

OLEG LESZCZAK

**LINGWOSEMIOTYKA
KULTURY**

**Funkcjonalno-pragmatyczna
teoria dyskursu**

RECENZENCI:

prof. dr hab. Grażyna Habrajska
dr hab. Michał Łabaszczyk, prof. UŁ

REDAKTOR PROWADZĄCY:

Szymon Gumienik

REDAKTOR TECHNICZNY:

Paweł Banasiak

KOREKTA:

Monika Łobodzińska

PROJEKT OKŁADKI:

Krzysztof Galus

© Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek

Toruń 2010

ISBN 978-83-7611-618-1

Wydawnictwo prowadzi sprzedaż wysyłkową:
tel./fax 056 648 50 70, marketing@marszalek.com.pl

Wydawnictwo Adam Marszałek, ul. Lubicka 44, 87-100 Toruń,
tel./fax 056 648 50 70; tel. 056 660 81 60, 056 664 22 35
e-mail: info@marszalek.com.pl www.marszalek.com.pl
Drukarnia nr 1, ul. Lubicka 46, 87-100 Toruń, tel. 056 659 98 96

Jakie jest naturalne przeznaczenie człowieka? – Wyższa kultura.
Jaki stan je umożliwia? – Społeczeństwo obywatelskie.
Co jest dźwignią? – Odosobnienie i rywalizacja. Praca.

Immanuel Kant

[...] nasze wierzenia, nasze idee zawsze mogą w jakiś korzystny sposób oddziaływać, o ile tylko pojmować będziemy wyraz korzystny w całym jego sensie, tj. nie tylko jako korzyść materialną i dostrzegalną, lecz także w sensie korzyści intelektualnej (porządek, jasność myśli), emocjonalnej (zadowolenie z prawdziwości, odkrycia czegoś nowego, pięknego rozwiązania itd.), moralnej i innej, a zatem można stworzyć teorię wiary jako funkcji korzyści takiego rodzaju.

Tak właśnie czynią pragmatyści.

Marcel Eber

Spis treści

PRZEDMOWA	7
FUNKCJONALNO-PRAGMATYCZNA TEORIA DYSKURSU (wprowadzenie terminologiczne)	11
Rozdział pierwszy REFLEKSYJNE FORMY DOŚWIADCZENIA REALNEGO. INFORMACYJNO-KONSUMPCYJNE TENDENCJE WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI	39
Wartości i cele refleksyjnych form doświadczenia realnego (uwagi wstępne)	41
1. Semiotyczne tendencje globalnego społeczeństwa informacyjnego: wirtualizacja – globalizacja – semiotyzacja	46
2. Zawodowa (ekonomiczna) dziedzina doświadczenia, jej rodzaje i relacje z innymi dziedzinami	59
3. Semiotyka komunikacji zawodowej	70
4. Wartości i struktura działalności społeczno-etycznej	87
4.1. Religia. Etyka a wiara	89
4.2. Wychowanie. Etyka, nauka a dydaktyka	101
4.3. Polityka i zarządzanie państwowe: etyka – prawo – ekonomia	102
4.4. Medializacja i komercjalizacja wolnego czasu: rozrywka w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym	120
4.5. Masowa komunikacja i opinia publiczna. Zasady i funkcje infotainmentu	123
5. Lingwosemiotyka reklamy jako mieszanego (społeczno- ekonomicznego) typu działalności	144
5.1. Witalny motyw w reklamie	149
5.2. Motywy ekonomiczne w reklamie	157
5.3. Etyczno-społeczne motywy w reklamie	160
5.4. Naukowo-poznawcze motywy w reklamie	167
5.5. Światopoglądowe (filozoficzne) motywy w reklamie	169
5.6. Motyw sztuki w reklamie	173
6. Lingwosemiotyka doświadczenia społeczno-etycznego	178
GRA I RYTUAŁ JAKO RODZAJE FORMALIZACJI DOŚWIADCZENIA KULTUROWEGO (dygresja kulturologiczna)	201
1. Derytualizacja. Gra jako pogranicze pomiędzy rytuałem a merytorycznymi formami doświadczenia	203

2. Rytuał – obrzęd – ceremonia	220
3. Magia jako graniczne quasi-doświadczenie	240
4. Ludyzacja działalności kulturowo-cywilizacyjnej	260
5. Lingwosemiotyka gry i rytuału	267

Rozdział drugi

NAUKA I SZTUKA JAKO ANALITYCZNE FORMY

DOŚWIADCZENIA WIRTUALNEGO	273
Pogranicze ekonomiczno-naukowe oraz etyczno-estetyczne: istota wirtualizacji doświadczenia (uwagi wstępne)	275
1. Sztuka i nauka: konfrontacja typologiczna podstawowych rodzajów refleksji w dziedzinie wirtualnego doświadczenia	288
2. Specyfika lingwosemiotycznej działalności homo aestheticus	310
3. Specyfika lingwosemiotycznej działalności w nauce	330

Rozdział trzeci

FILOZOFIA JAKO SYNTETYCZNE DOŚWIADCZENIE WIRTUALNE

ORAZ PRAGMATYCZNA PODSTAWA DOŚWIADCZENIA	339
1. Filozofia (światopogląd) jako metarefleksja transcendentalna	341
2. Tryb doświadczenia: metaforyczna i metonimiczna działalność (realne, konieczne i możliwe w doświadczeniu)	357
3. Opozycje wartości i typologizacja funkcji osobowościowych	371
4. Podstawy i siły napędowe działalności w różnych typach doświadczenia: funkcje wiary i woli	385

BIBLIOGRAFIA	399
--------------------	-----

PRZEDMOWA

Dana książka jest kontynuacją dwutomowej rozprawy *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, w której zostały opracowane metodologiczne podstawy funkcjonalno-pragmatycznej semiologii, zaproponowana koncepcja sferycznej (trójwymiarowej) typologizacji ludzkiego doświadczenia lingwosemiotycznego oraz poddane analizie najbardziej istotne momenty potocznej działalności, czyli płciowość, inteligencja oraz etniczny obraz świata w ich werbalnych przejawach.

W niniejszej pracy lingwosemiotycznej analizie funkcjonalno-pragmatycznej zostały poddane tzw. refleksyjne, kulturowo-cywilizacyjne rodzaje ludzkich czynności – dziedzina ekonomiczna, społeczno-etyczna, naukowo-poznawcza, estetyczna oraz sfera szeroko pojętej filozofii. Przede wszystkim badane są osobliwości językowego zachowania w każdej z tych dziedzin oraz charakterystyczne dla nich językowe znaki i modele.

Praca składa się z trzech części, co jest zgodne z logiką typologizacji doświadczenia. Pierwsza część dotyczy lingwosemiotyki refleksyjnych form doświadczenia realnego – życia ekonomicznego oraz społeczno-etycznego, druga – osobliwościom językowym naukowej i estetycznej form działalności, trzecia zaś – werbalizacji doświadczeń światopoglądowych (filozoficznych).

Specyfika funkcjonalno-pragmatycznego pojmowania refleksyjnych typów doświadczenia zdeterminowała powstanie dwóch dodatkowych fragmentów tekstu, które można ujmować albo jako swoiste wprowadzenia do pierwszej i dwóch pozostałych części, albo też jako dygresje metodologiczne. Pierwsza – to zarys teorii dyskursu albo próba redefiniowania terminu „dyskurs” na podstawie metodologii funkcjonalno-pragmatycznej. Druga natomiast ma charakter zarówno metodologiczny, jak i kulturologiczny, ponieważ dotyczy funkcjonalno-pragmatycznej analizy pojęć gry i rytuału jako kluczowych konceptów dla wirtualnej dziedziny doświadczenia ludzkiego – sztuki, nauki i filozofii.

Szanownemu Czytelnikowi być może uproszczą odbiór niniejszej rozprawy dwie ostatnie uwagi, po pierwsze to, że jej autor wg poglądów filozoficznych jest kantystą i pragmatystą i wiele używanych w niej pojęć oraz terminów wywodzi się właśnie z tych koncepcji, a po drugie to, że reprezentowany przez autora kulturowo-cywilizacyjny pogląd na świat jest z punktu widzenia czytelnika polskiego raczej poglądem zewnętrznym, ponieważ autor nie jest Polakiem i wiele wydarzeń i sposobów zachowania semiotycznego odbiera w nieco innej perspektywie kulturowej.

**FUNKCJONALNO-PRAGMATYCZNA
TEORIA DYSKURSU
(wprowadzenie terminologiczne)**

[...] wykluczający i oczyszczający duch krytyki wraz z łączącym i wzmacniającym geniuszem syntezy [...] pracują nad wykreowaniem tego spójnego zbioru zasad, który po jakimś czasie odnajdujemy wszędzie, nie tylko w języku w postaci gramatyki, lecz także w religii, nauce, układzie państwowym, prawodawstwie, moralności, przemyśle i sztuce, w których pod różnymi nazwami – katechizm, teoria, konstytucja, podstawy prawa, reguły moralności, prawa ekonomiczne, reguły wersyfikacji – występuje przed nami, że tak powiem, religijna, naukowa, urzędowa, etyczna, ekonomiczna czy estetyczna gramatyka.

Gabriel de Tarde

Potoczna działalność, realizująca egzystencjalne, witalne potrzeby człowieka, jest podstawowym typem ludzkiego doświadczenia. Przebiega ona głównie w formach energomaterialnych. Można też powiedzieć, że energomaterialna strona doświadczenia, mianowicie przetrwanie biologiczne i zdrowie, odgrywa w niej najbardziej doniosłą rolę. Czynności informacyjne zaś przeważnie są tutaj nieuświadomiane, stereotypowe i mitologiczne. Większość aktów informacyjnych przebiega w formie niewerbalnej i niedyskursywnej, czyli pozajęzykowej. Dlatego właśnie zdefiniowałem ten typ działalności jako arefleksyjny¹.

Zasadniczo inna jest rola języka i dyskursywnych form komunikacji w dziedzinach doświadczenia refleksyjnego – gospodarce, życiu społeczno-politycznym, nauce, sztuce oraz filozofii. Znaczna część zachowań w tych dziedzinach przyjmuje formę komunikacji językowej, zarówno ustnej, jak i pisemnej. Wszystko to powoduje konieczność teoretycznego rozpatrzenia pojęcia dyskursu.

Omówienie istoty dyskursu jest problemowe potrójnie. Po pierwsze, konieczne jest rozróżnienie terminu „dyskurs” i pojęcia „dyskursu”. Po drugie, okazuje się, że pojęć dyskursu jest dużo (używając formy „dys-

¹ Zob. O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, t. 1: *Funkcjonalno-pragmatyczna metodologia badań lingwosemiotycznych*, Kielce 2008, s. 142–182.

kurs” badacze mają na myśli zupełnie różne pojęcia), z czego wynika, że w lingwistyce funkcjonuje równolegle wiele homonimicznych terminów „dyskurs”. Po trzecie (i ten problem jest o wiele poważniejszy) musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, o czym właściwie mamy pojęcie, gdy mamy pojęcie o dyskursie, czyli jaki jest referent tego pojęcia lub jakie są referenty pojęć „dyskurs” oraz czy można mieć kilka pojęć o tym samym i jak jest to możliwe.

Właściwie problem polega na tym, że przez dominację w nauce obiektywizmu bardzo często następuje zamiana pojęć (sensów) oraz nazw jako językowych znaków pewnych sensów (logika zasadniczo nie rozróżnia tych funkcji, operując terminami, czyli nazwami sensów naukowych tak, jakby one same były tymi sensami). Aleksander Kiklewicz ma całkowitą rację, nazywając to zjawisko „kultem nazwy”: „magiczne oddziaływanie formy językowej daje się odczuć także we współczesnych, »ekologicznych« teoriach języka. Tak więc kult nazwy pozostaje niejawnym założeniem kognitywizmu: znak językowy (przede wszystkim wyraz) jest traktowany jako odzwierciedlenie konceptu (obrazu), istnienie znaku (w postaci określonej formy językowej) oznacza istnienie odpowiedniej kategorii pojęciowej”². Drugą stroną tego problemu jest uświadomienie sobie fatalnej sytuacji, w jakiej znajdujemy się każdorazowo, gdy próbujemy badać pojęcia poprzez nazywające je terminy (zwłaszcza popularne i homonimiczne). Usiłujemy wówczas utożsamiać pojęcia w różny sposób nazywane przez różnych badaczy albo dyferencjować identycznie nazywane różne pojęcia, zwłaszcza w przypadku, gdy systemy terminologiczne i konceptualne tych badaczy są rażąco odmienne albo nawet nieporównywalne. Zresztą dla wielu badaczy nie stanowi to żadnej przeszkody i literatura naukowa (zwłaszcza humanistyczna) jest przepełniona najróżniejszymi teoriami, których przedmiotami są zupełnie odmienne obiekty. W metodologii nauk istnieje wiele teorii systemów, funkcji czy struktur, w psychologii są teorie osobowości, myślenia i działalności, w socjologii istnieją teorie społeczeństwa, kultury lub konfliktu, w literaturoznawstwie – teorie dzieła literackiego, teorie tropów oraz teorie interpretacji utworu, w historii są teorie faktu historycznego, teorie

² A. Kiklewicz, *Rozważania o kategoriach familijnych czy gry językowe są grami?* [w:] *Język. Komunikacja. Wiedza*, Mińsk 2006, s. 349.

rozwoju i teorii postępu, w językoznawstwie zaś mówi się o różnych teoriach języka, fonemu i tekstu. Jednakże jednego uzgodnionego pojmowania struktury, funkcji czy systemu metodolodzy nie mają, psycholodzy zaś nie mają jednego obowiązującego pojmowania osobowości, myślenia czy działalności. Podobnie socjolodzy nie wypracowali jednolitego pojmowania społeczeństwa, kultury i konfliktu, a literaturoznawcy – wspólnego pojmowania dzieła literackiego, powieści i interpretacji. Historycy zupełnie różnie pojmują fakty, rozwój i postęp, a językoznawcy wciąż się kłócą o to, czym jest język, fonem i tekst. Czy można w takiej sytuacji mówić o tym, że dwie teorie języka, które dotyczą **zupełnie różnych obiektów** (przez nieporozumienie i głupią tradycję nazywane jedną i tą samą formą – „język”) są **dwoma teoriami jednego i tego samego**? Ile w takim razie jest teorii języka? Tyle, ile istnieje obiektów? Czy może tyle, ile istnieje teoretyków? I jak ocenić te teorie: która z nich jest teorią języka, a która teorią czegoś innego, co językiem nie jest? A co jest językiem?

Być może w tej sytuacji warto albo rozpatrywać każdą teorię odrębnie, bez próby ich zestawienia czy przeciwstawienia (na poziomie teoretycznym jest to po prostu niemożliwe), albo wypracować metateoretyczny schemat, który objąłby maksymalną ilość obiektów, występujących w polu przedmiotowym danej nauki, abstrahować od terminów, które kiedykolwiek spotkaliśmy przy okazji uprawiania tej nauki i przyjąć jednoznaczłą umowną nomenklaturę pojęć, która stanie się podstawą do zestawienia różnych koncepcji i teorii, uchodzących za teorie i koncepcje tej nauki (lub tego zbioru nauk). Przy takim podejściu jest możliwość zbudowania takiej metateorii wyłącznie na podstawie jakiejś jednej metodologii.

Właśnie takie zadanie postawiłem przed sobą, gdy porównywałem różne koncepcje i teorie „dyskursu”, czyli koncepcje i teorie, których twórcy nazywali swój obiekt badawczy terminem „dyskurs” lub jego odpowiednikami w innych językach (*discourse*, *дискурс*, *diskurs*, *discurs* etc.). Jak widzimy, problem staje się po stokroć bardziej skomplikowany, gdy dołączamy do niego aspekt językowy. Czy nie okaże się, że poza różnym pojmowaniem terminu „dyskurs” (a de facto funkcjonowaniem różnych terminów o tożsamej formie „dyskurs”) w polskim językoznawstwie istnieje problem różnych tradycji narodowych używania terminów

podobnie brzmiących do polskiego „dyskurs”. Poruszałem się przede wszystkim w dwóch obszarach językowych – polskim i rosyjskim, dlatego skupię się na używaniu terminów „dyskurs” oraz *дискурс* właśnie w tych dwóch kulturach.

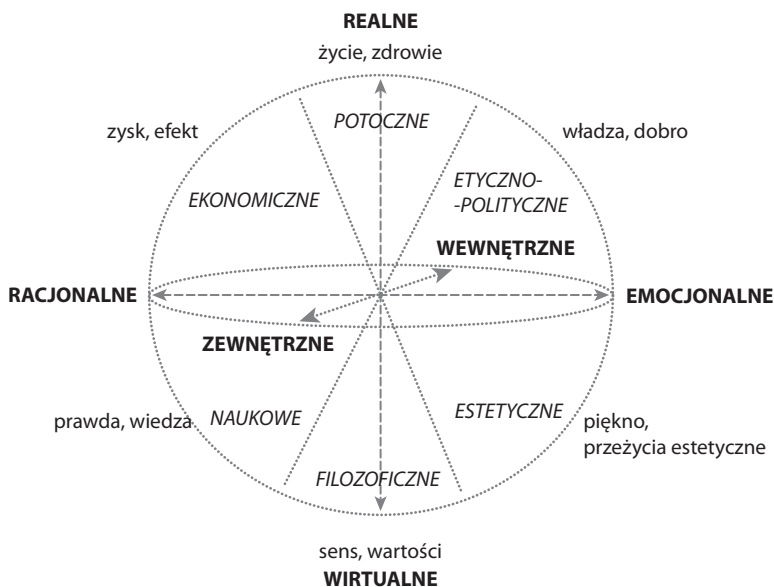
Warto też zadać sobie pytanie: a po co zestawiać różne pojęcia nazywane przez różnych polskich i rosyjskich humanistów terminem „dyskurs” (*дискурс*)? Mogą być dwa powody – teoretyczny (ciekawość naukowa) oraz praktyczny (potrzeby badania). Kierowałem się oboma naraz. Interesowało mnie, po pierwsze, czy każde pojęcie nazywane tym terminem znajduje swe miejsce w systemie pojęć funkcjonalno-pragmatycznej teorii doświadczenia i, po drugie, czy jest potrzeba w używaniu tego terminu (czy może już istnieją lepsze terminy na oznaczenie tych pojęć). Zatem zadanie, które sobie postawiłem, to przeprowadzenie funkcjonalno-pragmatycznej oceny użyteczności homonimicznych terminów „dyskurs” / *дискурс* dla lingwosemiotycznej teorii doświadczenia oraz działalności ludzkiej.

Wszystkie teksty o tzw. „dyskursie”, do których udało mi się dotrzeć, są zbieżne w jednym. Wszystkie one lokują ten obiekt badania wśród zjawisk szeroko pojętej kultury językowej. Z funkcjonalno-pragmatycznego punktu widzenia ten postulat można zinterpretować następująco: dyskurs (cokolwiek by to nie było) jest częścią ludzkiego doświadczenia lingwosemiotycznego i powinien mieścić się wśród form działalności lingwosemiotycznej. Właśnie dlatego pierwszym krokiem do stworzenia metateoretycznego tła zestawienia różnych pojęć ukrytych pod tym terminem powinno być przedstawienie ogólnego systemu doświadczenia językowego oraz działalności językowej.

Zacząć należy od tego, że doświadczenie językowe oraz działalność językowa to nie dwa odmienne byty ontyczne, lecz jedna i ta sama funkcja życiowa, tylko ujęta na dwa różne sposoby – substancjalny (prze-strzenny) i procesualny (czasowy). W perspektywie przestrzennej całościowy obiekt lingwosemiotyki – doświadczenie językowe – da się przedstawić jako trójwymiarowy system sfer ułożony wg następujących kryteriów: „realne – wirtualne”, „racjonalne – emocjonalne” oraz „publiczne – osobiste”. W wyniku połączenia wszystkich substancjalnych przejawów doświadczenia językowego otrzymamy sześć zasadniczo odmiennych typów doświadczenia, z których każdy może się przejawiać

zarówno w formach zachowań publicznych, jak i intymnych przeżyć. Są to: życie potoczne (egzystencja powszednia), ekonomiczne (praca), społeczno-etyczne, poznawcze (nauka), estetyczne (sztuka) oraz światopoglądowe (szeroko pojmowana filozofia).

Funkcjonalno-pragmatyczny schemat typologii doświadczenia lingwosemiotycznego



Każdy typ doświadczenia pod względem lingwosemiotycznym składa się z wielu **wydarzeń komunikacyjno-znakowych**, które z kolei zawierają w sobie jeszcze większą ilość rozmaitych i różnorodnych **sytuacji komunikacyjnych**. Jądem każdej z tych sytuacji jest jakiś **tekst** tworzony i współtworzony (w ujęciu potocznym – odbierany) przez uczestników tych sytuacji na podstawie pewnych **kodów semiotycznych** uruchamianych przez ich pragmatyczne nastawienia, czyli **intencje**. Zresztą tekst w ujęciu funkcjonalno-pragmatycznym można też traktować jako rodzaj sytuacji semiotycznej z punktu widzenia konkretnego podmiotu (uczestnika). Nie odróżniam w tej chwili uczestnika i obserwatora postronnego, ponieważ jest to w tej chwili nierelevantne. Obserwator

jest również uczestnikiem sytuacji komunikacyjnej, którą można określić jako sytuację obserwacji innej sytuacji komunikacyjnej. Ludzkie doświadczenie jako całościowy obiekt jest tylko metarefleksyjnym uogólnieniem na podstawie doświadczeń poszczególnych osób, zatem ten schemat nie jest ani opisem doświadczenia w ogóle, ani opisem jakiegoś konkretnego doświadczenia lingwosemiotycznego. W ogóle nie jest opisem. Jest to przedstawienie zasad typologicznych. I tylko taką funkcję mogą pełnić uogólnienia w metodologii typu kantowskiego.

Z procesualnego punktu widzenia, czyli w aspekcie temporalnym, globalnym obiektem lingwosemiotyki funkcjonalno-pragmatycznej jest działalność lingwosemiotyczna (i językowa jako jej składnik). Opracowując schemat wzorcowy dla zestawienia „teorii dyskursu”, opierałem się na Saussure’owskim schemacie *language* oraz schemacie *языка* rosyjskiego lingwisty L. Szczerby. Tak jak w poprzednim przypadku, działalność lingwosemiotyczna ujmowana jest jako uogólniony zbiór zasad typologicznych, a nie opis działalności semiotycznej jakiegoś człowieka czy ludzi w ogóle. Wszystkie uspołecznione formy działalności semiotycznej mogą istnieć tylko w postaci działalności konkretnej osoby i na odwrót – każdy element działalności semiotycznej jednej osoby jest uspołeczniony, ponieważ wynika to z samej istoty funkcji semiotycznej – każdy znak i każda czynność znakowa jest bytem i działaniem pośredniczącym, czyli socjologizującym.

Przypomnę, że schemat de Saussure’a łączył w całościowej funkcji *language* dwa styczne i wzajemnie uzupełniające się elementy – *langue* (potencjalny system znaków i modeli, czyli kod) oraz *parole* (obcowanie oparte na tym kodzie). Lew Szczerba uzupełnił ten schemat, dzieląc *parole* na ogół procedur i czynności (*речевая деятельность*) oraz ogół ukształtowanych w trakcie tych czynności i wg reguł kodu rezultatywnych bytów semiotycznych, czyli tekstów (*языковой материал*). Wiadomo, że każdy kod powinien posiadać zbiór konwencjonalnych i stereotypowych informacji (system znaków) oraz zbiór reguł tworzenia nowych znaków i posługiwania się znakami już istniejącymi (system modeli). Wiadomo też, że każda czynność semiotyczna powinna przebiegać co najmniej w dwa etapy (opracowanie informacji, które są przedmiotem obcowania i opracowanie sygnałów, przy pomocy których do-

konuje się interakcji semiotycznej), a także w dwóch trybach (produkcyjnym – tworzenia przekazu semiotycznego oraz reprodukcyjnym – współtworzenia tego przekazu na podstawie odbieranego ciągu sygnałów). Wreszcie sam tekst jest niczym innym, jak zbiorem różnorodnych informacji – zarówno natury stricte semantycznej i natury formalnej, jak i różnego typu ciągów sygnałowych (przede wszystkim akustycznych i graficznych). Jako byt dynamiczny działalność lingwosemiotyczna modeluje się jako pewien ciąg wydarzeń sprzężony z systemem informacyjnym jako potencjalną zdolnością obcowania.

Schematycznie da się zaprezentować ten model w sposób przedstawiony w tabeli 1.

Zatem patrząc na te dwa schematy, zadajmy sobie jeszcze raz to samo pytanie: czy jest miejsce w funkcjonalno-pragmatycznej koncepcji działalności i doświadczenia lingwosemiotycznego na pojęcie oraz termin „dyskurs”, a jeśli tak, to gdzie jest ich miejsce?

Biorąc pod uwagę wyżej przedstawioną koncepcję pola przedmiotowego lingwosemiotyki funkcjonalno-pragmatycznej oraz uwzględniając relewantne dla tego kierunku dystynkcje konceptualne, można spróbować ustalić miejsce w tym polu pojęcia, do którego pasowałby polski termin „dyskurs” lub rosyjski *дискурс*. W tym celu przeanalizowałem konteksty z użyciem homonimicznych terminów o formie „dyskurs” w pracach polsko- i rosyjskojęzycznych (niekoniecznie polskich i rosyjskich naukowców) oraz przeprowadziłem ich typologizację konceptualną. Naliczyłem ich ponad 40 (co nie znaczy, że nie może ich być więcej).

Większość badaczy tego problemu odczuwa jakiś obowiązek zamieszczenia w swej pracy frazy na wzór „nie ma jednej definicji dyskursu” albo „nie ma pełnej definicji dyskursu”, tak jakby każda forma używana jako termin powinna mieć tylko jedną definicję, jakby pojęcia naukowe były obiektywnie istniejącymi bytami oraz jakby wszystkich w nauce miały obowiązywać tożsame pojęcia i identycznie zdefiniowane terminy.

Muszę, jednak, zauważyć, iż ogromna większość humanistów, używających w swych pracach formy „dyskurs”, po prostu nie definiuje tego terminu i robi to czasem zupełnie świadomie, ponieważ brak precyzji

Tabela 1: Funkcjonalno-pragmatyczny schemat typologii działalności lingwosemiotycznej

działalność semiotyczna												
kod (potencjalna umiejętność obcowania)					obcowanie (interakcja informacyjna za pomocą kodu)							
system znaków		system modeli			aktualne działania interaktywne				znaki aktualne			
paradygmatyczny (system klas)	syntagmatyczny (system pól)	modele wyboru i kontroli	modele stylistyczno-tekstowe	modele semantyczne	modele syntaktyczne	modele derywacyjne	modele sygnałowe (foniczne i graficzne)	wewnętrzna	wewnętrzne	zewnętrzne	właściwe	sygnałowe
									kodowanie (tworzenie) odkodowanie (interpretacja, współtworzenie)			
informatywna baza języka	język	wewnętrzna forma języka			działalność mowna				teksty			
		język			mowa				działalność językowa			

pozwała zachowywać pewien stały poziom rozmytości zarówno tematycznej, jak i problemowej, z której nic nie wynika dla odbiorcy i która niczym nie zagraża autorowi³. Do określenia sytuacji wokół tego terminu bardzo pasuje nazwa książki Wojciecha Kalagi *Mgławice dyskursu*. Zbyt często uczestnicy dyskusji publicznej na temat współczesnego stanu kultury udają, że świetnie rozumieją, o co chodzi, gdy mówi i pisze się *zmienił się dominujący dyskurs wymierzania sprawiedliwości – analizował powierzchnię dyskursu następstwa dyskursów – jedynie dyskurs może zajmować się psychologią – dyskurs między środowiskami informatycznym i – obszary dyskursu nad edukacją informacyjną – ścieranie się różnych dyskursów wpływa na kształt życia społecznego – radiowy dyskurs z rzeczywistością – dlatego właśnie dyskurs tej książki może być tak interesujący* etc. Czasem badacze dyskursu (dyskursów? a może „dyskursu” jako słowa?) postępują następująco: bez podania definicji terminu lub określenia pojęcia tworzą takie konteksty mowne, z których wnikliwy czytelnik może wywnioskować o jakie pojęcie chodzi autorowi.

Przykładem może służyć tekst Joanny Marii Tyki. Znajdujemy tutaj następujące wypowiedzi: „Na **poziomie dyskursywnym, określającym** zarówno **tekst**, jak i **warunki jego tworzenia**, metodyczny projekt upo-

³ Klasycznym przykładem tutaj mógłby być artykuł Macieja Kawki *Czy dyskurs historyczny jest gatunkiem dyskursu naukowego?* (zob. [w:] *Dyskurs akademicki*, <http://www.wsp.krakow.pl/konspekt/14/kawka14.html> [18.09.07]), w którym rozpatruje się zjawisko tzw. dyskursu historycznego, natomiast samo pojęcie „dyskursu” w żaden sposób się nie tłumaczy. Autor unika zdefiniowania terminu „dyskurs”, zasłaniając się cytatem ze St. Gajdy o treściowej nieokreśloności i nieostrości tego terminu. Jeszcze bardziej interesującym, ale również częstym zabiegiem, jest użycie terminu „dyskurs” w tytule artykułu naukowego, żeby później w ogóle ani razu nie użyć tego terminu (przykład – D. Piechaczek, *Dyskurs o innym sposobie lektury „Królowny Śnieżki” w kontekście psychoanalizy lacanowskiej*, <http://lacan.pl/spip.php?article37> albo A.B. Izdebski, *Dyskurs nauki i wiary*, „Forum Klubowe” 2004, nr 15, <http://neutrum.racjonalista.pl/kk.php/s,4867>). Ten sam sposób rozumowania przyjmuje Małgorzata Lisowska-Magdziarz w tekście *Dyskurs – semiotyka – wspólnota interpretacyjna. W stronę modelu zintegrowanego instrumentarium badań nad zawartością mediów (zaproszenie do dyskusji)*, „Global Media Journal-Polish Edition”, Spring 2006, nr 1. W dość obszernych rozważaniach na temat dyskursu znalazł się tylko jeden passus nieco przypominający określenie obiektu – dość enigmatyczne stwierdzenie, że język wizualny (!) można traktować jako język dyskursu. Zresztą taka praktyka jest bardzo rozpowszechniona i wskazuje na niski poziom zainteresowania humanistów kwestiami metodologicznymi, zwłaszcza ontologicznymi.

rządowania wspomnianej sfery sensu wiąże się z wyodrębnieniem tzw. **gatunków dyskursywnych**”, „Każda współczesna głębsza analiza **powiązania praktyk semiotycznych z kontekstem społecznym** i instytucjonalnym zakłada, że **oprócz systemu językowego** rozpoznajemy jeszcze **inne kody semiotyczne**, których zadaniem jest **organizowanie ludzkiej mowy, czyli tworzenie dyskursów**”, „Korpus tekstów SF może być podstawą do wyodrębnienia takich gatunków, jak: wykład naukowy, raport, konsultacja, artykuł encyklopedyczny... Niemniej w polu dyskursywnym dla tej odmiany prozy z **dyskursem naukowym fundowanym na jednym dominującym typie aktywności poznawczej**, konkurują **inne dyskursy**, również zainteresowane produkcją wiedzy, ale określające jej dostępność **na całkiem innych zasadach**. **Przykładem jest myślenie magiczne**, manifestujące się w takich **formach tekstowych** jak przepowiednia, objawienie, zakłęcie...” oraz „ważną motywacją dla odczytania krytycznego [...] jest **rozumienie tekstu** jako czynnika konstruowania tożsamości, co oznacza właśnie możliwość jego **odczytania z wielu pozycji dyskursywnych i zarazem podmiotowych** jednocześnie (**istotą dyskursywności jest uwikłanie w podmiotowość uczestników komunikacji**)”⁴. Zestawiając je, można dojść do wniosku, że dyskurs to coś, co ma swój odrębny poziom (1), poziom ten „określa” (?) tekst i warunki jego tworzenia (2), ma swoje gatunki (3), tkwi w „powiązaniu praktyk semiotycznych z kontekstem społecznym” (4), że tworzenie dyskursów jest „organizowaniem ludzkiej mowy” (5), a tworzone dyskursy są poprzez (albo przy pomocy) „innych kodów semiotycznych” odmiennych od systemu językowego (6), że dyskurs naukowy opiera się na pewnym „dominującym typie aktywności poznawczej” (7), że są również inne, konkurujące dyskursy oparte na innych zasadach (w domniemaniu – na innych typach aktywności) (8), że „myślenie magiczne” eksplikowane „w formach tekstowych” jest przykładem takiego konkurencyjnego dyskursu (9), że tekst można odczytać i zrozumieć „z wielu pozycji dyskursywnych i podmiotowych” (10) oraz że „uwikłanie w podmiotowość uczestników komunikacji” jest istotą dyskursywności (11).

⁴ Wszystkie cytaty z: J.M. Tyka, *Dyskurs, metadyskurs, gatunek dyskursywny – o inspiracjach badawczych nad językiem prozy SF*, „Verte, Krytyczny miesięcznik internetowy”, kwiecień 2006, nr 22, <http://verte.art.pl/literatura/dyskursmetadyskurs>.

Uogólniając analizę użycia terminu (a może jednak wielu homonimicznych terminów?) „dyskurs”/ *дискурс* można dojść do wniosku, że, po pierwsze, dyskurs jest pewnym rodzajem doświadczenia podmiotu uzależnionym od typu jego działalności semiotycznej, dlatego istnieje wiele typów dyskursów (z których każdy posiada swój nabór gatunków). Po drugie, że dyskurs wyraża się w tekstach tworzonych na podstawie warunków, tkwiących w pewnym systemie lingwosemiotycznym (czyli że jest to funkcja modelowana, celowa). Wreszcie, po trzecie, że dyskurs powstaje i funkcjonuje przez socjalizację działalności semiotycznej. Inaczej mówiąc, dyskurs jest działalnością rodzajem obcowania semiotycznego albo inaczej bycia podmiotu w społecznej interakcji.

Skrajnym, ale dość powszechnym typem zachowania badaczy dyskursu jest mnożenie definicji w ramach jednego utworu (często sprzecznych) bez ich zestawienia i dyferencjacji pojęć, tak jakby „dyskurs” był jednocześnie wszystkim, co się tylko da „wepchnąć” do tego pojęcia. O takim właśnie użyciu tego terminu mówi m.in. Christopher Norris „»dyskurs« w ujęciu Benveniste’a jest aspektem języka obejmującym pewne odniesienie do czasu i miejsca wypowiedzi, określniki takie jak »tutaj«, »teraz«, »wczoraj«, lub pewne odniesienie do mówiącego i jego obecnego rozmówcy: zaimki osobowe typu »ja« i »ty«. Z kolei u Foucaulta i jego uczniów »dyskurs« nabiera niezwykle szerokiego znaczenia. Może oznaczać takie rzeczy, jak: »korpus wiedzy«, »Weltanschauung«, »ideologia«, »kod zawodowy«, »kulturowy sposób życia«, »nawyk myślowy«, »naukowy system przekonań«, »dominująca struktura założeń« itp. Termin ten jest w tym przypadku zbyt luźno i niedokładnie określony, aby był z niego większy pożytek”⁵ (jako przykłady podobnego traktowania terminu/terminów „dyskurs” wymienię zamieszczone w Internecie teksty analityczne A. Kibrika i P. Parszyna⁶, T. Milewskiej⁷

⁵ Rozmowa Tetsuji Yamamoto z Christopherem Norrisem, „Nowa Krytyka”, http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php?id_article=85&artsuite=3 [19.09.2007].

⁶ А. Кибрик, П. Паршин, *Дискурс*, [w:] *Энциклопедия Кругосвет*, <http://www.krugosvet.ru/articles/82/1008254/1008254a1.htm#1008254-A-101> [22.10.2007].

⁷ Т. Милевская, *Дискурс и текст: проблема дефиниции*, <http://teneta.rinet.ru/rus/me/milevskat-discourseandtextdfn.htm>. [4.11.2006].

czy R. Leonowicza⁸). Innym rodzajem tej skrajności jest tzw. negatywny (apofatyczny) opis zaprezentowany, na przykład, w artykule Łukasza Dominiaka⁹. Autor do samego końca intryguje czytelnika, odrzucając każdą możliwość określenia, czym jest „ów tajemniczy dyskurs” w ujęciu M. Foucaulta („Dyskurs jest kategorią nieredukowalną, nie dającą się sprowadzić w prosty sposób do znanych nam pojęć. Nie jest więc językiem ani mową. Nie można utożsamiać go z komunikacją, ze spotkaniem interlokutorów. Nie jest dialogowaniem ani monologiem. I zdecydowanie łatwiej jest określić pole poza znaczeniem owego pojęcia, niż wyznaczyć jego pozytywność”, „Bynajmniej dyskurs nie może być utożsamiany ze zdaniem logicznym, zdaniem w sensie gramatycznym czy ze wspomnianym już aktem mowy”, „różni się od języka (la langue)”, „nie sprowadza się również do aktualnego mówienia (la parole), nie jest tym co speech act”), a także obiecuje „choć w części” odsłonić tę „tajemnicę”. Jednakże w wyniku rozważań stwierdza tylko, że dyskurs jest „pewną metodologiczną koniecznością”, „centrum z konieczności”, oraz że „odnosi się również do kategorii pozajęzykowych czy ściślej rzecz biorąc pozawypowiedzeniowych”. Jedyne pozytywne (w sensie logicznym) moment rozumowań autora został zawarty w cytacie z Foucaulta, gdzie dyskurs określa się jako „system ludzkich wypowiedzi” (cokolwiek by to znaczyło) oraz w następującym po nim wyliczaniu obiektów, których „dotyczy” dyskurs: „Wobec tego dyskurs będąc centralną jednostką koncepcji Foucaulta, **dotyczy** tego, co można powiedzieć, a właściwie również tego, co można pomyśleć, ale też tego, kto i kiedy mówi lub myśli oraz jaki posiada zakres władzy. Pojęcie to **obejmuje** politykę, ekonomię, stosunki społeczne, konfiguracje władzy a także same znaczenia. Przy czym możliwości wyrażania znaczeń, są reglamentowane, ograniczane już w momencie formułowania lub nawet przed, przez miejsce w strukturze”¹⁰. Zatem „dyskurs” jest czymś

⁸ R. Leonowicz, *Zarys francuskiej teorii dyskursu*, [w:] *Aspekty współczesnych dyskursów. Język a komunikacja* 5, t. 1, red. P.P. Chruszczewskie, Kraków 2004, s. 191–202.

⁹ Zob. Ł. Dominiak, *Polityczność nad Sekwaną. Dyskurs Michela Foucaulta. Centrum i tajemnica*, <http://www.dialogi.umk.pl/dyskurs-foucault-centrum.html> [18.09.2007].

¹⁰ Ibidem.

zupełnie nieokreślonym, co „dotyczy” naraz wielu zjawisk natury kulturowo-cywilizacyjnej, społeczno-psychologicznej i semiotycznej oraz „obejmuje” chyba całą przestrzeń ludzkiego życia. Dyskurs w tym pojmowaniu jest po prostu ustrukturuowanym („reglamentowanym” i „ograniczonym”) przez pewną siłę sprawczą („władzę-wiedzę”) całokształtem ludzkiego życia w jego ujęciu semiotycznym. Z jednym w retoryce autora można się zgodzić, że „na pewno jest to dyskurs nowy i trudny” (czyli stary był łatwiejszy). Podsumowując te wstępne rozważania, można całkowicie zgodzić się z wnioskiem Tadeusza Ciecierskiego, który zauważył, że mamy tutaj do czynienia z ogółem zupełnie różnych pojęć i że pisząc o „dyskursie” łatwo „popęlić błąd ekwiwokacji”¹¹ (jednakże sam autor tej uwagi wyróżnił tylko cztery pojęcia „ukrywające się” za formą „dyskurs”).

Projektując pojęcia oznaczane przez formę „dyskurs” na opisane wyżej pole przedmiotowe, oceniłem niektóre z tych terminów jako zbytuczne, ponieważ istnieją inne, bardziej dogodne terminy na określenie tych pojęć. Nikomu nie można zakazać użycia terminu „dyskurs” właśnie w takich znaczeniach, jednak warto by było w takich przypadkach przywoływać już istniejące i bardziej tradycyjne terminy jako synonimy terminu „dyskurs”. Do takich zbytucznych odniósłbym pojmowanie dyskursu jako:

- semiozy lub semiosfery (czyli ustrukturuwanego ludzkiego doświadczenia semiotycznego – wg Dominiaka albo Milewskiej,
- semiotyki (zbioru cech semiotycznych – wg A. Buczkowskiego por. „dyskurs perfumowania, jak i dyskurs kosmetyzowania się, są elementami szerszego podejścia sytuującego kobietę w dyskursie piękna”, „Interesującym przykładem dostosowywania ciała do wymogów określonych przez płęć kulturową jest dyskurs depilacji”, „dyskurs diety”, „dyskurs szczupłego ciała”¹²),

¹¹ T. Ciecierski, *Kontekst*, s. 23, http://kf.mish.uw.edu.pl/txt/tc_kontekst.pdf [3.11.2007].

¹² A. Buczkowski, *Metamorfozy. O dwóch przypadkach społecznego tworzenia ciała*, „UniGENDER” 2006 (1), <http://www.unigender.org/?page=biezacy&issue=00&article=05>. [4.11.2006].

- kultury lub ideologicznego językowego obrazu świata (czyli części ludzkiego doświadczenia semiotycznego – wg autorów rosyjskiego *Wielkiego Słownika Socjologicznego*¹³),
- działalności językowej (bądź doświadczenia językowego – wg P. Górskiego – „Dyskurs rozumiem jako relację między zdarzeniami, tekstami i praktykami dyskursywnymi. Dyskurs, to nie tylko tekst, utrwalony system znaków, ale także społeczny kontekst jego powstania i odbioru, to także funkcja, jaką jest przyczynianie się do realizacji interesów grupowych, wpływ na kształtowanie świadomości uczestników dyskursu”¹⁴),
- języka (wg K. Klejsy – „kompetencja komunikacyjna uprzednia wobec każdego tekstu”¹⁵),
- mowy (wg polskiej Wikipedii – „kategoria przeciwstawiona językowi – zwłaszcza pojmowanemu według kategorii strukturalistycznych, tzn. jako połączenia leksykonu i zasad gramatycznych – i oznaczająca funkcjonowanie językowe występujące w naturalnym kontekście”¹⁶, J.M. Tyki¹⁷, Kibrika i Parszyna),
- działalności mownej (wg W. Krzysztofiaka¹⁸, G. Browna i G. Yule’a¹⁹, 6. znaczenie wg P. Seriota²⁰ oraz 2. znaczenie wg S. Gajdy²¹),
- obcowania lub komunikacji (czyli wzajemnego porozumiewania się – jednego ze składników działalności lingwosemiotycznej –

¹³ *Дискурс*, [w:] *Большой толковый социологический словарь (Collins)*, t. 1: A-O, Moskwa 1999, <http://www.owl.ru/gender/312.htm> [4.11.2006].

¹⁴ P. Górski, *Dyskurs publiczny w mieście. Spory wokół mieszkań komunalnych w Krakowie w świetle publikacji lokalnego dodatku „Gazety Wyborczej”*, [w:] *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*, http://www.zjazd-pts.uz.zgora.pl/ab_horolets.html#ab_2 [18.09.2007].

¹⁵ K. Klejsa, *Paraboliczny dyskurs kontrkultury. O „Jeżeli...” Lindsaya Andersona*, „Studia Filmoznawcze” XXII, red. S. Bobowski, Wrocław 2001, http://www.wortal.malbork.pl/stary_wortal/prace/104.doc [3.11.2007].

¹⁶ *Dyskurs*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Dyskurs> [18.09.07]

¹⁷ J.M. Tyka, op.cit.

¹⁸ W. Krzysztofiak, *Gramatyka dyskursu filozoficznego. Kognitywistyczne studium historii filozofii*, Warszawa 2006, s. 9.

¹⁹ G. Brown, G. Yule, *Discourse Analysis*, Cambridge 1991, s. 26.

²⁰ П. Серю, *Как читают тексты во Франции*, [w:] *Квадратура смысла*, Moskwa 1999, s. 12–53.

²¹ S. Gajda, *Współczesny polski dyskurs naukowy*, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana*, Opole 1999, s. 10.

- wg M. Lazar²², W. Kostomarowa i N. Burwikowej²³, L. Nijakowskiego²⁴),
- dyskusji krytycznej lub polemicznej (czyli jednego z gatunków mowy – wg J. Habermasa²⁵, M. Witkowskiej²⁶, U. Wybraniec-Skardowskiej²⁷ oraz B. Sierockiej²⁸), stylu (5. znaczenie wg D. Maingueneau’a²⁹),
 - dialogu (czyli jednego z typów działalności mownej – wg E. Żarneckiej-Biały³⁰, 4. znaczenie wg Seriota),
 - tekstu (wg S.J. Rittela³¹, S. Cumminga i T. Ono³² oraz 2. znaczenie wg Maingueneau’a),
 - jedności ponawypowiedzeniowej (czyli części tekstu – wg Z.Z. Harrisa, 2. znaczenie wg Seriota),
 - aktu mowy (1. znaczenie wg Gajdy),
 - wypowiedzi (wg K. Wenty³³),
 - repliki (czyli wypowiedzenia interaktywnego – 4. znaczenie wg Maingueneau’a),

²² M. Lazar, *W trójkącie dyskursu edukacyjnego*, <http://www.koweziu.edu.pl/edukator/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=290&mode=thread&order=0&thold=0> [23.10.2007].

²³ В.Г. Костомаров, Н.Д. Бурвикова, *Жизнь в мимолетных мелочах*, Sankt-Petersburg 2006.

²⁴ L. Nijakowski, *Analiza dyskursu na temat mniejszości narodowych i etnicznych w polskich mediach*, http://www.wyborylewicy.pl/wyborylewicy/index_stud.php?num=52 [18.09.2007].

²⁵ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, 2007.

²⁶ M. Witkowska, *Dyslingwistyczna definicja dyskursu*, „Dialogi Polityczne” 2004, nr 3-4, <http://www.dialogi.umk.pl/dyslingwistyczna-definicja-dyskursu.html> [18.09.2007].

²⁷ U. Wybraniec-Skardowska, *O komunikacji intelektualnej z dwóch pozycji: psychologicznej i uniwersalnej*, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana...*, s. 46.

²⁸ B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs. O transcendentualno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003.

²⁹ Tutaj i dalej cyt. wg R. Leonowicz, op.cit., s. 197.

³⁰ E. Żarnecka-Biały, *Kosmiczne śnieżynki czyli udział logiki formalnej i nieformalnej w dyskursie naukowym*, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana...*, s. 25–40.

³¹ S.J. Rittel, *Komunikacja polityczna. Dyskurs polityczny. Język w przestrzeni politycznej*, Kielce 2003, s. 90–91.

³² S. Cumming, T. Ono, *Dyskurs i gramatyka*, [w:] *Dyskurs jako struktura i proces*, PWN, Warszawa 2001, s. 102.

³³ K. Wenta, *Dyskurs nad edukacją informacyjną w ponowoczesnym świecie*, <http://www.ap.krakow.pl/ptn/ref2005/wenta.pdf> [18.09.2007].

- ogółu modeli tworzenia mowy (7. znaczenie wg Maingueneau'a oraz 3. znaczenie wg Gajdy),
- oraz jako tematycznej kategorii (lub kognitywnej przestrzeni językowego obrazu świata, realizującej się w tekstach różnego typu – wg polskiej Wikipedii³⁴).

Ta grupa terminów o tożsamym brzmieniu „dyskurs” nie wymaga jakichś szerszych komentarzy, ponieważ dotyczy stricte gustów terminologicznych, o których, jak wiadomo, się nie dyskutuje.

Druga grupa to pojęcia, których wyróżnienie w polu przedmiotowym lingwosemiotyki funkcjonalno-pragmatycznej jest nielogiczne bądź konceptualnie redundantne, czyli po prostu sprzeczne z zasadami tej metodologii (co wcale nie oznacza, że nie mogą one zostać wyróżnione i honorowane w innych koncepcjach metodologicznych). Do tej grupy zaliczyłem ujęcia dyskursu jako:

- jedności ponadfrazowej albo ustnego czy pisemnego tekstu (wg polskiej Wikipedii, G. Orłowa³⁵, W. Babajana³⁶) – nielogiczne są zasady sprowadzenia tych bytów semiotycznych do jednego typu jednostek mowy (pierwsze są niesamodzielne i stanowią część strukturalną drugich), ujęcie jest typowe dla koncepcji formalno-strukturalnych oraz pozytywistycznych, ponieważ uwzględnia się wyłącznie syntaktyka tekstu,
- tekstu aktualizowanego (czyli tekstu w akcie mowy – wg van Dijka³⁷; 1. znaczenie wg Maingueneau'a, N. Arutiunowej³⁸; 1. znaczenie u Seriota) – alogizm pojmowania z funkcjonalno-pragmatycznego punktu widzenia polega na tym, że nieaktualizowany tekst po prostu nie istnieje, trudno zrozumieć, czym jest tekst nieaktualizowany, czyli tekst, którego nikt nie wypowiada, nie czyta, nie pisze, nie tworzy i nie interpretuje,

³⁴ *Dyskurs, Wikipedia...*

³⁵ Г.А. Орлов, *Современная английская речь*, Moskwa 1991.

³⁶ В.Н. Бабаян, *Критический анализ теории дискурса в плане учета молчащего наблюдателя*, <http://yas.pl.ru/repos-babayan.html> [4.11.2006].

³⁷ T.A. van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001.

³⁸ Н.Д. Арутюнова, *Дискурс*, [w:] *Лингвистический энциклопедический словарь*, Moskwa 1990, s. 136–137.

- konkretnego dialogicznego aktu mowy (zdarzenia komunikacyjnego, pojedynczej rozmowy – wg van Dijka, P. Ricoeura³⁹, J. Labocha⁴⁰, A. Skwirut⁴¹, Kibrika i Parszyna) – pojmowanie pozytywistyczne (policzyć długość rozmowy w minutach można tylko w przypadku abstrahowania od intencji i interpretacji, czyli od sensu i treści wypowiedzi), poza tym nie ma sensu wyodrębniać takiego typu jednostkę, ponieważ każdy akt mowy jest konkretny i dialogiczny (prowadzimy przecież dialog wewnętrzny za każdym razem, gdy używamy języka, a każdy monolog jest ukrytym dialogiem),
- mowy socjalizowanej (zob. Kibrik i Parszyn) – ujęcie dość mętne, ponieważ każda mowa jest uspołecznioną interakcją wg celu i przyczyn powstania, nawet jeżeli jest z ontologicznego punktu widzenia funkcją indywidualno-psychologiczną (trudno zrozumieć, czym jest mowa pozbawiona pierwiastka społecznego),
- socjalizowanej działalności mownej (czyli socjalizowanych procesów mownych – zob. Kibrik i Parszyn) – argumentacja alogizmu tej postawy jest identyczna, jak w poprzednim przypadku,
- kognitywnej (psychologizowanej) działalności mownej (wg Milewskiej) albo działalności mownej ukierunkowanej na tworzenie i interpretację tekstów i jedności ponadfrazowych (wg S. Condora i C. Antaki'ego⁴²) – pojmowanie kognitywistyczne, w którym pojawia się czynnik społecznego regulowania działalności semiotycznej (wyróżnienie samych poznawczych procesów w działaniach mownych przy pominięciu wszystkich innych – estetycznych, ekonomicznych, światopoglądowych, perswazyjnych oraz egzystencjalnych – jest nielogiczne),

³⁹ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

⁴⁰ J. Labocha, *Dyskurs jako proces przekazywania wiedzy*, [w:] *Dyskurs edukacyjny*, Kraków 1996.

⁴¹ A. Skwirut, *Dyskurs nostalgiczny – nowość czy tradycja?*, http://polonia.org.ua/2003-6/old_version/filologia/Skwirut.pdf [3.11.2007].

⁴² S. Condor, C. Antaki, *Dyskurs a psychologia postrzegania społecznego*, [w:] *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001, s. 245.

- czegoś pośredniego pomiędzy społecznym językiem a indywidualną mową (zob. Kibrik i Parszyn, C. Todorow⁴³; W. Myrkin⁴⁴) – pojmowanie jest tautologiczne, wywołane koniecznością odejścia od klasycznego mitu o tym, że język jest zjawiskiem wyłącznie społecznym, a mowa – wyłącznie indywidualna (funkcjonalno-pragmatyczna koncepcja zakłada, że zarówno język, jak i mowa są funkcjami społeczno-indywidualnymi: społeczne są one pod względem genezy i celu, natomiast w aspekcie ontologicznym są indywidualne),
- tekstu z indywidualizowaną pragmatyką (wg E. Benveniste'a⁴⁵, Mainigneau'a, zob. też u Milewskiej oraz 3. znaczenie wg Seriota) – pojmowanie jest sprzeczne z zasadami funkcjonalnego pragmatyzmu, zgodnie z którymi każdy tworzony lub współtworzony przez człowieka tekst z założenia jest pragmatycznie zindywidualizowany,
- tekstu wraz ze społeczno-ideologiczną otoczką (wg J.-M. Adama⁴⁶) bądź samej takiej otoczki (społeczny kontekst komunikacji – wg G. Woronieckiej⁴⁷) – pozbawienie całości komunikacyjnej kontekstu przez jego wyróżnienie jest nieproduktywne i raczej niewykonalne, ponieważ komunikacja jest całością doświadczalną i jest organicznie wpisana w swój kontekst,
- śladów stylu indywidualnego w tekście (3. znaczenie wg Maingueneau'a, zob. też J. Rudniew⁴⁸) – bardzo niejasne ujęcie, zakładające, iż to nie język albo mowa (w tym tekst) jest częścią dyskursu, lecz dyskurs jako specyficzna część języka w postaci jakichś bliżej nieokreślonych „śladów” wchodzi do składu tekstu; jest to skrajny aktualizm (nie uznaje się inwariantnego i samodzielnego charakte-

⁴³ Ц. Тодоров, *Понятие литературы*, [w:] *Семиотика*, Moskwa 1983, s. 355–369.

⁴⁴ В.Я. Мыркин, *Понятие vs. концепт; текст vs. дискурс; языковая картина мира vs. речевая картина мира*, [w:] *Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира: Материалы Международной научной конференции*, Архангельск 2002.

⁴⁵ E. Benveniste, *Mowa a ludzkie doświadczenie*, [w:] *Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977.

⁴⁶ Zob. R. Leonowicz, op.cit., s. 194.

⁴⁷ G. Woroniecka, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 1998, s. 77–78.

⁴⁸ Ю. Руднев, *Концепция дискурса как элемента литературоведческого метаязыка*, http://zhelty-dom.narod.ru/literature/txt/discours_jr.htm. [4.11.2006].

- ru systemu językowego) oraz indywidualizm (nie wspomina się zupełnie o społecznym charakterze dyskursu),
- zbioru tekstów jednego stylu (7. znaczenie wg Seriota) – idea nie jest do zaakceptowania, ponieważ trudno sobie wyobrazić, jak pojedyncze teksty mogą tworzyć całościowy zbiór poza pewną stylistyczną odmianą działalności językowej,
 - systemu wypowiedzi o tożsamym zabarwieniu kulturowo-ideologicznym (wg K. Olechnickiego i P. Załęckiego⁴⁹) – jak w poprzednim przypadku wypowiedzi nie tworzą systemu poza modelami lingwo-semiotycznymi, zatem nie mogą być rozpatrywane w izolacji od tego lub innego typu kodu kulturowego,
 - języka w użyciu (wg van Dijka) – bardzo nieprecyzyjne pojęcie, ponieważ może tutaj chodzić zarówno o działalność językową (czyli używanie języka do regulacji doświadczenia) albo o działalność mowną (czyli o posługiwanie się językiem w aktach komunikacji i ekspresji semiotycznej), jak i o sam język (kod) w trakcie jego aktualnego wykorzystania (np. w przeciwieństwie do jego posiadania jako ogółu wiedzy i umiejętności lingwosemiotycznych),
 - ideologicznego rodzaju działalności językowej (wg Milewskiej) – pojęcie jest cząstkowe: jeśli ideologia może być czynnikiem ograniczającym działalność językową i konstytuującym dyskurs, to mogą takimi czynnikami również być nauka, sztuka, ekonomia, filozofia, religia, obyczajowość, mogą nimi być płeć lub wiek, narodowość lub charakter stosunków społecznych, miejsce interakcji lub okres historyczny,
 - racjonalnego językowego obrazu świata (czyli język + logika epoki – wg rosyjskiej Wikipedii⁵⁰) – pojmowanie nie może być przyjęte przez swój metafizyczny charakter, zakładający, że istnieje jakiś wspólny i jednolity racjonalny sposób pojmowania świata w jakimś historycznym okresie, jedna obiektywna logika epoki,
 - racjonalnego analitycznego sposobu poznawania (usystematyzowane rozważania obiektywne – wg popularnej encyklopedii

⁴⁹ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 50.

⁵⁰ *Дискурс*, [w:] *Википедия – свободная энциклопедия*, <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B8%D1%81%D0%BA%D1%83%D1%80%D1%81>. [4.11.2006].

WIEM⁵¹) – pojmowanie jest dość enigmatyczne: nie sposób oddzielić tego typu postępowania poznawczego od postępowań syntetycznych, intuicyjnych oraz obrazowo-emocjonalnych, można by mówić o rozumowaniu jako dyskursywnym sposobie reprezentacji aktu poznawczego w odróżnieniu od intuicyjnego wglądu (tzw. insightu), natomiast z punktu widzenia pragmatyzmu funkcjonalnego nie ma sensu wyodrębnić poznania logicznego jako samodzielnego sposobu poznawania,

- racjonalno-instytucjonalnej zobjektywizowanej praktyki lingwosemiotycznej (działalności poznawczej w interakcji społecznej – wg Foucaulta⁵² oraz van Dijka) – podejście jest nie do przyjęcia w pragmatyzmie funkcjonalnym przez metafizyczny obiektywizm oraz sztuczne przeciwstawianie instytucjonalnych form społecznej komunikacji tzw. formom „naturalnym” (wszystkie formy ludzkiej semiozy są zdeterminowane stereotypami kulturowymi i społecznymi ograniczającymi wolność myśli i wypowiedzi),
- kulturowo-historycznych reguł konstruowania wypowiedzi w poszczególnych dziedzinach doświadczenia (6. znaczenie wg Maingueneau’a, wg J. Marca⁵³, B. Bakuły⁵⁴, a także wg encyklopedii WIEM⁵⁵) – pojmowanie to jest niepełne bez włączenia stereotypów semiotycznych (czyli swoistego „leksykonu epoki”), poza tym nieodokreślone pozostaje pojęcie „wypowiedzi” (jeśli chodzi o tekst lub znaki mowy w ogóle, to w ten sposób pojmowany dyskurs jest albo kulturowo-historycznym systemem językowych modeli tworzenia tekstu, ew. mowy, albo pragmatyczną odmianą takiego systemu); nieuprawnione również jest hipostazowanie tych reguł, tj. oderwanie ich od doświadczenia konkretnych osobników,

⁵¹ *Dyskurs*, <http://portalwiedzy.onet.pl/92812,,,dyskurs,haslo.html> [18.09.2007].

⁵² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977.

⁵³ J. Marzec, *Dyskurs. Tekst. Narracja. Szkice o kulturze ponowoczesnej*, Kraków 2002, s. 29.

⁵⁴ B. Bakuła, *Dyskursy narodowe w literaturze i eseistyce literackiej Europy Środkowej i Wschodniej lat 1989–1999*, [w:] *Polskie dziedzictwo kulturowe w nowej Europie*, http://www.staff.amu.edu.pl/~comparis/projekt/menu4_2.html [23.10.2007].

