko dekoracją. Jego zagubienie jest wynikiem szerszych zjawisk kulturowych i cywilizacyjnych, zwłaszcza odejściem od klasycznego wykształcenia humanistycznego.

W inny jeszcze sposób „zagubiony” jest Iwaszkiewicz, zwiedzając po latach Rzym, który w międzyczasie zaczął przekształcać się w nowoczesną metropolię:

Wierzyć się dziś nie chce, ale od Porta San Paolo do bazyliki było puste miejsce – a naokoło samego kościoła przestronnie i widoki na Tybr i na akwedukty. Dziś cała ta przestrzeń zabudowana jest ohydnyymi podmiejskimi domami, które napierają na kolumny świątyni, a są to jeszcze kolumny starożytne, pozbierane na Forum Romanum. Obok bazyliki, między kościołem a Tybrem rozciąga się „cementarz samochodów”, a przecież nie ma nic gorszego od takiego widoku [Iwaszkiewicz 1980, s. 13].

Pisarz podkreślił także:

Oczywiście same dzieła sztuki przez lata się nie zmieniły, ale zmieniło się otoczenie, dojazd do ich, ich znaczenie w historii. Powiedzmy: ich miejsce i ich gwiazdki w przewodnikach. Nastąpiły olbrzymie reorganizacje w muzeach i w ujęciu „rzeczy ciekawych” w pewne całości [Iwaszkiewicz 1980, s. 10].

Kiedyś w podróży przewodnikiem było „słowo”. Podróżując, przywoływano z pamięci fragmenty przeczytanych wcześniej dzieł. Wędrowka po Europie stawała się prawdziwie humanistyczną podróżą do literackich źródeł naszej kultury. Dziś podróż koncentruje się wokół doznań wzrokowych, obraz – zdjęcia, filmy, reklamy zachęcają nas do podjęcia trudu podróży. Tylko nieliczni chcą odbywać „podróże z Herodotem”.

Rację ma Anna Wieczorkiewicz, pisząc, że „turystyka masowa trwa nie dlatego, że jest perfekcyjnie przygotowaną totalną mistyfikacją, ale dlatego, że wielu turystów zadawała się bardzo luźnym i liberalnym pojęciem auten-

3. Na liście siedmiu cudów świata znajdowała się piramida Cheopsa, wiszące ogrody Semiramidy, świątynia Artemidy w Efezie, posąg Zeusa w Olimpi, mauzoleum w Halikarnasie, kolos z Rodos oraz latarnia morska na Faros (w innych przekazach Brama Isztar).

