

HUMANISTYKA WSPÓŁCZESNA

SŁOWNIKI SPOŁECZNE

seria pod redakcją

Wita Pasierbka i Bogdana Szlachty



HUMANISTYKA WSPÓŁCZESNA

redakcja Bogusława Bodzioch-Bryła



dotychczas ukazały się:

PEDAGOGIKA RELIGII, redakcja Zbigniew Marek i Anna Walulik

POLITYKI PUBLICZNE, redakcja Artur Wolek

ETYKA POLITYCZNA, redakcja Piotr Świercz

GEPOLITYKA, redakcja Jacek Kloczkowski

PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach

WIELOKULTUROWOŚĆ, redakcja Bogdan Szlachta

GLOBALIZACJA I WSPÓŁZALEŻNOŚĆ, redakcja Alicja Malewska i Mateusz Filary-Szczepanik

STUDIA KULTUROWE, redakcja Leszek Korporowicz, Agnieszka Knap-Stefaniuk, Łukasz Burkiewicz

BEZPIECZEŃSTWO PUBLICZNE, redakcja Tomasz Grabowski

SPORY MORALNE, redakcja Piotr Duchliński

**SŁOWNIKI
SPOŁECZNE**

**HUMANISTYKA
WSPÓŁCZESNA**

REDAKCJA

Bogusława Bodzioch-Bryła

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Ignatianum w Krakowie

KRAKÓW 2023

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2023

Publikacja finansowana w ramach zadania zleconego
ze środków Ministra Edukacji i Nauki
UMOWA Nr MEiN/2021/DPI/178



Minister
Edukacji i Nauki

Recenzenci

dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć, prof. UIK

dr hab. Grzegorz Nieć, prof. UKEN

Redakcja i korekta

Magdalena Pawłowicz

Projekt okładki

Studio Photo Design – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie

Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-582-2 (Print)

ISBN 978-83-7614-586-0 (Online)

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Druk i oprawa: HORN PRINT S.J. • Poznań

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Słowo wstępu | 7 |
| Wprowadzenie | 9 |
| BOGUSŁAWA BODZIOCH-BRYŁA | |
| Humanistyka – humanistyka współczesna – nowa humanistyka | 15 |
| PIOTR DUCHLIŃSKI | |
| Filozofia jako nastawienie humanistyczne | 35 |
| ANNA BUGAJSKA | |
| Posthumanizm | 55 |
| JÓZEF BREMER SJ | |
| Humanistyka kognitywna – między kognitywistyką a humanistyką | 71 |
| ANDRZEJ GIELAROWSKI | |
| Kryzys jako przedmiot badań współczesnej humanistyki | 89 |
| ARTUR ŻYWIOŁEK | |
| Mity współczesnej humanistyki | 109 |
| MAGDALENA SZPUNAR | |
| Humanistyka cyfrowa | 129 |
| AGNIESZKA OGONOWSKA | |
| Psychologia mediów w humanistyce współczesnej | 145 |
| DANUTA SMOŁUCHA | |
| Fuzje i konwergencje. Narzędzia współczesnej humanistyki | 163 |

| | |
|--|-----|
| ANETA DRABEK | |
| Nowe role bibliotek we współczesnej humanistyce | 179 |
| ADAM REGIEWICZ | |
| Współczesne tendencje badawcze w teorii literatury i ich odbicie w najnowszej literaturze | 195 |
| BOGUSŁAWA BODZIOCH-BRYŁA | |
| E-literatura – splot transdyscyplinarny w obszarze humanistyki cyfrowej | 213 |
| JÓZEF MARIA RUSZAR | |
| Ekonomia literatury | 233 |
| BEATA BIGAJ-ZWONEK | |
| Humanista w e-muzeum. Transformacje sztuki współczesnej | 253 |
| AGNIESZKA ŁUKASZEWSKA | |
| Humanizm architektury | 273 |
| LESZEK ZINKOW | |
| Źródła współczesnej humanistyki | 293 |
| ŁUKASZ BURKIEWICZ | |
| Nowe formy badania przeszłości. Przestrzeń międzykulturowa w naukach historycznych | 311 |
| EDYTA KONCEWICZ-DZIDUCH | |
| Język i kultura komunikowania w XXI wieku – perspektywa językoznawcza | 329 |
| TOMASZ DEKERT | |
| Miejsce religii we współczesnej humanistyce | 349 |
| MICHAŁ GIERYCZ | |
| Myśl społeczna Kościoła wobec współczesnej humanistyki | 369 |
| Wykaz Autorów | 389 |

Słowo wstępu

W roku 2019 wśród członków zespołu z „Ignacjańskiego Forum Społecznego” zrodziła się myśl kontynuowania niegdysiejszego dzieła *Słownik społeczny* z roku 2004, w którym ponad stu uczonych zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych, zaprezentowało w obszernych esejach dorobek nauk humanistycznych i społecznych zgromadzony do początków XXI wieku.

Nowy projekt zakrojony jest szerzej niż tamten: w liczącej ponad dwadzieścia tomów publikacji zaprezentowany zostanie stan wiedzy humanistycznej i społecznej trzeciej dekady XXI stulecia; wiedzy dotyczącej człowieka rozwijającego się w zróżnicowanych cywilizacjach, kulturach i społeczeństwach, wyznającego rozmaite religie i honorującego różne wzorce postępowania. Poszczególne tomy, podobnie jak pierwsze cztery wydane już w dwóch wersjach językowych (po polsku i angielsku), dostępne również w wersji elektronicznej, traktują o polach badawczych, które obejmują zagadnienia uznawane za szczególnie ważne w naukach humanistycznych i społecznych, związane tak z pojmowaniem człowieka i jego otoczenia społecznego, jak i spraw politycznych i publicznych czy stosunków międzynarodowych. Ich analiza uwzględniająca różne podejścia badawcze pozwala pełniej zaprezentować problemy znajdujące zasadniczo w ramach jednej z dyscyplin i znakomicie poszerzyć horyzont poszukiwań podejmowanych przez wykonawców projektu. Każdy z nich szuka „klucza interpretacyjnego”, przy użyciu którego prezentuje najistotniejsze zagadnienia kojarzone z głównymi kategoriami – kontrowersyjnymi niekiedy lub budzącymi

dyskusje wśród naukowców – wykorzystywanymi w poszczególnych polach badawczych decydujących o tytułach nadawanych poszczególnym tomom nowego a wielotomowego *Słownika społecznego*. „Klucz interpretacyjny” nie byłby istotny, gdyby hasła ogłaszane w poszczególnych tomach traktowane były „zdawkowo”, na podobieństwo haseł encyklopedycznych; staje się on istotny, jeśli opracowania mają formę rozbudowanych esejów liczących około dwudziestu stroniczynormalizowanego maszynopisu; esejów zbudowanych wedle jednolitego schematu, prezentujące rozważania o istocie analizowanej kategorii, o jej dziejach, o głównych treściach z nią związanych, i – wreszcie – o zagadnieniach, które wiążą się z nią w praktyce. Całość opracowana jest na bazie refleksji teoretycznej, wzmacnianej namysłem nad praktyczną stroną, prezentowaną w dwudziestu hasłach przygotowywanych przez polskich uczonych reprezentujących nie tylko różne ośrodki i różne dyscypliny naukowe, ale także różne „wrażliwości badawcze”. Do „klucza interpretacyjnego” włączyliśmy także katolicką naukę społeczną, bowiem nie sposób pominąć dwudziestowiekowej spuścizny i bogactwa chrześcijaństwa.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanego tomu zadowoli Czytelników, dając im nie tylko okazję zapoznania się z naukowymi ujęciami ważnych problemów, z którymi zmaga się współczesny człowiek i zmagają się współczesne państwa oraz społeczeństwa, ale także wgląd w trudne niekiedy zagadnienia współczesności dokonywany z perspektywy katolickiej. Mamy też nadzieję, że docenią Oni trud polskich uczonych podejmujących oryginalny namysł nad nimi, nie ograniczających się do prezentowania cudzych jedynie przemyśleń, bo świadomych wagi dorobku intelektualnego rodzimej nauki.

Redaktorzy serii
Wit Pasierbek i Bogdan Szlachta

Wprowadzenie

Humanistyka współczesna znajduje się w stanie permanentnej dynamiki. Będąc sumą dyscyplin oraz obszarów interdyscyplinarnych, stanowi również sumę tradycji i nowoczesności, efekt następowania i nakładania się kolejnych zwrotów, przekraczania dominujących trendów, obszarów zainteresowań. Jeśli uwzględnić perspektywę przemian technologicznych, jawi się humanistyka jako obszar fuzji i konwergencji medialnych, z ważną rolą tzw. międzyobszarów, przestrzeni inter-, multi-, transmedialnych. Adekwatnie tę złożoność diagnozuje termin „nowa humanistyka”, powstały z przekonania o radykalnej odmienności sytuacji, w jakiej znalazły się nauki humanistyczne na skutek procesów integracji z innymi dziedzinami i dyscyplinami, zarysowującej się perspektywy unidyscyplinarności oraz roli cyfrowych przemian technologicznych. Badacze postrzegają nową humanistykę jako rodzaj splotu, „dorzecza pięciu nurtów”: humanistyki cyfrowej, zaangażowanej, kognitywnej, posthumanistyki i humanistyki artystycznej (Nycz, Czaplinski), a kategorią użyteczną dla tego kontekstu jest termin „syntopia” (Pöppel, Zawojski).

Wielka popularność, jaką w refleksji naukowej poświęconej przemianom humanistyki w czasie ostatnich dekad zdobyła kategoria „zwrotu” (lingwistycznego, antropologicznego, kulturowego, darwinowskiego, dramaturgicznego, etycznego, ikonicznego, interpretacyjnego, ku rzeczom, narratywistycznego, performatywnego, poznawczego, pragmatycznego, retorycznego, topograficznego, technologicznego, „nie-ludzkiego” [*non-human turn*], cyfrowego), a także będące skutkiem tych procesów zmiany optyki badawczej doprowadziły do powstania nowych kierunków i nurtów badawczych (proces ich generowania nadal trwa). Badacze

śledzący te zmiany podkreślają potrzebę wiązania ich z najnowszymi odkryciami biologii i neurofizjologii, co może zaowocować radykalną zmianą paradygmatu, przełamującą granicę między kulturoznawczym i przyrodoznawczym systemem opisu, w której to perspektywie

bez popadania w sprzeczność będzie się traktować ducha, świadomość, akty woli i wolność działania jako procesy naturalne, [...] polegające na procesach biologicznych (D. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012).

Wyostrajają się różnice między humanistyką opartą na „rozumieniu” (coraz częściej określaną mianem „starej”) a „nową” z jej kluczowymi kategoriami, takimi jak doświadczenie (otwarte na ujmowane całościowo „bycie w świecie”, uwzględniające sferę uczuć, zjawisk somatycznych, wrażeń wynikłych z obcowania z rzeczami, niepodlegające ograniczeniu wyłącznie do kwestii świadomościowych, kognitywnych, językowych), sprawczość (sprawstwo zakorzenione w przebiegu życia, organizmie), materialność (przekonanie o naturalnej sprawczości obiektów fizycznych itd.).

Powtarzające się zarzuty wobec klasycznej humanistyki oscylują wokół m.in. ograniczeń wynikających z paradygmatu kartezjańskiego (*res cogitans* Kartezjusza, „Ja transcendentne” Kanta, „czyste Ja” Husserla); dualizmu materii i ducha (ciała i umysłu, natury i kultury); logocentryzmu; uprzywilejowanej perspektywy jednostki myślącej, lecz bezcielesnej; przekonania o istnieniu stałych, obiektywnych praw obowiązujących w przyrodzie oraz swobodnie kształtowanych znaczeń społecznych i kulturowych; dominującego w nauce dążenia do zastępowania świadectw zmysłów składających się na niepewną wiedzę (*doksa*) abstrakcyjnymi pojęciami nauki (*episteme*) itp. (Bukraba-Rylska). Mnożą się propozycje zastąpienia powyższych założeń ich przeciwieństwami. Badacze postulują m.in. porzucenie humanistyki antropocentrycznie zorientowanej (Latour, Lash, Lury); rozwijanie podejścia opartego na założeniu, że jednostka jest obecna w świecie dzięki doświadczeniu, a nie przez jego językowe reprezentacje (Hastrup). Wychodzą z założenia, że skoro „czysto ludzka prawda” sytuuje się poza używanym słownikiem, a język nauki nie daje dostępu do najważniejszych dla człowieka znaczeń, bardziej zasadne będą sposoby dotarcia do nich na drodze uprawiania antropologii performatywnej bądź ewokacyjnej itp. (Bukraba-Rylska). To tylko wybrane wątpliwości, propozycje i rozpoznania.

Zakres tematyczny niniejszego tomu pt. *Humanistyka współczesna* jest niezwykle szeroki i z uwagi na objętościowe ograniczenia wydawnicze niemożliwa byłaby próba realizowania go w całości. Niezbędne było więc ustalenie klucza metodologicznego, uwzględniającego aspekt interdyscyplinarny i intermedialny. By zachować równowagę między tym, co nowe, a tym, co wynika z tradycji humanistyki, stanowić go miało połączenie horyzontalnego, klasycznego ujęcia dyscyplinowego (obejmującego większość spośród dyscyplin humanistycznych) z „wertikalnym”, skoncentrowanym na aspekcie transformacji, będącej skutkiem nowomiedialnych przemian konwergencyjnych. Intencją tkwiącą u podstaw powstania tomu było ukazanie trzech współtworzących współczesną humanistykę płaszczyzn: 1) aspektu nowości, przemian, XX/XXI-wiecznej współczesności, 2) roli tradycji i 3) interdyscyplinarnego potencjału. Płaszczyzny te łączą się w obrębie zawartych w tomie haseł-esejów, dlatego też niektóre z nich już w tytule zawierają pojęcia odpowiadające „fuzjom”, „konwergencjom”, „splotom transdyscyplinarnym”, „transformacjom”.

Tom *Humanistyka współczesna* pomyślany został jako platforma wymiany myśli, a do jego współtworzenia zaproszeni zostali badacze specjaliści z kilku ośrodków naukowo-akademickich (Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Polskiej Akademii Nauk, Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie). Każde z haseł-esejów przygotowane zostało przez badacza specjalizującego się w danej problematyce, mającego w dorobku naukowym liczne prace z bliskiego hasła zakresu tematycznego. Znajdziemy tu analizy kulturoznawców, medioznawców, filozofów, literaturoznawców, historyków, religioznawców, artystów plastyków i artystów wizualnych, kognitywisty, językoznawcy, politologa, socjologa, bibliotekoznawcy. Wielu autorów prowadzi badania interdyscyplinarne.

Poza hasłami skoncentrowanymi na współczesnych tendencjach badawczych i przemianach poszczególnych dyscyplin humanistyki (literaturoznawstwa, językoznawstwa, filozofii, sztuk pięknych, religioznawstwa) znajdziemy w tomie hasła skupione na aspekcie wchodzenia humanistyki w interdyscyplinarne i ponaddziedzinowe związki (*Psychologia mediów...*; *Humanistyka kognitywna*; *Humanistyka cyfrowa*;

Posthumanizm; E-literatura...; Ekonomia literatury; Humanizm architektury), hasła przybliżające kwestie narzędziowo-metodologiczne (*Fuzje i konwergencje. Narzędzia współczesnej humanistyki, Nowe role bibliotek we współczesnej humanistyce*), hasła podkreślające istotność tradycji (*Źródła współczesnej humanistyki; Nowe formy badania przeszłości...*), w końcu hasła akcentujące (z perspektywy filozofii i antropologii kultury) niebezpieczny potencjał zachodzących przemian (*Kryzys jako przedmiot badań..., Mity współczesnej humanistyki*).

Tematykę podjętą w tomie inicjuje hasło skoncentrowane na zakresach znaczeniowych pojęć „humanistyka”, „humanistyka współczesna”, „nowa humanistyka”, akcentujące dynamiczny proces przeobrażeń, jakim podlegają nauki humanistyczne, skutkujący naprzemiennymi okresami ich rozkwitu i osłabienia. Czytelnik odnajdzie w tomie refleksję nad kryzysem kultury, połączoną z pytaniem o kondycję kultury współczesnej i jej możliwy koniec. Odnajdzie również analizę funkcjonujących w humanistyce mitów (obecnych w dominujących nurtach myślenia, mitycznych patronów humanistyki itd.). Osobną uwagę poświęcono humanistyce kognitywnej (interdyscyplinarnemu programowi badań łączących nauki humanistyczne z przyrodniczymi i technicznymi), posthumanizmowi (powstałemu w odpowiedzi na realny kryzys antropologiczny, będącemu jednak raczej częścią tegoż kryzysu niż jego rozwiązaniem), a także psychologii mediów (transdyscyplinie korzystającej z dorobku nauk humanistycznych, społecznych, informatyki, neuronauk, badającej związku między człowiekiem a nowymi środowiskami interaktywnymi pod kątem wzajemnego, dwukierunkowego wpływu). Refleksja obejmuje również nurt humanistyki cyfrowej oraz kwestię wykorzystywanych w jej obrębie narzędzi. Z perspektywą narzędziową łączy się aspekt środowiska i roli bibliotek naukowych, które wychodząc naprzeciw oczekiwaniom współczesnej humanistyki, z instytucji nastawionej na udostępnianie zbiorów przeobraziły się w placówki innowacyjne i wielofunkcyjne, oferujące różnorodne usługi, serwisy i szkolenia w zakresie korzystania z tradycyjnych i cyfrowych zasobów. Analizie poddane zostało religioznawstwo oraz katolicka nauka społeczna. Autorzy haseł postrzegają religię jako jeden z centralnych obiektów badań i namysłu humanistyki oraz czynnik określający nauki humanistyczne. Wychodzą z założenia, że humanistykę i Kościół łączy nie tylko historia, ale także centralne znaczenie pytania antropologicznego.

Hasła skoncentrowane na przemianach literaturoznawstwa dotyczą trzech aspektów: po pierwsze, przeobrażeń teorii literatury, tj. przejścia od teorii rozumianej jako wiedza porządkująca proces historycznoliteracki do teorii reprezentującej indywidualną perspektywę badawczą, wyrażoną w języku i opowieści na temat badanej literatury; po drugie, lokującego się u zbiegu literaturoznawstwa i humanistyki cyfrowej nurtu e-literatury, reprezentowanego przez utwory, w których sensy literackie łączą się z właściwościami nowych mediów, generując struktury transmedialne; po trzecie, ekonomii literatury. Poza literaturoznawstwem odnajdziemy w tomie refleksję poświęconą takim dyscyplinom, jak filozofia (rozumiana jako ludzkie przedsięwzięcie intelektualne, wyrastające z określonego nastawienia składającego się z komponentu poznawczego, wolitywnego i afektywnego), a także językoznawstwo, badające przemiany współczesnej polszczyzny następujące w wyniku wydarzeń historycznych XX/XXI wieku oraz zmian w sposobie komunikowania, zachodzących na skutek demokratyzacji, marketingu i technologizacji informacji. Autorzy haseł śledzą przeobrażenia w obszarze sztuki zaistniałe pod wpływem pojawienia się nowych form wyrazu artystycznego i przemian technologii, a także warunków politycznych i społecznych. Badają relacje między humanistyką a architekturą, dostrzegając w tej ostatniej portret człowieka, ślad jego życia, dążeń, potrzeb. Związki te powinny znaleźć przełożenie na sferę współczesnego projektowania architektonicznego. W tomie obecna jest istotna refleksja skupiona na badaniu źródeł oraz na roli przestrzeni międzykulturowej w badaniach historycznych, nurtu łączącego klasyczny warsztat historyka z metodami zaimplementowanymi z innych dyscyplin.

Bogusława Bodzioch-Bryła

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2453-8350>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.386>

Humanistyka – humanistyka współczesna – nowa humanistyka

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Humanistyka w XXI wieku znajduje się w stanie ciągłej dynamiki. Będąc 1) sumą dyscyplin oraz obszarów interdyscyplinarnych, stanowi również 2) sumę tradycji i nowoczesności, efekt następowania i nakładania się kolejnych zwrotów, przekraczania dominujących trendów czy obszarów zainteresowań. A jeśli uwzględnić perspektywę zmian technologicznych, jawi się ona jako 3) obszar fuzji i konwergencji medialnych, z ważną rolą punktów styków, tj. przestrzeni inter-, multi-, transmedialnych. Terminem adekwatnie tę złożoność diagnozującym jest „nowa humanistyka”.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Humanistyka przechodziła okresy rozkwitu i osłabienia. Okresem *prosperity* dla idei studia *humanitatis* był renesans, a symptomy jej kryzysu pojawiły się już w oświeceniu. W XVII i XVIII wieku zachodził proces jej „unaukowiania”, a oświeceniowy ideał humanisty począł przekształcać się we wzorzec „intelektualisty”. Od drugiej poł. XVIII do pierwszej poł. XX wieku miał miejsce proces jej metodologicznego usamodzielniania się (zauważalna dominacja uczonych niemieckich); umacnianie aksjologiczne to początek XIX wieku (powstanie oparte na idei *Bildung* uniwersytetu Humboldtowskiego). W pierwszej poł. XIX wieku dokonano rozróżnienia na *Geisteswissenschaften* i *Naturwissenschaften*, co skutkowało usamodzielnieniem się nauk humanistycznych w drugiej poł. XIX wieku (postulat Diltheya zmierzający do oddzielenia nauk przyrodniczych od humanistycznych lub społecznych, służących rozumieniu; kontynuatorami byli Rickert i Windelband [podział nauk na nomotetyczne oraz idiograficzne]). Wśród przyczyn kryzysu humanistyki w XX wieku wskazują badacze: II wojnę światową oraz

Holocaust, technicyzację i industrializację, rolę potężnych ideologii, zdegradowanie pojęcia „intelektualisty” oraz zredukowanie humanistyki do roli drugo-, trzeciorzędnej, podważenie jej opłacalności przez anglosaski model wolnorynkowego kapitalizmu. Niektórzy uczeni uznają, że pozostawanie w sytuacji kryzysowej stanowi *modus vivendi* humanistyki, dowodząc jedynie tego, że przedstawiciele tych nauk i dyscyplin poddają własne badania ciągłej autorefleksji, co jest nadzwyczaj cenne.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W humanistycznej refleksji naukowej ostatnich lat dużą popularność zdobyła kategoria „zwrotu”; często powtarzana jest również teza o kryzysie humanistyki. W opisie naukowym pojawiło się ważne pojęcie „nowej humanistyki”, będące wynikiem przeświadczenia o radykalnej odmienności sytuacji, w jakiej znalazły się nauki humanistyczne na skutek procesów integracji z innymi dziedzinami i dyscyplinami, zarysowującej się perspektywy unidyscyplinarności, roli cyfrowych przemian technologicznych. Badacze widzą nową humanistykę jako rodzaj splotu, „dorzeczca pięciu nurtów”: humanistyki cyfrowej, zaangażowanej, kognitywnej, posthumanistyki i humanistyki artystycznej. Kategorię w tym kontekście użyteczną stanowi termin „syntopia”.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Dostrzeżono potencjał wynikający z łączenia dziedzin i dyscyplin. Pole badań nowohumanistycznych powoli stabilizuje się, choć jego zakresy nie są (i pewnie długo nie będą) w pełni ustalone; trwają w ich obrębie przemieszczenia. Można domniemywać, że owo wrażenie stabilizacji przybierze, przynajmniej na jakiś czas, postać bardziej procesu niż *status quo*. Badacze podkreślają, że wyjściem z sytuacji kryzysu jest ruch ku przyszłości, nigdy wstecz. Aby nauki humanistyczne pozostały żywotne, muszą robić to, co czyniły zawsze: zmieniać się, przeobrażać. Winny też znaleźć bardziej skuteczne sposoby wyjaśniania ogółowi społeczeństwa, czym są i dlaczego są istotne.

Słowa kluczowe: humanistyka, humanistyka współczesna,
nowa humanistyka, transdyscyplinarność

Definicja pojęcia

Humanistyka współczesna stanowi sumę dyscyplin oraz znajdujących się pomiędzy nimi obszarów interdyscyplinarnych; jeśli wziąć pod uwagę perspektywę czasową, jawi się jako suma tradycji i nowoczesności, efekt następowania po sobie i nakładania się kolejnych zwrotów, ciągłego przekraczania dominujących trendów, obszarów zainteresowań. Jeśli uwzględnić perspektywę zmian technologicznych, okazuje się ona obszarem fuzji i konwergencji medialnych (mediów tradycyjnych, nowych, społecznościowych, mobilnych, postmediów), przy czym niezwykle ważne są w jej obrębie międzyobszary, punkty styków, przestrzenie inter-, multi-, transmedialne. Humanistyka znajduje się więc w stanie ciągłej dynamiki. Terminem adekwatnie ową złożoność diagnozującym jest stosowane od kilku lat pojęcie „nowej humanistyki”.

Chcąc zachować szeroko rozumianą odrębność naukowej dziedziny, nie rozpląnąc się w nieostrym określeniu platforma wymiany myśli, znajduje się humanistyka w miejscu działania sił przeciwstawnych, między dążeniem do zachowania odrębności (naukowej ścisłości) a świadomością wagi tego, co dzieje się w punktach styków, dyscyplinowych splotów, wspomnianych międzyobszarów; świadomością, że właśnie w efekcie konwergencyjnych przeobrażeń powstają nowe jakości warunkujące o sile dziedziny i współtworzących ją, rozwijających się dyscyplin, które, by być wiarygodnymi, muszą – przynajmniej częściowo – wynikać z przekładalności doświadczeń, jakie współczesny świat oferuje jednostce na sumę doświadczenia humanistycznego. By – wszystkie razem i każda z osobna – mogły stanowić lustro, w którym będzie mógł przeglądać się doświadczający świata człowiek. Humanistyka musi nadążać za doświadczeniami, jakim poddawana jest jednostka zdolna owe doświadczenia werbalizować.

Pojawiające się zarzuty (rzekoma nieprzydatność, brak praktycznych zastosowań, nieopłacalność) formułowane pod adresem humanistyki (doktryna neoliberalna, wolny rynek), a prowadzące do diagnozy akcentującej jej rzekomy kryzys, wynikają zdaniem badaczy (M. Wendland) z niedostatecznej znajomości jej historii i procesu kształtowania się. Humanistyka

nie pojawiła się znikąd wczoraj ani pięćdziesiąt lat temu. Nie zawsze funkcjonowała w taki sam sposób, zawsze – przynajmniej od XVI wieku – dysponowała jednak [...] zestawem definiujących ją cech. Pod postacią *studia humanitatis*, *republique des lettres*, *Bildung*, czy [...] antycznej *paidei* [...] charakteryzowała się nie tym, że jej przedmiotem był „człowiek”; jest on bowiem przedmiotem również wielu nauk przyrodniczych (Wendland, 2017, s. 325–326),

lecz tym, że 1) postulowała ideał kształcenia jako wszechstronnego rozwijania kompetencji tak indywidualnych, jak i społecznych; 2) sytuowała siebie w bezpośredniej relacji z rzeczywistością społeczną, tzn. nie tylko opisywała ją, ale również wieloaspektowo na nią oddziaływała; 3) nie oferowała rozwiązań praktycznych (techniczno-użytkowych) ani bezpośrednich korzyści materialnych (gospodarczych, finansowych, technologicznych itd.) (Wendland 2017, s. 325–326).

Analiza historyczna pojęcia

M. Wendland w syntetycznym szkicu o istotnej wartości diagnostycznej, pt. *Humanistyka w oczach humanistów – od wczesnej nowożytności do dzisiaj*, charakteryzując antyczne korzenie renesansowych studiów humanistycznych, przypomina, że kwestia interpretacji zakresu znaczeniowego rzymskiej idei *humanitas* (terminu o czterech zakresach znaczeniowych, oznaczającego: naturę ludzką, człowieczeństwo; szlachetność obyczajów, kulturę, cywilizację; ludzkość wobec kogoś, łaskawość, uprzejmość; wykształcenie, kulturę osobistą, ogładę, wytworność, smak estetyczny, i którym to pojęciem posługiwali się: twórca i teoretyk rzymskiej „humanistyki” Cyceiron, Seneka Młodszy, Pliniusz Starszy i Geliusz) wymaga uzupełnień, związanych z 1) terminem *studia humanitatis* oraz 2) greckim pojęciem *paideia*. Pierwszy z nich odnosił się do postulatu dydaktycznego skoncentrowanego na *artes sermonicales*, sztukach słowa (poetyce i retoryce). Rzymskie *humanitas* i *studia humanitatis* były efektem translacji, adaptacji i rozwinięcia greckiego pojęcia *paidei*, przez Rzymian rozumianego jako osadzona na wartościach etycznych filantropia lub też łączona z przymiotami intelektualnymi *humanitas*. Starsze, greckie pojęcie *paideia* (obecne u Ajschylosa, Tukidydesa, Arystofanesa) oznaczało wszechstronne wykształcenie, którego celem mało być uformowanie prawego, cnotliwego obywatela polis. Wyraźny

związek tych dwóch pojęć (greckiej *paidei* i rzymskiej *humanitas*) sugeruje, by traktować je jako pojęciowy fundament nowożytnych i współczesnych nauk humanistycznych (Wendland, 2017, s. 305–307).

Można rzec, że droga, jaką przemierzyła humanistyka od momentu jej zaistnienia po naszą współczesność, charakteryzuje się falowością, okresami rozkwitu i umacniania, a także kryzysów i osłabienia. M. Wendland, śledząc (w oparciu o koncepcję *longue durée*) te procesy, wyróżnia kilka momentów zwrotnych. Etap rozkwitu idea *studia humanitatis* przeżywała we wczesnym renesansie dzięki F. Petrarce (skopiował i spopularyzował mowę *Pro Archia* Cycerona, doprowadzając do przywrócenia idei *studia humanitatis*) oraz humanistom florenckim (L. Bruni, C. Salutati, M. Ficino, G. Pico della Mirandola, którzy rozpropagowali antyczną ideę *humanitas*). Sam termin „humanista” oznaczający osobę uprawiającą *studia humanitatis* pojawił się około 1480 roku. Również w renesansie zmodyfikowano podejście do *artes liberales*, akcentując użyteczność dydaktyczno-wychowawczą poezji i historii (program studiów humanistycznych obejmował: gramatykę, retorykę, historię, poetykę i filozofię moralną; humaniści wkroczyli więc w obszar wcześniej zdominowany przez scholastykę). Od połowy XVI wieku utrzymywał się silny status nauk humanistycznych (uczony, nim zdobył wykształcenie uniwersyteckie w jakiegokolwiek dziedzinie, otrzymywał wykształcenie humanistyczne), które poczęły wykraczać zasięgiem ku wszelkim dziedzinom kultury renesansowej, z filozofią i naukami ścisłymi (ideał *homo universalis* oznaczał człowieka łączącego wiedzę teoretyczną i praktyczną, *techne* i *poesis*, będącego jednocześnie artystą, naukowcem, moralizatorem; wzorami – Platon, Arystoteles, Leonardo da Vinci). Symptomy osłabienia znaczenia *studia humanitatis* pojawiły się w oświeceniu, m.in. na skutek: 1) zaistniałego na obszarze literatury francuskiej sporu „klasycystów” (N. Boileau, J. Racine) z „nowożytnikami” (Ch. Perrault, P. Corneille), 2) osłabienia dominacji łaciny na rzecz języka francuskiego, 3) formowania się kultury świeckiej w opozycji do uprzedniej dominacji Kościoła w życiu polityczno-intelektualnym Europy. Oświecenie podtrzymywało jednak nacisk na wszechstronność wiedzy (dowodem – projekt Wielkiej Encyklopedii). Formacją charakterystyczną dla humanistyki XVII i XVIII wieku była *republique des lettres*, z elementami podtrzymującymi jej trwałość, tj. konwersacją (rola francuskich salonów literackich, filozoficznych, kawiarni, dworów

arystokratycznych), korespondencją (sztuka epistolarna) i prasą. Nauki przyrodnicze i humanistyczne pozostawały w tym czasie nierozłączne, a tym, co je spajało i odróżniało od renesansowego humanizmu, był krytyczny stosunek do kościelnej tradycji scholastycznej. Domeny „przyrody” i „ludzkości” nie były sobie przeciwstawiane; w tym sensie tradycja *humanitas* była w oświeceniu kontynuowana. Proces „unaukowania” humanistyki świeckiej (XVII i XVIII wiek) skutkowało przewagą postulatu kształcenia umysłu nad kształtowaniem duszy (idea kształtowania ciała zaczęła zanikać), a ideał humanisty przekształcał się w ideał „intelektualisty”, polihistora (przykładami – Kartezjusz, D. Hume, Voltaire, I. Kant, G.W.F. Hegel). Zakres znaczeniowy pojęcia *humanitas* uległ podziałowi na „humanizm”, humanismus (świecka postawa światopoglądowa bliska filantropii) oraz naukową i teoretyczną postać humanistyki, która w XIX wieku uzyskała autonomię jako zbiór nauk humanistycznych. Element aksjologiczny był podtrzymywany. Pod koniec XVIII wieku przedstawiciele niemieckiego oświecenia (J.W. von Goethe, G.Ch. Lichtenberg, F. Schiller, Ch.M. Wieland) wprowadzili nowe formy kształcenia humanistycznego – *Bildungsroman* oraz praktykę podróży dydaktycznej (głównie do Włoch). Przełomem dla humanistyki niemieckiej była Rewolucja Francuska i wojny napoleońskie, na skutek których zaczęła się kształtować niemiecka świadomość narodowa oraz odrębna „droga kulturowa”. Druga poł. XVIII wieku do pierwszej poł. XX wieku to czas dominacji uczonych niemieckich (W. Windelband, H. Rickert, W. Dilthey) oraz metodologicznego usamodzielniania się humanistyki; umacnianie aksjologiczne nastąpiło na początku XIX wieku za sprawą opartego na idei *Bildung* uniwersytetu Humboldtowskiego (założonego w 1809 roku w Berlinie na wniosek Wilhelma von Humboldta), czerpiącego z ideałów *studia humanitatis*, dostosowanych do specyfiki ideału *Bildung* (silny element moralno-światopoglądowy, związany z rzymską ideą *humanitas*); dyscyplinami podstawowymi były matematyka, filologia i filozofia; realizowano postulat jedności nauki i nauczania; celem, poza edukacją, było kształtowanie postaw w odniesieniu do wartości (kształcenie), a nie wpajanie wiedzy praktycznej (techniczno-użytkowej); pracownicy wydziałów humanistycznych realizowali zadania badawcze i dydaktyczne według własnego uznania, a nie odgórnych wytycznych; studentom nie narzucano programu, lecz mogli dopasowywać go do swych potrzeb i zainteresowań (Wendland, 2017, s. 305–320).

W pierwszej poł. XIX wieku dokonano rozróżnienia na *Geisteswissenschaften* (nauki humanistyczne) i *Naturwissenschaften*, zaś w drugiej połowie stulecia proces usamodzielniania się nauk humanistycznych przyspieszył. Przyrodoznawstwo zdominowane było przez metodologię pozytywistyczną (naturalistyczną, esencjalistyczną), podobnie uprawiana miała być więc też humanistyka (postulaty m.in. A. Comte'a opisane m.in. w pracach *Wykład filozofii pozytywnej* i *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej* oraz J.S. Milla zawarte m.in. w rozprawach *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, *Zasady ekonomii politycznej*, *O wolności*). Tendencje te poddali krytyce w drugiej poł. XIX wieku filozofowie i historycy niemieccy (W. Dilthey, J.G. Droysen, H. Rickert, W. Windelband). Dilthey postulował odróżnienie nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaften*, realizujących funkcję wyjaśniania) od humanistycznych lub społecznych (*Geisteswissenschaften*, tzw. nauk o duchu, z funkcją rozumienia). Do tych drugich zaliczył: historię, ekonomię polityczną, nauki o prawie i państwie, religioznawstwo, literaturoznawstwo, teorię sztuk plastycznych i muzyki, filozofię (Dilthey, 2004, s. 20), czyli nauki, których przedmiot dostępny jest na drodze „przeżycia”). Kontynuatorami teorii Diltheya byli Rickert i Windelband (istotę nauk humanistycznych upatrywali w „odniesieniu do wartości”, ugruntowując tym zwrot antynaturalistyczny). Windelband przyjął (1894) kryterium nie przedmiotu, lecz celów poznawczych i metodologii, a nauki podzielił na nomotetyczne (badające to, co ogólne, przewidywalne, podległe prawidłowościom, np. prawa przyrody) oraz idiograficzne (opisujące fakty społeczne i to, co szczegółowe, subiektywne, zmienne, unikatowe) (Wendland, 2017, s. 305–320).

Ujęcie problemowe pojęcia

Zgodnie z aktualną klasyfikacją dziedzin i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych (2023) w obrębie nauk humanistycznych mieści się dziewięć dyscyplin: archeologia, etnologia i antropologia kulturowa, filozofia, historia, językoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o kulturze i religii, nauki o sztuce, polonistyka. W latach 2018–2022 dyscyplin składających się na nauki humanistyczne było siedem (archeologia, filozofia, historia, językoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o kulturze

i religii, nauki o sztuce), o czym informowało rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 roku w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych. W latach 2011–2018, na podstawie rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 8 sierpnia 2011 roku w sprawie obszarów wiedzy, dziedzin nauki i sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych, dyscyplin było trzynaście (archeologia, bibliologia i informatologia, etnologia, filozofia, historia, historia sztuki, językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o rodzinie, nauki o sztuce, nauki o zarządzaniu, religioznawstwo). Jeszcze wcześniej, w latach 2005–2011, było ich 19 (archeologia, bibliologia, etnologia, filozofia, historia, historia sztuki, językoznawstwo, kulturoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o bezpieczeństwie, nauki o obronności, nauki o polityce, nauki o poznaniu i komunikacji społecznej, nauki o sztuce, nauki o zarządzaniu, pedagogika, psychologia, religioznawstwo, socjologia), na co wskazują dwa dokumenty: Uchwała Centralnej Komisji Do Spraw Stopni i Tytułów z dnia 24 października 2005 roku oraz Uchwała Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów z dnia 10 grudnia 2008 roku. Jak można zauważyć, pewne kwestie okazują się uznaniowe, ulegają przesunięciom (zmiany te pierwotnie miały na celu zredukowanie i ustabilizowanie liczby dyscyplin, a także skorelowanie ich z klasyfikacją OECD; obecnie liczba dyscyplin znów uległa rozszerzeniu); niezmienny rdzeń humanistyki (gdy wziąć pod uwagę to, co w okresie obowiązywania powyższych regulacji prawnych nie ulegało zmianom) stanowią natomiast archeologia, filozofia, historia, językoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o kulturze, nauki o sztuce, nauki o religii.

Wielki słownik języka polskiego PAN informuje, że humanistyka to ogół nauk innych niż nauki przyrodnicze i techniczne, stawiających w centrum zainteresowania człowieka, jego język, twórczość i funkcjonowanie w społeczeństwie. Podążając za intencją zawartą w powyższym ujęciu definicyjnym oraz biorąc pod uwagę kwestię trudnych do przecenienia konsekwencji przemian technologicznych (które opisane zostaną niżej), należałoby pamiętać o otwarciu zakresu pojęcia „nauki humanistyczne” na sferę nauk społecznych, w tym m.in. nauk o komunikacji społecznej i mediach.

W czasie dwóch ostatnich dekad w refleksji naukowej poświęconej humanistyce i jej przemianom dużą popularność zdobyła kategoria

„zwrotu”. Wymieniane były (i nadal są) m.in. zwrot lingwistyczny, antropologiczny, kulturowy, darwinowski, dramaturgiczny, etyczny, ikoniczny, interpretacyjny, ku rzeczom, narratywistyczny, performatywny, poznawczy, pragmatyczny, retoryczny, topograficzny, technologiczny (Kowalewski & Piasek, 2010, s. 7; Domańska, 2007, s. 47–61). P. Zawojski pisał: „jesteśmy świadkami, a właściwie uczestnikami, «nie-ludzkiego zwrotu» (*nonhuman turn*), który stara się opisać i zinterpretować posthumanistyka” (Zawojski, 2017, s. 68). Obecnie zdaniem badaczy (Bachmann-Medick, 2012; Wilk, 2018) do głosu dochodzi kolejny zespół zjawisk, tak silny, że niemożliwy do scharakteryzowania wyłącznie przy użyciu tego terminu, wynikający z wpływu na humanistykę nowych technologii cyfrowych.

W obrębie wspomnianej multiplikacji kategorii zarysowały się dwa rodzaje „zwrotów”: mocne (o charakterze rewolucji paradygmatycznej, wprowadzające do języka danej dyscypliny istotne zmiany) oraz słabe (pojawiające się pomiędzy mocnymi, mające charakter poprawiania paradygmatu lub emanacji współczesnej humanistyki pozostającej w objęciach paradygmatu poststrukturalistycznego) (Kowalewski & Piasek, 2010, s. 11–12). Jednocześnie badacze zauważają, że po pierwsze, zwroty te nie zostały przez środowisko naukowe odpowiednio wykorzystane do usankcjonowania istotności humanistyki, a po drugie, wspomniana mnogość zaczyna niejako podważać ich diagnozujący charakter. Przykładowo, W. Bolecki w artykule wstępnym do poświęconego badaniom humanistycznym numeru (pt. *Humanistyka i nowoczesność*) czasopisma „Teksty Drugie” zarzucił humanistom (szczególnie językoznawcom), że nie byli w stanie utrwalić w społecznej świadomości własnych odkryć dotyczących systemu, funkcji i istotnego znaczenia języka we wszystkich sferach działania człowieka, w związku z czym pojęcie „zwrotu lingwistycznego” jest powszechnie identyfikowane jako niewiele znaczący odpowiednik jednej z mód humanistycznych. Zauważył badacz, że podczas gdy w obrębie tzw. twardych nauk informacje na temat znaczenia faktu odkrycia białek, chromosomów, genów, atomów, cząstek elementarnych, DNA itd. stanowią wiedzę oczywistą i powszechną, powszechna wiedza o języku i odkryciach lingwistyki (począwszy od cech diakrytycznych i fonemów, przez semantykę i składnię, skończywszy na zagadnieniach etnolingwistyki, kognitywistyki i neurolingwistyki, kulturowych, mentalnych, językowych i komunikacyjnych determinantów semantyki) jest nikła (Bolecki, 2011, s. 6–11).

W kontekście zarzutu dotyczącego terminologicznej nadprodukcji kategorii zwrotu rodzą się pytania, np. czy inflacji „zwrotów” badawczych nie należałoby postrzegać jako narzędzia strategii finansowego przetrwania na kapitalistycznym rynku nauki? Czy kategorię „zwrotu” w czasach panowania ideologii studiów transdyscyplinarnych można uznać za formę manifestacji własnej przytłumionej odrębności na „wielokulturowym” rynku wiedzy? Czy myślenie w kategoriach „zwrotów” jako paradygmatycznych „przełomów” daje prawo do historycznej niepamięci (Kowalewski & Piasek, 2010, s. 11). Semiotyczne ujęcia kultury wskazują, że wspomniana niepamięć może stanowić mechanizm pozwalający podtrzymać złudną świadomość dynamiki rozwoju, zwłaszcza w społeczeństwach, w których nowatorstwo stało się naczelną zasadą dostarczającą podstaw do czynienia ocen i lokowania danej pracy w ramach obowiązującej struktury wartości. Rezerwuar idei zdeponowanych w nieaktywnej sferze kultury pozwala na okresowe odnawianie dominujących dyskursów za pomocą przywracanych do obiegu dawnych i zapomnianych tekstów (Kowalewski & Piasek, 2010, s. 11). Badacze sugerują, że być może zamiast mówić o „zwrotach” humanistyki w sensie paradygmatycznym, warto postrzegać je jako rodzaj manifestów ukierunkowujących optykę badawczą, by mogły ujawnić swe główne cechy, czyli „obecność rozproszoną” oraz „nawrotowy”, a nie przewrotowy charakter. Wówczas obraz humanistyki „pokrytej” zwrotami zbliży się do obrazu semiosfery J. Łotmana (wypełnionej współegzystującymi, przecinającymi się wzajemnie na różnych poziomach językami, rywalizującymi o uznanie w obszarze współczesnej kultury). Taka perspektywa skuteczniej pozwoli wytłumaczyć fakt, dlaczego wiele „zwrotów” nie znalazło instytucjonalnej oprawy towarzyszącej, a większość z nich wiąże się z określoną aurą, atmosferą, która rozlewa się na rozległe formacje intelektualne (Kowalewski & Piasek, 2010, s. 9–10).

W ciągu ostatnich lat w opisie naukowym często przywoływano również tezę o kryzysie humanistyki. Powtarzano dwa typy zarzutów, dotyczące rzekomej nienaukowości oraz nieprzydatności, skutkiem czego tkwi humanistyka między fetyszem ścisłości (zarzut – nie podaje wyników badań w definicjach i wzorach) i idolem pożytku (nie wymyśla prochu) (Czapliński, 2017, s. 17). Opisywany kryzys ma zdaniem badaczy (Nycz) swe źródła w: 1) transformacji technologiczno-cywilizacyjnej, społecznej, kulturowej, historyczno-politycznej współczesnego świata,

które to przemiany zawsze miały wpływ na humanistyczne modele badania i kształcenia; 2) retoryce polityków i administratorów zarządzania „zasobami ludzkimi”, którzy wpędzili humanistów w pozycję niewiary we własną wartość i możliwości, by „przejąć ich narzędzia i pole działania, zarazem obciążając ich odpowiedzialnością za mentalne i społeczne skutki tych działań” (Nycz, 2017, s. 24). W. Bolecki rozważa kwestie kryzysowej sytuacji humanistyki, biorąc pod uwagę nie tylko wysoką częstotliwość pojawiania się formuły „kryzys humanistyki” w książkach i artykułach, ale również podejmowane w latach 2007–2013 decyzje polskiego rządu, by fundusze europejskie (tzw. środki strukturalne) na ten okres przeznaczyć wyłącznie na dziedziny tzw. Info–Bio–Techno (Bolecki, 2011, s. 10). Przywoływany już wielokrotnie M. Wendland dowodzi, że przeświadczenie o kryzysie humanistyki wynika z niezrozumienia jej historii, celów, zalet i ograniczeń, a profity z niej płynące nie powinny być mylone z profitami gospodarczymi czy technologicznymi. Winą obarcza badacz zarówno samych humanistów (porzucających ważne dla humanistyki postulaty, np. humboldtowski ideał jedności nauki i nauczania, skutkiem czego humanistyka pozbawiona funkcji *Bildung* staje się nieprzydatna, tracąc rację funkcjonowania, a *republic of letters* zmienia się ze zrzeszenia uczonych w grono „funkcjonariuszy” realizujących badania jałowe, pozbawione siły oddziaływania na społeczeństwo), jak i naukowców reprezentujących niehumanistyczne dyscypliny, a także polityków (Wendland, 2017, s. 325). Sięgając w głąb historii kultury, wśród XX-wiecznych źródeł kryzysu wskazuje Wendland ponadto zjawiska związane z wydarzeniami historycznymi i procesami społeczno-ekonomicznymi. Przypomina np., że głębokiego kryzysu niemieckie nauki humanistyczne doznały w konsekwencji II wojny światowej (w latach 30. XX wieku wielu uczonych emigrowało w obawie przed represjami władz nazistowskich lub ulegało narodowosocjalistycznej ideologii), a trzy główne czynniki mające wpływ na samoświadomość przedstawicieli nauk humanistycznych stanowiły: 1) II wojna światowa oraz Holocaust i zbrodnicza polityka nazistów (pytanie E. Levinasa: jak możliwa jest filozofia, humanistyka po Holocauście?; wskazywana przez M. Horkheimera i T. Adorno porażka idei oświecenia, racjonalizmu i modernizmu; przypomnienie przez M. Heideggera pytania F. Hölderlina: „cóż po poecie w czasie marnym?”), 2) technicyzacja i industrializacja życia codziennego znamionująca sukces nauk przyrodniczych,

zagrożenia dla kultury, sztuki i filozofii płynące z rosnącej roli techniki (M. Heidegger, O. Marquard, H. Marcuse, N. Postman, E. Fromm), problem wpływu postępu technologicznego na strukturę społeczną, wrażliwość estetyczną, tzw. kulturę wysoką, wypieraną przez kulturę masową, 3) rola potężnych ideologii (dojście do głosu w latach 50. i 60. XX wieku francuskich humanistów reprezentujących egzystencjalizm, personalizm, dekonstrukcjonizm, postmodernizm, skutkiem czego zakwestionowano nowożytne ujęcie człowieka [*animal rationale*]; postawiono pod znakiem zapytania lub odrzucono kategorie „natury ludzkiej”, „postępu”, „prawdy obiektywnej”; podważono zasadę dominacji rozumu, logocentryzmu; porzucono kartezjański dualizm psychofizyczny; zakwestionowano zasadność budowania systemów wiedzy typu heglowskiego; antropocentryczny, racjonalistyczny, optymistyczny model człowieka zdezaktualizował się na rzecz posthumanizmu). W końcu doszło do zdegradowania pojęcia intelektualisty przez naukowców anglojęzycznych i zredukowania humanistyki, jako rzekomo nienaukowej, do roli drugo-, trzeciorzędnej; podważenia jej opłacalności przez anglosaski model wolnorynkowego kapitalizmu (Wendland, 2017, s. 321–324).

Istnieje grupa badaczy dalekich od pesymizmu, zdaniem których pozostawanie w sytuacji kryzysowej stanowi swoisty wyróżnik nauk humanistycznych. Amerykański literaturoznawca Paul Jay podkreśla, że tezy o kryzysie humanistyki współczesnej nie są niczym nowym ani szczególnie niepokojącym, bowiem stan permanentnego kryzysu stanowi swoisty *modus vivendi* humanistyki, która znajdowała się w nim niejako od zawsze, a debaty na temat praktycznej wartości nauk humanistycznych są tak stare, jak same nauki, czego dowodzi choćby wysoka liczba publikacji analizujących temat rzekomego kryzysu. Jay zwraca uwagę na fakt, że przeszukując zasoby sieciowe pod kątem hasła „kryzys w naukach humanistycznych”, w samej tylko wyszukiwarce Humanities Citation Index czy bibliotece cyfrowej JSTOR znaleźć można artykuły z 1922 roku oraz opracowania z lat 40., 50. i 60., a wskazywane w nich domniemane przyczyny kryzysu brzmią niemal identycznie. Badacz powątpiewa, by kategoria „kryzysu” była odpowiednia do charakteryzowania historycznych napięć zachodzących w obrębie humanistyki, bowiem to, co wielu komentatorów uważa za kryzys, jest w dużej mierze podsycane przez siłę retoryki samego pojęcia. Problematiczne wydaje się choćby to, że termin „kryzys” sugeruje dramatyczny punkt zwrotny

lokujący się na skraju katastrofy (decydujący moment niestabilności zapowiadający upadek), podczas gdy humanistyka radzi sobie w USA od prawie stu lat całkiem dobrze. Zdaniem badacza należy mieć na uwadze, że choć od lat 20. aż do dziś odwołania do retoryki kryzysu mają stałe miejsce w badaniach naukowych, w istocie dowodzą głównie tego, że przedstawiciele nauk i dyscyplin humanistycznych własne nauczanie i badania poddają ciągłej autorefleksji, co jest przecież nadzwyczaj cenne (Jay, 2014, s. 1–2, 7–8). Również zdaniem R. Nycza humanistyka (także polska) ma się nieźle, a kryzys – rozumiany jako krytyczny ferment, który ją obecnie cechuje – jest świadectwem dynamicznego rozwoju i przemian (Nycz, 2017, s. 24).

W kontekście owych przemian z nadzieją można spoglądać na pojęcie nowej humanistyki, które funkcjonuje w opisie naukowym ostatnich lat. Kategoria ta powstała w wyniku przeświadczenia o radykalnej odmienności sytuacji, w jakiej znalazły się nauki humanistyczne, której to odmienności nie sposób diagnozować wyłącznie przy pomocy kategorii „zwrotów”, bowiem pod względem znaczenia oraz konsekwencji dla dziedziny porównać ją można z przełomem antypozytywistycznym (Wilk, 2018, s. 426). Odmiennosc owa uwarunkowana jest dwoma głównymi aspektami: 1) dokonującymi się procesami integracji z innymi dziedzinami i dyscyplinami, skutkiem czego takie kategorie, jak interczy transdyscyplinarność stają się niewystarczające, zarysowuje się natomiast perspektywa unidyscyplinarności (Czapliński, 2017, s. 20), a także 2) ważną rolę cyfrowych przemian technologicznych, generujących nowy paradygmat kulturowy współczesności. Jako kategoria użyteczna jawi się w jego obrębie termin „syntopia”, wprowadzony (Zawojski) przez neuropsychologa Ernsta Pöppela, który użył go (zastępując pojęcie „interdyscyplinarności”) do opisu możliwości i procesów, na jakich oparte jest działanie ludzkiego mózgu, traktowanego jako model funkcjonowania złożonych systemów, zmuszonych do ciągłego negocjowania i wypracowywania konsensusu. Pöppel definiuje syntopię jako taki rodzaj zespolenia różnych przestrzeni (fizycznych i mentalnych), w którym każde miejsce, element, moduł zachowuje własną tożsamość, znajdując się jednocześnie w stanie połączenia z innymi (Zawojski, 2010, s. 73–74). Jest to więc rodzaj spotkania różnorodnych idei, systemów wiedzy, metodologii, dyscyplin poznawczych, form aktywności człowieka, nieprzybierający postaci amalgamatu (w którym

elementy tracą swą tożsamość), lecz dowodzący, że możliwe jest przekraczanie ograniczenia specjalizacji poszczególnych dyscyplin, a także poszukiwanie dla nich wspólnych płaszczyzn. Pojęcie to jest użyteczne do opisu związków łączących w cyberkulturze sztukę, naukę i technologię; traktować je można więc jako bazę dla paradygmatu cyberkulturowego, składnik decydujący o oryginalności nowoczesnej kultury medialnej, opartej na zaawansowanych technologiach, przy jednoczesnym zachowaniu odwołań do przeszłości i tradycji (Zawojski, 2010, s. 74).

Badacze (Czapliński, Nycz) wyróżniają pewien zestaw cech nowej humanistyki, wśród których najważniejsze to m.in.: 1) narracyjny, obrazowy, figuratywny charakter tekstów kultury, które nie stanowią zamkniętych, nieruchomych obiektów, lecz oparte są na dynamice mającej charakter cyrkulacyjny, o zmiennych trajektoriach; 2) niegotowość metod, znajdujących się (lub celowo utrzymywanych) w procesie ciągłego konstytuowania się (metafora niedomykania czarnych skrzynek); 3) powstawanie w miejscu dawnych spójnych, kompletnych, domkniętych metod – semimetod i splotów metodologicznych, co jest konsekwencją płynności, niestałości, ontologicznej zmienności przedmiotu badań; 4) zatarcie wyraźnych granic dziedzinowych, skutkujące hybrydycznym językiem opisu, tendencją do terminologicznych zaokrągleń; 5) występowanie przestrzeni niedomkniętych; 6) pojawianie się w pozycji reguły tego, co paradygmat danej dziedziny sytuował jako wyjątek; 7) proces autonomizacji problemów i kategorii (wyłaniających się z poszczególnych dyscyplin), stopniowo zyskujących samodzielność, stających się osobnymi całościami (m.in. kategorie traumy, Zagłady, pamięci, afektu, subwersji); 8) integracja humanistyki z innymi dziedzinami i dyscyplinami, skutkująca myśleniem „przeciwko” (ograniczeniom) i „ponad” (granicami), zamiast (popularnej do niedawna) kategorii przekraczania granic; subwersja zamiast transgresji; 9) pojawienie się nowych ważnych kategorii (zastępujących figury zerwania), takich jak m.in. „wiązania”, „sploty”, „węzły”; 10) praktyki łączące eksperyment, zabawę i ryzyko, będące formą zdobywania samowiedzy, sprawdzania metody w działaniu; 11) zastąpienie badania konkretnych obiektów (gotowych artefaktów) badaniem sieci, w której są wytwarzane (badanie procesów wytwórczych, warunków powstawania); 12) rosnąca współbieżność między praktykami badawczymi i twórczymi; 13) dążenie do

odzyskiwania sprawczości (czynnego uczestnictwa w korygowaniu społecznych dyskursów), ze świadomością tego, że wypowiedź artystyczna ma implikacje etyczne i światopoglądowe (Czapliński, 2017, s. 9–23).

Odrębność nowej humanistyki wynika więc z konwergencji, fuzji, semantycznej, semiotycznej, strukturalnej wielości itp. Tak to tłumaczy Czapliński:

To nie wielość punktów widzenia jest dzisiaj ambicją humanistyki, lecz [...] badanie wielości linii przebiegających przez jeden punkt, poznawanie niedomknięć pola, na którym ów punkt się znajduje, śledzenie mnogości śladów tam pozostawionych i interpretowanie nieoczywistości kierunków, ku którym [...] prowadzą. Jeśli dla intertekstualności tekst był złożonym ogniwem w sieci tekstów, to dla nowej humanistyki tekst jest płataniną tego, co językowe i pozajęzykowe – głosów, obrazów, afektów, doświadczeń zmysłowych, a także rozległej sfery pozaludzkiej. W badaniu chodzi więc już nie o wypowiedzenie złożonej całości, lecz o odsłonięcie płataniny zjawisk wytworzonej przez dany obiekt i zrozumienie własnego umiejscowienia w nietrwalej sieci (Czapliński, 2017, s. 21).

Do najbardziej pojemnych, całościowych diagnoz nowohumanistycznego obszaru należy R. Nycza spojrzenie na nową humanistykę jako na rodzaj splotu, „dorzecza pięciu nurtów”, które współtworzą: humanistyka cyfrowa, zaangażowana, kognitywna, posthumanistyka i humanistyka artystyczna (Nycz, 2017, s. 29–36).

Humanistyka cyfrowa, dzięki narzędziom nowomediálnym najbardziej ekspansywna i najszybciej wnikająca w inne sfery, to nurt programowo niedomknięty, który współtworzy szereg zróżnicowanych praktyk, obejmujących m.in.: 1) „nowe podejścia naukowe i jednostki instytucjonalne, służące zespołowym, transdyscyplinarnym i zaawansowanym cyfrowo badaniom, szkolnictwu i publikacjom. [...] szeroki wachlarz konwergentnych praktyk, służących eksploracji uniwersum, w którym druk nie jest już głównym medium” (Maryl, 2017, s. 289); 2) projekty oparte na współpracy: łączące „techników, bibliotekarzy, przedstawicieli nauk społecznych, artystów, architektów, badaczy komunikacji i informatyków we wspólnym [...] rozwiązywaniu problemów, które często cechuje duży wpływ (*high impact*), zaangażowanie społeczne, szeroki zakres i długotrwałość. Jednocześnie [...] to kontynuacja i rozszerzenie tradycyjnego obszaru humanistyki, nie substytucja czy negacja badań humanistycznych” (Maryl, 2017, s. 289); 3) pole w luźnym sensie, inkluzywne pojęcie, pozwalające mówić o różnych rodzajach inicjatyw

i czynności na przecięciu humanistyki i informatyki lub cyfrowości (Maryl, 2017, s. 289).

Humanistyka zaangażowana (w sprawy społeczne, polityczne, ekonomiczne, kulturowe, o charakterze krytyczno-emancypacyjnym wobec nowoczesnych założeń neutralności i autonomii (Nycz, 2017, s. 36), cechuje się zdolnością do zmasowanej „interwencji” w środowisko społeczne i mentalne, nastawieniem na zmianę *status quo* (istniejących podziałów, hierarchii, uprzywilejowań), charakterem subwersywno-emancypacyjnym. Lokuje się w kontekście kultury rozumianej jako praktyka formacyjna, będąc nurtem aplikatywnym, zdolnym do wpływu na świadomość jednostek i zbiorowości (w sferze idei, postaw, zachowań, sprawczych działań, emocjonalnej wrażliwości) (Nycz, 2017, s. 32–33).

Humanistyka kognitywna to nurt otwarty na idee, metody i wyniki płynące z przyrodoznawstwa i nauk ścisłych (zwłaszcza o życiu i umyśle), zakładający konieczność wymiany doświadczeń w celu wzajemnego wykorzystywania wyników i metod. Pozostaje w pozycji najbardziej nierównoprawnej wobec tzw. twardych nauk (z uwagi na przekonanie ich przedstawicieli o monopolu na wiedzę ścisłą, pewną i pełną), konieczne jest więc wypracowanie wspólnego pola badań, na którym te różne punkty widzenia będą mogły się spotykać i negocjować swe racje (Nycz, 2017, s. 33–34).

Posthumanistyka to nurt, którego podstawową kategorią jest posthumanizm, tj. (Zawojski) zestaw poglądów opisujących zmianę, jaka dokonuje się w postrzeganiu pozycji człowieka w środowisku synergetycznie z nim współdziałających istot żywych, maszyn, sztucznej inteligencji (AI), sztucznego życia (ALife). Idee posthumanistyczne są wynikiem przeświadczenia o schyłkowości bądź wyczerpaniu się tradycyjnego antropocentrycznego paradygmatu, w którym człowiek stanowił punkt centralny wszechświata. Lokowane są przez badaczy (Zawojski, 2017, s. 68) w polu „nowego humanizmu” (o którym pisali m.in. G. Sarton (1924), M. Heidegger [*List o „humanizmie”*, 1946], J.-P. Sartre [*Egzystencjalizm jest humanizmem*, 1946]). Jednym z pierwszych autorów posługujących się terminem posthumanizm był pisarz i teoretyk literatury postmodernistycznej I. Hassan, który w 1976 roku, na sympozjum w Center for Twentieth Century Studies na Uniwersytecie Wisconsin w Milwaukee wygłosił wykład pt. *Prometeusz jako performer: ku kulturze posthumanistycznej?* (Zawojski, 2017, s. 69). Posthumanizm nie diagnozuje kresu człowieczeństwa,

(nie należy go rozumieć jako antyhumanizmu), a pojęcie postczłowiek nie oznacza cyborga, lecz rodzaj metafory obecnej m.in. w fikcjonalnych realizacjach audiowizualnych, eksperymentach myślowych. N. Katharine Hayles (1999), pytając „co to znaczy być „postczłowiekiem”, rozważała kwestie wirtualizowania się ciała w relacjach z inteligentnymi maszynami. Posthumanizm zmusza do krytycznego przemyślenia tego, co ludzkie i postludzkie w obliczu kulturonatury oraz ekspansji wirtualnej rzeczywistości (VR), rzeczywistości poszerzonej (AR) i *mixed reality*. Refleksja posthumanistyczna ma postać dyskursu interdyscyplinarnego. Posthumanizm nie zmierza do zanegowania humanizmu, lecz do jego rozwinięcia i krytycznej kontynuacji w czasach bio-techno-logii, zmuszających do stawiania pytań i poszukiwania odpowiedzi na temat zbliżeń tego, co biologiczne (i postbiologiczne) oraz technologiczne.

Humanistyka artystyczna to nurt wykorzystujący narzędzia i praktyki artystyczne oraz sztukę, jako opartą na badaniach praktykę kulturową. Badania posługujące się sztuką (*art based research*) (zwłaszcza tzw. nurtu krytycznego) łączą podejścia wynikające z zaangażowania w problemy społeczne z ujęciami nauk społecznych (tzw. zorientowanych na działanie) oraz z różnymi formami artystycznymi (narracyjnymi, performatywnymi, wizualnymi). Artystyczny eksperyment traktowany jest jako sposób konstruowania humanistycznego poznania, wykraczającego poza granice języka i pojęciowej racjonalności. Badania te zmierzają do poszerzania granic poznania, wiedzy o ludzkich zdolnościach, funkcjach i formach pojmowania, sposobach formowania tożsamości, postaw sprawczego działania, struktury odczuwania, afektywnego podłoża więzi wspólnotowych itd. (Nycz, 2017, s. 36).

Jak powiada Nycz, wszystkie nurty nowej humanistyki

powiązane są [...] licznymi kanałami wzajemnych przepływów; tworzą więc raczej dorzecze niżli już wykształcone dopływy nowohumanistycznej rzeki. Jednakże [...] ogólna tendencja jest wspólna i wyraźna. Każdy z tych nurtów kładzie mosty w miejsce murów, które wcześniej oddzielały humanistyczną refleksję od: (a) sfery techniki i technologicznego instrumentarium; (b) życia społecznego, polityki, historii, ekonomii, praktyk kulturowych; (c) nauk ścisłych [...]; (d) środowiska przyrodniczego [...]; (e) sztuk pięknych, literatury i innych praktyk artystycznych, pojętych wcześniej jako przedmioty humanistycznych badań, a nie ich część składowa. W praktyce rozszerza to [...] możliwość badań na cały obszar humanistyki [...] oraz na jej pograniczne terytoria, przy braku [...] wyraźnych kryteriów odróżniających ją od innych obszarów badań (Nycz, 2017, s. 43–44).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Badacze dostrzegają potencjał wynikający z łączenia dziedzin i dyscyplin. Pole badań nowohumanistycznych powoli stabilizuje się, choć jego zakresy nie są (i pewnie długo nie będą) w pełni ustalone, albowiem trwają w ich obrębie tarcia i przemieszczenia. Można domniemywać, że owo wrażenie stabilizacji przybierze, przynajmniej na jakiś czas (a może na stałe?), postać bardziej procesu niż jakiegokolwiek *status quo*. Wspomniana dynamika zmian, konwergencyjnych tarć i przeobrażeń, stanowi siłę będącą gwarantem rozwoju humanistyki (otwarcia na fuzje z dyscyplinami i dziedzinami pozahumanistycznymi), a także przekładalności doświadczeń jednostki na sumę doświadczenia humanistycznego.

Należy zgodzić się z konkluzjami P. Jaya, że wyjściem z sytuacji kryzysu jest zawsze ruch ku przyszłości, nigdy wstecz. Aby nauki humanistyczne pozostały żywotne, muszą robić to, co czyniły zawsze: zmieniać się, przeobrażać. Winny też znaleźć bardziej skuteczne sposoby wyjaśniania ogółowi społeczeństwa, czym są i dlaczego są istotne (Bolecki, 2011, s. 6–11).

Kategoria nowej humanistyki, zrodzona ze świadomości: 1) radykalnej odmienności sytuacji nauk humanistycznych w dobie cyfrowych przemian technologicznych; 2) rodzącej się perspektywy unidyscyplinarności (będącej wynikiem procesów integracji dziedzin i dyscyplin oraz niewystarczalnością perspektywy inter- czy transdyscyplinarnej), generuje nowy paradygmat kulturowy współczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Bachmann-Medick, D. (2012). *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bolecki, W. (2011). O humanistyce inaczej (wstęp). *Teksty Drugie*, 6, 6–11.
- Czapliński, P. (2017). Sploty. W: P. Czapliński, R. Nycz, & in. (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, (s. 9–22). Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Dilthey, W. (2004). *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

- Domańska, E. (2007). „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce. *Teksty Drugie*, 5, 47–61.
- Jay, P. (2014). *The Humanities „Crisis” and the Future of Literary Studies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kowalewski, J., & Piasek, W. (2010). Wprowadzenie. W: J. Kowalewski, & W. Piasek (red.) *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, (s. 7–12). Olsztyn: Wydawnictwo Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Maryl, M. (2017). Kim są polscy humaniści cyfrowi? *Teksty Drugie*, 1, 286–300.
- Nycz, R. (2017). Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji. W: P. Czaplński, R. Nycz, & in. (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, (s. 23–48). Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Wendland, M. (2017). Humanistyka w oczach humanistów – od wczesnej nowożytności do dzisiaj. W: R. Kulczycki (red.), *Komunikacja naukowa w humanistyce*, (s. 303–328). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Wilk, E. (2018). W kręgu nowej humanistyki. Przypadek polskiego kulturoznawstwa. *Przegląd Kulturoznawczy*, 3(37), 426–434.
- Zawojski, P. (2010). *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*. Warszawa: Wydawnictwo Poltext.
- Zawojski, P. (2017). Posthumanizm, czyli humanizm naszych czasów. *Kultura i Historia*, 32, 68–76.
- Żmigrodzki, P. (red.). (2023). *Wielki Słownik Języka Polskiego*. Pobrane z: <https://wsjp.pl/haslo/podglad/80562/humanistyka> (dostęp: 15.06.2023).

Piotr Duchliński

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.334>

Filozofia jako nastawienie humanistyczne

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Filozofia to ludzkie przedsięwzięcie intelektualne, które wyrasta z określonego nastawienia składającego się z komponentu poznawczego, wolitywnego i afektywnego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zauważalna jest wielość różnych koncepcji filozofii, które jako wytwór ludzkich nastawień ulegały w ciągu wieków różnym przemianom, na które miały wpływ czynniki kulturowe, religijne, społeczne, ekonomiczne i polityczne.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Filozofia jest intelektualną aktywnością wyrastającą z nastawienia, które decyduje o stylu filozofowania, żywionych przekonaniach oraz sposobach ich epistemicznego uzasadnienia. Nastawienie to zorientowane jest na eksplorację problemów konceptualnych i empirycznych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rekomendowane jest praktykowanie procedury dyskutowalności, która może przyczynić się do zmiany przyjmowanego nastawienia, a tym samym do zmiany akceptowanych przekonań.

Słowa kluczowe: filozofia, poznanie, nastawienie, humanistyka, dyskutowalność

Definicja pojęcia

Z definicją filozofii jest kłopot, do tej pory filozofowie nie zdołali bowiem wypracować takiej, która byłaby akceptowana przez wszystkich. Historia dziedziny pokazuje, że w ciągu dziejów projektowano różne definicje. Definiowano filozofię np. jako naukę o bycie, świadomości, języku, meta-naukę czy też jako ekspresję osobowości (Kamiński, 1989). Nie wchodząc w szczegóły, stwierdzam, że filozofia jest specyficznym wytworem działalności intelektualnej człowieka, pewnym typem poznania, na które składa się zbiór określonych przekonań wyrastających z przyjęcia określonego nastawienia filozofującego wobec samego siebie, innych ludzi oraz świata. Charakterystyka ta podkreśla jej związek z osobowością człowieka filozofującego. Z metateoretycznego punktu widzenia może być też ona rozumiana jako zbiór czynności, takich jak zapytywanie, dialogowanie (np. dialog Sokratejski), formułowanie hipotez, interpretowanie, sprawdzanie hipotez.

Filozof, tworząc swoją koncepcję, ma do dyspozycji następujące źródła lub dane: inne koncepcje filozoficzne, z którymi zapoznając się może je w określonym stopniu przyswajać, modyfikować; nauki szczegółowe (przyrodnicze, społeczne i humanistyczne), dostarczające filozofowi różnych informacji, które może opracowywać i wykorzystywać w swojej własnej koncepcji. Ważne w budowaniu koncepcji filozoficznej są indywidualne predyspozycje filozofa, tj. wrodzony temperament, czynniki osobowościowe, doświadczenia, kultura czy wychowanie, które może prowadzić do wykształcenia swoistej pasji poznawczej, ujawniającej się we wrażliwości na określony typ problematyki, np. spekulatywnej lub praktycznej. Rezultatem czynności filozofowania są koncepcje, na które składają się tzw. obrazy świata, zbudowane z określonych zdań, wyobrażeń, symboli i emocji. Filozofowie nie konstruują teorii. Z takimi ujęciami mamy do czynienia w naukach formalnych, empirycznych i społecznych. Filozofowie konstruują różne obrazy świata, które wyrażane są w określonej semantyce, stanowią tworzywo, na bazie którego powstają zróżnicowane humanistyczne wizje świata i człowieka. Kluczowy dla akceptacji koncepcji filozoficznych jest nie tyle sam sposób ich uzasadniania epistemicznego, wyrażający się w określonej argumentacji, co raczej czynniki związane z temperamentem, osobowością i nastawieniem danego autora. W praktyce czynniki te mają

duże znaczenie w rozstrzygnięciu aporii filozoficznych, które nie znajdują rozwiązania, gdyż filozofowie nie „czują” potrzeby ich eksplorowania. Temperament, wiara, dotychczasowe doświadczenia mają decydujący wpływ na formułowanie i rozstrzygnięcie aporii filozoficznych. Filozofia, podobnie jak każda inna ludzka aktywność, musi być skorelowana z temperamentem, wrażliwością emocjonalną, kulturowym uformowaniem, wychowaniem. Nie każdy może być tomistą, fenomenologiem czy filozofem analitycznym. O wyborze między tymi koncepcjami rozstrzygają kwestie temperamentalne, osobowościowe, czyli czynniki ludzkie, humanistyczne, związane z wieloaspektowo uwarunkowaną kondycją *humanum*. Na rolę wspomnianych czynników zwrócono uwagę w XX wieku wraz z rozwojem uhistorycznionej filozofii nauki, filozofii analitycznej i psychologii nauki.

Analiza historyczna pojęcia

Filozofia jest specyficznym tworem kultury greckiej. Jednym z pierwszych znaczeń terminu było umiłowanie mądrości. Wyrażenie „filozofia” po raz pierwszy pojawiło się u Herodota, gdzie oznaczało ciekawość intelektualną. Pierwsze próby definicyjnego określenia dziedziny pojawiają się u Heraklita i Pitagorasa. Filozofia jest przez to tworem historycznym, kulturowym. Na przestrzeni wieków podlegała daleko idącym przemianom, na które miały wpływ czynniki: 1) internalne, związane z wewnętrzną logiką rozwoju koncepcji filozoficznych, jak również 2) eksternalne, tj. kulturowe, społeczne, religijne, ekonomiczne i polityczne. W Grecji wypracowano pierwsze koncepcje filozofii, do których w różnych epokach mniej lub bardziej twórczo nawiązywano. Filozofia jako nauka narodziła się w koloniach jońskich starożytnej Grecji w opozycji do mitologicznego wyjaśniania rzeczywistości, wierzeń religijnych oraz doświadczeń życia codziennego.

Filozofia nie była jedyną nauką, która wyjaśniała naturę świata. W Grecji w tym duchu uprawiano też matematykę, astrologię czy kosmologię. Historycy wyróżniają trzy tradycje, które ukształtowały się w starożytności. Jedna odwołuje się do Platona, druga do Arystotelesa, a trzecia do Archimedesa. Ta trzecia miała kluczowe znaczenie dla rozwoju nauk empirycznych. Systematyczna próba metodologicznego

opracowania filozofii jest dziełem Arystotelesa. Wypracowana przez starożytnych koncepcja filozofii łączyła spójnie aspekty teoretyczne (teoria pojęta jako bezinteresowny, kontemplacyjny ogląd świata) i praktyczne, prowadziła do mądrościowej kontemplacji świata, wyrażającej się w historycznie zmiennym poszukiwaniu różnych czynników, które miały decydować o jego racjonalności i strukturze bytowej.

Rozwój filozofii polega na formułowaniu problemów i próbach ich rozwiązywania. Każda koncepcja filozoficzna od samego początku zmagająca się z problemami pozostawionymi przez poprzedników. Próbowano je w mniej lub bardziej oryginalny sposób rozwiązywać lub też eliminować, jeśli uznano, że nie mają one większego znaczenia dla zrozumienia człowieka i świata. Już od starożytności filozofia była pojmowana w sposób minimalistyczny lub maksymalistyczny. Może być uprawiana w formie systemu, koncepcji czy zbioru luźno powiązanych ze sobą idei spajających praktykę życia. Zmęczenie systemami maksymalistycznymi prowadziło do powstawania koncepcji, które w centrum zainteresowania stawiały zagadnienia praktyczne, np. etykę, następnie religię i mistykę, jako przewyciężenie aporii spekulatywnych. W czasach średniowiecza filozofia spożytkowała dorobek myśli starożytnych dla wypracowania różnych koncepcji teologicznych i filozoficznych. Szczególne znaczenie miała tzw. rewolucja scholastyczna, dokonana w XIII wieku przez św. Tomasza z Akwinu, który wykorzystując filozofię Arystotelesa, wypracował oryginalny system teologiczno-filozoficzny, do dziś stanowiący podstawę katolickiej teologii. Choć filozofia scholastyczna wygenerowała różne koncepcje filozofii, wszystkim im wspólny jej wymiar kontemplacyjny i mądrościowy.

Wiekі XIV i XV przynoszą istotne zmiany w rozumieniu pojęcia filozofii. Wpływ mają na nią powstałe w nowożytności nauki szczegółowe. I choć Kartezjusz zachowuje jeszcze wiele dystynkcji scholastycznych, to jednak proponowany przez niego sposób uprawiania filozofii skoncentrowanej na *cogito* i ludzkiej subiektywności w sposób nieodwołalny zmienia perspektywę patrzenia i uprawiania filozofii. Intensywny rozwój nauk empirycznych i techniki mocno wpłynął na rozumienie filozofii najpierw u I. Kanta, a następnie u XIX-wiecznych francuskich pozytywistów, którzy filozofię sprowadzili do roli metanuki komentującej osiągnięcia nauk pozytywnych. Od czasów K. Darwina obowiązującym paradygmatem uprawiania nauki był naturalizm. Dla wielu filozofów stanowiło to

inspirację do rozwijania filozofii zorientowanej naturalistycznie. Przykładem tego typu dyskursu był XIX-wieczny psychologizm, na którego reakcją była późniejsza fenomenologia, rozwijana w perspektywie antynaturalistycznej. Opór tej perspektywie stawiała też odnowiona po Vaticanum I neoscholastyka. Zmagiała się ona z problemami filozoficznymi wyrastającymi z tradycji chrześcijańskiej. W XX wieku rozwój filozofii analitycznej przeorientował zainteresowania filozofów w stronę analiz semiotycznych, językoznawczych semantycznych i pragmatycznych. Rozwój uhistorycznionej filozofii nauki zwrócił uwagę na rolę czynników osobowościowych i psychologicznych w uprawianiu filozofii.

Aktualna sytuacja filozofii jest złożona i trudna do jednoznacznej charakterystyki. Obecnie obowiązującym paradygmatem jest pluralizm metodologiczny. Duży wpływ na rozwój filozofii ma nauka, technika, a w sposób szczególny kognitywistyka. Dominującym sposobem uprawiania filozofii jest naturalizm. Rozwój nauk o prefiksie neuro- wzmacnia te tendencje. Tym niemniej zauważalne jest także zainteresowanie antynaturalistycznym podejściem w formułowaniu i rozstrzygnięciu problemów filozoficznych. Osobno warto wyróżnić filozofię uprawianą w kontekście różnych nauk, np. przyrodniczych, społecznych czy humanistycznych. Zmiana w myśleniu o filozofii doprowadziła do nieuchronnej interdyscyplinarności. Okazało się, że zajmuje się ona problemami, które domagają się podejścia wieloaspektowego, a takie można uzyskać jedynie poprzez współpracę z różnymi naukami. Powinna ona ponadto respektować epistemologiczną i metodologiczną specyfikę różnych typów poznania. Nieaktualne jest przekonanie o uprawianiu autonomicznej filozofii, tj. niezależnej od wiedzy naukowej. Nawet jeśli twierdzi się, że jest ona niezależna od nauk przyrodniczych, to podkreśla się jej coraz większe związki z naukami społecznymi i humanistycznymi. Rozwój różnych typów neuronauk wpłynął na powstanie neurofilozofii. Niektórzy uważają, że najważniejszym jej zadaniem dziś jest zrozumienie i wyjaśnienie mechanizmów funkcjonowania ludzkiego umysłu i zachowania. Te dwie kwestie stały się w zasadzie głównymi problemami filozoficznymi współczesności. W rezultacie zauważalne są tendencje do eliminacji samej filozofii na rzecz neuronauk. Twierdzi się, że te ostatnie oczyszczają filozofię z problemów, które w nauce już dawno znalazły swoje rozwiązanie. W takim ujęciu powinna się ona zajmować się problemami, które można rozstrzygnąć, korzystając

wyłącznie z wiedzy neuronaukowej. W niektórych środowiskach panuje przekonanie, że twarde neuronauki są w stanie rozwiązywać nie tylko kwestie deskryptywne, ale też normatywne. Ma to wpływ zwłaszcza na etykę, której tradycyjnie przypisywano zajmowanie się normatywnością. Neuronauki mogą te problemy rozstrzygać metodami empirycznymi, a nie tylko konceptualnymi. Pogłębiającemu się naturalizmowi czy też neuronaturalizmowi towarzyszą mniej lub bardziej oryginalne reakcje antynaturalistyczne mające swoje źródła w fenomenologii, tomizmie, filozofii analitycznej i innych koncepcjach. Niektórzy filozofowie łączą np. tomizm, filozofię analityczną czy fenomenologię z naukami kognitywnymi. Obecnie toczą się dyskusje nad wartością filozofii, nad sposobami i zasadnością jej uprawiania, nad jej rolą we współczesnym społeczeństwie. Trudno jednak o ostateczne rozstrzygnięcia w tej sprawie. Dominuje wszak pluralizm podejść i rozstrzygnięć.

Ujęcie problemowe pojęcia

Od strony problemowej można ujmować filozofię na bardzo różne sposoby. Pierwsza poważniejsza klasyfikacja filozofii pochodzi od Arystotelesa. Uznał on, że filozofia, którą utożsamiał z metafizyką, znajduje się grupie nauk teoretycznych, a jej przedmiotem jest byt pojęty jako substancja, celem zaś – wyjaśnienie rzeczywistości. Dla Stagiryty filozofia była teorią, ale nie we współczesnym znaczeniu tego słowa. Była teorią, czyli kontemplacyjno-mądrościowym oglądem rzeczywistości w perspektywie ostatecznych przyczyn. Taka koncepcja przetrwała w ramach różnych typów filozofii neoscholastycznej, np. w uwspółcześnionej wersji, jaką stanowi tomizm egzystencjalny. Dla tomistów filozofia jest nie tylko teorią jako taką, czyli abstrakcyjnym tworem oderwanym od rzeczywistości, lecz ściślej mówiąc, jest teorią eksplanacyjną, tj. poszukującą uniesprzecznienia, czyli wyjaśnienia w perspektywie ostatecznych przyczyn istnienia świata realnego. Tak pojmowana filozofia spełnia funkcje podobne do nauki, tyle że realizuje je na bardziej podstawowym poziomie świata rzeczy, dotyczy bowiem istnienia, czyli tego, co konstytuuje wszelką rzeczywistość. Według autorów tomistycznych (np. Kamiński) umożliwia to jej pełnienie funkcji samoświadomości kultury w porządku ontycznym. Filozofia ma ostatecznie wyjaśniać,

dlaczego należy preferować określone działania wartościotwórcze, a także rozwiązywać problemy wychodzące poza poszczególne dziedziny kultury, dostarczając środków do zrozumienia i oceny jej przemian i osiągnięć.

W klasycznej metodologii nauk uważano, że można je podzielić na dedukcyjno-aprioryczne, empiryczno-indukcyjne, przyrodnicze, humanistyczne, praktyczne, teoretyczne oraz filozofię i teologię. W typologii tej filozofia obok teologii stanowi osobny typ wiedzy. Nie jest nauką formalną, nie można jej bowiem uprawiać przy pomocy metod dedukcyjnych, zaś z naukami przyrodniczymi wiąże ją to, że jest realna, gdyż jej przedmiot, metoda i cele badawcze dotyczą świata, a nie umysłu czy języka. W typologii tej filozofia jest autonomicznym typem poznania, niezależnym metodologicznie i epistemologicznie od innych nauk. I mimo że ma ona wiele wspólnego z naukami humanistycznymi, to jednak przedmiotowo różni się od nich. Może stanowić podstawę dla uprawiania określonego typu humanistyki. Stąd głoszona teza – jaka filozofia, taka humanistyka. Wielość filozofii sprawia, że humanistyka jest spluralizowana i wewnętrznie zróżnicowana. Filozofia staje się w pewnym sensie probierzem jakości uprawianej humanistyki. Nie ma jednej humanistyki, bo nie ma jednej filozofii. Filozofia dostarcza jej określonego obrazu świata, narzędzi do badania wytworów człowieka. Stąd też głoszone np. przez tomistów przekonanie, że pseudofilozofia także wpływa na kulturę, a zwłaszcza na jej wymiar ideowo-myślowy, przy czym rodzi jednocześnie nic innego, jak tylko pseudokulturę, skazując ludzi na kryzys, czyli taki stan duchowy, w którym przestają rozumieć świat, siebie i własne działania. Pseudofilozofia to filozofia, która nie zajmuje się światem, tylko ludzkimi wytworami, np. znakami, sensami, językiem i innymi. Jednym z kluczowych warunków uprawiania rzetelnej poznawczo humanistyki jest dobra znajomość filozofii: jej historii, konkurujących ze sobą koncepcji filozoficznych, z ich wizjami świata i człowieka (np. Kiereś).

Problemowa refleksja nad filozofią pokazuje, że nie stanowi ona odrębnego typu wiedzy od tej realizowanej w różnych naukach humanistycznych. Jak wszystkie inne nauki jest ona typowo ludzkim wytworem intelektualnym, wielorako uwarunkowanym różnymi czynnikami społecznymi, kulturowymi i wychowawczymi. Na pytanie, dlaczego ludzie wymyślili coś takiego, jak filozofia, nie ma jednej odpowiedzi.

W starożytności wymyślono ją po to, aby zrozumieć zjawiska zachodzące w otaczającym świecie, a potem, aby zrozumieć człowieka i inne fenomeny przez niego tworzone, np. religię. Filozofia wyrasta z ludzkiej postawy czy też nastawienia poznawczego. Składa się na nie wrodzony temperament, wychowanie i kultura. Wszystkie te czynniki mogą stymulować rozwój pasji poznawczej, ukierunkować w stronę zainteresowania problemami przekraczającymi porządek poznania empirycznego. Jest to swoistego rodzaju ekspresja osobowości. Nawet jeśli filozofia polega na budowaniu różnych koncepcji czy systemów, to wydaje się, że u ich podstaw znajduje się nastawienie, które skłania filozofującego do ich konstruowania. Jego znaczącą częścią są też zinternalizowane wartości. Nastawienie poznawcze, z którego wyłania się filozofia, zostało dostrzeżone przez filozofów w dwudziestym wieku.

Na problem ten zwracał uwagę W. James, współtwórca pragmatyzmu:

Dzieje filozofii są w dużej mierze dziejami swoistego zderzenia się ludzkich temperamentów. Jakkolwiek takie podejście niektórym moim kolegom wydaje się nie dość szacowne, nie mogę nie brać tego zderzenia w rachubę, by wyjaśnić wiele rozbieżności między filozofami. Filozof zawodowy, niezależnie od temperamentu, stara się go zatuzować, kiedy filozofuje. W obiegowym przekonaniu temperament nie stanowi żadnej racji, a zatem na poparcie swoich wniosków filozof podaje jedynie racje bezosobowe. A jednak w rzeczywistości to temperament określa mocniej jego nastawienie niż jakakolwiek z bardziej obiektywnych przesłanek (za: Szubka, 2016, s. 472).

James twierdził ponadto, że nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach. W odniesieniu do hipotezy religijnej twierdził, że obejmuje dwa zdania:

1. „Najlepsze są rzeczy bardziej wiekuiste, nie całkiem z tego świata”.
2. „Nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu zapewnieniu”.

Hipoteza religijna stawia człowieka przed opcją, która jest „opcją żywą”, tj. nierozstrzygalną za pomocą intelektu konkretnego człowieka, „opcją ważką”, czyli dotyczącą wielkiego dobra, i wreszcie – „opcją przy-musową”, czyli taką, która nie dopuszcza zawieszenia sądu i uchylenia się od wyboru. W przypadku prawdziwości hipotezy religijnej podmiot,

uchylając się realnie od jej wyboru, traci dobro religii, tak samo jak wówczas, gdyby tę hipotezę odrzucił. Wobec powyższego wiara religijna, jako wybór hipotezy religijnej, jest czymś uprawnionym i racjonalnym z pragmatycznego punktu widzenia. Argumentacja Jamesa pokazuje, że u podstaw akceptacji określonych twierdzeń naukowych, potocznych, religijnych czy filozoficznych nie zawsze znajdują się racje rozumowe. Czasem jesteśmy do czegoś przekonani, gdyż skłaniają nas do tego nasze namiętności, uczucia, emocje, czyli nasza natura, która wyposażona jest nie tylko w elementy racjonalne. O akceptacji danej koncepcji filozoficznej nie decydują czynniki czysto obiektywne, np. rzeczywistość realnie istniejąca, ale czynniki subiektywne, związane z określonymi nastawieniami kształtowanymi przez naturę i kulturę.

Znany ze swojego radykalizmu epistemicznego W.K. Clifford twierdził: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie”. Uważał on, że moralnym obowiązkiem człowieka jest dbałość o uzasadnienie posiadanych przekonań. Twierdził, że czymś tragicznym, tak dla jednostki, jak i dla społeczeństwa, może być podtrzymywanie przekonań, które nie posiadają żadnych świadectw dostatecznych. Uzasadniał, że człowiek powinien dokładać wszelkich starań, aby jego przekonania pasowały do czasów, w jakich żyje. Krytykował tych, którzy zaszczepiali innym ludziom poglądy fałszywe, nieuzasadnione, szkodliwe dla życia jednostkowego i społecznego. Ewidencjalizm domaga się, aby każde przekonanie, jakie głosimy, było w jakiś sposób uzasadnione. Muszą to być dostateczne świadectwa (pewne racje poznawcze), czyli takie, które są publicznie dostępne; nie mogą to być świadectwa subiektywne, do których nikt inny nie ma dostępu. Mamy zatem obowiązek i moralny i epistemiczny dbać o uzasadnienie naszych przekonań.

Kryterium sformułowane przez Clifforda jest zbyt restrykcyjne, nie spełnia go zdecydowana większość przekonań politycznych i filozoficznych. To samo dotyczy przekonań religijnych, które nie mogą spełnić wypracowanych przez filozofa kryteriów. Rodzi to zasadne pytanie, czy są więc one zasadne? Można kontrargumentować, powołując się na koncepcję filozofa analitycznego P. Inwagena:

Jeśli świadectwo może obejmować nieprzekazywalne elementy, to czy można mieć pewność, że wszyscy ludzie o przekonaniach religijnych naruszają Zasadę Clifforda? [...] Cóż, tak jak w wypadku filozofii skłaniam się ku pogładowi, że

musi mi być dany jakiś wgląd, którego nie da się przekazać, a którego inni, przy wszystkich swoich zaletach, nie mają. Skłaniam się ku pogładowi, że świadectwo i argumenty, jakie mogę przytoczyć na rzecz moich przekonań, nie wyczerpują mojego uzasadnienia dla tych przekonań [...]. Jeśli natomiast «świadectwo» może obejmować także „wgląd” czy jakiś inny nieprzekazywalny element – moje osobiste doświadczenie i moje wspomnienia niekoniecznie są nieprzekazywalne – to być może część filozoficznych i politycznych przekonań niektórych ludzi jest uzasadniona dostępnym im świadectwem (Inwagen, 2009, s. 173–192).

Jeśli przyjąć za wiarygodną argumentację Inwagena, to u podstaw świadectw uzasadniających nasze przekonania religijne, filozoficzne czy polityczne znajduje się jakiś wgląd, tj. pewien stan umysłu, który niekoniecznie jest intersubiektywnie (tzn. publicznie) wszystkim dostępny. Te nieprzekazywalne elementy to np. pewne jego stany, do których możemy mieć dostęp tylko my. Czy mogą one uchodzić za *evidences*, czyli za wiarygodne racje poznawcze dla naszych przekonań? U podstaw akceptacji określonych przekonań są racje, które nie mają publicznego znaczenia, nie są publicznie dostępne, jak np. przedmioty percepcji. Stąd też wynika, że kryterium Clifforda jest zbyt restrykcyjne dla przekonań nie tylko religijnych, ale też i filozoficznych.

P. Strawson podkreśla:

Zauważyłem że wybór między nimi jest ostatecznie być może sprawą indywidualnego temperamentu, a jeżeli jasno dałem wyraz swojej preferencji, to nie jest to nic więcej jak tylko moja własna preferencja. Mówi się, że najlepszy system pojęciowy, najlepszy system idei, to ten, który najbardziej nam pomaga. Pojawia się wszak pytanie: w jakim środowisku? Dla kogoś, kto chce wieść swoje życie – a przynajmniej swoje życie intelektualne – w sterylnej atmosferze nauki, wybór w świetle tego testu będzie jeden. Dla kogoś, kto chce wieść swe życie intelektualne w mniej czystej atmosferze tego, co bardziej codzienne – tego, co w innej tradycji nazywa się *expérience vécue* – wybór będzie też jeden, lecz odmienny (za: Szubka, 2016, s. 473).

Komentując słowa Strawsona, polski filozof analityczny T. Szubka: stwierdza, że

rozwiązanie problemów filozoficznych będzie się zmieniało wraz ze zmianą punktu widzenia, której nie da się uzasadnić poza wskazaniem, iż ze zwykłego ludzkiego punktu widzenia, z jego subiektywnym i antropocentrycznym zabarwieniem, nie jesteśmy w stanie całkowicie zrezygnować. Starając się zatem odpowiadać na pytanie filozoficzne dotyczące tego, co rzeczywiście istnieje,

należy pamiętać, aby owe odpowiedzi były relatywizowane do punktu widzenia i nie ulegać urokowi złudnego absolutyzmu (Szubka, 2016, s. 473).

Współczesny filozof nauki B. van Fraassen również zwraca uwagę na rolę nastawienia w tworzeniu koncepcji filozoficznych. Twierdzi, że nastawienie to

stanowisko, które sprowadza się do postaw, zobowiązań i charakterystycznego podejścia do problemów filozoficznych; być może zawiera lub zakłada również jakieś przekonania, lecz nie wyznacza go teza lub doktryna (van Fraassen, 2015, s. 64).

Filozof uważa, że np. współczesny naturalizm to pewne nastawienie, jakie przyjmują różni autorzy. Dlatego, jego zdaniem, filozofii

nie należy utożsamiać z teorią dotyczącą tego, co istnieje, a tylko z postawą lub zespołem postaw. Postawy te obejmują mocne poleganie na biegającej zawartości nauki w wyrażaniu opinii o tym, co istnieje. Zawierają również inklinacje (być może nawet zobowiązanie, a przynajmniej intencje) do akceptacji roszczeń (przybliżonej) zupełności nauki, w kształcie, jaki ma ona w danym czasie (van Fraassen, 2002, s. 59).

Nastawieniem można według van Fraassena wyjaśnić to, dlaczego filozofowie opowiadają się za np. autonomiczną lub nieautonomiczną koncepcją filozofii.

Nastawienia te wyrażają się oczywiście w postaci określonych przekonań. A przekonania mogą być poddawane krytyce i wartościowaniu z perspektywy różnych kryteriów, np. poznawczych czy pozapoznawczych. Dlatego też stwierdzenie, że filozofia jest pewnym nastawieniem czy ekspresją osobowości nie prowadzi do rezygnacji z racjonalnej debaty. Jak argumentuje Szubka:

nastawienia można ze sobą porównywać pod względem przyjmowanych założeń i zobowiązań i na tej podstawie dokonywać wyboru jednego z nich. Na przykład w zestawieniu z materializmem (albo fizykalizmem lub naturalizmem) empiryzm jawi się jako stanowisko bardziej otwarte, przywiązujące większą wagę do tego, co stałe w nauce, czyli do procedur naukowego postępowania, a nie do tego, co zmienne, czyli do konkretnej treści poszczególnych teorii naukowych. Jest też nastawieniem wyraźnie mniej dogmatycznym od materializmu czy fizykalizmu. Jednakże racjonalne rozwiązania i wybór nastawień nie wyklucza pewnej dozy woluntaryzmu w tym zakresie. Ten rys woluntaryzmu bardzo dobrze tłumaczy

to, dlaczego różnice zdań wśród filozofów są tak uporczywe i nie można złożyć ich na karb ignorancji, niekompetencji czy nieznamomości takich czy innych faktów (Szubka, 2016, s. 474).

W propozycji van Fraassena filozofia sprowadza się ostatecznie do wyrażania indywidualnych nastawień uwikłanych w określone wartości. Dyskurs filozoficzny to nic innego, jak konfrontacja nastawień, które oczywiście wyrażamy przy pomocy przekonań. Racjonalna dyskusja wcale nie musi prowadzić do zmiany nastawienia. Są one czymś głębiej zinternalizowanym niż same przekonania. Te ostatnie mogą wyrastać z określonych nastawień. Te zaś oprócz komponentów intelektualnych i wolitywnych posiadają mocny ładunek emocjonalny, który sprawia, że filozofowie przywiązują się do swoich poglądów – czasem tak bardzo, że nie są w stanie z nich zrezygnować nawet pod wpływem racjonalnej krytyki.

Polski filozof J. Kopania zwraca uwagę na rolę charakteru w tworzeniu i wyborze koncepcji filozoficznych. Eksplorując myśl H. Elzenberga, stwierdza, że:

przyczyną powstawania wielości systemów filozoficznych jest wielość sposobów przeżywania świata przez poszczególnych filozofów, a prawdziwość systemu stwierdzana jest w odniesieniu nie do obiektywnej rzeczywistości, lecz do subiektywnego odczuwania świata przez danego człowieka [...]. W filozofii na początku są nasze emocje i nasz sposób przeżywania świata, do nich stosujemy zasady naszego myślenia, a ponieważ sfera emocji jest różna u różnych ludzi, więc od odmiennych wychodząc przesłanek, do odmiennych dochodzimy wniosków; dlatego filozofia jest subiektywna (Kopania, 2015, s. 64).

Sam Elzenberg twierdził z kolei:

W praktyce jest u mnie tak, że rolę arbitra pełni coś takiego jak „instynkt”, „wycucie” „teraz przykręć śrubę, teraz rozluźnij” – zależnie od stylu myśli, który dyktuje mi przedmiot, albo który sobie przy traktowaniu danego tematu obrałem (Elzenberg, 2002, s. 64).

Wynika z tego, że filozofia nie jest przedsięwzięciem obiektywnym. Uzasadnienie tez filozoficznych nie polega na powoływaniu się na instancje niezależnie od owego wycucia czy instynktu. Inaczej jest z nauką, która ma charakter obiektywny, uprawiana jest w postawie racjonalnej, mającej wykluczać wszelkie emocje. Nauka ma być intersubiektywnie sprawdzalna i kontrolowalna. Filozofia nigdy taka nie jest. Filozoficzne dyskusje to zderzenia postaw i charakterów, a nie obiektywnych racji.

W przeciwieństwie do nauk empirycznych, które mogą testować swoje teorie za pomocą doświadczeń, filozofia nie ma takiej możliwości. O tym, jaką ktoś ją uprawia decyduje sposób indywidualnego przeżywania świata, który uwarunkowany jest wrodzonym temperamentem i osobowością. Szereg uwag dotyczących roli charakteru w powstawaniu filozofii wypowiada Kopania przy okazji analizy poglądów B. Wolniewicza. Ten ostatni pisał, że „różnice w systemach filozoficznych mają też swoje źródła w różnicach charakteru ich twórców. Ta myśl zdaje mi się nowa i inspirująca” (Kopania 2015, s. 377). Interpretując myśl Wolniewicza, Kopania stwierdza, że akceptacja danej filozofii jest oparta na wierze, która wypływa z charakteru:

Jeżeli jeden filozof jest platonikiem, a inny arystotelikiem, jeżeli jeden jest naturalistą, a inny antynaturalistą, jeden optymistą, a drugi pesymistą, to nie dlatego, że tak to sobie wyrozumowali, lecz dlatego, że różnią się swymi charakterami. Wolniewicz określał za Schopenhauerem charakter jako ten wrodzony człowiekowi czynnik, stały i niezmienny, który przesądza o jego stosunku do świata wartości. Wolniewicza stosunek do świata wartości, wyznaczony przez jego charakter, narzuca mu antynaturalistyczne poczucie rzeczywistości (Kopania, 2018, s. 377).

Rolę wiary w wyborze systemu filozoficznego podkreślają filozofowie nauki. J. Życiński twierdzi, że:

paradoks całej sytuacji przejawia się w tym, że przed wypracowaniem racjonalnych filozoficznych argumentów trzeba najpierw uwierzyć w wartość określonego nurtu filozofii i wybrać go ze zbioru innych filozoficznych propozycji (Życiński, 1988, s. 63).

Charakter danego filozofa jest źródłem tzw. nastawienia filozoficznego. Chodzi tu o charakter pojmowany filozoficznie. Kopania uważa, że jest on jednostkową, indywidualną determinantą woli. Znaczy to, że stosunek jednostki do świata wartości, czyli ukierunkowanie woli, jest wyznaczany przez charakter. Chodzi zatem o to, które wartości są danej jednostce bliższe, a które dalsze; do czego ma ona skłonność, a do czego czuje awersję; czego pożąda, a czego unika; jakie motywacje okazują się być decydujące dla by dokonać jakiegoś czynu itp. To wszystko jest determinowane przez jej charakter. Dlatego też Kopania podkreśla, wciąż interpretując myśli Wolniewicza:

Musimy przyjąć, że nie tylko przekonanie o istnieniu poza-naturalnej inteligencji płynie z uwarunkowań charakterologicznych, ale także założenie, iż ludzka inteligencja musi być odblaskiem tamtej, również nie ma innej podstawy, jak tylko dyktat charakteru (Kopania, 2018, s. 377).

Przekonania filozoficzne, które składają się na większe całości nazywane koncepcjami, zakorzenione są w bardziej podstawowej ludzkiej rzeczywistości, w ludzkim charakterze, na którego ukształtowanie nie mamy wpływu. To, czy ktoś jest naturalistą, czy antynaturalistą, wynika z nastawienia, jakie przyjmuje. Nastawienie dyktuje filozofowi, z jakimi myślami innych myślicieli ma się utożsamiać, jakie książki ma czytać, czyich wykładów słuchać, jakich danych naukowych poszukiwać na poparcie swoich tez oraz z jakimi filozofami podtrzymywać konwersację, aby potwierdzać, ale też i pogłębiać żywione przekonania. Nastawienie ukierunkowuje poszukiwanie „prawdy”, która w przypadku filozofii sprowadza się do wiary w prawdziwość żywionych w postaci przekonań myśli. Charakter wspiera lub podważa wiarę w określone przekonania. Zatem to nastawienie ostatecznie „uzasadnia” akceptację określonych przekonań.

Warto jednak postawić pytanie, czy odgrywa ono rolę uzasadnienia epistemicznego dla przekonań filozoficznych? Czy może uzasadnienia pragmatycznego? Czy decyduje o ich treści? Wydaje się, że w przypadku analizowanych autorów nastawienie, które wypływa z charakteru, spełnia rolę determinatora treści przekonań filozoficznych oraz decyduje o ich epistemicznym uzasadnieniu. Wiele ciekawych uwag na temat charakteru i jego roli w tworzeniu filozofii sformułował Artur Schopenhauer. Wolniewicz, a za nim Kopania, którzy inspirowali się poglądami tego filozofa, twierdzą, że gdyby Schopenhauer miał inny wrodzony stosunek do świata wartości, czyli inne ukierunkowanie woli, stworzyłby inny system metafizyczny albo nie stworzyłby żadnego. Inne byłyby też jego przemyślenia o ludzkim charakterze. A jednak jego poglądy na ten temat nie są jedną z wielu możliwych teorii, wśród których nie można wskazać tej jedynie prawdziwej, podobnie jak nie można wskazać jedynie prawdziwego systemu metafizycznego. Miarą prawdziwości koncepcji jest bowiem jej sprawdzalność w praktyce, a Schopenhauera rozumienie ludzkiego charakteru nie jest jedynie spekulacją filozoficzną, lecz rzeczywistym opisem i wyjaśnieniem ludzkiego postępowania. W swej istocie koncepcja charakteru wymyślona przez niemieckiego filozofa nie jest częścią jego metafizyki, lecz częścią jego

antropologii filozoficznej, czyli jest ufundowana nie na jego sposobie rozumienia świata, lecz bazuje na rozpoznaniu przez niego natury ludzkiej (Wolniewicz, 1989; Kopania, 2023).

Podsumowując, można powiedzieć, że określone nastawienia kształtują zróżnicowane style filozofowania. Jak powiada Leon Koj:

Każda osoba ma swój własny styl: zasób słów, zwrotów, inne częstotliwości względem ich używania w kontekście i w sytuacjach pozajęzykowych. Styl to człowiek. Jak wiadomo, styl zależy od wykształcenia, lektury, mody, postawy. Te ostatnie zależą w wysokim stopniu od przekonań. Na przekonania mają olbrzymi wpływ lektury i szkolne wykształcenie (Koj, 1998, s. 83).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Przyjmuję projektując, że filozofia jako typ wiedzy humanistycznej jest zakorzeniona w ludzkich nastawieniach uwarunkowanych wrodzonym temperamentem oraz osobowością kształtowaną czynnikami wychowawczymi i kulturowymi. Tak rozumiana filozofia nie jest nauką w takim znaczeniu, jak nauki formalne czy empiryczno-matematyczne. Filozofia wyrasta z określonego nastawienia, będąc działalnością intelektualną, której zadaniem jest eksploracja problemów konceptualnych i empirycznych. Przyjmowane nastawienia, w skład których wchodziłyby komponenty intelektualne, wolitywne, emocjonalne, aksjologiczne, decyduje o tym, jaką ktoś będzie uprawiał filozofię, a więc czy okaże się np. tomistą, fenomenologiem czy analitykiem. Żadne obiektywne racje nie rozstrzygają bowiem o tym, kto jaką filozofię będzie z całą pewnością uprawiał i dlaczego. Żadna rzeczywistość, fakty czy obiektywne stany bytowe nie decydują o akceptacji określonego systemu czy koncepcji. Dowartościowanie czynników osobowościowego *commitment* nie jest subiektywizacją praktyki. Chodzi raczej o pokazanie, że każda filozofia jest zrelatywizowana dla człowieka, który jest jej twórcą. Takie podejście nie zamyka jej na dyskusje. Praktyka sporów filozoficznych pokazuje, że zderzają się w niej nie tylko przekonania o określonym stopniu asercji i uzasadnienia, ale też charaktery i temperamenty ludzi filozofujących. Dla tak rozumianej dziedziny istotna może być proponowana przez M. Hellera (2008) procedura dyskutowalności:

Myślę, że tu właśnie pojawia się trafność propozycji Poppera, by za odpowiednik falsyfikowalności w naukach empirycznych przyjąć kryterium „dyskutowalności” w filozofii – tylko te kierunki filozoficzne uznać za wartościowe, które są otwarte na dyskusję (Heller, 2008, s. 83).

Reguła Hellerowska wyrasta z antyfundacjonalistycznej strategii uzasadniania wiedzy. Tezy i hipotezy filozoficzne nie podlegają empirycznej kontroli (weryfikacji i falsyfikacji). Można je jednak poddać próbie dyskutowalności polegającej na krytycznej i racjonalnej konfrontacji z innymi pomysłami i twierdzeniami, które na te same problemy odpowiadają za pomocą innych tez i hipotez. Heller twierdzi, że nie idzie tu o deklarację gotowości do dyskusji (tę wyrażają wszyscy lub prawie wszyscy), lecz o realną otwartość na dyskusję, tzn. gotowość do uznania trafnych argumentów przeciwnika. Procedura dyskutowalności powinna mieć charakter krytyczny, ale nie krytykancki. Rzetelna krytyka polega na zrozumieniu przeciwnika i spojrzeniu na świat niejako własnymi oczyma przez pryzmat przyjmowanych przez niego założeń i teorii. Chodzi o wysiłek zbudowania fikcyjnego modelu koncepcji, z którą się nie zgadzamy, ale to niezgadanie musimy jakby na chwilę zawiesić. Jeśli chcemy zrozumieć przeciwnika, musimy choć na chwilę spojrzeć przez pryzmat tego fikcyjnie skonstruowanego modelu na problemy, które w nim znajdują określone rozwiązanie (Duchliński, 2014, s. 87–88). Według tej strategii dyskutowalność byłaby ciągłym procesem wspólnotowego przybliżania się do prawdy, w którym nigdy nie moglibyśmy powiedzieć, że efektem konkretnego rozstrzygnięcia sytuacji problemowej jest prawda, lecz co najwyżej zbliżanie się do prawdy. Postulat dyskutowalności jest różnie realizowany. Niekiedy nastawienia są tak sztywne poznawczo, że uniemożliwiają przeprowadzenie jakiegokolwiek dyskutowalności. Filozofowie o nastawieniach bardziej otwartych uznają zdolność do dyskusji za cechę diagnostyczną określającą dany styl filozofowania. Nie mają psychologicznych oporów przed spotkaniem z innymi nastawieniami. Sama dyskusja polegająca na uczciwej wymianie argumentów nie zawsze prowadzi do zmiany nastawienia, a tylko taka zmiana mogłaby doprowadzić do zmiany przekonań na dany temat. Nie wykluczam, że możliwe jest krytyczne przepracowywanie nastawień i przyjmowanie takich, które np. bardziej odpowiadają współczesnym czasom i potrzebom filozofowania. Nie zawsze jednak musi tak być. Nie ma bowiem żadnych obiektywnych argumentów, które mógłby skłonić interlokutora

do zmiany swojego nastawienia. Obiektywne argumenty także są konsekwencją przyjęcia określonego nastawienia, z którego wypływa styl filozofii ukierunkowany na poszukiwanie obiektywnych i rzeczowych uzasadnień. Argumenty formułowane przez naszych przeciwników przesiewane są przez sita naszych własnych nastawień. Jeśli się z nimi nie zgadzają, są natychmiast odrzucane jako nieracjonalne, nieprawdziwe, a co ciekawe – również jako niezgodne z rzeczywistością. W takim właśnie znaczeniu rozumiem filozofię jako dziedzinę humanistyki, jako ludzkie przedsięwzięcie intelektualne wyrastające zawsze z określonego nastawienia, będące jego swoistą ekspresją.

BIBLIOGRAFIA

- Duchliński, P. (2014). *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Elzenberg, H. (2020). *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Heller, M. (2006). *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*. Kraków: Universitas.
- James, W. (1998). *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Koj, L. (1989). *Wątpliwości metodologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kopania, J. (2015). Henryk Elzenberg i tragizm religijnego materializmu. *Kwartalnik Filozoficzny*, 3, 54–79.
- Kopania, J. (2018). Bóg Bogusława Wolniewicza. *Przegląd Filozoficzny*, 3, 376–392.
- Strawson, P.F. (1990). Two Conceptions of Philosophy. W: G. Strawson, M. Montague (red.), *Philosophical Writings*, (s. 166–177). Oxford: Oxford University Press.
- Szubka, T. (2016). Filozofia bez teorii. W: A. Brożek, A. Chybińska, M. Gryganiec, & M. Tkaczyk (red.), *Myśli o języku, nauce i wartościach. Seria druga Księga ofiarowana prof. J.J. Jadackiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, (s. 463–477). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Quine, W.V. (1986). List do Roberta Ostermanna. Tłum. B. Stanosz. W: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, (s. 176–179). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- van Fraassen B.C. (2002). *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press.