⁵⁵ *Dyskurs*, [w:] *WIEM ...*

- synchronicznej działalności językowej (zob. w pracy A. Usmanowej⁵⁶) – alogizm koncepcji polega na tym, że działalność językowa może być tylko synchroniczna, tj. współczesna; przeszłej działalności językowej, podobnie jak poszczególnych jej składników (języka czy mowy) po prostu być nie może: tekst może zostać zakwalifikowany jako historyczny tylko wtedy, jeśli zostanie odczytany i zinterpretowany przez współczesnego odbiorcę, tak samo, jak pewien system językowy mógłby być określony jako „język martwy”, lecz w tym przypadku albo nie jest to język, tylko tekst naukowy, opisujący jakieś teksty lub głoszący pewne reguły werbalnego kodowania i dekodowania, albo nie jest on martwy, ponieważ badacze potrafią przy pomocy tego kodu zupełnie synchronicznie tworzyć i interpretować nowe teksty (tekst historyczny odczytany i zinterpretowany przez współczesnego odbiorcę de facto przestaje być czymś spoza współczesnej działalności językowej i nabywa cech tekstu współczesnego, stając się częścią synchronicznego dyskursu); podsumowując – działalność językowa albo jest synchroniczna, albo jej nie ma,
- społecznej strony doświadczenia językowego (społecznej strony działalności językowej, socjalizowanej działalności językowej – wg Leksykon Corporate Services⁵⁷ albo M. Czerwińskiego⁵⁸) – zbyt wąskie i mało użyteczne rozumienie, ponieważ z funkcjonalno-pragmatycznego punktu widzenia ten sam dyskurs może być realizowany (funkcjonować, bytować) zarówno w dziedzinie publicznej (jako wspólne omawianie pewnych problemów lub tematów), jak i w dziedzinie intymnej (jako wewnętrzny dialog-rozważania na

⁵⁶ А.Р. Усманова, *Дискурс, дискурсия*, [w:] *Энциклопедия социологии*, <http://slovari.yandex.ru/art.xml?art=sociology/soc/soc-0327.htm&encpage=sociology&mrkp=http%3A//hghtml.yandex.com/yandbtm%3Furl%3Dhttp%253A//encycl.yandex.ru/texts/sociology/soc/soc-0327.htm%26text%3D%25E4%25E8%25F1%25EA%25F3%25F0%25F1%26reqtext%3D%25E4%25E8%25F1%25EA%25F3%25F0%25F1%253A%253A1280168%26%26isu%3D2>. [4.11.2006].

⁵⁷ *Krytyczna analiza dyskursu*, <http://www.csx.pl/leksykon/index.php?kategoria=&litera=k&od=10&id=100> [4.11.2006].

⁵⁸ M. Czerwiński, *W świecie tekstów: język jako dyskurs*, Instytut Filologii Słowiańskiej UJ, <http://209.85.129.104/search?q=cache:DzLWzcRSxbIJ:postjugo.figl.uj.edu.pl/dyskurs.pdf+DYSKURS&hl=pl&ct=clnk&cd=37&gl=pl>. [4.11.2006].

tenże temat), poza tym podział „języka” jako *language* (czyli działalności językowej) na społeczną i indywidualną sferę lub dziedzinę jest zupełnie umowny i ma sens tylko i wyłącznie na poziomie metodologicznym (w ramach rozważań teoretycznych lub praktycznych nie da się oddzielić w działalności językowej tego, co indywidualne, od tego, co społeczne),

- fragmentu świata zorganizowanego wokół tekstu (zob. u Usmanowej) – pojmowanie jest zbyt szerokie, statyczne i metafizyczne, ponieważ rozmywa granice dyskursu: po pierwsze, kto i jak ma określić, który i jak duży wycinek świata skojarzony z pewnym tekstem zawiera się w dyskursie, a po drugie, w jaki sposób tekst „trzyma” wokół siebie ten kawałek rzeczywistości, jeśli nie zakłada się żadnych procedur mownych i żadnych mówców.

A zatem kontinuum czasoprzestrzenne i informacyjne, które wyłania się po połączeniu i dostosowaniu do siebie wszystkich wymienionych wyżej pojęć, skupia się wokół tekstu (lub zbioru tekstów) w trakcie jego (ich) tworzenia lub odtwarzania wg określonych zasad systemu lingwosemiotycznego (kodu) w ramach pewnego funkcjonalnego typu działalności doświadczalnej. Właśnie taki **funkcjonalno-pragmatyczny wariant działalności lingwosemiotycznej** (lub doświadczenia lingwosemiotycznego – co na jedno wychodzi) **ograniczony czasem, dziedziną, sposobem działania i/lub tematyką, zawierający specyficzne elementy kodu, swoiste czynności i charakterystyczne teksty można z punktu widzenia metodologii funkcjonalno-pragmatycznej nazwać „dyskursem”⁵⁹.**

⁵⁹ Trochę podobne, chociaż nie do końca tożsame pojmowanie dyskursu znajdziemy u Kibrika i Parszyna, u R. Barczewskiego (*Analiza dyskursu i jej związki z socjologią*, http://www.zjazd-pts.uz.zgora.pl/ab_horolets.html#ab_2 [18.09.2007]), A. Saduniowskiej (*Język – racjonalność – dyskurs. Kultura popularna jako element szerszych przemian „przełomu komunikacyjnego” w odniesieniu do nauk politycznych*, s. 52, <http://www.dyskurs.uni.opole.pl/uploads/media/saduniowska.pdf> [3.11.2007]), P. Brzozowskiego (*Język polityki jako podstawowe narzędzie działania politycznego i nieodłączny atrybut władzy w świetle produkcji dyskursu prawdziwościowego*, http://dialogipolityczne.webpark.pl/Piotr_Brzozowski.html [19.09.2007]) A. Kiklewicza (*Teoria metafor pojęciowych: zagadnienia dyskusyjne*, [w:] *Język. Komunikacja. Wiedza*, Mińsk 2006, s. 217–273) oraz. A. Zalewskiego (*Zapoznane dziedzictwo: czy kognitywna teoria filmu jest kognitywna?*, http://www.psf.org.pl/publication_print.php?pid=117 [19.09.2007]).

Właśnie tak pojmowany dyskurs stał się obiektem badania w niniejszej rozprawie, poświęconej lingwosemiotycznej analizie refleksyjnych form działalności człowieka w ramach doświadczenia ekonomicznego, społeczno-etycznego, naukowo-poznawczego, estetycznego oraz filozoficznego.

Kończąc te wstępne rozważania, muszę raz jeszcze przypomnieć wywodzącą się z kantyzmu, pragmatyzmu i funkcjonalizmu koncepcję celów działalności lingwosemiotycznej, która była przedstawiona w już wspomnianej wyżej pracy *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*. Chodzi o dystrybucję **komunikatywnej** i **ekspresywnej** funkcji poszczególnych typów działalności językowej wobec funkcji nadrzędnej (którą jest funkcja **informacyjnej regulacji** doświadczenia społecznego) oraz ich wzajemnej relacji w ramach każdego z typów dyskursu. Przypomnę, że, w myśl głoszonej tutaj koncepcji, wszystkie (dość liczne i rozmaite) funkcje zarówno działalności językowej jako całości, jak i jej poszczególnych składników (języka i mowy) można sprowadzić do dwóch podstawowych – komunikatywnej⁶⁰ (zewnętrznej) i ekspresywnej (wewnętrznej)⁶¹. Jak już pisałem wielokrotnie w różnych pracach, funkcje te znajdują się w relacjach odwróconej proporcji: im więcej angażujemy się w doświadczenie innej osoby (im bardziej nasza działalność jest komunikatywna), tym mniej mamy szans na eksplikację (ekspresję) swych własnych myśli, emocji i chęci (i vice versa).

Jeśli zaś oceniać wartość każdej z tych funkcji w poszczególnych typach dyskursu, warto zaznaczyć, że rola komunikatywnej funkcji (czy komunikatywnych funkcji) jest o wiele bardziej znacząca w realnych formach doświadczenia (w dyskursie ekonomicznym i społeczno-etycznym), natomiast naukowy, filozoficzny czy estetyczny dyskurs jest raczej typem dyskursu ekspresywnego⁶². Zarówno w nauce i filozofii, jak też w sztuce mamy do czynienia raczej z wyrażeniem pewnych intencji niż

⁶⁰ Funkcje: impresywna (konatywna), fatyczna, socjalizacyjna, perswazyjna i podobne są tylko szczegółowymi przypadkami funkcji komunikatywnej.

⁶¹ Funkcje: kumulacyjna, reprezentacyjna, perceptywna, afektywna, magiczna czy poetycka są tylko szczególnymi odmianami funkcji ekspresywnej.

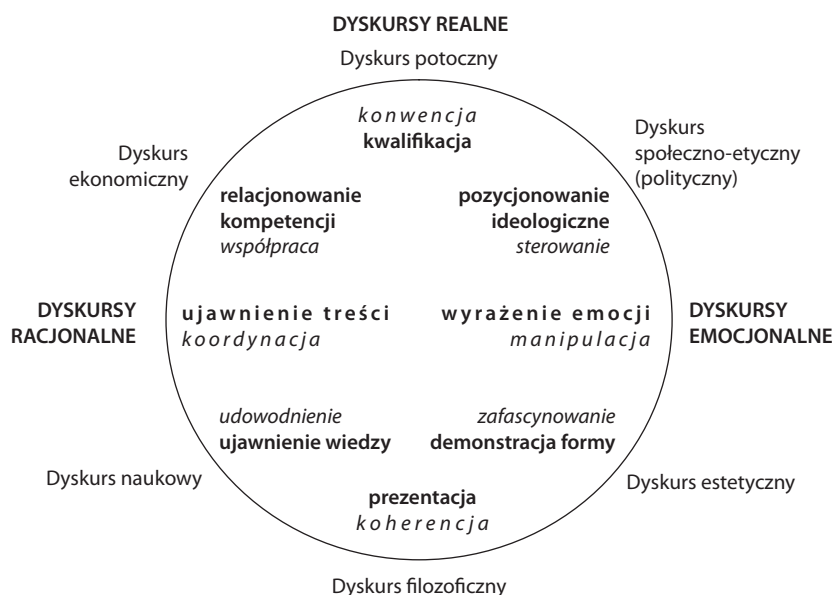
⁶² Rosyjski lingwista Władimir Zaika proponuje nawet odróżniać komunikatywne i niekomunikatywne realizacje zdolności językowej, odnosząc do tych ostatnich przede wszystkim estetyczny i magiczny dyskurs (zob. В.И. Заика, *Очерки по теории художественной речи*, Nowogród Wielki 2006, s. 10–13).

z próbą nawiązania kontaktu czy porozumiewaniem się. W dyskursie zawodowym czy politycznym ekspresja jest raczej podporządkowana potrzebom komunikatywnym, podczas gdy w dyskursach wirtualnych to komunikacja jest pochodną potrzeb ekspresyjnych.

Istotnie różnią się typy komunikacji i ekspresji w zależności od racjonalnego czy emocjonalnego charakteru dyskursu. Celem komunikacji w ramach dyskursu ekonomicznego czy naukowego jest regulacja racjonalnego zachowania ludzi, natomiast celem komunikacji społeczno-etycznej czy estetycznej jest regulacja zachowań emocjonalnych. Przy czym w większości przypadków racjonalna komunikacja jest w istocie **koordynacją**, a emocjonalna – **manipulacją**. Koordynacja w dyskursie ekonomicznym ma na celu **współpracę**, a w dyskursie naukowym – przekonanie rozmówcy poprzez **udowodnienie** własnych racji za pomocą argumentów racjonalnych. W dyskursie społeczno-politycznym manipulacja nabywa charakteru jawnego czy niejawnego **sterowania**, natomiast w sztuce ma ona raczej charakter **zafascynowania**, zauroczenia odbiorcy.

Mniej więcej taka sama różnica występuje pomiędzy ekspresją racjonalnych treści w dyskursie naukowym czy ekonomicznym a ekspresją treści emocjonalnych w dyskursie estetycznym czy społeczno-politycznym. Racjonalna ekspresja ma o wiele częściej charakter przekazu pośredniego i służy albo **ujawnieniu** wiedzy (w nauce), albo **relacjonowaniu** swoich kompetencji (w dyskursie ekonomicznym), podczas gdy ekspresja emocjonalna to przeważnie przekaz bezpośredni, czyli **demonstracja** (prezentacja) formy w sztuce albo **pozycjonowanie** etyczno-ideologiczne w dyskursie społecznym.

Celem zaś dyskursu światopoglądowego (filozoficznego) jest prezentacja wartości (sensu). Odmienny jest także charakter komunikatywnej i ekspresywnej funkcji w różnych typach dyskursu realnego i wirtualnego. Przede wszystkim warto rozróżniać **konwencję** i **koherencję** jako komunikację zewnętrzną i wewnętrzną (konwencja jest formą uspołniczenia doświadczeń różnych osobników, koherencja natomiast jest uspołnieniem doświadczenia jednego podmiotu), a także **kwalifikację** i **prezentację** jako typy semiotycznych czynności ekspresyjnych (kwalifikacja jest ujawnieniem istoty swego stanowiska, prezentacja zaś – ujawnieniem szczegółów, np. opisem czy wyjaśnieniem).

Typologiczny schemat funkcji dyskursów⁶³

To, że nadrzędną funkcją w dyskursach wirtualnych jest ekspresja, nie oznacza wcale, że nie są tam realizowane również cele komunikatywne. W dyskursie naukowym, na przykład, komunikacja zewnętrzna (pomiędzy naukowcami), czyli konwencja, jest w całości podporządkowana wewnętrznej regulacji poszczególnych teorii i koncepcji (czyli koherencji). Zatem konwencjonalny układ między uczonymi jest tutaj tylko środkiem do porządkowania i weryfikacji własnych teorii i koncepcji. W dyskursie ekonomicznym jest natomiast zupełnie odwrotnie. Komunikacja zewnętrzna (konwencja) jest tutaj celem wykorzystania zdolności językowych, ponieważ stanowi ona trzon współpracy ekonomicznej. Środkiem zaś (a także umową) takiej komunikacji jest koherencyjne uporządkowanie doświadczenia wewnętrznego. Podobna proporcja powstaje w przypadku zestawienia realizacji funkcji komunikatywnej w dyskursie sztuki i dyskursie życia społecznego. Komunikacja zewnętrz-

⁶³ Funkcje komunikatywne zostały oznaczone kursywą, funkcje ekspresywne – czcionką pogrubioną, funkcje nadrzędne zaś – czcionką rozstrzeloną.

na (autor – odbiorca, odbiorca – odbiorca czy autor – autor) jest tylko środkiem weryfikacji gustu i służy przede wszystkim jego uspołnieniu. W życiu politycznym czy społeczno-kulturowym koherencyjne porządkowanie wewnętrznego systemu ideologiczno-emocjonalnego (systemu społecznych norm i przekonań) jest tylko środkiem, natomiast celem jest komunikacja zewnętrzna (konwencja społeczna).

W każdym z typów dyskursu osoba w bardziej lub mniej otwarty i pełny sposób ujawnia (eksplikuje) swoje intencje. W dyskursach realnych (gospodarka, edukacja, polityka, życie społeczne, religijne) ważniejsze jest kwalifikowanie się, dlatego że są to z zasady dyskursy komunikatywne i racje osobiste powinny tutaj zostać albo wyeliminowane, albo sprowadzone do pewnych standardów i stereotypów. Ujawnienie intencji nie powinno zakłócać społecznej komunikacji, dlatego raczej nie ma tutaj miejsca na obszerne prezentacje osobistych racji czy przeżyć. Zarówno racje (treści logiczne), jak i przeżycia (treści emocjonalne) w tych typach dyskursu powinny być maksymalnie uspołecznione. W przypadku dyskursu ekonomicznego o wiele ważniejsze jest ujawnienie wymaganych kompetencji (czyli relacjonowanie) niż ujawnienie swej wiedzy, w dyskursie społeczno-politycznym natomiast wyraźne pozycjonowanie ideologiczne (czy moralne) jest o wiele bardziej potrzebne niż prezentacja własnych uczuć. Co innego w nauce i sztuce, gdzie sama kwalifikacja (ujawnienie stanowiska) to może być za mało. Musimy pokazać sposób rozumowania (w nauce) lub estetyzacji formy (w sztuce) – dopiero wtedy można będzie powiedzieć, że doszło do eksplikacji naukowej czy artystycznej.

Rozdział pierwszy

**REFLEKSYJNE
FORMY DOŚWIADCZENIA REALNEGO.
INFORMACYJNO-KONSUMPCYJNE
TENDENCJE WSPÓŁCZESNEJ
CYWILIZACJI**

WARTOŚCI I CELE REFLEKSYJNYCH FORM DOŚWIADCZENIA REALNEGO (UWAGI WSTĘPNE)

Kultura to nie dowolna obróbka i ukształtowanie przyrody i samego siebie przez człowieka, lecz osobliwe uduchowanie, uszlachetnienie świata, człowieka, jego czynów i ich efektów. Działalność gospodarcza może zostać uduchowiona, poddana kulturyzacji, lecz w różnym stopniu i do pewnej granicy. [...] Rozwojowi ekonomicznemu, technicznemu nie zawsze towarzyszy „rozkwit” kulturalny w dziedzinach moralności i sztuki. Tak samo na odwrót, kryzys gospodarczy, przy którym dochodzi do degradacji struktur ekonomicznych, może stać się tłem dla wybuchu duchowego bohaterstwa i późniejszego uszlachetnienia działalności gospodarczej.

Konstantin Zawierszyński

Przyjrzyjmy się dokładniej dwóm najbliższym wobec potoczności sferom doświadczenia realnego – sferze społeczno-etycznej (politycznej – w szerokim rozumieniu słowa „polityka”) oraz ekonomicznej (zawodowej). Wyżej określiłem wszystkie te trzy dziedziny działalności ludzkiej jako doświadczenie „realne”, mając na myśli jego zasadnicze ukierunkowanie na zapewnienie podstaw życia biologicznego. Ukierunkowanie to może mieć charakter bezpośredni (w działalności potocznej) lub pośredni (w życiu zawodowym lub społeczno-etycznym). Wydawałoby się, że doświadczenie potoczne ukierunkowane przede wszystkim na zaspokojenie potrzeb subiektywnych (przecież każdy z nas ma własne ciało i własne potrzeby witalne), lecz to właśnie ono jest w najwyższym stopniu „zatopione” w tzw. rzeczywistości obiektywnej. Rzeczywistość, zdaniem Gabriela Tarde’a, „to coś, co istnieje tylko raz i tylko przez jedną chwilę”¹. Doświadczenie potoczne zatem jest pod tym względem najbardziej rzeczywistą formą doświadczenia. W pewnym sensie ludzkie Ja „zatopione” w doświadczeniu potocznym można porównać z freudowskim Id lub jun-

¹ Г. Тард, *Социальная логика*, Санкт-Петербург 1996, s. 427.

gowską nieświadomością zbiorową. Obiekt i podmiot są tutaj w znacznym stopniu jeszcze scalone. Refleksyjne zaś rodzaje doświadczenia w miarę oddalania się od zachowań bytowych w większym stopniu przedstawiają się na obiekt (na jego poznanie i podporządkowanie sobie) lub na inny podmiot (na przeżycie swego kontaktu z nim). Przy tym sposób zachowywania się podmiotu doświadczenia staje się bardziej subiektywny. Na tym właściwie polega odwrotnie proporcjonalne ustosunkowanie działalności potocznej do form refleksyjnych: **im bardziej obiektywne jest doświadczenie wobec celu, tym bardziej subiektywne jest ono według sposobu realizacji celu i na odwrót.**

Bardzo ważne jest uświadomienie sobie, że ani w społeczeństwie tradycyjnym, ani w tzw. społeczeństwie „cywilizowanym” nie ma możliwości substancjalnego i materialnego rozróżnienia dziedzin zawodowej (ekonomicznej) i społeczno-etycznej aktywności. W społeczeństwach tradycyjnych obie te dziedziny tworzą synkretyczną jedność z dziedziną potoczności i reprezentują sferę profanum przeciwstawianą sferze sakralnej, do której dostęp mają wybrani i inicjowani. Natomiast w społeczeństwie technokratycznym (tym bardziej – w informacyjnym) obie te dziedziny są z sobą powiązane w całość kulturowo-cywilizacyjną. Przypomnę jednak, że chodzi o poziom substancjalny, przedmiotowy i materialny.

Jeżeli zaś popatrzymy na ten sam fenomen doświadczalny od strony funkcjonalno-pragmatycznej, okaże się, że różnice te są dość istotne. Substancjalnie jedno i to samo wydarzenie (na przykład, akt kupna-sprzedaży, posiedzenie sądowe lub lekcja szkolna) może zostać rozpatrzone jednocześnie jako funkcja zawodowo-ekonomiczna (usługowo-komercyjna, administracyjna albo dydaktyczna) i jako funkcja społeczno-etyczna (rozrywkowa, polityczna albo wychowawcza). To samo może dotyczyć starcia wojennego (boju), ślubu czy talk-show w telewizji, które można rozpatrywać zarówno jako zjawiska społeczne (polityczne, religijno-etyczne czy publicystyczno-rozrywkowe) bądź też jako zjawiska ekonomiczne (wykonywanie obowiązków zawodowych przez wojskowych i zagarnięcie dóbr materialnych w czasie wojny, nadanie i nabycie usługi rytualnej, a także sprzedaż towaru informacyjnego w ramach show-biznesu, wykonanie obowiązków służbowych przez pracowników telewizji i odpłatne uczestnictwo w show zaproszonych do studia gości). Ale czy

to ma znaczyć, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy szeroko rozumianą gospodarką oraz szeroko rozumianą polityką?

Odpowiedź może być znaleziona tylko w przypadku funkcjonalno-pragmatycznego postawienia pytania: **jaki jest główny cel działalności** uczestników wymienionych wydarzeń oraz na czym z ich punktu widzenia polega sens tego, co się dzieje. Czy nauka w szkole ma sens, jeżeli absolwent niczego się nie nauczył i nie jest przygotowany do przyszłego życia ekonomicznego? Czy przedsięwzięcie wychowawcze spełnia swoją rolę, jeżeli jego uczestnicy teoretycznie przyswoją sobie wiedzę etyczną, lecz przy tym pozostaną zupełnie obojętni w stosunku do etycznych norm i przykazań? Czy ma sens istnienie dużych sklepów, gdzie codziennie spotyka się, spędza wolny czas i obcuje z sobą ogromna ilość ludzi, lecz przy tym nikt niczego nie kupuje? Czy obrządek ślubu osiągnie swój cel, jeżeli głównym jego efektem okaże się fakt kupna-sprzedaży wpisu do księgi kościelnej? Zatem jeśli te dwie dziedziny doświadczenia czymś się różnią, to przede wszystkim tymi celami, które się w danych sferach realizują, oraz tymi wartościami, które usprawiedliwiają postępowanie człowieka.

Jedna z polskich działaczek społecznych wysunęła w 2006 roku hasło „Trzeba skończyć z tym kultem fachowości” oraz w debacie publicznej zadała pytanie: „Dlaczego minister nie może być po prostu działaczem partyjnym?” Jest to typowo nomenklaturowe i polityczne ujęcie problemu. Odpowiedź jest dla mnie zupełnie oczywista: dlatego właśnie, że zadaniem ministra jest organizacja ekonomicznie efektywnej działalności resortu, którym kieruje, natomiast zadaniem działacza partyjnego jest realizacja zadań politycznych i założeń ideowych jego partii. Są to całkowicie odmienne funkcje i często nie do pogodzenia: racjonalno-praktyczna (użyteczna) i emocjonalno-praktyczna (ideologiczna).

Jakie zatem są główne wartości działalności ekonomicznej, a jakie – życia społeczno-etycznego?

Obie sfery wywodzą się z dziedziny potoczności, zatem w sensie genetycznym możemy doszukiwać się korzeni ich podstawowych wartości wśród wartości witalnych, różnicujących racjonalną i emocjonalną sferę potoczności, a mianowicie **dobra materialnego** (służącego do zaspokajania potrzeb energetycznych) oraz **dobra moralnego** (wywodzącego się z psychicznej potrzeby bezpieczeństwa).

Dobro materialne stopniowo przekształca się w środek wytwarzania innych dóbr materialnych. Właśnie tak stopniowo kształtowała się funkcja pracy. Dopiero, gdy dobro materialne staje się **społeczną wartością użytkową**, można mówić o tym, że zaczęła się kształtować osobna, ekonomiczna dziedzina doświadczenia. Na tym etapie powstają dobra pojmowane jako przedmioty użytku oraz narzędzia. Jednak w tym samym momencie w miarę społecznego podziału ról w dziedzinie przetwórczej obok dobra realnego (użytecznego) powstaje abstrakcyjne dobro materialne – **wartość konsumpcyjna** albo **wymienna** (jak je nazywa Jean Baudrillard). Oznacza to, że dobro materialne z rzeczy realnej przekształciło się w znak zysku. Wartość ta staje się uniwersalnym środkiem trwałego nagromadzenia dóbr materialnych. W skali globalnej zaś staje się ona środkiem usytuowania się w społeczeństwie i jednocześnie środkiem społecznego sterowania. Od tego momentu można mówić o ostatecznym ukształtowaniu dziedziny życia ekonomicznego.

Identyczna jest droga rozwoju bezpieczeństwa jako najwyższego osobistego dobra moralnego (czyli środka zaspokajania psychicznych potrzeb witalnych). Stopniowo przekształca się ono w **społeczną wartość etyczną**, co staje się znakiem kształtowania nowej dziedziny doświadczenia realnego – życia społeczno-etycznego. Jak pisze jeden z najbardziej konsekwentnych pragmatystów w socjologii, Gabriel Tarde, „w początkach życia społecznego przywódca stanowi ja społeczne [...] monopolizuje całą sławę na swoją korzyść. Później jednak bywa już inaczej”². W miarę rozwoju struktur i funkcji społecznych powstaje instytucja władzy jako uniwersalny środek utrwalenia i zabezpieczenia wspólnego dobra moralnego – ładu społecznego. Jednak władza przekształca dobro moralne z wartości merytorycznej w **wartość operacyjną** albo **sterująco-manipulacyjną**. W ramach doświadczenia jako całości władza staje się głównym środkiem osiągnięcia zysku materialnego. Właśnie w tym sensie można mówić o wzajemnej przenikalności zysku (jako wartości konsumpcyjnej) i władzy (jako wartości sterującej).

W aspekcie historycznym można odnotować tendencje do wirtualizacji i semiotyzacji obu tych dziedzin doświadczenia. Pierwszą można nazwać tendencją do konsumpcjonizmu, drugą – tendencją do infor-

² Г. Тард, op.cit., s. 143.

macjonizmu. Konsumpcjonizm polega na przekształcaniu wszystkich wartości doświadczenia (witalnych, światopoglądowych, etycznych, estetycznych i poznawczych) w wartość użytkową (w użyteczne przedmioty i narzędzia), natomiast wszystkie wartości użytkowe przekształcane są w towar (w wartości konsumpcyjne). W dziedzinie społeczno-etycznej zaś analogiczny proces wirtualizacji i semiotyzacji powoduje przekształcanie wszystkich wartości witalnych, ekonomicznych, poznawczych, estetycznych i światopoglądowych najpierw w wartości społeczno-etyczne, a potem – w informacje sterująco-manipulacyjne. Jak pisze K. Klejsa, „konsumpcjonizm oznacza zatem stan, w którym człowiek definiowany jest przez nabywane towary oraz sytuacje, w której samo kupowanie, nie kupowany produkt, staje się elementem ważniejszym”³.

Łącząc się, obie te tendencje powodują przekształcanie realnej dziedziny doświadczenia wielu współczesnych społeczeństw w zupełnie nowy typ kulturowo-cywilizacyjny – **konsumpcyjno-informacyjny**.

³ K. Klejsa, *Telesklep, mon amour*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3?I-TEM=76>. [4.11.2006].

1. SEMIOTYCZNE TENDENCJE GLOBALNEGO

SPOŁECZEŃSTWA INFORMACYJNEGO:

WIRTUALIZACJA – GLOBALIZACJA – SEMIOTYZACJA⁴

Spoleczna treść wirtualizacji, czyli symulowanie instytucyjnego ustroju społeczeństwa, jest pierwotna w stosunku do treści technicznej. [...] **nie komputeryzacja życia wirtualizuje społeczeństwo, lecz wirtualizacja społeczeństwa komputeryzuje życie.** Właśnie dlatego rozpowszechnienie technik rzeczywistości wirtualnej ma postać protezowania cybernetycznego, które zostaje wywołane przez dążenie do kompensacji braku rzeczywistości społecznej symulacjami komputerowymi.

Dmitrij Iwanow

Globalna **wirtualizacja** wszystkich bez wyjątku dziedzin życia niszczy funkcjonalno-pragmatyczne proporcje ludzkiego doświadczenia: „Rzeczywistość wirtualna zakłada współdziałanie człowieka nie z rzeczami, lecz z symulacjami”⁵. Rosyjski badacz społecznych problemów, wywołujących się z tendencji do **wirtualizacji życia**, Dmitrij Iwanow, wymienia następujące osobliwości współczesnego społeczeństwa informacyjnego:

- po pierwsze, **wirtualizację ekonomii** (gry giełdowe i spekulacje, wirtualny pieniądz i wirtualne artykuły, branding, naming, copywriting i inne formy kształtowania sylwetki firmy i produktów, a także związana z nimi wirtualizacja procesu kształtowania cen, przekształcania informacji w najważniejszy towar, usamodzielniania się marketingu, konsultingu, menedżerstwa, reklamy⁶ oraz PR-u jako

⁴ Niektóre fragmenty tego rozdziału zostały opublikowane w artykule napisanym we współautorstwie z dr Swietlaną Leszczak, *Infotainment: informacja – rozrywka – manipulacja (stereotypy kulturowe i językowe społeczeństwa informacyjno-konsumpcyjnego)*, [w:] *Książka, biblioteka, informacja – między podziałami a wspólnotą*, red. J. Dziennikowska, Kielce 2007, s. 447–462.

⁵ Д.В. Иванов, Виртуализация общества, http://www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/divanov/r_divanov1.html [4.11.2006].

⁶ Uczony przywołuje bardzo interesujące dane z czasopisma „The Economist”, które

działów gospodarki, komputeryzacja wszystkich sfer produkcji, usług i zarządzania, wysunięcie się technologii informacyjnych na prowadzenie w przemyśle),

- po drugie, **wirtualizację polityki** (dyskusje polityczne w mediach, polityczny PR oraz reklama polityczna, zacieranie różnic w spektrum politycznym, walka polityczna zmieniająca się w konkurencję image'ów, manipulowanie opinią publiczną na globalną skalę, dodam jeszcze formalizację opinii publicznej poprzez sondaże i statystyki, a także fenomen wojny informacyjnej nazywanej przez polskiego politologa Rafała Brzeskiego „wojną czwartej generacji”),
- po trzecie, **wirtualizację nauki** (modelowanie naukowe, komputerowe symulacje naturalnych, technicznych oraz społecznych procesów, komercjalizacja nauki poprzez uzależnienie jej funkcjonowania od finansowania badań przez fundusze, krótkoterminowe granty i stypendia, przeprowadzanie wirtualnych konferencji),
- po czwarte, **wirtualizację kultury i sztuki** (reminiscencja i cytacja jako główne chwytły artystyczne, remake, kolaż, parodia, estetyzacja potoczności i bycia aktualnego oraz jako wynik – brak utworów jako artefaktów długotrwałych),
- i po piątą, **wirtualizację sfery potoczności** (wirtualny seks, zacieranie specyficznych cech i różnic płciowych, umowność instytucji rodziny, wyprowadzenie funkcji przygotowywania jedzenia, prowadzenia domu, wychowywania dzieci poza granice rodziny do sfery życia publicznego).

Wirtualizacja życia społecznego nabrała w społeczeństwie konsumpcyjno-informacyjnym ogromnych rozmiarów. Trwa totalne oznakowanie numeryczne obywateli (w Polsce to PESEL i NIP). Już na poważnie rozpatrywane są projekty chipowania ludzi (na początku dzieci i niepełnosprawnych, później wszystkich). Wirtualizacja ogarnęła wszystkie sfery rozrywki społecznej (gry komputerowe, interaktywna telewizja, digitalizacja muzyki i obrazów, wirtualna komunikacja na czatach i na forach internetowych, wirtualne biblioteki, wirtualne książki, wirtualna prasa, przesyłanie wirtualnych kartek, kwiatów i prezentów). Szczytem

świadczą, że w 1990 roku trzema najbardziej dynamicznie rozwijającymi się dziedzinami gospodarki europejskiej były: reklama, bankowość oraz ubezpieczenia.

epoki informacyjnej konsumpcji w dziedzinie życia publicznego stała się „cyberreligia” i jej elektroniczne usługi – „wirtualne msze” (przez TV oraz w trybie real time – na stronie www Watykanu), „wirtualne spowiedzi” (przez mail lub on-line), „postawienie wirtualnej świecy w cerkwi”, „wirtualne cmentarze”⁷ lub całe „wirtualne kościoły” w Second Life. Papież Benedykt XVI otworzył na YouTube stronę oficjalną. Powstała również odrębna katolicka wyszukiwarka <http://www.catholicgoogle.com>. Wspomniana wyżej gra spółki Linden Lab Second Life, pozwalająca na stworzenie w sieci wirtualnej repliki świata doświadczenia rzeczywistego (tzw. „wirtualnego odbicia”), zaczyna stopniowo rozprzestrzeniać się poza dziedzinę strictly ludyczną na sferę polityki i życia społeczno-ekonomicznego (niektóre państwa już otworzyły swe ambasady w „Second Life”, samorządy, w tym polskie, tworzą tam wirtualne odbicia swych miast, w których z kolei „otwierają się” repliki urzędów, organizacji społecznych, redakcji gazet, uczelni, biur poselskich, firm etc.)⁸. Dziś są to jeszcze „odbicia” raczej informacyjno-reklamowe, ale już jutro mogą one zacząć funkcjonować zupełnie normalnie. Po co facytować się do urzędu, jeśli można załatwić sprawę, odwiedzając jego replikę wirtualną? Już teraz rekrutacja do polskich uczelni odbywa się częściowo w trybie elektronicznym. Zaczyna się unifikacja i dygitalizacja programów nauczania, planów studiów, kursów wykładowych, testów sprawdzających wiedzę, tworzenie bibliotek internetowych i pod. Za parę lat w ogóle nie będzie miało sensu uczęszczanie na uczelnie, gdyż standaryzowany program edukacyjny można będzie zrealizować, nie wychodząc z domu. To samo dotyczy pracy (zwłaszcza w dziedzinie informacyjnej), którą równie dobrze można wykonywać we własnym pokoju przy komputerze.

Wirtualizacja już dzisiaj dotyczy absolutnie wszystkich dziedzin życia realnego. Wirtualizacja gospodarki i rynku przejawia się we wzroście roli czynników informacyjnych, takich jak papiery wartościowe, notowania, kursy walut, indeksy giełdowe. Jądro gospodarki zostało przeniesione do dziedziny wirtualnej, np.: finanse, bankowość, ubezpieczenia, biznes

⁷ Zob.: *Иже еси на сервере, Церковь и сеть: общие черты большой темы*, http://old.russ.ru/netcult/20001030_goralik.html. [30.10.2000].

⁸ Zob. www.secondlife.com oraz www.secondlife.pl

reklamowy, konsulting, marketing, PR, logistyka, wzornictwo etc. Moda z dziedziny kultury i sztuki przenika do dziedziny gospodarki i życia zawodowego. W gospodarce wzrasta znaczenie czynników werbalno-dyskursywnych (o ile wcześniej na ceny i ogólny stan rynku wpływały odkrycia, wynalazki, powstawanie nowych rynków produkcji lub zbytu, nowych towarów czy usług, to teraz coraz częściej zarabia się na informacji i słowach, na tym, co ktoś powiedział lub tylko zasugerował). W informacjach giełdowych często można usłyszeć, że ceny akcji czy wartości indeksów wzrosły lub spadły, dlatego że „X powiedział, że nie wyklucza ...”, a „Y zapowiedział, że być może...”. Klasycznym przykładem „intrygi giełdowej” może służyć spadek cen na giełdzie po tym, jak Prezydent RP L. Kaczyński ogłosił zamiar rozwiązania Sejmu. Spadek zwiększył się po jego wypowiedzi, że wystąpi z orędiem do narodu na trzy dni przed zapowiadającym wystąpieniem telewizyjnym. Wypowiedź taka mogła sugerować, że rozwiązanie Sejmu i nowe wybory są nieuchronne. Ceny akcji i kursy walut wróciły do poprzedniego poziomu dopiero po ogłoszeniu, że Sejm jednak nie będzie rozwiązany. Jeszcze bardziej spektakularny przykład – światowa kryza finansowa, która zaczęła się jesienią 2008 roku, do której powodem w znacznej mierze była strata wzajemnego zaufania wśród podmiotów w systemie bankowości oraz wirtualizacja rynku hipotecznego.

Język ekonomii przekształca się z racjonalno-praktycznego w sportowy czy emocjonalno-rozrywkowy, wręcz artystyczny: *grać na giełdzie, gracze nie walczą z trendami, rekordowe poziomy, na giełdzie dzień zaczął się remisowo, dogrywka, czarny scenariusz, na parkiecie zrobiło się trochę nerwowo, pogorszyły się nastroje na giełdzie, dzień trzech wieźm, niedźwiedzie ponownie doszły do głosu, byki w natarciu*, a czasem nawet wojskowy: *interwencja, wrogie nabycie, tarcza podatkowa, bitwa o nowy segment rynku, trwa zaciepła walka na rynku, próby przebiccia się przez wartość 3330 pkt., indeks trzyma się, nie poddaje się* etc. Jakość i użyteczność towaru lub usługi, solidność i niezawodność przedsiębiorcy stopniowo odchodzą na drugi plan, ustępując funkcji *image* (wizerunku biznesmena, biura, modnego wyglądu artykułu lub nawet modnego artykułu, usługi czy marki). Wzrasta rola *brandingu* (popularyzacji semiotycznych wartości towaru, usługi i firmy – nazwy, marki, logo, kształtu i rodzaju opakowania, reklamowych kolorów i dźwięków, rysunków etc.)

i pozycjonowania (ustalenia i określenia swego informacyjnego miejsca na rynku). Do pojęcia ceny towaru obok trzech tradycyjnych składników (wartości obiektywnej, subiektywnej i rynkowej) dołączył czwarty składnik – **obraz wartości** (za dobrze pozycjonowane marki – brandy płacimy o wiele więcej – czasem do 10 razy – niż za identyczne nieznanne nam artykuły). „Artykuł to to, co się sprzedaje, brand – to, co się kupuje”. Najdroższe światowe brandy na 2009 rok (w mld \$)⁹ to Coca-Cola – 67, IBM – 60, Microsoft – 56, GE – ponad 47, Nokia – 26, McDonald’s – ponad 32, Google – niemal 32, Toyota – ponad 31, Intel – ponad 30, Disney – ponad 28. Najdroższa polska marka na październik 2009 to Orlen (3,7 mld zł).

W czasach epoki industrialnej zadaniem polityka lub jego doradcy do spraw reklamy politycznej było wyolbrzymianie pozytywnych stron polityka czy partii i ukrywanie lub tuszowanie stron negatywnych. Współcześni kreatorzy obrazu politycznego nie ozdabiają obiektu, lecz go tworzą. Można się tylko dziwić, że istnieje jeszcze rzeczywisty Obama, Putin czy Kaczyńscy. W naszych czasach mogłyby to już być postaci rysowane w komputerze. Współczesne medialne afery polityczne najczęściej oparte są albo na wydarzeniach fikcyjnych, albo na wydarzeniach czysto dyskursywnych – czyli na tym, co kto komu powiedział. Życie polityczne nieomal całkowicie zostało pozbawione czynów i faktów stricte realnych. Wiek konsumpcji informacyjnej wyniósł na szczyty osobę politycznego imagemakera oraz specjalistę od public relations. Wcześniej komunikat medialny mógł być albo ukryty, albo subiektywnie zinterpretowany. Teraz może być nie tylko zupełnie przekłamany, ale nawet wymyślony przez tzw. technologa politycznego. Ze sztuki do polityki przenika zjawisko fikcji narracyjnej w postaci tzw. **symulaków** – znaków bez pokrycia w rzeczywistości, symulujących znaki referencyjne. Bardzo często za pojęciem politycznego symulakru stoi zwykła mistyfikacja, zarówno energomaterialna, jak i informacyjna. Wśród najbardziej znanych politycznych symulaków można wymienić takie jak „Imperium zła”, „Pierestrojka”, „Boeing 757”, który jakoby uderzył w Pentagon 11 września 2001,

⁹ Zob. Сто самых дорогих брендов мира в 2009 году, [в:] РБК Рейтинг, <http://rating.rbc.ru/article.shtml?2009/10/06/32578590> [25.12.2009].

„iracka broń masowego rażenia”, pochodzący ze słynnego brytyjskiego Dodgy dossier Alastaira Campbella, z wojny w Iraku pochodzi również symulakr „cudowne wyzwolenie szeregowej Jessiki Lynch”, cały szereg wydarzeń w Jugosławii, Gruzji, Rumunii, na Ukrainie, w Kirgizji oraz niedoszłych wydarzeń w Azerbejdżanie, które można określić mianem „kolorowych rewolucji”. Jeszcze wciąż „żywym” symulakrem politycznym aktywnie podtrzymywanym przez światowe koncerty farmaceutyczne jest „ptasia grypa”. Swoje symulakry „spłodził” też polski dyskurs polityczny. Są to, na przykład, tajemnicza „grupa trzymająca władzę” albo „mafia paliwowa”, nie mniej tajemniczy „Olin” i „Bolek”, wykreowane przez polityków i media „POPis”, „Premier z Krakowa”, „upoważnienie Cimoszewicza”, „dziadek-ochotnik w Wehrmachcie”, „talibowie w Klewkach”, „afera billboardowa”, szeroko omawiane nieistniejące „Centrum wypędzonych”, „rura pod Bałtykiem”, „trzy miliony mieszkań”, „IV Rzeczpospolita”, „Tanie państwo” etc. Referenty wszystkich tych znaków albo nigdy nie istniały, albo nie zdążyły zaistnieć, albo ich istnienie nie zostało udowodnione. Obok tych „klasycznych” znaków bez pokrycia w polskim życiu publicznym nieraz próbowano wykreować koncepty, które, jeśli można tak powiedzieć, „zawiodły oczekiwania” ich twórców. Nazwijmy je **symulakroidami**: słynna „lista Wildsteina”, „korupcyjna propozycja” Rywina, „lustracja Gilowskiej”, „pakt stabilizacyjny”, „taśmy prawdy” R. Beger, „seksafera w Samoobronie”, „szafa Lesiaka”, „sprawa Wielgusa”, „raport o likwidacji WSI” A. Macierewicza, „taśmy Oleksego”, „amnestia maturalna”, program „Zero tolerancji” R. Giertycha, „mowy Heidelberskie” tegoż autora, wycieczka L. Kaczyńskiego i M. Saakaszwiliego pod Akhalgori¹⁰. Wszystkie te „głośne afery i skandale”, „wielkie idee” „znaczące wydarzenia” i „porażające informacje” wywołały dużo szumu, ale większość z nich była zwykłym medialnym buble, nie miała pokrycia w faktach, nie miała tych skutków, które były obiecanie, nie została zrealizowana albo nie doprowadziła do rozwiązania problemu, który miała rozwiązać.

¹⁰ Kreowanie symulakrów medialnych nie jest całkowitą nowością. Jednym z najbardziej znanych historycznych symulakrów polskiej kultury pozostaje słynny Cud nad Wisłą.

Jednym z potężnych czynników wirtualizacji życia staje się totalny charakter dominacji informacji we wszystkich dziedzinach życia. Jak pisze rosyjski badacz Mikołaj Zorkow – „przesycenie informacją odbiera człowiekowi możliwość racjonalnego myślenia i podejmowania optymalnych decyzji. Niemożność rozwiązania własnych problemów w warunkach nasilającego się strumienia informacyjnego rodzi »escapizm« – ucieczkę od rzeczywistości”¹¹.

Drugą stroną wirtualizacji życia społecznego jest jego ujednoczenie, standaryzacja oraz homogenizacja, pozwalające na przekształcenie świata w jedyną przestrzeń informacyjną, ekonomiczną, prawną oraz polityczną. Tendencja ta otrzymała nazwę **globalizacji**. Globalizacja w dziedzinie ekonomicznej zaczęła się jeszcze w poprzedniej epoce industrializacji, gdy gigantyczne koncerny ponadnarodowe wykreowały jedyną przestrzeń gospodarczą. W cywilizacji informacyjnej przestrzeń ta zaczęła się unifikować i ujednoczać właśnie od strony informacyjnej: zostały zunifikowane standardy produkcyjne i komercyjne, artykuły zaczęto oznaczać uniwersalnym kodem kreskowym, zaktywizował się proces ujednoczenia walut, międzynarodowe organizacje finansowe tworzą wspólne reguły obowiązujące w produkcji i handlu międzynarodowym, kontrolują kształtowanie cen i limitują objętość produkcji. W informacyjnej przestrzeni „globalnej wioski” zjawiska, treści, wiadomości tracą swe specyficzne etniczno-kulturowe, socjologiczne i psychologiczne cechy, stając się wspólnymi dla mężczyzn i kobiet (np. uniseks), dla dorosłych i dzieci (np. rozwój sfery ludycznej prowadzący do infantyilizacji społeczeństwa – społeczeństwo nie chce się starzeć, panuje moda na młodość, wręcz dziecinadę), dla przedstawicieli różnych ras i narodowości (np. zjawisko poprawności politycznej), dla przedstawicieli różnych religii (np. ruch ekumeniczny oraz ruchy związane z ideologią New Age¹²), dla obywateli różnych krajów (np. powstanie UE) itp. Pogłębia się internacjonalizacja i monopolizacja mediów: tworzą się międzynarodowe holdingi

¹¹ Н. Зорков, *Информейнмент на российском телевидении*, „RELGA”, 1.12.2005, nr 19 [121], <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=735&level1=main&level2=articles>. [4.11.2006].

¹² Szczegółowa analiza tych ruchów dokonana została w książce doktora Adama Zamojskiego *New Age. Filozofia, religia i paranauka* (Kraków 2002) oraz w licznych artykułach tegoż autora w roczniku „The Peculiarity of Man”.

medialne (przy czym nie tylko zachodnie – News Corporation, Time Warner, Thomson Reuter czy BBC, lecz również w świecie rozwijającym się, np. Fujisankei Communications Group, Al-Jazeera lub Xinhua News Agency). Znaczna część mediów jest narodowa tylko od strony formy (na przykład, języka), natomiast od strony treści są one identyczne lub ideologicznie jednolite. Ogromna większość polskich mediów jest wykreowana lub kontrolowana przez międzynarodowe holdingi, które tylko w związku z lokalizacją ich siedziby można skojarzyć z jakimś krajem („Rzeczpospolita” – Orkla Media, „Fakt”, „Dziennik” i „Newsweek Polska” – Axel Springer, „Superexpress” – Tidnings AB Marieberg i Bonnier Business, „Puls Biznesu” – Bonnier Business, „Przekrój” – Edipress. Niemal wszystkie kolorowe czasopisma ilustrowane dla kobiet i młodzieży, dla amatorów komputerów i samochodów – to również albo Springer, albo Gruner + Jahr, albo Edipress).

W krajach ogarniętych siecią „global village” w TV widzimy identyczne programy i telenowele (tylko w „narodowych” wersjach), popularne są te same książki, czasopisma, filmy i piosenki. Konsumenci medialnej produkcji w różnych krajach zaczynają przeżywać jednakowe emocje, podobnie reagować na przekaz informacyjny, myśleć i postępować w podobny sposób tylko dlatego, że konsumują faktycznie tę samą produkcję.

Teoretycy globalizacji uważają, że „rewolucja technokratyczna odciska piętno na charakterze obrazowego odbioru rzeczywistości, rozpadają się tradycyjne więzi rodzinne i międzypokoleniowe, życie społeczne się fragmentuje bez względu na rosnące tendencje do globalnej integracji, co sprzyja upadkowi starych wierzeń, łączonych ze wspólnotami narodowymi i ideologicznymi, oraz kształtuje nową globalną wizję świata”¹³. Sama „globalna wizja świata” to za mało, żeby uważać, że na miejsce tradycyjnych więzi i wartości społecznego jednoczenia przyjdzie nowa globalna wspólnotowość. Społeczeństwo kształtuje się na podstawie egzystencjalnego współdziałania (przede wszystkim płciowego i wiekowego), mitologii obyczajowej, a także emocjonalnej refleksji i intuicji. Wątpię, żeby racjonalne uświadomienie sobie jedności globalnej opartej na ujed-

¹³ А.В. Чугунов, *Теоретические основания концепции „информационного общества”*, <http://www.nethistory.ru/biblio/1042577178.html> [20.01.2008].

nolicaniu technologii informacyjnych wykreowało nowe emocjonalne więzi i stało się środkiem retribalizacji (kolejna koncepcja McLuhana, a wcześniej – komunistów i Nikołaja Marra, zakładająca możliwość połączenia ludzkości w jedno ziemskie plemię). Nie zapominajmy również, że do Internetu często są po prostu przenoszone wszystkie istniejące kulturowo-cywilizacyjne opozycje i rozbieżności: międzyetniczne, międzyrasowe, międzyreligijne i inne. Internet jest dzisiaj w tym samym stopniu środkiem demokratyzacji, co środkiem rozniecania niezgody i wrogości, a nawet środkiem działalności terrorystycznej.

Kolejnym semiotycznym przejawem wirtualizacji jest **semiotyzacja** doświadczenia. Zjawisko to polega na gwałtownym wzroście objętości wiedzy zapośredniczonej, czyli wiedzy pochodzącej nie z przedmiotowego osvajania natury, a z doświadczenia semiotycznego – z mediów, książek, kina, z doświadczenia artefaktów, a także z przekazów mownych. Monitoring (śledzenie strumienia informacyjnego na temat wydarzeń) zastąpił nam udział w wydarzeniach. Wiedza o czymś stała się ważniejsza od znania czegoś. *Know how* jest o wiele cenniejszą wiedzą niż *know what*. Śledzenie notowań giełdowych i informacji ekonomicznych wygląda jak śledzenie wydarzeń politycznych, a czasem sposób przedstawienia ich w mediach przypomina serial detektywistyczny. Dzieci najpierw dowiadują się o zającu jako zabawce albo jako obrazie medialnym, a dopiero po wielu latach spotykają się z realnym zającem. Ogromnej większości ludzi, przedmiotów, miejsc i wydarzeń, które w postaci informacji stanowią podstawę naszego obrazu świata, nigdy w życiu nie spotkaliśmy, nie widzieliśmy i nie dotknęliśmy, i co ważniejsze – nigdy w życiu z nimi się nie spotkamy i nie zobaczymy ich. Nie znamy tych ludzi, tych przedmiotów, tych miejsc i wydarzeń, a wiemy o tych ludziach, przedmiotach, miejscach i wydarzeniach. To samo dotyczy naszej wiedzy stricte wirtualnej, czyli wiedzy o sztuce, nauce i filozofii. O wiele częściej można spotkać człowieka, który wie o pisarzu i jego utworze, wie o filmie, operze, rzeźbie czy obrazie, słyszał albo czytał o jakimś filozofie i jego koncepcji, o jakimś naukowcu i jego teorii, niż człowieka, który by to dzieło widział, słyszał czy czytał. Kto z nas czytał *Don Kichota*, *Wojaka Szwejka*, *Hamleta*, *Iliadę* czy *Biblię*? Bardzo nieliczni. Czytaliśmy tylko ich tłumaczenie, czyli to, co napisał o nich człowiek, który je czytał. Ale nie zawsze. Czasem docierają do nas wtórne tłumaczenia albo tłumaczenia różnych kopii

i przeróbek. Żyjemy w świecie wtórnych, pośrednich informacji. Bardzo często między nami a obiektem znajduje się tyle pośredników ludzkich i tekstowych, że trudno jest powiedzieć, co właściwie wiemy.

Bezpośrednią konsekwencją semiotyzacji jest **mitologizacja**, ponieważ pośredni charakter wiedzy w połączeniu z potrzebą jej posiadania rodzi funkcję naszego doświadczenia, nazwaną przez Jamesa żądzą wiary (*will to belief*). Ludzie chcą wierzyć: w to, że są normalni i żyją w rzeczywistym świecie, że rozumieją to, co się dzieje, rozumieją i akceptują innych ludzi, a ci rozumieją i akceptują ich, w to, że ich życie i wszystko, co się dzieje dookoła, ma jakiś sens etc. Mity powstają z niemożności sprawdzenia wszystkiego tego, w co wierzymy. Rola mitu w życiu człowieka epoki kultur tradycyjnych, epoki cywilizacji technicznej oraz epoki informacyjno-konsumpcyjnej istotnie zmieniała się. Informacja publiczna w społeczeństwie industrialnym służyła do oświecenia, czyli do demitologizacji informacyjnej (m.in. do laicyzacji społeczeństwa). W społeczeństwie tym media się zideologizowały (zaczęły służyć do propagandy i agitacji wyborców), a także skomercjalizowały (uzależniły się od materialnych nośników i technicznych środków przekazu informacji). Teraz jesteśmy świadkami bardzo dziwnego powrotu do przedcywilizacyjnej (czyli tradycyjnej) epoki mitów i legend (tylko rolę tradycji i kapłanów, ale także komisarzy i ideologów pełnią teraz skomercjalizowane media). Prawdopodobnie zadziałała reguła odwrotnego efektu: im więcej informacji publicznej, tym mniejszy stopień jej uświadamiania. Gabriel Tarde kiedyś zauważył, iż „prasa w sposób niezamierzony sprzyjała wytworzeniu siły ilości kosztem siły charakteru, jeżeli nie rozumu”¹⁴. Jest to ocena mediów końca XIX wieku, długo przed powstaniem społeczeństwa informacyjnego. Komuś mogłoby się to wydać dziwne i przesadne. Takim czytelnikom zaproponowałbym następujący fragment z Kanta: „Wielka szkoda, jaką wyrządza potok książek corocznie zalewający naszą część świata, polega, między innymi, na tym, że naprawdę pożyteczne książki pojawiające się od czasu do czasu na powierzchni szerokiego oceanu uczoności książkowej pozostają niezauważone i powinny podzielić los innych odpadków,

¹⁴ Г. Тард, *Мнение и толпа*, [w:] *Психология толл*, Moskwa 1999, s. 305.

czyli szybko zginąć”¹⁵. Te słowa o potoku bezwartościowych książek „zalewającym” Europę Kant napisał prawdopodobnie w 60. latach XVIII wieku (!). W tejże pracy radzi on znieść cenzurę, naiwnie wierząc, że to zmniejszy ilość książek niepotrzebnych, ponieważ autorzy takich książek wykorzystują zakazy dla popularyzacji swych dzieł¹⁶. Kant jeszcze nie wiedział o mitologicznej psychologii tłumu oraz o manipulacyjnej sile reklamy. Poza tym po 1789, jak pisze Tarde, rolę książki jako wychowawcy opinii publicznej przejęła prasa, co spowodowało koniec epoki tzw. „wartości ogólnoludzkich” i początek epoki wartości narodowych i międzynarodowych¹⁷.

Epoka informacyjno-konsumpcyjna tworzy dużo nowych mitów medialno-informacyjnych: mit o wolności mediów („nie ma kontroli nad mediami, zwłaszcza nad Internetem”), mit dialogizmu mediów („my aktywnie uczestniczymy w życiu społecznym i medialnym”), mit o intymności („przekaz medialny bezpośrednio dotyczy nas osobiście”), mit o wielorakości i policentryzmie („mnogość źródeł medialnych gwarantuje różnorodność i wielostronność informacji”); mit o prawdziwości („wolność i duża ilość medialnych instytucji gwarantuje prawdziwość przekazywanych informacji”), mit o samodzielności odbiorcy („my możemy swobodnie wybierać źródła medialne”). Politycy i dziennikarze nagminnie manipulują świadomością wyborców przez rankingi i badania opinii publicznej, przez selekcję newsów i opinii, przez jednostronne naświetlanie wydarzeń, przez używanie ukrytych konstrukcji wartościujących, przez wielokrotne powtarzanie dezinformacji albo pseudoinformacji w różnych mediach, dla których najczęściej źródłem wiadomości są te same nieliczne agencje prasowe. Nieraz spotykałem się z wypowiedziami, że globalna i ogólnodostępna web-przestrzeń jest gwarantem wolności i demokracji. Jednakże okazuje się, że wolność ta jest dość relatywna. Organa państwowe mają wszelkie możliwości kontrolowania dostępu obywateli do Internetu i śledzenia zamieszczanych tam informacji. To samo dotyczy elektronicznej korespondencji. Waż-

¹⁵ И. Кант, *Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного»*, [w:] *Метафизические начала естествознания*, Moskwa 1999, s. 646.

¹⁶ Ibidem, s. 664.

¹⁷ Г. Тард, *op.cit.*, s. 312.

nym elementem globalnej cywilizacji stał się również czynnik monopolu na technologie komputerowe, oprogramowanie, elektroniczne środki komunikacji oraz, co najważniejsze, monopolu na samą informację. Podczas wojny amerykańsko-afgańskiej wyszedł na jaw rzetelnie ukrywany monopol NASA na satelitarne fotografowanie Ziemi, natomiast podczas drugiej wojny amerykańsko-irackiej w ogóle zostały zrewidowane reguły funkcjonowania mediów: po raz pierwszy dziennikarze zostali wcieleni do wojskowych jednostek proamerykańskiej koalicji. Na dzień dzisiejszy Internet oraz rzeczywistość wirtualna w o wiele większym stopniu służy celom wojskowo-wywiadowczym i manipulacyjno-propagandowym, niż demokratyzacji i szerzeniu wolności. Nie należy zapominać, że z technicznego i ekonomicznego punktu widzenia są to bardzo kosztowne, aczkolwiek również bardzo dochodowe inwestycje, które zawsze będą służyć interesom inwestora.

Byłoby naiwnością uważać, że internetowa semiotyzacja kultury i cywilizacji w epoce informacyjno-konsumpcyjnej wykreowała jakiś jakościowo nowy system relacji pomiędzy człowiekiem jako podmiotem doświadczenia i artefaktem jako wynikiem doświadczalnej działalności człowieka. Jednakże radykalnie zmieniły się wskaźniki ilościowe. Informacyjne artefakty, które powstały w poprzedniej, przedtelekomunikacyjnej epoce, czyli semiotyczne przedmioty, pobudzające odbiorcę do odkodowywania (i współtworzenia) zakodowanych w nich informacji, są mniej dostępne (znajdują się w bibliotekach, muzeach, archiwach, magazynach), mniej liczne (często unikatowe – oryginały utworów artystycznych, manuskrypty, inkunabule), i dlatego bardziej zagrożone zniszczeniem (klęski żywiołowe, społeczne kataklizmy, akty wandalizmu). Wystarczy przypomnieć sobie smutny los historyczno-kulturalnych pamiątek starożytnej Mezopotamii i Babilonu zniszczonych podczas napaści amerykańskiej w Iraku. Na tym tle teletechnologiczne środowisko Internetu wypada bardziej atrakcyjnie. Wprawdzie elektroniczna forma egzystencji nie zakłada odgórnie możliwości istnienia oryginału. Seryjność, mnogość, wariantywność – są to ontologiczne oraz immanentne właściwości artefaktu elektronicznego. Zatem nowa epoka – to epoka szablonu, stereotypu, standardu i naśladownictwa. Jej znakiem i jednocześnie kluczem do jej zrozumienia jest fenomen kodu kreskowego. Brak kreatywności (reprodukcyjność) w kulturze

i rozwoju cywilizacyjnym może mieć dwie przeciwstawne formy realizacji. Pierwsza (konserwatywna) to apelacja do pamięci, wspomnień, zamiast proponowania nowych rozwiązań i stymulacji myślenia. W życiu społecznym takie zachowanie kojarzy się z polityką historyczną wręcz martyrologiczną (rozliczenia przeszłości, mania przeprosin, lustracje, obchody rocznic klęsk narodowych). Druga zaś (liberalna) – to wykreowanie wirtualnego świata marzeń (konsumpcyjnego i rozrywkowego). Realne życie przedmiotowe w obu tych przypadkach zostaje zastąpione bytami informacyjnymi – symulakrami i mitami.