tyczności” [Wieczorkiewicz 2008, ss. 87–88]. Zadawała się, bo jego oczekiwania są ograniczone do rekreacji, wakacyjnej zabawy i rozrywki. W czasie, często krótkich, wakacji chce on jedynie odreagować codzienny stres, zapomnieć o rutynie dnia codziennego. Przeciętny turysta wybiera więc wygodę i „przyziemne” atrakcje, nie pragnie „podróżować do źródeł” ani szukać prawdy o sobie. Współczesny przemysł turystyczny potrafi zadbać, aby nawet na innym kontynencie mógł poczuć się „jak u siebie”. Klimatyzowane hotele serwują bliskie mu smakowo menu, a obsługa często posługuje się jego językiem. Z drugiej strony, „podróż do źródeł” byłaby dla wielu współczesnych turystów bardzo trudna, a nawet niemożliwa. Współcześnie podróżować mogą przecież prawie wszyscy – główne ograniczenie stanowią możliwości finansowe. Kiedyś do Włoch mogli podróżować wybrańcy losu, obdarzeni odpowiednimi fortunami, a dostęp do przeszłości i jej dziedzictwa był ograniczony dla wykształconych i przygotowanych podróżników. W XX wieku nastąpiły znaczące przemiany społeczno-polityczne. Ruchy ludności ze wsi do miasta, likwidacja analfabetyzmu, pojawienie się czasu wolnego oraz postęp technologiczny w dziedzinie transportu spowodowały umasowienie podróżowania. W salach muzeów i galerii pojawiły się tłumy turystów, nie zawsze odpowiednio przygotowanych do obcowania ze sztuką. Nadal więc tylko „wybrani” znają mity, symbole naszej kultury. Fakt, że żyjemy w świecie masowej informacji wbrew pozorom wielu turystom „utrudnia” zadanie. Jak z tych milionów informacji i obrazów o kulturze, które do nas docierają, wybrać te istotne, jak je odpowiednio przetworzyć, uporządkować i zinterpretować, zwłaszcza w sytuacji, gdy nie posiadamy odpowiedniej podstawy i wiedzy na temat kultury? Warto zatem postawić pytanie, czy zgoda na ograniczenie doświadczenia kulturowego w trakcie podróży jedynie do wrażeń zmysłowych z powodu braku możliwości głębszego sięgnięcia do „pamięci przeszłych pokoleń” nie zubaża naszej kultury. Dzisiejszy przemysł turystyczny pomaga turyście oswoić obcość, inność kulturową, ale nie na drodze jej zrozumienia, ale poprzez redukcję różnic i odmienności. Biura turystyczne zapewniają nam opiekę rezydenta i przewodnika, często w hotelach obsługa zna nawet nasz język, zaś dla uniknięcia nieplanowanych kontaktów z tubylcami, proponują swoim klientom wieczory ludowe czy wycieczki na miejscowy targ, odradzając jednocześnie samodzielne oddalanie się od hotelu, informując o wrogości lokalnej ludności wobec przyjezdnych, czego nie można zweryfikować, nie decydując się na samodzielność. Będąc w Egipcie, możemy nie zetknąć się z jego kulturą, jeśli pozostaniemy tylko na terenie luksusowego, strzeżonego przez miejscową policję kompleksu hotelowego, a jeśli nie skorzystamy z możliwości oferowanych nam wycieczek fakultatywnych, nie zobaczymy piramid czy oazy nad Nilem. Nasz kontakt z inną kulturą może więc ograniczyć się do kontaktów z miej-

scową obsługą lub gośćmi z innego kraju, jeśli nie cały hotel będzie „przeznaczony” dla turystów jednej narodowości. Czy więc wyjeżdżając na wczasy „all inclusive” nawet do bardzo egzotycznego kraju, doświadczymy rzeczywistego spotkania z INNYM? Czy będziemy mieć szansę nawiązania z nim dialogu, jeśli nie wydostaniemy się z „bańki środowiskowej”, stworzonej dla nas przez przemysł turystyczny? W tej „bańce”, która budując przyjazną przestrzeń w obcym kulturowo miejscu, nie trzeba być przecież podróżnym świadomym swoich korzeni. Brak spotkania z INNYM nie zmusza turysty do szukania odpowiedzi na pytanie, kim i skąd jestem. Z drugiej strony turysta, szukający autentyczności, ufa, że informacje, które otrzymuje, są zebrane przez ekspertów i rzetelne. A i tu globalność silnie wdzierza się w lokalność miejsc, do których podróżujemy. Lokalne społeczności, chcąc, aby ich region był atrakcyjny dla innych, często w imię wyższych dochodów z turystyki, muszą „dostosować się” do wymogów turysty i jego zniekształconego, a czasem mocno zafałszowanego obrazu miejsca. Doprowadzić to może do podważenia tożsamości, do sztucznego zachowywania miejscowych tradycji i obyczajów. Noszenie stroju ludowego, zamiast być wyrazem przynależności do wspólnoty i szacunku dla jej obyczajów, może zostać przekształcone w aktorski pokaz dla spragnionych lokalności turystów.

Dla Muratowa, Iwaszkiewicza czy Karpińskiego podróż do Włoch była swoistą koniecznością, kulturowym zobowiązaniem. Ale oni byli wychowani w kulturze książki, a wielu współczesnych turystów jest już tylko wychowanymi Internetu. Włochy i dziś są celem podróży. Współczesny turysta też, jak sądzę, potrafi dostrzec ład i harmonię pejzażu i architektury Toskanii. Jak bohaterka filmu „Pod słońcem Toskanii”, poszukuje on wśród winnic, dróg obsadzonych cyprysami, urokliwych miasteczek, współczesnej Arkadii. Frances szukała w tej włoskiej krainie bliskości z drugim człowiekiem, remont starego domu był dla niej remontem własnego życia. To miejsce w obcym jej kulturowo kraju zostaje przez nią „oswojone”, powoli staje się ona członkiem lokalnej społeczności, poznając jej zwyczaje i język⁴. W Toskanii odnajduje „miejsce dla siebie”, tą „przyjazną przestrzeń do życia”, gdzie może decydować o swojej odmienności.