- van Fraassen B.C. (2015), Naturalism in Epistemology. W: R.N. Williams, & D.N. Robinson (red.), *Scientism. The New Orthodoxy*, (s. 63–95). London: Bloomsbury Academic.
- Van Inwagen, P., & Teske, J.K. (2009). Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym świadectwie. *Roczniki Filozoficzne*, 57(2), 173–192.
- Wolniewicz, B. (1989). Z antropologii Schopenhauera. *Studia Filozoficzne*, 5, 101–119.
- Życkiński, J. (1989). *W kręgu nauki i wiary*. Kalwaria: Wydawnictwo Calvarianum.

Anna Bugajska

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.343>

Posthumanizm

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Posthumanizm jako zestaw poglądów związany jest z krytyką pewnego rodzaju modelu antropologicznego czy humanizmu oraz z opisem tzw. postczłowieka, który miałby się pojawić na skutek interwencji technologicznych. Nie bez znaczenia są też przemiany socjologiczne i polityczne w myśleniu o zakresie znaczeniowym terminów, takich jak osoba czy obywatel.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zasadniczy rozwój myśli posthumanistycznej notuje się od lat 80. XX wieku, choć jej źródeł doszukiwać się można w kryzysach wieku XIX. W ostatnich latach (po 2010 roku) w obrębie myśli posthumanistycznej zaznacza się zwrot w stronę nie-ludzi (*the non-human turn*).

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Posthumanizm problematyzuje pojęcia *bios* i *techne* oraz pojęcia człowieka i osoby.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Posthumanizm jest zjawiskiem, które powstaje w odpowiedzi na realny kryzys antropologiczny: jest raczej częścią tego kryzysu niż jego rozwiązaniem. Dokonując oceny tego zjawiska, ważne jest przede wszystkim dostrzeżenie różnicy pomiędzy realną oceną kryzysu a dyskursem ideologicznym, który wokół niego powstaje.

Słowa kluczowe: posthumanizm, ciało, człowiek, humanizm, kryzys antropologiczny

Definicja pojęcia

Współcześnie posthumanizm jest jednym z najpopularniejszych trendów w badaniach, a także kierunkiem rozwoju myśli antropologicznej – szczególnie na Zachodzie. Najczęściej nazwa tego trendu odnosi się do posthumanizmu krytycznego, który zajmuje się zjawiskiem dekonstrukcji pojęcia człowieka, jak również pojęcia humanizmu. Zadaje pytania o wpływ globalizacji, kapitalizmu, kryzysu klimatycznego oraz rozwoju nauki na to, jak te pojęcia mogą być realizowane w zmieniających się czasach. Wskazuje na potrzebę „napisania ludzkości od nowa”, a punktem wyjścia do tego miałby być krytyczny namysł nad zastanymi pojęciami. W ten sposób, posthumanizm krytyczny zwraca uwagę na nieadekwatność kategorii i języka opisującego świat do zmieniającej się rzeczywistości (Bakke, 2010; Braidotti & Hlavajova, 2018; Lyotard, 1991).

W posthumanizmie wyróżnia się również następujące nurty: antyhumanizm, ekstyncjonizm, transhumanizm posthumanistyczny, posthumanizm filozoficzny oraz posthumanizm kulturowy. Samo pojęcie kultury posthumanistycznej pojawiło się w latach 70. ubiegłego stulecia w artykule Ihaba Hassana *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? A University Masque in Five Scenes* (1977). Autor napisał go w związku z kryzysem humanizmu, datowanym przez autora na pięćset lat wstecz, a zatem w czasach renesansowego zwrotu ku człowiekowi. Posthumanizm jest pojęciem semantycznie niezwykle zróżnicowanym, obejmującym zakres pojęciowy od algorytmów do Ziemi, od *bios* do *Anthropos*, od cyfrowości do kapitałocenu. W optyce posthumanistycznej pojęcia znane już wcześniej z filozofii czy socjologii często nabierają nowych znaczeń, a wielokrotnie tworzone są neologizmy, których mnogość jest reakcją na wiele nowych zjawisk, które pojawiają się w interakcji człowieka ze światem go otaczającym (Braidotti & Hlavajova, 2018; Clarke & Rossini, 2017; Ferrando, 2019). Dla czytelnika poszukującego przeglądowego przedstawienia najważniejszych terminów związanych z problemem posthumanizmu, wartościową pozycją będzie *The Posthuman Glossary* (2018) pod redakcją Rosi Braidotti oraz Marii Hlavajovej. Już we wstępie do glosariusza redaktorki stwierdzają, że w zasadzie chodzi w tym wszystkim o badania tzw. postczłowieka z perspektywy posthumanistycznej i postantropocentrycznej. Posthumanizm

byłby tu rozumiany jako krytyka humanistycznego ideału człowieka (rozumianego najczęściej jako mężczyzna: *Man vs human*), natomiast post-antropocentryzm promuje równość gatunkową. Definicja ta wydaje się dość zagmatwana; w rzeczywistości można by ją uprościć do, po pierwsze, krytyki pewnego rodzaju modelu antropologicznego czy pewnego rodzaju humanizmu, a – po drugie – do opisu postczłowieka, który miałby się pojawić na skutek interwencji biotechnologicznych czy po prostu technologicznych, jak również przemian socjologicznych i politycznych w myśleniu o zakresie znaczeniowym terminów, takich jak osoba czy obywatel. Co jest bardzo istotne, choć inny podobny trend często wykorzystuje słowo „postczłowiek” w ramach swojego dyskursu, to przedstawiciele posthumanizmu najczęściej się od niego odcinają, twierdząc, że transhumanizm jest kontynuacją i wzmocnieniem modelu humanizmu, który oni starają się przekroczyć. Jest on postrzegany jako afirmacja centralnego miejsca człowieka we wszechświecie – człowieka postrzeganego w sposób dualistyczny, składającego się z ciała i ze sfery subiektywnej, często utożsamianej z umysłem. Ciało człowieka jest istotne jedynie o tyle, o ile jest „nośnikiem” dla umysłu – poza tym jest ono uważane za słabe i wadliwe. Dowartościowana jest technologia górująca ponad biologią: to poprzez tę pierwszą następuje ulepszenie i osiągnięcie statusu nadczłowieka/superczłowieka. Co więcej, dzięki „ulepszaniu” planowane jest „uczłowieczanie” (tzw. *uplift*) zwierząt, danie im możliwości porozumiewania się z ludźmi i partycypowania w ludzkim społeczeństwie. Przeciwnie rzecz się przedstawia w posthumanizmie, który nie odrzucając postępu technologicznego, skupia się raczej na docenieniu różnych form istnienia (również biologicznego) i na podkreśleniu więzi pomiędzy wielością sposobów istnienia i wielością bytów. Zamiast stawiać człowieka w centrum zainteresowania, przesuwając środek ciężkości dyskusji na inne byty, zwracając uwagę na różnorodność i odmiennność. Ciało, traktowane w transhumanizmie instrumentalnie, tu odgrywa kluczową rolę. Warto również zwrócić uwagę, że wartość subiektywności w transhumanizmie w zasadzie ogranicza się do strony intelektualnej i sprawnego przetwarzania bodźców. Emocje winny być wyciszane i kontrolowane. W posthumanizmie natomiast stanowią one istotną część procesu kognitywnego i komunikacji, dając również podwaliny dla zgodnej koegzystencji. Różnica pomiędzy tymi dwoma pojęciami wynika więc z umiejscowienia człowieka we wszechświecie

(antropocentryzm transhumanizmu vs anty-antropocentryzm posthumanizmu) oraz z różnic w zakresie wpływu kontekstu filozoficznego (kartezjanizm i oświeceniowy humanizm w transhumanizmie vs feminizm i dekonstrukcja w posthumanizmie). Natomiast oba nurty mają wspólny cel: redefinicję człowieka.

Jak widać – i jak to często jest podkreślane – charakterystyczną cechą posthumanizmu jest jego niejednorodność. Można go na przykład rozumieć jako pewnego rodzaju modę czy trend artystyczny i krytyczny, poddający namysłowi pewne konkretne przedstawienia człowieka czy też różne narracje skupiające się na człowieku (antropocentryzm), które mogą być potencjalną przyczyną szkodliwych zachowań względem innych istot i świata otaczającego. Można nurt ten również nazwać filozofią – często pojawiają się w nim wątki metafizyczne czy ontologiczne. Warto tu wspomnieć „realistyczną magię” Timothy’ego Mortona czy zwrot spekulatywny w filozofii, kojarzony z nazwiskami Quentina Meillassoux, Levy’ego Bryanta czy Grahama Harmana. Choć posthumanizm jest często identyfikowany raczej jako dyskurs czy ideologia niż filozofia praktyczna, istnieją próby przełożenia tej myśli na praktykę etyczną czy ekologiczną (np. przez Rosi Braidotti). Praktyki, czy to artystyczne czy społeczne, najczęściej dążą do przeformułowania myślenia o człowieku i jego ciele, relacji pomiędzy osobą a nie-osobą, oraz do zatarcia granicy pomiędzy kulturą a naturą (Clarke & Rossini, 2017).

Obiekt zainteresowania posthumanizmu jest zatem równie niejednorodny, co sama jego charakterystyka. W jego centrum znajdują się kategorie człowieka, osoby, humanizmu, antropologii, ale też wszystkiego, co nie-ludzkie. W celu poszerzenia kategorii człowieka i osoby mówi się szczególnie o nie-człowieku (*inhuman* oraz *non-human*), preczłowieku, po-człowieku, aczłowieku, podczłowieku, nadczłowieku, superczłowieku, wąsko pojętym i szeroko pojętym człowieku (*wide vs narrow human*) itp. (Roden, 2015). Choć jako taki postczłowiek zasadniczo nie istnieje, a więc nie może być obiektem krytycznego namysłu, na skutek rozwoju technologicznego dochodzi do wytworzenia się post-jaźni (*post-selves*), cyfrowych ciał o rozproszonej tożsamości, a także do powstania organizmów nowego rodzaju (sztuczne życie, np. exoboty, organoidy) o niejasnym statusie ontologicznym i prawnym. Aby włączyć do bardziej ogólnych dyskusji tego typu nowe zjawiska, używa się terminu postczłowiek, np. dla mówienia o prawach postczłowieka (zob. np. Baxi, *Human*

Rights in a Posthuman World, 2009). Stąd posthumanizm stanowi istotną część szerszej debaty o daleko idących konsekwencjach społecznych.

Analiza historyczna pojęcia

Posthumanizm uważa się za zjawisko dość nowe (datujące się na przełom XX i XXI wieku), ściśle związane z pojawieniem się terminów i nurtów, takich jak poststrukturalizm, postkolonializm, postmodernizm, a bardziej współcześnie: postprawda czy *post-self*. Jednakże teoretycy pracujący w tym nurcie sięgają do XIX-wiecznych kryzysów jako do punktu wyjścia (Clarke & Rossini, 2017; Ferrando, 2019), podając datę publikacji *O powstawaniu gatunków* (1859) Ch. Darwina jako orientacyjny początek myślenia posthumanistycznego. Kolejnymi kamieniami milowymi byłyby publikacje F. Nietzschego, H. Bergsona, modernistycznych futurystów czy szkoły frankfurckiej. Widać zatem, że zrozumienie tego, czym jest posthumanizm, musi sięgać do wiktoriańskiego kryzysu wiary, jak również do „mistrzów podejrzeń” i ruchów artystyczno-estetycznych z początku XX wieku. Idąc tym tropem, kryzys antropologiczny, który znajduje swoje odzwierciedlenie w posthumanizmie, rozpoczął się już znacznie wcześniej niż sugerowałyby to daty publikacji późniejszych dzieł (czyli np. licząc od lat 70. XX wieku). Natomiast trudno byłoby się zgodzić z określaniem Darwina czy Nietzschego mianem posthumanistów. W pewien sposób zachwiali oni zastany rozumieniem człowieka oraz sprowokowali powstanie różnorodnych wizji antropologicznych oraz interpretacji człowieczeństwa, ale są oni w najlepszym wypadku jedynie inspiracją i źródłem dla współczesnych posthumanistycznych poglądów – tak jak są inspiracją dla różnych innych nurtów. Jako istotne późniejsze wpływy, o których należy pamiętać, trzeba wymienić socjologię i filozofię ciała Michela Foucaulta oraz Maurice’a Merleau-Ponty’ego oraz dekonstrukcję Jacques’a Derridy.

Zasadniczy rozwój myśli posthumanistycznej zauważa się od lat 80. ubiegłego stulecia. Wiele głosów obecnych w debacie rozproszonych jest wielokierunkowo. Są to głosy feministyczne czy feminizujące, głosy związane z filozofią i socjologią technologii, biopolityką, szeroko rozumianą bioetyką, sztuką, filozofią ciała czy wieloma innymi subdyscyplinami, głównie w ramach badań humanistycznych. W latach 80.

koncentrowano się głównie na filozofii technologii, z kluczowym tekstem Donny Haraway pt. *A Cyborg Manifesto* (1985), oraz ekonomii politycznej, ze słynną publikacją Gilles'a Deleuze'a i Félix'a Guattariego *Tysiąc plateau* (1987). Haraway, Guattari i Deleuze kontynuowali swoją działalność publikacyjną w kolejnych latach, a ich myśl wywarła znaczny wpływ na kształtowanie się posthumanizmu.

O ile we wczesnych etapach badania tego typu zachowują bardzo silne związki z rozwojem technologicznym, a w nurcie transhumanistycznym mieszają się pojęcia nadczłowieka i postczłowieka jako celu do osiągnięcia, właśnie pod koniec XX wieku dochodzi do rozdzielania się i w znacznej mierze wypracowania zarysowanej już wcześniej opozycji między posthumanizmem a transhumanizmem. Ma to istotne konsekwencje dla głównych sfer zainteresowań myślicieli posthumanistycznych. Kwestie ciała, płci kulturowej, ekologii oraz biopolityki wysuwają się tu na pierwszy plan. Dla transhumanizmu, skupionego na człowieku i jego ulepszaniu, a także na odtwarzaniu ludzkiej świadomości na nośnikach zewnętrznych, przy pomocy algorytmów, nie ma to aż takiego znaczenia. Posthumanizm postrzega transhumanizm jako wzmocnienie tendencji humanizmu kartezjańskiego oraz antropocentryzmu w pojmowaniu świata, którym sam się sprzeciwia. Czerpie on z dorobku współczesnego feminizmu oraz badań gender i queer, które również notują większą popularność od lat 90. XX wieku do czasów obecnych. Niektórzy czołowi teoretycy i myśliciele są postrzegani jako sytuujący się w nurcie posthumanizmu, choć w rzeczywistości nie są to typowi jego przedstawiciele (np. Giorgio Agamben, Jean-François Lyotard, Bruno Latour, Karen Barad). Nazwiskami najczęściej kojarzonymi ze *stricte* posthumanistycznym trendem w badaniach są raczej N. Katherine Hayles, Rosi Braidotti, Donna Haraway, Neil Badmington oraz Cary Wolfe. Szczególnie warto tu wymienić kluczowe publikacje: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (Haraway, 1991); *How We Became Posthuman* (Hayles, 1999), *Posthumanism* (Badmington, 2000), *What is Posthumanism?* (Wolfe, 2010) oraz *The Posthuman (Po człowieku)* (Braidotti, 2013).

W ostatnich latach obserwujemy zjawisko tzw. *non-human turn* (zwrotu ku nie-ludziom), który swoją nazwę bierze z tytułu książki pod redakcją Richarda Grusina (2015). Jest to nurt badawczy stanowiący próbę odcięcia się od posthumanizmu, choć wbrew intencji często

bywa z nim identyfikowany. Koncentruje się na twierdzeniu, że „nigdy nie byliśmy ludźmi” (parafraza Latourowskiego: „nigdy nie byliśmy współcześni” [Grusin, 2015, s. IX]), czyli neguje historyczny postęp od człowieka do postczłowieka, który czasami można zaobserwować w myśleniu posthumanistycznym. Jako kluczowe dla „zwrotu ku nie-ludziom” Grusin wymienia następujące teorie (Grusin, 2015, s. VIII–IX): teoria aktora-sieci Bruno Latoura, teoria afektu, badania nad zwierzętami (*animal studies*, szczególnie w wydaniu Donny Haraway), teoria asamblaży, nauki o mózgu (np. neuronauka, kognitywistyka, SI), nowy materializm, nowe media, realizm spekulatywny (np. ontologia zorientowana obiektowo, panpsychizm) oraz teoria systemów.

W kontekście refleksji nad posthumanizmem warto wspomnieć także o eksperymentach, mających miejsce w sztuce, szczególnie o działalności Stelarca, Orlan oraz o Neilu Harbissonie, jako dobrych przykładach praktycznych prób przekraczania granicy pomiędzy tym, co ludzkie i nie-ludzkie. Stelarc jest australijskim artystą, który postawił sobie za cel dostosowanie ciała ludzkiego do zmieniających się warunków życia. Szczególnie znane są eksperymenty ze wszczepieniem implantu ucha w przedramię (*Extra Ear*, 2007) oraz dodanie trzeciego ramienia, skonstruowanego przy użyciu technologii. Orlan jest francuską artystką, znaną z modyfikowania swojego ciała niczym rzeźby poprzez szereg operacji plastycznych, które wskazują na podążanie za konstruktywistyczną wizją ciała, typową dla posthumanizmu. Neil Harbisson, amerykański artysta i działacz, stara się z kolei przekroczyć możliwości percepcji i komunikacji nie tylko między ludźmi (np. poprzez implanty *bluetooth*), ale i między gatunkami (działalność w Transpecies Society). Zasadniczo posthumanizm bardzo inspiruje świat sztuki, a różnorodne eksperymenty i performanse mające na celu ukazanie nieszczelności granic pomiędzy kulturą a naturą organizowane są na całym świecie.

O potrzebie zebrania i uporządkowania myśli posthumanistycznej świadczy m.in. wspomniana już publikacja *The Posthuman Glossary* (2018) oraz praca *Philosophical Posthumanism* (2019) Franceski Ferrando. Są to pozycje przekrojowe i obie sytuują się w nurcie posthumanizmu feministycznego, wyrastającego z działalności Rosi Braidotti. Obecnie istnieje szereg czasopism zainteresowanych tą tematyką, np. „Journal of Posthuman Studies”, „Journal of Posthumanism”. Ukazuje się też sporo monografii naukowych i serii książek (np. seria University

of Minnesota Press: *Posthumanities*; seria Brill: *Critical Posthumanisms*; seria Lexington: *Posthumanities and Citizenship Futures*). W badaniach kulturowych jest to zdecydowanie jeden z dominujących motywów. Nie jest on jednak jeszcze dobrze zrozumiany czy zdefiniowany i ulega stałej rekonceptualizacji. Zasadniczo można powiedzieć, że większość badaczy zajmujących się szukaniem rozwiązania czy odpowiedzi na pytania o kwestie związane z kryzysem antropologicznym musi w jakimś stopniu odnosić się do posthumanizmu.

Ujęcie problemowe pojęcia

Ponieważ posthumanizm jest obszarem badawczo rozległym, można rozpatrywać go z uwzględnieniem różnorodnych aspektów. Zasadniczo można go podzielić na dwie główne linie zainteresowania: *bios* i *techne*. Posthumanizm problematyzuje i nieraz stara się łączyć obie te sfery. Trzecim istotnym elementem jest człowiek i jego odniesienie do otaczającego świata w obu z powyższych wymiarów. Nie chodzi tu wyłącznie o odniesienie się do kwestii samego człowieka, ale do szerokiej siatki pojęć z nim związanych, takich jak prawa człowieka, humanizm, humanizacja, antropologia czy antropocentryzm. Nieraz dyskurs o posthumanizmie będzie w sposób konieczny obejmował dyskusję nad zagadnieniem osoby – a zatem wkraczał w debatę o personalizmie. Warto zacytować tu społeczną naukę Kościoła (*Kompendium Społecznej Nauki Kościoła*), której autorzy diagnozują, że:

[p]ierwszym z wielkich wyzwań, wobec których staje dzisiaj ludzkość, jest sama prawda o bycie, jakim jest człowiek. Granica oraz relacja między przyrodą, techniką i moralnością to problemy, które zdecydowanie odwołują się do odpowiedzialności osobistej i zbiorowej na płaszczyźnie postaw, jakie należy przyjąć w odniesieniu do tego, kim jest człowiek, co może uczynić i kim powinien być (*Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 2005).

Zdaje się, że główne ukierunkowanie myśli posthumanistycznej ma wiele wspólnego ze znaną konstatacją Nietzschego o „zmęczeniu człowiekiem”. I chociaż człowiek jako podmiot przestaje być interesujący, kategorie, które go dotyczą, znajdują się dalej w centrum uwagi. Jedną z tych kategorii jest *bios*, doświadczenie życia, które w posthumanizmie

oddzielone jest od *zoë*, czyli od życia jako faktu w sensie głównie biologicznym. Podział ten, istotny dla biopolityki, spopularyzował Giorgio Agamben, a krytyka posthumanistyczna podkreśla przede wszystkim odrzucenie takiego rozumienia pojęcia *bios*, które wyklucza *zoë* i które zawiera w sobie różnorakie formy nacisku czy dominacji. Może to być dominacja religijna (chrześcijańska), dominacja mężczyzn nad kobietami, rasy białej nad innymi rasami, dominacja klasowa czy językowa (Braidotti & Hlavajova, 2018, 68–69; Ferrando, 2019). Można wnioskować, że również dominacja człowieka nad innymi formami życia byłaby tu obiektem krytyki – stąd częsty zwrot myśli posthumanistycznej w kierunku zwierząt, zainteresowanie ich życiem i doświadczeniem.

Posthumanistyczne *techne* zazwyczaj nie jest rozumiane jako gloryfikacja technologii, jest raczej odzwierciedlone w konstruktywistycznym podejściu do ciała. Zgodnie z zasadami inskrypcji i cytowalności, które działają mniej więcej podobnie jak intertekstualność w sztuce, ciało może być traktowane jako tekst czy tworzywo artystyczne, podległe woli jednostki. Widać to bardzo dobrze w projektach wspomnianych powyżej *body artists*. Nowoczesne technologie mogą pomagać nie tylko w dowolnym kształtowaniu własnego ciała, ale też w poszerzaniu możliwości percepcyjnych i lepszym skomunikowaniu się z otoczeniem. W posthumanizmie technologia nie powinna oddzielać od innych członków asamblażu, a jedynie z nimi łączyć. Dobrze oddaje to koncepcja „szeroko pojętych ludzi” (*wide humans*) Davida Rodena, który proponował, by wszystkich członków danego systemu nazywać człowiekiem, ze względu na relację, którą człowiek nawiązuje np. z obiektami codziennego użytku. Zainteresowanie budzi również poszerzenie pojęcia ciała w erze ciał cyfrowych, awatarów i emotikonów, które rozbijają tradycyjne pojęcia tożsamości i jaźni. Obecnie mówi się o życiu i śmierci *online* zgodnie z trendem mającym łączyć życie (naturę) z technologią (kulturą). Technologia nie może, w rozumieniu posthumanizmu, odrywać człowieka od natury – może jedynie służyć tworzeniu liczniejszych, silniejszych i głębszych powiązań między tymi sferami.

Ze względu na dążenie do zniwelowania podziałów i uniknięcia dominacji jednych członków systemu nad drugimi pojawia się tendencja do zmniejszenia ważności człowieka w ramach danego systemu, a w szczególności odejście od postawy zwanej antropocentryzmem. Ten ostatni zakładałby wizję świata, w której pozostałe elementy systemu są

poddane człowiekowi i może on z nich swobodnie korzystać. Krytyka posthumanistyczna spotyka się tu z głosami ekologicznymi, które zwracają uwagę na fakt, że często zwrot „korzystać” z możliwości, jakie daje środowisko naturalne, oznaczało „wykorzystywać bez umiaru”. Posthumanizm na różnych poziomach próbuje wprowadzić większą równość: poprzez propozycję płaskiej ontologii (tzn. przyznanie tej samej wartości ontologicznej wszystkim elementom systemu), przyznanie statusu osoby zwierzętom, a nawet przyrodzie nieożywionej czy wręcz poprzez usunięcie człowieka z systemu i dowartościowanie w ten sposób innych jego członków. Ten ostatni nurt owocować może postawami antyhumanistycznymi w znaczeniu dążenia do eliminacji rasy ludzkiej jako takiej (ludzkość jako „rak świata”, główny sprawca zła i zniszczeń).

Jak widać, spektrum postaw lokujących się w obrębie posthumanizmu jest szerokie, a ze wszystkich wyłania się kryzys relacji między człowiekiem a środowiskiem. Nauka Społeczna Kościoła mówi wprost o potrzebie budowania „humanizmu integralnego i solidarnego”, natomiast będzie on pewnie różny od posthumanizmu. Podczas gdy Kościół zachowuje swoją wizję antropologiczną, zorientowaną na Boga, powstaje pytanie, jaką wizję antropologiczną proponuje posthumanizm. Odpowiedź na to pytanie napotyka szereg problemów. Słowo „człowiek” – *human* – nie figuruje jako hasło w glosariuszu posthumanistycznym. Nie odnajdziemy tam również humanizmu. W rzeczywistości również trudno powiedzieć, że faktycznie spotykamy się z postludźmi, choć z pewnością istnieją przypadki osób przekraczających zdolności innych ludzi przy pomocy technologii czy też typy organizmów o niepewnym statusie ontologicznym. Dlatego odpowiedź na pytanie, czym lub kim jest człowiek, powinna stanowić podstawę filozofii posthumanistycznej. Taką potrzebę widzi Francesca Ferrando (2019), która sporą część swojej książki poświęca próbie nakreślenia posthumanistycznej wizji antropologicznej. W zasadzie nie chodzi tu o „nowego człowieka”, a bardziej o budowanie jego tożsamości. Ferrando zwraca uwagę, że zwykle tożsamość budowana jest przez negację, podczas gdy powinna być budowana relacyjnie: nie w opozycji do np. zwierząt, z którymi człowiek dzieli znaczną część DNA, a w świadomości stałej z nimi łączności. W większości jednak włoska filozof koncentruje się na obszarze semantycznym i etymologii angielskiego słowa *human* (oraz łacińskiego *homo*). Nie tyle więc stara się zdefiniować „nowego człowieka”, co

pokazuje, że w pewnej części kultury Zachodu dominowało rozumienie ekskluzywne, które w praktyce wyłączało z kategorii ludzi np. niewolników czy kobiety. Argument mógłby być pewnie silniejszy, gdyby skontrastować jeden tylko termin z określeniami, które istnieją w innych językach – tak czy inaczej wykazuje on słabość języka do opisu rzeczywistości, a niekoniecznie mówi, jak powinniśmy współcześnie rozumieć słowo człowiek. Sama autorka zwraca uwagę na tę niewystarczalność, omawiając definicje słownikowe – choć może efektywniejsze byłoby omówienie i skontrastowanie różnorodnych wizji antropologicznych.

Jedną z głównych osi dyskusji o człowieku, mającą implikacje praktyczne, jest kwestia częstego zrównania pojęć człowieka i osoby w popularnym dyskursie. Posthumanizm występuje przeciwko takiemu stanowi rzeczy, zwracając uwagę, że status osoby ma konsekwencje społeczne i prawne. W społeczeństwie ma ona pozycję uprzywilejowaną, w przeciwieństwie do nie-osób. Ograniczenie praw człowieka można osiągnąć właśnie poprzez pozbawienie jakiejś grupy statusu osoby, np. niewolników. Jednocześnie zwraca się uwagę na fakt, że pojęcie osoby zawsze obejmowało więcej bytów niż kategoria człowiek, np. osobami w religii chrześcijańskiej są też Bóg czy aniołowie. Posthumanizm zadaje zatem pytanie, czy nie należałoby odpowiednio zastanowić się nad określeniem innych bytów jako bytów osobowych, tak aby włączyć je w pełną partycypację społeczną, zagwarantować im zachowanie praw (np. prawa do życia) oraz aby dowartościować ich sposoby komunikacji (w przypadku zwierząt). Czasami w ramach takiego namysłu dochodzi do panpsychizmu czy do psychologii spekulatywnej, w ramach których potencjalną świadomość i stany psychiczne podobne do ludzkich, a przynajmniej równie ważne jak ludzkie, przypisuje się nawet przedmiotom. Szerszą dyskusję nt. problematyki osoby w posthumanizmie można znaleźć w książce Daryla J. Wennemanna *Posthuman Personhood* (2013).

Zdaje się, że podstawową funkcją posthumanizmu jest krytyka pewnego modelu myślenia o człowieku i o jego związkach z otaczającym światem, która docelowo mogłaby doprowadzić do wytworzenia się nowej wizji antropologicznej. Można by pokusić się o stwierdzenie, że posthumanizm faktycznie nie proponuje modelu zastępczego. Nie odpowiada na pytanie o człowieka w sposób przewyższający kryzys, a jedynie wskazuje słabości istniejącego modelu. Być może jest tak z powodu faktu, że to nie człowiek jest tu w centrum zainteresowania,

a podejmowana refleksja dotyczy nie tyle człowieka jako takiego, co nie-ludzi lub też tych elementów systemu, które nie są uważane za ludzi, będących kategorią uprzywilejowaną. W pewien paradoksalny sposób dochodzi do prób „humanizacji” czy „uczłowieczenia” Innego, który człowiekiem nie jest, poprzez rozciągnięcie uprzywilejowania, np. praw czy statusu osoby, na nie-ludzi. Najczęściej jednak posthumanizm pozostaje na poziomie krytyki pewnego dyskursu, którą nie jest łatwo przekuć na konkretne działania czy pojęcia.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Posthumanizm jest zjawiskiem, które powstaje w odpowiedzi na realny kryzys antropologiczny, obejmujący i wyrażający się w „śmierci podmiotu” (G. Bataille, *Erotyzm*, 1957), „końcu historii” (F. Fukuyama, *Our Posthuman Future*, 1992), zniknięciu normy oraz w negacji etyki, metafizyki, moralności i pewności ontologicznej (F. Lyotard, 1984). Merab Mamardashvili (*Consciousness and Civilization*, 1984) idzie dalej, nazywając go „katastrofą antropologiczną”, doprowadzającą do anihilacji ludzkiej godności, systemu wartości i znaczeń. Bruno Latour w 2014 roku zadał szereg pytań o znaczenie antropologii „po człowieku” – antropologii, której centralna kategoria stała się rozmyta i niejasna. Posthumanizm na te pytania nie odpowiada: jest raczej częścią kryzysu niż rozwiązaniem. Jeśli przyjrzymy się społecznej nauce Kościoła, wydawałoby się, że stanowiska posthumanistyczne czy do nich pokrewne są nie do przyjęcia, gdyż zamiast wydobywać z kryzysu, który jest niewątpliwy, jedynie go pogłębiają: Urząd Nauczycielski Kościoła wyraził swój sprzeciw wobec koncepcji środowiska inspirowanych ekocentryzmem i biocentryzmem, ponieważ

zakładają one zniesienie ontologicznej i aksjologicznej różnicy pomiędzy człowiekiem a innymi istotami żyjącymi, traktując biosferę jako jednostkę biotyczną o nieodróżnioną wartość. Eliminuje się w ten sposób najwyższą odpowiedzialność człowieka na rzecz egalitaryzmu, a więc równej „godności” wszystkich istot żyjących (*Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 2005).

Nie jest to jedyna krytyka pozycji posthumanistycznych. Najpoważniejsze zarzuty dotyczą braku poszanowania ludzkiej godności czy wręcz

kwestii zaprzeczania jej oraz niszczenia systemu wartości. Zwraca się uwagę, że destabilizacja pojęcia człowieka prowadzi do podważenia jego praw, które są fundamentem prawa międzynarodowego. Nie zostały wytworzone dostateczne podstawy, na których bazie można by sformułować nowe, międzygatunkowe czy międzybytowe prawa (Fukuyama, 2002). Warto również zwrócić uwagę na destabilizację podstawowych komórek społecznych, takich jak rodzina, w procesie tworzenia większej wspólnoty. Często krytyka pozycji posthumanistycznych miesza się z krytyką pozycji transhumanistycznych, feministycznych, queer i gender, powtarzając argumenty wykorzystywane w tych debatach.

Dokonując oceny tego zjawiska, ważnym jest przede wszystkim różnicowanie pomiędzy realną oceną kryzysu a dyskursem ideologicznym, który powstaje wokół niego. Czym innym jest realne dążenie do sprawiedliwości społecznej na drodze naukowej obserwacji faktów i otwartego dialogu, a czym innym walka o realizację pewnej wersji myślenia o rzeczywistości, skonstruowanej na potrzeby promowania jakiejś grupy czy zwalczania innej. Nie negując istnienia problemów, które słusznie pojawiają się w debacie, należy sprawdzić, które z nich mają jedynie wartość przekonań, a które dotyczą faktów, co jest szczególnie ważne w dyskusjach epoki postprawdy, przypisujących nieraz większe znaczenie nieracjonalnym podstawom formowania opinii (np. emocjom, intuicji) niż racjonalnym. Jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę skalę niepewności epistemologicznej, ontologicznej oraz aksjologicznej, której doświadcza dzisiejszy człowiek oraz dużej ilości tzw. nieznanych niewiadomych, ale nie służy całościowemu spojrzeniu. Z pewnością brak reakcji na problemy związane z nadużywaniem przez człowieka jego wolności i praw, a zaniedbywaniem obowiązków, jakie ma wobec otaczającego świata, musi budzić sprzeciw i prowokować do zwrócenia uwagi na te kwestie. Co więcej, szybki rozwój technologii, szczególnie biotechnologii, stawia ludzkość w obliczu nowych zjawisk. Dość naturalnie, w przypadku trudności z przyswojeniem tempa zmian, można popaść w „magiczne” wyjaśnienia, łatwo przypisując osobowość czy nawet życie duchowe przedmiotom nieożywionym, co wspomaga globalizacja kulturowa i tendencja do dowartościowywania różnorodnych tradycji i wierzeń, które bardziej sprzyjają animistycznemu traktowaniu świata niż chrześcijaństwo. Jednakże i chrześcijaństwo, poniekąd wbrew stereotypowi, zdaje się odnajdywać wspólne punkty z posthumanizmem. Na gruncie

chrześcijańskim można podać przykład Thomasa Berry'ego (*The Great Work*, 1999), który zamiast przedmiotowego traktowania przyrody proponował wizję świata współzależnych podmiotów. Brent Waters (2006) pisze natomiast o zdrowej podejrzliwości, jaką powinniśmy zachować w odniesieniu do przyjętych pewników. Posthumanizm jako pewien rodzaj namysłu krytycznego pozwala wyobrazić sobie świat „bez ludzi” czy też świat bardziej złożony, niż pozwalałyby na to starsze modele. Jak twierdzi Monika Bakke (2010, s. 357), „staje się oczywiste, że aktywnym sprawcą zdarzeń nie jest wyłącznie człowiek, zawsze bowiem działamy w kolektywie z nie-ludźmi, bez których nie tylko nie byłibyśmy sobą, ale nie byłoby nas wcale”. Zaletą posthumanizmu jest zatem pobudzenie do dogłębnego przemyślenia podstawowych kategorii antropologicznych.

Konkludując dotychczasowe rozpoznania, można uznać, że podstawową obawą związaną z posthumanizmem jest takie rozmycie pojęcia człowieka, które może potem zostać wykorzystane do zniewolenia i „odczłowieczenia”, tj. do wykorzystywania ludzi, naruszania ich godności, odbierania im sprawczości czy nawet zabijania ich w imię solidarności i równości międzygatunkowej czy między rzeczami. Pewnym niebezpieczeństwem jest wdrażanie konkluzji, które wyłaniają się z refleksji posthumanistycznej zbyt wcześnie, zanim samo zjawisko może zostać dobrze zbadane i zanim spełni ono swoją funkcję krytyczną, doprowadzając do całościowego i głębokiego zbadania i przemyślenia roli człowieka w obecnym świecie. Trzeba jednak zauważyć, że posthumanizm już teraz wywiera niebagatelny wpływ nie tylko na teorię i filozofię, lecz również na politykę, etykę i praktykę życia codziennego, a zatem nie jest możliwe zanegowanie istniejącego kryzysu czy też całościowe odrzucenie stanowisk posthumanistycznych. Należy je postrzegać w całości ich złożoności i tam, gdzie to możliwe, podejmować dialog na rzecz wspólnego budowania integralnej i realnie solidarnej wizji człowieka i świata.

BIBLIOGRAFIA

- Bakke, M. (2010). Posthumanizm. Człowiek w świecie większym niż ludzki. W: J. Sokolski (red.), *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, (s. 337–357). Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R., & Hlavajova, M. (red.). (2018). *The Posthuman Glossary*. London–New York: Bloomsbury.
- Clarke, B., & Rossini, M. (red.). (2017). *The Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. London–New York: Bloomsbury.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Grusin, R. (2015). *The Non-Human Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London–New York: Routledge.
- Hayles, K.N. (1999). *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* (2005). Papieska Rada Iustitia et Pax. Kielce. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html (dostęp: 21.02.2023).
- Latour, B. (2017). Anthropology at the Time of Anthropocene – a Personal View of What is to be Studied. W: M. Brightman, & J. Lewis, (red.), *The Anthropology of Sustainability*, (s. 35–51). London: Palgrave.
- Liotard, J.F. (1991). *The Inhuman. Reflections on Time*. Cambridge: Polity Press.
- Roden, D. (2015). *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of Human*. Oxon–New York: Routledge.
- Waters, B. (2006). *From Human to Posthuman. Christian Theology in a Postmodern World*. Farnham: Ashgate.
- Weinermann, D.J. (2013). *Posthuman Personhood*. Lanham–Plymouth: UPA.

Józef Bremer SJ
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9664-8896>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.319>

Humanistyka kognitywna – między kognitywistyką a humanistyką

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Humanistyka kognitywna to interdyscyplinarny program badań łączący nauki humanistyczne z naukami przyrodniczymi i technicznymi.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Powstanie humanistyki kognitywnej jest związane z pojęciem ucieleśnionej osoby, co z kolei doprowadziło do poszerzenia zakresu badań kognitywistycznych o elementy typowo rozważane w humanistyce – np. o rozumienie języka literackiego.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Zamiast badania procesów umysłowych zgodnie z wczesnym kognitywistycznym modelem opierającym się na manipulowaniu symbolami w sposób skończony praktykowane obecnie w humanistyce kognitywnej badanie całej ucieleśnionej osoby, jako organizmu biologicznego, wymaga podejścia interdyscyplinarnego uwzględniającego badania z różnych dziedzin nauki. Podejście to charakteryzuje się m.in. postrzeganiem mózgu jako organu działającego podobnie do maszyny analogowo-cyfrowej. Jako przykłady takich badań przeanalizujemy dwa interdyscyplinarne podejścia: filozoficzno-literacką analizę znaczenia i literacko-neuronaukowe przedstawienie metafor językowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Humanistyka kognitywna stabilizuje swoje miejsce w licznych dyscyplinach naukowych, np. w pedagogice, medycynie, w naukach o sztucznej inteligencji.

Słowa kluczowe: kognitywistyka, humanistyka kognitywna, ucieleśniony umysł, metafory

Definicja pojęcia

Kognitywistyka jest nauką obejmującą filozofię, psychologię, badania nad sztuczną inteligencją, neuronaukę, językoznawstwo i antropologię. Jej początki sięgają połowy lat 50. XX wieku, kiedy to naukowcy z kilku różnych dziedzin zaczęli wspólnie rozwijać teorie umysłu oparte na złożonych procedurach obliczeniowych. W połowie lat 70. powstało Towarzystwo Nauk Kognitywnych (*Cognitive Science Society*, CSS) i zaczęto wydawać czasopismo „Cognitive Science”. Od tego czasu ponad sto uniwersytetów w Ameryce Północnej, Europie, Azji, Australii, a także w Polsce, uruchomiło programy kształcenia z zakresu kognitywistyki, a na wielu innych uczelniach zaproponowano różne kursy kognitywistyczne.

Zakres przedmiotowy współczesnych badań kognitywistycznych nie ogranicza się do teoretycznego opisu i wyjaśniania naszego ludzkiego myślenia i poznawania, lecz obejmuje także badania nad emocjami, motywacjami i aktami woli. Jeśli używa się w nich terminu „mózg”, to ma się na myśli centralny system nerwowy (*central nervous system*, CNS).

Biorąc pod uwagę szeroki zakres badań kognitywistycznych, należy określić bliższe cele prowadzonych badań. Jednym z nich jest analiza ludzkich zdolności psychicznych (sposobność, rozumowanie, doznawanie itp.) i skorelowanych z nimi neuronalnych podstaw (tzw. problem umysł–ciało, *the mind–body problem*). Ich celem dalszym jest wyjaśnianie poznania i doznawania u innych organizmów żywych, a także poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o możliwość poznania siebie samych i otoczenia przez inteligentne systemy techniczne.

Nauki humanistyczne różnią się od nauk technicznych i przyrodniczych. W centrum badań tych pierwszych leży człowiek, jego język, twórczość i przynależność do społeczeństwa w jego materialnym i niematerialnym aspekcie. Przyjmuje się, że należą do nich takie dyscypliny, jak archeologia, filozofia, historia, językoznawstwo, literaturoznawstwo, nauki o kulturze i religii, nauki o sztuce. Mimo długiej tradycji rozwoju do dziś nie wypracowały one w miarę jasnych określeń przedmiotu swoich badań, które umownie można by uznać za elementy wspólne. Każda z nich używa innych definicji człowieka, kultury i społeczeństwa. Nadal brakuje ogólnej teorii, która jednoczyłaby w sobie wielość

humanistycznych stanowisk i rozstrzygnięć, lub też różnych teorii pozwalających określić różnice pomiędzy dociekaniem prowadzonymi we wspomnianych dyscyplinach (Wężowicz-Ziółkowska, 2016, s. 10).

Mówiąc o współczesnym społeczeństwie, mam myśli społeczeństwo informacyjne. Obecny w każdym społeczeństwie – informacyjnym lub tradycyjnym – zestaw niematerialnych aspektów życia wspólnego wraz z przedmiotami materialnymi nazywamy kulturą. W przypadku społeczeństwa informacyjnego mamy dodatkowo do czynienia z kulturą cyfrową.

Humanistyka kognitywna (*cognitive humanities*) to interdyscyplinarny program badań, łączący dociekania humanistyczne z dziedzinami przyrodniczymi i technicznymi. Ryszard Nycz odróżnia ją z jednej strony od humanistyki zaangażowanej (*engaged humanities*), skupiającej się na sprawach społecznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych, a z drugiej strony od post-humanistyki (*post-humanities*) (Nycz, 2017, s. 23). Tę ostatnią rozumiem jako orientację badającą relacje człowieka ze środowiskiem (naturalno-kulturowym oraz sztucznej inteligencji), które na niego działa i na które on oddziałuje (Zawojski, 2017). Wydaje się, że do instytucjonalnego uprawomocnienia najbliższym jest humanistyce cyfrowej (*digital humanities*) ze względu na stosowane w niej nowe media i narzędzia badawcze, włącznie z zaangażowaniem w jej badania dużych firm informatycznych. Za twórcę humanistyki cyfrowej uważa się o. Roberto Busę SJ (Fiormonte, 2017, s. 30) z jego 56-tomowym dziełem *Index Thomisticus*. W czasie jego tworzenia w latach 1949–1984 o. Busa współpracował ściśle z firmą IBM. Granice pomiędzy wspomnianymi gałęziami humanistyki współczesnej nie są jednoznacznie określone, można jednak powiedzieć, że w każdej z nich obecne są elementy humanistyki cyfrowej.

Analiza historyczna pojęcia

Obserwowany dzisiaj rozwój kognitywistyki jest ściśle związany z tzw. zwrotem kognitywnym (*cognitive turn*) (Held, Knauf & Vosgerau, 2006, s. 6–8), którego kamieniem milowym było sympozjum na temat teorii informacji. Odkonane ono w dniach 10–11 września 1956 roku w Massachusetts Institute of Technology. Spotkali się na nim pionierzy badań nad sztuczną inteligencją: Allen Newell, Herbert Simon i Marvin Minsky

oraz językoznawca Noam Chomsky. Przyświecająca obradom myśl zakładała, że badania nad sztuczną inteligencją należy prowadzić w taki sposób, by każdy aspekt uczenia się lub każda inna cecha ludzkiej inteligencji została tak dokładnie opisana, by można było ją zasymulować przy użyciu maszyn liczących. Chomsky w swoim referacie pt. *Trzy modele języka* przeprowadził ostrą krytykę behawiorystycznej koncepcji języka i przedstawił swoją koncepcję gramatyki transformacyjnej. Zgodnie z nią nieświadomy system reguł umożliwia mówcy tworzenie zdań i odróżnianie zdań sensownych od niesensownych. Newell i Simon zaprezentowali swój autorski program komputerowy, nazwany przez nich „Teoretykiem logicznym” (*Logic Theorist*), którego działanie oparte było na algorytmach przeszukiwania danych, dowodzący twierdzeń dotyczących rachunku zdań. Podkreślane na wspomnianym sympozjum znaczenie informatyki zainteresowało neurofizjologa i cybernetyka Warrena McCullocha oraz logika Waltera Pittsa, którzy już wcześniej prowadzili pogłębione badania nad modelem neuronów, w którym były one (w uproszczeniu) przedstawiane jako małe włączniki i wyłączniki, a tym samym jako informatycznie binarne elementy w postulowanym cyfrowym kodzie mózgu. Ich opracowanie pt. *Rachunek logiczny idei immanentnych w aktywności nerwowej* (*A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity*) wywarł ogromny wpływ na rozwój szeroko rozumianej teorii mózgu, a tym samym na interdyscyplinarność kognitywistyki. Ważnymi składowymi rozwoju tego działu kognitywistyki okazały się ponadto sformułowane przez Norberta Wienera założenia cybernetyki oraz zaprojektowany przez Alana Turinga model matematyczny, czyli tzw. maszyna Turinga – urządzenie służące do wykonywania algorytmów. Prowadzone przez wspomnianych naukowców badania umożliwiły powstanie obliczeniowego modelu umysłu, w którym ludzki mózg zaczęto postrzegać jako binarną maszynę obliczeniową obsługującą algorytmy. Stała za tym funkcjonalistyczna teza, że umysł jest swego rodzaju oprogramowaniem (*software*) mogącym działać na materialnie neutralnym podłożu (*hardware*) – równie dobrze na neuronalnym czy krzemowym bądź na jeszcze jakimś innym. Wspomnianych powyżej kognitywistów zaliczam do tzw. pierwszej generacji. Opracowany przez nich w połowie XX wieku program badań był ściśle związany z pracami nad sztuczną inteligencją. Badacze ci prawie bezkrytycznie przejmowali z filozofii akademickiej dominujące pojęcia o ludzkim myśleniu

jako o łatwych do zamodelowania stanach intencjonalnych, pomijając ograniczoność takich założeń (Bremer & Flasiński, 2022, s. 8–9).

W kognitywistyce drugiej generacji (nazywanej także „nauką o ucieleśnieniu”) – z końca XX wieku – zaczęto zdawać sobie sprawę, że niektóre wyniki badań wcześniejszych uczonych trudno pogodzić ze współczesnymi ustaleniami dotyczącymi przykładowo roli języka figuralnego w myśleniu czy też z rozumieniem ucieleśnionego umysłu (Varela, 1991). Wyniki tych badań kwestionują nie tylko wcześniejszą kognitywistyczną koncepcję umysłu i mózgu (jako binarnej maszyny liczącej), lecz rzucają także nowe spojrzenie chociażby na tradycyjne rozumienie metafory: czy to jako siedliska myśli i wrażeń, czy to jako zwykłej istotnej formy języka używanego przez poetów i mówców. Ten stan rzeczy zmuszał do ponownego przemyślenia i empirycznego przebadania samej natury myśli, języka, umysłu i mózgu.

Rozwój kognitywistyki drugiej generacji istotnie poszerzył humanistykę współczesną zarówno w praktyce, jak i w teorii, radykalnie zmieniając koncepcje umysłu, myśli i ludzkiej podmiotowości w ogóle. Jego wpływ na krytyczne rozumienie literatury, poezji czy sztuki, nie został jeszcze właściwie opisany, pomimo oczywistego zdawałoby znaczenia owego zwrotu dla humanistyki współczesnej.

Zdaniem R. Nycza powstała na tej bazie humanistyka kognitywna jest z jednej strony „najbardziej otwarta na idee, metody i wyniki badań nauk przyrodniczych (zwłaszcza o życiu i o umyśle)”, lecz z drugiej strony pozostaje

w najbardziej nierównoprawnym z nimi położeniu; zderza się bowiem w praktycznych próbach współpracy z twardym stanowiskiem przedmiotowym i metodologicznym tych twardych nauk (Nycz, 2017, s. 27).

W ramach humanistyki kognitywnej możemy wyróżnić dwa uzupełniające się podejścia: z jednej strony, w celu udzielenia pełniejszej odpowiedzi na klasyczne pytania humanistyki, wykorzystuje się w niej nowoczesne urządzenia pomiarowe, takie jak okulografia (*eye-tracking*), elektroencefalografia (EEG), elektromiografia (EMG) bądź urządzenia do neuroobrazowania, jak funkcjonalny rezonans magnetyczny (fMRI) o coraz większej rozdzielczości czasowej i przestrzennej; a z drugiej strony, w powiązaniu z powyższymi metodami, rozwija się w niej krytyczne analizy tradycyjnych pojęć, jak uczucia, osoba, wolna wola itp.

Z historycznego punktu widzenia można zatem powiedzieć, że kognitywistyka drugiej generacji obejmuje tzw. zestaw założeń „4E”, dotyczących umysłu jako rzeczywistości ucieleśnionej, osadzonej (w otoczeniu), enaktywnej (opartej na czynnościach ruchowych) i rozszerzonej (*embodied, embedded, enactive, extended*). Zapewnia tym samym unikatową przestrzeń do prowadzenia wspólnych badań nauk humanistycznych i empirycznych (przyrodniczych). Tak rozumiane ucieleśnienie traktuję jako warunek konieczny i wystarczający do pojawienia się świadomego umysłu.

Pisarze, artyści wizualni i performerzy na przestrzeni dziejów różnie prezentowali i reprezentowali ludzkie umysły i ciała, rozwijając tym samym bogate, specyficzne sposoby formułowania interakcji między granicami konkretnych, obserwowalnych reakcji i wypowiedzi a strukturą wewnętrzną doznanego, cielesnego doświadczenia. Podobnie psychologia poznawcza, neuronauka poznawcza i sztuczna inteligencja radzą sobie z własnymi zestawami ograniczeń metodologicznych, które podważają sposób, w jaki tradycyjnie, bądź jeszcze w kognitywistyce pierwszej generacji, myślano o osobie i jej umyśle.

Humaniści, chociażby literaturoznawcy, korzystając z wyników uzyskanych we współczesnych badaniach kognitywistycznych, mogą zatem od kilkunastu lat znaleźć dodatkowe odpowiedzi na swoje pytania: co szeroko rozumiane ciało, system nerwowy czytelnika mówią nam o aktualnie czytanej przez niego powieści, o jego skupieniu uwagi? W jaki sposób widz oglądający dzieło sztuki angażuje się swoimi wypowiedziami, ruchami gałek ocznych, aktywnością mózgu w dane zjawisko percepcyjne? Jednocześnie humaniści mogą w innowacyjny sposób wносить własny wkład w propagowane przez nauki przyrodnicze modele poznania – dzięki szczegółowym lingwistycznym strukturom, objaśniającym złożoność narracji, figuracji i konceptualizacji w literaturze, poezji i w sztuce. W jaki jednak sposób, w sensie kognitywistyki drugiej generacji, można łączyć nauki empiryczne ze sztuką czy literaturą celem tworzenia produktywnie interdyscyplinarnego podejścia do tradycyjnych zagadnień humanistycznych?

Ujęcie problemowe pojęcia

Humanistyka kognitywna nie rości sobie miana do wypracowania nowego paradygmatu badawczego, lecz służy określeniu szczególnego kierunku

naukowych eksploracji, które rozgrywają się na przecięciu nauk kognitywnych i szeroko ujmowanej refleksji nad literaturą, sztuką czy ogólnie kulturą. Pokrewieństwo tych poszukiwań nie opiera się zatem na skupieniu się na wspólnym przedmiocie badań ani nawet na metodologii, lecz na akceptacji dosyć ogólnych przesłanek na temat poznania, zasadniczo ograniczających się do uznania jego ucieleśnionego charakteru.

Przez „ucieleśnienie” rozumiem wszystkie możliwe sposoby, z jakich jednostka wyłania się – emerguje – z wewnętrznych i zewnętrznych relacji pomiędzy umysłem, mózgiem, ciałem, środowiskiem ekologicznym i społeczno-kulturowym. Możemy jak nigdy dotąd poznać nasze ucieleśnione „ja” dzięki odkryciom w neurologii i dziedzinach związanych z neuronaukami. Dziedziny te tworzą istotny element interdyscyplinarnych badań nad kulturą, a tym samym stanowią podstawę postępów w psychiatrii, psychologii i w większości innych nauk społecznych, we wszystkich sztukach artystycznych, w literaturze, filozofii, a zwłaszcza w fenomenologii. Podobnie jak naukowcy pracujący w tych dziedzinach są w stanie badać ludzi jako jednostki, a nie tylko jako „powszechną” ludzkość, tak naukowcy z zakresu nowych studiów kognitywno-literaturoznawczych i kulturowych mogą określać w odniesieniu do indywidualnego odbiorcy, jak i dlaczego on lub ona może interpretować lub odczuwać w dany sposób odbiór określonego tekstu, filmu czy innej sztuki performatywnej.

Zamiast badania procesów umysłowych według wczesnego modelu manipulowania symbolami w sposób skończony badanie całej ucieleśnionej osoby, jako organizmu biologicznego i neurofizjologicznego, wymaga spojrzenia na jej umysł i mózg z perspektywy wielu przeplatających się poziomów badań. Wiele z nich wskazuje na to, że mózg pracuje na wzór obwodów i procesów analogowych, a nie dyskretnych procesów cyfrowych, które mają miejsce w programach komputerowych. Co więcej, przetwarzanie informacji przez mózg może być zarówno cyfrowe, jak i analogowe. Analogowe przetwarzanie przy sygnale ciągłym reprezentującym pomiary fizyczne dotyczące całej formy informacji, cyfrowe – przy sygnałach oddzielonych w czasie, reprezentowanych przez ciąg zmiennych dyskretnych.

Mózg jest rozumiany na podobieństwo rozbudowanej sieci, łączącej wszystkie komórki w celu zgodnego i zjednoczonego działania, przy zachowaniu ich indywidualnych funkcji, wyróżniających je wewnątrz ich planu funkcjonowania. Wykazuje przy tym rodzaj adaptacyjnej

plastyczności, niespotykanej w komputerach cyfrowych. Biologiczne struktury mózgu nie dają się całkowicie odzwierciedlić w ramach przetwarzania ciągu zer i jedynek. Stąd prawdopodobnie nigdy nie będzie możliwe odwzorowanie ludzkiego umysłu za pomocą komputerów cyfrowych.

Kognitywistyka odwołująca się do zestawu założeń „4E” przyjmuje, że mentalne poznanie tworzy swoistą jedność z cielesnym działaniem, a zatem jest najlepiej rozumiane w kategoriach dynamiki osoba–osoba, osoba–środowisko, co jest przeciwieństwem do czysto obliczeniowych modeli poznania. Poniżej będę argumentował za użytecznością tak szerokiej bazy badania umysłu w humanistyce kognitywnej.

Centralną zasadą teorii o ucieleśnionej osobie i jej umyśle jest to, że procesy poznawcze i doznaniowe wyłaniają się z interakcji między neuronami, ciałem i środowiskiem (Varela, 1991). Ciało i otaczające nas środowisko – ludzkie i przyrodnicze – postrzegane są jako wzajemnie i dynamicznie sprzężone z procesami neuronalnymi i behawioralnymi, wywołującymi określone efekty sięgające (w różnym czasie) ponad granice mózgu i ciała. Kognitywista Andy Clark nazwał tę złożoną interakcję „ciągłym, wzajemnym przyczynowaniem” (*continuous reciprocal causation*): „Oddzielne części systemu mogą być w stanie ciągłego, wzajemnego przyczynowania, co oznacza, że zachowanie każdej części jednocześnie wpływa na zachowanie innych części” (Clark, 1997, s. 164). Mamy więc tu do czynienia ze sprzężeniem odrębnych podsystemów mózgowych, skutkujących pojawieniem się (wyemergowaniem) jakościowo nowych struktur mózgu, pozwalających na „osadzenie” naszych mózgów w kulturze, jak i w świecie fizycznym. Teoria o ucieleśnionym umyśle kładzie nacisk na wspomnianą pętlę „sposrzeganie–działanie”, w której procesy wewnętrzne i zewnętrzne są misternie i cyklicznie między sobą splecione.

W odróżnieniu od założeń humanistyki zaangażowanej nie przyjmuję rozpląnięcia się subiektywności ucieleśnionej osoby. Nie zgadzam się z twierdzeniem Kristen Hastrup, która uważa, że „jeśli subiektywność jest ceną, którą musimy zapłacić, to jest to cena, którą warto zapłacić. Nie możemy nawiązać kontaktu z rzeczywistością, nie stając się jej częścią” (Hastrup, 2005, s. 141).

Za teorią ucieleśnionego umysłu przemawia postęp uzyskany w badaniach nad perspektywą ujednociającą procesy zmian neuronalnych,

cielesnych i środowiskowych w obrębie wspólnej ramy dynamicznego działania. Zgodnie z tym podejściem na przykład „poznanie” i „wolitywne działanie” nie stanowią zgrabnie oddzielonych modułów lub domen w ramach naszej ludzkiej architektury poznawczej (Bremer, 2017, s. 91–92). Raczej w toku rozwoju poznawczego człowieka „poznanie” i „działanie” są misternie powiązane i przejawiają się w różnych kontekstach zestawu założeń „4E” – ucieleśnionego, umiejscowionego działania i indywidualnego doświadczenia.

Ogólnie rzecz biorąc, nowy paradygmat badawczy teorii ucieleśnionego umysłu nie eliminuje tego, co od wielu lat badają nauki humanistyczne i społeczne: czyli tego, jak kultury komunikują się i wchodzą w interakcje, jak powstaje twórczy i artystyczny wymiar naszego życia, jak kształtują się społeczeństwa i polityka itp. Teoria ucieleśnionego umysłu, łącząca poznawanie z działaniem i cieleśnie zakorzenionymi emocjami, oferuje nowe podstawy do badań nad humanistyką, kulturą i współczesnym społeczeństwem informacyjnym.

Mówienie o ucieleśnionym umyśle i o biologicznych ramach naszego działania może wywoływać kontrowersje wśród humanistów. Świadom tego neurolog behawioralny António Damasio zaznacza, że:

Uznanie świadomego umysłu za zjawisko naturalne i osadzenie go w ludzkim mózgu nie umniejsza roli kultury w kształtowaniu człowieka, nie umniejsza ludzkiej godności ani nie oznacza kresu tajemnicy i zdziwienia (Damasio, 2011, s. 39).

Według tego różne kultury powstają i ewoluują przez wiele pokoleń w wyniku zbiorowych wysiłków ucieleśnionych umysłów. Niektóre z kultur umierają w tym procesie. Proces ten wymaga systemów nerwowych, które zostały już ukształtowane przez wcześniejsze procesy kulturowe. Znaczenie kultur dla tworzenia współczesnego ludzkiego umysłu nie ulega wątpliwości. Nie umniejsza też godności naszego ludzkiego umysłu połączenie go z jego zadziwiająco neuronalną złożonością, jaką można zobaczyć pod mikroskopem elektronowym lub w obrazowaniu za pomocą rezonansu magnetycznego. Mówiąc o wpływie kultury na rozwój mózgu, Damasio podkreśla zarazem rolę ciała w powstawaniu emocji, określając tym samym właściwą rolę uczuć w funkcjonowaniu człowieka.

Jako przykład aktualnych prac z zakresu humanistyki kognitywnej omówię dwa interdyscyplinarne przykłady: (i) filozoficzne modele w badaniach języka figuratywnego, (ii) badania nad neuronalnym

przetwarzaniem języka figuratywnego, a konkretnie metafor. Należy przyznać, że równie dobrze można byłoby omówić takie zagadnienia, jak przetwarzanie wyobrażeń mentalnych czy odbiór utworu muzycznego.

- (i) Pierwszy przykład nawiązuje do badań literackich oraz artystycznych w ramach poetyki kognitywnej (*cognitive poetics*). Chodzi o stosunkowo nową i wciąż rodzącą się dyscyplinę w dziedzinie literaturoznawstwa, obejmującą krytyczną praktykę rozumienia i analizowania tekstów literackich pod kątem językoznawstwa kognitywnego i psychologii. Zajmuje się ona interdyscyplinarnymi badaniami nad formami poznania, które mają wpływ lub są zainteresowane analizą literacką i teoriami języka. Jako jedną z zasad w poetyce kognitywnej przyjmuje się ucieleśnienie umysłu, które wpływa na naszą umiejętność konstruowania znaczenia wyrażen językowych i niejęzykowych. Ciało warunkuje zdolność naszego umysłu do szeroko rozumianej konceptualizacji i tworzenia narracji. Teza ta ma swoje filozoficzne źródło w fenomenologii Maurice'a Merleau-Ponty'ego i w pragmatyce Johna Deweya: nie możemy zrozumieć naszego umysłu poza doświadczeniem cielesnym. Nawiązując do badań prowadzonych przez tych filozofów, kognitywista i filozof Mark Johnson zaznacza, że żywe ciało jest „sytuacją, z której wypływa nasz świat i doświadczenie” (2007, s. 275). Tym samym termin „znaczenie” nie ogranicza się jedynie do fenomenu językowego, a rozumienie sztuki czy muzyki nie musi być widziane przez pryzmat analogii do rozumienia języka. Jak konkluduje Johnson,

w poezji i prozie istnieje wiele znaczeń obok i poza pojęciami i twierdzeniami. W sztukach wizualnych to obrazy, wzory, jakości, kolory i spostrzegane rytmy są głównymi nośnikami znaczenia. Oczywisty fakt, że zwykle nie potrafimy wyrazić słowami tego, czego doświadczyliśmy w zetknięciu z dziełem sztuki, nie czyni ucieleśnionego, percepcyjnego znaczenia jakimś mniejszym rodzajem znaczenia (Johnson, 2007, s. 234).

Uczony wychodzi od badań nad psychologią niemowląt, pokazując, w jaki sposób ich młode ciała generują znaczenia, zanim jeszcze w pełni rozwinię się ich narracyjne „ja”, ich samoświadomość. Następnie przechodzi do neuronauki

poznawczej, aby kolejno badać cielesne źródła znaczenia, myśli i języka, wskazując na wiele wymiarów znaczenia – w tym na wspomniane obrazy, cechy, emocje i metafory, które – jego zdaniem – są zakorzenione w fizycznych kontaktach naszego ciała ze światem.

- (ii) Chociaż od dawna wiadomo, że większość naszych codziennych użyć języka obejmuje metafory, z kilkoma godnymi uwagi wyjątkami, kognitywiści pierwszej generacji w dużej mierze skupiali się na badaniu wyrażeń dosłownych i niejako programowo wykluczali badania dotyczące języka figuratywnego. Zgodnie z badaniami w zakresie poetyki kognitywnej język figuratywny jest używany w literaturze i poezji do tworzenia warstw znaczeń, do których czytelnik uzyskuje dostęp poprzez wyobrażenia zmysłowe, symbolikę, obrazy, metafory. Spośród wielu czynników, które przyczyniły się do zaniechania badań nad funkcją i rozumieniem języka figuratywnego, prawdopodobnie najbardziej enigmatyczna była hipoteza jego ukonkretnienia. Jej zwolennicy twierdzili, że rozum i inteligencja są neutralne względem ich cielesnego podłoża (czyli są niezależne od jakiegokolwiek konkretnego, neuronalnego ucieleśnienia).

Znaczący zwrot w kwestii analiz języka figuratywnego nastąpił w drugiej fazie dociekań kognitywistycznych, kiedy zaczęto prowadzić empiryczne badania na percepcją metafor w tekstach literackich (zwanych dalej metaforami literackimi, tzn. metaforami tworzonymi przez uznanych poetów). Figury te wydają się być bardziej twórcze i otwarte znaczeniowo aniżeli metafory w tekstach nieliterackich (używane przez nieprofesjonalnych użytkowników). Wśród humanistów zajmujących się tą problematyką nadal brak zgodności na temat, na czym właściwie polega różnica między metaforami literackimi a nieliterackimi. Skupiając się na próbie ustalenia tej różnicy, poniżej przedstawię pokrótce przykład kognitywistycznego badania mechanizmów neuronalnych powiązanych z metaforami literackimi w odróżnieniu od metafor nieliterackich.

Od dawna zakładano, że wyrażenia metaforyczne w literaturze, np. w poezji, służą do poszerzenia naszego rozumienia zwykłych zasobów językowych i wniesienia świeżego wglądu w naszą wiedzę, niemniej jednak nie osiągnięto wspomnianego konsensu co do tego, co różni metaforę występującą w tekstach literackich od metafor zawartych

w innych komunikatach tekstowych. Omawiane tutaj badania prowadzono przy użyciu metod potencjałów wywołanych zdarzeniami (*event-related potentials*, ERP) i metodą zaburzeń spektralnych związanych ze zdarzeniami (*event-related spectral perturbation*, ERSP) (Bremer, 2016, s. 85–86). ERSP to metoda analizy czasowo-częstotliwościowej, która mierzy związane ze zdarzeniami zmiany mocy widmowej wywołanej przez bodziec w stosunku do wartości wyjściowej. Metoda ERSP jest badaniem służącym do odzwierciedlenia stopnia dynamiki w określonym zakresie częstotliwości; w tym przypadku badano dane ERSP dla oscylacji fal alfa i theta.

Potencjały ERP są mierzone w milisekundach na pomocą elektroencefalografu (EEG), a impulsy pochodzą od elektrod umieszczonych na czaszce (Sun, Chen, Zhang, Cong, Li & Hämäläinen, 2022). W badaniach, które przeprowadzono na chińskim Uniwersytecie Dalian, wzięło udział 48 studentów w wieku od 19 do 25 lat, dla których językiem ojczystym był chiński. Podawane uczestnikom bodźce semantyczne składały się z metafor literackich pochodzących ze współczesnej poezji chińskiej, z metafor nieliterackich oraz z wyrażenń dosłownych pochodzących z prasy codziennej. Zgodnie z wynikami uzyskanymi z wykorzystaniem techniki ERP najwcześniejsze neuronalne różnice w odbiorze podawanych tekstów zostały zmierzone w oknie czasowym składowej tzw. załamek P200 w zakresie 170–260 ms. Składowa ta jest pośrednio związana ze stanem jakościowym czynności poznawczych, związanych głównie ze wzrostem aktywności kory przedczołowej. Przy czym amplituda fali dodatniej P200 dla metafor literackich była większa aniżeli przy dostarczaniu uczestnikom eksperymentu metafor nieliterackich i tekstów dosłownych. Wzrost amplitudy P200 odzwierciedla wcześniejsze skierowanie uwagi i wcześniejsze świadome doświadczenie metafor literackich. Równocześnie istotne różnice zostały zaprezentowane w oknie czasowym załamek ujemnego N400 (430–530 ms) oznaczającym czas analizowania bodźca. Mierzona w obszarze czołowym amplituda N400, odpowiadająca analizie metafor literackich, miała bardziej negatywne wychylenie aniżeli amplituda dla pozostałych dwóch bodźców. Sugeruje to zwiększenie neuronalnych aktywności w zakresie N400 w pozyskiwaniu wiedzy pojęciowej potrzebnej do analizy metafor literackich.

Natomiast analiza danych uzyskanych za pomocą metody ERSP wykazała, że pasma częstotliwości fal mózgowych delta (0,5–4 Hz – mających

związek z procesami, które zachodzą w naszym mózgu bez udziału świadomości) i fal theta (4–8 Hz – pojawiających się w mózgu w stanie medytacji, które są inspirujące i wzmagające kreatywność) były skorelowane z procesem rozumienia metafor literackich. Fale delta były mierzone za pomocą elektrod rozmieszczonych w przedniej i środkowej części mózgu, a fale theta – za pomocą elektrod umieszczonych w obszarach ciemieniowych i potylicznych. Wzrosty fal w tych dwóch zakresach w różnych oknach czasowych dostarczyły dodatkowych mierzalnych dowodów na to, że przetwarzanie metafor literackich wymagało więcej uwagi i wysiłku aniżeli metafor nieliterackich i wyrażeń dosłownych w podawanych bodźcach semantycznych.

Uzyskane dzięki pomiarom przebiegów czasowych uśrednione wyniki wskazują, że procesy neuronalne związane z analizą metafor literackich różnią się ilościowo od analiz innych wyrażeń, np. dosłownych. Tym samym mamy dodatkową, ilościową odpowiedź na zadane na wstępie pytanie, na ile i w jaki sposób metafory literackie różnią się od metafor nieliterackich. Nadal są to jednak wyniki uzyskane w badaniach ilościowych, które niewiele albo nic nie mówią nam o jakościowym, subiektywnym przeżywaniu metafor przez badane osoby.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Kognitywistyka „pierwszej generacji” traktowała reprezentacje umysłowe (rozumowanie, myślenie itp.) jako obliczeniową, mózgową manipulację abstrakcyjnymi symbolami, co niejako zamykało ją na wieloaspektowe spojrzenie na człowieka i na jego ucieleśnienie. W ramach kognitywistyki drugiej generacji pojęcie reprezentacji umysłowej zostało poszerzone, a prowadzone badania w coraz większym stopniu skupiały się na sposobie, w jaki osoba i jej poznawanie świata są konstytuowane nie tylko przez biologię czy neurologię, lecz także przez otoczenie fizyczne i kulturowe. W ostatnich dekadach kognitywistyka dokonała znaczącego zwrotu ku filozofii kontynentalnej, zwłaszcza w kierunku fenomenologii, a narracje i dłuższe wypowiedzi stały się od jakiegoś czasu kluczowym obszarem badań.

Występujący w tak rozumianej kognitywistyce zestaw założeń „4E” pozostaje w ciągłym ruchu; jego aspekty obejmują ucieleśnienie, osadzenie, enaktywność i rozszerzenie, a również emocjonalność, skierowanie przez świadomą osobę uwagi na przeżywanie, doświadczanie i działanie. Tym samym konieczne są kolejne badania nad hipotezą o sposobie działania mózgu, w którym równocześnie miałyby zachodzić cyfrowe i analogowe przetwarzanie informacji. Tym samym program badawczy pierwszej fazy kognitywistyki został poszerzony o nowe badania interdyscyplinarne, co doprowadziło do powstania humanistyki kognitywnej.

Zrozumienie aktywności mózgu i całej sfery biologicznej stojącej za koncepcją ucieleśnionego umysłu nie jest już li tylko sprawą dla nauk medycznych czy neuronauki ani zaawansowanych technologicznie wersji sztucznej inteligencji. Jeśli rozumienie cywilizowanej osoby, humanisty, było zazwyczaj takie, że jest to osoba, która zna historię, literaturę i sztukę, to można by zasugerować, że dziś bardziej niż kiedykolwiek musimy również uwzględnić podstawy neurobiologiczne działania naszego umysłu i ciała. Wgląd, jaki daje humanistyka kognitywna – od językoznawstwa do sztuk artystycznych, od psychologii do socjologii, od historii i badań nad pamięcią do badań sieci komputerowych i komunikacji – ma dzisiaj niewątpliwie głęboki wpływ na tradycyjne obszary badań humanistycznych. Poniżej wskazuję kilka możliwych pól takich poszerzonych, interdyscyplinarnych badań.

Dla kognitywnego humanisty i dla laika oczywiste jest, że muzyka bez ciała nie istnieje. Grając na instrumentach, wykorzystujemy ciało. Percypujemy muzykę za pomocą ciała, komunikujemy się za pomocą rytmu muzyki, tańczymy, wyrażamy rytm przez klaskanie, tupanie, kiwanie głową itd. Muzyka (pojęta jako temporalna, dynamiczna struktura, opisywana przez takie jakości jak melodia, harmonia i rytm) jest zjawiskiem uniwersalnym, manifestującym się „cieleśnie” w społecznych i religijnych kontekstach, i trzeba uznać, że ciało pełni istotną rolę w jej percepcji.

W ramach pedagogiki humanistyczni teoretycy uczenia się wraz z psychologami rozwojowymi powinni spojrzeć na nabywanie wiedzy jako na funkcję całej osoby, z przekonaniem, że uczenie może mieć miejsce jedynie przy zaangażowaniu zarówno domeny poznawczej, afektywnej, jak i całego otaczającego nas świata. Używanie bogactwa

językowego w kształceniu powinno zachęcać do nauki i dodatkowo wyrabiać zdolność do samostanowienia i poszanowania drugiej osoby w sprzyjającym środowisku. Uczenie się może być również wspierane przez odpowiednią strukturę informacji i przedstawianie jej w znaczących segmentach, z odpowiednią informacją zwrotną, także przy użyciu właściwych metafor rozwijających wyobraźnię.

Wyobraźnia, czyli „obrazowanie mentalne”, jest przedmiotem zainteresowań filozoficznych i kognitywistycznych. Jednym z aspektów wyobraźni, który może zostać zbadany w ramach kognitywnej humanistyki, jest kwestia doświadczenia wyobrażeniowego podczas czytania tekstów literackich. Czytanie tekstów z obszaru literackiej fikcji jest typowym przykładem wyobrażeniowego doświadczenia, mającego na celu zrelaksowanie się podmiotu lub szukanie przyjemności. W tym miejscu warto przywołać osiągnięcia nauki o ucieleśnieniu (a konkretnie jej enaktywistyczny wątek), w połączeniu z refleksjami nad konkretnymi, pochodzącymi z różnych kultur, tekstami literackimi i ustaleniami empirycznych studiów literaturoznawczych (por. przywołane wyżej badania nad metaforami w poezji chińskiej), aby spróbować ujednoczyć i poszerzyć nasze myślenie o tym ważnym rodzaju wyobraźni. Moim zdaniem jest to jeden z obszarów, w których humanistyka kognitywna może zarówno przynosić korzyści literaturoznawstwu, jak i powracać do rozważań kognitywno-naukowych.

W ramach kształcenia medycznego literatura, muzyka, teatr i sztuki wizualne odgrywają dzisiaj ograniczoną rolę. Należy przeprowadzić badania, na ile wprowadzenie do programów nauczania zagadnień humanistyki kognitywnej – z ucieleśnionym modelem umysłu i mózgu – wspomogłoby zdolności studentów w rozwijaniu cech, które doprowadzą do poprawienia praktyki lekarskiej i komunikacji z pacjentami. Trzeba ponadto zweryfikować hipotezę zakładającą, że studenci medycyny posiadający większy kontakt z naukami humanistycznymi zazwyczaj okazują wyższy poziom pozytywnych cech wymaganych w zawodzie lekarza (np. empatia, poczucie własnej skuteczności, ocena emocjonalna), przy jednoczesnym obniżeniu poziomu cech negatywnych cech szkodliwych dla dobrego samopoczucia lekarza (np. wyczerpanie emocjonalne).

Z jednej strony humanistyka kognitywna wspomaga więc identyfikację kluczowych wartości ogólnoludzkich, które powinny kształtować

przyszłe interakcje między ludźmi a sztuczną inteligencją. Owocną drogą może się okazać komunikacja z ChatGPT, botem wytrenowanym na ogromnej ilości informacji, który w zaledwie kilku sekund jest w stanie wygenerować niemal dowolną treść. Z drugiej strony dostarcza narzędzia do tego, aby badać, w jaki sposób sztuczna inteligencja może być przez nas kształtowana i w jaki sposób ona sama może kształtować rozwój ludzkich możliwości. Tak zaprojektowana może bowiem wspierać uczenie się i pozwalać nam rozszerzać nasze umiejętności wynikające z eksploracji niezbadanych dotąd obszarów wiedzy.

BIBLIOGRAFIA

- Bremer, J. (2016). Potencjały wywołane zdarzeniami w badaniach nad językiem, W: *Neuronaukowy i potoczny obraz osoby w kognitywistyce*, (s. 83–115). Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Bremer, J. (2017). Effect anticipation and the experience of voluntary action control. *Forum Philosophicum*, 22, 81–101.
- Bremer, J., & Flasiński, M. (2022). The Turing test, or a misuse of language when ascribing mental qualities to machines. *Forum Philosophicum*, 1, 6–25.
- Clark, A. (1997). *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge: MIT Press.
- Damasio, A. (2011). *Jak umysł zyskał jaźń? Konstruowanie świadomego mózgu*. Tłum. N. Radomski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Fiormonte, D. (2017). The digital humanities from Father Busa to Edward Snowden. *Media Development*, 2, 29–33.
- Hastrup, K. (2005). Social anthropology. Towards a pragmatic enlightenment? *Social Anthropology*, 2, 133–149.
- Held, C., Knauff, M., & Vosgerau, G. (red.). (2006). *Mental Models and the Mind. Current Developments in Cognitive Psychology, Neuroscience, and Philosophy of Mind*. Amsterdam: Elsevier.
- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nycz, R. (2017). Nowa humanistyka w Polsce. Kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji. *Teksty Drugie*, 1, 18–40.
- Sun, L., Chen, H., Zhang, Ch., Cong, F., Li, X. & Hämäläinen, T. (2022). Decoding brain activities of literary metaphor comprehension. An event-related potential and EEG spectral analysis. *Frontiers in Psychology*, 13.

- Varela, F.J. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.
- Wężowicz-Ziółkowska, D., & Wieczorkowska, E. (red.). (2016). *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Zawojski, P. (2017). Posthumanizm, czyli humanizm naszych czasów. *Kultura i Historia*, 32, 68–76.

Andrzej Gielarowski
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0002-6421-3967>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.325>

Kryzys jako przedmiot badań współczesnej humanistyki

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pojęcie kryzysu we współczesnej humanistyce jest powszechnie badane. Wiele dyscyplin podejmuje tę kwestię z perspektywy zadania, którym jest diagnoza kultury współczesnej. Pojęcie kryzysu kultury jest istotne zarówno dla filozofii, jak i dla nauk o kulturze i religii, zwłaszcza dla antropologii kulturowej. Badania nad kryzysem współczesności w kluczowym aspekcie kultury prowadzone są w horyzoncie pytania o kondycję kultury współczesnej i jej możliwy koniec.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Historyczna analiza pojęcia kryzysu we współczesnej humanistyce wskazuje na pojawienie się tego pojęcia w XIX wieku i jego rozwój na przełomie XIX i XX wieku. Szczególne znaczenie dla ukształtowania się tego pojęcia miały nurty filozoficzne XIX i XX wieku (neokantyzm, fenomenologia, hermeneutyka) oraz antropologia kulturowa (m.in. René Girarda).

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Problemowe ujęcie pojęcia kryzysu kultury będzie przedstawione w oparciu o różne nurty krytyki kultury. Podjęte przez te nurty zagadnienia pozwolą na sprobematyzowanie kwestii kryzysu jako przedmiotu badań humanistycznych w obszarze kultury.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Kryzys kultury rozumiany jest jako kryzys człowieka i stanowi jeden z głównych tematów współczesnej humanistyki. Potwierdzają to badania filozofów i antropologów kultury. Mimo różnych metodologii stosowanych w humanistyce – które decydują o różnych wnioskach i różnych podejściach do zagadnienia człowieczeństwa oraz jego relacji

do kryzysu kultury – można jednak wskazać wspólną płaszczyznę badań humanistycznych.

Słowa kluczowe: kryzys, kultura, humanistyka, filozofia,
nauki o kulturze i religii

Definicja pojęcia

Pojęcie kryzysu we współczesnych badaniach humanistycznych ma różne, wzajemnie się uzupełniające aspekty. Wiodące jest jednak pojęcie kryzysu kultury, w ostatnich latach badane bardzo intensywnie m.in. w filozofii i w antropologii kultury. To wieloznaczne pojęcie. Dla Edmunda Husserla na przykład był to kryzys nowożytnej racjonalności naukowej, czyli kryzys europejskiego sposobu bycia człowiekiem. Wyraża on sprzeciw wobec jednostronnego obiektywizmu – zrodzonego w chwili zwrócenia się presokratyków ku badaniom nad przyrodą – który przybrał na sile w filozofii oświecenia, zdominowanej przez naukowy model poznania. Filozof wystąpił przeciw drodze rozwoju nauk i filozofii, który doprowadził do zagubienia ideału racjonalności właściwego starożytnej myśli greckiej, łączącej teoretyczny i praktyczny wymiar ludzkiego myślenia. Dla Emanuela Lévinasa z kolei kryzys kultury obejmuje całą kulturę europejską od jej greckich początków. Krytykę kieruje on wobec idei „całości” i „jedności” bycia, mających początek w kolebce filozofii. Zarzuca kulturze europejskiej negowanie inności (różnicy). „Zło” kultury, kulminujące w nowożytnych systemach totalitarnych, zakorzenia się w samej jej istocie. Głównym wyznacznikiem kryzysu kultury jest stałe dążenie do jedności poznania i wiedzy, które w historii filozofii wyrażało się w tworzeniu systemów, takich jak np. „wiedza absolutna” Georga W.F. Hegla. Totalizujące myślenie koreluje z opisem rzeczywistości w kategoriach „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Natura myślenia europejskiego, związanego z pojęciami „całości” i „bycia”, przekłada się na dzieje kultury naznaczone tragedią wojny. Rzeczywistość historyczna rysuje się Lévinasowi jako dzieje bycia, których istotą jest dążenie do trwania w byciu, co rodzi sposób egzystencji człowieka kulminujący w idei podmiotu tożsamego (lub podmiotu wojny). Michel Henry stwierdza kryzys kultury i człowieczeństwa, mając na uwadze obronę tego sposobu bycia człowieka, który można uznać za prawdziwie ludzki, a który, w wyniku przemian, jakie niesie ze sobą kultura nowoczesna wyrastająca z nowożytności, jest zagrożony. Diagnoza ta wskazuje źródło zagrożenia, którym jest oddzielenie człowieka od źródłowego doświadczenia „życia absolutnego”. Chodzi więc o kryzys *humanitas* oderwanego od doświadczenia życia. W podejściu antropologicznym René Girard ujmuje zaś kryzys kultury jako maksymalizację przemocy

mimetycznej określającej społeczeństwa ludzkie. Wzrastająca do granic możliwości przemoc w świecie stanowi zagrożenie dla istnienia kultury, gdyż wraz z upadkiem religii archaicznych przestały istnieć mechanizmy wstrzymujące niekontrolowaną przemoc społeczną. Miały one zwykle postać rytuałów składania ofiar z ludzi. Mechanizm koźła ofiarnego, przekształcony przez chrześcijaństwo, nie spełnia już więcej funkcji „kanalizowania” przemocy społecznej. Dlatego kryzys kultury Girard rozumie jako możliwość końca tejże kultury, historii i świata.

Analiza historyczna pojęcia

O tym, że kultury są śmiertelne, pisał już Johann G. Herder (1744–1803). Pojęcie kryzysu kultury, ujęte z perspektywy jego historii, pojawia się jednak wyraźnie dopiero po roku 1900. Jedną z pierwszych jego ekspresji jest zdanie wypowiedziane w 1897 roku przez Ulricha von Wilamowitz-Moellendorffa, który stwierdził, że „kultura może u m r z e ć” (Konersmann, 2009, s. 74). W 1934 roku Paul Valéry napisał w swoich listach zdanie bardzo podobne: „My, narody kulturalne, my wiemy teraz, że jesteśmy śmiertelne” (Konersmann, 2009, s. 74). Poczucie kryzysu, a nawet nadchodzącego końca kultury, na początku XX wieku rosło jako sprzeciw wobec nowożytnych „historiodycei”, których zadaniem była „obrona” dziejów przed oskarżeniem o to, że zmierzają ku katastrofalnemu końcowi. Wzrastało ono ze względu na historyczne wydarzenia, zwłaszcza klęski i katastrofy (wojny, epidemie itp.). Ciągłość historii, mającej prowadzić nieuchronnie do optymistycznego zakończenia – jak chciał Hegel i inni filozofowie dziejów – stopniowo przestawała być odczuwana, a doświadczenie kryzysu kultury stało się dość powszechne dla ludzi żyjących pod koniec XIX i na początku XX wieku.

Doświadczenie to korespondowało z uczuciem zawodu wobec rozwoju nauki i techniki, który miał pozwolić na nadejście nowej ery ludzkości, dzięki zorganizowaniu na nowo człowieczej wspólnoty. Jednak oczekiwanie, że „z pomocą nauk będzie można wychwytywać specyficzne modernizacyjne deficyty” (Konersmann, 2009, s. 70), nie spełniło się. Na przełomie XIX i XX wieku cywilizacja naukowo-techniczna stała się źródłem kryzysu kultury europejskiej wbrew pokładanej w tej cywilizacji nadziei na rozwój ludzkości. Oswald Spengler stwierdzał, iż „zmierch

Zachodu oznacza po prostu problem cywilizacji” (Spengler, 2014a, s. 43). Dla niego cywilizacja to skostnienie pewnego etapu rozwoju i dynamiki życia, którym jest kultura. Cywilizację określa on jako śmierć kultury, gdyż jest to stan sztuczny, stanowiący wytwór ludzki, do którego prowadzi konieczność kierująca ludzką historią. Śmierć kultury europejskiej, której przejawem jest cywilizacja zachodnia, wieszczą wojny, konflikty społeczno-ekonomiczne i dominacja pieniądza, a także demokracja. Jednak jednym z głównych symptomów zmierzchu Zachodu jest dla filozofa wkraczanie sztucznej cywilizacji w miejsce tego, co miało charakter żywego organizmu:

Wszystko, co organiczne, pokonuje rozszerzająca się organizacja. Sztuczny świat zastępuje i zatrzuwa ten naturalny. Sama cywilizacja stała się maszyną, która wszystko robi albo chce robić maszynowo. Myśli się tylko w koniach mechanicznych [...]. Myślenie techniczne pragnie realizacji niezależnie od tego, czy ma to sens, czy nie. Luksus maszyny stanowi rezultat przymusu myślenia. Maszyna jest ostatecznie symbolem, jak jej tajemny ideał, *perpetum mobile*, duchowo-umysłową, a nie witalną koniecznością (Spengler, 2014, s. 106).

Miejsce zachwytu nad osiągnięciami naukowo-technicznymi zajmuje refleksja, obecna także u Spenglera, stwierdzająca, że kultura jest tragedią i że cała historia ludzka ma charakter tragiczny.

Podobnie jak Spengler istnienie kryzysu kultury diagnozował Georg Simmel, który pisał o tragedii kultury wynikającej z faktu, że siły życiowe każdej kultury ostatecznie skostnieją w wytwory cywilizacyjne, czyli zobiektywizowane i oderwane od ich twórcy przedmioty. Kryzys kultury Simmel pojmował jako nieszczęsny wyrok losu, któremu nie możemy się skutecznie sprzeciwić (Konersmann, 2009, s. 78–79; Simmel, 2007, s. 29–52).

W odpowiedzi na tezy Simmela Ernest Cassirer uznał kryzys kultury za permanentny jej stan. Takie ujęcie przyczyniło się do ożywienia na przełomie XIX i XX wieku nauk o kulturze, których zadaniem było „znalezienie rekompensaty za specyficzną dla nowoczesności utratę metafizycznych miejsc schronienia” (Konersmann, 2009, s. 31). Cassirer traktował kryzys kultury – inaczej niż Simmel – jako szansę na nowy początek. Jednak także on akcentował dramat kultury, pisząc:

Kultura jest „dialektyczna”, a tym samym dramatyczna. Nie jest prostym zdarzeniem, spokojnym przebiegiem zdarzeń, lecz jest czynem, który wciąż na nowo trzeba rozpoczynać, który nigdy nie jest pewien swego celu. Zatem nigdy nie

może oddać się po prostu naiwnemu optymizmowi czy dogmatycznej wierze w „doskonałość” człowieka. Wszystko, co zbudowała, wciąż grozi rozsypaniem się w jej własnych rękach (Cassirer, 2011, s. 126).

Do tradycji neokantowskiej, którą reprezentował Cassirer jako przedstawiciel szkoły marburskiej, należeli także Wilhelm Windelband i Heinrich Rickert, rozwijający myśl Kanta w nurcie badeńskim. Także oni byli uwrażliwieni na kwestię kryzysu kultury, tak zresztą jak cały ruch neokantowski, który był reakcją na pogłębiający się relatywizm i nihilizm drugiej połowy XIX wieku. Filozofia tego okresu pogrążyła się w psychologizmie, naturalizmie i indywidualizmie. Neokantyści próbowali więc ratować kulturę, broniąc filozofii przed redukcją do roli „służki” nauk ścisłych i wprowadzeniem jej do roli światopoglądowej. Badeńczycy próbowali zwrotu ku wartościom, które stanowią według nich podstawę kultury. Powrót do transcendentnie uwarukowanych apriorycznych wartości kulturowych fundujących naukę, religię i moralność miał na celu odsunięcie upadku kultury. Zdaniem Rickerta wartości są tym, co „rozwiązuje” problem Kanta pytającego o warunki możliwości poznania – tutaj pytania odniesionego do kultury w całości. Odpowiedź na kryzys kultury udzielona przez badeńczyków nie pokonuje kryzysu kultury, a nawet nie jest jego pełną diagnozą, lecz stanowi remedium podkreślające, że wartości to część świata realnego nawet wtedy, gdy daje o sobie znać kryzys.

Z pozycji transcendentalizmu do zagadnienia kryzysu kultury podchodził także Edmund Husserl. Nie chodziło mu jednak o odwołanie się do wartości określających kulturę, ale o podjęcie na nowo idei racjonalności. W myśli Husserla kwestia kryzysu kultury wiąże się ściśle z zagadnieniem kryzysu człowieczeństwa. Zagubienie „europejskiego człowieczeństwa” – w kulturze przełomu XIX i XX wieku, w której naukowa obiektywizacja, wzorowana na metodzie nauk przyrodniczych, zdominowała ogląd rzeczywistości – ujawnione w późnych pismach Husserla, dostrzegli także inni uczestnicy ruchu fenomenologicznego. Wywodzące się z fenomenologii krytyki kultury, mimo różnic między nimi, inspirują się bowiem pytaniem o miejsce człowieka w kulturze, o sens jego egzystencji, o sposób „bycia człowiekiem” w cywilizacji naukowo-technicznej. Kryzys kultury, jako kryzys pewnej formy egzystencji człowieka w świecie określonym przez nowożytność, zwłaszcza pod względem społeczno-cywilizacyjnym i historycznym, to wyznacznik badań prowadzonych przez przedstawicieli XX-wiecznej myśli

humanistycznej, takich jak Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jan Patočka, Hans-Georg Gadamer czy Paul Ricoeur.

Od krytyki kultury nowożytnej nie stronili także przedstawiciele innych nurtów XX-wiecznej humanistyki, zwłaszcza filozofowie egzystencjalni (Lew Szestow, Nikolai Bierdiajew czy Viktor Frankl) i filozofowie dialogu (Ferdynand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gabriel Marcel). Przedstawiciele szkoły frankfurckiej (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm), którzy prowadzili interdyscyplinarne badania humanistyczne, także wskazywali negatywne aspekty kultury zachodniej, zwracając się przeciw skutkom rozwoju naukowo-technicznego. Ich zdaniem przyjął on bowiem postać technonauki, umożliwionej przez technikę opartą na nauce.

Do grona krytyków kultury nowożytnej, kontynuujących podjętą przez Husserla refleksję nad kulturą europejską, należą także Emmanuel Lévinas i Michel Henry. Wychodząc od analiz zawartych w pracach twórcy fenomenologii, podejmują oni kwestię człowieczeństwa w kontekście kryzysu kultury europejskiej. Powiązanie kryzysu kultury z człowieczeństwem i jego kryzysem znalazło w tych koncepcjach znaczne pogłębienie.

Jednym z przedstawicieli krytyki kultury, którzy wskazują, podobnie jak Spengler, nie tylko na kryzys kultury, ale także na możliwość jej końca, jest franko-amerykański antropolog kultury René Girard. Jego hipoteza kozła ofiarnego, rozwijana przez wiele lat, w ostatnich pracach osiągnęła kulminację, gdy została powiązana z hipotezą możliwego końca kultury.

Zagadnienie kryzysu kultury i kwestia końca świata, a tym samym końca kultury, stanowią dziś jedno z najbardziej aktualnych tematów myśli humanistycznej. Nie jest jednak możliwe pełne ich zaprezentowanie w tym eseju.

Ujęcie problemowe pojęcia

Ujmując problematykę kryzysu kultury w perspektywie humanistycznych badań nad kulturą (filozofii i antropologii kultury), należy skupić się na właściwych dla tych dyscyplin kwestiach. Problematyka kryzysu kultury i jej możliwego końca może zostać ujęta tylko w perspektywie

interdyscyplinarnej, właściwej dla szeroko rozumianej humanistyki. Prezentacja problematyki kryzysu kultury uporządkowana będzie w dwa uzupełniające się bloki: najpierw zostaną przedstawione koncepcje kryzysu kultury identyfikowane w koncepcjach filozoficznych, zwłaszcza w fenomenologii, a następnie omówione zostaną kwestie podejmowane w kontekście kryzysu kultury i jej końca znajdujące swój wyraz w antropologii kulturowej.

Według przedstawicieli fenomenologii kryzys kultury objawia się przede wszystkim w kryzysie człowieczeństwa. Symptom ten jest istotny ze względu na kondycję człowieka współczesnego, która została poddana przekształceniom właściwym rozwojowi nowożytności, a w szczególności postępowi naukowo-technicznemu. W perspektywie naukowo-technicznego rozwoju, dokonującego się pod wpływem technonauki, ujawnia się współczesny kryzys człowieczeństwa. Chodzi przede wszystkim o kryzys pewnego sposobu bycia człowiekiem, który u Husserla zwany jest europejskim człowieczeństwem. To dookreślenie nie jest ograniczeniem, gdyż ten sposób bycia człowieka opisywany jest jako uniwersalny. Podjęte przez twórcę fenomenologii zagadnienie kryzysu kultury jako kryzysu człowieczeństwa rozwijali też jego uczniowie.

Husserlowska krytyka kultury nowożytnej skupia się na kwestii kryzysu europejskiego człowieczeństwa, które popadło w kryzys z powodu zredukowania przez nauki nowożytne sensu racjonalności do wymiaru teoretycznego (technokratycznego lub technicznego). Rozum teoretyczny, przez Horkheimera zwany instrumentalnym, który jest narzędziem technonauki, nie podejmuje istotnych dla człowieka zagadnień etyczno-egzystencjalnych. Instrumentalny rozum ogranicza się do kwestii naukowo-technicznych, które wykluczyły z obszaru badań naukowych wszystko, co istotne dla człowieka z punktu widzenia egzystencjalnego. Wraz z rozwojem nauk nowożytnych rozum instrumentalny stał się jedynym typem racjonalności uznawanym w społeczeństwie nowożytnym. Inne jej rodzaje, w tym ten dotyczący kwestii etyczno-egzystencjalnych, czyli racjonalność praktyczna (*praxis*), zostały odsunięte z pola zainteresowań nauk nowożytnych, zadowalających się racjonalnością teoretyczną (*theoria*). Według Husserla kryzys kultury może zostać przewyżniony przez powrót do tego ujęcia rozumu ludzkiego, które wypracowali starożytni Grecy, opisując go jako rodzaj „syntezy” *theoria* i *praxis*. Filozof postulował więc powrót nauk

do podejmowania kwestii etyczno-egzystencjalnych, albowiem kryzys współczesności w jego przekonaniu wynika z redukcji rozumności do jej funkcji czysto teoretycznej. Porzucenie zagadnień istotnych dla ludzkiego życia doprowadziło do kryzysu europejskiego człowieczeństwa, a wraz z tym do kryzysu kultury.

Zagadnienie kryzysu człowieczeństwa jako symptomu czy nawet istoty współczesnego kryzysu kultury podejmował także i rozwijał w duchu myśli Husserla i Martina Heideggera czeski filozof Jan Patočka: „Schyłkowe jest społeczeństwo, które swoim funkcjonowaniem prowadzi do życia schyłkowego – życia pogrążonego w tym, co charakterem swego bycia nie jest ludzkie” (Patočka, 1998, s. 214). Wedle czeskiego fenomenologa świat wykreowany przez naukę uprawianą *more geometrico*, która umożliwiła powstanie i dynamiczny rozwój techniki kształtującej życie Zachodu od czasu rewolucji naukowo-technicznej, jest tym, co prowadzi do alienacji człowieka z jego tożsamości. Filozof ten – streszczając poglądy Husserla na temat kryzysu nauki oraz z niego wynikłego kryzysu ducha europejskiego – tak oto pisał o naukowym punkcie widzenia świata:

Ten sposób widzenia, niezwykle płaski i nudny, nie ma zupełnie żadnego zastosowania do konkretnego ludzkiego bycia, przeto owo całkowite opróżnienie z sensu, oparte na ostatecznej prawdzie (jako że to właśnie nauka, rozum w swojej życiowo i społecznie działającej instancji zdaje się ją zachwalać), wywiera wpływ na aktualne społeczeństwo, na całe jego zachowanie, wywołując takie reakcje jak irracjonalizm i mistycyzm, powrót do działań nie opartych na rozumie, ucieczka w świat urojony, w uczucie i w czystą cielesność (Patočka, 1998, s. 215).

To, co stanowi o alienacji człowieka z jego własnej istoty, czyli o kryzysie człowieczeństwa, zbiega się u źródeł z jednej strony z nauką, której ideałem jest obiektywizujące myślenie, a z drugiej zaś z cywilizacją opartą na idei racjonalności naukowo-technicznej. To właśnie stanowi przejaw kryzysu zachodniej kultury.

Zdaniem Patočki stworzona w oparciu o osiągnięcia rewolucji naukowej cywilizacja przemysłowa sama nie rozwiązała, lecz nawet utrudniła rozwiązanie kwestii, którą uznaje on za wielki i zasadniczy problem wewnętrzny człowieka i samej cywilizacji. Chodzi bowiem o to, by „nie tylko żyć, ale żyć tak prawdziwie po ludzku, jak to podług świadectwa historii jest możliwe” (Patočka, 1998, s. 217). W cywilizacji

naukowo-technicznej nie znajdujemy bowiem możliwości, aby podjąć kwestię stosunku człowieka do siebie, a zarazem do świata w całości i do tego, co filozof nazywa jego „istotną tajemnicą” (Patočka, 1998, s. 218). Cechą cywilizacji, jak podkreśla czeski fenomenolog, jest to, że

jej koncepcje spłaszczają myślenie, odzwyczajają od myślenia w głębszym, zasadniczym sensie tego słowa. Oferuje ona namiastki tam, gdzie potrzebny jest oryginał. Wyobcowuje człowieka względem samego siebie, odbiera mu miejsce zamieszkania w świecie, włącza go w alternatywę powszednich utrapień i nudy, albo tanich namiastek, a wreszcie brutalnych orgazmów. Poznanie ukierunkowuje na jednostajny wzór matematyki stosowanej (Patočka, 1998, s. 219).

W opanowanej przez naukę i technikę rzeczywistości

człowiek jest niszczonej zewnątrz i rujnowany wewnątrz, pozbawiony swojej „samości”, swego niezastępowanego «ja», jest utożsamiany ze swoją rolą i całkowicie od niej zależny (Patočka, 1998, s. 220).

Czeski myśliciel nie potępia jednak całkowicie cywilizacji technicznej, nawet jeśli dostrzega w niej wiele zła. Ostatecznie więc waha się, czy na tytułowe pytanie swego eseju (*Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa i dlaczego?*) dać odpowiedź twierdzącą. Wydaje się, że wymowa tego tekstu jest jednak bardzo krytyczna, a nawet pesymistyczna. Tak samo jak ocena cywilizacji, w której występuje tak wiele aspektów negatywnych. Takie stanowisko wynika z właściwej dla niemal całej fenomenologii troski o człowieka, o jego człowieczeństwo. Troska ta nie pozwala na to, by nie dostrzegać negatywnego wymiaru racjonalności naukowo-technicznej, który nie pozostaje bez wpływu na zaistnienie diagnozowanego przez wielu myślicieli kryzysu człowieczeństwa. Wyraża się on także w upadku nowożytnego humanizmu i jego głównych idei.

Kwestię kryzysu kultury łączy z porażką nowożytnej myśli humanistycznej także Emanuel Lévinas. Zwraca on uwagę, że cała kultura europejska, kulminująca w myśli humanistycznej, nie jest w istocie niczym innym, jak kulturą całości (łac. *totus*). Totalitarny charakter europejskiej kultury znalazł swą tragiczną ekspresję w komunizmie i hitleryzmie. Ten drugi stworzył, paradygmataczny dla Lévinasa, koncentracyjny obóz w Auschwitz. Dokonane tam zbrodnie miały miejsce także w innych miejscach zagłady, dlatego chodzi tu głównie o symbol wszystkich

ludobójstw XX wieku. Według francuskiego filozofa kryzys humanizmu przejawia się w tym, że humanistyczna troska o człowieczeństwo okazała się niewystarczająca, aby zapobiec wspomnianym kataklizmom. Świadczy o tym fakt, że w kulturze niemieckiej, która wydała wielkich filozofów oświecenia, a wśród nich I. Kanta, mogła także zrodzić się idea totalitaryzmu i antyhumanizmu ukierunkowanego na wyniszczenie niektórych nacji. Niewystarczalność kultury etycznej odziedziczonej po Kancie to świadectwo niewystarczalności idei humanizmu. W związku z tym, aby przezwyciężyć kryzys kultury humanistycznej, Lévinas proponuje nowy humanizm nakierowany na troskę o Innego. Humanizm ten zwany jest „humanizmem drugiego człowieka”. Ma on być jedynym sposobem na pokonanie kryzysu kultury współczesnej, która dziedziczy wszystkie błędne tropy nowożytności: od totalitaryzmów z ich ludobójstwami, przez negatywne skutki rozwoju cywilizacji naukowo-technicznej – skutecznie odczłowieczającej jednostki ludzkie – aż po kryzys etycznych relacji w społeczeństwie, które nie respektuje inności drugiego człowieka, lecz wprowadza ujednolicenie form egzystencji.

Diagnoza Lévinasa dotycząca kultury współczesnej kładzie nacisk na wymiar etyczny kryzysu, który jest jednym z ważnych aspektów fenomenologicznej krytyki kultury zarówno u Husserla, jak i u Michela Henry’ego. Dla tego drugiego istota kryzysu współczesności sprowadza się do zakłócenia tego, co nazywa on odczuwaniem życia przez jednostki ludzkie. Jego zdaniem życie nie tyle jest jednak kategorią wszechobejmującą całą rzeczywistość, jak miało to miejsce m.in. w filozofii życia A. Schopenhauera czy F. Nietzschego, lecz raczej jest to osobowo odczuwane doświadczenie samego siebie jako żyjącego. Kryzys człowieczeństwa, o którym Henry pisze także w kontekście kryzysu kultury, polega na oderwaniu podmiotu od odczuwania siebie samego w życiu, co skutkuje kryzysem przejawiającym się najmocniej w obszarze etyki, estetyki i religii. To ujęcie zakłada bowiem, że życie jest nam dane w odczuwaniu samego siebie. To ostatnie stanowi podstawę naszej struktury podmiotowości.

W ujęciu Henry’ego etyka, estetyka i religia to „miejsca” kryzysu kultury, gdyż te dziedziny opisują „sposoby” doświadczenia życia w autoafektywności naszego ciała (fr. *chair*). Oderwanie podmiotowości od tych sposobów doświadczenia samego siebie i życia jest źródłem kryzysu, który skutkuje nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz także

społecznym. Brak dostępu do doświadczenia życia jest istotą kryzysu kultury współczesnej, który pojawił się w okresie nowożytnym, podobnie jak w przypadku innych ujęć, pod wpływem technonauki i rozwoju cywilizacji na niej opartej. Tym, co podlega alienacji w tej cywilizacji, jest właśnie odczuwanie życia przez człowieka. Chodzi o życie, które jest istotą relacji etycznych (życie doświadczane w czynie człowieka), estetycznych (życie doświadczane w akcie podziwu) i religijnych (życie doświadczane jako Bóg, który napędza nas sobą i pozwala nam istnieć). Przewyciężeniem kryzysu jest w tym przypadku powrót do odczuwania życia w tych trzech wymiarach: etycznym, estetycznym i religijnym. Nie jest to łatwe, gdyż na co dzień człowiek pozostaje oderwany od siebie, a nowożytna cywilizacja skłania go do skupiania się na świecie zewnętrznym i odrywa go od immanentnego doświadczenia życia dostępnego w jego własnej afektywności i stanowiącego fundamentalne doświadczenie człowieczeństwa.

Dla René Girarda kryzys kultury pojawia się cyklicznie jako faza powtarzającego się w ludzkich społecznościach cyklu mimetycznego. W społeczeństwach istniejących od okresu archaicznego aż po początki ery nowożytnej jego kulminacją był rytuał kozła ofiarnego. Złożenie ofiary z jednostki wskazanej jednogłośnie przez wspólnotę jako przyczyna wszelkich konfliktowych relacji społecznych i wszelkiego zła w społeczeństwie, a nawet wszystkich kataklizmów przyrodniczych, było aktem kończącym wciąż odnawiający się kryzys kulturowy. Kryzys ten jest tu więc wpisany w działanie mechanizmu kozła ofiarnego i odnawia się on w każdym społeczeństwie, gdy narastają konflikty wynikające z wzajemnego naśladowania pragnień. Ich mimetyczność prowadzi do rywalizacji między członkami społeczności, która kulminuje w walce wszystkich przeciw wszystkim zgodnie z wizją stanu ludzkiej natury przedstawioną przez Thomasa Hobbesa. Co jednak podkreśla Girard, stan walki może prowadzić i prowadził w historii ludzkiej kultury, zwłaszcza u jej początków, do całkowitego wyniszczenia społecznej grupy, w której taka walka ma miejsce. Dlatego ludzkość w drodze ewolucji kulturowej odkryła mechanizm kozła ofiarnego stanowiący sposób opanowania przemocy we wspólnocie, której w przeciwnym razie groziłby całkowity rozpad. Był to rytuał kanalizujący (ograniczający, powstrzymujący czasowo) społeczną przemoc skierowaną ze strony wszystkich wobec wszystkich innych członków społeczeństwa. Jego rolą było to, że agresję i przemoc

każdego z członków społeczeństwa pozostającego w stanie kulminacji kryzysu, polegającego – jak podkreśla Girard – na zniesieniu różnic kulturowych, mechanizm ofiarniczy przekierowywał w ten sposób, że przemoc i agresja wszystkich członków społeczności skupiona została na jednym wytypowanym pod wpływem mimetyzmu osobniku, zwanym odtąd kozłem ofiarnym. To przekierowanie przemocy na jeden obiekt pozwalało w każdorazowym nawrocie kryzysu kulturowych odróżnicowań (ujednoczenia pragnień) unikać autodestrukcji wspólnoty drażnionej przez ten kryzys.

Kryzys kultury w ujęciu Girarda ma więc charakter cyklicznie powtarzającego się zjawiska narastania wzajemnej przemocy między ludźmi, która kulminuje, grożąc rozpadem społeczeństwa. W danej społeczności, określonej przez tożsamość pragnień pochodzących z naśladowania pragnień innych ludzi, człowiek staje się rywalem drugiego człowieka. Nasze pragnienia, inaczej niż sądzili romantycy, nie wywodzą się z nas samych, dlatego siła mimetyzmu prowadzi do przemocy będącej wynikiem rywalizacji, która początkowo dotyczy konkretnego przedmiotu, ale ostatecznie jest rywalizacją dla niej samej. Mimetyzm jest bowiem zaszczerpionym w ludzkiej naturze mechanizmem powodującym odradzanie się przemocy w społeczeństwach od zarania dziejów. Gdyby jednak ludzie nie nauczyli się opanowywać mimetycznego dążenia do rywalizacji, skutkującej zawsze przemocą, to nie mogłaby powstać ludzka kultura ani religia, których początki są w koncepcji Girarda tożsame.

Tym, co kluczowe dla tego ujęcia kryzysu kultury, jest fakt, że powraca on cyklicznie i musi być pokonywany przez składanie ofiary z jednego z członków społeczności lub z osobnika spoza niej. Jednak przełomowe dla kultury ludzkiej ujawnienie niewinności ofiar składanych od zarania dziejów ludzkości w ofierze, dokonane w ofiarniczej śmierci na krzyżu Jezusa Chrystusa, stało się przyczyną osłabienia mechanizmu kozła ofiarnego chroniącego przez wiele tysięcy ludzkość przed autodestrukcyjnym działaniem przemocy pochodzącej z mimetyzmu. Zdaniem Girarda nowożytność, której nadejście wyznaczyła ofiara Chrystusa na krzyżu, jest epoką ujawnienia niewinności kozłów ofiarnych składanych od założenia świata. W przekazie tekstów prześladowczych składane w ofierze jednostki słusznie ponosiły karę za zarzucane im czyny, choćby najbardziej nieprawdopodobne. Czasy współczesne tym się charakteryzują, że przemoc – z powodu ujawnienia istoty mechanizmu kozła

ofiarnego, czyli ogłoszenia niewinności kozłów ofiarnych – stała się niemożliwa do zatrzymania i rozprzestrzenia się bez żadnych ograniczeń. Przyczyną tego jest fakt, że ludzkość wraz z ujawnieniem mechanizmu kozła ofiarnego utraciła możliwość zatrzymania spirali przemocy.

Dzisiaj już nie posiadamy środków do jej zatrzymania. Jej kulminacja jeszcze nie nastąpiła, ale znajdujemy się w sytuacji jej bezustannego narastania i nie istnieją już żadne mechanizmy, które mogłyby ją zatrzymać. Świadectwem tej sytuacji nie są bynajmniej wojny, które miały do niedawna (zdaniem Girarda do końca drugiej wojny światowej) wciąż charakter ofiarniczy i stanowiły kanalizację przemocy, lecz przede wszystkim terroryzm, którego nie można zatrzymać i który pojawia się jako przemoc niekontrolowana przez jakąkolwiek instytucję kulturową. Brak mechanizmów mogących kanalizować międzyludzką przemoc stanowi także o możliwości nadejścia końca świata (historii, kultury), a więc apokalipsy, która będzie stanowiła zniszczenie naszego ludzkiego świata. Jak jednak podkreśla Girard, jeśli koniec kultury (historii, świata) nastąpi, to będzie to owocem ludzkich, a nie boskich działań. Bóg pojawia się wszak nie jako ten, kto karze ludzi, zsyłając na świat opisane w Księdze Apokalipsy nieszczęścia, lecz jako Zbawiciel, jako przychodzący w paruzji Chrystus, który ma odkupić świat i przeobrazić jego upadek w zwycięstwo. Dlatego apokalipsa to nie wieść o zagładzie świata (historii, kultury), lecz niosąca nadzieję nowina o powtórny przyjsciu Chrystusa, które zakończy naszą historię, dając ludziom zbawienie w Jego Królestwie. Ta perspektywa końca kultury ludzkiej nie jest określona co do czasu jego nadejścia. Pewne jest tylko, że nadejdzie koniec kultury (historii, świata), który będzie wynikiem nasilenia ludzkiej przemocy.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Badania nad kryzysem, zwłaszcza nad kryzysem kultury, prowadzone są z różnych perspektyw naukowych i metodologicznych. Fenomenologia, której stanowisko zostało przedstawione na kilku przykładach (Husserl, Patočka, Lévinas, Henry), do kwestii kryzysu podchodzi z punktu widzenia pytania o człowieczeństwo. Zagadnienie to nie traci na aktualności, gdyż jest uniwersalne i ponadczasowe. Kryzys kultury

tożsamy z kryzysem człowieka współczesnego jest jednym z zasadniczych tematów i zadań dla współczesnej humanistyki. Potwierdzają to badania innych jej przedstawicieli, takich jak Girard, który ostatecznie mówi tak o kryzysie i o kulturze, jak o jej przyszłości w perspektywie pytania o los ludzkości i każdego człowieka. Odmienne metodologie stosowane w humanistyce determinują różne odpowiedzi na zadawane pytania. Dotyczy to zarówno zagadnienia człowieczeństwa, jak i jego związku z problematyką kryzysu kultury. Mimo wszystko możliwe jest wskazanie pewnych wspólnych horyzontów badawczych, które mogą być podejmowane i aplikowane w innych dyscyplinach.