W pierwszym tomie *Lingwosemiotycznej teorii doświadczenia*¹⁸ wysunąłem hipotezę, że wszystkie współczesne typy działalności oraz dziedziny doświadczenia w aspekcie filogenetycznym rozwinęły się z pierwotnego stanu synkretycznego, czyli z magii praktycznej. Stało się tak dzięki pragmatycznej i funkcjonalnej specjalizacji celów i wartości na drodze refleksji racjonalnej i emocjonalnej. Panujące dzisiaj tendencje informacyjno-konsumpcyjne świadczą o tym, że zaczął się proces odwrotny: globalizacja wyrównuje wszystkie dziedziny i poziomy życia: wirtualizacja i semiotyzacja realnych form doświadczenia zbliża je do dziedzin stricte informacyjnych, upotocznienie, synergetyzacja i mitologizacja informacyjnej sfery zbliża ją z potocznością. Wszystko to zaciera granice pomiędzy potocznością a refleksyjnymi formami życia, a także pomiędzy doświadczeniem realnym i wirtualnym. W konsekwencji stopniowo wracamy do tego, od czego zaczęliśmy – do synkretyzmu magii praktycznej, w której trudno jest doszukać się różnic pomiędzy rzeczywistością energomaterialną a informacyjną, pomiędzy wiedzą a emocjami, pomiędzy własnym Ja i ogółem. Całą tę sytuację czasem określa się terminem „infokalipsa”¹⁹.

Skupmy się jednak na typologicznych i lingwosemiotycznych cechach poszczególnych składników kultury i cywilizacji – gospodarki i życia społecznego.

¹⁸ Zob. rozdział *Typologia doświadczenia w onto- i filogenezie*.

¹⁹ М. Житомирский, А. Макарова, *Инфотейнмент, инфокалипсис или все-таки новости?*, „625”, 2003, nr 6, http://www.625-net.ru/archive/0603/ex_2.htm.

2. ZAWODOWA (EKONOMICZNA) DZIEDZINA DOŚWIADCZENIA, JEJ RODZAJE I RELACJE Z INNYMI DZIEDZINAMI

Kto w życiu piękno przedkłada nad pożytek, z pewnością w końcu, jak dziecko, które przedkłada słodycze nad chleb, popsuje sobie żołądek i bardzo kwaśno na świat patrzeć będzie.

Fryderyk Nietzsche

Jeśli spróbujemy popatrzeć na dziedzinę zawodową z funkcjonalno-pragmatycznego punktu widzenia i zastosujemy w tym celu omówioną w pierwszym tomie *Lingwosemiotycznej teorii doświadczenia* metodę typologizacji sferycznej²⁰, wyłoni się następujący ogólny obraz tej sfery doświadczenia. Po pierwsze, wszystkie rodzaje czynności i zdarzeń o charakterze ekonomicznym można będzie rozłożyć na skali ontologicznej, na której końcach znajdują się: praca będąca wysiłkiem fizycznym (energomaterialnym) oraz praca polegająca na czynnościach czysto umysłowych, intelektualnych, informacyjnych. Według kryterium teleologicznego wszystkie działania zawodowe można ulokować na skali z krańcami „czynności ukierunkowane na wytwarzanie dóbr materialnych (przedmiotów)” oraz „czynności ukierunkowane na wytwarzanie dóbr duchowych (informacji)”. Wbrew pozorom nie jest to ta sama skala. Nie każdy wysiłek fizyczny ma w jego wyniku prowadzić do pomnażania dóbr materialnych. Poza tym do wytwarzania takich dóbr nie zawsze wystarczają wyłącznie manipulacje energomaterialne. Nie mniejszą wartość ma tutaj wysiłek intelektualny. Wreszcie według kryterium kauzalnego wszystkie czynności ekonomiczne można „rozłożyć” w miarę narastania

²⁰ Zob. O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia...*, t. 1, s. 162–184.

lub spadania czynnika bezpośredniości. Im bliżej homo oeconomicus²¹ wobec obiektu pracy, tym bardziej jego indywidualny wysiłek jest znaczący, im dalej – tym mniej. Wystarczy porównać czynności lekarza, nauczyciela, ślusarza, rolnika, pisarza, księdza, ucznia lub studenta etc. (wszyscy – bezpośrednio-merytorycznie ustosunkowani do pracy) oraz czynności ordynatora lub kuratora, dyrektora fabryki lub pracownika ministerstwa rolnictwa, ministra kultury lub biskupa, przewodniczącego klasy lub samorządu studenckiego (wszyscy mają pośredni stosunek do końcowego efektu, ku któremu powinni dążyć, działając w tych dziedzinach doświadczenia ekonomicznego). Podsumowując te rozważania, spróbuję obrazowo naszkicować ogólną wizję dziedziny ekonomicznej w formie kuli.

Typologia sferyczna doświadczenia zawodowego



Zaprezentowany powyżej schemat jest raczej przedstawieniem opisu samego obiektu badania. W tak złożonym jednakże obiekcie, jakim jest dziedzina życia ekonomicznego, w grę wchodzi jeszcze jeden aspekt – postawa podmiotu. Przecież wiele zależy od tego, jaki stosunek do wykonywanych czynności ma człowiek, wkraczający w sferę ekonomii,

²¹ Termin J.S. Milla (polskiego odpowiednika „człowiek gospodarczy” używał, na przykład S. Baley).

jak wyobraża on sobie jej miejsce wśród innych typów działalności, jakie wartości są dla niego ważne.

Etykę praktyczną (którą w istocie jest życie społeczne) interesuje **moralno-wartościujący wymiar dobra i zła**. Przez pryzmat tych pojęć rozpatrywane są wszystkie inne, na przykład takie, jak życie i śmierć, zysk i strata albo też piękno i brzydota. W najmniejszym stopniu moralność społeczna interesuje się aksjologicznym wymiarem prawdy i fałszu, zwłaszcza w ich postaci naukowo-teoretycznej (kłamstwo w imię dobra ogólnego stało się niepisaną regułą w życiu społecznym). Natomiast dziedzinę zawodową czy ekonomiczną interesuje przede wszystkim **racjonalno-wartościujący wymiar zysku i straty**, dopiero później – aspekt pożyteczności życia i śmierci lub prawdy i fałszu, i bardzo mało interesuje ją pożyteczność dobra i zła czy piękna i brzydota. W tym sensie działalność zawodowa znajduje się w paradoksalnym stosunku, z jednej strony, w odniesieniu do etyki i polityki, a z drugiej – w odniesieniu do sztuki. Formalnie biznes znajduje się bliżej etyki i polityki niż sztuki (biznes jest dziedziną doświadczenia realnego, tak samo jak etyka z polityką, sztuka zaś – częścią doświadczenia wirtualnego), jednakże biznes (zwłaszcza w społeczeństwie „wolnym” i „otwartym”) najczęściej nawet nie usiłuje uzgadniać swych działań z etyką czy polityką, lecz dąży do ich podporządkowania sobie, „kupuje” je, czyniąc pożytecznymi dla siebie i dochodowymi. Mówiąc inaczej, biznes nie dostosowuje się do wymogów etyki – zysk lokuje się wyżej niż dobro moralne albo jest z nim utożsamiany.

Etyka i polityka, przeciwnie, ciągle dostosowują się do biznesu, do ekonomii, dostosowują dobro moralne do dóbr materialnych (wyjątkiem są tylko nieliczne rodzaje etyk ascetycznych). W różnych kulturach i cywilizacjach zawsze poszukiwało i nadal poszukuje się dowodów na pożyteczność dobra moralnego i sposobów otrzymania zysku z moralności społecznej. „Małżeństwo” biznesu z etyką (lub polityką) jest nierówne. Etyka i polityka „kochają” biznes, biznes zaś je „wykorzystuje”. Zupełnie inny typ relacji jest pomiędzy biznesem i sztuką. Są to raczej stosunki „kochanków”. Równe, lecz bez wzajemności. Sztuka „toleruje” biznes, „lubi” mieć pożytek z piękna, lecz nie kieruje się zyskiem, nie opiera swej działalności na zysku (ci, którzy tak czynią – zwłaszcza w sztuce masowej – przekształcają sztukę z twórczości w rzemiosło). Biznes, na

odwrót, „ubóstwa” sztukę, ponieważ nie rozumie jej wartości właściwej, wyczuwa swoją niższość, bardzo „lubi” sponsorować sztukę, być jej dobroczyńcą. Nie mogąc kupić samej sztuki, próbuje przynajmniej ocierać się o nią, symulując sztukę w reklamie i wzornictwie. Biznes (zwłaszcza w dzisiejszej epoce konsumpcjonizmu) bardzo dobrze „wyczuł” większą moc wpływu piękna niż oddziaływania życia, dobra, prawdy czy sensu. Właśnie dlatego w swoim dążeniu do zysku i efektu materialnego biznes o wiele częściej „stawia” na piękno, niż na moralność, chociaż robi to po swojemu, konsumpcyjnie.

Jeszcze inny typ relacji ukształtował się pomiędzy biznesem a nauką. Posługując się metaforą stosunków międzyludzkich, można nazwać te relacje „pseudoprzyjaźnią”. Biznes „zdaje sobie sprawę”, że bez nauki nie mógłby istnieć, „uświadamia sobie”, że z czystego kłamstwa zysku nie będzie, chociaż bardzo dobrze „rozumie”, że z samej prawdy również korzyści nie przybędzie. Dla zysku biznesowi jest potrzebna prawda, lecz w niewielkiej ilości, dlatego on „stwarza pozory”, że jest przyjacielem i partnerem nauki, choć w głębi duszy jej „nienawidzi” i „gardzi” nią. Nauka również „uświadamia sobie” swą immanentną niepotrzebność i jałowość w stosunku do życia realnego. Wszystkie swe nadzieje naukowcy pokładają w sferze ekonomicznej. Jest to jedyna sfera, gdzie są widoczne efekty jej wysiłku. Bez gospodarki, bez zastosowania w życiu ekonomicznym nauka pozostałaby czystą wirtualnością i abstrakcją. Również dlatego nauka stale, chociaż bez większego skutku, próbuje znaleźć prawdę pożyteczną. Ci naukowcy, którzy to rozumieją i usiłują „sprzedać” prawdę w kawałkach przemieszana z fałszem, po prostu komercjalizują naukę, przekształcają ją ze środka poznania i przyswajania świata w towar.

Ciekawe są również relacje pomiędzy gospodarką (ekonomią), a w szczególności biznesem komercyjnym a potocznością. W tym układzie biznes postępuje z potocznością wyjątkowo cynicznie, jak z małym nierozumnym jeszcze dzieckiem lub idiotą. Najpierw służalczo proponuje niezliczone korzyści i wygody, a potem bezwzględnie wyzyskuje swe ofiary. Trafna byłaby tutaj również metafora narkomanii. W stosunku do potoczności komercja, na przykład, zachowuje się jak dealer narkotykowy w stosunku do narkomana, czynnie zachęcający go do zażywania narkotyków najpierw darmowymi lub tanimi dawkami, a potem doprowadzając klienta

do bankructwa. Potoczność zaś odbiera biznes jako surowego, lecz sprawiedliwego ojca lub opiekuna. Z jednej strony, srogo traktuje swe „dzieci”, odbierając im ostatni grosz, z drugiej – sprawiedliwie daje im materialne środki do życia. A przecież życie, egzystencja biologiczna jest dla potoczności wartością nadrzędną. Bez pracy, bez ekonomii, bez biznesu ta wartość pozostałaby zupełnie bez pokrycia. Właśnie tę sytuację wykorzystuje biznes dla czerpania zysku i tworzenia własnej potęgi.

Metafory konsumpcyjne mają duży wpływ na potoczny obraz świata, programując go na poziomie podświadomości poprzez stereotypy językowe na wzór: *nie warto się martwić, wartości najwyższe, warto kochać, nie opłaca się denerwować, odkupienie grzechów, cena szczęścia, docenić uczucie, moja droga, mój najdroższy, kredyt zaufania*. Te metafory dawno już przestały być świadomie odbierane przez Polaków²² jako wskaźniki komercjalizmu, jednak w pewnych przypadkach mogą one nadal oddziaływać na ich światopogląd i zachowanie. Marszałek Sejmu L. Dorn, oceniając wystąpienie pewnej posłanki, powiedział o tym, że źle „gospodaruje” ona „prawdą”. W mediach, mówiąc o nowych pomysłach i ideach, czasem nazywa się je „nową wartością dodaną”. Bardzo modne stało się również słowo „innowacyjność”. Innowacyjnym powinien być nie tylko produkt, szczeroteczka, technologia, projekt czy rozwiązanie ekonomiczne, lecz także pomysł (wcześniej mógł być „oryginalny” i „ciekawny”), podejście do problemu (przed tym było „nowe”, „inne” i „nietrydycyjne” czy „niekonwencjonalne”), potencjał naukowy (wcześniej miał być „twórczy”), spotkanie (kiedyś było w sprawie albo na temat)²³, czy nawet nauczyciel (wcześniej wystarczyło, by nauczyciel był „dobry” i „prawdziwy”).

W najmniejszym stopniu biznes, ekonomia, praca zawodowa i zdobywanie środków do życia związane są z filozofią. Interesy tych dwóch dziedzin doświadczenia zupełnie się nie pokrywają. Relacje pomiędzy nimi są raczej wrogie. Filozofia w większości swych przejawów głosi, że biznes – to zło. Czasem konieczne, nieuchronne, ale jednak zło. Poza tym filozofia nawet nie ukrywa swego stosunku do dóbr materialnych i pogoni za zyskiem. Jedyłą pozytywną wartością, którą filozofowie do-

²² Polacy nie są tutaj wyjątkiem, jest to tendencja powszechna w świecie „cywilizowanym”.

²³ Innowacyjność spotkania niejako odsuwa na bok meritum sprawy i z góry zakłada konieczność wprowadzania jakichś zmian i nowych pomysłów.

strzegają w ekonomii, jest sam fenomen pracy (zwłaszcza takie nurty, jak marksizm, prakseologia i pragmatyzm a także pewne nurty protestanckie). Biznes zaś „uświadamia sobie”, że filozofii kupić się nie da i że nie ma na nią żadnych środków wpływu. Zresztą nie widzi nawet takiej potrzeby. Wykorzystać filozofię do produkowania zysku jest dość trudno, choć biznes wciąż próbuje stworzyć sobie jakąś filozofię. Ona jednakże zawsze sprowadza się albo do technicznych przepisów w postaci logistyki lub menedżerstwa, albo też do zwykłego etycznego usprawiedliwiania wyzysku i wzbogacania się. Główna wartość filozofii – sens – okazuje się być czymś, czego biznes wciąż nie potrafi przekształcić w towar. Nikt tego nie chce kupić. Poza tym, sensu nie da się produkować na zawołanie, mechanicznie, seryjnie i regularnie. Nie da się go rzucić na taśmę produkcyjną i sprzedawać hurtowo. A zatem nie opłaca się tracić na niego czasu, który, jak wiadomo, jest pieniądzem.

Byłoby jednak przekłamaniem, gdybym zawęził całą dziedzinę życia zawodowego jedynie do przedsiębiorczości czy komercji. Przede wszystkim jest to dziedzina wytwórcza będąca pewnym uzupełnieniem dziedziny potoczności. Życie powszednie od strony materialnej maksymalnie zbliża się do tej formy życia ekonomicznego, ponieważ właśnie do niej należą dwa podstawowe czynniki istnienia potoczności – producenci oraz konsumenci. Dlatego zasadniczymi typami działalności ekonomicznej są **produkcja**, **komercja** oraz **usługi**. Wszystkie one są zlokalizowane niejako na pograniczu ekonomii i potoczności. Wszystkie trzy zasadnicze formy ekonomii posiadają jednak wspólną cechę – dążenie do maksymalizacji zysku z ludzkiej egzystencji. Gdy ktoś głosi, że jego głównym celem jest zaspokojenie materialnych potrzeb człowieka w jego życiu potocznym, to albo kręci, albo myli postawę ekonomiczną (interesy biznesu w życiu potocznym) z postawą witalną (interesami potoczności w życiu ekonomicznym). To właśnie praca konkretnego osobnika ma dokładnie taki cel, co jednak nie zawsze kończy się powodzeniem.

Poza trzema podstawowymi rodzajami działalności ekonomicznej warto wymienić jeszcze: **zarządzanie ekonomiczne**, **prawo** i **administrację państwową** (jako sferę przejściową pomiędzy ekonomią a polityką), **reklamę** i **show-biznes** (jako sferę przejściową pomiędzy ekonomią, informacją masową a sztuką), nauczanie i dziedzinę technicznej racjonalizacji pracy (jako sfery łączące życie ekonomiczne z nauką). Nietrudno zauważyć,

że wszystkie je łączy idea użyteczności jako korzyści i zysku. Jednakże w odróżnieniu od zasadniczych form gospodarki w wymienionych dziedzinach użytek ujmuje się nie jako bezpośredni efekt działalności (zysk), ale jako korzyść perspektywiczną.

W dziedzinie aktywności zawodowej (biorąc pod uwagę ogólną zasadę funkcjonalnego dualizmu doświadczenia) można wyróżnić dwa aspekty – **istotny** (działalnościowy) oraz **formalny**. Aspekt istotny dotyczy ma dokonywanych czynności i osiągniętych w ich wyniku efektów, natomiast formalny powinien dotyczyć czasu poświęconego na realizację zadań istotnych. W ekonomii istnieją pojęcia normatywu lub normy, które określają relacje pomiędzy tymi dwiema stronami działalności zawodowej, czyli stosunek czasu potrzebnego na osiągnięcie pewnego istotnego efektu do tego efektu. Dla opisywanej dziedziny doświadczenia niezmiernie ważne jest to, żeby normatywy były optymalne dla otrzymania maksymalnego zysku (osiągnięcia największej korzyści materialnej).

Jednakże wymienione aspekty działalności ekonomicznej nie zawsze są izomorficzne, czasem dość skomplikowaną rzeczą bywa nie tylko odnalezienie optymalnych norm dla czynności zawodowych, lecz nawet ustalenie samej jednostki wymiaru takich czynności. Zatem, o ile w sferze przedmiotowej działalności zawodowej (w pracy fizycznej lub w pracy operującej przedmiotami energomaterialnymi), gdzie ustalenie celu efektywnego jest względnie łatwe, zadanie takie jest w pełni osiągalne, to dla działalności zawodowej w dziedzinie społeczno-politycznej lub w sferach doświadczenia wirtualnego (sztuce, nauce i filozofii) dokonanie tego jest dość trudne, a, być może, nawet niewykonalne. Oto przykłady zdarzeń ekonomicznych, łączących oba wymienione aspekty – działalnościowy i czasowy, które względnie łatwo mogą zostać ujęte w liczbach: montaż, budowa czy rozbiórka (w przemyśle), załadunek, rejs albo dostawa (w transporcie), obsługa klienta, seans, zabieg lub lekcja (w sferze usług), kampania siewna albo żniwa (w rolnictwie). Niekiedy miarą działań ekonomicznych jest ilość produktu końcowego (czyli jednostki istotne), w innych zaś przypadkach – spędzony w pracy czas (wtedy praca mierzy się jednostkami formalnymi – zmianami, dyżurami, roboczymi dniami lub tygodniami, godzinami, kwartałami, półroczami, rokiem, latami pracy). W rotacyjnych, wąsko specjalizowanych i zbiorowych rodzajach pracy ten ostatni wskaźnik często jest jedynym sposobem oceny wysiłku

zawodowego i miarą działalności ekonomicznej. W tych przypadkach człowiek pracuje nie dla osiągnięcia wartościowego efektu, lecz po to, by odpracować pewną ilość czasu. Jest tak właśnie dlatego, że w tym przypadku człowiek nie ma żadnej możliwości bezpośredniego wpływu na efekt końcowy swej pracy.

Sytuacje takie coraz częściej zdarzają się nie tylko w zbiorowej pracy w przemyśle, lecz również w najemnej pracy w sferze usług (w tym usług dydaktycznych) oraz w dziedzinie administracji publicznej. Jeśli zadamy sobie pytanie, jaki jest cel końcowy pracy nauczyciela, lekarza, policjanta czy pracownika administracji, jaki powinien być efekt jego wysiłku ekonomicznego, to odpowiedź na nie okaże się sprawą dość trudną. Wszyscy oni pracują w ramach pewnego systemu i wyniki ich pracy często są uzależnione od pracy ich kolegów, przełożonych lub podległych. Błędy, bezczynność bądź też otwarte przeciwdziałania ostatnich mogą zniwelować cały profesjonalny wysiłek dobrego fachowca i pozbawić sensu i wartości całą jego działalność zawodową. Jaka zatem jest jednostka wymiaru działalności zawodowców w takich oto dziedzinach życia ekonomicznego? Wykształcony uczeń (klasa), wyleczony pacjent, zatrzymany przestępca i zadośćuczynienie strat, rozwiązany problem w zgodzie z czynnym prawodawstwem? Lecz ilu i jakich uczniów (studentów) można uważać za wykształconych? Tych, którzy otrzymali dokument absolwenta, tych, którzy otrzymali najwyższe oceny, tych, którym udało się dostać na studia czy znaleźć pracę po studiach? Ilu pacjentów i jakich można uważać za naprawdę wyleczonych? Tych, którzy zostali wypisani ze szpitala, tych, którzy mają dobre wyniki badań (a po powrocie do domu umierają), czy może tych, którzy (na razie) poczuli się lepiej? Czy schwywanie zabójcy lub gwałciciela albo materialna kompensacja strat może zwrócić ofercie życie czy zdrowie, wynagrodzić utratę bliskiej osoby czy przeżyty wstrząs psychiczny? Czy działalność administracyjna prowadzona zgodnie z obowiązującym prawem prowadzi zawsze do zaspokojenia potrzeb obywateli czy rozwiązywania problemów społecznych? Odsunięcie od pracy świetnego fachowca (lekarza, naukowca, nauczyciela, inżyniera, robotnika), pracującego w sferze pożytku publicznego, z tego powodu, że dokonał wykroczenia, popełnił przestępstwo (zwłaszcza w przeszłości) jest sprawiedliwe i zgodne z prawem, lecz bardzo szkodliwe z racji ekonomicznych korzyści społeczeństwa (klasyczny przykład odsunięcia

od pracy lekarzy-przestępców ratujących życie ludziom). W społeczeństwach totalitarnych tacy specjaliści pracują w swoim zawodzie nawet w więzieniach i na zesłaniu.

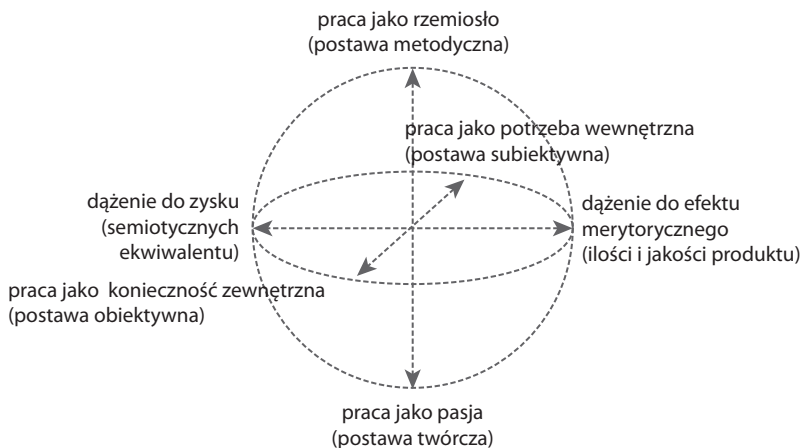
We wszystkich sferach oficjalnej (zwłaszcza pośrednio-organizacyjnej) działalności zawodowej spełnienie warunków formalnych okazuje się bardziej znaczące niż czynniki działalnościowe. Dla szkoły czy uczelni okazuje się o wiele ważniejsze wydanie absolwentowi dokumentu potwierdzającego ukończenie tej placówki, niż jego wykształcenie. Szpital jest zainteresowany przede wszystkim większą ilością pacjentów i przeprowadzonych zabiegów (a nie samopoczuciem pacjenta), policja – ilością zakończonych spraw (a nie brakiem przestępstw), a administracja – ilością przyjętych petentów (a nie rozwiązanych problemów). Nie powinno zatem dziwić, że miarą pracy w tych (pozornie umysłowych) sferach działalności ekonomicznej) od dawna są czynniki formalne. Pracę nauczycieli i wykładowców szacuje się godzinami lekcyjnymi i akademickimi, lekarzy i policjantów – godzinami dyżurów, a pracowników administracji – ilością godzin przyjęć (albo po prostu godzin spędzonych w biurze). Jeżeli przy tym działalność ma wartość etyczno-emocjonalną lub społeczno-polityczną (na przykład, jeżeli nauczyciele, policjanci, lekarze czy pracownicy administracji wykorzystują swoją pracę do zdobycia miejsca w hierarchii społecznej), zawód ten stopniowo nabiera charakteru rytualno-obrządkowego.

Okazuje się więc, że postawa homo oeconomicus ma ogromne znaczenie dla kształtu całej dziedziny życia zawodowego. Dlatego też spróbuję przedstawić tę zależność w postaci następującej kuli typologicznej. Podobnie jak i w poprzednich przypadkach, mamy tu do czynienia z trzema wymiarami typologizacji:

- 1) ontologicznym (czym jest praca dla podmiotu – rzemiosłem czy twórczością),
- 2) teleologicznym (do czego zmierza podmiot – do wykonania pracy czy do zdobycia osobistego dobra) i
- 3) kauzalnym (skąd wywodzi się motywacja do pracy – z zewnętrznej konieczności czy z wewnętrznej potrzeby).

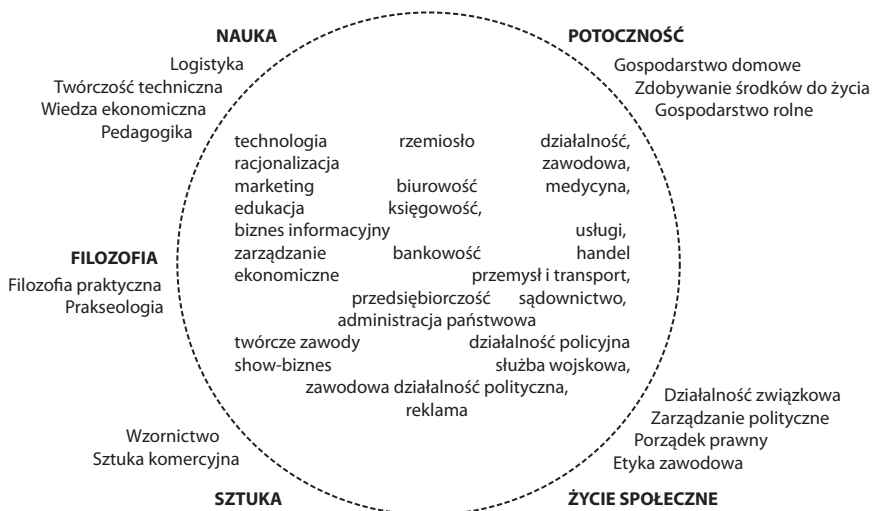
Oczywiście, że są to tylko punkty natężenia, rzadko występujące w czystej postaci. Większość realnych postaw ekonomicznych lokuje się gdzieś pomiędzy nimi na skalach typologicznych.

Typologia sferyczna postaw podmiotu doświadczenia zawodowego



Spróbuję podsumować powyższe rozważania w postaci schematu uogólniającego.

Schemat rodzajów zawodowej (ekonomicznej) dziedziny doświadczenia



Już z samych założeń funkcjonalizmu pragmatycznego wynika, że żaden z typów działalności zawodowej nie jest i nie może być samoistny, samowystarczający i zupełnie niezależny od innych typów doświadczenia spoza sfery ekonomicznej. Przedstawiając więc dziedzinę ekonomiczną w trybie typologii sferycznej, dążyłem do oddania tej osobliwości w taki sposób, że każda odmiana doświadczenia zawodowego zastała ulokowana w schemacie uogólnionym wewnątrz koła symbolizującego sferę ekonomiczną w miejscu korelującym z sąsiednią, styczną dziedziną doświadczenia, której odmiany zostały wymienione na zewnątrz tej kuli.

3. SEMIOTYKA KOMUNIKACJI ZAWODOWEJ

Język wykazuje pokrewieństwo z narzędziem: jest on jednym z codziennych sprzętów, to organon podobnie jak rzecz-narzędzie, ów różny od ciała materialny pośrednik, język podobnie jak narzędzie jest odpowiednio ukształtowanym pośrednikiem. Jednak na język jako pośrednik reagują nie rzeczy materialne, lecz istoty żywe, z którymi współżyjemy.

Karl Bühler

Komunikacja w dziedzinie doświadczenia ekonomiczno-zawodowego może przebiegać co najmniej w dwóch trybach – oficjalnym i nieoficjalnym oraz w dwóch formach sygnałowych – ustnej i pisemnej. Forma ustna jest oczywiście bardziej charakterystyczna dla nieoficjalnego trybu komunikacji. Ustruktrowanymi formami kodu językowego, obsługującego zawodowy dyskurs nieoficjalny, są żargony profesjonalne. Przewaga ustnej formy sygnalizacji przy komunikacji żargonowej nie wyklucza wcale możliwości pisemnego utrwalenia niektórych jej fragmentów (chodzi, na przykład, o notatki robocze, brudnopisy, korespondencję internetową, nieoficjalną korespondencję zawodową etc.).

Komunikacja zawodowa prowadzona w trybie oficjalnym o wiele częściej jest realizowana w formie pisemnej (jest to przede wszystkim dokumentacja administracyjna i ekonomiczna). Kod językowy takiej komunikacji można nazwać językiem oficjalno-zawodowym²⁴, a sam tryb komunikacji w tym kodzie – stylem oficjalno-zawodowym. Odmianą oficjalno-zawodowego języka wykorzystywaną w administracji i zarządzaniu jest język urzędowy. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, żeby używać tych odmian języka w komunikacji ustnej (na posiedzeniach i naradach, w negocjacjach, rozprawach sądowych, w nauczaniu).

²⁴ Termin „język zawodowy” zarezerwowałbym dla kodu językowego wykorzystywanego w dziedzinie ekonomicznej jako całości i łączącego wszystkie rodzaje kodu – oficjalne i żargonowe.

Z punktu widzenia dystrybucji uzusu i normy żargony lokują się w miejscu pokrywania się języka literackiego i potocznego, natomiast język oficjalno-zawodowy jest odmianą języka literackiego (normy).

Pole referencyjne dyskursu zawodowego jest zawsze ograniczone pod względem tematycznym, ponieważ istota działalności fachowej polega na specjalizacji. Okoliczność ta pozwala m.in. wykorzystywać homonimiczne środki semiotyczne jednocześnie w wielu dziedzinach zawodowych. Plutonowy w wojsku, lekarz lub policjant, inżynier albo pracownik administracyjny każdy w ramach wykonywania swojego zawodu mogą bez obaw, że będą błędnie zrozumiani, używać wyrazu, czy raczej zupełnie różnych wyrazów o tej samej formie – „sekcja”. Nie ma czego się obawiać również pracownik banku, używający w pracy form „rachunek”, „rezydent”, „wyciąg”, „przelew”, „operacja”. Nikomu z zaangażowanych uczestników dyskursu bankowego nie przyjdzie do głowy kojarzenie tych form z konstrukcjami „rachunek różniczkowy” lub „rachunek ekonomiczny”, „rezydent wywiadu”, „wyciąg narciarski”, „wyciąg laboratoryjny”, „wyciąg barwny” lub „wyciąg wentylacyjny”, „przelew upustowy lub „przelew pomiarowy”, „operacja plastyczna” lub „operacja pokojowa”. Wąska referencja jest niejako wpisana w zawodową dziedzinę doświadczenia. Zakładam, że w większości przypadków fachowcy w pewnych dziedzinach nie mają pojęcia, że ich terminy mają homonimy w jakichś innych sferach ekonomii. Prowadzi to czasem do nieporozumień, ale tylko wtedy, gdy fachowcy z różnych dziedzin stają się uczestnikami dyskursu interdyscyplinarnego i nie potrafią się do niego dostosować. Dyskurs taki wykracza poza dziedzinę ekonomiczną, ponieważ jest możliwy albo w nauce, albo w filozofii, czy raczej w życiu społeczno-politycznym (dyskusje polityczne na tematy ekonomiczne).

Poza tym pole referencji dyskursu ekonomicznego najczęściej dotyczy tzw. „realnej” rzeczywistości empirycznej lub przedmiotowej (choć ilość leksyki abstrakcyjnej w porównaniu z dziedziną potoczności jest tutaj nieporównywalnie większa). Realność pola referencyjnego w tej dziedzinie jest jednak nieco inna niż realność pola referencji w życiu potocznym. Ma ona refleksyjny i dwoisty charakter. Przedmiot czy zjawisko nominujemy, z jednej strony, jako rzecz lub czyn użytkowy (jako tzw. wartość użytkową), a z drugiej – jako towar (jako wartość konsumpcyjną). Jak pisze Jean Baudrillard, nominacja we współczesnej dziedzinie

ekonomicznej jest to „wyrafinowany koncert konsumpcji, którego cały »artyzm« polega właśnie na grze dwuznacznością znaku w przedmiotach oraz na sublimowaniu ich statusu jako rzeczy użytecznych i jako towarów poprzez grę »w otoczenie«”²⁵.

Ważną osobliwością pola referencyjnego w tym typie komunikacji jest jego wysoce konwencjonalny charakter. Uczestnicy komunikacji zawodowej (współpracownicy, podległy i przełożony, urzędnik i petent, uczestnicy rozprawy sądowej, sprzedawca i nabywca, usługodawca i klient, nauczyciele i uczniowie) powinni posiadać analogiczne (co nie znaczy – identyczne) referencyjne pola dyskursu i stale dążyć do ich zbliżenia i dostosowania. W przeciwnym razie ich współdziałanie zawodowe (czy dydaktyczne) będzie skazane na niepowodzenie i straty (przynajmniej u jednej ze stron). Wysoki stopień konwencjonalności współpracy ekonomicznej zakłada również precyzję w określaniu elementów pola referencyjnego, ich wyraźne rozgraniczenie (dyskretyzację). Na poziomie semiotycznym ma to przejaw w wyrazistości definicji i nazywania, aż do terminologizacji włącznie.

Wyjaśnia to również fakt, że głównym sposobem kształtowania dyskursu zawodowego jest opis lub polecenie, czasem też narracja opisowa (opis zdarzeń i procesów). Opisy przy tym nieomal zawsze są realno-denotacyjne, lecz nie referencyjne. Oznacza to, że teksty ekonomiczne opisują rzeczywistość przedmiotową (empiryczną), ale uogólnioną (denotacyjną). W odróżnieniu od referencyjnych opowieści i opisów występujących w komunikacji potocznej, tutaj (w sferze zawodowej) obiektami prezentacji semiotycznej są nie pojedyncze przedmioty i konkretne sytuacje lub procesy (referenty), a typy przedmiotów, sytuacji i procesów (denotaty). Niemniej jednak obiekty te powinny być przedstawiane jako rzeczywiste, realnie występujące w życiu, a nie jako obiekty wirtualne (ogólne pojęcia, wyobrażenia czy hipotezy). Właśnie to odróżnia dyskurs ekonomiczny od dyskursu naukowego, filozoficznego czy estetycznego. Czynniki podmiotowości w dyskursie ekonomicznym jest mocno zredukowany (faktycznie do roli zleceńodawcy). Dlatego też rzadką formą wypowiedzi jest tutaj rozważanie.

²⁵ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Warszawa 2006, s. 12.

Zawężenie tematyczne i wymóg wysokiego stopnia konwencjonalności prowadzi zarówno do stereotypizacji obiektów ekonomicznych i skierowanych na nie czynności (metodyczność), jak też do szablonizacji dyskursu ekonomicznego. Stąd ogromna ilość frazemów, szablonowych, wręcz obowiązujących konstrukcji syntaktycznych, standaryzowanych tekstów (np. blankietów, zaświadczeń, podań, ankiet, umów, deklaracji, pouczeń, regulaminów etc.).

Wiodąca pragmatyka. Głównymi wartościami doświadczenia ekonomicznego są: pożytek (efekt) oraz bezpośrednia lub pośrednia korzyść (zysk). Tym celom powinna być podporządkowana również działalność komunikatywno-semiotyczna w danej sferze doświadczenia. Według funkcji dyskurs ekonomiczny może być określony jako komunikatywno-koordynacyjny (głównym celem jest współpraca poprzez komunikację semiotyczną). Funkcja ekspresywna jest zdecydowanie uzależniona od komunikatywnej i ogranicza się najczęściej do relacjonowania swych kompetencji zawodowych. Komunikacja w sferze ekonomii różnicuje się w zależności od typu działalności. Powyżej wyróżniłem szereg typologicznych odmian tego typu doświadczenia: fizyczna vs. umysłowa, produkcyjno-usługowa vs. usługowa w dziedzinie kultury i, wreszcie, merytoryczna vs. administracyjna. W dziedzinie merytorycznej pracy fizyczno-produkcyjnej regulacja językowa sprowadza się, rzecz jasna, do korygowania współdziałania (np. zawiadomienia, sprecyzowania, polecenia, komendy, prośby etc.) oraz semiotycznej samokontroli pracy (np. odczytanie wykresów, werbalizacja przemyśleń, dotyczących wykonywanych działań etc.). Podobnie jest w dziedzinie merytorycznego wykonywania pracy fizycznej, mającej na celu pomnażanie dóbr duchowych (np. w sporcie czy w niektórych rzemiosłach). Już w merytorycznej działalności produkcyjno-usługowej oraz kulturowej wachlarz językowych czynności regulacyjnych znacząco się rozszerza, ponieważ przewiduje ona nie tylko uzgodnienia co do działań współpracowników (dotyczących nie tyle przedmiotów energomaterialnych, co informacji), ale również semiotycznej koordynacji czynności z klientem, także spoza branży. Celem tego rodzaju komunikacji jest zaspokojenie potrzeb klienta, dostarczenie mu informacji, które powinny pomóc w osiągnięciu maksymalnego efektu działalności usługowej. Najbardziej rozbudowaną i urozmaiconą pod względem zarówno pragmatycznym, jak i rodzajowym jest komunikacja

w ramach merytorycznej pracy umysłowej (w każdej branży są swoje cele i zadania werbalno-regulacyjne). W zawodowej pracy naukowej jest to udowodnienie racji poprzez: racjonalny opis pola poznawczego, tworzenie definicji, argumentację, omawianie problemów, obalenie tez oponentów, informowanie, referowanie etc., w zawodzie politycznym i dziennikarstwie – emocjonalne przekonywanie obywateli i elektoratu do swych racji, krytyka poglądów przeciwników, tworzenie stereotypów komunikacji społecznej i kształtowanie zbiorowego obrazu świata, a w efekcie sterowanie ładem społecznym, w show-biznesie – rozbawianie publiczności, a w sztuce (jako zawodzie) – eksplikacja przeżyć estetycznych i prowokowanie odbiorcy sztuki do wspólnego przeżywania dzieła (de facto manipulowanie jego estetycznymi przeżyciami). Najbardziej skonwencjonalizowanym typem komunikacji zawodowej jest komunikacja pośrednio-organizacyjna. Z pragmatycznego punktu widzenia w tej dziedzinie można, a nawet trzeba, wyróżnić dwa odmienne typy działalności – administrowanie i zarządzanie ekonomiczne, co, z kolei, przemawia za wyróżnieniem dwóch typów kodu językowego i dwóch typów dyskursu – kancelaryjnego oraz biznesowego. Zainteresowania uczestników dyskursu zarządzania ekonomicznego skupiają się na pomyślnym dla każdej ze stron rezultacie komunikacji (co, rzecz jasna, często prowadzi do konfliktu interesów, a zatem – do konfliktu komunikatywnego lub semiotycznego). Właśnie dlatego w tej dziedzinie powstaje tak duża ilość tekstów monologowych o zabarwieniu adresowo-intencjonalnym (interpelacja, zapytanie, zamówienie, zapotrzebowanie, podanie, prośba, odpowiedź, reklamacja, zgoda, odmowa, rozkaz, rekomendacje, rozporządzenie, instrukcja etc.) lub informacyjno-deklaratywnym (umowa, statut, prawo, regulamin, oświadczenie, deklaracja i pod.), których zadaniem jest szersze lub węższe informowanie współpracowników czy partnerów o pozycji tej lub innej strony komunikacji, tego lub innego podmiotu współpracy. Mówiąc o „pozycji”, mam na myśli nie konkretnego osobnika, a pewną funkcję semiotyczną, którą nazywa się **podmiotem działalności ekonomicznej** (wiadomo, że funkcję tę pełnić może zarówno tzw. osoba fizyczna, jak i osoba prawna). Badanie i nauczanie języka biznesu jest dość dynamicznie rozwijającą się dziedziną językoznawstwa i glottodydaktyki.

Ostatnim pragmatycznym typem dyskursu zawodowego jest językowa działalność administracyjna, czyli kancelaryjno-biurokratyczna. Jej zadaniem jest werbalna organizacja działalności pewnego przedsiębiorstwa lub pewnej organizacji czy instytucji społecznej (poczynając od stowarzyszenia czy partii, kończąc na rządzie, parlamencie czy samorządzie). Celem głównym komunikatów administracyjno-biurokratycznych jest przekazanie członkom tego przedsiębiorstwa czy instytucji społecznej chęci i żądań władzy. Ten typ komunikacji ociera się bezpośrednio o styczną z życiem ekonomicznym dziedzinę doświadczenia – sferę życia społeczno-etycznego, przede wszystkim politycznego. Powoduje to dość skomplikowaną sytuację pragmatyczną w semiotyce kancelaryjnej. Jako dyskurs zawodowy komunikacja ta powinna być jednoznaczna (wysoko konwencjonalna) i precyzyjna (racjonalna i logiczna), czyli zrozumiała tak dla nadawcy, jak też dla odbiorcy. Zatem, wszystko jest w porządku, dopóki odbiorcami przepisów i rozporządzeń są pracownicy biur, urzędnicy i prawnicy, tj. specjaliści od administrowania. Jednak odbiorcami tego typu komunikatów bardzo często są ludzie spoza kancelarii – pracownicy merytoryczni albo zwykli obywatele, publiczność, elektorat. W tym przypadku potrzebny jest przekaz perswazyjny i emocjonalny (etyczny lub estetyczny). Dyskurs administracyjny, natomiast, próbuje połączyć racjonalno-terminologiczną regulację działalności z perswazją i manipulacją werbalną. W wyniku tego zamiast etyki (ogółu wyobrażeń o dobru i złu i przepisów dotyczących dobrego lub złego postępowania) powstaje **prawo** – „ogół przepisów i norm prawnych regulujących stosunki między ludźmi, określających zasady ich postępowania lub zawierających zakazy, których naruszenie zagrożone jest karą”²⁶. Definicja w słowniku pod redakcją S. Dubisza rażąco przypomina poprzednią (łącznie z użyciem wyrazu „prawny”) i różni się tylko tym, że mówi o ludziach „danej społeczności”, „określonej” karze i nie mówi nic o „zasadach postępowania”²⁷. Prawo, zatem, jako działalność i dziedzina doświadczenia jest czymś

²⁶ *Nowy słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2002, s. 746. [dalej – NSJP]. [wy różnienie moje – O.L.]. Użycie wyrazu „prawnych” w definicji słowa „prawo” wydaje mi się dziwne.

²⁷ *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, Warszawa 2003, t. 3, s. 539 [dalej – USJP].

między ekonomią a etyką, między życiem zawodowym a życiem społeczno-etycznym.

Podmiot dyskursu. Ponieważ komunikacja zawodowa zawsze jest w tym czy innym stopniu obcowaniem zdystansowanym, zapośredniczonym, podzielonym na role, uczestnik dyskursu nieczęsto bywa tożsamy z realnym człowiekiem. Zdarza się to rzadko i tylko w przypadku laika, czyli niedoświadczonego pracownika lub klienta-dyletanta. Jednak nawet w tym przypadku człowiek przekształca się z Kowalskiego czy Marysi w osobę fizyczną, pełniącą funkcję „klienta” lub „pracownika”, tj. funkcję prawnie i ekonomicznie znaczącą. Prawa i obowiązki ekonomiczne takiej osoby są omawiane i reglamentowane w ogromnej ilości najróżniejszych dokumentów. Drzwi do sklepu otwiera i wkracza do wewnątrz jeszcze Janek, ale do sprzedawczyni zwraca się już klient Jan Kowalski, urodzony w określonym czasie, w pewnym miejscu, zameldowany pod jakimś adresem, legitymujący się jakimś dokumentem i, jako taki, mający określone prawa i obowiązki ekonomiczne. Rzecz jasna, że za ladą też nie stoi Marysia, lecz pracownik pewnej firmy Maria Piotrowska, zatrudniona na określonych warunkach, pełniąc określone obowiązki i właśnie jako taka posiadająca swoje prawa pracownika. Powiem więcej: w tej chwili klient Kowalski (choć może nie zdawać sobie z tego sprawy) ma do czynienia nawet nie z pracownikiem Piotrowską, lecz z reprezentantem pewnej prawnej osoby, którą jest firma zatrudniająca panią Piotrowską. A firma ta w ogóle nie jest człowiekiem i istnieje zupełnie wirtualnie, czyli informacyjnie. W przypadku, gdy Kowalski również jest reprezentantem jakiejś firmy, jego obcowanie z Piotrowską przekształca się w komunikację pomiędzy dwiema osobami prawnymi, czyli pomiędzy dwoma bytami wirtualnymi. A zatem komunikacja zachodzi nie pomiędzy Jankiem i Marysią, a pomiędzy fizycznymi osobami, osobą fizyczną a osobą prawną albo pomiędzy osobami prawnymi, dlatego może ona mieć charakter albo ustny (w formie standardu językowego) bądź też pisemny (w języku oficjalno-zawodowym). Są to, jak zwykle, tylko dwa skrajne punkty skali typologizującej możliwe sposoby komunikacji w dziedzinie ekonomicznej. Można powiedzieć, że narrator tekstu zawodowego równa się osobie realnej, lecz nie jest z nią tożsamy. Ideałem dystrybucji roli osoby realnej i osoby ekonomicznej jest sytuacja, określane czasem

konstrukcją „nic osobistego”, w której „ja jako człowiek” – to jedno, a „ja jako pracownik” – to coś zupełnie innego.

Charakter środka semiotycznego. Racjonalno-refleksyjny charakter komunikacji zawodowej wprost determinuje semiotyczną specyfikę wszystkich form języka zawodowego: zarówno oficjalnych, jak i żargonów. Jej istota polega, po pierwsze, na jednoznacznym oddzieleniu znaku językowego jako nazwy od pojęcia jako elementu siatki kognitywnej i towaru jako rzeczy fizycznej (nazwa towaru, na przykład, nabiera własnego znaczenia i własnej wartości obok samego przedmiotu i obok pojęcia o przedmiocie jako towarze), a po drugie, na skupieniu uwagi na treściowej stronie nazwy lub wypowiedzi (to, o co chodzi, jest o wiele ważniejsze od tego, w jaki sposób o tym się mówi). W komunikacji ekonomicznej jeden i ten sam obiekt może być nazwany na różne sposoby: od zwartego i lekko przyswajalnego name'u czy terminologicznego określenia albo długiej i szczegółowej nazwy analitycznej aż do umownego oznaczenia formalnego. Sposób oznaczania nie jest aż tak ważny. Istotna jest ścisła konwencja: precyzja nadawania i jednoznaczność odbioru informacji. Dlatego tutaj (jak w żadnej innej sferze) jest tak dużo nominacji ilościowych (kwantytatywów), które precyzyjnie oznaczają ilość obiektów, ich parametry, dane o ich ulokowaniu, czasowych parametrach ich funkcjonowania oraz ilościowych parametrach czynności podejmowanych wobec tych obiektów w trakcie ich praktycznego przyswajania sobie przez ludzi. W komunikacji ekonomicznej bardzo rzadko używa się środków deiktycznych i nieokreślonych uogólnień (zaimków). Informacja jest wyraźnie konkretyzowana (dużo rzeczowników i czasowników). Dyskurs ekonomiczny (zwłaszcza oficjalno-administracyjny) jest w zasadzie pozbawiony konotacji emocjonalnych (nie są spotykane deminutiva, augmentativa, hypokoristikony), konotacji ekspresowych (akcentowanie informacji odbywa się poprzez nasycenie tekstu informacją oraz zestawienie wskaźników ilościowych lub jakościowych z innymi danymi), a także obrazowości (zasadniczy brak nominacji wtórnej – idiomów i tropów). Ze względu na to, że sfera ekonomiczna jest procesowo-dynamiczna (tj. polega na wykonywaniu różnych operacji i procedur), dyskurs zawodowy, zwłaszcza administracyjny i pośrednio-organizacyjny, może być nasycony performatywami i imperatywami, eksplikującymi intencje podmiotów (*zwracamy się z prośbą, rozkazuję, poleca się, niniejszym poświadczam,*

obowiązuje zakaz, zabrania się, wyrażamy gotowość, popieram, strony uzgadniają, zawarliśmy umowę, informujemy, że... etc.).

Semantyka dyskursu. Tematyczna specjalizacja referencyjnego pola dyskursu fachowego oraz empiryczno-praktyczne, denotacyjne ukierunkowanie działalności zawodowej wykreowały charakterystyczne zjawisko w zakresie semantyki komunikacji ekonomicznej. Jest to wysoki stopień specyfikacji i rozdrobnienia pola przedmiotowego przy jego semantycznej parcelacji (czyli wyróżnienie maksymalnie możliwej ilości obiektów, środków i operacji składających się na tę działalność). W żadnej innej dziedzinie nie ma takiej ilości nazw i określeń minimalnie odróżniających się od siebie pod względem znaczenia. Dotyczy to nie tylko oficjalnej odmiany języka zawodowego, lecz również żargonów. Zwróćmy uwagę na to, na przykład, ile w gwarze komputerowej jest terminologicznych żargonizmów, oznaczających czynności komputerowca (*apgrejdować, ściągnąć, krosować, bekapować, wyhaczyć, zbaltować* i pod.) albo urządzenia, systemy, programy i ich parametry (*komp, kombajn, paker, plujka, skrętka, kondom, zabijak, wieszak, piec, dysio, meguś, giguś* etc.), które tworzą zwarty system pojęciowo-terminologiczny. Większość tych zwrotów stopniowo przechodzi do slangu młodzieżowego, lecz pod względem genezy oraz wykonywanych funkcji wszystkie one są jednoznacznymi i wąsko specjalistycznymi terminami. Wszystkie one mają swe odpowiedniki synonimiczne w języku oficjalno-zawodowym (w terminologicznym systemie komputerowym) i raczej nie pasują ani do standardu ogólnego, ani do mowy obyczajowej. Warto zwrócić uwagę na typologiczną bliskość zawodowego żargonu i slangu. W obu systemach szeroko stosowana jest synonimika oraz środki ekspresyjno-emocjonalne i obrazowe. Jednak semantyczna siatka żargonu jest równie „gęsta”, jak w systemach terminologicznych. W slangu tego nie spotykamy. W odróżnieniu od slangu w systemie konkretnego żargonu bardzo rzadko spotyka się homonimy.

Dziedzina życia ekonomicznego jest jedną z najstarszych sfer ludzkiego doświadczenia. Ponadto jest ona niezwykle doniosłą dziedziną życia. Spędzamy w pracy co najmniej połowę życia. Wszystko to sprawia, że wiele wyrazów i połączeń wyrazowych motywacyjnie „wywodzi się” z wyobrażeń ekonomicznych, zarówno produkcyjnych, jak i komercyjnych. Dotyczy to zarówno refleksyjnych (nauka, sztuka, filozofia, polity-

ka, etyka, religia, media, rozrywka), jak i arefleksyjnych (być) nominacji. Wiele takich nazw jest zakorzeniona w konceptach manipulacyjnych, czyli pojęciach o czynnościach produkcyjnych czy przetwarzających: *twórczość, wytwór wyobraźni, przyczyna, nadużycia, kształcić, odkrycie, pokrywać koszty, powiązania, więzi rodzinne, śledzić, prześladowania, wyłącznie, załącznik, dostrzegać, wychowanie, stwierdzenie, potwierdzić*. Trudno powiedzieć, czy rdzenie, które dały materiał do tworzenia wymienionych jednostek, są jednoznacznie ekonomicznymi według pragmatyki semantycznej, czy raczej powinny być rozpatrywane jako eksplikatory pojęć „pracowniczych” w ramach lingwosemiotyki potoczności. Jest to pewne pogranicze semantyczne w językowym obrazie świata.

Wśród pojęć o stricte ekonomicznym charakterze motywacyjnym źródłem najrozmaitszych metafor i metonimii najczęściej stają się koncepty wojskowo-łowieckie²⁸, komercyjno-finansowe, budowlane, rolnicze i lekarskie (poniżej podaję przykłady takich motywacji z uwzględnieniem stopnia odczuwalności: przenośnie historyczne i po części zdeetymologizowane podaję na końcu list z wyróżnieniem graficznym).

Metaforyka wojskowo-łowiecka: *to służy Polsce, zwalczanie przestępczości, uzbroić się w argumenty, uzbroić teren, uzbrojenie kotła parowego, rozbijający uśmiech, tarcza Księżycy, wycelować aparat fotograficzny, wycelować z obiadem, rząd znalazł się pod ostrzałem, strzelić bramkę, strzeliłem i odgadłem, strzelić kielicha, korek strzelił, strzelista modlitwa, trafić w sedno, dobijać targu, ubić interes, pobić światowy rekord, podbijać cierpliwością, rozbić nadzieje, dobić wiadomością, zabójczy uśmiech, wybuchł skandal polityczny, wybuchać śmiechem, walka z chuligaństwem, szturm na publiczne media, storpedować pomysł, atak na media, obrona wizerunku Polski za granicą, bronić dóbr moralnych, dane te mogą być groźną bronią, obrona pracy habilitacyjnej, ofensywa rządu, ofensywna postawa, manewry wyborcze, konfrontacja polityczna, strategia gospodarcza, taktyka milczenia, interweniować w sprawie, niedyspozycyjność, zatopić Platformę, zamach na NBP, rekrutacja na studia,*

²⁸ Łowiectwo zostało dołączone do tej grupy motywatorów ze względu na to, że po pierwsze, wszystkie (albo większość) metafor myśliwskich: powstała w czasach, gdy łowiectwo było jeszcze powszechnie uprawianym zawodem (a nie hobby, jak teraz), a po drugie, część z nich bardzo trudno jest odróżnić od metafor wojskowych (zwłaszcza te związane ze strzelaniem, zabijaniem, ściganiem czy czajeniem się).

zmobilizować posłów, forsować decyzję, przewyciężyć różnice poglądów, pojedynek słowny, ładunek informacji, obserwatorzy międzynarodowi, dyspozycyjność, przeciwnik testów, tłumienie emocji, oblężenie stadionu, strajk okupacyjny, kamuflować źródła informacji, zakamuflowany agent, zdemaskować układ, otwierać nowe fronty, czuję, że jest podminowana, zdezertował ze szkoły, akta SB to bomba z opóźnionym zapłonem, gonić za sensacją, pogoń za newsem, schwytać w sieci podstępny, dać się złapać, złapać oddech, wyszukiwarka, połknąć przynętę, co się za tym kryje, śledzić losy, pułapki logiczne, łowić każde słowo, trudno się połapać, roztropny, zgon, nagonka, szczucie, w sercu czai się niepokój, wyścigi, zdobyć telefon, zabronić, wybitny człowiek, przebój, przebojowy, trafna uwaga, razi mnie to, porażające wyniki, przerażony, rażąca różnica. W pewnym sensie zbliżona do tego typu przenośni jest metaforyka sportowa: wystartować w wyborach, wyścig wyborczy, transfer (z partii do partii, albo z jednej listy wyborczej na drugą), finał wyścigu prezydenckiego, rywalizacja w dziedzinie obronności, w barwach partii, żółta kartka dla ministra, parcie na bramkę, podnieść poprzeczkę negocjacyjną etc.

Metaforyka komercyjno-finansowa: *sprzedajny polityk, przekupstwo, kupczenie stanowiskami, kapitał moralny, inwestować w siebie, zapłacić dobrem, nie opłaca się denerwować, zaskarbić sobie sympatię, dług wdzięczności, zafundować małą przyjemność, kosztem nieprzespanych nocy, to może kosztować życie, targować się z rodzicami, odkupienie winy, ciemny lud to kupi, towarzyszy broni (o koledze), niezły towar (o dziewczynie), klient (o mężczyźnie), ulokować uczucia, zalogować się na konto, bank danych, bank krwi, bankructwo polityki, mam czyste konto, mieć na koncie trzy medale, kredyt zaufania, kalkulacja zachodnich demokracji, konsument informacji, dobre wychowanie procentuje, bilans sił, wkład w kulturę, inflacja słowa, liczyć na pomoc, rozliczyć się z przeszłością, rachunek sumienia, wartości najwyższe, warte uwagi, ocena dorobku, doceniać, cenna uwaga, nie do przecenienia, za cenę życia, wymiana doświadczeń, wymierzyć karę, ważyć słowa, promocja regionu, szacować / szacunek, towarzyszy / towarzyszyć, towarzystwo, zaważyć, ważny, powaga.*

Metaforyka budowlana: *budowa IV RP, budowa zdania, teoretyczna podbudowa, konstruować opis, struktura nauki, leżeć u podstaw, zakładać podwaliny nauki, murowana zgoda, murowany sukces, zaścianek Euro-*

py, naprawa kraju, rozbiór Polski, wspieranie przemian, beton partyjny, ściana nieporozumienia, fundament zwycięstwa, fundamentalizm, sementować przyjaźń, monumentalne dzieło filozoficzne, zmontować film, montować koalicję, demontować układ korupcyjny, nierówno pod sufitem, piętra władzy, szczebel kultury, zburzył przestarzały gmach fizyki, pod fasadą uprzejmości, blokować, wzniosły, rekonstrukcja rządu.

Metaforyka rolnicza: *krzewić patriotyzm, wzrasta gospodarka, uprawiać historię, sianie niechęci, pole zainteresowań, pole do popisu, przygotować grunt pod przewrót, gruntowna wiedza, wypleniać egoizm, zaorany, zerwać współpracę, zbierać informacje, owocować, owocna współpraca, to nie moja działka, pasterz (o księdzu), dzuma zbiera swoje żniwo, kosić pieniądze, orka na ugorze, wykorzeniać przesady, partia ma pole do zagospodarowania, płód / płodzić, wypasiony samochód, rościć pretensje, roszczenia, dziedzina.*

Metaforyka lekarska: *choroba toczy polski organizm, wrzód na ciele narodu, aż serce pęka na widok, trzymać rękę na pulsie, pępowina polityczna, wirus komputerowy, diagnozować sytuację, szokowa terapia gospodarki, uzdrowienie życia społecznego, uzdrowić stosunki, leczyć się z nieśmiałości, zastrzyk gotówki, rozcłonkowanie tekstu, anemiczna muzyka, znieczulica społeczna, alergia na politykę, gorączka przygotowań, gorączka patriotyczna, histeryczne wypowiedzi, faszystowska zaraza, zarazić się żeglarstwem, impotencja twórcza, poroniony pomysł, antidotum na nudę, amputować pamięć narodową, patologie na rynku pracy, znać z autopsji.*

Forma dyskursu. Ze względu na ogólne nastawienie dyskursu zawodowego na treść jego forma powinna być maksymalnie „przezroczysta”, czyli nie powinna przeszkadzać komunikacji, nie zwracać na siebie uwagę komunikantów (przypomnę, że w komunikacji potocznej taka „przezroczystość” obowiązuje zarówno w formie, jak i treści). Plan wyrażenia terminu zawodowego powinien mieć albo klarowną (zrozumiałą) formę wewnętrzną albo w ogóle jej nie posiadać, aby nie rodzić zbędnych aluzji (tak jest w przypadku zapożyczeń). Zapożyczenia są, ogólnie rzecz biorąc, bardzo częstym źródłem uzupełnienia luk w socjolektach zawodowych (dotyczy to zarówno oficjalnych systemów terminologicznych, jak też żargonów). W pewnych przypadkach (oczywiście, z przyczyn pozajęzykowych) kształtuje się nawet swoista tradycja narodowego językowego

źródła w tej lub innej dziedzinie ekonomii. Terminologia komputeryzacji we wszystkich językach jest tradycyjnie z pochodzenia angielska, terminologia księgowości i transportu – niemiecka, terminologia muzyczna – włoska, a terminologia gastronomiczna i polityczna – francuska.