Musimy także pamiętać, że każdy człowiek potrzebuje czasu na otwarcie swojego serca, duszy i umysłu na głębsze obcowanie ze sztuką. Iwaszkiewicz wspomina, że początkowo „nie chwycił zbyt subtelnych różnic” w oglądanych tokańskich freskach i obrazach. Dopiero jego przyjaciel – malarz Józef Rajnfeld stał się jego nauczycielem i przewodnikiem po Toskanii [Iwaszkiewicz 1980, s. 47].

Wspomnienia z podróży artystycznej do Włoch wskazują na najważniejszy ich motyw – wpływ sztuki na chęć podróżowania. Jeśli jednym

4. Film „Pod słońcem Toskanii”(2003), reż. A. Wells.

z celów naszej podróży jest poszukiwanie piękna, to obrazy, rzeźby czy budowle mogą pomóc nam w wyborze kierunku podróży, choć jak pisze o tym Allain de Botton *sama sztuka nie jest w stanie rozbudzić entuzjazmu, nie rodzi się z porywów duszy niedostępnych nieartystom, podsyca jedynie istniejący entuzjazm i uczy nas bardziej świadomie przeżywać uczucia, nad którymi wcześniej przemykaliśmy się w pośpiechu* [Botton 2010, s. 196]. Zapewne przeciętny turysta nie będzie potrafił jak van Gogh ujrzeć w restauracji w centrum Arles „sceny żywca z Velazqueza”, a w napotkanej dziewczynie – „skończonego Vermeera”, ale malarstwo może mu pomóc dostrzec piękno w krajobrazie, trwanie czy zmiany, jakie się w nim dokonały na przestrzeni wieków [Botton 2010, s. 175].

Obok podróży kształcących, ważne dla kultury były pielgrzymki. Miały one również osobisty wymiar, a często ich celem obok tego najważniejszego – nawiedzenia i modlitwy w miejscu kultu – było poszukiwanie prawdy o sobie, prawdy o Bogu. Obecnie trud dalekiej pieszej pielgrzymki podejmują nieliczni. Dzisiejsze pielgrzymki często są połączone z wycieczkami objazdowymi i biorą w nich udział nie tylko spragnieni przeżyć duchowych wierni. Ale chyba bardziej znamienitym znakiem dzisiejszych czasów jest potrzeba quasi-religijnych doznań lub ekstremalnych wrażeń. W ofercie wielu biur podróży znajdziemy propozycje podróży duchowych do indyjskich aśramów lub buddyjskich klasztorów. Podróże do krajów azjatyckich z pewnością stanowią pokłosie kolonizacji. W literaturze i sztuce widać związki między rosnącą obecnością Europejczyków na Bliskim, Środkowym i Dalekim Wschodzie a fascynacją kulturą islamu czy Indii. Można w wyjazdach do aśramów doszukiwać się również potrzeby zapewnienia pustki, która pojawiała się w wyniku laicyzacji kultury europejskiej (potrzeba mitów). Pobyt w hinduskiej czy buddyjskiej pustelni bywa także wyrazem pewnej mody, powielaniem doświadczeń gwiazd filmowych.

Natomiast z poszukiwaniem wrażeń ekstremalnych łączyć chyba należy podróże do krajów, w których toczą się wojny. Wyprawy te odbywają nie tylko reporterzy tacy jak Wojciech Jagielski, ale również indywidualne osoby. Wojciech Jagielski podróżował do ogarniętego konfliktem Afganistanu, Czeczenii czy Ugandy, a swoje przeżycia przestawił w kolejnych książkach – „Modlitwa o deszcz”, „Wieża z kamienia” i „Nocni wędrowcy”. Wyjazdy w niespokojne rejony świata nie są już dziś tylko domeną reporterów. W ofercie poznańskiego biura podróży znajdziemy wycieczkę do Afganistanu. W ocenie Ministerstwa Spraw Zagranicznych taka wyprawa może się wiązać z narażeniem życia. Turyści są w tym kraju często porywani dla okupu lub w celu wymiany na więzionych bojowników⁵. Do porwań turystów dochodzi również w Pakista-