Podjęcie filozoficzno-fenomenologiczne skupia się na opisie kryzysu kultury oraz jego relacji do człowieczeństwa. Kryzys związany z rozwojem naukowo-technicznym w ocenie fenomenologów skutkuje coraz większą degradacją egzystencjalnej strony ludzkiego życia. Jednak aby o takiej degradacji mówić, należy posiadać pewną miarę człowieczeństwa. Fenomenolodzy pojmują ją różnie. Dla Husserla to pewien typ starogreckiej rozumności wiążącej teoretyczny aspekt rozumu (przez Horkheimera zwany instrumentalnym) z wymiarem praktyczno-etycznym, a zarazem egzystencjalnym (wyrugowanym z pola zainteresowań nauk przez opierające się wyłącznie na rozumie instrumentalnym nauki ścisłe czy przyrodnicze).

To, co w kwestii miary człowieczeństwa ma do powiedzenia Patočka, bazuje w dużym stopniu na тезach Husserla, ale jest pogłębione o Heideggerowską perspektywę egzystencjalną. Według czeskiego filozofa kryzys człowieczeństwa wynika więc z faktu, że istota człowieczeństwa została zagubiona w świecie technonauki, który jest przyczyną jej alienacji. Cywilizacja sterowana przez matematyczne zasady techniczne odciąga nas od głębszego myślenia i sensu, który nie jest dostępny myśleniu naukowo-technicznemu, służącemu do konstruowania płaskich modeli matematycznych.

Alienacja człowieka od jego własnej istoty jest również przyczyną kryzysu kultury i człowieczeństwa według Michela Henry'ego. Chodzi w tym wypadku o odejście człowieka od samego siebie i istoty życia. W ujęciu Henry'ego, inaczej niż u Schopenhauera czy Nietzschego, życie nie jest tym, co stanowi wszechobejmującą siłę kosmiczną czy przyrodniczą, wchłaniającą wszelką istotę żywą i niejako „pożerającą swe dzieci”. Życie jest tym, co człowiek odczuwa w immanencji świadomości. Jest

to więc koncepcja transcendentalna, jak Husserlowska, ale kładąca mocny akcent na fakt, że to ciało (fr. *chair*), a nie dusza czy świadomość (rozum), są podstawą bytu ludzkiego. Zarazem jednak Henry podkreśla, że życie ludzkie zasadniczo jest zakorzenione w życiu boskim, dlatego ostatecznie to Bóg, pojmowany jako absolutne życie, stanowi podstawę ludzkiej egzystencji w ciele (*chair*). Co więcej, Bóg jest tożsamy z tym ciałem, gdyż jako życie konstytuuje on je. Jeśli Henry mówi o kryzysie kultury, to wiąże go z kryzysem człowieczeństwa pojmowanym jako odwrócenie się od swej istoty, którą jest absolutne życie. Dlatego też miarą problemów jest w tym kontekście kryzys religii (więzi z życiem absolutnym, czyli z Bogiem), kryzys etyki (więzi z życiem stanowiącym dynamizm umożliwiający nasze działanie) i kryzys estetyki (brak odczuwania własnego ciała, gdy doświadczenie estetyczne pojmowane jest jako akt intelektu).

Lévinasowska wizja źródeł kryzysu kultury opiera się natomiast na odniesieniu do miary, którą jest absolut w postaci drugiego człowieka. To Inny jest tym, kto kwestionuje cywilizacyjne osiągnięcia, które mogą, dzięki wskazanej mierze, być traktowane jako porażka jej rozwoju. Auschwitz to wytwór cywilizacyjny – oceniany przez jego twórców jako wysokiej jakości osiągnięcie – stworzony w oparciu o działanie tego, co Horkheimer nazwał rozumem instrumentalnym. Nie jest to jednak osiągnięcie, gdy ocena kultury czy cywilizacji dokonuje się w perspektywie etycznej. W myśli Lévinasa etycznym kryterium pozwalającym stwierdzić kryzys kultury nowożytnej i współczesnej, a nawet całej kultury zachodniej, poczynawszy od jej greckich korzeni, jest sposób traktowania innego człowieka. Jeśli kultura zachodnioeuropejska znajduje się w stanie kryzysu, to dlatego, że kieruje nią, już od greckich początków, totalizujące myślenie w kategoriach całości. Za to myślenie odpowiada rozum, który redukuje to, co inne, do tego samego, sprowadza to, co nieznanne do znanego, a to, co wykracza poza niego samego, do siebie samego. Totalizacji, w której upatruje przyczyny kryzysu europejskiej kultury, przeciwstawia Lévinas relację etyczną respektującą inność Innego, człowieka i Boga. Etyka jest wedle francuskiego filozofa metafizyką relacji międzyludzkich. To nowy sens metafizyki, który nie ma nic wspólnego z ontologicznym opisem świata, lecz kładzie nacisk na fenomen odpowiedzialności za drugiego człowieka. Jej podjęcie stanowi jedyną drogę przezwyciężenia kryzysu kultury.

Girardowska krytyka kultury kulminuje w apokaliptycznej wizji rzeczywistości, która była przez franko-amerykańskiego antropologa i filozofa kultury rozwijana od początku jego kariery, a została podsumowana w jednej z ostatnich książek (Girard, 2018). Problematyka apokalipsy, czyli końca świata (historii, kultury), została ujęta przez Girarda w kategoriach antropologii kultury, a dokładniej antropologii religii. Perspektywa religijna jest bowiem jego zdaniem jednym z kluczowych aspektów oglądu ludzkiej rzeczywistości. Antropologia kultury i religii jest więc polem badań nad kryzysem kultury, który zakończyć się może jej końcem. Metoda stosowana przez Girarda opiera się na hermeneutyce tekstów: biblijnych (Starego i Nowego Testamentu), literackich (powieści Fiodora Dostojewskiego, dzieła francuskiego romantyzmu – Honoriusza Balzaca, Stendhala, Gustawa Flauberta, Marcela Prousta – ale też utwory Miguela Cervantesa oraz dramaty i komedie Williama Szekspira), starożytnych mitów, tekstów o prześladowaniach (dokumenty inkwizycji, relacje z procesów czarownic, opisy linczowania Afrykanów, dokumenty jakobińskiego terroru z okresu rewolucji francuskiej, procesy opozycjonistów w krajach totalitarnych). Teksty literackie są dla Girarda pokładami wiedzy o ludzkiej naturze, która ma charakter mimetyczny. W interpretacji tekstów prześladowczych chodzi zawsze o odkrycie prawdy na temat niewinności ofiar prześladowań, które są owocem działania mimetyzmu w pewnej społeczności.

Girard nie opiera się więc na prowadzonych przez siebie badaniach antropologicznych w terenie, lecz na tekstach innych antropologów, którzy prowadzili takie badania. Jego celem było stworzenie ogólnej teorii kultury i jej początków, a także, w ostatniej fazie badań, jej możliwego końca, który nastąpić miałby w wyniku pewnego, cyklicznie odnawiającego się kryzysu, tym razem wzrastającego do skrajnej postaci. Jako zobiektywizowana i pretendująca do naukowości teoria Girarda stanowi pewną hipotezę na temat człowieczeństwa i jego rozwoju. Jednak prezentuje ona także tezy filozoficzne, ściśle humanistyczne, które opisują ludzką naturę jako mimetyczną i skłoną do rywalizacji, zawsze skutkującej przemocą. Girard to zarazem przedstawiciel nauk społecznych dostarczających potwierdzeń empirycznych stawianych hipotez. Jego wnioski na temat człowieczeństwa i kryzysu kultury nie są optymistyczne, jeśli wziąć pod uwagę wyłącznie możliwości czysto ludzkie. Człowiek jest bowiem pod tak silnym wpływem swej mimetycznej

natury, że nie jest możliwe, aby nie ulegał przemocy. Jest on jednak w stanie odwołać się do tego, co pozaludzkie, zwłaszcza do naśladowania Chrystusa, który stanowi jedyny wzorzec nieodwołujący się do przemocy. Mimetyzm powinien więc być wykorzystany, aby nie naśladować innych ludzi czy sił zła (szatana), lecz winien zostać skierowany na wysiłek naśladowania Chrystusa, naśladowającego czyny Ojca. Tylko taki łańcuch naśladownictwa, o którym pisze Girard, może uwolnić ludzkość od czynionej przez nią przemocy. Niemniej jest to zadanie niemal niewykonalne dla przeciętnego człowieka. Dlatego jedyną nadzieją pozostaje dla Girarda przekonanie, że mimo nadchodzącego końca ludzkiej kultury (świata, historii) ów nieuchronny i tragiczny koniec zostanie niejako przewyżniony przez powtórne przyjście Chrystusa przy końcu czasów (paruzja).

Zarysowane perspektywy badawcze są zróżnicowane, ale mogą być sprowadzone do wspólnej płaszczyzny, którą jest pytanie o człowieczeństwo. Temat ten znajduje się w centrum humanistyki. Dlatego wydaje się, że perspektywa badawcza przedstawiona w oparciu o przeanalizowane przykłady, wychodząca od pytania o człowieka egzystującego w kulturze współczesnej, jest jedną z centralnych perspektyw humanistycznych badań. Kryzys jako temat humanistyki powinien być zawsze łączony z pytaniem o kondycję człowieka, żyjącego w kulturze, która go kształtuje – i albo go rozwija, albo go degraduje.

BIBLIOGRAFIA

- Cassirer, E. (2011). *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*. Tłum. P. Parzutowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Gielarowski, A. (2016). *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury. Husserl, Lévinas, Henry*. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Gielarowski, A. (2021). *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Girard, R. (2018). *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoit Chantre*. Tłum. C. Zalewski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Girard, R. (2006). *Początki kultury*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Konersmann, R. (2009). *Filozofia kultury*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Patočka, J. (1998). *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Tłum. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, & J. Zychowicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Spengler, O. (2014). Człowiek i technika. Przyczynek do filozofii życia. Tłum. K. Wudarska. *Kronos*, 3, 105–106.
- Spengler, O. (2014a). *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Tłum. J. Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Artur Żywiótek

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0002-6904-5608>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.346>

Mity współczesnej humanistyki

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W przypadku współczesnej humanistyki możemy wyróżnić trzy podstawowe obszary doświadczeń związanych, po pierwsze, z polem epistemicznym (myśleniem, poznawaniem), po drugie, z pedagogią (określoną przez ideę *Bildung*) i po trzecie – z uniwersytetem podlegającym licznym przekształceniom (od idei katedry, poprzez mit uniwersytetu humboldtowskiego, aż do korpo/uniwersytetu jako współczesnego przedsiębiorstwa definiowanego przez reguły rynku).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Współczesna humanistyka, która przeszła długą i skomplikowaną drogę od renesansowego humanizmu, wiary w „pismo rzeczy” czy spełnienie pragnień o reprezentacji, do znanej nam dziś formuły śmierci Boga, Autora, Pisma, zdeterminowała formułę śródziemnomorskiej edukacji, zsekularyzowała rangę mistrza do roli fachowca, określiła miejsce i rolę uniwersytetu: od średniowiecznej katedry, *trivium* i *quadrivium* w ramach *septem artes liberales*, przez wynalazek (mit) Humboldta, aż do współczesnego, podporządkowanego regułom wolnego (?) rynku przedsiębiorstwa.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Do mitycznych patronów współczesnej humanistyki należą Eros (*libido sciendi*), Mnemosyne (bogini pamięci i poznania), Hermes (humanistyka odnowy), Narcyz (humanistyka narcystyczna), Tanatos (śmierć uniwersytetu), Tristan (smutek myśli). Refiguracje orficko-pitagorejskiej mistyki liczb polegają na szukaniu jedności, myśleniu w kategoriach binarnych opozycji, próbach myślenia w oparciu o idee „troistości” czy „czwórni”. Centralne miejsca współczesnej humanistyki zajmują idee regulatywne: *Bildung* oraz uniwersytet.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Zarysowują się dwa główne nurty myślenia o współczesnej humanistyce.

Pierwszy obejmuje dyskursy tanatyczne (nostalgia za utraconą przeszłością, koniec uniwersytetu). Drugi nurt zawiera nadzieję, że wykorzystywanie nowych technik badawczych i interpretacyjnych przyniesie odnowę humanistyki.

Słowa kluczowe: mit, nowoczesność, myślenie, *Bildung*, uniwersytet

Definicja pojęcia

Pojęciowa triada (mit, współczesność, humanistyka) wyznacza niezwykle szeroki i wieloznaczny obszar badawczy. Choć pojęcie mitu należy do terminologicznego kanonu badań kulturowych, to jednak istnieje zasadnicza trudność w precyzyjnym ustaleniu jego semantycznej zawartości, ponieważ stale poszerza ono swój zakres. Trudność tę wzmacniają wszelkie próby sformułowania definicji opartej na strukturze *S jest P*, typu mit jest religijną lub *quasi*-religijną opowieścią, legendą, baśnią, archaicznym wyobrażeniem narracyjnie upostaciowanym, nadbudowanym porządkiem symbolicznym, zbiorowym imaginariem, sferą przed-rozumienia itd.

Spory o granice, funkcje i znaczenia pojęcia mitu zapewne nigdy się nie skończą, podobnie jak nierozstrzygnięte pozostaną kwestie różnorodnych teorii, koncepcji i wszelkich form mitologizacji obecnych w kulturze dawnej czy współczesnej (Klik, 2016). Próbując jednak rozstrzygnąć status obecności mitu/mitów we współczesnej humanistyce, warto zapytać nie tyle o istotę mitycznych aspektów humanistyki, ile o sposób oddziaływania i wpływ mitycznych imaginariów na liczne dyskursy humanistyczne. Archaiczne mity są bowiem elementarnymi składnikami „naszych własnych konstelacji świadomości” (Steiner, 1994, s. 42). To właśnie z tego względu, że mit (wyobrażnia mityczna) funkcjonuje tak jak umysł, jego oddziaływanie, nawet nieuświadomione, jest powszechne. Mit jest bowiem powiązany nie tylko ze stanem kultury, lecz także z procesami poznawania.

Mityczny status współczesnej (a więc także tej XXI-wiecznej, obejmującej fazy nowoczesności i ponowoczesności) humanistyki uwarunkowany jest zatem potrzebami nadawania sensu ludzkim doświadczeniom. Możemy wyróżnić trzy podstawowe obszary humanistycznych doświadczeń związanych, po pierwsze, z polem epistemicznym (myśleniem, poznawaniem); po drugie, z pedagogią (określoną przez ideę *Bildung*); po trzecie zaś z uniwersytem podlegającym licznym przekształceniom (od idei katedry, poprzez mit uniwersytetu humboldtowskiego, aż do korpo/uniwersytetu jako współczesnego przedsiębiorstwa definiowanego przez reguły rynku). Jednak centralną kategorią pozostaje *człowiek*, jako pojęcie ściśle związane z formułą humanistyki, której genealogia i etymologia powiązana jest z łacińskim źródłosłowem: *humanus* (ludzki)

czy *humanitas* (człowieczeństwo). Trzy wielkie mity współczesnej humanistyki (myślenie, kształcenie, uniwersytet) konstytuują więc archeologiczny grunt, na którym powstają inne, podlegające licznym reaktualizacjom, mityczne narracje odnoszące się do takich choćby zagadnień, jak napięcie między wiedzą pewną (*episteme*) a mniemaniami (*doksa*), wyjście z niedojrzałości (biblijno-oświeceniowy mit Wyjścia), smutek (*tristitia*) myślenia, ambiwalencja Podmiotu/Przedmiotu, mit Całości/Części, prawda (*aletheia*) czy wspólnota ludzi poszukujących prawdy (*universitas*), a także metamorfozy mitu intelektualisty jako zsekularyzowanej wersji mitu proroka. Mitologia współczesnej (zachodniej) humanistyki tworzy więc nadrzędny semiologiczny system organizujący nasze teorie i praktyki ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne.

Analiza historyczna pojęcia

Mitologia lub mitologie współczesnej humanistyki to obszar dość problematyczny. Brawurowe zderzenie współczesności, nowoczesności i nowożytności z archaicznością mitu wydaje się zabiegiem stylistycznym mającym z jednej strony podkreślić ciągłość procesu dziejowego, którego punktem finalnym (jak dotychczas) staje się nowoczesna refleksja o człowieku i współczesny, jak mawiał Foucault „kłopotliwy status nauk humanistycznych”, z drugiej zaś – mającym ukazać paradoksalną sytuację refleksji humanistycznej łączącej sprzeczne na pozór bieguny mitu i logosu, myślenia przednaukowego i scjentyistycznego.

W związku z tym „nowoczesność” (współczesność) jest „asymetryczna”: oznacza jakiś rodzaj zerwania z przeszłością oraz równocześnie zakłada walkę, w której są zwycięzcy i zwyciężeni. Trudno wszelako precyzyjnie ustalić, kto jest zwycięzcą, skoro, jak mawiał Henryk Markiewicz, „nowe” bywa często zapomnianym „starym”. Można by rzec, że podstawowy mit dotyczący humanistyki oznacza tendencje o sprzecznych wektorach. Z jednej strony w XX wieku w swoim heroicznym okresie miała być ona dyscypliną *sensu largo* o ściśle wyznaczonych granicach (np. strukturalizm, semiotyka, fenomenologia), z drugiej zaś jej hybrydyczność, czyli sytuowanie się w „szczelinach” (metafora Foucaulta) innych dyscyplin (psychologii, filozofii, biologii, socjologii, historii, a także matematyki, fizyki itd.), przyczyniła się do uznania

jej kulturowego (komparatystycznego) i nienaukowego statusu. Jak wiadomo, próbę wytyczenia granicy między naukami przyrodniczymi (*Naturwissenschaften*) a naukami o duchu (*Geisteswissenschaften*) podjął Wilhelm Dilthey, dokonując wzajemnej separacji nauk ścisłych i humanistycznych. Ale przecież na początku tak nie było: wspólny głos filozofii, fizyki, poezji i muzyki wpływał i nadal wpływa – „jak braterski duch” – na współczesną humanistykę (Steiner, 2016, s. 32).

Mityczność współczesnej refleksji humanistycznej nie stanowi więc wyłącznie stylistycznego ornamentu, lecz odnosi się do archetypicznych początków, kiedy pytania o człowieka, o jego los, sens działań i metafizyczne przeznaczenie były naturalną częścią wiedzy kosmologicznej i sztuki. Zaproponowany przez Franza Rosenzweiga trójpodział epok na starożytną kosmologię, średniowieczną teologię i nowożytną antropologię (Rosenzweig, 1998, s. 665) wyraźnie wskazuje na długi i skomplikowany proces dziejowy, w rezultacie którego ukształtowała się współczesna myśl humanistyczna, wraz z jej „nowoczesną” pokusą redukcji wszystkiego (Boga i świata) do „ja”.

Być może dla tych właśnie przyczyn humanistyka w toku swych dziejów nieustannie balansuje między „humanistyką wyczerpania” a „humanistyką odnowy”. Zdaniem Anny Grzegorzcyk mitycznymi symbolami tych dwóch rodzajów humanistyki są mity Narcyza i Hermesa. Narcystyczna humanistyka wzięła w nawias „metafizykę obecności”, koncentrując się na tej dominującej instancji naszych czasów, jakim okazało się Ja kontemplujące wyłącznie własne odbicie. Za sprawą Kanta niemiecka *die romantische Schule* narzuciła kolejnym pokoleniom „dogmat” o „czystej jaźni”, „absolutnym Ja” czy tożsamości Ja i świata. Wbrew tym intencjom czyste Ja doprowadziło do poważnego kryzysu nowoczesnej, wyemacypowanej podmiotowości, stale zajętej poszerzaniem granic własnej niezależności. „Wyczerpanie komunikacji kulturowej” oznacza więc specyficzny moment w dziejach współczesnej humanistyki, kiedy to rozbicie wspólnoty mitów założycielskich, wielkich narracji, przyczyniło się do zapaści wiary w możliwości wypowiedzenia dziejów świata i człowieka.

Nietrudno zauważyć – pisze Anna Grzegorzcyk – że współczesne nurty humanistyki z kręgu racjonalizmu wyrzekają się mitów. Ich miejsce zajmuje rozum inicjujący różne praktyki techniczne, produkcyjne, polityczne, cybernetyczne (Grzegorzcyk, 2004, s. 70).

Rozum zajmujący miejsce mitu sam jednak dostaje się pod władzę mitu, ulegając powtórnej deifikacji, jako *quasi*-mityczna instancja rozstrzygająca o granicach poznania, dobra i zła.

Z kolei mityczny Hermes (jeden z patronów hermeneutyki) jest wyobrażeniem „sprawnej komunikacji”, podtrzymującym relację między mitem a logosem (rozumem, mową). Umiejętność odkrywania i odczytywania sensu, dynamizm prawdy, która nie tyle jest dana raz na zawsze, ile raczej się staje – wszystko to określa status humanistyki, afirmując mit jako równoprawne, choć odmienne od myślenia scjentystycznego, źródła poznania. „Symboliczny język pozwala humanistyce ponownie zamieszkać w świecie” (Grzegorzczak, 2003, s. 70), wbrew pesymistycznym deklaracjom o niemożliwości „pojednania” między językiem a rzeczywistością pozajęzykową. „Załamanie przemierza między słowem a światem stanowi jedną z niewielu rewolucji ducha w historii Zachodu i określa naszą współczesność” – powiada G. Steiner (1994, s. 47). *The broken contract* jest nazwą „przejęciowego [...], metamorficznego procesu, który rozpoczął się dość gwałtownie w Zachodniej Europie i Rosji w latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku” (Steiner, 1994, s. 42). Aporię Narcyza i Hermesa może unieważnić Hestia jako patronka domowego ogniska, strażniczka stabilizacji, poczucia bezpieczeństwa.

Współczesna humanistyka, która przeszła długą i skomplikowaną drogę od renesansowego humanizmu, wiary w „pismo rzeczy” czy spełnienie pragnień o reprezentacji do znanej nam dziś opowieści o śmierci Boga, autora, pisma, zdeterminowała formułę śródziemnomorskiej edukacji (*Bildung*), zsekularyzowała rangę proroka/mentora/mistrza do roli intelektualisty/fachowca, określiła miejsce i rolę uniwersytetu: od średniowiecznej katedry, *trivium* i *quadrivium* w ramach *septem artes liberales*, przez wynalazek (mit?) Humboldta, aż do współczesnego, podporządkowanego regułom wolnego (?) rynku przedsiębiorstwa, to jest korpo-universytetu. Tak zdefiniowana humanistyka płaci wysoką cenę za zerwanie przymierza ze światem, za złamanie kontraktu między słowem a rzeczą, za utratę przekonania o możliwości odwzorowania (powtórzenia) świata w słowie. Wszak konwencjonalność (umowność) relacji między znakiem a rzeczą należy do zbioru prawd oczywistych nowoczesnej myśli humanistycznej. A przecież, uwzględniając osiągnięcia ewolucjonizmu, można by zaryzykować tezę, że związek słowa i rzeczy należy do antropologicznego wyposażenia człowieka, zaś

artykulacyjne możliwości mowy/pisma są nieodłączną częścią jego bycia w świecie. Kwestionowanie wiary (?) w przymierze słowa i rzeczy stanowić może niebezpieczną aberrację intelektualną. Paul Ricoeur, przywracając zaufanie do referencyjnych możliwości języka, zdaje się uwzględniać fakt zapośredniczenia naszych doświadczeń w tekstach kultury (języku), a przez to zakłada konieczność nieustannej interpretacji wyjaśniającej i rozumiejącej. Decydujący o randze tej argumentacji jest jednak fakt, że „skok poza język” stanowi rezultat „wcześniejszego niż język procesu”, to jest elementarnego doświadczenia bycia w świecie. Mieć „coś do powiedzenia” określa ów podstawowy impuls, w wyniku którego humanistyka jako zbiór „nauk rozumiejących”, nie odzegnując się do swych mitycznych początków, nadal oddziałuje na współczesną refleksję o człowieku, próbując odpowiedzieć na banalne, bądź co bądź, pytania: kim jesteśmy, skąd jesteśmy, po co jesteśmy i dokąd zmierzamy?

Ujęcie problemowe pojęcia

Charakterystyczne dla naszych czasów „*accelerando* nauki i technologii, ich matematyzacja” (Steiner, 2016, s. 222) stawia w kłopotliwej sytuacji język humanistyki, która próbuje legitymizować swój status, już to dryfując w stronę nauk ścisłych, już to odzegnując się od naukowości i godząc się na taksonomiczną przynależność do dziedzin *art* lub *social*. Z kolei język matematyki dostępny jest tylko „mandarynatowi adeptów” (Steiner, 2016, s. 222). Stąd też uprzednio postawione pytania o tożsamość i przeznaczenie człowieka wydają się pozbawione sensu. Autor *Poezji myślenia* z dużą dozą ironii pisze, że:

nasze stoły i krzesła nie mają nic wspólnego ze swoją atomową, subatomową rzeczywistością w złożonym ruchu. Nasza mowa potoczna zamieszkuje wśród z góry danych klisz. Nasz „czas” i nasza „przestrzeń” to archaiczne, niemal alegoryczne banały. Z perspektywy teoretycznych i ścisłych nauk mówimy jakimś neandertalskim bełkotem (Steiner, 2016, s. 222).

Poza tym konsekwencje zwrotu lingwistycznego, rozwój neurolingwistyki, filozofii analitycznej – wszystko to pozostawiło daleko w tyle myślenie humanistyczne, będące, jak sądzą niektórzy, mieszaniną

mitu, magii czy zwykłej paplaniny. Wszelkie „sobapisanie” (Foucault), „mnożenie interpretacji”, „agony”, „aporie”, „dekonstrukcje”, tudzież rozmaite strategie retoryczne spod znaku trans-, inter-, hiper- oraz coraz liczniejsze „zwroty” (*turns*) naznaczone są z jednej strony rozpaczliwą próbą ocalenia roli humanistyki w życiu społecznym i nadania jej statusu wiedzy/nauki *sensu largo*, z drugiej zaś – stanowią chęć odseparowania się od „naukowości” i przyjęcia statusu sztuki, praktyk interpretacyjnych bądź pisarstwa.

Sed contra: tak w kwestiach epistemologicznych, jak i logicznych, mit jest obecny (Kołakowski, 2003, s. 20–50). Potrzeba wiary w matematyczny porządek świata, pragnienie sensu, wiedzy, nadanie rozumowi najwyższej rangi poznawczej, wreszcie afirmacja samych kryteriów logiki

nie są w znaczeniu historycznym dowolne [...]; są jednak arbitralne w sensie logicznym, to jest nie ma reguł logiki, które by poprzedzały te kryteria i pozwoliły je uzasadnić; przeciwnie, reguły logiki są produktem obecności owych kryteriów (Kołakowski, 2003, s. 17).

Nie sposób pominąć roli afektów w myśleniu. Anne Carson mówi o wpływie Erosa na umysł myśliciela, George Steiner o „matematycznym libido” wyznaczającym wzór dla epistemologii jako całości (Steiner, 2016, s. 20).

Nie tylko Eros patronuje myśleniu. Jego prawdziwą matką jest jedna z tytanicznych, matka Muz, bogini i personifikacja pamięci – Mnemosyne. To właśnie o niej, jako o patronce poznania/myślenia, pisał Martin Heidegger w rozprawie *Co zwie się myśleniem?* W wykładni filozofa ważny jest również czynnik „zdarzeniowości”, „śmiertelności”, w jaką uwikłana jest pamięć. Prymarne wszelako okazuje się to, że do mitycznego orszaku Mnemosyne należą teatr, muzyka, taniec i poezja (Steiner, 2016, s. 20). Wedle znanej legendy najmądrzejszy z ludzi, Sokrates, śpiewał przed śmiercią. Pamięć nie oznacza jednak wyłącznie retrospekcji. Spojrzenie Mnemosyne nie zwraca się tylko w stronę przeszłości. Zdaniem Heideggera oprócz reprezentacji przeszłości (wspomnienia, przypomnienia) pamięć wyznacza główny ruch myśli ku przyszłości.

Istotne dla naszych rozważań jest to, że pamięć nie tylko wyznacza drogi myślenia, lecz także ma ścisły związek z poetyzowaniem („poetycko mieszka człowiek na tej ziemi”). Znamienne, że w latach 30.

Heidegger stopniowo zaczął się oddalać od identyfikowania myślenia jako nauki: myśleniu przyrodoznawczemu i „rachującym” (*rechnende Denken*) autor *Bycia i czasu* zdecydowanie przeciwstawił myślenie filozoficzne, którego wymownym przejawem stała się bodaj najśłynniejsza Heideggerowska metafora (mit?) będąca obrazowym ekwiwalentem dróg innego myślenia (humanistycznego? filozoficznego?), a mianowicie czwórnia (*das Geviert*). Już od początkowych akapitów rozprawy *Co zwie się myśleniem?* jak refren powraca fraza, że „najbardziej problematyczne w naszym problematycznym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy”, co z kolei oznacza, że „jeszcze nie dotarliśmy w obszar tego, co w istotowym sensie chciałoby być z siebie rozważane” (Heidegger, 2017, s. 13). Nie jest łatwo podać jednoznaczną wykładnię *das Geviert*. Myślenie czwórni jest ideą tyleż oryginalną, co jedną z najbardziej tajemniczych. Chyba żadna inna fraza fryburskiego myśliciela nie doczekała się tylu drwin i posądzeń o bełkot skrywający pustkę myślową, jak właśnie *das Geviert*. Być może Heidegger proponuje tu drogę (metodę), którą myślenie humanistyczne winno podążać, tj. drogę kontemplacji (*via contemplativa*), spokojnego i długotrwałego namysłu nad poczwórną złożonością świata, w którym żaden z czterech elementów nie daje się zredukować do czegoś innego. Wzajemne napięcia, przenikanie się, odzwierciedlanie tej ontologicznej struktury ujawnia podstawowy fakt, że ani świata, w którym żyjemy, ani człowieka zanurzonego w wymiary ziemi, nieba, boskości i śmiertelności nie da się odseparować od siebie tak, aby uczynić zadość roszczeniom „rachującego myślenia” i ująć to wszystko w jedną „ściśłą” formułę.

Czy jednak mit „czwórni” nie wyznacza pewnego momentu w dziejach zachodniej humanistyki (zachodniej *episteme*) bądź stylu myślenia pozostającego w związku (często agonicznym) z mitem jedności, logiką binarnych opozycji, troistością, a wreszcie „czwórnią”? U poszukujących jednej zasady wszystkich rzeczy (jedność w mnogości) jońskich filozofów przyrody, a także w systemie pitagorejsko-orfickim liczby odzwierciedlały matematyczny (boski?) porządek wszechświata. Z kolei dla logiki mitu (mimo pozornej sprzeczności zachodzącej między logosem a *mythosem*) myślenie w kategoriach binarnych stanowi charakterystyczny wyznacznik ujmowania świata w opozycyjne pary materii/ducha, życia/śmierci, światła/ciemności, wysokości/niskości, rozumu/uczucia itd. Dla Franza Rosenzweiga bramą wiodącą do nowego myślenia

jest symbolika dwóch trójkątów, tworzących razem sześcioramienną Gwiazdę Dawida (Gwiazdę Zbawienia). Rosenzweig odrzucił odwieczne pragnienie filozofii poszukującej jednej zasady Wszystkości (*All-heit*) na rzecz relacji zachodzącej między Bogiem, światem, człowiekiem, a także między stworzeniem, objawieniem, zbawieniem. Mit „trójcy” ma nie tylko konotacje religijne, wydaje się wszak, że zsekularyzowana trójka znajduje również zastosowanie w dziedzinie periodyzacji epok (starożytność, średniowiecze, nowożytność), o triadzie Heglowskiej nie wspominając. W takim kontekście kwartety myślenia wpisują się w ten mityczny (orficki?) nurt, polegający na próbie umysłowego ogarnięcia całej rzeczywistości za pomocą poczwórnej złożoności, czego wymownym przykładem stała się w naszych czasach koncepcja „poczwórnego przedmiotu” (*the quadruple object*) Grahama Harmana.

Można by w tym miejscu zastanawiać się, w jakim stopniu nasze humanistyczne kategorie (periodyzacyjne, podmiotowo-przedmiotowe, obiektywne/subiektywne, dychotomie całości/części) mają swoje zadłużenie w mitycznych imaginariach? Oczywiście zawsze należy brać pod uwagę fakt, że nauka dąży do uniezależnienia się od myślenia mitycznego. Osobną kwestią pozostaje pytanie, czy próby te zawsze kończą się powodzeniem i ostatecznym przewyciężeniem oddziaływania mitu na naukę, czy też raczej „obecność mitu” w myśleniu jest czymś nieusuwalnym?

Mityczni patroni współczesnej humanistyki (Narcyz, Hermes, Hestia, Eros, Mnemosyne, orficy) nie dają wszelako gwarancji trwałej satysfakcji. „Przejście – wszak udane – między *homo* a *homo sapiens* rozdzieliła [bowiem] zasłona smutku (*tristitia*)” – pisze Steiner (2007). Faustowska namiętność do wiedzy/myślenia, pasja poznawania, entuzjazm odkryć naukowych, długie godziny spędzone w bibliotece nie prowadzą do szczęścia, przeciwnie: myśleniu jak cień towarzyszy tristanowska, nieusuwalna melancholia (*Schwermut, unzerstörliche Melancholie*). Repertuar humanistycznej melancholii jest bardzo rozległy i obejmuje frustracje, nerwowe wyczerpanie wywołane nieustannym skupieniem myśli, rozczarowanie, że to, co uznajemy za oryginalne, „niemal zawsze jest odmianą lub innowacją formy, wykonania, dostępnych środków” (Steiner, 2017, s. 29). W czasach dominacji zwrotu lingwistycznego świadomość konwencjonalności języka i jego hegemonicznej maszynerii prowadzić może do zakwestionowania obiektywnej prawdy. Niewykluczone, że

humanista nieustannie krąży wokół jednej idei, pisze wciąż tę samą książkę, wypowiada tylko jedną myśl (*casus*: Schopenhauer). Dręcząca bywa także „niefortunna relacja” między myślą a rzeczywistością, brak nadziei na społeczną akceptację, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, gdy humanistyka stale musi potwierdzać swoją misję w świecie zdominowanym przez nauki techno-info-bio. Radosnemu okrzykowi „eureka!” zawsze towarzyszy przekonanie, że Eros jest bliskim krewnym śmierci (Tanatos), a nawet „najbardziej intensywna miłość, zapewne słabsza od nienawiści, jest procesem niekończących się negocjacji między samotnościami” (Steiner, 2017, s. 63). Wreszcie niewspółmierność myśli wobec rzeczywistości, monstrialność świata, którego nie da się wypowiedzieć w słowie, prowadzą do głębokiego rozczarowania i doświadczenia obcości w świecie. Także i ten nadmiar cytatów i zapożyczeń z książek amerykańskiego erudyty jest symptomem melancholii, stając się kolejną i wcale nieostatnią przyczyną „smutku myśli”.

Wychowanie, samokształcenie (*self-formation*), rozwój osobisty, wyjście z niedojrzałości (Kantowska *Aufklärung*), stwarzanie siebie, przekraczanie własnych ograniczeń intelektualnych czy moralnych – oto prawdziwa księga humanistycznej odysei. Niemiecka fraza *Das Buch der Bildung* poza przypadkowym (?) nawiązaniem do tomu wierszy R.M. Rilkego *Księga obrazów (Das Buch der Bilder)*, mieni się licznymi znaczeniowymi odcieniami. Morfem rdzenny *-bild-* pojawia się w takich formacjach leksykalnych, jak *Bild* (obraz), *Vorbild* (wzorzec), *bilden* (kształtować, formować, tworzyć), *Ausbildung* (szkolenie) *nachbilden* (powielać) czy *Einbildungskraft* (wyobraźnia). Występuje także w edukacyjnym imperatywie proklamującym kształcenie permanentne (*sie müssen sich weiterbilden*). *Bildung* byłaby zatem specyficznie niemiecką, nieprzetłumaczalną na inne języki formułą, która obejmuje złożony kompleks działań określających naśladowanie pewnego wzorca humanistycznego, proces stwarzania samego siebie w toku długotrwałej edukacji, przy znaczącym wpływie wyobraźni, jako siły tworzącej obrazy/wzorce, jeśli by literalnie przetłumaczyć *Einbildungskraft*.

Mit *Bildung* wpisuje się w szereg zjawisk nowoczesnej kultury Zachodu. Johann Gottfried Herder w *Dzienniku mojej podróży z roku 1769* zakładał, że „księga kształcenia człowieka i chrześcijanina” (Sosnowska, 2015, s. 67) miałyby stać się lekturą dla wszystkich, którzy pragną wyjść z niedojrzałości w stronę nowego świata (Nowego Jeruzalem?).

Pojęcie (mit) Wyjścia nie zostało użyte przypadkowo. Kantowska formuła oświecenia (*Aufklärung*) proklamująca „wyjście z niedojrzałości i niesamodzielności” nabiera w pismach Herdera, a wcześniej u założyciela nowoczesnego uniwersytetu Wilhelma von Humboldta, specyficznego znaczenia: akceptacji oświeceniowej idei rozumu i wyzwolenia się od mitycznych przesądów towarzyszy gest krytyki wobec biernego, mechanicznego procesu edukacyjnego, nieuwzględniającego prawa do wolności pojedynczego człowieka. Rozpatrując dziedzinę kształtowania człowieka, Humboldt odnosił ów proces do wielu sfer życia politycznego, społecznego, religijnego. Bronił jednak stanowczo praw każdej jednostki w jej możliwej kolizji z aparatem władzy państwowej.

Humanistyczny wzorzec, który proponuje Humboldt, opiera się na przekonaniu, że podstawowymi wyznacznikami kształcenia człowieka są wolność jednostki i poszanowanie indywidualizmu. Nie chodzi tu jednak o jakąś apologię egoizmu i samowystarczalności, lecz o prawo do urzeczywistnienia w pełni możliwości twórczych każdego człowieka. Wychowanie publiczne dystrybuowane przez władzę polityczną zagraża indywidualnemu rozwojowi jednostki ludzkiej. Wszelako nie wynika stąd, jakoby Humboldt sprzeciwiał się edukacji obywatelskiej, przeciwnie: ideał *Bildung* zakłada ukształtowanie człowieka jako dobrego i świadomego obywatela uczestniczącego w życiu wspólnoty kulturowej, niemniej należy mieć na uwadze zagrożenia, jakie niesie doraźna i krótkowzroczna polityka państwa. Wyjście człowieka z niepełnoletności (niedojrzałości) oznacza zintensyfikowanie i spotęgowanie możliwości twórczych jednostki, jej świadomą inkulturację, dbałość o ciągłość w przekazywaniu wartości danej kultury. Ostateczną miarą człowieka jest jego „fenomenologia ducha”, niekończący się proces dojrzewania, dorastania do ostatecznych ideałów. Literacką konceptualizacją tych problemów jest bodaj najśłynniejsza powieść z kręgu *Bildungsroman*, czyli „odyseja wychowania” *Lata nauki i lata wędrówki Wilhelma Meistra* Johanna Wolfganga von Goethe.

Mit *Bildung* nie jest opowieścią o spełnieniu ostatecznych celów ludzkich. Relacje człowieka i świata, w którym on uczestniczy, rzadko kiedy układają się harmonijnie, niemniej można ów proces tworzenia samego siebie opisać jako dialektykę „wyobcowania i powrotu do siebie” (Sosnowska, 2015, s. 79); dialektykę, w której dominującą rolę odgrywa twórcza (stwarzająca) siła wyobraźni (*Einbildungskraft*). *Bildung* byłaby

przeło projektem antynarcystycznym, po części zgodnym z tym, o czym w *Kulturze i eksplozji* pisał Jurij Łotman, postulując

uwolnienie od „narcystycznej humanistyki” eksponującej egotyczne nastawienia i złudzenia oraz osobę badacza nadmiernie przywiązanego do wytworów swojego umysłu i grymaśnych gustów kosztem merytorycznej analizy faktów (Łotman, 1999, s. 11).

Nie sposób zrozumieć kulturowej pozycji *Bildung*, wykluczając jej odniesienie do idei uniwersytetu, który dla Humboldta i jego następców stał się wielkim, organizującym społeczne imaginarium, mitem. Wszelako ów mit przechodzi w naszych kryzysowych czasach symptomatyczną przemianę. Bezlik wypowiedzi i opracowań naukowych na temat historii i przemian uniwersytetu każe ograniczyć pole zainteresowań do dwóch podstawowych kwestii: czy uniwersytet jako społeczność uczniów i nauczycieli (*universitas magistrorum et scholarum*) jest ideą wieczną i niezmienną (ale tylko w znaczeniu wspólnoty ludzi poszukujących prawdy), czy też stanowi on historyczno-kulturowy konstrukt powołany do zdobywania i przekazywania wiedzy, umiejętności oraz pożądanых postaw etycznych, a także czy – jako kulturowo zdeterminowana konstrukcja – podlega społecznym przemianom, odpowiadając na potrzeby rynku pracy, rozmaitych organizacji publicznych lub politycznego zapotrzebowania (politycznej opresji) państwa/władzy? Mit/idea uniwersytetu wiąże się ściśle z mitem/ideaą Europy. Kluczowa wydaje się tutaj idea wielości w jedności bądź „jedności w różności”. Każda wspólnota lokalna, narodowa, znajduje swoje miejsce w powszechnej, uniwersalnej całości. To myślenie w kategoriach „części/całości” stanowi podwalinę pod mit, który legł u początków uniwersytetu jako idei specyficznie europejskiej.

Uniwersytet, z ducha chrześcijańskiej cywilizacji poczęty, niesie w sobie ideę, która w najrozmaitszy sposób może się urzeczywistniać i przekształcać. Dość wspomnieć o drodze, którą przeszły europejskie uniwersytety od *septem artes liberales*, przez uczelnie średnio-wieczne – francuskie, włoskie, hiszpańskie, angielskie, także polskie i czeskie – aż do zreformowanego przez Humboldta uniwersytetu w Berlinie, założonego na początku XIX wieku. O ile jednak całościowy opis przemian zachodnich uniwersytetów przekraczałby rozmiary tego szkicu, o tyle refleksja nad samą towarzyszącą im ideą jest ze wszech miar wskazana. W ujęciu Karla Jaspersa – który do „idei uniwersytetu”

powracał kilka razy (po raz pierwszy w 1923 roku, potem po wojnie w 1946, zaś po raz ostatni w roku 1961) – nie chodzi o realnie istniejący, materialny kształt tej czy innej uczelni ani też o konkretne programy nauczania czy reguły badań naukowych. Jaspers pyta głębiej, o ideę właśnie, pyta o to, co można by nazwać duchem uniwersytetu, a co się urzeczywistnia, przybierając rozmaite formuły, zależną od społecznych czy politycznych wpływów. Duch albo mit uniwersytetu byłby więc swą istą ideą regulatywną, ideałem, wzorcem (*Vorbild*), do którego można tylko dążyć, ale którego nigdy się nie osiągnie. Jest to w dużej mierze zgodne z tym, co zakłada model *Bildung*, a więc nieustannego, stale ponawianego wysiłku kształcenia samego siebie, rozwijania talentów, intelektualnych predyspozycji, „arystokratyzmu ducha” czy nieskrępowanego dążenia do wiedzy. Wizja, którą na kartach swojej książki przedstawia Karl Jaspers (m.in. istota nauki, zadania i warunki istnienia uniwersytetu, wychowanie, nauczanie, instytucjonalne i ekonomiczne podstawy funkcjonowania uniwersytetu, ludzie nauki), powstała w krytycznym momencie dziejów, kiedy to „od połowy stulecia [uniwersytet – A.Ż.] powoli opuszczał swe skrzydła, w końcu nastąpił jego najgłębszy upadek” (Jaspers, 2017, s. 29). Słowa te Jaspers napisał w Heidelbergu tuż po zakończeniu wojny. Świadom głębokiego upadku uniwersytetu proklamował wizję jego przyszłego odrodzenia. Wydaje się jednak, że ów „całkowicie nowy projekt powstały na gruncie doświadczeń obu ostatnich, fatalnych, dziesięcioleci” (Jaspers, 2017, s. 29) nigdy nie został urzeczywistniony. Poza tym Jaspersowska idea uchodzi dziś za anachroniczną i nieprzystającą do wyzwań naszych czasów. Warto jednak powracać do „przepędzonych duchów” minionej epoki, ponieważ w ich rzekomo anachronicznych lamentacjach nad śmiercią uniwersytetu (co samo w sobie jest wielkim mitem nie tylko naszych czasów) kryją się przesłanki, których konsekwencje zachodzą do dzisiaj.

Zdaniem głoszącego „koniec uniwersytetu” Rogera Scrutona programy studiów humanistycznych są tak pomyślane, aby ich celem nie było kształtowanie poczucia zakorzenienia w tradycji ani też umiejętność poszukiwania duchowego sensu kulturowej przeszłości, ale demaskacja ideologicznych roszczeń służących utrwalaniu opresywnej władzy (rodziny, kościoła, szkoły). Niegdyś, przekonuje Scruton, uniwersytet był miejscem inicjacji, wtajemniczenia w najwyższe wartości moralne i służące rozwijaniu cnót obywatelskich. Śmierć uniwersytetu, jaki znaliśmy,

przejawia się zatem w rozpadzie mitu inicjacyjnego, dewaluującym jego sakralne źródła. Trudno, rzecz jasna, podejmować próby wskrzeszenia uniwersytetu, o jakim pisał między innymi kard. John Newman, skoro od połowy XIX wieku zmieniło się niemal wszystko. Współcześni studenci nie rekrutują się już z *high class*, pochodzą wszak z różnych warstw społecznych, mając zróżnicowany kapitał symboliczno-kulturowy. Uniwersytety nie są już elitarnymi miejscami gwarantującymi prestiżowy udział w kulturze wysokiej, „ochronę świętych mitów” (Scruton, 2015, s. 56), stały się raczej egalitarnym konglomeratem społecznym nastawionym na kształceniu umiejętności zdobycia pozycji zawodowej na rynku pracy. Mit równości, choć sam w sobie szlachetny (korzystniejsze ponoć dla społecznego dobrostanu są słabo wyedukowane masy niż wąska elita świadoma swojej misji i swojego etosu), może przyczyniać się do obniżenia poziomu nauczania. Nie byłoby w tym nic nagannego, gdyby nie fakt, że zasadniczym celem współczesnej edukacji humanistycznej nie jest już „zaszczepianie kultury” (Scruton, 2015, s. 57), lecz jej odrzucenie jako formy fałszywej świadomości. Scruton, znany pogromca mitologii spod znaku *Thinkers of the Left*, wyznał kiedyś:

Moim studentom przy każdej okazji mówiono, że nie istnieje coś takiego, jak wiedza z zakresu humanistyki i że uniwersytety istnieją nie po to, by usprawiedliwiać kulturę jako postać wiedzy, lecz po to, by demaskować ją jako formę przemocy (Scruton, 2015, s. 57).

Fundamentalną misją studiów humanistycznych byłby więc przekaz „pewnego systemu odniesienia i sposobów rozumowania, a także paradygmaty intuicji i aluzji, dzięki którym [studenci – A.Ż.] będą mogli rozumieć swój świat” (Scruton, 2015, s. 57). Jednak coraz częściej zamiast „programów czytania wielkiej literatury”, porównawczych studiów obejmujących dziedzictwo sztuki i filozofii Zachodu, pojawiają się „kursy na temat muzyki popularnej, komiksów czy studiów nad gender”, które z łatwością wypierają tradycyjne programy nauczania. Dlaczego jednak miejsce „prawdziwej wiedzy” zajmuje rozrywka, chwilowa przyjemność? Odpowiedź znanego z pasji polemicznej arcykonserwatysty Rogera Scrutona wskazuje na pewien wpojony humanistom fałsz.

Wydaje mi się – twierdzi Scruton – że pozwoliliśmy, by zastraszone nas, wpajając nam przekonanie, że skoro uniwersytety mają biblioteki, laboratoria, uczonych profesorów i znaczne zasoby finansowe [sir Roger ma na myśli

brytyjskie i amerykańskie uczelnie, na których wykładał, a nie polskie – A.Ż.], są również z konieczności repozytoriami wiedzy. W przypadku nauk ścisłych jest to prawda. W przypadku humanistyki natomiast przestało być prawdą (Scruton, 2015, s. 57).

Mit śmierci uniwersytetu z łatwością mogą rozbroić przedstawiciele nauk ścisłych *sensu largo*, natomiast humaniści zachowujący swój kłopotliwy status „w szczelinach nauk” i nieokreśloną pozycję na rynku pracy, znajdują się w trudnym położeniu. Dotychczas nie wynaleziono bowiem innej instytucji, w ramach której humaniści mogliby kultywować swoje praktyki interpretacyjne i nasłuchiwać głosów płynących z przeszłości, tudzież inicjować studentów/uczniów do uczestnictwa w kulturze. Pozostaje więc, przynajmniej na razie, nie zdejmować z siebie „gorsetu uniwersytetów” (Scruton, 2015, s. 63), aż do czasu, gdy jakiś prorok z Weimaru lub skądinąd krzyknie: „Nie chcę być profesorem w Bazylei!” i zamieni uniwersytecką katedrę na kawiarniany stolik, wiejską chatę w schwarzwaldskim lesie lub zakonną celę, gdzie już raz udało się ocalić znaczną część dorobku antycznej kultury. Nietzsche dobrze zrozumiał, że nie da się pogodzić boskiej wolności myślenia z wymogami uniwersyteckich katedr, dlatego powiedział: „Chciałem zostać profesorem w Bazylei, a tak, niestety, zostałem Bogiem”.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Lamentacje nad upadkiem uniwersytetu należą do żelaznego repertuaru akademickiego dyskursu tanatycznego. Głównym motywem tych lamentacji jest postać intelektualisty, dawniej proroka i mistrza, a dziś badacza, profesjonalisty. Głośne ongiś wystąpienia Allana Blooma, autora książki *Umysł zamknięty* (*The Closing of the American Mind*), albo skargi Marka Lilli nad lekkomyślnością współczesnych intelektualistów, którzy zdradzili swoje powołanie (*Lekkomyślny umysł*), wymownie świadczą o stanie zapaści, w jakiej znalazła się społeczność uniwersytecka za sprawą tych „proroków”, których adoruje całkiem liczne audytorium. Oryginalny tytuł książki Lilli brzmi *The reckless Mind*. „Lekkomyślny” – ale także „ryzykowny”, „brawurowy”, „nieopatrzny”, „wiodący na oślep” – umysł to formuła, która stoi w jaskrawej sprzeczności z deklarowaną czy

proklamowaną pozycją intelektualisty jako świeckiego proroka. Spośród innych prac na temat intelektualisty jako upadłego proroka warto wymienić książkę Thomasa Somwella *Intelektualiści mądrzy i głupi*, Franka Furediego *Gdzie się podzieli wszyscy intelektualiści*, przywoływanego już Rogera Scrutona *Głupcy, oszuści i podżegacze. Myśliciele nowej lewicy*, czy klasyczną już pracę Julienu Bendy *Zdrada klerków*. Nie sposób wskazać wszystkich, skoro dzieje uniwersyteckich intelektualistów to *neverending story*, a kto „weźmie na siebie ciężar napisania uczciwej intelektualnej historii dwudziestowiecznej Europy, będzie musiał mieć żelazne nerwy”.

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na pewien symptomatyczny paradoks. Oto bowiem humanistyka uniwersytecka, powołana, jak się zdaje, do tego, by wyprowadzać z niedojrzałości, uczyć krytycznego myślenia i demaskować fałszywą świadomość politycznej władzy sama pada ofiarą politycznych namiętności (przypadek Martina Heideggera jako nazistowskiego rektora jest emblematyczny). Kilkadziesiąt lat później do politycznych namiętności dołączyła się dość powszechna infantylizacja studiów humanistycznych. Miejsce Humboldtowskiej *Bildung* zajęły – mówiąc językiem współczesnej młodzieży – „śmieszki” i „tiktokizacja” nauczania, które w naszych czasach sprawiły, że takie instytucje, jak uniwersytety czy muzea, stały się dzisiaj raczej „parkami rozrywki” niż „fundamentem, na którym mogłoby rozwinąć się życie intelektualne”. To właśnie nowa „inżynieria społeczna” określa powszechną infantyлизację. Warto podkreślić, że Frank Furedi opiera swoje opinie na bezpośredniej obserwacji studentów i wykładowców renomowanych uczelni (Harvard, Oxford), a nie lokalnych uniwersytetów, na które nakłada się obowiązek doganiania świata, który wciąż się oddala. Brytyjski socjolog poddaje krytyce te zachowania wykładowców i studentów, które już od dawna funkcjonują jako zbiór elementarnych oczywistości: „protekcjonalny stosunek do studentów”, „styl rodzicielskiej afirmacji”, „przedstawianie jasno określonych celów nauki”, unikanie wszelkich zachowań mogących „zranić uczucia studentów” i zaburzyć ich dobrostan. Diagnoza Furediego jest bolesna. Dawna, poszukująca prawdy wspólnota *magistrorum et scholarum* została zastąpiona „akademickim karierowiczostwem”, odpowiedzialnym za „drenaż mózgow i osłabienie życia umysłowego”. Furedi wszystkie te zmiany obejmuje formułą „konfrontacji z dwudziestojednowiecznym filisterstwem”, jak to wyraża

angielski tytuł przywołanej książki (*Where have all the intellectuals gone. Confronting 21st century philistinism*). Zdaniem Furediego intelektualista to mieszkaniec „kraju filistrów”, którego charakteryzuje powstawanie „wiedzy bez znaczenia”, „kwestionowanie wiedzy”, „kult banalności”, dewaluacja standardów naukowych i intelektu, „błache dążenia”, wreszcie zaś swoista parodia retorycznej strategii *captatio benevolentiae*, nazywanej przez Furediego „kulturą schlebiana” masowym gustom, co z kolei zostało już zdiagnozowane wiele lat wcześniej w słynnej książce *Bunt mas* Ortegi y Gasset.

Rozpadowi uległy mity, podania i przeświadczenia o wyjątkowej roli uniwersyteckiej humanistyki, myślenie o człowieku w jego historyczno-kulturowej perspektywie, ścieranie się interpretacji, szukanie odpowiedzi na fundamentalne pytania filozoficzne, czytanie arcydzieł, słuchanie wielkich dzieł muzycznych, kontemplacja malarstwa – wszystko to powoli, acz systematycznie ustępuje miejsca sprofanowanej paidei, parodii *Bildung* jako ponownemu wejściu w niedojrzałość.

Czy jest zatem nadzieja na życie po śmierci, na odrodzenie współczesnej humanistyki i przyznanie jej na powrót poczesnego miejsca w społeczeństwie? Jednej z wielu możliwych odpowiedzi na to pytanie udziela Jacob Taubes w eseju *Intelektualiści i uniwersytet*. Taubes śledzi historię przemian instytucji uniwersytetu jako przestrzeni nowej „autointerpretacji rodzącego się społeczeństwa mieszczańskiego” (Taubes, 2013, s. 364). Nowoczesna *sensu stricto* równościowa i emancypacyjna struktura uniwersytetu przyczyniła się do zmiany średniowiecznej, zhierarchizowanej społeczności. Nowa społeczność, *ordo novus*, to swoista mesjańska „reszta”, która z samej swej istoty, wyłączyła się poza obszar istniejącej struktury społecznej, na nowo definiując rolę uczonego, studenta (od tej pory *clericus* to nie tylko duchowny). Ta mesjańska, zjednoczona w dziele poszukiwania prawdy, wspólnota *magistorum et scholarum* sama się wyłączyła z feudalnego społeczeństwa jako „pozbawiona ojczyzny z powodu miłości do nauki” (*amore scientiae fact exules*). Wszelako aż do XIX wieku, do czasów reformy Humboldta, na uczelniach dominowała scholastyka i nie prowadzono badań humanistycznych, wskutek czego, jak zauważa Taubes, uniwersytety podupadły i zaczęły się przeobrażać „w szkoły zawodowe służące kształceniu urzędników, prawników, księży i nauczycieli” (Taubes, 2013, s. 368–269). Reformy Humboldta i powstanie Uniwersytetu w Berlinie w roku 1807 na długie

lata (aż do dziś) zdeterminowały profil nauczania i badań (nie tylko) humanistycznych, któremu patronował stan określany jako *Einsamkeit und Freiheit* (samotność i wolność). Dynamiczny rozwój humanistyki na przełomie XIX i XX wieku czyż nie był rezultatem autonomii i wolności społeczności akademickiej? Proklamowany przez Fichtego uniwersytet jako „nowy kościół” brzmi niedorzecznie dla współczesnego człowieka, niemniej w tamtym czasie był to rewolucyjny *de facto* akt powszechnej emancypacji, na straży której stały – powtórzmy – „wolność nauki i nauczania” (Taubes, 2013, s. 373). Aby te idee mogły się urzeczywistnić, uniwersytet powinien na powrót zostać wyłączony spod jurysdykcji władzy państwowej, tudzież spod ekonomicznej i biurokratycznej opresji. W roku 2023 przypada setna rocznica urodzin Jacoba Taubesa (1923–1987), który tak właśnie określił stan uniwersytetu zarządzanego przez wyabstrahowane siły politycznej administracji.

Aby uniknąć tego zagrożenia, społeczność *magistorum et scholarum* ponownie musi znaleźć swoją przestrzeń poza uniwersytetem. XIX-wieczna francuska elita intelektualna związała się bardziej z salonem i kawiarnią niż z uniwersytetem, stając się w ten sposób wylęgarnią politycznych i intelektualnych fermentów (Taubes, 2013, s. 369). Trudno jednak dzisiaj powiedzieć, jakiej przestrzeni spotkania ma poszukiwać współczesna elita humanistyczna: kawiarni, salonu, prywatnych domów, (po)nowoczesnych areopagów, ustronnych pracowni, czy może laboratoriów, jak zakładają zwolennicy „nowej humanistyki”? Monumentalna *Historia humanistyki* Rensa Boda (2013) zawiera nadzieję, że wbrew kasandrycznym przepowiedniom,

nowe nauki humanistyczne radzą sobie dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek w przeszłości: integracja techniki i metod z różnych obszarów nauki z naukami humanistycznymi owocuje nowymi analizami i interpretacjami przeszłości, języków, dzieł sztuki, dzieł literackich, utworów muzycznych, filmów, wytworów nowych mediów oraz innych artefaktów kulturowych. Poszukiwania zarówno uniwersalnych, jak i specyficznych dla danej kultury schematów stanowią nieprzerwaną wątek w naukach humanistycznych i coraz częściej są prowadzone za pomocą podejść kognitywnych i cyfrowych (Bod, 2013, s. 464).

BIBLIOGRAFIA

- Bod, R. (2013). *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*. Tłum. R. Pucek. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Furedi, F. (2014). *Gdzie się podzieli wszyscy intelektualiści?* Tłum. K. Makaruk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grzegorzczak, A. (2003). Logos – mythos – metamorphosis jako filozofia odnowy. W: S. Wyśłouch, B. Kaniewska, & M. Brzóstowicz-Klajn (red.), *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, (s. 41–70). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Heidegger, M. (2017). *Co zwie się myśleniem*. Tłum. J. Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Jaspers, K. (2017). *Idea uniwersytetu*. Tłum. W. Kunicki. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Klik, M. (2016). *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969–2010)*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kołąkowski, L. (2003). *Obecność mitu*. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Łotman, J. (1999). *Kultura i eksplozja*. Tłum. B. Żyłko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rosenzweig, F. (1998). *Gwiazda Zbawienia*. Tłum. T. Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Scruton, R. (2015). Koniec uniwersytetu. Tłum. D. Chabrajska. *Ethos*, 1, 53–63.
- Sosnowska, P. (2015). *Arendt i Heidegger. Pedagogiczna obietnica filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Steiner, G. (1994). *Zerwany kontrakt*. Tłum. O. Kubińska. Warszawa: Instytut Kultury.
- Steiner, G. (2007). *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*. Tłum. O. & W. Kubińscy. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Steiner, G. (2016). *Poezja myśli*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Taubes, J. (2013). Intelektualiści i uniwersytet. Tłum. A. Serafin. W: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.

Magdalena Szpunar
Uniwersytet Śląski w Katowicach
<https://orcid.org/0000-0003-1245-5531>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.303>

Humanistyka cyfrowa

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Celem artykułu jest przedstawienie podstawowych sposobów rozumienia humanistyki cyfrowej, jej założeń i możliwości praktycznego wykorzystania. Humanistyka cyfrowa jest rozumiana jako scjentyzacja humanistyki, jej utwardzanie właściwe dla nauk ścisłych, ale i laboratyzacja połączona z technologiczną biegłością i wykorzystaniem możliwości cyfrowych narzędzi.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zaprezentowana zostaje definicja kategorii humanistyki cyfrowej, jej zróżnicowane ujęcia i proces krystalizowania. Przedstawiony zostaje proces krystalizacji humanistyki cyfrowej, pierwsze aktywności obserwowane w jej zakresie, ale także proces jej instytucjonalizacji.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Artykuł problematyzuje użycie kategorii humanistyki cyfrowej, odsłania możliwości jej zastosowania, ale i trudności związane z kategorią zombie, którą humanistyka cyfrowa się staje.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Refleksja systematyczna porządkuje sposoby rozumienia, ale przede wszystkim praktyki związane z jej uprawianiem. Zwraca uwagę na fetyszowanie technicznych kompetencji i instrumentalnej biegłości, co odbywa się czasem ze szkodą dla właściwego dla humanistyki głębokiego wglądu i rozumienia. Zwrócono uwagę, że ani „produktowanie wiedzy”, ani „formułowanie praw” nie zastąpi rozumienia siebie i rzeczywistości społecznej, w czym niezbędna okazuje się humanistyka.

Słowa kluczowe: cyfrowa humanistyka, technohumanista, przełom antypozytywistyczny, filozofia technologii, hipoteza intencjonalistyczna

Definicja pojęcia

W myśleniu o tym, czym jest humanistyka, zwykle posługujemy się opozycją, przeciwstawiającą ją technice. Możliwości wyjaśniania świata z punktu widzenia humanistyki są natomiast podważane przez uniwersum technologiczne. Przeciwwagą dla takiego myślenia jest tzw. humanistyka cyfrowa, łącząca humanistyczny namysł z możliwościami niesionymi przez technologię. Ewolucja w nauce dokonuje się współcześnie nie tyle pod wpływem wielkich przewrotów naukowych, ile w wyniku rewolucji technologicznych (Pickering, 1994, s. 148). Obserwowane od dwóch dekad utwardzanie humanistyki pod wpływem implozji technologii cyfrowych jest tego doskonałym przykładem. Procesy „matematyczności świata” (Heller, 2006), a także poddanie się logice cywilizacji numerycznej (Kroker & Weinstein, 1994) są coraz wyraźniej obserwowalne także w humanistyce, która nie oparła się jej oddziaływaniu.

Jak zauważyli Max Planck i Erwin Schrödinger, w sytuacji zastoju i stagnacji nauki zwykle obserwujemy proces, który ten impas próbuje przełamać, a dzieje się to zazwyczaj poprzez uściślanie, oprzyrządowanie i zogniskowanie na metodologicznej precyzji (Planck & Schrödinger, 1993). Wraz z przełomem antypozytywistycznym humanistyka wyraźnie separuje się od nauk przyrodniczych, chcąc zyskać status autonomicznej dziedziny, eksponując swoją samodzielność i swoistość. W wieku XXI ponownie wraca ona do laboratorium, zapożycza pojęcia z nauk ścisłych, by ponownie móc być uznaną za „naukę” w sensie twardym (Pawlicka, 2017, s. 315). Aleksandra Kil, Jacek Małczyński i Dorota Wolska zauważają, że idea laboratorium pojawia się w humanistyce wówczas, gdy „podejmuje ona starania o prestiż i umocnienie swojego autorytetu” (Kil, Małczyński & Wolska, 2017, s. 280). Tym samym, jak zauważał Bruno Latour, gdy

[naukowcy] naprawdę wychodzą na zewnątrz, nie wiedzą nic, blefują, zawodzą, muszą kombinować, tracą wszelką możliwość powiedzenia czegokolwiek, co natychmiast nie zostałoby zaatakowane przez mrowie równie uprawnionych stwierdzeń (Latour, 2009, s. 189).

Niemal każda teoria i koncepcja może być podważona, jeśli nie jest legitymizowana twardymi badaniami, a i te nie dają gwarancji jej utrzymania.

Dane, narzędzia, analityka, kolektywność na stałe zadomowiły się w słowniku nauk humanistycznych, a operowanie nowym słownikiem przeobraża samą dziedzinę. Kiedyś usilnie separująca się, a dzisiaj naśladowująca nauki przyrodnicze humanistyka uległa w wielu obszarach konieczności precyzji, analityki, parametryzacji i klasyfikacji, a tym samym obiekty stanowiące przedmiot zainteresowania humanistów poddały się dyktatowi mierzalności, skalowalności i metodologicznej jednoznaczności (Klein, 2005, s. 28). Stąd obserwujemy znaczące przesunięcie „od opisu do produkcji, od metody do narzędzi, od tekstu do artefaktu oraz od teorii do praktyki” (Pawlicka, 2017, s. 315). Tym samym mamy do czynienia „ze wzmacnianiem humanistyki autorytetem nie własnym, lecz zapożyczonym z nauk ścisłych i przyrodznawstwa” (Kil, Małczyński & Wolska, 2017, s. 280). Zwłaszcza wśród młodych adeptów nauki szczególnie wyraźnie widać fascynację narzędziownią, oprogramowaniem, zaawansowanymi korelacjami i wszystkim tym, co w ich przekonaniu ma zapewnić rygory naukowości. Bywa tak, że technologiczne instrumentarium sprzyja rozumieniu i wyjaśnianiu rzeczywistości społecznej, coraz częściej jednak próbuje maskować deficyty i niedomagania interpretacyjne. Nieograniczone możliwości, które technika zdaje się nieść ze sobą, prowadzą do złudnego przekonania, jakoby mogła ona zastąpić proces odczytania i rozumienia (Szpunar, 2022, s. 2).

Jak zauważa Pawlicka, unaukowanie humanistyki jest widoczne nie tylko w zmianach o charakterze instytucjonalnym, ale także w pracy z materiałami badawczymi, które stają się danymi zamiast tekstów, sposobach prowadzenia badań, ale także, co nie mniej istotne, metodach ewaluacji pracy humanistów determinowanej parametryzacją. Nowa filozofia technologii odchodzi od tekstu i narracji na rzecz technologii, za pomocą której człowiek jest mediatyzowany (Berg Olsen, Selinger & Riis, 2009). Technologia cyfrowa, ale i szerzej rozumiana technika „nie jest samym tylko środkiem, ale [...] sposobem odkrywania” (Heidegger, 2002, s. 16). O tym, że technologia może mieć moc sprawczą, przeobrażając naukę, przekonywał filozof nauki Thomas S. Kuhn: „W nauce mamy do czynienia nie tylko z przewidywaniami teoretycznymi, ale i instrumentalnymi i często odgrywają one w jej rozwoju decydującą rolę” (Kuhn, 2009, s. 112). Rozwój humanistyki cyfrowej jest tego doskonałym potwierdzeniem.

To przejście od tekstualnego postmodernizmu w stronę nowej filozofii technologii nastawionej na *praxis* jest szczególnie widoczne właśnie w humanistyce cyfrowej. Powolne odchodzenie od pogłębionej, krytycznej analizy tekstu na rzecz analityki stanowi jeden z istotniejszych przejawów obserwowanej scjentyzacji humanistyki. Wypadkową obserwowanych zmian jest wyłanianie się kategorii technohumanisty (Balsamo, 2011), łączącego humanistyczny wgląd z biegłością technologiczną.

Kategoria humanistyki cyfrowej podlega nieustannym redefinicjom zarówno przez zajmujących się tym obszarem naukowców, jak i praktyków. Jak zauważa Patrik Svensson, charakteryzuje ją nieustanne renegecjonowanie i radykalizm wizji jej rozwoju (Svensson, 2012, s. 42). Anne Burdick, Johanna Drucker, Peter Lunenfeld wraz z zespołem proponują, by rozumieć ją jako

nowe podejścia naukowe i jednostki instytucjonalne, służące zespołowym, transdyscyplinarnym i zaawansowanym cyfrowo badaniom [...]. Humanistyka cyfrowa to [...] szeroki wachlarz konwergentnych praktyk, służących eksploracji uniwersum, w którym druk nie jest już głównym medium (Burdick, Drucker, Lunenfeld & in., 2012, s. 127).

Tę dość enigmatyczną definicję rozszerza Todd Presner, który wskazuje, że:

projekty z zakresu humanistyki cyfrowej są z definicji oparte na współpracy: łączą techników, bibliotekarzy, przedstawicieli nauk społecznych, artystów, architektów, badaczy komunikacji i informatyków we wspólnym ujmowaniu i rozwiązywaniu problemów, które często cechuje duży wpływ, zaangażowanie społeczne, szeroki zakres i długotrwałość. Jednocześnie humanistyka cyfrowa to kontynuacja i rozszerzenie tradycyjnego obszaru humanistyki, nie substytucja czy negacja badań humanistycznych (Presner, 2010, s. 3).

Ważne jest tutaj podkreślenie, że humanistyka cyfrowa nie odżegnuje się od swojego dotychczasowego dorobku i przedmiotu zainteresowań, jest ona raczej kierowaniem wektora zainteresowań w stronę tego, co cyfrowe. Stąd też, jak zauważa Patrik Svensson, jest to „raczej inkluzywne pojęcie, które pozwoli nam mówić o różnych rodzajach inicjatyw i czynności na przecięciu humanistyki i informatyki lub cyfrowości” (Svensson, 2010).

Analiza historyczna pojęcia

Kategoria *digital humanities* pojawia się w literaturze naukowej jeszcze przed 2004 rokiem, a badania z zakresu humanistyki cyfrowej włączane były w obszar *humanities computing* (Vanhouthe, 2013). Humanistyka cyfrowa rozwinęła się z informatyki humanistycznej, wiążąc się z takimi dziedzinami, jak informatyka społeczna czy badania nad mediami. Obejmuje ona swoim zakresem zarówno materiały zdigitalizowane, jak cyfrowe, łącząc metodologie wykorzystywane w tradycyjnych dyscyplinach humanistycznych, takich jak retoryka, historia, filozofia, językoznawstwo, literatura, sztuka, archeologia, muzyka i kulturoznawstwo, ale także metodologiach wykorzystywanych w naukach informatycznych, takich jak hipertekst, hipermedia, wizualizacja danych, wyszukiwanie informacji, eksploracja danych, statystyka, eksploracja tekstu czy mapowanie cyfrowe.

Trzeba zwrócić uwagę, że trudność w jednoznacznym zdefiniowaniu obszaru, jakim jest humanistyka cyfrowa, utrudnia szeroki zakres metod i narzędzi, które są przez nią wykorzystywane. Począwszy od wizualizacji zestawów obrazów, modelowania 3D, analizy hashtagów itp. Tym samym powinna być ona rozumiana nie tyle jako konkretna dyscyplina czy metoda, ile raczej jako pewien zespół różnych praktyk badawczych wykorzystujących cyfrowość jako przedmiot badań (Maryl, 2017, s. 289). W humanistyce cyfrowej nie chodzi wyłącznie o wykorzystanie cyfrowych narzędzi w codziennej pracy humanisty. Bardziej wartościowy i warty uwzględnienia wydaje się trop zaproponowany przez Franco Moretti: „Byłoby wspaniale, gdyby pewnego dnia wielkie zbiory danych przywiodły nas z powrotem do wielkich pytań” (Moretti, 2017, s. 219).

Humanistyka cyfrowa zajmuje się przetwarzaniem różnego rodzaju danych tekstowych, odwołując się do tradycji lingwistyki komputerowej i przetwarzania języka naturalnego. Jej początki sięgają lat 40. i 50. XX wieku – głównie prac Roberto Busy oraz Josephine Miles (Hockney, 2004). Pierwsi badacze wykorzystywali komputery do automatyzacji różnego rodzaju procesów, między innymi wyszukiwania słów, sortowania i liczenia, co pozwoliło na znacznie szybsze przetwarzanie informacji z tekstów (Burdick, Drucker, Lunenfeld & in., 2012).

Pierwszym specjalistycznym czasopismem z zakresu humanistyki cyfrowej było „Computers and the Humanities”, wydawane od 1966

roku. Kilka lat później powołano do życia stowarzyszenie *Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology* (CAA). Dużą aktywnością wykazywało się powołane w 1977 roku *Association for Literary and Linguistic Computing* (ALLC) oraz *Association for Computers and the Humanities* (ACH). W latach 90. w centrach informatyki humanistycznej w Stanach Zjednoczonych pojawiły się duże cyfrowe archiwa tekstowe i graficzne, takie jak *Women Writers Project*, *Rossetti Archive* czy *The William Blake Archive*.

Zastąpienie terminu „informatyka humanistyczna” humanistyką cyfrową przypisuje się Johnowi Unsworthowi, Susan Schreibman i Rayowi Siemensowi, którzy kategorię tę zastosowali w swojej antologii *A Companion to Digital Humanities* (Fitzpatrick, 2011). W swojej książce pojęcie to proponowali rozumieć jako technologię cyfrową, która wspomaga proces badania obiektów tradycyjnej humanistyki.

Humanistyka cyfrowa i projekty z nią związane opierają się na ideach otwartego i wolnego dostępu, co ułatwia proces propagacji wiedzy. Spora grupa badaczy utożsamiających się z tym nurtem badawczym wykorzystuje metody obliczeniowe do analizy dużych zbiorów danych kulturowych, takich jak chociażby korpus Google Books (Roth, 2014). Do bezspornych zalet humanistyki cyfrowej zaliczyć można otwarty dostęp, digitalizację zasobów, ale także uwikłane są w nią obszary problematyczne i dyskusyjne, jak chociażby naukometria. Zajmuje się ona kwantyfikacją i liczbowym pomiarem efektów pracy naukowej. Wskaźniki przez nią formułowane stanowią podstawę oceny nauki w danym kraju, co staje się przedmiotem ożywionych dyskusji¹ i polemik, których celem jest zwrócenie uwagi na to, by wartości prac naukowych nie sprowadzać do wymiaru ilościowego.

Proces instytucjonalizacji humanistyki cyfrowej w Polsce jest wyraźny. Do instytucji najbardziej znanych i aktywnych w obszarze humanistyki cyfrowej należy *Centrum Humanistyki Cyfrowej IBL PAN* (2013), *Laboratorium Cyfrowe Humanistyki UW* (2015) oraz *Digital Economy Lab UW* (2014). Wśród inicjatyw konferencyjnych najszerszym echem w środowisku odbiły się następujące spotkania uczonych: *Zwrot cyfrowy*

1 Co ciekawe, tzw. hipoteza Ortegi mówi o tym, że w rozwoju nauki większe znaczenie ma „mrowcza” praca wielu przeciętnych badaczy, niż genialne odkrycia pojedynczych naukowców. Hipoteza ta stała się przedmiotem ożywionej dyskusji, czego pokłosiem jest m.in. zeszyt czasopisma *Scientometrics* 1987, nr 12, 5–6.

w *humanistyce* UMCS 2012, *Historycy cyfrowi* ICM UW 2013, panel *Kulturoznawstwo cyfrowe* podczas II Zjazdu Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego 2013, a także panel *Digital Humanities in Poland: Challenges and Perspectives*, odbywający się w ramach konferencji *Teksty Kultury Uczestnictwa* IBL PAN 2013, *Nowoczesne technologie w badaniach humanistycznych* UW 2014, *Digital Humanities Centres: Experiences and Perspectives* UW 2016, czy *Humanistyka cyfrowa a instytucje dziedzictwa* UMK 2017.

Najliczniejszą grupę wśród polskich humanistów cyfrowych stanowią językoznawcy, literaturoznawcy oraz historycy. Nieco mniejszą stanowią zaś przedstawiciele antropologii i etnologii oraz sztuki i archeologii. Badania pokazują, że kompetencje i umiejętności technologiczne osób, które deklarują się jako humaniści cyfrowi, nie są zaawansowane. Największy odsetek badanych wykorzystuje w swojej pracy edytory tekstu (95,7%). Arkusze kalkulacyjne, takie jak Excel, już tylko 56,6%, aplikacje do notowania – 34,4%. Z systemów CMS korzysta nieco ponad 20% ankietowanych, podobny odsetek z systemów bazodanowych (Maryl, 2017).

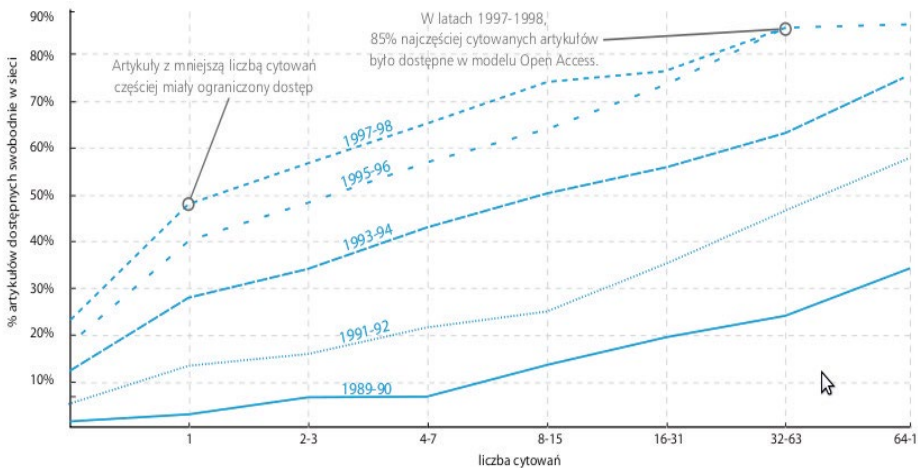
Mimo wszystko naukowcy wykorzystują w pracy różnorodne narzędzia cyfrowe, niektórzy posiłkują się zaawansowanymi językami programowania i baz danych, podczas gdy inni używają mniej złożonych narzędzi, niewymagających specjalnych kompetencji technologicznych. Interesujący przegląd cyfrowych narzędzi badawczych dla naukowców oferuje *Digital Research Tools Directory* (DiRT). Jednym z bardziej popularnych darmowych programów do analizy tekstu jest *Voyant Tools*, który wymaga od użytkownika jedynie skopiowania i wklejenia treści tekstu lub adresu URL. Popularnymi narzędziami wykorzystywanymi przez cyfrowych humanistów są bezpłatne platformy do publikowania w Internecie typu *open source*, jak np. WordPress czy nieco mniej rozpowszechniona w Polsce Omeka.

Projekty humanistyki cyfrowej częściej niż tradycyjne prace humanistyczne angażują całe zespoły lub laboratoria, które składają się z naukowców, ale także praktyków, studentów, partnerów zatrudnionych w galeriach, bibliotekach, archiwach czy muzeach. O ile praca humanisty jest zwykle pracą samotniczą, podejmowaną indywidualnie, bez kooperacji z innymi, o tyle projekty humanistyki cyfrowej niemal zawsze realizowane są zespołowo, kolektywnie. Autorstwo tym samym

przynależą do wielu osób, co wyraźnie odzwierciedla tę specyfikę współpracy, różniąc się od modelu wyłącznego autorstwa w tradycyjnych naukach humanistycznych. Działalność oparta na wikinomicznej współpracy i otwartości powoduje, że w humanistyce cyfrowej działanie zespołowe jest standardem. Statystyki dowodzą, że w ciągu ostatnich 60 lat średnia liczba autorów prac naukowych wyniosła dwie, a w niektórych dziedzinach aż 3 osoby (Newman, 2000).

Jeden z kluczowych wyznaczników humanistyki cyfrowej stanowi publikowanie w modelu *Open Access*². Liczne badania pokazują, że otwarte publikowanie jest ważne, gdyż pozwala uzyskać wyższe wskaźniki *impact factor*³, tym samym zwiększając rozpoznawalność badacza. Analizy Tima Brody'ego pokazały, że otwarte publikacje mają znacznie wyższe wskaźniki cytowalności od tekstów publikowanych w czasopiśmie płatnych (o 35% w przypadku biologii, aż do 250% w przypadku fizyki) (Szpunar, 2010, s. 120).

Rys. Wpływ dostępności modelu Open Access na wskaźnik cytowań



Źródło: (Hofmkol, Tarkowski, Bednarek-Michalska & in., 2009, s. 50).

- 2 Open Access – oznacza wolny, powszechny, Nielimitowany dostęp do cyfrowych publikacji. Pierwotnie pojęcie to stosowano dla czasopism naukowych, które publikowały w otwartym dostępie.
- 3 Impact factor – tzw. miara oddziaływania, jest wskaźnikiem prestiżu i siły oddziaływania czasopism naukowych. Wskaźnik ten został opracowany przez Instytut Filadelfijski (Institute of Scientific Information) na podstawie indeksu cytowań publikacji naukowych.

Ujęcie problemowe pojęcia

Tara McPherson pisze o trzech podstawowych typach humanistów cyfrowych. Pierwszymi z nich są humaniści komputerowi, którzy zajmują się głównie archiwizacją, digitalizacją, zachowaniem dziedzictwa. Drudzy to humaniści blogujący, zainteresowani nowymi formami publikowania i wymiany naukowej. Trzeci typ stanowią zaś humaniści multimodalni, wykorzystujący w swojej pracy bazy danych oraz nowe możliwości narzędzi badawczych (McPherson, 2009, s. 119–120).

Krytycy humanistyki cyfrowej traktują ją jako emanację neoliberalizmu, który zawłaszczył uniwersytety, pozbawiając je niemal jedyne bastionu wolności i niezależności w myśleniu (Allington, Brouillette & Golumbia, 2016). Nastawiony na pragmatyzm, użyteczność i praktyczność techno-universytet intensyfikuje proces marginalizacji humanistyki, uznawanej

za rodzaj wiedzy niezbyt (lub nawet: bez-) użytecznej, gdyż nieprowadzącej ani do innowacji, ani do uzyskania realnego wpływu (spowodowania zmiany) w sferze poznawczej, społecznej, politycznej czy kulturowej (Nycz, 2013, s. 240).

Ryszard Nycz zauważa, że technologia digitalna staje się zarzewiem zmian, jednakże jego zdaniem częściej mają one charakter proklamowany niż realnie dowiedziony (Nycz, 2013, s. 242). W podobny sposób wypowiada się o humanistyce cyfrowej Ewa Solska, która wskazuje, że dopóki nie będzie ona posiadała wyraźnie zdefiniowanej metodologii, pozostanie jedynie retoryczno-perswazyjną formułą (Solska, 2016, s. 108).

Czegokolwiek by o humanistyce cyfrowej nie powiedzieć, z pewnością zastosowanie narzędzi ilościowych umożliwiło proces jej kwantyfikacji (Raley, 2014, s. 5). I tu pojawia się niebezpieczeństwo, którego badacze zafascynowani unaukowianiem humanistyki zdają się nie dostrzegać, albowiem zwykle „ściśłość wyklucza znaczenie” (Thom, 1991, s. 8). Im bardziej strzeżemy naukowej precyzji, wyczelowania, posiłkowania się technicznym instrumentarium, tym częściej bywa, że umyka nam istota humanistyki, czyli wyjaśnianie, nadawanie sensu i interpretowanie.

Clifford Geertz dość sceptycznie podchodził do laboratoryzacji humanistyki. Uważał, że w naturalnym laboratorium etnograficznym niemożliwe jest manipulowanie parametrami, a sama idea laboratorium tworzy

iluzję czystych faktów (Geertz, 2014). Przedmiotem zainteresowania humanistyki jest i powinno być przede wszystkim rozumienie i interpretowanie tekstu, czyli – jak powiada Ryszard Nycz – „sensoproduktywnej ludzkiej aktywności” (Nycz, 2013, s. 240). Chodzi więc o kształtowanie umiejętności krytycznego myślenia, nie zaś badanie nagich faktów, wypreparowanych z żywej tkanki społecznej, pozbawionej współczynnika humanistycznego. Na tym właśnie zasadza się niepodważalna wartość humanistyki, gdyż „jesteśmy ludźmi bardziej z powodu tradycji i historii, do których należymy, niż z powodu modernizacji” (Markowski, 2011, s. 15). Pisała o tym także Maria Janion: „Szkolą myślenia humanistycznego jest interpretacja, czyli rozumienie ludzkich wytworów i zachowań” (Janion, 1982, s. 109).

Fascynacja interdyscyplinarnością i zespołowością pracy cyfrowych humanistów przyniosła ze sobą szereg możliwości, ale i wyzwań. To, co z jednej strony stanowiło jej niewątpliwą wartość, z drugiej okazało się sporą trudnością. Jako przykład można wskazać proces recenzowania projektów z tego obszaru, które z jednej strony wymagają gruntownej wiedzy humanistycznej, z drugiej kompetencji *stricte* technologicznych w obszarze baz danych, programowania itp.

Krytyka humanistyki cyfrowej dotyczy również niskich kompetencji technologicznych badaczy, którzy wykorzystując cyfrowe narzędzia, często traktują je jak „czarne skrzynki”, zawierając im, ale i nie do końca rozumiejąc, na czym polega ich działanie (Dobson, 2015). Ponieważ większość humanistów dysponuje ograniczoną wiedzą z zakresu działania algorytmów, ta luka poznawcza prowadzi do doszukiwania się w ich działaniach negatywnej intencjonalności. Efekt ten Nathalie Heinich nazwała „hipotezą intencjonalistyczną”, co oznacza redukcję działania algorytmów do ukrytych, negatywnych intencji (Seyfert & Roberge, 2016).

Praca w środowisku online stawia badaczy przed nowymi wyzwaniami etycznymi. Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne zwraca uwagę, że antropolodzy badający społeczności online muszą mieć pewność, że wszyscy członkowie należący do tej społeczności mają świadomość, że są badani i mają dostęp do danych tworzonych przez antropologa (Varis, 2014). Wiele kwestii etycznych w tym obszarze dopiero się kryształizuje, przez co badacze sami muszą zmagać się z wyzwaniami, na jakie napotykają w trakcie badań w formule online.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Humanistyka cyfrowa oferuje nowe możliwości analizowania, porównywania i wizualizowania treści badawczych. W epoce cyfrowej humanistyka powinna z większą intensywnością zabiegać o przekaz reprezentowanych przez siebie wartości i wkład w kulturę. Jak słusznie zauważa Odo Marquard, im bardziej świat poddaje się procesom modernizacji, tym większe zapotrzebowanie na humanistykę (Marquard, 1994, s. 100). Poddany logice cywilizacji numerycznej i matematyczności świat zwraca jednostki ku potrzebie snucia opowieści, które ułatwiają rozumienie tego, co człowiecze. I dzieje się tak pomimo faktu, że nauki humanistyczne „niczego nie usprawniają, lecz – wręcz przeciwnie – komplikują proste myślenie o lepszym życiu, osłabiają zdrowy rozsądek, który wie, jak być powinno” (Markowski, 2011, s. 14). Potrzeba ich obecności w zinstrumentalizowanym świecie wydaje się zatem konieczna i uzasadniona, ponieważ ani „produktowanie wiedzy”, ani „formułowanie praw” nie zastąpi rozumienia siebie i rzeczywistości społecznej, w której jesteśmy zanurzeni. Max Horkheimer w formie ostrzeżenia poddaje krytyce wszechobecny instrumentalizm, który został jeszcze mocniej uobecniony w epoce cyfrowej:

Dzisiaj akcent spoczywa na tym, co instrumentalne, na wszystkim, co – by tak rzec – należy do oprzyrządowania. Oprzyrządowania szuka jednostka na studiach, do społecznego oprzyrządowania należy cała nauka, istnieje groźba, że cały człowiek stanie się oprzyrządowaniem (Horkheimer, 2011, s. 238).

Studenci oraz młodzi akademicy już od początku swojej ścieżki zawodowej zwykle orientują się na praktyczność i użyteczność zdobywanej wiedzy. Nie są zainteresowani samym procesem studiowania, nie interesuje ich teoretyzowanie, czyli to, co niepraktyczne i nieaplikowalne tu i teraz. Jak trafnie wskazywał Jerzy Kmita (2000), chodzi o to, by wymknąć się uniwersaliom i nie dać zwieść temu, co pewne i oswojone. Horkheimer ostrzega nas przed fetyszyzowaniem technicznych kompetencji i instrumentalnej biegłości bez głębokiego wglądu i troski:

Ograniczenie studiów do nabywania umiejętności przygotowujących do sporządzania historycznych kompendiów czy konstruowania urządzeń umożliwiających

rozbitcie atomu, a nawet do wynajdywania antybiotyków, nie wystarczy. Sędzia pozbawiony empatii oznacza śmierć sprawiedliwości (Horkheimer, 2011, s. 245).

I to w tym obszarze następuje ogromna rola humanistyki, której nie może i nie potrafi zastąpić żadne technologiczne instrumentarium.

Istotę i wartość uprawiania humanistyki rekapitułuje ponadto Magdalena Żardecka:

Humanista nie produkuje wiedzy, lecz poszerza horyzonty, nie ustala faktów, lecz rozprawia o znaczeniach i wartościach, nie mówi, jaki świat jest, lecz ukazuje go z wielu punktów widzenia, nie rozwiązuje problemów, lecz je uwidocznia, nie formułuje praw, lecz poszerza i pogłębia rozumienie, mnoży interpretacje, akceptuje niezgodę i poróżnienie, uznaje, że rzeczywistość dostępna jest nam tylko przez liczne mediacje, ślady, pamiętki, wspomnienia, archiwa, które w równym stopniu ją odsłaniają, co przesłaniają, ujawnia kontyngencję i konstrukcyjność wszelkich koncepcji rzeczywistości, problematyzuje, wprowadza w stan kryzysu i potencjalnej przemiany utrwalone słowniki, stawia pod znakiem zapytania wszelkie obowiązujące poglądy itd. W humanistykę wbudowana jest świadomość krótkości ludzkiego życia, brutalności świata, nieubłagalności czasu, ułomności ludzkiego rozumu; jest w nią też wpisane bolesne zwątpienie w wartość osiąganym rezultatom poznawczym, a nawet w sensowność samego namysłu nad wszelkimi problemami (Żardecka, 2019, s. 44).

Technologiczne oczarowanie, a czasami i zaczadzenie, nie jest w stanie zastąpić czy zrekompensować tego, co głęboki humanistyczny wgląd w siebie może zaoferować jednostce. Aby jednak nie demonizować technologii aż tak bardzo, trzeba przyznać, że usprawnia i ułatwia ona wiele wymiarów naszego życia, jednakże występujące w naszym życiu cyklicznie kryzysy kierują nasze myślenie ponownie ku humanistyce. Kategoria humanistyki cyfrowej coraz częściej wydaje się przypominać tzw. kategorię zombie w ujęciu Ulricha Becka (2001). Są to pojęcia, którymi się co prawda posługujemy, ale nie do końca rozumiemy ich znaczenie, ponieważ albo coraz trudniej stwierdzić, czy w ogóle istnieją, albo przynajmniej ich zasadnicze zdefiniowanie staje się problematyczne lub nierealne. Metafora zombie oznacza, że pojęcia te są – podobnie jak znane z popkultury zombie – jednocześnie martwe i żywe, a ich żywotność jest stale podtrzymywana przez tych, którzy się nimi posiłkują.

BIBLIOGRAFIA

- Balsamo, A. (2011). The Digital Humanities and Technocultural Innovation. W: M.A. Winget, & W. Aspray (red.), *Digital Media. Technological and Social Challenges of the Interactive World*. Lanham: Scarecrow Press.
- Dobson, J.E. (2015). Can an Algorithm be Disturbed? Machine Learning, Intrinsic Criticism, and the Digital Humanities. *College Literature*, 42(4), 543–564.
- Heller, M. (2006). *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*. Kraków: Universitas.
- Hofmkol, J., Tarkowski, A., Bednarek-Michalska, B., Siewicz, K., & Szprot, J. (2009). *Przewodnik po otwartej nauce*. Warszawa: Interdyscyplinarne Centrum Modelowania Matematycznego i Komputerowego Uniwersytetu Warszawskiego.
- Horkheimer, M. (2011). Odpowiedzialność i studia. *Kronos*, 2, 237–248.
- Janion, M. (1982). *Humanistyka. Poznanie i terapia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kil, A., Małczyński, J., & Wolska, D. (2017). Ku laboratorium humanistycznemu. *Teksty Drugie*, 1, 274–285.
- Kmita, J. (2000). *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kuhn, T.S. (2009). *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. Ostromęcka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Latour, B. (2009). Dajcie mi laboratorium a poruszę świat. Tłum. K. Abri-szewski, & Ł. Afeltowicz. *Teksty Drugie*, 1/2, 163–192.
- Markowski, M.P. (2011). Humanistyka. Niedokończony projekt. *Teksty Drugie*, 6.
- Marquard, O. (1994). *Apologia przypadkowości*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maryl, M. (2017). Kim są polscy humaniści cyfrowi? *Teksty Drugie*, 1, 286–300.
- Nycz, R. (2013). W stronę humanistyki innowacyjnej. Tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje. *Teksty Drugie*, 1–2, 239–255.
- Pawlicka, U. (2017). Humanistyka. Pracownia, centrum czy laboratorium? *Teksty Drugie*, 1, 314–333.
- Pickering, A. (1994). After Representation. Science Studies in the Performative Idiom. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2.
- Solska, E. (2016). Nowa Respublica Litteraria? Humanistyka cyfrowa jako metaorientacja współczesnych badań humanistycznych. *Roczniki Kulturoznawcze*, 1.

- Svensson, P. (2012). The digital humanities as a humanities project. *Arts and Humanities in Higher Education*, 11(1–2), 42–60.
- Szpunar, M. (2022). Anarchizm metodologiczny i jego wartość poznawcza. *Transformacje*, 1, 1–13.
- Szpunar, M. (2016). Humanistyka cyfrowa a socjologia cyfrowa. Nowy paradygmat badań naukowych. *Zarządzanie w Kulturze*, 4, 355–369.
- Żardecka, M. (2019). In varietate concordia. Nauki humanistyczne i ich wpływ na imaginariusz społeczny. *Tematy i Konteksty*, 9.

Agnieszka Ogonowska

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6469-9242>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.329>

Psychologia mediów w humanistyce współczesnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Psychologia mediów to subdyscyplina psychologii teoretycznej i stosowanej oraz transdyscyplina korzystająca z dorobku nauk społecznych i humanistycznych, neuronauk i informatyki. Jest także dyscypliną hybrydyczną, ponieważ obejmuje cztery sfery: metodologię (M), etykę (E), teorię (T) i aplikację (A), w skrócie: META. Zajmuje się badaniem złożonych związków między człowiekiem a mediami i nowymi środowiskami interaktywnymi, immersyjnymi, wirtualnymi pod kątem dwukierunkowego wpływu mediów na jednostkę oraz użytkownika na media, tzn. na ich funkcjonalności, treść i formę.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Podwaliny pod psychologię mediów tworzyli filozofowie i prekursorzy psychologii, którzy zajmowali się problematyką percepcji bodźców wzrokowych i słuchowych, twórcy psychoanalizy, a także koncepcji behawioralnych i poznawczych. Istotny wkład wnieśli również twórcy mediów (głównie reżyserzy filmowi, dziennikarze, designerzy rozwiązań z zakresu UX, artyści nowych mediów).

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Badania z zakresu psychologii mediów mają współcześnie zastosowanie w analizach wpływu mediów tradycyjnych, nowych mediów i środowisk cyfrowych związanych z mediami sieciowymi oraz VR, AR i MR na użytkowników. Istotną rolę odgrywają także aplikacje wyników tych badań do projektowania technologii medialnych, psychologicznych programów edukacyjnych, profilaktycznych i działań terapeutycznych, w edukacji zdalnej i hybrydycznej z wykorzystaniem nowych mediów oraz technologii VR, AR i MR. Osobne miejsce zajmują badania i wdrożenia dotyczące: robotów humanoidalnych,

psychologicznych aspektów cyborgizacji człowieka, tworzenia systemów hybrydycznych oraz gotowości wobec technologii.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Teoretyczne i praktyczne aspekty psychologii mediów są wykorzystywane w badaniach komunikologicznych, medioznawczych, filmoznawczych oraz w kulturoznawstwie medialnym. Szczególną rolę pełnią w studiach dotyczących wpływu i strategii użytkowania mediów, a także projektowania rozwiązań z zakresu UX. Wśród praktycznych aplikacji tych badań należy wskazać również na pedagogikę i edukację medialną, w tym problematykę psychologicznych uwarunkowań edukacji hybrydycznej i zdalnej oraz kompetencji medialnych i cyfrowych.

Słowa kluczowe: psychologia, media, psychologia mediów,
media studies, cyberpsychologia

Definicja pojęcia

Psychologia mediów (PM) to subdyscyplina psychologii teoretycznej i stosowanej zajmująca się wpływem mediów tradycyjnych (jednokierunkowych) i tzw. nowych mediów, w tym mediów społecznościowych, na jednostkę i grupy użytkowników (tzw. *online communities*). Ważne miejsce w tych analizach zajmują badania nad ich rolą w procesach komunikacji, budowaniu kontaktów i więzi międzyludzkich oraz w tworzeniu nowych form aktywności społecznych. PM odnosi się zarówno do badania zachowań pozytywnych, związanych ze wzrostem potencjału jednostki oraz podmiotów, z którymi pozostaje ona w relacjach *online*, jak i zachowań negatywnych, degenerujących rozwój i funkcjonowanie człowieka, w odniesieniu do relacji międzyludzkich, komunikacji (np. agresja w sieci) oraz pełnionych aktualnie zadań i ról społecznych. Z uwagi na swój transdyscyplinarny charakter PM korzysta z badań, modeli i terminologii z zakresu studiów medioznawczych (*media studies*), kulturoznawczych (*cultural studies*, głównie kulturoznawstwa medialnego), komunikologicznych, filmoznawstwa i innych nauk społecznych (np. socjologii, etnografii, ekonomii mediów), jak również z ustaleń takich subdyscyplin psychologii, jak m.in. psychologia poznawcza, społeczna, kliniczna, rozwojowa, psycholingwistyka czy psychologia kultury. Wykorzystywane są także w jej obrębie badania z zakresu informatyki (głównie informatyki społecznej) oraz neuronauk (przede wszystkim neuropsychologii i neurobiologii człowieka). Z uwagi na dynamiczny rozwój mediów cyfrowych oraz technologii immersyjnych, wykorzystujących sztuczną inteligencję (skrót: SI) oraz sztuczne sieci neuronowe, PM jest także uznawana za subdyscyplinę nadrzędną (*parent subdiscipline*) wobec psychologii mediów społecznościowych i cyberpsychologii, przy czym ta ostatnia koncentruje się przede wszystkim na wpływie mediów i środowisk cyfrowych oraz cyberkultury na zachowania i postawy użytkowników oraz twórców i prosumentów.

Przedmiot badań czyni z PM sub- i transdyscyplinę. Subdyscyplinę w odniesieniu do psychologii jako nauki społecznej, transdyscyplinę w kontekście badań związanych z mediami. Obejmuje ona cztery sfery: metodologię (M), etykę (E), teorię (T) i aplikację (w sumie: META). PM pretenduje do roli psychologii zintegrowanej, która łączy w ramach spójnego systemu teoretycznego wiedzę z zakresu wymienionych

powyżej dyscyplin i subdyscyplin, zachowując swój antropocentryczny charakter. W centrum zainteresowania PM znajduje się bowiem badanie zachowań człowieka w relacji z mediami, w obrębie różnych środowisk medialnych, np. VR (*virtual reality*), AR (*augmented reality*), MR (*mix reality*), a celem jest: opisywanie i wyjaśnianie tych zachowań, ich przewidywanie, wpływanie na nie oraz kontrolowanie ich w oparciu o wyniki badań.

Analiza historyczna pojęcia

Podwaliny psychologii mediów tworzyli prekursorzy psychologii. Ważną rolę odegrał Wilhelm Wundt. W 1879 roku założył on w Lipsku pierwsze laboratorium psychologii eksperymentalnej. Badał podstawowe procesy odbioru wrażeń i spostrzegania przy zastosowaniu obiektywnych i możliwych do powtórzenia procedur. Umożliwiały one pomiar reakcji badanych na eksponowane bodźce oraz analizę statystyczną uzyskanych tą drogą danych. Datę powstania jego laboratorium przyjmuje się również za datę narodzin psychologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej. Rozwijane przez Wundta studia dotyczące psychofizyki i psychofizjologii doprowadziły do rozwoju wiedzy na temat stanów świadomości jednostki dostępnych w tzw. doświadczeniu wewnętrznym, czyli w introspekcji.

Istotną rolę odegrały również badania strukturalisty Maxa Wertheimera. Uznaje się go za prekursora psychologii postaci (psychologia Gestalt). Jego zainteresowania naukowe dotyczyły sposobu, w jaki umysł człowieka integruje dane w jedną spójną całość. Wskazywał on na efekt synergii poznawczej. Uważał, że wynik pracy umysłu jest czymś więcej niż sumą pojedynczych danych. W 1910 roku pracował na Uniwersytecie Frankfurckim w Instytucie Psychologii, gdzie zainteresował się percepcją i wraz z asystentami, Wolfgangiem Köhlerem i Kurtem Koffką, badał postrzeganie, używając zabawkowego stroboskopu. Studia Wertheimera nad spostrzeganiem obrazu można uznać za prekursorskie wobec współczesnych badań nad psychologią odbioru filmu i wszelkich przekazów audiowizualnych, które prowadzone są w nurcie poznawczym, eksperymentalnym czy neurokognitywnym.

Na rozwój psychologii mediów wpłynęły również prace Hugo Münsterberga. Do najbardziej istotnych należy książka pt. *Dramat kinowy*.

Studium psychologiczne. Był on doktorantem Wilhelma Wundta, amerykańskim psychologiem niemieckiego pochodzenia, a jego zainteresowania filmem sięgają początków XX wieku. Napisał w tym okresie dwie książki: *Zasady wychowania artystycznego* (*The Principles of Art Education*, 1905) oraz *Odwieczne wartości* (*The Eternal Values*, 1908). Rozwijał w nich autorską koncepcję estetyczną. Swój pełny wyraz – w połączeniu z rozważaniami odnośnie wpływu filmu na psychikę widza – osiągnęła ona w książce *Dramat kinowy* (1915). Jako prekursor psychologii filmu pierwszy opisał zjawisko identyfikacji i projekcji w odniesieniu do zaangażowania widzów w przeżycia ekranowych bohaterów. Jego koncepcja była następnie rozwijana przez francuskiego socjologa Edgara Morina w książce *Kino i wyobraźnia* (1958). Morin opisał w niej kino jako strukturę magiczną, która realizuje marzenie człowieka o możliwej materializacji jego sobowtóra, czyli tzw. *widma*.

Münsterberg – jako zwolennik neokantyzmu – uważał, że poznanie nie jest odzwierciedleniem cech przedmiotów, lecz wynikiem pracy ludzkiego umysłu, zaś przedmiot poznania jest ostatecznie wytworem poznającego podmiotu. Film zatem nie naśladuje świata zewnętrznego. Jego struktura powinna być dostosowana do praw umysłu i przebiegu procesów poznawczych, gdyż to daje gwarancję, że wywoła on w widzu pobudzenie emocjonalne oraz zrozumie on treść przekazu. Technika filmowa winna odzwierciedlać wewnętrzne życie odbiorcy. Istotą i specyfiką filmu nie jest więc kopiowanie rzeczywistości zewnętrznej. Dzieło filmowe funkcjonuje tu jako autonomiczna konstrukcja świata przedstawionego, wykreowana zgodnie z prawami umysłu, a nie ideą wierności wobec rzeczywistości przedstawianej. Odwrót od strategii mimetycznej, postrzeganej jako gwarancja rozumienia przekazu, w kierunku myśli kognitywnej, zakładającej aktywną rolę podmiotu w procesie przetwarzania informacji, łączy poglądy Münsterberga z teorią myślenia wizualnego Rudolfa Arnheima.

Dzieło Münsterberga zatytułowane *Dramat kinowy. Studium psychologiczne* wyraża ideę gestaltyzmu, choć autor bezpośrednio tego nie akcentuje. W swojej książce *Psychology and Life* (1899) psycholog analizuje prawa rządzące umysłem człowieka. Uważa, że mózg nie tylko odbiera bodźce z otoczenia, lecz także sam je wysyła, a to sprawia, że jego relacja ze światem zewnętrznym przyjmuje charakter interakcji. Celów psychologii niemiecki uczyony upatruje zaś w analizie elementów

życia psychicznego człowieka. Czyni tak przez analogię do fizyki, która bada elementy materii.

Badania Münsterberga są prekursorskie wobec współczesnych studiów (neuro)kognitywnych związanych z mediami, zwłaszcza w odniesieniu do badań nad odbiorem tradycyjnych przekazów audio-wizualnych, o zwartej strukturze (np. filmu, programu telewizyjnego czy reklamy telewizyjnej). Psychologiczna koncepcja kina, wspólnie rozwijana przez Thomasa Elsaessera i Matte Hagenera w odniesieniu do sensualnej (zmysłowej) teorii filmu, łączy Hugo Münsterberga i Noela Carolla do grona czołowych badaczy procesów poznawczych widza, które odpowiadają za odbiór dzieła ekranowego.

Drugi z wymienionych prekognitywistów to Rudolf Arnheim. Ten urodzony w Niemczech pisarz, teoretyk sztuki i filmu oraz psycholog percepcji w dwóch swoich książkach przetłumaczonych na język polski: *Sztuka i percepcja wzrokowa. Psychologia twórczego oka* (1978) oraz *Myślenie wzrokowe* (2011) przedstawił spójną koncepcję psychologii percepcji wizualnej opartej na założeniach gestaltystów. I chociaż odwoływał się w tych analizach głównie do przykładów z zakresu sztuki tradycyjnej (malarstwo, rzeźba, rysunek, architektura, film), to jego ustalenia mają przełożenie na problematykę odbioru i tworzenia wszystkich przekazów (audio)wizualnych. Autor skoncentrował się w nich na percepcji wizualnej. Uznawał, że jest to aktywny i dynamiczny proces przetwarzania informacji, a jego istotą jest poznawcze uchwycenie istotnych cech struktury konkretnego obiektu. Bierna zdolność przyjmowania obrazu świata jest wspomagana czynną władzą opracowywania i systematyzacji napływających bodźców. Jest to szczególnie wyraźne w odniesieniu do zmysłów wzroku i słuchu, gdyż kształty, kolory, ruchy i dźwięki najlepiej poddają się organizacji czasoprzestrzennej. Dzięki temu percepcja wizualna i słuchowa mają charakter selektywny i teleologiczny (celowy, intencjonalny). Jednostka „chwytą” od razu kształt obiektu (np. przedmiotu, znaku, osoby) w taki sposób, aby powstająca w jej umyśle struktura – odpowiadająca temu elementowi – była jak najprostsza. Z tego punktu widzenia najlepsze są takie obrazy (szerzej: kompozycje, przekazy wizualne), w których autor pomija zbędne detale, natomiast dobiera przy ich projektowaniu atrybuty kluczowe dla rozumienia istoty, sensu, znaczenia komunikatu. Należą do nich np. prostota kształtu, trafne grupowanie elementów, rozróżnianie figury

i tła, zastosowanie światła i perspektywy dla wydobycia volumentu oraz podkreślenie graficzne ważności konkretnego obiektu na tle innych.

Percepcja wzrokowa, ujmowana przez Arnheima jako czynność poznawcza, sprawia, że działalność artystyczna jest opisywana jako typ rozumowania opartego łącznie na postrzeganiu i myśleniu. Dzięki temu myślenie funkcjonuje jako istotny składnik samej percepcji z uwagi na takie mechanizmy, jak aktywne badanie pola widzenia, dokonywanie wyboru i rozróżnianie elementów najważniejszych czy też wydobywanie tego, co istotne, upraszczanie, analizowanie, syntetyzowanie, uzupełnianie, poprawianie, kojarzenie, rozwiązywanie problemów, umieszczanie w kontekście itp. Percepcja wzrokowa jest opisywana jako typ wizualnego myślenia.

Odbiorca przekazu widzi zatem zawartość pola widzenia i zapamiętuje jego elementy poprzez aktywne tworzenie uporządkowanej całości (figury i tła). Figura, główny obiekt tego pola, wyróżnia się z tła tym silniej, im bardziej jest prosta, wyrazista, dynamiczna. Status dominanty uzyskuje wtedy, gdy pozostaje np. w ruchu względem innych bardziej statycznych elementów pola i jest autonomiczna, tzn. nie zlewa się z innymi elementami tła, np. poprzez wyrazisty kontur lub kontrastowy kolor. Figura może się wyróżniać kolorem, jasnością barwy, wielkością i ruchem, co czyni ją głównym obiektem/dominantą, na którym odbiorca koncentruje spojrzenie. Arnheim ujmował widzenie jako twórczą czynność ludzkiego umysłu, a nie bierną rejestrację wrażeń (bodźców) wizualnych. Podkreślał, że każde doznanie wzrokowe osadzone jest w określonym kontekście czasoprzestrzennym. Na wygląd przedmiotów wpływa nie tylko to, co widzimy obok nich aktualnie w przestrzeni (kontekst), lecz również to, co widzieliśmy wcześniej. Był zwolennikiem zasady, że zawartość pamięci indywidualnej kształtuje oczekiwania i aktualne sposoby widzenia obiektu. Wpływ pamięci wzrasta, jeżeli jednostka pragnie zobaczyć obiekty czy osoby o określonych właściwościach, a pragnienie to motywowane jest silną potrzebą, popędem (np. głodem) lub uczuciem (np. tęsknotą za konkretną osobą).