„Przezroczystość” formy tekstu zawodowego ma również podłoże funkcjonalne. Mówiąc o tym, że tekst ekonomiczny (produkcyjny, biznesowy, administracyjny czy dydaktyczny) powinien być formalnie prosty i „lekkostrawny”, mam na myśli, oczywiście, nie wszystkich ludzi, a tylko tych, których dany tekst dotyczy. Powinien być on taki dla fachowców. Dlatego też teksty zawodowe są zawsze przepełnione konstrukcjami standardowymi, szablonami, schematami, tabelami, skrótowcami, danymi liczbowymi. Składnia tekstu zawodowego nie wyróżnia się szczególną złożonością i urozmaiceniem. Mogą tutaj funkcjonować (i to dość skutecznie) teksty zupełnie monotonne i prymitywne pod względem formy. Powtórzenie jednych i tych samych słów i zwrotów, a czasem nawet całych zdań i jedności ponadfrazowych, nie tylko jest dopuszczalne, ale czasem nawet niezbędne i jedynie możliwe. Nic w formie nie powinno zakłócać treści, przeszkadzać precyzji i jednoznaczności. Przedstawione tutaj wymogi stanowią, rzecz jasna, pewien ideał typologiczny. W praktyce te lub inne wypowiedzi zawodowe odchodzą od tego ideału, ponieważ, funkcjonując na pograniczu dziedziny ekonomicznej i innych dziedzin doświadczenia, dążą do bardziej szczegółowych celów pragmatycznych i mogą być adresowane niekoniecznie do fachowców (np. do klientów, patentów, obywateli, uczniów). W tych przypadkach powstają modyfikacje języków zawodowych, pewne socjolekty hybrydalne: potoczno-zawodowe, ekonomiczno-naukowe, ekonomiczno-polityczne, ekonomiczno-publicystyczne, ekonomiczno-filozoficzne etc.

Czasem się zdarza, że działając w dziedzinie ekonomicznej, ulegamy sile potocznej arefleksji i zapominamy o tym, że słowa i konstrukcje, których używamy, są konwencjami terminologicznymi, w których treść nie powinna tworzyć nierozzerwalnej całości z formą. W takich przypadkach to nie my uprawiamy działalność zawodową, lecz nasz instynkt językowy (mitologiczny i arefleksyjny) rządzi naszymi postępowaniami. Sprzedawczyni w sklepie osiedlowym, sugerując się nazwą „samoobsługa”, usprawiedliwia brak kompetencji odnośnie posiadanego towaru w ten oto sposób: „Nie wiem, jest to sklep samoobsługowy”. Sklep natomiast nie

jest samoobsługowy, lecz tylko nazywa się „samoobsługowym”, dlatego że klienci mogą samodzielnie pobrać niektóre artykuły z półek. Jednak przecież nie mają oni dostępu do magazynu, do zaplecza, do kasy, nie zajmują się zaopatrzeniem, wykładaniem towaru na półki, dekoracją, reklamą, księgowością etc. Zatem sklep jako taki nie jest zupełnie samoobsługowy. W każdym razie samoobsługowość ta nie dotyczy pracowników sklepu, którzy nadal pozostają obsługą i powinni posiadać całą niezbędną wiedzę o sprzedawanym towarze.

Języki (socjolekty) profesjonalne zarówno od strony formy, jak i od strony treści kierują się własnymi regułami, często odmiennymi od ogólnego standardu lub sztucznej normy literackiej. Zatem nie ma sensu narzekanie na niezrozumiałość tekstu specjalistycznego czy jego nieodpowiedniość w stosunku do reguł języka literackiego. W tej dziedzinie (jak w żadnej innej) język jest traktowany całkowicie instrumentalnie: poprawna i zgodna z regułami jest taka wypowiedź, która pomaga fachowcom osiągnąć najlepsze wyniki i otrzymać największe zyski.

Z formą znaków, wykorzystywanych w komunikacji zawodowej, wiąże się interesujące zjawisko homonimii socjolektalnej (jeśli miałbym być „do bólu” precyzyjny, powinienem użyć określenia „socjolektalne homonimoidy”, ponieważ jednostki te powstają jedne od drugich, czyli łączą je relacje motywacyjne). Nieomal każdy fachowiec przynajmniej raz w życiu miał do czynienia z sytuacją, gdy ludzie spoza jego dziedziny używali formalnie tych samych słów, co on, lecz w ich użyciu słowa te oznaczały coś zupełnie innego, niż w języku specjalistów. Za przykłady mogą tu posłużyć niektóre medyczne terminy, mające homonimoidalne odpowiedniki w języku potocznym i publicznym: *idiota*, *idiotyzm*, *debil*, *debilizm*, *paranoja*, *szał*, *wściekły*, *nerwy*, *alergia*, *histeria*, *temperatura*, chociaż zdarzają się również relacje homonimoidalne pomiędzy ogólnie używanymi wyrazami a wyrazami z innych dziedzin zawodowych: *akumulator*, *alkohol*, *automat*, *budżet*, *cukier*, *depresja*, *dokument*, *ekran*, *funkcja*, *karta*, *kotwica*, *kultura*, *łańcuch*, *żelazo*, *model*, *moment*, *mydło*, *okres*, *pole*, *program*, *sól* etc. Warto wspomnieć też liczne homonimy i homonimoidy używane w różnych językach zawodowych, chociaż ich formalna tożsamość bardzo rzadko „wychodzi na jaw”, zwłaszcza jeśli funkcjonują one w dosyć oddalonych od siebie dziedzinach. Natomiast obecność takich jednostek w dziedzinach pokrewnych lub stycznych

może stwarzać dużo problemów dla fachowców, którzy używają tożsamyh form językowych lecz mając na myśli zupełnie inne pojęcia.

Czynniki pozajęzykowe. Podobnie jak w przypadku dyskursu potocznego, w kwestii języków profesjonalnych czy żargonów powinno się mówić o zjawisku dyglosji (czyli dwujęzyczności socjolektalnej i pragmatystycznej). Dyglosja potoczno-zawodowa jest chyba najbardziej rozpowszechnionym rodzajem takiej dwujęzyczności. Każdy człowiek w jakiś sposób zdobywa środki do życia, zatem każdy w jakiś sposób jest uwikłany w działalność ekonomiczną (jeśli nie poprzez pracę lub opiekę społeczną, to poprzez działalność przestępczą). Chociaż grypsera, o czym już wcześniej pisałem, różni się od żargonu zawodowego przede wszystkim swoją referencjonalną nieograniczonością i funkcjonalnym uniwersalizmem (bycie przestępcą to sposób istnienia), jednakże prawdziwy notoryczny przestępca zawsze jest zawodowcem, czyli uprawia pewien zawód przestępczy (a jego język jest wyraźnie reglamentowany i terminologizowany).

Zawodowa działalność językowa (jak każdy inny typ dyskursu) typologicznie nie jest odizolowana od reszty rodzajów zachowania semiotycznego. Najmocniej jest ona powiązana z językiem potocznym i slangami (w swojej formie żargonowej) oraz z nauką i publiczną komunikacją (w swej formie oficjalnej). Głównymi ogniwami powiązania w ostatnim przypadku są: technika, zarządzanie ekonomiczne i dydaktyka. Te trzy odmiany doświadczenia ekonomicznego sposobem komunikacji znacznie zbliżają się do dyskursu naukowego i publiczno-medialnego, chociaż pod względem celów i wartości nie są zbieżne ani z poznaniem racjonalnym, ani z perswazją emocjonalną. Zadaniem działalności technicznej jest racjonalizacja i ułatwianie pracy człowiekowi, osiąganie lepszych wyników i większych zysków. Niemniej jednak język, którym posługują się inżynierowie, projektanci, racjonalizatorzy, często trudno odróżnić od naukowego. To samo dotyczy języka zarządzania ekonomicznego, który na poziomie merytorycznym nieomal nie różni się od języka nauk ekonomicznych, a na poziomie administracyjno-organizacyjnym – od języka zarządzania politycznego (czyli staje się emocjonalny i perswazyjny). Język administracyjny z formalnego punktu widzenia ma wiele wspólnego z językiem nauki: jest terminologiczny, abstrakcyjny, standaryzowany oraz logiczny (co prawda formalno-logiczny). Od języka

nauki różni się on jednak brakiem konstrukcji argumentacji postulatów i weryfikacji faktów, a także całkowitą statycznością i socjologizmem (impersonalnością). Wszystko to stwarza aureolę dogmatyzmu wokół języka biurokratycznego. Trudno oczekiwać od urzędnika uargumentowanych i przekonujących odpowiedzi na pytania: czemu służy wypełnienie tego czy innego druku, po co ich biuro produkuje taką ilość dokumentów i dlaczego te druki i te dokumenty mają taką a nie inną formę, zawierają te a nie inne rubryki i dane. Dziedzina administracji i zarządzania ma swoją logikę, swoje wartości i cele, odmienne nie tylko od nauki i polityki, ale czasem nawet od poszczególnych celów i wartości innych rodzajów życia ekonomicznego.

Podobnie wygląda sprawa także z dziedziną dydaktyki, której zadaniem jest, z jednej strony, przygotowanie młodzieży do przyszłej działalności zawodowej, a z drugiej – przygotowanie kadry dla gospodarki i zapewnienie ciągłości procesów ekonomicznych. Język szkoły natomiast (a w jeszcze większym stopniu język szkoły wyższej) bardziej przypomina język nauki, chociaż w nieco uproszczonym i zupełnie zdogmatyzowanym wariacie. Ostatnia cecha zresztą nie jest typologiczna, ponieważ dogmatyzmu nie brakuje również w samej nauce. Pod tym względem zawód nauczyciela okazuje się najbardziej zagrożony. Potrzebny jest niesamowity wysiłek, żeby po dwudziestu czy trzydziestu latach pracy z uczniami, którzy przyjmują słowa nauczyciela (i podręczników) na wiarę i nie zmuszają go do udowadniania swoich słów, pozostać samokrytyczną i trzeźwo myślącą osobą, a także nie zapaść na dogmatyzm. Niestety, potrzeba popularyzacji wiedzy naukowej wśród uczniów czy studentów oraz mentorski, jednostronny charakter przekazu informacji w dyskursie dydaktycznym powoduje wzrost znaczenia pierwiastka perswazyjnego (publicystycznego, politycznego i etycznego). Osłabia to czynniki poznawcze, ale wzmacnia praktyczną stronę nauczania.

Główną tendencją, panującą we współczesnym społeczeństwie, jest dążenie do **ekspansji semiotyki ekonomicznej**, czyli do rozpowszechniania sposobu ekonomicznego (zwłaszcza biznesowego) myślenia i tegoż języka na wszystkie inne sfery doświadczenia. Moralność, przekonania polityczne i religijne, wiedza, estetyka, sens życia i samo życie jako wartość nadrzędna zostają stopniowo przekształcane w wartości użytkowe oraz wymienne. Zjawisko to otrzymało nazwę konsumpcjonizmu. Zda-

niem J. Baudrillarda tendencja ta polega na tym, iż ideologia, filozofia i religia stają się konsumpcją poglądów i wartości, nauka – konsumpcją wiedzy, sztuka – konsumpcją piękna, a życie jako takie – konsumpcją przyjemności. Konsumpcja sama stała się sposobem bycia semiotycznego współczesnego człowieka: „[...] krążenie, nabywanie, sprzedawanie, przywłaszczanie rozmaitych dóbr i przedmiotów-jako-znaków stanowi obecnie nasz własny język, nasz kod, za pomocą którego **komunikuje się i rozmawia** ze sobą całe społeczeństwo”²⁹.

²⁹ J. Baudrillard, op.cit., s. 92.

4. WARTOŚCI I STRUKTURA DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNO-ETYCZNEJ

Przez tę skłonność zarówno do ukrywania się, jak też do przybierania korzystnych dla siebie pozorów, ludzie z całą pewnością nie tylko się ucywilizowali, lecz także stopniowo umoralnili się w pewnej mierze, gdyż nikt nie mógł przeniknąć przez szminkę przyzwoitości, godności i obyczajności, a więc w rzekomo rzetelnych przykładach dobra, które widział dookoła siebie, znajdował dla siebie szkołę doskonalenia się.

Immanuel Kant

Dwa ludzkie wynalazki można uważać za najtrudniejsze: sztukę zarządzania oraz sztukę wychowania.

Immanuel Kant

Odwołajmy się do fenomenu tzw. życia społecznego. Nie mam na myśli ludzkiego życia jako takiego. Przecież każdy moment życia ludzkiego – od urodzenia (a być może od chwili, gdy po raz pierwszy nawiązujemy kontakt informacyjny z matką, będąc jeszcze w jej łonie) aż do śmierci (o późniejszym czasie nie wspominam, ponieważ nic nie wiem na ten temat) – może być określony jako społeczny. Użycie wyrazu „społeczny” w tym kontekście nie ma sensu. Zatem chodzi mi o tę dziedzinę życia, której celem jest kreowanie stosunków etycznych albo szerzej – ustanawianie relacji emocjonalnych z innymi ludźmi³⁰. Ten typ działalności ma kilka postaci:

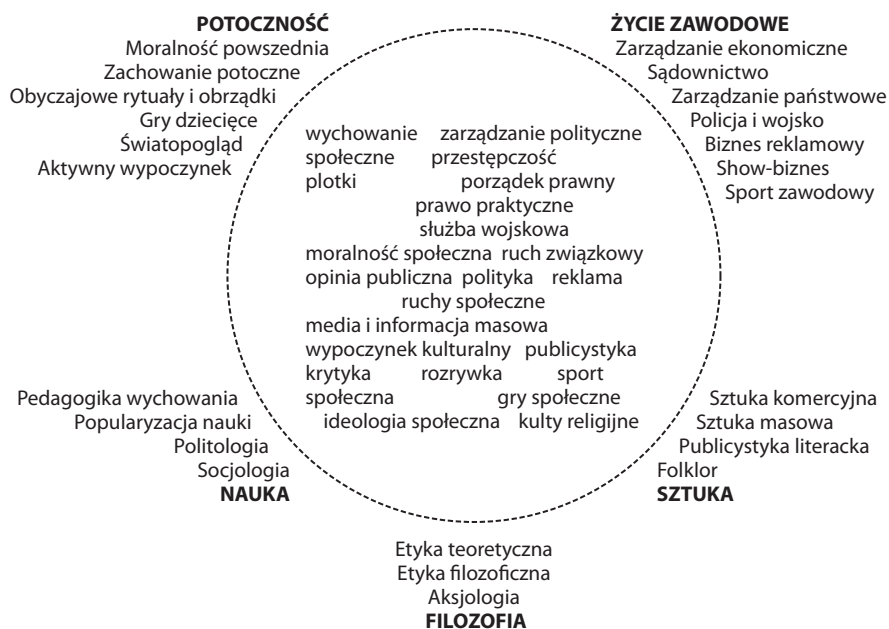
- **moralność i wychowanie społeczne** (niepisane reguły zachowania w życiu społecznym oraz system kształtowania etycznych poglądów ludzi),
- **opinia publiczna** (ogół ideologicznych i politycznych wyobrażeń o niezinstytucjonalizowanym charakterze),

³⁰ Emocjonalne kontakty ze zwierzętami są tylko odwzorowaniem stosunków międzyludzkich, zawsze są antropomorficzne.

- **religia** (obrzędy, rytuały, społeczne uprawianie kultów),
- **polityka** (władza państwowa, system prawny, oficjalna ideologia oraz społeczeństwo obywatelskie),
- **masowa komunikacja i informacja** (media, publicystyka, plotki), oraz
- **rozrywka społeczna** (kulturalne spędzenie wolnego czasu – święta, gry społeczne, imprezy kulturalne, sport etc.).

Zaryzykuję najpierw uogólnienie sfer życia społecznego i przedstawienie społeczno-etycznej dziedziny doświadczenia na tle i w otoczeniu wszystkich innych rodzajów działalności w postaci schematu, po czym skupię się na analizie cech funkcjonalnych i lingwosemiotycznych jej poszczególnych składników.

Schemat społeczno-etycznej dziedziny doświadczenia



Każdy z rodzajów działalności społeczno-etycznej w ten lub inny sposób łączy daną dziedzinę życia ze wszystkimi innymi oraz ujawnia relacje etyki z pozostałymi wartościami doświadczenia ludzkiego.

Moralność społeczna jest dziedziną zetknięcia się etyki z potocznością. W tej dziedzinie podejmowane są próby uczynienia dobra społecznego wartością niezbędną do życia (egzystencji), a życia – moralnym, czyli dobrym. Możliwa jest również inna wersja interpretacji tych relacji, polegająca na tym, żeby rozpowszechnić swoje wyobrażenia o dobru i złu wśród innych ludzi (poza wąskim kręgiem rodziny i znajomych), a przy sprzyjających okolicznościach rozszerzenia ich na całe społeczeństwo. Najprostszym i najbardziej efektywnym (ale także i najbardziej brutalnym) środkiem jest wykorzystanie do tego celu prawa i władzy państwowej, mniej drastycznym – wykorzystanie religii, mediów i mechanizmów społeczeństwa obywatelskiego.

4.1. Religia. Etyka a wiara

Pośrednikiem pomiędzy praktyką etyczną społeczeństwa a szeroko pojętą filozofią (jako refleksją światopoglądową) jest religia. Poprzez religię etyka społeczna próbuje uczynić sens życia i świata moralnie dobrym, przekształcić je w wartości etyczne, natomiast dobru społecznemu przypisuje wartość sensu najwyższego³¹. Religia jako kult mistyczny oraz ideologia zinstytucjonalizowana za cel nadrzędny obiera kształtowanie moralności społecznej, wykorzystując do tego zarówno władzę i prawo

³¹ Nie zgadzam się z tymi badaczami, którzy uważają, że religia jest światopoglądem czy formą poznania. Moim zdaniem, jest to zwykle pomieszanie sfer doświadczenia – poznawczej, światopoglądowej (filozoficznej) i etycznej. Nie każdy zbiór ezoterycznych przekonań światopoglądowych o charakterze transcendentnym powinno nazywać się religią. Jest to po prostu pewna koncepcja filozoficzna. Oczywiście u podstaw każdej religii leży jakaś koncepcja filozoficzna, lecz nie każda transcendentna koncepcja filozoficzna pretenduje do roli regulatora społecznych stosunków, organizatora życia społeczno-etycznego i wychowawcy społeczeństwa poprzez obrządki i rytuały. Tylko taka koncepcja staje się religią. Najważniejsze w religii są nie obrządki i rytuały (takie coś jest w każdej działalności ezoterycznej, np. okultyzmie czy magii), a perswazja i regulacja życia społeczno-etycznego. Jak słusznie zauważa J. Kossecki, „Troska o moralność w praktycznej działalności Kościoła przejawia się przede wszystkim w dążeniu do wywierania wpływu na wychowanie moralne społeczeństwa (a właściwie całej ludzkości)” (J. Kossecki, *Podstawy nauki porównawczej o cywilizacjach*, Kielce 1996, s. 25).

(bezpośrednie zarządzanie wspólnotą), jak i narzędzia etyczno-wychowawcze (kazanie, przemówienie kapłana, nabożeństwo), zarówno środki estetyczne (teatralizacja rytuału, muzyka, śpiew, tańce, plastyka), jak i magiczne (cud, objawienia, olśnienia).

Nie wszystkie religie są jednakowo nastawione na etykę społeczną. Dlatego też ze względu na cel można podzielić religie na raczej eschatologiczne oraz raczej etyczne. W pierwszych dobro bóstwa przedkłada się nad dobro człowieka, w drugich na odwrót. W pierwszych zbawienie wiąże się wyłącznie z istnieniem transcendentnym, w drugich zaś łaska czy przychyłność bóstwa może się przejawiać jeszcze w życiu doczesnym. W pierwszych zbawienie jest wyłączną decyzją bóstwa, w drugich jest uzależnione od zachowania człowieka. Jest to oczywiście tylko skala typologiczna i trudno byłoby znaleźć choć jedną religię, która byłaby wyłącznie eschatologiczna czy wyłącznie etyczna. Immanuel Kant zaproponował swego czasu rozróżnianie dwóch rodzajów relacji pomiędzy etycznymi przekonaniem a osiągnięciem najwyższego stopnia dobra moralnego – szczęśliwości. Nazwał je prawem pragmatycznym i prawem moralnym. Można je zastosować do typologizacji zarówno systemów religijnych, jak też politycznych, wychowawczych czy etycznych w ogóle: „Pierwsze doradza, co trzeba robić, jeżeli szczęście ma się stać naszym udziałem, drugie nakazuje, jak powinniśmy się zachowywać, żeby tylko być godnym szczęścia”³². To samo kryterium można zastosować do typologizacji samych wierzących. Religijna wiara jednych jest ukierunkowana na zbawienie jako takie, innych zaś przede wszystkim na odnowę duchową. Pierwsza postawa jest personalistyczna, raczej bierna i zupełnie mistyczna, druga – bardziej prospołeczna, aktywna i moralizująca. Interesujące jest, że tak odmienne postawy mogą dyferencjować wierzących lub grupy wierzących nie tylko różnych religii, ale także w ramach jednej i tej samej konfesji. Za przykład mogą tu posłużyć postawy zakonów katolickich: od skrajnie aspołecznych postaw pojedynczych anachoretów i zakonów eremickich (pustelniczych), poprzez cenobityczne, lecz zamknięte zakony kontemplacyjne, aż po społecznie nastawione zakony czynne (usługowe i misjonarskie).

³² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2001, s. 594.

Według istoty bóstwa i nastawienia światopoglądowego wszystkie religie można podzielić na transcendentne (mistyczne) i immanentne (naturalistyczne, mitologiczne). Dla pierwszych bóstwo jest czymś całkowicie spoza świata naturalnego, a w związku z tym świat przyrody w niczym nie przypomina obiektu kultu i nie zawiera żadnych jego części, według drugich, bóstwo w całości czy też częściowo mieści się w naszym świecie albo przynajmniej w jakiś sposób jest odzwierciedlone w naturze. Jak i w poprzednim przypadku rzadkością są religie całkowicie immanentne (są to raczej pewne rodzaje pogaństwa) albo całkowicie transcendentne (takowe są różne rodzaje agnostycyzmu, teozofia, w pewnym sensie również buddyzm).

Wreszcie, ze względu na źródła wiary religie można umieścić na skali „tradycyjne – uniwersalne”. Pierwsze można by jeszcze nazwać plemiennymi, etnicznymi lub narodowymi, drugie – światowymi, ekspansywnymi albo prozelitycznymi. W społeczno-historycznej skali religie tradycyjnego typu są ograniczone ramami pewnej kultury czy pewnego narodu i wywodzą się z określonych tradycji etniczno-kulturowych, uniwersalne zaś kreują swoje podstawy światopoglądowe poniekąd przyszłościowo, mając na uwadze możliwość nawrócenia niewierzących lub wiernych z innych obszarów kulturowo-cywilizacyjnych.

Przedstawiona typologia dotyczy religii jako systemu ideologicznego. Natomiast religia jest nie tylko systemem poglądów i wyobrażeń, lecz także systemem bardzo zbliżonym do działalności politycznej. Zadaniem stricte politycznym, stojącym przed każdym kościołem czy związkiem religijnym (tak samo jak przed każdą inną organizacją polityczną) jest indoktrynacja społeczeństwa oraz pokonanie przeciwników ideologicznych. W stosunku do społeczeństwa i państwa organizacje religijne w różnych czasach i w odmiennych kulturach zajmowały pozycję dość zróżnicowaną: od wyraźnego protekcjonizmu (teokracja, inicjowanie wojen religijnych, nawracanie siłą na wiarę, prześladowania heretyków, innowierców i niewierzących, kontrola sfery ideologicznej i wychowawczej) do roli ofiary reżimów politycznych. W stosunku do innych organizacji religijnych najczęściej stosuje się dwa środki walki polityczno-ideologicznej: w miękkiej, „pokojoyej” formie – ekumenizmu oraz w bardziej agresywnej – prozelityzmu.

Była to typologia poglądów (doktryn) religijnych, natomiast religie jako systemy działalności społeczno-etycznej, a także osoby wierzące mogą być analizowane również zgodnie z zasadami typologii sferycznej, czyli według trzech skal: **istoty czynności religijnych, ich celów oraz ich źródeł.**

Skala pierwsza dotyczy sedna działań, związanych z uprawianiem religii. Czynności takie zawsze zawierają elementy informacyjne (przeżycia, przemyślenia) oraz elementy pewnego zachowania społecznego (przedmiotowe i komunikacyjne). W odmiennych religiach elementy te mają różną wagę. Dlatego można mówić o religiach bardziej emocjonalnych (w których przeżycia osobiste oraz indywidualna postawa i postępowanie etyczne są ważniejsze niż uczestnictwo w obrządkach czy spełnianie formalności) oraz religiach bardziej rytualnych (w których o wiele ważniejsze są zachowania formalne, m.in. semiotyczne). To samo można powiedzieć również o stopniu zaangażowania w działalność religijną poszczególnych adeptów wiary. Dla jednego wierzącego religia to przede wszystkim przeżycia, dla drugiego – obrządek. Skrajnymi postawami pod tym względem są tzw. „wierzący niepraktykujący” oraz „praktykujący nieświadomie”. Reszta wierzących zajmuje miejsce pośrednie na skali, łącząc elementy wiary i obrządku w różnych proporcjach.

Ze względu na cel działalność religijna może być oceniona jako stricte religijna, czyli ukierunkowana na adorację bóstwa, zbawienie oraz odnowę duchową, bądź też nastawiona na inne, pozareligijne cele, na przykład ekonomiczno-administracyjne (hierarchowie kościołów i organizacji religijnych), społeczno-polityczne (działacze społeczni w ramach ruchów religijnych), stricte ekonomiczne (ludzie zatrudnieni w organizacjach religijnych lub zarabiający na działalności religijnej), estetyczne (ludzie, którzy czerpią przyjemność estetyczną z uczestnictwa w obrządkach religijnych), poznawcze (ludzie, zajmujący się badaniem kwestii wiary religijnej) albo witalne (ludzie, uprawiający religię z przyzwyczajenia lub strachu przed bóstwem czy otoczeniem). Ostatnia postawa może być również oceniona jako społeczno-etyczna. W drugim tomie *Lingwosemiotycznej teorii doświadczenia* zwracałem uwagę na zjawisko prawosławnej samoidentyfikacji bez wiary, a także wiary pozakonfesjonalnej w rosyjskim i ukraińskim społeczeństwie oraz zbliżone do nich zjawisko niepraktykowania przez katolików w Polsce. Nie jest to coś wyjątkowe-

go. Jean Maisonneuve podaje dane badań statystycznych w dziewięciu krajach za 1984 rok, z których wynika, że ponad 60% respondentów uznała swoją przynależność do jakiejś religii (czyli do jakiejś społeczności religijnej) bez względu na obecność czy brak wiary, około 20% tzw. „pobożnych” nie utożsamia się z żadną konfesją, ponad 30% wierzących nie praktykuje, a 10% „tak nie do końca wierzy w Boga”³³. Maisonneuve twierdzi przy tym, że dane te są wewnętrznie sprzeczne. Uważam jednak, że żadnej sprzeczności nie będzie, jeśli będziemy stosować wielowymiarową analizę typologiczną bez próby „szufladkowania” i użycia metod klasyfikacyjnych opartych na dystrybucji kontrastywnej.

Ostatnia skala pozwala określić proveniencję poglądów i zachowań religijnych u adeptów. Na jednym końcu skali znajdzie się takie źródło religijności jak przyzwyczajenie (obyczaj), na drugim zaś – przekonania i własna świadoma decyzja. Dlatego pierwszą postawę można nazwać arefleksyjną, a drugą – refleksyjną. Przyłączenie się do wspólnoty religijnej w pierwszym przypadku jest uzależnione od pochodzenia, etnicznej czy socjalnej przynależności. Czasem to kryterium może dotyczyć nie tylko poszczególnych adeptów, lecz całych religii i konfesji. O przypadkach uogólnienia postawy arefleksyjnej można mówić wtedy, gdy wiernymi pewnej religii ludzie stają się we wczesnym dzieciństwie. Przyczyną uprawiania takiej religii jest wówczas nie tyle własna wyważona decyzja, co przyzwyczajenie lub wymóg społeczny. Religie refleksyjne wymagają natomiast oparcia działalności religijnej na świadomych przekonaniach osobistych, na własnym wyborze adepta, dokonanym najczęściej w wieku dojrzałym.

Diedzina religijna pod względem lingwosemiotycznym wyróżnia się spośród wszystkich innych rodzajów działalności społeczno-etycznej szczególnym nasileniem wzniosłości zarówno pod względem treści dyskursu, jak i od strony jego formy. Niemal każdy przekaz w dyskursie religijnym nosi znamiona podniosłości, wręcz patetyki. Komunikacja o charakterze religijnym bardzo rzadko dotyczy tematów „przyziemnych” i jeszcze rzadziej towarzyszy jej śmiech. **Hieratyczność** (poza perswa-

³³ J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995, s. 44 (nie do końca zrozumiałe, dlaczego autorzy sondaży lub sam autor mówi o „wierze w Boga”, a nie na przykład o „wierze w bogów”).

zyjnością) jest chyba najbardziej istotną cechą języka religii³⁴. Nawet jeśli w dyskursie religijnym spotyka się jednostki potoczne, to, zdaniem M.D. Nowak, potoczność języka tutaj „de facto nie z potocyzmami należałoby wiązać, lecz z ich emocjonalnością, co oznacza także językową autentyczność”³⁵. Pojedyncze potoczne elementy w kazaniach polskich księży (na wzór „Bóg nie jest piłką, która można kopnąć”, „W połowie Adwentu może nas chwycić kolka – jak biegacza w połowie dystansu” czy „Jan Chrzciciel trafił w dziesiątkę”) J. Miodek zalicza jednak do faktów kulturalnych³⁶. Ustne komunikaty religijne posiadają specyficzną prozodję o charakterze niemal hipnotyzującym. Można rozpoznać przemówienie kaznodziei nawet jeśli nie rozumie się języka, w którym jest mówione. Na piśmie zaś szczególnie często występują sakralnie motywowane wyrazy i frazemy pisane dużą literą (por. *Syn Boży, Dzieło Wielkiego Miłosierdzia Bożego, Majestat Boży, Lud Boży, Syn Człowieczy, Wszchemocny, Ojciec Święty, Najwyższy Kapłan, Pismo Święte, Trójca Święta, Komunia Święta, Matka Miłosierdzia, Pokorna Służebnica Pańska, Dziewica, Ostatnia Wieczerza, Dobra Nowina, Eucharystia, Największy Sakrament, Dobry Pasterz, Odkupiciel, Mistrz, Objawienie, Duch, Słowo, Ciało, Krew, Krzyż, Wielki Post*). Pisownia wyrazu „Bóg” z dużej litery stała się w polskim języku literackim regułą obowiązującą zarówno wierzących, jak i ateistów, zarówno w dyskursie religijnym, jak i w naukowym czy filozoficznym. W wielu religiach do dziś język nabożeństwa jest językiem sakralnym i nie wykorzystuje się go do celów świeckich, podobnie jak nie dopuszcza się do użycia w dyskursie religijnym języków potocznych, slangów, żargonów oraz dialektów. Frazemy i teksty precedensowe o pragmatyce religijnej często są zupełnie nieczytelne i nielogiczne z punktu widzenia reguł interpretacyjnych danego języka narodowego i posiadają własne prawa semantyczne wywodzące się z religijnego obrazu świata oraz modeli językowych przyjętych w tej lub innej konfesji (por. polskie frazy *budować*

³⁴ Zob. I. Bajerowa, *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, z. 3, <http://www.archidiecezja.lodz.pl/czytelnia/studia/studia03/bajer.doc> [1.11.2007].

³⁵ M.D. Nowak, *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*, Lublin 2005, s. 150.

³⁶ J. Miodek, *Co słyszy językoznawca we współczesnych polskich kazaniach?*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 160–161.

w miłości jedno ciało Kościoła, ponawiać ofiarę Krzyża, przekazać sobie znak pokoju, rozważał tajemnice różańcowe, pełen łask Rok różańcowy, chcą zrobić coś dobrego razem z Maryją dla Boga). Odkodowanie tych fraz jest możliwe tylko przez osobę wtajemniczoną (czyli wiernego) lub po specjalnym badaniu (zresztą dotyczy to każdego slangu i żargonu specjalistycznego). Na tej właśnie podstawie niektórzy badacze czasem zbyt pochopnie proponują dzielić język (doświadczenie językowe) na dwie części – język religijny oraz język świecki³⁷. Jest to oczywista przesada, zwłaszcza w czasach dzisiejszych, gdy procesy sekularyzacji przenikają nawet do cywilizacji teokratycznych.

Charakterystyczną cechą wszystkich wzniosłych wypowiedzi jest wielość i strukturalna zawiłość konstrukcji. Dotyczy to zarówno nominacji analitycznych, jak i konstrukcji predykatywnych. Wśród pierwszych dobrym przykładem mogą być skomplikowane wzniosłe nazwy zakonów (*Zgromadzenie Braci Sług Najświętszej Maryi Niepokalanej, Zgromadzenie Ducha Świętego pod opieką Niepokalanego Serca Maryi Panny, Zakon Eremitów Kamedulskich Kongregacji Góry Koronnej, Zgromadzenie Księży Marianów pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, Zgromadzenie Najświętszych Serc Jezusa i Maryi oraz Wieczystej Adoracji Najświętszego Sakramentu Ottarza, Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek od Wynagrodzenia Najświętszemu Obliczu Chrystusa Pana, Zgromadzenie Sióstr Świętego Feliksa z Kantalicjo Trzeciego Zakonu Regularnego Świętego Franciszka Serafickiego, Zgromadzenie Sióstr Najświętszego Imienia Jezus pod opieką Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych* etc.) i nazwy niektórych świąt religijnych (*Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, Najświętszej Marii Panny Wspomożycielki Wiernych, Najświętszej Marii Panny Matki Kościoła, Niepokalanego Serca Najświętszej Marii Panny, Najświętszej Marii Panny Królowej Polski* etc.). Zatem według zasady wzniosłości realizowanej w przejawach lingwosemiotycznych z religią może konkurować tylko polityka. Wszystkie inne odmiany działalności

³⁷ M. Makuchowska, *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, [w:] *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka*, red. Z. Adamek, S. Koziara, Tarnów 1999, s. 177–180.

społeczno-etycznej pod tym względem znajdują się na marginesie tego typu doświadczenia.

Drugą składową lingwosemiotyki religijnej jest **perswazja**. Perswazyjnością jest przesiąknięta nieomal każda wypowiedź religijna. Czasem jest to perswazja bezpośrednia i jawna („Każdy głosiciel Boga **powinien** otworzyć się na Jego Tajemnicę”; „Jej was **zawierzam** i wy **się** Jej **zawierzcie**”; „A teraz **pozwólcie**, że wszyscy, wy i ja, **skierujemy nasze myśli i nasze serca** w stronę Jasnej Góry, do Matki Chrystusa i każdego człowieka, do naszej Matki i Królowej Polski”; „Wobec szerzącego się materializmu i obojętności, która budzi, musimy **dać pierwszeństwo** Chrystusowi, **musimy dać pierwszeństwo** Bożemu prawu i Bożej mądrości”; „Wierni, którzy ukończyli 14 rok życia, **są zobowiązani do zachowania** w ciągu całego życia **wstrzeźliwości** od pokarmów mięsnych w następujące dni...”; „Proboszcz **winien** jednak **nałożyć** na korzystających z dyspensy **obowiązek modlitwy**” etc.), czasem zaś ukryta i pośrednia. W tym ostatnim przypadku funkcję sterowania pełnią:

- wypowiedzi apodyktyczne i bezapelacyjne, nie koniecznie racjonalne i logiczne („Nawet czynienie dobra – choć jest ono czymś bardzo ważnym – **nie jest** ostatecznym celem naszego życia. **Tradycja chrześcijańska uważa, że** cierpliwe znoszenie zła, jakiego nie da się uniknąć, **jest** czymś nawet **ważniejszym aniżeli** czynienie dobra”; „**Nikt bowiem tak** jak Maryja **nie został wprowadzony w głębię** tej tajemnicy przez Boga samego, Obrazy Częstochowskiej Pani znajdują się **w każdym** kościele, gdzie tylko gromadzicie się na modlitwy, zwłaszcza na niedzielne msze św. Wisi ten obraz **niemal w każdym** polskim, emigracyjnym domu”; „Boga-rodzica umacnia tam wiarę i pomaga jako Matka w zachowaniu właściwej atmosfery religijnej rodziny, a **przez nią i całego społeczeństwa**, Chrystus przyszedł do nas w sposób **naturalny, a nie przy pomocy fachowców**” etc.),
- stwierdzenia kryptoreklamowe („Kościół, wypełniając swoją misję, **otwiera się na wszystkich ludzi każdego języka i narodu**, na dzieci, młodzież i dorosłych”; „Młodzież i dzieci **są przyszłością świata, są przyszłością narodu** i Kościoła, są tą przyszłością oni, młodzi ludzie, ale są nią w oparciu o rodzinę, o szkołę, o Kościół, o naród, o cały naród”; „Kościół katolicki pragnie rozwijać **szczerzy**

i owocny dialog międzyreligijny z wyznawcami judaizmu. Taki dialog nie jest próbą narzucenia innym naszych poglądów”; „Na tej drodze obejmuję Was wszystkich miłością pasterską. Modłę się za Was”; Jakże nie dziękować Panu Bogu w ten dzień za rzeszę kapłanów pracujących w winnicy wybranej, którą jest Archidiecezja Poznańska” etc.).

- apelacje ku swoistemu „patriotyzmowi” religijnemu – poczuciu wspólnoty („Jedną z głębokich cech **polskiej religijności** jest nabożeństwo do Matki Najświętszej”; „Czarna Madonna z Jasnej Góry mówi nam o miłości Boga, a wam **przypomina tę ziemię, z której wyrastają wasze rodziny**”; „Wasza dusza utęskniona nie jest, bo **jesteście już także synami i córkami tej ziemi i obywatelami tego kraju**”; „Ci, którzy opuszczali kraj, czy za chlebem, czy z innych powodów, **zabierali ze sobą jasnogórski lub ostrobramski obraz**” etc.) albo
- odwołania się do sumienia odbiorcy („Żadna kalkulacja kosztów nie może **przesłonić wartości podstawowego dobra**, które podlega ochronie, a mianowicie życia ludzkiego”; „Dobrze urodzonym trudno jest znaleźć się w Kościele, ponieważ **łatwo ulegają oni pokusie obłudy**. Nasze życie ma sens, jeśli potrafimy **uczynić z siebie dar, oddając się do dyspozycji wspólnoty; służąc każdemu, kto jest w potrzebie**”).

Oparłem powyższe rozważania na przykładach z przemówień katolickich, lecz nie jest to wyłącznie cecha religijnego dyskursu katolickiego. Wszystkie te wnioski są relewantne dla dyskursu powstającego w ramach każdej religii.

Bardzo ważnym elementem religijnego dyskursu, który ujawnia polityczno-ideologiczną istotę działalności religijnej, jest angażowanie się osób duchownych w sprawy społeczne i polityczne oraz częste odniesienie się wiernych do sacrum w swojej merytorycznej działalności w różnych dziedzinach doświadczenia pozareligijnego. Jest to bardzo charakterystyczne na przykład dla wspólnot hinduistycznych, judaistycznych, muzułmańskich, czyli dla tzw. cywilizacji teokratycznych, a wśród obrządków chrześcijańskich najbardziej charakterystyczne jest to dla katolicyzmu. Trudno powiedzieć, czy właśnie taka postawa ideologiczno-polityczna stała się powodem do ukształtowania się takiego

bytu politycznego, jakim jest Watykan, czy też na odwrót, to historyczne okoliczności, które wykreowały ten byt, stają się przyczyną powszechnej polityzacji Kościoła katolickiego. W każdym razie, posiadając podmiotowość państwową, Kościół katolicki z zasady jest skazany na polityzację i ingerencję w życie społeczne i prywatne swych wiernych. Wyraża się to w szerokiej obecności elementów dyskursu religijnego w świeckim dyskursie publicznym, stałym odwoływaniu się w życiu codziennym do norm religijnych, powoływaniu się na autorytety religijne. Obecność działaczy religijnych w mediach i życiu społecznym, ich uczestnictwo w dyskusjach na tematy dość odległe od religii, a także próby rozwiązywania problemów zboru i instytucji przy pomocy instytucji państwowych i publicznych, w zasadzie jest normą życia społecznego w państwach wyznaniowych, a także w świeckich krajach katolickich. Mało kogo w Polsce dziwią prawno-polityczne wg swojej pragmatyki wypowiedzi hierarchów oraz działaczy katolickich, na wzór:

„Katolik **powinien głośować** na katolika, chrześcijanin na chrześcijanina, muzułmanin na muzułmanina, Żyd na Żyda, komunista na komunistę. Każdy niech głośuje na tego, kogo mu sumienie podpowiada” (abp J. Michalik),

„**Ja nie pozwolę**, żeby Żydzi pluli mi w twarz, bo jestem Polakiem. A jak komuś się nie podoba, chciałbym tu powtórzyć – to **niech zjeżdżają sobie z Polski**” (prałat H. Jankowski),

„Szefowie LiD **mogą sobie tak szczekać**” (bp.T. Pieronek),

„**Król polski złożył przysięgę, że zbuduje Świątynię Opatrzności** jako wotum. Proszę wybaczyć, ale **spadkobiercą króla nie jest prymas Polski**, który to słowo wypełnia, tylko **rząd i parlament**” (abp K. Nycz),

„**Bóg jest ostatecznym odniesieniem** nie tylko religii, ale i państwa... Toteż **państwo bez Boga staje się wcześniej czy później »bandą zbójców«**” (ks. prof. Cz. S. Bartnik),

„**Media publiczne ... nie mogą ... propagować** tego, co jest moralną prowokacją i obrazą bożych praw” (abp. L.S. Głódź),

„Tak, w Indiach zrozumiałam, **jak bardzo religia katolicka przewyższa inne pod względem etycznej perfekcji, naukowości i wierności Absolutnej Prawdzie** oraz to, że osłabienie chrześcijaństwa przez wprowadzenie i umacnianie hinduizmu czy buddyzmu w świecie jest

największym zagrożeniem dla człowieka na drodze osiągnięcia prawdziwego szczęścia w tym i w przyszłym życiu” (s. Michaela Z. Pawlik),

„... poczęcie człowieka to jest początek autonomicznej osoby ludzkiej i to jest jednocześnie misja rodzicielska i dlatego w tym wypadku **nie można mówić o regulacji prawnej – prawna regulacja nastąpiła w akcie stwórczym. Pan Bóg uregulował ten problem**” (bp. St. Stefanek),

„Któż obroni człowieka, jeśli zabraknie w jego życiu Boga i Bożych przykazań? Jeżeli Boga się wyrzuci z konstytucji, z ustanawianych praw, z nauki, szkoły, z życia publicznego, z mediów, a nawet z życia rodzinnego i sąsiedzkiego? **Któż wówczas człowieka obroni?**” (ks. G. Ślesicki),

„Ta stara ubecja weszła w inne struktury i niszczy. Weszli w media, weszli w szkolnictwo, weszli w urzędy różne, niszczą dalej... **Będą wybory – nie wolno takich wybierać, szkodników nie wolno wybierać**” (o. T. Rydzyk).

Tak samo mało kto odczuwa niezręczność i niedorzeczność prokościelnych wypowiedzi „świeckich” polityków: *„Budowa Świątyni Opatrzności Bożej to obowiązek konstytucyjny, to sprawa całego narodu”* (M. Jurek), *„Godzić w tę instytucję [w Kościół katolicki], to godzić w fundamenty polskiego życia narodowego”* (J. Kaczyński), *„Kościół jest od tego, aby krytykować polityków. Ale politykom nie wypada krytykować Kościoła”* (R. Giertych), *„A ponieważ obecnie liczą się osoby i publiczne, i decydenci o światopoglądzie, jak się mówi, neutralnym, czyli nie wyznania rzymskokatolickiego, tylko takiego nijakiego, więc dlatego nie chce się zauważać i naszej wiary, i naszej tradycji, i naszych potrzeb”* (A. Sobecka)³⁸.

Są to typowo ideologiczno-emocjonalne wypowiedzi. Cechuje je nie tylko wysoki stopień polityzacji, lecz również sprzeczność z logiką (co jest zupełnie naturalne w tym typie działalności), a także pewien dysonans z normami etycznymi głoszonymi przez chrześcijaństwo. Trudno pojąć, jak każdy może głosować „na tego, kogo mu sumienie podpowiada”, jeśli we wcześniejszym zdaniu wręcz rozkazuje się głosować tylko na „swego”. Trudno też zrozumieć, co ma robić Żyd chrześcijanin członek partii komunistycznej, jeśli mu przyjdzie głosować. Kto tu jest „swój”? Jak, wreszcie, pogodzić postulat „katolik na katolika” i „chrześcijanin

³⁸ Wszystkie przytoczone wypowiedzi pochodzą z prasy („Nasz Dziennik”, „Gazeta Polska”, „Nasza Polska”) lub z Radia Maryja.

na chrześcijanina”? Co mają robić wyborcy-katolicy, mający do wyboru katolika, protestanta i prawosławnego, przecież dwaj ostatni też są chrześcijanami? Dlaczego w Polsce nie mogą pozostać ci, którym się nie podoba zachowanie prałata Jankowskiego? Jak się ma do obowiązków prawnych władz współczesnej demokratycznej Polski przysięga złożona przez feudalnego władcę Rzeczypospolitej Obojga Narodów (a nie „polskiego króla”) masona Stanisława Augusta Poniatowskiego i jak to się ma do funkcjonowania dzisiejszego Kościoła katolickiego, którego hierarchowie „to słowo wypełniają”?³⁹ Czemu władze współczesnej polski powinny obliżować zapisy prawne Konstytucji 3 Maja? Jaka reguła logiczna zmusza nas do wniosku, iż sprawą całego narodu polskiego jest budowanie świątyni dla wspólnoty katolickiej, a krytykę Kościoła, żeby uważać za podważanie fundamentów życia narodowego (przecież pojęcie „wspólnota katolicka” oraz „naród polski” nie są tożsame, a Kościół katolicki kreuje się na religię ponadnarodową). Jakimi jednostkami można zmierzyć wyższość katolickiej etyki nad innymi? Jakie logiczne dowody są na to, że każde państwo świeckie jest „bandą zbójceją”? W jaki sposób świeccy prawnicy i mieszane pod względem światopoglądowym władze prawodawcze mogą ustalić, co jest w zakresie ich działalności regulacyjnej, a co już za nich „uregulował Bóg”? Czy na pewno to kapłani są od doradztwa przedwyborczego?

Można przytaczać wiele podobnych przykładów wypowiedzi z dyskursu religijnego, przy tym nie tylko katolickiego. Świadczą one o tym, że dyskurs ten, zarówno jak i cała ta działalność, jest organiczną częścią dyskursu i działalności społeczno-etycznej (precyzyjniej – ideologiczno-politycznej), kieruje się tymi samymi regułami, posiada te same cechy typologiczne, a zatem nie tworzy samodzielnej sfery doświadczenia, jak to czasem próbują przedstawić badacze dyskursu i socjologzy. Z drugiej zaś strony główna cecha dyskursu religijnego – apodyktyczna perswazyjność – bardzo trafnie wyrażona w słynnej sentencji Ignacego Loyoli „Aby dojść do prawdy we wszystkich sprawach, musimy być gotowi do wiary, że to, co nam wydaje się białe, jest czarne, jeżeli Kościół hierarchiczny

³⁹ Świątynia Opatrzności Bożej miała być symbolem zwycięstwa masonerii, której członkami było wielu twórców Konstytucji 3 Maja (faktycznie chyba wszyscy poza H. Kołłątajem) i wielu osób z bliskiego otoczenia króla.

tak to definiuje”, wcale nie jest osobliwością tylko tego dyskursu, lecz w równym stopniu może dotyczyć całego dyskursu społeczno-etycznego, wystarczy zamiast frazemu „Kościół hierarchiczny” użyć słów „partia”, „państwo”, „władza”, „media”, „tradycja” lub „wychowawca”.

4.2. Wychowanie. Etyka, nauka a dydaktyka

Jeszcze jednym składnikiem i jednocześnie funkcją życia społeczno-etycznego jest świeckie wychowanie społeczne. Poprzez wychowanie społeczne dziedzina etyczna łączy się z dziedziną dydaktyczną. Powszechnie uważa się (zwłaszcza w tzw. „cywilizowanych”, czyli zachodnich społeczeństwach), że najlepszym sposobem wychowania społeczeństwa jest nauczanie. Ze względu na to, że dydaktyka jest formą ekonomii, „sprzedającą” wiedzę, zadaniem wychowania jako jednej z form działalności społeczno-etycznej staje się nauczanie dobra jako pozytywnej, czyli opłacalnej wiedzy i umiejętności, która przyda się w przyszłości. Drugim jej zadaniem jest przekształcanie posłuszeństwa i uczenia się od starszych i mądrzejszych w najwyższą cnotę moralną. Jeszcze jednym polem styczości doświadczalnej, opanowanym przez wychowanie społeczne, jest pogranicze etyki i nauki. W tym względzie wychowanie próbuje przekonać społeczeństwo, że prawda może i powinna stać się dobra, a dobro musi być prawdziwe. Jednakże wychowawcy społeczni często nie biorą pod uwagę faktu, że ani ich wykształcenie i wiedza, ani osiągnięcia uczonych w dziedzinie stosunków społecznych nie mają nic wspólnego z Prawdą (jako prawdą prawdziwą, adekwatną), ponieważ prawda taka może po prostu nie istnieć, a zatem wszystkie próby połączenia nauki z etyką od zawsze skazane były na niepowodzenie. W hierarchii uczonego wiedza jest wyżej, niż to, co w danym społeczeństwie jest aktualnie uważane za dobro społeczne, podobnie jak dla człowieka, postępującego wobec innych dobrze (czyli zgodnie z przyjętymi zasadami etycznymi), jest zupełnie obojętne, czy dany sposób postępowania potwierdza się przez naukę jako obiektywnie odpowiedni, racjonalnie udowodniony, empirycznie potwierdzony, a zatem – prawdziwy czy też nie. W etyce społecznej jako ogóle zasad oraz systemie stosunków i zachowań nie chodzi o powody i dowody wirtualne (racjonalne, estetyczne czy filozoficzne).

ficzne). Jest to dziedzina realnego właśnie doświadczenia. Względy też są zatem albo w pełni realne: albo użyteczne (wyrachowane, cyniczne), albo egzystencjalne (empiryczne, nazwane przez I. Kanta prawem pragmatycznym), albo stricte moralne (prawo moralne, według Kanta). Motywacje pierwszego typu są raczej słabo powiązane z zasadniczą wartością danej dziedziny doświadczenia, czyli z dobrem społecznym, i są raczej formą wysiłku społecznego. Dwa następne typy motywacji, natomiast, stają się często podstawą do tworzenia systemów etyki społecznej. Przed wychowawcami mogą więc stać dwa odmienne zadania: albo kształtować prawo pragmatyczne (uważaj na warunki empiryczne, czyli zachowuj się wobec ludzi tak, jak oni zachowują się względem ciebie), albo wpajać prawa moralne (zachowuj się zgodnie z moralnym imperatywem kategorycznym). Zbędne jest chyba mówienie o tym, że różni wychowawcy mogą inaczej rozumieć imperatyw kategoryczny. Przypomnę, że I. Kant, wprowadzając pojęcie kategorycznego imperatywu moralności, wcale nie ograniczał go pod względem treści. Chodziło o zasadę, o sposób ujęcia prawa moralnego: „Na koniec istnieje imperatyw, który bezpośrednio nakazuje pewne zachowanie, nie zakładając jako warunku innego celu, który ma się przez to zachowanie uzyskać. Ten imperatyw jest kategoryczny, Nie tyczy się on materii czynu i tego, co z niego ma wynikać, lecz formy i zasady, z której czyn sam wynika, a istotna dobroć tego czynu polega na przekonaniach i usposobieniu (*Gesinnung*), jakikolwiek byłby jego wynik. Ten imperatyw nazwiemy imperatywem moralności”⁴⁰.

4.3. Polityka i zarządzanie państwowe: etyka – prawo – ekonomia

Ze wszystkich form życia społeczno-etycznego „najmniej moralną” według celów, środków i sposobów ich realizacji jest polityka. W tym sensie można by ją nazwać metaforycznie „pasierbicą” albo „niekochanym dzieckiem” etyki społecznej i zarządzania ekonomicznego (oczywiście chodzi o aspekt pragmatyczny, a nie historyczny). Jej zadaniem w mniemaniu większości jest realizacja dobra społecznego w czystej postaci,

⁴⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 33.

czyli przekształcanie pracy społecznej (w tym gospodarki, zarządzania i administrowania) w środek wytwarzania społecznych dóbr moralnych. Jednakże praktyka ujawnia coś innego. Najczęściej próby te kończą się podporządkowaniem dobra społecznego zyskowi i korzyściom materialnym. Etyka (w postaci ideologii) nie bierze pod uwagę tego, że ekonomia, zwłaszcza biznes, nie kieruje się emocjami. Trudno w oparciu o emocje przekonać przedsiębiorców czy nawet zwykłych pracowników, żeby zrezygnowali z zysku w imię dobra ogólnego, w imię sprawiedliwości, równości czy wolności innych. Z racjonalnego zaś punktu widzenia dowody takie są często nielogiczne, wręcz absurdalne. Natomiast racjonalne argumenty ekonomiczne na korzyść tego, że najpierw trzeba zabezpieczyć społeczeństwo od strony materialnej, a dopiero potem rozważać kwestie moralności, w obrębie polityki wydają się dość przekonujące. Bez względu na pewne różnice celów i zadań polityki, wraz z ideologią jako jej zabezpieczenia informacyjnego oraz moralności społecznej jest to jedna i ta sama dziedzina doświadczenia, ponieważ obie te sfery powinny regulować społeczne stosunki emocjonalne dotyczące przede wszystkim spędzania czasu wolnego. W pełni zgadzam się z K. Zawierszyńskim, że „ideologia polityczna nie jest ani absolutnym złem, ani absolutnym dobrem. Jest to tylko specyficzny sposób współdziałania cywilizacji i kultury, władz publicznych i obywateli”⁴¹. Dlatego też można przedstawić relacje polityczne w postaci ciągu powiązań ideologiczno-obyczajowych: człowiek jako obywatel – zrzeszenia i towarzystwa obywatelskie – partie i ruchy polityczne – parlament – urząd prezydencki – rząd – ministerstwa i resorty – samorządy – człowiek jako członek społeczności lokalnej. Zatem krańcowe pozycje w tym ciągu to różne funkcje, pełnione przez jedną i tę samą osobę fizyczną. Czasem te funkcje okazują się nie do pogodzenia. Klasyczny przykład: spór wokół Rospudy. Funkcja mieszkańca wymagała od człowieka poparcia budowy obwodnicy przez Rospudę, zaś funkcja obywatela – poparcia ekologów. Polityczną skalę przejściową można znaleźć również wewnątrz administracji państwowo-samorządowej. Jednak jest to ciąg polityczno-ekonomiczny: im niższa jest posada,

⁴¹ К.Ф. Завершинский, *Культура и культурология в жизни общества*, http://www.portalus.ru/modules/culture/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1162976787&archive=&start_from=&ucat=20& [1.02.2009].

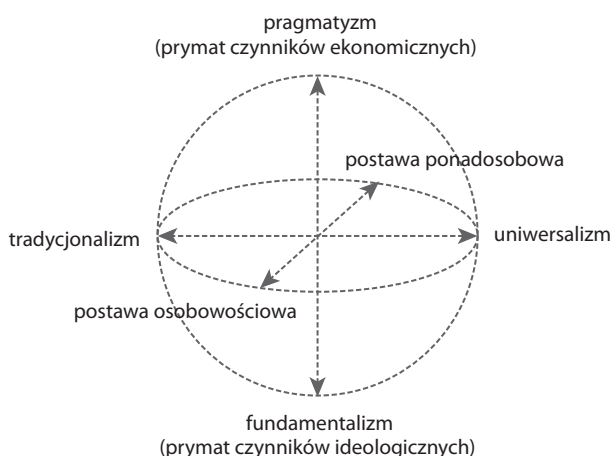
tym bliżej pracownikowi administracji do dziedziny ekonomicznej, im wyższa – tym bardziej jego działalność jest polityczna i ideologiczna.

U podstaw relacji społecznych według I. Kanta leżą nieuleczalne pasje – dwie naturalne (**żądza wolności i popęd płciowy**) oraz trzy kulturowe (**ambicje, chciwość i żądza władzy**)⁴². Jeśli pasje naturalne można potraktować jako pierwotne źródła kształtowania wspólnotowości w ramach zaspokajania potrzeb witalnych (ich dziedziną „rodzimą” jest potoczne doświadczenie mitologiczne), to trzy pozostałe tzw. „kulturowe” pasje bez wątpienia można ocenić jako podstawę kształtowania polityki. Ambicje są właściwie chęcią zajęcia godnego miejsca w społeczeństwie („chęć znajdowania się na równi ze swoimi bliźnimi i bycia w takim stosunku do nich, ażeby każdy miał to, co mu się należy zgodnie z jego prawem”⁴³). Prowadzą one do walki o swoje prawa oraz do zemsty za ich pogwałcenie. W tym sensie ambicje są ogniwem, łączącym naturalną żądzę wolności i przetrwania z zasadami życia społecznego (tj. z dobrem społecznym). Najwyższą wartością w obrębie realizacji ambicji jest szacunek. Chciwość zaś jest żądzą posiadania godnego mienia, czyli jest to ogniwo, łączące dobro społeczne z dobrem ekonomicznym (mówiąc prościej – z korzyścią materialną). Najwyższą wartością dla chciwości jest pieniądz (przy czym nie jako ekonomiczna wartość wymienna, a wyłącznie jako środek polityczny). W wielu językach wyrazy, oznaczające dobro moralne i materialne są homonimiczne (pol. „dla dobra ojczyzny”, „dobra ziemskie”, ros. *нажить добра, сделать добро* albo *на благо родины, материальные блага*). To nie jest chyba przypadkowe, ponieważ podobna homonimia istnieje nie tylko we wszystkich językach słowiańskich, ale również w innych językach (por. greckie wyrazy złożone z komponentem *ευ* – z semantyką dobra moralnego i bogactwa, a także łac. *beneficium, bonum*; ang. *goods, benefits, weal, well-*; niem. *Gut*). Żądza władzy wreszcie jest pasją całkowicie społeczno-etyczną. Właśnie na niej jest oparta polityka we wszystkich formach jej przejawu: od tyranii czy monarchii do demokracji i liberalizmu, od organizacji i umocnienia państwa do buntownictwa i anarchii, od zarządzania prawnego do manipulacji ide-

⁴² I. Kant, *Антропология с прагматической точки зрения*, [w:] *Метафизические начала естествознания*, Moskwa 1999, s. 1447.

⁴³ *Ibidem*, s. 1450.

Typologia sferyczna postaw ideologicznych w polityce



ologicznych. Wartością najwyższą w obrębie uprawiania tej pasji jest, rzecz jasna, władza. Jeśli te trzy wymienione pasje są antropologiczną podstawą czynnego uprawiania polityki, to biernym „tłem” realizacji funkcji politycznej są obojętność, strach i uległość. Znany amerykański dziennikarz James Reston powiedział kiedyś: „Fundamentem wszelkiej polityki jest obojętność większości”⁴⁴.