5. W 2008 r. polski MSZ wydał ostrzeżenie dla podróżujących do tego kraju następującej

nie, który stał się kierunkiem podróży Karoliny, dla której ona sama postawiła sobie na własnym blogu następujące pytania: Czy jedna, mała kobieta jest w stanie przetrwać w Pakistanie? Czy da sobie radę sama? Jacy naprawdę są Pakistańczycy [<http://www.polkawpakistanie.pl/pl/start/>]

Jednak nie tylko kraje konfliktów są atrakcją turystyczną. Poszukiwacze ekstremalnych przygód mogą się wybrać z byłym gangsterem jako przewodnikiem na wycieczkę po niebezpiecznych dzielnicach Los Angeles, gdzie na co dzień toczą się walki o wpływy między gangami [<http://przewodnik.onet.pl/ameryka-pn/stany-zjednoczone/wycieczka-z-gangsterem,1,4883918,artykul.html>] lub może odwiedzić favele w Rio de Janeiro także z przewodnikiem z firmy, „...która ma pozwolenie na wycieczki od lokalnych bossów. Prowadzą taką działalność od 15 lat i wiedzą, gdzie nie należy robić zdjęć (bo można trafić na dealerów narkotyków, a oni tego nie lubią); gdzie chodzić...” [<http://grzesbasia.blogspot.com/2009/01/favela-druga-twarz-rio-de-janeiro.html>]⁶. A może podczas wizyty w Indiach odwiedzimy slumsy – tu również w ofercie, cieszące się coraz większym powodzeniem, slum tour [Kuźmicz, Bojarska]. Wycieczki po slumsach New Delhi i favelach Rio de Janeiro często mają formę swoistego safari, jednak tym bardziej zarzuca się im nieetyczny wymiar. Wielu oburza fakt czerpania zysków (biura turystyczne) lub przyjemności (turyści) z nieszczęścia innych, tym bardziej stają się popularne. „Slum tour, czyli wycieczka do dzielnic biedy, ma być odskocznią od typowego sposobu zwiedzania Indii. Organizatorzy przekonują, że warto skorzystać z takiej propozycji, chociażby po to, by zobaczyć prawdziwe życie. Takie, jakie prowadzi wiele milionów ludzi [<http://krzysztofmatys.pl/indie/66-slum-tour-czyli-zwiedzanie-dzielnicy-biedy?showall=1>]. Dlaczego oglądanie dzielnic nędzy, przyglądanie się, jak żyją najbiedniejsi cieszy się dziś takim powodzeniem? Czy to zasługa mediów i obrazów takich jak „Slumdog. Milioner z ulicy”? Krzysztof Matys – właściciel biura podróży, a jednocześnie przewodnik uważa, że turyści postrzegają „slum tour” jako szansę na pochylenie się nad trudnym losem mieszkających tam ludzi, jako możliwość realnego spotkania z ludźmi „w nieporównanie gorszej sytuacji życiowej”. Na swoim blogu stawia on ważne pytanie, czy dla turysty „jest to dobra lekcja wrażliwości, czy raczej próżne zaliczanie kolejnej „atrakcji turystycznej” [<http://krzysztofmatys.pl/indie/66-slum-tour-czyli-zwiedzanie-dzielnicy-biedy?showall=1>].

treści: Ze względu na trwający w Afganistanie konflikt oraz niezwykle wysokie zagrożenie terrorystyczne, Ministerstwo Spraw Zagranicznych zdecydowanie odradza podróżowanie do tego państwa. Obywatele polscy, których wyjazd do Afganistanu jest absolutnie konieczny, winni bezwzględnie poinformować Ambasadę RP w Kabulu o zamiarze udania się do tego kraju. Ostrzeżenie to zostało powtórzone w 2009 i 2010 – <http://www.msz.gov.pl/Ostrzezenia,dla,podrozujacych,-Archiwum,2008,40394.html>, dostęp 30.03.2012; <http://www.wprost.pl/ar/158636/Wycieczka-do-Afganistanu/>, dostęp 30.03.2012.

6. Przykładowa propozycja: Favela Walking Tour – Piesze wycieczki w Rio de Janeiro – Brazylia – <http://www.hostelsclub.com/act-pl-1306.html>, dostęp 30.03.2012.