Ustalenia Arnheima znajdują współcześnie zastosowanie przy analizie zarówno strategii odbioru, jak i tworzenia przekazów (audio) wizualnych, takich jak reklama, film, komiks czy gra komputerowa. Znając zasady psychologii Gestalt (rozumianej jako teoria percepcji, nie psychoterapia), autor przekazu może sterować uwagą odbiorcy oraz

projektować takie komunikaty, które są dla adresata zrozumiałe i sugestywne w odbiorze. Protagonista występujący w komiksie, filmie czy grze sieciowej jest tak wykreowany, aby wyraźnie odznaczał się od tła (innych bohaterów, elementów składających się na świat przedstawiony). Jednocześnie jego zachowanie i cechy wyglądu są interpretowane przez odbiorcę w odniesieniu do kontekstu sytuacyjnego. Elementy niedopowiedziane, a potrzebne do rozumienia motywacji bohatera oraz znaczenia poszczególnych elementów świata przedstawionego są aktywnie uzupełniane przez widza na poziomie konceptualnym, w oparciu o jego wcześniejszą wiedzę i doświadczenie percepcyjne.

Prekursorskie badania w obszarze odbioru przekazu audiowizualnego (na przykładzie filmu i montażu) prowadził również radziecki teoretyk filmu i reżyser Lew Kuleszow. W latach 20. XX wieku przeprowadził on eksperyment (znany jako efekt Kuleszowa). Udowodnił w nim sensotwórcze znaczenie montażu filmowego. Eksperyment ten polegał na zestawieniu ujęcia przedstawiającego pozbawioną wyrazu twarz radzieckiego aktora Iwana Mozzuchina z innymi ujęciami. Odbiorca przypisywał za każdym razem inne emocje twarzy aktora, która była zestawiana kolejno z: 1) talerzem zupy (odbiorca odnosił wtedy wrażenie, że aktor patrzy na zupę, a jego twarz wyraża głód), 2) trumną z ciałem kobiety (odbiorcy przypisywali twarzy aktora wielki smutek) oraz 3) bawiącą się dziewczynką (twarz Mozzuchina sprawiała wrażenie pogodnej i czulej). Dzięki temu eksperymentowi Kuleszow wywnioskował, że odbiorca nadaje znaczenie ujęciom filmowym nie w izolacji, ale w połączeniu z ujęciami poprzedzającymi i następującymi po nich, oraz że osoba montująca film może kształtować jego znaczenie niezależnie od treści zawartej w pojedynczych ujęciach. Tym samym efekt Kuleszowa wskazuje na aktywność poznawczą widza, który w swoim umyśle tworzy całościowy sens przekazu „wychodzący” poza informacje zawarte w pojedynczych ujęciach, scenach czy kadrach filmowych.

Inspirującym badaczem wpływu montażu filmowego na aktywność poznawczą i reakcje emocjonalne odbiorcy był radziecki reżyser, teoretyk filmu oraz teatru Siergiej Eisenstein. Łączył on w swojej pracy teoretycznej i twórczej doświadczenia teatralne i filmowe (właśnie w perspektywie oddziaływania przekazu na odbiorcę). Swoje wybitne rozwiązania formalne wykorzystywał nie tylko na potrzeby tworzenia filmów fabularnych, ale także propagandowych. Uważał, że montaż jest

najważniejszym środkiem ekspresji w związku z reakcjami widowni. W tym kontekście stworzył reguły „montażu emocjonalnego” oraz wprowadził terminy: „montaż atrakcji” i „montaż intelektualny”. Montaż atrakcji bazuje na łączeniu ze sobą ujęć o bardzo silnym ładunku emocjonalnym lub wyrazistej wymowie estetycznej. Tą drogą powstają zestawienia, które wywołują w widzu silne reakcje emocjonalne. Eisenstein opracował teorię montażu atrakcji w 1922 roku, a zastosował ją m.in. w filmie *Strajk* z 1924 roku (np. zestawienie ujęć z rzeźni z ujęciami przedstawiającymi masakrę robotników) oraz częściowo w *Pancerniku Potiomkinie* z 1925 roku. Dzięki temu zabiegowi można intencjonalnie i w sposób przewidywalny poddawać widza oddziaływaniu zmysłowemu lub psychologicznemu i wywoływać u niego określone reakcje. W swojej koncepcji „montażu intelektualnego” wykorzystał z kolei doświadczenia z odczytywaniem hieroglifów. Na tej podstawie postulował, że kadry (zwane przez niego komórkami) trzeba zderzać ze sobą tak, aby układały się w szeregi wyrażające ludzkie myśli (przez analogię do tworzenia znaczeń za pomocą hieroglifów). Stosując tą zasadę, obraz wody i obraz oka będzie oznaczać – płacz, obraz ucha obok obrazu drzwi – słuchanie, pies plus usta – szczekanie, usta plus dziecko – krzyk, usta plus ptak – śpiew, zaś nóż i serce – smutek. Dzięki zastosowaniu reguł montażu intelektualnego Eisenstein łączył ze sobą plany, które miały charakter opisowy i informacyjny oraz były jednoznaczne i treściowo neutralne, w bardziej złożone i wyrafinowane całości. Tą drogą motywował widza nie tylko do „biernego” patrzenia, lecz także do widzenia obrazowego, które odwołuje się do aktywnej interpretacji i innych zdolności ludzkiego umysłu. W pracy reżysera posługiwał się także frazami-wskazówkami i symbolicznymi aluzjami. Aktywizowały one u widza procesy nadawanie całościowego sensu przedstawionej narracji i motywowały go do „wychodzenia” poza literalne sensy. Reguły montażu intelektualnego w praktyce reżyser wykorzystał w filmach: *Październik* (1928) oraz *Linia generalna* (1929).

Współcześnie odkrycia Kuleszowa i Eisensteina, dotyczące wywierania wpływu poprzez montaż na odbiorcę, są powszechnie wykorzystywane przez twórców przekazów wizualnych i audiowizualnych, a nawet mediów immersyjnych. Znajomość tych reguł umożliwia twórcom efektywne oddziaływanie na postawy i zachowania odbiorców poprzez celowe kierowanie procesami interpretacji, a w efekcie wywoływanie

określonych reakcji emocjonalnych. Montaż dotyczy nie tylko obrazu, lecz także obrazu i dźwięku oraz samego dźwięku (tak jak w przypadku muzyki czy audycji radiowych). Poprzez podkładanie określonych dźwięków można wpływać na reakcje emocjonalne i poznawcze odbiorcy. Dla przykładu w sitcomach tzw. śmiech z puszki sygnalizuje telewizzowi te miejsca w strukturze przekazu, które są zabawne, z kolei w horrorach – przerażające. Dźwięk akcentuje ważność poszczególnych scen, antycypuje rozwój wydarzeń. Sugeruje widzowi zestaw projektowanych przez nadawcę reakcji odbiorczych.

Ustalenia radzieckich teoretyków kina i reżyserów korespondują z główną tezą konstruktywistycznej koncepcji uczenia się. Została ona stworzona w 2. poł. XX wieku przez amerykańskiego psychologa, Jeremy'ego Brunera, zajmującego się procesami poznawczymi i edukacją. W książce *Poza dostarczone informacje: studia z psychologii poznania* (1978) udowodnił on, że człowiek jest aktywnym odbiorcą informacji, którą selekcjonuje, interpretuje oraz modyfikuje, „wychodząc poza dostarczone informacje”. Współcześnie badania te były rozwijane przez polskiego psychologa poznawczego i eksperymentalnego, Piotra Francuza, w odniesieniu do odbioru przekazów audiowizualnych (np. telewizji i filmu) oraz obrazów (np. dzieł malarskich).

Początki psychologii mediów łączą się także z rozwojem psychoanalizy, która odegrała znaczącą rolę w tworzeniu pierwszych teorii (katartycznych). Dotyczyły one ich wpływu (głównie teatru i dramatu) na psychikę odbiorcy. *Katharsis* (gr. oczyszczenie) oznacza uwolnienie od cierpienia, odreagowanie zablokowanego napięcia, stłumionych emocji, skrzepowanych myśli i wyobrażeń. Pierwotnie *katharsis* było udziałem aktorów i widzów po zakończeniu przedstawienia (Arystoteles). W psychoanalizie zakłada się, że elementy, od których *katharsis* oczyszcza (czyli tzw. kompleksy psychiczne), uprzednio podlegają kontroli mechanizmów obronnych osobowości, ego (ja) lub kontroli społecznej (także w formie superego). Oczyszczenie, czyli uwolnienie psychiki od tych elementów, następuje w wyniku emocjonalnego zaangażowania się widza w odbiór dzieła sztuki.

Rok 1895, uznawany za datę wynalezienia przez braci Lumière projektora filmowego, zaznaczył się również ważnym wydarzeniem w rozwoju psychoanalizy. Zygmunt Freud wydał wtedy, wraz z Josefem Breurem, książkę pt. *Studia nad histerią*. Freud i Breuer opisali w niej

pięć pacjentek (w tym słynną Annę O.), których terapia w dużej mierze wyznaczyła kształt psychoanalizy jako metody terapeutycznej. Pośrednio stała się również kanwą filmu fabularnego pt. *Niebezpieczna metoda* (2011) w reż. Davida Cronenberga.

Współcześnie coraz większe znaczenie zyskuje wykorzystanie mediów różnego typu w terapiach prowadzonych w nurtach: psychoanalitycznych i psychodynamicznych, oraz egzystencjalnych (por. fototerapia, biblioterapia, kinoterapia, filmoterapia).

Do badań medioznawczych z terenu psychoanalizy przejęto z kolei takie kategorie, jak voyeuryzm, ekshibicjonizm i skopofilia. W wyniku tego „transferu” interdyscyplinarnego terminy te utraciły status parafilii, czyli zбочeń psychoseksualnych, opisywanych m.in. przez samego Freuda na początku XX wieku. Zysały natomiast epitet „medialny”. W medioznawstwie, filmoznawstwie, kulturoznawstwie medialnym oraz socjologii mediów upowszechniły się odpowiednio terminy: voyeuryzm medialny, ekshibicjonizm medialny, filmowa skopofilia. Pierwszy z nich oznacza mechanizm inwigilowania ludzi i zbiór praktyk kulturowych służących upublicznianiu prywatności i intymności konkretnych osób w mediach, za ich zgodą i wiedzą lub bez, z zamiarem wywołania zainteresowania u odbiorcy. Ekshibicjonizm medialny to wystawianie własnej prywatności (prawdziwej lub sfigowanej) na pokaz, przy wykorzystaniu mediów z chęcią zaspokojenia potrzeb: ekonomicznych, społecznych i psychologicznych. Skopofilia filmowa zaś to psychologiczna lub estetyczna przyjemność związana z patrzeniem na obiekt lub osobę przedstawioną w dziele ekranowym.

Idea łączenia patrzenia z inwigilacją, władzą i kontrolą znajduje swój wyraz w metaforze panopticonu. Została ona wprowadzona przez Jeremy’ego Benthama, a następnie spopularyzowana w naukach społecznych, głównie w socjologii mediów i filozofii społecznej, przez Michela Foucaulta i Zygmunta Baumana. Stała się ona kanwą fabularną wybranych filmów i dzieł literackich. Do reprezentatywnych przykładów należą filmy, np. *Truman Show* Petera Weira (1998), *Free Guy* Shawna Levy’ego (2021), a także dzieła literackie, np. *Rok 1984* George’a Orwella czy *Krąg* Dave’a Eggersa (2015).

Odniesienia do psychoanalizy freudowskiej, a zwłaszcza koncepcji Lacanowskiej, są widoczne w pracach filmoznawczych i kulturoznawczych, m.in. u Christiana Metz’a w kontekście kina oraz współcześnie

u Slavoj Žižka odnośnie do popkultury. Według Jeana-Louisa Baudriego kino odwołuje się do wyodrębnionej przez Lacana fazy lustra i powiela sytuację percepcyjną charakterystyczną dla dzieci między 6–18 miesiącem życia. W tym okresie, w tzw. fazie lustra, dziecko dokonuje błędnej identyfikacji własnego obrazu jako ekwiwalentu siebie i na tej podstawie buduje całościowe wyobrażenie swojego ciała. Błędna identyfikacja z lustrzanym obrazem daje jednostce poczucie odrębności od świata oraz tożsamości określanej przez zaimek „Ja”. Dziecko, zdaniem francuskiego teoretyka filmu, podobnie jak widz w kinie, ma ograniczoną sprawność motoryczną, a jednocześnie relatywnie dobrze rozwinięte kompetencje wizualne. Jednak dla dziecka identyfikacja z odbiciem lustrzanym przyjmuje formę identyfikacji prymarnej (pierwotnej). Dla widza doświadczenie kinowe jest okazją do tworzenia identyfikacji sekundarnych (wtórnych), które powstają na matrycy ukształtowanej w fazie lustra.

W kręgu inspiracji teorią Lacana na gruncie filmoznawczym narodziła się m.in. koncepcja *suture*. Termin ten odnosi się do relacji widza i dyskursu filmowego; oznacza on sposób, w jaki podmiot „wszywa się” w dyskurs dzięki pracy nieświadomości. Technicznie rzecz ujmując, relacja ujęcie–przeciw-ujęcie sytuuje widza w relacji do przestrzeni ekranowej (widocznej w kadrze) i pozaekranowej w taki sposób, by podmiot miał poczucie spójności narracji filmowej. Koncepcja *suture* była rozwijana przez Pierre’a Oudarta, a następnie Daniela Dayana i Stephena Heatha w latach 70. XX wieku. Prace z zakresu psychoanalitycznych teorii filmu mają istotne znaczenie dla rozwoju psychoanalitycznie zorientowanej psychologii mediów oraz psychologicznych badań nad odbiorem przekazów medialnych (głównie filmu). Odgrywają również istotną rolę w studiach nad użytkownikami nowych mediów, którzy wykorzystuje je na potrzeby autokreacji (problem e-osobowości, e-tożsamości), wojeryzmu i ekshibicjonizmu medialnego oraz sieciowego narcyzmu w epoce nowych mediów.

Dynamiczny rozwój psychologii poznawczej od lat 60. XX wieku wpłynął inspirująco na rozwój kognitywnej perspektywy badań nad filmem (lata 80. XX wieku), a następnie nad tzw. narracjami transmedialnymi. Badania te powstały w opozycji do psychoanalizy oraz metod strukturalnych, które opierały się na idei odbiorcy (np. widza) implikowanego, czyli wpisanego w przekaz przez nadawcę. Istotą nowego podejścia

było badanie widza realnego, który dzięki aktywności poznawczej rozumie, interpretuje i analizuje przekaz (David Bordwell, Edward Branigan, Janet Staiger, Kristin Thompson). Badania te dotyczące związku między filmem a pracą umysłu odbiorcy inspirowane były ideą Rudolfa Arnheima – myślenia wizualnego (*visual thinking*). W odpowiedzi na krytykę „racjonalnie” zorientowanej frakcji kognitywnych badań nad filmem pojawiły się studia dotyczące emocjonalnej aktywności widza w procesie poznawczym (teoria Murraya Smitha). Na tym gruncie ukształtowały się badania kognitywistyczne drugiej generacji, które kładły nacisk na cielesny aspekt poznania i relacje cielesnego podmiotu ze środowiskiem. Były one m.in. inspirowane lingwistyką kognitywną George’a Lakoffa i Marka Johnsona, których praca na temat metafor konceptualnych stanowiła symboliczny moment przejścia od tzw. paradygmatu komputacyjnego (koneksjonistycznego) do paradygmatu ucieleśnionego. Jego dynamiczny rozwój w latach 90. XX wieku był inspirowany także fenomenologią Edmunda Husserla oraz Maurice’a Merleau-Ponty’ego (rola cielesności w poznaniu). Na tym gruncie w 2. połowie lat 90. zaczęły się dynamicznie rozwijać badania dotyczące neurobiologicznych i neuropsychologicznych powiązań widza z postaciami i zdarzeniami ukazywanymi w mediach. Przedmiotem gruntownych analiz stały się procesy biochemiczne zachodzące w mózgu oraz badania nad jego neuropoznawczą aktywnością w czasie oglądania (Francuz, 2013).

Formalnie psychologia mediów jako subdyscyplina badań psychologicznych ukonstytuowała się w roku 1986 wraz z powstaniem Sekcji 46 Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego. Początkowo była ona zdominowana przez psychologów klinicznych, z czasem do głosu doszli także przedstawiciele psychologii społecznej i psycholingwistyki. Prowadzono analizy i badania dotyczące wykorzystania mediów jako kanałów dystrybucji wiedzy psychologicznej, w tym informacji o zaburzeniach i chorobach psychicznych, roli psychologa-eksperta i psychologa-gospodarza programów medialnych, szkolenia psychologów do występowania w mediach, a także m.in. wpływu mediów na użytkowników. W 2012 roku sekcja ta została przekształcona w Towarzystwo ds. Psychologii Mediów i Technologii, co zainicjowało także badania dotyczące wpływu nowych mediów na jednostkę.

Ujęcie problemowe pojęcia

Współcześnie do kluczowych problemów badawczych związanych z psychologią mediów należą:

- wpływ mediów audiowizualnych na użytkownika, w tym problematyka przemocy ikonicznej i medialnej oraz patologicznych i ryzykownych form korzystania z mediów;
- wpływ mediów społecznościowych na jednostkę oraz grupy użytkowników komunikujących się w sieci;
- psychologiczne uwarunkowania agresji internetowej oraz cyberprzestępczości;
- formy zaangażowania odbiorców w przekaz;
- mechanizmy tekstowe, uwarunkowania technologiczne i zachowania społeczne użytkowników mediów w przestrzeniach *online* i *offline*;
- wykorzystanie mediów, w tym fotografii, filmu i mediów interaktywnych, immersyjnych, taktylnych oraz gier sieciowych do celów edukacji i terapii psychologicznej;
- poradnictwo psychologiczne *online*;
- psychologiczne aspekty cyfrowej tożsamości i osobowości itd.

Do zagadnień tych we współczesnej humanistyce nawiązują badania z zakresu socjologii mediów, etnografii sieci, mediolingwistyki, cyberkulturoznawstwa i kulturoznawstwa medialnego, pedagogiki, w tym pedagogiki medialnej, informatyki społecznej, info-estetyki, sztuki nowych mediów i wiele innych. W ramach psychologii mediów pojawiają się pojęcia dzielone, wspólne z tymi naukami, jak np. narracja, tożsamość, pamięć czy język. Wyniki badań z zakresu psychologii mediów mają swoje przełożenie na:

- wdrożenia w obszarze *user-experience*;
- projektowanie produktów medialnych (np. programów telewizyjnych, gier edukacyjnych, środowisk immersyjnych oraz technologii komunikacyjnych służących do terapii i szkolenia w tematyce psychologicznej i poza-psychologicznej);
- projektowanie robotów do celów edukacyjnych, terapeutycznych i opiekuńczych;
- tworzenie i wdrażanie projektów z zakresu profilaktyki i leczenia patologicznych form korzystania z mediów oraz zachowań ryzykownych w sieci;

- edukację zdalną i hybrydyczną z wykorzystaniem nowych mediów oraz technologii VR, AR i MR;
- działania artystyczne z wykorzystaniem mediów interaktywnych, sieciowych, immersyjnych, cyfrowych, hipertekstowych, wirtualnych.

Problematyka badań związanych z psychologią mediów ulega modyfikacji wraz z dynamicznymi zmianami w samym przedmiocie badań. Chodzi m.in. o:

- przejście od paradygmatu mediów masowych do paradygmatu mediów cyfrowych i kultury konwergencji;
- postępującą mediatyzację rzeczywistości oraz kryzys reprezentacji i prymat symulacjów symulacji (w typologii Jeana Baudrillarda);
- aberrację infosfery i mediasfery w związku z rozwojem gatunków hybrydycznych, sfery postprawdy, technik dezinformacji oraz tabloidyzacji mediów;
- rozwój kapitalizmu uwagi, kapitalizmu afektywnego oraz kapitalizmu inwigilacyjnego;
- dynamiczny rozwój mediów społecznościowych i środowisk immersyjnych;
- cyborgizację człowieka oraz rozwój hybryd techno-cielesnych.

Innowacje te stworzyły nowe problemy badawcze związane z relacjami między mediami a użytkownikiem w kontekście ich wpływu (krótko- i długoterminowego) na emocje i uczucia, sferę poznawczą, sferę behawioralną czy neuropsychologiczną. Procesy cyborgizacji człowieka są analizowane przez psychologów i cyberkulturoznawców z wykorzystaniem koncepcji trans- i posthumanistycznych oraz idei postczłowieka (Ogonowska, 2018; 2021).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Badania z zakresu psychologii mediów mogą być wykorzystywane do studiów medioznawczych i filmoznawczych związanych z wpływem mediów na użytkowników. Ten kierunek międzydyscyplinarnych zapożyczeń jest szczególnie istotny w kontekście rozwoju nowych mediów i środowisk technologicznych, które potęgują wrażenie rzeczywistości

oraz zaangażowanie w komunikację sieciową i interakcję *online*. Siła i zakres oraz typ tego wpływu zależy nie tylko od atrybutów użytkownika, lecz także od cech nowych mediów, takich jak interaktywność, immersyjność, wirtualność, mobilność, hipertekstualność czy cyfrowa jakość obrazu. Obok badań wąsko specjalizacyjnych, poświęconych konkretnym mediom i przekazom, np. psychologii reklamy (Doliński, 2003), psychologii Internetu (Szmigielska, 2009), psychologii mediów społecznościowych czy psychologii filmu, dynamicznie rozwijają się studia nakierowane na określony problem badawczy, np. patologiczne czy ryzykowne użycie mediów różnego typu, choćby w odniesieniu do gier sieciowych czy mediów społecznościowych; psychologiczne aspekty przestępczości cyfrowej (ang. *cyber crime*) czy cyborgizacji człowieka (Ogonowska, 2014).

Pojawiają się również inter- i transdyscyplinarne studia dotyczące konkretnych zagadnień, np. gotowości do korzystania z technologii, rozhamowania zachowań w sieci, cyberbullingu czy mowy nienawiści. Wyniki takich badań mają praktyczne zastosowanie, zarówno przy rozwiązywaniu konkretnych problemów psychologicznych, jak również w kontekście wdrażania badań z zakresu medioznawstwa stosowanego. Jego istotą jest m.in. projektowanie rozwiązań medialnych oraz działań w obszarze edukacji medialnej oraz podnoszenia poziomu kompetencji cyfrowych. Służą one świadomemu, krytycznemu korzystaniu z mediów, radzeniu sobie z dezinformacją i manipulacją medialną oraz profilaktyce wspomnianych wcześniej zachowań problemowych i ryzykownych. Współcześnie badania z zakresu psychologii mediów są również wykorzystywane do analizy psychologicznych czynników wpływających na tzw. gotowość technologiczną jednostki, psychologiczne i środowiskowe uwarunkowania zachowań technofobicznych oraz strategie korzystania z mediów określonego typu przez specyficzne, konkretne grupy użytkowników. Ważną rolę pełnią także analizy dotyczące wpływu reprezentacji medialnych na reprezentacje poznawcze odbiorców i twórców przekazów, a docelowo na sferę ich postaw społecznych i zachowań. W tym kontekście istotne znaczenie mają badania i analizy dotyczące przemocy ikonicznej, czyli nieświadomionego, ukrytego wpływu przekazów, głównie dotyczących sfery/tematyki politycznej oraz konsumpcyjnej na różne grupy wiekowe (Ogonowska, 2004). W kontekście związków człowieka z technologią pojawiają się

coraz bardziej zaawansowane badania dotyczące psychologicznych komunikacji z botami i robotami humanoidalnymi (wykorzystywanymi do celów edukacyjnych, terapeutycznych i opiekuńczych) oraz systemami hybrydycznymi wykorzystującymi sztuczną inteligencję. Na gruncie tych badań w obszarze współczesnej humanistyki rozwijają się także – na prawach ujęć modelowych – tzw. twórcze metafory medialne, np. społeczeństwa postbiologicznego, społeczeństwa ekranów czy społeczeństwa inwigilacyjnego. Są one wykorzystywane w modelach konceptualnych, które często są fundamentem dla dalszych pogłębionych studiów teoretycznych w ramach badań podstawowych i badań empirycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Dill, K.E. (red.). (2013). *The Oxford Handbook of Media Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Doliński, D. (2003). *Psychologiczne mechanizmy reklamy*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Francuz, P. (2013). *Imagia. W kierunku neurokognitywnej teorii obrazu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Francuz, P. (red.). (2007). *Psychologiczne aspekty komunikacji audio-wizualnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Francuz, P. (red.). (2004). *Psychologiczne aspekty odbioru telewizji*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kubicka, D., & Kołodziejczyk, A. (2007). *Psychologia wpływu mediów. Wybrane teorie, metody, badania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Ogonowska, A. (2021). *Cyberpsychologia. Media – użytkownicy – zastosowania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Ogonowska, A. (red.). (2017). *Kino, film i psychologia*. Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne.
- Ogonowska, A. (2004). *Przemoc ikoniczna. Zarys wykładu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Ogonowska, A. (2018). *Psychologia mediów i komunikowania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Ogonowska, A. (2014). *Uzależnienia medialne, czyli o patologicznym wykorzystaniu mediów*. Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne.
- Ogonowska, A., & Ptaszek, G. (red.). (2013). *Współczesna psychologia mediów. Nowe problemy i perspektywy badawcze*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.

- Ostaszewski, J. (1999a). *Film i poznanie. Wprowadzenie do kognitywnej teorii filmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ostaszewski, J. (1999b). *Rozumienie opowiadania filmowego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szmigielska, B. (red.). (2009). *Psychologiczne konteksty Internetu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Winterhoff-Spurk, P. (2007). *Psychologia mediów*. Tłum. P. Włodyga. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Danuta Smołucha

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-9610-997X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.317>

Fuzje i konwergencje. Narzędzia współczesnej humanistyki

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Współczesne metody badawcze powstały na bazie połączenia metod tradycyjnych z opartymi na algorytmach implementowanych w środowisku cyfrowym. Wymagają one użycia narzędzi, które gromadzą, kolekcjonują i zapewniają zaawansowaną eksplorację danych, także tych o wielkim rozmiarze.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Charakter współczesnych narzędzi humanistycznych jest silnie związany z rozwojem technologii cyfrowych, poczynając od pierwszych komputerów. Wgląd w historię rozwoju metod cyfrowych jest niezbędny dla zrozumienia natury współczesnych narzędzi badawczych, opartych na metodach algorytmicznych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Narzędzia współczesnej humanistyki wniosły do nauki wiele nowych możliwości analitycznych, zwiększyły zakres zagadnień, które mogą być badane przez humanistów. Poszerzyły też listę problemów, obiektów i zjawisk, które można analizować wyłącznie z wykorzystaniem metod cyfrowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Warsztat współczesnego humanisty ciągle pozostaje w fazie kształtowania się. Rozwój technologii pociąga za sobą bowiem powstawanie coraz to nowszych, bardziej zaawansowanych narzędzi badawczych. Niezbędny jest przy tym stały namysł i rzetelna ich ocena.

Słowa kluczowe: humanistyka cyfrowa, metody badawcze w humanistyce, nowoczesna technologia

Definicja pojęcia

Od wieków rewolucje technologiczne były motorem napędowym nauki. Pod koniec XX stulecia taką technologią stał się komputer z dostępem do sieci internetowej. Stał się on tzw. technologią definiującą, którym to pojęciem Jay David Bolter określił technologię wyznaczającą nowy kierunek w sposobie myślenia i odbierania świata.

Rozwój technologii informacyjnych i metod komputerowych wniósł do kultury wiele nowych sposobów zachowania i nowych zjawisk społecznych. W radykalny sposób przyczynił się do zmian w funkcjonowaniu światowej ekonomii i gospodarki. Technologie informacyjne w szerokim stopniu zmieniły także warsztat badacza uniwersyteckiego, wprowadzając do niego szereg nowych metod i narzędzi cyfrowych. Część zadań, wcześniej wykonywanych przez człowieka, została przeniesiona na maszynę, która działa zgodnie z logiką algorytmicznego kodowania instrukcji. Taki sposób postępowania znalazł zastosowanie również w humanistyce. Tym samym warsztat humanisty został powiązany z naukami ścisłymi. Sprostanie nowym wyzwaniom wynikającym z tego mariażu zależne jest jednak od ścisłej współpracy humanistów ze specjalistami sektora IT. Ci ostatni powinni znać oczekiwania humanistów, którzy z kolei powinni mieć świadomość możliwości i ograniczeń projektowanych przez specjalistów narzędzi.

Współczesne przemiany w warsztacie humanisty widoczne są na kilku polach. Po pierwsze, zmieniły się same metody badawcze: te tradycyjne są wspomagane przez szereg narzędzi cyfrowych zwiększających szybkość i wydajność wykonywania zadań, natomiast nowe opierają się także na zmianie jakościowej i ilościowej zasobów pozyskiwanych do badań i prezentacji ich wyników. Z dużą ilością danych łączy się pojęcie wielkich danych (*Big Data*), charakteryzujących się dużym rozmiarem (wielością), różnorodnością i zmiennością w czasie. W kolekcjach wielkich danych mieszczą się teksty, obrazy, zdigitalizowane obiekty dziedzictwa kulturowego, dane generowane przez użytkowników mediów społecznościowych i wiele innych. W przeciwieństwie do tradycyjnych metod nowe techniki badawcze wspomagające się dedykowanymi im narzędziami są w stanie sprostać obsłudze ogromnych zbiorów danych i informacji (Radomski, 2015, s. 8). Do warsztatu badawczego współczesnych humanistów dołączyły metody wykorzystujące zaawansowane możliwości analityczne

algorytmów sztucznej inteligencji, w tym algorytmy samouczące się. Możliwe stało się podjęcie badań, które bez zaawansowanych technik algorytmicznych nie miałyby wcześniej szansy na realizację.

Wdrożenie do badań humanistycznych narzędzi technologii cyfrowych poszerzyło ich obszar i przyczyniło się do rozwoju metod wizualizacyjnych, za pomocą których humaniści prezentują efekty badań z wykorzystaniem technik multimedialnych i interaktywnych. Powszechną obecnie praktyką stało się prezentowanie wyników badań w otwartym dostępie w sieci internetowej. Dzięki tej kreatywnej i atrakcyjnej formie trafiają one do szerokiego grona odbiorców.

Narzędzia, w które został uzbrojony współczesny humanista, nie są jednak wyłącznie środkiem do uzyskania wyników, lecz stanowią integralną część procesów badawczych. Wraz z podejmowaniem przez humanistów coraz to nowych zadań narzędzia te są kształtowane i ulepszone zgodnie z oczekiwaniami i zaangażowaniem w ich rozwój. Współpraca z twórcami narzędzi jest istotna także dlatego, że podejmowana przez badaczy problematyka w dużym stopniu zależy od narzędzi, jakimi dysponują, a które już w pewnym stopniu kształtują pytania i problemy badawcze (Svensson, 2016, s. 2–5).

Narzędzia i metody wykorzystywane obecnie w badaniach humanistycznych są wynikiem swoistej konwergencji tradycyjnych sposobów stosowanych od wieków z metodami opartymi na algorytmicznym i zautomatyzowanym przetwarzaniu danych. Wiele zadań, które badacz musi wykonać w projekcie, takich jak np. przeszukiwanie, indeksacja czy porównywanie tekstów, było znanych i stosowanych od dawna. Przeniesienie ciężaru ich realizacji na komputer sprawiło, że wykonywane są one w nieporównywalnie krótszym czasie. Ponieważ czynnik ludzki został zastąpiony przez maszynę, otrzymywane w zautomatyzowanych procesach wyniki są pozbawione błędów. Badacz definiuje czynności, które mają być zrealizowane, ale sam proces odbywa się zgodnie z ciągiem instrukcji wykonywanych przez nieomyślne programy komputerowe.

Analiza historyczna pojęcia

Dawniej praca humanisty opierała się głównie na prowadzeniu kwerendy w archiwach i bibliotekach, a następnie analizie znalezionych

materiałów. Wiele z nich jest trudno dostępnych choćby ze względu na miejsce przechowywania. Przeszukiwanie i analiza materiałów należały do zadań żmudnych i czasochłonnych. Na początku lat 50. zeszłego wieku niewielka grupa humanistów zaczęła wykorzystywać w swojej pracy komputer w celu łatwiejszego przeszukiwania i indeksowania tekstów oraz tworzenia konkordancji. Wtedy też zaczęto opracowywać pierwsze cyfrowe zbiory dziedzictwa kulturowego (Raben, 1985, s. 434). Komputer, w przeciwieństwie do używanej wcześniej maszyny do pisania, umożliwił nieograniczoną możliwość edycji tekstu. Stał się też bezpiecznym miejscem przechowywania danych. Za pomocą technik obliczeniowych zaczęto analizować tworzone w komputerowym środowisku cyfrowe teksty, określać względną częstość występowania w nich słów oraz wzorce ich użycia.

Wpływ komputeryzacji na badania humanistyczne z każdym kolejnym rokiem zajmował środowisko naukowe coraz bardziej, co widoczne było choćby w rosnącej liczbie konferencji, na których podejmowana była tematyka wykorzystania komputera do celów badawczych. Choć zainteresowanie tą problematyką w pracy naukowej humanistów wciąż rosło, nie było zgody co do tego, czy komputer może pełnić istotną rolę w ich badaniach. Oponentom trudno jednak było podawać w wątpliwość oczywisty fakt, że zastąpienie tradycyjnych metod obliczeniowych przez te oparte na algorytmicznych przeliczeniach skróciły czas analiz ilościowych tekstu. Zmniejszeniu uległa też liczba błędów w statystykach obliczeniowych. Coraz bardziej uświadamiano sobie rangę relacji zachodzących pomiędzy humanistyką a technologią komputerową. Proces informatyzacji humanistyki opisywany był wówczas jako *Computers and the Humanities* (komputery i nauki humanistyczne), w której to nazwie była jednak zachowana rozdzielność obu pojęć.

W kolejnych latach sukcesywnie zwiększał się zakres zastosowań narzędzi i metod cyfrowych w pracy humanistów. Zaczęto skanować i digitalizować coraz więcej przechowywanych w archiwach i bibliotekach tekstów kultury. Często jednak projekty te podejmowane były ze względu na fakt, że pojawiły się takie możliwości, a nie z potrzeby planowanych badań. Niejednokrotnie więc digitalizacji poddawano materiały, dla których nie sprecyzowano jeszcze celu wykorzystania ich cyfrowych postaci. Działania te wynikały więc z prostej kalkulacji, że sporządzone cyfrowe kopie być może kiedyś okażą się przydatne

w badaniach naukowych. Coraz bardziej też stawało się widoczne, że informatyka zagości na stałe w badaniach humanistycznych. Bez niej nie byłaby przecież możliwa digitalizacja i pozyskiwanie cyfrowych zasobów materiałów źródłowych. Tę nową dyscyplinę określano wówczas jako *Humanities Computing* (Svensson, 2016, s. 5–6).

Wkrótce potem humaniści dostrzegli drzemiące w komputerze możliwości prowadzenia badań na o wiele wyższym poziomie, niż miało to miejsce wcześniej. Przede wszystkim dziedzictwo kulturowe digitalizowane było w coraz bardziej przemyślany sposób, z uwzględnieniem naukowych aspektów wykorzystania ich cyfrowych reprezentacji. Rosła świadomość, że realizacja wszechstronnych badań jest możliwa tylko wówczas, jeśli w proces badawczy zaangażowane zostaną nowoczesne rozwiązania informatyczne (Bomba, 2005, s. 60).

Z czasem zaczęto dostrzegać korzyści z użytkowania komputera także jako maszyny wspomagającej nie tylko przeszukiwanie pojedynczych tekstów i ich edycję, ale także w celu prowadzenia badań opartych na analizach korpusów tekstowych, które obecnie odgrywają jedną z kluczowych ról w badaniach literaturoznawczych i lingwistycznych. Definiowane są one jako zbiory tekstów (pisanych lub mówionych) sformułowanych w określonym języku i zgrupowanych według zdefiniowanych kryteriów. Ten etap, coraz mocniej zacieśniających się relacji humanistyki z informatyką, określano jako *Computing in the Humanities* (informatyka w naukach humanistycznych).

Już na początku lat 80. XX wieku zaczęto zastanawiać się nad potencjałem wykorzystania zdigitalizowanych materiałów z archiwów i bibliotek. Archeolodzy zaczęli realizować projekty, których istotnym elementem była rekonstrukcja obiektów dziś już nieistniejących lub zachowanych w szczątkowej formie (Walsh, 1982, s. 163). W owym czasie jednak możliwości technologiczne nie były wystarczające, aby uzyskiwać efekty porównywalne z obecnymi.

Momentem przełomowym był rok 1989, gdy Tim Berners-Lee opracował opartą na hipertekście koncepcję WWW (*World Wide Web*). Jej wdrożenie stało się jednym z kluczowych momentów wiążących narzędzia cyfrowe z badaniami humanistycznymi. Był to też początek nowego sposobu komunikacji i wymiany informacji pomiędzy badaczami. Zyskali oni bowiem nowe możliwości prezentowania w sieci wyników swoich badań, dzielenia się opiniami z naukowcami podejmującymi badania

w tej samej dziedzinie oraz komentowania ich prac. W szybkim tempie rosła liczba opracowań, gromadzonych w otwartych zasobach, udostępnianych badaczom z całego świata.

Oferta cyfrowych aplikacji stawała się z każdym rokiem coraz bogatsza, a uczeni zyskiwali dostęp do rosnącej liczby zasobów cyfrowych. Początkowo były to głównie cyfrowe teksty, ale wkrótce dostępnych stawało się coraz więcej zgromadzonych obrazów, dźwięków i obiektów multimedialnych. Narzędzia cyfrowe, służące początkowo do badań ilościowych, z końcem XX wieku dostosowane zostały także do analizy i interpretacji wyników uzyskiwanych także w innych badaniach. Narzędzia te zaczęły służyć m.in. do zaawansowanego badania i interpretacji tekstów, które odgrywały w humanistyce kluczową rolę. Wynikało to nie tylko z faktu, że jeszcze do początku XX wieku teksty stanowiły dominującą formę opisu świata, ale i z możliwości zastosowań komputerów. Dobrze radziły sobie one z badaniem tekstów, jednak nie były jeszcze przystosowane do analizy obrazów i plików multimedialnych (Radomski, 2015, s. 11).

Na początku XXI wieku gałąź humanistyki, w której badania prowadzone są z wykorzystaniem cyfrowych metod i narzędzi, zaczęła być określana mianem humanistyki cyfrowej (*Digital Humanities*). Nowe metody i narzędzia badawcze ściśle wiązały się z obsługą danych w cyfrowej postaci: zarówno tych, które powstały w wyniku cyfryzacji analogowych tekstów, jak i tych, które zostały utworzone już w środowisku cyfrowym (*Digital Born*). Analiza cyfrowych tekstów zaczęła opierać się rozwoju języków znaczników. Zaawansowane prace nad zbiorami tekstów i obrazów stały się możliwe dzięki tzw. metadansom, za pomocą których opisywano pojedyncze obiekty i całe kolekcje zbiorów. Użycie w badaniach cyfrowych tych narzędzi prowadziło nieraz do uzyskania wyników przekraczających zakres podejmowanej tematyki.

Szczególnie pomocna przy opracowywaniu obszernych zbiorów danych okazała się ich wizualizacja. Badacze wizualizowali wyniki swoich badań, co ułatwiało ich interpretację i zrozumienie, a także pomagało zauważyć zależności pomiędzy nimi, formułować i weryfikować hipotezy.

Z czasem badania humanistyczne nabrały coraz bardziej interdyscyplinarnego charakteru. Niezbędna przy tym stawała się współpraca pomiędzy badaczami różnych dyscyplin naukowych i informatykami, którzy kodowali programy mające wykonywać zadania zdefiniowane

przez humanistów. Chodziło nie tylko o wspomaganie podejmowanych badań, ale także o umożliwienie podjęcia tematów badawczych wcześniej niemożliwych do realizacji ze względu na brak odpowiednich narzędzi.

Współcześnie humanistyka cyfrowa zaczęła być uznawana za jeden z paradygmatów badań humanistycznych i oznacza umiejętność stosowania w badaniach technologii komputerowych, nowych metod pozyskiwania danych oraz nowej organizacji procesu badawczego połączonego z prezentacją uzyskanych wyników (Solska, 2016, s. 102).

Ujęcie problemowe pojęcia

Wraz z ekspansją technologii komputerowych zaczęły się zacierać granice wyraźnie dotąd oddzielające przestrzeń humanistyki od nauk ścisłych. Obecnie rozwój nauki opiera się nie tylko na osiągnięciach badawczych interdyscyplinarnych zespołów, ale jest wręcz zależny od takiej organizacji pracy. Dokonania i sukcesy badawcze współczesnej humanistyki mogły zaistnieć dzięki współpracy humanistów z posiadającymi wysokie kompetencje z naukowcami działającymi w obszarach nauk takich jak informatyka czy statystyka.

Jednym z istotnych czynników wpływających na powodzenie podejmowanych współcześnie badań z zakresu humanistyki jest szeroko pojęty dostęp do nowoczesnej infrastruktury. Do czasów rewolucji cyfrowej humaniści opierali się na tradycyjnej, fizycznej infrastrukturze, uzyskując materiał badawczy z zasobów przechowywanych w muzeach, bibliotekach i różnego rodzaju archiwach. Powszechna digitalizacja dorobku kulturowego człowieka zapoczątkowała proces tworzenia nowej infrastruktury cyfrowej. Cyfrowe repozytoria i biblioteki, udostępnione bazy danych różnego typu, stanowią obecnie prawdopodobnie najważniejsze źródło materiałów kluczowych dla podejmowanych badań. Jednak to nie sam dostęp do ucyfrowionych zasobów przyczynił się w największym stopniu do przeobrażenia się warsztatu badawczego, lecz możliwości, jakie niesie ze sobą badanie cyfrowych zbiorów przy pomocy narzędzi realizujących instrukcje zdefiniowane w algorytmach.

Rozwiązania technologiczne, których twórcy inspirowali się dostępem do danych, uzbroiły humanistów w narzędzia do ich eksploracji

(*Data Mining*), pod którą to nazwą kryje się analiza zbiorów o dużych wymiarach, dokonywana w celu wyodrębnienia informacji, występujących prawidłowości czy też relacji pomiędzy umieszczonymi w nich danymi. Analiza ta pozwala na weryfikację hipotez badawczych. Wyniki analiz odkrywają fakty i zależności pomiędzy zjawiskami, wydarzeniami, które wcześniej były dla badacza niewidoczne. Ich dostrzeżenie stało się możliwe jedynie poprzez zaawansowaną analizę ogromnych zbiorów danych.

Duża grupa narzędzi cyfrowych w badaniach humanistycznych jest przeznaczona do badania tekstów. W wyniku skanowania analogowych tekstów uzyskiwany jest ich obraz, który następnie konwertowany jest do postaci edytowalnych, odczytywanych przez maszynę cyfrowych plików tekstowych. Konwersji obrazów otrzymywanych z tekstów drukowanych dokonuje się przy użyciu techniki optycznego rozpoznawania znaków OCR (*Optical Character Recognition*). Z kolei za rozpoznawanie pisma odręcznego, co nie jest procesem łatwym ze względu na brak standaryzacji czcionki w rękopisach, odpowiada technologia HTR (*Handwriting Text Recognition*). Coraz lepsze efekty i poprawność odczytu uzyskiwane są dzięki temu, że w prace nad problemem rozpoznawania pisma odręcznego angażują się obecnie badacze różnych dziedzin, także tych związanych z mechatroniką i mechaniką precyzyjną, a w badaniach wykorzystywane są algorytmy sztucznej inteligencji.

Badania w początkowej fazie koncentrowały się na statystycznej analizie tekstów, odnajdowaniu kluczowych pojęć i analizie częstotliwości i gęstości ich występowania. Obecnie dokonywana jest zaawansowana ekstrakcja danych, w której wyodrębniane są informacje zdefiniowane w oparciu o różnorodne kryteria.

Narzędzia cyfrowe wykorzystywane są obecnie również w analizach stylometrycznych, polegających na równoczesnej analizie porównawczej dużej liczby tekstów umieszczonych w zdefiniowanym korpusie. Ich eksploracja umożliwia wyszukiwanie dokumentów tekstowych podobnych do siebie, wyszukiwanie w nich określonych informacji i ich grupowanie. W odniesieniu do dużych zbiorów tekstów wspomniana eksploracja pozwala na automatyczne analizowanie zależności pomiędzy nimi. Dokonywana jest także analiza porównawcza, której celem jest wyłonienie podobieństw i różnic pomiędzy poszczególnymi tekstami, poprzez analizę wzorców, struktur językowych i częstotliwości

występowania poszczególnych pojęć. Pozwala to między innymi ustalić autorstwo spornych tekstów i określić przybliżony czas ich powstania (Smołucha, 2021, s. 202–203).

Sukcesywnie doskonalone metody przetwarzania języka naturalnego umożliwiają projektowanie precyzyjnych narzędzi, które rozpoznają w tekście wzorce składni i struktury w różnych językach. Odpowiednio zaprogramowane algorytmy są w stanie wydobyć z nieustrukturyzowanych tekstów informacje dotyczące czasu i lokalizacji ich powstania, a także nazwy miejsc czy opisy zjawisk (Toon, 2019, s. 88–89). Baza zgromadzonych dokumentów jest obecnie tak ogromna, że nie jest możliwe, aby człowiek zapoznał się z nimi, czytając je w tradycyjny sposób. Ich analizy można dokonać poprzez tak zwane czytanie na odległość (*Distant Reading*). Metoda ta polega na eksploracji danych w oparciu o algorytmiczne przetwarzanie dużej ilości cyfrowych treści. Teksty nie są odczytywane przez człowieka, lecz analizowane przez algorytmy, które automatycznie znajdują i interpretują występujące pomiędzy nimi relacje i powiązania. Ta automatyzacja analizy treści korpusu tekstów nawet o bardzo dużym rozmiarze, przekraczającym ludzkie możliwości zapoznania się z nimi, pozwala na formułowanie i badanie wielu hipotez, których weryfikacja nie była wcześniej możliwa. Wizualizacja zbadanych relacji może ujawnić zależności, których badacz nie był wcześniej świadomy (Smołucha, 2021, s. 214–215).

W przeciwieństwie do tekstów, których badanie ma już długą historię, obrazy stały się obiektem zainteresowań badaczy stosunkowo późno. Wynika to zarówno z faktu, że przez wiele lat dominującą formą wypowiedzi był właśnie tekst, jak i stąd, że interpretacja obrazu opiera się głównie na subiektywnych wrażeniach obserwatora. Sytuacja zmieniła się wraz z rozwojem technik digitalizacji obrazów analogowych oraz lawinowo rosnącej liczby obrazów cyfrowych. Każdy obraz przedstawia się jako tablica jednobarwnych pikseli, których kolor opisany jest za pomocą zestawu liczb. Oznacza to, że w przeciwieństwie do obrazów analogowych ich wersje cyfrowe poddają się analizom statystycznym. Komputerowe aplikacje analizują je pod kątem ich charakterystycznych cech, takich jak np. jasność, nasycenie barw czy kontrast. Badaniom poddawane są zarówno pojedyncze obrazy, jak i całe kolekcje, w których dokonywana jest ich automatyczna analiza porównawcza. Ujawnione zostają wówczas relacje zachodzące pomiędzy obiektami, a także

podobieństwa i różnice, jakie pomiędzy nimi występują (Radomski, 2017, s. 125–126). Takie analizy dokonywane na ogromnych zbiorach obrazów umieszczonych w mediach społecznościowych pozwalają dostrzec wzorce kulturowe charakterystyczne dla danego środowiska czy poszczególnych grup społecznych, a także pojawiające się w Internecie zjawiska i trendy. Możliwa stała się dogłębna analiza twórczości artystów w różnych okresach ich działalności, porównywanie ich z innymi, badanie wpływów pomiędzy artystami. Badanie obrazów daje też wgląd w różnorodne zjawiska z zakresu kultury wysokiej i popularnej. W podobny sposób diagnozowane są także mapy, fotografie i opisane w dokumentacji badawczej obiekty historyczne, które zostały przekonwertowane do cyfrowej postaci.

Podobnie jak w przypadku obrazów statycznych także filmy poddają się analizie za pomocą podobnych lub czasem wręcz tych samych narzędzi, które służą do badań obrazów. W tym celu dokonuje się wyboru klatek filmu, a następnie analizuje się je pod kątem jasności czy użytej kolorystyki. W kolekcjach filmów dokonywana jest ich analiza porównawcza, a badacz może wnioskować np. na temat zależności jasności filmu od treści (Radomski, 2016, s. 76–77). W takim badaniu znalazła swoje zastosowanie także sztuczna inteligencja. Algorytmy doskonale radzą sobie z odpowiedziami na wiele szczegółowych pytań, m.in. o gatunek i kategorię filmu. Obok obrazów i filmów badacze dysponują także narzędziami do analizy obiektów multimedialnych, a także całej gamy różnorodnych, zapisanych w cyfrowej postaci, obiektów historycznych (Manovich, 2020, s. 65).

Obecnie dostępne są narzędzia służące nie tylko do badań tekstów, obrazów czy różnego typu obiektów multimedialnych. Zbiór zasobów badawczych został poszerzony o obiekty, które zaistniały dopiero w wyniku rozwoju nowoczesnych technologii i pojawienia się nowych urządzeń cyfrowych. W ten sposób na przykład specyficznego materiału do badań dostarcza użytkowanie mediów mobilnych. Wykorzystanie w aplikacjach takich technologii, jak np. GPS czy wirtualna i rozszerzona rzeczywistość, generuje ogromne ilości różnorodnych danych, z jakimi współczesny badacz może się zmierzyć jedynie za pomocą nowych narzędzi.

Do niedawna pierwszym etapem badań było żmudne i czasochłonne zbieranie danych niezbędnych do weryfikacji hipotez badawczych. Obecnie wielu badaczy dysponuje dostępem do zbiorów tzw. danych badawczych,

pod którą to nazwą mieszczą się zarejestrowane materiały o charakterze faktograficznym. Są one dostępne w konsorcjach instytucji naukowych, centrach badawczych, uczelniach i laboratoriach. Pozyskiwane są one zarówno z publikacji naukowych, jak i z działań badawczych i mają różnorodny charakter (Bednarek-Michalska, 2016, s. 87–88). Należą do nich zarówno proste dane statystyczne, jak i złożone modele matematyczne, dokumenty i pliki tekstowe, obrazy i różnego typu multimedialne obiekty, wizualizacje 2D i 3D, wyniki ankiet i dane uzyskane z obserwacji prowadzonych przez badaczy podczas realizacji projektu. Są to także różnego typu pomiary, kwestionariusze, nagrania przeprowadzonych wywiadów, dokumentacja zdjęciowa miejsc i zdarzeń. Do danych badawczych zalicza się także miliony wpisów tekstowych, fotografii, filmów i nagrań audio zgromadzonych w archiwach mediów społecznościowych. Zgrupowane dane przygotowane są do komputerowej analizy z użyciem automatycznych, zdefiniowanych przez badacza procesów.

Warto zwrócić uwagę na projekty badawcze realizowane głównie przez archeologów, ale także przez historyków i historyków sztuki, gdzie wykorzystywane są narzędzia, za pomocą których wykonuje się rekonstrukcje obiektów w technologii 3D. Są one tworzone w oparciu o źródła opisane w dokumentacji projektu. Zaawansowane narzędzia badawcze, korzystające z metod sztucznej inteligencji, pomagają odtworzyć wygląd artefaktu sprzed wielu wieków, jedynie na podstawie zdjęć jego fragmentów. Algorytmy komputerowe służą także do wyszukiwania fragmentów wydobytych z wykopalisk artefaktów pod kątem ich dopasowania. Są to procesy skomplikowane tym bardziej, im większa jest skala zniszczeń oryginalnych obiektów. Obecnie nawet przy dużych zniszczeniach możliwe jest ich odtworzenie. Stosowana jest wówczas technologia symulacji, w której algorytmy podejmują decyzje imitujące ludzką inteligencję. Algorytmy te oparte są na metodach tzw. uczenia maszynowego (*Machine Learning*), polegającego na generowaniu wiedzy ze zbioru danych w celu wykorzystania jej podczas analizy nowych obiektów. Proces ten uczy więc systemy komputerowe poprawnej identyfikacji wzorców danych (Regulski, 2017, s. 24). Szczególnym rodzajem uczenia maszynowego jest tzw. głębokie uczenie (*Deep Learning*), które obejmuje wiele cykli uczenia się i kończy w chwili, gdy użytkownik otrzymuje automatyczną informację o tym, że obiekty są już rozpoznawalne z wysokim wskaźnikiem prawdopodobieństwa.

Wraz z popularyzacją mediów społecznościowych lawinowo rośnie baza generowanych przez nie danych, stanowiących doskonały materiał do badań naukowych. Jego wykorzystaniem zainteresowani są głównie humaniści i przedstawiciele nauk społecznych. Dostęp do zgromadzonych danych otworzył nowe możliwości badawcze. Ilość multimedialnych danych gromadzonych przez lata funkcjonowania mediów społecznościowych stanowi doskonały materiał do badań, w których analizowana jest kwestia zachowań użytkowników mediów czy dominujących w określonym czasie trendów. Popularność opartych na nich badań wzrosła zarówno dzięki stosowaniu coraz bardziej wyspecjalizowanych narzędzi umożliwiających kompleksową analizę danych, ze względu na łatwość ich uzyskania (Smolucha, 2021, s. 110). W badaniach istnieje możliwość przetwarzania i analizowania danych w czasie rzeczywistym. Odpowiedź na wiele pytań badawczych daje nie tylko analiza wpisów w mediach społecznościowych. Wiele informacji można zdobyć już na podstawie analizy sieci powiązań pomiędzy użytkownikami (np. analiza sieci cytowań autorów publikacji naukowych może pomóc w wyjaśnieniu powodów rozprzestrzeniania się opinii na dany temat czy częstotliwości jego podejmowania). Obszar pytań badawczych, na które można odpowiedzieć na podstawie analizy powiązań w sieci, jest bardzo szeroki i różnorodny pod względem tematyki, pomaga odkryć uwarunkowania i wzorce, które wcześniej mogły nie być widoczne.

Na wyznaczenie nowych obszarów badawczych w istotny sposób wpłynęło udostępnienie danych satelitarnych, a także GIS (*Geographic Information System*), zautomatyzowany system do przetwarzania i wizualizacji danych przestrzennych. Rozmieszczenie obiektów, oznaczenie tras podróży i migracji ludności, w interfejsach opartych na mapach, pozwala śledzić historyczne wzorce rozpowszechniania się idei, kultury, zjawisk i wydarzeń (np. epidemii, przemieszczania się wojsk podczas manewrów wojennych), które miały wpływ na dzieje różnych grup społecznych, jak i całych narodów.

Wraz z rozpowszechnieniem się internetu, jedną z metod wspomagających badania naukowe stał się *crowdsourcing*, który włącza do pracy przy projekcie badawczym kompetentnych amatorów. Istotą crowdsourcingu jest zaangażowanie użytkowników Internetu do podjęcia określonych zadań w projekcie, którego powodzenie jest możliwe jedynie przy rozdzieleniu zadań na dużą liczbę niezdefiniowanej grupy

użytkowników Internetu, którzy mogą się podjąć ich wykonania, nie posiadając zaawansowanej wiedzy i umiejętności. Najczęściej są to prace przy transkrypcji i tłumaczeniu tekstów, prace przy korekcie tekstów odczytywanych w procesach OCR i HTR, opis obiektów czy pomoc w lokalizacji miejsc. Wolontariusze dodają kontekst do zdigitalizowanych obiektów lub włączają do przygotowanych kolekcji odnajdywane przez siebie obiekty. W coraz większym stopniu z metody crowdsourcingu korzystają instytucje kultury, takie jak biblioteki i muzea. Ich znaczenie szczególnie wzrosło wówczas, gdy zaawansowane technologie informacyjne umożliwiły tagowanie czy geolokalizację obiektów i miejsc. Tym samym ciężar nieskomplikowanych, jednak czasochłonnych i żmudnych czynności zostaje przeniesiony na ujęty w nazwie metody tłum, badacze natomiast skupiają się na merytorycznej stronie projektu.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Współczesne badania humanistyczne wymagają pracy zespołowej, gromadzącej specjalistów różnych dyscyplin, ale również z różnych ośrodków naukowych w kraju i za granicą. W interdyscyplinarnym gronie możliwe staje się podejmowanie złożonych problemów badawczych, w których podział zadań jest kluczowym elementem decydującym o sukcesie. Wiele takich projektów nie miałyby szans na sukces, gdyby w ich realizacji nie zostały przekroczone granice dyscyplin i metod. Nie oznacza to jednak, że narzędzia cyfrowe są zorientowane wyłącznie na grupowe zespoły badawcze. Indywidualni użytkownicy również korzystają z gotowych narzędzi do analizy zebranych przez nich materiałów. Warto zauważyć, że jak nigdy dotąd badacze mają dzisiaj możliwość zaawansowanej interakcji i kontaktu z naukowcami z całego świata. Budowaniu społeczności intelektualnej sprzyjają portale społecznościowe dla naukowców (np. ResearchGate, Academia.edu), organizacja online konferencji i seminariów, wykładów otwartych i różnego typu innych spotkań. W ten sposób dialog naukowy wychodzi poza sale konferencyjne i przełamuje granice geograficzne (Toon, 2019, s. 86).

Narzędzia cyfrowe przyczyniają się zarówno do wspomagania tradycyjnych metod w humanistyce, umożliwiając wykonywanie wielu

zadań szybciej i wydajniej, jak i do projektowania oryginalnych metod, wykorzystujących innowacyjne technologie. Pomagają w odkrywaniu nowej wiedzy, w szczególności w pracy z wielkimi zbiorami danych. Dają możliwość przedstawiania wyników badań w kreatywny sposób za pomocą wizualizacji, w tym także wizualizacji interaktywnych, które inspirują do zadawania kolejnych pytań badawczych. Ze względu na cyfrową naturę danych zapisanych w komputerze, liczba obiektów i zjawisk, które można poddać wizualizacji jest niemal nieograniczona.

Nie wszyscy jednak są nastawieni równie entuzjastycznie do narzędzi nowych technologii i ich wykorzystania przez humanistów. Istnieje grupa oponentów koncentrujących swoją uwagę na potencjalnych negatywnych konsekwencjach stosowania w badaniach humanistycznych narzędzi cyfrowych. Obawiają się oni, aby bezkrytyczny zachwyt nad ich szerokimi możliwościami nie zastąpił wyważonej oceny. Zalecają przy tym zachować daleko idącą ostrożność przy dokonywaniu metodologicznych wyborów (Toon, 2019, s. 85). Świadomy badacz nie powinien dokonywać wyboru podejmowanych w badaniach zagadnień, kierując się jedynie możliwościami narzędzi cyfrowych, którymi dysponuje. Takie zawężenie obszaru badawczego poddawałoby w wątpliwość sens ustalonych już dziś powiązań humanistyki i technologii.

Z całą pewnością bez cyfrowych narzędzi nie dałoby się dzisiaj podejmować badań związanych ze współczesną cywilizacją i kulturą. Media społecznościowe, gry komputerowe, systemy grywalizacyjne czy self-trackingowe – to tylko kilka przykładów zjawisk, które tezę tę potwierdzają. Ze względu na ogromną popularność i zaangażowanie użytkowników zjawiska te wymagają systematycznie prowadzonych badań. Nie ma wątpliwości, że mariaż technologii i humanistyki, będący sensem humanistyki cyfrowej, podniósł prestiż tej ostatniej w świecie nauki. Wśród krytyków nowej dyscypliny wciąż jednak pokutuje zarzut, że w humanistyce cyfrowej zbyt dużo jest technologii, a zbyt mało humanistyki.

BIBLIOGRAFIA

- Bednarek-Michalska, B. (2016). Repozytoria surowych danych badawczych dla humanistyki. W: B. Sosińska-Kalata (red.), *Nauka o informacji w okresie zmian: informatologia i humanistyka cyfrowa*, (s. 87–108). Warszawa: Wydawnictwo SBP.

- Bomba, R. (2013). Narzędzia cyfrowe jako wyznacznik nowego paradygmatu badań humanistycznych. W: A. Radomski, & R. Bomba (red.), *Zwrot cyfrowy w humanistyce. Internet, Nowe media, Kultura 2.0*, (s. 57–71). Lublin: E-naukowiec.
- Carlucci, D., Schiuma, G., & Santarsiero, F. (2018). Toward a Data-Driven World. Challenges and Opportunities in Arts and Humanities. W: G. Schiuma, & D. Carlucci (red.), *Big Data in the Arts and Humanities. Theory and Practice*, (s. 15–26). Boca Raton: CRC Press.
- Manovich, L. (2020). Estetyka SI. Tłum. S. Królak. *Dialog*, 5, 49–65.
- Raben, J. (1985). Computer Applications in the Humanities. *Science*, 228, 434–438.
- Radomski, A. (2015). Humanistyka cyfrowa w praktyce – analiza i wizualizacja obrazów. *Roczniki Kulturoznawcze*, 4, 5–15.
- Radomski, A. (2016). Wizualne analizy, Interaktywne narracje. W: R. Zapłata (red.), *Cyfryzacja w naukach o przeszłości i ochronie zabytków analiza potencjału i zagrożeń na wybranych przykładach*, (s. 69–82). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Radomski, A. (2017). Narzędzia i metody humanistyki cyfrowej w badaniach świata mediów. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura*, 4, 125–126.
- Regulski, K. (2017). Metody uczenia maszynowego wspierane semantycznie. W: M. Maciąg, & K. Maciąg (red.), *Trendy i rozwiązania technologiczne. Odpowiedź na potrzeby współczesnego społeczeństwa*. T. 2. (s. 24–32). Lublin: Wydawnictwo Naukowe Tygiel.
- Smółucha, D. (2021). *Humanistyka cyfrowa w badaniach kulturowych. Analiza zjawiska na wybranych przykładach*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Solska, E. (2016). Nowa Respublica Litteraria? Humanistyka cyfrowa jako metaorientacja współczesnych badań humanistycznych. *Roczniki Kulturoznawcze*, 1, 99–118.
- Svensson, P. (2016). *Big Digital Humanities. Imagining a Meeting Place for the Humanities and the Digital*. Michigan: University of Michigan Press.
- Toon, E. (2019). The tool and the job. Digital humanities methods and the future of the history of the human sciences. *History of the Human Sciences*, 32(1), 83–98.
- Walsh, V.A. (1982). Computer Simulation Methodology for Archeology. W: W. Bailey (red.), *Computing in the Humanities. International Conference Papers Hardcover*, (s. 163–174). New York: Elsevier Science Ltd.

Aneta Drabek

Biblioteka Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

<https://orcid.org/0000-0003-1269-9309>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.338>

Nowe role bibliotek we współczesnej humanistyce

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Artykuł ma na celu ukazać, jak zmieniła się rola biblioteki we współczesnej humanistyce. Z instytucji nastawionej przede wszystkim na udostępnianie własnych tradycyjnych zbiorów przeobraziła się ona w placówkę wielofunkcyjną, innowacyjną i elastyczną, oferującą różnorodne usługi, serwisy i szkolenia w zakresie korzystania z tradycyjnych i cyfrowych zasobów.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Biblioteka zmieniła się znacznie w ciągu ostatnich 30 lat, zarówno pod względem technologicznym, jak i koncepcyjnym. Na zmiany wpłynęły cyfryzacja zbiorów, nowe technologie, rozwój usług oraz upowszechnienie baz danych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Biblioteki podejmują nowe aktywności, aby wyjść naprzeciw oczekiwaniom współczesnej humanistyki. Wśród nich wymienić można: digitalizację zbiorów, tworzenie baz danych, działalność wydawniczą, szkolenia, przygotowywanie i analizę danych, działalność dokumentacyjną i inne.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Choć biblioteki są otwarte na nowe potrzeby i oczekiwania badaczy, to jednak powinny być bardziej zaangażowane we współpracę, a także szerzej propagować możliwości, jakie oferują współczesne źródła, bazy i narzędzia.

Słowa kluczowe: biblioteka, humanistyka cyfrowa, bazy danych, biblioteki cyfrowe, współczesny bibliotekarz

Definicja pojęcia

Przez wiele lat definicja biblioteki i jej roli koncentrowała się na pięciu podstawowych działaniach, a mianowicie: „gromadzeniu, opracowywaniu, przechowywaniu i ochronie materiałów bibliotecznych” (Ustawa o bibliotekach, 1997, art. 4, ust. 1 pkt 1). Ten sam akt prawny wymienia także: „obsługę użytkowników, [...] udostępnianie zbiorów oraz prowadzenie działalności informacyjnej” (pkt. 2) oraz inne zadania bibliotek, do których może należeć działalność bibliograficzna, dokumentacyjna, naukowo-badawcza, wydawnicza, edukacyjna, popularyzatorska i instrukcyjno-metodyczna (ust. 2), choć zwraca tu uwagę brak obligatoryjności. Biblioteki mogły realizować te zadania, jednak nie były one traktowane jako obowiązkowe. Widać więc przede wszystkim skoncentrowanie uwagi na posiadanych tradycyjnych zbiorach, ich zabezpieczeniu i udostępnianiu czytelnikom.

W ciągu niespełna 30 lat definicja ta uległa zmianie, a punkt ciężkości przesunął się w kierunku szeroko pojętej „obsługi użytkowników”, czyli działalności informacyjnej i usługowej oraz tworzeniu takich źródeł i narzędzi, które ułatwiają dotarcie do treści oraz faktów, a także pozwalają na optymalne przeszukiwanie zasobów. Funkcja bibliotek nie sprowadza się już wyłącznie do kwestii gromadzenia zbiorów. Instytucja ta ma za zadanie ułatwiać proces efektywnego wykorzystywania wszelkich źródeł: tradycyjnych i elektronicznych.

W połowie lat 90. XX wieku pojawił się termin „biblioteka hybrydowa”, odnoszący się do formy biblioteki, która scala tradycyjne bibliotekarstwo oraz metainformację cyfrową, podążając w kierunku mediów cyfrowych (Sutton, 1996). Biblioteka hybrydowa ma za zadanie łączyć wszystkie rodzaje zasobów (tradycyjnych i cyfrowych), używając do tego różnych technologii i narzędzi i wykraczając poza fizyczną kolekcję zlokalizowaną w jednym miejscu. Biblioteki współczesne postrzegane są więc nie tylko przez pryzmat miejsca, ale przede wszystkim traktowane jako wyspecjalizowany serwis informacyjny podążający za potrzebami użytkowników.

Analiza historyczna pojęcia

Podstawową „materią” podlegającą badaniom w naukach humanistycznych jest przede wszystkim tekst oraz inne artefakty będące wytworem człowieka, dlatego biblioteka była zawsze naturalnym miejscem pracy humanisty. Bibliotekarstwo do lat 90. XX wieku miało przede wszystkim charakter tradycyjny. Opierało się na katalogach i kartotekach pełnych fiszek, a przygotowanie zestawienia tematycznego wymagało żmudnego przeglądania wielu tomów drukowanej bibliografii dziedzinowej i często wielu tygodni pracy, zanim następował kolejny etap, czyli praca z książką. Sporą część powierzchni bibliotek zajmowały czytelnie, w których humaniści pracowali nad tekstami. Książki były trudno dostępne i niewiele osób mogło zgromadzić w domu na tyle kompletny warsztat naukowy, aby z bibliotek korzystać sporadycznie. Biblioteka stanowiła więc niezbędny warsztat każdego humanisty. *Warsztat bibliograficzny historyka literatury polskiej* Jerzego Starnawskiego oraz *Bibliografia i biblioteka w pracy polonisty* Jadwigi Czachowskiej i Romana Lotha były dla literaturoznawcy podstawowym źródłem skierującym do właściwej bibliografii. To tylko wybrane przykłady, gdyż z podobnych opracowań korzystali także przedstawiciele innych działów humanistyki. Teraz źródła te zastąpione zostały wyszukiwarkami naukowymi i bazami danych. I choć niektóre z drukowanych bibliografii nie doczekały się jeszcze swych cyfrowych odpowiedników, to zaglądną do nich nieliczni. Dla pozostałych wygoda, szybkość i prostota nowych narzędzi wygrała z ewentualną lepszą użytecznością źródeł tradycyjnych.

Cyfrowy warsztat humanisty kształtowany jest od lat 50. XX wieku. Wśród istotnych inicjatyw współtworzących go wymienia się *Index Thomisticus* – projekt zainicjowany przez Roberto Busa i realizowany we współpracy z laboratorium badawczym IBM. Była to cyfrowa koncordancja dzieł św. Tomasza z Akwinu (Sosińska-Kalata, 2016, s. 29). Jednak to w ciągu ostatnich 30 lat rozwój Internetu, usług internetowych, a także narzędzi cyfrowych zmienił wszystko: sposób wyszukiwania informacji, możliwości dotarcia do treści czy metody badawcze. Dał możliwość analizowania, wizualizacji, eksplorowania i obróbki danych naukowych na niespotykanym dotąd poziomie. Pozwolił na docieranie do treści w zasadzie bez „pośredników” (bibliotekarzy czy specjalistów od informacji naukowej), a przynajmniej bez ich bezpośredniego

zaangażowania. Współcześni humaniści, nazywani „cyfrowymi humanistami”, badają tematy interdyscyplinarne, pracują w zespołach, korzystają ze specjalnych programów do analizowania dużych zbiorów danych, nie tylko tekstów, ale także grafiki, zdjęć czy filmów. Korzystają z materiałów dostępnych w sieci, publikują w sieci i często poprzestają wyłącznie na formie cyfrowej (Osiński, 2015). Przyczyniają się tym samym do tworzenia biblioteki, która choć nie ma swojej materialnej postaci, jest realna i często chętniej wykorzystywana niż ta tradycyjna. Choć zapowiadany zmierzch papierowej książki jeszcze nie nastąpił, to jednak niektóre kanały komunikacji naukowej (np. czasopisma) coraz częściej przestawiają się wyłącznie na medium cyfrowe, co również powoduje zmianę sposobu korzystania z tych treści.

Rola bibliotek, przez lata pełniących rolę „strażniczek” prac zgromadzonych w wersji papierowej, radykalnie się zmienia, skupiając się na oferowaniu różnych usług, ale też na gromadzeniu i przygotowaniu danych, które są wykorzystywane w badaniach. Biblioteki podlegają zmianom, ich pracownicy posługują się w swojej pracy nowymi narzędziami, a także skupiają się na jak najlepszej obsłudze użytkownika (już nie tylko „czytelnika”). Bibliotekarze wspierają w „tradycyjnym” uprawianiu humanistyki, ale z wykorzystaniem nowych narzędzi i możliwości.

Ujęcie problemowe pojęcia

Drukowane bibliografie i kartotekowe katalogi zastąpione zostały bibliograficznymi bazami danych i katalogami elektronicznymi, które pozwalają w stosunkowo krótkim czasie wyszukać potrzebne informacje, przygotować zestawienie tematyczne, dowiedzieć się gdzie i jak skorzystać z danej publikacji oraz zamówić wersję cyfrową poszukiwanej pozycji (oczywiście o ile dotychczas nie została ona udostępniona w wersji elektronicznej).

Tradycyjne bibliografie tworzone były przede wszystkim w bibliotekach, ośrodkach informacji naukowej czy specjalnych pracowniach. Naturalnym wydaje się zatem kontynuacja tych prac, ale ich wynik stanowią nie drukowane bibliografie przeznaczone do przeglądania, lecz łatwe do przeszukiwania bazy danych. Wspomniane przekształcenie nie miało charakteru czysto technicznego. Wymagało także zmiany

w sposobie i zakresie przygotowania metadanych. Z konieczności bardzo skrócony opis stosowany w papierowej wersji bibliografii został zastąpiony obszernym, rozbudowanym zestawem danych w bazie, często uzupełnianym o dodatkowe elementy (np. słowa kluczowe, klasyfikacje, język publikacji, dane biograficzne autora, afiliacje, identyfikatory itd.). Tworzący je bibliotekarze mają świadomość, że każdy element opisu powinien dać się wyszukać lub też dawać możliwość wykorzystania go do filtrowania uzyskanych wyników. Od czasu, gdy bazy bibliograficzne zaczęły przekształcać się w pełnotekstowe, liczba metadanych zaczęła się zmniejszać, ponieważ dołączenie pełnego tekstu dało niemal nieograniczone możliwości wyszukiwawcze.

Wiele bibliotek opracowało w katalogach elektronicznych wszystkie swoje zbiory, co nie tylko ułatwiło wyszukiwanie, ale też sprawiło, że niektóre publikacje zaczęły być ponownie wykorzystywane, ponieważ udało się je odnaleźć przy okazji innych poszukiwań. Połączenie metadanych z katalogów pojedynczych bibliotek w takie centralne bazy danych, jak Nukat (w Polsce) czy WorldCat (na świecie), a także ich udostępnienie w popularnych wyszukiwarkach, pozwoliło na szybkie i proste sprawdzenie zasobów bibliotecznych z poziomu domowego komputera. Kolejnym etapem jest łączenie baz między sobą tak, aby link do pełnego tekstu, umieszczonego gdzieś w bibliotece cyfrowej, na stronie wydawcy czy autora, znalazł się także w opisie rekordu katalogowego. Łączenie to może odbywać się automatycznie (za pomocą narzędzi typu *linked data*), ale często wykonywane jest manualnie przez bibliotekarzy-katalogerów, którzy sprawdzają, czy dana publikacja ma swoją wersję online.

Możliwość korzystania z elektronicznych wersji tekstów książek, artykułów, raportów, materiałów konferencyjnych oraz innych publikacji stała się codziennością, zwłaszcza w ciągu ostatnich kilku lat. Pieczętowanie gromadzony księgozbiór został zastąpiony przez dysk z tekstami lub dostęp do źródeł online. Nie ma już konieczności kupowania każdej potrzebnej książki czy artykułu po to, by postawić na półce i móc korzystać z tych materiałów w przyszłości. Zamiast tego preferowany jest dostęp online do słowników, tekstów naukowych, literackich, korpusów tekstów, artykułów i innych. Coraz powszechniejszy dostęp do Internetu i malejące koszty sprzętu (komputerów, skanerów, dysków pamięci) doprowadziły w ostatnich kilkunastu latach do rozwoju bibliotek

cyfrowych. Są to bazy danych, które prezentują cyfrowe wersje różnych obiektów, w tym książek, czasopism, map, zdjęć, nut, nagrań dźwiękowych itd. Rozwój ten zawdzięczamy bibliotekom, które zaczęły dzielić się cyfrowymi wersjami posiadanych przez siebie zbiorów, dzięki czemu każdy może badać nawet najrzadsze księgi i manuskrypty. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z naukowcem, czy hobbystą-amatorem, każdy może podziwiać i przeglądać *O obrotach sfer niebieskich* umieszczone w Jagiellońskiej Bibliotece Cyfrowej i inne zabytkowe obiekty, których cyfrowe wersje zostały udostępnione w różnych bibliotekach cyfrowych. Od momentu uruchomienia tych baz biblioteki były nastawione na potrzeby użytkowników i digitalizowanie materiałów na życzenie, podążając tym samym za oczekiwaniami czytelników. Największy polski serwis, który zbiera metadane z polskich bibliotek cyfrowych – *Federacja Bibliotek Cyfrowych* – liczy obecnie prawie 8,5 mln obiektów. To prawie tyle, ile zbiorów znajduje się w Bibliotece Narodowej. Biblioteki aktywnie uczestniczą też i dostarczają treści do wielkoskalowych projektów digitalizacyjnych, takich jak Project Gutenberg, Internet Archive, HathiTrust Digital Library, JSTOR, ProjectMuse, Archive of Americana, Early English Books Online czy Google Books. Dzięki masowej cyfryzacji doszło nie tylko do udostępnienia zbiorów rzadkich czy trudno dostępnych, ale też rozwinęły się nowe metody i możliwości badania zdigitalizowanych prac. Te działania m.in. są podstawą rozwoju humanistyki cyfrowej, która wykorzystuje nowe technologie do analizy i eksploracji cyfrowych obiektów.

Na początku biblioteki przygotowywały wersje cyfrowe przede wszystkim starszych publikacji, które trafiły już do domeny publicznej, ale rozwijający się ruch otwartego dostępu (*Open Access*) sprawił, że twórcy coraz chętniej zaczęli dzielić się własnymi dziełami i nieodpłatnie umieszczać je w bibliotekach cyfrowych oraz innych serwisach pełnotekstowych. Zrozumieli bowiem, że łatwa dostępność do danego tekstu może sprawić, że wyniki badań w nich zawarte będą mogły dotrzeć do szerszego grona odbiorców niż w sytuacji udostępnienia ich w modelu tradycyjnym (na miejscu w bibliotece). Prawie 60% publikacji naukowych zarejestrowanych w międzynarodowej bazie *Scopus* w latach 2018–2022 to publikacje otwarte, a odsetek ten z każdym rokiem jest coraz większy. Dzięki tej idei i pracy m.in. bibliotekarzy udało się uzyskać darmowy dostęp do wyników badań opublikowanych w milionach artykułów i książek.

Obecnie publikacje naukowe trafiają najczęściej do repozytoriów (instytucjonalnych czy dziedzinowych), czyli rodzaju wyspecjalizowanych bibliotek cyfrowych, które skupiają prace współczesne. Repozytoria rozwijane są przede wszystkim przez autorów prac, ale biblioteki przygotowują założenia, regulaminy, tworzą instrukcje, sprawdzają poprawność metadanych oraz kwestie związane z prawami autorskimi. Dbają również o zabezpieczenie cyfrowych kopii zdeponowanych tam materiałów, a także o dobrą ich jakość, która pozwala na pełne przeszukiwanie i wykorzystywanie treści.

Innym zadaniem jest tworzenie, wykorzystywanie i udostępnianie danych badawczych. Jest to stosunkowo nowy obszar, choć staje się coraz bardziej popularny, także w humanistyce. Mimo że humaniści w swoich badaniach często wykorzystują różne dane, np. korpusy tekstów, wywiady, nagrania, zdjęcia, teksty utworów, komentarze, uwagi, aparat krytyczny, kalendaria, słowniki, klasyfikacje, tezaury itp., to dopiero od niedawna mówi się o ich udostępnianiu w taki sposób, by inni badacze mogli ich także użyć. Celem upowszechnienia danych wykorzystanych do badań jest lepsze zrozumienie publikacji poprzez przejrzanie dodatkowych materiałów (np. skanów dokumentów), ale też możliwość wykorzystania tych danych przez innych (Maryl, Błaszczynska, Szleszyński & Umerle, 2021, s. 18). Osoby aplikujące o granty (jest to wymóg np. Narodowego Centrum Nauki) muszą dołączyć do wniosku *Plan zarządzania danymi badawczymi*, w którym dokładnie opiszą, jakiego typu dane będą w trakcie projektu zbierać, w jaki sposób je bezpiecznie zarchiwizują i jak je będą udostępniać. Ale niezależnie od tego, czy dane gromadzone będą w ramach projektu, czy też nie, warto taki plan sporządzić. Pozwoli to na przemyślenie kwestii danych, pomoże zorganizować pracę zespołu, być może zapobiegnie utracie danych, ułatwi ich ponowne wykorzystanie (Maryl, Błaszczynska, Szleszyński & Umerle, 2021, s. 35). Pomocą w jego sporządzeniu służy wiele bibliotek naukowych, które wyspecjalizowały się w tej kwestii i potrafią wspomóc nie tylko proces przygotowania planu, ale także odpowiedniego opracowania danych i udostępnienia ich we właściwym repozytorium.

Wśród podstawowych zadań biblioteki naukowej wskazać można zadanie związane z dokumentowaniem dorobku naukowego i artystycznego pracowników danej uczelni. Wcześniej dane te przetwarzane były tradycyjnie (jako kartoteka, wykaz lub drukowana bibliografia), a od

ok. 20 lat prowadzone są coraz bardziej rozbudowane bazy danych. Prezentują one nie tylko dorobek naukowy, ale też są referencyjnymi źródłami dla innych baz i systemów, np. Polskiej Bibliografii Naukowej czy lokalnych portali pracownika. Pozwalają na wygenerowanie dokumentacji do awansu, konkursu, postępowania o tytuł lub stopień naukowy czy aplikowania o grant. Oprócz typowych danych bibliograficznych dokumentują także inne aktywności naukowe i zawodowe: promotorstwo, udział w konferencjach, pracę w stowarzyszeniach, pracę w redakcji czasopism naukowych, pełnienie funkcji eksperta w rozmaitych gremiach, autorstwo patentów i inne. Te wszystkie informacje, zebrane w jednej bazie danych, składają się na kompletną sylwetkę uczonego i mogą ułatwić nawiązywanie kontaktów naukowych. Bazy tego typu umożliwiają przygotowanie wieloaspektowych analiz działalności uczelni (w podziale na jednostki naukowe, zespoły badawcze czy dyscypliny), a także mogą służyć w wyznaczaniu kierunków badań ujętych w strategii uczelni.

Tworzone przez bibliotekarzy bazy instytucjonalne coraz częściej uzupełniane są także o pełne teksty, które – w zależności od możliwości prawnych – są dostępne dla wszystkich lub ograniczonego grona odbiorców. Tym samym bazy te pełnią jednocześnie rolę repozytorium, prezentując dorobek naukowy danej uczelni oraz upowszechniając wyniki badań.

Ważną kwestią dotyczącą funkcjonowania nauki stała się jej ocena. Odbywa się na różnych poziomach, w zależności od celów i kontekstu. Ocena nauki jest ważna, ponieważ pozwala na lepsze zrozumienie i doskonalenie procesu badawczego oraz kierowanie zasobów finansowych i ludzkich w kierunku najlepszych i najbardziej potrzebnych badań. Ocenie podlega dorobek indywidualnych badaczy, ale też zespołów, jednostek, uczelni czy państw. Jej wyniki wykorzystuje się do tworzenia rankingów, do finansowania, a także w postępowaniach awansowych, konkursach itd. W tym celu coraz częściej wykorzystywane są wskaźniki ilościowe (biblio- i naukometryczne), takie jak liczba publikacji, liczba cytowań, Index Hirscha, współczynniki wpływu. Źródłem danych do ich wyliczenia są informacje zawarte w opisach publikacji indeksowanych w międzynarodowych bazach danych. Na ich podstawie tworzone są analizy bibliometryczne. Mówiąc inaczej, jest to metoda statystyczna służąca do mierzenia i interpretowania publikacji naukowych i ich wpływu na środowisko naukowe. W ostatnich latach

wskaźniki biblio- i naukometryczne stały się bardzo popularne i chętnie wykorzystywane w ocenie poszczególnych państw, uczelni (np. w rankingach), instytucji naukowych, dyscyplin (np. w ewaluacji działalności naukowej przeprowadzanej przez Ministerstwo Edukacji i Nauki), grup badawczych czy poszczególnych osób. Rada Doskonałości Naukowej wśród wymagań dokumentacyjnych wniosków w sprawie nadania stopnia doktora habilitowanego lub tytułu profesora wskazuje, że wykaz osiągnięć naukowych lub artystycznych może zostać uzupełniony o takie dane naukometryczne, jak wskaźnik Impact Factor (w dziedzinach i dyscyplinach, w których parametr ten jest powszechnie używany), liczba cytowań publikacji wnioskodawcy, z oddzielnym uwzględnieniem autocytowań, a także Indeks Hirscha. Choć podanie tych wskaźników jest tylko zalecane i nie mogą być one podstawą oceny, osoby składające wnioski często traktują je jako obowiązkowe.

Rosnąca popularność metod biblio- i naukometrycznych doczekała się też solidnej krytyki. Analizy bibliometryczne są krytykowane ze względu na kilka czynników, w tym:

1. Ograniczenia bibliograficznych baz danych: analiza bibliometryczna opiera się na danych zaczerpniętych z takich baz, jak Web of Science Core Collection lub Scopus. Te bazy danych koncentrują się przede wszystkim na naukach technicznych, medycznych oraz przyrodniczych i w niewielkim stopniu (w stosunku do potrzeb) indeksują publikacje humanistyczne. Jeśli chodzi o te ostatnie, jako źródło cytowań zaleca się wykorzystanie Google Scholar, ale narzędzie to także nie jest pozbawione wad, wśród których wymienić można m.in. małą reprezentatywność starszych publikacji, brak mechanizmu usuwania duplikatów oraz poprawiania błędów, indeksowanie cytowań z materiałów niskiej jakości itd.
2. Błędy i niedoskonałości w systemie cytowań: omawiane systemy czasami zawierają błędy lub nieodpowiednie cytowania, co może prowadzić do fałszywych wyników w analizie bibliometrycznej. Inna kultura cytowania w humanistyce, w której przywołuje się przede wszystkim książki¹, sprawia, że jej

1 70% prac cytowanych w publikacjach humanistycznych to książki lub rozdziały z książek (Drabek, 2017).

reprezentanci nie powinni być oceniani z użyciem baz, które rejestrują głównie artykuły z czasopism.

3. Nieadekwatne wskaźniki: metryki bibliometryczne, takie jak liczba publikacji i cytowań, nie zawsze odzwierciedlają rzeczywiste wartości naukowe i kulturowe publikacji oraz wpływ na naukę.
4. Błędne i niezgodne z metodologią wykorzystywanie miar bibliometrycznych, np. wskaźnika Impact Factor, jako miary oceny artykułu naukowego lub oczekiwanie podania tego wskaźnika dla artykułów opublikowanych w czasopismach humanistycznych, choć jest on wyliczany tylko dla periodyków z nauk społecznych i ścisłych.
5. Nieodpowiednie zastosowanie: analiza bibliometryczna nie powinna być jedynym kryterium oceny wartości naukowej i kulturowej publikacji. Właściwa ocena powinna mieć charakter merytoryczny i być co najwyżej uzupełniona wskaźnikami ilościowymi.

Powyższe argumenty przytaczane są zarówno w licznych publikacjach polskich i zagranicznych (Kokowski, 2015; Zuccala, 2013). Powstają poradniki i raporty wskazujące możliwości, ale też ograniczenia wykorzystywania metod bibliometrycznych w humanistyce (Archambault & Vignola-Gagné, 2004). Z wymienionych powodów analiza bibliometryczna powinna być używana jako jedno z wielu narzędzi w procesie oceny i interpretacji naukowych publikacji, a nie jako jedyne kryterium.

Pamiętać należy, że analizy takie wymagają szczególnie starannego przygotowania, co wymaga dobrej znajomości narzędzi (takich jak bazy danych czy programy), a bibliotekarze mają odpowiednie kompetencje do ich sporządzania.

Bibliotekarze uczestniczą w wielu projektach humanistycznych. Wynika to z ich zmieniającego się zakresu obowiązków, ale też poszukiwania nowych form współpracy. Większość tych zainicjowanych w ostatnich latach skupiała się przede wszystkim na poszerzaniu dostępu do prac naukowych i źródeł, udostępnianiu informacji o zbiorach bibliotecznych, ułatwianiu wyszukiwania informacji. W 2014 roku powstał raport pt. *Humanistyczne projekty cyfrowe w Polsce* (Werla & Maryl, 2014). Jego autorzy zebrali informacje o projektach cyfrowych realizowanych w polskich instytucjach. Wśród blisko 80 opisanych inicjatyw znalazły

się też takie, które prowadzą lub współtworzą biblioteki, w tym: Cyfrowa Biblioteka Narodowa Polona, Academica, Digitalizacja i udostępnienie w sieci kolekcji starodruków Biblioteki Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego, Federacja Bibliotek Cyfrowych, Bibliograficzna Baza Danych Światowego Językoznawstwa Sławistycznego Isybisław i inne. Biblioteki wspierają także projekty badawcze poprzez dostarczenie narzędzi i usług, takich jak digitalizacja i udostępnianie cyfrowych zbiorów oraz szkolenia i wsparcie informatyczne. W wielu innych projektach bibliotekarze pełnili rolę ekspertów w zakresie budowania architektury systemów informacyjnych, tworzenia metadanych, które umożliwiają identyfikację dokumentów i przetwarzanie informacji o nich w środowisku cyfrowym. Dzięki współpracy bibliotekarzy i specjalistów informacji oraz cyfrowych humanistów bazy i serwisy przygotowywane dla naukowców mogą lepiej zaspokajać oczekiwania cyfrowych humanistów.

Bibliotekarze organizują różnorodne szkolenia, które mają na celu pomoc w korzystaniu z baz i źródeł, nabycie umiejętności używania nowych narzędzi, a także wyposażenie uczestników szkoleń w nowe kompetencje, które ułatwią prowadzenie badań naukowych. Wśród tematów podejmowanych podczas szkoleń i warsztatów można wymienić: efektywne poszukiwanie informacji i wyszukiwanie zasobów za pomocą katalogów, baz danych, repozytoriów i innych źródeł; wyszukiwanie cytowań; wykorzystanie menedżerów cytowań; wykorzystywanie programów do wizualizacji danych; umiejętność znalezienia właściwego czasopisma do publikacji; umiejętność sprawdzenia czy dane czasopismo nie jest „drapieżne”; kwestie dotyczące otwartego publikowania, otwartej nauki oraz licencji Creative Commons; dane badawcze i plan zarządzania danymi badawczymi; ewaluacja nauki i analiza dorobku naukowego.

Przygotowywane są także warsztaty, w których uczestniczą zarówno bibliotekarze, jako twórcy baz danych i repozytoriów, oraz humaniści. Ich celem jest dyskusja dotycząca nie tylko wykorzystania już istniejących baz i bibliografii, ale także wyzwań, jakie stoją przed ich twórcami w odniesieniu do osób, które będą ich używać. Przedstawienie potrzeb jednej strony i możliwości drugiej prowadzi do projektowania jeszcze lepszych narzędzi w celu ich bardziej efektywnego wykorzystania.

Propagowanie wyników badań naukowych odbywa się na uczelniach także poprzez działalność wydawniczą. Wydawnictwa uczelniane

realizują zazwyczaj całość procesu wydawniczego, począwszy od procesu selekcji, poprzez recenzję, redakcję, korektę i skład, aż po dystrybucję gotowych czasopism czy książek. W ostatnich latach duży wpływ na upowszechnienie wyników badań naukowych ma idea otwartego dostępu. Od samego początku realizują ją właśnie biblioteki, wprowadzając usługi cyfrowe oraz tworząc biblioteki cyfrowe i repozytoria, a także zachęcając badaczy do otwartego publikowania. Wraz z nią pojawiły się liczne narzędzia, które ułatwiają udostępnianie. W związku z tym zarysowała się nowa rola biblioteki – jako wydawcy. Rola ta realizowana jest na dwa sposoby. W niektórych uczelniach połączono bibliotekę oraz wydawnictwo, zachowując wewnętrzną strukturę oraz podział obowiązków. Połączenie takie ma jednak charakter bardziej formalny, choć na pewno można liczyć na wzajemną pomoc. Coraz częściej biblioteki pełnią rolę wydawnictwa, prowadząc platformy czasopism lub książek elektronicznych. Nie zastępują tym samym zadań wydawnictwa, a raczej rozszerzają wachlarz usług, które do tej pory nie były realizowane. Prace te ułatwia wykorzystanie stosunkowo łatwego oprogramowania do obsługi platform publikacyjnych, gdzie cały proces wydawniczy (od zgłoszenia tekstu do jego publikacji) jest prowadzony bezpośrednio na konkretnej platformie i nadzorowany przez redakcję czasopisma (redaktora monografii). Bibliotekarze muszą znać międzynarodowe standardy wydawnicze, aspekty prawa autorskiego, zasady otwartego publikowania, a także indeksowania czasopism w krajowych i międzynarodowych bazach danych. Bibliotekarze wspomagają także proces recenzji, anonimizując teksty w taki sposób, aby proces ślepej recenzji (*blind-review*) przebiegł bez zakłóceń. Prowadzą też szkolenia dla redaktorów w zakresie korzystania z platformy, przesyłają teksty do sprawdzenia w systemach antyplagiatowych; weryfikują metadane, ubiegają się o nadanie identyfikatorów (ISSN, ISBN); przygotowują cyfrowe wersje starszych numerów czasopisma (Karwasińska, 2017, s. 245). Ważnym aspektem publikowania naukowego jest indeksowanie czasopism w bazach danych. Po podpisaniu stosownej umowy następuje cykliczne przekazywanie metadanych, a często także i pełnych tekstów. Może on się odbywać automatycznie (baza sama pobiera odpowiednie metadane), półautomatycznie (generowany jest specjalny plik, który następnie przesyła się do danej bazy) lub ręcznie. Prace te często wykonywane są przez biblioteki. W polskich instytucjach najczęściej

wykorzystywanym oprogramowaniem jest *Open Journal System*. Używa go m.in. platforma Pressto, obsługiwana przez Bibliotekę Uniwersytecką Uniwersytetu im. A. Mickiewicza. Na platformie znaleźć można ponad 90 czasopism, w tym większość z nauk humanistycznych i społecznych. Innym przykładem są Czasopisma Uniwersytetu Opolskiego – platforma 13 czasopism z nauk humanistycznych i społecznych, która prowadzona jest przez uniwersytecką bibliotekę. Wydawnictwo Politechniki Lubelskiej, jako jednostka, zostało ulokowane w strukturze biblioteki i łączy tradycyjne wydawanie książek z udostępnianiem publikacji w bibliotece cyfrowej.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W ciągu ostatnich dwudziestu lat rola bibliotek uległa znacznej zmianie w wyniku postępu technologicznego i rozwoju Internetu. Stały się one bardziej interaktywnymi i nowoczesnymi centrami informacji, oferującymi dostęp do szerokiego zakresu elektronicznych zasobów, takich jak cyfrowe książki, czasopisma, bazy danych czy materiały edukacyjne. Bibliotekarze aktywnie uczestniczą w udostępnianiu treści; przygotowują wersje cyfrowe, sprawdzają ich status prawny, opracowują metadane. Wobec szybkiego tempa wzrostu liczby publikacji naukowych oraz narzędzi, które je udostępniają, bibliotekarze mogą stać się przewodnikami i wspomóc efektywne wyszukiwanie. Istotne w tym zakresie jest np. uwrażliwianie na pojawiające się zjawiska niepożądane, np. zjawisko tzw. drapieżnej nauki oraz fałszywej akademii. Bibliotekarze angażują się w przeciwdziałanie patologiom w nauce i ostrzegają naukowców przed nimi. Służą także jako doradcy i eksperci w kwestiach związanych z publikowaniem naukowym, prawem autorskim, przygotowaniem danych badawczych. Przygotowują wieloaspektowe analizy. W ramach humanistyki cyfrowej wykształciły się nowe stanowiska pracy w bibliotekach, które w swych nazwach wskazują na nowe role bibliotekarzy. Najwięcej przykładów takich stanowisk znaleźć można w bibliotekach amerykańskich (Materska, 2016, s. 243–244), ale i w polskim piśmiennictwie bibliologicznym pojawiają się takie nazwy, jak bibliotekarz cyfrowy, administrator baz danych, specjalista od metadanych, steward danych,

projektant UX (osoba odpowiedzialna za projektowanie sposobu, w jaki użytkownik będzie później korzystał z aplikacji czy strony internetowej).

W dniach 11–16 lipca 2016 roku odbyła się w Krakowie międzynarodowa konferencja „Digital Humanities” zorganizowana przez Alliance of Digital Humanities Organizations. Była to już 28. edycja tej konferencji, jednak po raz pierwszy miała miejsce w Polsce. Analiza referatów i abstraktów z wydarzenia pokazała szeroki zakres współpracy między bibliotekarzami i pracownikami informacji a humanistami, a także wskazała możliwe nowe formy kooperacji oraz nowe obszary działania, w które mogą się włączyć biblioteki. Wśród nich wymienić można poszerzenie dostępu do cyfrowych dokumentów i metadanych, poprawianie jakości zdigitalizowanych materiałów (np. przez stosowanie techniki OCR – *Optical Character Recognition* – do rozpoznawania tekstu z plików graficznych), dbanie o długoterminową archiwizację cyfrowych prac, tworzenie specjalistycznych baz danych, pomoc w przygotowaniu korpusów tekstów, poprawianie możliwości wyszukiwawczych już istniejących baz danych (np. katalogów) oraz zastosowanie rozwiązań technologicznych stwarzających możliwości przetwarzania zawartych w nich danych, tworzenie ontologii i taksonomii, prowadzenie szkoleń i warsztatów, współpraca z laboratoriami humanistyki cyfrowej (Kamińska, 2017, s. 175–180). Choć większość opisanych powyżej działań znajduje się w orbicie zainteresowań bibliotek naukowych, to powinny one jeszcze bardziej aktywnie zaangażować się nie tylko w tworzenie wiedzy, ale także w zaspokajanie innych potrzeb humanistów oraz inicjowanie nowych pól badawczych w tym zakresie. Istotne jest także, aby sami humaniści świadomi byli nowych możliwości i usług, jakie oferują biblioteki, i aby włączali bibliotekarzy w realizowane przez siebie projekty.

BIBLIOGRAFIA

- Archambault, E., & Vignola-Gagné, E. (2004). *The Use of Bibliometrics in the Social Sciences and Humanities*. Pobrane z: http://www.science-metrix.com/pdf/SM_2004_008_SSHRC_Bibliometrics_Social_Science.pdf (dostęp: 10.05.2023).
- Drabek, A. (2017). „Pamiętnik Literacki” – analiza bibliometryczna. W: E. Kulczycki (red.), *Komunikacja naukowa w humanistyce*, (s. 113–150). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.

- Kamińska, A. (2017). Co mogą zaoferować cyfrowej humanistyce biblioteki i ośrodki informacji? *Zagadnienia Informatyki Naukowej – Studia Informacyjne*, 55, 172–182.
- Karwasińska, E. (2017). Biblioteczne usługi wydawnicze – nowa rola biblioteki naukowej. W: E. Kulczycki (red.), *Komunikacja naukowa w humanistyce*, (s. 237–263). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kokowski, M. (2015). Jakiej naukometrii i bibliometrii potrzebujemy w Polsce? *Prace Komisji Historii Nauki PAU*, 14, 135–184.
- Maryl, M., Błaszczczyńska, M., Szleszyński, B., & Umerle, T. (2021). Dane badawcze w literaturoznawstwie. *Teksty Drugie*, 2, 13–44.
- Materska, K. (2016). Humanistyka cyfrowa – redefinicja modelu biblioteki uniwersyteckiej? W: B. Sosińska-Kalata, M. Przastek-Samokowa, & Z. Wiorogórska (red.), *Nauka o informacji w okresie zmian. Informatologia i humanistyka cyfrowa*, (s. 237–250). Warszawa: Wydawnictwo SBP.
- Osiński, Z. (2015). Współczesna humanistyka w Internecie – główne tendencje rozwojowe z perspektywy informatologicznej. W: Z. Osiński, R. Malesa, & S. Kotuła (red.), *Biblioteka, książka, informacja, Internet 2014*, (s. 11–32). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Sosińska-Kalata, B. (2016). Humanistyka cyfrowa w piśmiennictwie nauki o informacji. W: B. Sosińska-Kalata, M. Przastek-Samokowa, & Z. Wiorogórska (red.), *Nauka o informacji w okresie zmian. Informatologia i humanistyka cyfrowa*, (s. 27–49). Warszawa: Wydawnictwo SBP.
- Sutton, S.A. (1996). Future Service Models and the Convergence of Functions: The Reference Librarian as Technician, Author and Consultant. *The Reference Librarian*, 25, 125–143.
- Ustawa z dnia 27 czerwca 1997 r. o bibliotekach. Dz.U. 1997 nr 85 poz. 539. (1997). Pobrane z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19970850539> (dostęp: 10.05.2023).
- Werla, M., & Maryl, M. (2014). Humanistyczne projekty cyfrowe w Polsce. Raport. Wersja 1.1 (26 VI 2014). Pobrane z: https://rcin.org.pl/Content/65767/PDF/WA248_84544_bez-sygn_werla-maryl-human_o.pdf (dostęp: 10.05.2023).
- Zuccala, A. (2013). Evaluating the Humanities. Vitalizing ‘the forgotten sciences’. *Research Trends*, 1, 1–4.

Adam Regiewicz

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0003-1367-7697>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.293>

Współczesne tendencje badawcze w teorii literatury i ich odbicie w najnowszej literaturze

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Teorię można rozumieć jako katalog metod badań obejmujących literaturę i proces jej powstawania, jak również obszar myśli i piśmiennictwa traktujący o sposobach czytania tekstu. Postawy te wykształciły dwie relacje między teorią a literaturą: przekonanie, że teoria jest gwarancją empiryzmu i obiektywizmu oraz pogląd, że teoria jest elementem dyskursu, który wytwarza swój język, buduje opowieść, stając się częścią tej samej narracji, którą bada.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Od lat 70. widoczne było przechodzenie w badaniach literaturoznawczych od Teorii rozumianej jako „wiedza tłumacząca” literaturę, będącą przedmiotem dyskursu naukowego i porządkującą proces literacki, do teorii reprezentującej indywidualną perspektywę badawczą wyrażoną w języku i opowieści na temat badanej literatury. Rozważania teoretyczne zbliżyły się do koncepcji narracji czy gatunku wypowiedzi.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Od czasu poststrukturalizmu w teorii można zaobserwować pięć podstawowych tendencji: ucieczkę od uniwersalności i towarzyszące temu przekonanie, że tylko pojedynczy akt interpretacyjny w zamkniętym dobrze określonym systemie znaczeń może być pożyteczny dla dyskursu; rozmycie statusu teoretycznego i ucieczkę od twardych pojęć i definicji; przesunięcie akcentu z teorii na praktykę interpretacyjną, a właściwie sprowadzenie jej do „skrzynki z narzędziami”; zinterdyscyplinowanie dyskursu teoretycznego oraz jego zdynamizowanie wyrażające się w nieustannych zwrotach.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Rozmycie dyskursu teoretycznego odzwierciedla powstająca współcześnie literatura. Koniec „wielkich narracji” stał się faktem. Miejsce dawnych mistrzów zajęła literatura sytuująca się pomiędzy fikcją fabularną a faktem; proza środka sięgająca po popularne rozwiązania i schematy wywiedzione z form audiowizualnych; zaangażowane opowieści powiązane z narracjami wolnościowymi, gatunki mieszane wyrażające współczesne tendencje komparatystyczne.

Słowa kluczowe: teoria literatury, zwroty badawcze, nowa humanistyka, narratywizm, literatura współczesna

Definicja pojęcia

Teoria od samego początku była postrzegana jako konstrukcja nadbudowywana nad wydarzeniem tekstu. Niektórzy początek refleksji teoretycznej utożsamiają z publikacją eseju *Sztuka jako chwyt* przez Wiktora Szklowskiego w 1907 roku (Eagleton, 2015, s. 17); inni wiążą początek badań teoretycznych ze studium Zygmunta Freuda poświęconym literaturze, wydanym w tym samym roku (Burzyńska & Markowski, 2006, s. 69). W obu przypadkach chodzi o próbę uchwycenia istoty literatury, która dałaby się sprowadzić do pewnych prawidłowości. Zadaniem, jakie stawiała sobie na początku teoria literatury, było wykrycie i sformułowanie ogólnych zasad, którym podlegają i które określają utwory literackie, oraz analiza procesu ich powstawania (Głowiński, Okopień-Sławińska & Sławiński, 1986, s. 6). W tradycyjnym ujęciu teoria literatury jest zatem systemem służącym pewnemu porządkowi, który pozwala się weryfikować w odniesieniu do tego, co logiczne, całościowe, pewne, obiektywne, racjonalne itd. (Burzyńska & Markowski, 2006, s. 20).

Drugie rozumienie teorii jest związane z językiem wytwarzanym podczas konstruowania dyskursu naukowego. Powstający w ten sposób metajęzyk, za pomocą którego pragnie się opisać inne języki (dzieła literackiego i jego interpretacji), sam staje się opowieścią. Ważną rolę odgrywa w niej sam badacz, którego optyka i sposób myślenia o świecie narzuca wybór języka teorii. „Teorię nie tylko się wybiera, lecz się jej zawiera i/lub praktykuje, a najważniejszy składnik tej praktyki znajduje się poza zasadą racjonalności” – pisze Ryszard Koziółek (2012, s. 15). W tym rozumieniu teoria jest praktyką interpretacyjno-hermeneutyczną (Burzyńska & Markowski, 2006, s. 25), w której badacz, decydując się na wybór języka, otwiera tekst literacki na nowe konteksty, a dokonując interpretacji, buduje narrację.

W nowoczesnym ujęciu badań teoretycznych rozumie się teorię jako tekst narracyjny, w którym badacz, interpretując wybrane zjawisko (tekst literacki lub element procesu literackiego, jego recepcji), opowiada czytelnikowi swoją lekturę. Teoria ujmowana w perspektywie narracji nie należy już tylko do sfery epistemologicznej, ale zostaje przypisana do aktywności wyjaśniającej (Ulicka, 2007, s. 331). Takie rozumienie teorii pokazuje wyraźne przesunięcie akcentu z ujęcia statycznego, które postrzegało teorię jako model, na działanie, w którym mieści się

zarówno praktyka interpretacyjna, jak i samo wydarzenie się tekstu oraz doświadczenie lektury. Można wszak zauważyć, że przyjęty przez teoretyków ten sam model teoretyczny przyłożony do jakiegoś tekstu generuje odmienne opowieści. Między poszczególnymi interpretacjami widoczne są wyraźne różnice. Wypowiadane sądy teoretyczne na temat literatury stają się sędami krytycznymi ujmowanymi w sekwencję zdań, które stanowią budulec narracyjny. Tym samym zaciera się granica między literaturą a teorią jako sposobem jej czytania. Obie okazują się praktyką opowieści.

Analiza historyczna pojęcia

Teoria jest niewątpliwie produktem nowoczesności. Powstała jako efekt rodzącego się pod koniec XIX wieku paradygmatu scjentyistycznego, który narzucił dotychczasowym dyskursom akademickim (filozofii, filologii, historii, teologii) język logiki i dowodzenia wywiedziony z badań przyrodniczych. Ten sposób modelowania literatury i towarzyszących jej procesów zdominował badania literaturoznawcze aż do połowy lat 60. XX wieku. W Polsce i krajach demokracji ludowej ten rodzaj uprawiania teorii zyskał status wyjątkowy i w postaci formalizmu, fenomenologii oraz strukturalizmu na długie lata zdominował badania literaturoznawcze. Widziano w nich rękomię niezależności wobec panoszącej się w nauce ideologizacji dyskursu. W krajach zachodnich szybciej niż w Polsce tak rozumiana teoria uległa instytucjonalizacji i przekształciła się w metodę pedagogiczną, doprowadzając do rutynizacji praktyk analitycznych (Compagnon, 2010, s. 6). Teoria, osiągnąwszy pełnię rozkwitu, doświadczyła kryzysu. Towarzyszyło temu wówczas zwątpienie w projekt teoretyzacji humanistyki (w tym dyskursu literaturoznawczego) i rodzące się przekonanie o utopijności założenia o poznaniu uniwersalnym, w który wierzyła teoria, bezinteresowności prowadzonych badań, możliwości oddzielenia teorii od życia praktycznego. Na dodatek dostrzeżono towarzyszącą każdemu procesowi analitycznemu przedteoretyczną sferę „troski”.

Dokonany pod koniec lat 60. zwrot antyteoretyczny, którego głośnym wyrazem był wydany przez Rolanda Barthesa w 1969 roku manifest poststrukturalny *S/Z*, zmienił refleksję teoretyczną nieodwracalnie.

Krytykując tradycyjny model teorii, odrzucono mimetyczną ideę interpretacji z koncepcją autora jako strażnika sensu oraz samą kategorią prawdy w dziele literackim na rzecz jej wytwarzania. Nowe podejście do lektury zakładało budowanie pluralistycznej przestrzeni interpretacyjnej, w której nie poszukuje się sensów jedynych, ale możliwych, nie tyle ostatecznych ustaleń, co odwracalnych porządków i nierozstrzygalnych dyskursów (Barthes, 1992, s. 190). Zaproponowane przez Barthesa przejście od Teorii reprezentującej koncepcję modelu konstruowanego zgodnie z rygorami analitycznego porządku do teorii oznaczającej akt czytania wyrażający indywidualną lekturę, w wyniku której wytwarza się sens, doprowadziło do silnej dyskursywizacji oraz interdyscyplinarności języka teoretycznego. Retoryka teorii sięga coraz częściej do figur wywiedzionych z antropologii, psychoanalizy, socjologii, a ostatnio technologii, nauk przyrodniczych czy ekonomicznych w celu uformowania nowego języka, którym można czytać tekst.

Zwycięstwo tego sposobu myślenia przyniosły lata 90., w których dyskurs teoretycznoliteracki uległ narratywizacji. Teoria literatury upomniała się o autora, odzyskując jego twórczy status w procesie badawczym. Jednocześnie zwrot narratywistyczny uświadomił, że każda wypowiedź naznaczona jest mentalnymi i światopoglądowymi właściwościami języka i kultury, z której ów autor wyrasta i do której się odnosi. Do tego należałoby dodać zatarcie granicy pomiędzy dyskursem teoretycznym a krytyczno-literackim. Przesunięcie akcentu teorii w stronę *praxis* (Compagnon, 2010, s. 12) spowodowało zbliżenie się języka krytyki do języka teorii, a w efekcie doprowadziło do nasycenia tego języka wrażliwością, żarliwością i namiętnością, charakterystycznymi dla dyskursu krytycznego (Koziołek, 2012, s. 20). Retoryzacja języka teorii doprowadziła do wysypu nieuporządkowanych, ekscentrycznych impresji teoretycznych, podejmujących z nieskrywaną pasją grę z tekstem w imię „swojej” teorii.

Ujęcie problemowe pojęcia

Opór wobec Teorii wytworzył miejsce dla „mgławicy dyskursów” (Kalaga, 1998, s. 31), które ujawniły się w wielości języków i narracji we współczesnej refleksji teoretycznej. Znalazły się wśród nich zarówno kierunki interpretacyjne, uznające wyższość ujęć krytycznych, praktycznych,

sposobów czytania nad konstrukcją metodologiczną, jak i próby powrotu do teoretycyzmu, w którym odzwierciedla się tendencja do wchodzenia związków humanistyki z naukami ścisłymi. Mnogość dyskursów, często nawet wykluczających się, jest możliwa dzięki nieustannemu zawężaniu pola interpretacyjnego i ograniczaniu podejmowanych kwestii teoretycznych do wybranych elementów odpowiadających wypracowanej optyce. Nie chodzi już zatem o próby wytłumaczenia istoty literatury ani o metody jej badania (Culler, 2002, s. 11), ale o wyrażanie siebie. Liczy się „moje czytanie”, dokonywane przez pryzmat podmiotu okolicznościowego poddanego determinantom określającym jego rozpoznanie: zarówno tych chwilowych, jak i kulturowych jak płeć, rasa, orientacja seksualna, pochodzenie etniczne czy polityczny zamysł (Ulicka, 2007, s. 387). Tej wywiedzionej z ducha kulturowej teorii literatury koncepcji towarzyszy ucieczka od uniwersalności. Wraz z nią pojawia się przekonanie, że tylko pojedynczy akt interpretacyjny w zamkniętym dobrze określonym systemie znaczeń może być pożyteczny dla podejmowanej refleksji naukowej.