Mówiąc o dystrybucji poglądów, ideologiczną przestrzeń polityczną najczęściej dzieli się na prawicę, centrum i lewicę, lecz podział ten nie zawsze wyjaśnia zawile relacje pomiędzy nurtami i kombinacje postaw wobec takich zasadniczych kwestii, jak **istota polityki** (czym jest polityka dla danej osoby czy danego nurtu: środkiem czy celem), **wyjściowa podstawa poglądów** (prymat dobra ogólnego czy prymat dobra osoby) oraz **cele działalności politycznej** (dążenie do zachowania społecznych systemów tradycyjnych czy dążenie do ujednoczenia życia społecznego). Zasada typologii sferycznej pozwala uogólnić wszystkie te wątki i przedstawić nurty polityczne systemowo.

Stosując ten schemat, można bardziej subtelnie wyjaśnić podobieństwa i różnice pomiędzy zwolennikami czterech odmian indywidualizmu politycznego:

⁴⁴ Так говорили великие, http://www.tgv.kiev.ua/search/?author_id=503 [1.02.2009].

- tradycyjno-fundamentalistycznej (konserwatyzm monarchiczny i arystokratyczny czy autorytaryzm),
- tradycyjno-pragmatycznej (konserwatyzm liberalny),
- uniwersalno-fundamentalistycznej (anarchizm radykalny) oraz
- uniwersalno-pragmatycznej (liberalizm radykalny).

oraz czterech odmian polityki ponadosobowej:

- tradycyjno-fundamentalistycznej (socjalizm narodowy, nacjonalizm ludowy, demokracja konstytucyjna),
- tradycyjno-pragmatycznej (populizm, nacjonalizm państwowy lub demokracja chrześcijańska),
- uniwersalno-fundamentalistycznej (socjalizm radykalny lub dyktatura komunistyczna) oraz
- uniwersalno-pragmatycznej (demokracja socjalna, socjalizm demokratyczny czy anarchosyndykalizm),

a nawet odnaleźć i opisać nurty, znajdujące się pomiędzy tymi podstawowymi kierunkami polityczno-ideologicznymi.

Dyskurs polityczny nie zawsze miał jednakową postać. W tradycyjnym społeczeństwie miał on charakter etyczny-ideologiczny, regulacyjny, restrykcyjny, agresywny i mesjanistyczny. W społeczeństwie industrialnym przekształcił się on w komercyjno-technologiczny, postępowy i technologiczno-racjonalistyczny. Inaczej mówiąc, politycy epoki industrializacji (jako socjotechnicy) dążyli do racjonalizacji życia społecznego i jego technicznej naprawy na zasadach komercyjno-rynkowych. Tendencją społeczeństwa współczesnego jest natomiast dążenie do pełnienia przez politykę funkcji konsumpcyjno-terapeutycznej (głównym dążeniem człowieka politycznego – zaspokojenie potrzeb informacyjnych, czyli złagodzenie stresu i usunięcie dyskomfortu, a politycy i dziennikarze powinni mu tę ulgę i przyjemność przynieść). Terapia informacyjna ma przy tym polegać nie na psychoterapii uwolnienia się od choroby czy logoterapii zmierzającej ku godnemu znoszeniu cierpienia, lecz na emocjonalno-logicznym znieczuleniu, odwróceniu uwagi „pacjenta”, wręcz odurzeniu go środkami informacyjno-rozrywkowymi i manipulacyjnymi. Populizm konsumpcjonistyczny przenika do wszystkich opcji ideologicznych, nawet fundamentalistycznych. Frazy „zwykły Kowalski”, „prosty człowiek”, „prosta inteligencja”, „mądrość zwykłych Polaków” itp., można

spotkać w tekstach zarówno lewicowych, jak i prawicowych, zarówno prospołecznych, jak i liberalnych.

Niemniej jednak każdy nurt polityczny ma także swoje kluczowe koncepty manipulacyjne oraz językowe formuły perswazyjne. W Polsce można wyróżnić dwa rodzaje takich lingwosemiotycznych środków walki politycznej: liberalno-lewicowe oraz prawicowo-konserwatywne. Niektóre z takich środków służą do propagandy własnych poglądów (nazwijmy je sztampami pozytywnymi), niektóre zaś – do zwalczania przeciwników ideologicznych (sztampy negatywne).

Do najbardziej popularnych liberalno-lewicowych wyrazów i frazów manipulacyjnych można odnieść:

- pozytywne – *wolność wyboru, dostępność informacji, państwo prawa, państwo liberalne, świeckie państwo, tolerancja, prawa obywatelskie, społeczeństwo obywatelskie, pluralizm światopoglądowy, prawa kobiet, prawa mniejszości, planowane macierzyństwo, świadome rodzicielstwo, ludzie pracy, neutralność światopoglądowa państwa, równość obywateli, interesy pracownika, wrażliwość społeczna, Polska socjalna, poziom bezrobocia* etc. oraz
- negatywne (obiekty wyśmiewania i krytyki) – *państwo policyjne, państwo wyznaniowe, państwo klerykalne, klerykalizacja szkoły, polityka historyczna, histeria religijna, moherowe berety, mohery, katol, dewot, obskurantyzm, ksenofobia, konserwa, katopravica, ciemnogród, oszołomy, polityka zaściankowa, kołtuńska wspólnota, faszyci, inkwizytorzy lustracyjni, amok lustracyjny, zamordyzm* etc.

Do konserwatywno-prawicowych wyrazów i frazów z taką samą pragmatyką odniósłbym:

- pozytywne – *państwo solidarne, demokracja nieliberalna, silna Polska, Wolna Polska, Polska dla Polaków, polityka prorodzinna, ochrona życia, naturalna rodzina, wartości chrześcijańskie, prawowierność, Boże prawo, pokolenie Jana Pawła II, Bóg, Honor, Ojczyzna, prawo naturalne, naturalna tęsknota poznania prawdy, odrodzenie duchowe, rewolucja ducha, prawda historyczna, sprawiedliwość historyczna, pamięć historyczna, zbiorowa pamięć Narodu, dziedzictwo narodowe, genetyczny patriotyzm, patriotyzm ekonomiczny, polskość, myśl niepodległościowa, substancja narodowa, duma naro-*

dowa, mocny kręgosłup moralny, najwyższy autorytet moralny świata, fundamentalne zasady moralne, rewolucja moralna, lustracja, dekomunizacja, naprawa państwa, deubekizacja [dezubekizacja] etc., a także

negatywne – zdrada narodowa, zdrada ojczyzny, zaprzaństwo polskich interesów, agent, Związek Sowiecki, ruski szpieg, Rusek, sowietyzm, sowieckie dominium, sterowanie z ośrodków zagranicznych, określone siły, najemnicy, imperium europejskie, okupacja Narodu Polskiego, masoneria, żydokomuna, żydowskie lobby, talmudyczna mentalność, teutońską nienawiść, układ, kołesioństwo, beton, komuchy, postkomuniści, upiory postkomunistyczne, miazmaty komuny, zgniły owoc komunizmu, społeczeństwo przypadkowe, hołota, szatan, diabeł, kultura śmierci, odmienicy, pedałstwo, wynaturzenie, propaganda homoseksualna, kryzys moralny, relatywizm wartości, zatrute geny, zagrożenie dobra wspólnego, poderwanie korzeni wiary, prymitywny antyklerykalizm, etc.

Niektóre zjawiska i zdarzenia życia społecznego otrzymują różne (często antonimiczne) nazwy w zależności od politycznych, ideologicznych i światopoglądowych opcji osoby używającej tych nazw: *swoboda wypowiedzi – obraza uczuć religijnych, terroryści – bojownicy ruchu oporu, naturalne planowanie rodziny – watykańska ruletka, zygoty – nienarodzone dzieci, samoregulacja życia – zabijanie dzieci poczętych, planowane macierzyństwo – mordowanie nienarodzonych dzieci, wolny rynek – cywilizacja śmierci, pokazanie całej prawdy – uprawianie spiskowej teorii dziejów, marsz (parada) równości – zdziczenie moralne, wolność mediów – demoralizacja młodzieży, rozszerzone metody śledztwa – tortury, bezpodstawne zatrzymania – zwykły bieg wymiaru sprawiedliwości, głód – niski poziom zabezpieczenia żywnością, misja pokojowa – interwencja zbrojna, ochrona dzieci przed szkodliwymi treściami – cenzura obyczajowa, monitorowanie mediów – cenzura polityczna, dopłaty socjalne – jałmużna, wpajanie wartości – indoktrynacja, porażające dowody – bezwartościowe świstki, negocjacje koalicyjne – targi o stołki.*

Jednostki te wchodzą w językowy obraz świata obywatela, tworzą modele „skrótów myślowych”, kształtują jego sposób prowadzenia dyskursu na tematy społeczne i polityczne, stopniowo wypierają jego

własne refleksje, uczucia i intuicje na drugi plan, stając się zamiennikiem myślenia.

Muszę jednak zauważyć, że przedstawienie tutaj językowych stereotypów politycznych w postaci opozycji jest pewnego rodzaju skrótem myślowym. Oczywiście bardziej poprawne z metodologicznego punktu widzenia byłoby potrójne przeciwstawienie: sztafp postępowych i tradycyjalistycznych, sztafp prospołecznych i indywidualistycznych oraz sztafp fundamentalistycznych i utylitarnych. Oczywiście, że każda z opcji politycznych posługuje się różnymi stereotypami – po trochu z każdej z tych alternatyw.

Poza bezpośrednią walką ideologiczną politycy ścigają się także czynnie z mediami w zabawianiu elektoratu, organizując prawdziwe polityczne happeningi. Przypomnijmy sobie chleb, marchewki i nożyczki, z którymi przychodził na konferencje prasowe wicepremier G. Kołodko, telewizor w lodówce, zaprezentowany przez J. Rokitę na 100 dni rządu K. Marcinkiewicza (idea – „show informacyjne zamiast dokonań realnych”), demonstrację niszczarki przez ministra Z. Ziobrę („jeśli nie ma dowodów, to oznacza, że zostały zniszczone”), nieco oddalona w czasie riposta J. Pitery w postaci ścinek z „niszczarki Ziobry”, „żółte kartki dla Z. Religi” od polityków PO, słynne performansy J. Palikota z pistoletem i sztucznym penisem czy głową świni, cała kampania wyborcza 2007 roku z czarnym PR-em i artystycznymi satyrkami (np. słynne spoty PiSu „Niedawno temu w Polsce” czy „Czerwony kapturek”). Zresztą politycy nie kryją medialnej pragmatyki swych poczynań. Po incydencie z kabaretem Klika, któremu ówczesna wiceminister sprawiedliwości B. Kempa „żartem” przypomniała, że niedługo za swoje skecze mogą powędrować do więzienia, pani polityk usprawiedliwiła swoje zachowanie w taki oto sposób: „dzięki temu incydentowi i kabaret, i ja podnieśliśmy swoje notowania”. Politycy dostarczają publiczności rozrywki również w postaci typowo werbalnego show. Jako przykład mogą tu posłużyć słynne sentencje L. Wałęsy i braci Kaczyńskich, bardziej lub mniej udane próby żartu na konferencjach prasowych i w wywiadach podejmowane ciągle przez A. Leppera, Z. Ziobrę, R. Kalisza, W. Wierzejskiego czy T. Cymańskiego, szydercze wystąpienia sejmowe J. Senyszyn i P. Gadzinowskiego etc. Nie jest to jednak polska specyfika. Ulubionym powodem do śmiechu w mediach są wypowiedzi George’a W. Busha. W Rosji zaś rolę „etatowego”

politycznego klauna odgrywa Władimir Żyrynowski. Na Ukrainie stałym „dostarczycielem” emocji humorystycznych jest (wbrew własnej woli) „profesor”⁴⁵ Wiktor Janukowycz. Częstym obiektem dowcipnej cytacji w rosyjskich i ukraińskich mediach jest również białoruski prezydent Aleksander Łukaszenka.

Czasem elektorat zapomina (albo nie wie), że polityka jest strefą perswazji emocjonalnej i oczekuje od polityków tego, czego od nich oczekiwać po prostu nie należy: prawdy, racjonalności, efektywności, wiarygodności, głębokich przemyśleń czy nawet zwykłego zdrowego rozsądku. Wszystko to są funkcje spoza dziedziny agitacji politycznej i propagandy. Przyjrzyjmy się tym cytatom:

„jego zdrada nie była owocem nikczemnego charakteru nieszczęsnego apostoła, lecz brała się z wyższego boskiego planu, z żelazną konsekwencją ułożonego przez Stwórcę dla zbawienia ludzkości”, „Czuwajcie, gdyż grożą wam niebezpieczeństwa i zasadzki podstępne. Wróg wszelkiego dobra, którego Chrystus Pan nazwał bramami piekielnymi, nie śpi, ale czuwa i działa wśród nas”, „mamy do czynienia z religią fałszywą, której przedmiotem czyni się bałwochwalstwo rynku i złotego cielca, quasi-religia, która, wsparta nośnikami medialnymi, usiłuje projektować świat złudzeń i mitów, czyli użytecznych upodobnień fikcji do prawdy”, „Zadaniem latorośli jest wydawanie owoców, i to dobrych, soczystych i słodkich, a nie cierpkich i kwaśnych. Latorośl nie wyda jednak żadnego owocu, jeżeli nie będzie połączona z winnym krzewem, od którego czerpie siłę, wodę”, „Wszędzie tam, gdzie pomożemy bliźniemu, gdzie powiemy dobre słowo, gdzie naszą życzliwością wzbudzimy promyk szczęścia, zmienia się świat, ten nasz najbliższy, prywatny świat, ale również ten wielki, wspólny świat”.

To nie są fragmenty kazań kościelnych czy dzieł literackich, to nie wycinki z wystąpień na imprezach kulturalnych czy w programach rozrywkowych. To są cytaty z wystąpień polskich posłów w Sejmie RP. Nic więc dziwnego, że Sejm przyjmuje specjalną uchwałę „z okazji 350 rocznicy zakończenia obłężenia klasztoru jasnogórskiego” czy zamawia mszę w intencji deszczu. Wszystko to jest organicznie „wpisane” w logikę

⁴⁵ Właśnie taki błąd (*професор*) popełnił w ankiecie sporządzonej z okazji kandydowania na fotel prezydenta.

emocjonalno-etycznej refleksji perswazyjnej, którą na co dzień kierują się działacze polityczni.

Jednakże, jak powiedziała w jednym z programów TVP3 posłanka M. Piekarska, „co uchodzi politykowi, to prokuratorowi nie”, dając tym samym wyraz pojmowania zasadniczej różnicy pomiędzy dwiema stronami dziedziny zarządzania społeczeństwem – polityką a państwowością. Funkcję państwowości jako administrowania społecznego tworzy połączenie funkcji polityki (emocjonalności etycznej) i funkcji zarządzania ekonomicznego (racjonalności praktycznej). W odróżnieniu od „czystej” polityki władza państwowa z konieczności jest sprzężona z władzą ekonomiczną, czyli z organizacją życia gospodarczego kraju. Właśnie dlatego funkcję władzy państwowej (albo precyzyjniej – zarządzania państwowego) odniósłbym do sfery doświadczenia mieszanego – społeczno-ekonomicznego, zajmującego miejsce pośrednie pomiędzy polityką a gospodarką. Kluczowym pojęciem tej dziedziny jest funkcja prawa.

W funkcji prawa łączy się racjonalno-logiczny sposób rozumowania oraz polityczna (czyli formalno-etyczna) perswazja. Prawo jest wewnętrznie racjonalne, lecz zewnętrznie jest ono absolutnie polityczne (spory o prawo antyaborcyjne, ustawę lustracyjną, konstytucyjne ograniczenia praw i swobód, prawne regulacje natury obyczajowej, ideologicznej czy religijnej), a czasem nawet irracjonalno-etyczne (jeśli chodzi o jego egzekwowanie przez wymiar sprawiedliwości). Wewnętrzną stroną nazywam tutaj logikę postępowania zgodnie z istniejącym systemem przepisów prawnych, zewnętrzną zaś – relacją pomiędzy przepisami a rzeczywistością (potoczną, ekonomiczną i społeczną). Osądzenie mężczyzny za spółkowanie z 14-latką z wewnętrznych powodów prawa polskiego jest jak najbardziej racjonalne, jednakże z powodów zewnętrznych (na przykład jeśli chodzi o ślub rzymski) jest absolutnie irracjonalne i całkowicie polityczne. To samo dotyczy osądzenia muzułmanina za posiadanie więcej niż jednej żony, co w myśl prawa polskiego jest karalne. Czy zabicie człowieka jest postępkem racjonalnym czy emocjonalno-politycznym? Z zewnętrznego punktu widzenia dla każdego humanisty jest to czynność dotycząca etyki (np. zemsta wymiaru sprawiedliwości na przestępcy) lub polityczna (np. ukaranie przeciwnika politycznego), natomiast z punktu widzenia prawa jest to postępowanie całkowicie racjonalne i logiczne, jeżeli taki wyrok przewiduje prawo danego kraju.

Wyraźną różnicę pomiędzy właściwym doświadczeniem politycznym a doświadczeniem zarządzania państwowego widać na przykładzie zestawienia wypowiedzi (i ogólnie – zachowań) przedstawicieli partii i stowarzyszeń politycznych albo posłów w trakcie debaty politycznej oraz wypowiedzi członków rządu, pracowników ministerstw i resortów. Pierwsze zawsze są jaskrawe, emocjonalne, ekspresywne, nacechowane ocenami wartościującymi swoje i cudze poglądy (nawet jeśli są pozbawione logiki i sensu, co na ogół zdarza się dość często). Drugie, nawet jeżeli są przemyślane i wysoce informacyjne, niemal zawsze są nudne i monotonne, mało pociągające i męczące zarówno słuchaczy, jak i samych mówców. Przedstawiłem tu jednak pogląd od strony społeczno-politycznej. Zupełnie inaczej ten obraz będzie wyglądał od strony sfery ekonomicznej. Tutaj wypowiedź pracownika ministerstwa w zależności od jej treści może zostać oceniona albo jako pożyteczna i rzeczowa, bądź też jako mierna i szkodliwa. Natomiast „klasyczna” wypowiedź polityka zawsze wygląda jak pusta i bezużyteczna. Jak zauważył rosyjski badacz procesów wirtualizacji społeczeństwa Dmitrij Iwanow, konsekwentna dyferencjacja administracji i polityki stanowi dystynktywną cechę współczesnego etapu rozwoju społeczeństwa informacyjnego: „Podczas wyborów teraz już nie zachodzą jakieś poważne zmiany w aparacie urzędników-ekspertów, którzy zajmują się rutynowym zarządzaniem w »korytarzach władzy«. Zmieniają się tzw. politycy publiczni, czyli ci, którzy dosłownie pracują na publikę”⁴⁶.

I. Kant już w 1797 roku zaproponował dość interesującą typologię ustrojów politycznych w oparciu o trzy kryteria: prawo, wolność i przymus. Z konieczności mamy cztery zasadniczo różne sposoby politycznej organizacji społeczeństwa: anarchia (obecność prawa i wolności, lecz bez przymusu), despotyzm (prawo i przymus bez wolności), barbarzyństwo (tylko przymus bez prawa i wolności) oraz republika (przymus, ale z wolnością i prawem)⁴⁷. Pierwszy i ostatni model można by połączyć w pojęciu społeczeństwa obywatelskiego z tą jednak różnicą, że republika to rzeczywistość historyczna, podczas gdy anarchia jest nie więcej niż ideałem lub marzeniem intelektualistów (niektórzy tego rodzaju ustrój

⁴⁶ Д.В. Иванов, *op.cit.*

⁴⁷ И. Кант, *Антропология...*, s. 1517.

nazywają także „komunizmem”). Będąc politycznym realistą, I. Kant pisał, że „tylko ten ostatni zasługuje na miano prawdziwie obywatelskiego ustroju”⁴⁸. Chciałbym zwrócić uwagę na sposób, w jaki Kant dokonuje swej typologizacji. Jest to pewien prototyp tego, co nazwałem typologią sferyczną, tworzoną poprzez połączenie skal istoty, celu i przyczyny. Czym bowiem jest funkcja przymusu (albo jego braku), jak nie istotą organizacji społeczeństwa, czym jest funkcja wolności (albo jej braku), jak nie celem takiej organizacji, oraz czym jest funkcja prawa (bądź jego braku), jak nie podstawą przyczynową tej organizacji. Zatem przekształcenie kantowskiej klasyfikacji w typologię sferyczną (ze skalami „przymus – brak przymusu”, „wolność – brak wolności” oraz „prawo – brak prawa”) może dać instrument do jeszcze bardziej subtelniejszego opisu i objaśnienia różnych form politycznej organizacji społeczeństwa (nie tylko „czystych”, ale również mieszanych).

O pojęciu państwa (dygresja terminologiczna)

W trybie pewnego odpoczynku i rozrywki intelektualnej chciałbym zaproponować Czytelnikowi niewielką dygresję lingwokulturolologiczną. Znaczącym konceptem tej dziedziny społeczno-etycznej jest **państwo**. Pojęcie to zarówno na poziomie opinii publicznej, jak i na poziomie dyskursu oficjalnego nagminnie jest mylone z pojęciem **kraju**. A wszystko dlatego, że w języku polskim występuje homonimia wyrazów „państwo” 1 (‘zinstytucjonalizowany polityczny typ władzy w kraju’), „państwo” 2 (‘oficjalna polityczna instytucja, realizująca władzę w pewnym kraju’) oraz „państwo” 3 (‘kraj jako prawny podmiot polityki międzynarodowej’), a także ich częściowa synonimiczność z wyrazami „kraj” 1 (‘geograficzno-kulturowa przestrzeń życiowa człowieka’) i „kraj” 2 (‘wewnętrzna polityczno-prawna przestrzeń funkcjonowania państwa’). Jak widać w żadnym z tych znaczeń *państwo* nie równa się „krajowi”. W języku rosyjskim i ukraińskim różnica ta jest wyraźnie zleksykalizowana i ludzie raczej nie myślą słów *государство* i *страна* oraz *держава* i *країна*. Nie przeszkadza im także istniejąca homonimia wyrazów *государство* i *держава*, która w obu tych językach jest identyczna do polskiej.

⁴⁸ Ibidem.

Trudno oczekiwać od przeciętnego Rosjanina czy Ukraińca, żeby kochał on swoje państwo (czyli układ administracyjny czy aparat władzy – *государство, державу*). Patriota co najwyżej powie, że kocha swój kraj (*страну, країну*). Jednak nawet takie wypowiedzi będą postrzegane jako patetyczne i nieszczerze. Człowiek, który chce powiedzieć o swym patriotyzmie etycznym (a nie politycznym), powie, że kocha ojczyznę, czyli ros. *родина, отчизна* albo ukr. *батьківщина, вітчизна*, które nigdy nie kojarzą się z państwem jako instytucjami władz państwowych albo państwem jako kulturowo-historyczną strukturą geograficzną. Połączenie obu tych wątków pojęciowych w świadomości zbiorowej Polaków (zarówno tej potocznej, jak i politycznej) jest na tyle silne, że w uzualnych znaczeniach obu wyrazów („państwo” i „kraj”) dochodzi do dyfuzji semantycznej. W każdym razie w świadomości leksykografów i polityków. Słownik pod redakcją S. Dubisza nie rozróżnia żadnych znaczeń w wyrazie „państwo” (podaje się tylko jedno znaczenie ‘zorganizowana politycznie społeczność zamieszkująca określone granicami terytorium, mająca niepodległą formę rządów’⁴⁹) oraz nie uwzględnia różnicy tradycyjno-kulturowego i polityczno-prawnego pojmowania kraju. Wyraz „kraj” w sensie społeczno-kulturowym jest reprezentowany tylko przez znaczenie ‘zamieszkane terytorium stanowiące całość polityczną i gospodarczą, państwo, ojczyzna’⁵⁰. Zatem, jak się dowiadujemy ze słownika, „państwo” to jest społeczność (czyli naród albo zbiór obywateli) mieszkająca na pewnym terytorium, a „kraj” – to terytorium (według NSJP – obszar), gdzie taka społeczność mieszka. Wynika z tego, iż miłość do kraju – to miłość do terytorium (czyli do krajobrazów), a miłość do państwa – to miłość do wszystkich swoich współobywateli. Jednakże jak zrozumieć następujące frazemy i połączenia wyrazowe podane w tymże słowniku: „państwo niezaangażowane” (niezaangażowana społeczność?), „państwo de-

⁴⁹ USJP, t. 3, s. 35 (dziwne jest w tej definicji określenie „niepodległa”, bo jeśli każde państwo ma „niepodległą formę rządów”, to jak rozumieć przytoczone w artykule przykłady państwo suwerenne, niepodległe, niezawisłe, niezależne).

⁵⁰ Ibidem, t. 2, s. 284. Nieomal identyczne definicje znajdują się również w NSJP, s. 366 oraz w *Słowniku Poprawnej Polszczyzny*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1980, s. 272.

mokratyczne” czy „socjalistyczne” (demokratyczna czy socjalistyczna społeczność?), „państwo opiekuńcze” (opiekuńcza społeczność?), „państwo policyjne” (policyjna społeczność?), „państwo konstytucyjne” (konstytucyjna społeczność?) albo „kraje kapitalistyczne” czy „demokratyczne” (kapitalistyczne czy demokratyczne terytorium?). Poza tym jak można występować przeciwko krajom UE (czyli przeciwko ich terytorium?) albo walczyć za naród przeciwko państwu (czyli walczyć przeciwko społeczności w interesach tej społeczności?). Jeśli ktoś prowadzi działalność antypaństwową, to czy to automatycznie znaczy, że jest przeciwny całej społeczności, w której żyje? A jeśli ktoś pracuje w organizacji czy firmie niepaństwowej, to czy powinien być uznany za osobnika wyłączonego ze „zorganizowanej politycznie społeczności zamieszkującej określone granicami terytorium”? Czy zawsze „kraj” oznacza polityczną całość? Jeśli tak, to jak trzeba traktować powiedzenie „X wyjechał z kraju już po rozbiorach?” Politycznej całości przecież już nie było, a pojęcie „kraju” jako całości pozostawało. Czy dobro państwa jest tożsame z dobrem społeczności (przecież w państwach totalitarnych dobro państwa było zawsze na pierwszym miejscu, a Ludwik XIV powiedział nawet, że państwo to on). Widocznie nie wszystko jest jasne i proste w określeniu tych pojęć i zdefiniowaniu znaczeń tych słów.

Muszę stwierdzić, że słownik pod redakcją E. Sobol daje nieco bardziej precyzyjne określenie „państwa” – ‘organizacja polityczna obejmująca ludzi stale osiadłych na pewnym terytorium, mająca swój rząd, ustrój i prawa’⁵¹. Nie jest to zatem społeczność, tylko polityczna instytucja. Rozmyte jednak zostaje określenie „obejmująca”. Czy to znaczy, że organizacja ta składa się z tych ludzi czy tylko opiekuje się nimi i zarządza? W tymże artykule słownikowym jako pierwszy został podany przykład „państwo opiekuńcze”, następny – „państwo policyjne”. Trudno zastosować podaną definicję do tych przykładów w interpretacji wyrażenia „obejmować ludzi” jako ‘składać się z ludzi’. Stwierdzam, że wyraz „obejmować” został tutaj użyty w sensie ‘przejmować prowadzenie czegoś’⁵². Jeszcze precyzyjniej pojęcie państwa

⁵¹ NSJP, s. 632.

⁵² Ibidem, s. 550.

określa encyklopedia: „organizacja polityczna wyposażona w suwerenną władzę i zajmująca określone terytorium. Przynależność do państwa ma charakter sformalizowany (obywatelstwo)”⁵³.

Konteksty, w których występują te formy, mogą pomóc w ujawnieniu ich semantyki oraz w rozróżnieniu homonimów:

- *wysoki poziom stabilności państwa* (stabilności systemu organizacji społeczeństwa), *fundamentów państwa demokratycznego* (fundamenty systemu zarządzania), *Kościół okazał się po krótkim okresie wahań przyjacielem pluralistycznego państwa* (zwolennikiem pluralistycznego systemu rządzenia i organizacji społeczeństwa), *można sprzyjać jednemu modelowi państwa, a zastępować je wizją innego* (modelowi organizacji społeczeństwa), *zwolennik laickiego państwa* (zwolennik laickiego systemu organizacji społeczeństwa), *nowoczesną wizją państwa* (wizja organizacji społeczeństwa),
- *instytucje państwa* (instytucje politycznej organizacji), *jeśli chcemy szanować prawo, praworządność i autorytet państwa* (autorytet instytucji, organizacji jako podmiotu makropolitycznego), *przedstawiciele państwa* (przedstawiciele instytucji), *w majestacie państwa* (w imieniu organizacji), *95% umów zleconych przez państwo* (przez instytucję), *w Polsce jeszcze jest bardzo wiele państwa w gospodarce* (dużo należy do instytucji), *organizacja polskiego państwa podziemnego* (stworzenie instytucji zarządzania), *państwo solidaryzuje się z linią polityczną radia Maryja* (solidaryzują się instytucje władzy),
- *kraj ten, mimo nacisków, nie zrezygnował ze swoich zamiarów, nasz kraj wciśnięty był między dwa byty imperialne, stosunki między oboma krajami układają się wzorcowo* (wszystkie trzy – podmiot makropolityczny), *z państwa postsocjalistycznego Polska przekształciła się w kraj z gospodarką rynkową, w kraj członkowski NATO* (podmiot makropolityczny ukształtowany według pewnego typu), *polityka państwa* (polityka prowadzona przez podmiot makropolityczny), *przebywających za granicami swojego państwa* (poza geopolityczną przestrzeń jako jednostką prawną),
- *urządzenia spraw Związku poza krajem* (poza obszarem życia społecznego), *przez kraj szła fala strajków* (przez obszar ekonomicz-

⁵³ *Popularna Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 2002, t. 8, s. 519.

no-społeczny), *dominowali w życiu politycznym i gospodarczym kraju* (w przestrzeni społeczno-ekonomicznej), *napięcia między rządami a biznesem występują we wszystkich b. krajach komunistycznych* (w przestrzeniach społeczno-politycznych), *kochają swój kraj* (kochają swoją przestrzeń życiową), *wyjechać z kraju* (zostawić swoją przestrzeń życiową).

Okazuje się, że nie tyle słowniki, co funkcjonowanie w mowie wskazuje na różnice pomiędzy pojęciami politycznej formy organizacji społeczeństwa („państwo” = „ustrój”), instytucji władzy oficjalnej („państwo” = „aparatus”), geograficzno-administracyjnego podmiotu makropolitycznego o pewnym typie organizacji („państwo” lub „kraj”, np. „Rzeczpospolita Polska”), kulturowo-narodowej przestrzeni życiowej człowieka („kraj”; np. „Polska”) oraz wreszcie kulturowo-narodowej przestrzeni egzystencjalnej, z którą utożsamia się człowiek od urodzenia („ojczyzna”). Nieporozumienie pomiędzy zwolennikami PRL-u, III oraz IV RP polega właśnie na tym, że pierwsi odbierają Polskę jako kraj (który pozostał tym samym), ostatni – wyłącznie jako państwo, które zmienia się razem z kursem politycznym rządzących instytucji. Analogicznie myśleli również zwolennicy III RP, dopóki po ogłoszeniu IV RP nie okazali się w sytuacji analogicznej do pierwszych. Por.: „Państwo, które powstało po wyborach w czerwcu 1989 roku, było największym darem”.

Popatrzmy jednak na następujące polityczne wypowiedzi agitacyjno-propagandowe: „chce się nam zabrać i zlikwidować państwo polskie, naszą Ojczyznę” (U. Krupa i M. Tomczak w „Naszym Dzienniku” z 1 lutego 2007): W wypowiedzi tej wyraz „państwo” (w znaczeniu makropolitycznego podmiotu) został utożsamiony z wyrazem „ojczyzna” (czyli ‘kraj ojczysty’ jako własna kulturowo-narodowa przestrzeń życiowa). Pytanie: czy w czasach rozbiorów, gdy „państwo” było zlikwidowane, była również zlikwidowana ojczyzna Polaków, czyli przez ponad sto lat Polacy nie mieli ojczyzny? Z drugiej strony, podczas rozwiązania Sejmu w 2007 roku W. Pawlak zarzucił PiS-owi, że zamiast „solidarnej Polski” rząd tej partii budował „solidarne państwo”, czyli organizację solidarnych urzędników. Z tego wynika, że wyraz „państwo” czasem funkcjonuje w dość wyraźnej opozycji wg treści do wyrazów „kraj” i „Polska”.

Interesująca, moim zdaniem, jest etymologia tych wyrazów, zarówno w języku polskim, jak i w rosyjskim czy ukraińskim. Wyraz „państwo” w perspektywie historycznej jest motywowany zbiorową nazwą „państwo” (‘społeczność elit, panów’) [$< *pan - + - \text{bstw(o)}$], co świadczy o tym, że pojęcie państwowości w polskim językowym obrazie świata wywodzi się z idei władzy możnych (panów) i pierwotnie ujmowane było jako społeczna warstwa panująca (mówiąc współczesnym językiem politycznym, jako „grupa trzymająca władzę”). Rosyjski wyraz *государство* (podobnie jak historyzm *царство*) motywacyjnie pochodzi od pojęcia sprawowania urzędu osoby władcy personalnego (*государь, царь*). Analogicznie są motywowane wyrazy *правительство* (‘rząd’ od *правитель*) oraz *господство* (‘panowanie’ od *господ[ин]*). Ukraiński wyraz *держава* natomiast etymologicznie jest motywowany nazwą mienia, majątku, tego, co ktoś (jakiś właściciel) dzierży, czyli ma (ukr. *держати* – ‘trzymać’). Nazwy kraju jako obszaru życiowego we wszystkich wymienionych językach pochodzą od nazw miejsca (tzw. nomina loci): pol. „kraj” oraz ukr. *країна* – od ogólnosłowiańskiego „kraj” (‘koniec, granica’), z kolei wywodzącego się od czasownikowego rdzenia – „kraj” – semiotycznie powiązanego z pojęciem krojenia, cięcia, dzielenia (stąd też „przydział”, „działka”). Rosyjski wyraz *страна* również kojarzy się w aspekcie historycznym z miejscem (w polskim – „strona”). Nie chciałbym tutaj konfabulować, lecz tylko jako pewną nieśmiałą sugestię postawię hipotezę, że odbiór miejsca zamieszkania swego plemienia jako „kraju” (czegoś okrojonego, ograniczonego, jako pewnego przydziału) mogło wpłynąć na kształtowanie mentalności „dośrodkowej” i zachowawczej (mentalność „własnego podwórka”), natomiast pojmowanie go jako strony (nieokreślonej przestrzeni, czegoś rozpościerającego się w dal) stwarza warunki do kształtowania mentalności „odśrodkowej” i ekspansyjnej (mentalność „wędrówna”). Co się zaś tyczy pojęcia ojczyzny, to nazwy pol. „ojczyzna”, ukr. *батьківщина* i *вітчизна* oraz ros. *отчизна* i *отечество* motywacyjnie pochodzą od nazwy ziemi jako własności ojca, czyli jako ziemi otrzymanej w spadku po ojcu. Rosyjski wyraz *родина* zaś jest motywowany przez wyraz *родить* (‘rodzić’) i kojarzy się z miejscem urodzenia. Przy okazji odnotuję, że jest to najczęściej używana nazwa ojczyzny w języku

rosyjskim i, że nie jest ona nacechowana semantyką oficjalności czy wzniosłości poetyckiej, jak słowa *отчизна* i *отечество*. Zatem jest to wyraz bardziej relewantny dla kształtowania mentalności ludowej. Zauważę tylko to, że brak semantycznego odniesienia do własności w nazwie *родина*, również mógł się przyczynić do kształtowania pewnej mentalnej obojętności wobec prywatności i własności, którą odnotowują czasem badacze rosyjskiego obrazu świata. W polskim zaś i ukraińskim językowym obrazie świata idea własności jest o wiele mocniej skojarzona z pojęciem ojczyzny.

Zakończyć ten wątek chciałbym przytoczeniem jeszcze jednego leksykalnego pojęcia, mającego na celu zmanipulowanie opinii publicznej przez polskie władze państwowe. Chodzi o używanie w polskich oficjalnych nazwach instytucji oraz w określeniach ich prawnego statusu wyrazu „publiczny” w znaczeniu ‘państwowy’: „telewizja publiczna”, „publiczne media”, „instytucje publiczne”, „interesy publiczne”, „pełnić funkcje publiczne”, „administracja publiczna”, „sektor publiczny”. Dowodem na to w ostatnim przypadku jest bezpośrednia ingerencja organów państwa (a nawet rządu) w działalność TVP (chodzi tu zwłaszcza o zmiany na stanowiskach kierowniczych). Uniwersalny słownik języka polskiego pod koniec wyliczania semantycznych cech znaczenia wyrazu „publiczny” podaje ‘nieprywatny’⁵⁴. Właśnie ten element semantyczny, prawdopodobnie, stał się podstawą motywacyjną przeniesienia nazwy „publiczny” z pojęcia ‘służący ogółowi ludzi’ na ‘służący państwu’. Będąc przedstawicielami tzw. cywilizacji łańskiejskiej, Polacy mają większe zaufanie do wszystkiego, co publiczne, niż do tego, co państwowe (które jest raczej znakiem bizantynizmu)⁵⁵, nazywając zatem państwowe instytucje i przedsięwzięcia „publicznymi”, łatwiej jest przekonać elektorat, że to, co jest dobre dla państwa, jest również dobre dla „ogółu ludzi”.

⁵⁴ USJP, t. 3, s. 843.

⁵⁵ Bardziej szczegółowe rozważania na ten temat przedstawiam w ostatnim rozdziale.

4.4. Medializacja i komercjalizacja wolnego czasu: rozrywka w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym

Czas wolny jako forma życia społeczno-etycznego (nie mylić z odpoczynkiem osobistym) zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy potocznością (bytem), etyką a sztuką. Jego funkcją jest przekształcanie egzystencji oraz dobra społecznego w piękno, natomiast piękna i moralności – w konieczność życiową. Dodatkową funkcją czasu wolnego jest spowodowanie, by piękno służyło dobru społecznemu. Stąd ciągłe dążenie dziedziny wypoczynku społecznego do maksymalnego wsparcia tych rodzajów i gatunków sztuki, które w myśl stróżów moralności powinny służyć dobru społecznemu, narodowi, ojczyźnie i państwu (czyli władzy). Środkami osiągnięcia tych celów jest rozrywka i wspólne obchodzenie świąt. W tym właśnie aspekcie ujawnia się druga strona społecznego spędzania czasu wolnego – jego więź z osobistym, „potocznym” wypoczynkiem. Na skrzyżowaniu tych dwóch sfer doświadczenia bardzo często powstają konflikty etyczno-estetyczne. Gusta estetyczne stróżów moralności najczęściej odbiegają od osobistych gustów wychowywanych przez nich członków społeczeństwa, którzy przeważnie nie chcą się zastanawiać ani nad tym, na ile moralne czy niemoralne są te lub inne dzieła sztuki (na przykład pornografia, rock gotycki czy graffiti), ani nad tym, na ile ich sposób zachowania w czasie wolnym oraz w miejscach publicznych służy dobru społecznemu. Stąd wywodzą się liczne problemy związane z tzw. postawami aspołecznymi w subkulturach marginalnych (ugrupowaniach młodzieżowych, nieformalnych stowarzyszeniach fanów muzycznych czy kibiców sportowych). Jednak nawet w tę stronę życia społecznego istotne korekty wprowadza komercja, przekształcając dziedzinę spędzania czasu wolnego w rynek show-biznesu. Przed władzą, która najczęściej łączy potentatów finansowych i ideologów etyczno-politycznych, staje nieraz bardzo trudny dylemat: głoszone przez nich dobro moralne czy zyski od „amoralnego” rynku rozrywki społecznej.

Wolny czas to chyba najbardziej dzikie i rozczochrane „dziecko” etyki. Każdy chce go kontrolować (w społeczeństwach totalitarnych rządzi nim polityka, ideologia i władza państwowa, w konserwatywnych – religia i ostro zinstytucjonalizowany system wychowania społecznego, w tradycyjnych – religia i głęboko zakorzeniona w tradycji moralność społeczna,

a w liberalno-konsumpcyjnym – biznes), lecz egzystencjalne znaczenie tej dziedziny nie pozwala tego zrobić dość skutecznie. W ostatnich czasach największe sukcesy na tej niwie osiągnął właśnie biznes, który stworzył totalną siatkę dostępnych usług odpłatnych, oraz technologia, która dostarczyła biznesowi nowych możliwości organizacji czasu wolnego: od najprostszej rozrywki indywidualnej (interaktywna i multimedialna telekomunikacja, rzeczywistość wirtualna) aż do organizacji zbiorowych imprez kulturalnych (środki audiowizualne, sprzęt sportowy i techniczny, transport). Pokonać tego imperium konsumpcji wolnego czasu nie potrafią nawet najbardziej radykalni i potężni bojownicy o wolność człowieka i jego niezależność od ideologii konsumpcjonizmu. Każde użycie technicznych i informacyjnych (multimedialnych) środków do walki ze społeczeństwem informacyjno-konsumpcyjnym tylko wzmacnia ten system. Organizacja dużych akcji, produkcja i kolportaż materiałów propagandowych, wystąpienia w mediach, wykorzystywanie Internetu, wydawanie książek, nawet tak radykalne przedsięwzięcia, jak organizacja anty- czy alterglobalistycznych marszów i demonstracji wymaga ogromnych nakładów finansowych. Nie będę zadawał prymitywnego pytania: skąd pochodzą te środki. Zadam inne: na co one idą? Czy w jakikolwiek sposób wykraczają one poza sferę biznesu usługowo-medialnego i systemu finansowo-ekonomicznego, który obsługuje społeczeństwo konsumpcyjne i jednocześnie nim rządzi? Wystarczy policzyć, ile pieniędzy zarabiają podczas najrozmaitszych protestacyjnych imprez antykonsumpcyjnych firmy zabezpieczające te imprezy od strony materialno-technicznej, prawnej i informacyjno-reklamowej, żeby zrozumieć rozmach i totalność społeczeństwa konsumpcyjnego. Jest to nowy, inny typ totalitaryzmu, ekonomiczny. Jest on o wiele lepiej rozwinięty i inteligentniej ukształtowany, niż klasyczny totalitaryzm wojskowo-ideologiczny. Najśmieszniejsze jest to, że często opiera się on na typowo marksistowskich postulatach: baza ekonomiczna wyznacza nadbudowę, a nie na odwrót, jak to zawsze było w totalitarnych systemach ideologicznych, które dążyły do utrzymania gospodarki wyłącznie na terrorze ideologicznym i politycznym.

Żeby stać się wolnym i niezależnym od ideologicznych manipulacji we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym trzeba po prostu zupełnie przestać korzystać z dóbr cywilizacji urbanistycznej, zostać

kloszardem, marginesem, menelem. Jednakże tacy ludzie również potrzebują zaspokojenia elementarnych potrzeb, a to jest możliwe tylko i wyłącznie w systemie społecznej konsumpcji. Koło się zamyka. Aż się prosi o słynny cytat z Lenina: „Nie da się żyć w społeczeństwie i być wolnym od niego”. Sens tej wypowiedzi staje się zrozumiały dopiero w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym.

Głównym celem czasu wolnego zarówno prywatnego, jak i społeczno-etycznego jest relaks emocjonalny, a głównym środkiem jego realizacji – rozrywka. W społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym (jak wynika z samej nazwy) spędzanie wolnego czasu, zwłaszcza rozrywka, jest funkcją jednocześnie informacyjną i konsumpcyjną. To, że informacja w społeczeństwie tego typu jest najważniejszym rodzajem towaru, jest faktem powszechnie znanym. Zadaniem informacyjnym rozrywki społecznej jest wspólny wypoczynek skojarzony z emocjonalną komunikacją i emocjonalnym łączeniem z innymi ludźmi, natomiast zadaniem – wspólna konsumpcja skojarzona z relaksem fizjologicznym. Zatem trzema składnikami czasu wolnego jako zjawiska społecznego są rozrywka, komunikacja informacyjna i konsumpcja. Połączenie tych trzech funkcji z podstawową funkcją doświadczenia społeczno-etycznego, którą jest manipulacja ideologiczna, w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym kształtuje dwa bardzo interesujące i specyficzne zjawiska – **infotainment**⁵⁶ i **shopping**. Ani jedno, ani drugie nie daje się odnieść do dziedziny potoczności. Od momentu ich powstania (jeżeli taki moment kiedyś zaistniał) były one funkcjami społecznymi i ideologicznymi (choć to ostatnie nie zawsze wydaje się oczywiste). Istota obu funkcji polega na udziale w show. W pierwszym przypadku jest to show

⁵⁶ **Infotainment** jest kontaminacją wyrazów *information* i *entertainment*, czyli informująca rozrywka i zarazem informacja, która bawi. Według T. Jagodzińskiego, „w druku po raz pierwszy posłużył się nim bodaj Ron Eisenberg w periodyku »Phone Call« (luty 1980)” (T. Jagodziński, *Przekleństwo info-rozrywki*, <http://www.znak.com.pl/znak/jagodziński561.html> [7.04.2006]). Na temat polskiego infotainmentu zob. również: K. Augustin, *Media w polityce*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/mediawpolityce.html>, [7.04.2006]; Z. Bauer, *Cóż po krytyce czasach postmodernizmu?*, <http://www.wsp.krakow.pl/konspekt/20/bauer.html> [7.04.2006]; B. Feliszek, *Po co są dziennikarze?*, <http://www.epr.pl/czytelniatry.php?id=231&itemcat=1> [7.04.2006]; D. Flisak, *O Misiu Uszatku i Andrzeju Lepperze, czyli krótka rzecz o dziełach multimedialnych*, http://www.prawnik.net.pl/pwi/art_multimedia.htm [7.04.2006].

informacyjno-rozrywkowe, w drugim – show komercyjno-rozrywkowe (show kupna-sprzedazy).

Czym zasadniczo infotainment różni się od zwykłej manipulacji informacyjnej, którą zawsze stosowali „władcy dusz”? Przede wszystkim swoją otwartością (albo cynizmem, jeśli ktoś woli bardziej dosadne sformułowania). O ile wcześniej spreparowana przez ideologów informacja społeczna (polityczna, światopoglądowa, religijna) miała stricte ideologiczny (wzniosły i wychowujący) charakter albo była podawana publiczności w postaci przypominającej informację naukową lub fachową (była poważna i pouczająca), to teraz ma ona formę otwarcie komercyjną i rozrywkową. Jean Baudrillard nazwał ten zwrot w ideologii wolnego czasu „maksymalizacją egzystencji”: „człowiek-konsument uznaje rozkosz za swój obowiązek, a siebie samego za **przedsiębiorstwo rozkoszy i zaspokojenia**. Za obowiązek poczytuje sobie bycie szczęśliwym, zakochanym, musi podziwiać i być podziwianym, uwodzić i być uwodzonym, uczestniczyć, żyć w stanie euforii, nieustannie działać. Jest to zasada maksymalizacji egzystencji za pomocą pomnażania kontaktów, związków, za pomocą intensywnego użytkowania znaków, przedmiotów, za pomocą systematycznego korzystania ze wszelkich możliwości czerpania rozkoszy”⁵⁷.

4.5. Masowa komunikacja i opinia publiczna. Zasady i funkcje infotainmentu

Dziedziną, która w najbardziej bezpośredni sposób łączy społeczne spędzanie czasu wolnego z etyką, polityką, sztuką, nauką i filozofią, jest dziedzina **informacji masowej**. W społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym jest ona wyraźnie zdominowana przez media. Ideałem działalności medialnej w dziedzinie informacji masowej jest informowanie społeczeństwa w celu popularyzacji wartości, które powinny służyć ogólnemu dobru moralnemu, czyli przede wszystkim popularyzacji prawdy i piękna. U jej podstaw leży przekonanie, że informacja sama w sobie jest dobrem i dlatego powinna się stać narzędziem regulowania

⁵⁷ J. Baudrillard, op.cit., s. 92.

etycznych i politycznych stosunków społecznych. Najczęściej to właśnie prawda i piękno są głównymi argumentami perswazyjnych czynności dziennikarzy i publicystów. Dobro (lub to, co się uważa za dobro) ogłasza się dobrem właśnie dlatego, że jest prawdziwe i piękne. Stąd wywodzi się dążenie pracowników medialnych do tego, by ich działalność była jednocześnie obiektywna (albo przynajmniej wiarygodna) oraz pociągająca (albo raczej wciągająca). Argumentacji z życia powszedniego lub ekonomicznego dziennikarze raczej nie lubią. Rzadko się zdarza, żeby propaganda etyczna czy agitacja moralna opierała się na tym, że informacja jest witalnie albo ekonomicznie niezbędna. Zresztą jest w tym wiele racji: ujawnienie wiedzy (na przykład o władzy lub możliwych tego świata) często jest bardzo niewygodne, a nawet niebezpieczne. Jeszcze rzadziej publicyści odwołują się do argumentów filozoficznych. Nic dziwnego: większość publiczności, do której zwrócone są ich wypowiedzi, bardzo rzadko zadaje sobie pytania o sens życia. **Zadanie mediów jest stricte ideologiczno-polityczne: media powinny „spulchniać glebę” dla władzy lub jej przeciwników przed ich „siewami”, czyli przygotowywać społeczeństwo do sterowania politycznego.**

Wbrew pozorom dziedzina informacji masowej, głosząca ideał prawdy i powszechnego dostępu do informacji, wcale nie sięga po metody i argumenty stricte naukowe. Jest to, zdaniem dziennikarzy, zbyt suche i nudne, zupełnie nieatrakcyjne. Publiczność tego nie zrozumie, a zatem jej to nie przekona. Ludzie wolą wierzyć albo w informacje niezwykle, wyjątkowe, niecodzienne oraz alogiczne, albo na odwrót w coś zupełnie oczywistego, tradycyjnego, niewymagającego dłuższego zastanawiania się. Załóżmy, że frekwencja na jakichś wyborach (czy referendum) wyniosła 40%, a w zależności od intencji perswazyjnej można to przedstawić jako „aż 40%” albo „tylko 40%” (na przykład w porównaniu z innym krajem czy innymi wyborami). Można powiedzieć, że większość społeczeństwa została zmanipulowana przez przeciwników tych wyborów (tego referendum) i nie widzi powagi problemu, albo też, że świadoma większość zbojkotowała niepotrzebne wybory (referendum). Typologiczną cechą dyskursu medialnego jest jednoczesna apodyktyczność twierdzeń i „chodzenie na skrót”. Przyjrzyjmy się dowolnie wybranym przykładom z różnych źródeł medialnych (wyróżniłem fragmenty bezapelacyjne, ogólnikowe i zupełnie niesprawdzalne): „Pora pomyśleć o karpniu, który obowiązkowo musi

się znaleźć na każdym polskim stole” („Serwis Informacyjny” TVN24), „Pierwszy cud »wskrzeszenia« wydarzył się tutaj w XIII wieku” (reportaż M. Sakowskiej w TVN24), „Biblia jedyna książka, którą zawsze się czyta w obecności autora” (TV4, „Wiadomości”), „11 września 2001 dla wielu z nas zawałił się świat” (J. Pochanke, TVN24), „Nikt na świecie, jak ten Polak »Kukliński« nie zaszkodził komunizmowi” (J. Szaniawski, *Konrad Walenrod XX wieku*, „Nasz Dziennik”), „Młodzież chętnie odwiedza groby legionistów. To tutaj poznają prawdziwą historię... To tu, w tych lasach, rodziła się polska niepodległość” („Kurier” TVP3), „Cała Polska upamiętniła 25 rocznice grudnia '51” („Kurier” TVP3), „Choć Amerykanie i Europejczycy zgadzają się nieomal we wszystkim, w Europie narasta niechęć do polityki USA” (P. Szczepkowski, *Europa myśli podobnie jak Ameryka*, „Gazeta Wyborcza”), „W warszawskim środowisku medycznym panuje przekonanie, że zatrzymanie kardiochirurga Mirosława G. odbije się na zaufaniu do lekarzy” (S. Szparkowska, *Polska transplantologia pod lupą CBA*, „Rzeczpospolita”) „Źródłem przecieków na pewno nie są osoby pracujące w komisji weryfikacyjnej” (wywiad z J. Jędrychem w „Gazecie Polskiej”), „Zupełnie inaczej rzecz wygląda w skali kraju: przeciwników dalszej budowy w Dolinie Rospudy jest wyraźnie więcej (51%) niż ich zwolenników” (D. Uhlig, *Polacy za przyrodą, Podlasie za obwodnicą*, „Gazeta Wyborcza”), „[...] żołnierz polski jest taki sam: pełen heroizmu i wiary, zdeterminowany w walce, solidarny w potrzebie, pełen współczucia dla innych, gotowy oddać życie dla słusznej sprawy, jeśli Bóg zażąda takiej ofiary (W. Mścichowski, *Misja, którą oceni tylko Bóg* w „Niedzieli”), „O tym, że lekarzom daje się po udanych operacjach flaszki i prezenty, każdy w Polsce wie. Każdy, kto chorował, dawał”, „Bo przecież nic nie sprzedaje się tak dobrze, jak tajemnicze knowania ludzi z najwyższej półki. Każdy lubi oglądać, jak aresztują tych, którym dawaliśmy”, „Każdy, kto dał w swoim życiu jakiemuś lekarzowi czy urzędnikowi łapówkę, a w ZSRR każdy dawał i każdy, kto mógł, brał, poczuł się usatysfakcjonowany sprawiedliwością dziejową, którą zgotował tym koniakopijcom surowy, lecz pryncypialny Pierwszy Czekaista Beria” (wszystkie z artykułu P. Gadzińskiego, *Operacja lekarz* w „NIE”).

Logika kształtowania wypowiedzi publicystycznej różni się istotnie od logiki naukowej czy ekonomicznej. W „Wiadomościach” TVP1 29 listopada 2006 dziennikarz powiedział „To porażka ratowników. Nie udało się ani

jednego z kolegów uratować żywym. Ale nie było szans. Wszyscy zginęli w momencie wybuchu”. Jeśli „nie było szans” i „wszyscy zginęli w momencie wybuchu”, to dlaczego jest to „porażka ratowników”? Chyba że wyraz „porażka” w języku tego dziennikarza jest metonimią i oznacza ‘klęska, nad którą bardzo ubolewają’ albo ‘tragedia, której nie dało się zapobiec’, natomiast słowniki takiego znaczenia nie odnotowują (być może jest to jakiś nowy wyraz). Ogólnie dziennikarze bardzo lubią mówić o klęskach żywiołowych lub o chorobach czy patologiach społecznych w terminach wojskowych: „atak” – „walka” – „obrona” – „zwycięstwo” lub „porażka”. To intryguje publiczność, bo nawołuje do pierwotnego instynktu samozachowawczego. W jednym z serwisów informacyjnych 25 lutego 2007 reporter informujący o tragicznych wydarzeniach w Myślenicach (zabójstwo właścicieli kantoru) wielokrotnie powtórzył określenie „bezsensowna śmierć” oraz „bezsensowne zabójstwo”, jednocześnie nazywając sprawców, którzy „zabili i zrabowali” ofiary, „bandytami, dobrze wiedzącymi, co robią”. Brak logiki w wypowiedzi dziennikarza jest oczywisty: jeśli bandyci „dobrze wiedzieli”, a także zdobyli łup i uciekli, zabójstwo to nie było dla nich bezsensowne. Czy była bezsensowna śmierć ofiar zabójstwa? Zapytajmy inaczej, a czy śmierć ofiar zabójstwa kiedykolwiek ma sens? Mówienie zaś publiczności, że to było „bezsensowne zabójstwo” i „bezsensowna śmierć” jest typową figurą retoryczną i chwytem emocjonalno-etycznym, piętnującym sprawców zbrodni. Wygląda na to, że gdyby było powiedziane, że to zabójstwo i ta śmierć miały sens, lecz odmienny od ogólnie przyjętego, to by w jakiś sposób usprawiedliwiała morderców. Jest to potoczny sposób myślenia typowy dla społeczeństw racjonalnych, w których hiperbolizuje się rola sensu („wszystko, co ma sens, jest dobre” oraz „wszystko, co jest dobre, powinno mieć sens” i na odwrót: „złe nie może mieć sensu”⁵⁸). W tymże reportażu zostało powiedziane, że na pomieszczeniu kantoru pojawiła się odezwa do mieszkańców Myślenic, zapraszająca ich na marsz

⁵⁸ Bardzo często zdarzało mi się rozmawiać z Polakami o zbrodniach stalinowskich. Z wielkim trudem przychodzi im pogodzenie się z myślą, iż Stalin nie musiał być głupcem i tchórzem, tylko bardzo wyrachowanym (a zatem dobrze myślącym) i bezwzględnym (czyli śmiałym) człowiekiem, prawdopodobnie zupełnie nieposiadającym sumienia i odrobiny poszanowania dla życia ludzkiego. Rozum i odwaga ma różne wymiary (czasem zupełnie przeciwstawne). Łatwiej jest myśleć stereotypowo: jeśli był nieludzki, więc był idiotą i tchórzem (przy tym często dodają „jak wszyscy tyrani”).

ku pamięci ofiar. W następnym zdaniu reporter nazywa przyście ludzi na ten marsz (już po jego odbyciu się) „absolutnie spontanicznym”. Czyli co: ludzie nie wiedzieli o tym zaproszeniu? To jest kolejny chwyt manipulacyjny. „Spontaniczny”, czyli ‘powstający i dokonywany bez wpływów, bodźców zewnętrznych, działający samorzutnie, z własnego popędu, żywiołowy’⁵⁹. Czyż naprawdę nie było „wpływów i bodźców zewnętrznych”? Ale przecież ktoś to wymyślił, ktoś napisał tę odezwę i umieścił na drzwiach kantoru. Za każdym społecznym zdarzeniem zawsze stoją jacyś konkretni ludzie, zawsze jest ten pierwszy, kto daje pomysł i przykład. Tylko media i politycy nie lubią zastanawiać się nad takiego rodzaju konkretami. Wolą piękne ogólniki i abstrakcje.

„Logika skrótów myślowych” pozwala manipulatorom publicznym spokojnie zastępować styczne pojęcia, co niezauważalnie, lecz zasadniczo zmienia cały sens wypowiedzi. Dnia 21 marca 2007 w reportażu z Sejmu dziennikarz TVN24, relacjonując pozycję LPR w sprawie zaostrzenia konstytucyjnych zapisów dotyczących ochrony życia, powiedział, że nowe zapisy są potrzebne, „żeby nawet kobieta, która zaszła w ciążę w wyniku gwałtu, mogła urodzić dziecko”. Użycie wyrazu „mogła” sugeruje, że obecnie taka kobieta jest zmuszana do usunięcia ciąży. Ale to nie wszystko. Z logiki planowanego zapisu w ustawie wynika, że dziennikarz (czy autor tego pomysłu, którego dziennikarz niejako cytuje) miałby użyć wyrazu „musiała”. Spójrzmy na frazę w tej postaci, w jakiej ona miałaby występować: „żeby nawet kobieta, która zaszła w ciążę w wyniku gwałtu, musiała urodzić dziecko”. Brzmi odrażająco: zbyt prostolinijnie i apodyktycznie. Narusza polskie obyczaje przyjęte w dyskursie publicznym (wiadomo – „Musi to na Rusi...”). Zamiana „musiała” na „mogła” stwarza pozory walki o dobro zgwałconej kobiety, która teraz (bez tego zapisu) „nie może” urodzić dziecka pochodzącego z gwałtu.

Dość rozpowszechnionym chwytym „potwierdzającym” tezy dziennikarzy i publicystów jest przytoczenie wypowiedzi albo zwykłe odwołanie się do słów anonimowych informatorów, świadków i „źródeł”: „twierdzi nasz informator”, „nasze wiewiórki w Ministerstwie doniosły”, „jak się dowiedzieliśmy ze źródła bliskiego toczącym się negocjacom...”, „jak mówią nasze źródła w Komisji”. W ich usta można włożyć najbardziej

⁵⁹ USJP, t. 3, s. 1337.

radykalne oceny i najbardziej nieprawdopodobne, niemające potwierdzenia hipotezy, za które sam dziennikarz mógłby stanąć przed sądem. Wątpliwe świadectwa próbuje się często uwiarygodnić podaniem fachu świadka (jesteśmy bardziej skłonni wierzyć w słowa poinformowanego fachowca): „jak wynika z ustaleń historyków”, „jeden z pracowników ślupskiej SB”, „mówi pracownik obsługujący elewator ze zbożem”, „podkreśla jeden z polityków”, „eksperci zgodnie podkreślają”, albo też przedstawieniem świadka jako „głosu narodu”, jako szarego obywatela, sąsiada, współpracownika, mieszkańca etc., który tutaj, na miejscu „wie lepiej” i chętnie się z nami tą wiedzą podzieli: „do redakcji zgłosiła się osoba, która przez tydzień pracowała...”, „mówi jeden z parafian”, „jakież było zdziwienie mieszkańców, kiedy po roku...”. Czasem również wymienia się świadka po imieniu, z nazwiska już niekoniecznie: „mówi mieszkający w sąsiedztwie pan Julian”, „powiedział nam pan Jan z Dębicy”, „świadczy jedna z parafianek pani Marta”, „opowiada pan Waldemar prowadzący firmę budowlaną”.