Można również zastanowić się nad aspektem lokalności takich „slum tours”. Czy oglądanie ludzi, których bieda lub działalność przestępcza postawiła na marginesie społeczeństwa jest rzeczywistym obcowaniem z kulturą, czy pozwala ją poznać i zrozumieć? Czy INNY, którego spotkamy w indyjskich slumsach, nie stworzy fałszywego obrazu mieszkańców tego państwa, czy to nie będzie obraz, który potwierdzi stereotyp znany z literatury – niewykształconego Hindusa-brudasa, którego trzeba ucywilizować.

Ale obok tych „ekstremalnych” propozycji, skorzystać możemy także z ofert bardziej powiązanych z kulturą. Jedną z nich jest turystyka literacka. „To wyjątkowa podróż, która obejmuje przestrzeń opisaną w twórczości, miejsca życia i przebywania twórcy, muzea biograficzne, tablice pamiątkowe, pomniki, cmentarze. Wiąże się to z poszukiwaniem rzeczywistych miejsc opisanych w utworze, spacerowanie tymi samymi ścieżkami co bohaterowie, a także konfrontacja literackich plenerów z realną przestrzenią” [Wawrzyński 2010, s. 17]. Ten rodzaj podróży może być zarówno skierowany do turysty przyjezdnego jako alternatywna forma poznania odwiedzanego miejsca, jak i lokalnej społeczności, aby w ten sposób zachęcić ją do głębszego obcowania z własną kulturą. Po Łodzi i regionie możemy więc podróżować śladami Juliana Tuwima lub Władysława Reymonta. Odmianą tej formy poznawania otoczenia jest „set jetting” – zwiedzanie danego miejsca śladami bohaterów jakiegoś filmu lub serialu. Można więc zwiedzać Łódź śladami komisarza Alexa czy Sandomierz – ojca Mateusza, tak jak wielbiciele twórczości Marka Krąjewskiego mogą podążać po Wrocławiu ścieżkami Eberharda Mocka⁷.

Pamiętki z podróży – czy ich gromadzenie wynika z potrzeb emocjonalnych, czy ich nabywanie jest tylko jednym z rytuałów turystycznych. Czym się kierujemy gromadząc je – ich atrakcyjnością, autentycznością? Obecnie większość przywożonych z różnych krańców świata souvenirów wyprodukowanych zostało w Chinach. Lokalne produkty uległy skomercjalizowaniu, a „dostosowane” do gustów turystów, straciły coś ze swojej wyjątkowości:

Byliśmy jeszcze w fabrykach szkła w Murano. Żaloszny widok. Ci cudowni ludzie ze swoją niezwykłą techniką pracy(...). Pokazują nam, jak robią ze szkła małe zwierzątka, osły i słoniki. Zdawałoby się, że pokażą potem same arcydzieła. I potem spacer po składzie gotowych wyrobów, gdzie po prostu przerażenie chwytła wobec potworności tych szkiele. A kiedyś, jeszcze niedawno, zachwycaly te szkła kruche i przejryste, ich barwy nikię lub intensywnę, ale proste. Skąd się

7. Porównaj: <http://lodz.naszemiasto.pl/artykul/galeria/niedzielny-spacer-sladamikomisarza-alexa-odkrywajmy-piekna.1409961.t.id.html>, dostęp 24.05.2014; <http://www.pttk-sandomierz.pl/nasza-oferta/wycieczki-po-sandomierzu-i-regionie/1-wycieczki-jednodniowe/60-ladamiojca-mateusza>, dostęp 24.05.2014; <http://www.wroclaw.pl/sladamieberharda-mocka>, dostęp 24.05.2014.

to wzięło, że dzisiaj te szkła są tak bardzo brzydkie? (...) Wszyscy jednogłośnie przyznają, że to le goût américain tak popsul wyroby z Murano. Pochlebając najordynarniejszym smakom amerykańskich wojażerów, dorobkiewiczów czy milionerów z urodzenia, robotnicy z Murano popsuli jeden z najpiękniejszych przemysłów Italii [Iwaszkiewicz 1980, ss. 40–42].

W wyborze pamiątek często sugerujemy się przewodnikiem – „co warto kupić”? Obok wytworów masowej i seryjnej produkcji oraz przedmiotów ludowej twórczości, gromadzimy jako pamiątki bilety muzealne, kolejowe, foldery, kamyki i muszelki z plaży.