Coraz częściej zza prowadzonego dyskursu wyziera przekonanie, że teoria literatury nabiera w praktyce interpretacyjnej charakteru fakultatywnego. Nie trzeba aplikować teorii do tekstu, aby powiedzieć coś wartościowego o literaturze. Jeśli dziś mówi się o konieczności teorii, to raczej w kontekście filozoficzno-afektywnym. Kryje się za tym postawa konfesyjna (Koziołek, 2012, s. 15) lub ironiczna (Rorty, 2009, s. 122). Ta pierwsza sprowadza teorię do aktu wiary, postawy, która wymaga tyleż osobistego zaangażowania, co egzystencjalnego doświadczenia. Towarzyszy temu przekonanie, że musi istnieć na styku z rzeczywistością. Druga wyraża skłonność do dyskursywizacji. Zgodnie z nią żadna wypowiedź nie jest finalna, sprzeciwiając się rozstrzygalnym i niepodlegającym dyskusji rozwiązaniom.

Przesunięcie akcentu z teorii na praktykę interpretacyjną prowadzi do ustanowienia nowego statusu dyskursu teoretycznego jako „skrzynki z narzędziami”. Jeśli zatem korzysta się z teorii, to tylko w sposób pragmatyczny – ma ona dostarczać narzędzi, dzięki którym będzie można rozmawiać o tym, co uznaje się za ważne dla danej wspólnoty interpretacyjnej. Każda interpretacja implikuje teorię, ale podporządkowywanie interpretacji modelowi teoretycznemu wydaje się dzisiaj praktyką tyleż nudną, co szkodliwą. W tym kluczu

można rozumieć postulat Anny Burzyńskiej, która na gruncie literaturoznawczym definiowała kulturową teorię literatury jako otwarty zbiór pojedynczych, lokalnych teorii, o własnych kryteriach racjonalności, a nie jakiś spójny system pojęciowy:

Współczesna teoria kulturowa tworzy w tym sensie szerokie interdyscyplinarne, wielokontekstowe i zmienne historycznie uniwersum wszelkiej wiedzy użytecznej w procesie czytania literatury, jest dziedziną, która nie ustanawia już fundamentów, kryteriów czy uzasadnień dla praktyk interpretowania literatury, lecz kontynuuje je nieprzerwanie, dostarczając im coraz to nowych języków i kontekstów (Burzyńska, 2006, s. 83).

Przewyciężenie władzy teorii nad interpretacją oraz przyznanie lekturze niepodporządkowanej metodologicznej poprawności, narzuconej wyższej wartości, otwarcie jej na doświadczenie różnych języków i prowadzonych narracji wyjaśnia niezwykłą popularność zwrotów.

Pojęcie „zwrotu” oddaje charakter współczesnej myśli teoretycznej. Za tą koncepcją kryje się zawsze pewna zmiana o nagłym i jednorazowym charakterze. Samo pojęcie nie konotuje ani konsekwencji tejże zmiany (czy jest to jedynie postulat, czy też dokonuje się ona naprawdę), ani jej zakresu (czy obejmuje ona cały obszar, czy jedynie fragment), jest raczej wyrazem niezgody na dotychczasowy kierunek działań. Paradoks „zwrotności” polega jednak na wielości tych zmian, które – jak dowodzą ich przeciwnicy – niczego nie zmieniają, są jedynie poruszeniami, przemieszczaniami pewnych pojęć, korektami, dopełnieniami przełomu poststrukturalistycznego. Burzyńska wymienia cztery ważne zwroty w ostatnich 30-leciu: pragmatyczny, etyczno-polityczny, narratywistyczny i kulturowy (Burzyńska, 2006, s. 85–87). W tym samym czasie Danuta Ulicka wymienia osiem: lingwistyczny, interpretacyjny, narratywistyczny, retoryczny, tekstologiczny, kulturalistyczny, kognitywistyczny i etyczny, zapominając o omawianym przez siebie zwrocie dramaturgicznym (Ulicka, 2007, s. 389). Między 2005 a 2008 rokiem lista „zwrotów” deklarowanych na łamach najważniejszych czasopism literaturoznawczych obejmuje już piętnaście pozycji: antropologiczny (kulturowy, antropologiczno-kulturowy), darwinowski, dramaturgiczny, etyczny, genderowy, ikoniczny, interpretacyjny, lingwistyczny, ku rzeczom, narratywistyczny, performatywny, poznawczy, pragmatyczny, retoryczny, topograficzny (Bohuszewicz, 2010, s. 23–24). Obecnie

dodalibyśmy jeszcze kilka innych, jak choćby zwrot afektywny, posthumanistyczny, *animal studies* czy geopoetycki. Trzeba by tu zatem mówić nie tyle o „zwrotach”, które rzeczywiście zmieniają kierunek badań, ile o figurach myśli, które konceptualizują pewne rozwiązania czy ujęcia badawcze. W konsekwencji takiego podejścia nowe kierunki (zwroty), wyrażane przez coraz to „-logie” czy „-izmy”, raczej generują sensy, niż je odczytują z tekstu, są wylęgarnią wirtualnych znaczeń, co czasem prowadzi do kompletnie sprzecznych, rywalizujących ze sobą ujęć. Wyrazem tej niespójności może być zaproponowana definicja konstruktywizmu, jawiąca się jako próba powrotu do naukowych korzeni badań literaturoznawczych (deklaruje się ją jako propozycję naukową, mającą wsparcie w innych – czytaj: bardziej wiarygodnych – dyscyplinach w duchu „trzeciej kultury”), które z jednej strony wskazują na bioepistemologiczne i neurobiologiczne źródła tego ujęcia, a z drugiej zastrzegają, że to jedynie jedna z wielu (czytaj: dyskursywna) propozycji rozumienia kultury i człowieka.

W takim kluczu należałoby odczytywać próby powrotu do przyrodniczych korzeni badań literaturoznawczych w postaci „nowej humanistyki”. Wśród najbardziej reprezentatywnych nurtów wymienia się humanistykę cyfrową; humanistykę zaangażowaną o charakterze krytyczno-emancypacyjnym; humanistykę kognitywną zakładającą współpracę z przyrodnictwem i naukami ścisłymi; posthumanistykę oraz humanistykę artystyczną (Nycz, 2017, s. 29). Najczęściej używaną metaforą w tej terminologii jest laboratorium, które przywołuje na myśl precyzyjne badanie poddane sprawdzalnym procedurom w warunkach sterylnych. Istotą takiego podejścia jest interdyscyplinarność łącząca badaczy literatury ze statystykami, informatykami i przedstawicielami nauk przyrodniczych. Coraz częściej sięga się po metody ilościowe, mówiąc o filologii empirycznej, proponuje się różnego rodzaju mapowania, fikcjogramy, materiałoznawstwo i ujęcia wywiedzione z fizyki czy biologii. Co ważne, istotną właściwością tych badań pozostaje otwartość na wzajemne przepływy między literaturoznawstwem a innymi dyscyplinami, szczególnie tymi o przyrodniczej i ścisłej proweniencji. Przenoszone z tych nauk rozmaite metodologie i metadyskursy stają się perspektywami, przez pryzmat których spogląda się na interpretację.

Opisane powyżej zjawiska – zwrotów, splotów, przepływów – noszą znamiona samonapędzającego się procesu – każdy kolejny zwrot,

kolejny przepływ odpowiada na współczesną dyktaturę nowości. Odczytywane narzędziami wytworzonymi przez owe zwroty czy w wyniku konstruowanych laboratoriów teksty szybko się dezaktualizują, generując potrzebę nowych. Zawsze bowiem znajdują się jakieś niezagospodarowane obszary, luki, niedopowiedzenia, które domagają się ujarzżenia teorią. Dokonujące się wciąż „zwroty” wyrażają nie tylko pragnienie nowości, ale przede wszystkim dynamikę dyskursu, który dawno przestał być stabilną konstrukcją.

Drugą konsekwencją, wynikającą z narzędziowego ujęcia teorii, jest zinterdyscyplinowanie dyskursu teoretycznego. Jonathan Culler wprost nazywa teorię interdyscyplinarną, wykazując, że prowadzony przez nią dyskurs wykracza poza ramy jednej tylko dziedziny (Culler, 2002, s. 23). Korzystanie z obcych dla literaturoznawstwa języków doprowadziło do przyjęcia postawy komparatystycznej w badaniach teoretycznych. Komparatystyka, którą na zasadzie analogii można by nazwać interdyscyplinarną w odróżnieniu od tradycyjnej czy kulturowej, traktuje literaturę jako jedną z wielu praktyk dyskursywnych. Sięga poza obszary literackie, aby włączyć do jej badania inne dziedziny, takie jak historia, antropologia, socjologia, muzyka, historia sztuki, folklor, medioznawstwo, filozofia, architektura, politologia, konstruując przy tym nową transkulturową postawę badawczą. Aby takie badanie było możliwe, trzeba spojrzeć na komparatystykę nie jako na konkretną dyscyplinę, ale przede wszystkim jako praktykę badawczą i interpretacyjną, jawiącą się jako metadyscyplina (lub „dyscyplina dyscyplin”), która bazuje na metodach zapożyczonych z innych dyscyplin i przystosowanych do badania wybranych obszarów. Przyjęcie przez komparatystykę rozwiązania interdyscyplinarności jest wyrazem współczesnych tendencji, obecnych także we współczesnej teorii badań literaturoznawczych, do przyłączania na zasadzie analogii czy paraleli metodologii pokrewnych wywiedzionych z innych obszarów nauki.

Tak rozumiana komparatystyka jest przede wszystkim aktywnością interpretacyjną, zestawiającą ze sobą teksty pochodzące z odrębnych tradycji językoculturowych, z odmiennych sfer ludzkiej ekspresji. Charles Bernheimer w komentarzu do opublikowanego w 1993 roku przez siebie raportu na temat rozwoju badań humanistycznych w ośrodkach akademickich mówi o współczesnych konstrukcjach wiedzy jako o bańkach kulturowych, które nie zamykają się nawzajem na siebie,

ale „koegzystują i wnikają w głąb nas, tworząc ruchomą, płynną przestrzeń krzyżujących się przynależności klasowych i rodzinnych, tradycji religijnych i klanowych, historycznych i politycznych nacisków, cech dziedzicznych, nieświadomych popędów, geopolitycznych umocowań i tak dalej” (Bernheimer, 2010, s. 129). W ten sposób zgodnie z najnowszymi tendencjami metodologicznymi komparatystyka staje się praktyką dyskursywną rozszerzającą obszar badania poza granice literaturoznawstwa. To właśnie dyskurs, a wraz z nim pluralizm i doświadczenie, wyznaczają właściwości współczesnych ujęć komparatystyki, a tym samym rozważań teoretycznoliterackich. Podobnie jak współczesna teoria badań literatury komparatystyka zrywa z badaniem zjawisk kulturowych w jej zamkniętym w pewnych granicach obrazie rzeczywistości, zmierzając ku badaniu holistycznemu obejmującemu szereg procesów, zdarzeń, powiązań i relacji. I podobnie jak w procedurach komparatystycznych nie chodzi o inwentaryzację gotowych, zamkniętych przedmiotów, ale o sposób myślenia, które odcina się od wszelkich skończonych form, ostatecznych odpowiedzi, tak też w nowych tendencjach teoretycznych kluczową okazuje się relacyjność – otwarcie tekstu/teorii na Innego. Temu służy wspomniany wyżej dyskurs jako praktyka komparatystyczna. Dyskurs ujawnia w niezwykle silnym stopniu komunikacyjne usytuowanie i nastawienie piszącego/mówiącego, ustanawiając pewien jego modus i idiom, a jednocześnie odnosi się do świata, próbując go opisać, wyrazić lub przedstawić. W obu momentach chodzi zatem o język.

Teoria jest zatem zawsze aktem wyboru języka, jakim chce się opowiadać swoje doświadczenie lektury. Współczesna, niechętna wobec Teorii, postawa badaczy literatury przesuwając akcent na „autonomiczny potencjał języka”, w którym dokonuje się opisu. W języku współczesnego dyskursu można zaobserwować rozmycie statusu teoretycznego i ucieczkę od twardych pojęć i definicji. I nie chodzi tu jedynie o „wycieranie” czy „zużywanie się” pojęć, które domagają się wymiany na nowe, ale rodzaj „miękkiego ostrza”, za pomocą którego wykonuje się dziś operacje na tkance (tkaninie) literatury. Taka postawa wynika z odrzucenia hegemonii gramatycznego, a raczej lingwistycznego konstruktów teorii i budowy związków z retoryką jako teorią tropów i figur. Towarzyszy jej przesunięcie nacisku z twardych terminów i pojęć na praktyki dyskursywne wyrażane w nadmiernym stosowaniu

powtarzających się formantów „-ość”, „post” czy „inter” lub „trans”. Prefiks „post-” zrobił w latach 70. w badaniach literaturoznawczych zawrotną karierę, określając nie tyle jakiś kierunek, ile pewną etyczną postawę wobec wszystkiego, co nosi choćby znamiona autorytatywności i ekspansywności. Za poststrukturalizmem w obiegu teoretyczno-literackim pojawiły się nowe zrosty: postkolonializm, postsekularyzm, posthumanizm itd., określające układy i relacje dyskursów społecznych, a przede wszystkim zmiany, które przynosi dany dyskurs czy orientacja teoretyczna. W nowym paradygmacie teoria stała się koncepcją transgresywną, o rozmytych granicach, wiecznie w ruchu pomiędzy różnymi dziedzinami i dyscyplinami. Ta właśnie przestrzeń „pomiędzy” wyrażana za pomocą zgrabnych przedrostków „inter-„ czy „trans-„ jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych znaków postteorii, w relacji do której trzeba się ustosunkować. Sytuowanie dyskursu teoretycznego na granicy „po-między” eksponuje ruchliwość, pewnego rodzaju niestabilność, wyrażaną w poruszeniach, przemieszczaniach się pewnych pojęć, przepływach znaczeń. Rezygnacja „z tworzenia «mocnej» (systemowej, ogólnej, uniwersalnej, obiektywnej, całościowej itp.) i autonomicznej teorii / nauki o literaturze” (Burzyńska & Markowski, 2006, s. 343), na rzecz „miękkich” modeli, charakteryzujących się kontekstowością i teoretycznym rozmyciem granic, wywołała wysyp określeń z „-ością”. Wyrastająca z ducha formalistycznego próba zdefiniowania tego, co literackie – literackość, stała się początkiem językowej mody wyrażającej współczesną dyskursyvizację teorii. Nadprodukcja tego typu wyrażeń (tekstowość, narracyjność, obrazowość, gatunkowość) doprowadziła w konsekwencji do osłabienia teoretycznych kategorii. Z językowego obrazu teorii wyłania się specyficzny dyskurs teoretyczny: płynny, niestabilny, łączący zróżnicowane stylistycznie i funkcjonalnie formy, oraz intersemiotyczne, multimedialne, hipertekstualne i hybrydowe przekazy w jednym. Niemniej to właśnie retoryczność stanowi w dużej mierze o sile napędowej teorii.

Zmagania się języka teoretycznego z materią oddają współczesną tendencję do zacierania granic między teorią literatury i literaturą, a nawet więcej – do przejmowania przez teorię literatury narracyjnego sposobu wypowiedzi, czyniąc ją elementem praktyki literackiej. Dyskurs teoretyczny czerpie z literatury, odwołując się do języka, metaforyzacji, sposobu prowadzenia narracji, kompozycji wypowiedzi itp. Sposoby obecności

refleksji teoretycznoliterackiej w tekście literackim przyjmują różną postać: od uczestnictwa, gdzie autor tekstu literackiego jest jednocześnie pisarzem i teoretykiem literatury, przez naśladownictwo, gdzie dyskurs teoretyczny naśladuje literaturę; programowość, dzięki której tekst teoretyczny – w postaci manifestu – upodabnia się do wypowiedzi artystycznej, aż do inspiracji, w której badacz, interpretator poddaje się naturze dzieła, jego stylowi, strukturze. Widać tu niezwykłą zdolność retoryczną badaczy, którzy dokonują inflacji pojęć używanych w praktyce czytania. Niejednokrotnie określają te same zjawiska, używając innych metafor, rozmnażają pojęcia, nazywając „na nowo” dobrze rozpoznane kategorie.

Jednocześnie towarzysząca dyskursowi teoretycznemu skłonność do poszerzania pola literaturoznawczego i włączanie w jej zakres pojęć i metafor wywiedzionych z innych obszarów nauk potwierdza fakt, że wbrew niektórym manifestom antyteoretycznym – teoria wciąż ma się dobrze. Tyle że jest to już zupełnie inna teoria, którą Jonathan Culler definiuje jako rodzaj dyskursu, wytworzonego w ramach określonej dyscypliny i używanego w obrębie innych dyscyplin niż ta, z której się wywodzi, do przeorientowania myślenia (Culler, 2013, s. 12).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Niestabilność i otwarty charakter teorii odzwierciedla to, co dzieje się w świecie tekstu literackiego. Wraz z początkiem lat 90. w literaturze można zaobserwować podobne zmiany, które dotyczą Teorii. Koniec „wielkich narracji” staje się faktem. Wynika to poniekąd ze zmiany ustroju i konstruowanego wokół niego (przede wszystkim względem niego) dyskursu etycznego, reprezentowanego przez wielkich mistrzów (Tadeusz Różewicz, Czesław Miłosz, Zbigniew Herbert, Wisława Szymborska). Ci powoli odchodzą, ich głosy cichną lub rozmywają się w świecie narastającej polifonii. Nowa literatura wówczas przybiera kostium kontestacji i prowokacji, wpisując się w popularny postmodernistyczny nurt, dystansujący się wobec wielkich tematów. Literatura lat 90. stara się manifestować swoją niezależność nie tyle w odniesieniu do politycznej orientacji, ile pomimo jej obecności. Towarzyszy temu postawa demitologizacyjna, dekonstruująca narodowe mity o wspólnocie wyobrażonej,

oraz ucieczka od centrum. Mapa zostaje poruszona. Nowa literatura powstaje w opozycji do wielkich ośrodków, na jej obrzeżach: w Lublinie, Gdańsku, Wałbrzychu, Rzeszowie. Konstruowany z tej perspektywy dialog ze światem wymaga przyjęcia bardziej indywidualnego języka – bardziej osobistego, nabrzmiałego anegdotą i postmodernistyczną grą aluzją i cytatem, ale także emocjonalnego wyrażającego się w wulgaryzacji wypowiedzi. Feeria stylów i języków, jaka pojawia się w latach 90., oddaje ówczesną fascynację ponowoczesnością oraz wyraża pragnienie manifestowania swojej niezależności.

Wraz z nią do literatury przesiąka silny trend autobiograficzny i autokreacyjny. Można zauważyć, że młodzi pisarze w większości opisują własne środowiska, pokazując ów świat z „pierwszej ręki” (*Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwoną* Doroty Masłowskiej lub *Zrób mi jakąś krzywdę* Jakuba Żulczyka). Nie próbują wpisać go w szerszy kontekst, ale koncentrują się na opisach własnych doświadczeń. Tematem stają się wszelkiego rodzaju momenty kryzysu czy traumy, związane ze sferą płciowości, seksualności czy religijności. Literatura staje się medium mesjańskim w tym znaczeniu, że prowadzi do uwolnienia z zamkniętych struktur społecznych czy światopoglądowych konstrukcji. W tym kluczu należałoby czytać feministyczną prozę Izabeli Filipiak (*Absolutna amnezja*), Manueli Gretkowskiej (*Tarot paryski, Kabaret metafizyczny*), Olgi Tokarczuk (*E.E., Prawiek i inne czasy, Ostatnie historie*) czy nowsze powieści z nurtu kobiecego *bildungsroman* Wioletty Grzegorzewskiej (*Guguły, Stancje*), Anny Cieplak (*Ma być czysto, Lata poniżej zera*) lub Anny Ciarkowskiej (*Dewocje*); literaturę hom erotyczną Michała Witkowskiego (*Lubiewo, Margot, Fynf und cfancyś*), Grzegorza Musiała (*Al Fine*) oraz Ignacego Karpowicza (*Ości, Miłość*); prozę etniczną Szczepana Twardocha (*Drach, Pokora*), antyopresyjną Wojciecha Kuczoka (*Pręgi*), Joanny Bator (*Ciemno, prawie noc, Rok królika*) oraz Jacka Dehnela (*Saturn*) oraz manifesty w stylu „no-logo” Sławomira Shutego (*Zwał*) czy Dawida Bieńkowskiego (*Nic*). Krytycznemu oglądowi zostaje poddana także kultura masowa, popularna, medialna, która wydaje się poniekąd sprzymierzeńcem tej postmodernistycznej narracji, jak u Doroty Masłowskiej (*Paw królowej, Kochanie, zabiłam nasze koty*) czy Jolanty Pawluśkiewicz (*Telenowela*).

Z biegiem lat widać coraz wyraźniej tendencję do znoszenia granic między gatunkami, formami tekstowymi czy stylami. Dochodzi do

transferu pomiędzy strukturami medialnymi w postaci transpozycji intermedialnych. Pojawia się literatura powiązana z audiowizualnością starych mediów oraz tzw. multimedialnością, co przejawia się w używaniu pewnych audiowizualnych rozwiązań na poziomie tematu, poetyki oraz struktury w tekście literackim. Takie rozwiązania są dziś dość powszechnym zabiegiem służącym popularyzacji literatury. Co więcej, są one charakterystyczne dla tzw. prozy środka. Definiuje się ją jako połączenie popularnego obiegu literatury z ambicjami pisarskimi autorów, którzy ze względu na podejmowaną problematykę lub używaną poetykę aspirowali do miana twórców literatury wysokiej. Ową popularność proza środka zyskuje albo przez atrakcyjną tematykę, mogącą zainteresować szersze kręgi czytelnicze, albo przez przyjemność lektury, która wynika z przyjętych przez autorów rozwiązań konwencjonalnych, uproszczeń, odwołań do rozpoznawalnych schematów (nawet wysokoartystycznych), warsztatowej sprawności nastawionej na porozumienie z odbiorcą. Do tego swoistego katalogu cech prozy środka można by dodać jeszcze dużą dozę elementów rozrywkowych oraz epatowanie schematami, stereotypami i symbolami, które pojawiają się w formie czytelnej i szybko interpretowalnej. Ważnym elementem konstytuującym tego typu literaturę było powinowactwo z mediami nie tylko w zakresie kampanii reklamowych, ale także powiązania obu środowisk: literackiego i filmowego. W latach 90. znakiem tego powiązania był Tomasz Tryzna z zaadaptowaną przez Andrzeja Wajdę *Panną Nikt* oraz pisanymi na potrzeby filmu scenariuszami m.in. *Czy można się przysiąść?*, a także Manuela Gretkowska z nakręconą przez Andrzeja Żuławskiego na kanwie jej scenariusza *Szamanką*. Współcześnie lista ta jest o wiele dłuższa i wskazuje na tendencję wzrostową, czego wyrazem są nie tylko realizowane adaptacje filmowe najnowszej polskiej literatury, jak np. *Wojna polsko-ruska* wyreżyserowana przez Xawerego Żuławskiego na podstawie powieści Doroty Masłowskiej, *Pręgi* Magdaleny Piekorz nakręcone na podstawie *Gnoju* Wojciecha Kuczoka, czy jego *Senność* zrealizowana przez tę samą reżyserkę, *Ciemno prawie noc* na podstawie powieści Joanny Bator w reżyserii Borysa Lankosza, *Pokot* zrealizowany filmowo przez Agnieszkę Holland w oparciu o powieść Olgi Tokarczuk *Prowadź swój pług przez kości umartwych*, czy seriale powstające w oparciu o powieści Jakuba Żulczyka (*Ślepnąc od świateł*) i Szczepana Twardocha (*Król*). Wielu z wymienionych pisarzy

zwyczajnie współpracuje na stałe z wytwórniami filmowymi i telewizyjnymi, pisząc dla nich scenariusze, jak np. Jakub Żulczyk, tworzący serię *Belfer* dla platformy CANAL+ oraz *Warszawiankę* dla SkyShowtime, czy też inni twórcy, jak Łukasz Orbitowski, Dorota Masłowska, Krzysztof Varga czy ten sam Żulczyk, piszący na potrzeby serialu opartego na krótkometrażowych filmach pt. *Pisarze na krótko* emitowanych przez tę samą telewizję.

Zwrot ku mediom nie jest jedynym w najnowszej literaturze. Odbija się w niej toczący się w humanistyce dyskurs, np. homoerotyczny (Michał Witkowski, Ignacy Karpowicz), genderowy (Inga Iwasiów, Sylwia Chutnik, Anna Ciarkowska), imagologiczny (Szczepan Twardoch, Ziemowit Szczerek, Mariusz Szczygieł), geopoetycki (Andrzej Stasiuk), postkolonialny (Radosław Knapp, Janusz Rudnicki, Jacek Dehnel) i inne. Widać wyraźną zbieżność między powstającą literaturą a dyskursem naukowym, czego wyrazem może być odradzający się nurt prozy chłopskiej (Maciej Płaza, Andrzej Muszyński) i towarzyszący jej namysł nad miejscem i znaczeniem kultury chłopskiej w Polsce (*Chamstwo* Kacpra Pobłockiego, *Ludowa historia Polski* Adama Leszczyńskiego czy *Bękarty pańszczyzny* Michała Rauszera). Rzecz wygląda podobnie w kontekście rozwoju konkretnych kierunków badawczych, jak np. materiałoznawstwo czy „zwrot ku rzeczom”, a także w obszarze powstającej w tym kluczu literatury (np. Marcina Wichy *Rzeczy, których nie wyrzuciłem*). Sami autorzy stają dziś po dwóch stronach barykady: jako literaci i literaturoznawcy. Warto wymienić w tym gronie zarówno wytrawnych badaczy, jak Inga Iwasiów, Stefan Chwin czy Michał Paweł Markowski, którzy wyraźnie rozdzielają obie role, jak i tych, którzy zacierają granice stylu akademickiego, pisząc o literaturze w literacki sposób. Wśród nich można by wymienić Marcina Wichę, Julię Fiedorczuk, Ziemowita Szczerka czy Sylwię Chutnik. W odniesieniu do tego zjawiska można dostrzec dwie tendencje. Pierwsza wiąże się z przenoszeniem do wypowiedzi literaturoznawczej środków uznawanych za przynależne do sfery literackiej (metafor, ironii, lirycznego wyznania), naruszając transparentność stylu akademickiego i naznaczając tekst osobistym ujęciem. Druga polega na akcentowaniu autorskiego głosu w wywodzie literaturoznawczym, ujawnia subiektywne spojrzenie, wpisując go w społeczno-kulturowy kontekst badacza (Hellich, 2020, s. 399). W obu przypadkach można mówić nie tyle o poszerzaniu akademickiego

emploi, ale o świadomej postawie przekraczania granic między rozdzielonymi dotąd rolami: literata i uczonego.

Twórczość literacka powstaje nie tyle obok wypowiedzi teoretycznych, ile staje się częścią prowadzonego współcześnie dyskursu ubranego częściej w formę eseju niż rozprawy. Dyskurs ów bywa reprezentowany przez bardzo liczną grupę tekstów, w ramach której mieszczą się dzienniki, reportaże, kroniki lekturowe, proza niebędąca fikcją oraz wypowiedzi akademickie, przybierające literacką formę pisania o literaturze. Polska literatura coraz częściej przyjmuje konwencję sylwiczną, w której na pierwszy plan wysuwa się autorski podmiot, wypowiadający się w różnych stylach i idiomach, podobnie jak ma to miejsce w różnych językach teoretycznych. Podobieństwo widoczne jest także na poziomie fragmentyzacji opowieści. Nowa proza ma widoczne predylekcje do mikrotyzowania swojej narracji (np. *Mikrotyki* Pawła Sołtysa). Miejsce obszernych wypowiedzi literackich zajęły opowiadania, etiudy, mikro-narracje, oddające rytm życia w płynnej nowoczesności. Zwrócenie uwagi na z pozoru nieistotny szczegół, przeorientowanie optyki, zmiana perspektywy stanowią dziś o sile napędowej dyskursu teoretycznego i literackiego. Zacieranie granic i rozmywanie pojęć, silna dynamizacja dyskursu teoretycznego, wpisana w struktury badawcze interdyscyplinarność, uwypuklona retoryczność i narracyjność teorii to wszystko znajduje odbicie w rzeczywistości kulturowej czy społecznej, a przede wszystkim we współczesnej literaturze.

Jakie są zatem prognozy dla teorii literatury? Czy rzeczywiście można mówić o jej końcu? Czy musi skapitulować i ustąpić miejsca sytuacji lektury, która nie jest poddana żadnej krytyce sądenia? Ryszard Nycz na zrębach „nowej humanistyki”, pragnącej powrotu do ideału „mocnej nauki”, przekonuje, że humanistyka, a wraz z nią teoria, ma się „naprawdę nieźle” (Nycz, 2020, s. 24). Dynamiczny rozwój nowych kierunków badawczych, przemiany towarzyszące dyskursowi teoretycznemu nie tyle wskazują na kryzys, co na ferment, będący znakiem jego odrodzenia, choć w innej postaci. Można by za św. Pawłem użyć w odniesieniu do teorii dobrze znanej formuły pogrzebowej: „Życie zmienia się, ale się nie kończy”. Pomimo deklarowanego oporu wobec Teorii coraz więcej badaczy implementuje język teoretyczny jako wyraz dyscyplinowego profesjonalizmu (Culler, 2013, s. 10). O jej sile stanowi dziś właśnie polifonia, szerokie spektrum dyskursów teoretycznych oraz

pojawiająca się w ich cieniu predylekcja do stawiania pytań, których sformułowanie zawdzięczają owym dyskursom: pytań o relacje między literaturą a rzeczywistością społeczno-kulturową. Tak rozumiana teoria staje się otwartym na wszelkie możliwe konteksty kulturowe dyskursem, pozwalającym na bardziej twórcze czytanie i rozumienie literatury (Burzyńska, 2006, s. 83).

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, R. (1992). Teoria tekstu. Tłum. A. Milecki. W: H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. T. 4, cz. 2, (s. 189–208). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bernheimer, Ch. (2010). Wstęp. Lęki przed porównaniem. Tłum. P. Sobolczyk. W: T. Bilczewski (red.), *Niewspółmierność perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*, (s. 115–136). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bohuszewicz, P. (2010). Po czy w ramach poststrukturalizmu? „Zwroty” badawcze wobec przełomów paradygmatycznych w najnowszym literaturoznawstwie polskim. W: J. Kowalewski, & W. Piasek (red.), *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, (s. 15–44). Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Burzyńska, A., & Markowski, M.P. (2006). *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Burzyńska, A. (2006). Kulturowy zwrot teorii. W: M.P. Markowski, & R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, (s. 41–92). Kraków: Universitas.
- Compagnon, A. (2010). *Demon teorii. Literatura zdrowy rozsądek*. Tłum. T. Stróżyński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Culler, J. (2002). *Teoria literatury*. Tłum. M. Basaj. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Culler, J. (2013). *Literatura w teorii*. Tłum. M. Maryl. Kraków: Universitas.
- Eagleton, T. (2015). *Teoria literatury. Wprowadzenie*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Głowiński, M., Okopień-Sławińska, A., & Sławiński, J. (1986). *Zarys teorii literatury*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Hellich, A. (2020). Heterologie. Między literaturoznawstwem a literaturą. W: D. Ulicka (red.), *Wiek teorii. Sto lat nowoczesnego literaturoznawstwa polskiego*, (s. 369–417). Warszawa: Instytut Badań Literackiej PAN.

- Kalaga, W. (1998). Granice tekstu – mgławice tekstu. *Teksty Drugie*, 4, 5–32.
- Kowalewski, J. (2010). „Zwroty” badawcze jako zjawisko semiotyczne. W: J. Kowalewski, & W. Piasek (red.), *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, (s. 61–84). Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Koziołek, R. (2012). Teoria literatury jako akt wiary. W: J. Olejniczak, M. Baron, & P. Tomczok (red.), *Teoria nad – interpretacją?*, (s. 12–29). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Nycz, R. (2017). Nowa humanistyka w Polsce. Kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji. W: P. Czaplinski, & R. Nycz (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, (s. 23–48). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Rorty, R. (2009). *Przygodność, ironia i solidarność*. Tłum. W.J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Ulicka, D. (2007). *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*. Kraków: Universitas.

Bogusława Bodzioch-Bryła

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2453-8350>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.381>

E-literatura – splot transdyscyplinarny w obszarze humanistyki cyfrowej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: E-literatura to nurt lokujący się w obszarze literaturoznawstwa i humanistyki cyfrowej, stanowiący konsekwencję zjawiska konwergencji mediów. Reprezentowany jest przez utwory, w których sensory literackie łączą się z właściwościami nowych mediów, generując struktury transmedialne, czerpiące z różnych sfer humanistyki (literatury, sztuki, technologii), czasem wykraczające poza nią.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Nurt e-literatury wciąż się przeobraża, a jego źródła są złożone. Wśród kontekstów, z których e-literatura wyrosła i z których czerpie, najczęściej wymienia się obszar *stricte* technologiczny (zachód Europy i USA), filmoznawczy, ludologiczny, a także artystyczno-literacki (Polska). Najdawniejsze źródła e-literackich eksperymentów sięgają antyku i średniowiecza, późniejsze – literacko-artystycznych ruchów awangardowych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: We współczesnej humanistyce dochodzi do krzyżowania się obszarów kultury wcześniej postrzeganych jako odrębne i autonomiczne. Coraz częstszym zjawiskiem są więc powstające e-literackie sploty transdyscyplinowe. Kategorię tę uznać należy za jedną z nadrzędnych, obrazującą charakter e-literatury oraz jej miejsce na pograniczu środowiska literacko-medialnego (cyberprzestrzeni, ekran komputera) oraz przestrzeni innego typu (muzealno-galeryjnej, miejskiej, przyrody itp.). Wśród specyficznych cech wyróżniających e-literaturę wskazać należy m.in.: splotowość, procesualność, uprzestrzennienie, modułowość, figuratywność, potencjał architektoniczny, występowanie niedomknięć (szczelin), dających możliwość partycypacji i personalizacji, nielinearność, a nawet immersyjność.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Nurt e-literatury rozwija się, pomnażając egzemplifikacje. Uczelnie proponują studentom przedmioty z nią związane. Powiększa się grono badaczy analizujących jej fenomen. Powstają kolejne źródła gromadzące utwory nowomediálne (np. Electronic Literature Collection). Przed twórcami pojawiają się nowe wyzwania (np. konieczność poradzenia sobie z problemem cyfrowej śmierci lub okresowej hibernacji e-utworów). Badacze kultury humanistycznej winni być świadomi zaistniałej zmiany i mieć na uwadze, że tradycyjne narzędzia badawcze nie wystarczają. Dlatego też w sytuacji recepcyjno-interpretacyjnej zachodzi konieczność wejścia w obszar innych dyscyplin – nie tylko humanistycznych. Absurdem, dowodem krótkowzroczności i braku głębszej refleksji byłoby trwanie w przekonaniu, że w dziedzinie literatury nie nastąpiła zmiana.

Słowa kluczowe: e-literatura, konwergencja mediów, sploty transdyscyplinarne, literatura a nowe media

Definicja pojęcia

E-literatura to nurt lokujący się w obszarze literaturoznawstwa i humanistyki cyfrowej, stanowiący konsekwencję zjawiska konwergencji mediów. Reprezentowany jest przez utwory, w których sensory literackie łączą się z właściwościami nowych mediów, generując struktury transmedialne, czerpiące z różnych sfer humanistyki (literatury, sztuki, technologii), czasem wykraczające poza nią.

Utwór e-literacki to struktura transmedialna i transkulturowa, zachowująca główne cechy literackości, lecz posiadająca również nowe właściwości, wywodzące się z nośnika, będące skutkiem pozostawania utworu w sytuacji splotu z mediami. E-utwór nadzwyczaj często czerpie właściwości z innych sfer humanistyki, a czasem poza humanistykę wykracza, sięgając np. ku interaktywnemu dziełu sztuki, strukturom architektonicznym itp. Cechuje go pozostawanie w sieci związków i zależności ze środowiskiem niegdyś postrzeganym jako odrębne, nieliterackie, obecnie zaś coraz częściej używającym literaturze elementów (cech, narzędzi) sobie przynależnych, by wnikając w jej obręb, stawały się składnikami środków wyrazu artystycznego. To literatura procesualna (której procesualność wynika z dynamiki struktury, zmiennej, nieostatecznej, modułowej i hybrydycznej), programowo niestabilna, czerpiąca z generatywności systemu cybernetycznego (programu komputerowego), której głębia (semantyczna i strukturalna pojemność) nie wynika jedynie z pojemności metafory czy symbolu, ale realizuje się poprzez dosłowną głębię struktury, trójwymiaru, immersyjności, gdyż e-utwór daje możliwość (a czasem wręcz wymaga) odbiorczego zanurzenia i doświadczania go z oddolnej perspektywy.

Definicja e-literatury ewoluuje. Początkowo określano tym mianem utwory o istotnych walorach literackich, korzystające z możliwości i kontekstów, jakie stwarza stacjonarny lub podłączony do sieci komputer (ujęcie upowszechniane na stronach Electronic Literature Organization, istniejącej od 1999 roku organizacji promującej literaturę elektroniczną) (Pisarski, 2011); w 2016 roku termin uległ rozszerzeniu (kategorię „literackość” zastąpiła „tekstualność”): literatura elektroniczna „powstaje na przecięciu technologii i tekstualności” (Electronic Literature Collection vol. 3), łącząc aspekt technologiczny, tekstualny i językowy, w tym „różne odmiany języków informatycznych, których efektem są

działania algorytmiczne, proceduralne, generatywne czy kombinatoryczne” (Pawlicka, 2017, s. 96). Poza literackością istotny jest więc też aspekt programowania. E-literatura funkcjonuje w opisie naukowym pod nazwami: literatura elektroniczna, cyfrowa, generatywna, cybernetyczna, nowomediałna; A. Hejmej używał terminu „medialitura” (Hejmej, 2017, s. 427–428). Wkroczenie w obszar konwergujących mediów można postrzegać jako akt powrotu literatury w sferę pierwotną i naturalną, w której może wybrzmieć potencjał (wygląd/obraz, głos/dźwięk, dynamika ruchu/ animacja, inter- lub intraaktywność) usunięty przez ograniczone, płaskie i nieme medium druku. E-literatura może być nie tylko odczytywana, lecz również widziana, słyszana i personalizowana w każdorazowo innym akcie odbiorczej partycypacji.

E-literatura narodziła się w wyniku konwergencji mediów jako nowa jakość kulturowa. We współczesnej humanistyce dochodzi nie tylko do krzyżowania się postaci gatunkowych, ale i do łączenia się sfer dotychczas postrzeganych jako autonomiczne, czasem tylko zazębiających się w postaci pewnych zjawisk czy kontrolowanych odgórnie przedsięwzięć (np. książki artystycznej, muzeów literatury itp.).

Analiza historyczna pojęcia¹

E-literatura korzeniami wyrasta z czterech sfer kultury: technologicznej, filmoznawczej, ludologicznej (związanej ze środowiskiem wielbicieli gier komputerowych) oraz artystyczno-literackiej. N. Katherine Hayles wyróżnia dwie generacje literatury elektronicznej (z cezurą około 1995 roku): wczesne utwory (charakteryzujące się występowaniem leksji) zalicza do pierwszej (tzw. klasycznej), natomiast późniejsze (których wyznacznikiem jest rozmiar) – do drugiej (współczesnej lub postmodernistycznej) (Hayles, 2011a, 2011b). P. Marecki dostrzega różnicę w obrębie procesu powstawania i rozwoju e-literatury na Zachodzie i w Polsce (na

1 Rys historyczny procesu kształtowania się e-literatury opisywany był już w obrębie hasła *E-literatura. Nowy nurt w studiach kulturowych*. Niniejsza wersja stanowi skrót poprzedniej. Bodzioch-Bryła, B. (2022). *E-literatura. Nowy nurt w studiach kulturowych*. W: L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, & Ł. Burkiewicz (red.), *Studia kulturowe*, (s. 275-296). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

rodzimy rynek we wczesnym okresie większe formy nie powstawały z powodu ograniczonej pamięci wykorzystywanych platform – ZX Spectrum, Amiga, Atari) (Marecki, 2015, s. 468). Badacz dzieli e-literaturę na dwie formacje: (1) utwory związane z wydawnictwem Eastgate System i programem Storyspace, służącym do tworzenia hiperfikcji (powieści hipertekstowych), rozwiniętym w latach 80. XX wieku przez J.D. Boltera, M. Joyce'a i J.B. Smitha (Storyspace School), przystosowane do warunków cyfrowych, tworzone z przeznaczeniem na komputery stacjonarne niepodłączone do sieci (odbiór wymagał koncentracji, poświęcenia czasu i odbywał się przy biurku, na którym stał komputer); (2) dzieła mniejsze, będące wynikiem rozwoju przeglądarek oraz sieci WWW, pisane zespołowo (z dużą rolą obrazu, video, montażu, dźwięku) (Marecki, 2015, s. 461–463).

Badacz podkreśla, że sporą część utworów określić można mianem literatury programowanej, w przypadku której odbiór nie jest równoznaczny z poznaniem efektu końcowego, odbiorca winien bowiem wykazać się kompetencją w zakresie analizy algorytmu i danych wyjściowych. Odmienne jest podejście do kwestii autorstwa, uwzględniające pracę kolektywną, kwestię wyboru programu, właściwości maszyny produkującej dzieło; odmienne są

poetyki będące inspiracją dla [...] autorów [...] drugiej generacji – to [...] literatura eksperymentalna spod znaku OuLiPo, konceptualizm, techniki apropracji. W przeciwieństwie do dużych utworów hipertekstowych utwory drugiej generacji projektowane są [...] z wykorzystaniem strategii odbiorczych uwzględniających nowe formy lektury (*distracted reading*), wynikające z pośpiechu, rozproszenia uwagi czy używania urządzeń mobilnych. Skupienie [...] nie jest wpisane w filozofię takich utworów. Utwory drugiej generacji [...] nadają się do lektury w środkach masowego transportu, np. na urządzeniach mobilnych [...]. Literatura cyfrowa drugiej generacji, publikowana [...] bezpośrednio na stronach WWW, pomija pośredników w postaci księgarzy czy wydawnictw (Marecki, 2015, s. 463–464).

Proces rozwoju literatury elektronicznej w Polsce stanowi następstwo trzech zjawisk: (1) aktywności środowiska filmowców i członków Warsztatu Formy Filmowej (artyści wizualni, testujący w latach 70. XX wieku możliwości mediów [np. W. Bruszewski, J. Żuk Piwkowski, twórca generatora *Księga Słów Wszystkich*]) [Marecki, 2018, s. 25–42, 43–69], eksperymentujący z materialnością dzieła literackiego, którzy zainicjowali badania nad związkami literatury i technologii, zwrócili uwagę

na rolę mediów, platform matematycznych, kombinatoryki) (Marecki, 2015, s. 465); (2) działaniach tzw. demosceny (subkultury skupiającej użytkowników komputerów osobistych, tworzących w latach 80. i 90. XX wieku tzw. dema, programy demonstracyjne eksponujące potencjał komputerów); (3) działaniach strictly literackich, np. pierwszy hipertekst R. Szczerbowskiego *Æ* (1991), hiperteksty S. Shuty (*Blok*, 2003), R. Nowakowskiego (*Koniec świata według Emeryka*, 2005), A. Kamińskiej (*Czary i mary*, 2007), K. Polaka (*Schemat* 2010), M. Dzido (*Matrioszka*, 2013), adaptacje klasyki literackiej (*Rękopis znaleziony w Saragossie* Jana Potockiego w opracowaniu M. Pisarskiego [2011]); tłumaczenia (np. utworu M. Joyce'a *popołudnie. pewna historia*, 2011). Równoległe powstawały mniejsze formy tekstowe (m.in. generatory, aplikacje, utwory *flashowe*, poezja kinetyczna, *wiki writing* itp.) oraz utwory zbliżone do tradycyjnej literatury (m.in. *Powieki* Z. Fajfera [2013]) (Marecki, 2015, s. 467).

W procesie rozwoju e-literatury zarysowały się kolejne okresy graniczne: (1) lata 1995/1997 – okres transformacji w stronę drugiej fali; (2) lata 2007/2009 – czas przejścia w trzeci etap. Pierwszy przełom wiąże się ze wzrostem popularności od 1995 roku sieci WWW, opublikowaniem przez E.J. Aarsetha pracy (definiującej narzędzia do badania e-literatury) pt. *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature* (1997). Drugą falę zamyka publikacja K.N. Hayles (proponująca nowe pojęcia, m.in. technotekst) pt. *Electronic Literature: New Horizons for the Literary* (2008). Od 2010 roku trwa (3) trzeci etap („e-literatury po hipertekście”) (Pawlicka, 2017, s. 89–92). Po 2007 roku dynamika rozwoju e-literackich narzędzi oraz samych nowych mediów (mobilnych, lokacyjnych, kinetycznych, haptycznych, społecznościowych) przyspiesza; e-literatura wkracza na teren sztuki i programowania, skutkiem czego dynamicznie wzrasta liczba projektów generatywnych, lokacyjnych, immersyjnych, prowadząc do rozmycia granic między literaturą a sztuką (Pawlicka, 2017, s. 93–110). Podczas wspomnianych okresów zastępowały i wypierały się kolejne technologie: początkowo dominował program Storyspace i HyperCard, a wśród języków programowania – BASIC; faza druga to czas narzędzi: DHTML, Flash, JavaScript, Java, QuickTime, Shockwave; etap trzeci to okres rezygnacji z programu Flash na rzecz m.in.: Javascript, Shockwave, Kinetic, Twine, Twitter, BOT, Ruby. Aktualnie szybkie tempo rozwoju narzędzi (m.in. mobilnych,

lokacyjnych, rzeczywistości rozszerzonej, generatywnych, open Source, remiksów, projektów społecznościowych, Netprov, prac immersyjnych, instalacji) niemal uniemożliwia klasyfikację posthipertekstualnej literatury elektronicznej (Pawlicka, 2017, s. 97–107).

Analizując źródła e-literatury, sięgnąć należy także w odległą przeszłość – do antyku, średniowiecza oraz baroku. Źródeł literackich generatorów badacze upatrują w twórczości R. Llulla (urodzonego ok. 1232 roku filozofa, poety, logika, teologa, astrologa, matematyka, medyka, prawnika, tercjarza franciszkańskiego), a punkt kulminacyjny lokują w epoce baroku (Pająk, 2008; Pająk, 2009, s. 22), kiedy to w poezji pojawiły się generatory tekstowe. Eksperymenty te poprzedziły wcześniejsze dzieła kombinatoryczne, m.in. *Carmen XXV* Optacjana Porfiriusza (pieśń z IV wieku, dająca 1,62 miliarda możliwości tekstowych), wiersze proteuszowe (nazwa pochodzi od pierwszego przykładu zamieszczonego w poetyce Juliusa Cezara Scaligera, *Poetices Libri Septem*, z 1561 roku), także barokowe dzieła – *Dissertatio de arte combinatoria* Gotfrida Leibniza (1666) oraz *Ars Magna sciendi* Athanasiusa Kirchera (1669), łączące kombinatorykę z literaturą. Leibniz inspirował się dziełem *Ars generalis ultima* R. Llulla (1305), twórcy maszyny składającej się z koncentrycznie ułożonych stosów dysków, mogących niezależnie się poruszać. Umieszczonym w ich obrębie literom alfabetu przypisane były prawdy absolutne (atrybuty Boga), połączone z relatywnymi prawdami zgodnymi z ówczesną filozofią scholastyczną. Poprzez kręcenie dyskami można było generować logiczne twierdzenia (Pająk, 2009, s. 20–37). W powyższym procesie dostrzec można analogię do tekstonów (umieszczonych na dyskach) i skryptonów (wyłaniających się po wykonaniu przez interaktora pracy zgodnej z opisanym algorytmem działania), opisanych przez E. Aarsetha (Pająk, 2009, s. 20–37). Początków bardziej zaawansowanych eksperymentów z formą upatrują badacze u schyłku XVI wieku, podkreślając ich dwa oblicza: pierwotne, węższe (sięgające antycznych strategii literacko-słownych, przejawiających się w wykorzystywaniu gier typu rebusy, palindromy, anagramy lub sięganiu po odmiany poezji kunsztownej) oraz szersze – bardziej dosłowne techniki, zdolne generować oparte na algorytmie utwory literackie (Pająk, 2009, s. 20–37).

Pradawne źródła ma też strategia odchodzenia w literaturze od porządku linearnego (pierwsze przejawy interaktywności) oraz wizualne

strukturyzowanie zapisu. P. Rypson jako istotną dla poezji wizualnej epokę wskazuje antyk i średniowiecze, wymieniając m.in.: (1) greckie technopagnia (graficzne zapisy wierszowe na zabytkach epigrafiki starożytnej), np. inskrypcje kryptograficzne z okresu panowania Ramzesa II w Egipcie (ok. 1290 rok p.n.e.), dysk z Fajstos (poł. 2. tysiąclecia p.n.e.), zapisany w układzie spiralnym do dziś nieodczytanym pismem minojskim A; (2) inskrypcje wotywnie w kształcie przedmiotu ofiarowanego bóstwu (np. poświęcony bogini Herze topór z VI wieku p.n.e., znaleziony w Kalabrii); (3) starotestamentalne akrostychy biblijne, kompozycje staroegipskie, babilońskie itp.; (4) przedhellenistyczną tradycję wierszy-zagadek, gier językowych, typu lipogramów, raków (Rypson, 2002, s. 11–12).

Jako pierwsze przykłady poezji wizualnej wskazuje badacz: (1) sześć figuralnych wierszy w języku greckim (epoka hellenistyczna), za ojców tego typu literatury w Europie uznając Simiasza z Rodos (autora utworów w kształcie jajka, topora i skrzydeł), Teokryta z Syrakuz (twórcę wiersza w kształcie syringi, ok. 300 rok p.n.e.) oraz Dosiadasa z Krety (autora utworu w formie ołtarza, ok. 100 rok p.n.e.); (2) geometryczne utwory literowe (wiersze-labirynty) Publiliusza Optacjana Porfiriusza, tworzącego (w czasach Konstantyna Wielkiego) akrostychy (kunsztowne teksty o kształcie prostokąta, w który wpleciono akra-, mezo- i telestychy, układające się w figury i symbole); (3) wiersze kratkowe (*carmina cancellata*) Optacjana (Rypson, 2002, s. 12–14), biorące nazwę od wplecionych w tekst zasadniczy, akrostychowych zdań zwanych wierszami wpisanymi, wplecionymi lub intekstami (*versus intextus*) (Rypson, 2002, s. 22, 160–177). Wymienia też badacz liczne utwory późniejsze: (1) w VII–VIII wieku, m.in. Izydora z Sewilli, Eugeniusza z Toledo, Aldhelma z Mamesbury, Ansbera z Rouen, Winfrida (Bonifacego, misjonarza, autora *carmen cancellatum*), Alkuina i Józefa Szkota, najbardziej skomplikowany z tych utworów zawiera inteksty w formie krzyży Golgoty otoczonych zarysem budynku świątyni; średniowieczną poezję wizualną od Hrabana Maura do schyłku XIV wieku; (2) naśladowczą twórczość renesansową i barokową; (3) polską poezję wizualną XVI–XVIII wieku (akrostychy, *carmen cancellatum*, wiersze mezostychowe, kunsztowne, labiryntowe, w kształcie krzyża, insygniów sakralno-liturgicznych, skrzydeł, ołtarza, herbów, tarczy, miecza, chorągwi, serca, obiektów astronomicznych, korony, koła, drzewa, literackie formy architektoniczne, itp.) (Rypson, 2002, s. 22, 160–177).

Ujęcie problemowe pojęcia

W diagnozach badaczy tzw. nowej humanistyki często używana jest kategoria „splotu”. Mnogość fluktuacji tegoż pojęcia, jego słowotwórcza podatność na modyfikacje, semantyczna pojemność – dowodzą, że stało się czymś więcej niż użyteczną metaforą, kategorią otwartą i przekładalną na rozmaite dyscypliny oraz ich miejsca wspólne, na tyle konkretną, że wprost odsyłającą do łączników (punktów węzłowych, linków, przestrzeni aktywnych medialnie) pomiędzy dyscyplinami (Czapliński, 2017, s. 13, 15–16, 20–21; Nycz, 2017, s. 36, 42–43, 179). Kategorię tę uznać należy za nadrzędną dla sporej grupy e-utworów, obrazującą (na poziomie metaforycznym i dosłownym) ich charakter oraz miejsce na pograniczu środowiska literacko-medialnego (cyberprzestrzeń, ekran komputera) i przestrzeni innego typu (muzealno-galeryjna, miejska, przyrody itp.).

Splotowość stała się więc nadrzędną cechą e-literatury, wynikającą z konwergencyjnego potencjału mediów uobecniających w e-utworach (warstwa tekstu, obrazu, dźwięku, animacji oraz warstwa będąca wynikiem ich fuzji) oraz z włączania w obręb dzieła przestrzeni uznawanych dawniej za zewnętrzne, neliterackie. E-literatura stanowi tekst kultury będący wynikiem szczególnego rodzaju „splotu”, węzła, wiązania, miejsca wspólnego, odsyłającego do innych miejsc, różnych systemów semiotycznych. W latach 90. i na przełomie XX i XXI wieku pojęciami powracającymi w opisie literaturoznawczym były momenty/miejsca graniczne, przestrzenie „między”. Obecnie problem badawczy stanowi aspekt wykraczający ponad zjawisko literacko-kulturowych „międzyobszarów”. W związku z faktem, że wspomniane przestrzenie i miejsca się poszerzyły, wewnątrznie uruchomiły (znajdują się w stanie permanentnej dynamiki), przeniosły do cyberprzestrzeni, a bywa i tak, że wnikają w fizyczną (choć również zmediatyzowaną) przestrzeń świata realnego – przedmiotem zainteresowania staje się badanie, definiowanie i opisywanie owych miejsc/(„niemiejsc”) węzłowych. Są to miejsca, w których komponenty utworu zaczynają przekraczać tekstowość, a jego strukturę współtworzą: obraz (cyfrowy lub realny), dźwięk, cyberprzestrzeń, ale i przestrzeń istniejąca fizycznie. E-literatura już dawno stała się czymś bardziej złożonym strukturalnie niż byt intermedialny (Hejmej, 2017, s. 419–420). Dziełami, w których splotowość w wyrazisty

sposób się uobecnia, są m.in. architektoniczny e-poemat J. Song *One Day Poem Pavilion* czy instalacja A. Głowackiego pt. *Archetyptura. Estetyka QR-kodów*. Pierwszy z utworów ulokowany jest w przestrzeni przyrody, której elementy włączane są w strukturę dzieła. Ruchy słońca (promienie słoneczne przenikające przez membranę znajdującą się na metalowej kopule) sprawiają, że przed oczyma odbiorców wizualizują się strofy koreańskiego wiersza sijo, stanowiącego refleksję o przemijaniu, ludzkiej egzystencji obserwowanej z perspektywy przyrody. Drugie dzieło, ulokowane w przestrzeni muzealnej, stanowi całość wielomodułową, przeznaczoną do czytania oraz interaktywnej partycypacji, przekraczającą literackość, wykorzystującą konteksty malarskie i dzieła sztuki (kubizm, suprematyzm, reprodukcję obrazu K. Malewicza *Czarny kwadrat na białym tle*), design, sztukę użytkową.

Proces konwergowania starych i nowych mediów powołał do życia nieistniejące wcześniej formy literackie, interesujące nie tylko ze względu na ich osadzenie na nowomediálním nośniku, ale również z uwagi na zdolność generowania takiego rodzaju literackiej narracji, która przejmuje istotne cechy wspomnianego nośnika (nielinearność, interaktywność, wariacyjność). W konsekwencji powstaje literatura przeznaczona do lektury wielokrotnej, z której każda przebiega indywidualnie, według ścieżki wyborów konkretnego czytelnika-interaktora. Powstające dzieła bazują na różnorodnych mediach, rodzajach i gatunkach artystycznych, rozwijając się pomiędzy: wideo artem, sztuką instalacji, fotografią, teatrem, kinem, dokumentem a fikcją, przedstawieniem a narracją.

Sporą grupę prac stanowią sploty literatury ze sztuką interaktywną (artystyczne instalacje generujące narrację). W obrębie ich struktury wykorzystane zostały teksty literackie, który można czytać, wchodząc w interakcję z dziełem (często niezbędny okazuje się taki rodzaj zaangażowania czytelnika-interaktora, który zakłada użycie własnego ciała w funkcji narzędzia do partycypacji). Do tej grupy należą m.in.: *Text Rain* (1999) oraz *Escape* (2012) R. Achituv i C. Utterback, *Still Standing* J.E. Lewisa i B. Nadeau (2005), *The Surprising Spiral* K. Feingolda (1991), *The Legible City* (1988–91) J. Shawa. Pod względem struktury oraz sposobu eksponowania wpisują się one raczej w przestrzeń muzealno-galeryjną niż *stricte* czytelniczną (nawet gdyby tę drugą wyobrazić sobie jako nowoczesną e-czytelnię), najbardziej zasadne jest jednak lokowanie ich „pomiędzy” (po)nowoczesną czytelnią a muzeum sztuki nowych

mediów. W obrębie pracy *Text Rain* ruch ciała uczestnika-interaktora wyzwała efekt w postaci wyświetlanego na ekranie tekstu, który początkowo sprawia wrażenie przypadkowego „deszczu liter”, wrażliwego na ruchy ciała odbiorców. Opadające znaki współtworzą wersy wiersza, poruszającego m.in. kwestie inter- i intrapersonalnej komunikacji, relacji między ciałem a językiem, składnią (wykorzystano tu utwór E. Zimroth pt. *Talk, You*). Kolejne dzieło – *Still Standing* – wpływa na odbiorcę w odwrotny sposób, skłaniając do pozostawania w bezruchu, gdyż jedynie wtedy tekst zaczyna wyrazić się wizualizować, osiągając próg odczytawalności i umożliwiając lekturę utworu (pt. *Seeking sedation*). Gdy interaktor zatrzyma się przed ekranem, rozsypane znaki gromadzą się w górnej części wyświetlanego obrazu, tworząc (przypominający kaligram) zarys imitujący ludzką sylwetkę; na tym etapie możliwe jest odczytanie wiersza; gdy odbiorca poruszy się, zapis tekstowy się rozsypuje. Utwór wymusza pewien typ reakcji, steruje ciałem odbiorcy. Dzieło stanowi refleksję na temat kultury (jej dynamiki), która coraz rzadziej wymaga koncentracji uwagi, zatrzymania się. W innej pracy, pt. *The Legible City* (1988-91), J. Shaw zaprojektował wizualizację przestrzeni miejskiej powstałą poprzez nałożenie na siebie planów trzech istniejących miast i dzielnic (Manhattanu, Amsterdamu i Karlsruhe), zastępując kompleksy budynków trójwymiarowymi formacjami tekstów. Odbiorca-interaktor winien ją przemierzać, jadąc rowerem (nietypowy rodzaj interfejsu; kierownica i pedały pozwalają sterować kierunkiem i prędkością interakcji). Poruszanie się po palimpsestowej przestrzeni stanowi podróż mentalną w sensie czytelniczym (wędrowka poprzez labirynt zazębiających się formacji tekstowych, ośmiu niezależnych, stworzonych przez D. Groenevelda opowieści – fikcyjnych monologów Eda Kocho, Franka Lloyda Wrighta, Donalda Trumpa, Noaha Webstera, turysty, oszusta, ambasadora i taksówkarza) i wizualnym (możliwość podziwiania kształtu, koloru, wielkości liter-budynków). Praca ta określana bywa mianem architektury wizualnej („miasto” przekształcone w rodzaj trójwymiarowej księgi). W innej instalacji, pt. *Escape*, artyści wykorzystali opowiadanie *Przemiana* F. Kafki. Funkcję interaktywnego artefaktu, tożsamego z interfejsem, pełni mechanizm przypominający skrzyżowanie starego typu kamery filmowej z ręcznym młynkiem do mielenia kawy. Na ekranie, pod wpływem działań partycypacyjnych, wyświetlany jest tekst opowiadania (współtworzony przez bezładnie

poruszające się cyfrowe quasi-insekty, które grupują się, tworząc wizualny zapis literowy, formujący się w postaci kolejnych fragmentów opowiadania). Jeszcze inny typ lektury zaproponowany został w instalacji *The Surprising Spiral*, w której odwołanie do sfery literatury i literackości realizowane jest na kilku poziomach: formalno-strukturalnym (jeden z modułów przypomina księgę), treściowo-tekstowym (jeden z elementów struktury stanowi tekst książki O. Paza *Małpa gramatyczna*) oraz intertekstualnym (dzieło podejmuje dialog z Borgesowską ideą niekończącej się księgi totalnej).

Istnieje grupa e-utworów lokujących się pomiędzy literaturą a grą komputerową. Można do niej zaliczyć zrealizowaną przez M. Pisarskiego i M. Byłaka, z dźwiękiem A. Sosena *Klimaszewskiego*, cyfrową adaptację prozy B. Schulza pt. *Bałwochwał*, wyposażoną we właściwości dwójakiego rodzaju: (1) poszerzenia będące skutkiem fuzji z medium cyfrowym (multilinki umożliwiające losowe generowanie treści; przechodzenie do kilku możliwych ciągów dalszych; opcję losowania za pomocą wirtualnej kostki do gry; możliwość prowadzenia czatu z bohaterami; udźwiękowanie wybranych lokacji); (2) właściwości bazujące na warstwie literackiej (aspekt tekstowy, wierność literackiemu oryginałowi). Jak zauważa M. Pisarski:

Ten hybrydyczny twór, będący po trosze literaturą fanowską, po trosze cor-tazarowską grą w klasy na oryginalne, a po trosze tekstowym gamebookiem o własnych regułach, wskazuje na [...] potencjał adaptacyjny metamedium. [...] Choć nie sposób przewidzieć, jak będą wyglądać adaptacje Schulza w przyszłości, warto [...] naszkicować dwa główne kierunki, którymi [...] mogą podążać. W pierwszym z nich chodzi o (re)kreowanie języka, w drugim o budowanie świata. *Bałwochwał* [...] posiada cechy przynależne obu (Pisarski, 2014, s. 70–75).

Wykorzystywanie materii literackiej do tworzenia gier tekstowych zaowocowało zaistnieniem projektów przeznaczonych nie tylko do gry, ale i do uważnej lektury. Inny zakres tematyczny staje się przedmiotem zainteresowania L. Onaka w e-utworze *Wczytaj Polskę* (2013) (powstałym w efekcie działań remiksowych i mash-upowych), określanym przez autora mianem „mini gry”, ale pozycjonowanym jako utwór literacki. Wykorzystano w nim prowokacyjny koncept: tło stanowi wizerunek polskiej flagi, rozmytej na skutek powiększenia obrazu; na jej dolnym obszarze umieszczona została instrukcja postępowania oraz przycisk

do klikania (wraz z formułą „Lubię to!”); w centrum widnieje licznik, który w momencie podjęcia interakcji zaczyna wyświetlać wartości obrazujące szybkość klikania. Na białej części flagi (w trybie uwarunkowanym tempem interakcji) wyświetlają się fragmenty utworów najsilniej kojarzonych z tematyką narodowo-patriotyczną (m.in.: *Mazurek Dąbrowskiego* J. Wybickiego, *Bagnet na broń* W. Broniewskiego, *Rota* M. Konopnickiej, *Elegia o... [chłopcu polskim]* K.K. Baczyńskiego, *Do polskiego chłopięcia* W. Bełzy, *Oda do młodości* A. Mickiewicza itp.) zremiksowane z komentarzami dotyczącymi specyfiki podejmowanej interakcji z pracą, skutkiem czego przed oczyma odbiorcy wyświetlają się kontaminacje przeobrażające cytaty w ich deformacje. Zabieg łączenia fragmentu poetyckiego z terminem odnoszącym się do sfery technologii wywołuje wrażenie zaburzenia tekstu na skutek błędu, technologicznej usterki systemu, stylistycznego zgrzytu. Znaczący jest fakt, że nie sposób zastosować się do sugestii zawartej w tytule, bowiem algorytm pozwala dojść co najwyżej do 90%. Gest ten wraz z interpretacją warstwy literackiej można odczytać jako symboliczny wyraz krytyki zjawisk, procesów i grup identyfikowanych jako społecznościowe, związanych z aktywnością sieciową, czasem radykalizujących się. W innym e-literackim projekcie pt. *Złe słowa/ Angry words* P. Puldzian Płucienniczak wykorzystał schemat gry Angry Birds, a gracz-interaktor staje przed zadaniem dekonstruowania struktur – konstrukcji słownych zaczerpniętych z klasyki literatury.

Przykładami e-literatury, w której splot literackości ze strukturą nośnika okazuje się przekładalny na poziom sensów utworu – są powieści hipertekstowe (tzw. hiperfikcje), m.in.: *Schemat* K. Polaka, *Matrioszka* M. Dzido, zbiorowy projekt *Piksel Zdrój* (autorzy: Sz. Stoczek, O. Keller, N. Jakusiewicz, M. Kapela, L. Mikulski, J. Cierniak, A. Piwowarska, red. M. Pisarski, A. Piwowarska), a także emanacyjna poezja e-liberacka Z. Fajfera (np. tom *Powieki*) czy też cyfrowa adaptacja poezji T. Czyżewskiego pt. *Cyfrowe zielone oko*, zrealizowana przez U. Pawlicką i Ł. Podgórną. Pierwsza z wymienionych hiperfikcji, *Schemat* (2011), to e-literacki labirynt-kłaczę składający się z czterech splecionych ścieżek narracyjnych (fabularnej, onirycznej, filozoficzno-lingwistycznej oraz autotematycznej), pomiędzy którymi czytelnik może przeskakiwać za pośrednictwem hiperłączy, konstytuując własne ścieżki lektury. Interesującymi wyróżnikami utworu są: literackie wykorzystanie

przez autora zapisów marzeń sennych; włączenie w obręb hipertekstu nawiązań do cech topograficznych przestrzeni miejskiej Krakowa; zaoferowanie czytelnikom możliwości wyboru jednej spośród dwóch form – przystosowanej do specyfiki działania wyszukiwarek internetowych lub przeznaczonej do lektury za pośrednictwem ekranu smartfona.

Kolaboratywny e-literacki projekt *Piksel Zdrój* (2014) składa się z kilkunastu splecionych opowieści, współtworzących dwie linie fabularne, miejską i nadmorską, nawiązujących do konwencji powieści kryminalnej z zagadką. Całość uatrakcyjniamy moduły graficzne, zapisy dźwiękowe, dokumenty (sprawiające wrażenie autentycznych), a utwór przywodzi na myśl polifoniczny awangardowy eksperyment, przeznaczony do lektury kolektywnej.

E-powieść *Matrioszka* Marty Dzido wykorzystuje właściwości hipertekstu (obecność hiperłączy, elementów graficznych, animacji itp.), eksponując technologiczny i semantyczny potencjał powtórzenia, pętli, splotu. Na stronach www portalu Korporacji Ha!art promowano utwór, podkreślając, że rosyjska matrioszka, zestaw drewnianych lalek, włożonych jedna w drugą, stanowi świetną alegorię kolistej opowieści Dzido, a sploty i pętle hipertekstu to trafnie dobrana formuła narracyjna, której efektem jest dojrzała proza,

egzystencjalna wstęga Möbiusa, która prawdę życiową zderza z finezją formalną, włączając [...] w powieściowy dyskurs cyfrowe techniki manipulacji słowem i fabułą (fragment zapowiedzi utworu zaczerpnięto ze strony www Korporacji Ha!art).

Projekt *Cyfrowe zielone oko. Adaptacja poezji formistycznej Tytusa Czyżewskiego*, zrealizowany przez U. Pawlicką i Ł. Podgórną, to cykl składający się z sześciu utworów T. Czyżewskiego, formisty zafascynowanego wynalazkiem, techniką. Ta nowomediałna adaptacja wierszy powstałych na początku XX wieku, doposażona o warstwę technologii, zmienia czytelnika w interaktora. Projekt jest silnie zróżnicowany (każda z cyfrowych wersji kolejnych utworów jest inna, zrealizowana z wykorzystaniem odmiennego konceptu graficzno-technologicznego), twórcy zastosowali bowiem rozmaite odmiany e-poezji: hipertekstową, interaktywną, wizualną, generatywną. Ten splot poezji i technologii spełnia marzenie Czyżewskiego o nośniku, który pozwoli literaturę nie tyle pisać, co konstruować, łącząc biologiczne z automatycznym.

Utworki e-literackie jako teksty kultury powstałe w środowisku dynamicznie konwergujących mediów wymykają się tradycyjnemu opisowi lub definitywnie przestają mu podlegać. Charakteryzują się występowaniem specyficznych cech semiotycznych, medialnych, strukturalnych, potwierdzających odrębność e-literatury. Wśród właściwości o najbardziej globalnym charakterze, poza omówioną wcześniej splotowością, wskazać można m.in.: (1) uprzestrzennienie; (2) różne stopnie immersyjności; (3) wykorzystywanie procesualnej strategii przepływu (*flow*), sprawiającej wrażenie wynurzania, rozrastania, płynnego przeobrażania się utworów, dryfowania w przestrzeni ekranu sensów oraz elementów wizualnych współtworzących dzieło; (4) figuratywność, tj. rodzaj fuzji tropu retorycznego, pewnych elementów struktury utworu oraz treści. Staje się ona powoli cechą dominującą, ze względu na pojemność oraz zdolność łączenia poziomu formalno-strukturalnego (kluczowych cech kompozycyjnych) z warstwą tekstowo-semantyczną e-utworu (często zawierającą sugestie interpretacyjne). Bywa też wskazówką ułatwiającą badaczom formułowanie nowych propozycji klasyfikacyjnych; (5) architektoniczność, będącą konsekwencją faktu, że strategie artystyczne, w wyniku których e-utwory powstają, i struktury, na jakich są osadzone, realizowane bywają z tak wielkim rozmachem i dużą rolą figuracji, że przywodzą na myśl rodzaj literackich architektur (z uwagi na warstwę tekstowo-literacką – architek(s)tur). Istotnym nośnikiem sensów jest design i architektura informacji, wygląd, aranżowanie kształtu wizualnego, który komunikuje niczym obraz. Czasem e-literackie realizacje okazują się pod względem strukturalnym bliskie pojęciu architektury pojmowanej niemal dosłownie (jako sztuka projektowania i wznoszenia budowli mających wartości użytkowe i artystyczne, w zakres której wchodzi też kształtowanie krajobrazu), czego przykładem mogą być prace: A. Głowackiego – *Archetyptura. Estetyka QR-kodów* (instalacja wielomodułowa, przeznaczona do indywidualnej partycypacji i personalizacji, składająca się z zakodowanego tekstu literackiego, reprodukcji suprematystycznego dzieła sztuki, designu, przedmiotów użytkowych itp.); J. Song *One Day Poem Pavilion* (dzieło będące wynikiem współoddziaływania warstwy poetyckiej oraz przestrzeni natury z formą architektoniczną, a także zjawiskami atmosferycznymi [światłem, cieniem], ulokowane w realnej przestrzeni, włączające ową przestrzeń w swą strukturę. Całość przypomina kopułę geodezyjną, przez którą – dzięki

układowi otworów perforacyjnych i ruchom światła słonecznego – generowane są dynamiczne wzory, wizualizujące się w postaci zapisu wierszowego. Inspiracją dla autorki były pytania dotyczące m.in. sposobu doświadczania przekazów narracyjnych w przestrzeni architektonicznej, np. na ile i w jaki sposób możliwe jest osadzenie w niej utworu literackiego?); (6) wielowarstwowość (zewnątrzną i wewnętrzną) e-utworu, będącą konsekwencją współwystępowania poziomu literackiego oraz technologicznego; (7) nielinearność wywodu, oparcie ścieżki lektury na hipertekstualnej, rozgałęziającej się strukturze. E-utwory pozwalają na interaktywną lekturę ergodyczną, tj. pracę polegającą na prowadzeniu alternatywnych ścieżek odbiorczych, współtworzeniu różnych postaci (wariacji) dzieła; (8) występowanie szczelin (celowo wprowadzonych niedomknięć), będące skutkiem obecności niestabilnego i rozszczepionego podmiotu literackiego, niekoherentnej hybrydy, nakreślonej szkicowo, w celowo niedokończonej postaci (często o tożsamości post-ludzkiej), po to, by odbiorca-interaktor mógł partycypacyjnie owe szczeliny wypełniać, „uspójniając” utwór.

Poza dominującymi cechami o globalnym charakterze istnieje wiele pomniejszych właściwości, wśród których wskazać można m.in.: (9) dynamiczną zmienność utworu (rodzaj intraaktywności, tj. interaktywności wewnętrznej), będącą wynikiem wykorzystania elementu algorytmicznego, generatywnego (np. cykl *booms* P. Puldziana Płucienniczaka, wyświetlający się w postaci niekończącej się serii); (10) linkowanie i obecność punktów aktywnych, miejsc węzłowych (wyodrębnionych graficznie poprzez pogrubienie, cieniowanie, pulsacyjny charakter czcionki), odsyłających w głąb e-literackiej całości, stanowiących najczęściej dowód zastosowanych rozwiązań hipertekstowych (np. w powieściach hipertekstowych, cyfrowym tomiku e-poetyckim *Powieki Z. Fajfera*, umożliwiających stopniowe zagłębianie się w utwór); (11) modułowość utworu, jego rozbicie strukturalne i fizyczne (zwłaszcza w artystyczno-literackich instalacjach), skutkujące formą dzieł przeznaczonych do komponowania z nich dowolnych (lub przewidzianych przez autora) struktur (np. semantyczny potencjał motywu rozbicia w wierszu K. Giełżyńskiej *Element*; wielomodułowa instalacja A. Głowackiego *Archetyptura: Estetyka QR-kodu*, dająca możliwość personalizacji ścieżek lekturowych); (12) zmianę kontekstu (otoczenia) utworu, zastąpienie środowiska literacko-medialnego przestrzeniami

innego typu (np. muzealno-galeryjną, miejską, przyrody); (13) remik-sowe lub mash-upowe nawiązania do kanonu klasyki literatury, często realizowane w wyniku działań subwersywnych. Zarówno nawiązania treściowe, jak i gatunkowe, sygnalizowane bywają poprzez tytuł (np. *Kroki Akermańskie* L. Onaka, *Cyfrowe zielone oko. Cyfrowa adaptacja poezji formistycznej Tytusa Czyżewskiego*, zrealizowana przez U. Pawlicką i Ł. Podgórni, *Sonet niezachodzący*, L. Onaka).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

E-literatura, postrzegana jako odrębny nurt, dynamicznie się rozwija. Uczelnie proponują studentom przedmioty z nią związane. Powiększa się grono badaczy formułujących ujęcia klasyfikacyjne nowopowstałych gatunków. To m.in. U. Pawlicka (autorka monografii *[Polska] poezja cybernetyczna. Konteksty i charakterystyka*, 2012), P. Potrykus-Woźniak (*Słownik nowych gatunków i zjawisk literackich*, 2011), M. Janusiewicz (*Literatura doby Internetu*, 2013), P. Marecki (*Gatunki cyfrowe. Instrukcja obsługi oraz Między kartką a ekranem. Cyfrowe eksperymenty z medium książki z Polsce*, 2018), E. Szczęсна (*Cyfrowa semiopoetyka*, 2018), B. Bodzioch-Bryła (*Sploty: przepływy, architek(s)tury, hybrydy. Polska e-poezja w dobie procesualności i konwergencji*, 2019), E. Winiecka (*Poszerzanie pola literackiego. Studia o literackości w internecie*, 2020). Właściwe określenie miejsca literatury cyfrowej w humanistyce ma znaczenie strategiczne, warunkuje bowiem postrzeganie e-literatury i typ dyskursu, jaki będzie ją określał (Pawlicka, 2017, s. 28). Powiększają się cyfrowe antologie e-utworów (np. rozrasta się o nowe egzemplifikacje międzynarodowa *Electronic Literature Collection*, dotychczas czterotomowa).

Przed twórcami e-literatury pojawiają się nowe wyzwania. Jednym z nich jest konieczność poradzenia sobie z problemem cyfrowej śmierci lub okresowej hibernacji utworów, które zostały opublikowane i zafunkcjonowały w świadomości odbiorczej oraz krytyce literackiej, jednak na skutek starzenia się zastosowanej technologii przestały być dostępne. Tak stało się np. w 2020 roku po zaprzestaniu wspomagania programu Flash Player przez firmę Adobe, kiedy to w jednej chwili cała grupa

e-utworów wykorzystujących tę technologię odejść musiała (fragmentarycznie lub w całości), miejmy nadzieję, że jedynie na jakiś czas, w cyfrowy niebyt.

Badacze kultury humanistycznej winni być świadomi zaistniałej znaczącej zmiany w zakresie mediów, a co za tym idzie – niewystarczalności tradycyjnych narzędzi badawczych, a przede wszystkim – w sytuacji recepcyjno-interpretacyjnej – konieczności wyjścia poza obszar dyscyplin ściśle humanistycznych, czasem w stronę nauk ścisłych (Winiecka 2017, s. 214). „Być może [...] najważniejsza jest pewna zdolność do «myślenia na cyfrowo»”, polegająca na dostrzeganiu specyfiki sieciowych, programowalnych mediów, bez odcinania się od tradycji literatury i refleksji krytycznej świata druku – pisze K.N. Hayles (2011a, 2011b). Zmiana przyzwyczajeń odbiorczych i poradzenie sobie z lękiem, jaki proces ów wywołuje, jest koniecznością i naturalną kwestią najbliższego czasu. Ewidentnym absurdem, dowodem krótkowzroczności i braku głębszej refleksji byłoby trwanie w przekonaniu, że w obszarze literatury nie nastąpiła zmiana.

BIBLIOGRAFIA

- Czapliński, P., Nycz, R. & in. (2017). *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Bodzioch-Bryła, B. (2022). *E-literatura. Nowy nurt w studiach kulturowych*. W: L. Korporowicz, A. KnapStefaniuk, & Ł. Burkiewicz (red.), *Studia kulturowe*, (s. 275-296). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Bodzioch-Bryła, B. (2019). *Sploty: przepływy, architek(s)tury, hybrydy. Polska e-poezja w dobie procesualności i konwergencji*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Hayles, K.N. (2011a). Literatura elektroniczna: czym jest? Cz. 1. Tłum. S. Fizek & M. Pisarski. *Techsty*, 7. Pobrane z: http://www.techsty.art.pl/magazyn/magazyn7/literatura_elektroniczna_czym_jest_1.html (dostęp: 15.06.2023).
- Hayles, K.N. (2011b). Literatura elektroniczna: czym jest? Cz. 2. Tłum. S. Fizek & M. Pisarski. *Techsty*, 7. Pobrane z: <http://www.techsty.art>

- pl/magazyn/magazyn7/literatura_elektroniczna_czym_jest_2.html (dostęp: 15.06.2023).
- Hejmej, A. (2017). Badanie intermedialne i nowa humanistyka. W: P. Czaplinski, R. Nycz & in. (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, (s. 418–430) Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Electronic Literature Collection. (2022). Pobrane z: <http://collection.eliterature.org> (dostęp: 15.06.2023).
- Marecki, P. (2015). Za darmo. Ekonomia literatury cyfrowej. *Teksty Drugie*, 3, 457–471.
- Marecki, P. (2018). *Gatunki cyfrowe. Instrukcja obsługi*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Marecki, P. (2018). *Między kartką a ekranem. Cyfrowe eksperymenty z medium książki w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Pająk, A. (2008). Islamskie ogrody i barokowe teksty-maszyny. Porady dla hipertekstowych ogrodników. *Techsty*, 4. Pobrane z: <http://www.techsty.art.pl/magazyn4.html> (dostęp: 15.06.2023).
- Pająk, A. (2009). Współczesne generatory cyfrowe. *Perspektywy Kulturoznawcze*, 2, 20–37.
- Pawlicka, U. (2017). *Literatura cyfrowa. W stronę podejścia procesualnego*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Pisarski, M. (2014). Schulz na cyfrowo. Sieciowa gra paragrafowa Bałwochwał. *Czas Kultury*, 1 (178), 70–75.
- Rypson, P. (2002). *Piramidy, słońca, labirynty. Poezja wizualna w Polsce od XVI do XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Winiecka, E. (2017). Czytanie jako działanie, dzieło jako zdarzenie. Czy możliwa jest poetyka literatury interaktywnej?. *Poznańskie Studia Polonistyczne*, 30, 185–218.
- Winiecka, E. (2020). *Poszerzanie pola literackiego. Studia o literackości w internecie*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Józef Maria Ruszar
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0002-0321-8481>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.328>

Ekonomia literatury

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Ekonomia literatury jest zbiorem indywidualnych projektów i niejednorodnych metod badawczych zajmujących się intertekstualnymi związkami między pracami klasyków ekonomii politycznej a dziełami literackimi. Wyniki wykraczają poza literaturoznawstwo w kierunku antropologii i historii idei.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: W ujęciu badaczy neomarksistowskich literatura jest reprezentacją świadomości kapitalistycznej i stąd w procesie jej badania ważna jest psychologia, a nawet psychopatologia. Wpływy tzw. twardej ekonomii są w tym wypadku ograniczone. Ujęcie antropologiczne wychodzi z kolei z założenia, że człowiek w kapitalizmie jest produktem stosunków społeczno-gospodarczych, a wyzwolenie go z pozycji fałszywej świadomości można osiągnąć dzięki zmodyfikowanej teorii marksistowskiej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Współczesną ekonomię literatury zdominowały badania symbolicznej sfery pojęć ekonomicznych oraz ich kulturowej funkcji. Natomiast tradycyjny opis funkcjonowania konkretnych gospodarczych i społecznych w świecie przedstawionym oraz wykrywanie w nim teorii ekonomicznych sąsiadował z socjologizującymi badaniami dochodów pisarzy lub funkcjonowania rynku wydawniczego. Nowe metody, jeśli kontynuują socjologiczne podejście, to albo w ujęciu feministycznym, albo w zgodzie z ustaleniami teorii stworzonej przez Pierre'a Bourdieu.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Nowsze ujęcia ekonomii w literaturze zajmują się tak zwaną „miękką ekonomią”, czyli sferą symboliczną i ideologiczną, więc badają retorykę i narrację tekstów z uwzględnieniem metafor ekonomicznych albo

tw. podmiotu kapitalistycznego pragnienia. I mimo że badania nad metaforami przynoszą najciekawsze efekty, socjologiczne ujęcia oraz obraz gospodarczego komponentu świata przedstawionego w dziełach literackich również nie powinien zostać zarzucony, ponieważ stanowi istotny element wielu wybitnych utworów.

Słowa kluczowe: ekonomia literatury, literacka ekonomia, *The New Economic Criticism*, *The Economics of Imagination*, ontosemiologia

Definicja pojęcia

Nie można podać jednej definicji pojęcia ekonomii literatury ze względu na niejednorodność tego zjawiska. Choć ten istniejący pod różnymi nazwami kierunek badań humanistycznych stał się modny w ostatnich czterdziestu latach, to nie jest on zjawiskiem jednolitym pod względem metody badawczej czy nawet przedmiotu zainteresowań. Dodatkową komplikacją jest fakt, że nie mieści się również w jednej dyscyplinie – literaturoznawczej. Wynika to poniekąd z odejścia od tradycyjnej teorii marksistowskiej zajmującej się relacjami między „bazą” a „nadbudową” i zastąpienia jej nowszymi i bardziej różnorodnymi pomysłami, jakie pojawiły się już po epoce szkoły frankfurckiej, zwłaszcza w poststrukturalnym neomarksizmie. Nie ma tu ciągłości, mocnych nawiązań krytycznych ani spójnych szkół badawczych – są to raczej pojedyncze projekty, które odwołują się do koncepcji zaproponowanych pod koniec XX wieku przez anglosaskich i niemieckich badaczy, takich jak Marc Shell (1979), Mark Osteen i Martha Woodmansee (1999), preferujący *The New Economic Criticism*, oraz Kurt Heinzelman (1980), inicjator *The Economics of Imagination*. Zajmują się oni relacjami między dyskursem literackim a dyskursem ekonomicznym, podstawowym polem zainteresowań czyniąc nie tyle zależność literatury od rzeczywistości gospodarczej czy społecznej (jak działało się w różnych postaciach marksizmu i socjologii literatury), ile intertekstualne związki między pracami klasyków ekonomii politycznej i dziełami literackimi. Wyniki wykraczają poza literaturoznawstwo, idąc w kierunku antropologii i historii idei.

Na rozwój tego typu badań miały wpływ socjologiczne i antropologiczne książki Pierre’a Bourdieu, a szczególnie wprowadzone przez niego pojęcia, jak np. habitus, przemoc symboliczna, kapitał symboliczny i kulturowy, a przede wszystkim pole (pole władzy, pole produkcji kulturowej, w tym literackiej). Znaczący wpływ na rozwój dyskursu wywarł także niemiecki uczoney Jochen Hörisch (*Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, 2010) i jego rozbudowany projekt ontosemiologii, który wymaga osobnej uwagi.

Ontosemiologia jest rozbudowaną teorią, prezentowaną w kilku dziełach zajmujących się fetyszem pieniądza jako funkcjonalnym pośrednikiem między „abstrakcją myślową” a „abstrakcją realną”. Historia pieniądza wplątana jest w dzieje „dominującego medium”. Wynalezienie

monety w 700 roku p.n.e. zbiegło się z rozwojem abstrakcji (i dlatego nowym zjawiskiem zajmowali się filozofowie, w tym Platon i Arystoteles). Kolejna restrukturyzacja nastąpiła na przełomie XVI i XVII wieku i polegała na erozji semantyki Eucharystii i przejściu roli dominującego medium przez pieniądź, który zrobił wówczas ogromną karierę. Obecnie, po kryzysach gospodarczych XX wieku, dominującą pozycję osiągają nowe media. Postępuje desubstancjalizacja i dematerializacja pieniądza (któremu brak pokrycia), a nowe media, odsłaniając erozję społeczną, dowodzą, że „ekonomiczna kategoria wartości zostaje zaabsorbowana przez wartość informacyjną” (Hörisch, 2010, s. 93).

Ekspansja nowych poszukiwań znanych pod różnymi nazwami (literacka ekonomia, ekonomia po literacku, *economy of literature*, *Literarische Ökonomik*, *The New Economic Criticism*, *Economics of Imagination*, ontosemiologia) nie zlikwidowała tradycji *stricte* literaturoznawczej, która dotychczas nie posiadała wyodrębnionego określenia. Wprawdzie samo pojęcie „ekonomii literackiej” związane jest z najnowszymi prądami i występuje pod różnymi nazwami, ale nie należy jednak pomijać tradycyjnego zainteresowania teoriami ekonomicznymi występującymi w dziełach literackich, jak również opisami funkcjonowania życia gospodarczego, z jakimi mamy do czynienia w literaturze (zwłaszcza w powieści realistycznej). Kontynuowane są także tradycyjne analizy socjologiczne dotyczące rynku wydawniczego i poziomu życia literatów – niemożliwe bez uwzględnienia strony finansowej. Prace tego typu mają jednak mniejszy zasięg oddziaływania.

Analiza historyczna pojęcia

Najnowsza historia polskiej „ekonomii literackiej” obejmuje zarówno badanie symbolicznej, jak i ekonomicznej sfery życia literackiego oraz zawartości dzieł. Najstarsza tradycja związana jest z ujęciami socjologizującymi i z interpretacją (głównie) powieści pozytywistycznej, a szczególnie jej tendencji do gloryfikowania rozwoju gospodarczego. Nowe spojrzenie przyniosły badania na Zachodzie oraz kryzys roku 2008. W polskich analizach literackich zainteresowanie ekonomią powróciło wraz z transformacją ustrojową i gospodarczą – ukazał się wtedy monograficzny numer „Tekstów Drugich” zatytułowany *Ekonomia po literacku*

ze wstępem Zdzisława Łapińskiego oraz z artykułami między innymi Józefa Bachórze, Ryszardy Czepulis-Rastenis, Jerzego Jedlickiego i Kazimierza Bartoszyńskiego (1991).

Odbudowa kapitalizmu w Polsce po odzyskaniu niepodległości spowodowała nowe zainteresowanie tematyką, acz nie bez zastrzeżeń wynikających z pamięci o badaniach marksistowskich z czasów PRL. To wyjaśnia stanowisko Zdzisława Łapińskiego, który – pomny czasów swej młodości – wyjaśniał zdystansowaniem polskiego literaturoznawstwa od tego rodzaju tematyki:

Najoczywistszy i najbardziej u nas skompromitowany sposób korzystania z ekonomii to jednokierunkowe wyjaśnianie sztuki przez okoliczności gospodarcze (Łapiński, 1991, s. 2).

I dodawał proroczo:

Poloniści z pewnością powrócą do nich, kiedy zatrze się żywa jeszcze pamięć nie tyle o aktach przemocy, co o atmosferze jałowości i nudy, jaka spowijała tzw. marksizm. Obiektem szczególnie wdzięcznym będą wówczas te lata, gdy doktryna o wyższości ekonomii nad kulturą stanowiła podstawę systemu zaprzeczającego trwałym skłonnościom gospodarczym człowieka (Łapiński, 1991, s. 2).

Początek polskiej transformacji w badaniach literackich upłynął pod kątem tradycyjnego podejścia do tematyki, to znaczy z wykorzystaniem „twardej ekonomii” i socjologii, a literaturoznawstwo nie czerpało jeszcze z dorobku neomarksizmu – zresztą marksizm był jeszcze zbyt żywym i traumatycznym doświadczeniem, aby można było się na niego powoływać, a idee liberalne zdecydowanie przeważały w dyskursie społecznym i naukowym. Autorzy przywoływali przede wszystkim przykłady z XIX wieku, jakby próbując nawiązać do czasów kapitalizmu, który na początku lat 90. powracał w nowej, „dzikiej”, formie. Łapiński wątpił w możliwość powrotu do mieszczańskich cnót i dziewiętnastowiecznych wartości w odrodzonym kapitalizmie, a co do literatury, to raczej wskazywał na jej kilkunastowiekowy strukturalny spór z ekonomią, ze względu na rozbieżność wyznawanych wartości:

Gdy gospodarka była tradycyjna, agrarna i w jeden węzeł spleciona z życiem rodzinnym, towarzyskim i obrzędowym, czyli przez kilka tysięcy lat, literatura i ekonomia stanowiły parę całkiem dobraną. Niezgodność charakterów ujawniła

się dopiero po rewolucji przemysłowej. Odtąd literatura w obliczu ekonomii czuje się nieswojo: albo ucieka od niej w krainę marzeń, albo oskarża ją o najcięższe zbrodnie, albo przypochlebia się jej bezwstydnie (Łapiński, 1991, s. 1).

Nic więc dziwnego, że autorzy starają się przywołać albo zaangażowanie literackie ekonomistów (Bartoszyński, 1991, s. 25–44), albo prezentują socjologiczne ujęcia literackich treści i ich wpływ na społeczny obraz kapitalizmu (Jedlicki, 1991, s. 25–44), albo ukazują medialną promocję postaw progospodarczych (Czepulis-Rastenis, 1991, s. 25–44).

Najważniejszy tekst numeru (Bachórz o Prusie) ukazuje dydaktyczne funkcje powieści pozytywistycznej (Bachórz, 1991, s. 45–61). Szkic prezentuje edukacyjne zamierzenia Prusa, jako „nauczyciela ekonomii”, który zarówno w swej publicystyce, jak i powieściach popularyzował ówczesne teorie ekonomiczne. Jego „poglądowe nauczanie ekonomii” za pomocą fabularnego ilustrowania zasad ekonomii prezentowało – oczywiście – ówczesne prądy i poglądy na gospodarkę (Williama Stanleya Jevsona, Johna Stuarta Milla, Wilhelma Roschera, Herberta Spencera, Fryderyka Skarbka, Józefa Supińskiego). W konsekwencji

W powieściach Prusa mamy do czynienia ze świadomą i zdecydowaną ekonomiczną obrazem życia, przenikającą różne „poziomy” organizacji utworu. W tej wersji realizmu, jaką kreował w swoich najważniejszych dziełach, „ingredycja” ekonomiczna jest równie istotna jak psychologia, wiedza o obyczajach czy polityce (Bachórz, 1991, s. 57).

Świat powieściowy nasycony jest konkretem ekonomicznym, a

w jego utworach – w narracji, dialogach, fabule – wszystko się dzieje bądź na twardym gruncie realiów gospodarczych, w tym i finansowych, bądź ma zakorzenie w określonych hipotezach naukowych. W beletryście Prusa nie mówi się o biedzie i bogactwie ogólnie, o drożyznie lub taniości – abstrakcyjnie. Mówi się konkretnie: ile, po ile, dlaczego tyle. [...] Pieniądze, liczone dokładnie, nieraz co do grosza i kopiejki, odgrywają – jakby to Prus powiedział za Spencerem – rolę czerwonych ciałek w krwiobiegu społeczno-gospodarczym (Bachórz, 1991, s. 58).

Kontynuacją tego rodzaju metodologii jest książka zbiorowa *Pieniądz w literaturze i teatrze* pod redakcją Józefa Bachórze (2000) oraz prace J.M. Ruszara na temat wpływu ekonomicznego wykształcenia Zbigniewa Herberta na jego twórczość (2016) i strategię jednoczesnego przetrwania w świecie socjalizmu i kapitalizmu (2020).

Ujęcie problemowe pojęcia

Ćwierć wieku później, za sprawą grantów NCN, tradycyjne badania zastąpią analizy neomarksistowskie, prowadzone na Uniwersytecie Śląskim. Najważniejszymi dziełami „literackiej ekonomii” w Polsce nawiązującymi do prac anglosaskich i niemieckich staną się zbiorowe pogradowe publikacje (Kłosiński & Tomczok, 2017; Tomczok & Wolski, 2017) oraz monografia Pawła Tomczoka pt. *Literacki kapitalizm* (2018). Do prac opartych na nowych metodologiach należy również monografia Marty Baron-Milian *Wat plus Vat* (2015).

Śląscy badacze zmieniają strategię marksistowską skupioną na badaniu bazy (czyli zasad ekonomii, w szczególności ekonomii klasycznej) na zainteresowanie nadbudową rozumianą jako świadomość, a sądząc z wypowiedzi, mowa o świadomości zasadniczo zafałszowanej przez symbole i abstrakcje produkowane przez ideologię kapitalizmu udającą materię (abstrakcje ekonomiczne udające empirię). Literatura jest w tym ujęciu reprezentacją świadomości kapitalistycznej i stąd istotny udział w jej badaniu ma psychologia, a nawet psychopatologia (co podkreśla Tomczok). Sama ekonomia odgrywa tu mniejszą rolę. Jest to poniekąd zainteresowanie antropologiczne, z założeniem, że człowiek kapitalizmu jest produktem stosunków społeczno-gospodarczych, produktem wyrażającym się ideologicznie. W jakim stopniu świadomość kapitalistyczna jest w stanie przekroczyć owe ideologiczne ramy, nie jest przesądzone, chociaż samo istnienie badaczy neomarksistowskich i ich prac sugeruje, że jest to możliwe, a wyzwolenie z pozycji fałszywej świadomości można osiągnąć dzięki zmodyfikowanej teorii marksistowskiej.

Sam autor wyjaśnia, że w badaniach „literackiego kapitalizmu” wychodzi od abstrakcji, a nie od konkretności, ponieważ przy empirycznym materiale musiałyby bezrefleksyjnie przyjąć wiele „abstrakcyjnych rozstrzygnięć”, czyli ekonomiczną terminologię, którą uważa za zmanipulowaną ideologicznie przez „ekonomię liberalną” (pod tym pojęciem rozumie wszystkie burżuazyjne teorie od Adam Smitha po neokenesistów i monetarystów włącznie). Stąd rezygnacja z zajmowania się konkretną ekonomiką książki, funkcjonowaniem rynku wydawniczego czy sytuacją finansową pisarzy (tzn. pomijanie kwestii należących jego zdaniem do socjologii literatury):

Zamiast obserwować, jak pisarze faktycznie (nie) radzą sobie w kapitalizmie, pytam o to, jak kapitalizm radzi sobie w ich dziełach – a to daje szansę na wydobycie z tekstów literackich nieoczekiwanej wiedzy o ówczesnej gospodarce i jej uprawomocnieniu w potocznej świadomości. [...] Psychoanaliza i psychopatologia realnych abstrakcji obejmują zmagania jednostek próbujących dostosować się do wymogów pieniądza i kapitału – dążących bezwzględnie do zdobycia miliona, przesadnych oszczędności albo do szalonej konsumpcji i ryzyka spekulacji. Teksty literackie świetnie zapisują proces strukturywania podmiotu uwikłanego w kapitalistyczne życie – niczym subtelne czujniki odzwierciedlają niesamowitą, niezwykłą dialektykę psychicznego życia ludzi dotkniętych pragnieniami kapitalistycznymi. Ujęcie kapitalistów jako personifikacji kapitału więcej ma zatem wspólnego z psychoanalizą niż z retoryką, choć pragnienie często miewa strukturę retorycznych tropów: wiele w niej przemyszczeń, przesunięć, pominięć (Tomczok, 2018, s. 17).

Różnica ujęcia w stosunku do klasycznych badań marksistowskich polega na włączeniu psychoanalizy do badania opresji gospodarczej praktykowanej przez klasy posiadające. Nie zmienia się natomiast funkcja projektująca budowę alternatywnych rozwiązań społeczno-gospodarczych.

Tak więc przedmiotem analiz nie są konkretne opisy dotyczące bazy, ale elementy ideologicznej nadbudowy, ujawniające duchowe zniewolenie, bo literatura ujawnia kapitalistyczne maski za pomocą stałych tematów, ideologemów i modeli osobowości. Literaturoznawca rozpoznaje i ujmuje ekonomiczne abstrakcje w literackich, a więc obrazowych, alegorycznych, symbolicznych i narracyjnych reprezentacjach: „Dopiero na podstawie analizy tych przedstawień można analizować podziały i konflikty klasowe ówczesnego społeczeństwa” (Tomczok, 2018, s. 19). Lektura porównawcza dyskursów literackich i ekonomicznych, w których występują podobne problemy i struktury językowe (*imaginative economics* i *poetic economics* – terminy Kurta Heinzelmanna), ujawnia pola walki klasowej na płaszczyźnie gospodarczej i społecznej (jak np. uznanie, bycie widzialnym). Postawa ta związana jest z szerokim nurtem zainteresowania literaturą jako siłą rewolucyjną, a metodami badawczymi jako narzędziami przygotowującymi rewolucję (pogląd Julii Kristevy).

Reasumując, neomarksistowska teoria Tomczoka odrzuca dawne, prymitywne schematy (baza i nadbudowa, Marksowskie modele historycznych formacji, „żelazne prawa historii” itp.) i zajmuje się nie przemianami bazy, lecz nadbudowy, czyli ideologiczną stroną kapitalizmu. Stąd zainteresowanie kategoriami ekonomii politycznej umożliwiającymi jego badanie oraz organizowanie intelektualnego sprzeciwu. Jest to

przejście od tradycyjnego marksizmu do nowej lektury Marksa (*neue Marx-Lektüre*).

W praktyce oznacza to nowe metody analizy podziałów i walk klasowych z uwzględnieniem współczesnych badaczy habitusu (Norbert Elias, Pierre Bourdieu) i uwspółcześnionego rozumienia „rozszerzonej teorii źródła” w historiografii (Walter Benjamin). Autorzy tego nurtu nie zajmują się produkcją czy wymianą gospodarczą, bo ciekawsza jest dla nich wymiana symboliczna lub konfrontacja dyskursu ekonomicznego z literackim, to znaczy ideologicznym. W sferze nadbudowy kapitalistyczne kategorie ekonomiczne – jako należące do zideologizowanego dyskursu – spełniają funkcję legitymizującą, aby sprawić, że ekonomiczne abstrakcje uzyskują rangę „realnych abstrakcji”. „Dyskursywna legitymizacja” ma miejsce w piśmie, to znaczy w tekstach ekonomistów, ale również literatów:

Przykładem takich figur antropologicznych służących zarazem do legitymizacji kapitalizmu, jak też do jego badania i krytyki, jest *homo oeconomicus*. Człowiek ekonomiczny może zostać zinterpretowany jako antropologiczna konstanta albo jako personifikacja kapitalistycznych kategorii ekonomicznych, czyli historyczna forma, która kształtuje podmiotowość jednostek działających w systemie bezwzględnej konkurencji (Tomczok, 2018, s. 22).

Stąd literaturę XIX wieku (w szczególności problematykę ekonomiczną najważniejszych powieści omawianego okresu: *Lalkę* Bolesława Prusa, *Ziemię obiecaną* Władysława Reymonta i *Ludzi bezdomnych* Stefana Żeromskiego) autor bada z punktu widzenia „podmiotu kapitalistycznego pragnienia”, ponieważ „kapitalizm domaga się od jednostek, by stały się personifikacjami towaru, pieniądza, abstrakcji” (Tomczok, 2018, s. 24).

Marta Baron-Milian, która zajmuje się ekonomicznymi metaforami w twórczości Aleksandra Wata, wskazuje na ich niezwykłą doniosłość w rozumieniu „potwora kapitału” (2015). Analiza twórczości Wata przedstawia ciekawą i nowatorską interpretację wyobraźni poetyckiej autora *Buchalterii*, w której w jedno stopiły się pojęcia religijne i egzystencjalne z ekonomicznymi abstrakcjami. Jej zdaniem wyobraźnię poety naznaczyło przede wszystkim doświadczenie wielkiego kryzysu lat 20., a ekonomiczne pojęcie inflacji zaciążyło na jego pojmowaniu wszelkich zjawisk świata i egzystencji, w tym literatury. Autorka, zgodnie z ontosemiologią Hörischa, traktuje pieniądz jako „przewodnie medium” nowoczesności

(jest to nacisk na rozumienie pieniądza w funkcji wymiany), które – zgodnie z teorią niemieckiego antropologa – wyparło hostię pełniącą tę funkcję w „epokach przednowoczesnych”, ale – zgodnie z wymogami neomarksizmu – zwraca też uwagę na funkcję spełnianą przez rynek w języku ideologii, a zatem jako narzędzie przemocy i dominacji: zarówno ekonomicznej, jak i symbolicznej (wpływ teorii Bourdieu).

Jako przedstawicielka neomarksizmu odcina się ona od tradycyjnej marksistowskiej idei „odbicia” w literaturze gospodarczych i społecznych mechanizmów, a w miejsce owej „mimetycznej koncepcji tekstu” wprowadza rozumienie utworu literackiego jako „przestrzeni świadomej i nieświadomej artykulacji indywidualnego i zbiorowego (wspólnotowego, społecznego) doświadczenia o charakterze ekonomicznym” (Baron-Milian, 2015, s. 10), ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru nieświadomego. W przypadku Wata (i całej formacji awangardy pierwszej połowy XX wieku) ma na myśli traumę, jaką było doświadczenie kryzysu, a przede wszystkim hiperinflację lat 20. (Baron-Milian, 2015, s. 21). Galopująca dewaluacja pieniądza znalazła swe literackie odbicie w futuryzmie. Utrata zaufania do pieniądza, jako nowoczesnego gwaranta komunikacji i wymiany, spowodowała degrengoladę komunikacji symbolicznej w ogóle, a tym samym spowodowała zanik poczucia bezpieczeństwa. Mowa o zerwaniu związku między znakiem i sensem, a tym samym słowem i rzeczą. Baron idzie ścieżką wytyczoną przez Waltera Benjamina i Eliasa Canettiego, którzy inflację rozumianą ekonomicznie traktują jako figurę nowoczesności w ogóle i metaforę kryzysu podmiotu oraz doświadczenia.

W przypadku książki o twórczości Wata skutkuje to serią rozważań na temat, jak inflacja przecenia doświadczenie, zawstydza człowieka, wprawia w ruch „masową dynamikę poniżania”, zmienia poczucie czasu, dręczy podmiot i stawia znaki w stan podejrzenia, a nawet prowadzi do bełkotu. Dzieje się tak dlatego, że Wat jako autor *Bezrobotnego Lucyfera* rozumiał największy dramat nowoczesności, czyli utratę pokrycia przez pieniądz rozumiany jako synteza bytu i sensu. Winę za ten stan rzeczy ponosił kapitalizm, a literackim odpowiednikiem ekonomicznej sytuacji była poetyka futurystów, oparta na grotesce i zakwestionowaniu języka jako narzędzia reprezentującego rzeczywistość. Wolny rynek wykreował świat pozbawiony wszelkiej stabilności i stał się metaforą płynności świata oraz relatywizmu wszelkiej wartości: „Związek kapitalizmu

i nowoczesności ujawnia w *Bezrobotnym Lucyferze* swoje potworne oblicze” – stwierdza autorka (Baron-Milian, 2015, s. 94). I pisze dalej:

Z osadzenia fabuły opowiadań „na wolnym rynku” Wat wyciąga radykalne konsekwencje narracyjne. Na wolnym rynku – z jego płynnością, orgiastyczną wymianą, nielimitowaną cyrkulacją towarów, ciągłymi metamorfozami statów i wartości – następują po sobie kolejne wydarzenia, wyznaczone przez czas kapitału. Rytm opowiadań, wartki nurt zdarzeń, swoista gwałtowność prowadzonej narracji zdają się odtwarzać szalone tempo, jakie rynek narzuca wszystkim aspektom życia, podporządkowując je sobie w wielkim wirze. Pęd ten jednocześnie olśniewa i przeraża – to wielokrotnie rozpoznawana ambiwalencja kapitalistycznej rzeczywistości. Wszystko zostaje stworzone po to, by niebawem zostać zniszczonym (Baron-Milian, 2015, s. 94).

W tym rozpoznaniu literaturoznawczym związek ekonomii i literatury objawia się uniwersalną wizją świata triumfującego kapitału, a jego podstawową cechą jest permanentny kryzys gospodarczy, polityczny i ideowy, który doprowadzi do katastrofy, jaka spełni się w wielkiej rewolucji dokonującej się dzięki fuzji religii i kapitału. Apogeum kompletnego chaosu ideowego doprowadzonego do absurdu przez wolny rynek Wat zaprezentował w opowiadaniu *Żyd wieczny tułacz*, w którym wymieszanie katolicyzmu, judaizmu oraz wolnego przepływu kapitału i komunizmu mówi o zaniku realnej rzeczywistości na rzecz dowolnych fantazmatów, pseudoidei i wier będących narzędziem mającym na celu osiągnięcie dominacji nad światem przez jego ukrytych dyktatorów.

W neomarksistowskim nurcie, aczkolwiek z większą dozą metodologicznego tradycjonalizmu, mieszczą się teksty z konferencji genderowej Ingi Iwasiów i Agaty Zawiszeńskiej (2014). Metoda łączy feminizm z klasycznym etosem komunistycznej walki w imię grup uciśnionych (klasy zastąpiono innymi kryteriami, jak płeć czy orientacja seksualna) i w tym podobna jest do badań znanych z PRL-u, ale zakres zainteresowań ekonomicznych przypomina klasyczne pytania socjologii literatury (jeszcze sprzed teorii Pierre’a Bourdieu). Uwaga skierowana została na pozycję kobiety w literaturze oraz sytuację finansową pisarek w ostatnich dwustu latach. Analiza dokonywana na materiale od czasów romantycznych po wiek XX dotyczy dzienników, listów, publicystyki w czasopismach, powieści i wierszy, a różnorodność pozycji społecznej bohaterów jest bardzo szeroka i odnosi się do możliwie wszystkich warstw, od upośledzonych finansowo, jak robotnice, przez prostytutki i morderczynie, po ziemianki

i współczesne celebrytki. Patronkami (matronkami) badań sytuacji zarówno autorek, jak i bohaterek literackich są Simone de Beauvoir i Virginia Woolf.

Bardziej jednorodnie metodologicznie są wyniki badań przeprowadzonych w ramach grantu NCN *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre'a Bourdieu. Raport z badań* (2014). Autorzy *Raportu* (Grzegorz Jankowicz, Piotr Marecki, Alicja Pałęcka, Jan Sowa i Tomasz Warczok) posłużyli się teorią autora *Reguł sztuki* i przeanalizowali polskie „pole literackie” po transformacji ustrojowej. Punktem wyjścia jest Marksowskie przekonanie o nieistnieniu suwerennego podmiotu, ponieważ kształtowanie świata przez człowieka uzależnione jest od presji niezależnych od niego zewnętrznych warunków. Twórca jako „stworzony” przez „habitus” okazuje się postacią paradoksalną, ponieważ jest jednocześnie uzależniony i (w różnym stopniu) niezależny. Pojęcie habitusu tłumaczy się zestawem reguł, kierujących zachowaniem jednostek, także wzorów nowych, przystosowawczych, pozwalających się odnaleźć w otaczającej ją rzeczywistości społecznej – mowa o stosunkowo trwałych dyspozycjach do myślenia, postrzegania i odczuwania świata, a w rezultacie działania w określony sposób (całkowite wyparcie jest nadzwyczaj rzadkie). Peter Sloterdijk określa habitus jako „zsomatyzowaną świadomość klasową” trzymającą nas „jak nigdy niezanikający dialekt”. „Stworzony twórca-literat” funkcjonuje w „polu literackim”, na którym mocują się różnorakie siły i aktorzy, a w zależności od różnych czynników zwyciężają moce autonomii lub heteronomii.

Raport stwierdza, że w procesie transformacji autonomizacja literatury (sytuacja, kiedy czynniki artystyczne zdobywają przewagę nad ekonomicznymi i politycznymi) przegrała z siłami heteronomicznymi, do których należy rynek, media i władza polityczna. Heteronomizacja literatury postępuje ze względu na ekspansję mediów, gospodarki i władzy politycznej oraz „poddanie autonomii pola” przez humanistów, którzy „przeszli na stronę ekonomii” (Jankowicz, Marecki, Pałęcka & in., 2014, s. 239). Sytuacja związana jest z pojawieniem się nowych aktorów pola literackiego (agentów literackich, specjalistów od promocji), a także ciągłymi ingerencjami mediów w wizerunek pisarzy i pisarek. Ze strony władzy politycznej, gospodarczej i medialnej wpływ ma mecenat literacki, rozliczne festiwale i nagrody literackie, a więc tak zwana „ekonomia prestiżu” związana z działaniami promocyjnymi. Przeciwno autonomii twórczości sprzysięgły się również edukacja (programy

nauczania zawierają niewiele pozycji literatury najnowszej, tzn. po 1989 roku), a także upadek krytyki literackiej, często spełniającej funkcje marketingowe na usługach wielkich wydawnictw i mediów. Na kiepską sytuację literatów wpływa także brak świadomości w kwestii odrębnego habitusu literackiego, co do którego istnienia wątpliwości mają sami zainteresowani; jest to związane z faktem, że tylko nieliczni twórcy żyją z literatury. Autorzy podkreślają jednak, że – zgodnie z teorią francuskiego socjologa – autonomia pola literackiego możliwa jest jedynie w warunkach gospodarki rynkowej, a w Polsce stała się możliwa po roku 1989 (Jankowicz, Marecki, Pałęcka & in., 2014, s. 239–240).