Bardzo trafnie istotę tej najbardziej „obiektywnej” i „racjonalnej” formy życia społeczno-etycznego określili autorzy rosyjskiego portalu internetowego Kulturologia 2001: „Wiadomości same w sobie są w znacznym stopniu iluzoryczne. Jeżeli spróbujemy zastanowić się, co tak naprawdę dotyczy mojego życia z zaproponowanego przed chwilą mojej uwadze programu wiadomości, okaże się, że jest to przede wszystkim zapowiedź pogody. Czasem do tego można dorzucić jeszcze jakąś decyzję władz. I tyle. Większość informacji w wiadomościach opowiada o tym, co wydarzyło się nie z nami oraz bezpośrednio w żaden sposób nas nie dotyczy”⁶⁰.

Zatem głównym zadaniem mediów w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym stało się dostarczanie informacji, które mają:

- relaksować ludzi (czyli wypełniać ich czas wolny),
- kształtować u nich stereotypy zachowania społecznego (czyli zastępować tradycyjną etykę i wspomagać komercję), a także
- kreować opinię publiczną i pobudzać elektorat do społecznej aktywności lub bierności (czyli służyć polityce).

Są to zadania wewnętrzne (czyli stricte społeczno-etyczne). Jednak są również zadania zewnętrzne (powiązane z wartościami innych dziedzin).

⁶⁰ *Иллюзии и мы*, <http://kulturolog.narod.ru/Illuzii.htm#3> [2.02.2009].

Zwłaszcza relaks publiczny w znacznym stopniu kojarzy się z **zaspokojeniem ciekawości i rozrywką**. Te funkcje czasem zostają pomyłone z poznawczą żądzą prawdy, światopoglądową żądzą sensu lub artystyczną żądzą piękna. Jednak naukowe poznanie, filozoficzne poszukiwania wartości i stworzenie bodźców nowych przeżyć estetycznych wymagają twórczej odkrywczosci, talentu i wysiłku. Pasja ciekawości lub pasja rozrywki tego nie wymagają. „Ciekawski” nie odkrywa, nie analizuje, nie udowadnia. Szuka wiadomości, a nie wiedzy. Rządzi nim chęć do informacyjnego pojednania z otoczeniem, bycia poinformowanym, „bycia na bieżąco”. Na tej pasji żerują słuchy i plotki, które od zawsze były czynnie wykorzystywane jako narzędzia manipulacji. Ale jednocześnie są one głównym i najbardziej zaufanym źródłem informacji w dziedzinie doświadczenia społeczno-etycznego. Osobnik zaś, dążący do zabawy, szuka nie estetycznych odkryć, lecz nowych wrażeń emocjonalnych. Emocjonalne informacje rozrywkowe powinny być bardzo proste: straszne powinno straszyc, śmieszne – śmieszyć, wzniosłe – budzić respekt, tajemnicze – intrygować, romantyczne – rozczulać, dobre i sprawiedliwe powinno być piękne, złe – brzydkie i odrażające. I oczywiście dobro powinno zawsze zwyciężać zło. Jednym słowem, rozrywkowa informacja w żaden sposób nie powinna zastanawiać i zmuszać do myślenia. Jej zadaniem jest dostarczanie przyjemności. Wydarzenia polityczne w wydaniu mediów raczej przypominają program rozrywkowy z ciągiem dalszym, np.: „Tyle o seksaferze na dzisiaj. Kolejny odcinek jutro” (fragment wypowiedzi prezentera w „Faktach” TVN). Nawet tak „egzystencjalna” informacja, jaką jest wspomniana powyżej zapowiedź pogody, w ostatnich czasach uległa estetyzacji i wirtualizacji, przekształcając się w prawdziwy happening z intrygą, dowcipami, muzyką i ikonkami. W wielu telewizjach są odrębne całodobowe kanały pogodowe. W TVN24 zasłyszałem dość reprezentatywne dla tej tendencji zwroty „scenariusz pogodowy” oraz „serial pogodowy” (to o samej pogodzie, a nie o jej zapowiedzi). Zapowiedzi pogody czasem brzmią jak intrygujące doniesienia z pola walki: „Władzę nad pogodą przejmie front atmosferyczny” (TVP2).

Intryga stała się główną zasadą informowania opinii publicznej zarówno przez media (anonse gazet i zapowiedzi jakichś wyjątkowych informacji w TV), jak i przez polityków. Konferencje prasowe i wywiady powoli stają się główną formą politycznej działalności, często wy-

przedzając albo wręcz zastępując czyny. Polityczne zapowiedzi można podzielić na dwa typy – anonsująco-sensacyjny (zamiast informowania publiczności o ważnych sprawach i decyzjach polityk ogłasza w miarę odległą datę ogłoszenia takich informacji, żeby trzymać elektorat w napięciu) oraz szantażująco-intrygujący (zamiast ujawnić posiadaną wiedzę o jakichś nieprawidłowościach polityk wielokrotnie powtarza, że posiada taką informację i ogłosi ją „w odpowiednim czasie”). Polityka jako typ działalności społeczno-etycznej w toku wirtualizacji przekształca się w zakład produkujący *sensacje, rewelacje, bomby, fajerwerki* i inne *atrakcje polityczne*. Kluczowymi słowami polityki w tym zakresie stały się *porażający* (materiał, dowód, wiedza), *szokujący* (billboard, wywiad, raport), *bulwersujący* (tekst, komentarz, wystąpienie), *zaskakujący* (pomysł, krok, sondaż, wynik, decyzja), *miażdżący* (raport, krytyka, dowody), *sensacyjny* (wywiad, wyznanie, wiadomość), *rewelacyjny* (pomysł, polityka, rozwiązania), *fantastyczny* (pomysł, sukces, rezultaty), *niesamowity* (efekt, emocje, sposób), *fascynujący* (fakt, polityka, pytanie), *ekscytujący* (projekt, przykład, temat) etc. Najczęściej te słowa służą do określenia własnych albo wygodnych dla siebie informacji politycznych. Takie same posunięcia przeciwników ideologicznych nazywają zupełnie inaczej – *spektakl medialny, wrzawa medialna, bicie piany, zbieranie haków, wypaczenia wypowiedzi, brednie, steki bzdur, oszczerstwa, kompletne kłamstwa, obelgi, potwarze, insynuacje, prowokacje, głupoty, bezpodstawne oskarżenia, cynizm, żenada, degrengolada, ściema*. Typowo infotainmentowy charakter mają bardzo modne polityczne akcje przeprowadzane nie w przestrzeni stricte politycznej, lecz w „świecie reflektorów”. Mogą to być pojedyncze „happeningi” (na wzór odejścia J. Rokity z życia politycznego) albo całe „seriale” (np. posiedzenia, sejmowych komisji śledczych). Typowym określeniem VIP-ów ze świata polityki stało się „politycy z pierwszych stron gazet”.

Jedną z nie mniej ważnych cech infotainmentu jest jego funkcja **hedonistyczna**. Zabawa w informację realizuje się najczęściej poprzez sensacyjność treści i widowiskowość formy. Połączenie tych charakterystyk czasem nazywa się „tabloidyzacją mediów”. *Tabloid* – to lekkostrawna gazeta o charakterze komercyjno-sensacyjnym. Termin ten powstał w latach 80. XIX wieku w farmaceutyce (‘mała pigułka’), do mediów został przeniesiony w 1903 przez wydawcę „Daily Mirror”. Motywacyjną

podstawą tej metafory jest idea nieobciążania „pacjenta”. Klasyczne tabloidy mają mały format, znaczącą rolę w nich odgrywają nagłówki, teksty – krótkie (do 1000 znaków), dużo znaków wizualnych, wykorzystywana jest zabawa grafiką i kolorem. Tabloidyzacja to przeniesienie tych cech na wszystkie gazety łącznie z aktywnym wykorzystaniem medialnych możliwości Internetu. Dla infotainmentu charakterystyczne jest zarówno intrygowanie, jak i epatowanie publiczności, zamierzone pomieszczenie wiadomości politycznych, społecznych, kulturowych i rozrywki, upraszczanie informacji i komponowanie wiadomości w celu „ułatwienia” odbioru, dodawanie do wiadomości ikonek, muzyki, dowcipu, zabawnych i intrygujących epizodów, kreowanie iluzji obiektywności, prawdziwości, wiarygodności, wręcz naukowości, tworzenie mitów i poszerzanie szablonów kulturowych. Klasyczne formy infotainmentu to programy informacyjno-rozrywkowe, quizy i gry intelektualne, krzyżówki, dyskusje polityczne w formie gry etc.

Informacyjna zabawa polityczno-medialna w Polsce ma już swój specyficzny słownik: swoje sentencje, frazeologizmy, lekko rozpoznawalne znaki leksykalne, za którymi stoją dość znaczące bloki wydarzeń i dość wyraźne i jednoznaczne oceny. Polityczno-medialne zabawy językowe wykreowały dyskurs polityczny, w którym elementy informowania, propagandy i rozrywki połączyły się w nierozzerwalną całość. Wśród najbardziej spektakularnych politycznych wypowiedzi, które się stały bądź stopniowo stają się powszechnymi stereotypami językowymi (tzw. tekstami precedensowymi), można wyróżnić:

szeroko cytowane sentencje znanych osobowości za świata polityki – „Nie chcem, ale muszem”, „Jestem za a nawet przeciw” oraz „plusy dodatnie i ujemne” (wszystkie – L. Wałęsa⁶¹), „Mężczyznę poznaje się nie po tym, jak zaczyna, a po tym, jak kończy”, „Pan jest zerem” (obie – L. Miller), „Teraz Kurwa My”, „Z ziemi polskiej do Wolski”, „Żadne krzyki i płacze nie przekonają nas, że białe jest białe, a czarne jest czarne”, „We mnie jest czyste dobro”, „My jesteśmy tu, gdzie wtedy. Oni tam gdzie stało ZOMO”, „Warto umierać za pierwiastek”, „Mamy spadającą ludność”, „Stan kawalerski jest zacny i Bogu miły”;

⁶¹ Wszystkie szanse na „karierę” infotainmentową ma również jego słynne „Durnia mamy za prezydenta”.

„oczywista oczywistość” (wszystkie – J. Kaczyński), „Spieprzaj, dziadu”, „Małpa w czerwonym”, „Irsiad jest bardzo zdenerwowany”, „Melduję wykonanie zadania”, „patalogie” (wszystkie – L. Kaczyński), „zapluta wycieraczka SLD”, „skłamał jak bura suka”, „lekarzy w kamasze”, „wykształciuchy”, „Ci, którzy są przeciw nam, są z nami, tylko jeszcze o tym nie wiedzą” (wszystkie – L. Dorn), „Nicea albo śmierć”, „Ja lubię swoje białe futerko” (obie – J. Rokita), „Obwoźne sado-maso”, „Rząd się wyżywi” (obie – J. Urban), „gruba kreska” (T. Mazowiecki), „moherowe berety” (S. Hołownia), „moherowa koalicja” (D. Tusk), „Ciemny lud to kupi” (J. Kurski), „Yes, yes, yes” (K. Marcinkiewicz), „Lubię seks, jak koń owies”, „kurwiki” (R. Beger), „Ja znam tylko konkrety ogólne” (A. Lepper), „Ciamciamciowatość” (R. Giertych), „Koalicja trwa i trwa mać” (J.F. Stefaniuk⁶²), „nie nazywajmy nigdy, że szambo jest perfumerią” (T. Rydzyk), „Wysoki Sejmie, nie po raz pierwszy staje mi...” (J. Zych), „Róbta, co chceta” (J. Owsiak), „Czy te rączki mogą kłamać?” (Kuba Wojewódzki), „Jak posiedzi, to zmięknie” (B. Świączkowski), „Dwóch pederastów i pies” (W. Wierzejski), „Żeby nie było niczego!” (K. Kononowicz), „Schowaj Babci dowód” (anonimowa akcja SMS-owa), „karły moralne” (S. Niesiołowski), „dyplomatołki” (W. Bartoszewski), „demokracja” (W. Pawlak), „Kręcenie lodów” (B. Sawicka), „Mordo ty moja” (ze spotu reklamowego PiSu)⁶³.

symboliczne wyrazy i frazemy, które powstały w mediach lub w świecie polityki – *Rzeczpospolita Pomroczna, Rzeczpospolita Obojga Kaczorów, Lachistan, Katoland, Klechistan, Kaczystan, Kaczyland, Ubekistan, Wariatkowo Dolne, IV Rzeczpospolita Wolska, Judeopolonia, Rywinland, Rywingate, Mumia Wolności, platformersi, borówki, PiSuar, PiSiory, PiSuaryzacja, PiSiarnia, Łobuz Dei, Trybunał Prostytycyjny, Kwach, Krzak, Cimoszka, pornogrubas, Kaczory, Bracia Mniejsi, Jarosław Mściwy, Wielki Brat, pan nadprezydent, prezes RP, prezydent brata, Pierwszy po Bracie, brzydkie PiSiątka, kaczyszcz*

⁶² Te słowa błędnie przypisuje się W. Pawlakowi. Sam Pawlak na swoim blogu wskazuje Stefaniuka jako autora tej sentencji.

⁶³ Niektóre z tych wypowiedzi czy poszczególnych słów były już znane wcześniej, lecz politycznymi tekstami precedensowymi stały się dopiero po użyciu ich przez znaną osobę publiczną w sytuacji znakowej.

kacza grypa, kaczopostowie, kaczomowa, kacza władza, kaczolud, bliźniakokracja, doba bliźniaków, Moherowa Rewolucja, koalicja kartoflano-buraczana, Zbigniew Wanna Wassermann, Kazimierz Krzywousty, Gosiu, Koński Łeb, Krwawy Ludwik, Ludwik Żelazny, bulterier Kaczyńskiego, ojciec dyktator, ojdyr, Rydzyjko, Radyjo, Radio ma ryja, firma pana B., Dwunasta ziobro-ziobro, Dzień Ziobry – Do więzienia, dobre imię suki Dorna, berecikowe, prącikowe, bucikowe, cieniasy, lumpenliberalizm, lumpeninteligencja, tże-elity, tolerasty, podsłuchujki, chocholi taniec, warcholstwo, TVParafialna, TVPiS, stolik dla brydża, choroba filipińska, ministerstwa zdrowia, szczęścia i pomyślności, wuniowstąpienie,

a także modele transformacji słynnych formuł, np. „Tak nam dopomóż **Bush!**” (Gates, Rydz, wróg etc.), „Nie będzie **Wiking** pluł nam w twarz” (Amerykaniec, Żyd, Darwin, Gej, góral, bachor, Jezus, Tageszeitung, Blatter, Rydzyk, PiSowiec etc.), „Nie chcę, ale **mogę**” (będę musiała, w końcu trzeba etc.), „**PiS** nie chce, ale **musi!**”, „Bóg, Ojczyzna, **Honorarium!**”, „Bóg, honor, **bielizna**” (agenta, niskie ceny etc.), „**But**, honor, ojczyzna” (Rock, Naczelnik, Buk etc.), „Polakom gratulujemy **Kaczora**” (IV RP, moherowych beretów, premiera, prezydenta, ministra edukacji, nieba bez księżyca, polityków, rządzących, służby zdrowia, ojca dyrektora, brukowców, promili we krwi, głupoty, Wierzejskiego, Beger, Janasa etc.), „**o. Rydzykowi** gratulujemy **Maybacha**”, „Grupa trzymająca **stołki**” (SKOK-i, FOZZ, sieć, giełdę, kulturę, banki, szpitale, kasę, sondaże, pracownię, pośmiewisko, mięso, piwo, piłkę, puszki etc.), „O dwóch takich, co ukradli **Polskę**” (media, nadzieje, co nic nie ukradli, co oszukali Polskę, co Polską rządzą, co zrujną Polskę, co nie byli najlepsi, co zgarnęli wszystko, co w góry poszli, co rzucili szafę, co skęcili w lewo, co Lenina nie lubili, co zbierają muszelki, którym nie wyszło etc.), „**Poproszę dwa worki ziemi**. Tej ziemi”, „**Ta parada ma szansę** odmienić oblicze ziemi, tej ziemi”, „**Położę swój kocyk na ziemi** – tej ziemi” etc., „**Wojna** trwa i trwa mać” (roZRóba, Samoobrona etc.), „**Andrzej Lepper** musi odejść” (Giertych, klan Giertychów, Erika Steinbach, Wildstein, Michalik, Mojzesowicz, Macierewicz, Sikorski, Kaczyński, Religa, minister Kalata, minister Orzechowski, biskup-gej, Beenhakker, Internet Explorer 6, ta ustawa etc.) oraz

jako aluzja opozycyjna – „Balcerowicz musi **zostać**” (Marcinkiewicz, Wildstein, Wojciech Gąsienica-Byrcyn etc.) czy „Kwaśniewski musi **wrócić**”, „Żadne krzyki, żadne płacze nie przekonają nas, że **piłka jest okrągła a bramki są dwie**” (że nakład spada kiedy spada, a rośnie kiedy rośnie, że niebieskie jest niebieskie, a Materac to Materac etc.), „Polak (PiS, Owsiak, efekt, poziom finansowania kultury, poprzedni NFZ, Cyganie etc.) **jaki jest** (jacy są, jaki był), **każdy widzi** (wie, widział)”. Czasem zachowuje się tylko sam model, bez oryginalnego wypełnienia leksykalnego: „Cimoszewicz może wrócić”, „Polkom współczujemy Polaków”, „Nikt nam nie wmówi, że prawo jest prawem, a sprawiedliwość sprawiedliwością”.

Obowiązkowym znakiem infotainmentu z punktu widzenia wielu teoretyków tego zjawiska jest **optymizm postawy** (*happy news*). Jest to standard amerykański: nowa, infotainmentowa postać sensacji polega na tym, żeby złagodzić najgorsze i najbardziej krwawe wiadomości, a mniej tragiczne podać jako show. Optymizm to niezbędna umowa konsumpcjonizmu. Tylko nie w Polsce. W Polsce realizuje się ona póki co tylko w programach informacyjno-rozrywkowych i kolorowych czasopismach (skądinąd należące do zachodnich wydawnictw i koncernów medialnych). Reszta mediów i świata polityki jeszcze tkwi w stadium „straszenia” i „biadolenia”. Jest to niewątpliwa specyfika polskiego infotainmentu, zresztą całkiem zgodna z tradycyjną polską cechą ludową, którą jest udawanie nieszczęśnika, wciąż przypominającego sobie i innym o swych klęskach i nieszczęściach, wciąż poszukującego winowajców oraz wciąż przeprasających i oczekujących na przeprosiny. Można ją wyrazić metaforycznie poprzez slogan „Polska jako sierotka Marysia”. Wbrew pozorom nie przeszkadza to politykom i dziennikarzom, użalającym się nad mroczną przeszłością, szarą teraźniejszością i ciemną przyszłością Polski, świetnie się bawić i równocześnie dostarczać fantastycznej rozrywki elektoratowi i publiczności. Stają się w ten sposób bliżsi ludowi i przez to bardziej lubiani.

Kolejną charakterystyczną cechą infotainmentu jest zatem jego **populistyczny charakter**, przejawiający się jednocześnie w upotocznianiu informacji publicznych i oficjalnych oraz w polityzacji i upublicznianiu wszystkich problemów i tematów uznawanych tradycyjnie za potoczne. Wcześniej ideologia i polityka kojarzyła się tylko z zarządzaniem poli-

tycznym i tzw. interesem narodowym lub państwowym. Teraz jesteśmy świadkami zacierania granicy pomiędzy informacją publiczną a potoczną. Wśród infotainmentowych chwytów populistycznych warto wymienić dwa: przyziemność problematyki oraz interaktywność. Za formułę przyziemności problematyki można uznać następującą: „Infotainment to dziennikarstwo prywatnego punktu widzenia”. Chodzi przede wszystkim o orientację na potrzeby informacyjne i witalne emocje tzw. „prostego człowieka”, o przeniesienie ciężaru na tematy związane z życiem osobistym (plotki o prywatnym życiu VIPów, odzież, jedzenie, moda, trendy, seks). Media wykorzystują zamiłowanie do podglądania czyjegoś życia – reality show, talk-show, telenowele. Skrajne formy dotyczą ekstremalnych tematów egzystencjalnych – zabójstw, przemocy seksualnej, domowych awantur, przestępstw pospolitych, tragedii osobistych. Główna zasada tu to – „If it bleeds, it leads” („Chwyta to, co krwawi”). Fenomen paparazzi oraz zapotrzebowanie społeczne na „pranie brudnej bielizny” wykreowały taką sytuację w życiu publicznym, że nikt i nigdzie nie może być pewien, czy nie jest w danej chwili nagrywany przez najbliższych przyjaciół albo po prostu znajomego, nie mówiąc o mediach. Podpatrywanie i podsłuchiwanie stało się powszechną modą nie tylko w rozrywce (liczne reality show, ukryta kamera, „wkręcanie”), lecz również w polityce i życiu społecznym (śledzenie bilingów rozmów telefonicznych – słynny system *Beethoven*, perlustracja poczty elektronicznej i SMS-ów, nagrywanie i publikacja rozmów prywatnych, np. Michnik – Rywin, Gudzowaty – Michnik, Gudzowaty – Oleksy, Kornatowski – Marzec, „taśm prawdy” R. Beger, liczne tajne nagrania w toku śledztw dziennikarskich lub prokuratorskich). Wszystko to prowadzi do zatarcia granicy pomiędzy dziedziną prywatności a życiem publicznym. W połączeniu z systemem praw chroniących tzw. własność intelektualną (a częściej praw monopolisty) czy moralność publiczną (na przykład ustawy wymierzone przeciw „treściom zakazanym”) media elektroniczne stają się potężną bronią w rękę państwowego aparatu tylko pozornie służącą do podtrzymania ładu społecznego. Faktycznie państwo otrzymało broń totalnej kontroli prywatnej sfery życia. Zatem dobre chęci zwalczania przestępczości stopniowo „brukują piekło” masowego kryzysu egzystencjalnego. Z lingwosemiotycznego punktu widzenia może to mieć co najmniej dwa skutki: albo ludzie wszędzie zaczną zachowywać się tak, jakby byli w telewizji (czyli normą życia prywatnego stanie się

hipokryzja i obowiązujący standard) albo publiczność przyzwyczai się do skandali obyczajowych i ludzie w życiu publicznym zaczną zachowywać się naturalnie, czyli po zwierzęcemu (normą życia publicznego stanie się chamstwo i arogancja). Pierwszą tendencję obserwujemy w Europie Zachodniej i Ameryce, drugą – w wielu krajach azjatyckich, w krajach bałkańskich i postradzieckich. W ostatnim przypadku niebezpieczeństwo nasila się wskutek tego, że w Rosji, na przykład, jeszcze nie skończył się proces kształtowania prywatności jako wartości egzystencjalnej. Rosyjskie (i wschodnie w ogóle) pojmowanie prywatności zasadniczo różni się od polskiego (i zachodniego) tym, że egzystencjalna granica doświadczenia przebiega nie pomiędzy „Ja” a „Ty”, lecz pomiędzy „My” a „Oni”.

Ulubionym chwytem populistycznym jest również odwoływanie się do fascynacji mistyką i astrologią (horoskopy, testy psychologiczne, wróżby). Badania języka polskiej publicystyki przeprowadzone przez lingwistów z Uniwersytetu Warszawskiego (dr T. Piekot) ujawniły, że zarówno w brukowcach, jak i w tzw. „poważnej” prasie „coraz częściej przyjmowany jest punkt widzenia przeciętnego człowieka, co widoczne jest zarówno w doborze treści, jak i stylu przekazu. Nadawca dąży do zmniejszenia dystansu, wytworzenia iluzji kontaktu bezpośredniego czy symulacji rozmowy twarzą w twarz. Styl oficjalny przeplata się z potocznym, zacierają się ostre granice między informacją, publicystyką i rozrywką, teksty są wielogłosowe – występuje w nich wielu bohaterów, których nie tylko widać (na zdjęciach), ale i »słyszać« (wzrasta liczba cytatów). W efekcie – tradycyjny odbiorca prasy zmienił się w naocznego świadka wydarzeń”⁶⁴.

Co się zaś tyczy interaktywności albo raczej „interbierności” (*interpassivity* – termin Roberta Pfallera), to jest to pewna iluzja dialogu z rozmówcą i mediami (Internet, gry komputerowe, SMS-owanie i telefony na antenie, telegry), a także iluzja selekcji informacji poprzez tzw. „przełączanie kanałów”: albo w celu obronnym (tzw. *zipping*⁶⁵ i *zapping*⁶⁶),

⁶⁴ M. Borkowska, *Z empatią, nieobiektywnie*, http://www.sprawynauki.waw.pl/?section=article&art_id=1047 [31.03.2004].

⁶⁵ Zapping jest przełączaniem kanałów w celu uniknięcia oglądania pewnych programów (zob. na przykład pracę K. Кучеров, *Основные принципы современного телевизионного менеджмента*, http://www.relga.rsu.ru/n79/jur79_2.htm).

⁶⁶ *Zipping* jest przełączaniem kanałów w celu uniknięcia oglądania reklam.

albo w celu ogarnięcia jak można największej ilości programów telewizyjnych jednocześnie (tzw. *grazing*). Pilot uchodzi nieomal za symbol wolności indywidualnej. Jednak jest to złudzenie, że trzymając w ręku pilot, konsument panuje nad informacją, ma nieograniczone możliwości wyboru, których wcześniej nie posiadał. Telebiznes skupia się w rękach bardzo wąskiej grupy korporacji, a ogrom kanałów stwarza iluzję różnorodności i pluralizmu. Efekt psychologiczny takiego paradoksu jest łatwo przewidywalny: wszystkiego się zobaczyć nie da, zatem trzeba oglądać to, co ogląda większość, czyli największe i najlepiej rozreklamowane kanały (a to znaczy – najlepiej kontrolowane i zarządzane). Jak zauważyła dziennikarka Walentyna Lwowa, próba rosyjskiego „zappera” uciec od reklamy z jednego kanału na inny ujawnia interesującą regularność: okazuje się, że wiele z nich emituje reklamy w tym samym czasie. Analogiczne zjawisko występuje również w polskiej telewizji. Lecz nawet jeśli się uda „okłamać” manipulatorów z tamtej strony ekranu przy pomocy przełączania kanałów, to jaką cenę za to musi zapłacić człowiek infotainmentowy, nazwany przez rosyjskiego pisarza Wiktora Pielewina mianem Homo Zapiens? Ceną wolności staje się mozaikowy obraz świata, „świat Homo Zapiensów, w którym wszystko ma przedrostek niedo-. Niedoooglądane filmy, niedopoznani ludzie, niedosłuchane wiadomości”⁶⁷. Świat infotainmentu nawet bez tych wszystkich chwytów jest światem luźno powiązanych z sobą obrazków, światem „mozaikowo-rezonansowej rzeczywistości”, o której pisał Marshall McLuhan. Pytanie: czy to coś nowego, czy ludzkość już przeżywała to stadium kształtowania obrazu świata? Na jednym z seminariów antropologicznych słyszałem opowieść o interesującym spostrzeżeniu badaczy malowideł naskalnych czasów późnego paleolitu. Rysunki były czasem niejako nałożone na siebie, chociaż dokoła było wystarczająco dużo miejsca dla „twórczości”⁶⁸. Poza tym bardzo często to, co obrazowały te znaki graficzne, nie miało powiązania z punktu widzenia logiki empirycznej i mogłoby być wyjaśnione raczej przy pomocy logiki zmienionego stanu świadomości rysownika, który

⁶⁷ В. Львова, *Переключаете телеканалы? Поздравляем, у вас – заппинг!*, <http://lvovna-lvova.narod.ru/zap.htm> [6.04.2006].

⁶⁸ Cudzysłów nie jest tutaj znakiem ironii, lecz wyrazem wątpliwości dotyczących uznania tych magicznych znaków za dzieło sztuki, czyli za obrazy i rysunki we współczesnym znaczeniu tych słów.

prawdopodobnie przebywał wówczas w transie doświadczenia magicznego. Czyż to nie mozaikowa rzeczywistość? Fenomen „ucieczkowego” przełączania kanałów wcześniej czy później przekształca się w grazing, czyli w przełączanie konsumpcyjne. Pozwolę sobie jeszcze raz zacytować J. Baudrillarda, w taki oto sposób opisującego homo consumens: „Trzeba wszystkiego spróbować, gdyż człowieka konsumpcji nawiedza i prześladowuje lęk, że coś przegapi, zmarnuje, utraci, choćby szansę na tę czy inną przyjemność”⁶⁹.

Ta ostatnia okoliczność świadczy o atomistycznym, niespójnym i niestabilnym charakterze obrazu świata kreowanego przez infotainment. Zasluguje to na specjalne omówienie.

Chodzi o synergetyczny aspekt infotainmentu, czyli o samoorganizację globalnej sieci komunikacyjnej i jej pozorną niezależność od czynnika ludzkiego. Synergetyzacja przestrzeni społecznej (zwłaszcza komunikacji masowej) łączy się z **decentralizacją** (rozsianiem) społeczeństwa⁷⁰, jego **atomizacją** (skupieniem się na pojedynczych faktach) i **recentywizacją** życia (skupieniem się na terażniejszości). Życie społeczne zarówno w aspekcie energomaterialnym, jak i informacyjnym przestaje być spójne, rozpada się (w synergetyce społecznej⁷¹ nazywają to społeczną entropią). Stopniowo degraduje się instytucje państwa narodowego, wspólnoty religijnej, narodu, klasy socjalnej, upada również instytucja rodziny. Ludzie bardziej cenią sobie prywatność, wolą żyć w pojedynkę i ponosić odpowiedzialność tylko za siebie, a także wolą myśleć w kategoriach terażniejszości (a recentiori), odcinając się od niezbyt przyjemnej przeszłości i mało obiecującej przyszłości. Wartości omawiane w mediach coraz

⁶⁹ J. Baudrillard, op.cit., s. 93.

⁷⁰ Nie mówię o decentralizacji władzy, lecz tylko o rozkładzie systemu społecznych relacji.

⁷¹ Szczegółowych informacji na temat społecznej synergetyki można zasięgnąć w książce: К.Х. Момджян, *Введение в социальную философию*, http://www.i-u.ru/biblio/arhiv/books/momgan_introduction_in_the_social_philosophy/default.asp [6.04.2006], w monografii zbiorowej: *Порядок и хаос в развитии социально-экономических систем*, <http://rusnauka.narod.ru/lib/phisic/chaos/2/> [2.02.2009], a także w artykule: Ю.М. Аванесов, *Анализ современных тенденций саморегуляции культурных процессов*, <http://www.earthburg.ru/php/process.php?lang=r&c1=10&i-d=1&file=avanesov.htm> [6.04.2006].

częściej dotyczą odrębnej jednostki w jednostkowej sytuacji istnienia tu i teraz.

Obieg informacji zasadniczo zmienia się z czynnego na bierny. Ruchy polityczne i społeczne, emocje, nastroje wcześniej były ustawiane przez struktury ideologiczne na drodze sterowania albo manipulacji jednokierunkowej. Globalizacja i mediatyzacja życia społecznego w połączeniu z narastaniem ruchów odśrodkowych, atomizujących przestrzeń społeczną wykreowały zjawisko **automanipulacji**, czyli samosterowania: życie społeczno-polityczne nasycane przez media i kulturę masową wzorcami i modelami zachowania społecznego kreuje zdarzenia w sposób niemalże nieumyślny. Społeczeństwo przekształca się z hierarchicznego systemu w sieć lub strukturę polową, w której mechanizmy socjocybernetyczne zastępuje się mechanizmami quasi-synergetycznymi (masowa autohipnoza pt. *Pierestrojka*, reakcja na śmierć Jana-Pawła II, ukraiński *Majdan*, nowy, „sieciowy” kształt ruchów terrorystycznych⁷², anty- i alterglobalistycznych, ruchy ekologiczne).

Wśród dziennikarzy został wyhodowany nowy gatunek newsmakerów. Nie muszą wykonywać czyjegós konkretnego zamówienia – wyłapują tendencję i działają według zadanego algorytmu – „kreuj informację, która bawi i hipnotyzuje”, ponieważ Kowalski, Smith czy Iwanow chce wierzyć, a nie wiedzieć, pragnie, jak jego neolityczny przodek, być syty i zaczarowany przez szamana. Z tej chęci bycia oczarowanym i manipulowanym rozwinęło się nowe zjawisko psychoanalityczne – NLP – neurolingwistyczne programowanie – agresywny psychologiczny sugestywny wpływ na podświadomość poprzez manipulacje i automanipulacje językowe.

Tym, co bez wszelkich wątpliwości łączy przestrzeń medialną z wirtualną przestrzenią świata fikcji literackiej, jest ludzka skłonność do iluzji. Ile by razy politycy, działacze państwowi, dziennikarze czy ideolodzy religijni nie okłamywali ludzi, wcześniej czy później to odejdzie w niepamięć i zostanie przebite nową, bardziej sensacyjną, atrakcyjną, zaskakującą czy przygnębiającą informacją propagandową, po czym opinia publiczna znów będzie odzwierciedlała poglądy manipulatorów.

⁷² Polecam lekturę artykułu doktora Rafała Brzeskiego pt. *Terroryści i media*, „The Peculiarity of Man”, Warszawa–Kielce 2002, vol. 7, s. 732–737.

Właściwie paradoks fenomenu opinii publicznej polega na tym, że będąc wynikiem refleksji, jest ona zupełnie irracjonalna. Idea ta swego czasu była w sposób aforystyczny wyrażona przez Benjamina Dizraeli: „To, co zwykle nazywają opinią publiczną, zasługuje raczej na miano uczucia publicznego”⁷³. Zaproponowałem, ażeby nazywać tę funkcję doświadczenia refleksją emocjonalną. W odróżnieniu od refleksji racjonalnej, cechującej się stabilnością, systematycznością i ukierunkowaniem na obiekt zewnętrzny, emocjonalna refleksja w dużym stopniu jest sytuacyjna, zupełnie asystemowa i skierowana wyłącznie na własne interesy.

Do lingwosemiotycznych chwytów synergetycznych odniosłbym m.in. treściową i formalną seryjność (kontinualność) przekazu medialnego, jego formalną otwartość (niezakończoność) i porcjowaną parcelację tekstu. Jako przykłady mogą tu posłużyć seriale, komiksy, 24-godzinne kanały informacyjne, przerwy reklamowe w czasie emisji filmu czy jakiegogo programu, wiadomości, reportaże na zasadzie cd w gazetach, radiu i TV oraz tzw. zjawisko *finishingu*. Stwarzają one efekt nieskończoności i trwałości, przypominając tym samym życie (każdy nowy dzień jest jak nowy odcinek telenoweli – póki go „oglądamy”, ktoś pisze scenariusz kolejnych odcinków). Wszystko to prowadzi do samouzależnienia odbiorcy od informacji przez stopniowe przyzwyczajanie się do pobierania jej w postaci dawek i oczekiwania kontynuacji⁷⁴. Rosjanie takie zjawisko nazywają „wsadzeniem na igłę”. Drugą stroną seryjności jest eklektyzm, czyli fragmentaryczność, niespójność przekazywanej informacji i wiedzy odbiorcy (przykładami są dajdzesty, wybiórcze i wyrwane cytowanie, oglądanie seriali z dowolnego miejsca z przerwami, a także już opisane wcześniej przełączanie kanałów). Wszystko wygląda jak w życiu: tutaj też nigdy nie wiemy, jaka jest całość i składamy ją sobie z urywków wiadomości, doświadczeń, tekstów, rozważań, urojeń etc.

W obliczu globalnej wirtualizacji sfery medialnej powstaje problem stopnia realności tego typu doświadczenia. Inaczej mówiąc, czy nie jest tak, że współczesna dziedzina medialna przekroczyła granice działalności realnej i wirtualnej oraz przemieściła się w sferę sztuki? Uważam

⁷³ Так говорили великие, http://www.tgv.kiev.ua/search/?author_id=85.

⁷⁴ Na temat uzależnienia medialnego, a także semiotyzacji życia społecznego zob. Klub Siedzącego Kartofla kontra internauci z Tucholi. Rozmowa z prof. dr hab. Wiesławem Godzicem, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3?ITEM=18>.

jednak, że nie ma najmniejszego sensu zadawanie sobie pytania, na ile wiadomości mediów korespondują z rzeczywistością (na ile są realne, prawdziwe, adekwatne wobec faktów i wydarzeń) i na tej podstawie odnosić pewne postępowania i wypowiedzi do tego lub innego typu działalności. Wszystko jest akurat zupełnie odwrotne. Jeżeli człowiek wierzy w to, że dziennikarz czy publicysta przekazuje mu jakieś wiadomości w celu poinformowania go o jakiejś rzeczywistości i jednocześnie uważa, że te wiadomości korespondują z rzeczywistością (bez względu na to, jak on sobie wyobraża i rozumie rzeczywistość i fakt korespondencji), jeśli w trakcie odbioru tych wiadomości on czuje się obywatelem, wyborcą, wiernym, częścią narodu, przedstawicielem jakiejś grupy społecznej, a nie widzem czy słuchaczem, czyli nie odbiorcą estetycznym pogrążonym w świat iluzji, oznacza to, że wiadomości te mają dla niego charakter polityczny, publicystyczny, etyczny czy wychowawczy. Pod tym względem każde dzieło sztuki jest w jakiś sposób pouczające, wychowujące, agitujące, propagujące cokolwiek, do czegoś przywołujące, nieuchronnie zatracając swoją czystość typologiczną i bardzo łatwo staje się utworem publicystycznym, ideologicznym lub politycznym.

Jednakże, bez względu na cały ten irracjonalizm, opinia publiczna, na której opiera się każda kultura polityczna – od „folwarku zwierzęcego” aż do społeczeństwa obywatelskiego – jest funkcją analityczną, celową i refleksyjną. Społeczeństwo, nawet zupełnie totalitarne, to zawsze walka interesów realizujących się w sposób jawny lub ukryty. Pod tym względem badanie informacyjno-medialnych struktur doświadczenia społeczno-etycznego nie może jednostronnie opierać się ani na tradycyjno-cybernetycznych, ani tym bardziej na „rewolucyjnych” synergetycznych metodach. Pierwsze w końcu doprowadzają do teorii spisku, drugie zaś – cybernetyka funkcjonalna – powinny brać pod uwagę obydwa elementy: zarówno manipulację (wynikającą ze zderzenia interesów władców i pretendentów na władzę), jak i samoorganizację. Ale czym jest samoorganizacja w dziedzinie życia społecznego? Czyż tym samym, co samoorganizacja cząsteczek chemicznych czy elementów fizycznych? Odwołajmy się do jeszcze jednego interesującego cytatu z książki zwolennika synergetycznego pojmowania rozwoju społecznego: „społeczeństwo współczesne będzie społeczeństwem naprawdę obywatelskim i naprawdę otwartym w tej mierze, w jakiej jego kultura i oświata będą otwarte na

odbiór i translację całego tego wewnętrznego doświadczenia synergetycznej samoorganizacji współpracy, solidarności i samopoznania, które zostało nagromadzone w zbiorowej pamięci ludzkości⁷⁵. Zostawmy na boku metaforę (czy może przekonanie?) o „zbiorowej pamięci ludzkości”. Interesująca tutaj jest nawet nie liberalno-romantyczna nadzieja na to, że jakoś się tam samo ułoży (byleby była wolność) oraz demokratyczna wiara w „mądrość” narodu. Ciekawa jest ocena historii ludzkości jako „doświadczenia synergetycznej samoorganizacji współpracy, solidarności i samopoznania”. To, co zostało tutaj wyliczone, jest tylko niewielką jasną plamką na ogólnym krwawym tle ludzkich dziejów – dziejów wojen, tyranii, rewolucji, niewolnictwa, manipulacji, nadzoru policyjnego, inwigilacji, prześladowań, prowokacji, więzień i obozów, najazdów oraz własnych i cudzych ofiar w imię idei, dóbr, wiary w Boga, Prawdę, Szczęście, Wolność czy Świetlaną Przyszłość. Immanuel Kant w odległym 1797 roku napisał takie słowa: „Jeżeliby ktoś mnie zapytał, czy powinniśmy rozpatrywać gatunek ludzki [...] jako raczej dobrą czy raczej złą rasę, musiałbym się przyznać, że nie mamy czym się za bardzo chwalić [...] z samego tego faktu, że każdy rozsądny człowiek uważa za konieczne ukrywanie znacznej części swoich myśli, staje się jasnym, że wśród naszego gatunku każdy uważa za rozsądne być ostrożnym i nie w pełni się ujawniać, jaki jest on naprawdę; a to świadczy o skłonności naszego gatunku do żywienia do siebie wzajemnej wrogości”⁷⁶. To, co W. Arszynow nazywa „synergetyczną samoorganizacją”, jest niczym innym, jak odwrotną stroną manipulacji, mianowicie – celowym sprzeciwem wobec struktur władzy, choć częściej jest ona po prostu ubocznym efektem kilku przeciwnych manipulacji informacyjno-etycznych. Gdy struktury mafijne znużone długim, wyczerpującym i krwawym wzajemnym wyniszczaniem siadają wreszcie do stołu negocjacji i dzielą sfery wpływu, to czy można to nazwać doświadczeniem „synergetycznej samoorganizacji współpracy, solidarności i samopoznania”? Czy takie dogadanie się oznacza automatycznie, że społeczeństwo w jego wyniku stało się „naprawdę obywatelskim i naprawdę otwartym”? Tutaj zupełnie na

⁷⁵ В.И. Аршинов, *Синергетика как феномен постнеклассической науки, Глава 4. Синергетический подход к моделированию общества*, <http://www.philosophy.ru/iphras/library/arshinov/glava4.html> [7.01.2007].

⁷⁶ И. Кант, *Антропология...*, s. 1518.

miejscu byłoby przytoczenie starego amerykańskiego przysłowia o tym, że Pan Bóg stworzył ludzi wolnymi, natomiast równymi uczynił ich sir Samuel Colt. Społecznie relewantne zachowanie jest celową czynnością wywoływaną interesem, czyli żądzą wolności i satysfakcji moralnej (dla siebie i dla swojej grupy), żądzą dostojnego miejsca (dla siebie wśród innych ludzi oraz własnej grupy wśród innych grup), żądzą ustanowienia dobra i sprawiedliwości (we własnym rozumieniu oraz w rozumieniu reprezentowanej grupy), a stąd nieuchronnie wynika, że również żądzą władzy i podporządkowania sobie i swojej grupie innych ludzi, a także innych grup. Wszystko to w żaden sposób nie przypomina bezsensownego chaotycznego ruchu w nieorganicznym świecie, a zatem bardziej produktywnie wydaje się rozpatrzenie kwestii opinii publicznej i dyskursu publicznego z pozycji raczej cybernetycznej, niż synergetycznej. Chodzi oczywiście nie o obiektywistyczną, lecz o funkcjonalną, pragmatyczną oraz antropocentryczną cybernetykę.

5. LINGWOSEMIOTYKA REKLAMY JAKO MIESZANEGO (SPOŁECZNO-EKONOMICZNEGO) TYPU DZIAŁALNOŚCI

Cogito ergo buy
Reklama LG

Czyją własnością w ogóle jest świadomość człowieka w warunkach rynkowych?

Wiktor Pielewin

W poprzednim rozdziale dużo uwagi poświęciłem funkcjom infotainmentu oraz samemu infotainmentowi jako funkcji medialnej doświadczenia społeczno-etycznego. Warto skupić się także na drugiej funkcji wolnego czasu w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym, łączącej życie społeczne, prywatne i ekonomiczne w jedną syntetyczną całość. Chodzi oczywiście o shopping. Shopping i infotainment są funkcjami bardzo ściśle powiązanymi z sobą. Obie dążą do syntezy informacji, rozrywki i komercji. Obie mają charakter syntetyczny, obie dążą do stłumienia woli i umysłu „klienta”, wpływu na jego podświadomość, obie stosują do tego celu stare sprawdzone środki mito-symbolicznej manipulacji: przyzwyczajanie konsumenta do sztańc i stereotypów, wyróżniających znaków i sygnałów (brandów, logo, sloganów, marek handlowych, ikon, fragmentów muzycznych, wyglądu i głosu prezen-terów) oraz, co najważniejsze, do kluczowych sformułowań perswazyjnych typu: *przyjdź, kup, spróbuj, odwiedź, bądź z nami, pozostań, zmień*, będących pewnego rodzaju zaklęciami magicznymi, reakcja na które jest u konsumenta nieomal tak samo automatyczna, jak wydzielanie śliny u psów Pawłowa. Z punktu widzenia celów i środków wpływu na konsumenta infotainment i shopping tworzą bardzo harmonijną całość z neomagiczną ideologią i praktykami New Age. Są twórcami tego samego typu organizacji kulturowo-cywilizacyjnej – informacyjno-konsumpcyjnego społeczeństwa.

Interesująca jest m.in. ich genderowa dystrybucja. Infotainment jest raczej „chorobą” mężczyzn, shopping to „niemoc” typowo kobieca. Ciekawe, że zachodnie kobiety potrafią łączyć obie funkcje, przenosząc shopping do Internetu. Zgodnie z rankingiem sporządzonym przez firmę Nielsen/NetRatings z dziesięciu stron internetowych, na które najczęściej wchodzi kobiety brytyjskie w wieku 30–39 lat, osiem – to sklepy internetowe: Next, Littlewoods Index, Marks & Spencer, Sainsburys, Boots, Ticketmaster, Argos i B&Q⁷⁷. Psychologowie już dawno temu zauważyli, iż kobiety chodzą po sklepach „[...] nie mając konkretnego celu, mogą one chaotycznie błądzić po sklepach wiele godzin. Efektów taka wycieczka może nie mieć wcale. Nie ma nawet potrzeby takich efektów. Kobiety uważają to zajęcie za odmładzające i uspokajające niezależnie od tego, czy cokolwiek kupią, czy też nie. U mężczyzny już po dwudziestu minutach takiego sposobu spędzania czasu podwyższa się ciśnienie i następuje stan przedzawałowy. Żeby tracić energię, mężczyzna powinien mieć cel i program jego osiągnięcia, przecież jest łowcą – taka jest jego funkcja. Chce szybko zabić zdobycz i odnieść ją do domu. Robi się chory na widok tego, jak kobieta przymierza jedną rzecz po drugiej, prosi go o wypowiedzenie się na temat każdej z nich i w efekcie nic nie kupuje. Kobiety lubią przymierzać najróżniejsze modele odzieży właśnie dlatego, że odpowiada to ukształtowaniu ich mózgu, aktywizując szeroki wachlarz emocji i uczuć. Każdy model odzwierciedla inny typ nastroju”⁷⁸.

W shoppingu chodzi nie tyle o kupowanie w celu posiadania coraz większej ilości artykułów. To akurat można zaliczyć do znanej od dawna pasji nagromadzenia – jednego z ogniw, łączących byt z doświadczeniem ekonomicznym. Shopping jest raczej specyficzną odmianą rozrywki społecznej, występującej jednocześnie jako hobby, swoista „dyscyplina sportowa” oraz rytuał regularnego zwiedzania supermarketu i spędzania znacznej części wolnego czasu pomiędzy półkami z artykułami. Niektórzy badacze tego zjawiska określają go jako nałóg, rodzaj uzależnienia, inni zaś stosują wyjaśniającą zasadę psychologicznej terapii. Człowiek dotknięty shoppingiem czuje niepohamowaną potrzebę przebywania

⁷⁷ Zob. А. Ализар, *Шопинг интереснее, чем мужчины*, <http://webplanet.ru>.

⁷⁸ А. и Б. Пиз, *Язык взаимоотношений (мужчина и женщина)*, <http://galactic.org.ua/Biblio/m-g6.htm>.

w „świętyni” konsumpcji i współuczestnictwa w obrządku zbiorowej adoracji „bóstwa”, którym jest obfitość artykułów. Podobnie jak w przypadku infotainmentu obfitość propozycji i ogrom przestrzeni hipermarketów (ciekaw jestem, jaka nazwa pojawi się jako kolejna – megamarket? gigamarket?) psychicznie przygniata nabywcę. Podobnie czuje się wierzący wobec wzniosłej wielkości kościołów i cerkwi, pagód i innych świątyni religijnych. Zresztą tak samo (w myśl świeckich „architektów dusz”) powinien się czuć obywatel wobec majestatu budowli urzędów państwowych. Nic nowego! Shopping stał się wyznacznikiem identyfikacji społecznej. Dla kogoś jest on jedynym sposobem sensownego spędzenia wolnego czasu (tzw. *recreational shopping*), dla innych zaś to środek utrzymywania swojego statusu społecznego (*proletarian shopping*)⁷⁹.

Granica między shoppingiem a infotainmentem jest zauważalna tylko na poziomie praktycznym. W istocie swojej są one tożsame: infotainment jest konsumpcją towaru nazywanego informacją, shopping zaś – rozrywką, której dostarcza konsumentowi informacja o artykułach nazywana reklamą. Nic zatem dziwnego, że w epoce konsumpcyjnej biznes na poważnie się zajął informacją rozrywkową i „rzucił ją na taśmę produkcyjną”.

Rola i miejsce reklamy w dziedzinie doświadczenia realnego stale rośnie. Można zaryzykować stwierdzenie, że z narzędzia pomocniczego, którym była ona pierwotnie, reklama przekształciła się w samodzielną dziedzinę życia społecznego, stała się celem samym w sobie. Rynek usług reklamowych w dzisiejszym świecie jest tak samo duży, a może i większy, niż rynek artykułów spożywczych, środków higienicznych albo samochodów. Dla „wierzącego konsumpcjonisty” reklama stała się najważniejszym źródłem informacji racjonalnej, przyjemności estetycznej, poglądów społeczno-politycznych, wartości i sensów quasi-filozoficznych. Nawet więcej – dla wielu konsumentów „ortodoksyjnych” w krajach wysoce rozwiniętych stopniowo staje się głównym punktem orientacyjnym w ich działalności egzystencjalnej, czyli w życiu powszednim. Myślę, że prac, poświęconych reklamie – filozoficznych, socjologicznych, kulturologicznych, ekonomicznych czy językoznawczych – napisano chyba więcej niż o jakimkolwiek innym rodzaju dyskursu. Nie będę ich tutaj ani analizować, ani zwalczać, ani też rozwijać któregoś z podjętych w nich

⁷⁹ Bardziej szczegółowo o formach i funkcjach shoppingu zob.: K. Klejsa, *Telesklep...*

wątków. Mam zupełnie inny cel. Interesują mnie wyłącznie dwa wymiary dyskursu reklamowego: działalnościowy i lingwosemiotyczny, przy czym ujęte w jedności funkcjonalno-pragmatycznej. Nie jestem specjalistą od reklamy, zatem uwikłanie się w teorię czy praktykę działalności reklamowej nie miałyby najmniejszego sensu. Jeśli będę coś cytował, to tylko i wyłącznie to, co będzie w jakikolwiek sposób potrzebne do wyjaśnienia powiązań dyskursu reklamowego z innymi dziedzinami działalności językowej oraz z innymi sferami doświadczenia, a także jego miejsca i roli w procesach kształtowania językowego i kognitywnego obrazu świata.

Rosyjski badacz problemów reklamy – Andriej Konowałow – uważa, że u podstaw funkcjonowania doświadczenia reklamowego leżą dwa mechanizmy: „po pierwsze, stereotypizacja myślenia oraz, jako jej skutek, zakłamanie rzeczywistości”⁸⁰. O ile z pierwszą tezą można się zgodzić, to przypisywanie reklamie funkcji „zamiany rzeczywistości obiektywnej przez rzeczywistość reklamową”⁸¹ jako cechy specyficznej wygląda na naciągane. Reklama jest produktem komercyjnej rzeczywistości wirtualnej oraz jej publicznym wprowadzeniem do życia realnego. Reklama nie sprzedaje konsumentowi nieprawdy, po prostu sprzedaje taki rodzaj prawdy⁸², który jest (powinien być): a) ekonomicznie zyskowny dla nadawcy reklamy oraz b) pożądanym dla potencjalnego konsumenta. A przecież to samo robią wszyscy inni aktywni uczestnicy dyskursu publicznego. Różnica między nimi a twórcami reklam polega wyłącznie na tym, że element zysku, korzyści w ich czynnościach zasadniczo powinien zostać odsunięty na dalszy plan. Polityk, działacz społeczny, dziennikarz, wychowawca, kapłan, czyli ci, którzy nie chcą być posądzeni o pazerność i potraktowani jako handlarze, w swojej działalności perswazyjnej powinni kierować się przede wszystkim wartościami etycznymi, ideologicznymi oraz politycznymi (albo przynajmniej dbać o to, by na to wyglądało). Reklama zaś jest perswazją otwarcie komercyjną.

⁸⁰ А. Коновалов, *Социальная функция рекламы*, <http://psyfactor.org/recl6.htm>.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Można różnie rozumieć wyraz „prawda”. Reklama, która np. dostarcza konsumentowi wiadomości o fizycznych parametrach artykułu, czasie, miejscu, cenie i warunkach jego nabycia, może być prawdziwa w każdym rozumieniu tego słowa. Reklama takiego typu zbliża się w aspekcie pragmatycznym i lingwosemiotycznym do zwykłej fachowej informacji ekonomicznej oraz może być zupełnie pozbawiona funkcji ekspresywno-emocjonalnej.

Gdy mówimy, że reklama nas oszukuje, kłamiemy, ponieważ sami się oszukujemy, oczekując od reklamy prawdy, która byłaby korzystna dla nas. Ale czemu ktoś, kto pragnie tylko i wyłącznie zysku, powinien dbać o naszą prawdę. Przecież to jest nielogiczne i nieopłacalne. Jednak, co jest naprawdę interesujące, nazywając agitację i propagandę polityczną reklamą polityczną, fachowcy od PR-u uważają, że jest to przedsięwzięcie komercyjne, mające na celu sprzedaż usług politycznych oraz ustanowienie kontroli ideologicznej i administracyjnej nad wszystkimi instytucjami systemu społeczno-ekonomicznego, które przynoszą zyski.

Generalnie zgadzam się z I. Groszewem, że „treścią każdej reklamy jest, mówiąc umownie, pewna propozycja komercyjna, czyli artykuł czy usługa, które trzeba sprzedać za jej pomocą”⁸³. Warto jednak pamiętać, że w odróżnieniu od sprzedawcy artykułów i usług, który dokonuje czynności przedmiotowo-energomaterialnych, reklama sprzedaje nam nie same usługi i artykuły, lecz informację i znaki. I o tym nie wolno zapominać. Jak pisze Paweł Grabowski, „zadaniem reklamy jest nie tylko sprzedaż produktu, lecz również, a może przede wszystkim »sprzedaż« określonej komercyjnej wizji świata i związanej z nią koncepcji szczęścia”⁸⁴.

Pod względem charakteru realizowanej intencji reklama może być ogólna i specjalistyczna. Z pragmatycznego punktu widzenia różnica ta uwarunkowana jest tym, na jakim typie operacyjnego systemu myślenia (i co za tym idzie – na jakim kodzie semiotycznym) opiera się dyskurs reklamowy. Jeśli reklama oparta jest na publiczno-kulturowym obrazie świata i operuje popularną logiką symboliczną, to jest to reklama ogólna, jeśli zaś jej język jest wysoce konwencjonalny, wąsko profesjonalny (i dlatego ezoteryczny), a logika podporządkowana racjonalno-cywilizacyjnemu zawodowemu sposobowi myślenia, mamy do czynienia z reklamą specjalistyczną. Reklama zawodowa rzadko dociera do niefachowego odbiorcy, zatem, po pierwsze, nie staje się on potencjalnym konsumentem reklamowanych w niej towarów, a po drugie nie wpływa ona na jego obraz świata. Pod tym względem zawodowa (specjalistyczna) reklama jest po prostu częścią dyskursu ekonomicznego i jest mało interesująca

⁸³ И.В. Грошев, *Рекламные технологии гендера*, http://inveS.antax.ru/doc/tehn_gendera.htm.

⁸⁴ P. Grabowski, *O reklamie i moralności słów kilka*, <http://www.sobraz.moS.org.pl/nr01/a02.html>.

w aspekcie działalnościowym. Właśnie dlatego skupię się i wyłącznie na ogólnej reklamie publicznej, w której informacje specjalistyczne zwykle odchodzą na plan dalszy, ustępując pierwiastkom konotacyjnym i perswazyjnym. Reklama tego typu jest emocjonalna i wartościująca zarówno od strony treści, jak i od strony formy językowej. Rozpatrzmy główne koncepty, do których najczęściej odwołują się twórcy reklam publicznych w celu perswazyjno-manipulacyjnym. Spróbuję przedstawić ich dystrybucję według typów działalności i dziedzin doświadczenia zgodnie z przedstawioną w tej rozprawie typologią⁸⁵.

5.1. Witalny motyw w reklamie

Reklama, chyba najbardziej ze wszystkich rodzajów komunikacji społeczno-etycznej, uwikłana jest w potoczno-obyczajową (bytową) sferę interesów człowieka. Ze wszystkich idei, poruszających przeciętnego przedstawiciela homo sapiens w życiu powszednim, idea zaspokojenia osobistych potrzeb witalnych (cielesnych) okazuje się najsilniejsza i najbardziej pociągająca. Właśnie dlatego koncepty witalne są najczęstszymi narzędziami manipulacji komercyjnej w reklamach publicznych. Zatem reklamy „egzystencjalne” to takie, które próbują odwołać się:

- **do żądzы jedzenia:** „Lubisz jeść? My też”, „Kto zje – ten zrozumie”, „Wpadnij coś zjeść”, „Byleby coś zjeść. Byleby nie byle co”, „Dobrze zjeść”, „Hochland. To jest pyszne”, „Idź za smakiem”, „radość zucia”, „truskawkowe rozkosze”, „wyjątkowo pyszne jedzenie”, „zaspokaja twój głód”, „głodowi powiedz stop”, „naturalnie kuszący”, „puszysta kremowa konsystencja”, „smakowita nowość”, „odkryj w sobie czekoladową pasję”, „jeśli kochasz smak masła”, „mięta otulona czekoladą”, „pycha”, „palce lizać” (w konkurencji pomiędzy „pysznym” i „smakowitym” a przyjaźnią, miłością lub pracą niezmiennie wygrywa jedzenie, ponieważ „nie chce się odejść od stołu”);

⁸⁵ Źródłami tekstów reklamowych, wykorzystanych w tym rozdziale, poza zebrany mi przeze mnie w mediach i sferze publicznej (ulotki, ogłoszenia, reklama zewnętrzna), są również korpusy danych, znajdujące się w artykułach M. Śluzińskiego, *Nieoczekiwana zmiana pól (semantycznych)*, <http://www.marketing-news.pl/theme.php?art=202>; oraz K. Lubelskiej, *Slogany codziennego użytku*, <http://polityka.onet.pl/162,1099739,3,,druk.html>.