Wyprawa do Włoch była kiedyś wyjątkowym doświadczeniem także w sferze kulinarnej, smakowej. Dziś jednak także w wielu polskich miastach odnaleźć można włoskie, już nie tylko z nazwy, restauracje (włoski kucharz, włoskie produkty, włoski wystrój i muzyka). Nie musimy podróżować do Toskanii, aby skosztować dań kuchni tego regionu, zaś dzięki programom, poradnikom czy czasopismom kulinarnym oraz sklepom z produktami żywnościowymi i przyprawami z różnych części świata sami możemy przygotować tokańskie potrawy. Jednak nadal wielu turystów chce jeść z tubylcami i jak tubylcy. Egzotyka miejsca bardzo mocno łączy się dla nich z kuchnią danego regionu. Jak pisze A. Wieczorkiewicz, „jedzenie jawi się jako coś, co pozwala nawiązać bezpośredni i szczery kontakt z innymi, wznosić się ponad granice kulturowe”. Turysta smakuje świat, smakując oryginalne i prawdziwe produkty regionalne. Wypad do lokalnego baru czy tawerny staje się kolejną atrakcją turystyczną, której nie można pominąć [Wieczorkiewicz 2008, ss. 257–298].

Śladem podróży w kulturze są relacje o nich w formie pamiętników, zbiorów esejów, reportaży. Kiedyś podróżujący często opisywali swoje doświadczenia w listach, dzisiaj ta forma jest coraz rzadsza. Listy zastąpione zostały przez widokówki z pozdrowieniami (choć i ta forma powoli wymiera), smsy czy mmsy. Prawie nieograniczona dostępność Internetu sprawia, że dziś relacje z podróży możemy na bieżąco publikować w sieci – na blogach lub portalach społecznościowych. „Odbiorca pozbawiony jest oczekiwania na powrót podróżnika, ponieważ opowieść może dotrzeć do jego uszu lub oczu bezpośrednio z miejsca zdarzenia” [Koturbasz 2009, s. 118]. Te relacje mają inną wartość – często pisane naprędce, z typową dla Internetu, mniejszą dbałością o język i styl – są jednak często pełne emocji, przekazują wrażenia ulotnej chwili. Są też na bieżąco komentowane przez innych internautów. Relacjom tym towarzyszą zdjęcia lub filmy. Często multimedialne opowieści o podróży zmieniają się w wyreżyserowany przez sponsorów przekaz, który ma trafić w gusta publiczności. Bohaterowie tych opowieści stają się współczesnymi herosami – „podróżnikami znanymi ze swego podróżowania”. Sprzedają oni

wrażenia, dzielą się swoimi doświadczeniami, są idolami dla tych, którzy zostali w domu [Koturbasz 2009, ss. 118–123].

Jedną z pamiątek z podróży były i są fotografie. Kiedyś czarno-białe, nie-liczne, czasem nieostre, bo zrobienie zdjęcia wymagało dobrej znajomości techniki fotografowania i umiejętności obsługi aparatu, klisza fotograficzna miała ograniczoną długość i nie zawsze można było sobie pozwolić na kolejną próbę, a efekt widoczny był dopiero po jej wywołaniu. Dziś charakter fotografii wyraźnie się zmienił. Aparat cyfrowy i karta pamięci pozwalają robić prawie nieograniczoną liczbę zdjęć, dając możliwość wykasowania tych nieudanych. Opcja automatyczna nie wymaga wiedzy na temat odpowiedniego naświetlenia, wielkości przesłony itp. Obecnie zdjęcia z podróży rzadko już trafiają do rodzinnych albumów, pozostając w plikach na twardym dysku komputera. Sami możemy – jeśli tylko mamy odpowiednie umiejętności i program graficzny – dokonać retuszu naszych fotografii, upiększyć je. Nie musimy też w naszej pamięci szukać daty i godziny, a czasem nawet miejsca wykonania fotografii, bo to przecież zostało zapisane na karcie pamięci. Kiedyś fotografia miała wymiar bardziej osobisty, służyła, pomagała naszej pamięci, obecnie wielu z nas publikuje swoje zdjęcia w Internecie – w galeriach czy na blogach. Te internetowe „albumy” zaś pokazują wszystkim nasze turystyczne doświadczenia. Nie chcę jednak negować wartości tych fotografii. Zdjęcia bowiem bardzo często robimy po to, aby „zatrzymać” to piękno – piękno miejsca, choć wiemy, że piękno jest ulotne, chwilowe, choć wiemy, że fotografia nie odda w pełni koloru nieba, barwy liści na drzewach czy koloru budynków, światłocieni itp. Jednak wartość fotografii polega na tym, że pomaga nam uporządkować nasze wspomnienia. Podróż z aparatem fotograficznym lub kamerą może mieć jednak bardzo poważną wadę – czasem pochłonięci fotografowaniem zapominamy o spoglądaniu i podziwianiu otaczającego nas świata własnymi oczyma, patrzymy na krajobraz tylko przez wizjer aparatu. Aparat może bowiem zatrzeć różnicę „pomiędzy patrzeniem a dostrzeganiem, widzeniem i posiadaniem. Nie wystarczy zrobić zdjęcie, aby zachować w pamięci piękno miejsca, musimy to piękno dostrzec, musimy więc mu poświęcić trochę uwagi. Piękno trzeba więc kontemplować. Podróżnikom – pisarzom i artystom było łatwiej, bo oni często odbywali podróż ze szkicownikiem lub „malowali” zastane piękno słowami, pisząc listy lub pamiętniki [Botton 2010, ss. 200–207].