Raport został opracowany na podstawie kwestionariuszy i pogłębionych wywiadów. W badaniach wzięli udział nie tylko pisarze i pisarki, ale i redaktorzy, wydawcy, agenci i inni „aktorzy pola literackiego”. Dyskusja, jaka się wywiązała po ogłoszeniu *Raportu*, wskazywała na słaby punkt, jakim było przeszacowanie wpływu i przesadne zainteresowanie największymi oficynami wydawniczymi (Wydawnictwo Literackie, Znak, Wydawnictwo Czarne). Zwrócono również uwagę, że badania opisały zjawiska już wcześniej rozpoznane przez publicystykę i tylko nadały im prestiż wiedzy naukowej. Środowiska feministyczne zauważyły natomiast, że – mimo poprawności politycznej autorów, to znaczy używania określenia „pisarze i pisarki” – różnica sytuacji twórców ze względu na płeć nie została zbadana, a tym bardziej ukazana.

Historia badań dowodzi, że z powodu różnorodności zakresu dociekań i stosowanych metod mamy do czynienia z labilnością metodologiczną i sporem o zakres zainteresowań. Czym jest „ekonomia literatury”, odpowiedzieć nie sposób, zważywszy na metaforyczność samego sformułowania, zróżnicowanie metodologiczne oraz rozpiętość roztrząsań. Lista jest długa, ale można sprowadzić ją do czterech głównych ujęć. Poszczególne badacze zajmują się treścią ekonomiczną w tekstach literackich (dotyczy to głównie badań tradycyjnych, z uwzględnieniem „twardej ekonomii”), analizują funkcjonowanie pojęć (ujęcie antropologiczne, psychologiczne, psychoanalityczne, a nawet psychiatryczne) lub opisują sytuację finansową literatów i literackiego rynku (według starszych lub nowszych metodologii). W zakres „ekonomii literatury” może więc wchodzić:

1. Opis funkcjonowania konkretnych gospodarczych i społecznych w świecie wykreowanym przez literaturę. Może to być posiadanie i obieg pieniądza (spadek, rentierstwo, bankructwo,

spekulacja, giełda, inwestycje, dorabianie się), praca i jej organizacja (z podziałem na klasy i grupy społeczne, a także wyzwania zawodowe), bariery społeczne uwarunkowane pozycją ekonomiczną itp. W polskim literaturoznawstwie dotyczy to głównie powieści pozytywistycznej lub tej z okresu II Rzeczypospolitej, a obecnie – nieśmiało – literatury po roku 1989. Jest to ujęcie tradycyjne, analizowane od końca XIX wieku (Łapiński, 1991; Kryński, 1992; Bachórz, 2000), a nowym i specjalnym wycinkiem tego rodzaju badań jest sytuacja finansowa i społeczna bohaterów powieściowych w badaniach genderowych (Iwasiów & Zawiszewska, 2014).

2. Wykrywanie teorii ekonomicznych (mikro i makroekonomicznych) w tekstach literackich prezentowanych przez narratora wprost lub za pośrednictwem wykreowanych postaci, np. w *Lalce* i innych powieściach Bolesława Prusa (Bachórz, 1991, s. 45–61). Podobnie analizowany jest wpływ ekonomicznego wykształcenia pisarza na wizję wykreowanego świata w esejach Zbigniewa Herberta (Ruszar, 2016). Tradycyjne badanie treści utworów literackich z uwzględnieniem komponentu ekonomicznego najczęściej związane jest z badaniem fabuł i akcji (prozy, poezji i dramatów) dzieł literatury nowożytnej, czyli w związku z pojawieniem się kapitalizmu. W krajach anglosaskich zazwyczaj zaczyna się od zwrócenia uwagi na obszerną wiedzę Williama Szekspira czy nieusuwalny gospodarczy komponent świata powieściowego Jane Austina. W nauce niemieckiej wychodzi się od związków pism ekonomicznych Johanna Wolfganga von Goethego z jego twórczością, np. *Faustem* (Hörisch, 2010). W Polsce dotyczy to głównie powieści pozytywistycznych (zwłaszcza Prusa), a w literaturze najnowszej uprzywilejowani zostali Aleksander Wat i Zbigniew Herbert (Baron-Milian, 2015; Ruszar, 2020). Najnowsza poezja polska (z XXI wieku) nie doczekała się jeszcze poważniejszych opracowań, mimo sporego oddźwięku kryzysu z roku 2008. Osobnym zagadnieniem jest zainteresowanie ekonomistów światem przedstawionym, zwłaszcza jeśli mowa o dziewiętnastowiecznej powieści realistycznej, która może być ilustracją życia gospodarczego – typowym przykładem jest *Kapitał w XXI*

- wieku, w którym przykłady powieściowe ilustrują tezy ekonomisty (Piketty, 2015).
3. W biografistyce oraz badaniach socjologizujących bada się dochody pisarzy lub zajmuje funkcjonowaniem rynku wydawniczego (Jankowicz, Marecki, Pałęcka & in., 2014). W nowszych analizach tego typu szczególnym zainteresowaniem cieszą się ujęcia feministyczne, zwracające uwagę na płeć jako ważny czynnik społecznej i ekonomicznej sytuacji osoby piszącej (Iwasiów & Zawiszewska, 2014), a po roku 1989 pojawiły się analizy funkcjonowania finansowej i politycznej kontroli pisarzy w systemie komunistycznym, zwłaszcza w czasach stalinowskich (Ruszar, 2020), co leży w sferze zainteresowań także historyków (liczne publikacje IPN). Pierwsze trzy typy badań związane są z tzw. twardą ekonomią i mają długą tradycję, bez względu na to, czy posługują się pojęciami klasycznej, czy też marksistowskiej ekonomii. Obecnie mamy do czynienia również z „miękką ekonomią”, zajmującą się symboliczną sferą pojęć ekonomicznych, niekoniecznie w ich wąskim, podstawowym znaczeniu, lecz kulturowej funkcji, a więc także związków z literaturą, a przynajmniej narracją i retoryką.
 4. Niektórzy badacze na Zachodzie wyszli poza samą literaturę oraz teorię literatury, a czasami również poza ekonomię i zajęli się retoryką tekstów ekonomicznych oraz symboliczną zawartością samych pojęć filozofii ekonomii (Heinzelmann, 1980; Shell, 1982; Shell, 2015). Najbardziej znanymi, bo tłumaczonymi na język polski autorami są Marc Shell oraz twórca onto-semiologii, Hörisch. Ich prace należą w większym stopniu do historii nauk ekonomicznych, antropologii i filozofii społecznej, ale mają znaczący wpływ na światowe i polskie literaturoznawstwo. W Polsce „miękką ekonomią” zajęli się głównie badacze z Uniwersytetu Śląskiego (Kłosiński & Tomczok, 2017; Tomczok & Wolski, 2017), zwracając uwagę bądź to na metafory ekonomiczne w poezji (Baron-Milian, 2015), bądź skupiając się na „podmiocie kapitalistycznego pragnienia” (Tomczok, 2018).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami:

Nie tylko samo pojęcie „ekonomii literatury”, ale również rozróżnienie metodologiczny i różnica zainteresowań ukazują inklinacje i spory dotyczące zakresu badań. Na przykład Paweł Tomczok (2018), badacz skupiony na sferze symbolicznej, uważa za mało ważne zajmowanie się kwestią źródeł dochodu pisarzy. I nie jest to postawa odosobniona, sądząc po częstym pomijaniu tej sfery przez biografów, czego przykładem jest „esej biograficzny” poświęcony Herbertowi przez Andrzeja Franaszka (*Herbert. Biografia*, 2018), w którym na 1800 stronach tekstu trudno znaleźć informacje, z czego poeta żył. Wydawać się może, że tego rodzaju kwestie zaprzatają głowę jedynie historyków zajmujących się finansowym uwodzeniem pisarzy przez komunistów przed rokiem 1956, przy czym jedni piszą o sprzedaniu się środowiska za wille i inne dostatki w czasie powojennej nędzy ogółu społeczeństwa, a inni starają się przeszłość usprawiedliwić. Pod tym względem wyróżnia się *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre’a Bourdieu. Raport z badań*, który zajął się obecną (tzn. na początku wieku XXI) sytuacją literackiego środowiska, z uwzględnieniem dochodów, wolności twórczej i wszechobecnej gry rynkowej, a nawet systemu edukacji, który ma wpływ na pozycję literatów.

Podobnie autor *Literackiego kapitalizmu* nie docenia „dość prostych badań tematycznych motywów ekonomicznych w tekstach literackich”, sam będąc rozmiłowanym w „ekonomicznych abstrakcjach” – jest to spór z badaniami tradycyjnymi, zajmującymi się „twardą ekonomią”, tzn. ekonomią *sensu stricto*. Co do badań teorii ekonomicznych prezentowanych w literaturze, to trudno je wytropić z powodu słabej znajomości ekonomii wśród literaturoznawców. W Polsce rozwój „ekonomii literackiej” przeżywał swoje apogeum po kryzysie 2008 roku i w latach następnym, co zaowocowało grantami na serie książek z socjologii literatury i literackiej ekonomii kapitalizmu. Wyniki trudno uznać za należące do tej samej sfery. Ważny przedstawiciel neomarksistowskiego nurtu, Paweł Tomczok, zwraca uwagę na niezgadnialność paradygmatów badawczych i metodologii:

Będą to konflikty między literaturoznawstwem dążącym do badania tekstów i tekstowych kontekstów (formalizm, strukturalizm, dekonstrukcja) a literaturoznawstwem otwartym na inne konteksty: ideologię, społeczeństwo, gospodarkę,

a także na badania społecznego, kulturowego i ekonomicznego kontekstu produkcji dzieł oraz sytuacji ekonomicznych określających biografię pisarza (marksizm, nowy historyzm); po drugie, będzie to opozycja między odwołaniem się do różnych ideologicznie uwarunkowanych systemów pojęciowych: na przykład, po jednej stronie znajdują się marksistowskie badania odwołujące się do pojęcia klasy, towaru, pracy i wyzysku, po drugiej poszukiwania literackich odzwierciedleń człowieka ekonomicznego, zwykle rozumianego według założeń ekonomii liberalnych, czyli jako samodzielna jednostka oceniająca rzeczywistość z punktu widzenia własnych zysków i strat (Tomczok, 2018, s. 34–35).

Badania neomarksistowskie chętnie deprecjonują badania prowadzone z pozycji ekonomii liberalnej i podkreślają wagę marksistowskiej tradycji zajmującej się przedstawieniem produkcji, stosunków pracy (w tym warunków życia proletariatu), nie biorąc odpowiedzialności za własną historię, a w szczególności stalinowski „okres błędów i wypaczeń” (a do komunistycznej tradycji należy między innymi „wychowanie przez pracę” w łagrach i więzieniach – o czym świadczy *Białomorsko-Bałtycki Kanał imienia Stalina* napisany przez literatów pod kierownictwem Maksima Gorkiego, polska powieść produkcyjna lat 50., ale także – nawet mimo buntowniczego charakteru – socrealistyczna i post-socrealistyczna proza Marka Hłaski, jak *Baza Sokółowska*. A wymieniam tu tylko najwybitniejszych). Nie można się z taką postawą zgodzić także dlatego, że – dla przykładu – twórczości Andrzeja Bobowskiego czy Zbigniewa Herberta nie sposób analizować, używając paradygmatu marksistowskiego czy neomarksistowskiego, a *Szkice piórkiem* śledzące makroekonomię hitlerowską w okupowanej Francji czy eseje autora *Barbarzyńcy w ogrodzie* należą do największych osiągnięć polskiej literatury po 1945 roku. Również wykluczanie przez neomarksistów socjologii literatury z zakresu badań literackiej ekonomii wydaje się nietrafne z dwóch powodów: wyłączne zajmowanie się ideologicznym aspektem literatury (egzystencjalno-antropologicznym i symbolicznym) z pominięciem realiów życia i rynku nie znajduje uzasadnienia nawet w tradycji marksistowskiej (byłoby to pominięcie bazy na rzecz nadbudowy), a przede wszystkim odrywa literaturoznawstwo od jakiegokolwiek praktyki pisarskiej i „twardej ekonomii”, rozumianej jako nauka empiryczna. Tymczasem wiele dzieł literackich nie sposób zrozumieć bez wiedzy o procesach gospodarczych.

BIBLIOGRAFIA

- Bachórz, J. (1991). Polska zwyciężyła Niemców pod Grunwaldem, a co z tego? O ekonomii politycznej Bolesława Prusa. *Teksty Drugie*, 5, 45–61.
- Bachórz, J. (red.). (2000). *Pieniądz w literaturze i teatrze*. Sopot: Pracownia Impuls.
- Baron-Milian, M. (2015). *Wat plus Vat. Związki literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata*. Katowice: Oficyna Wydawnicza.
- Bartoszyński, K. (1991). Ekonomia – historia – literatura. Na marginesie twórczości Fryderyka Skarbka. *Teksty Drugie*, 5.
- Czepulis-Rastenis, R. (1991). Zagadnienia gospodarcze w tekstach literackich „Gazety Codziennej” w 1859 roku. *Teksty Drugie*, 5, 87–97.
- Heinzlmann, K. (1980). *The Economics of the Imagination*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Hörisch, J. (2010). *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*. Tłum. J. Kita-Huber, & S. Huber. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Iwasiów, I., & Zawiszewska, A. (red.). (2014). *Księgowanie. Literatura, kobiety, pieniądze*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Jankowicz, G., Marecki, P., Pałęcka, A., Sowa, J., & Warczok, T. (2014). *Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre’a Bourdieua. Raport z badań*. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Jedlicki, J. (1991). Proces przeciwko miastu. *Teksty Drugie*, 5, 5–24.
- Kłosiński, M., & Tomczok, P. (red.). (2017). *Ekonomiczne teorie literatury*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kryński, S. (red.). (1992). *Od Koźmiana do Czernika. Studia i szkice o literaturze polskiej XIX i XX wieku*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Łapiński, Z. (1991). Wiedza posępna, wiedza radosna. *Teksty Drugie*, 5, 1–4.
- Osteen, M., & Woodmansee, M. (red.). (1999). *The New Economic Criticism. Studies at the Interface of Literature and Economics*. London–New York: Routledge.
- Ruszar, J.M. (2016). *Wytarty profil rzymskich monet. Ekonomia jako temat literacki w twórczości Zbigniewa Herberta*. Kraków: Instytut Literatury.
- Ruszar, J.M. (2020). *Zapasy ze światem Zbigniewa Herberta. Esej o życiu pisarzy w czasach pierwszych sekretarzy*. Kraków: Instytut Literatury.

- Shell, M. (2015). *Ekonomia literatury*. Tłum. A. Małecka. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Tomczok, P., & Wolski, P. (red.). (2017). *Literackie ekonomie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Tomczok, P. (2018). *Literacki kapitalizm. Obrazy abstrakcji ekonomicznych w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Beata Bigaj-Zwonek
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0003-1316-375X>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.342>

Humanista w e-muzeum. Transformacje sztuki współczesnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Transformacja sztuki współczesnej obejmuje zmiany zachodzące w sztuce od zakończenia II wojny światowej do czasów najnowszych. Wiążą się one z wejściem w obszar sztuki nowych form wyrazu artystycznego i nowoczesnych technologii. Zmiany wynikają także z warunków politycznych i społecznych. Sztuka dysponuje dzisiaj różnorodnymi formami przekazu, a istotnym jej obszarem tematycznym jest problematyka społeczna.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zarys przemian zachodzących w sztuce pokazuje wielość czynników transformacji. Wśród nich istotne znaczenie mają warunki historyczne, rozwój myśli technologicznej, potrzeby społeczne oraz odkrycia naukowe. Przemiany sztuki współczesnej wiążą się także z jej otwarciem na aktywności wywodzące się z teatru i informatyki.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Do istotnych zagadnień, mających wpływ na współczesną sytuację sztuki, zaliczyć należy kwestię poszerzenia wiedzy o warunkach percepcji wizualnej oraz rozwój narzędzi ułatwiających tworzenie i reprodukcję obrazów. Pobudziły one dyskursy nad definicją oraz rolą obrazów w kulturze, a także nad zadaniami instytucji je przechowujących, prezentujących i wartościujących.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Istotne znaczenie dla sztuki współczesnej, a także dla jej przyszłości, będzie mieć wypracowanie skutecznych praktyk komunikacji poprzez sztukę oraz wzmocnienia relacji z odbiorcą. Dostępne dzisiaj nowe rozwiązania technologiczne powinny zostać wsparte refleksją nad sposobem

ich wykorzystania przez instytucje i ośrodki wystawiennicze. Nowe odkrycia w zakresie warunków kreatywności i badania w obszarze AI wydają się rozwojowymi wątkami współczesnych i przyszłych koncepcji twórczych.

Słowa kluczowe: sztuka współczesna, obraz, media w sztuce, sztuka partycypacyjna, muzealnictwo

W aktualnych dyskursach historii, teorii kultury i sztuki powraca się do takich pojęć, jak awangarda, modernizm i postmodernizm, nowoczesność i ponowoczesność. Ujmuje się w nich zagadnienia kultury wizualnej i współczesnego statusu obrazu oraz zadaje pytania o konsekwencje dla sztuki następujących – od początków XX wieku – wyraźnych przemian jej definicji i praktyki. Jako iż w postulatach artystycznych towarzyszących różnorodnym przełomom podejmuje się idee stworzenia nowego, można spodziewać się również nowych koncepcji w odpowiedzi na dzisiejsze kryzysy społeczne i polityczne. Na ich potencjał wskazuje dynamiczna transformacja sztuki XX wieku, skutkująca różnorodnymi kierunkami i narzędziami. Ich bogactwo mogłoby sugerować, że obecnie mamy możliwość szerokiej komunikacji z odbiorcą oraz że przy tylu dostępnych metodach sztuka ma większy wpływ na współczesnego człowieka, odpowiadając na wiele jego potrzeb. W praktyce jednak tym możliwościom towarzyszą też problemy, a wśród nich jest np. alienacja przekazu (występująca pomimo lub może także z powodu zjawiska globalizacji).

Definicja pojęcia

Początek sztuki współczesnej wiążemy z okresem, jaki nastąpił bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej, poprzedza ją sztuka nowoczesna – rozpoczynająca się w latach 60. XIX w., w których dochodzą do głosu nowe formy wyrazu artystycznego. Z drugą poł. XX wieku łączy się także pojęcie awangardy. W celu odróżnienia jej przejawów z początku XX wieku od jej późniejszych zaktualizowanych wariantów wprowadzono terminy takie jak neoawangarda czy postawangarda. Pojęcie sztuki współczesnej jest rozległe m.in. dlatego, że obejmuje kierunki, które kształtowały się już po zakończeniu wojny, ale zostały zapoczątkowane jeszcze w pierwszej połowie XX wieku. Po roku 1945 wciąż toczono dyskusje na temat opozycji abstrakcja–realizm, korzystano z języka surrealizmu i omawiano siłę oddziaływania koloru. Podobnie używanie w sztuce nowoczesnych technologii należy odnieść do czasów, kiedy na terytorium tradycyjnego obrazowania wkroczyły metody mechanicznej rejestracji rzeczywistości.

Początki sztuki współczesnej należy rozważać także w kontekście społeczno-politycznym, biorąc pod uwagę traumę wojenną, a także

fundamentalne zmiany ustrojowe (zachodzące w wielu krajach po zakończeniu wojny) oraz zderzenie z nową powojenną rzeczywistością. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku awangardy z początku XX wieku, także i po zakończeniu II wojny światowej zaangażowanie artystów wiązało się z potrzebą wsparcia nowych systemów politycznych lub wynikało z oporu wobec nich, a chęć zmian i krytyka tych systemów wyraziła się także w nurtach hippisowskich oraz w koncentracji na problemach formy i materii. W latach 60. zarysowały się tendencje do uwypuklenia w sztuce funkcji komunikacyjnej i wzmocnienia wartości spotkania (co jest widoczne np. w nurcie Fluxus (lata 60. i 70.) czy w teatrach malowania Yvesa Kleina („Antropometrie”). W tym czasie w tradycyjne dziedziny plastyki weszły dyscypliny do tej pory z nią niewiązane. W happeningach publiczność mogła być kreatorem lub elementem dzieła, w performansie materią sztuki stało się ciało artysty. Rozpoczął się dialog z nowymi technologiami: na początku z filmem, potem wideo, a dalej z technikami interaktywnymi.

Okres „po Fluxusie” zbiega się z teoriami na temat oddziaływania obrazu i kultury wizualnej, w których sporo miejsca poświęca się dynamicznie rozwijającym się multimediom. W sztuce będą po nie sięgać artyści, ale równocześnie będzie miała do nich dostęp coraz szersza publiczność. W efekcie w kolejnych latach dyskursy wokół kultury artystycznej będą toczyć się już nie tylko w przestrzeni *Art World*-u. Powszechność nowych technologii przekaże wszak wyraźniejszy głos społecznościom zawiązującym się w Internecie. Jedną z konsekwencji bogatego repertuaru środków artystycznych jest wzrastające dziś znaczenie hybrydyczności w obszarze twórczości artystycznej, a dostęp do szerokich forów wypowiedzi pobudza dyskusje nad znaczeniem sztuki dla społeczeństwa.

Analiza historyczna pojęcia

W początkach drugiej poł. XX wieku wiele krajów bezpośrednio zaangażowanych w wojnę jest w zapaści. Wojna i polityka zmieniają też obraz sztuki: najpierw zniszczenia, a później zmiany systemów (np. wejście Środkowej i Wschodniej Europy w orbitę wpływów Związku Radzieckiego) powodują migracje artystów do rejonów oddalonych od

bezpośrednich konfliktów. Tym sposobem Stany Zjednoczone pozyskują dostęp do dziedzictwa bliskiego artystom tworzącym w Europie podwaliny nowej sztuki.

Powojenni twórcy podejmują próby opracowania języka zdolnego do opisu zbrodni. Pablo Picasso wraca do rozwiązań z *Guerniki* w *Kostnicy* (1944/45), Zoran Mušič wydaje tekę grafik powstałych na bazie szkiców z Dachau, a w latach 70. powraca do tematu w obrazie *We Are Not the Last*, Max Beckmann kontynuuje metaforyczne opowieści o ciemnej stronie ludzkiej natury. W Polsce tacy twórcy, jak Izaak Celnikier, Erna Rosenstein, Józef Szajna, Marek Oberländer, dzielą się doświadczeniami wojennymi, a u Andrzeja Wróblewskiego i Andrzeja Wajdy przywołane zostają wstrząsające obrazy rozstrzelań. Równocześnie pojawia się naturalna potrzeba odcięcia i poszukiwań w obszarze sztuki czystej, niezaangażowanej społecznie. Czasem obie drogi łączą się ze sobą w jednym dorobku – np. u Tadeusza Kantora, który oparł swoją twórczość na wspomnieniach, choć równocześnie chłonił z Zachodu inspiracje związane z analizą formy i gestu oraz zastanawiał nad rolą obiektu artystycznego, jak to czynili we Francji twórcy Nowego Realizmu.

W latach 50. i 60. na świecie pojawiają się liczne trendy i kierunki artystyczne – tak związane z obrazem, jak i instalacjami artystycznymi, np. *action painting*, taszyzm, abstrakcja pomalarska, *op-art*, *minimal art* czy neodadaizm. W Nowym Realizmie wraca się do dzieł typu *ready-made* w stylu Marcela Duchampa, a w pop-arcie korzysta z rozwoju kultury masowej – zobaczymy tu krytykę celebrytizmu, ale i czerpanie z możliwości mediów. Z inspiracji i zarazem z potrzeby kontestacji kultury popularnej powstają wielogodzinne filmy Andy’ego Warhola pokazujące akt jedzenia, pocałunek czy Empire State Building. Ich eksperymentalna natura oddaje charakter wytworów drugiej poł. XX wieku, jakkolwiek doświadczenia z technologią w sztuce pojawiały się już wcześniej.

Nakreślając sytuację nowych artystycznych form obrazowania, należy cofnąć się do początków fotografii i filmu. Ich rozwój wywołał niepokoje artystów posługujących się tradycyjnym warsztatem, dał też jednak szansę na ziszczenie idei obrazu budującego się w czasie. Koncepcja „ruchomego malarstwa” (jak w latach 40. tytułował swe dzieła Oskar Fischinger) pobudziła wyobraźnię wielu twórców (m.in. James Whitney, *Wariacje na temat koła*, 1942). Pierwsze filmy plastyków wychodziły od nurtów artystycznych – jako przykład posłużyć może nawiązująca do

idei kubistów, futurystów i dadaistów seria Hansa Richtera *Rytm* (1921–1923). Już wtedy pojawiły się koncepcje pobudzenia widza do wyjścia poza strefę biernego odbioru, np. w *Anemic Cinema* Duchampa (1926) obracające się dyski, zawierające napisy-anagramy, prowokowały do poruszania głową zgodnie z obrotem kół. Eksperymentujący artyści wprowadzali nowe rozwiązania, np. Man Ray łączył własne wynalazki naświetlania błony filmowej z klasycznym sposobem filmowania (*Emak Bakia*, 1926). Krótkometrażowe filmy znajdziemy w twórczości inicjatorów nowych trendów, jak Ferdynand Léger (*Balet mechaniczny*, 1924), Salvador Dali (*Pies andaluzyjski*, 1929: autorstwo scenariusza wraz z Luisem Buñuelem) czy Le Corbusier (*Poème électronique*, 1958, wraz z: Edgardem Varèse). Filmowe dzieła dadaistyczne i surrealistyczne zawierały informacje o ludziach epoki, ale niekoniecznie opowiadały o ich problemach. Zmiana musiała nastąpić, a wspomogły ją – jak zazwyczaj w sztuce – m.in. potrzeby uwarunkowane historycznie.

W latach 50. w niektórych rejonach świata, a szczególnie w Ameryce, w sztuce pojawiły się nurty przeciwstawiające się kapitalizmowi, racjonalizmowi i formalizmowi, w niedługim czasie powodując zwroty w definiowaniu dzieła sztuki. Część artystów skoncentrowała się na przedmiotach „nieprzedstawiających niczego poza nimi samymi, niemetaforycznych, nienarracyjnych” (Ziółkowska, 2016, s. 7). Nastąpił okres happeningów i performansów. Wśród prekursorów happeningu (formy wypowiedzi artystycznej z udziałem widza, którą cechuje przypadek, choć autor projektu również może narzucić jego przebieg) wymienia się Allana Kaprowa (np. *18 happenings in 6 parts*, 1959), a działania okołoteatralne wciągnęły artystów z nurtu Fluxus – niesformalizowanego ruchu złączonego ideą sztuki totalnej. Jego inicjatorem był George Maciunas, który wraz z Wolfem Vostellem zorganizował w 1962 roku pierwsze festiwale Fluxus (Martínez Muñoz, Martínez, Montaner & Lebrero Stals, 2001, s. 228). Istotne znaczenie dla ruchu miała muzyka, a ważną postacią dla formacji był John Cage, twórca utworu *4'33"* (1952). Nasycone pastiszem występy okołoplastyczno-muzyczno-teatralne (np. George Brecht, *Drip Music*, 1959), wolne od konwencji i czasu (np. La Monte Young, *Composition 1960*), miały niewiele wspólnego ze standardami danych dziedzin – i tak *Danger Music No. 2* Dicka Higginsa polegał na goleniu włosów kompozytora przez żonę Alison Knowles. Łączyły się tu ideologia zabawy (np. w projektach Yoko Ono, zachęcającej, by

widzowie, obserwując chmury, wyobrażali sobie kształty), spontaniczny kontakt z publicznością, plastyka bazująca na figurach *ready-made* i manifesty nowej filozofii sztuki. W Polsce wśród prekursorów działań performatywnych byli Tadeusz Kantor, Zbigniew Warpechowski i Jerzy Bereś (choć Polska, jak inne krajów bloku wschodniego, powinna być jednak omawiana w szerszym kontekście ustrojowych zmian – tu happeningami nazywano też akcje artystyczno-polityczne działającej w latach 80. Pomarańczowej Alternatywy).

W ramach wydarzeń z udziałem widzów tworzone *environments* (aranżacje w przestrzeni, których pasywnym elementem jest widz, np. *Claes Oldenburg, The Store*, 1961), a w nurtach, takich jak *land art*, przewijały się idee prospołeczne (Robert Smithson, *Site/Nonsite*, 1968). Jak zawsze o nośności tego rodzaju działań decydowała charyzma artysty, co warto podkreślić, przywołując prekursora sztuki konceptualnej Josepha Beuysa, który głosił, że „myśl, mowa, komunikacja są wyrazem wolnej istoty ludzkiej”, a materia dzieła ma tylko funkcję dokumentu historycznego – ważne jest jej pochodzenie i myśl, która za nią stoi (Sharp, 1969). Beuys w swoich działaniach także korzystał z mediów, a w filmie *Filz TV* (1970) widzimy artystę siedzącego przed telewizorem i okładającego się pięściami.

Naruszanie ciała łączy się z performansem i np. z twórczością Mariny Abramović, Giny Pane czy Chrisa Burdena (który w 1971 roku w ramach akcji *Shoot*, odnoszącej się do wojny w Wietnamie, został celowo postrzelony w ramię przez swojego asystenta). Po podobnie drastyczne środki wyrazu sięgał *Akcjonizm wiedeński*, znany z projektów nawiązujących do obrzędów religijnych – misterii, podczas których zanurzano się w krwi ubitych zwierząt lub uczestniczono w ich ukrzyżowaniach. Organizatorzy ruchu (Hermann Nitsch, Günter Brus i inni) działali w latach 60. i 70., a idee ich wystąpień wiązały się ze sprzeciwem wobec przymusu adaptacji do norm i konwencji w kulturze powojennej Austrii.

Zainteresowany cybernetyką fluxusowy artysta Nam June Paik w latach 50. rozpoczął działania z nowymi technologiami elektronicznymi (np. zbudował robota K-456 „reklamowanego jako pierwszy w historii mechaniczny artysta” [Sautoy, 2020, s. 134], zostając jednym z prekursorów *media art*). Pierwsze projekty łączące nowe media i sztukę pokazano w latach 60. na wystawie w Wuppertal: Paik zastosował wtedy magnesy, które przybliżał do ekranu telewizyjnego, wywołując zakłócenia struktury przekazu (Martínez Muñoz & in., 2001, s. 295). Z Fluxusem łączymy

także nazwiska osób uznawanych za prekursorów sztuki wideo, jak Peter Campus i Vito Acconci. Wideo-art, początkowo skoncentrowany na relacji artysta na ekranie–widz, a potem artysta–ekran w instalacji artystycznej, wraz z rozwojem techniki ewoluował w stronę różnorodnych możliwości, czego przykładem jest nasycona filozofią twórczość Billa Viola. Sztuka czerpała z coraz szerszej dostępności sprzętów informatycznych i atrybutu interaktywności, i łączyła się tu – jak wykazuje Kluszczyński (2019, s. 34) – z takimi tendencjami artystycznymi, jak sztuka: kinetyczna, działania, instalacji, mediów elektronicznych i konceptualna. Jedną z pierwszych instalacji interaktywnych była *Lorna* Lynn Hershman (1983), wykorzystująca interaktywny laserowy dysk wideo – widzowie za pomocą pilota mogli dokonywać wyborów życiowych w imieniu kobiety obserwowanej na ekranie telewizyjnym. Pierwsze zakrojone na szeroką skalę pokazy związane ze sztuką nowych mediów miały miejsce od 1979 roku na festiwalach Ars Electronica w Linzu.

Informatyka i systemy zewnętrzne wspomagają dzisiaj projekty artystyczne klasyfikowane jako m.in. sztuka robotyczna, cybernetyczna, generatywna oraz tzw. intermedia (Zawojski, 2015, s.10), a wśród ich cech wymienia się interdyscyplinarność, hipermedialność, hybrydyczność, interaktywność, „zasadę uczestnictwa, na mocy której użytkownik staje się aktywnym elementem obserwowanego systemu” (Martínez Muñoz & in., 2001, s. 295). Prekursorami cyberartu, w którym widz wpływa tu na dzieło za pośrednictwem sensorów (odbieranie bodźców) oraz efektorów (modyfikowanie wirtualnej przestrzeni), są m.in. Myron Krueger i Peter Weibel, a za klasykę uznaje się *The Legible City* (1988) Jeffrey Shawa – użytkownik przemierza na rowerze stacjonarnym (usytuowanym przed ekranem) reprezentację miasta, zbudowaną na podstawie planów rzeczywistych, ale utworzoną przez trójwymiarowe litery tworzące zdania.

Artyści podejmowali się kształtowania dzieła z inspiracji klasycznymi gramami komputerowymi, ale też w ramach virtual reality, w których odbiorcom proponuje się zanurzenie się w świecie odseparowanym od rzeczywistości wokół nich za pomocą specjalnych hełmów i okularów. Twórców pobudzała myśl o możliwościach przemian w sztuce w związku z nowymi naukowymi opracowaniami na temat funkcjonowania człowieka (w tym szczególnie pracy jego mózgu), a wkrótce w sztuce interaktywnej pojawił się bio art, w którym eksperymentuje się z biologią (np. duet Sommerer i Mignonneau, *A-Volve*, 1994).

Dzisiaj zauważa się, że jesteśmy już w okresie postdigitalnym czy postmedialnym, charakteryzującym się hybrydycznością (Zawojski, 2015), w którym „ani czystość rodzajowa, ani tym bardziej pielęgnacja i eksplorowanie w działaniach artystycznych jedynie tych właściwości, które są charakterystyczne dla wykorzystywanych mediów, nie określa obecnie tworzonych dzieł” (za: Kluszczyński, 2019, s. 3). Powstają projekty na bazie różnych technik (np. *Can You See Me Now Blast Theory* z 2001 roku – wykorzystano tu koncepcję gry: z uczestnikami wyposażonymi w komputery, urządzenia GPS, walkie talkies oraz uczestnikami online korzystającymi z Internetu) i gatunków – np. *bio art* z ekstremalnym *body-art* (Art Oriente Object, *May the Horse Line in Me*, 2011; Stelarc, *Ear on Arm*, 2006). Prowadzi się poszukiwania lokujące się pomiędzy dziedzinami sztuk pięknych (np. *Björk Digital*, 2016), rozważa się możliwości relacji klasycznego obrazowania z wizerunkami generowanymi maszynowo (np. Jon Rafman, *Counterfeit Poast*, 2022; projekt obrazów renderowanych na podstawie maszynowych algorytmów związanych z analizą tekstów z internetowych czatów).

Choć w swoich początkach wykorzystanie nowych technologii w sztuce wiązało się z zafascynowaniem ich możliwościami, z czasem multimedia zaczęły służyć, jak inne narzędzia, ideom artystycznym. Czerpano z tego, co kusilo jako rozrywka w grach, ale umiejscowione w przestrzeni galerijnej pobudzało do przemyśleń. W performansie widz mógł testować własne odczucia, prowokując ból artysty, teraz pozyskał nie tylko możliwość „bezkosztowego” kierowania czymś życiem, ale też kreacji nowych form biologicznych. Jest to jeden z powodów, dla których w multimedialnych wybrzmiewają najtrudniejsze dylematy, również natury etycznej. W wideoarcie sprzyja temu również brak bariery estetycznej i dokumentalna natura filmu, choć również kompozycje estetyczne mogą wzbudzać żywe reakcje i głębokie refleksje (np. Artur Żmijewski, *80064*, 2004 – projekt odnowienia numeru obozowego więźnia obozu z Auschwitz-Birkenau; Bill Viola *Nantes Triptych*, 1992, zawierający zapis śmierci matki artysty). W sztuce krytycznej (np. Katarzyna Kozyra, Zbigniew Libera), która skupia się na problemach współczesnego człowieka i toczy namysłem nad rolą sztuki (w tym jej możliwościami interwencyjnymi), a związana jest z aktualnymi w świecie dyskursami, niejednokrotnie korzysta się z narzędzi multimedialnych.

W XXI wieku aktualna wydaje się tendencja zarysowana już wcześniej, że idea artystyczna może mieć większe znaczenie niż

jednorodność języka artystycznego czy też wypowiedź w jednej dziedzinie. Ta kwestia była widoczna w ruchach performatywnych, ale też wyraźnie zaznaczyła się u odnoszących spore sukcesy – finansowe i w zakresie rozpoznawalności – uczestników brytyjskiej sceny artystycznej z przełomu stuleci – reprezentowanych z jednej strony przez Damiena Hirsta (*Fizyczna niemożliwość śmierci w umyśle istoty żyjącej*, 1991), który ma w dorobku także projekty związane z designem (Hirst's Empathy Suite; Dotted Vipp Bin), a z drugiej przez twórcę ukrywającego się pod pseudonimem Banksy – znanego z kontestowania instytucjonalnych mechanizmów sztuki, twórcy nagradzanego filmu *Wyjście przez sklep z pamiątkami* z 2010 roku, artysty, którego osiągnięcia przywróciły popularność murali. Równocześnie przełomy technologiczne czy zmiany w podejściu do wartości estetycznych nie zmniejszyły liczby twórców koncentrujących się na dyscyplinach tradycyjnych, np. na malarstwie (John Currin, Liu Xiaodong, Jenny Saville, Ewa Juszkiewicz i inni).

W ciągu zaledwie kilkudziesięciu lat sztuka dokonała niebywałego zwrotu, wychodząc z obszarów dziedzin tradycyjnych w kierunku różnorodnych przestrzeni, w których dziełem może być gest, słowo, występ sceniczny, ekran komputera i czujnik ruchu. Ten dynamiczny skok zawdzięczamy poprzedniemu stuleciu – rozwojowi przemysłowemu, fotografii, filmu, cybernetyce, ale w jego tle są także XX-wieczne rewolucje, konflikty terytorialne i rozwój systemów totalitarnych. W tym czasie pojawia się szereg teorii artystycznych, ale też pogłębiona refleksja na temat teraźniejszości i przyszłości sztuki. W dużej mierze wiąże się ona z poszerzoną dziś wiedzą o postrzeganiu oraz o znaczeniu wizualności dla kultury. Kwestie te są przywoływane dalej i prowadzą do kilku konkluzji dotyczących współczesnych wyzwań sztuki i jej instytucji. W kolejnej części zaprezentowane zostaną wybrane wypowiedzi badaczy ujmujących sedno wybranych problemów.

Ujęcie problemowe pojęcia

Dostęp do różnorodnych narzędzi technologicznych w drugiej poł. XX wieku wywołał potrzebę refleksji nad ich celowością i przydatnością w sztuce także w kontekście toczących się od lat 90. dyskusji na temat kultury wizualnej i zwrotu obrazowego. Są one związane z teoriami, w których

obraz/wizualność uznaje się za istotny element środowiska współczesnego człowieka. Nicholas Mirzoeff, przypominając dynamikę namysłu nad obrazem, wraca do lat 70., w których m.in. John Berger przyczynił się do wprowadzenia pojęcia obrazu do obiegu popularnego i definiował go jako „widok, który został odtworzony lub zreprodukowany”, a w efekcie „definicja kultury wizualnej w latach 90. brzmiała po prostu «historia obrazów»” (Mirzoeff, 2016, s. 35). W roku 1992 W.J.T. Mitchell proponował, by rosnące znaczenie informacji wizualnej określić mianem zwrotu piktorialnego, a w 1994 roku Gottfried Boehm wprowadził określenie zwrot ikoniczny. Piotr Sztompka (2012, s. 22) proponował z kolei, by zastąpić oba pojęcia terminem zwrot wizualny, postulując, by obrazy analizować „również ze względu na ich autonomiczny performatywny wpływ na świadomość”. W refleksji nad wizualnością zaznaczano potrzebę zauważania różnorodności pochodzenia obrazów, np. dostrzeżenia tych, które powstały jako reprezentacje danych sieciowych oraz wizualizacje badań, np. biometrycznych (Zawojski, 2019, s. 3).

Mirzoeff podkreśla, że tym, co buduje kulturę wizualną, jest jednak przede wszystkim widzenie: „wyjątkowy element kolektywnej teorii umysłu” (Mirzoeff, 2016, s. 108). „Kultura wizualna manifestuje się na pięć sposobów” – zaznacza Sztompka (2012, s. 15–19). Wynika z tego, że żyjemy dzisiaj w społeczeństwie: ikon, spektaklu, autoprezentacji, designu oraz podglądactwa. Słowo „spektakl” charakteryzuje w badaniach różne sfery współczesnej kultury; w badaniach zauważa się także, że wzmacnia on określone narracje i dystrybuje daną wizję świata (Skórzyńska, 2007, s. 127). W dyskursach naukowych podejmowany jest namysł nad wyjątkowością dzisiejszej potrzeby obrazu (Mitchell, 2006), ale też zauważa się, że choć rozwój technologii przyczynił się do komunikacji obrazem w skali globalnej, to jednocześnie

nawet najbardziej niewyobrażalna liczba obrazów nie powoduje automatycznie jeszcze ani tego, że widzimy je lepiej, ani także że swoje reprezentacje w tej wielości obrazów odnajduje więcej grup i osób (Zaremba, 2016, s. 10).

Mitchell zaznacza z kolei, że z jednej strony era „elektronicznej reprodukcji z niespotykaną dotąd siłą doprowadziła do wykształcenia nowych form stymulacji wizualnej oraz iluzjonizmu”, z drugiej natomiast – wciąż aktualne jest zagadnienie obawy przed „potęgą wizerunków” (Mitchell, 2009, s. 7).

Zauważa się, że żyjemy dzisiaj w epoce postmediów, którą Zawojski charakteryzuje jako stan „daleko idącej komplementarności”, charakteryzujący się „konwergencyjnym splotem różnych mediów, jeszcze do niedawna postrzeganych jako wysoce autonomiczne” (Zawojski, 2019, s. 1). W badaniach podejmuje się temat prawdziwości obrazu, zauważając, że np. dzisiaj z satelity oglądamy świat, jakiego nigdy nie zobaczymy rzutem ludzkiego spojrzenia. Wzmacnia się także potrzeba namysłu estetycznego nad strukturą i substancją obrazu artystycznego w kontekście różnic pomiędzy dziełem tradycyjnym i cyfrowym. Rozważa się np. zagadnienie materii i próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy w *digital painting* dziełem jest zbiór cyfr, sposób wyświetlenia czy wydruk obrazu. Rozmawia się o potencjale i ograniczeniach, np. o tym, że technika daje nam dzisiaj wszelkie możliwości budowania obrazu i komputer jest w stanie zaprojektować podobne do dzieł dawnych – strukturę, fakturę i laserunek, jednak atrybutem technik tradycyjnych jest przypadek (doceniany element procesu twórczego, przyczynek do rozwoju wielu inicjatyw). Ten aspekt jest jednym z wątków w projektach *virtual reality*, łączy się również z konceptami z obszaru AI (*artificial intelligence*/ sztucznej inteligencji), sprawdzającymi możliwości algorytmów i uczenia maszynowego na bazie informacji zwrotnej (Sautoy, 2020). Obraz cyfrowy może być wielokrotnie poprawiany, zatem ma potencjał doskonałości względem zasad sztuki: być może sztuka obrazu cyfrowego właśnie spełnienie planów powinna uznać za swój ważny atut?

Choć w dyskursach naukowych badacze zachęcają, by baczniej przyglądać się poszczególnym typom obrazów, to w samej praktyce sztuki – by ułatwić refleksję nad najistotniejszym zagadnieniem jej sensu i roli – można uprościć jego definicję, uznając, że prawie wszystko, co wiąże się ze sztukami wizualnymi, można uznać za obraz („W sztuce pojęcie obrazu jest szerokie i obejmuje nie tylko obrazy malarskie czy filmowe, ale i pozostałe manifestacje konceptualne, aranżowanie sytuacji, aranżowanie relacji między ludźmi itd.” [Żmijewski, 2007, s. 10]). W przestrzeni sztuki podejmowany jest namysł nad skutecznością obrazu np. w obszarze sztuki partycypacyjnej. Skoro sam potencjał obrazu wynika już tylko z konstatacji, że obrazy otaczają nas wszędzie, sztuka powinna mieć dużą moc oddziaływania. Przemawia za tym także fakt, że doceniamy siłę obrazu w nagłaśnianiu opinii i poglądów (dotyczy to np. propagandy politycznej, reklamy społecznej, ale także akcji

artystycznych towarzyszących protestom i manifestacjom). Od lat przydaje mu się także dodatkowych znaczeń, wskazujących na nieobojętność obrazu, np. może być on postrzegany jako elitarny i znamionować strefę władzy – tę kwestię widać w mnożących się aktach wandalizmu dokonywanych na obrazach (o obrazach postrzeganych jako przedmioty-celebryci pisze np. Gridley McKim-Smith [2012]). Jednak komunikaty artystyczne wielokroć, z różnych powodów, nie docierają do potencjalnego odbiorcy – pytanie o to, dlaczego tak jest, stymuluje namysł nad sztuką współczesną.

Na siłę oddziaływania obrazu w sztuce współczesnej niejednokrotnie wpływa brak jasno określonych kryteriów. Hasło „wolność w sztuce” daje szerokie możliwości, ale może też przeszkadzać w ocenie dzieła i zniechęcać do spotkania z nowymi projektami. W przypadku sztuki tradycyjnej edukacja szkolna, przynajmniej w pewnym zakresie, zaznacza z warunkami i ideami, ale

z dyskursem towarzyszącym prądom w sztuce współczesnej musimy się zapoznać sami. [...] kontakt ze sztuką współczesną zmusza nas do wyjścia poza przyswojoną w szkole wiedzę na temat sztuki (Dziamski, 2016, s. 185).

Ta sprawa, która już wielokrotnie stawiała się argumentem w dyskusjach towarzyszących protestom przeciwko nowoczesnym interpretacjom klasyków w teatrze czy kontrowersyjnym projektom plastycznym – że radykalizacja krytycznej oceny wynika z ignorancji i braku wiedzy odbiorcy – wielokroć wraca także w refleksjach o pułapkach relatywizmu i akceptowalności bez względu na rzeczywistą (np. artystyczną) wartość dzieła. Przekonanie o braku możliwości rzeczowej oceny wytworów sztuki współczesnej może stać się wytłumaczeniem dla braku chęci kontaktu ze sztuką, dlatego szczególne wyzwania stoją dziś tak przed instytucjami artystycznymi, jak i samymi artystami.

W obrębie dyskursu na temat skuteczności obrazu podejmowany jest też problem jednostronności komunikatów, a w efekcie braku dialogu między artystą a odbiorcą. Ma to miejsce np. w sytuacji, kiedy któraś ze stron, broniąc swoich racji, uznaje, że drugą można ignorować.

Jak zauważa A. Żmijewski (2007, s. 11)

Działania artystów często są arbitralną oceną społecznych wydarzeń [...] – przypominają werdykty [...], których widzowie mogą jedynie wysłuchać [...]

o nic bardziej w sztuce nie chodzi niż o przekroczenie ograniczenia wyrażonego [...] przez Gombrowicza: „swoj do swego po swoje”.

Także medialny rynek sztuki jest wyzwaniem dla komunikacji poprzez sztukę, jako że dzisiaj mówimy o niej często jak o inwestycji:

Diamentowa czaszka Hirsta stała się symbolem pustki współczesnej sztuki, która mówi wyłącznie o pieniądzu i nie niesie żadnego przekazu, chociaż Saatchi przerywa dziennikarzowi, który wygłasza taki sąd i stwierdza, nie bez racji: „Mój drogi, pieniądze też są przekazem”. Mówią ci, czy jesteś bogaty, czy biedny (Dziamski, 2016, s. 201).

Podjmowany bywa również problem strategii twórców i instytucji artystycznych w kontekście sztuki zaangażowanej. Określając sytuację sztuki „postutopijnej”, Jacques Rancière wyróżnia dwie podstawowe koncepcje. Pierwsza stara się

izolować radykalizm artystycznych poszukiwań [...] od estetycznych utopii [w] projektach totalitarnych albo w towarowej estetyzacji życia. [...]. Drugi sposób radykalizuje [...] ideę „wzniosłości” jako nieredukowalny dystans między ideą a tym, co zmysłowe (Rancière, 2007, s. 21–22).

O ile to pierwsze stanowisko doceniane jest wśród filozofów i historyków sztuki, o tyle drugie podtrzymywane jest przez artystów oraz ludzi związanych ze sztuką ze względów zawodowych:

Zamiast przeciwstawiać radykalność artystyczną utopii estetycznej, stara się ono utrzymać od nich równy dystans. Zastępuje je pochwałą sztuki umiarkowanej, nie tylko pozbawionej mocy zmieniania świata, ale również głoszenia wyjątkowości swoich obiektów (Rancière, 2007, s. 22).

Dostosowanie przekazu do szerokiego odbiorcy łączy się też z zaniem – niejednokrotnie stymulującą sztukę – podziału na część oficjalną i nieoficjalną (także: popularną i niszową). Zarysowane wcześniej momenty przełomów opierały się na opozycjach, np. wobec władzy czy „bezduszości” kapitalizmu. Budowały one dwubiegunowy model życia artystycznego (Dziamski, 2016). Zmiany sytuacji społeczno-politycznej i wejście różnych krajów w podobne obszary namysłu oraz zunifikowany rynek sztuki pozwalają mierzyć się dzisiaj z problemami wspólnymi dla rozmaitych środowisk, ale w wielu wypadkach osłabła przy tym siła

artystycznych przekazów (w związku z priorytetem ich powszechnej akceptowalności).

Siła sztuki „zaangażowanej” wzrasta w czasach trudnych – jak dzisiaj, kiedy przez świat przeszła pandemia i trwa wojna Rosji z Ukrainą, wywołująca różnorodne kryzysy także poza obszarami bezpośrednio objętymi działaniami wojennymi. Można dziś wskazać na szereg działań artystycznych dotyczących problemu traumy wynikającej z zetknięcia z tymi wydarzeniami, a spotkanie z nimi mogłoby być ważne dla widza z różnych powodów – jednak miejsce ich prezentacji musi być odpowiednio bliskie odbiorcy. W tym kontekście w dyskursach o sztuce stawia się również pytania o dobre praktyki przy wyprowadzaniu obrazów poza muzea i galerie (do których przybywa tylko określona publiczność). Z kolei w dyskusjach z obszaru muzealnictwa (por. teksty D. Folgi-Januszewskiej, M. Popczyk, K. Pomiana, A. Szczerskiego) powyższe zagadnienie przeplata się z kwestią priorytetowych zadań stojących przed muzeami, w tym z problemem, na ile i kiedy istnieje potrzeba masowego odbiorcy (czy muzeum to miejsce wyciszenia i refleksji czy też najważniejsza jest zachęta kierowana w stronę widzów? Ta kwestia była już przed laty rozważana przez Mieczysława Porębskiego (np. Czerni, 1992, s. 174).

W kontekście nowoczesnych technologii stawia się również pytania o rolę wirtualności w instytucji wystawienniczej oraz o to, jakie są właściwe metody eksponowania zasobów poprzez strony internetowe, portale społecznościowe, z użyciem różnorodnych technik digitalizacji oraz skanowania (por. S. Dietz *Kuratorstwo (w) sieci*; P. Zawojski *Muzea bez ścian*). W jaki sposób, prezentując – nieraz z detalami – kolekcje w sieci, równocześnie nie zubażać procesu ich odbioru i nie dyskredytować potrzeby fizycznego spotkania z dziełem? Pod uwagę warto tu też wziąć – przyciągające liczną publiczność – ekspozycje prezentujące dorobek artystów w projekcjach multimedialnych. Oglądanie van Gogha w ramach interaktywnych pokazów niewątpliwie przybliży jego dorobek, ale ważne też, aby wywoływały one (a nie zastępowały) potrzebę zobaczenia oryginałów prac artysty.

Liczne pokazy, odbywające się poza budynkiem, wymusił okres pandemii; na szerszą skalę podjęto próby udostępniania muzealnych prac w świecie wirtualnym, a artyści dzielili się projektami na forach społecznościowych. *Sztuka w sieci* stała się hasłem programów rządowych

mających wesprzeć instytucje artystyczne, ale także finanse artystów. Wydaje się jednak, że mimo dość masowych zgłoszeń do tego typu programów, być może z uwagi na brak odpowiedniego przygotowania i możliwości dłuższej refleksji, w większości nie stworzono innowacyjnej formuły dzielenia się sztuką, a prezentacje projektów artystycznych przeniosły się po prostu na Facebook i Instagram, do samego języka sztuki i koncepcji wystawienniczych nie wnosząc wiele.

Aktualnym dzisiaj zagadnieniem jest również kwestia atrakcyjności multimediiów w samych ekspozycjach muzealnych, która poza niewątpliwymi atrybutami stawia przed twórcami wystawy wyzwanie dotyczące odpowiednich proporcji, tak aby nie wywołać efektu przerostu formy i nie naruszyć właściwej dla danego obiektu treści. Ta kwestia dotyczy szczególnie prezentacji z obszaru historii, zawierających trudne obszary tematyczne (jak to ma miejsce np. w Muzeum Żydowskim w Berlinie czy w Muzeum Powstania Warszawskiego w Warszawie) – i wiąże się z pytaniem o balans między dobrym samopoczuciem odwiedzających i atrakcyjnością rozwiązań wystawienniczych a przybliżanymi wydarzeniami – jednak, w pewnym zakresie z podobnym problemem konfrontują się twórcy wystaw tematycznych dotyczących ważnych problemów społecznych w instytucjach artystycznych.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Rozpatrując problem wyjścia instytucji artystycznych ku odbiorcy, zauważa się dziś konieczność zwrócenia uwagi na potrzeby społeczności lokalnych. Podkreśla się ważność wzmocnienia więzi z najbliższym regionem i środowiskiem poprzez tworzenie przyjaznych miejsc spotkań i taką politykę, by w unifikacji (wynikającej z globalizacji) nie zgubił się konkretny adresat projektów artystycznych. Tendencje te widoczne są także w Polsce i owocują powstawaniem dobrze sobie radzących, regionalnych muzeów, domów kultury i innych miejsc spotkań ze sztuką. Utożsamiane jako „swoje” placówki „po sąsiedzku” wyzwalają indywidualną odpowiedzialność za inicjatywy artystyczne (za ich obecność i jakość). Zróżnicowanie komunikatów i skierowanie ich do konkretnej społeczności widoczne jest również w myśleniu o sposobach

eksponowania dzieł w dużych jednostkach artystycznych, w centrach kultury i muzeach, w których w koncepcjach przestrzeni wystawienniczych odchodzi się od idei architektury globalnej na rzecz rozwiązań indywidualnych (Anne d'Harnoncourt: „wydaje mi się niezwykle ważne zachowanie różnych charakterów, a nie tworzenie identycznych miejsc” [Obrist, 2016, s. 193]).

Szansą na otwarcie sztuki na widza są także działania wyprowadzające obiekty poza instytucje, próby zatarcia dystansu wynikającego z przekonania o jej elitarności poprzez łączenie dzieł z miejscami odpoczynku. Ciekawie wyglądają tu propozycje już kiedyś podejmowane (rzeźby w przestrzeni miejskiej, np. *Owieczki* Bronisława Chromego w Krakowie) – sytuowania obiektów artystycznych na placach czy w parkach miejskich w koncepcjach stref relaksu przy sztuce (np. Park Rzeźby na Bródnie w Warszawie, inicjatywa z 2009). Przy tego typu projektach sprawdza się także sztuka społeczna (np. *Projekt Metropolis*: Matej Vakula, *Manuals for Public Space*, ławki nad rzeką Przemszą w Będzinie, 2013). Jak zostało już wspomniane, podobne idee pojawiały się w historii sztuki także z potrzeby zmian społecznych i politycznych:

Rok 1966 [...], w którym, równoległe do dyskusji o roli i funkcji muzeów toczonych w kręgu instytucji publicznych [...], tworzono też wspólnie – siłami artystów i krytyków – alternatywne przestrzenie wystawiania sztuki współczesnej (Ziółkowska, 2016, s. 7).

Można do tego dodać także lata 80. w Polsce, czasy kultury niezależnej, kiedy miejscami prezentacji sztuki „z drugiego obiegu” były skwery, prywatne mieszkania czy kościoły. Dzisiaj pomysły zbliżone do wymienionych powyżej pojawiają się w „oddolnych inicjatywach artystycznych” – widzi się w nich szansę na rozbudzenie żywego dialogu z odbiorcą lub po prostu wywołanie przyjemności płynącej z kontaktu ze sztuką.

Zwraca się również uwagę na takie potrzeby, w których priorytetem jest nie aspekt estetyczny, a terapeutyczny czy relaksacyjny. Ważność tych ostatnich kwestii widać także w rosnącym dzisiaj zainteresowaniu arteterapią i zagadnieniami animacji czasu wolnego z wykorzystaniem narzędzi artystycznych. Jednym z najistotniejszych problemów staje się wypracowanie takich metod obcowania ze sztuką, aby przy uwzględnieniu zmieniającej się natury kontaktów międzyludzkich i przeniesieniu ich w strefę wirtualną zachować możliwość spotkania ze sztuką na żywo,

zetknięcia się z nią tak w miejscu pracy, jak i zabawy. Choć kwestia wartości estetycznej przedmiotów i projektów użytkowych powinna być rozpatrywana osobno, wydaje się, że także o niej warto tu wspomnieć, albowiem np. gry komputerowe, w których widać dbałość o jakość artystyczną (np. *Journey*), a stylizowanym obrazom towarzyszy ambitna muzyka (np. *Cuphead*), mogą spełniać ważną rolę w edukacji artystycznej.

Poczucie odpowiedzialności za rozwój i popularyzację sztuki ujawniają również liczne grupy społecznościowe, działające w Internecie, środowiska oceniające projekty oraz stymulujące kreacje artystyczne. Ten obiecujący obszar krytyczno-artystyczny wymaga także szerszego namysłu nad kwestią związaną z budowaniem płaszczyzn dostosowanych do różnych potrzeb (związanych np. z kwestią wieku, powodów zetknięcia ze sztuką), także takich, które łączyłyby ze sobą doświadczenia tradycyjnych instytucji (będących przecież wieloletnimi praktykami nie tylko w ocenie sztuki, ale i stanowiących mechanizm jej rozwoju i znających potrzeby społeczne w różnych warunkach historycznych i kulturowych) i spragnionej budowania własnych zasad społeczności internetowej. Ta kwestia wydaje się tym ważniejsza, że dzisiaj świat widziany jest już często przez ekrany smartfonów, zmniejsza się czas koncentracji uwagi na jednym wydarzeniu, a użytkownicy mediów atakowani są wieloma bodźcami, w których niejednokrotnie najważniejsza jest – różnie rozumiana – atrakcyjność. Także w tym obszarze istnieje potrzeba zachowania balansu – choć siła sztuki może tkwić w tym, co tu i teraz, i może ona wymagać oryginalnej strategii promocji, to równocześnie ważne jest, aby dzieło/koncept spełniały również kryterium „znaczenia dla historii”.

Wydaje się, że aktualnym tematem kultury artystycznej będzie sprawa konsekwencji przemian technologii i ich przyszłość w sztuce. Multimedia w muzealnictwie muszą pozostawać w relacji do samego wytworu artystycznego lub koncepcji wystawienniczej. Muszą zatem zostać wypracowane metody, które spowodują, że fajerwerk multimedialny nie zacznie przesłaniać głównego zamysłu dzieła czy kuratora, z drugiej zaś strony uwzględnione powinny zostać potrzeby współczesnego odbiorcy. Dalszy rozwój środków i narzędzi prawdopodobnie nie zmieni z kolei trybu ich użycia przez artystów i będą one sposobem pełnej wypowiedzi, o ile dobierze się je odpowiednio do idei dzieła.

Obiecującym terytorium namysłu w przyszłości będzie także kwestia AI w sztuce – podejmowane już dzisiaj projekty wytworów artystycznych

opracowanych przez maszyny stanowią wyzwanie dla artystów i rynku sztuki, ale też pobudzają ambicje badaczy z różnych dziedzin, np. medycyny i robotyki. Przypuszczalnie na tym polu możemy spodziewać się mniej lub bardziej długotrwałego *nowego*: w praktyce i na rynku sztuki, w refleksji estetycznej. Już od kilkudziesięciu lat obserwuje się prace nad algorytmami maszynowej kreacji dzieła sztuki (projekt rysunków z kodu matematycznego Georga Neesa z 1965 roku, „AARON” Harolda Cohena, 1972, i inne), podejmuje się próby przygotowania obiektu sztuki w oparciu o cechy twórczości wybranych artystów (np. nowy obraz Rembrandta – koncept naukowców z Microsoftu i Uniwersytetu Technicznego z Delft, 2016), a zamierzenia badaczy sięgają opracowania procesów, które pozwoliłyby maszynie nie tylko wypracować *nowe* w oparciu o szeroką bazę danych, ale naśladować proces twórczy bliski ludzkiemu: z uwzględnieniem faz nieoczekiwanych inspiracji i przypadku (jednym z diskutowanych dzisiaj przykładów jest model BOBa lana Chenga) (Sautoy, 2020). Projekty tego rodzaju, może wciąż jeszcze z przestrzeni *science fiction*, są coraz bliższe urzeczywistnieniu, i nawet jeśli założyć, że nie będą stanowić konkurencji dla ludzkiej wyobraźni, to na pewno już dzisiaj wiele mówią o procesach myślowych i warunkach kreatywności.

Patrząc na ciągłość rozwoju sztuki, mimo wymienionych tu zmian, zagrożeń, ale i szans stojących przed nią współcześnie, a także w obliczu postępujących badań nad biologicznymi mechanizmami kreatywności, wydaje się jednak, że wielowiekowe, a zasadnicze pytanie – sztuka: dla kogo i po co? – prawdopodobnie nie straci na aktualności. Sztuka bywa dynamiczna, szybko reaguje na bodźce, ale mimo różnic w definicjach, ma także wartościowe punkty stałe (jak kwestie prawdy artystycznej czy uważności na relacje treści i formy).

BIBLIOGRAFIA

- Czerni, K. (1992) *Nie tylko o sztuce. Rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Dziamski, G. (2016). *Kulturoznawstwo czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Kluszczyński, R.W. (2019). *Estetyka sztuki nowych mediów*. Warszawa: Międzyuczelniana specjalność multimedialna, UMFC.

- Martínez Muñoz, A., Martínez, R., Montaner, J.M., & Lebrero Stals, J. (2001). *Historia sztuki świata*. T. 8. Tłum. B. Gutowska-Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Muza SA.
- McKim-Smith, G. (2012). Retoryka gwałtu, język wandalizmu. Tłum. M. Szcześniak. W: I. Kurz, P. Kwiatkowska, & Ł. Zaremba (red.), *Antropologia kultury wizualnej*, (190–197). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mitchell, W.J.T. (2006). Pokazując widzenie. Krytyka kultury wizualnej. Tłum. M. Bryl. *Artium Quaestiones*, 17, 273–294.
- Mitchell, W.J.T. (2009). Zwrot piktorialny. Tłum. M. Drabek. *Kultura Popularna*, 1, 5–19.
- Mirzoeff, N. (2016). *Jak zobaczyć świat*. Tłum. Ł. Zaremba. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Karakter.
- Obrist, H.U. (2016). *Krótką historią kuratorstwa*. Tłum. M. Nowicka. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Rancièrè, J. (2007). *Estetyka jako polityka*. Tłum. J. Kutyla, & P. Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sautoy, M. (2020). *Kod kreatywności. Sztuka i innowacje w epoce sztucznej inteligencji*. Tłum. T. Chawziuk. Kraków: Copernicus Center Press.
- Sharp, W. (1969). An interview with Joseph Beuys. *Artforum*, 8, 40–47.
- Skórzyńska, A. (2007). Spektakl społeczny poza dyskursem postmodernizmu. W: G. Dziamski, & E. Rewers (red.), *Nowoczesność po ponowoczesności*, (s. 121–141). Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Sztompka, P. (2012). Wyobrażenia wizualna i socjologia. W: M. Bogunia-Borowska, & P. Sztompka (red.), *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*, (s. 11–41). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Zaremba, Ł. (2016). #zobaczyć_swiat. Od tłumacza. W: N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat*. Tłum. Ł. Zaremba, (s. 5–16). Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Karakter.
- Zawojski, P. (2015). Klasyczne dzieła sztuki nowych mediów. Wprowadzenie. W: P. Zawojski (red.), *Klasyczne dzieła sztuki nowych mediów*, (s. 3–14). Katowice: Instytucja Kultury Katowice – Miasto Ogrodów.
- Zawojski, P. (2019). Od obrazów (audiowizualnych) do postobrazów (hybrydycznych). Perspektywa teoretyczna. *Przegląd Kulturoznawczy*, 1, 1–14.
- Ziółkowska, M. (2016). Towarzysze czasu. W: H.U. Obrist, *Krótką historią kuratorstwa*. Tłum. M. Nowicka, (s. 6–9). Kraków: Korporacja Ha!art.
- Żmijewski, A. (2007). Polityczne gramatyki obrazu. W: J. Rancièrè, *Estetyka jako polityka*. Tłum. J. Kutyla, & P. Mościcki, (s. 5–13). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Agnieszka Łukaszewska

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2654-2716>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.374>

Humanizm architektury

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Humanizm architektury można określić jako powiązanie architektury z szeroko rozumianą przestrzenią życia człowieka. Jest ona swoistym portretem człowieka, a w murach budynków zapisany jest ślad jego życia, dążeń i potrzeb. W rozważaniach dotyczących pojęcia istotnym obszarem poszukiwań jest współczesna architektura oraz sztuki wizualne.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Kluczowym momentem dla dzisiejszego rozumienia humanizmu w architekturze było uformowanie się idei Bauhausu. Po drugiej wojnie światowej jego założenia przeniknęły również do polskiej architektury, splatając się z realiami PRL, socrealizmem, czasem odwilży i budownictwem z wielkiej płyty. W historii sztuki można wskazać kluczowe wątki powiązane z motywem architektury w sztukach wizualnych, oznaczającym m.in. obraz człowieka, czasów i kondycji społeczeństwa, nośnik emocji, architekturę tożsamą z człowiekiem, personifikowaną, symboliczną, przywołującą wspomnienia czy rekonstruowaną artystycznymi działaniami.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Ślady człowieka, czasów i społeczeństwa, utrwalone w architekturze, odzwierciedlają wszystkie sfery ludzkiego życia, współtworząc uniwersalny człowieczy portret. Wyjątkowym przykładem może być zrealizowana wizja miasta idealnego. Sztuka w relacji z architekturą odgrywa w tym kontekście szczególną rolę.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Humanizm architektury może być obszarem badań w architekturze, historii, literaturze, kulturoznawstwie, naukach o sztuce, sztuce, naukach

społecznych i innych. Może też znaleźć zastosowanie we współczesnym projektowaniu architektonicznym.

Słowa kluczowe: humanizm architektury, architektura w Polsce w 2. poł. XX wieku, Nowa Huta, motyw architektury w sztuce współczesnej

Definicja pojęcia

Architektura jest materializacją idei i potrzeb człowieka. Jest ściśle związana z jego życiem na różnych płaszczyznach, od warstwy bytowej, społecznej, psychologicznej po estetyczną. Jest w niej zapisany ślad człowieka, a z budynków można odczytać historię wydarzeń i ludzi. Architektura to nie tylko mury; badając ją, można wyodrębnić aspekt metafizyczny, rozumiany jako zapisane w niej ludzkie dążenia, duchowe potrzeby, emocje, marzenia. Jest świadectwem zmian cywilizacyjnych, społecznych i historycznych, ale także indywidualnych losów jednostki.

Humanizm architektury można więc określić jako powiązanie jej z szeroko rozumianą przestrzenią życia człowieka. Architektura nie ogranicza się wówczas do samego budynku, ale połączona jest z mieszkańcami, ich historią, relacjami, pamięcią, upływem czasu. Jest portretem człowieka, uwzględniającym otaczającą go przestrzeń, opartym na kontekstach historycznym, politycznym, ekonomicznym, kanonach estetycznych oraz środowisku.

W rozważaniach dotyczących pojęcia humanizmu architektury istotnym obszarem poszukiwań jest współczesna architektura oraz sztuki wizualne, ze szczególnym uwzględnieniem takich wątków, jak architektura zrównoważona, miasto idealne, architektura sakralna, pustostany, portret itp. Współczesne sztuki wizualne pełnią ważną rolę w odnajdowaniu powiązań architektury i człowieka. Uwrażliwiają na humanistyczny aspekt budynków i dzieł architektonicznych, a także wykorzystują znaczenia oraz treści, jakie niosą ze sobą. Pozwalają spojrzeć na architekturę z ludzkiej perspektywy i odkryć nowe jej wymiary. Podążając tropem głównych założeń Bauhausu, można dojść do wniosku, że nie istnieją granice pomiędzy sztuką i architekturą, rzemiosłem, artystą i rzemieślnikiem. Istnieje człowiek oraz przestrzeń, którą kształtuje i która także wywiera na niego wpływ, tworząc w zasadzie nierozzerwalny związek.

Analiza historyczna pojęcia

Tło dla analizy humanizmu architektury stanowi kontekst historyczny. Historia architektury tworzy obraz przeszłości i utrwala w niej losy ludzi. Sztuka jest w tym procesie elementem wiążącym. Historia architektury

jest też inspiracją i motorem działań artystycznych, które pozwalają lepiej dostrzec, określić i nazwać zawarty w niej czynnik humanistyczny.

Kluczowym momentem dla dzisiejszego rozumienia humanizmu w architekturze było uformowanie się idei Bauhausu. Uczelnia artystyczno-rzemieślnicza Bauhaus utworzona została przez Waltera Gropiusa w 1919 roku w Niemczech. Potocznie jej nazwą określany jest nurt w architekturze (zaliczany do modernizmu), którego najistotniejszymi wyznacznikami w kontekście analizy pojęcia humanizmu architektury są m.in. funkcjonalność związana z ludzkimi potrzebami – fizycznymi, uwarunkowanymi wymiarami ciała, ale przede wszystkim czynnikami psychologicznymi, socjologicznymi i emocjonalnymi, stosowanie w budownictwie prefabrykatów – powtarzalnych modułów, a także znaczenie organizacji przestrzeni dla funkcjonowania w niej ludzi i jej oddziaływanie na sferę socjologiczną. W myśl tej zasady architekt jest nie tylko twórcą budynku, ale też kształtuje życie społeczne. Bauhaus postulował ponadto wychowanie poprzez sztukę, aby przygotować ludzi do kształtowania i odbioru architektury.

Założenia te przeniknęły również do polskiej architektury. Początkowo pojawiły się w okresie międzywojennym, a potem po wojnie w PRL, wpływając na nurt socrealizmu, nurt architektury po odwilży, a także budownictwo z wielkiej płyty. Do dziś echa bauhausowskich rudymentów można odnaleźć w założeniach architektonicznych, uwzględniających wszystkie aspekty ludzkiego życia i potrzeby jednostek, czy w projektowaniu zrównoważonym. Stanowią też punkt wyjścia w dyskusji. Trwale zmieniły i skierowały na nowe tory rozważania o projektowaniu, zbliżeniu do potrzeb człowieka, roli architektury i sztuki, a także zatarciu granic pomiędzy nimi. Decydujący wpływ na budownictwo miały czynniki historyczne, polityczne i ekonomiczne. Obok wizji i twórczego potencjału człowieka to one decydowały o tym, czy budynki i aglomeracje powstawały lub znikaly.

Taki wpływ na polską architekturę miała II wojna światowa; skala zniszczeń była ogromna i po zakończeniu wojny architekci skupili się na odbudowie. Architektura w PRL-u zdeterminowana była przez sytuację polityczną. Obowiązujący w ZSRR socrealizm stopniowo obejmował wszystkie dziedziny sztuki także w Polsce. W 1949 roku najpierw na Zjeździe Związku Zawodowego Literatów Polskich, a następnie na Zjeździe Związku Polskich Artystów Plastyków, zjazdach i konferencjach filmowców, aktorów, muzyków, a także Konferencji Architektów

Partyjnych, zostały ogłoszone założenia realizmu socjalistycznego, który funkcjonował w Polsce jako obowiązująca doktryna estetyczna do 1956 roku. Jego celem było wcielenie ideologii stalinizmu w sztuce, w tym także w architekturze. Dzieła miały być „socjalistyczne w treści i narodowe w formie”. Cechy charakterystyczne budynków socrealistycznych to monumentalizm, który miał wyrażać potęgę i wielkość państwa, symetria, ukazująca doskonałą organizację socjalistycznego państwa oraz społeczeństwa, adaptacja elementów stylu klasycystycznego, powszechnie znanych i akceptowanych form. W założeniu dzieła socrealistyczne miały być bowiem zrozumiane przez każdego. Istotne były także detale architektoniczne, m.in. przedstawiające ludzi pracy, z którymi mogli utożsamiać się obywatele. Wśród najbardziej znanych zabytków socrealistycznych w Polsce można wymienić m.in. Pałac Kultury i Nauki w Warszawie, Marszałkowską Dzielnicę Mieszkaniową MDM w Warszawie, Teatr Wielki w Łodzi, Wieżowiec Miastoprojektu w Poznaniu oraz Nową Hutę w Krakowie. Została ona zaprojektowana jako miasto idealne, którego idea wywodzi się z renesansu, tzn. zaprojektowane jako całościowy kompleks urbanistyczny, na uporządkowanym geometrycznie planie. Budowę tego sztandarowego dzieła planu sześćdziesięcioletniego rozpoczęto w 1949 roku. Nowe, robotnicze miasto miało powstać jako przeciwwaga dla tradycyjnego, niechętnego komunistycznym władzom Krakowa. Po śmierci Stalina i odrzuceniu doktryny estetycznej realizmu socjalistycznego socrealizm był negatywnie oceniany, a dzieła, w tym architektoniczne, utożsamiane z totalitarną ideologią i deprecjonowane. Dopiero po latach można obiektywnie ocenić ich walory estetyczne i funkcjonalne dla mieszkańców.

Nowa Huta jest tematem licznych wystaw, publikacji i debat. W 2006 roku w oddziale Muzeum Historycznego Miasta Krakowa została zorganizowana wystawa „Nowa Huta – architektura i twórcy miasta idealnego. Niezrealizowane projekty”; ekspozycja uwzględniała niezrealizowane projekty Nowej Huty, m.in. Ratusz czy też domy kultury. Materiały – zdjęcia oraz teksty zebrane zostały w katalogu pod tym samym tytułem, pod redakcją Anny Biedrzyckiej. W 2022 roku w Muzeum Nowej Huty / Muzeum Krakowa zorganizowana została wystawa „Plac Centralny. W poszukiwaniu centrum”, której kuratorami byli Bartosz Arkuszewski oraz Piotr Kapusta. Zakres wątków, który obejmowała wystawa, dotyczył roli Placu Centralnego w Nowej Hucie; zaprezentowane zostały zdjęcia

dokumentalne, obiekty oraz artystyczne inspiracje architekturą Placu Centralnego. Wystawie towarzyszyły wykłady oraz dyskusje. Ważny był także szeroki obszar badań kuratorów, uwzględniający funkcję rozwiązań architektonicznych przy Placu Centralnym, ich zmiany, analizę wypowiedzi mieszkańców oraz perspektywy rozwoju. We współpracy z Politechniką Krakowską zaprezentowane zostały projekty studentów dotyczące rewitalizacji okolic Placu Centralnego, uwzględniające aktualne trendy oraz potrzeby mieszkańców. Wpływ socrealizmu odnaleźć można także w pozostałych dzielnicach Krakowa, a obecność Nowej Huty trwale zmieniła strukturę miasta.

Lata 1956–1970, potocznie określane jako lata 60. XX wieku po tzw. odwilży,

to czas względnej wolności, pewnego liberalizmu i stąd płynącego entuzjazmu. [...] Działalność artystyczna, niezwykle kreatywna, eksplodowała wręcz na wszystkich polach sztuki: architektury, literatury, muzyki, wzornictwa, grafiki, itp.

– jak pisze Małgorzata Włodarczyk w *Architekturze lat 60-tych w Krakowie* (2006, s. 9–10). Badaczka opisuje ten okres jako niezwykle interesujący dla architektury. Jako charakterystyczne dla tego czasu wymienia budownictwo wysokie i wieżowce, co umożliwiały nowe technologie. Włodarczyk wskazuje też istotny aspekt ówczesnego całościowego myślenia o architekturze i jej humanistycznym aspekcie:

W projektach powstających w końcu lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych istotna była nie tylko forma i kompozycja architektoniczna, ważne były również wnętrza obiektów projektowane i wykonywane jako integralna część danej budowli (Włodarczyk, 2006, s. 19).

Charakterystycznymi reprezentantami tego okresu mogą być krakowskie budynki: Biprostal, 15-piętrowy wieżowiec z wielkoformatową mozaiką czy też Kino Kijów. Lata 70. XX wieku przyniosły centralizację i uprzemysłowienie budownictwa. Skutkowało to zmniejszeniem roli indywidualnej wizji architekta na rzecz uniformizacji i zubożenia różnorodności form budynków. Nastąpiła „stopniowa utrata wolości twórczej” (Cymer, 2018, s. 271). Od końca lat 50. XX wieku powstawały systemy budownictwa z tzw. wielkiej płyty, oparte na wyprodukowanych, gotowych elementach budowlanych. Choć niektórzy projektanci osiedli uważali, że stosowanie tej technologii nie zawsze musi skutkować uniformizacją i przytłaczającą

nudą, to jednak szare, monotonne bryły osiedli w połączeniu z defektami wykonawczymi, brakami w materiałach budowlanych (kryzys ekonomiczny odczuwalny w 2. poł. lat 70. XX wieku) działały przygnębiająco i obniżały jakość życia mieszkańców. W latach 80. pogłębiający się kryzys stworzył grunt dla koncepcji odrzucających modernizm i koncepcje Le Corbusiera, w tym ideę prefabrykatów, które w socjalistycznych, polskich realiach nie sprawdziły się, sprzyjały tworzeniu przestrzeni odhumanizowanych. Jak pisze Dorota Jędruch, pierwsze budynki postmodernistyczne w Polsce pojawiły się w drugiej poł. lat 80., a lata 90. przyniosły „rozkwit projektowania w tej estetyce” (Jędruch, 2022, s. 132). Wraz z upadkiem systemu komunistycznego w Polsce w 1989 roku postmodernizm powiązany został z okresem transformacji. W latach 90., jak podczas większości rewolucji estetycznych, odrzucone zostały dawne kanony i wartości. Utożsamianie dzieł architektury, które powstały w czasie PRL, z obalonym systemem komunistycznym spowodowało, że potocznie nie przedstawiały żadnej wartości ani estetycznej, ani kulturowej. Traktowane jak pomniki dawnych dyktatorów były przerabiane czy wręcz wyburzane. Dopiero wiele lat później pojawiły się głosy w obronie architektury tego okresu i została ona objęta ochroną konserwatora zabytków, czasem zbyt późno, jak w przypadku Dworca PKP w Katowicach, określanego obecnie jako perła architektury brutalistycznej. Historię Dworca w Katowicach opisuje w swojej książce *Źle urodzone. Reportaże o architekturze PRL-u* Filip Springer (2012).

W historii sztuki można wskazać kluczowe wątki powiązane z motywem architektury w sztukach wizualnych, oznaczającym m.in. obraz człowieka, czasów i kondycji społeczeństwa, nośnik emocji, architekturę tożsamą z człowiekiem, personifikowaną, symboliczną, przywołującą wspomnienia czy rekonstruowaną artystycznymi działaniami.

Istotnym dla wykorzystania architektury jako nośnika emocji, treści egzystencjalnych i wanitatywnych punktem odniesienia są dzieła Caspara Davida Friedricha, malarza epoki romantyzmu. Jego nastrojowe obrazy przedstawiają ruiny można je odczytać symbolicznie jako opowieści o przemijaniu i śmierci. Niszcząca, rozpadająca się architektura powiązana jest z człowiekiem, wraz z nim podlega procesowi obumierania i rozkładu. Obecna w nich nostalgia może też być pomocna w analizie współczesnych dzieł dokumentujących architekturę, rekonstruujących obraz budynków i miasta czy przywołujących wspomnienia.

Motyw architektury użytej w obrazie jako symbol, metafora szczególnie znaczenie zyskał w czasach PRL. Artyści wykorzystywali symboliczne znaczenie szarych, monotonnych bloków, zniszczonych murów, budowy, bramy do ukazania ówczesnej sytuacji politycznej (M. Bieniasz, Z. Grzywacz, J. Duda-Gracz).

Dla interpretacji współczesnej sztuki związanej z portretem człowieka w kontekście architektury, kluczowa jest znajomość grafik, rysunków oraz obrazów Bronisława W. Linke, przedstawiciela realizmu metaforycznego; w jego pracach pojawiają się budynki-ludzie, ruiny domów o ludzkich kształtach, czaszki zbudowane z cegieł. W dojmujący sposób ukazują nierozzerwalny związek człowieka z architekturą; autor przekazał w ten sposób dramatyczne wydarzenia okresu wojny i okupacji. Znacząca wystawa prac B. Linkego *Bronisław Wojciech Linke. Sprzeciw i zaangażowanie*, ze Zbiorów Muzeum Niepodległości w Warszawie, została zorganizowana w Galerii Brama Bielańska Muzeum X Pawilonu Cytadeli Warszawskiej w 2019 roku, a towarzyszył jej wykład analizujący twórczość artysty, wygłoszony przez Krzysztofa Stanisławskiego. Takie ujęcie zainspirowało wielu współczesnych twórców (m.in. Z. Beksińskiego, a także artystów z krakowskiej szkoły grafiki).

Ujęcie problemowe pojęcia

Architektura rozumiana jako portret człowieka odzwierciedla wszystkie sfery jego życia, m.in. intelektualną, duchową, estetyczną, emocjonalną, bytową, ekonomiczną, społeczną czy psychologiczną. Jest powiązana z historią, nauką, wiarą i kulturą, a sztuka w relacji z architekturą odgrywa szczególną rolę.

Formy architektoniczne wpisane w kanony, reguły estetyczne i technologiczne czy też z nich wyzwalone podążają za człowiekiem, jego potrzebami, odkryciami, zmianami. Środki wyrazu, składające się na język architektury, takie jak bryła, kompozycja, skala, proporcje, zastosowane materiały i inne, mają swoje zadania: oprócz podporządkowania funkcji budynku są istotnymi elementami budującymi komunikaty, znaczenia i zapis treści związanych z ludźmi.

Istotne tezy dotyczące związku architektury, człowieka i sztuki zawarte zostały w książce *Miasto w sztuce – sztuka miasta* (Rewers, 2010). Ewa Rewers określa miasto jako metaforę życia:

Sztuka dzisiaj nie jest zwierciadłem podsuwanym miejskim ulicom i placom, a miasto daje sztuce więcej niż kontekst i przestrzeń. Daje żywą, odnawialną metaforę współczesnego życia, świata, pamięci, porządku i chaosu zarazem: pisarzom i poetom, malarzom i scenarzystom (Rewers, 2010, s. 5).

Precyzuje także rolę, jaką odgrywa artysta jako mieszkaniec miasta; ma on aktywny wpływ na jego kształt, jako krytycznie myślący designer, architekt, konsultant itd. Modyfikuje pejzaż miejski, niejako synestetycznie, czyli obrazami, ale też dźwiękami, zapachami, może zmieniać funkcjonujące w nim „hierarchie zastanych wartości”. Rewers, przywołując koncepcję „rozszerzonego miasta”, wskazuje na nierozzerwalne powiązania miast w XX i XXI wieku ze sztuką i nowymi technologiami, których nie rozluźniły tęsknoty za powrotem do natury. Jednocześnie, odwołując się do Jeana Baudrillarda, ukazuje istniejące poczucie zagrożenia wizją katastrofy miasta i cywilizacji.

Terminu „humanizm architektury” jako tytuł swojego artykułu użył Janusz Włodarczyk (2013), zwracając uwagę na cele i zakres, który obejmować powinna architektura. We wstępie cytuje badacz Jeremiego Królikowskiego:

Wiele teorii architektury kończy się na przedmiocie, którym jest budynek lub przestrzeń. [...] Przywołanie ludzkiego wymiaru architektury sprawia, iż staje się ona zadaniem osobistym, które prowadzi od wewnętrznej przestrzeni człowieka do nieskończoności (Królikowski, 2009, s. 28).

Włodarczyk wskazuje, iż

zadaniem architekta jest [...] tworzenie i urządzanie całej otaczającej nas przestrzeni, ona to bowiem, ta cała, otaczającą nas, ludzi, przestrzeń jest architekturą (Włodarczyk, 2013, s. 27).

Autor sugeruje, że w procesie projektowania trzeba przenieść uwagę z samego architekta na potrzeby przyszłego mieszkańca; istotne jest jednak odsunięcie pokusy koncentracji na wyabstrahowanym dziele na rzecz zaangażowania w analizę szerszego kontekstu związanego z ludzkim życiem i wzmocnienie „czynnika humanistycznego” w architekturze.

Włodarczyk zwraca uwagę na problem, który wynika z wzajemnej zależności architektury i człowieka. Ten ostatni popełnia błędy i jest istotą niedoskonałą, a skoro tak, to niedoskonała może być także

architektura – jako jego odzwierciedlenie. Rozwijając jego wywód, można powiedzieć, że defekty architektury związane mogą być z różnymi etapami wznoszenia budowli, od założeń po realizację, a jej powstawanie to proces nieustannego zmagania się idei oraz jej materializacji.

Cechy określone w definicji humanizmu architektury, a więc powiązanie jej z otaczającą, szeroko rozumianą przestrzenią, gdzie architektura nie ogranicza się do samego budynku, ale powiązana jest z życiem mieszkańców, ich relacjami, kontekstem historycznym, politycznym i estetycznym, odnaleźć można w Nowej Hucie – fascynującym miejscu, które ukazuje współzależność człowieka i architektury, ich wzajemne kształtowanie. Zapisane zostały w nim losy jednostki i społeczeństwa oraz przemian, jakim podlegało. Znaczenia, wpływ i odbiór Nowej Huty z upływem lat zmieniały się niejednokrotnie wręcz radykalnie. Pulsujący w jej murach nurt życia i historii nadawał im różny koloryt.

Nowa Huta powstała jako miasto idealne, jest materializacją wizji architekta, ale też ideologii komunistycznego państwa totalitarnego. W 1946 roku polskie władze zdecydowały o budowie kombinatu metalurgicznego Huty im. Lenina (HIL). Według koncepcji architektonicznej Tadeusza Ptaszyckiego w 1949 roku tuż obok rozpoczęto budowę Nowej Huty. Powstała od podstaw na polach wsi Mogiła. Ten fakt jeszcze dobitniej ukazuje siłę wizji człowieka, który niczym Demiurg tworzy miasto „z niczego” (ten wątek powstawania Nowej Huty wykorzystany został w filmie Andrzeja Wajdy „Człowiek z marmuru”). Zgodnie z założeniami miasta idealnego Nowa Huta zbudowana została na geometrycznym planie – o kształcie gwiazdy i zaprojektowana całościowo tak, aby uwzględnić wszystkie potrzeby mieszkańców. Trzeba przyznać, że właśnie te cechy doceniają także współcześni mieszkańcy: dobrą infrastrukturę ze sklepami, aptekami, zakładami usługowymi, księgarniami, szkołami, urzędami, a także kinami, teatrem i domami kultury. Również szerokie ulice i dużą ilość zieleni. Podwórka umożliwiając odpoczynek i kontakty z innymi mieszkańcami – ta idea została rozwinięta w realizowanym współcześnie projekcie w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Małopolskiego „Spotkajmy się na podwórku” (zakończonym w 2020 roku). Zakładał on rewitalizację nowohuckich podwórek, kładąc nacisk na integrację mieszkańców. W Nowej Hucie zadbane nie tylko o otoczenie budynków, ale także o ich wnętrza, zwłaszcza sklepów, obiektów kultury, ale też np. budynku administracyjnego ówczesnej

Huty im. Lenina. Współgrały z socrealistycznymi fasadami i pojawiały się w nich charakterystyczne detale, takie jak: kolumny, stropy kasetonowe, marmurowe elementy wykończenia. Dziś niestety nie zachowała się większość wnętrz sklepów, ale zostały one udokumentowane na archiwalnych fotografiach i zaprezentowane na wystawie w Muzeum Historycznym Miasta Krakowa w oraz zebrane w katalogu *Nowohucki design. Historia wnętrza i ich twórcy w latach 1949–1959* (Sibila, 2007).

Nowa Huta, chluba propagandy PRL, miała być w założeniu robotniczym miastem „człowieka socjalistycznego”, pozbawionym kościołów, choć z czasem stała się polem walki mieszkańców o wiarę, religię i wolność. W 1960 roku tysiące ludzi protestowało przeciw cofnięciu decyzji zezwalającej na budowę kościoła przy Osiedlu Teatralnym. Wybuchły zamieszki uliczne, kiedy próbowano usunąć drewniany krzyż stojący w miejscu, gdzie planowano wybudować kościół; manifestantów gromadzących się przez kilka dni wokół krzyża próbowały rozpędzać oddziały Milicji Obywatelskiej i ZOMO. Dramatyczne wydarzenia i zamieszki zakończyły się represjami, aresztowaniami i setkami rannych demonstrantów. Ostatecznie mieszkańcy Nowej Huty doczekali się budowy kościoła w drugiej poł. lat 60., który stanął przy obecnej ul. Obrońców Krzyża, nazwanej na cześć manifestantów z 1960 roku. Kościół Matki Bożej Królowej Polski Arka Pana w Nowej Hucie-Bieńczycach w Krakowie charakteryzuje się nowatorską bryłą, inspirowaną kaplicą Le Corbusiera i jest przykładem nowohuckiego budynku modernistycznego.

Nowa Huta wymyka się jednoznacznym ocenom. Słuszne założenia i szczytne cele towarzyszące procesowi powstawania dzielnicy mieszały się z dramatycznymi skutkami i absurdami, piękno z brzydotą, a szlachetne i trwałe materiały z tandetnymi substytutami. Analiza historii Nowej Huty wiedzie m.in. od doskonałości idei ku pełnej wad materializacji, od nauki i technologii ku estetyce, od ideologii komunistycznej ku obronie wiary katolickiej, od gloryfikacji ku znieślawieniu i na odwrót. Za piękną fasadą ukryte często były ludzkie dramaty, a głoszona propaganda rozmijała się z realnym życiem. Do Nowej Huty przybywali ludzie z nadzieją na zdobycie pracy i odmianę życia. Czasem ta konfrontacja ideałów z rzeczywistością kończyła się tragicznie, jak w przypadku Piotra Ożańskiego, przodownika pracy, pierwowzoru Mateusza Birkuta z filmu *Człowiek z marmuru* w reż. Andrzeja Wajdy. Bez wątpienia istnienie defektów w utopijnej wizji miasta ujawnia jego ludzki wymiar.

Po upadku komunizmu Nowa Huta postrzegana była jako relikwini minio-nej epoki. Dopiero po latach można było bardziej obiektywnie ocenić jej znaczenie i wartość, skutkiem czego w 2023 roku uznana została za Pomnik Historii. Jest przykładem architektury, w której utopijna wizja zmaterializowała się w realną opowieść o ludziach.

Analizując historię powstawania kościoła w Nowej Hucie, należy zaznaczyć, że szczególnym przykładem przejawu duchowych potrzeb człowieka przełożonych na charakter architektury jest architektura sakralna, w której bryła kościołów nie zawsze podporządkowana była jedynie celom funkcjonalnym. W architekturze 2 połowy XX wieku zaobserwować można polskie kościoły, których bryła nawiązuje kształtem m.in. do arki lub łodzi – np. Kościół św. Jana Kantego w Krakowie, zaprojektowany przez Krzysztofa Bienia na początku lat 80. Godnym uwagi jest także kościół Bożego Miłosierdzia w Kaliszu, zaprojektowany w 1958 roku przez Jerzego Kuźmenkę oraz Andrzeja Fajansa. Jak pisze Anna Cymer w książce *Architektura w Polsce 1945–1989*:

Kuźmenko i Fajans zaprojektowali niemal abstrakcyjną bryłę przypominającą szpiczasty namiot lub raczej stelaż nakryty falującą u dołu „tkaniną”. Gmach jest jedynym w Polsce tak dużym obiektem przykrytym łupiną jednopowłokową (Cymer, 2018, s. 423).

Autorka wskazuje także na inspiracje i fascynacje projektanta strukturami matematycznymi. Efektem była bryła kościoła, która wyróżniała się nowoczesnością i rozmachem nawet na tle architektury europejskiej tych czasów. Stanowi to niejako dowód tryumfu idei oraz wizji twórcy nad ograniczeniami technologicznymi. Trzeba zaznaczyć, że architektura sakralna w Polsce w PRL uwarunkowana była szczególnymi okolicznościami politycznymi. Choć możliwość budowy kościołów zależna była od decyzji urzędników i napiętej relacji pomiędzy władzami państwa oraz kościoła, to ówczesne przepisy dotyczące budownictwa nie obejmowały architektury sakralnej. Paradoksalnie dawało to czasem większą wolność w zakresie wyboru formy kościołów czy zastosowanych materiałów. Architektom umożliwiło jeszcze większe otwarcie się na potrzeby wiernych i przesłanie dla ludzi, jakie miał nieść kościół, symbol walki o wiarę i wolność, walki z totalitaryzmem. Już pierwszy kontakt z bryłą, jej monumentalną z reguły fasadą, poprzez wywołane wrażenie, stanowi metaforyczny punkt styku i łącznik pomiędzy tym, co materialne i duchowe.

Ważne z perspektywy analizy pojęcia humanizmu architektury tropy odnaleźć można w sztuce współczesnej. Choć architektura sama stanowi obszar sztuki, to jest także inspiracją dla pozostałych obszarów artystycznej aktywności człowieka, artystów pracujących przy użyciu takich mediów, jak fotografia, malarstwo, rysunek, grafika, instalacja, obraz cyfrowy, film, wirtualna rzeczywistość. Ma wpływ również na artystów ingerujących w samą tkankę miasta, tworzących *street art*, graffiti, murale czy *site-specific*. Motyw architektury jest wykorzystywany w dziełach jako nośnik treści związanych z ludźmi. Poprzez sztukę można też przyrzeć się jej nie od strony technologicznej czy estetycznej, ale właśnie czysto ludzkiej.

Ślad człowieka oraz czasów i społeczeństwa zapisany w architekturze znajduje odniesienie w sztukach wizualnych. Po II wojnie światowej sztuka i architektura podlegały doktrynie socrealizmu. Na najbardziej znanym obrazie Aleksandra Kobzdeja *Podaj cegłę* budowanie muru budynku przez zespół murarzy zinterpretować można jako wspólne tworzenie nowego ustroju socjalistycznego i odbudowę Polski po wojnie. Ciekawym przedstawieniem przywoływanej wcześniej Nowej Huty, uwzględniającym zarówno wytyczne ideologiczne władz, jak i autorską wizję, jest tryptyk *Kraków – Nowa Huta z lat 50*. Witolda Chomicza z 1954 roku, przedstawiający monumentalną, robotniczą Nową Hutę, górującą nad „starym” Krakowem. W późniejszych latach nowa dzielnica miasta stała się dla artystów szczególnym miejscem, a wielu z nich otrzymywało tu pracownie w nowych budynkach, dzielnica skupiała twórców myślących niezależnie. Powstała Grupa Nowohucka, a ówczesny Zakładowy Dom Kultury Huty im. Lenina kolekcjonował prace artystów z tego okresu (obecnie znajdują się w zbiorach Galerii Huta Sztuki). Współczesną interpretację głównego motywu Nowej Huty podjął w swoim obrazie *Plac Centralny – Intermision* z 2001 roku Jacek Sroka. Jak zauważa autor w jednym z wywiadów, Nowa Huta

to miasto-symbol socjalizmu, gdzie socjalizm został upokorzony i ośmieszony przez tych, dla których go budowano. W połowie lat osiemdziesiątych było sceną wielkich demonstracji, walk ulicznych i oporu (Smakosz, 2007).

Nowe znaczenia nowohuckiej architekturze nadał swoimi działaniami Marek Chlanda, w instalacji typu *site-specific* pt. *Szkoła Utopii* z 2018 roku. Wieloelementowa praca złożona z rysunków, filmów, rzeźb, ruchomych

obiektów wprowadziła zaskakujące treści w zdegradowanej przestrzeni dawnej szkoły, podporządkowała ją całkowicie wizji artysty.

Niedoskonałe materiały, ich substytuty, prowizorka miały często wpływ na ostateczny kształt budynków, które powstawały po wojnie w Polsce, w okresie realnego socjalizmu. Czasem czynniki ekonomiczne wręcz uniemożliwiały dokończenie budowy. Tak stało się m.in. w przypadku krakowskiego budynku NOT-u. Rozpoczęta w 1975 roku budowa zaprojektowanego przez zespół architektów Zdzisława Arcta nowatorskiego jak na tamte czasy dwudziestoczeropiętrowego wieżowca przeznaczanego na hotel została wstrzymana ze względów ekonomicznych po czterech latach. Przez lata niszcząca konstrukcja zyskała nadaną przez mieszkańców nazwę „Szkieletor” i stała się symbolem rozdzwienku pomiędzy głoszoną propagandą a realnym życiem. Dopiero w 2016 roku rozpoczęto przebudowę pozostałości „Szkieletora” w Unity Center i ostatecznie dokończono ją w 2020 roku.

„Szkieletor” stał się również inspiracją artystyczną dla twórców w okresie PRL. Tadeusz Boruta namalował obraz wchodzący w skład cyklu i wystawy *Wszystkie nasze codzienne sprawy* (prezentowanej w 1987 roku w krużgankach kościoła Dominikanów w Krakowie) przedstawiający puste, zaorane, pokryte łatami śniegu pole i wylaniającą się za wzniesieniem sylwetkę konstrukcji niedokończonego budynku NOT-u. Obraz można zinterpretować jako metaforę kondycji współczesnego człowieka, motyw niszczonego budynku stanowi bowiem metaforę ułomności ludzi i systemu politycznego. Innym przykładem architektury-symbolu w malarstwie Zbyluta Grzywacza, członka Grupy Wprost, jest obraz z początku lat 80., przedstawiający zniszczony budynek na wzniesieniu. Na szarym odrapanym tynku namalowana została biało-czerwona flaga i symbol Polski Walczącej. Dom jest oczywiście metaforą Ojczyzny, Polski osaczonej szpalerem drzew z gniazdami wron (nawiązanie do nazwy WRON – Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego, powstałej w 1981 roku, kierowanej przez gen. Wojciecha Jaruzelskiego). Celem Grupy Wprost, działającej od 1966 roku, było przekazanie doświadczeń swojego pokolenia w kontekście aktualnej sytuacji politycznej w kraju.

Obrazy Edwarda Dwurnika są rozbudowanymi portretami miast. Jego weduty są kolorowe, przepełnione detalami, oprócz budynków pojawiają się na nich grupy ludzi, przedmioty i symbolizujące totalitarną władzę,

głowy. W 1996 roku malarz zorganizował wystawę indywidualną *Miasto idealne. Miasto społeczne* w Goethe-Institut w Warszawie.

Oprócz dokumentowania w dziełach sztuki wzniosłych realizacji architektonicznych ważną rolę w zapisie obrazu życia codziennego człowieka pełnią drobne, często nietrwałe formy architektoniczne, m.in. garaże, kioski, śmietniki. Towarzyszą w codziennej krzątaninie, pracy lub wypoczynku, są niezwykle bliskie ludziom, a ich niedoskonałość jest wzruszającym obrazem natury człowieka. Jan Bujnowski uczynił tematem serii swoich fotografii z lat 1980–1990 domki ogródków działkowych zbudowane w latach 80. Domki sklecone samodzielnie przez działkowiczów z materiałów, jakie udało im się zdobyć, zaskakują swoją formą i kreatywnością konstruktorów. Stanowią osobliwy portret ludzi tamtego okresu, których marzenia o własnej przestrzeni nie powstrzymał kryzys ekonomiczny i trudna sytuacja w kraju, którzy odnaleźli w swoich miniaturowych budynkach oazę wolności osobistej.

Bohaterem filmu animowanego *Blok* z 1982 roku autorstwa Hieronima Neumana jest wielopiętrowy budynek z wielkiej płyty. Wraz ze zbliżeniami kamery obrazującymi kolejne piętra budynku otwierają się przed widzami wnętrza mieszkańców, można podglądać toczące się w nich życie. Reżyser daje możliwość wniknięcia w osobistą sferę życia codziennego mieszkańców. Koncepcja filmu zwraca uwagę na problem urbanizacji wielkomiejskiej, uniformizacji wpisanych w jednakową, ograniczoną przestrzeń mieszkań w bloku z wielkiej płyty ludzi, monotonię ich życia, brak znaczenia jednostki w ogromie wielkomiejskiego ekosystemu. To uniwersalny i wciąż aktualny problem, który możemy obserwować również w wielorodzinnych apartamentach współczesnych osiedli. Kolejnym ważnym dla polskiej kinematografii przykładem inspiracji życiem w bloku i budownictwie wielorodzinnym z wielkiej płyty jest m.in. serial komediowy *Alternatywy 4* wyreżyserowany przez Stanisława Bareję. Ukazuje realia egzystencji uwarunkowane przez życie w bloku. Motyw pojawiających się w artystycznych interpretacjach wieżowców z wielkiej płyty można też odczytywać jako wieżę Babel, metaforę niemożności okresu PRL.

Wieża Babel jest tematem wielokrotnie podejmowanym przez artystów różnych epok. Paradoksalnie jest jedną z powszechnie znanych, choć nieistniejących budowli. Pochodzący ze Starego Testamentu motyw wieży Babel jest odczytywany przez twórców w kontekście wiary

i chrześcijaństwa, ale także jako uniwersalne ucieleśnienie ludzkich utopii. Interesujące jest porównanie odmiennych wersji wizualizacji z drugiej poł. XX wieku, z których można odczytać bolączki czasów, w jakich powstały. Przykładami wspomnianych wariantów interpretacyjnych są prace krakowskich grafików: intrygująca *Krata* Jerzego Skórczewskiego (1989), której szczyt zwieńczony jest kratą, jak gdyby człowiek w swoich dążeniach sam się ograniczał, a także *Drabiny* Jacka Gaja (1967), którą można odczytać jako metaforę ludzkich dążeń.

Przykładem budowania cyfrowego miasta idealnego są obrazy Krzysztofa Kiwerskiego. Struktury wygenerowane komputerowo za pomocą odpowiedniego algorytmu tworzą bogate kolorowe materie, ciągnące się w nieskończoność, imitujące tkankę miejską pozbawioną niedoskonałości (cykl *Katedry i bloki* początek lat 2000 oraz *Oldfactory* z 2022 roku).

Kolejnym wątkiem związanym z wykorzystywaniem architektury jako komponentu dzisiejszych strategii artystycznych jest misja ocalenia pamięci o miejscach i budynkach wraz z zawartą w nich wiedzą na temat przeszłości i historii ludzkiej egzystencji. Architektura w kontekście pamięci jest tematem książki *Nieznany portret Krakowa* (Zbroja & Myślik, 2010). Jej autorzy zgłębiają zagadnienie pamięci zbiorowej, poszerzając jej granice. Badają nie tylko wybrane miejsca Krakowa, ale przede wszystkim pamięć mieszkańców miasta, zapamiętane obrazy, których ślady wciąż możemy odnaleźć we współczesnym pejzażu. Dzięki nim możemy też wyobrazić sobie i odtworzyć życie mieszkańców. Autorzy przenoszą metody pracy historyków w obszar działań artystów, a punktem wyjścia do pracy nad dziełem stają się wspomnienia, zapamiętane miejsca i ich obrazy. Wymieniony w części historycznej niniejszego artykułu Dworzec PKP w Katowicach, którego zniszczenie spotkało się z głośną reakcją i protestem społecznym, stał się tematem wystawy Michała Łuczaka *Brutal – retrospekcja*. Zaprezentowany cykl fotografii analogowych z okresu wyburzania obiektu w latach 2010–2011 dokumentuje miejsce ważne dla niego, miasta i mieszkańców.

W twórczości Agnieszki Łukaszewskiej pojawiają się portrety ludzi i miast. Jej prace można zinterpretować jako szeroko rozumiany portret człowieka, obejmujący różne aspekty życia. Często punktem wyjścia do artystycznych działań są opuszczone budynki, z których artystka odczytuje i rekonstruuje historię życia ich mieszkańców. Jej prace

przedstawiające architekturę są emocjonalne i pełne nostalgii. Cykl *Prodlew* z 2017 roku jest dziennikiem dokumentującym wyburzenie biurowca z lat 60. Odwołując się do materiałów archiwalnych w kolejnych rysunkach, opatrzonych komentarzami, Łukaszewska odtwarza życie i pracę w biurowcu, wizerunki pracowników, widoki wnętrz. Rysunki wykonane zostały długopisem Zenit z lat 70. w oryginalnym brulionie z tamtego czasu. Misja ocalenia obrazu przeszłości towarzyszyła także jej projektowi artystycznemu *Portret nikańcego miasta* o wyburzonych budynkach.

Istotnym przykładem współczesnych działań artystycznych odwołujących się do architektury, nostalgii i emocji z nią związanych są instalacje Roberta Kuśmirowskiego. Zrealizowana w przestrzeni miejskiej w 2009 roku w Blankenberge w Belgii instalacja polegała na ingerencji w realną przestrzeń miasta. Pośród nowoczesnych budynków w luksusowym kurorcie fasada jednej z kamienic została przerobiona tak, aby zrekonstruować wygląd zniszczonej kamienicy. Atrapa imitowała odpadający brudny tynk odsłaniający pokruszone cegły, zabite deskami okna z wybitymi szybami. Całość rażąco kontrastowała z sąsiednimi apartamentami. Celem takiego zabiegu było zwrócenie uwagi na problemy egzystencjalne, przemijanie, można też odczytać go jako wizję apokaliptyczną albo odnieść do współczesnych relacji społecznych, problemu wykluczenia, odmienności, nieprzystawania do kultu młodości i dóbr materialnych. W twórczości Roberta Kuśmirowskiego często pojawia się wątek zniszczonej architektury, jej fragmentów i zdegradowanych wnętrz, symbolizujących przemijanie i ulotność kultury materialnej.

Ważnym sposobem pokazania braku czy degradacji są pustostany, ruiny lub wyabstrahowane elementy konstrukcyjne budynków. Architektura nie tylko może dawać schronienie, ale może być opresyjna, jak w powieści F. Kafki *Zamek*.

Przykładem wykorzystania formy i znaczeń prefabrykatów są prace Rafała Bujnowskiego, który w latach 1995–2001 współtworzył Grupę Ładnie. W 2010 roku zrealizował cykl obrazów przedstawiających pustostany pt. *Oczodoły*. Nie są one efektem erozji czy degradacji opuszczonego budynku, ale stanowią fragment nieukończonego jeszcze domu. Przedstawione zmultiplikowane motywy podkreślają artystyczne credo autora, który porzuca jako cel oryginalność obrazu na rzecz seryjności i powtarzalności. Jego prefabrykaty sygnalizują nieokreśloność oraz

uniformizację. Artysta wpisywał także swoje działania w przestrzeń miejską, a jego obrazy pojawiały się m.in. na billboardach w Krakowie.

Ingerencja w przestrzeń miejską w postaci działań performatywnych czy teatralnych angażujących mieszkańców jest kolejnym tropem interpretacyjnym w kontekście architektury powiązanej z człowiekiem. Sztuka jest w nich ogniwem scalającym człowieka i architekturę na scenie miasta.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Humanizm architektury może wyznaczać obszar badań w obrębie architektury, historii, literatury, kulturoznawstwa, nauk o sztuce, sztuki, nauk społecznych i innych. Motyw architektury, jego związek z historią, życiem i pamięcią jest istotnym obszarem podejmowanym w sztuce, bywa także celem artystycznych działań. Temat wciąż jest otwarty na interpretacje teoretyków sztuki, kuratorów i stanowi potencjał badań w tym obszarze. Architektura dostarcza artystom wizualnym wciąż nowych wyzwań. Dotyczą one m.in. ochrony pamięci o budynkach, miastach i żyjących w niej ludziach, zapisanego w nich bezcennego obrazu przeszłości, dokumentowania i analizy teraźniejszości, a także konstruowania hipotez dotyczących przyszłości.

Idea humanizmu architektury może znaleźć szczególne zastosowanie we współczesnym projektowaniu, uwzględniając koncepcję architektury zrównoważonej. Kieruje uwagę w stronę potrzeb i możliwości człowieka, funkcjonalizmu, dbałości o środowisko i ekologii. Opozycją dla takich postaw jest dekonstruktywizm, którego głównymi celami w architekturze są forma ponad funkcją, prowokacja, zaskoczenie, a nie potrzeby potencjalnych mieszkańców, przestrzeń odhumanizowana, kolokwialnie określana jako „betonoza” czy „patodeweloperka”, rozumiana jako budownictwo nastawione na zysk kosztem komfortu mieszkańców.

Janusz Włodarczyk w swoim eseju wskazuje na istotną rolę edukacji przyszłych architektów w procesie akcentowania humanizmu w projektowaniu (Włodarczyk, 2013). Zwraca uwagę, że nauka projektowania architektury powinna uwzględniać literaturę piękną czy film:

Zatem książka, dostępna przez całe życie. Ale jaka książka? Profesjonalna, oczywiście, jest podstawą naszej wiedzy, wciąż rozszerzającego się jej zakresu. Ta jednak architektowi humaniście nie jest w stanie wystarczyć, jest wiedzą zwykle obiektywną, w każdym razie stara się taką być. Potrzebna jest taka, która przybliży mu kontakt architektury z człowiekiem, traktując go indywidualnie, więc subiektywnie, jako wartość osobną – osobowość. (Włodarczyk, 2006, s. 36).

Rozwijając myśl Włodarczyka, można dopowiedzieć, że edukacja powinna odbywać się poprzez sztukę. Architektura i sztuka, które nas otaczają, będą przecież kształtować kolejne pokolenia.

BIBLIOGRAFIA

- Biedrzycka, A. (2007). *Nowa Huta. architektura i twórcy miasta idealnego. Niezrealizowane projekty*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Chwalibóg, K. (2022). *Architektura przyjaznych przestrzeni*. Warszawa: Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki.
- Cymer, A. (2018). *Architektura w Polsce 1945–1989*. Warszawa: Centrum Architektury, Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki.
- Jurewicz, K. (red.). (2010). *Budujemy kościoły. Współczesna architektura sakralna w Nowej Hucie*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Kitowska-Łysiak, M., & Wolnicka, E. (red.). (1999). *Miejsce rzeczywiste miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Klaś, J. (red.). (2018). *Nowa Huta. Architektoniczny portret miasta drugiej połowy XX wieku*. Kraków: Ośrodek Kultury im. C.K. Norwida.
- Jędruch, D., Karpińska, M., Leśniak-Rychlak, D., & Wiśniewski, M. (red.). (2022). *Modernizm. Socrealizm. Socmodernizm. Postmodernizm. Przewodnik po architekturze Krakowa XX wieku*. Kraków: Fundacja Instytutu Architektury, Ośrodek Kultury im. C.K. Norwida w Krakowie.
- Rewers, E. (red.). (2010). *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Kraków: Universitas.
- Rottenberg, A. (2005). *Sztuka w Polsce 1945–2005*. Warszawa: Stenor.
- Salwiński, J. (red.). (2022). *Plac Centralny. W poszukiwaniu centrum*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Smakosz, I. (2007). *Rozmowa z Jackiem Sroką*. Pobrane z: <https://www.sroka.pl/rozmowa-z-jackiem-sroka.html> (dostęp: 15.06.2023).