• **do popędu płciowego** (w odróżnieniu od jedzenia, które jest bezpośrednim obiektem, czyli tematem reklamy, kontakt płciowy, nagość, zmysłowość seksualna to najpopularniejsze środki kształtowania reklamy niemal wszystkich artykułów i usług) – „Sexy Mini – pożądane!”, „Wciąż pełen mocy. Wiecie, co mam na myśli”, „Twoje emocje są nagie”, „Prawdziwa rozkosz. Prosimy nie przeszkadzać”, „Lubi rozmawiać na leżąco”, „Jedna nęci, druga kusi”, „Pokusa, której możesz ulec”, „Wodzi na pokuszenie”, „Jak bardzo pragniesz kuszących dłoni?”, „Magia Twojego ciała”, „Warte grzechu”, „Seksownie opięte pośladki”, „Uwodzicielsko piękna, ekscytująco delikatna”, „Pociągająco wygodna i miękka”, „Zalotne spojrzenie i soczyste usta”, „To robi wrażenie”, „Taka taryfa!” (praktycznie zawsze reklama tego typu jest uzupełniana wideo- lub fotoobrazkiem nagiego lub półnagiego ciała, służącym najczęściej tylko do ilustrowania wewnętrznej formy tekstu, natomiast w żaden sposób obraz ten nie koreluje z treścią reklamy czy istotą reklamowanego produktu). Werbalna strona takiej reklamy zwykle jest uwikłana w grę słowną, poruszając się po cienkiej linii, oddzielającej pikanterię od sprośności: „Mój zawiódł mnie dwa razy. Pierwszy raz, gdy nie mogłem drugi raz. Drugi raz, jak nie mogłem pierwszy raz. Z Twoim może być tak samo. Ale nie musi – modmem Pentagram będziesz mógł połączyć się za każdym razem!”, „Mnie wystarczyłby nawet raz” (reakcja babci na orgazmiczne odgłosy donoszące się z piętra wyżej), Zobacz tego blondyna, jak posuwał (operator telefonii komórkowej) „Dyrektorzy wolą 14-stki!” (drukarki Oki), „Włóż mi” (hasło reklamujące sorter do poczty)⁸⁶, „mBank daje Ci zupełnie za darmo”, „Czy słuchaliście mnie uważnie?” (pyta półnaga piękność po swoim przemówieniu o kredytach wygłoszonym w trakcie seansu demonstracji wdzięków będącej reminiscencją do przesłuchania bohaterki *Nagiego instynktu*). Reklamę tego typu odnosi się do tzw. „reklamy szokowej” – *shockvertising*;

• **do wynikającej z tego poprzedniego chęci bycia „prawdziwym mężczyzną” czy „prawdziwą kobietą”**⁸⁷ – „Tylko dla prawdziwych mężczyzn”;

⁸⁶ Trzy ostatnie slogany zapożyczyłem z serwisu rynkologia.pl Jolanty Tkaczyk.

⁸⁷ Aspekt genderowy reklamy coraz częściej staje się obiektem zainteresowań socjologów, semiotyków i lingwistów. W socjologii rosyjskiej tym problemem zajmują się: L. Fiedotowa, M. Gorodnikowa, I. Groszew, I. Gusejnowa, A. Jurczak, O. Maksimowa, L. Sinielnikow, W. Sukowataja, L. Szczegłow, M. Tomskaja, O. Turkina, w polskiej – J. Ba-

„Najlepsze dla mężczyzny”, „Mężczyzno! Odkręć swój problem”, „Triumf mężczyzny – Crossmen”, „Chłopaki to lubią”, „Niebywała kobiecość”, „Stworzona dla kobiet, działająca na mężczyzn”, „Menofem. Kobiecość bez ograniczeń”, „Always mówi językiem Twojego ciała”, „Silne strony pięknej płci”, „Najbardziej kobiecy kolor”, „Kobieca częstotliwość”, „Nieodparcie kobieca”, „Wszystko kobiece”. Niekiedy reklamy tego rodzaju oparte zostają na upokorzeniu płci przeciwnej: „Czy użyłaś Domestosu dziś wieczorem?” (pytanie skierowane do dziewczyny, dotyczące środka do zwalczania zarazków i bakterii), „Rzuciłeś kolejną dziewczynę? – masz Alibi”, „Sprzątanie służy paniom”, „Nowa miłość – nowa satysfakcja” (na tle szeregu szarych nagich kobiet – widocznie porzuconych „starych” miłości, wśród których wyróżnia się nowa – kolorowa);

- **do potrzeby schronienia i dachu nad głową**, dążenia do ciepła i spokoju: „W rodzinie najcieplej”, „Wygodnie i w ciepłej atmosferze”, „Przyjazne ciepło”, „Rozgrzewająca siła ciepła”, „Ciepło na co dzień i od święta”, „Ciepła strona życia”, „Pomyśl ciepło o swoim domu”, „Dom pełen dobrej energii”, „Wnieś harmonię kolorów do swego domu”, „Warto wracać do domu”, „Pozytywna energia prosto do twojego domu”, „To Twój dom, Twój świat”, „Bo lubię spokój. BOLIX”, „Valerin. Twój spokój”, „Stwórz barwny klimat”;

- **do potrzeby wygody, stabilności i gwarancji bezpieczeństwa** oraz związanego z nimi dążenia do **minimalizacji nieprzyjemności**: „Pragniesz komfortu?”, „Kieruj się komfortem”, „przywraca uczucie komfortu”, „Lubisz wygodę? To dobry znak”, „Żeby tobie było wygodniej!”, „Nasz e-shop stworzyliśmy dla Waszej wygody”, „Docień prawdziwą wygodę”, „Pełne bezpieczeństwo użytkowania”, „Najbezpieczniejszy samochód w swojej klasie”, „Daje poczucie bezpieczeństwa”, „Idealnie dopasowuje się do ciała, zwiększając poczucie bezpieczeństwa”, „Fundament bezpieczeństwa”, „Ubezpieczamy twoje bezpieczeństwo”, „Odchudzanie bez wysiłku”, „Bez wielkich wyrzeczeń”, „Bez trudu”;

- **do potrzeby pomocy, ochrony, troski i opieki**: „Jesteśmy dla wszystkich, którzy potrzebują naszej pomocy”, „Nie jesteś sam!”, „Jak możemy Ci dzisiaj pomóc”, „Jesteś w dobrych rękach”, „Pomagamy kierowcom”;

„Rexona. Niezawodna ochrona”, „Długotrwała ochrona przed próchnicą”, „Skuteczna ochrona przed zimnem i wiatrem”, „Twoja skóra lubi naturalną ochronę”, „Błękitna ochrona”, „Bondex – drewno »zaopiekowane«”, „Pod stałą opieką witamin”, „Balta. Pomocni ludzie, przyjazna firma”, „Dba o twoje zdrowie”, „Wygramy dla ciebie tę partię”, „Włókno przebadano w trosce o Twoją skórę”; „Ochrona Ciebie i Twojej rodziny”;

- **do żądy przetrwania oraz egzystencjalnej obawy o życie i zdrowie fizyczne** samego konsumenta lub jego bliskich (najczęściej dzieci); reklamy tego typu bardzo często „straszą” opisami chorób i bólu: „ostry przeszywający ból”, „Zmęczenie, obniżenie odporności i nadpobudliwość. Jak przeciwdziałać?”, „Tępi ostry ból gardła”, „Porzuć stres!”, „Wypadają? Rozdwajają się? Przetłuszczają się? A może siwieją? Vitapil”, „Uczucie ciężaru, obrzęk, ból, skurcze łydek? Ulżyj nogom! Pomoże Ci Venastat”, „Cierpisz na bóle wieczorem lub w nocy? Nie możesz zasnąć? Apap Noc... zaśniesz bez bólu”, „Skóra, która traci lipidy, łuszczy się. LIPI-DIOSE. Odżywczy krem-fluid do ciała uzupełnia braki lipidów w skórze suchej”, „Męczy cię katar?” i jako wynik tego

- **do potrzeby szybkiego uniknięcia istniejących trudności, rozwiązania problemów, skrócenia czasu cierpienia i nieprzyjemnych wrażeń oraz natychmiastowego osiągnięcia stanu zadowolenia i szczęścia:** „Szybko zwalcza ból”, „Zwalcza pierwsze objawy choroby”, „Skutecznie i szybko zwalcza objawy” (co oznacza, że zwalczone zostają tylko objawy, a nie sama choroba), „Szybka ulga”, „Szybko, skutecznie i bez stresu”, „Szybko wygraj z bólem”, „Szybko i bezpiecznie”, „Natychmiastowe i skuteczne działanie przeciwzapalne”, „Dosłownie na naszych oczach”, „Visine. W mgnieniu oka”, „Natychmiast pobudza proces odnowy skóry”, „30% dłuższe paznokcie w 5 dni”, „Skóra bardziej ujędrniona już po 2 tygodniach”, „Natychmiastowa pielęgnacja”, „Szybko stawi na nogi”, „Wchłania tłuszcz z pożywienia i usuwa z organizmu” (jak widzimy, niemal wszystkie reklamy tego typu są to reklamy zdrowotne lub higieniczne),

- **do postawy hedonistycznej, hipostazującej przyjemność**, której nie sposób się oprzeć: „Peugeot. Zaprojektowany, by cieszyć”, „Pełna przyjemność”, „Czysta przyjemność”, „Potęgują przyjemność”, „Więcej przyjemności”, „Dla wszystkich spragnionych przyjemności”, „Czerpać przyjemność z każdej przeżywanej chwili”, „Przeżyjmy chwile czystej przyjemności”, „Ciesz się każdą chwilą”, „Ciesz się życiem”, „Tankujesz z satysfakcją”;

„Camel. Nie możesz mu się oprzeć” (wielbłąd występuje w roli biblijnego kuszącego gada), „Zniewalający smak”, „Zniewalająca miękkość”;

- i wynikającego z tej postawy dążenia **do beczynności, beztroski i próżniactwa**: „Życie staje się łatwe...”, „Ułatwi Ci życie”, „Słodkiego życia poznaj smak”, „Baw się dniem i mocą”, „Wspaniała zabawa kręci się wokół największych marek Quelle”, „Zabawa ze smakiem”, „Chrup dla zabawy” (idea zabawy łączy się z egzystencjalną potrzebą zaspokojenia głodu), „Wybierz kształt zabawy”, „Sam relaks!”, „Zrelaksuj się”, „Wolna od trosk”, „Chwile szczęścia, relaksu, zapomnienia”, „Wolisz relaksować się w domowym zaciszu?”, „Kręci przez cały rok”, „Po prostu zrelaksuj się”, „Do grających świat należy”, aż do infantylnego „Dorosnąć, tylko po co?”.

Głównym modelem perswazji reklamowej jest „nie ma nic lepszego niż...”. W ogóle **idea superlatywu** jest bodaj czy nie najczęściej eksploatowanym chwytem w tekstach reklamowych. Tutaj wszystko jest *najlepsze, wspaniałe, wysmienite, idealne, doskonałe, perfekcyjne, genialne, wyjątkowe, wykwintne, fantastyczne, fascynujące, niezwykle, nieprawdopodobne, niewiarygodne, niesamowite, nadzwyczajne, zadziwiające, zdumiewające, zachwycające, atrakcyjne, rewelacyjne*, trochę dziwne *XXL* i nawet „*najbardziej wyjątkowe*” (!?), w przypadku zaś reklamy młodzieżowej również *odlotowe, fajne, zakręcone, zwariowane, odjazdowe, wporzo, czadowe, super, cool, ekstra, trendy, jazzy, na maksa, fany lub zajefajne*.

Zrozumiałe, że z egzystencjalnego punktu widzenia podstawowym celem człowieka-konsumenta jest osiągnięcie stanu zadowolenia, dlatego niemal wszystko, co proponuje mu handel i sfera usług, już z samego założenia powinno wspomagać i utrzymywać ten stan. Kluczowe koncepty tego rodzaju reklam to odczucia, przeżycia, emocje, uczucia, pasje, których zaspokojenie ma **dostarczyć radości i uszczęśliwić**: „wzbudza zachwyt”, „Lato, słońce, radość”, „Poczuj radość życia”, „Moda, która daje radość”, „Natychniastowa realizacja marzeń”, „Dodaj uśmiech do jedzenia”, „Twój uśmiech jest dla nas najważniejszy”, „Robimy nastrój”, „Już za dwa tygodnie spotka Was zimowe szczęście”, „Z MAXI jesteś w siódmym niebie”, „Nowa miłość. Nowe życie. Nowe szczęście”.

Pojęciowo-empiryczną podstawą takich tekstów są wyobrażenia sensoryczne, w pierwszej kolejności **zmysłowość jako taka**: „Subtelna zmysłowość”, „Czar zmysłowości”, „Wyrafinowana zmysłowość w pełnym znaczeniu tego słowa” (!?), „Nakarm zmysły”, „Wyjątkowo zmysłowy

kontakt z naturą”, „Zmysłowa kompozycja”, „Obudź zmysły”, „pobudza zmysły”, „Rozgrzewa ciało, rozpala zmysły”, „Wyzwala pragnienia, znie-wala zmysły”, „Prezent dla wszystkich zmysłów”, „To się czuje”, „Poczuj rozkosz”, „Chwila dla zmysłów”, a kwintesencją tego wątku jest slogan „Budzi zmysły, budzi zyski!”.

Jednakże dyskurs reklamowy nie ogranicza się do odwołania do ogólnych wyobrażeń zmysłowych, lecz używa w celach komercyjnych całego wachlarza zmysłów:

- **smaku** – „Jest smak!” (krzyki i radość z tego powodu bohaterów reklamy Kucharka można porównać tylko ze szczęściem z uratowania życia co najmniej całej ludzkości), „Rozpływa się w ustach”, „Subtelna słodycz”, „Słodka tajemnica”, „Sodka chwila”, „Sama słodycz”, „Słodka pokusa”, „Prawdziwa uczta dla podniebienia”, „Harmonia miodowo-musztardowa”, „Idealnie kremowy smak”, „Zasmakuj tego ekstra”, „Pysznie śmietankowy smak”, „Wyrazisty smak”, „Supergłębinowy tunel smakowy”, „Smak radości”, „Najdoskonalsza ekspresja dobrego smaku”, „Życie ze smakiem”;

- **wzroku** – „Rozkosz dla oka”, „Śnieżna biel”, „Nowy standard bieli”, „Różowa siła”, „Perwoll. Czarne pozostaje czarne”, „Olśniewająca czystość”, „Olśniewający połysk”, „Jedwabiście lśniące”, „Migoczący blask”, „Stwórz barwny klimat”, „Jaskrawe barwy”, „Nowe mieniące się barwy”, „Feeria barw”, „Metaliczny połysk”, „Wyjątkowy połysk”, „Atrakcyjne kolory”, „Kolor – Twoja nowa pasja”, „Mocna kontrastowa kolorystyka”, „Ożywić kolorem”, „Dodaj szarej codzienności trochę kolorów”, „Dzięki wibrującym kolorom i mieniącym się refleksom powiększa usta i czyni je pełnymi blasku i splendoru”, „W kolorze cukierkowego rózu albo ognistej czerwieni”;

- **węchu** – „Zapachy, które odmienią swój świat”, „Świeży zapach konwalii”, „Uwiedzie Cię zapachem”, „Nowa fantazja zapachu”, „Przyjemny, świeży i subtelny zapach”, „Ambi Pur. Harmonia zapachów w twojej łazience”, „Aspen zniewalający jak mężczyzna, który nim pachnie”, „Piramida zapachowa perfum”, „Niepowtarzalny aromat”, „Moc aromatu”, „Kwiatowa woń spowita mgiełką zmysłowości”, „Zmysłowa woń kwiatów śliwki”;

- **słuchu** – „Superdźwięk”, „Radość słuchania”, „Usłysz więcej”, „Brzmi zachęcająco!”, „Bardziej chrupiące”, „Aby słyszeć więcej”, „Zainwestuj w ciszę”, „Ciche marzenie”, „Xella Silka. Bardzo cichy dom”;

- **dotyku** – „Poczuj dotyk piękna na Twojej skórze”, „Wyjątkowo przyjemne w dotyku”, „Idealnie gładkie”, „Włosy są trzy razy gładsze”, „Poczuj gładkość jedwabiu”, „Nieprawdopodobna gładkość”, „Przyjemna miękkość”, „Mięciuteńkie swetry”, „Bosko miękka”, „Niezrównanie miękka”, „Ma tak aksamitną skórkę”, „Złote życie w aksamicie”, „Twemu gardłu należy się odrobina pieśczęoty”, „Uczucie przyjemnego ciepła” albo

- **całych kompletów wrażeń zmysłowych** (wśród których ważne miejsce zajmuje koncept świeżości): „Zobacz i usłysz na nowo”, „Rozpal, poczuj, zobacz”, „Chwila, która odświeża”, „Mroźna świeżość oddechu”, czasem nawet synestezji: „Mój chłopak pachnie niebiesko i przezroczyście. Brut”, „Bogaty trójwymiarowy obraz dźwiękowy”, „Wysoki połysk”, „Tęcza smaków”, „Świeżość ma kolor różowy”.

Spokrewnione z powyższymi są również apelacje do takich konceptów witalno-egzystencjalnych, jak:

- **siła i energia** – „Więcej energii każdego dnia”, „Wyzwól swoją energię”, „Rozpiera Cię energia”, „Źródło energii w R 20”, „Codzienna dawka naturalnej energii”, „Na cały aktywny dzień”, „Pewność, siła i swoboda ruchu”, „Allianz. Siła po Twojej stronie”, „Coldrex MaxGrip. Maksymalna siła”, „Rośnij w siłę!”, „Moc głębokiego dotleniania”, „Moc z charakterem”, „Najmocniejsze z paliw”, „Tylko mocne włosy to piękne włosy” (koncept siły więc zostaje skojarzony z estetycznym konceptem piękna), a także

- **młodość i zdrowie** – „Jestem active, jestem young”, „Ciesz się młodością”, „Młodsza w 10 minut”, „Młodszy i promienny wygląd”, „Promieniejesz młodością i wdziękiem” (koncept młodości również często łączy się z konceptem piękna), „Ciesz się zdrowiem”, „Vichy. Zdrowie to podstawa”, „Pokaż się z najzdrowszej strony”, „Zdrowe, bo owocowe”, „Zdrowie w tabletkach”, „Wiele korzyści dla twojego zdrowia”, „Zdrowy rytm”, „Zdrowe i mocne stawy” (w swoją kolej koncept zdrowia okazuje się połączony z konceptem siły).

Człowiek reklamowy (czyli człowiek w reklamie oraz człowiek, którego się kreuje poprzez reklamę) przekształca się w młode, zdrowe i silne ciało, które staje się dodatkiem do artykułów i usług: „Wiadomo, do bikini i letnich zwiewnych strojów najlepiej pasuje idealnie wypiełgnowane ciało”. Kult młodości, siły i zdrowia okazuje się być bliski nie tylko systemom totalitarnym, lecz także społeczeństwu konsumpcyjnemu. Główny stereotyp zachowania takiego człowieka – pobierać i przyswajać dużo

artykułów i usług, by móc wydawać dużo energii, prowadzić czynny sposób życia, żeby chcieć pobierać i przyswajać dużo artykułów i usług, a zatem jego cel to stać się maszynką do konsumpcji.

Bezpośrednią kontynuacją potocznej argumentacji w tekstach reklamowych jest powoływanie się na takie witalne cechy, jak **naturalność**: „Naturalnie i prawdziwie lekki smak”, „Mobilizuje naturalne siły organizmu”, „Świat naturalnego smaku”, „Naturalne, trwałe, piękne”, „Codzienna dawka naturalnej energii”, „Działa zgodnie z naturą”, „Żywność w zgodzie z naturą”, „Oddech natury”, „Dar natury”, „Odkryj moc natury”, „Jak najbliżej natury”, „Siła płynąca z natury”, „Lecznicza siła natury”, „Z natury najlepsze”, „Blżej natury, bliżej siebie”, „W zgodzie z naturą twojej skóry”, „Inspiracje płynące z natury”;

i pochodne od niej **pierwotność, prawdziwość i autentyczność**: „Prawdziwy smak. Prawdziwa rozkosz”, „To jest naprawdę ważne”, „Naprawdę wysmienity”, „To naprawdę działa”, „Tylko oryginał zachowuje wartość”, „Źródło młodości”, „Źródło nawilżania i przyjemności”, „Źródło dobrego nastroju”, „Otwarte oprogramowanie – powrót do źródła”, „Jedyny, autentyczny Pilsner Urquell”. Nawet zmiany są oceniane z punktu widzenia ich rdzenności: „U źródła zmian”.

Jak już pisałem wcześniej, reklama jest działalnością mieszaną. Jest to pogranicze medialnego, ekonomicznego, potocznego i estetycznego dyskursu. Z punktu widzenia odbiorcy reklama jest dyskursem egzystencjalno-społecznym, według środków i pragmatyki semiotycznej – dyskursem estetyczno-perswazyjnym, natomiast pod względem pragmatyki działalności to dyskurs zawodowy. Jak powiedział rosyjski specjalista od PR-uA. Repiew, w reklamie wszystko powinno być piękne, lecz „całe to piękno może się okazać puste, jeśli reklama nie będzie pięknie sprzedawać!”⁸⁸.

⁸⁸ А.П. Репьев, *Язык рекламы*, cz. 2, http://www.repiev.ru/articles/ad_langII.htm.

5.2. Motywy ekonomiczne w reklamie

Pod tym względem drugim według częstotliwości źródłem „natchnienia” copywriterów jest ludzka żądza posiadania (chciwość, zachłanność, dążenie do zysku, korzyści, miłość do pieniędzy i dóbr materialnych, chociaż te koncepty w dyskursie reklamowym otwarcie wykorzystuje się dość rzadko): „Wzbogać się!”, „Bogaćcie się!”, „Sięgnij po tysiące!”, „Duże porcje zysku!”, „Daj się ponieść swoim pieniądzom”, „Ugryź więcej z życia”, „Teraz masz więcej pieniędzy – dokładnie tak, jak lubisz!”, „Żeby dostać więcej, zrobisz wszystko” (dzieciaki okłamują rodziców, żeby zjeść dodatkowo obiad ojca), „Jeśli chcesz zostawić płatki dla siebie...” (bohaterowie usilnie próbują zjeść płatki w tajemnicy przed wszystkimi, żeby z nikim się nie dzielić), „Płatki Gold Flakes. Tego nie da się ukryć” (bohaterzy gorączkowo ukrywają płatki przed tłumem obsesyjnie próbującym im je odebrać). Interesujące jest to, że nigdy nie apelując do zdrowia psychicznego jako wartości witalnej, reklama na wszelkie sposoby zachęca do obłąkania, nienormalności, nerwowości i wszystkich rodzajów pomieszania zmysłów na punkcie zysku, a także promuje niezdrowe stany wywołane widokiem, ilością czy jakością artykułów i usług: „Obsesja trzeciego stopnia”, „Pół roku esemesowego amoku”, „Obłąd cenowy”, „Zwariowane ceny”, „Cenom odbiła palma”, „Zaszalej!”, „Teraz możesz zaszaleć”.

Jednak o wiele częściej taka zachęta ma poniekąd zawoalowaną formę. Eufemizmami, których najczęściej używają copywritery są koncepty:

- **wielości, mnogości, obfitości oraz wszechogarniającej pełni:** „extra duże kawałki”, „Życie na maksa”, „Maksymalnie długie rzęsy”, „Zawiera największą dawkę witaminy C”, „Rzęsy w rozmiarze XXL” (ile to jest?), „Megapogrubienie”, „Megachrupanie”, „Megazarabiające konto”, „Multizestaw”, „Wszystko, czego szukasz”, „Dobre na wszystko”, „Pasuje do wszystkiego”, „Wszystko, czego potrzebujesz w pracy”, „Kosze dla wszystkich”, „Arcus. O dokumentach wiemy wszystko”, „Mototygodnik o największej pojemności”, „Codziennie najpełniejsze”, „Pełnia życia”, „Najbardziej prestiżowe” i nawet taki cud twórczości językowej, jak „Większa pełnia aromatu”;

- **wielokrotności, zwiększenia i powielania:** „Podwójne działanie”, „Teraz dwa razy tyle”, „Podwójnie owocowa”, „Podwójna siła i blask włosów”, „Podwójny efekt odchudzania”, „Potrójne uderzenie”, „Potrójna siła

odchudzania”, „Trzy razy gładsze”, „Potrójnie wygodna”, „Cztery są lepsze niż jedno”, „Włosy stają się do 10 razy mocniejsze”, „Rzęsy mocniejsze i dłuższe aż o 60%”;

- **maksymalizacji dóbr i zysków:** „Maksimum korzyści i wygoda”, „Możesz więcej”, „Więcej zdobywasz”, „Więcej muzyki”, „Aby słyszeć więcej”, „Musisz wiedzieć więcej”, „Superwięcej superzalet”, „Więcej stron, więcej porad, więcej pomysłów”, „Daje Ci energię na więcej”, „Persil może więcej” (niż kto?), „Miliony butelek do zgarnięcia”, „Codziennie więcej kina”, „Więcej smaku”, „Odsłaniamy coraz więcej”, „Więcej przyjemności”;

- **minimalizacji wydatków:** „Super cena”, „Za jedyne ... złotych”, „Codziennie niskie ceny”, „Tniemy ceny na długo”, „Oszczędzamy twoje pieniądze”, „Oszczędź nawet 17 000 złotych”, „Ile możesz zaoszczędzić w 5 minut”, „Gwarancja zwrotu pieniędzy”, „Wszystkie korzyści połowę taniej”, „Wyjątkowo taniej”, „Extra tanio”, „Tanio, że dech zapiera”, „Łączmy nas taniej”, „Jeszcze taniej”, „Już taniej być nie może”, „Piękne jak nigdy, niedrogi jak zawsze”, „Duże potrzeby, mały koszt”, „Więcej darmowych rozmów”, „Kartę z limitem kredytowym otrzymasz za darmo”, „Po co przepłacać”, „Cały świat za grosze”, „Bezpłatny transport” (w sklepie okazuje się, że bezpłatny jest tylko przy zakupach powyżej 1000 złotych) i, wreszcie

- **korzyści jako takiej:** „Więcej za mniej”, „Więcej smaku, mniejsza moc”, „Dłuższa autostrada, krótsza droga”, „Sprytny sposób na pranie”, „Najkorzystniejsza oferta”, „Wiele innych korzyści”, „Volkswagen Passat. Znajdź korzystną różnicę”, „Karnawałowy mix korzyści” (temat korzyści łączy się zwykle z ideą próżnowania). Z reklam dowiadujemy się, że, wbrew logice, wydając, bogacimy się: „Kupując Fiata Punto zyskujesz aż 6400 złotych”.

Przełożeniem idei mnogości i maksymalizacji z dziedziny przedmiotowej na dziedzinę działalności są koncepty **ciągłości**, **trwałości** oraz **wieczności**, równie często wykorzystywane w perswazji reklamowej: „Dłuższe życie”, „Długo warzone”, „Na długą rozmowę”, „Trwały kształt”, „Trwały megablask”, „Naturalne, zdrowe, trwałe”, „Długotrwały efekt”, „Raz na długi czas”, „Z Tobą przez całe życie”, „DeBeers. Diament jest na zawsze”, „Atlantic Seawave. Wieczny jak ocean”, „Zawsze to, co najważniejsze”, „Od zawsze najlepszy dla przedszkolaka”, „Zawsze się sprawdza”. Jako akord końcowy w tym aspekcie brzmi hasło „Wszędzie i zawsze”.

Jednym z najpopularniejszych modeli nawiązujących do żądz posiadania i maksymalizacji zysku jest „X to więcej niż X”, albo „X to więcej niż Y”, gdzie X to nazwa reklamowanego artykułu, a Y – nazwa typowej dla niego właściwości: „Więcej niż kombi”, „Więcej niż jadalnia”, „Więcej niż atlas”, „Więcej niż kredyt”, „Więcej niż samochody”, „Dużo więcej niż mieszkanie”, „To więcej niż dach”.

Na idei superlatywu opiera się również szereg innych reklamowych argumentów ekonomicznych, np. takich, jak:

- odwołanie się **do solidności i jakości**: „Postaw na jakość”, „Superjakość”, „Jakość gwarantuje wygodę”, „Najwyższej jakości kostka rosołowa”, „Masz ochotę na dobrą jakość”, „Doskonały wygląd i doskonała jakość”, „Sprawdzona jakość”, „Idealnie czyste”, „Doskonale nawilża”, „Daj co najlepsze”, „Lepszych z lupą nie znajdziesz”, „Lepszej okazji nie znajdziesz!”, „Najlepsza muzyka”, „Nowy lepszy smak”, „Niezrównana dynamika jazdy” albo

- obietnica **efektywności i przydatności** artykułu czy usługi: „Superwydajność”, „Naprawdę wydajny”, „To działa”, „Wyjątkowe działanie”, „Kompleksowe działanie”, „Wyjątkowo intensywne działanie”, „Wyjątkowo skuteczne działanie”, „Zaskakująco skuteczny”, „Udowodnione rezultaty. Potwierdzona skuteczność”, „Skuteczne wspomaganie”, „Skuteczne docieplenie i doskonała wentylacja”, „Idealnie nadaje się do pielęgnacji skóry”, „Sprawdzony w każdej sytuacji”, „Optymalna technologia produkcji”, „Technologia w 100% użyteczna”, „100% skuteczności”, „Niezawodne silniki”, „Niezawodna ochrona”, „Jest niezastąpiony”, „Trwały kolor o wysokiej odporności”, „Stawiamy na efekt”, „Prasowanie nigdy dotąd nie było tak efektywne”, „Najwygodniejsze buty świata”, „Pattex. Wytrzyma wszystko!”, „Nóż, który przetnie wszystko”, „Uniwersalny środek”, „To się przyda”.

Uogólnieniem argumentów tego rodzaju i jednocześnie „gwarancją” jakości i efektywności reklamowanego towaru staje się apelacja do **profesjonalizmu** producenta czy usługodawcy: „Szybko i kompetentnie”, „Kompetentnie i niedrogo”, „Spod fachowej ręki”, „Fachowa pomoc”, „Szybki i fachowy montaż”, „Profesjonalna pielęgnacja włosów”, „Profesjonalna ochrona i dekoracja drewna”, „Kliniczne podejście do cellulitu”, „Kontrola jakości na każdym etapie”, „Jakość firmy Henkel”, „Perfekcja sprawdzona przez najlepszych”, „Profesjonalna odżywka”, „Profesjonalista potwierdza”, „Fachowcy rekomendują”, „Rekomendowana przez derma-

tologów”, „To pasty zalecane i używane przez stomatologów”, „Ciesz się pozytywną opinią ekspertów”, „Renomowany producent”, „Byłam charakteryzatorką w filmie...”

Niemniej jednak, nie mogę wymienionych argumentów uznać za racjonalne. Są to wyjątkowo emocjonalne chwytły, wykorzystujące potrzebę potencjalnego nabywcy, jego brak kompetencji i wiedzy niezbędnych do sprawdzenia wszystkich tych zalet, żerujące na jego wierze w **niezawodność fachowców, zaufaniu do ich wiedzy, doświadczenia lub renomy**: „Znak wiarygodnych informacji”, „Ytong. Solidność budzi zaufanie”, „Zawsze się sprawdza”, „Commercial Union. Zaufanie zobowiązuje”, „Właśnie dlatego zaufało nam wiele firm”, „Zaufały nam dziesiątki tysięcy klientów”, „Polegam tylko na sprawdzonych rozwiązaniach”. W ogóle kategoria **wiary** jest jedną z kluczowych w reklamie, ponieważ celem każdej reklamy jest wzbudzenie u klienta wiary w konieczność nabycia reklamowanego towaru. Bardzo sprytnym i przewrotnym chwytym manipulacyjnym jest formuła uwiarygodnienia „Trudno w to uwierzyć (nie uwierzycie, to jest niewiarygodne), ale...”

Zresztą na zaufaniu i wierze opiera się cała społeczno-etyczna dziedzina doświadczenia: bez nich elektorat nie poszedłby na wybory, obywatele nie wykonywaliby przepisów prawa, publiczność nie adorowałaby swoich idoli, a wierni po prostu nie byłiby wiernymi. Zatem kolejnym źródłem argumentów wykorzystywanych w dyskursie reklamowym jest dziedzina życia społecznego, czyli doświadczenie etyczne i polityczne.

5.3. Etyczno-społeczne motywy w reklamie

Cechami agresywnej pozycji społecznej zawsze jest dążenie do kontrolowania innych, narzucenia im własnej woli i przy tym chęć bycia zupełnie niezależnym. Naturalnie, że u podstaw tekstów reklamowych opartych na tego typu dążeniach leżą koncepty **władzy, kontroli i pewności siebie**: „Zawsze reaguje tak, jak sobie życzę”, „Bądź pewna swojego uroku”, „Z góry wiesz, że nie zapłacisz więcej niż chcesz”, „Wydatki pod kontrolą”, „Stres pod kontrolą”, „Michelin. Zima pod kontrolą”, „To wy kontrolujecie rezultaty”, „Lubisz prowadzić”, „Toyota Yaris. Ty prowadzisz!”, „dla pewności”, a także **absolutnej wolności i nieograniczonych**

możliwości: „Mówisz ile i już masz!”, „Nowy sposób na wolność”, „Lubisz jeździć – jeździsz ile chcesz”, „Czuj się swobodnie”, „Wolność na co dzień” (wolność przyjdzie, rzecz jasna, dzięki papierosom), „Wolne od obciążeń przeszłości” (komputery), „Tam, gdzie kończą się drogi... Zaczyna się wolność”, „Zarządzanie bez ograniczeń”, „Dynamika bez granic”, „Złam zasady”, „Przekrocz granice koloru”, „Pokonaj grawitację!”, „Możesz zatrzymać czas”, „Mów, co chcesz”, „Kupuj, kiedy tylko chcesz”, „Sam decydujesz”. Z prawa, za które walczyło wiele pokoleń ludzi, wolność w społeczeństwie konsumpcyjnym stała się obowiązkiem.

Bardzo popularnym komponentem „moralności” reklamowej jest **pycha**, wyrażająca się w:

- **egocentryzmie i poczuciu własnej wyjątkowości:** „Specjalnie dla Ciebie”, „To wszystko dla Ciebie”, „W Twoim stylu”, „Kler. Pasuje do mnie”, „Tak indywidualne jak Wy”, „Sam skomponuj swoją TelePizzę”, „Sam decydujesz”, „Być jak wszyscy? Nie!”, „A teraz pomyśl o sobie”, „Myśl o sobie”, „Zrób to dla siebie”, „Znajdź dla siebie najlepsze miejsce”, „Pokochaj swoją skórę”, „Zrób sobie prezent”, „Taką siebie lubię” i wreszcie „Inwestuj w siebie bez ryzyka!”, ponieważ jesteś najbardziej wartościowym artykułem – „Jesteś tego warta”;

- **wyjątkowości producenta czy usługodawcy, a także unikatowym charakterze towaru** (co z kolei powinno sugerować, że jego posiadacz również jest „wybrańcem fortuny”): „Kuchnia, która pasuje do Ciebie”, „Wyłącznie u nas”, „Unikalna oferta”, „Tego jeszcze nie było!”, „Jak nigdy dotąd”, „To jedyny preparat na rynku...”, „To jedyny lek o kompleksowym działaniu”, „To jedyna podpaska, która łączy...”, „Taki jest tylko jeden”, „Jedyna samonośna blachodachówka”, „Jedna Idea. I kropka”, „Jedyny w swoim rodzaju”, „Pierwsza i jedyna”, „To pierwsza guma do żucia...”, „Absolutny hit ubiegłego lata”, „Jest idealnym produktem dla Ciebie”, „Produkuje się tylko w Szwecji”, „Ekskluzywna odzież używana” (całkowicie nonsens nastawiony na wzbudzenie w raczej niebogatym konsumencie poczucia własnej wyjątkowości)⁸⁹, a to w końcu podsuwa myśl o konieczności jego nabycia: „Wiele pomysłów, jedno rozwiązanie”;

⁸⁹ Ten tekst reklamowy jest chyba skierowany do ludzi z mentalnością tzw. szlachty zaściankowej – biednej, ale przepełnionej pychą.

- **poczuciu własnej wyższości, pewności tego, że my (wszyscy, którzy zostali włączeni do dyskursu konsumpcji – zarówno producenci czy sprzedawcy, jak i konsumenci) jesteśmy najlepsi:** „Kto jest na szczycie, nie patrzy wstecz”, „Poczuj, jak dobrze być na szczycie”, „Nr 1 na świecie w kosmologii biuroślinnej”, „Pierwsi w biznesie”, „Stihl. Nr 1 na świecie!”, „Nr 1 na świecie w koloryzacji włosów”, „Nr 1 wśród syropów”, „Będziesz górą”, „Zawsze górą”, „Lider w dziedzinie bezpieczeństwa”, czasem to poczucie osiąga stadium **snobizmu** („Pismo dla inteligentnych”, „Wyjątkowy miesięcznik dla wyjątkowych ludzi”, „Oryginalne buty dla wyjątkowych ludzi”, „Biżuteria z klasą”, „Piękno z klasą”, „Powiedz to z klasą”, „Cybina. Tylko dla ludzi z klasą”, „Zaszpanuj stylem retro”, „Bądź na topie”, „Poczuj się gwiazdą”, „Lux – obudzi w tobie gwiazdę”, „Kariere dajemy ci ekstra!”);

- **braku szacunku i zniewadze wobec tych, którzy nie zostali „wybrani”,** naśmiewaniu się z nich i ich **poniżaniu:** „Dla tych, którzy znajdują przyjemność w »Skakaniu komuś po głowie«, „Tylko dla orłów”, „Czy zauważyłaś, że nie smakują im już twoje obiady?”, „Dlaczego niektórzy zielenieją z zazdrości?”, „Żer dla skner”, „Ten mężczyzna nie kupuje w MediaMarkt. MediaMarkt nie dla idiotów!”, „A taki Marian nic nie dostał. Bo nie zadzwonił”, „Sądziś, że gdzie indziej jest większy wybór. Puknij się w głowę”, „Wytrzymasz z nim pół roku? Dla mnie miesiąc to max!”;

- **próżności, żądzy sławy i sukcesu:** „Przepis na sukces”, „Esencja sukcesu”, „Znalazłam się w centrum uwagi i wieczór był uratowany”, „Neckermann... to udany urlop”, „Chciałbyś, żeby świat dopasował się do Ciebie?”, „Twoje dzieci będą miały siłę, aby wyrosnąć na prawdziwych zdobywców świata”, „Lokaty. Zdobądź szczyt”, „Gdy jedziesz ulicą, wszyscy się za nim oglądają... a może właśnie za Tobą” (gwarantem sukcesu staje się kupno samochodu KIA Picanto), „Esencja sukcesu”;

- **wielkopańskości, żądzy panowania, satysfakcji z tego, że inni nam usługują:** „Możesz sobie porządzić”, „Zaryzykujemy za Ciebie”, „Gazeta tworzona dla Ciebie”, „Gazeta właśnie dla Ciebie”, „Wygramy dla ciebie tę partię”, „Dostrajamy się do Twoich potrzeb”, „Co jeszcze możemy dla Ciebie zrobić?”, „Zrobi za Ciebie wszystko w 10 sekund”.

Kolejnym składnikiem tejże egocentrycznej pozycji życiowej jest **wola władzy**, realizująca się w dążeniu do **walki i zwycięstwa**, często wyrażana semiotycznie w terminach wojny, myślistwa lub strzeleckich zawodów

sportowych: „Postaw na swoim”, „Rusz na podbój lata”, „Zwycięstwo nad suchą skórą”, „Charakter zwycięzcy”, „Skutecznie zwalczą ból”, „Wygraj z czasem”, „Honda FR-V. Wypprzedź innych”, „Miliony bakterii zginą”, „Zabija owady. Na śmierć”, „Uderz w łupież”, „Uderzenie w przeziębienie”, „Silne natarcie na ból”, „Optymalna broń w walce z chorobą”, „Walka ze zmarszczkami”, „24 godziny skuteczności w walce z cellulitem”, „Pobudza organizm do walki”, „Sztruksowa moda w natarciu”, „Plany masowego rażenia”, „Pogromca brudu”, „Polowanie na grube nagrody”.

Bezpośrednią kontynuacją realizowania woli władzy i kultu siły oraz energii fizycznej jest dążenie do **przekształcania świata, do zmian, nowości i rozwoju**. I to właśnie czynnie wykorzystują copywriterzy, tym bardziej, że nowe artykuły i usługi to nowe wydatki klienta i nowe zyski przedsiębiorców. Sukces conceptów przemiany i nowości podtrzymywany jest przez panujące wśród konsumentów uczucia niezadowolenia i woli zmian: „Chcesz zmienić swoje życie?”, „Zmieni twoje życie”, „Czas na zmiany!”, „Zmień świat na Lotto”, „Zmieńmy się na plus”, „Codziennie odmiennie”, „Odmień swój dom”, „Całkowicie odmiennie ciało”, „Zaaranżuj na nowo swój wygląd”, „Nowy smak”, „Nowe możliwości”, „Nowa kobiecość” (!?), „Nowy pożądaný efekt”, „Nowy standard w motoryzacji”, „Produkty nowej generacji”, „Paliwo nowej generacji”, „Bioaktywny składnik najnowszej generacji”, „Technika trzeciego tysiąclecia”, „Suma innowacji – suma korzyści”, „supernowoczesna karta kredytowa”, „Pragniesz nowych wrażeń?”. Apogeum radykalnych przemian to przełom, rewolucja: „Rewolucja w leczeniu”, „Malinowa rewolucja”, „... z rewolucyjnym systemem”, „Przełomowe odkrycie”, „To prawdziwy przełom”, „Przełomowe rozwiązania”, „Nadeszła nowa era!”.

Idealną bronią promocyjną stały się concepty **mody i stylu**. Moda jako taka stała się wartością samą w sobie bez względu na to, co uważane jest za modne i jakie ma cechy. Bycie w zgodzie z modą w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym jest takim samym imperatywem, jak zgodność z wartościami tradycyjno-religijnymi w społeczeństwie feudalnym, ekonomicznymi – w społeczeństwie industrialnym czy ideologicznymi – w społeczeństwie totalitarnym. Wyrazy „modny”, „stylowy” i „nowoczesny” stały się synonimami najwyższej godności: „nowy styl”, „Życie, styl, ja”, „Urok stylowych mebli”, „Nowoczesny sposób na życie”, „Marka, która tworzy modę”, „Modne wzory”, „Mieszkaj modnie i... wygodnie!”.

„Moda na wygodę”, „Wciąż na topie”, „Najnowsze trendy”, „Najbardziej aktualne trendy”, „Wyznacza nowe trendy...”, „Tropimy trendy”, „Wyznacza nowe trendy...”, „Nowoczesne odżywianie”. Życie w warunkach rynku konsumenckiego to stały wyścig za niewiadomym, ponieważ artykuł czy usługa stają się przestarzałe, zanim dotrą do klienta, natomiast zgodność z najnowszymi standardami pozwala zająć miejsce w grupie liderów tego wyścigu.

Zrozumiałe, że główna zasada takiego życia to „Carpe diem”, znak czasu – **tempo, szybkość i intensywność**, znak zachowania – krzątanina i pośpiech: „Załam się”, „Okazja!”, „Nie zwlekaj!”, „Zamów od razu”, „Nie czekaj!”, „Nie wahaj się”, „Nie przegap”, „Rusz się”, „Już dziś!”, „Nie trać czasu i zadzwoń”, „Chwyćcie za telefon i zadzwońcie”, „I nie trać czasu na analizę, łap okazję!”, „Zawsze do przodu!”, „Rzadziej się zatrzymujesz bo rzadziej tankujesz”, „Pędź po wózek”, „Ostatnia szansa!!!”, „Weź szybki kredyt”, „Szybkie gotowanie”, „Jak błyskawicznie umyć okna?”, „Zakupy zrobisz w mgnieniu oka”, „Mamy sok w kilka sekund”, „Bella. Wypredza czas”, „Adrenalina na najwyższych obrotach”, „Będziesz szybszy... z najszybszym kredytem mieszkaniowym”, „Tylko... które z Was dobiegnie do niej jako pierwsze?” Swoistym symbolem tempa życia w społeczeństwie konsumpcyjnym stało się zjawisko fast foodu – systemu szybkiego jedzenia.

Z pozytywnych uczuć moralnych, na których często pasożytują reklamy, można wymienić **patriotyzm** („Atlas. Kocham Polskę”, „Teraz Polska!”, „Coś dobrego do polskiego”, „Dobre, bo polskie”, „Europejska jakość, polski smak”, „Jem swoje!”), **tradycjonalizm i nostalgię za przeszłością** („Zaufanie do tradycji”, „Powrót do tradycji”, „Poznaj inny smak tradycji”, „Tradycyjny prosty smak”, „Tradycyjnie gorzka”, „Sentymentalna podróż do przeszłości”, „Dobre czasy wróciły”, „Wędliny takie jak kiedyś”), miłość do egzotyki („... przepełniony atmosferą fascynującej sztuki orientu”, „... ze szczyptą orientu”, „Magiczna siła orientalnych olejków”, „Meble inspirowane kulturą wschodu”, „Azjatyckie fascynacje”, „Z odrobiną egzotyki”, „Egzotyka najlepiej smakuje zimą”, „Z serca tropikalnych lasów Amazonii”), z mniej cenionych – **oddawanie czci wszystkiemu, co obce** (przede wszystkim zachodniemu): „Najwyższa niemiecka jakość”, „Szwedzka tradycja”, „Norweska formuła”, „Duńska elegancja”, „Skandynawski umiar”, „Naturalnie skandynawski”, „Romantycznie, z angielską”, „Unimor – Europejczyk w każdym calu”, „Szwajcarska precyzja”, „Nie-

miecka precyzja, hiszpański temperament”, „Crysler Voyager. Tak to się robi w Ameryce”, „Japońska prostota”, „Japońska perfekcja”. Trafiając do reklam, wszystkie wartości społeczno-etyczne (**miłość, przyjaźń, koleżeństwo, solidarność, oddanie, lojalność, jedność, równość, sprawiedliwość** etc.) stają się komercyjne i użyteczne na zasadzie „Najlepszym przejawem miłości, przyjaźni, dobrych stosunków sąsiedzkich, w ogóle moralności jest kupowanie reklamowanych artykułów i usług”: „Chwile pełne miłości” (czekolady Alpen Gold), „Miłość od pierwszego włożenia” (pralki Miele), „Pracuję, aby żyć, żyję, aby kochać, kocham kupować”, „Kochaj życie” (oczywiście kupując i spożywając soki Tymbark), „Pokochasz ją od pierwszego przejrzenia!” (tygodnik Rewia), „Zakochałam się na nowo” (rzecz jasna w Fordzie), „Pożytki płyną równo do wszystkich”, „W dobrym towarzystwie” („dobre towarzystwo” – to nie byle jakie, tylko Polskie Towarzystwo Finansowe), „Szukaj w ludziach dobra” (a najlepszym instrumentem takich poszukiwań jest sieć Ery), „Drzwi nastawione pokojowo” (miałyby to być drzwi, które się nie zamykają), „Pomyśl o nas ciepło” (lecz przed tym nie zapomnij zapłacić, Polski Koncern Naftowy Orlen ekoterm plus), „Zmieńmy się na plus” (a zacznijmy od telefonii komórkowej), „Podziel się ze wszystkimi, których kochasz” (i dlatego musisz to kupić).

Element użytecznego wyrachowania jest obecny nawet w reklamach, które od strony zewnętrznej wyglądają jako tzw. „reklama socjalna”, czyli propaganda społeczno-etycznych wartości, i stwarzają pozory wychowania w moralności: „Złóż życzenia swojej Babci i Dziadkowi i wygraj prezent”, „Rzuć palenie i wygraj...”, „Zaproś przyjaciół do Klubu i wybierz jeden z prezentów”, „Przekonaj przyjaciół o zaletach Klubu i wybierz sobie prezent”, „Poleć przyjaciołce... i wygraj nagrody” (we wszystkich przypadkach etyczny aspekt akcji propagandowej zostaje mocno zakłócony przez jawną zachętę korzyścią, a także przez ukryty interes komercyjny rozdających prezenty, do których musimy dzwonić lub wysyłać SMS-y), „Jeśli nie masz pomysłu na prezent, wyślij ukochanej osobie walentynkowy bukiet. Doręczamy kwiaty w dowolne miejsce w kraju i na świecie” (chcesz okazać uczucie – kup u nas kwiaty i usługę), „Najcieplejsze życzenia. Nawet o połowę tańsze. TP” (komercyjny charakter został ujawniony w całości, a aspekt etyczny wygląda jak zwykły chwyt marketingowy), „Zrób sobie prezent. Kup Siemens C55” (tekst

reklamy wypacza samą ideę prezentu jako czegoś darmowego oraz jako okazji szacunku lub wdzięczności, którą czujemy do innej osoby), „Chroń przedmioty, które przynoszą Ci radość, używając zamków, kłódek i zabezpieczeń Yale” (zwrot reklamowy poprzedza cały akapit rozważań o tym, że nie wszystko mierzy się ceną, oraz o tym, jak cieszymy się towarzystwem rodziny i przyjaciół pośród „przedmiotów, które przynoszą nam radość”). Zyskowe i rentowne w obliczu reklamy stają się wszystkie wartości bez wyjątku: od egzystencjalnych aż po duchowe, byleby dało się je doczepić do jakichś artykułów czy usług: „Zdrowie – Uroda – Kariera” bądź „Zainwestuj w zdrowy wygląd”.

Większość cech dyskursu reklamowego jest zbieżna z cechami innych rodzajów dyskursu publicznego: perswazyjność, komunikatywność i intencjonalność (ukierunkowanie na klienta). Ostatnia cecha przyobiekła się nawet w formę tzw. „reguły platynowej”: „Traktuj klientów tak, jak ONI sami chcą, żeby ICH traktowano!”⁹⁰. Nie warto jednak zapominać o pragmatyce takiego zachowania: wszystko, co robimy, robimy po to, ażeby przekształcić człowieka w klienta, a jeszcze precyzyjniej – w naszego klienta. Moralność, dobro społeczne, równość czy sprawiedliwość kompletnie nie interesują ani reklamodawcy, ani copywritera. Interesuje ich tylko zysk. Mogliby tu zaprzeczyć, że interesują ich także jakość i efektywność reklamowanego produktu oraz dobrobyt klienta, ponieważ zamożny klient może więcej kupić. Analizując teksty reklam, trudno jednak w to uwierzyć. Głównym reklamowanym dzisiaj towarem jest nie artykuł czy usługa, lecz brand i logo. Nie produkt, lecz marka. Nie dziwny się zatem, że najwięcej nieprzyjemności ze strony antyglobalistów spotyka restauracje McDonald’sa. Stały się one po prostu symbolem globalizmu i amerykańskiej ekspansji ekonomicznej. Mówi się nawet o „makdonaldyzacji” życia społecznego. A przecież KFC i Pizza Hut nie są ani lepsze, ani gorsze, niemniej jednak nie ma się do nich aż tak złego stosunku. McDonald’s to nie jest tylko brand, jest to symbol polityczny i kulturowo-cywilizacyjny. Jak zauważył rosyjski badacz dyskursu reklamowego Wadim Rudniew, reklama to „burżuazyjny sposób życia sytych, czystych, pięknie ubranych ludzi z komórkami, wesołych i beztróskich.

⁹⁰ P. Ноздрева, *Кросс-культурный анализ*, <http://www.reklamaster.com/articles/showfull.php?id=580>.

Pod tym względem reklama reklamuje samą siebie, ponieważ sama jest tworem burżuazyjnym. Propaguje nie towary, jak by to miało być, a iluzje zdolności współczesnego filistra do ich nabycia⁹¹.

5.4. Naukowo-poznawcze motywy w reklamie

Reklama stwarza pozory dyskursu informacyjnego, do czego aktywnie wykorzystuje dowody o charakterze quasi-naukowym. „Naukowa” argumentacja w publicznej reklamie zawsze apeluje do uczucia poszanowania do edukacji, zaufania do wiedzy, raczej do adoracji i bałwochwalstwa nauki, niż do rozumu i rozsądku. Wykorzystywane w reklamie jakoby naukowe argumenty de facto są dość wątpliwymi gwarancjami, odwołującymi się do:

- **autorytetu** organizacji naukowej lub odrębnego uczonego (często również anonimowych albo zmyślonych): „Polskie Towarzystwo Stomatologiczne zaleca”, „Instytut Żywności i Żywienia poleca”, „Polecany przez Instytut Matki i Dziecka”, „Laboratoria Shiseido odkryły”, „Polecają naukowcy”, „Pasta polecana przez dentystów”;
- **nieokreślonych badań naukowych**: „Badania kliniczne wykazały”, „Badania naukowe potwierdzają”, „Skuteczność Adenoxine przeciw zmarszczkom została udowodniona naukowo”, „Najnowsze doniesienia naukowe wskazują”, „Dowiedziano naukowo”, „Skuteczność potwierdzona naukowo”, „... zaawansowane technologicznie badania”, „... składniki o naukowo sprawdzonym działaniu”;
- **nieudowodnionych faktów kontroli**, albo nic nie mówiących konsumentowi **patentów, licencji i certyfikatów**: „Skuteczność potwierdzona laboratoryjnie”, „Testowany przez dermatologów”, „... test kliniczny pod kontrolą dermatologicznego”, „2 opatentowane szczoteczki. 2 zastrzeżone patenty”, „Opatentowana formuła pielęgnująca”, „Opatentowane czyste barwniki”, „Chroniony patentem Naturalny Stymulator Lipidów” albo
- na tyleż **nieweryfikowalnych tez**, dotyczących właściwości i funkcjonowania reklamowanego towaru (szczególnie silnie na konsumenta

⁹¹ В. Руднев, *В компании с толстяком: реклама и текст*, „Отечественные записки” 2002, nr 2, <http://magazines.russ.ru/oz/2002/2/rud-pr.html>.

mają oddziaływać liczby): „Gdy biel jest bielsza, to pranie jest czystsze”, „Twarz wygląda do czterech razy naturalniej”, „Twoja skóra staje się doskonale nawilżona i idealnie dotleniona dzięki aktywnym składnikom z nieskażonego otoczenia Wielkiej Rafy Koralowej”, „Obniżenie ryzyka zgonu z powodu zawału serca o około 50%”, „Wyszczuplający krój. Optycznie 3 kg mniej”, „Do 43% redukcji zmarszczek”, „71% kobiet zauważyło wyraźne zmniejszenie skórki pomarańczowej”, „81% kobiet po użyciu Timotei Henna zauważyło na włosach świetliste refleksy”, „95% polskich dermatologów rekomenduje”, „Każda z kobiet testujących polubiła ten wyśmienity produkt”, „Struktura Twojej skóry młodsza o 10 lat”. Bardzo „przekonującym” dowodem prawdziwości są argumenty typu „Twój kot kupowałby Whiskas”.

Argumenty tego typu według swego oddziaływania psychosemiotycznego niczym się nie różnią od apelacji do „zwykłej gospodyni domowej”, „mamy trójki dzieci”, byle przechodnia, Claudii Shiffer, zagadkowej „Goździkowej”, „profesora-dietetyka Jana Wolskiego” czy „mistera Muscul”. Zrozumiały, że autorytety tego typu „doskonale wiedzą”, jakie jest „jedyne prawidłowe rozwiązanie”. Każdy „specjalista”, do którego zwraca się osoba reklamująca towar czy usługę „dobrze wie, co tak naprawdę myślą, robią, czego pragną, o czym marzą, jakimi są klienci”. Można się na niego zdać, ponieważ gwarancją jest jego „wiedza i doświadczenie”, a poza tym jest on wyposażony w solidny „system kontroli elektronicznej”, który swoją drogą też „gwarantuje” nam szczęście z posiadania tego towaru lub ze skorzystania z tej usługi.

Z reklamy możemy zaczerpnąć wiele „cennych”, a co najważniejsze, „zrozumiałych” wiadomości o artykułach i usługach, np.:

- o znajdujących się w nich „**cudownych**” lub „**unikatowych**” **składnikach**, które najczęściej okazują się najnormalniejszymi i obligatoryjnymi w tego rodzaju towarach (zatem jest to zwykła konstatacja faktu, lecz ważna jest sama nazwa składnika – terminologiczna, obcojęzyczna i zupełnie niezrozumiała): „Włosy typu androgenowego”, „... wzbogacone o substancje nawilżające i jedwabne proteiny”, „Baza z ceramidami R”, „Unikalna formuła emulgel”, „Odżywka bogata w Aqua Proteins”, „Nowa udoskonalona formuła z systemem Q10”, „... z odżywczymi mikroolejkami”, zawiera „naturalną glukozaminę”, „rutozę”, „unikalny kompleks Heliophysical E”, „90% aminokwasu”, „kreatynę i pantenol”, „fibrocyclamid”,

„niezbędne nienasycone kwasy tłuszczowe Omega-3” (albo po prostu i naukowo „NNKT Omega-3”), „fosfolipidy”, „ekstrakt z naturalnego kaszmiru”, a także

- o technicznych komponentach towaru i technologii jego produkcji, z którymi większość konsumentów nigdy się nie spotkała i prawdopodobnie nigdy się nie spotka: „Didi Seven”, „PVA 10 x”, „Total Gym 1000”. Niemniej jednak wszystko to stwarza dokoła towaru aureolę naukowości.

5.5. Światopoglądowe (filozoficzne) motywy w reklamie

Apelacja do wartości filozoficznych w reklamie nie jest chwytem zbyt częstym, lecz nawet gdy do niej dochodzi, jest to raczej próba zaintrygowania niż zachęcenia do rozważań i poszukiwań sensu czy wartości, jest to odwołanie się nie tyle do żądzysensowania świata i życia, co do **próżnej ciekawości** (zwłaszcza miłości do cudów, tajemnic i sekretów): „Poznaj tajemnicę”, „Poznajcie sekrety”, „Odkryj więcej sekretów piękna”, „Sekret zdrowia i urody”, „Sekret pięknych włosów”, „Zadzwoń... i poznasz całą prawdę...”

Bardzo rzadko zdarzają się reklamy bezpośrednio odwołujące się do jakichś maksym filozoficznych, lecz z reguły wszystkie „mądrości” w efekcie zostają sprowadzone do jakiegoś komercyjnego banału. Klasycznym przykładem może być reklama telefonii Era, w której odbiorcę za pomocą „mądrych” sentencji: „Szukaj w ludziach dobra”, „Znajdź sobie wielki cel”, „Uwierz w miłość od pierwszego wejrzenia”, „Nigdy nie śmiejesię z cudzych marzeń”, „Nie dajesię zwieść pozorom”, „Miej zasady”, „Łam zasady”, „Nie traktuj się zbyt serio”, „Nigdy nie zrywaj kontaktu za swoimi dziećmi”, „Nie obwiniaj się, jeśli jeszcze nie wiesz, co robić z swoim życiem”, „Oceń ludzi według serca, a nie portfela” – stopniowo podprowadzają do kluczowej frazy sterującej o charakterze raczej etycznym „Zadzwoń do mamy”, żeby na koniec zasugerować skorzystanie z usług Ery.

Mądrość, myślenie i posiadanie wiedzy o Prawdzie jako wartości światopoglądowe w reklamie stają się czynnikami typowo utylitarnymi „Warto wiedzieć”, „Opłaca się wiedzieć”, co często powoduje powstanie zupełnie cynicznych sformułowań na wzór „Pieniądzesię lubią mądrych

ludzi” (sugeruje się więc, że biedni są głupi), „Media Markt. Nie dla idiotów!” (sugestia – niekupujący w Media Markt lub kupujący gdzie indziej jest idiotą), „Nie kapujesz, nie kupujesz” (idea podobna), „Myślę, więc jem” (sugestia – nie jesz <w McDonald>, więc jesteś bezmyślny).

Zresztą próby copywriterów filozofowania, rozumowania, gry w poszukiwanie sensu i kultywowania wartości spotykane są ostatnio coraz częściej, jednakże we wszystkich tych przypadkach merkantylne cele pomysłodawców reklamy kreują dość wątpliwą refleksję z pretensjami na **mądrość utylitarną**: „Cel oszczędza środki”, „Rowenta. Teraz szybko znaczy bezpiecznie”, „Wielkie idee nowej generacji”, „Pij mleko – będziesz wielki”, „Na początku był motor”, „Piwo Frater, Radość smaku, spokój ducha”.