W „Duchu czasu”, jednej z pierwszych diagnoz europejskiej kultury masowej, jaką reprezentował Edgar Morin, przemiana podróży w turystykę została w sposób przenikliwy opisana w jej związkach z współczesnym czasem wolnym.

[...] *ideałem czasu wolnego, jego nieujawnionym celem, jest życie współczesnych mieszkańców Olimpu, bohaterów widowiska, zabawy i sportu* – pisał Morin [1965, s. 71].

To oni ustanawiają *idealny model życia czasem wolnym* [...]. *Dodajmy jeszcze i to: wyniesienie na wyższy stopień Zabawy – Widowiska idzie w parze, z dzisiejszym kryzysem wielkich systemów wartości (państwo, religia, rodzina). Kompleks zjawisk objętych pojęciem Zabawy – Widowiska utwierdza pozycję w cywilizacji, z której wykruszyły się wielkie wartości transcendentne. Wartościom tym już tylko częściowo udaje się podporządkować sobie życie jednostek. Z urlopu, jaki dano wielkim wartościom, rodzi się wartość Wielkiego Urlopu* [Morin 1965, s. 72].

Słowa te, choć pisane w końcu lat 50. ubiegłego wieku i odnoszące się do ówczesnych zjawisk kulturowych zachodniej Europy, dobrze, ze względu na nasze „opóźnienie cywilizacyjne” opisują przemiany dokonujące się w Polsce w ostatnich 20. latach. Likwidacja ograniczeń narzuconych przez ustrój zbiegła się z nasileniem zjawisk globalizacyjnych. Zniesiona została większość barier, które ograniczały nasze „podbijanie” nowych obszarów świata. Ale jednocześnie globalizacja zmieniła nasz punkt odniesienia, a globalność bardzo mocno wdziera się w naszą codzienność, zacierając tym samym lokalność naszą i miejsc, do których podróżujemy. Społeczności lokalne, chcąc być atrakcyjne dla innych, często muszą „dostosować się” do wymogów turysty, a w turystyce bardzo dobrze widać jedną z reguł współczesnego świata – globalnych producentów i lokalnych konsumentów. McDonald’s oraz inne sieciowe restauracje i sklepy dają nam fałszywe poczucie lokalności.

Jednak nadal nawet nieprzygotowany, ale wrażliwy turysta może odnaleźć swój ogród Epikura, może przestać być barbarzyńcą w ogrodzie sztuki. I w jego umyśle podróże mogą pozostawić „głębsze ślady”, a taśma pamięci powoli będzie łączyła obrazy w całe sekwencje. Każda podróż daje szansę na „żywy” kontakt z inną kulturą i tylko od podróżującego zależy, czy będzie to kontakt powierzchowny i wybiórczy czy głęboki. Ważna tu będzie jego otwartość na inne kultury, ciekawość świata oraz zdolność określenia się we własnej kulturze.