- Solik, R. (2012). *Sztuka jako interpretacja. Z problemów dyskursu artystycznego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Springer, F. (2012). *Źle urodzone. Reportaże o architekturze PRL-u*. Kraków: Karakter.
- Włodarczyk, J.A. (2013). Humanizm architektury. Architektura, wzornictwo i gospodarka przestrzenna. *Zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Technicznej w Katowicach*, 5, 27–36.
- Włodarczyk, M. (2006). *Architektura lat 60-tych w Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wujek, J. (1986). *Mity i utopie architektury XX wieku*. Warszawa: Arkady.

Leszek Zinkow

Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN

<https://orcid.org/0000-0003-0681-7428>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.326>

Źródła współczesnej humanistyki

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Poprzez „źródła współczesnej humanistyki” rozumiemy: 1) dzieje „myśli o człowieku” od czasów antycznych, co prowadziło ku powstaniu naukowych dyscyplin, których celem jest badawcza refleksja o człowieku i jego duchowych wytworach, a zarazem: 2) ponaddwutysięcletni depozyt tekstów kultury, których nieustanna reinterpretacja pozostaje fundamentem humanistycznego dyskursu naukowego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Współczesna humanistyka wciąż nawiązuje do dziedzictwa platońskiej *paidei* i rzymskiej *humanitas*, które od XV wieku były kluczowymi elementami wykształcenia. Funkcjonował podówczas model „polihistora” prowadzącego badania typu encyklopedycznego, dążącego do uchwycenia syntezy całej wiedzy. Jej progresja, zwłaszcza od czasów Oświecenia, prowadziła ku porzuceniu paradygmatu klasycznego i wskazaniu odrębności obszarów – matematyczno-przyrodniczych, społecznych oraz humanistycznych. Formalnie podział ten dokonał się w końcu XIX wieku; to wówczas w praktyce akademickiej ukonstytuowała się obowiązująca do dziś względnie stabilna struktura dyscyplin humanistycznych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Współczesne nauki humanistyczne wydają się „rozarte” między głębokim osadzeniem w tradycjach i nawiązanym holistycznym dziedzictwem a dyscyplinarną fragmentacją, co wymuszało wypracowanie warsztatu szczegółowych metodologii i rozmaitych specjalistycznych repozytoriów. Problemem, czy raczej nawet fundamentalnym wyzwaniem, są i będą całkowicie nowe zjawiska, jak posthumanistyka, humanistyka cyfrowa (człowiek i jego działania w przestrzeni wirtualnej), humanistyka kognitywna oraz – zwłaszcza – sztuczna inteligencja (AI).

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Dostrzeganemu kryzysowi towarzyszą próby projektowania „humanistyki przyszłości”, wspieranej silnymi fundamentami aksjologicznymi, w których nie sposób odrzucać dziedzictwa. Kluczowe jest zredefiniowanie statusu i sensu humanistyki, wypracowanie innowacyjnych metodologii badawczych, mogących sprostać inter- i transdyscyplinarności, „antropologizacji”, „zwrotom”, oraz rozwijanie pluralistycznych aspektów funkcjonowania.

Słowa kluczowe: humanistyka, humanizm, kultura, teksty kultury, recepcja

Definicja pojęcia

Zgodnie z definicją słownikową termin „źródło” ma kilka znaczeń, spośród których istotne są dwa. Jest to albo „to, co stanowi początek czegoś”, albo „to, co stanowi podstawę do dalszych badań”. Poniżej zaprezentowane zostaną rekonesansowo obydwaj aspekty: zarys dziejów myśli humanistycznej oraz przegląd problematyki „nawarstwiających się” historycznie tekstów i metatekstów kultury (humanistyka jako „pamięć”) i ich deponowania.

Humanistykę (łac. *humanus* – ludzki; termin *umanista* pojawił się w XV wieku we Włoszech, określając badacza bądź studenta literatury antycznej [Borowski, 2009]) rozumieć należy prymarnie jako grupę dyscyplin naukowych, w których przedmiotem badawczego namysłu jest życie i działalność człowieka historycznego, zwłaszcza celowe rezultaty jego działań, czyli wytwory i systemy znaków, będące wehikułami kulturowej doniosłości (teksty kultury), odzwierciedlające wolną, rozumną naturę człowieka. Poprzez teksty kultury rozumiemy produkty myśli i rąk uporządkowane regułami, poddawalne analizie i interpretacji, zwłaszcza świadectwa i dokumenty twórcze: dzieła literatury, sztuk plastycznych, muzyki, artefakty, dokumenty epok, zachowania i wzorce kulturowe (tradycje, rytuały, mody, ubiory itd.), współcześnie także dzieła wirtualne. Teksty takie zazwyczaj mają cechę intertekstualności: relacyjności, powiązań, wzajemnych zależności.

W najszerszym rozumieniu potocznym „humanizm – humanistyczny” wskazuje na „coś związanego z człowiekiem”, a nawet samo człowieczeństwo transcendujące naturę; antropocentryczną postawę intelektualną (także moralną), determinowaną troską o potrzeby, rozwój i godność, „to, co czyni człowieka człowiekiem” (Borowski, 2009). Humanistykę cechuje dążenie do uogólnień, „wielkiej syntezy człowieczeństwa”. Humanistyka to naukowe poznawanie oraz egzegeza wytwarzanych przez człowieka faktów kulturowych (tekstów kultury wraz z przynależnymi im właściwościami *parenezy*) w dwóch aspektach: 1) historycznym; analizie i krytyce tekstu kultury, wskazaniu wątków synchronicznych oraz diachronicznych, a ponadto 2) rzeczowym; podjęciu próby wyczerpującego objaśnienia (interpretacji, analizy hermeneutycznej), a nawet oceny wartościującej, co implikuje poszukiwanie uniwersalnych poznawczo kryteriów w oparciu o rzetelną wiedzę i rozległą erudycję

badacza. „Intuicyjny” podział na humanistykę oraz nauki przyrodnicze jest w pewnym stopniu wynikiem tradycji wskazywania w humanistyce pozornie wysokiego zakresu dowolności metod. Zazwyczaj naukom kosmologiczno-przyrodniczym przypisuje się atrybut „ściśłości” (taka jest nawet potoczna ich nazwa), wszakże w naukach humanistycznych nie może być „retorycznej dowolności”. Naukowe dociekania humanistyczne, co prawda spekulatywne, ograniczone są zasadami krytycyzmu, hermeneutycznej dyscypliny, korzystają z metod empirycznych, strategii porównawczych, indukcji i dedukcji, a owa spekulatywność – na przykład interpretacja historyczna czy estetyczna – podlega rygorom.

Mimo iż wyżej wspomniano o względnej stabilności systemu nauk humanistycznych, spory i „przesunięcia” trwają do dziś. W krajach anglosaskich w szerokiej domenie *humanities* współcześnie wskazuje się na *arts* – bliższe „kulturze i sztuce” oraz odrębny status *social sciences* (nazwa *sciences* nakierowuje na „nauki ścisłe”), w których umieszcza się badania postrzegane jako bardziej „doświadczalne” – np. archeologia, psychologia, antropologia, językoznawstwo, zazwyczaj także socjologia, a nawet ekonomia. Labilny status mają nauki prawne czy polityczne. Nauka niemiecka odróżnia z kolei *Humanwissenschaften* / *Geisteswissenschaften*, *Kunstwissenschaften*, *Geschichtswissenschaften*, *Sozialwissenschaften* i *Wirtschaftswissenschaften*. Dodajmy, że obowiązująca w Polsce klasyfikacja dyscyplin nauk humanistycznych modyfikowana była w dwóch pierwszych dekadach XXI wieku trzykrotnie.

Analiza historyczna pojęcia

Zaobserwowana już przez starożytnych dychotomia natury i kultury była jedną z podstaw humanistycznego poznania. Choć badacze są zgodni, że prefiguracje humanizmu wiązać należy z kulturą filozoficzno-edukacyjną antycznej Grecji (domyślnie pojęcia humanizmu i humanistyki odnosi się do uniwersum kultury Zachodu), podobne koncepcje pojawiały się również w kręgu myśli buddyjskiej (VI wiek p.n.e.), konfucjańskiej (VI–V wiek p.n.e.), czy wcześniej nawet – w staroegipskich tekstach „mądrościowych” zwanych *sebayt* (sięgają połowy III tys. p.n.e.) i wątkach ksiąg moralno-dydaktycznych Starego Testamentu (I tys. p.n.e.). Wczesny antropocentryzm poznawczy artykułowali greccy

presokratycy: Tales z Miletu, Anaksagoras oraz sofiści („człowiek miarą wszechrzeczy” – przypisywane Protagorasowi z Abdery).

Najwcześniejszą formą poznawania i objaśniania świata przez starożytnych były mity – i właśnie próby ich spisywania, porównywania, eksplikacji, poszukiwania archetypów leżą u podstaw pierwszych „ nauk humanistycznych” – historii i filologii, a zestawianie opowieści mitycznych (także genealogii bogów i władców) uświadomiło uczonym konieczność wypracowania protometod krytyki źródeł. Herodot i Tukidydes próbowali nie tylko katalogować fakty dziejowe, lecz dociekać i interpretować ich sens. Zapisywanie mitów, kronik, ale i filozoficznych sentencji, motywowało rozwój stylów literackich, konstruowanie poetyk i retoryk, zapewne utrwalających tradycje form przekazów ustnych (narracji aoidycznych, krasomówstwa), próby wyobrażania bóstw formowały sztuki plastyczne, kult kreował rytuały, symbole itd. Postępowało ponadto dywersyfikowanie dróg poznawania humanistycznego – refleksji nad logiką, retoryką, poetyką, samym językiem (na przykład etymologie) i dojrzewanie greckiej filozofii pojmowanej jako poszukiwanie wszechstronnej wiedzy o świecie oraz człowieku. Platon, uczeń Sokratesa, doprowadził do doskonałości formę dialogu intelektualnego o wielkich walorach literackich, równolegle rozkwitała wymowa (Demostenes), a Arystoteles wskazywał na rozróżnienie jej od poezji (postrzegał poezję jako wiedzę), która naśladując naturę, tworzy opowieść – i od filozofii tę naturę objaśniającej, historię natomiast mniej poważał, przypisując jej rolę prostego zapisu faktograficznego. Bez wątpienia wynikało to z faktu, że Arystoteles upatrywał prawdziwych wartości poznawczych w pogłębionej refleksji nad „istotą rzeczy” i wyprowadzaniu z niej poznania wartościującego. Mędracy skupiali wokół siebie uczniów, a wkrótce taka praktyka stała się obowiązującą podstawą wychowawczo-edukacyjną. Greckie słowo *paideia*, etymologicznie związane z dzieckiem, jest pojęciem znacznie szerszym – to kształtowanie „pięknego człowieka” (*kalo-kagatia*), mądrego, dobrego, wyedukowanego w oparciu o ideały cnót, szlachetnego; jedność człowieka możliwie doskonałego w wymiarze cielesnym, intelektualnym, moralnym oraz politycznym (propaństwowego), co określano jako *areté*. Warto tu zwrócić uwagę, że w Nowym Testamencie słowo *paideia* przywoływane jest kilkanaście razy.

Rzym, asymilując dziedzictwo greckie, przejął ideę i praktykę *paidei*, nazywając ją *humanitas*. Cycon czy Seneka wskazywali na

konieczność formowania człowieka do „życia właściwego” – a właśnie *humanitas* prowadzi do tego, że człowiek jest w pełni człowiekiem. Apo-teozę humanizmu wkłada w poetyckie strofy Horacy – pamiętać należy, że poeta miał wówczas także status uczonego. Dodajmy tu jeszcze, że z zaginionej dziś komedii Menandra rzymski komediopisarz Terencjusz przywołał słowa: „jestem człowiekiem i nic co ludzkie nie jest mi obce”, które przez wieki były dewizą humanistów. Oczywiście realizowaniu ideału *paideia/humanitas* towarzyszył rozwój refleksji metanaukowej, co było niezbędne w procesie edukacyjnym. Od czasów rzymskich ewoluowała systematyka *trivium*, czyli gramatyki, retoryki i logiki, uzupełniana przez *quadrivium*, tj. arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę. A układ ten jako „siedem sztuk wyzwolonych” (*septem artes liberales*) przetrwał do wieków średnich (Van Doren, 1997; Pott, 2007).

W odniesieniu do czasów starożytnych nie możemy rzecz jasna mówić o systematyce dyscyplin wiedzy w dzisiejszym rozumieniu praktyki akademickiej. Mimo specjalizowania się mędrzec zazwyczaj badał „wszystko” (Arystoteles poddawał naukowej refleksji zarówno metafizykę, jak i zagadnienia kosmologiczne, zoologiczne, teorię państwa, zjawiska pogodowe itd.), a model polihistora, uczonego o wszechstronnej, encyklopedycznej wiedzy (postrzeganej holistycznie), prowadzącego zaawansowane badania od matematyki po historię sztuki, ostatecznie zanika dopiero w XVIII wieku (Van Doren, 1997).

Rozpad cesarstwa rzymskiego, którego rezultatem był chaos wędrówek ludów, przyniósł regres nauki. Próbowano ocalić dziedzictwo poprzez intensywną pracę komentatorską, filologiczną, tworzenie leksykonów i antologii ekscerptów (na przykład Kasjodor, Focjusz czy Izydor z Sewilli); trud podejmowali zwłaszcza uczeni bizantyjscy, w dużym stopniu zasługę oddać należy uczonym świata arabskiego, choć ci bardziej interesowali się astronomią i matematyką, lecz na przykład Ibn Rušd (Awerroes) przełożył na język arabski *Poetykę* Arystotelesa, uzupełniając ją własnym komentarzem, a Ibn Ĥaldūn twórczo rozwinął antyczną metodę badań historycznych. Nowego ducha cywilizacji Zachodu budowano na fundamencie egalitarnej *christianitas* (odchodząc w tym aspekcie od elitarniej *humanitas*), dopełniając „Ateny” i „Rzym” – „Jerozolimą”. Oznaczało to radykalną przemianę wizji świata oraz człowieka, celu i sensu jego życia, a także wszelkich podejmowanych działań, w tym działań naukowych i kulturotwórczych. Boecjusz,

teolog i zarazem gorliwy badacz Platona, Arystotelesa, Pitagorasa, Archimedesesa, ptolemejskiej astronomii czy geometrii Euklidesa, podjął jeszcze właściwie u progu średniowiecza (w VI wieku) pionierskie próby dywersyfikacji „dyscyplin” naukowych. Mimo utrzymywania schematu *trivium–quadrivium* redefinicji ulegał system wiedzy, a w konsekwencji także koncepcja edukacji: postrzegano ją z jednej strony bardziej pragmatycznie, z drugiej zaś zwieńczeniem nauki miała być teologia, jako wspomagana przez filozofię *doctrina sacra* (Bod, 2013). Nauka w uniwersum *christianitas* nie odtrącała jednak bynajmniej dziedzictwa antyku: wspomnieć trzeba zafascynowanego Platonem Bernarda z Chartres, który wypowiedział sławne „jesteśmy karłami na ramionach olbrzymów”, czy Tomasza z Akwinu, budującego teologię wprost instrumentami arystotelizmu (Van Doren, 1997; Pott, 2007).

Późne średniowiecze zdominowała filozofia scholastyczna, a wielokierunkowe dociekania badawcze służyć miały prymarnie wskazaniu zgodności dogmatów wiary chrześcijańskiej z rozumem. Wiodącym wątkiem nauki średniowiecznej była teologiczna egzegeza, czyli hermeneutyka biblijna, która z konieczności posługiwała się metodami historycznymi i filologicznymi, a także elementami greckiego mitoznawstwa – na przykład rozumienie dosłowne, alegoryczne, anagogiczne – co stanowiło jedną z podstaw teorii literatury. Zarazem w „jesieni średniowiecza” zauważyć można pierwsze przejawy nowej interpretacji humanistycznej. W XIII wieku Dante Alighieri, pisząc *Boską komedię*, wkłada w strofy liczne pomysły metapoetyckie i antropozoficzne – podobnie czynią Francesco Petrarca czy Giovanni Boccaccio, co akcesoryjnie skłaniało do namysłu nad teorią literatury. „Porządkowanie” dziedzictwa antyku, powstawanie stowarzyszeń, które możemy określić jako humanistyczne (także twórczych kręgów artystycznych), wreszcie narodziny uniwersytetu przełamują dotychczas obowiązujący model nauki i edukacji.

Sformułowania *studia humanitatis* użył po raz pierwszy w XIV wieku Coluccio Salutati, wskazując na kilka dyscyplin: retorykę, gramatykę, poezję, historię oraz filozofię moralną (którą odróżniał od scholastycznej), wyłączając wszelkie praktyczne umiejętności zawodowe (*artes mechanicae*), matematykę, logikę, prawo, medycynę, przyrodoznawstwo, odrębny status nadał także teologii. Celem badań historycznych (historii powszechnej) miało być przede wszystkim koincydencyjne zestawianie *historia sacra* i *historia profana* (dziejopisów starożytnych).

Mimo niekwestionowanej pozycji chrześcijaństwa niektóre idee renesansowego humanizmu wchodziły w konflikt z nauczaniem Kościoła; jednego z najwybitniejszych uczonych humanistów, Erazma z Rotterdamu, oskarżono o herezję (Borowski, 2009).

Ożywione dysputy wokół systematyzacji wiedzy humanistycznej prowadzono w kolejnych stuleciach. Angielski filozof przełomu XVI i XVII wieku, Francis Bacon, w traktacie *De dignitate et augmentis scientiarum* wskazał na nietożsamość „historii” rozumianej jako narracja chronologiczna i „historii” jako refleksji o dziejach, podobnie jak „literatury” i „filologii” jako nauki o literaturze; ponadto wyłożył swoje pojmowanie filozofii jako nauki „opartej na rozumie”, w której zakres włączyć należy matematykę i przyrodoznawstwo, kronikarstwo – „oparte na pamięci” oraz „opartą na wyobraźni” poezję, nadal postrzeganą jako rodzaj parafrazy wiedzy naukowej (Van Doren, 1997; Pott, 2007). Niemal współczesny Baconowi Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie* dowodził natomiast, przypisując metodzie sceptycznej oraz matematyce kluczową rolę w całym systemie nauki, że filologia i historia (których nie cenił) mają wymiar raczej moralizatorsko-pedagogiczny (Bod, 2013). W studiach „literaturoznawczych” skupiano się na wyprowadzaniu pomysłów badawczych ze spuścizny Horacego i Arystotelesa (Sarbiewski, Boileau), przy czym od progu Oświecenia rozgorzała przełomowa dyskusja „starożytników” z „nowożytnikami”. Spierano się zwłaszcza o to, czy nieustanne reinterpretowanie dziedzictwa antycznego nie wyczerpało już swojego potencjału kreatywnego i czy w synergii „obróbki” dokonań starożytności i myśli uczonych nowożytnych nie powstały jednak idee i wartości swoiste, odrębne, nowe (Majewski, 2010). W takim „modernistycznym” (pokartezjańskim, racjonalistycznym) kontekście artykułowano propozycje metodologiczne; w istocie wówczas właśnie humanistyka budowała zręby nowoczesnej metodologii, zarazem wyraziście zarysował się najważniejszy problem humanistyki, który (obok pytań o role społeczno-poznawcze) towarzyszył jej do końca XIX wieku, a w pewnym sensie także do dziś. Chodzi o problem kryteriów „naukowości” humanistyki.

Padły rozmaite propozycje. David Hume widział w humanistyce rodzaj pomocniczego narzędzia filozofii moralnej, Jeremy Bentham wskazywał na „nauki o duchu” (*sciences of mind*) – a za nim John Stuart Mill postulował uprawianie *moral sciences* na wzór nauk przyrodniczych. W dyskusji wokół historii uściślano metodykę analizy oraz krytyki źródeł

(Gottfried Wilhelm Leibniz), co w rezultacie wyłoniło rozbudowany system tzw. nauk pomocniczych. Badacze francuscy, Voltaire i Nicolas de Condorcet, przypisywali historii rolę bardziej doniosłą – rekonstruowania ogólnych „praw dziejowych, cywilizacyjnych” (nieodległe były spekulatywne koncepcje historiozoficzne Georga W.F. Hegla), z kolei Niemiec Johann Joachim Winckelmann wskazał na odrębność i ważność badań nad historią sztuki (Van Doren, 1997; Pott, 2007). Wkrótce, w przełomie pozytywistycznym, przeważać zaczęły głosy krytyczne, choć jeszcze Auguste Comte czy Hipolit Taine przyznawali humanistyce pewien walor naukowości, o ile spróbuje się ją wpisać w model poznania przyrodniczego (monizm teoriopoznawczy i metodologiczny, wąskie kryterium naukowości), ortodoksyjni empiryści i scjentyści odmawiali humanistyce w ogóle miana nauki. Taka zredukowana humanistyka, wyłączana z obszaru nauki, miała być jedynie rodzajem ekspresji o walorach bardziej terapeutycznych aniżeli poznawczych (Bod, 2013; Janion, 1982).

Przeciwnikami redukcjonizmu pozytywistycznego byli zwłaszcza Wilhelm Dilthey oraz Wilhelm Windelband (Pott, 2007). Pierwszy z nich wskazywał, że nawet intuicyjne „wczuwanie się” w przedmiot i konteksty jego powstawania także stanowi sposób poznawania i rozumienia świata. W konsekwencji za najważniejszą dyscyplinę i zarazem instrument działań poznawczych humanistyki („rozumiejącej” interpretacji faktów psychofizycznych w strukturalnym kontekście kulturowym) uznano psychologię. Stąd Dilthey zaproponował dwubiegunowy system nauki, poniekąd odwołując się do kartezjańskiego dualizmu ontologicznego – obok oczywistych tu nauk przyrodniczych: *Naturwissenschaften* – odrębnej domeny *Geisteswissenschaften*, z naciskiem na cele (Dilthey, 1987). O ile więc *Naturwissenschaften* dążą do „poznania”, *Geisteswissenschaften* mają raczej umożliwiać wymykające się schematom głębokie „zrozumienie” („przeżycie”) z przywilejem wydania osądu wartościującego. Windelband, promując określenie *Kulturwissenschaft*, rozumował w istocie podobnie: prymarna nomotetyczność nauk przyrodniczych i kwantytatywny przedmiot badań nie daje im prostej aksjologicznej wyższości nad humanistyczną „jakościową” idiograficznością.

Propozycje Diltheya, Windelbanda i paru innych uczonych nie były ostatecznym rozstrzygnięciem sporów o humanistykę, o sposoby jej

istnienia, rozumienia i uprawiania. Dość przypomnieć, że nawet w latach 60. XX wieku Thomas Kuhn, autor pojęcia paradygmatu naukowego (a właściwie postulatu *paradigm shift*), wahał się z odnoszeniem go do nauk humanistycznych i społecznych; równoległe podstawowe pytania o humanistykę formułował na przykład Leszek Kołakowski. Niewątpliwie jednak humanistyka zajęła od końca XIX stulecia trudne do podważenia miejsce we współczesnym systemie nauki akademickiej i solidnie ugruntowały się jej poszczególne dyscypliny.

Ujęcie problemowe pojęcia

Zatrzymać się teraz należy nad drugim ze wskazanych powyżej znaczeń tytułowych „źródeł”, czyli ogromnym i nadzwyczaj zróżnicowanym, ponad tysiącletnim i nieustannie narastającym dorobkiem tekstów kultury, stanowiącym repozytorium naukowo-badawczych przedsięwzięć humanistyki.

Najwcześniejszy obieg kultury miał charakter oralny i piktograficzny. Prawie nic konkluzywnego nie możemy powiedzieć o prehistorycznych (przed wynalezienia pisma) próbach zrozumienia świata oraz strategiach interakcji człowieka z naturą i społecznością; zapewne posługiwano się tu mitami, rytuałami i tradycją, a odkryte celowe pochówki zmarłych wskazują na pierwociny koncepcji eschatologicznych. Posiadamy przykłady graffiti jaskiniowych wykonywanych przez człowieka prehistorycznego, choć ich interpretacja do dziś jest przedmiotem sporów i zapewne tak pozostanie. To „opowieści” obrazkowe, którym nie można nadawać znaczenia właściwej sztuki. Współcześnie dostrzegamy co prawda ich wymiar estetyczny, ale konstytutywnie niosą jedynie informację o pierwszych ludzkich działaniach wspólnotowych, być może także pierwotnych wierzeniach czy rytuałach. Jeśli bowiem zdefiniujemy sztukę (w największym uproszczeniu) jako wyraz twórczej ekspresji artysty i zarazem rezultat świadomych poszukiwań indywidualnego, oryginalnego środka wyrazu w celu dostarczenia odbiorcy głębokiego przeżycia estetycznego, należy zgodzić się z Heglowskimi spostrzeżeniami, że najwcześniejsza „sztuka” (Hegel obejmował dorobek wszystkich przedgreckich kręgów cywilizacyjnych) nią nie jest, pozostając rodzajem realizacji symbolicznej. Podstawowa

tradycja ikonograficzna – a zapewne również oralna – była wobec tego hieratycznym odwzorowaniem rzeczywistości symboliczno-magicznej, którą współcześnie błędnie postrzegamy jako „sztukę” bądź „literaturę”, posługując się naszym aparatem percepcji estetycznej. Na przykład spe-tryfikowane formy „sztuki” starożytnego Egiptu, Asyrii, Babilonii, Persji itp. czy chronienie tradycji niezmiennego przekazu mitów (formuły) nie świadczą o słabości warsztatu (czy „talentu”) ich autorów, ale właśnie o prymarnym charakterze przekazu magiczno-symbolicznego, a nie estetycznego. Komunikowanie treści symbolicznych nie domaga się wszak doskonalenia mimetyczności, swobodnej, kreatywnej wyobraźni, stylistycznych eksperymentów, progresji form i wreszcie twórczego indywidualizmu.

W obszarze tradycji oralnej przełomem było wynalezienie pisma (ok. IV tys. p.n.e.), lecz ogromna większość pierwszych takich przekazów ma bez wątpienia charakter (i przeznaczenie) analogiczny do tradycji przedpiśmiennej. Oczywiście jest to uogólnienie – z czasem pojawiały się utwory o swobodniejszej ekspresji, także same przekazy magiczno-symboliczne poddają się przecież interpretacji (próbom hermeneutycznym), pozwalając poznawać usiłowania i sposoby najdawniejszego (archetypicznego) rozumienia świata przez człowieka. W tym wymiarze dziedzictwo to ma niezaprzeczalną wartość „humanistyczną”. Dodać trzeba akcesoryjnie, że wynalazku notacji muzycznej dokonano dopiero w średniowieczu (ok. VIII wiek), wobec tego niewątpliwie rozległy obszar starożytnej twórczości muzycznej pozostaje dla współczesnej humanistyki jedynie domeną spekulacji.

Stwierdzić należy więc, że duża część dorobku twórczego – zwłaszcza wcześniejszej starożytności (Bliski Wschód) – to domena myśli symbolicznej i magicznej, możemy także zaryzykować stwierdzenie, że była to w znacznym zakresie literatura i sztuka „mimowolna”, nieintencjonalna. Zauważmy skądinąd, że nawet badanie Biblii jako tekstu literackiego (oddzielając jej wymiar religijny, natchniony) ma względnie niedługą tradycję. Sztuka i literatura (podobnie jak humanistyczna nad nimi refleksja) w dzisiejszym rozumieniu zaistniały właściwie dopiero w starożytnej Grecji, co prawda elitarnie, ale na przykład właśnie od czasów antyku klasycznego literatura czy sztuka plastyczne (zwłaszcza rzeźba) pojawiły się w przestrzeni publicznej jako dzieła estetyczne, a nie kultowe.

Pożyteczny w tym miejscu będzie krótki ekskurs dotyczący archeologii. Z dzisiejszej perspektywy jest to dyscyplina włączana w obszar humanistyki, choć nie bezdyskusyjnie. Potocznie postrzegana jako „badanie najdawniejszej historii”, ale metodami archeologicznymi eksplorowane są także artefakty niemal współczesne, wobec tego nie jest to obserwacja trafna. Niekiedy wskazuje się związki archeologii z antropologią, etnologią, a zwłaszcza historią sztuki (Winckelmann); w systemie nauki francuskiej rozważa się pokrewieństwo archeologii z naukami o Ziemi. W kręgu niemieckim wydzielono bliższe archeologii *Altertumswissenschaften* od *Geschichtswissenschaften*. Archeologia śródziemnomorska miała niegdyś bardzo ścisły związek z archeologią biblijną i była jednym z narzędzi wspomnianych wyżej badań relacji *historia sacra* – *historia profana* (poszukiwanie materialnych dowodów prawdziwości przekazu biblijnego). Termin *archaiologia* ma pochodzenie antyczne: użyty został przez Tukidydesa odnotowującego odkrycie przez Ateńczyków starych grobowców na Delos. Przez wiele stuleci kwestia metod archeologii miała znaczenie drugorzędne, wręcz nieistotne; artefakty odkrywano najczęściej przypadkowo, nie dbając o notowanie kontekstów – a gromadzono (renesansowy antykwaryzm), dzieląc kryteriami estetycznymi na świadectwa dawnej kultury i sztuki (rzeźby, ikonografię, wazy, inskrypcje itp.) oraz „kurioza”, tworząc galerie-panoptika (*Kunstkammer*, *cabinet de curiosités*). Był to zaczątek muzeów, stanowiących obok bibliotek i archiwów najważniejsze repozytoria tekstów kultury oraz warsztat źródłowych badań humanistycznych. Niekiedy spektakularne przedsięwzięcia archeologiczne stanowiły symboliczne wręcz dopełnienie humanistycznej (filologicznej, historycznej) rekonstrukcji przeszłości. Dość wspomnieć o odkryciu Herkulanum (1738), Pompejów (1748) czy pozostałości Troi przez Schliemanna (1871).

Wspomniano wyżej o „kunstkamerach” jako miejscach, gdzie od czasów renesansu gromadzono rozmaite (zazwyczaj przypadkowe, choć dobierane według wyrozumowanego klucza) artefakty w celu kontemplacji estetycznej, ale i historyczno-kulturowej analizy. Kolekcje były rodzajem wizytówek uczonych (w języku włoskim określano je *studiolo*), lecz także koneserów, czyli ludzi pragnących podkreślić swoje humanistyczne ambicje. Zbiory gromadzono także podczas *Grand Tour* – popularnych od drugiej połowy XVII wieku „kształcących podróży” młodych arystokratów i intelektualistów, których destynacją były zwłaszcza

Włochy, gdzie nabywać mieli humanistycznej oglądy oraz artystycznego gustu, obcując z wyrafinowaną kulturą i sztuką, zwiedzając zabytki itd. Wkrótce kolekcje takie zyskały bardziej publiczny wymiar, a ich zasobność stawała się imponująca. Zbiory sztuki i osobliwości ewoluowały w kierunku tzw. muzeów encyklopedycznych, w których zainteresowani oglądać mogli „cuda natury i dzieł człowieka” z różnych zakątków świata (naturalia wydzielono później do osobnych muzeów), przekrój powszechnej historii sztuki i cywilizacji, a ekspozycje pozwalały ujrzeć złożone z wielu wątków, usystematyzowane dziedzictwo kultury jako jedność (Van Doren, 1997; Pott, 2007). Muzea miały siedziby w metropoliach; wzorcem stało się British Museum w Londynie (1753). Od XVIII wieku podobne ambicje realizowały niemal wszystkie stolice: powstały na przykład Ermitaż w Petersburgu (1764), paryski Luwr (1793), Staatliche Museen zu Berlin (1823), także, już w Nowym Świecie, nowojorskie Metropolitan Museum of Art (1870).

Współcześnie wokół wielkich muzeów encyklopedycznych toczy się dyskusja, a głównym zarzutem jest pochodzenie zgromadzonych artefaktów. Z jednej strony olśniewające ekspozycje są świadectwem szczerej fascynacji kulturą i sztuką całego świata, afirmacją kulturowej różnorodności, a zarazem jedności, pozwalając na prowadzenie zaawansowanych badań naukowych; z drugiej zaś są „pomnikiem kolonializmu”. Sama zasadność ich istnienia jest oczywista: zgromadzone pod jednym dachem artefakty z rozmaitych kręgów kulturowych, różnych epok, ale w czytelnych relacjach czasoprzestrzennych, przemawiają kosmopolitycznym językiem pluralizmu kulturowego. Pada jednak pytanie o najszersze rozumiane prawo własności. Czy jeżeli dany artefakt powstał w określonym kontekście cywilizacyjnym i kulturowym (każdy tak powstał) jest ściśle „etnocentryczny” i przechowywanie w odległym geograficznie miejscu pozbawia go znaczącego aspektu wartości? Czy dorobek, na przykład, kultury antyku należy do „całej ludzkości”, stąd mogą go udostępniać muzea uniwersalne, encyklopedyczne, nawet jeśli instytucje te są domeną krajów o imperialnej przeszłości, czy też artefakty winny powrócić do miejsc, z których pochodzą (Grecji, Włoch, Egiptu itd.), choć współczesne podmioty polityczne nie mają wiele wspólnego z cywilizacjami, które rozwijały się w tamtych geograficznych lokalizacjach, więc kontekst i „własność” utraciły znaczenie? Kontrargument na tego typu rozumowanie jest następujący: wielkie, scentralizowane muzea pozostają doskonałym wehikułem fundamentalnej

opowieści o globalnej dynamice kulturowej, która przecież ma charakter hybrydyczny i interakcyjny, są ponadto optymalną formą repozytorium do prowadzenia zaawansowanych i jednocześnie rozległych naukowych dociekań humanistycznych. John Henry Merryman zaproponował w latach 80. XX wieku rozsądną perspektywę rozstrzygnięcia sporów, nazwaną triadą imperatywów regulacyjnych. Po pierwsze – najistotniejsza jest fizyczna ochrona dziedzictwa kultury przed destrukcją (obowiązek przeprowadzania umiejętnych i skutecznych zabiegów konserwatorskich) oraz zapewnienie przetrwania w niezmienionej formie. Drugim imperatywem jest poszukiwanie wiedzy, a więc decyzja, jak i gdzie artefakt najlepiej przysłuży się rozwojowi nauki. Trzeci to optymalizacja dostępu dla międzynarodowej społeczności w celach edukacyjnych. Jeżeli spojrzeć na ten paradygmat z perspektywy reguł zarządzania, to konkluzja jest następująca: „zachowaniu najlepiej służy rozproszenie”, a depozyt dziedzictwa kulturowego rozlokowany na wiele muzeów na całym świecie, nie tylko encyklopedycznych, ale także wyspecjalizowanych tematycznie, jednoczy w odkrywanym przez kolejne pokolenia poczuciu wspólnego, uniwersalnego, humanistycznego dziedzictwa ludzkości.

Repozytoriami dorobku kultury są również biblioteki. Pierwszą biblioteką, której założenia i charakter porównać możemy z instytucjami współczesnymi, była Biblioteka Aleksandryjska, która działała między III wiekiem p.n.e. a IV wiekiem n.e. w egipskiej Aleksandrii. Lokalizacja biblioteki nie miała nic wspólnego z dziedzictwem starożytnego Egiptu, który na tym etapie historii był już zhellenizowany i rządzony przez greckich Ptolemeuszy. „Nowoczesna” formuła polegała na połączeniu funkcji ogromnego księgozbioru (w zasadzie zbioru papirusowych zwojów, podstawowego materiału piśmiennego starożytności) ze zinstytucjonalizowanym ośrodkiem pracy naukowej i akademickiej. Zasobność Biblioteki Aleksandryjskiej szacuje się na około pięćset tysięcy rozmaitych gatunkowo dzieł – począwszy od eposów Homera. Tak wielki księgozbiór wymuszał wypracowanie metod katalogowania, sprawnego udostępniania, zorganizowania przestrzeni czytelni. Niewiele nam wiadomo o funkcjonowaniu tej biblioteki z przekazów antycznych, natomiast jej upadek pozostaje symbolem końca świata starożytnego (w dosłownym i metaforycznym znaczeniu), bezpowrotnego unicestwienia znaczącej części jego naukowego oraz kulturowego dziedzictwa. Związanych z tym jest wiele legend, spośród których najbardziej znana jest ta o nakazie spalenia, który miał

wydać w 641 roku kalif 'Umar ibn al-Chattāb; podobnie zideologizowane było domniemanie, że dzieła zniszczenia dokonali chrześcijanie (teza w dziele *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego* Edwarda Gibbona opublikowanym w latach 1776–1789). Najbardziej prawdopodobne wydaje się wyjaśnienie, że Biblioteka doświadczyła powolnego i względnie długiego upadku, a papirusy ulegały destrukcji w „zaczytaniu”. Jak wspomniano, nie mamy wielu wiadomości o jej funkcjonowaniu w wiekach świetności, niebezpieczne wszakże jest przypuszczenie, że była warsztatem pracy pokoleń antycznych badaczy. Właśnie u schyłku starej i początkach nowej ery wypracowano bowiem większość narzędzi warsztatu protohumanistyki, jak krytykę i historię literatury, genologię (teorię rodzajów i gatunków literackich), gramatykę, pierwsze teorie sztuki, periegetykę (przewodniki geograficzno-historyczno-kulturoznawcze), biografistykę i doksografię (kompedia dorobku filozofów), wreszcie ideę encyklopedii, co byłoby niewykonalne bez dostępu do rozległych bibliotecznych kwerend (Van Doren, 1997).

Instytucja biblioteki przetrwała w średniowieczu przede wszystkim w postaci licznych, rozproszonych księgozbiorów przyklasztornych, gdzie nie tylko przechowywano i studiowano, ale (może nawet głównie) kopiowano księgi. Przełom dokonał się w renesansie, gdy biblioteka stała się niezbędnym zapleczem pracy naukowej i edukacyjnej uniwersytetów, ale zwłaszcza za sprawą sukcesywnego zastępowania drogiego papirusu i pergaminu papierem oraz jednego z największych wynalazków cywilizacyjnych: wynalezienia druku czcionkowego w Europie. W XV wieku powstała możliwość masowego i względnie taniego – w porównaniu z ręcznym kopiowaniem – powielania dzieł naukowych oraz literackich, co było prawdziwą rewolucją w humanistyce. Powstawały i rozwijały się biblioteki prywatne uczonych-humanistów, ogromnie dynamizując cyrkulację wiedzy. Oprócz tego powołano do życia świeckie biblioteki dworskie i mieszczańskie, niekiedy udostępniane publicznie, choć instytucja ogólnodostępnej biblioteki uformowała się dopiero od przełomu XVIII i XIX wieku. W XX wieku na dobre zyskała ona rangę instytucji społeczno-kulturalnej. Poszczególne biblioteki narodowe gromadzą w trybie obligatoryjnym wszystkie druki danego kraju, a waszyngtońska Biblioteka Kongresu (1800) ma ambicję zgromadzenia wszystkich ważniejszych książek opublikowanych we wszystkich językach – obecnie posiada niemal 200 mln woluminów.

Winniśmy jeszcze wspomnieć i pamiętać o istnieniu „ciemnego obszaru”, czyli trudnego do ilościowego i jakościowego oszacowania depozytu nieudostępnianych, a więc nieznanych nauce rozmaitych zbiorów prywatnych (książek, rękopisów, artefaktów, dokumentów, ikonografii), a także kolekcji kradzionych przez stulecia celem zysku i w imię „kolekcyjerskich perwersji”, dzieł nieznanych oraz zaginionych. We wszystkich tych przypadkach pozostaje jednakże nadzieja, że nie jest to dla ludzkości strata bezpowrotna.

Porównywalna z rewolucją gutenbergońską jest w naszych czasach rewolucja cyfrowa, która dotyczy wszystkich repozytoriów humanistycznego dziedzictwa światowej kultury – muzeów, bibliotek, archiwów. Dla nauki ma ona dwa zasadnicze aspekty: digitalizacja oraz powszechna, globalna dostępność w zasobach Internetu. Praktycznie każdy mieszkaniec globu – nie tylko społeczność naukowa – zyskał dostęp do niezmiernego depozytu dorobku ludzkości. Coraz więcej muzeów i galerii wkracza w przestrzeń wirtualną, udostępniając w internetowych bazach wysokiej jakości digitalne odwzorowania swoich zbiorów (niekiedy w formie 3D). Biblioteki i archiwa cyfrowe pozwalają też każdemu studiować miliony książek, dokumentów, ikonografik czy dzieł audiowizualnych. Właściwie jedynym dylematem pozostaje klasyczna wątpliwość Waltera Benjamina, czy kontakt z reprodukcją jest tożsamy z realnym obcowaniem z tekstem kultury w jego oryginalnej postaci. Bliższe omówienie tych zagadnień wykracza już jednak poza zakres tego hasła.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Poznanie humanistyczne jest niekończącym się dialogiem rozpoczętym w starożytności i trwającym do dziś. Fakt kulturowy wytworzony przez człowieka jest opatrzony sensem oraz wartością moralną – tych właściwości nie mają fakty przyrodnicze, wobec tego nie bada się w nich sensów, nie wartościuje, nie rozważa wymiaru kulturotwórczego. Ale czy badanie humanistyczne ma w ogóle charakter naukowy, czy też jedynie retoryczny, służąc raczej swoistej duchowej terapii? (Janion, 1982) O tym podstawowym dla humanistyki pytaniu wspominaliśmy już powyżej. Podejmowanie prób poznania humanistycznego liczy już sobie ponad dwa tysiące lat,

a w trakcie tej długiej historii głos zabierali filozofowie, historycy, rozmaici uczeni, także artyści i twórcy, usiłując nie tylko ująć swoje refleksje w rygory metody oraz zakreślić kryteria, ale nawet spierając się fundamentalnie co do przedmiotu i celu tego poznania. Humanistyka posługuje się niewątpliwie faktami, materialnymi źródłami i ich interpretacjami. Propozycja, aby to psychologia była podstawową dyscypliną humanistyczną (psychologizm), skontrolowana została argumentem konieczności rozróżnienia czynności jako tworzenia i czynności jako psychicznego aktu – przedmiotu i treści. Przedmiotem badania humanistycznego są więc nie same „przeżycia”, lecz konkretne przedmioty (owszem, z aspektem psychologicznym, motywującym, immanentnym systemem wartości), a „przeżycie” ujęte w system znaków zostaje zobiektywizowane, wyrażone w konkretnej materii, staje się dla badacza źródłem. Fakty kulturowe (nieitożsame z faktami kulturotwórczymi) rozumiane właśnie jako materialne wytwory powstające wskutek świadomych przedsięwzięć człowieka skierowanych ku drugiemu człowiekowi (w ten sposób odróżniane od faktów przyrodniczych, naturalnych) zawsze związane są też z określonym czasem oraz przestrzenią, tworząc dzieje i kulturę, stanowią depozyt (źródła) dorobku i tradycji. Jako wehikuły wiedzy, twórczego talentu i doświadczenia kolejnych generacji stanowią o ciągłości kultury – jej trwaniu oraz rozwoju. Nadzwyczajne uproszczenie, jakoby przyrodoznawstwo wyjaśniało swój przedmiot ku praktycznej użyteczności, a humanistyka proponowała jedynie „próbę zrozumienia” własnego przedmiotu, postponuje tę ostatnią, gdyż właśnie zrozumienie jest najwyższym aktem poznawczym, ku któremu zmierza każda nauka, a „praktyczną użytecznością” humanistyki jest docieranie do praw oraz prawidłowości kulturowych i cywilizacyjnych (Foucault, 1977; Grzegorzczak, 2018). W próbach poznawania humanistycznego, mimo relatywizmu interpretacyjnego, badacz dąży do uchwycenia wyrażonych symbolicznie uniwersalnych, ponadczasowych sensów oraz wartości historyczno-kulturowych i pozostaje w nieustannym poszukiwaniu, odkrywaniu i eksplorowaniu źródeł. Humanistyka bardziej aniżeli inne obszary nauki operuje bogactwem i zmiennością poznawczych punktów widzenia, co bynajmniej nie czyni jej „mniej naukową”; można a nawet trzeba dostrzegać w tym jej niezmierny potencjał, choć skutkuje to wątpliwościami i kryzysami, zwłaszcza w naszych czasach (Skórczewski, 2004; Kowalewski, 2010). Przyznać należy rację Martinowi Buberowi, który odwołując się do Martina Heideggera, napisał, że

nigdy jeszcze [...] nie wiadano o człowieku tak wiele i tak różnych rzeczy jak w naszych czasach [...] ale też żadna epoka prócz dzisiejszej nie wiedziała mniej o tym, czym jest człowiek (Buber, 1993).

BIBLIOGRAFIA

- Bod, R. (2013). *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*. Tłum. R. Pucek. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Buber, M. (1993). *Problem człowieka*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dilthey, W. (1987). Właściwości nauk humanistycznych. W: Z. Kudero-wicz, *Dilthey*, (s. 191–195). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Tłum. A. Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grzegorzczak, A. (2014). *Humanistyka i obecność*. Poznań: Wydawnic-two Nauka i Innowacje.
- Grzegorzczak, A. (2018). *Źródła sensu w humanistyce*. Kęty: Wydawnic-two Marek Derewiecki.
- Borowski, A. (2009). *Humanizm. Historie pojęcia*. Warszawa: Neriton.
- Janion, M. (1982). *Humanistyka. Poznanie i terapia*. Warszawa: Pań-stwowy Instytut Wydawniczy.
- Kowalewski, J., & Piasek, W. (red.). (2010). „Zwroty” badawcze w huma-nistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Majewski, P. (2010). Od-czytywanie. Kultura antyczna jako możliwy kod kultury Zachodu na początku XXI wieku. W: M. Prejs (red.), *Humani-styczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, (s. 401–423). Warszawa: Neriton.
- Markowski, M.P. (2013). *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do huma-nistyki*. Kraków: Universitas.
- Pott, H.-G. (2007). *Krótką historia kultury europejskiej*. Tłum. J. Dąbrow-ski. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Sinko, T. (1960). *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*. War-szawa: PAX.
- Skórczewski, D. (2004). Dokąd zmierza humanistyka? O sytuacji wewnątrz i wokół dyskursu humanistycznego (i teoretycznoliterackiego) na Zachodzie, postkolonializmie i... etyce. *Teksty Drugie*, 6, 199–211.
- Van Doren, Ch. (1997). *Historia wiedzy. Od zarania dziejów do dziś*. Tłum. B. Stokłosa, & R. Gołędowski. Warszawa: Wydawnictwo al fine.

Łukasz Burkiewicz
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-9115-0837>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.379>

Nowe formy badania przeszłości. Przestrzeń międzykulturowa w naukach historycznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Badania przestrzeni międzykulturowej w naukach historycznych w swojej istocie nawiązują do: 1) sformułowanego w antycznej Grecji terminu *ιστορία* (gr. *historía*), co oznaczało 'badanie świadectwa', czyli zdobywanie wiedzy o przeszłości za pośrednictwem badań, a następnie ich krytyczną analizę; 2) „przestrzeni międzykulturowej”, czyli „obszaru” między kulturami, które wzajemnie się przenikają i wchodzą w interakcje na drodze wymiany na wielu płaszczyznach; 3) wprowadzenia badań historycznych w przestrzeń interdyscyplinarną.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Metody badawcze i warsztat historyka ulegał różnorodnym wpływom i zmieniał się na przestrzeni wieków, ale niezmiennie nawiązywał do utrzymania priorytetu źródła historycznego w procesach badawczych. Początkowo zainteresowanie wzbudzały przede wszystkim dzieje polityczne, do których w XIX wieku dołączyły również sprawy gospodarcze i społeczne, a w kolejnym stuleciu pojawiły się zagadnienia związane z cywilizacją i kulturą, w tym badania nad wielo- i międzykulturowością w przestrzeni historycznej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Zagadnienia dotyczące przestrzeni międzykulturowej w badaniach historycznych stanowią ważny nurt we współczesnej humanistyce, czerpiący z klasycznego warsztatu historycznego oraz z metod zaimplementowanych z innych dyscyplin, w szczególności z nauk społecznych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Charakterystyczną cechą współczesnej humanistyki są liczne „zwroty

badawcze” otwierające naukę na dotąd nieznane obszary, również w przestrzeni badań historycznych. Przynoszą one nowe możliwości, które jednak nie mogą na gruncie badania przeszłości odrzucić bezkrytycznie klasycznego warsztatu historycznego i bogatego dziedzictwa dorobku nauki humanistycznej.

Keywords: historia, międzykulturowość, źródło historyczne, badania historyczne, badania przeszłości

Definicja pojęcia

Badanie przeszłości to oczywiście domena historii, która chronologicznie i definicyjnie odnosi się do greckiego terminu *ιστορία* (gr. *historía*, wiedza o przeszłości pochodząca z badań), co w starożytnej Grecji oznaczało 'badanie świadectwa', czyli „konfrontowanie indywidualnego doświadczenia nabytego w przeszłości lub o przeszłości z doświadczeniami innych osób” (Smołucha, 2022). Poprzez międzykulturowość należy rozumieć „przestrzeń” między kulturami, która jest permanentnie kształtowana przez treści co najmniej dwóch kultur; jest to „przestrzeń”, w której mają miejsce interakcje przedstawicieli różnych kultur, odbywające się poprzez dialog, wymianę wartości, poglądów, wzorców i symboli. W związku z tym przestrzeń międzykulturowa w badaniach historycznych będzie odnosiła się do tych wszystkich relacji na drodze dialogu i wzajemnej wielopłaszczyznowej wymiany elementów kultury wpływającej na wchodzące w interakcję podmioty w kontekście historycznym. Badań historycznych nad relacjami międzykulturowymi nie można prowadzić w oderwaniu od innych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych (interdyscyplinarność), ale również nie można ich uprawiać bez właściwego, klasycznego warsztatu historyka, odwołującego się do priorytetowej wartości źródła historycznego.

Analiza historyczna pojęcia

Nie ma jednej nauki historycznej, jest ona wewnątrznie zróżnicowana, a właściwie można stwierdzić, że obecnie historiografia to „wielość istniejących, zarówno obok siebie w tym samym czasie, jak i następujących po sobie, szkół historycznych, orientacji, stylów myślenia i sposobów prowadzenia badań historycznych i prezentacji ich wyników” (Pomorski, 2022). Bogactwo metod i różnorodność warsztatowa powodują, że badania nad przeszłością mają długą tradycję.

Już w antyku dostrzeżono wyjątkową wartość tej nauki, choć wówczas postrzeganej jeszcze jako opis literacki. Marek Tulliusz Cynceron (106–43 p.n.e.), rzymski mówca, polityk, pisarz i popularyzator filozofii greckiej – autor zdania *Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae* (Cynceron, *De Oratore*, II, 36) – odnosił się

z wielkim szacunkiem do opisu dziejów i przeszłości. Pomimo że wielu obserwatorów życia nie zgadzało się z tym stwierdzeniem, jak między innymi niemiecki filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), twierdzący, że „historia uczy, że ludzkość niczego się z niej nie nauczyła”, mowy Cyceronu aż do XIX wieku były w kulturze europejskiej niezbędnym elementem edukacji i między innymi dzięki temu opis historii jako „nauczycielki życia” jest tak trwały i budujący symboliczne fundamenty tej nauki. Cyceronowi również przypisuje się antyczny rodowód słowa „kultura”, gdzie łacińskie *cultus* pierwotnie oznaczało uprawę roli, ale Rzymianin mówił o nim w innym znaczeniu, jako *cultura mentis*, czyli uprawa umysłu.

Tradycyjnie za „ojca historii” uważa się żyjącego w V wieku p.n.e. Herodota z Halikarnasu, a za „ojca historiografii” żyjącego w tym samym wieku Tukidydesa z Aten. Pierwszy, opisując historię wojen grecko-perskich na tle licznych ekskursów geograficzno-etnograficznych zapisanych w swoim dziele *Dzieje* (łac. *Historiae*, gr. ἱστορία), położył podwaliny pod współczesną dyscyplinę historyczną, prezentując formułę „zbieracza informacji”. Z kolei *Wojna Peloponeska* Tukidydesa stanowi wzór historycznego opisu zdarzeń opartego na regule ścisłego zbierania faktów. Z czasem grecka *historía* przeszła, głównie za pośrednictwem łaciny, do innych języków, nabierając coraz bardziej sprecyzowanego znaczenia. Antyk rzymski przyniósł nam nie tylko tak bliskie każdemu historykowi stwierdzenie wypowiedziane przez Publiusza Wergiliusza Maro (70–19 p.n.e.) *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas* (Wergiliusz, *Georgiki*, II, l.490), ale przede wszystkim monumentalne prace Tytusa Liwiusza (59 p.n.e.–17 n.e.) i Tacyta (ok. 55–120). Pierwszy napisał dzieło *Od założenia Miasta* (łac. *Ab Urbe condita libri CXLII*), opisujące dzieje Rzymu od jego powstania w 753 roku p.n.e. aż do czasów cesarza Oktawiana Augusta (27 p.n.e.–14 n.e.). Liwiusz sięgnął do swoich greckich i rzymskich poprzedników, ale również korzystał z wówczas dostępnych, a obecnie zaginionych, dokumentów źródłowych. Jego dzieło było na tyle istotne, że na nim wzorowali się późniejsi włoscy humaniści i historycy, a po dziś dzień pozostaje kluczowym źródłem do poznania historii Rzymu. Tacyt pozostawił po sobie z kolei *Dzieje* (*Historiae*), opisujące czasy przez niego obserwowane, i *Roczniki – od śmierci boskiego Augusta* (*Annales – ab excessu divi Augusti*), dotyczące czasów wcześniejszych. W średniowieczu pod terminem

historia rozumiano każdy tekst narracyjny, bez względu na to, czy było to dzieło historiograficzne, hagiograficzne, opowieść biblijna, czy poemat. Izydor z Sewilli (ok. 560–636) dokonał rozróżnienia na *fabula*, czyli zmyślenie, oraz *historia*, czyli opowieść o tym, co faktycznie się zdarzyło, i *annales*, czyli opowieść o czasach już niepamiętanych. Pomimo że średniowieczni pisarze mieszały wszystkie te gatunki i nie trzymali się zasad, tworząc dzieła w oparciu o szeroki materiał źródłowy i krytyczne do niego podejście, ich dzieła (na gruncie polskim np. *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae – Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, autorstwa Jana Długosza [1415–1480]) do dziś uchodzą za najważniejsze pomniki dziejów i stanowią materiał do badań nad relacjami międzykulturowymi.

W epoce nowożytnej tworzenie historii było zajęciem typowo literackim. Z czasem historycy zaczęli odchodzić od relacjonowania dziejów i skupiali się na interpretacji, dokonując obiektywnych osądów. Takie podejście rozpowszechniło się w XVII i XVIII wieku wraz z rozwojem nauk pomocniczych historiografii, tym samym pozwalając na bardziej krytyczny stosunek do źródeł. Prekursorem tych zmian był francuski benedyktyn i historyk Jean Mabillon (1632–1707), który stworzył dyplomatykę, czyli naukę o dokumentach. Dzięki niemu i jemu podobnym historykom doszło do włączenia historii w oświeceniowy program oddzielający mity i legendy od historiografii, a badacze historii starali się określić w sposób systematyczny przedmiot i metody swoich badań.

Mniej więcej w tym czasie zaczęły się konceptualizować rozważania nad zdefiniowaniem terminu kultura, który pomimo swojego antycznego rodowodu dopiero w XVII wieku został dowartościowany za sprawą niemieckiego historyka Samuela von Pufendorfa (1632–1694). W pracy *O prawie natury i narodów (De iure naturae et gentium)* uczony jako pierwszy użył nazwy „kultura” w sensie absolutnym, obejmując jego zakresem cały dorobek ludzkości. Sto lat później niemiecki filozof i duszpasterz Johann Gottfried Herder (1744–1803) napisał, że „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”. Herder już wówczas miał rację, gdyż w kolejnych stuleciach pojawił się szereg kolejnych definicji, opisów i interpretacji; w tej kwestii warto sięgnąć choćby do współczesnych, aktualnych badań Alfreda L. Kroebera i Clyde’a Kluckhohna, gdzie analizie poddali 168 definicji pojęcia kultury, czy Alberta Kravchenki, wymieniającego ponad 500 definicji, lub też do prac Antoniny Kłoskowskiej.

Wiek XIX przyniósł dyskusję nad metodą uprawiania historii, a także wzrost prestiżu zawodu historyka. Doszło do standaryzacji krytyki źródłowej, a działało się to na tle podziału metod badawczych na indukcyjne i dedukcyjne. Pierwsza metoda była oparta na rekonstrukcji wydarzeń na podstawie interpretacji dostępnych materiałów źródłowych; druga metoda dopuszczała ustalanie faktów na podstawie wiedzy pozaźródłowej. Zwolennikiem metody indukcyjnej był przedstawiciel niemieckiego historyzmu Leopold von Ranke (1795–1866), który kładł nacisk na umiejętność prawidłowej krytyki źródeł i pracy w archiwach, które mniej więcej w tym czasie zaczęły być dostępne dla badaczy. W tym czasie rozpoczęto kształcenie akademickie historyków metodą seminaryjną w oparciu o relację mistrz–uczeń, której zwolennikiem był właśnie von Ranke. Jednym z twórców metody dedukcyjnej był Jakub Burckhardt (1818–1897), uczestnik seminarium Leopolda von Ranke, który w znaczący sposób przyczynił się do ukształtowania historii jako dyscypliny naukowej, jednocześnie wprowadzając ją w przestrzeń badań nad kulturą (Domańska & Pomorski, 2022).

W pierwszej połowie XIX wieku za sprawą Joachima Lelewela (1786–1861) w historiografii pojawił się termin „wyjaśniania historycznego”, czyli przedstawienie i analiza związków łączących poszczególne fakty i procesy w celu określenia (interpretacji) ich przyczyn. W tym stuleciu nastąpił również gwałtowny rozwój procesu publikowania źródeł, wpływając w ten sposób na rozwój samej dyscypliny. Historia również stała się przedmiotem zainteresowania filozofów i socjologów, co miało w kolejnych latach przynieść szereg zmian. Po zakończeniu I wojny światowej w badaniach nad przeszłością historycy – pod wpływem poglądów twórców materializmu historycznego, Karola Marksa (1818–1883) i Friedricha Engelsa (1820–1895), a także ich krytyka Maxa Webera (1864–1920) – zaczęli kierować się w stronę historii społecznej i kulturowej. Właściwie dopiero w tym momencie możemy powiedzieć o wkroczeniu do nauk historycznych zagadnień związanych z relacjami kulturowymi. Wówczas badania międzykulturowe zostały zapoczątkowane przez antropologów Lewisa Henry’ego Morgana (1818–1881) i Eduarda Burnetta Tylora (1832–1917). Od tamtego czasu badacze różnych dyscyplin, w tym i historycy, poszukiwali możliwości badania mechanizmów wpływu jednej kultury na drugą.

Trudno sobie wyobrazić badania historyczne nad relacjami międzykulturowymi i współczesną humanistykę bez zmian, jakie w podejściu

do tradycyjnych metod badań wniosła w XX wieku grupa francuskich historyków określana mianem Szkoły Annales (fr. *École des Annales*), skupionych wokół czasopisma „Annales. Economies, sociétés, civilisations”. Nurt ten wprowadził niemal rewolucyjne zmiany w badaniach historycznych. Przedstawiciele Szkoły (w sumie aż cztery generacje badaczy) – między innymi Lucien Febvre (1878–1956), Marc Bloch (1886–1944), Fernand Braudel (1902–1985), Georges Duby (1919–1996), Jacques Le Goff (1924–2014) czy Roger Chartier (ur. 1945) – sięgnęli po strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa (1908–2009), gdzie różne formy świadomości historycznej są rezultatem potężnych procesów dziejowych, a ludzie myślą i działają zgodnie z tym, co narzuca im otoczenie. Grupa wspomnianych badaczy wprowadziła do badań historycznych aktualny do dziś postulat poszerzenia dyscypliny o badania interdyscyplinarne, które miały odciągnąć historyków od zgłębiania wyłącznie dziejów politycznych, kierując ich w stronę problematyki relacji między kulturami, badania wartości, przemian mentalności, życia codziennego itd. (Braudel, 1999).

W ubiegłym stuleciu humanistyka charakteryzowała się dużym nasileniem występowania w jej przestrzeni różnego rodzaju zwrotów, w których badacze zwracają się ku innym metodom i podejściom badawczym czy też nowym sposobom interpretacji, jednocześnie odwracając się od aktualnie stosowanych. Co istotne, zwroty w humanistyce mają charakter transdyscyplinowy, gdyż łączą nauki humanistyczne, społeczne i przyrodnicze, oraz transdyscyplinarny, przecinając dyscypliny w nich zawarte z góry na dół. W dobie postmodernizmu (lata 60.–90. XX wieku) wystąpiły w obszarze humanistyki trzy zwroty, które miały wpływ na badania historyczne: lingwistyczny (językowy), kulturowy i wizualny (Domańska & Pomorski, 2022).

Pierwszy zwrot skierował się w stronę narracji historycznej, kwestionując różnice pomiędzy literaturą a historią, faktem a fikcją, a nawet – podążając za teorią Haydena White’a (1928–2018) – podważając znaczenie źródła historycznego, zawierając swojej wyobraźni historycznej (White, 1973). Mniej więcej w tym okresie wyodrębnił się nurt zwany historią publiczną (*public history*), której istotą są potrzeby i preferencje odbiorców historii, a nie materiał źródłowy.

Zwrot kulturowy nawiązywał z kolei do spopularyzowanych przez antropologię i Szkołę Annales badań kulturowych obecnych w wielu

dziedzinach humanistyki. W stosunku do badań historycznych zwrot kulturowy oznaczał wyjście poza paradygmat historyczny i sięgnięcie do dorobku badań kulturowych, które przeżywały silny rozwój po powołaniu w latach 60. XX wieku na Uniwersytecie w Birmingham ośrodka zajmującego się szeroko rozumianymi studiami kulturowymi (*cultural studies*). Owo „wyjście” oznaczało wykorzystywanie w badaniach historycznych praktyk i metod wypracowanych przez brytyjską szkołę studiów kulturowych (*British Cultural Studies*) (Jameson, 2009).

Do zwrotu kulturowego nawiązywał zwrot wizualny (obrazowy), związany z rozwojem od połowy XX wieku historii wizualnej, zajmującej się badaniem istnienia i funkcjonowania obrazów w przeszłości w różnych kontekstach, np. jak i dlaczego obrazy były tworzone, w jakich okolicznościach powstawały, jaką rolę społeczną odgrywały itd. (Bachmann-Medick, 2012).

Doba posthumanizmu (po 2001 roku) przyniosła humanistyce i naukom społecznym kolejną grupę zwrotów, które najczęściej charakteryzują się „krytycznym” ciężarem wobec dotychczasowych ustaleń nauki i budowaniem alternatywnych scenariuszy przyszłości. W badaniach historycznych najczęściej posthumanizm przejawia się pod postacią nowej historii środowiskowej (aspekt ekologiczny), historii niepełnosprawności, feminizmu, gender i sportu (Iggers, 2010). Pozytywnym aspektem nowych czasów, wyrosłym w dobie posthumanizmu, a silnie obecnym w dyskusji naukowej, jest historia cyfrowa, którą możemy uznać za dziedzinę humanistyki określaną mianem „humanistyki cyfrowej”. Jej rozwój jest związany z obecnością technologii w procesie tworzenia i upowszechniania, a sama historia cyfrowa bada wytwory kultury cyfrowej, takie jak treści w postaci stron www, plików w formie zapisanych obrazów, tekstów, grafik, animacji, gier wideo itd. (Kowalewski & Piasek, 2010).

Ujęcie problemowe pojęcia

Rosnące ambicje badawcze, które doprowadziły do wyjścia historyków poza ramy jedyne go rodzaju uprawianej dotychczas historii politycznej, pozwoliły na przestrzeni XX wieku podjąć tematy rozgrywające się poza ciągiem kolejnych dat, wojen, traktatów i władców. Nowe rozwiązania, narzędzia i sposoby badania przeszłości wypracowane w wyniku tych

zmian umożliwiają powrót do tematów już analizowanych i zaprezentowania ich w innej perspektywie. Dodatkowym impulsem do tego są pojawiające się głosy mówiące o kryzysie nauk historycznych, które według wielu badaczy nie są w stanie przynieść odpowiedzi na problemy współczesnego świata. Z drugiej strony podnoszony w dyskusji naukowej kryzys nauk historycznych ma również związek z rozwojem technologii. Szczególnie w tym ostatnim przypadku nawet postronnym obserwatorom trudno jest oczekiwać, że ktokolwiek będzie w stanie zdystansować cyfrowe bazy danych. W końcu historia to także nauka, która ewoluuje i którą również należy traktować w sposób historyczny, gdyż jest częścią stale zmieniającej się kultury (Topolski, 1973).

Francuscy badacze ze Szkoły Annales przywiązywali wagę do stwierdzenia, że całego bogactwa historii z pewnością nie można sprowadzać jedynie do dat i faktów, ale trzeba ją poszerzyć o kwestie gospodarcze, społeczne i kulturowe. Marc Bloch zwracał uwagę, że postrzeganie historii wyłącznie jako nauki o przeszłości jest zasadne jedynie częściowo, gdyż według tego francuskiego badacza jest to również nauka o zmienności ludzkiego świata, zachodzącej w czasie i pomiędzy różnymi kulturami (Bloch, 1962, s. 15–20). Przedstawiciele Szkoły Annales odchodzili od opisywania pojedynczych wydarzeń tworzących dzieje w stronę przedstawiania ich jako rezultatu potężnych procesów dziejowych, tworząc „historię totalną” obejmującą między innymi życie codzienne oraz ludzką mentalność. Braudel pokazał, że historyk może jednocześnie być socjologiem, ekonomistą, etnologiem, przez co obraz badanej przeszłości staje się wielowymiarowy. Wprowadził model badań historycznych opierający się o podział dziejów na trzy płaszczyzny czasowe: 1) ekologiczną (geografia, klimat itp.); 2) ekonomiczną (państwa, systemy gospodarcze, cywilizacje itp.); 3) wydarzeniową (dzieje polityczne). Braudel wprowadził do nauki koncepcję tzw. długiego trwania (fr. *longue durée*), tj. długiej perspektywy czasowej, w której zachodzą zmiany cywilizacyjne posiadające większą wagę od wydarzeń politycznych. Monumentalne dzieło tego badacza *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II* (1948) stało się fundamentalnym przykładem tak sformułowanego spojrzenia na dzieje. Braudel podzielił historię na kilka warstw: a) tradycyjną, najpłytszą, zdominowaną przez wydarzenia polityczne; b) okresy dłuższe, jak epoki w historii; oraz c) długie trwanie, obejmujące jeden lub kilka wieków.

Koncepcja tego francuskiego badacza pozwalała badać cywilizacje oraz zmiany kulturowe i religijne na przestrzeni długiego okresu czasu, co według Szkoły Annales stało się niezbędne do zrozumienia całości dziejów (Braudel, 1999).

Postmodernistyczny zwrot kulturowy w nauce narzucił ponadto swoistą modę na paradygmat kulturowy w badaniach. Upowszechnił się on dzięki tytułowi książki Fredrica Jamesona *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*, która w rzeczywistości jest zbiorem jego esejów na temat postmodernizmu. Zwrot ten, zwany również przez niektórych przewrotem, doprowadził do przyznania kulturze jednej z pierwszoplanowych ról we wszelkich współczesnych rozważaniach naukowych w obrębie humanistyki i nauk społecznych. Przyjęcie paradygmatu kulturowego zachęcało historyków do podejmowania badań przy zastosowaniu różnorodnych opisów wydarzeń historycznych, a także szerokiego spektrum interpretacji w zróżnicowanych kontekstach kulturowych.

Efekty działalności kilku pokoleń badaczy Szkoły Annales stały się jednym z najbardziej inspirujących nurtów badawczych w dyskusji nad nowymi, interdyscyplinarnymi formami badań historycznych. Pojawienie się wśród nich przestrzeni międzykulturowej, stanowiącej interdyscyplinarną formułę, skłoniło historyków do korzystania z tych nowych form badania przeszłości. Zauważalna jest coraz większa tendencja do nawiązywania do relacji międzykulturowych w różnych epokach, a przykład tego stanowią kolejne Kongresy Mediewistyczne, skupiające uwagę zarówno na tematyce międzykulturowej (np. V Kongres Mediewistów Polskich z tematem wiodącym „Recepcja i odrzucenie. Kontakty międzykulturowe w średniowieczu”, Rzeszów, 20–24 IX 2015), jak i wielokulturowej (np. VII Kongres Mediewistów Polskich z tematem wiodącym „Wielokulturowość średniowiecza. Ludzie i idee”, Katowice, 21–23 IX 2022). Istotną rolę w zainteresowaniu historyków kontaktami między kulturami pełnił długo utrzymujący się w badaniach paradygmat dotyczący m.in. średniowiecznej Europy, gdzie przedstawiano jej historię jedynie jako dzieje jej łacińskiej części. W ten sposób zapominano o pozostałych ówczesnych najważniejszych kręgach kulturowych, czyli bizantyńsko-słowiańskim i muzułmańskim (arabskim i tureckim). W XX wieku zaczęto dostrzegać różnorodność kulturową średniowiecznej Europy, doceniając przy tym obce wpływy kulturowe. W ten sposób

podobne rozważania możemy rozciągnąć na inne epoki, jak i obszary terytorialne.

Problem międzykulturowych relacji jest wyzwaniem dla historyka podejmującego się trudu odczytania materiału źródłowego i dokonania interpretacji pod kątem warsztatu metodologicznego własnej dyscypliny. Często okazuje się, że przestrzeń międzykulturowa wymaga sięgnięcia również po inne dyscypliny, które dostarczają metod i narzędzi niezbędnych do właściwego odczytu materiału źródłowego. Oczywiście nie sposób opisać w niniejszym haśle wszystkich obszarów badania przestrzeni międzykulturowej przez historyków, ale warto zwrócić uwagę na takie, jak pogranicza między kulturami oraz podróże i relacje międzykulturowe z nimi związane.

Tereny pogranicza od starożytności były obszarem, gdzie dochodziło do przenikania się prądów (nurtów) politycznych, kulturowych, gospodarczych, religijnych, językowych i społecznych na obszarze mniejszej lub większej przestrzeni. Pogranicze, oddzielające jedną kulturę od drugiej, było miejscem konfrontacji i interakcji kultur, przepływu idei i myśli, obyczajów i norm, z których część była i jest zapożyczana, a część odrzucana. Jednym z wielu przykładów interesujących przestrzeni do badań w kontekście relacji międzykulturowych jest średniowieczny i nowożytny Cypr, umiejscowiony na peryferiach Morza Śródziemnego, który w wymienionym okresie był miejscem rozciągniętego w czasie spotkania międzykulturowego pomiędzy: 1) przedstawicielami miejscowego świata kultury greckiej opartej na wielowiekowej tradycji, bizantyńskiej hierarchii i Kościele greckim (prawosławie); 2) przybywającymi wraz z kolejnymi krucjatami krzyżowcami zachodnioeuropejskimi, zwanymi przez Greków, z uwagi na odrębność kulturową i religijną (katolicyzm), Frankami; 3) muzułmanami – Arabami, Mamelukami, a w końcu Turkami; 4) kupcami z Zachodu, m.in. z Wenecji, Genui, Prowansji i Katalonii. Procesy kulturowe, które obserwowaliśmy na przestrzeni wieków na Cyprze, a które można badać według Braudelowskiej koncepcji *longue dureé*, skłoniły naukowców do badań ukierunkowanych na poznanie biologicznych (w sensie genetycznym) konsekwencji zmian, jakim podlegała wielokulturowa społeczność zamieszkująca wyspę. Zresztą cały Lewant w średniowieczu i na początku epoki nowożytnej był miejscem spotkań międzykulturowych. Warto zwrócić uwagę na badania angielskiego historyka Petera Locka (ur. 1950), który korzystając z licznych

zachodnich i greckich źródeł, analizował dzieje relacji między kulturami reprezentowanymi przez Franków i Bizantyńczyków we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w latach 1560–1660. Jeden ze współczesnych historyków izraelskich Avner Ben-Zaken uważa, że relacje międzykulturowe odbywają się w nieuchwytnym punkcie, przy trudno definiowanych granicach pomiędzy kulturami, które tworzą „strefy wzajemnego zasięgu” (Ben-Zaken, 2010). Innymi przykładami badań międzykulturowych, istotnych dla historyków, mogą być kontakty świata *christianitas* z *barbaricum*, Bizancjum ze światem arabskim czy Polski z Rusią. Kolejnym przykładem tego typu relacji w postaci wymiany międzykulturowej między łacińskim Zachodem a Europą Północną i Wschodnią jest przepływ głównego nurtu intelektualnego średniowiecza, czyli *translatio studii*.

Historycy badają, jak daleko sięgają obrzeża znanego ekumenu, czyli świata znanego, własnego wobec świata obcego, a wobec tego zajmują się również podróżami, które mają charakter spotkania między kulturami. W trakcie podróży dochodziło do interakcji pomiędzy przedstawicielami pochodzącymi z różnych kultur, a te spotkania były (i są) fundamentem relacji międzykulturowych. Obecnie historycy bardzo często powracają do tematu różnic między poszczególnymi krajami, obszarami, społecznościami oraz przede wszystkim kulturami. Odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba, dokonane w wyniku podróży w poszukiwaniu zachodniej drogi morskiej do Indii, zostało nazwane przez bułgarskiego kulturoznawcę Tzvetana Todorova (1939–2017) najważniejszym spotkaniem w historii ludzkości (Todorov, 1996). Nie da się ukryć, że z perspektywy historii rzeczywiście było to spotkanie najważniejsze, gdyż rozpoczęło okres wielkich odkryć geograficznych na przełomie XV i XVI stulecia, nie stanowiło jednak w sensie historycznym pierwszego spotkania. W latach 1250–1500, zanim Europa w wyniku odkryć Kolumba, Vasco da Gamy i Magellana stworzyła globalny morski system handlu i kolonizacji, pomiędzy Europą i Azją istniała już istotna wymiana nie tylko na podłożu politycznym, ale również w obszarze funkcjonujących relacji międzykulturowych wynikających z podróży odbywanych początkowo przez franciszkanów i dominikanów, a później kupców i posłów, którzy również pozostawili z tych wypraw cenny materiał źródłowy. Oczywiście misje z tego okresu odbyte między innymi przez Jana z Pian di Carpine, Wilhelma z Rubruk, Jana z Montecorvino i Odoryka z Pordenone, podróże Mikołaja, Mateusza

i Marka Polo, misje Ruya Gonzáleza de Clavijo i Pero Tafura są znane, ale wciąż pozostają – co widać po powstających w ostatnich latach pracach naukowych – otwarte na nowe przestrzenie badań historycznych w kontekście międzykulturowym (Rubiés, 2009). Wspomniany wcześniej Krzysztof Kolumb spoczął w Sewilli, w największej w Europie gotyckiej katedrze pw. Najświętszej Marii Panny. Kilkadziesiąt metrów obok niej znajduje się gmach *Archivo General de Indias* (*Głównego Archiwum Indii*), gdzie są przechowywane zarówno rękopisy Kolumba, jak i prace innych odkrywców: Magellana, Vasco Núñeza de Balboa, Ferdynanda Cortesa i Francisco Pizarro. Wszystkie one są świadectwem nie tylko ambitnych zamiarów politycznych kastylijsko-aragońskiej monarchii Królów katolickich, ale również relacji międzykulturowych.

Podążając dalej za wspomnianymi podróżnikami, można przyglądać się drogom, po których podróżowali, gdyż podróż sama w sobie stanowiła istotny czynnik determinujący wymianę myśli, idei i kultury. W tym kontekście warto spojrzeć na rolę znanego już w starożytności Jedwabnego Szlaku łączącego Europę z Azją Środkową i Wschodnią. Obok znaczenia gospodarczego droga ta odgrywała niezwykle rolę w wymianie międzykulturowej, a nawet międzycywilizacyjnej i po dzień dzisiejszy jest tematem badań dotyczących transferu kulturowego. Przykładem motywu mającego znaczenie historyczne, wynikłego z relacji międzykulturowych związanych z Jedwabnym Szlakiem, jest historia o „trzech oczach świata”, która przeniknęła na Zachód dzięki relacjom z podróży Europejczyków na przestrzeni XIV–XV wieku do Azji i była później wielokrotnie powtarzana przez podróżników i autorów z epoki: Hetuma z Korykos (przeł. XIII–XIV wieku), Niccolò dei Conti (ok. 1395–1469), Ruya Gonzáleza de Clavijo (zm. 1412), Giosafata Barbaro (1413–1494), anonimowego autora *Podróży Jana Mandeville’a* (*Mandeville’s Travels*), który w Azji nigdy nie był, i renesansowych kosmografów. W myśl przysłowia świat został skonstruowany w ten sposób, że Chińczycy, Frankowie i muzułmanie otrzymali do podziału troje oczu, z czego Chińczykom przypadło ich dwoje, Frankom – jedno, natomiast muzułmanom żadne, w związku z czym pozostają ślepi, co tłumaczy pewien brak umiejętności w rzemiośle i handlu. Konkluzja przysłowia jest taka, że Chińczycy z pogardą odnosili się do kupców i rzemieślników innych nacji, uważając własne wytwory kultury materialnej za najdoskonalsze (Rubiés, 2009, s. 41).

Efektorem kontaktów międzykulturowych może być również dialog międzykulturowy, który oczywiście nie jest „wynałazkiem” XX wieku, ale ma swoją długą historię; w Polsce jednym z jego pionierów był Paweł Włodkowic (ok. 1370–1435). Przykłady dialogu międzykulturowego znaleźć można również w wielowiekowej historii Polski, a w szczególności w okresie panowania dynastii Jagiellonów, kiedy to na obszarze Korony Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a później Rzeczypospolitej Obojga Narodów, współistniały różne kultury.

Przełom XIX i XX wieku przyniósł pojawienie się szeregu zmian natury metodologicznej, doprowadzając do wykreowania zasad, które przedstawiały historię na zasadzie porównywania ze sobą wydarzeń i procesów dziejowych, szukając między nimi związków i relacji, ale w sposób często niezależny, z pominięciem kontekstu chronologicznego i przedmiotowego, a co gorsze, z brakiem należytego szacunku naukowego dla źródła. Często dla badaczy jedyny punkt odniesienia stanowiło własne uczucie i wyobrażenie o słuszności dowodzonych racji (Smołucha, 2022). Trudno zatem nie zastanawiać się nad słusznością metod stosowanych przez niektóre współczesne szkoły metodologiczne, jak między innymi przez wykreowaną przez Haydena White’a, który historię uważał za element narracji, dając zgodę autorowi na przemilczanie niektórych faktów, co w zasadzie sprowadza się do wybiórczego korzystania ze źródła (albo rezygnacji z nich).

W związku z tym istnieje duże zagrożenie, że badania historyczne, szczególnie w obszarze kultury (międzykulturowość, wielokulturowość), mogą być pozbawione należytej analizy źródłowej. Stoi to w sprzeczności z zasadami warsztatowymi tworzonymi od wieków przez pierwszych historyków i jest to również sprzeczne z rozpoznaniem wybitnego polskiego jezuita Adama Naruszewicza (1733–1796), wykładowcy w Collegium Nobilium, za życia nazywanego „polskim Horacym”. Naruszewicz nawoływał, aby każdy historyk najpierw zebrał wszystkie dostępne źródła, a następnie poddał je „ożywieniu” i krytyce, oddzielając „dobre od złego, pozór od prawdy, ważyć na szali rozumu sprawy ludzkie, wysledzać przyczyny, roztrząsać sposoby, oceniać skutki” (*Memoriał względem pisania historii narodowej*, 1775).

Rozwój nauki oraz nurty obecne w nowej humanistyce stale poszerzają zakres źródła historycznego, który jest kategorią dynamiczną. Wobec tego źródłem historycznym jest wszystko, co może pomóc w badaniach

przeszłości. Fundamentalną formą reprezentowania przeszłości – również w przestrzeni międzykulturowej w badaniach historycznych – jest dokument źródłowy w formie pisemnej, który może mieć różną postać, zarówno obszerniejszego rękopisu (np. *Historiae Sinarum Imperii* Tomasa Dunina Szpota SJ), listu (np. list Mahatmy Gandhiego do Adolfa Hitlera z 1939 roku), depechy (np. depesza emska) czy telegramu (np. Telegram Zimmermanna), a nawet tweetu czy wpisu na Facebooku. Ta ostatnia forma jest szczególnie popularna obecnie. Amerykańska Biblioteka Kongresu (*Library of Congress*), czyli największa biblioteka świata, zaczęła w 2010 roku gromadzić wiadomości publikowane w serwisie społecznościowym Twitter i do tej pory zarchiwizowała kilka miliardów tweetów w celu ich wykorzystania w przyszłości przez kolejne pokolenia historyków jako *historical big data*. Począwszy od 1 stycznia 2018 roku, archiwizowane nie są już wszystkie tweety, lecz jedynie te wyselekcjonowane i wybrane do tego, aby zachować je na przyszłość. Powodem takiej decyzji jest nadmiar mało istotnych wiadomości publikowanych w tym serwisie oraz sam charakter tychże wiadomości (m.in. większość z nich to tzw. memy). Obecnie zakres pojęciowy źródła historycznego jest znacznie większy, obejmuje różnorodne niepisemne kategorie źródeł, jak materialne (np. archeologiczne), przyrodnicze (np. pozostałości szczątków ludzkich i zwierzęcych) i językowe. Kolejne rodzaje źródeł znacznie poszerzyły możliwości poznawcze nauk historycznych i otworzyły dotąd niedostępne obszary. Obecnie również historycy mierzą się z całkowicie nową formą źródła, a mianowicie źródłem cyfrowym. Wiele wydawnictw źródłowych jest publikowanych w sieci internetowej, co jest związane ze zmianą sytuacji komunikacyjnej, w której prowadzi się badania. Digitalizacja materiałów źródłowych zwiększa i ułatwia dostęp do zasobów nauki.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Historia jest dyscypliną uniwersytecką polegającą na poznawaniu przeszłości za pośrednictwem źródeł. Niestety, obecnie obserwujemy trend polegający na odchodzeniu od tradycyjnych metod badawczych i warsztatu historyka na rzecz współczesnych, ale niekoniecznie uzasadnionych

naukowo metod. Praca ze źródłami jest coraz mniej popularna, a przez przedstawicieli najmłodszych generacji badaczy postrzegana bywa jako trudna. Badanie, poznawanie i interpretacja źródeł są nieodzowne przy badaniu każdej epoki historycznej, nie tylko przy antyku i mediewistyce, ale również historii XX–XXI wieku. Co więcej, kultura współczesna dostarcza nam dowodów na to, że zainteresowanie epokami dawnymi nie maleje. Wystarczy spojrzeć choćby na liczne seriale telewizyjne jak między innymi „Wikingowie” (prod. kanadyjsko-irlandzka, 2013–2020), „Korona królów” (prod. polska, 2018–2020, 2023) itd., czy też inne przykłady zainteresowania średniowieczem (liczne festiwale „Słowian” itd.).

Współczesna humanistyka, której częścią są nauki historyczne, niesie zarówno zagrożenia, jak i szanse dla jej rozwoju oraz zainteresowania tą dyscypliną ludzi młodych. Wyróżnić można kilka obszarów zagrożeń: 1) koncentrację przez ustawodawców (właściwie resorty kolejnych rządów) na historii najnowszej (i dobrze), przy jednoczesnym zaniedbywaniu dziejów wcześniejszych, 2) koncentrację na historii XX i XXI wieku kosztem epok wcześniejszych, co zniechęca kolejne pokolenia badaczy (studentów i doktorantów) do nauki języków klasycznych, niezbędnych do pracy ze źródłami antycznymi, średniowiecznymi i nowożytnymi, 3) fakt, że zarówno pierwszy, jak i drugi obszar zagrożeń wpłynął na brak kontynuacji badań dotyczących zagadnień związanych z dawnymi epokami, a przez to coraz mniejsza liczba młodych badaczy będzie podejmowała tematy związane z badaniami źródłowymi.

Oczywiście współczesna humanistyka przynosi również szanse dla rozwoju badań historycznych, również tych dotyczących epok dawnych. Przestrzeń międzykulturowa jest jedną z takich szans, które mogą wpłynąć na rozbudzenie zainteresowania wśród kolejnych generacji studentów i doktorantów badaniami źródłowymi dotyczącymi antyku, średniowiecza i epoki nowożytnej, ale i również późniejszymi. Badania międzykulturowe są obecnie modne i wpisują się w nurt nowej humanistyki.

Nie można uprawiać historii – nawet w jej nowoczesnej formie – bez klasycznego warsztatu historyka przywiązującego odpowiednią wagę do priorytetu źródła historycznego, również w przestrzeni międzykulturowej, importującej wiele metod z innych obszarów nauki. Badanie relacji między kulturami w badaniach historycznych należy robić z wykorzystaniem wszystkich metod (narzędzi), które przynosi nam rozwój nauki

i technologii, ale nie można zapominać o wspomnianym warsztacie historyka, który przede wszystkim opiera się na źródle, który stanowi zarówno rękopis, jak i zarchiwizowany zapis postów w mediach społecznościowych. Zanim jednak historyk zacznie badać tweety, powinien nauczyć się korzystać ze źródeł epok wcześniejszych. W związku z tym w kształceniu historyka nie można zapominać o nauczaniu języków klasycznych (greki i łaciny), wszak w końcu to za ich pomocą odbywał się transfer wiedzy w wiekach poprzednich, ale również nie wolno przechodzić obok nowych form poszukiwania faktów czy zarządzania materiałem źródłowym (humanistyka cyfrowa). Nawet ogromne bazy danych wymagają krytycznego myślenia, szerokiego ujęcia syntetycznego i perspektywy porównawczej. Jak pisał Cyceron: *Nescire autem quid ante quam natus sis acciderit, id est semper esse puerum* (Cyceron, Orator, 120).

BIBLIOGRAFIA

- Bachmann-Medick, D. (2012). *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Ben-Zaken, A. (2010). *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean 1560–1660*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bloch, M. (1962). *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*. Tłum. W. Jedlicka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Braudel, F. (1999). *Historia i trwanie*. Tłum. B. Geremek. Warszawa: Czytelnik.
- Domańska, E., Pomorski, J., Kuligowska, A., & Kowalewski Jahromi, P. (2022). *Wprowadzenie do metodologii historii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Iggers, G.C. (2010). *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*. Tłum. A. Gadzała. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jameson, F. (2009). *The Cultural Turn. Selected Writings on the Post-modern, 1983–1998*. London–New York: Verso.
- Kowalewski, J. & Piasek, W. (red.). (2010). *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

- Pomorski, J. (2022a). Przedmiot metodologii historii, jej zakres i struktura. W: E. Domańska, J. Pomorski, A. Kuligowska & P. Kowalewski Jahromi (red.), *Wprowadzenie do metodologii historii*, (s. 19–34). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rubiés, J.-P. (2009). Late Medieval Ambassadors and the Practice of Cross-Cultural Encounters 1250–1450. W: P. Brummett (red.), *The 'Book' of Travels. Genre, Ethnology, and Pilgrimage, 1250–1700*, (s. 37–112). Leiden–Boston: Brill.
- Skibiński, E. & Stróżyk, P. (2021). (red.). *Źródło w humanistyce historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Historii UAM.
- Smółcha, J. (2022). Znaczenie i rola historii w studiach kulturowych i kulturoznawczych. W: L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, & Ł. Burkiewicz (red.), *Studia kulturowe*, (s. 77–91). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Todorov, T. (1996). *Podbój Ameryki: problem innego*. Tłum. J. Wojcieszak. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Topolski, J. (1973). *Metodologia historii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- White, H. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*. Baltimore-London: Johns Hopkins University Press.

Edyta Koncewicz-Dziduch
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0003-2075-7644>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.305>

Język i kultura komunikowania w XXI wieku – perspektywa językoznawcza

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Język jest bytem abstrakcyjnym, trwałym, społecznym, podlegającym ewolucji i możliwym do bezpośredniej obserwacji. Jest dobrem wspólnym danej społeczności. Komunikacja to świadome i celowe porozumiewanie się ludzi, intencjonalna wymiana znaków werbalnych, wokalnych i niewerbalnych.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Przemiany i rozwój języka dokonują się w sposób ciągły, ewolucyjny; filary komunikacji stanowią mowa, pismo i druk. Język podlega badaniom od starożytności, ale największy rozwój teorii i kierunków badań językoznawczych przypada na XX wiek.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Przemiany współczesnego języka polskiego są związane z wydarzeniami historycznymi z przełomu XX i XXI wieku oraz zmianami w sposobie komunikowania: demokratyzacją, marketyzacją i technologizacją informacji. Komunikacja cyfrowa, treści przekazów medialnych oraz przemiany świadomości społeczeństwa wywierają wszechstronny, niepoddający się jednoznacznym ocenom, wpływ na język. Zmiany dotyczą sfery leksykalnej, gramatycznej, tekstotwórczej oraz stylistycznej języka polskiego.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Język jest dobrem narodowym, podlega ochronie prawnej i instytucjonalnej. Powinien też być przedmiotem szczególnej troski użytkowników. Należy wspierać wielopłaszczyznowe badania języka w jego

współczesnej i historycznej postaci, jako elementu kulturowej pamięci zbiorowej.

Słowa kluczowe: język, komunikacja językowa, kultura języka, współczesny język polski, przemiany języka

Definicja pojęcia

Język jest najpowszechniejszym i podstawowym środkiem wymiany informacji. Jest systemem znaków (prymarnie dźwiękowych, następnie graficznych) służącym do porozumiewania się między ludźmi. Jest dobrem wspólnym wszystkich członków danej społeczności językowej. Konkretną formą realizacji języka jest mowa, czyli zdolność do dźwiękowego posługiwania się językiem w relacjach z innymi członkami wspólnoty (Polański, 2003, s. 241). Efektem użycia mowy jest indywidualny akt mówienia, a rezultatem użycia języka jest tekst, czyli spójny ciąg zdań wypowiedzianych lub zapisanych, powiązanych tematycznie (Wileczek, 2020, s. 14). Język jest bytem abstrakcyjnym, trwałym, społecznym, podlegającym ewolucji i możliwym do bezpośredniej obserwacji.

Możliwość rozwoju, istnienia i ekspansji języka warunkują czynniki pozajęzykowe, oddziałujące w sposób trwały i ciągły: czynnik demograficzny (zmiany liczebności użytkowników języka), czynnik socjologiczny (charakterystyka użytkowników języka oraz ich ról społecznych), czynnik ideologiczny, w tym religijny (znaczenie języka w kształtowaniu określonego światopoglądu użytkowników), czynnik kulturalny (język jako narzędzie do tworzenia i recepcji kultury), czynnik ekonomiczny (poziom dobrobytu i rozwoju społeczeństwa), czynnik polityczny (polityka językowa, stosunek władzy państwowej do języka), czynnik geograficzny (położenie, kierunki migracji grup etnicznych posługujących się danym językiem). Czynniki te określają moc języka, jego funkcjonalność oraz stopień realizacji podstawowych funkcji społecznych. Stanisław Dubisz zwraca uwagę na fundamentalną rolę państwa i narodu w rozwoju języka, w odniesieniu do których pełni on szereg funkcji: funkcję jednoczącą (łączenia różnych dialektów, socjolektów na danym terytorium), funkcję separującą (oddzielania danego języka etnicznego od innych języków, tworzenia więzi emocjonalnej jego użytkowników), funkcję prestiżową (określanie statusu danego języka, stopnia jego standaryzacji) oraz funkcję normatywną (ustalenie zasad poprawnej, etycznej komunikacji w danym języku) (Dubisz, 2022, s. 16).

Język naturalny jest samoistnym wytworem społeczności mówiącej, podlegającym rozwojowi dziełem wspólnoty etnicznej. Stanowi opozycję do języka sztucznego (np. esperanto) i języków formalnych (np. równań matematycznych, języków programowania), które są efektem twórczego,

racjonalnego działania człowieka. Kryteria określające język naturalny to kolejno: anonimowość (nie można dokładnie określić twórcy języka oraz miejsca i czasu jego powstania), tradycyjność (język jest przekazywany z pokolenia na pokolenie), uniwersalność (jest powszechnym środkiem porozumiewania się w ramach danej grupy etnicznej lub społeczności międzynarodowej), produktywność (posiada możliwości uzupełniania i rozwoju systemu leksykalnego, poprzez tworzenie neologizmów, zapożyczenia z innych języków) oraz zmienność (język podlega ewolucji, dostosowuje się do potrzeb użytkowników) (Wileczek, 2020, s. 17).

Język jako zjawisko złożone jest przedmiotem badań naukowych. Stanowi przedmiot zainteresowania nauki zwanej lingwistyką lub językoznawstwem. Z uwagi na to, że jego badaniem zajmują się także inne dyscypliny naukowe (np. logika, filozofia, psychologia, socjologia), językoznawstwo określa się jako naukę, dla której język jest głównym przedmiotem badań (Polański, 2003, s. 249). Celem tej dziedziny jest opis języka, objaśnianie mechanizmów jego funkcjonowania, przemian i rozwoju. Obszary badań językoznawczych można pogrupować w ramach językoznawstwa wewnętrznego (mikrolingwistyki) – badającego język sam w sobie (gramatyka, semantyka, pragmatyka) – oraz zewnętrznego (makrolingwistyki) – badania języka w relacji do innych obszarów rzeczywistości (językoznawstwo matematyczne, kognitywne, antropologiczne, socjolingwistyka).

Podstawową funkcją języka jest funkcja komunikatywna, ponieważ służy on przede wszystkim do porozumiewania się między ludźmi. Komunikacja determinuje rozwój języka; nie może on ulec takim zmianom, które uniemożliwiłyby porozumienie. Rzeczownik „komunikacja” wywodzi się od łacińskiego *communicatio*, czyli „rozmowa”. Bezokolicznik „komunikować się” pochodzi zaś od *communicare*, czyli „czynić wspólnym”. Komunikacja to świadome i celowe porozumiewanie się ludzi, intencjonalna wymiana znaków werbalnych, wokalnych i niewerbalnych. Podejmowana ze względu na kooperację lub dzielenie, przekaz znaczeń i wartości między ludźmi, a język stanowi główne i najpowszechniejsze jej narzędzie (Wileczek, 2020, s. 244). Jest procesem symbolicznym (znak), społecznym, relacją wzajemną (wymiana informacji między nadawcą a odbiorcą).

Analiza historyczna pojęcia

Nie istnieje jedna spójna teoria na temat pochodzenia języka ludzkiego. Z lingwogenezą, czyli pochodzeniem i powstaniem języka wiążą się pojęcia filogenezy (rozwój mowy ludzkiej, zmiany o charakterze biologicznym), glottogenezy (teoria pochodzenia języka, zmiany o charakterze kulturowym) oraz ontogenezy (nabywanie języka etnicznego w procesie rozwoju osobniczego). Pomimo braku jedności w kwestii początków języka i mowy istnieje zgodność co do faktu istnienia tzw. protojęzyka, czyli pierwotnego systemu komunikacji symbolicznej. Powstanie języka wiąże się z biologicznym i mentalnym rozwojem człowieka; praprzodkowie mogli używać pierwotnych form komunikacji już ok. 3,5 mln lat temu. Około 40 tys. lat temu człowiek po przyjęciu wyprostowanej postawy ciała oraz na skutek zmian anatomicznych w obrębie krtani i nosogardzieli posiadał możliwość artykułowania dźwięków, co było początkiem rozwoju mowy – *homo sapiens* stał się *homo loquens*.

Pochodzeniem języka interesowano się już od czasów starożytności. W starożytnej Grecji powstała onomatopeiczna teoria pochodzenia języka (zwana teorią *bau-wau*), propagowana przez stoików, zgodnie z którą język ludzki ukształtował się wpływem naśladownictwa odgłosów przyrody oraz zjawisk świata zewnętrznego. Starożytne korzenie ma też teoria interjekcyjna (wykrzyknikowa), której początki wywodzą się od Epikura i jego uczniów. Według przekonania epikurejczyków język powstał z okrzyków (interiekcji), będących naturalnym wyrazem emocji i stanów duchowych człowieka. Okrzyki te dały początek artykułowaniu znaczących wyrażen językowych. Do teorii tej nawiązano w XVIII i XIX wieku. Rozwinął ją niemiecki pisarz i filozof Johann Herder (1744–1803) pod nazwą teorii refleksji, traktującej język jako naturalny „okrzyk duszy” (Lachur, 2004, s. 27). W przeciwieństwie do teorii głoszących pierwszeństwo dźwięków w powstaniu języka tzw. teoria gestów daje prymat wizualnym znakom cielesnym: gestom i mimice. Jest ona bliska teorii wykrzyknikowej, uzupełniając ją o wyobrażenia przestrzenne. Jej twórcą jest niemiecki psycholog Wilhelm Wundt (1832–1920). Język gestów istnieje jako system komunikacji w wielu kulturach plemiennych (australijskie plemię Aranda) oraz w wizualnym subkodzie języka naturalnego – języku migowym; jest też uzupełnieniem mowy artykułowanej.

Jednym ze starszych pomysłów na temat powstania języka jest teoria logotyczna, związana z pojęciem *logosu* – słowa jako stwórczej siły Boga. Zakłada boskie pochodzenie języka, które jest niezależne od człowieka. Według Biblii człowiek pojawił się na ziemi już ze zdolnością nazywania, czyli posługiwania się językiem. Teoria ta posiada nie tylko chrześcijańskie odniesienia, lecz istnieje również w cywilizacjach ludów Azji (odmiana wedyjska, konfucjańska). W czasach nowożytnych (XIX wiek), zgodnie z teorią filozoficzną Wilhelma von Humbolta (1767–1835), przybrała ona formę postrzegania języka jako działania ludzkiego ducha (Lachur, 2004, s. 29).

Późniejsze teorie na temat powstania języka zakładają jego ewolucyjne pochodzenie. Przykładem takiego myślenia jest teoria adaptacjonistyczna, według której powstanie mowy/ języka jest efektem rozwoju ludzkiego mózgu oraz adaptacji człowieka do zmiennych warunków życia. W XX wieku popularność zdobywa natomiast natywistyczna teoria pochodzenia języka, w której nawiązano do oświeceniowej tradycji racjonalizmu genetycznego, zakładającego istnienie poznania niezależnie od doświadczenia. Jej propagatorem jest amerykański językoznawca i filozof Noam Chomsky. Opiera się ona na przekonaniu, że człowiek ma wrodzoną zdolność do opanowywania reguł językowych, wynikającą z budowy mózgu. Teoria ta pozostaje w związku z ustaleniami genetycznymi z II połowy XX wieku, związanymi z odkryciem w genomie człowieka mutacji sprzed 500 tys. lat – genu FOXP2, nazwanego „genem języka”, którego uszkodzenie utrudnia komunikację językową oraz przyswajanie reguł gramatyki. Niemniej jednak warto podkreślić, że na gotowość do opanowania języka, oprócz czynników biologicznych, wpływa także rozwój społeczno-kulturowy człowieka, osiągnięcia cywilizacyjne.

Mowa, pismo i druk to w opinii językoznawcy Walerego Pisarka (2008, s. 87) trzy „kamienie milowe” przemian, jakie dokonały się w sposobie ludzkiego komunikowania na przestrzeni dziejów. Były to zmiany „rewolucyjne”, ale zachodziły w taki sposób, że kolejne następujące medium nie powodowało zaniku poprzednika. Mowa, pismo i druk to także uniwersalne symbole komunikacji, mające zastosowanie w różnych typach obiegu informacji: prywatnym (grupowo-dyfuzyjnym), instytucjonalnym (sformalizowanym) oraz medialnym (masowym, zapośredniczonym) (Pisarek, 2008, s. 88). Czwarty „kamień milowy” to

Internet, czyli wyznacznik zwrotu cyfrowego, jaki dokonał się w sferze komunikacji końca XX wieku (metamedium), a także w humanistyce. Internet stał się narzędziem przekazu różnorodnych treści, zastępując, uzupełniając bądź modyfikując media tradycyjne. Proces ten ma szerszy zasięg, obejmuje przestrzeń społeczną i kulturową, a jego kształt determinowany jest przez konsumentów, którzy w obecnym rozumieniu kultury konwergencji mogą być jednocześnie odbiorcami oraz nadawcami przekazywanych treści (Jenkins, 2007, s. 9).

Zainteresowania badaniami języka sięgają czasów starożytnych. Nauka o języku była wysoko rozwinięta już w starożytnych Indiach w I tys. p.n.e. W czasach nowożytnych językoznawstwo, jako nauka, zanotowało intensywny rozwój na przełomie XVIII i XIX wieku. Początkowo przedmiotem badań były zagadnienia związane z historycznym rozwojem języka (językoznawstwo diachroniczne), ale od przełomu XIX i XX wieku zainteresowania badaczy kierują się ku zagadnieniom synchronicznym, czyli tym związanym z budową systemu językowego i jego funkcjonowaniem w danym okresie dziejowym (Polański, 2003, s. 279). Oprócz tego pojawiają się różne ujęcia i koncepcje pojmowania języka. Strukturalizm, a więc kierunek językoznawstwa zapoczątkowany w XX wieku przez Ferdynanda de Saussure'a, definiuje język jako system znaków, autonomiczną, abstrakcyjną strukturę. Jest to kod – prymarnie foniczny, wtórnie graficzny – w którym znaki proste są przekształcane za pomocą reguł gramatycznych w znaki złożone. Zasługą strukturalistów jest uściślenie i zobiektywizowanie metod badawczych w językoznawstwie oraz rozróżnienie języka (*langue*), jako tworu abstrakcyjnego, od mówienia (*parole*), które jest procesem jednostkowym, konkretnym.

W opozycji do strukturalizmu pozostaje generatywizm (gramatyka transformacyjno-generatywna), którego twórcą jest Noam Chomsky (lata 50. XX wieku). Język jest w tym ujęciu traktowany jako mechanizm służący do generowania i transformowania zdań, tworzenia nieskończonego zbioru wypowiedzi z ograniczonego zbioru elementów (jednostek języka). Ważnym aspektem tej teorii jest tzw. kompetencja językowa, czyli dziedziczona, nieuświadomiona zdolność do posługiwania się kodem językowym w celu tworzenia i odbioru sensownych wypowiedzi, oraz performancja, czyli użycie języka. Teoria ta wzbudziła zainteresowanie przedstawicieli innych dziedzin nauki (np. psychologii, filozofii, biologii, matematyki) i przerwała izolację lingwistyki, przyczyniając się

do wzrostu jej znaczenia w kontekście interdyscyplinarnym (Lachur, 2004, s. 238).

Jednym z nowszych kierunków badań językowych jest natomiast kognitywizm (językoznawstwo kognitywne). Powstał w latach 80. XX wieku, a zapoczątkowali go badacze amerykańscy: Ronald Lanacker, George Lakoff, Mark Johnson oraz Ray Jackendoff. Nurt ten reprezentuje interdyscyplinarne podejście do języka, wskazując na związki językoznawstwa z psychologią, antropologią, socjologią czy badaniami kulturowymi. Podstawowe pojęcia dla językoznawstwa kognitywnego to metafora, kategoryzacja i modele pojęciowe. Język jest rozumiany jako odbicie procesów poznawczych, które zachodzą w umyśle, stanowi inwentarz ustalonych oraz stale nabywanych doświadczeń poznawczych. W holistycznym opisie języka kognitywizm zrywa z podziałem na synchronię i diachronię, traktując język całościowo – jako doświadczenie pokoleń. Pozostaje w ten sposób w opozycji zarówno do strukturalizmu, jak i generatywizmu.

Z doświadczeń kognitywizmu wyrasta – obecna w badaniach językoznawczych od lat 80. XX wieku aż do czasów współczesnych – koncepcja językowego obrazu świata (JOS), rozumiana jako interpretacja świata odzwierciedlonego w języku. Podłoże dla JOS, oprócz kognitywizmu, dały też wcześniejsze teorie na temat postrzegania języka, np. W. Humbolta, F. de Saussure'a, a zwłaszcza relatywizm językowy Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa. JOS jest inny dla każdego języka, a nawet dla różnych odmian tego samego języka. Metodycznie polega zaś na badaniu obrazu świata (rzeczywistości pozajęzykowej), zawartego w języku, dającego się odtworzyć w wyniku analiz różnych poziomów i rejestrów języka (Lachur, 2004, s. 240). W wyraźnym związku z badaniami JOS pozostaje etnolingwistyka, zwana też lingwistyką kulturową lub antropologiczną. Jest to jedna z dyscyplin wchodzących w skład tzw. językoznawstwa zewnętrznego, obok psycholingwistyki i socjolingwistyki. U jej podstaw leży twierdzenie, że język to nie tylko środek przekazu informacji, ale także reprezentacja dorobku kulturowego danej społeczności. Etnolingwistyka rozwinęła się głównie w Stanach Zjednoczonych, ale znalazła też oddźwięk w Polsce. Największe osiągnięcia mają tu językoznawcy skupieni wokół dwóch ośrodków akademickich – lubelskiego i wrocławskiego: Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Anna Pajdzińska, Jolanta Maćkiewicz.

Psycholingwistyka rozwinęła się w latach 50. XX wieku w USA. Jest typem nauki empirycznej, a jej podstawowe narzędzie badawcze to eksperyment. Przedmiotem badań są zjawiska biologiczne i psychologiczne zachodzące podczas komunikacji oraz opis procesów poznawczych człowieka. Dyscyplina ta daje szerokie możliwości praktycznego zastosowania, np. w leczeniu zaburzeń mowy (neurolingwistyka), doskonaleniu metod nauczania, a także w studiach nad komunikowaniem masowym, propagandą czy reklamą.

Socjolingwistyka to z kolei gałąź językoznawstwa zewnętrznego, która również powstała w latach 50. XX wieku w USA. Badania w tym duchu mają jednak dłuższą przeszłość: zbliżoną problematyką interesowano się bowiem w wieku XIX w postaci badań dialektologicznych. Nowoczesna socjolingwistyka to dyscyplina zajmująca się badaniem roli języka w społeczeństwie oraz współzależnością zjawisk językowych od procesów i struktury społecznej, zagadnieniami polityki językowej, standaryzacji języka, badaniem stylów i odmian funkcjonalnych języka w danej społeczności. Znajduje zastosowanie praktyczne w obszarach polityki, kultury, oświaty.

Powyższe kierunki badań językoznawczych mają dość długą tradycję, własną metodologię i znaczne osiągnięcia badawcze. Niektóre z nich nadal stanowią inspirację do badań współczesnego języka (strukturalizm – semiotyka – pojęcie znaku; generatywizm – lingwistyka matematyczna); inne przeżywają na początku XXI wieku kolejne fazy rozwoju, np. kognitywizm, etnolingwistyka, psycholingwistyka, socjolingwistyka.

Ujęcie problemowe pojęcia

Analizując przemiany języka i komunikowania na przełomie wieków, warto skonkretyzować przedmiot badań, pomimo istnienia wielu ogólnych, ustalonych teorii na temat komunikacji w ujęciu globalnym. Zdaniem badacza przemian współczesnego języka polskiego, Kazimierza Ożoga,

system znakowy, jaki stanowi każdy język etniczny, jest nierozzerwalnie związany z życiem posługującej się nim społeczności i nieustannie odzwierciedla wielość zmian obyczajowych, ekonomicznych, kulturowych, politycznych zachodzących w danym społeczeństwie (Ożóg, 2007, s. 18).

Współczesny język polski, z końca XX i początku XXI wieku, stanowi interesujące pole do badań i obserwacji, zarówno jeśli chodzi o zmiany językowe (leksykalne, gramatyczne, systemowe), jak i formy komunikowania. Język jest najlepszym barometrem przemian w społeczeństwie, a ostatnie dwudziestolecie ubiegłego wieku obfitowało w przełomowe wydarzenia dla Polski. Cezurą jest zdaniem Ożoga rok 1980, w którym w wyniku „pokojoyej rewolucji Solidarności” nastąpiły historyczne przemiany polityczne, ustrojowe, mentalne i kulturowe (Ożóg, 2007, s. 19).

Zmiany w języku polskim na przełomie wieków zostały wywołane w dużej mierze przez czynniki zewnętrzne; do najważniejszych zaliczyć należy: transformację ustrojową w 1989 roku, demokratyzację życia, powstanie gospodarki wolnorynkowej, proces prywatyzacji, wejście Polski w struktury NATO i Unii Europejskiej, otwarcie na Zachód czy ruchy migracyjne Polaków. Kolejne dekady XXI wieku przyniosły nowe doświadczenia: trudną sytuację społeczno-gospodarczą spowodowaną pandemią koronawirusa, kryzysem uchodźczym i wojną w Ukrainie. Na intensywność przemian dodatkowo wpłynął schyłkowy okres przełomu wieków oraz zmiany spowodowane szybkim rozwojem technologicznym środków masowego przekazu, zwłaszcza tych elektronicznych. Polszczyzna po zniesieniu cenzury i wejściu w świat globalnej kultury i informacji stała się, według opinii Stanisława Gajdy, „tygłem stylów i sposobów mówienia” (za: Ożóg, 2007, s. 21). Następuje fascynacja kulturą i wzorami życia Zachodu prezentowanymi w mediach: prasie, radiu, telewizji, później także w Internecie, oraz często bezkrytyczne ich powielanie w sferze życia społecznego i komunikacji językowej. To zjawisko, występujące w latach 90. XX wieku, określa się mianem amerykanizacji, westernizacji, makdonaldyzacji życia społecznego i kulturalnego Polaków.

Od początku lat 90. XX. wieku społeczeństwo zaczyna wkraczać w fazę „postliteracką”, a proces ten polegał na odejściu od kultury czytania, szczególnie dzieł literackich (w mniejszym stopniu dotyczy to prasy), w stronę kultury wizualnej – *homo loquens* przekształca się w *homo videns*. Kryzys słowa pisanego, które staje się tylko dodatkiem do obrazów oglądanych na ekranach, skutkujeubożeniem poziomu komunikacji oraz sprawności językowej. Bardziej liczy się atrakcyjna forma niż treść przekazu. Ma to związek z tzw. marketingową sferą kultury:

Obserwacja zmian w strukturze języka polskiego pod wpływem procesów globalizacyjnych oraz rozwoju cyfrowych środków przekazu skłania do postawienia tezy, że we współczesnej komunikacji w naszym kraju zaczyna dominować kod ograniczony nad rozwiniętym. Wspomniany proces najsilniej jest widoczny w sferze internetu (Twarowska & Dąbrowska-Prokopowska, 2021, s. 331).

Skierowanie w stronę uproszczonego schematu komunikacji, potoczności języka, typowej dla kodu ograniczonego, powoduje zmianę postrzegania i opisu świata. W kulturze dominującej piśmienności (grafocentryzmu) doświadczanie rzeczywistości jest linearne, zgodne z logiką pisma; zwrot ku oralności powoduje dekonstrukcję widzenia i przedstawiania świata. Dochodzi do łączenia elementów obrazów, formy dźwiękowej słowa, sytuacyjności aktu komunikacji, co Jacek Warchala określa mianem „patchworkowego sposobu myślenia i formułowania komunikatów” (2020, s. 278). W ugruntowanej w XX wieku kulturze komunikowania zaczyna dominować tzw. wtórna oralność, zdefiniowana przez badaczy kultur oralnych – Waltera Onga, Erica A. Havelocka, Jacka Goody’ego – jako tendencja do nowego sposobu budowania tekstów i formułowania myśli, zwłaszcza w mediach elektronicznych. Podobnie jak jej „pierwotna” poprzedniczka „wtórna oralność” generuje poczucie wspólnoty, mistykę uczestnictwa, skupienie na teraźniejszości, prostotę i dostępność odbioru. Tworzy zdaniem Warchali nową „wtórną piśmiennność”. Badacz zwraca uwagę na dwa czynniki tej nowej jakości, nazywanej też epoką pisma elektronicznego:

1. Ekspansję nowego sposobu mówienia o świecie – nie przez medium pisma, ale przez medium żywej mowy i wtórną piśmiennność;
2. Ekspansję nowego sposobu percepcji świata, który dostrzegany jest przede wszystkim jako doświadczenie wizualne (Warchala, 2020, s. 278).

Procesy leżące u podstaw przemian języka polskiego Stanisław Gajda – językoznawca, redaktor opracowań poświęconych przemianom współczesnych języków: *Najnowsze dzieje języków słowiańskich*, (t. 1–14, 1996–2004) – ujmuje w ramach trzech tendencji typowych dla społeczeństw ponowoczesnych: „demokratyzacji, marketyzacji, technologiczacji. Są one ze sobą powiązane i rozgraniczanie ich przejawów jest do pewnego stopnia względne” (Gajda, 1999, s. 12). Demokratyzacja polega na zwiększeniu dynamiki komunikacji, spadku mocy i prestiżu języka literackiego (odchodzenie od tej nazwy na rzecz określenia – język

ogólny). Również w sferze literatury obserwuje się trend odejścia od norm językowych, stylistycznych w stronę niższych rejestrów języka, potoczności, gwary, socjolektu (m.in. twórczość Doroty Masłowskiej, Michała Witkowskiego, Wojciecha Kuczoka) czy też hybrydalności stylów, zanikania opozycji stylu mówionego i pisanego, oficjalnego i nieoficjalnego. W sferze komunikacji medialnej procesy demokratyzacyjne widoczne są w zmianie stylu języka mediów, przemieszaniu gatunkowym i jakościowym – informacja przeplata się komentarzem, w dużym udziale języka potocznego, brutalizacji, wulgaryzacji dyskursu medialnego, zwłaszcza w obszarze polityki, pojawieniu się i wzroście popularności „prasy brukowej”, pisanej prostym językiem, bazującej na emocjach odbiorców (nacechowany emotywnie język w tytułach i nagłówkach). Marketyzacja języka wiąże się z powyżej opisanym zjawiskami; staje się on towarem – „językiem na sprzedaż”. Obsługuje znaczną sferę współczesnej konsumpcji; częste są akty mowy o charakterze perswazyjnym i manipulacyjnym, charakterystyczne dla nowoczesnego marketingu. Język w służbie mechanizmów rynkowych staje się tylko dodatkiem do łatwiejszych w odbiorze przekazów wizualnych. Z kolei technologizacja, najmniej negatywne zjawisko dla języka, związana jest z postępowaniem technologicznym w dziedzinie komunikacji, znacznym przyspieszeniem tempa przesyłania informacji poprzez globalne sieci elektroniczne. Procesy te często powodują zalew informacji oraz chaos komunikacyjny, choć jednocześnie nigdy wcześniej dostęp do wiedzy czy zasobów kultury nie był tak szeroko otwarty. Na naszych oczach dokonuje się „rewolucja elektroniczna”, obejmująca różne formy komunikowania, a od roku 2020, w związku z sytuacją zagrożenia pandemią COVID-19 – także administracji i zarządzania, pracy, nauki i edukacji. Zmiany dotyczą też języka, poziomu tworzenia i przesyłania tekstów. Polszczyzna internetowa to swoista hybryda mowy, pisma, obrazu i dźwięku. Niestety, ma ona nader niski poziom strukturalizacji, przejawiając wyraźną tendencję do skrótowości, lekceważenia zasad pisowni w codziennej, nieoficjalnej komunikacji (niestosowanie zasad ortografii, interpunkcji, znaków diakrytycznych). W sferze genologicznej odnotować należy stopniowe zanikanie niektórych gatunków, np. listu tradycyjnego na rzecz listu elektronicznego, pamiętnika na rzecz bloga. Oprócz tego dochodzi do powstania nowych formatów komunikacyjnych, ściśle związanych z technologią cyfrową: podcastów, vlogów czy streamingu.

Rozwój środków i form przekazu oraz zmiany leksykalne, stylistyczne, gramatyczne języka polskiego, zapoczątkowane w latach 90. XX wieku, postępują w kolejnych dwóch dekadach wieku XXI. Wyraźnie zauważalny jest przyrost zasobu słownictwa języka polskiego, głównie poprzez zapożyczenia z języka angielskiego, ale także drogą tworzenia nowej leksyki na gruncie rodzimym. Problem anglicyzmów jest powszechnym zjawiskiem, obecnym nie tylko we współczesnej polszczyźnie; ich lawinowy przyrost zauważa się w wielu innych językach, choć stosunek do przyjmowania zapożyczeń jest zróżnicowany. W języku polskim od lat 90. pojawiło się wiele nowych takich słów, a większość z nich stanowią tzw. internacjonalizmy, których wprowadzenie jest uzasadnione. Są to głównie zapożyczenia z dziedziny technologii, zarządzania, handlu, np. *developer, komputer, skaner, leasing, outsourcing*; z dziedziny sportu i rekreacji: *aerobic, jogging, squash, trekking*; związane z komunikacją internetową: *czat, e-mail, haker, hejt, lajk, serwer, touchpad, nick, tweet*; internacjonalizmy kulinarne: *catering, lunch, fast food, hamburger, hot dog*. Większość zapożyczeń zaadaptowała się do systemu fleksyjnego języka polskiego (np. *weekend, -u*), do pisowni (*hejtować, czatować*) i ich status w języku jest uzasadniony. Wiele jest jednak pożyczek nieuzasadnionych, podyktowanych modą językową, gdyż istnieją ich polskie odpowiedniki znaczeniowe: *level* (poziom), *event* (wydarzenie), *background* (pochodzenie), *look* (wygląd), *shopping* (zakupy), *backstage* (kulisy), *deal* (umowa, układ), *target* (cel). Dotyczy to też kalk semantycznych i neosemantyzacji pod wpływem języka angielskiego, np. *dedykowany* (przeznaczony), *aplikacja* (podanie), *dokładnie* (oczywiście), *destynacja* (miejsce podróży), *ikona* sportu, kultury (znana postać). Język polski jest podatny na przyjmowanie zapożyczeń angielskich, czego dowodzi łatwość tworzenia derywatów: *mailować, pijarowiec, leasingowy*. Nie powstrzymują tego zjawiska nawet problemy z pisownią: *googlować, weekendowy, chat/czat, manager/menadżer/menedżer*; w niektórych przypadkach słowniki poprawnej polszczyzny dopuszczają podwójną, a nawet potrójną formę zapisu.

Zauważalna jest obecność obcojęzycznych formantów słowotwórczych w tworzeniu nazw w języku polskim, zwłaszcza produktywne są prefiksy: *anty-, bio-, de-, eko-, euro-, hiper-, mega-, post-, super-* (*antynflacyjny, biomasa, depopulacja, ekosystem, europoseł, hiperinflacja, megaimpreza, postprawda, superoszczędny*); sufiksy: *-izm /-yzm, -izacja/*

-yzacja (*seksizm, falandyzacja, europeizacja*); złożenia z częstkami: *auto, cyber, eks, mikro, neo, tele, -gate, -holik, -holizm (autopilot, cyberświat, mikroprzedsiębiorstwo, neoliberalizm, teleporada, Rywingate, pracoholik, zakupoholizm)*. Istnieje również maniera oceny zjawisk przy pomocy ograniczonego zestawu określeń, głównie pochodzenia obcojęzycznego, obecna zwłaszcza w języku młodszego pokolenia; nieuwzględnianie bogactwa znaczeń polskich przymiotników wartościujących. Obok obecnego w języku już od dawna przymiotnika: *fajny*, dominują określenia: *super, mega, czad, cool, hit, kultowy, epicki, masakryczny, spoko*, np. *cool impreza, spoko kolega* itp. Określenia te, typowe dla języka mówionego, potocznego, zdominowały także komunikację medialną.

Po okresie przemian ustrojowych w Polsce zaistniała potrzeba wyrugowania komunistycznej nowomowy i stworzenia nowej terminologii politycznej, urzędowej, medialnej, nie tylko drogą zapożyczeń, ale z wykorzystaniem dawnych zasobów języka polskiego. Powróciły więc do użytku określenia: *senat, ordynacja wyborcza, wetować ustawę, partie opozycyjne, giełda papierów wartościowych, obligacje*; stworzono nowe jednostki leksykalne: *szara strefa, telewizja kablowa/satelitarna, dziura budżetowa, debata wyborcza*, itp. Pojawiły się neosemantyzmy: *cyfrowy* (technologia informatyczna), *metal* (rodzaj muzyki), *pilot* (przyrząd do sterowania urządzeniami elektrycznymi), *mysz* (urządzenie komputerowe), *ikona* (symbol komputerowy).

Członkostwo Polski w Unii Europejskiej od 1 maja 2004 roku nie pozostało bez wpływu na język, gdyż pojawiła się nowa odmiana stylu urzędowego, zwana eurożargonem lub „unijną nowomową”. Nowomowa kojarzy się z orwellowskim terminem, stworzonym w powieści *Rok 1984* (wyd. Londyn 1949, polski przekład J. Mieroszewskiego, 1953); jest to synonim narzucanego ogólnie sposobu myślenia i wyrażania treści, typowego dla państw o totalitarnym, autorytarnym systemie władzy. Celem przyświecającym stworzeniu „języka unijnego” jest ujednoczenie terminologii urzędowej, którą należy stosować w formułowaniu i tłumaczeniu dokumentów państw członkowskich. Charakteryzują ją tzw. brukselizmy, m.in. *agenda, anulacja, beneficjent, deficyt demokracji, filary UE, implementacja, kamienie milowe, kryzys klimatyczny, prezydencja, zrównoważony rozwój*.

Wpływy Unii Europejskiej widoczne są nie tylko w języku urzędowym, ale również w zaleceniach, głównie o charakterze społeczno-kulturowym,

niekiedy politycznym, np. zasady poprawności politycznej (*political correctness*), unikania mowy nienawiści (*hate speech*) czy stosowania języka inkluzywnego (niedyskryminującego). Odpowiednie dyrektywy zalecają używanie form językowych nieodwołujących się do negatywnych skojarzeń, stereotypów narodowościowych czy dyskryminujących osoby ze względu na rasę, wyznanie, płeć, niepełnosprawność, wiek, orientację seksualną itp. Wiąże się to z zastępowaniem wcześniej używanych w języku określeń nazwami niestygmatyzującymi: *Rom, Afrykanin, osoba z niepełnosprawnością, seniorzy, osoby LGBT+*. O ile w oficjalnym języku zalecenia te są dość konsekwentnie egzekwowane, to w komunikacji potocznej, codziennej, weryfikacja może być utrudniona, niekiedy decydującą rolę odgrywają nawyki językowe. Dość często łamane są zasady szacunku należnego każdej osobie, nieobrażania w Internecie, zawarte w przepisach netykiety. Zjawisko to dotyczy głównie komunikacji nieoficjalnej: komentarzy, forów, czatów, w których pojawia się sporo agresji językowej, wulgaryzmów.

Kontrowersje w polskiej przestrzeni publicznej wzbudza sprawa symetrii językowej, polegającej na równoległym używaniu męskich i żeńskich form nazw zawodów, stanowisk, czyli tzw. feminatywów. Stanowisko to, zgodne z zaleceniami UE, popiera Rada Języka Polskiego – organ powołany do życia w maju 2000 roku na mocy Ustawy o Języku Polskim z dnia 7 października 1999 roku, mający na celu dbałość o stan języka polskiego i jego ochronę jako dobra narodowego. Kwestia stosowania żeńskich końcówek nazw zawodów wywołuje u niektórych osób sprzeciw ze względu na deprecjonujący i ośmieszający w ich odczuciu wydźwięk niektórych nazw. Dotyczy to zarówno form o regularnej budowie słowotwórczej i brzmieniu, jak np. *doktorka, profesorka, psychologka, polityczka*, oraz tych o nietypowym brzmieniu bądź nieużywanych: *chirurgka, architektka, kierowczyni, gościni*. Niepokoi próba ideologizacji zjawiska feminatywów; zauważalne jest ich promowanie przez środowiska lewicowe (głównie prasa internetowa). Ostatnia opinia RJP w tej kwestii (z dnia 25.09.2019 roku), uznając prawo do symetrii rodzajowej i potrzebę zwiększenia widoczności kobiet w społeczeństwie, decyzję co do stosowania odpowiedniej formy pozostawia użytkownikom.

Język polski początków XXI wieku charakteryzuje się różnorodnością stylów użytkowych i odmian funkcjonalnych. Te, które były wcześniej obecne w polszczyźnie, przeszły szereg zmian, a style, np. urzędowy,

naukowy, dydaktyczny, artystyczny, religijny, potoczny, wyewoluowały pod względem treści i form. Warte uwagi jest pojawienie się nowych odmian stylistycznych języka polskiego, np. stylu komputerowego czy medialnego, w ramach którego można wyodrębnić odmiany: styl radiowy, telewizyjny, internetowy, reklamowy czy styl komunikacji politycznej. Styl komputerowy zaczął się kształtować w latach 90. XX wieku wraz z rozwojem techniki cyfrowej. Charakteryzuje się on wysoką specjalizacją języka, skrótowością, stanowi konglomerat terminów, internacjonalizmów (np. *zresetować dysk*) oraz określeń rodzimych, często będących ukrytymi kalkami semantycznymi i neosemantyzmami (np. *chmura*, *pamięć komputera*). Wraz z rozwojem technologicznym mediów pojawił się nowy, szeroki termin: styl medialny, który w pewnym sensie zastąpił wcześniejsze określenie – styl publicystyczny. W jego obrębie można wyróżnić takie podgrupy, jak styl telewizyjny, radiowy, prasowy, internetowy, z których każdy charakteryzuje się innymi środkami wyrazu i wymaga odrębnego instrumentarium badawczego. Style medialne poddawane są badaniom w ramach nowo powstałej subdyscypliny językoznawstwa – mediolingwistyki, zainaugurowanej w Polsce w 2013 roku przez krakowskiego językoznawcę Bogusława Skowronka w monografii *Mediolingwistyka. Wprowadzenie* (2013), w której autor napisał następujące zdanie:

Moim zdaniem, pojawia się konieczność zarysowania (wyprofilowania) ram nowej subdyscypliny lingwistycznej, w której język, charakterystyczny dla poszczególnych technologii medialnych, traktowany byłby jak specyficzna, posiadająca własne cechy dystynktywne praktyka poznawcza (kognitywna) oraz systemowo-komunikacyjna (lingwistyczna) (Skowronek, 2013, s. 18).

Intensywny rozwój badań obejmuje obszar socjolektów i profesjolektów języka polskiego, powstających często wraz z pojawieniem się nowych form zatrudnienia, działalności człowieka, np. profesjolekt pracowników korporacji międzynarodowych, tzw. korpomowa, profesjolekt informatyków, influencerek modowych. Jest to nowe zjawisko, zarówno pod względem skali tworzenia odmian środowiskowych języka, jak i perspektyw badań, gdyż te obszary języka były programowo pomijane i marginalizowane w okresie władzy socjalistycznej (Piekot, 2008, s. 7). Pojawiają się nowe odmiany socjolektów, funkcjonujące w przestrzeni wirtualnej, np. socjolekt graczy komputerowych, parentingowy;

mikrosocjolekty poświęcone dbaniu o urodę np. włosomaniaczek. Z wcześniej istniejących odmian intensywnie rozwija się socjolekt młodzieżowy, który z jednej strony podlega uproszczeniom w komunikacji, z drugiej – ewolucji, polegającej na tworzeniu neologizmów, oryginalnych form językowych, czego dowodem jest coroczny konkurs na Młodzieżowe Słowo Roku.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Język nigdy nie pozostaje obojętny wobec przemian społecznych, politycznych, kulturowych czy mentalnych społeczeństwa. Ulega zmianom zewnętrznym i wewnętrznym, w ramach systemu gramatycznego, leksykalnego oraz sposobów i form komunikowania. Język stanowi podstawowy element procesu komunikacji na różnych płaszczyznach: od codziennej, międzyludzkiej, po medialną, która jest nieodłącznym elementem kultury współczesnej. Dobro człowieka powinno być nadrzędnym celem komunikacji, której służą środki społecznego przekazu: prasa, radio, telewizja oraz Internet. Pogląd ten jest zgodny ze stanowiskiem Kościoła katolickiego, wyrażonym w dokumentach oraz orędziach papieskich z okazji Świątowych Dni Środków Społecznego Przekazu, gdzie czytamy:

Zgodnie z soborową Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym, „*Gaudium et spes*”, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „*Communio et progressio*” podkreśla, że środki społecznego przekazu winny służyć godności ludzkiej, pomagając ludziom żyć dobrze i działać jako osoby we wspólnocie. Media czynią to, kiedy zachęcają mężczyzn i kobiety, by byli świadomi własnej godności, wnikali w myśli i uczucia innych ludzi, pielęgnowali poczucie wzajemnej odpowiedzialności, oraz wzrastali w wolności osobistej, poszanowaniu dla wolności innych i w zdolności do dialogu (Foley, 2000).

Ważnym czynnikiem wzbogacania wiedzy o języku, troski o jego prawidłowy rozwój, jest badanie i opis stanu języka na różnych etapach dziejowych, w ramach tradycyjnych i nowych gałęzi językoznawstwa. Wieloaspektowe badania współczesnego języka i komunikacji

prowadzone są obecnie w zakresie lingwistyki normatywnej, mediolingwistyki, socjolingwistyki, komunikologii, językoznawstwa korpusowego czy analizy dyskursu. Nie można też zapominać o bogactwie materiału gwarowego i historycznego języka polskiego. W tym obszarze prowadzone są badania o charakterze kulturowo-językowym w ramach dialektologii, etnolingwistyki (*Słownik stereotypów i symboli ludowych* wydawany od 2012 roku) oraz badania i digitalizacja dorobku polszczyzny historycznej, w ramach lingwistyki pamięci, której celem jest zachowanie kulturowej i zbiorowej pamięci Polaków.

BIBLIOGRAFIA

- Dubisz, S. (2022). Ciągłość rozwoju języka polskiego. *Poradnik Językowy*, 1, 15–33, DOI: 10.33896/PorJ.2022.1.1.
- Foley, P.J. (2000). *Etyka w środkach przekazu. Dokument wydany 4 czerwca 2000 na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/etyka-20000604 (10.05.2023).
- Gajda, S. (1999). Współczesna polska rzeczywistość językowa i jej badanie. W: J. Miodek (red.), *Mowa rozświetlona myślą. Świadomość normatywno-stylistyczna współczesnych Polaków*, (s. 8–14). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Jenkins, H. (2007). *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*. Tłum. M. Bernatowicz, & M. Filiciak. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Lachur, Cz. (2004). *Zarys językoznawstwa ogólnego*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Ożóg, K. (2007). *Polszczyzna przełomu XX i XXI wieku. Wybrane zagadnienia*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Ożóg, K. (2018). Najnowsze zmiany w polszczyźnie (na podstawie obserwacji Stanisława Dubisza i innych badaczy). *Poradnik Językowy*, 4, 24–41.
- Piekot, T. (2008). *Język w grupie społecznej. Wprowadzenie do analizy socjolektu*. Wałbrzych: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa.
- Pisarek, W. (2008). *Wstęp do nauki o komunikowaniu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Polański, K. (red.). (2003). *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.

- Skowronek, B. (2013). *Mediolingwistyka. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Twarowska, A., & Dąbrowska-Popowska, E. (2021). Przemiany języka polskiego w aspekcie kultury globalnej i społeczeństwa informacyjnego. W: E. Dąbrowska-Prokopowska, M. Zaniewska, & P. Goryń (red.), *Kultura polska w XXI wieku. konteksty społeczne, kulturowe i medialne*, (s. 325–339). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Warchała, J. (2020). Piśmienność i oralność czyli język w czasach cyfryzacji. W: *Polszczyzna w dobie cyfryzacji*, (s. 277–288). Warszawa: Wydawnictwo PAN.
- Wileczek, A. (2020). *Język i komunikacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tomasz Dekert

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4404-5676>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.333>

Miejsce religii we współczesnej humanistyce

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W ramach rozumienia humanistyki jako nauki o tym, co ludzkie, religia jawi się jako jeden z jej centralnych obiektów badań i namysłu. Jednocześnie stanowi ona czynnik, który na rozmaite sposoby określa nauki humanistyczne.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Powstanie naukowej refleksji o religii(iach) miało miejsce w określonym kontekście kulturowo-religijnym. W oświeceniowej humanistyce wyłoniły się pewne ogólne „niereligijne” sposoby podchodzenia do religii, w tym podejście badawcze (religioznawcze), którego historia zostanie tu prześledzona.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Historyczny kontekst religijny oraz religijny wymiar życia człowieka jako przedmiot badawczy miały wpływ na proces wyłaniania się oraz funkcjonowania zajmujących się religią nauk humanistycznych. Te ostatnie widzą religię w odniesieniu do człowieczeństwa w kluczu silnie naznaczonym uprzednimi założeniami.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Religia pozostanie jednym z kluczowych przedmiotów nauk o człowieku. Ich podejście do niej wymaga jednak przemyślenia i próby zbudowania realnego podejścia interdyscyplinarnego.

Słowa kluczowe: religia, religioznawstwo, humanistyka, chrześcijański kontekst cywilizacyjny

Definicja pojęcia

Przedmiotem niniejszego opracowania jest religia jako obiekt zainteresowania i praktyk badawczych nauk humanistycznych oraz pytanie o ich wzajemne relacje. Bliższego określenia wymaga tutaj zarówno sam jej status jako tego obiektu wraz z jego uzasadnieniem, jak również przyjęty sposób rozumienia humanistyki. Jak bowiem pokazuje przykład niektórych najnowszych opracowań całościowej – nie tylko w aspekcie diachronicznym, ale również porównawczym – historii tej dziedziny wiedzy (Bod, 2013), istnieje możliwość takiego jej ujmowania, które całkowicie wyłącza z jej zakresu badania nad religią. Zgodnie z takim podejściem należałoby przyjąć, że w przeciwieństwie do języka, historii, sztuki czy muzyki religia w ogóle nie wchodzi w skład zainteresowań humanistyki. Z drugiej strony, wobec faktu różnych sposobów klasyfikowania nauk, w wyniku których nauki humanistyczne bywają oddzielane od społecznych, teologicznych i artystycznych, nie wspominając o biologicznych, istnieje możliwość zawężonego rozumienia tych pierwszych, które byłoby nieadekwatne dla analizy tytułowego tematu. W odniesieniu do obu tych kwestii w prezentowanych tu rozważaniach przyjęte zostało „źródłowe” rozumienie humanistyki jako nauk o człowieku i o tym, co ludzkie. Z tej perspektywy religia jawi się jako naturalny obiekt jej zainteresowania i niezbywalny przedmiot jej dociekań, co znajduje swoje potwierdzenie w mającym miejsce w ciągu ostatnich dwustu lat rozwoju szeroko rozumianego religioznawstwa. Jednocześnie właśnie to ostatnie pokazuje, że w przypadku religijnego wymiaru człowieczeństwa oddzielenie humanistyki od nauk społecznych, a nawet dyscyplin z pogranicza nauk biologicznych (kognitywistyka, socjobiologia, antropologia i psychologia ewolucyjna, neuroteologia itp.), byłoby zabiegiem sztucznym, niepozwalającym na relatywnie pełny wgląd w omawiane zagadnienie. Jakkolwiek bowiem konstytuująca się w drugiej połowie XIX wieku *sensu stricto* akademicka refleksja nad religią wyrasta z porównawczych filologicznych badań nad mitem i liberalnej („zhumanizowanej”) teologii protestanckiej (Margul, 1964, s. 23–83), to wraz z rozwojem nauk społecznych i części ścisłych szybko wykracza poza te macierzyste środowiska, stając się komponentem (subdyscypliną) praktycznie każdej z dyscyplin nauk o człowieku (może z wyjątkiem ściśle rozumianej antropologii fizycznej),

przybierając więc formę dziedziny interdyscyplinarnej (Waardenburg, 2017; Whaling, 1983, 1985).

Ze względu na specyfikę zjawiska religii i jej skomplikowanych relacji z nauką próba przyjrzenia się miejscu zajmowanemu przez tę pierwszą w naukach humanistycznych nie może ograniczać się do samego przedstawienia szeroko pojmowanej refleksji z zakresu *studies of/in religion*. Co najmniej równie ważnym wymiarem tak sformułowanego problemu jest rola, jaką odgrywała i odgrywa religia jako fenomen endemicznie ludzki, wobec czy też w stosunku do którego humanistyka na różne sposoby i w różnych wymiarach się określa. Kluczową rolę odgrywa tu refleksyjny i auto-refleksyjny (zarówno w sensie ogólnym, jak też metodologicznym) charakter nauk o człowieku. Pytanie o miejsce religii w naukach humanistycznych dotyczy zatem nie tylko tego, jak te nauki ją badają i opisują, ale również jakie ma ona dla nich znaczenie, jak wpływa na nie same i jak warunkuje przyjmowane w nich założenia.

Analiza historyczna pojęcia

Jakkolwiek dzieje nauk humanistycznych, takich jak historia, filologia, retoryka, muzykologia itp., sięgają w czasie aż do epoki starożytnej i dają się śledzić nie tylko w ramach cywilizacji zachodniej, ale również chińskiej, indyjskiej czy arabskiej (Bod, 2013), systematyczna refleksja nad religią w swoich początkach jest wynalazkiem relatywnie młodym i lokalnym. Jako taka pojawia się bowiem w europejskim oświeceniu, zaś regularne formy instytucjonalne (uniwersyteckie) przyjmuje około stu lat później. Nie oznacza to, że nie ma ona żadnych antecedensów w epokach dawniejszych, ani też, że bez znaczenia dla niej pozostaje wcześniejszy rozwój nauki. Przeciwnie, pewne trendy antycypujące podejścia „religioznawcze” daje się wskazać już w antyku (np. euhemeryzm, filozoficzna krytyka i hermeneutyka mitu, założenia Herodotowego opisu zjawisk religijnych, zwłaszcza jego rozróżnienie pomiędzy *theia* i *anthropeia pregmata*) i średniowieczu (np. deskrypcje „historii świata” traktujące jako jeden z jej kluczowych elementów „wszystkie znane religie”, takie jak *Polychronicon* Ranulfa Higdena [1280–1363] [Bod, 2013, s. 128–129]). Z kolei znaczenie świętych ksiąg w cywilizacji chrześcijańskiej (jak też muzułmańskiej, choć tam z innymi efektami)

i wynikająca z niego konieczność tworzenia narzędzi ich badania i interpretacji stworzyło ogólne podstawy pod filologiczne i hermeneutyczne procedury badawcze, których gwałtowny rozwój – zarówno w sensie samych metod, jak też odnoszenia ich do Biblii – miał miejsce w renesansie i wytyczył drogę do stosowania ich w badaniach nad wszelkiego rodzaju tekstami sakralnymi.

Relatywnie późne pojawienie się naukowych badań nad religią daje się wytłumaczyć przez wskazanie na jej historyczny status w chrześcijańskiej cywilizacji zachodniej i jego przemiany. Same w sobie zakładają one ruch refleksji, zaistnienie lub zbudowanie krytycznego dystansu wobec własnej religijności i – co ważniejsze – własnego religijnego świata społeczno-kulturowego. Jak twierdzi Bod (2013, s. 195), poczynając od czasów św. Augustyna (przełom IV i V wieku), europejskie nauki humanistyczne „zostają zdefiniowane na nowo, w duchu chrześcijańskim i zgodnie z zasadą spójności biblijnej” (tj. poszukiwania i deklarowania zgodności pomiędzy rozumem a danymi Objawienia), co określa on jako rewolucję religijną, której efekty zostają zniesione dopiero przez kolejną, tym razem humanistyczną rewolucję w epoce odrodzenia. Ujmując to nieco inaczej, rzecz można, że w średniowiecznej cywilizacji chrześcijańskiej zasadniczym narzędziem opisu świata i człowieka, w tym własnej i innych tradycji religijnych, był konkretny język określony przez dominujący religijny światopogląd, jego źródła i ściśle związaną z nim praktykę społeczną. Nie był to zatem układ, w którym mógł zaistnieć wspomniany wyżej ruch refleksji.

Głównymi czynnikami problematyzacji religii („własnej”, jak również w religii w ogóle), która w perspektywie czasu przerodziła się w regularne badania nad nią, były te same zjawiska, które doprowadziły na progu epoki nowożytnej do przewrotu kulturowego i ostatecznego rozpadu średniowiecznej *christianitatis*. Spośród nich na pierwszym miejscu znajdował się mniej lub bardziej bezpośredni kontakt z niechrześcijańskimi kulturami związany z ekspansją geograficzną cywilizacji zachodniej oraz – jeszcze istotniejsze – toczące się od XIV wieku procesy odśrodkowe wewnątrz łacińskiego chrześcijaństwa wraz z ich różnymi powiązaniem z rodzącym się renesansowym humanizmem, skutkujące na początku XVI wieku reformacją, a więc wielką rewolucją religijną, stawiającą pod radykalnym znakiem zapytania dotychczasowy kształt i funkcjonowanie religijnej (i nie tylko) tradycji Zachodu.

Wydaje się, że to właśnie dekonstrukcja światopoglądowego monolitu religii chrześcijańskiej, wyłonienie się szeregu wyznań protestanckich, częściowo rywalizujących pomiędzy sobą, a generalnie nastawionych skrajnie krytycznie w stosunku do rzymskiego katolicyzmu, oraz racjonalistyczne i liberalne przemiany w ich ramach, jak też szerzej w kulturze intelektualnej świata zachodniego, stanowiły właściwy kontekst dla problematyzacji religijnego wymiaru życia człowieka i włączenie go w zakres nauk nim się zajmujących.

Oświecenie było epoką, w której ukształtował się zasadniczy zrąb ogólnych podejść do religii rozwijanych w obrębie szeroko rozumianych nauk humanistycznych aż do czasów obecnych. Można je ująć w trzech punktach:

1. Krytyka religii (jej określonej postaci lub w ogóle) z perspektywy poznawczej, społecznej, ekonomicznej lub etycznej.
2. Substytucja (prognozowana, suponowana lub aktywnie projektowana) religii przez jakiś rodzaj ideologii, najczęściej nawiązującej do nauki, ewentualnie postulat przekształcenia religii istniejącej zgodnie z naukowymi wytycznymi.
3. Próba ujęcia zjawiska religii i religijności w intelektualne ramy (wielokierunkowe podejście badawcze: opisowe i/lub wyjaśniające).

Poniższy przegląd skupi się przede wszystkim na trzecim z nich, tj. historii nauk o religii. Dwa pozostałe zostaną podjęte w kolejnej części opracowania. W tym miejscu można jeszcze wspomnieć, że powyższe podejścia często wzajemnie się przenikają

Oświeceniowe początki regularnej naukowej refleksji nad religią były stosunkowo skromne i skupiały się przede wszystkim na zagadnieniu „religii naturalnej”, rozumianej jako coś, do czego człowiek mógł pierwotnie dojść mocą działania przyrodzonego rozumu. Rosnący dostęp do informacji na temat niechrześcijańskich tradycji religijnych, zarówno ludów cywilizowanych (również nieistniejących już cywilizacji, co wynikało ze zdobyczy badań filologicznych nad odczytaniem różnych starożytnych systemów pisma), jak też społeczności tradycyjnych, przełożył się na pierwsze poświęcone religii prace etnograficzne, porównawcze, historyczne czy filozoficzne (Waardenburg, 2017, s. 7–8). Niektóre z nich, takie jak dwunastotomowe dzieło autorstwa Charlesa François Dupuisa pt. *Origine de tous les Cultes, ou la Religion Universelle* (1794–1795), stanowiły już próby totalnego i systematycznego ujęcia

historycznego fenomenu religii z zastosowaniem redukcyjnego schematu interpretacyjnego (w tym wypadku naturalistycznie rozumianego mitu solarnego) i wywarły duży formujący wpływ na późniejsze pokolenia myślicieli (Smith, 1994, s. 26–33).

O ile w pierwszej połowie XIX wieku refleksja nad religią miała zakres dość ograniczony, skupiając się przede wszystkim na mitologii i folklorze (Waardenburg, 2017, s. 9–13), o tyle w drugiej połowie tego stulecia, jak też w pierwszych dekadach kolejnego, dochodzi do gwałtownego jej rozwoju i objęcia swoim zainteresowaniem wszelkich przejawów ludzkiej religijności. Dość powszechnie przyjmuje się, że ojcami-założycielami porównawczego religioznawstwa byli niemiecko-angielski filolog i mitoznawca Friedrich Max Müller (1823–1900) oraz holenderski remonstrancki teolog, Kornelis Peter Tiele (1830–1902). W Holandii również jako w pierwszym kraju europejskim utworzono wówczas wydziały „historii religii”, przekształcając w nie dotychczasowe wydziały teologiczne funkcjonujące na protestanckich uniwersytetach (Margul, 1964, s. 58–61). Poza filologią, mitoznawstwem i liberalną teologią idącą (można powiedzieć: sekularyzującą się) w kierunku porównawczej historii religii w okresie tym powstające religioznawstwo odbiera i wchłania szereg impulsów ze strony nauk przyrodniczych, społecznych oraz niektórych prądów filozoficznych:

1. Darwinowska teoria ewolucji w połączeniu z gromadzoną ciągle wiedzą na temat społeczności niecywilizowanych (określanych wówczas jako „dzikie”) nadaje nowe ramy obecnym już wcześniej poszukiwaniom pierwotnej formy religii, teraz znajdujących sobie miejsce w ramach rodzącej się antropologii kulturowej i społecznej (E.B. Tylor, J.G. Frazer, R.R. Marett, A. Lang i in.). W związku ze sporami i przemianami w ramach tych dyscyplin (pojawienie się nowych szkół, wkroczenie paradygmatu empirycznego i funkcjonalistycznego, relatywizm kulturowy itp.), to początkowe zainteresowanie *religione prima* znacząco się zmniejsza, niemniej religia pozostaje już na stałe jednym z obszarów badań antropologicznych. Wynikająca z ewolucjonizmu zmiana w postrzeganiu człowieka w kierunku biologicznym uruchamia również tego typu refleksję nad rolą religii, jakkolwiek rozwinęła się ona w pełni dużo później (pod koniec drugiej połowy XX wieku).

2. Konstytuująca się socjologia, z jej początkowo pozytywistycznymi i krytycznymi (A. Comte, K. Marks), a następnie humanistycznymi („rozumiejącymi”, np. M. Weber) podejściami, wpływa na postrzeganie religii w kategoriach faktu społecznego (É. Durkheim) – rzeczywistości fundamentalnie zbiorowej i powiązanej z dynamiką – mówiąc językiem P. Bergera i Th. Luckmanna – społecznego tworzenia rzeczywistości.
3. Badania nad podświadomością (psychoanaliza, psychologia głębi) oraz doświadczeniami psychicznymi wykraczającymi poza zwykły stan świadomości (W. James) dają asumpt do wyłonienia się psychologii religii, a także do uwzględniania albo wręcz inkorporowania idei psychologicznych (np. Freudowskiego skojarzenia działań obrzędowych z kompulsywnymi zachowaniami nerwicowymi czy koncepcji archetypów C.G. Junga) w ramy teorii religioznawczych.
4. Impulsy filozoficzne w postaci neokantowskiej koncepcji *numinosum* i *sensus numinis* R. Otto oraz – choć w sposób mniej bezpośredni – hermeneutyki W. Diltheya i fenomenologii E. Husserla stanowiły podstawę pod rozwinięcie się wielokierunkowych podejść określanych zbiorczo (pomimo ich wewnętrznego zróżnicowania) jako „fenomenologia religii”, charakteryzujących się antyredukcjonizmem, podejściem „rozumiejącym” i typologizacją (Whaling, 1983, s. 211–213; Bronk, 2009, s. 265–279).

Paradygmatycznymi cechami wyrosłej na tych impulsach i inspiracjach (czasem również przez spór z nimi lub w oparciu o dyskusje pomiędzy nimi) prowadzonej dalej w XX wieku naukowej refleksji nad religią, były kolejno: akonfesyjność (dążenie do niej, z różnym skutkiem), relatywny antyredukcjonizm, korzystające z bardziej podstawowych szczegółowych badań poszczególnych tradycji religijnych podejście komparatystyczne (zestawianie ze sobą różnych systemów i/lub ich elementów), traktowanie religii jako fenomenu(ów) historycznego(ych) (jakkolwiek różnie tę „historyczność” rozumiano) oraz skupienie się w badaniu nie tyle na teologicznie lub metafizycznie pojmowanych przedmiotach wierzeń i obiektach kultu, ile na człowieku jako istocie religijnej. Pomijając ogrom wspomnianych idiograficznych deskrypcji i analiz poszczególnych systemów religijnych świata, ich historii,

doktryn, filozofii, rytuałów, typów organizacji, wewnętrznych podziałów itd., dokonywanych w ramach lub przy zastosowaniu rozmaitych dyscyplin humanistycznych (z dużym naciskiem na archeologię i filologię), jak też tych prowadzonych w metodologicznych ramach różnych kierunków w antropologii, socjologii i psychologii, dominujący nurt porównawczego religioznawstwa miał charakter – w rozmaitych proporcjach i niekiedy z wychyleniami w stronę innych dyscyplin – historyczno-fenomenologiczny (G. Mensching, N. Söderblum, G. van der Leeuw, R. Petazzoni, J. Wach, H. von Glasenapp, G. Widengren, M. Eliade i in.). Niektóre z tych podejść miały ambicje całościowego ujęcia nie tylko religijnego wymiaru życia człowieka, ale wręcz człowieczeństwa rozumianego jako przez ten wymiar definiowane (wyłożona w wielu pracach Eliadowska koncepcja *hominis religiosi*). Inne, nieco późniejsze i dużo ostrożniejsze, kierowały się raczej w stronę wielowątkowych analiz hermeneutycznych (np. Waardenburg, 1991)

W ostatnich dekadach XX i w początkach XXI wieku do wyraźniejszego głosu doszły ujęcia nawiązujące do nauk przyrodniczych, przyrodniczo-społecznych i korzystające z dorobku, np. ekologii i geografii (Bronk, 2009, s. 253–263), a także neodarwinizmu, psychologii ewolucyjnej i neuronauk. Inspiracje te zaowocowały powstaniem nurtu kognitywnych badań nad religią (Sikora, 2013, s. X–XIII). Większość tych podejść w świadomy sposób odrzuca antyredukcjonizm na rzecz poszukiwania naturalistycznych wyjaśnień religijności. Jednocześnie w ramach bardziej „miękkiej” humanistyki opisany wyżej kierunek historyczno-porównawczo-fenomenologiczny jest poddawany dość fundamentalnej krytyce, wskazującej na jego własne głębokie kulturowe i religijne uwarunkowania i dążenia. W tym kontekście dowodzi się nawet, że sama religia jest ściśle zachodnim konstruktem pojęciowym, którego treść została wtórnie i sztucznie (jak również ze względów politycznych) nałożona na przekonania i praktyki innych cywilizacji i kultur, zarówno przeszłych epok, jak i obecnej (np. J.Z. Smitha *Imagining Religion*, W.C. Smitha, *The Meaning and End of Religion*, T. Asada *Genealogies of Religion* i B. Nongrbięgo *Before Religion*). Postmodernistyczny nacisk na „inność” i „różnicę”, dekonstrukcja wszelkiego rodzaju „wielkich narracji” oraz programowa demaskacja ideologii w zasadzie zanegowały nie tylko możliwość tworzenia wszechogarniających porównawczych syntez opartych na podobieństwach, które były domeną religioznawstwa

po II wojnie światowej, ale w ogóle postawiły pod znakiem zapytania prawomocność czynienia jakichkolwiek uogólnień (na ten temat oraz w kwestii możliwości uprawiania porównawczego badania religii przy postmodernistycznych założeniach [Patton & Ray, 2000]). Aktualnie nauki o religii wydają się rozpięte między tymi dwiema skrajnościami: redukcjonizmem kognitywistów i relatywizmem postmodernistów.

Ujęcie problemowe pojęcia

Odpowiedź na pytanie o miejsce religii w naukach humanistycznych powiązana jest z odpowiedzią na trzy inne wzajemnie powiązane ze sobą zagadnienia:

1. Jaki był i jest kontekst religijny procesu wyłaniania się oraz funkcjonowania nauk humanistycznych?
2. W jaki sposób religia – zarówno w sensie wspomnianego wyżej kontekstu, jak też jako świadomie podejmowany przedmiot badań – wpływała na samą humanistykę, jej sposób działania, rozwój, samorozumienie itd.?
3. Jak nauki humanistyczne widzą miejsce religii w ramach człowieczeństwa?

Ad 1. Nowożytna i nowoczesna nauka, w tym ta jej część, która za swój przedmiot zainteresowania przyjęła człowieka i to, co ludzkie, rozwinęła się w określonym kontekście cywilizacyjnym, którego „ideologicznym podsystemem sterującym” (używając wyrażenia A. Wiercińskiego) była religia chrześcijańska w jej zachodniej, łacińskiej odmianie. Ma to zasadnicze znaczenie ze względu na charakter tego systemu religijnego, jak również przemiany, które historycznie w nim zachodziły. Chrześcijaństwo zachodnie było religią, która z jednej strony miała charakter totalny, to znaczy dostarczała całościowych „ostatecznych” modeli rzeczywistości na wszystkich jej poziomach (od indywidualnego, przez społeczny, aż po cywilizacyjny), posiadając przez to zdolność ich organizacji w określonym kluczu, natomiast z drugiej kładła silny nacisk na działalność intelektualną, wypracowując w oparciu o wzorce klasyczne cały – ostatecznie również instytucjonalny (uniwersytety) – oparty na pojęciu prawdy system racjonalnej refleksji nad naturą, człowiekiem, społeczeństwem itd. W tym również potencjalnie takiej,

która wyłamywała się lub rozsadzała wspomniane wyżej modele (np. awerroizm), często przez odniesienie do samych, choć alternatywnie rozumianych, zasad religijnych (np. Ockhamowski nominalizm).

Wspomniane w historycznej części niniejszego opracowania czynniki, które spowodowały rozpad średniowiecznej cywilizacji chrześcijańskiej, czyli przede wszystkim reformacja (która w swojej warstwie intelektualnej bazowała na części tamtych „wywrotowych” idei), nie tylko wygenerowały stale od tamtej pory obecny w kulturze zachodniej element sporu międzywyznaniowego, ale również uruchomiły procesy sekularyzacyjne (pogłębiającego się rozdziału pomiędzy religijnym a innymi sferami życia, wydzielania się religii jako dziedziny odseparowanej od innych), wsparte nieco później bezprecedensowym rozwojem nauk przyrodniczych i ich wymiaru technologicznego. W zasadzie można powiedzieć, że rozłam konfesyjny i procesualna sekularyzacja – a więc zjawiska zachodzące w ramach zachodniej tradycji religijnej – były to dwa momenty równoległe, których efektem była problematyzacja i tematyzacja religii i które określiły na wiele sposobów stosunek do niej i model jej rozumienia w ramach wyłonionego na tej podstawie podejścia naukowego, jak też przemiany w nim zachodzące. Parafrazuując zdanie Wilfreda C. Smitha na temat wyłonienia się samego pojęcia religii w nowoczesnej humanistyce, można by powiedzieć, że powstanie nauk o religii było na różne sposoby skorelowane ze zjawiskiem odchodzenia od praktykowania religii jako takiej.

Ad 2. Jak zostało to zarysowane wyżej, rozwinięty w nowożytności dystans w stosunku do religii i religijności sprawił, że w humanistyce współczesnej doszło do rozwoju trzech rodzajów przenikających się niekiedy podejść: krytycznego, substytucyjnego i badawczego. Ich wspólnym mianownikiem jest fakt silnego i wielowymiarowego dialektycznego powiązania ze swoim własnym kontekstem religijno-kulturowym oraz własnym przedmiotem, stanowiącym mniej lub bardziej paradoksalne źródło wpływu, jaki ów kontekst i przedmiot wywierały na teorie, metodologie i rozstrzygnięcia naukowe, a także obecne w niektórych nurtach powiązane z nauką postulaty społeczne czy polityczne.

Rozwijane na większą skalę od czasu oświecenia podejścia krytyczne i substytucyjne były (i są) w sposób dość oczywisty uwikłane przede wszystkim w cywilizacyjny kontekst chrześcijański, jakkolwiek ich wnioski i postulowane rozwiązania miały zazwyczaj charakter

uniwersalistyczny. Religia – albo wprost w postaci chrześcijaństwa, albo jako zjawisko rozumiane jako ogólnoludzkie – była krytykowana w pierwszym rzędzie na poziomie poznawczym, przez konfrontację z racjonalistycznie rozumianą nauką, a przede wszystkim z naukami przyrodniczymi, i była uznana za fałszywy sposób wyjaśniania świata. Jest to pogląd podzielany przez wielu badaczy zajmujących się czy odnoszących się do religii, poczynając od filozofów francuskiego oświecenia, a kończąc na współczesnych antropologach typu J. Letta, którego zdaniem wykazywanie nonsensowności wierzeń religijnych należy do „etycznych obowiązków każdego naukowca” (Bowie, 2008, s. 6). Konfrontacja „świadomości naukowej” ze „świadomością religijną” (rozumianą zazwyczaj przez pryzmat jej typu zachodnio-chrześcijańskiego) i wynikająca z niej epistemologiczna krytyka religii wydaje się być fundacyjnym tłem dla wszelkich redukcjonistycznych podejść w historii badań nad nią i to nie tylko tych zgłaszających wprost postulaty konieczności usunięcia czy przewyciężenia religijnych *superstitionum*, ale też tych mających charakter bardziej badawczy. W tym ostatnim kontekście można przywołać jednego z kognitywistów, który anonsując religię jako fenomen stanowiący z ewolucjonistycznego punktu widzenia zagadkę, podkreśla paradoksalne złożenie w jej ramach ogromnych kosztów generowanych dla wyznawców przez ich religijne zaangażowanie z kontrfaktycznością i kontrintuicyjnością „świata nadprzyrodzonych istot sprawczych” (Atran, 2013, s. 11).

Krytyczne podejścia poznawcze często występują razem z mniej lub bardziej radykalnie wyrażanymi zastrzeżeniami: etycznymi (religia jako źródło konfliktów i przemocy czy mentalnego zniewolenia), społecznymi (religijne wzorce dyskryminacji wyznaniowej, płciowej, rasowej, etnicznej itp.) czy ekonomicznymi (religia jako zafałszowana świadomość stanowiąca utrwalacz nierówności klasowej). Udział, jaki w okresie fundacyjnym współczesnych nauk o człowieku (jak też później), tych zajmujących się religią, ale nie tylko, miały hermeneutyki podejrzeń (marksizm, nietzscheanizm i freudyzm), łączące w sobie wiele różnych wymiarów krytyki religii, w głęboki sposób naznaczył humanistykę, szczególnie w jej teoriokrytycznym i postmodernistycznym wydaniu. Jednocześnie warto zauważyć, że hermeneutyki te powstawały w określonym kontekście i były nakierowane przeciwko konkretnej rzeczywistości społecznej i kulturowej oraz funkcjonującej w nich postaci religii,

to jest ówczesnego chrześcijaństwa, jego światopoglądów, systemów etycznych, obrzędowości itp. Tym samym, wywierając swój wpływ na nauki humanistyczne, na trwałe wpisały w nie również pewne wzorce postrzegania religijnego wymiaru życia człowieka.

Jak zauważył Karl Popper, nowożytna rewolucja naukowa wygenerowała coś w rodzaju „świeckiej religii”. Jakkolwiek w najszerszym sensie miał on na myśli dyscypliny przyrodnicze, to również w ramach nauk o człowieku krytyczne podejście do zastanych tradycji religijnych znajdowało swoje specyficzne przełożenie na myślenie o nauce jako o odpowiedniku i zastępniku religii albo nawet – jakkolwiek nieporównanie rzadziej – na aktywne projektowanie „nowych” systemów religijnych, które obejmowałyby pozytywne aspekty systemów tradycyjnych (np. zdolność do społecznej integracji wyznawców), ale byłyby racjonalne i pozbawione mankamentów swoich poprzedników. Idea zastąpienia religii przez naukę była powszechna wśród relatywnie wczesnych badaczy, silnie przenikniętych myśleniem w kategoriach ewolucjonistycznych, dla których ta pierwsza stanowiła wyraz prymitywnych wysiłków poznawczych lub infantylnych tendencji człowieka żyjącego w epokach przednaukowych (np. J.G. Frazer czy Z. Freud). Pojawia się ona jednak również współcześnie, a jednym z jej propagatorów jest R. Dawkins (Atran, 2013, s. 331). Z kolei postulowanie czy projektowanie „nowych” religii można znaleźć u tak odległych w czasie uczonych, jak A. Comte (z jego *Religion de l'Humanité*) i R.A. Rappaport (praca pt. *Ritual and Religion in the Making of Humanity* z 1999 roku, w której autor rozwija m.in. ideę konieczności powstania religii, łączącej moralną skuteczności rytuałów religijnych z myśleniem ekologicznym). Agresywne forsowanie ideologicznie rozumianego „światopoglądu naukowego” w miejsce wierzeń i praktyk religijnych, razem z pewnego rodzaju *quasi*-obrzędami i kodeksami moralnymi, było egzekwowane w ramach ustrojów totalitarnych. W podejściach tych religia stanowi rodzaj historiozoficznie lub funkcjonalistycznie rozumianej matrycy dla prognozowanych i/lub pożądanych (z punktu widzenia danych badaczy) zmian społecznych, świadomościowych itd.

Znaczenie i wpływ religijnego kontekstu oraz religii jako przedmiotu zainteresowania na podejścia badawcze miały charakter bardziej złożony. Jednym z głównych macierzystych środowisk nauk o religii była teologia protestancka. Fakt ten bardzo silnie i na różnych poziomach

odbił się zarówno na wielu ujęciach w historii dyscypliny, jak też na jej wewnętrznej dynamice, którą charakteryzował dialektyczny spór pomiędzy mniej lub bardziej świadomym stosowaniem w badaniu niechrześcijańskich tradycji i komparatystyce chrześcijańskich wzorców a wysiłkami emancypacyjnymi, mającymi na celu wyłonienie podejścia religioznawczego, które byłoby wolne od teologicznego, a także cywilizacyjnego (etnocentrycznego) *bias*. Problem myślenia i prowadzenia badań w oparciu o pewne konfesyjne szablony nie dotyczył wyłącznie kategorii ogólnych, takich jak np. utożsamianie religii z wiarą w istoty nadprzyrodzone (gdzie zarówno „wiara”, jak też wyobrażenie „istoty nadprzyrodzonej” są pojęciami o konkretnym – zachodnim – rodowodzie religijno-filozoficznym). Jak bardzo przekonująco pokazał J.Z. Smith (1994), protestancka proveniencja porównawczych badań nad religią, zwłaszcza w odniesieniu do szerokiej (w sensie czasowo-przestrzennym) gamy systemów stanowiących ościenne tło dla starożytnego judaizmu i chrześcijaństwa, jak też ich samych, miała swoje przełożenie na budowę narzędzi interpretacyjnych odzwierciedlających polemiczny stosunek chrześcijaństwa reformacyjnego do katolicyzmu. Jego zdaniem jest to zjawisko obecne nie tylko w „prehistorii” dyscypliny, ale jak najbardziej również w dużo późniejszych, nieledwie dzisiejszych podejściach (Smith, 1994, s. 34).

Teologiczne i filozoficzne podłoże rozumienia religii w zajmujących się nią zachodnich naukach humanistycznych oraz reakcja na nie wygenerowały jeden z zasadniczych sporów toczonych w ich ramach. Dotyczył on kwestii: religia czy religie? Jak rozwiązać fundacyjny dla porównawczego religioznawstwa fakt istnienia na całym świecie mnóstwa systemów wierzeń i rytuałów, tak odmiennych od siebie, a jednocześnie wykazujących tak wiele podobieństw? Czy możemy mówić o jakiejś jednej „religii”, która manifestuje się na różne sposoby, być może w toku dziejów zmierzając do jakichś swoich najdoskonalszych form? Czy też może istnieją wyłącznie odrębne (jakkolwiek mogące być z innymi na różne sposoby powiązane) systemy religijne, mające charakter historyczny, to znaczy pozostające w ścisłych relacjach z danymi w konkretnych czasach i miejscach uwarunkowaniami geograficznymi, kulturowymi, społecznymi, ekonomicznymi itd.?

Pierwszą optykę reprezentowało wielu badaczy, będących jednocześnie teologami, np. Tiele czy Söderblum. W ich ujęciu historia religii

z całym jej ogromnym zróżnicowaniem jest wielkim procesem objawiania się Boga w dziejach, zwieńczonym objawieniem chrześcijańskim (Margul, 1964, s. 70–74, 137–139). Jednak tego rodzaju teologie religii nie wyczerpują „monistycznych” koncepcji religioznawczych. Pewnymi ich odmianami, aczkolwiek zakotwiczonymi nie tyle w platońsko rozumianej „religii”, ile w pojęciu stałego pierwiastka religijnego w ludzkiej świadomości oraz pozbawionymi wyraźnej teleologii, były również tak odmienne od siebie podejścia, jak z jednej strony fenomenologia R. Otto (zresztą również protestanckiego teologa) czy M. Eliadego, a z drugiej ustalenia kognitywistów, zgodnie z którymi religia „jest po prostu, na dobre i złe, efektem ewolucyjnej adaptacji mózgow *Homo sapiens*” (Nongrbi, 2013, s. 2). We wszystkich tych przypadkach różnie umiejscawiana „jedność” religii stanowiła logiczny rezultat przyjętych konkretnych założeń teologicznych lub antropologicznych, tkwiących korzeniami w zachodnich – religijnych lub sekularnych – prądach myślowych.

Druga optyka odrzuca tendencje „monizujące”, akcentując konieczność skupienia się na badaniu konkretnych historycznych systemów religijnych, ich różnorodnych uwarunkowań oraz relacji między nimi. Teologicznie rozumiana jedność religii została zanegowana na przykład przez G. Menschinga (skądinąd ucznia R. Otto i również teologa), który przeciwstawił jej rodzaj podejścia „arystotelesowskiego” („Religia jest tylko rzeczywista i tylko możliwa w konkretnych, historycznych religiach” [za: Margul, 1964, s. 76–77]). Dużą rolę w rozwoju tego kierunku miała empirycznie zorientowana antropologia, zwłaszcza amerykańska (np. konfiguracjonizm R. Benedict czy podejście interpretatywne C. Geertza), która od czasów F. Boasa opierała się na zasadzie relatywizmu kulturowego i uznania historycznej swoistości i nieredukowalności obserwowanych kultur (w tym ich religii) do jakichś pojedynczych zasad unifikujących i wyjaśniających. W jej ramach ogromne znaczenie zostało przydane problematyce kulturowych przedzałożeń, z którymi przystępuje się do badania przekonań i praktyk religijnych ludów spoza zachodniego (chrześcijańskiego) kręgu kulturowego i uwrażliwieniu na wpływ tych uwarunkowań na rezultaty badań (Bowie, 2008). W ramach tej optyki mieszczą się wspomniane w historycznej części niniejszego opracowania krytyki stosowalności samego pojęcia religii, jak również te metodologiczne sugestie odnośnie komparatystyki religioznawczej,

które podkreślają zwodniczość opierania jej na kategorii podobieństwa, akcentując konieczność większego zwracania uwagi na różnice (Smith, 1994). Za jej ekstremalną postać można uznać postmodernistyczne uwrażliwienie na „inność” i związany z nim radykalny sceptycyzm odnośnie możliwości tworzenia jakichkolwiek ujęć o charakterze całościowym czy nomotetycznym.

Ad 3. Na podstawie powyższego – w żadnym wypadku niewyczerpującego – wywodu widać jasno, że nie sposób spodziewać się istnienia w naukach humanistycznych jakiegoś pojedynczego i generalnie spójnego oraz kumulatywnego postrzegania religii w ramach człowieczeństwa. Chcąc znaleźć sposób wprowadzenia pewnego porządku do tego zagadnienia, wydaje się, że można ująć je następująco: wszyscy zasadniczo zgadzają się, że w sensie historycznym wymiar religijny stanowi stały element życia człowieka i ludzkich społeczeństw (nie przeczą temu krytycy stosowania pojęcia religii; ich zastrzeżenia mają charakter metodologiczny i dotyczą zasobu znaczeń i konotacji niesłusznie, ich zdaniem, przez to pojęcie wnoszonych w badania nad niezachodnimi systemami religijnymi). Jednocześnie główna (co nie znaczy, że nienaruszalna) linia podziału pomiędzy ogromnie zróżnicowanymi podejściami humanistycznymi do religii wydaje się leżeć w tym, czy widzą ją jako coś immanentnego i w sposób konieczny powiązanego z człowieczeństwem, czy też jako element akcydentalny, który być może towarzyszy człowiekowi co najmniej od czasów przekroczenia „Rubikonu mózgowego”, jednak z czasem może ulec (albo po prostu ulegnie) zastąpieniu lub zanikowi. Oczywiście jakaś – być może nawet większa – część nurtów i ujęć naukowych nie zadaje tego w gruncie rzeczy filozoficznego pytania i nie podaje jego rozstrzygnięć, ponieważ bada religię tylko w obrębie wycinka tego, co ludzkie (struktury i relacje społeczne czy psychologiczne, dany okres historyczny, dana tradycja religijna i jej bliższy kontekst, ewolucja rodzaju ludzkiego, etc.), i/lub w sposób mniej lub bardziej programowy nie formułuje własnych założeń i implikacji odnośnie samego człowieczeństwa. Niemniej założenia te i implikacje daje się w nich wskazać dedukcyjnie.

Co ciekawe, wspomniany podział nie pokrywa się w pełni ze zróżnicowaniem odnośnie skłonności do przyznania lub odmówienia światopoglądom religijnym wartości epistemologicznej. Jakkolwiek wiele tych ujęć, które traktowały religię jako błąd poznawczy czy zafałszowaną

świadomość należała jednocześnie do tych, które prognozowały lub postulowały usunięcie jej ze świata ludzkiego, to jednak istniało wiele takich (poczynając co najmniej od Durkheima, a kończąc na takich współczesnych podejściach, jak poglądy R.A. Rappaporta czy A. Szyjewskiego, przyznających jej wartość adaptacyjną), które wprost lub *implicite* uznając przekonania religijne odnośnie rzeczywistości transcendentnych za nieprawdziwe czy nieweryfikowalne, jednocześnie są skłonne widzieć w niej element konieczny i zasadniczo w swojej niezbywalności pozytywny. Łączy to te ostatnie z tymi podejściami, które dokonują fenomenologicznego zawieszenia jakichkolwiek sądów na temat prawdziwości/nieprawdziwości twierdzeń religijnych, poprzestając na analizowaniu wielorakiej i wielopoziomowej obecności religii w życiu człowieka i ludzkich społeczeństwach, a które zazwyczaj postulują, aby uznać tak czy inaczej rozumiany wymiar religijny za konstytutywny komponent człowieczeństwa. Wydaje się, że tu właśnie, to znaczy w generalnym stosunku badaczy do zjawiska religii, leży uściślenie (wyjaśnienie?) zaznaczonego wyżej podziału. Postrzeganie religii jako czegoś pozytywnego i z punktu widzenia człowieka pożądanego (choćby w szeroko rozumianym sensie funkcjonalistycznym) wydaje się stać za skłonnością do przydania jej miejsca w generalnym rozumieniu człowieczeństwa. I przeciwnie, negatywny do niej stosunek przekłada się na jej tego miejsca odmówienie. Religia ostatecznie okazuje się być dla nauk humanistycznych przede wszystkim przedmiotem z wielu powodów i pod różnymi względami fundamentalnie nieobojętnym.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Wydaje się, że nauki o religii przechodzą aktualnie rodzaj kryzysu. Ze względu na swój charakter (jak też szersze obecne okoliczności, np. globalizację), a nade wszystko przywołaną wyżej nieobojętność, religia jako przedmiot badań humanistycznych generuje duże wyzwanie dla podejścia naukowego. Wspomniane wyżej rozpięcie pomiędzy ujęciami redukcjonistycznymi i dekonstrukcjonistycznymi (stanowiącymi radykalizację obecnego w całej ich historii wątku autorefleksji nad własnymi kulturowo-religijnymi uwarunkowaniami i ograniczeniami),

odzwierciedlającymi w jakiś sposób ekstrema obecne we współczesnej myśli humanistycznej jako takiej, stanowi do pewnego stopnia czynnik blokujący, a z pewnością utrudnia wypracowywanie nowych ujęć, które nie byłyby albo wyłącznie wyczuloną na ideologię i „towarzystwą” danemu zjawisku religijnemu idiografią, albo opisem „krajobrazu ewolucyjnego”, który „u naszego gatunku sprzyja wykształceniu religii” (Atran, 2013, s. 320). Podobnie daleko idąca specjalizacja dyscyplin sprawia, że konieczna przy badaniu religijnego wymiaru życia człowieka interdyscyplinarność, jakkolwiek teoretycznie od dawna w religioznawstwie obecna, stanowi raczej „wieżę Babel” niż faktyczne integralne połączenie różnych spojrzeń.

Stała (jakkolwiek fluktuująca i lokalnie zróżnicowana) obecność i dynamika zjawisk religijnych we współczesnym świecie utrzymuje status religii jako jednego z kluczowych przedmiotów zainteresowania humanistyki. Generuje jednak potrzebę przemyślenia dotychczasowych podejść badawczych i przezwyciężenia obecnych ograniczeń. Interesującą propozycję w tej kwestii wysunęli uczestnicy odbywającego się w 2000 roku w Bostonie kongresu zatytułowanego *The Future of the Study of Religion*. Ich zdaniem refleksja ta powinna dotyczyć czterech obszarów:

miejsca i statusu sądów normatywnych w ramach akademickiego badania religii, właściwej relacji pomiędzy teologią i religioznawstwem, rewizji i ukształtowania nowych metodologii i obszarów badawczych [...] oraz pytania o adekwatność metod, pytań i narzędzi w tworzeniu teorii i empirycznym badaniu religii w jej współczesnych formach i ekspresjach (Jakelić & Pearson, 2004, s. 2).

Ukazują one pewną świadomość jednocześnie niewystarczalności dotychczasowych podejść i paradygmatów, jak również, choć może *implicite*, nieusuwalności problemu relacji pomiędzy religią a – warunkowanym konfesyjnie lub inaczej – stosunkiem do niej żywionym przez badaczy. Wydaje się, że do tych propozycji należałoby dodać postulat poszukiwania „interdyscyplinarnego języka pozwalającego na unifikację rozproszonych programów badawczych” (Sikora, 2013, s. X) i podejścia systemowego (Sikora, 2019, s. 444–446), które być może otworzyłyby drogi głębszego zrozumienia religii i religijności w życiu człowieka i ludzkich społeczeństwach.

BIBLIOGRAFIA

- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii*. Tłum. M. Kolan. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Bod, R. (2013). *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*. Tłum. R. Pucek. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bowie, F. (2008). *Antropologia religii. Wprowadzenie*. Tłum. K. Pawluś. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bronk, A. (2009). *Podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jakelić, S., & Pearson, L. (2004). *The Future of the Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Margul, T. (1964). *Sto lat nauki o religiach świata*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nongrbi, B. (2013). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Patton, K.C., & Ray, B.C. (red.). (2000). *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*. Michigan: University of California Press.
- Sikora, T. (2013). Zagadnienia kognitywizmu religioznawczego. W: S. Atran. *Ewolucyjny krajobraz religii*, (s. IX–XIV). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Sikora, T. (2019). Moc czy przemoc – Teoria René Girarda z perspektywy systemowej. W: R. Girard. *Sacrum i przemoc*, (s. 443–466). Tłum. M. Plecińska, J. Pleciński. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Smith, J.Z. (1994). *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Waardenburg, J. (1991). *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*. Tłum. A. Bronk. Warszawa: Verbinum.
- Waardenburg, J. (2017). *Classical Approaches to the Study of Religion*. Berlin–New York: De Gruyter.
- Whaling, F. (red.). (1983). *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. T. 1: *The Humanities*. Berlin: Mouton Publishers.
- Whaling, F. (red.). (1985). *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. T. 2: *The Social Sciences*. Berlin: Mouton Publishers.

Michał Gierycz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-0863-189X>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.360>

Myśl społeczna Kościoła wobec współczesnej humanistyki

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Tekst odwołuje się do szerokiego rozumienia humanistyki. W takim ujęciu obejmuje ona nie tylko literaturoznawstwo, językoznawstwo czy nauki o kulturze, ale również nauki społeczne, takie jak socjologię czy nauki o polityce. Również myśl społeczna Kościoła oznacza nie tylko jego nauczanie społeczne, ale również stanowiska względem spraw politycznych, społecznych, ekonomicznych prawnych czy kulturowych zakorzenione w wypowiedziach Magisterium Kościoła katolickiego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Cezurę „współczesności” humanistyki w niniejszym tekście stanowi przełom postmodernistyczny w kulturze, datowany symbolicznie na rok wydania pracy J.-F. Lyotarda *La Condition Postmoderne* (1979). Konsekwentnie myśl społeczna Kościoła wchodząca w relację ze współczesną humanistyką analizowana jest od pontyfikatu Jana Pawła II.

UJECIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Humanistykę i Kościół łączy nie tylko historia, ale centralne znaczenie pytania antropologicznego. W związku z historycznymi uwarunkowaniami i kulturowymi przemianami rodzi się jednak wątpliwość, czy możliwe jest udzielenie na nie tożsamej odpowiedzi w obu przypadkach. W tekście ukazany został zatem krytyczny i samokrytyczny wymiar dialogu Kościoła z paradygmatami współczesnej humanistyki, jak również przenikanie płynących z niej inspiracji i założeń do katolickiej myśli społecznej.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Analiza relacji myśli społecznej Kościoła i współczesnej myśli humanistycznej ukazuje, że dominujące współcześnie idee, pozostające

w napięciu, a nawet w swej istocie niezgodne z *depositum catholicae fidei*, mogą pomagać Kościołowi odkrywać jakiś wymiar niesionej przezeń prawdy, mogą jednak również powodować jej wykrzywienie. Kluczowe dla owocnego dialogu Kościoła ze współczesną humanistyką wydaje się zatem utrzymanie pierwszeństwa metody dedukcyjnej nad indukcyjną w teologii.

Słowa kluczowe: humanistyka, myśl społeczna Kościoła, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek

Definicja pojęcia

Biorąc pod uwagę, że w pytaniu, co to znaczy być człowiekiem, znajdujemy „wspólny punkt refleksji dyscyplin humanistycznych i społecznych” (Próchnicki, 2018, s. 62), w niniejszym artykule przyjęto szerokie rozumienie humanistyki. Obejmuje ona tu zatem te wszystkie obszary ludzkiej refleksji i poszukiwań, których tematem jest człowiek, a zatem zarówno nauki humanistyczne, wedle dzisiejszej klasyfikacji nauk (jak np. filozofię, literaturoznawstwo, językoznawstwo czy nauki o kulturze), jak i nauki społeczne (takie jak np. socjologia czy nauki o polityce). Myśl społeczna Kościoła również stanowi szerszą kategorię niż samo nauczanie społeczne Kościoła, zgodnie z rozumieniem tego ostatniego terminu rozwijanym od czasu encykliki *Rerum novarum* Leona XIII. Odwołanie do myśli społecznej Kościoła przywołuje zarówno nauczanie społeczne, jak i stanowiska względem spraw politycznych, społecznych, ekonomicznych prawnych czy kulturowych zakorzenione w wypowiedziach Magisterium Kościoła katolickiego. W niniejszym artykule uwaga skupiona została na myśli społecznej artykułowanej przez wysokich przedstawicieli Kościoła. Cezurę współczesności wyznacza symbolicznie rok 1979, kiedy ukazała się praca Jean-Francois Lyotarda *La Condition Postmoderne*, jak i encyklika *Redemptor hominis* św. Jana Pawła II.

Analiza historyczna pojęcia

Z perspektywy historycznej oczywisty jest szczególny charakter relacji między humanistyką a Kościołem katolickim: szeroko rozumiana humanistyka (zarówno literatura, sztuka, jak myśl społeczna czy polityczna) rozwijała się w Europie przez wieki w związku z wiarą w Jezusa Chrystusa głoszoną przez Kościół. Wbrew potocznym narracjom także rodzący się w renesansie humanizm był całkowicie spójny z wiarą religijną i inspirowany w nie mniejszej mierze Ewangelią, co odkryciem antyku. Sytuacja zaczęła się zmieniać wyraźnie od oświecenia, choć wciąż trudno było odgradzić myśl i wrażliwość humanistyczną od duchowego i intelektualnego – jak ujmie to F. Nietzsche w *Wiedzy radosnej* – „pożaru, który wzniesła tysiące lat licząca wiara, owa wiara chrześcijańska, która była

też wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska”. Relacja humanistyki do Ewangelii i Kościoła pozostaje zatem istotna również po oświeceniu, choć nabiera – u wielu twórców i myślicieli – cech wyraźnie polemicznych. Wydaje się, że dopiero następujące zmiany kulturowe po rewolucji seksualnej 1968 roku prowadzą do prób unieważnienia czy „unipotrzebnienia” dialogu humanistyki z chrześcijaństwem. Za „współczesność” humanistyki symbolicznie uznać można zatem rok 1979, w którym Jean-Francois Lyotard publikuje *La Condition Postmoderne*.

By zrozumieć znaczenie tego przełomu, zauważyć warto, że myśl oświeceniowa pozostawała wierna chrześcijańskiemu, a wcześniej greckiemu stanowisku, widzącemu w filozofii uprzywilejowany sposób dotarcia do prawdy. W ślad za Kartezjuszem wierzono „w prawdę, która jest obiektywna i samoistna i którą człowiek może poznać i pozna” (Talmon, 2015, s. 33). Wciąż podzielano genetycznie chrześcijańskie przekonanie o logocentrycznym charakterze świata. Właśnie ono pozwalało wywindować status nauki, choć odtąd miała „być sprzężona z praktyką i zastosowaniami technicznymi”, jako narzędzie przemiany świata.

Porzucenie wiary w Boga jako źródła prawdy, a zarazem utrzymanie „klasycznego” przekonania o możliwościach ludzkiego poznania, otworzyło drzwi rozmaitym sprzecznym ze sobą narracjom aspirującym do stania się „wielką narracją”. Jak się wydaje, właśnie w tej „wojnie racjonalistów”, owocującej zwątpieniem w epistemiczne możliwości człowieka, widzieć można istotne źródła współczesnej sytuacji kulturowej. Gianni Vattimo charakteryzuje późną nowoczesność mianem „myśli słabej” (*il pensiero debole*). Za kluczowy jej element uznaje porzucenie kategorii prawdy, charakterystycznej dla „myśli mocnej” zarówno w tradycji klasycznej, jak i modernizmie:

Słaba ontologia, która ma wyrażać doświadczenie bytu znamienne dla świata późnej, spełnionej nowoczesności, zakłada rozumienie tegoż bytu [...] w kategoriach słabych, jako śladu, resztki, tego, co pozostaje z pełnej i nienaruszonej obecności czy też samoobecności bytu (Zawadzki, 2009, s. 70).

Nie była to zupełnie nowa teza. Podobną stawiał „humanizm” komunistyczny. Jak pisał Brecht, jego istotą było właśnie „pozbawić człowieka istoty, odmówić naturze ludzkiej wszelkiej realności poza historyczną, wierzyć, że nie istnieje wieczne zło, ale jedynie zło, któremu można zaradzić; krótko mówiąc: oddać ludzki los w ręce samego człowieka”

(Finkelkraut, 1999, s. 45). O ile jednak komunizm proponował materialistyczną „wielką narrację”, o tyle narracją postmodernizmu stała się teza o niemożności wielkiej narracji. Jeśli bowiem nie mamy przystępu do bytu i logocentryczna wykładnia świata nie daje się utrzymać, pozostaje nam – zauważa trafnie Lyotard – nihilizm. Jako nihilisci nie odczuwamy przygnębienia związanego z utratą wartości: kategorie metafizyczne i moralne traktowane są tutaj jako „środki zaradcze” istotne jedynie historycznie, np. w społecznościach tradycyjnych naznaczonych niepewnością. Emancypacja nowoczesnego podmiotu pozwala – zdaniem postmodernistów – na „rozluźnienie” tradycyjnych, rygorystycznych więzów moralności.

Dekonstruując owe „rygorystyczne więzy”, postmodernizm z konieczności dekonstruuje również osobę. Wedle Vattimo nihilizm to proces, w wyniku którego z bycia jako takiego „nie zostaje już nic” (Vattimo, 2006, s. 15). Jeśli jednak o człowieku jako takim nic nie możemy powiedzieć, prowadzi to do zredukowania „bycia do wartości wymiennej” (Vattimo, 2006, s. 17). W ten sposób słabe myślenie podważa – w sposób zdecydowanie mocny – ideę konstytutywnej kondycji ludzkiej czy – mówiąc inaczej – natury ludzkiej jako takiej. Fundamentalna różnica w istocie bytu między zwierzęciem a człowiekiem wydaje się tutaj *implicite* podważona, nawet jeśli wniosek ten nie zawsze jest jasno sformułowany. Ostatecznie otwiera to drogę do logiki posthumanistycznej.

Źródłem osłabienia „mocnych” kategorii we współczesnej humanistyce, wyrażających się w specyficznym dla postmodernizmu podejściu do moralności i osoby, jest stosunek do prawdy. Staje się ona synonimem przemocy, której nie należy się poddawać. Rolą badacza przestaje być zatem poznawanie prawdy o rzeczywistości. Zgodnie z tezą R. Rorty’ego chodzi bowiem o to, by

miast martwić się tym, czy dane przeświadczenia są dobrze uzasadnione, zacząć przejmować się tym, czy mamy na tyle wyobraźni, żeby zaproponować interesujące pomysły, które stanowiłyby alternatywę dla panujących przekonań (Domańska, 2018, s. 27).

Wiodącym paradygmatem humanistyki doby postmodernizmu stał się zatem od jej początku konstruktywizm (Domańska, 2018, s. 23), dążący „do niepewności przez podważanie założeń” i opierający się na wyobrażaniu sobie, że „rzeczy mogą być inne, lepsze, niż są” (Vance, 2007,

s. 31). Niesie on w sobie zarazem wymóg porzucenia myślenia w kategoriach prawdziwościowych. W konsekwencji teoria i metodologia stają się często „w nowej humanistyce narzędziem walki politycznej, a nawet więcej – praktyką polityczną” (Domańska, 2018, s. 24). Nierzadko nie jest to przy tym walka *fair play* (Delsol, 2017, s. 68). Choć współczesna humanistyka z zapałem rozwija „różnorodne, interdyscyplinarne nurty, jak: studia genderowe, queerowe, postkolonialne, etniczne, badania osób niepełnosprawnych itd.” (Domańska, 2018, s. 23), to jednocześnie ośmiesza patriarchalny model rodziny czy klasyczne teorie moralności (Delsol, 2017, s. 77–78). Słusznie zatem podkreśla Ewa Domańska, że powstały na gruncie późnej nowoczesności paradygmat konstruktywistyczny charakteryzuje się

instrumentalnym podejściem do uprawiania nauki, jej upolitycznieniem, rozpatrywaniem jej statusu w kategoriach relacji między wiedzą i władzą, zaangażowaniem badacza, ideologiczną orientacją na udział w zmianach społecznych [...], a jeżeli chodzi o epistemologię: podejściem interdyscyplinarnym, relatywizmem poznawczym, teorią usytuowania podmiotu poznającego (a zatem jego czy jej subiektywizmu), skupieniem się na kategorii trafności interpretacji raczej niż jej prawdziwości, oraz refleksyjnością (Domańska, 2018, s. 23–24).

Tak rozumiana współczesna humanistyka w swoim najlepszym wydaniu staje się, by użyć określenia Marty Nussbaum, „myśleniem empatycznym”, związanym ze „rozumieniem rozmaitych doświadczeń będących udziałem człowieka, a także rozumieniem złożoności świata, w którym żyjemy” (Łebkowska, 2017, s. 248), a w najgorszym, prymitywną ideologizacją wiedzy, podważającą nawet możliwość dialogu (Życiński, 2001, s. 90).

Wydaje się przy tym, że konstruktywistyczny paradygmat humanistyki, który w tej chwili jest już dość skonwencjonalizowany, powoli wyczerpuje swoje możliwości. Jak zauważa Domańska, humanistyka zaczyna poszukiwać

nowych celów i norm oraz opartej na dowodach pewnej wiedzy, która dawałaby poczucie bezpieczeństwa w świecie, zaś w jej tle stają „starodziejowe” problemy: odwieczne dylematy dobra i zła, prawdy, wartości i cnót, uniwersaliów, natury ludzkiej i *sacrum* (Domańska, 2018, s. 27).

Poszukiwania te kontynuują, a nawet pogłębiają postmodernistyczną logikę horyzontalną: „Można w istocie powiedzieć, że współczesna humanistyka i nauki społeczne owładnięte są zagadnieniami powiązań

i wzajemnych związków”, co wyraża się w przekonaniu, że „wszystko się łączy ze wszystkim” (Domańska, 2018, s. 30). Owo połączenie oznacza również dowartościowanie znaczenia tego, co „nie-ludzkie” w humanistyce. Mówi się zatem obecnie coraz częściej o posthumanistyce¹, poszukującej wiedzy krytykującej i/lub odrzucającej „centralną pozycję człowieka w świecie”, dla której kluczowymi problemami badawczymi są „zagadnienia granic tożsamości, relacji między tym, co ludzkie i nie-ludzkie oraz zagadnienia biowładzy, biopolityki i biotechnologii” (Domańska, 2018, s. 28).

Równolegle do porzucającego ideę prawdy paradygmatu późnej nowoczesności nauka społeczna Kościoła Katolickiego rozstała się z metodologią indukcyjną, którą została naznaczona wyraźnie za czasów Pawła VI. Wraz z pontyfikatem Jana Pawła II nauczanie społeczne Kościoła nie tylko powróciło do paradygmatu dedukcyjnego, ale również zmieniło punkt odniesienia własnej dedukcyjności (Gierycz, 2022). O ile od czasów Leona XIII punktem oparcia nauczania społecznego Kościoła było prawo naturalne, o tyle Jan Paweł II w swojej metodzie postanowił wyjść od najszerzej i zarazem najgłębszej perspektywy: w analizie spraw społecznych oprzeć się na samym fundamencie Objawienia. Była to istotna nowość w eklezjalnej analizie zjawisk społecznych powodująca również, że Święty Papież umiejscowił – inaczej niż dotychczas to czyniono – refleksję społeczną Kościoła w strukturze nauk. O ile Pius XI widział w niej „nową filozofię”, to Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* twierdzi, że nauka społeczna Kościoła przynależy do dziedziny „teologii, zwłaszcza teologii moralnej” i wpisuje się w misję ewangelizacyjną Kościoła (Jan Paweł II, 1987, nr 41).

Drugim specyficznym rysem myśli społecznej Kościoła w początkach doby postmodernizmu było postawienie kwestii antropologicznej oraz wyjątkowej godności człowieka w centrum społecznego przesłania Kościoła. Jan Paweł II w *Redemptor hominis* stwierdził *expressis verbis*, że właśnie

człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i zarazem „społecznego” – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może

1 Por. np. serię wydawniczą pod red. Cary’ego Wolfe’a pt. *Posthumanities*, wydaną przez University of Minnesota Press.

jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa (Jan Paweł II, 1979, nr 14).

Dla rozwiania ewentualnych wątpliwości dodawał przy tym, że chodzi

tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka „abstrakcyjnego”, ale rzeczywistego, o człowieka „konkretnego”, „historycznego”. Chodzi o człowieka „każdego” – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył (Jan Paweł II, 1979, nr 13).

Historycznie ciekawą koincydencją jest zatem, że Kościół uznał centralne znaczenie prawdy Objawionej i problemu antropologicznego (wyjątkowej godności człowieka) w momencie, gdy humanistyka zaczęła obierać dokładnie przeciwny kierunek: nie tylko rozstawać się z ideą prawdy, ale również wątpić w wyjątkowość człowieka i krytykować „centralną pozycję człowieka w świecie”.

Ujęcie problemowe pojęcia

Kościół katolicki, zarówno za pontyfikatu Jana Pawła II, jak i Benedykta XVI, próbował podjąć krytyczny dialog z dominującymi we współczesnej humanistyce paradygmatami. Krytyka niekiedy była ostra. Przykładowo, Joseph kard. Ratzinger w homilii podczas konklawe w 2005 roku, wyciągając wnioski z faktu, że myśl (deklaratywnie) słaba uznaje *a priori* kluczowe kategorie epistemiczne (prawda) i moralne (dobro) za kategorie historyczne i instrumentalne, dowiódł, że teza o „słabości myśli” nie prowadzi do włączenia w debatę różnych spojrzeń na rzeczywistość. Przeciwnie, dąży do wykluczenia tych, które nie zgadzają z relatywistycznym *dictum* i nie chcą uznać zmienności za jedyną podstawę rzeczywistości. W tym klimacie intelektualnym, jak zauważył kard. Ratzinger, relatywizm „zdaje się być jedyną postawą godną współczesności”, tworząc „rodzaj dyktatury relatywizmu, która nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne ja i jego zachcianki” (Ratzinger, 2005a).

Radykalizm krytyki wiązał się jednak ze skalą zagrożenia. Relatywizm, niezależnie od tego w jakiej sferze występuje, stwarza szczególne wyzwania nie tylko dla katolicyzmu, ale dla kultury i rozumności

jako takiej. Redukuje bowiem to, co rozumne, do tego, co empirycznie poznawalne, niejako amputując lub obezwładniając rozum moralny i metafizyczny. Jak zauważył Benedykt XVI podczas przemówienia w Bundestagu,

podstawowe znaczenie ma tutaj teza, zgodnie z którą między bytem a powinnością istnieje rzekomo przepaść nie do pokonania. Z bytu nie może rzekomo wynikać powinność, chodziłoby bowiem o dwie całkowicie różne dziedziny. Podstawą tego stanowiska jest pozytywistyczna koncepcja natury i rozumu, dziś już niemal powszechnie przyjęta... Dlatego etos i religia powinny znaleźć się w sferze subiektywnej i pozostać poza sferą rozumu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tam gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak dzieje się w znacznym stopniu w naszej świadomości publicznej – nie dopuszcza się do głosu klasycznych źródeł wiedzy o etosie i prawie. Jest to sytuacja dramatyczna, która dotyczy wszystkich i wymaga publicznej dyskusji (Benedykt XVI, 2010).

Dramat kondycji intelektualnej postmodernizmu nie dotyczy zatem po prostu odrzucenia prawdy chrześcijaństwa, ale podważenia przez relatywizm fundamentalnej wiedzy moralnej wszystkich wielkich kultur. Choć w ich obrębie – co podkreślał kard. Ratzinger –

istnieją różnice w detalach, ale mocniejsze od różnic jest to, co wspólne, ukazujące się jako praoczywistość wszelkiego życia: nauka o obiektywnych wartościach wypowiedających się w bycie świata; wiara, że istnieją postawy prawdziwie odpowiadające przesłaniu świata i dlatego dobre, oraz inne postawy, które dlatego, że zaprzeczają bytowi, są rzeczywiście i zawsze fałszywe.

Mając to na względzie, nie sposób nie zauważyć, że na Zachodzie – stwierdzał Ratzinger – jesteśmy świadkami powstania nowego modelu kultury pozostającego „w absolutnej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z religijnymi i moralnymi tradycjami ludzkości” (Ratzinger, 2005, s. 48). Warto dostrzec, że tak wychwalane przez postmodernistów „rozluźnienie” rygorystycznych więzów moralności zostało przekonująco sfalsyfikowane zarówno przez Jana Pawła II, jak i przez Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Dowiedli oni, że w istota tego działania nie leży bynajmniej w dekonstrukcji, ale właśnie w konstrukcji i bezalternatywnej promocji nowych, nieznanych w historii, norm i standardów etycznych. Ich szczególnym rysem jest przy tym ich sprzeczność z moralną prawdą możliwą do rozpoznania przez *recta ratio*, a zatem ostatecznie zwrócenie się przeciw godności człowieka (Jan Paweł II, 2003, nr 9).

Konsekwentnie, obserwując rozwój *la condition postmoderne*, Kościół nie tyle dostrzega wokół „spełnionych nihilistów”, ile obraz zagubienia. Jan Paweł II notuje w *Ecclesia in Europa*, że wielu ludzi „sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei [...], że żyją bez duchowego zaplecza” (Jan Paweł II, 2003, nr 7). Problem ten, dostrzegany jest – jak wskazano wyżej – również do pewnego stopnia w ramach najbardziej aktualnych nurtów współczesnej humanistyki, poszukującej ostatnio wiedzy, która dawałaby poczucie bezpieczeństwa w świecie. O ile jednak myśl humanistyczna, np. w ramach posthumanizmu, próbuje poszukiwać pewnej wiedzy w tym, co „nie-ludzkie”, o tyle myśl Kościoła próbuje rozszerzyć perspektywę ludzkiego myślenia: przekroczyć logikę horyzontalną, uzupełniając ją logiką wertykalną. O ile zatem współczesna humanistyka podąża zasadniczo w kierunku transgresji (choć w nieco inny sposób w paradygmacie posthumanistycznym, a inny w paradygmacie konstruktywistycznym), o tyle Kościół proponuje podążanie w kierunku Transcendencji, dostrzegając w niej jedyne źródło prawdziwego humanizmu. Jak ujął to Ratzinger, w miejsce dyktatury „ja i jego zachcianek” Kościół proponuje „inną miarę wielkości: Syna Bożego, prawdziwego człowieka”, będącego „wyznacznikiem prawdziwego humanizmu” (Ratzinger, 2005a).

Perspektywy prawdziwego humanizmu w sposób najbardziej całościowy podjął Jan Paweł II, poczynając od programowej encykliki *Redemptor hominis*. Zaprezentował w niej stanowisko antropologiczne Kościoła. U jego podstaw stoi przeświadczenie, że człowieka nie można zredukować do „świata” czy „wartości wymiennej”, gdyż Bóg wchodzi do definicji człowieka jako bytu stworzonego na Jego obraz i podobieństwo. Prawda ta wraz z wcieleniem Jezusa Chrystusa i dokonanym przezeń odkupieniem człowieka, a zatem niejako stworzeniem go na nowo, uzyskuje szczególną głębię. Antropologia adekwatna jest zatem zakorzeniona w Osobie Jezusa, który „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (Jan Paweł II, 1979, nr 8 i 10).

Zarysowane stanowisko antropologiczne można wpisać w szeroki nurt antropologii, którą nazywam „ograniczoną”. Jest ona przeciwieństwem antropologii nieograniczonej, charakterystycznej dla późnej nowoczesności (Gierycz, 2021). Chodzi tutaj o uznanie podwójnego ograniczenia antropologicznego związanego z byciem człowiekiem. Pierwsze odnosi się do faktu bycia stworzeniem. Kategoria ta ujmuje człowieka jako istotę,

której natura (tożsamość) w swych zrębach nie pochodzi od niego. Przeciwnie, jest mu dana i – jakby powiedział Jan Paweł II – „zadana”. Drugie ograniczenie wiąże się z uznaniem istnienia w człowieku skłonności do zła, będącej konsekwencją grzechu pierworodnego. Sprawia on, że – mimo dobrych intencji i zamiarów – wszystko, za co zabiera się człowiek, skażone jest zawsze niedoskonałością. Antropologia ograniczona jest więc jednocześnie antropologią nieskończoności i antropologią granic. Nieskończoność oznacza, że poprzez związek ludzkiej natury z Absolutem człowiek jako byt rozumny i autonomiczny w działaniu jest obdarzony wolnością, odpowiedzialnością i łaską, a wezwany przez Boga sam rozstrzyga o swoim zbawieniu i wieczności. Granice oznaczają zaś, że człowiek posiada jednak swoją „naturę gatunkową”, która ma nie tylko charakter biologiczny, ale również moralny i duchowy. Owa natura sprawia, że możemy mówić o charakterystycznej dla człowieka wolności, która spleta w jeden akt decyzyjny ludzkie poznanie i miłość (chcenie). I właśnie to napięcie między nieskończonością osoby a jej podwójnym ograniczeniem wyznacza normalność człowieka: specyfikę bycia „kims”.

Fakt artykulacji przez Jana Pawła II intelektualnie atrakcyjnej i egzystencjalnie adekwatnej katolickiej wizji antropologicznej miał potężne znaczenie społeczne i polityczne, które odślaniać się będzie coraz wyraźniej w czasie i z którego papież będzie czerpać w swojej nauce społecznej. Dzięki odwołaniu do teologii zaktualizował on bowiem i wypowiedział na nowo w języku wiary antropologiczne prawdy, które odślaniać zaczęto jeszcze w ramach filozofii starożytnej, a rozkwitły w chrześcijańskiej Europie. Jan Paweł II miał świadomość, że marksizmowi z jednej strony, a z drugiej liberalizmowi, ulegającemu wyraźnie od końca lat 60. utylitarnej i hedonistycznej transformacji, udało się w znacznym stopniu „rozbroić” oddziaływanie prawa naturalnego związanego z klasycznym tomizmem. Najboleśniej doświadczył tego Paweł VI po publikacji *Humanae vitae*. Tym niemniej, sięgając do Objawienia, Jan Paweł II nie tylko potwierdził znaczenie odwiecznych prawd antropologicznych, ale i dowiódł, że jedynie chrześcijański humanizm potrafi udzielić

odpowiedzi na palące pytania, które w naturalny sposób rodzą się w ludzkim sercu – na pytania będące nieodłączną częścią zmagania, jakie toczy istota materialna o głębokich duchowych tęsknotach (Weigel, 2012).

Rzec można, że powiedział „sprawdzam” innym humanizmom.

Swoistym domknięciem dyskusji o istocie humanizmu była encyklika *Fides et ratio*. Próbując przekroczyć aporie rozumu postmodernistycznego, Jan Paweł II przypomniał w niej, że odkrycie i poznanie prawdy zarówno moralnej, metafizycznej, jak i osobowej jest możliwe, o ile dokona się synteza rozumu i wiary. Mając świadomość, że – w związku z logiką relatywistyczną – „mamy dziś do czynienia z powszechną nieufnością wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym”, zwracał uwagę na to, że

historia tysiąclecia, które zbliża się ku końcowi, poucza nas, że należy iść tą właśnie drogą: nie wyzbywać się tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki (Jan Paweł II, 1998, nr 56).

To wiara – podkreślał – „przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe” (Jan Paweł II, 1998, nr 56).

Odsłaniał w ten sposób źródła kryzysu i redukcji rozumności, wiążąc je z dominującym w Europie radykalnym sekularyzmem, odcinającym Stary Kontynent od wiary, a wraz z nią od źródeł moralności, sensu i życia.

Wątek ten w swojej refleksji rozwijał szeroko Benedykt XVI. Broniąc tezy Jana Pawła II, że to „wiara staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu” (Jan Paweł II, 1998, nr 56), ukazywał konieczność autorefleksji zarówno chrześcijan, jak i dziedziców oświecenia. Jej celem byłoby ocalenie prawdziwego, a zatem niemającego w perspektywie nierozumności, racjonalizmu. Proponował, aby

odwrócić aksjomat oświecenia i powiedzieć: także ten, kto nie potrafi znaleźć drogi akceptacji istnienia Boga, powinien przynajmniej starać się żyć i tak ukierunkowywać swoje życie, jakby Bóg istniał – *veluti si Deus daretur*. [...] W ten sposób nikt nie zostałby ograniczony w swojej wolności, ale wszystkie nasze sprawy znalazłyby oparcie i kryterium, których bardzo potrzebują (Ratzinger 2005, s. 69–70).

Jak bowiem zauważał, żyjąc „tak jakby Bóg był”, nie można przejść do porządku nad pogwałceniem sakralnego charakteru życia ludzkiego i jego niedopuszczającej żadnych wyjątków nietykalności (Ratzinger, 2005, s. 76–77). Proponowany aksjomat niósł zatem nadzieję na powstrzymanie największego zagrożenia płynącego ze współczesnego kryzysu,

mianowicie „kultury śmierci” opisanej przez Jana Pawła II w *Evangelium vitae*, jak również przewyciężenia tendencji nihilistycznych i związanych z nimi apatii i dezorientacji współczesnych Europejczyków. Te ostatnie, dodajmy, w związku z konstruktywistycznymi tezami teorii gender, objęły również ostatni bastion tego, co naturalne – ludzką płciowość.

Dodać należy jeszcze jedną uwagę. Mianowicie, problem nieadekwatnej antropologii i opartego na niej postmodernistycznego humanizmu nie był i nie jest jedynie problemem zewnętrznym dla Kościoła. W istotnej mierze dotyczył również jego wnętrza. O skali popularności i znaczeniu nurtów myślenia odwołujących się do antropologii nieograniczonej w Kościele świadczy fakt, że w 1993 roku Jan Paweł II napisał encyklikę *Veritatis splendor*, aby dać odpór próbom „globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych” występujących „wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej” (Jan Paweł II, 1993, nr 4). Próby kwestionowania nauki Kościoła w samym Kościele wiązał papież m.in. z tezą, że można „miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając [Bożych] przykazań w każdej sytuacji”, jak również z „rozpowszechnioną” opinią, „która poddaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością” (Jan Paweł II, 1993, nr 4). Wbrew tym postmodernistycznym stanowiskom Jan Paweł II przypominał katolicką naukę o „ściślejszej więzi między życiem wiecznym a przestrzeganiem Bożych przykazań”, które „są pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności”, czy o istnieniu czynów wewnętrznie złych (Jan Paweł II, 1993, nr 12–13). Bronił zatem moralnych możliwości rozumu i transcendentnej godności osoby, ukazując nieadekwatność różnych „kreatywnych” koncepcji sumienia, postrzegających jego rolę nie tyle w wydawaniu sądów moralnych, ile decyzji moralnych (Jan Paweł II, 1993, nr 56).

Kwestia ta zyskała na znaczeniu od czasu publikacji adhortacji Franciszka *Amoris Laetitia*, która sugerując możliwość dopuszczenia osób obiektywnie żyjących w sytuacji grzechu ciężkiego do komunii sakramentalnej, „dała początek konfliktowi interpretacji zarówno na poziomie praktycznym, jak i teoretycznym” (Melina, 2018, s. 25). Podejście *Amoris Laetitia* nazywa się często „nowym paradygmatem” w teologii moralnej. Stanowi on odejście od logiki „dostosowania życia” do obiektywnych zasad wypływających z prawa naturalnego, będącego wyrazem woli

Bożej i Objawienia. Proponuje w zamian dialektyczną logikę rozeznawania, w której Boże wymagania moralne i sakramentalne mają charakter relatywny i podlegają subiektywnej wykładni. Rozeznanie opiera się tutaj na całkowitym prymacie indywidualnego sumienia i doświadczeń wierzącego, który staje się „nauczycielem dla Kościoła” (Cupich, 2018). Prowadzi to do „różnych pastoralnych konkluzji” i w konsekwencji do dywersyfikacji nauczania, które nie pozwala już na uniwersalizujące twierdzenia odnośnie dobra i zła, łaski i grzechu na podstawie materii danego czynu. Jak bowiem zauważa Joseph Seifert, jeśli „sumienie może – jak twierdzą zwolennicy „nowego paradygmatu” – „bardzo słusznie” afirmować „konieczność życia na pewien dystans” od małżeństwa, pomimo życia jak mąż z żoną, a zatem odkrywać, że w konkretnej sytuacji danej pary działanie sprzeczne z przykazaniem Bożym stanowi w rzeczywistości Boże wymaganie, to czy czysta logika nie nakazuje uznać, że

eutanazja, samobójstwo czy pomoc w nim, kłamstwo, kradzież [...], morderstwo, w pewnych sytuacjach i po odpowiednim «rozeznaniu» mogą być dobre i godne pochwały (Seifert, 2017, s. 7).

Przyjęcie nowego paradygmatu, podminowując logikę wartości absolutnych, wprowadza *de facto* dominującą we współczesnej humanistyce logikę relatywistyczną do serca nauczania moralnego Kościoła. Znajduje to już dzisiaj odzwierciedlenie w życiu Kościoła, w którym poszczególni biskupi i konferencje episkopatów wypowiadają przeciwstawne twierdzenia w odniesieniu do tych samych zagadnień moralnych, a w konsekwencji „to, co jest dozwolone na Malcie albo w Niemczech, nie jest już dozwolone w Filadelfii albo w Polsce” (Melina, 2018, s. 28).

Jednocześnie nauczanie Kościoła coraz mocniej przenika – typowa dla współczesnej humanistyki – logika horyzontalna. Przykładowo, fundamentalną tezę encykliki o ludzkim braterstwie stanowi twierdzenie o istnieniu braterstwa uniwersalnego, które „pozwała rozpoznać, docenić i miłować każdą osobę niezależnie od bliskości fizycznej, niezależnie od miejsca na świecie, w którym się urodziła lub w którym mieszka” (Franciszek, 2020, nr 1). Jest ono ugruntowane nie tyle w relacji do Boga, ile w poczuciu „przynależności do tej samej wspólnoty ludzkiej” (Franciszek, 2020, nr 30). Podobnie jednym z głównych twierdzeń encykliki *Laudato si* jest przekonanie, że „wszystko na świecie jest ściśle ze sobą powiązane” (Franciszek, 2015, nr 16, 71).

Dlatego – stwierdza Papież – konieczne jest połączenie troski o środowisko ze szczerą miłością do człowieka i z ciągłym zaangażowaniem wobec problemów społeczeństwa (Franciszek, 2015, nr 91).

Choć nic nie można zarzucić powyższemu stanowiskom, zauważyć łatwo, że wymiar wertykalny – dotychczas kluczowy w nauczaniu Kościoła – jest w tym „wszystkim” nieomal nieobecny.

Powyższe przykłady ukazują, że paradygmaty współczesnej humanistyki mogą skutecznie penetrować myśl moralną i społeczną Kościoła. Nie oznacza to jednak, że oddziaływanie humanistyki należy postrzegać jako jednoznacznie niekorzystne. Czasami jest dokładnie odwrotnie. Przykładem jest stojące wyraźnie na stanowisku nawiązującym do metafizycznego realizmu Tomasza z Akwinu nauczanie Jana Pawła II, które dzięki dialogowi z humanistyką zdołało uwypuklić wymiar podmiotowy człowieka, wyrażający się także w jego uczuciach i wrażliwości mogącej ujawniać prawdy metafizyczne i prawdy moralne (Kupczak, 1999, s. 107). Tę zdolność uchwycenia „wewnętrznego życia podmiotu” zawdzięczał Jan Paweł II przede wszystkim fenomenologii, a zwłaszcza myśli M. Schelera, której poświęcił swoją habilitację. Z drugiej strony myśl Kościoła próbowała przychodzić z pomocą aporiom myślenia nowoczesnego i ponowoczesnego. Przykładowo, wyrażone w *Veritatis splendor* nauczanie o teonomii uczestniczącej, jako fundamencie poznania moralnego, stanowi wyraźny dialog z etycznym i antropologicznym stanowiskiem Immanuela Kanta (Colosi, 2018).

Współczesna humanistyka inspirowała również podejmowanie przez nauczanie społeczne aktualnych problemów. Pierwszym etapem późnej nowoczesności jest rewolucja seksualna. Już w 1979 roku tematyka ludzkiej seksualności doczekała się niezwyklej odpowiedzi ze strony Kościoła, jaką była teologia ciała Jana Pawła II. Jak zauważa George Weigel,

niewielu teologów moralnych równie poważnie jak Jan Paweł II potraktowało nasze bycie co do ciała mężczyzną lub kobietą. Ukazując głęboki sens ludzkiego ciała i płciowości, zgodnie z którym „mężczyźni i kobiety są obrazami Boga, nie tylko dzięki intelektowi i wolnej woli, lecz przede wszystkim przez komunie osób, którą stanowią od początku jako mężczyzna i niewiasta”, Jan Paweł II odsłaniał, iż „pragnienie całkowitego oddania i przyjęcia drugiej osoby [...] stanowi fundament naszego człowieczeństwa” (Weigel, 2002, s. 435).

Podejście takie nie tylko stanowi atrakcyjną intelektualnie i egzystencjalnie odpowiedź na manowce teorii gender, ale również na poważnie podchodzi do fundamentalnego problemu nowoczesnej humanistyki, a zatem „zwrotu do podmiotu”. Problematykę ludzkiej miłości rozwijał będzie następnie Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*.

Wśród wątków niesionych przez współczesną kulturę, stanowiących następnie istotną inspirację dla Magisterium, wskazać można wiele zagadnień, jak choćby kwestię feminizmu i związaną zeń doktrynę „nowego feminizmu” rozwijaną przez Jana Pawła II czy kwestię ekologiczną, podjętą przezeń w *Centesimus annus*, a później przez Franciszka w *Laudato si*. Za akt otwarcia na postmodernistyczną, empatyczną wrażliwość uznać można również propozycję narracji kościelnej wprowadzonej przez Franciszka, odwołującej się do kategorii czułości.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Nie ulega wątpliwości, że Kościół próbuje podejmować zarówno tematy istotne z perspektywy współczesnej refleksji humanistycznej, jak również oddziaływać na (korygować) dominującą w jej ramach perspektywę spojrzenia na człowieka i związane z nią paradygmaty. Jednocześnie, przynajmniej do końca pontyfikatu Benedykta XVI, współczesna humanistyka i myśl społeczna Kościoła reprezentowały wyraźnie odmienną antropologiczną dynamikę (antropologia nieograniczona vs antropologia ograniczona). Powodowało to, że – z jednej strony – w kwestiach fundamentalnych pozostając na pozycjach niestycznych (konstruktywizm – realizm filozoficzny), proponowały odmienne odpowiedzi na istotne współcześnie problemy. Z drugiej strony jednak otwarcie Kościoła na dialog prowadziło jego myśl społeczną do uwzględnienia współczesnej wrażliwości i języka (*vide casus* „wewnętrznego życia podmiotu” czy „nowego feminizmu”), jak również do autorefleksji i samokrytycyzmu (*vide casus* stosunku wiary i rozumu). Wydaje się, że Kościół pozostawał zatem intrygującym „znakiem sprzeciwu” nie tyle wobec stawianych pytań, ile suflowanych przez postmodernistyczną logikę odpowiedzi. Część środowisk intelektualnych, dodać należy, również dalekich od Kościoła, odkryła w katolickiej myśli społecznej trafne diagnozy

i perspektywę analityczną. Dość wspomnieć w tym kontekście seminaria Jana Pawła II w Castel Gandolfo czy dialogi Benedykta XVI ze współczesnymi laickimi humanistami: Jurgenem Habermasem czy Marcello Perrą. Choć w dobie pontyfikatu Franciszka teza o myśli katolickiej jako intelektualnie przekonującym wyzwaniu dla humanistyki jest wciąż zasadna, wraz z pojawieniem się „nowego paradygmatu katolicyzmu” elementy antropologii nieograniczonej wkroczyły również do nauczania społecznego Kościoła. Penetracja katolickiej myśli społecznej przez związany z nią relatywizm i horyzontalizm wydaje się znacząca. Czas pokaże, czy jest to sytuacja epizodyczna, czy też trwała zmiana w relacji myśli społecznej Kościoła i współczesnej humanistyki.

Warto rozważyć, co sprawia, że w niektórych przypadkach dominujące w ideowej atmosferze danej epoki przekonania, nawet pozostające w swej istocie niezgodnymi z *depositum catholicae fidei*, pomagają Kościołowi odkrywać jakiś wymiar niesionej przezeń prawdy, a w innych wręcz przeciwnie. Różnica między tymi dwiema strategiami podejścia do współczesnej myśli humanistycznej wydaje się być refleksem metodologicznego sporu między metodą dedukcyjną i indukcyjną w teologii. Jak zauważał Jean Guilton, pierwsza ze wskazanych metod

polega na ustaleniu najpierw i przede wszystkim tradycji (która jest w sumie historią tożsamości prawdy), żeby ją dobrze posiąść i dobrze zrozumieć [...], a dopiero potem na zwróceniu się ku myśli świata, [w celu] wyróżnienia w niej tego, co w niej jest zgodne i tego, co w niej jest przeciwstawne duchowi tradycji – wychwalając pierwszy element, który jest treściwy, a odrzucając drugi, który jest zepsuty. Druga metoda polega na ustaleniu najpierw i przede wszystkim aktualnej myśli, na przyswojeniu sobie jej języka, na wykarmieniu się jej zasadami, na przeniknięciu się jej duchem, a dopiero potem na zwróceniu się ku tradycji, wreszcie na odrzuceniu tego wszystkiego, co w niej jawi się jako sprzeczne z myślą aktualną i przyjęciu reszty.

Znaczenie wyboru metody ma zatem znaczenie fundamentalne: w przypadku dominacji strategii indukcyjnej mamy do czynienia z nowinkarstwem i ryzykiem schizmy, podczas gdy dedukcyjna otwiera perspektywę prawdziwego rozwoju depozytu wiary (Congar, 2001, s. 341). Pozwala zatem zachować Kościołowi swoją tożsamość, a jednocześnie znaleźć w sobie siłę żywego organizmu, która pozwoli się mu – jak ujął to kard. J. Ratzinger – „na nowo wypowiedzieć i uobecnić”. Kluczowe dla owocnego dialogu Kościoła ze współczesną humanistyką wydaje się zatem

utrzymanie pierwszeństwa metody dedukcyjnej nad indukcyjną w jego myśli społecznej, a szerzej – w teologii.

BIBLIOGRAFIA

- Colosi, P.J. (2018). Ratzinger, Habermas i Pera o racji publicznej i religii. *Chrześcijaństwo–Świat–Polityka*, 21, 36–53.
- Congar, Y. (2001). *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*. Tłum. A. Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Cupich, B. (2018). *Pope Francis' Revolution of Mercy. Amoris Laetitia as a New Paradigm of Catholicity*. Pobrane z: <http://www.lastampa.it/2018/02/09/vaticaninsider/eng/documents/pope-francis-revolution-of-mercy-amoris-laetitia-as-a-new-paradigm-of-catholicity-skMox0IKtoX5szfKH6QgrL/pagina.html> (dostęp: 15.06.2023).
- Delsol, Ch. (2017). *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*. Tłum. M. Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Domańska, E. (2018). Luka paradygmatyczna we współczesnej humanistyce. W: E. Winiecka (red.), *Mody. Teorie i praktyki*, (s. 17–32). Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Finkelkraut, A. (1999). *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*. Tłum. M. Fabjanowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Franciszek. (2015). *Laudato Si*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html (dostęp: 15.06.2023).
- Franciszek. (2020). *Fratelli tutti*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 15.06.2023).
- Gierycz M. (2021), *European Dispute Over the Concept of Man. Study in political anthropology*. Cham: Springer.
- Gierycz, M. (2022). A New Dimension of the Catholic Church's Influence on the World. On the Novelty of the Social Teaching of St. John Paul II. *Religions*, 12, 1217.
- Jan Paweł II. (1979), Redemptor hominis, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Pobrane z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 15.06.2023).
- Jan Paweł II. (1987). *Sollicitudo rei socialis*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 15.06.2023).

- Jan Paweł II. (1993). *Veritatis splendor*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (dostęp: 15.06.2023).
- Jan Paweł II. (1998). *Fides et ratio*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 15.06.2023).
- Jan Paweł II. (2006). Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”. W: M. Romanek (red.), *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kupczak, J. (1999). *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*. Paryż–Kraków: Cerf Stowarzyszenie Kairos.
- Łebkowska, A. (2017). Autorefleksyjność współczesnych nauk humanistycznych i co powinno z tego wynikać. *Teksty drugie*, 1, 244–252.
- Melina, L. (2018). Wyzwania *Amoris laetitia* dla teologa moralisty. *Teologia i Moralność*, 1, 25–38.
- Próchnicki, W. (2018). Rzeczywistości współczesnej humanistyki. W: J. Ławski, & K.K. Pilichiewicz (red.), *Uniwersytet XXI wieku. Nauka i lokalność. Studia*, (s. 61–82). Białystok: Wydawnictwo Prymat.
- Ratzinger, J. (2005). *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Tłum. W. Dzieża. Częstochowa: Święty Paweł.
- Ratzinger, J. (2005a). *Homilia na rozpoczęcie konklawe*. Pobrane z: <https://papiez.wiara.pl/doc/371808.Homilia-kard-Josepha-Ratzingera-na-rozpozecie-konklawe-caly> (dostęp: 15.06.2023).
- Seifert, J. (2017). Does pure Logic threaten to destroy the entire moral Doctrine of the Catholic Church? *Aemaet. Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 6, 1–9.
- Vance, C.S. (2007). Konstruktywizm społeczny. Kłopoty z historią seksualności. W: R.E. Gryciuk, & A. Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*. T. 2: *Kobiecość, męskość, seksualność*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Vattimo, G. (2006). *Koniec nowoczesności*. Tłum. M. Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas.
- Weigel, G. (2002). *Świadek nadziei. Biografia Papieża Jana Pawła II*. Tłum. M. Tarnowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Zawadzki, A. (2009). *Literatura a myśl słaba*. Kraków: Universitas.
- Życiński, J. (2001). *Bóg postmodernistów*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Wykaz Autorów

Beata Bigaj-Zwonek, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-1316-375X>

Bogusława Bodzioch-Bryła, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2453-8350>

Józef Bremer SJ, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9664-8896>

Anna Bugajska, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>

Łukasz Burkiewicz, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Tomasz Dekert, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4404-5676>

Aneta Drabek, Biblioteka Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

<https://orcid.org/0000-0003-1269-9309>

Piotr Duchliński, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>

Andrzej Gielarowski, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-6421-3967>

Michał Gierycz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-0863-189X>

Edyta Koncewicz-Dziduch, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2075-7644>

Agnieszka Łukaszewska, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-2654-2716>

Agnieszka Ogonowska, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6469-9242>

Adam Regiewicz, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0003-1367-7697>

Józef Maria Ruszar, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-0321-8481>

Danuta Smółcha, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-9610-997X>

Magdalena Szpunar, Uniwersytet Śląski w Katowicach

<https://orcid.org/0000-0003-1245-5531>

Leszek Zinkow, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN

<https://orcid.org/0000-0003-0681-7428>

Artur Żywiołek, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0002-6904-5608>