Bibliografia

- Barber B.R. (1998), *A place for us: how to make society civil and democracy strong*, Hill and Wang, New York.
- Bauman Z. (1994), *Ponowoczesne wzory osobowe* [w:] *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Bojarska M., *Prawdziwe Indie? Oto i one!* [online] <http://www.psz.pl/tekst-36965/Martyna-Bojarska-Prawdziwe-Indie-Oto-i-one>, dostęp 30.03.2012.
- Botton A. de (2010), *Sztuka podróżowania*, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa.
- Culler J. (2009), *Semiotyka turystyki*, „Panoptikum”, nr 8.
- Herbert Z., Miłosz C. (2006), *Korespondencja*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa.
- Iwaszkiewicz J. (1980), *Podróże do Włoch*, PIW, Warszawa.
- Kapuściński R. (2004), *Podróże z Herodotem*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Karpiński W. (1982), *Pamięć Włoch*, Wydawnictwa Literackie, Kraków.
- Koturbasz B. (2009), *Multimedialne podróżopisarstwo, czyli narodziny travelebrity*, „Panopticum”, nr 8.
- Kranz-Szurek M. (2012), *Kultura lokalna a globalizacja kulturowa - próba oceny zjawiska*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 4 (40), nr 2.
- Kuźmich M., *Nowa atrakcja turystyczna Indii: dzielnice biedy*, [online] <http://wyborcza.pl/1,86699,5114873.html>, dostęp 30.03.2012.
- Levi-Strauss C. (1992), *Smutek tropików*, Wydawnictwo Opus, Łódź.
- MacCannell D. (2005), *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa.
- Mączak A. (1998), *Odrywanie Europy: podróż w czasach renesansu i baroku*, Wyd. Novus Orbis, Gdańsk.
- Mączak A. (2001), *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa.
- Morin E. (1965), *Duch czasu*, tłum. Aleksandra Frybesowa, Warszawa.
- Muratow P. (1988), *Obrazy Włoch*, t. II, PIW, Warszawa.
- Parandowski P. (2008), *Mitologia moich wspomnień*, PIW, Warszawa.
- Podemski K. (2004), *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Stendhal (1965), *Rzym, Neapol i Florencja*, w: tenże, *Wybór z pism różnych*, PIW, Warszawa.
- Synak B. (2003), *Małe ojczyzny w globalnej wiosce*, w: Piekarski R., Graban M. (red.), *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, UNIVERSITAS, Kraków.
- Wawrzyniak M. (2010), *Czytanie miasta – idea produktu turystyki literackiej na przykładzie Łodzi*, „Turystyka kulturalna”, nr 3 [online], http://www.turystykakulturowa.org/pdf/2010_03_02.pdf, dostęp 24.05.2014.

Wieczorkiewicz A. (2008), *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Universitas, Kraków.

Zagajewski A. (2010), *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków.

<http://www.msz.gov.pl/Ostrzezenia,dla,podrozujacych,-,Archiwum,2008,40394.html>, dostęp 30.03.2012.

<http://www.wprost.pl/ar/158636/Wycieczka-do-Afganistanu/>, dostęp 30.03.2012.

<http://www.polkawpakistanie.pl/pl/start>, dostęp 30.03.2012.

<http://przewodnik.onet.pl/ameryka-pn/stany-zjednoczone/wycieczka-z-gangsterem,1,4883918,artykul.html>, dostęp 30.03.2012.

<http://grzesbasia.blogspot.com/2009/01/favela-druga-twarz-rio-de-janeiro.html>, dostęp 30.03.2012.

<http://www.hostelsclub.com/act-pl-1306.html>, dostęp 30.03.2012.

<http://krzysztofmatys.pl/indie/66-slum-tour-czyli-zwiedzanie-dzielnicy-biedy?showall=1>, dostęp 30.03.2012. <http://lodz.naszemiasto.pl/artykul/galeria/niedzielnego-spacer-sladamikomisarza-alexa-odkrywajmy-piekna,1409961,t,id.html>, dostęp 24.05.2014.

<http://www.pttk-sandomierz.pl/nasza-oferta/wycieczki-po-sandomierzu-i-regionie/1-wycieczki-jednodniowe/60-ladami-ojca-mateusza>, dostęp 24.05.2014.

<http://www.wroclaw.pl/sladamieberharda-mocka>, dostęp 24.05.2014.