Swoistym nalotem refleksji filozoficzno-ezoterycznej cechują się próby **oparcia reklamy o koncept marzenia**: „Spełnij swoje marzenie o łazience”, „Urzeczywistnimy twoje marzenia”, „Kuchnia Twoich marzeń”, „Mieszkają tak, jak sobie wymarzyli”, „Podłoga Twoich Marzeń”, „Urządzenie jak ze snów”, „Cuda się zdarzają!”. Problem polega na tym, że merkantylizm propaguje stricte konsumpcyjne chęci, co ostatecznie profanuje samą ideę marzenia: „Po co marzyć? Daj czadu! Kupuj!”, „Prze stań marzyć, zacznij mieszkać”.

Jedyny stricte filozoficzny koncept pomyślnie eksploatowany w reklamie to idea wartości życia ludzkiego i wywodząca się z tej idei optymistyczna postawa: „Witalność na każdy dzień”, „Źródło życia w każdej kropli”, „Żyj pełnią życia!”, „Z nadzieją na życie”, „Smak, który pobudza Cię do życia”, „Citroën. Życie jest piękne”, „Pokochaj każdy dzień”, „Jeśli dojrzałeś już do poważnych zmian w swoim życiu, to zacznij od podłogi”, niemniej jednak tutaj też połączenie idei wartości życia z zachętą do kupna reklamowanego towaru niebywale ją wulgaryzuje. Życie w połączeniu z artykułem czy usługą zaczyna być odbierane jako wegetacja i konsumpcja dóbr materialnych. Fraza „Nowy żel pod prysznic Palmolive Thermal SPA. Dzięki niemu odzyskasz harmonię ciała i ducha” mogłaby być odebrana jako naiwna głupota, jednak dla konsumentów, rzadko zastanawiających się nad sensem tego, co się wokół nich dzieje, ta „głęboka myśl” może stać się wiodącym kognitywno-językowym modelem zachowania, w którym Palmolive jest tylko zmienną przyczyną. W jej miejsce może być podstawiona nazwa każdego innego towaru. Pseudofilozoficzny sens ma również reklama „Życie jest bueno” (reklama

batonika Kinder bueno), ponieważ wyraz „bueno” raczej nie kojarzy się Polakom z jego hiszpańskim znaczeniem (‘dobry’), lecz tylko i wyłącznie z reklamowanym batonikiem.

Dość rzadkim chwytem reklamowym w Polsce jest odwoływanie się do religii lub wiary (jeśli to nie jest reklama dewocjonaliów czy przedsięwzięć kościelnych, czyli tzw. **marketing religijny**⁹² albo **churchonomics**⁹³, np. „Twój Bóg czeka tu – Wejdz”, „W niedzielę nie chodzę do sklepu”, „Sumienie ruszyło”, „Twardziel? Nie, jezuita”, „Nie jesteśmy aniołami, wykonujemy tylko ich robotę. Jezuiaci”, „Poznaj prawdziwą siłę Różańca”, „Ciężko Ci? Wypowiadaj się przed Wielkanocą”, „Czyste sumienie – 0,00 zł”, „Kochamy Boga, docieramy do ludzi, zmieniamy życia”).

Chodzi mi o wykorzystanie religii (postaci i artefaktów sakralnych) jako argumentu w reklamie towarów i usług niemających z religią nic wspólnego. Najczęściej są to reklamy wizualne, rzadziej spotykamy motyw wiary religijnej w reklamach językowych. Martin Löwenstein uważa, że użycie religijnych (w szczególności chrześcijańskich) symboli i aluzji w reklamie na Zachodzie ma trzy źródła intencjonalne: desakralizacja symboli, prowokacja w nadziei na rozgłos oraz kontrast duchowego i konsumpcyjnego jako chwyt marketingowy⁹⁴. W polskim życiu publicznym w odróżnieniu od innych krajów Kościół i wiara religijna w ogóle są raczej rzadkimi obiektami gier językowych (zwłaszcza humorystycznych). Niemniej jednak, desakralizacja niektórych postaci religijnych stopniowo staje się zjawiskiem powszechnym (w większości są to reklamy produkcji zachodniej, lecz pojawiły się już polskie reklamy oparte na wątkach religijnych). Postacie aniołów (np. reklamy samochodów Volkswagen Polo, Lancia Ypsilon, napoju Red Bull, laptopa Apple, czekoladek Wedel), **diabła** (radio RMF FM, lek Hepatil Vit, ketchup Kotlin, sieć Heyah), **księży** i **zakonnicy** (RMF FM) czy św. Mikołaja (Coca Cola, Cyfra+, Media Markt, Tesco, Allegro.pl, Carrefour) wielu ludziom przestały jednoznacznie się kojarzyć z religią, stając się raczej pewny-

⁹² Zob. M. Bondyra, *Reklama dźwignią zbawienia?*, <http://www.kmdm.pl/art.php?id=200708242058c70903749ed556d9> [17.09.2007].

⁹³ K. Łasica, A. Skiba, *Reklama dźwignią wiary*, <http://gospodarka.gazeta.pl/gospodarka/1,69806,4208972.html> [28.02.2009].

⁹⁴ Zob. *Religia w reklamie. Wywiad Tag des Herrn z Martinem Löwensteinem*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1576> [17.09.2007].

mi elementami folklorystycznymi czy maskotkami kultury masowej (postaciami z dowcipów). Rzadziej do reklam trafiają postacie z Biblii. Agencja Euro RSCG wykorzystwała dla reklamy trutki na szczury Mortein ideę ostatniej wieczerzy. Ten sam motyw spotykamy w reklamie targów erotycznych „Folsom. Street Fair”, centrum handlowego Marithe Francois Girbaud oraz internetowego serwisu z grami Paddypower.com. Belgijski kanał Plug TV zaprezentował w swojej reklamie Jezusa podrywającego dziewczyny w barze. Copywriterom zdarza się także wykorzystywać w reklamach wizerunku krucyfiksu (np. reklama szkoły snowboardu SF, systemów grzewczych KD, obuwia, wystawy diamentów etc.)⁹⁵. Reklama jeansów Jesus Jeans jako slogan wykorzystuje parafrazę z Biblii „Kto mnie kocha niechaj idzie za mną”. Cała linia kosmetyczna firmy Blue Q miała nazwę „Bądź piękna dla Jezusa” (wymowne są również poszczególne slogany reklamujące produkty tej linii „Zbliź się do Chrystusa”, „Odkup swoje winy”, „Podążaj Jego śladami”, „Poczuj się, jakbyś stąpała po wodzie”). W społecznych reklamach na Zachodzie czasem sięgają po cytaty z Biblii: „Umarł za Twoje grzechy. Zostań wegeterianinem” (reklama ze zdjęciem prosiaka) czy „Używaj Mojego imienia nadaremno, a przedłużę godziny szczytu – Bóg”. Do pojedynczych przykładów polskich reklam werbalnych opartych na wątkach religijnych można odnieść reklamę Media Markt „Zbłądziłeś? Nawróć się na najniższe ceny”, „Gazety Wyborczej” – „Szukajcie a znajdziecie”, m-Banku – „Naiwność może prowadzić do grzechu”, „Święty przecież nie jestem”, „O Boże, jak ja to kocham! Szybkość i wygoda to nie grzech, a oszczędność to cnota kardynalna!”, lakieru do paznokci Colour Show – „Siódmego dnia Bóg stworzył ten lakier i uszczęśliwił kobiety ;)”, Red Bulla – „Złoto, kadzidło, mirra i Red Bull”.

Najprostszym zaś sposobem odwołania się do wartości światopoglądowych jest proste użycie w dyskursie reklamowym tradycyjnych **pojęć** i **terminów filozoficznych**: „Filozofia inwestowania”, „Nowa filozofia budowy komputerów”, „Nowa filozofia The Warm Society pokazuje jak istotne jest w naszych domach ogrzewanie” etc.

⁹⁵ Zob. *O Jezu!*, <http://parzyszek.blox.pl/html/1310721,262146,169.html?2> [28.02.2009].

Zresztą na dobrą sprawę odwołanie się do każdej pozaekonomicznej wartości w dyskursie reklamowym (zwłaszcza dokonane w reżimie podprogowym) można zaliczyć do motywu filozoficznego, ponieważ końcowym efektem takich zabiegów jest wykreowanie nowego konsumpcjonistycznego światopoglądu.

5.6. Motyw sztuki w reklamie

Poza polem widzenia pozostał estetyczny aspekt dyskursu reklamowego, czyli używanie przez copywriterów argumentów z dziedziny sztuki, **gustu estetycznego i twórczości artystycznej**. Takich bezpośrednich apelacji jest stosunkowo niedużo: „Cenimy dobry smak”, „Smak, który inspiruje i pobudza wyobraźnię”, „Działamy z wyobraźnią”. Samo pojęcie sztuki w reklamie staje się pewną etykietą – wskaźnikiem jakościowego towaru. Zachodzi metonimiczna zamiana pojęcia rzemiosło (techne) przez pojęcie sztuki (ars): „OPEL. Poruszające dzieło sztuki”, „Renault. Sztuka tworzenia samochodów”, „Sztuka nowoczesnego ogrzewania”. Poza tym sztuka w reklamach jest traktowana jako inwestycja: „Zainwestuj z nami w sztukę”. Tak samo towarem, a jednocześnie obowiązującym standardem życia oraz rentowną inwestycją stało się w społeczeństwie informacyjno-konsumpcyjnym pojęcie **piękna** (dotyczy, oczywiście, ciała i towarów): „Lancôme. Uwierzyć w piękno”, „Duże jest piękne”, „Piękno ruchu”, „Życie piękniej płynie”, „Piękno to tylko początek”, „Znajdź piękno w betonie”, „Bądź piękna i fotogeniczna”, „SunLec. Piękna opalona cera”, „Będziesz mogła poczuć się jeszcze piękniej”, „Poczuj, jak z dnia na dzień staje się coraz piękniejsza”, „Podkreśl blask swojej urody”, „Jak ładnie dziś wyglądasz!”, „Atrakcyjny wygląd”, „Promieniujesz radością i wdziękiem”, „Zmysłowy urok elegancji”, „Boskie ciało, gładkie i jędrne”, „... z taką figurą”, „Wymarzona figura – to proste”, „Urok stylowych mebli”, „Nieprzemijający urok eleganckich mebli”, przy tym zarówno produkty konsumpcji, jak i ciało powinny być piękne właśnie po to, żeby się lepiej sprzedawać, albo przynajmniej się opłacić: „Moda na urodę”, „Urok, który się opłaca”. Najczęściej twórcy reklamy wykorzystują koncept piękna w połączeniu z konceptami młodości i zdrowia, o czym już wcześniej pisałem. Właściwie, estetyczne argumenty w reklamie mają raczej charak-

ter instrumentalny, czyli wykorzystuje się je jako środki formalne (obraz wideo i muzyka, wyraźny estetyzm zewnętrznej formy modeli, artykułów, wnętrza). Z lingwistycznego punktu widzenia przejawia się to w szerokim wykorzystaniu artystycznych środków lingwosemiotycznych:

- zarówno **formalnych** (rymy, rytm, eufonia, zabawa z formą: anafory, epifory, homeoptoty, figury etymologiczne, inwersje, kontaminacje, transformacje frazemów i frazeologizmów, okazjonalizmy etc.): „Lubella – uwielbiam”, „Udrażnia, ale nie podrażnia”, „Na zdrowie wątrobie”, „Twój dzień, Twoja woda”, „Nawet zima tak nie trzyma”, „Opalanie na zawołanie”, „Flamaved malinowy – i masz kaszel z głowy”, „Czas na wodę. Woda na czas”, „Najmilsza chwila poranka – kawy Jakobs filiżanka”, „POPatrz”, „AGDy... szukasz gospodyni”, „Mam wszystko w zupie!”, „Nie ma jak u Malmy”, „Tylko mi ciebie BROK...”, „Zascotch sąsiadki” (Scotch Brite), „Wyrafinowana jakość” (olej LOTOS Syntetic), „Uprzejmie donosimy” (pizza),
- jak i **semantycznych** (nagromadzenie epitetów, aluzje, reminiscencje, cytaty, użycie frazeologizmów, metafor, metonimii, hiperbolizacja, semantyczna gra słowna etc.): „Kochaj, nie udawaj greka”, „Słodki smak lata”, „Trafia do samego serca zmarszczek”, „Nawigacja doskonałego gotowania”, „Złoty środek na przeziębienie”, „Vitapil. Aby włos nie spadł z głowy”, „Płytką. Z nią Ci się ułoży”, „Z KASIA ci się upiecze...”, „Licz na nas. Kalkulatory Casio”, „Nowe oblicze wnętrza”, „Wysokie ceny diabli wzięli”, „Białe szaleństwo w stolicach sporów zimowych”, „Kształt Twój oczy me zniewala” (o dżinsach Levi’s; reklama w całości oparta na tekście *Snu nocy letniej*).

* * *

W. Gorszkowa wyróżnia dwa społeczno-psychologiczne rodzaje człowieka reklamowego, przedstawiciela nowej generacji wyhodowanej na reklamie (tzw. *génération publivores*). Jeden nazwała „wilkiem” (jest to „pan życia”, pełen energii, silny fizycznie, zdrowy optymistą-egocentryk), drugi – „owca” („niewolnik”, cichy, zastraszone i posłuszny konformista). Trzeciego nie ma⁹⁶. Pierwszych reklama pobudza do zakupów i korzy-

⁹⁶ Zob. В.Е. Горшкова, *Телевизионная реклама в межкультурном и переводческом аспектах*, <http://pn.pglu.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=663>.

stania z usług, podsycając ich „wilczą” naturę, drugich po prostu dołuje i podporządkowuje sobie, uzależnia od świata konsumpcji. Jednak w obu przypadkach chodzi o to samo o informacyjno-konsumpcyjną manipulację, która stała się znakiem całego współczesnego doświadczenia społeczno-etycznego. Ogólnie rzecz biorąc, wszystkie opisane powyżej rodzaje działalności społeczno-etycznej powoli zaczynają się przekształcać w działalność reklamową: wychowanie jako reklama zasad moralnych konsumenta, polityka jako reklama idei społecznych, państwo i Kościół jako firmy usługowe, sprzedające informacje prawne i religijne, media jako generator i dystrybutor reklamy konsumpcyjnego sposobu życia.

Nową, bardziej „naukową” i uniwersalną wersją reklamy w ujęciu makrokulturowym jest public relations (PR). Może się wydawać, że działalność PR-owców ma wyłącznie społeczny (etyczny i polityczny) charakter. Jednak główne zadanie PR-u to nie tylko wykreowanie atrakcyjnej postaci podmiotu politycznego czy społecznego (osoby lub instytucji), lecz przekształcenie informacji o tym podmiocie w produkt sprzedaży. Metody i środki (przede wszystkim semiotyczne) wykorzystywane przez twórców PR-u niczym się nie różnią od metod i środków wykorzystywanych przez copywriterów. Reklama polityczna zasadniczo nie różni się od reklamy ekonomicznej, chociaż, zdaniem niektórych badaczy problemu, można tutaj spotkać chwyt, których stara się raczej unikać reklama ekonomiczna. Odnoszą np. do nich „dezinformację, cenzurę i wykorzystanie obrazu wroga”⁹⁷. Co do dezinformacji można by podyskutować. Literatura jest pełna przykładów tzw. nieuczciwej czy nierzetelnej reklamy. Poza tym sama technika produkcji reklamy zakłada kłamstwo, ponieważ nie da się w formie werbalnej, audialnej czy wideo przedstawić adekwatnie realne artykuły i usługi i zrobić to tak, żeby potencjalny konsument zechciał je nabyć⁹⁸. Mam również wątpliwości odnośnie braku cenzury w reklamie ekonomicznej (zwykle prawodawstwo reklamowe nakłada dość ostre restrykcje na copywriterów i dystrybutorów reklamy). Znany jest również termin „zakazane reklamy”. Sami twórcy reklam również samoograni-

⁹⁷ Д. Лучкин, *Почему пропаганда не есть PR, а PR не есть реклама*, <http://www.reklamaster.com/articles/showfull.php?id=549>.

⁹⁸ Zob. E. Атарова, *Дурят нашего брата!*, http://www.sknews.ru/arc/_SK/2003/31/nomer/weekend/frame_centр.htm.

czają się zarówno od strony treści, jak i od strony wykorzystywanych środków, ponieważ najważniejsze w reklamie nie jest samowyróżnianie się, lecz pobudzanie jak najszerszego grona klientów do kupowania towaru. Ekspresywna funkcja języka ustępuje tutaj miejsce funkcji komunikatywnej. Co się zaś tyczy obrazu wroga (nie w ogóle, a konkretnego wroga – konkurenta), to w reklamie komercyjnej taki obraz raczej nie występuje (zresztą krytyka jakichkolwiek znaków towarowych w ramach swojej reklamy jest z reguły prawnie zakazana). Najbardziej rozpowszechnioną formą przedstawienia „wroga” w reklamie jest tzw. enigmatyczny „zwykły” czy „inny”: „zwykły szampon”, „zwykłe środki” lub „inny proszek”.

Według Piotra Czerwińskiego i Andreja Miroszniczenki, „lingwistyczne chwyt wypaczenia rzeczywistości są uniwersalne. Człowiek, który czynnie uprawia jakąś ideologię – dziennikarz, propagandysta – chcąc niechcąc wykorzystuje lingwistyczne środki wpływu ideologicznego, których mechanizmy działania i oddziaływania nie zależą od jakości paradygmatu lingwistyczno-ideologicznego”⁹⁹. Coraz częściej agencje reklamowe łączą te dwa rodzaje usług – reklamę ekonomiczną i polityczną, przenosząc chwyt, mitologemę i ideologemę z jednej dziedziny do drugiej. O ile w XIX–XX wieku reklama czynnie korzystała ze środków perswazji właściwych dla polityki, publicystyki, wychowania, społecznej informacji czy rozrywki, stopniowo kształtując własny nabór środków agitacji i propagandy, to w końcu ubiegłego wieku sytuacja się odwróciła: teraz to dziedzina dyskursu publicznego i szeroko rozumianej kultury stopniowo przekształca się w aneks do działalności komercyjnej.

Rosyjski pisarz Wiktor Pielewin dość precyzyjnie i jednoznacznie sformułował komercyjny i jednocześnie totalitarno-manipulacyjny charakter public relations: „Celem większości polityków nie jest kultywowanie takich wartości, jak ekologia czy liberalizm, patriotyzm czy tradycjonalizm. Celem jest zdobycie zasobu władzy na zasoby pieniędzy. Dlatego fachowcy od PR-u nie mogą być bardziej moralni czy bardziej przyzwoici od swoich zleceniodawców”¹⁰⁰.

⁹⁹ П. Червинский, А. Мирошниченко, *Язык средств массовой информации как типологический феномен*, „Творчество и коммуникативный процесс” 1999, nr 7, t. I, <http://www.nicomant.fils.us.edu.pl/jrn/1999/j7/7.1/polit.html>.

¹⁰⁰ Виктор Пелевин спрашивает Пр'ов, [w:] *Творчество Виктора Пелевина*, http://www.pelevin.info/pelevin_17_0.html [20.04.2008].

Jedno mogę stwierdzić na pewno. Reklama dzisiaj jest jednym z najbardziej wpływowych środków zarówno kształtowania mentalności, jak i języka. Elementy reklamy, zwłaszcza frazemy i sentencje, stają się stałymi elementami informacyjnej bazy języka (czyli leksykonu). W polszczyźnie już zadomowiły się pochodzące z reklam konstrukcje precedensowe oraz modele „Prawie robi (wielką) różnicę”, „Nie dla idiotów”, „Pani Goździkowa”, „Za jedyne ... złotych”, „Skonsultuj z lekarzem lub farmaceutą”, „A świstak siedzi i zawija”, „... bezcenne ... za wszystko inne zapłacisz kartą Mastercard”, „ja jestem Sprite, a Ty pragnienie”, „Takie rzeczy to tylko w Erze”, „To na pralkę se przyklej”, „Kopytko”, „Dwa w jednym”, „Prawdopodobnie najlepsze ... na świecie”, „Dobre pomysły, lepszy smak”, „Tylko dwie kalorie”, „Takie rzeczy to tylko w Erze”, „A teraz to mi lotto!”, „Pragnienie nie ma szans!”, „... doda Ci skrzydeł” i wiele innych.

6. LINGWOSEMIOTYKA

DOŚWIADCZENIA SPOŁECZNO-ETYCZNEGO

Taki sam wpływ ma siła słowa na ład duszy, jaki ma siła leku na przyrodę ciała. Lecz tak, jak jeden lek wypędza z ciała jedne soki, a inny – inne, oraz jak jeden lek zwalcza chorobę, a drugi odbiera życie, tak samo jedne słowa smucą, drugie cieszą, trzecie straszą, czwarte dodają otuchy, niektóre zaś zatruwają i zaczarowują duszę, nakłaniają ją do czegoś złego.

Gorgiusz

O języku społeczno-etycznej sfery doświadczenia, w szczególności o języku polityki i publicystyki napisano tysiące stron prac zarówno lingwistycznych, jak i socjologicznych. Nie będę zatem nawet próbował referować tego, co zostało na ten temat powiedziane. Chcę tylko przedstawić ten typ dyskursu w świetle prezentowanej tutaj lingwosemiotycznej teorii doświadczenia, z punktu widzenia jego celów pragmatycznych oraz relacji funkcjonalnych z innymi typami dyskursu.

Będąc dziedziną przeważnie emocjonalno-refleksyjną, życie społeczne, rzecz jasna, niszczy synkretyczną całość doświadczenia potocznego. Rozkład, refleksyjne rozwarstwienie dyskursu publicznego wynika już z samego faktu przeciwstawiania własnych interesów dobru ogólnemu (czy nawet dobru ogólnym, ponieważ może ich być wiele w zależności od zakresu tego „ogółu”), zadowolenia osobistego – łaadowi społecznemu, indywidualnego wyobrażenia o dobru i złu – ogólnie przyjętej moralności. G. Tarde swego czasu pisał o tym, że jednostka zawsze prowadzi wewnętrzną i zewnętrzną walkę, wybierając pomiędzy własną twórczością moralną i kulturalną a gotową odpowiedzią na pytanie, jak ma postępować, którą mu proponują partie, sekty, opinia publiczna. Już samo to może nie tylko połączyć osobników w jeden byt społeczny, ale również rozbić jedyną i całościową społeczność tradycyjną na warstwy, klasy i grupy społeczne. Rzecz jasna, że jest to tylko jeden z wielu czynników, niemniej jednak bardzo istotny. Nie mniej doniosłą rolę

w dyferencjacji społeczeństwa odgrywa czynnik energomaterialny i ekonomiczny (własność). Jednak mnie interesuje nie tyle ewolucja publicznej dziedziny doświadczenia, co semiotyka dyskursu społeczno-etycznego i jego składników. Osobiście szukałbym źródeł kształtowania dyskursu publicznego nie w pierwszym akcie nierównego podziału zdobyczy (jest to raczej początek kształtowania dziedziny ekonomicznej), i nawet nie w pierwszym akcie fizycznego podporządkowania sobie innego osobnika (jest to tzw. naturalna, biologiczna cybernetyka), a w pierwszych aktach semiotycznego oddziaływania na tłum w celu informacyjnego podporządkowania go własnej woli. Był to naprawdę akt magiczny. Pogódźcie się, że miało to powstać wcześniej, jeszcze zanim ukształtowały się grupy, które można z dzisiejszej perspektywy nazwać elitami ekonomicznymi. Jednak wszystko to tylko małowartościowe spekulacje historyczne. Wróćmy do rozważań typologicznych.

Podobnie jak w przypadku życia ekonomicznego, współczesne życie społeczno-etyczne może przebiegać w dwóch aspektach – oficjalnym i nieoficjalnym oraz werbalnie realizować się w dwóch formach – ustnej i pisemnej. Ustna nieoficjalna forma publicznej komunikacji przebiega w kodzie językowym, nazwanym „językiem potocznym”, którego najbardziej rozpowszechnionymi formami są dialekty terytorialne, miejskie koine i (na pograniczu ze standardem) różnorodne slangi. Skrajnym przeciwieństwem komunikacji tego typu jest pisemno-oficjalny dyskurs publiczny, wykorzystujący kodyfikowany język literacki w jego formie książkowo-publicystycznej i wzniosło-obrzędowej. Ogniwem, łączącym te dwa krańce, jest ogólnie używany językowy standard miejski, wykorzystywany zarówno w formie ustnej (publicystyka audiowizualna, wystąpienia polityków w parlamencie, na mityngach, demonstracjach, w debatach publicznych w radiu i telewizji, tzw. świeckie rozmowy, komunikacja salonowa), jak i w formie pisemnej (publicystyka prasowa, PR, marketing i agitacja polityczna, polityczny dyskurs państwowy)¹⁰¹. „Język polityki nie może tworzyć całości już według samej swej istoty, ponieważ każdy system polityczny, każda władza (albo idea władzy) kreuje swój zbiór formuł i preferencji językowych w zakresie i w terminach danego

¹⁰¹ Formom socjolektalnym języka był poświęcony rozdział pt. *Naturalna i sztuczna działalność językowa* drugiego tomu *Lingwosemiotycznej teorii doświadczenia*.

języka społeczno-politycznego, i zanim zaczniesz zagospodarowywać politycznie świat stosunków społecznych (albo i jednocześnie z tym), najpierw kształtuje go lingwistycznie (konceptualnie)¹⁰².

Pole referencyjne. Podstawą pola referencji dla dyskursu publicznego jest przestrzeń kognitywna wykreowana w ideologicznym obrazie świata przez jej emocjonalno-prognostyczną projekcję na realną praktykę życia społecznego. Specyficznymi cechami społeczno-etycznej komunikacji jest wysoki poziom fabularności (czyli nasycenia narracji przekazami wydarzeń) i jednocześnie bardzo niski stopień deskryptywności (opisy przedmiotów i osób zdarzają się tutaj dość rzadko). Podobnie jak w przypadku dyskursu zawodowego, denotacja społeczno-politycznego i etyczno-ideologicznego tekstu jest wyraźnie konkretno-referencyjna (narracja realizuje się na poziomie konkretnych zdarzeń w życiu realnym), jednakże w odróżnieniu od stricte realnego charakteru referencji zawodowej, zdarzenia zostają tutaj przedstawione tak, jakby były one rzeczywiste. Można to nazwać quasi-realnością referencyjnego pola dyskursu społeczno-etycznego. W celu wytworzenia efektu realności są używane nazwy realnych osób, przedmiotów, miejsc i okresów czasowych, nazwy zdarzeń i czynności, które albo występują w doświadczeniu potocznym i ekonomicznym, albo bezpośrednio mogą być z nich wyprowadzone na drodze analogii. Jednakże sposób przedstawienia tych pojęć w dyskursie politycznym, publicystycznym, wychowawczym czy informacyjno-medialnym jest bardzo subiektywny i ideologicznie transformowany. Istota transformacji ideologicznej polega na przedstawieniu obiektu lub zdarzenia, o którym się mówi w sposób, który pozwoli mówcy maksymalnie podporządkować sobie lub grupie, w imieniu której on występuje, informacyjną przestrzeń życia społecznego. Ideologiczna transformacja pola referencyjnego prowadzi do wykreowania z góry fikcyjnej narracji przedstawionej jako prawdziwa. Trzecia cecha wypowiedzi publicznej, wynikająca z jej quasi-realizmu, polega na przewadze konotacji (ustosunkowania) nad denotacją (informowaniem) albo, inaczej, w zdominowaniu ontologii (rzeczywistości) i gnozeologii (prawdy) przez aksjologię (wartościowanie). Mówiąc prościej, ciąg zdarzeniowo-przed-

¹⁰² P. Czerwiński, *Кодовые системы политики. Концепция словаря современной идеологии*, „Russian Mentality Yesterday & Today” 1999, nr 1, <http://www.nicomant.fils.us.edu.pl/mnt/1999-1/2kodsistpolit.html>.

miotowy zajmuje w narracji społeczno-etycznej doniosłe miejsce tylko na poziomie treści (fabuły). Na poziomie sensu zaś jednoznacznie przeważają czynniki etyczno-ideologiczne. Oceny i sądy, które pojawiają się w trakcie narracji publicznej, są opatrzone zwykle różnego rodzaju pseudoargumentacją. Główne argumenty tutaj to:

- emocje (rzeczy mają się tak lub inaczej, dlatego że to nam się podoba albo nie podoba, cieszy czy smuci, podnieca czy dołuje, dlatego że jest to bardzo patriotyczne czy uniwersalne, tradycyjne czy postępowe),
- intuicje (jest tak, dlatego że tak to czujemy i w to wierzymy),
- autorytet (jest tak, ponieważ tak uważa(ł) sam N, albo nie jest tak, dlatego że tak uważają nasi wrogowie),
- tradycja (jest tak, dlatego że zawsze tak było, powszechnie przyjęte jest tak myśleć i tak uważali nasi przodkowie) i, wreszcie,
- oczywistość (jest tak, dlatego że jest to oczywiste – „koń jaki jest, każdy widzi”).

Jeszcze jedna osobliwość dyskursu publicznego to uogólniony charakter społeczny jego pola referencyjnego. Polega to na tym, że wszystko, co się mówi, przedstawia się jako odzwierciedlenie uogólnionego obrazu świata i systemu etyczno-politycznych wartości. Mówca w ten sposób wymusza na odbiorcy zajęcie stanowiska społecznego. P. Czerwiński dość precyzyjnie określa tę specyfikę pola narracji dyskursu publicznego (termin „język polityki” w tym kontekście można odebrać jako publiczną działalność językową): „Język polityki, co wynika z jego właściwości, nie tylko pochłania procesy, powstające w innych dziedzinach interakcji społecznej, ale nadaje im status procesów społecznie znaczących, globalnych za względów etnokulturowych (moralnych), czyni je jednocześnie aktualnymi, nacechowanymi i oczywistymi, pogłądowo dostępnymi. Odbicie procesów i zmian życia społecznego w języku polityki nie jest bezstronne, nieomal zawsze jest ono wartościujące. Z jednej strony, ten wartościujący charakter jest czynnikiem dynamizmu i zmian, a z drugiej, jest odbiciem i przejawem jakichś nowych procesów”¹⁰³.

¹⁰³ P. Czerwiński, *Номинативный акт и оценочность в составе клишированных единиц языка политики*, „Russian Mentality Yesterday & Today” 1999, nr 1, <http://www.nicomant.fils.us.edu.pl/mnt/1999-1/2nominact.html>.

Wiodąca pragmatyka. Z punktu widzenia funkcji, które pełni dyskurs społeczno-etyczny, jest to dyskurs zasadniczo komunikatywny (funkcja ekspresywna jest uzależniona od komunikatywnej i sprowadza się przede wszystkim do ideologicznego pozycjonowania) i manipulacyjny (sterujący). Celem nadrzędnym komunikacji społeczno-etycznej (w tym politycznej, wychowawczej i religijnej) jest sterowanie emocjami i relacjami międzyludzkimi. Tekst publiczny jest zawsze jawnie lub skrycie perswazyjny, manipulacyjny i sugestywny. J. Pirogowa zauważyła, że manipulacyjny i perswazyjny charakter mają nie tyle wykorzystywane w polityce i publicystyce środki, co sama pragmatyka tego typu dyskursu: „[...] te same chwytaki komunikatywne w jednych przypadkach służą do tego, żeby za ich pomocą móc wprowadzać w błąd, w drugich zaś po prostu do tego, żeby uczynić wypowiedź bardziej wyrazistą, dodać jej ekspresji. W ten sposób ujawnia się, że manipulacyjny jest nie chwyt jako taki, lecz jego perswazyjne obciążenie w konkretnej sytuacji”¹⁰⁴. Perswazja dyskursu publicznego może mieć najróżniejsze odcienie: od tendencyjnego informowania albo wychowywania aż do manipulowania publicznością (prośba, zachęta, wymuszanie, pobudzanie do czynności, przekonywanie, neurolingwistyczne programowanie). Rosyjski lingwista A. Romanow opisał szereg funkcji dyskursu publicznego¹⁰⁵, wśród których wyróżniłbym trzy: integracyjną (maksymalnie realizuje się w trakcie spędzania wolnego czasu, w dziedzinie moralności, religii i polityki), orientacyjną (polem jej realizacji są media, rozrywka kulturalna, moralność społeczna) oraz agonálną (realizowaną w polityce, religii, opinii publicznej i w spędzaniu czasu wolnego).

W społeczeństwie informacyjnym nie ma sensu ostrzeganie publiczności (elektoratu, obywateli) przed manipulacyjnymi środkami, które stosują politycy i dziennikarze, podobnie jak i uczenie przeciwdziałaniu takiej manipulacji. Jest to dość naiwne. Manipulacja i perswazyjna auto-manipulacja to cecha typologiczna współczesnego społeczeństwa, można powiedzieć forma jego istnienia. Dzisiaj warto zadać inne pytanie, jak w dyskursie publicznym rozpoznać i odczytać znaki szczyrych zamiarów

¹⁰⁴ Ю.К. Пирогова, *Стратегии коммуникативного воздействия в рекламе: опыт типологизации*, http://www.dialog-21.ru/archive_article.asp?param=6778.

¹⁰⁵ А.А. Романов, *Политическая лингвистика*, Moskwa–Twer 2002, s. 50.

(jeżeli takowe w ogóle istnieją). Neurolingwistyczne programowanie (którym zajmuje się współczesna lingwistyka sugestywna) to nie odkrycie jakiegoś magicznego sposobu psychologicznej „zombifikacji” poprzez język, tylko świadome i konsekwentne wykorzystanie tych samych środków wpływu językowego, których każdy z nas sporadycznie i podświadomie używa na co dzień do realizacji swoich celów społecznych.

Podmiot dyskursu. Emocjonalno-refleksyjne rozwarstwienie dyskursu publicznego odciska piętno na charakterze narratora. Narrator w dyskursie społecznym jest pewną rolą, funkcją czy maską („polityk”, „działacz społeczny lub państwowy”, „dziennikarz”, „duchowny”, „wychowawca”, „organizator rozrywki” etc.), która przyrównywana jest do realnej osoby, lecz nie jest z nią tożsama. Maską osoby publicznej zostaje przedstawiona jako alter ego realnego osobnika, jednakże rola narratora wyraźnie dominuje nad jednostką i w myśl wiodącej pragmatyki działalności społecznej obywatel powinien odbierać narratora właśnie jako realną osobę – polityka, księdza czy dziennikarza, a nie jako człowieka pełniącego funkcje polityka, księdza czy dziennikarza. Narrator jest tylko funkcją manipulacyjną w rękach realnej osoby. Publiczność to czasem wyczuwa, lecz rzadko świadomie zdaje sobie z tego sprawę. Ciekawe, moim zdaniem, jest to, że odbiorca tekstu społeczno-etycznego to także tylko funkcja. Nie każdy osobnik jest obywatelem tylko dlatego, że posiada obywatelstwo. Nie każdy człowiek jest wyborcą tylko dlatego, że ma prawo wybierać. Nie każdy wierzący jest wiernym tylko dlatego, że jest przypisany do jakiejś parafii. Odbiorcą tekstów społeczno-etycznych i współuczestnikiem dyskursu publicznego człowiek staje się tylko wtedy, gdy przyjmuje na siebie takie funkcje i utożsamia się z tą rolą (przynajmniej w trakcie wykonywania danych funkcji).

Następne dwie specyficzne cechy narratora dyskursu publicznego to jego szczególne zaangażowanie (subiektywizm, stronnictwo) oraz wyraźna postawa prospołeczna (osoba publiczna zawsze wyraża punkt widzenia jakiejś grupy albo instytucji społecznej). Zazwyczaj badacze dyskursu publicznego skupiają się na jednym jego typie, a mianowicie na dyskursie politycznym, i sprowadzają go wyłącznie do dyskursu władzy. Profesor Czerwiński pisze, że nominacja w języku polityki wyróżnia się przez to, że „jej procesy i rezultaty determinują wybieraną »pozycję władzy«. W formie skondensowanej zawiera w sobie ładunek tego

systemu ideologicznego i społeczno-politycznego, zgodnie z którym, na podstawie którego i wewnątrz którego przebiega i który odzwierciedla”¹⁰⁶. Jednak identyczna działalność nominatywna ma miejsce nie tylko w dyskursie władzy, lecz także w całym politycznym dyskursie i nawet w publicznym dyskursie jako całości. We wszystkich przejawach zachowania społeczno-etycznego, zarówno w roli polityka, dziennikarza i księdza, jak i w roli wyborcy, obywatela czy wiernego, znacząca jest ta sama pozycja społecznej interakcji (ideologicznego, etycznego, politycznego, kulturalnego etc.).

Charakter środka semiotycznego. Ważną osobliwością społeczno-etycznej działalności językowej jest kulturowo-symboliczne znaczenie formy dyskursu. Dyskurs publiczny jest nasycony przez symbole kultury (polityczne, ideologiczne, religijne, państwowe, stricte kulturowe) i werbalne znaki kulturowe (metafory, frazemy, frazeologizmy, formuły stereotypowe, teksty precedensowe etc.). Czyni go to łatwo identyfikowanym, rozpoznawalnym i czytelnym, wysoce komunikatywnym i mało informacyjnym. Obowiązuje tutaj ogólna zasada: im więcej w tekście stereotypów i czytelnich znaków w standardowych połączeniach, tym mniej w nim czynnych predykatywnych połączeń i, w efekcie, tym mniej informacji odtwarza odbiorca. W społeczno-etycznej działalności zrozumiałość, emocjonalność i wyraźna eksplikacja ocen są o wiele ważniejsze niż informacyjność.

Życie społeczne z semiotycznego punktu widzenia jest działalnością symboliczną. Tym się różni od potoczności, która pod tym względem jest działalnością mitologiczną. Symbol jest drugim szczeblem analitycznego rozwoju znaku. Pierwszym takim szczeblem był mit, czyli pierwotne oddzielenie słowa/myśli od rzeczy. W czynności magicznej są one jeszcze nieoddzielone. Na poziomie pierwotnej świadomości magicznej rzecz, idea rzeczy i słowo, którym ta rzecz jest nazywana, stanowią jedność. Na poziomie mitologicznym zaś już się rozumie, że słowem „klucz” nie da się otworzyć drzwi. Niemniej jednak na tym poziomie występuje zjawisko korespondującego utożsamiania trzech bytów: rzeczy, pojęcia i nazwy. Co innego symbol. Jest to twór jednoznacznie semiotyczny, czyli dwustronny i oderwany. Nikt nie utożsamia Ameryki z widokiem płótna

¹⁰⁶ P. Czerwiński, *Номинативный акт...*

w biało-czerwone paski i ze złotymi gwiazdkami na niebieskim tle. Łączy je wiedza o symbolicznej substytucji idei o USA jako państwie przez ideę o takim płótnie, czyli amerykańska flaga jako symbol polityczny.

Bardzo istotne jest to, że forma dla symbolu jest ważniejsza niż treść. Treść symbolu bardzo często jest rozmyta. Jaką treść ma krzyż, znajdujący się nad sklepieniem kościoła czy kopułą cerkwi? Bardzo szeroką i mało określoną. Można zaliczyć do niej połowę dziejów chrześcijaństwa (w tym historię krzyża, na którym został ukrzyżowany Chrystus). U osób bardziej zaawansowanych dołączy do tego informacja o symbolice poczwórności i krzyżujących się linii. Precyzja nie jest tutaj ważna. Omawiając symbolikę krzyża, można coś pominąć lub coś dodać. Jednak wystarczy zmienić jakiś drobny szczegół w samej formie krzyża i może to wywołać nie tylko skandal, lecz doprowadzić do krwawych konfliktów. Mało kto z wiernych katolików czy prawosławnych może objaśnić, co ich różni od siebie z punktu widzenia sensu i semantyki ich symboli (nie mówiąc już o tym, że mało kto z nich rozumie sens problemu filioque, kultu maryjnego, dogmatu o nieomyślności papieża, nauki o czyśćcu), ale forma krzyża, widok zewnętrzny świątyni, sposób układania dłoni i kierunek ruchu ręki podczas żegnania się są dla nich zupełnie wystarczającymi różnicami dystynkcyjnymi. Mogę podać inny przykład. Występując na zjeździe najbardziej liberalnej partii, możecie długo przekonywać swoich słuchaczy do niezbędności rozdzielnego istnienia narodów, do idei czystości kultury i genetyki narodowej, do zakazu popularyzacji zbrodni i perwersji, gorszących poglądów etc. Może to wywołać sprzeciw, krytykę i oburzenie. W toku dyskusji możecie nawet zostać nazwani rasistami. Jeśli jednak będziecie uważać na słowa i uda się wam przyoblec myśli w piękną i kulturalną formę wypowiedzi (na przykład zamiast „umieszczenie w getcie” będziecie mówić „stworzenie wygodnych warunków życia w specjalnie wydzielonych i chronionych miejscach”), być może, skończy się na nazwaniu waszego wystąpienia politycznie niepoprawnym. Jednak prawdziwy skandal wybuchnie dopiero wtedy, gdy występując z politycznie neutralnym tekstem, zakończycie go podniesieniem ręki i okrzykiem „*Heil!*”. To samo stanie się, jeśli wystąpicie z ultraliberalnym czy lewicowym przemówieniem, lecz z nazistowską opaską na ręce. Nikt nie będzie słuchał przemówienia. A nawet jeśli, to będzie szukać w nim treści nazistowskich i rasistowskich. Symbolika jako

forma niepodważalnie panuje nad treścią. Tam, gdzie pojawia się symbol, mózg przestaje działać i odbiorca podąża za skrótem, który podpowiada mu symbol. Oddziaływanie symbolu jest formalno-emocjonalne, a nie informacyjne.

Język dyskursu publicznego nie może, rzecz jasna, składać się tylko z samych symboli. O wiele więcej jest w nim symbolicznie nacechowanych znaków nominatywnych (publicystycznych frazemów, politycznych i dziennikarskich sztamp, szablonów ideologicznych oraz stereotypów wychowawczych). Ich funkcja jest do tego stopnia specyficzna, że mogą one tworzyć samodzielny podsystem (dialekt socjalny, mikrojęzyk) w ramach ogólnego standardu językowego. P. Czerwiński zupełnie słusznie zauważa, że „appellativa języka polityki powinny być rozpatrywane jako *funkcjonalno-semantyczne warianty* słów (połączeń wyrazowych) pewnego języka narodowego”¹⁰⁷. Odważyłbym się nawet rozwinąć tę myśl i zaproponowałbym rozpatrywanie niektórych z tych „wariantów” jako odrębnych słów – homonimoidów¹⁰⁸. Wątpię, żeby wyrazy „socjalizm”, „patriotyzm”, „zbrodnia”, „tolerancja”, „homofobia”, itp. miały to samo znaczenie w języku, na przykład, J. Urbana i R. Giertycha, czyli żeby w każdym przypadku użycia ich przez polityków lewicowych i prawicowych było to jedno i to samo słowo. W każdym razie mają one na pewno różne zakresy referencji.

Specyficzną cechą slangów, których polem funkcjonowania jest właśnie sfera społeczno-etycznego doświadczenia, jest wywołane „gonitwą za nowością” ciągle przemianowywanie pojęć. Poza tym dyskurs publiczny wymaga od uczestników zaangażowania (postawy polemicznej) i aktualności (nadażania za zmianami). Właśnie dlatego każde pokolenie, każda grupa społeczna, każdy nurt polityczny czy ideologiczny dąży do posiadania swego slangu i przemianowania za jego pomocą przestrzeni kulturowej na swoją modłę. Podobne dążenie do nowości i zaangażowania emocjonalnego można spotkać również w dyskursie estetycznym, jednak tam przemianowanie pojęć jest podporządkowane

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Jeszcze raz przypomnę, że terminu „homonimoid” używam dla odróżnienia właściwych homonimów (których tożsamość formalna jest zupełnie przypadkowa) od wyrazów z tożsamą formą, lecz połączonych relacjami motywacyjno-słowotwórczymi.

artystycznemu stylowi autora, jego indywidualnej manierze twórczej. Tutaj zaś sposób nominacji podporządkowany jest czynnikom społecznym i interesom grupowym. Pisarz nazywa rzeczy inaczej, żeby zwrócić uwagę na formę i zmusić czytelnika do wyróżnienia go z tłumu innych pisarzy, homo politicus zaś nazywa inaczej, żeby odciąć się od „obcych” i rozpląnąć się w tłumie „swoich”.

Pod tym względem język reklamy jest typową odmianą języka całej sfery życia społeczno-etycznego, tylko tutaj „swoimi” są wszyscy konsumenci reklamowanego towaru. A zatem język reklamy staje się swoistym łącznikiem między wszystkimi grupami społecznymi, wznosząc się ponad podziałami i niejako jednocząc podzielone społeczeństwo. Reklama powinna znaleźć „dobre słowo” dla każdego, ponieważ nie dzieli przyszłych klientów na prawicę i lewicę, zdrajców i patriotów, homoseksualistów i homofobów, feministki i „kury domowe”. Lubi wszystkich i oczekuje od nich wzajemności. Jak pisze A. Repiew, „pisarz ma prawo do swego jedyne go i niepowtarzalnego stylu. Copywriter takiego prawa nie ma. Powinien po prostu umieć, jeśli będzie taka potrzeba, mówić językiem gospodyni domowej, wykształconego mieszczanina, konesera teatru, hakera, sprzedawcy, przedsiębiorcy, rolnika, lekarza etc.,” przy tym „[...] ton reklamy niezmiennie powinien być poufny, jej styl zbliżony do potocznego, lecz bez chropowatości mowy ustnej, bez wulgaryzmów i taniej imitacji języka prezenterów niektórych młodzieżowych stacji radiowych [...] język reklamy to uszlachetniony język gawędy”¹⁰⁹. Jednak dotyczy to tylko reklamy publicznej. Zawodowa i specjalistyczna reklama posługuje się raczej językiem ekonomicznym, czasem z elementami żargonowymi.

Semantyka dyskursu. Semantyka dyskursu publicznego na mocy swojej wtórności jest, po pierwsze, przeważnie emocjonalna, a po drugie – rozmyta i nieokreślona. Emocjonalny charakter semantyki polega na tym, że ważne jest nie to, o czym się mówi, lecz to, jakie to wywołuje emocje, ważne jest nie tyle zrozumienie rozmówcy, co zaufanie do niego i współczucie mu, w przypadku wsparcia emocjonalnego, albo na odwrót – wyrażenie niechęci do niego w przypadku odrzucenia jego pozycji¹¹⁰. Brak

¹⁰⁹ А.П. Репьев, *op.cit.*

¹¹⁰ A. Romanow dla opisu tego aspektu dyskursu publicznego wprowadza typologicz-

określoności semantyki oznacza natomiast, że wypowiedzi powstające w społeczno-etycznym dyskursie nieczęsto wyrażają jakieś precyzyjne sądy, a jednostki nominatywne rzadko wyrażają jednoznaczne pojęcia. Częstym zjawiskiem w dziedzinie komunikacji publicznej jest semantyczna neutralizacja znaczeń styčných. Wyraża się to w dokonywaniu częstych przenośni metonimicznych (tzw. redukcji albo „skrótów” myślowych) albo w częstym używaniu takich metonimicznych homonimoidów w nieokreślonych kontekstach, co nie pozwala zrozumieć, o który wyraz i o które pojęcie chodzi (na przykład wykorzystanie wyrazu „szkoła” w taki sposób, że nie da się zrozumieć, czy chodzi o szkołę średnią, o uczelnię, o budynek, w którym znajduje się jedna lub druga instytucja, czy też może o ludzi, którzy się tam uczą i pracują). Właśnie w tym względzie semantyka dyskursu publicznego zasadniczo różni się od semantyki dyskursu ekonomicznego i zbliża się z semantyką potoczności. Z tego właśnie powodu w dyskusjach ideologicznych, w wywiadach dla mediów, w wystąpieniach na forum publicznym, w rozmowach salonowych lub po prostu w biesiadach w miejscach publicznych profesjonaliści-praktycy nigdy nie mają powodzenia i szybko padają ofiarami dziennikarzy, polityków, kaznodziei oraz ideologów, którzy niezbyt obciążają siebie faktami, argumentami i dowodami rzeczowymi. Frazy typu „Fakty mówią za siebie!”, „To jest przecież oczywiste!”, „To są banialuki!” albo „Ależ to jest śmieszne, co Pan mówi!” według logiki działaczy publicznych powinny w zupełności wystarczyć do uwiarygodnienia ich pozycji. Oto przykłady „argumentacji” J. Kaczyńskiego w jednym z wywiadów dla „Gazety Polskiej” (7 listopada 2007): **nie mam wątpliwości, że będziemy** teraz mieli do czynienia z próbą..., **będzie** walka z ludźmi, którzy walczą z korupcją..., **jestem pewien**, że teraz »agenci« szybko wrócą..., **nie mam wątpliwości**, że sojusz z USA jest dla naszego kraju zupełnie kluczowy, **nie mam wątpliwości** również co do tego, że nowa władza zacznie...”. Są również inne liczne przykłady „ośniew” J. Kaczyńskiego typowych dla publicystyki politycznej: PO **jednoznacznie** stanęła po stronie tych, **którzy chcą** to, co złe, kontynuować (wywiad dla „Naszego Dziennika”, 22–23 kwietnia 2006), BBC, które jest zwykle podawane jako przykład

na skalę „fideistyczności” (wiarygodności), na której umieszcza publiczne wypowiedzi w miarę obniżania się zaufania do słów rozmówcy (zob. A.A. Романов, op.cit., s. 53).

niezależności i obiektywizmu **jest w oczywisty sposób** lewicową radiostacją i ten obiektywizm odnosi się co najwyżej do lewicy (wywiad dla „Sygnałów Dnia”, 27 lutego 2007), „Jan Rokita **powinien raz na zawsze zniknąć z polityki**” (stenogram wywiadu dla „Dziennika”, 10 października 2006), To, że Adam Michnik jest człowiekiem w istocie z tej samej formacji co SLD, to **jest od wielu lat zupełnie oczywiste** (Wywiad dla PR 1, 15 maja 2007), „W Polsce **tak naprawdę** wolnych mediów nie ma. Jest pewien układ i dziennikarze, których pozycja jest bardzo trudna” (Konferencja prasowa w Krakowie, 27 lutego 2005). Identyczny model dyskursu publicznego realizuje często również Lech Kaczyński: „**Jestem przekonany, że wszystko** to, co mówiliśmy 15 lat temu, było **równie słuszne wtedy, jak dzisiaj**” („Nasz Dziennik”, 23 września 2005) czy „Dla kraju takiego jak Polska, **lepiej** żebym to ja został prezydentem niż Donald Tusk” (wypowiedź w czasie kampanii prezydenckiej 2005).

Zresztą, Kaczyńscy nie są jakimiś wyjątkami w sposobie kształtowania wypowiedzi polityczno-publicystycznej z pozycji narratora „wszechwiedzącego” i „nieomylnego”. Por.:

J. Korwin-Mikke – „Alternatywą dla demokracji **jest normalność**, Demokracja to ustrój, w którym rządzi durnota – **przecież wiadomo**, że głupich jest więcej niż mądrych, **Lepszych** stu złodziei niż jeden socjalista, Socjalista **nie jest człowiekiem lecz bydlęciem**,– człowiek bowiem różni się od zwierzęcia tym, że kieruje się Zasadami Moralnymi. A Czerwoni ich programowo nie przestrzegają, Człowiek, który zajmuje się dopłacaniem do eksportu, **jest po prostu** sabotażystą i **należy go** w gruncie rzeczy **rozstrzelać** za sabotaż gospodarczy, Ja **mam normalne zdrowe** poglądy, a wy jesteście ja-cyś chorzy, **Jak wiadomo** naczelnym – i w gruncie rzeczy jedynym – celem Lewicy jest zniszczenie porządku społecznego, Likwidacja senatu oznacza oddanie władzy tym **głupkom** w sejmie”

W. Wierzejski – „**Każdy** policjant poświadczy, że homoseksualiści to krąg **niemal w stu procentach** pokrywający się ze środowiskiem pedofilskim; **To fakt, na który nie potrzeba żadnych badań; Nikt normalny** na lewicę nie głośuje. **Tylko patologia, dewiacja i prymitywizm obyczajowy; Nie uważam** żeby słowo »pederasta« **kogośkolwiek** obrażało; Określenie »szambo« **wcale nie jest obraźliwe**. Funkcjonuje w języku jako normalne słowo”

J. Szczypińska – „PiS jest **jedyną partią, która ma moralne prawo** być opozycją”; „**Nikt**, kto obserwuje te strajki, **nie może mieć wątpliwości**, że są **one inspirowane** przez opozycję”;

L. Miller – „**Jest oczywiste**, że nasza oferta **będzie znaczyć wiele więcej** niż oferty innych krajów” (o kontraktach w Iraku),

A. Macierewicz – „układ **naprawdę** się broni, układ **naprawdę** ma narzędzia, **naprawdę** dysponuje dużą siłą i dużymi możliwościami...”;

M. Orzechowski – „**Ja reprezentuję pogląd cywilizacji**, w której zostałem ukształtowany. **Musimy dbać**, żeby ta cywilizacja przetrwała”;

Z. Ziobro – „Czas, w którym pełniłem urząd Ministra Sprawiedliwości, **był czasem powrotu wiary** Polaków w wymiar sprawiedliwości”; „**Już nikt nigdy** przez tego pana życia pozbawiony nie będzie”; „**Miliony Polaków czekały** na nowy kodeks i była szansa go uchwalić”.

Czasem „logika” polityczno-publicystyczna ma charakter dosyć irracjonalny; „Dobrze się stało, że źle się stało”; „Miała być demokracja, a tu każdy wygaduje co chce” (L. Wałęsa), „Ataki [na PiS] są wielkim dowodem naszej uczciwości i umiejętności działania”; „Za to, że Lepper i Giertych zostali wicepremierami, odpowiedzialność ponosi PO. To oczywiste”; „[...] plotki o ślubie rozpowszechniane są przez opozycję po to, by pozbawić mnie części głosów” (wszystkie wypowiedzi – J. Kaczyński), „Jeśli nie ma dowodu, to jest bardzo poważna przesłanka, że taki dowód może istnieć” (J. Kurski), „Ci, którzy są przeciwko nam, są z nami, tylko jeszcze o tym nie wiedzą” (L. Dorn), „Polscy żołnierze jadą do Afganistanu, żeby bronić ojczyzny” (R. Sikorski), „(Seks) jest zły, bo nie rozwija człowieka, nie przynosi dobra, nie daje bliskości z drugą osobą”; „Jestem odpowiednią kandydatką na Rzecznika »Praw Dziecka«, bo wychowałam dwójkę dzieci” (obie – A. Sobecka), „Wyjaśnię to tak: jeśli twój dziadek miał dyplom, ojciec miał dyplom, to ty już dyplomu pokazywać nie musisz”; „Wychowywanie w porządnej rodzinie, gdzie dbano o wartości, gwarantuje przyzwoitość” (M. Suski), „Jest nieprawdą, że twarde dyski można kopiować. Tak mówią tylko dyletanci” (Z. Wassermann), „Skoro zarzuty są stawiane, to znaczy, że jest poważny materiał dowodowy, wskazujący na to, że doszło do przestępstwa” (Z. Ziobro), albo nawet zupełnie arefleksyjny: „Gdyby w jeziorze były ryby, wędkowanie nie miałyby sensu”; „Nie można mieć pretensji do Słońca, że kręci się wokół Ziemi”; „Widzę to jasno na białym. (L. Wałęsa), „Jest jeszcze kwestia kolejnych zmian

i te zmiany idą przede wszystkim tutaj w aspekcie zmian”; „Oddzielne te plany ustawowe, które są realizowane, bo one są zrealizowane zgodnie z faktem, od pewnych filipinek” (wszystkie – P. Gosiewski), „Każda informacja wyszana z palca jest nieprawdziwa” (B. Świączkowski), „Polska w siatkówce nie tylko męskiej i żeńskiej, ale w każdej innej może osiągnąć sukces” (K. Marcinkiewicz), „przepisy prawa europejskiego muszą szanować nasze okoliczności” (D. Tusk), „Nie wiem, czy chronologia czasowa była taka, jak pani mówi” (J. Wiśniewska), „W Polsce mamy teraz wspaniały czas. Nie stoimy nad przepaścią, zrobiliśmy już duży krok do przodu” (N. Rokita).

W większości autorami przytaczanych tutaj cytatów są przedstawiciele lub zwolennicy partii PiS. Jest tak nie dlatego, że są bardziej apodyktyczni i mniej refleksyjni niż inni, lecz dlatego, że są bardziej spontaniczni i szczerzy w swej apodyktyczności i emocjonalności niż przedstawiciele innych opcji politycznych. Można nawet powiedzieć, że są bardziej „słowiawscy” czy nawet „rosyjscy” w swym dążeniu do Prawdy Ostatecznej i w wierze we własną ideologię. Często słysząc przemówienia i wypowiedzi przedstawicieli PiS-u, odnoszę wrażenie, że słucham wystąpienia rosyjskich polityków (wystarczy przetłumaczyć je na rosyjski i zamienić słowa „polski” i „katolicki” na „rosyjski” i „prawosławny”). Sposób myślenia zaś jest identyczny. Przedstawiciele innych partii zwykle zachowują się bardziej elegancko, bardziej „po polsku”, czyli mówią nie wszystko, co myślą i nie tak brzydko, jak im by się chciało powiedzieć. Właśnie na tym polega specyfika polityki w odróżnieniu od publicystyki. Pod tym względem cytowani powyżej działacze polityczni zachowują się bardziej publicystycznie niż politycznie. Polityczne zachowanie dyskursywne jest bardziej racjonalistyczne na poziomie formy, niż publicystyczne (z reguły nie dotyczy to treści i pragmatyki politycznych wypowiedzi, które są tak samo irracjonalne i emocjonalne, jak publicystyczne). Najczęściej zarówno politycy, jak i publicyści znajdują oparcie dla swych rozumowań w potoczno-mitologicznym obrazie świata (tzw. „zdrowym rozsądku”). Jeśli jednak czasem sięgają po racjonalne argumenty z nauki czy praktyk zawodowych, robią to znów „zdroworozsądkowo”, czyli traktując treści naukowe czy zawodowe jako Prawdę Ostateczną i Jedyną, bo „uświęconą Nauką”. Wbrew powszechnemu mniemaniu, scjentyzm jako nurt światopoglądowy nie jest wytworem naukowców, lecz ideologów, którzy

mitologizowali naukę i pomieszczyli wartości poznawcze z wartościami etycznymi czy nawet egzystencjalnymi.

Dla publicyści zupełnie normalne jest apodyktyczne wypowiedzianie się w imieniu całego narodu czy elektoratu oraz absolutna pewność tego, że wiedzą jak jest „naprawdę” „w rzeczywistości”:

ks. prof. J. Bajda – „**My, Polacy, chcemy** być ludźmi, **chcemy** być wierni Chrystusowi, **Nie chcemy**, by jakikolwiek rząd sprzedawał nas do takiej „Europie”, **Wszyscy Polacy mogą (i powinni) czuć się obrażeni** na przykład bezczelną działalnością towarzysza Kwaśniewskiego..., czy pani prezydentowa miała prawo się czuć obrażona (czy **obiektywnie miała prawo**, bo subiektywnie wiele kobiet obraża się na zamówienie), to... uważam, że nie **miała absolutnie takiego prawa...**”;

J.R. Nowak – „W tym miesiącu ukaże się **moja prawdziwie szokująca książka...**, która **pokaże całą prawdę** o..., Zagraniczni właściciele, głównie Niemcy... **są zainteresowani tym, żeby Polacy byli uspieni...**, **żeby byli zakompleksieni, nie protestowali...**”;

P. Lisiewicz – „Rozdali Wiktory. Dostali je ci, co zawsze. Lis, Morozowski, Sekielski, »Szkło kontaktowe« i inne Passenty III RP, **których przywoity człowiek nie trawi...**, **Haniebny, bezczelny** wyrok grupy **skompromitowanych** prawników broniących interesów swojej zawodowej **kliki...**” (o wyroku Trybunału Konstytucyjnego),

R. Ziemkiewicz – „Jakimś stadnym odruchem **wszyscy odebrali słowa o miłości jako zapowiedź**, że nowy premier przede wszystkim będzie ze wszech sił nas kochał, Dlaczego w polityce zagranicznej zaczynamy nową kadencję **od efektownych kapitulacji, które nie dadzą nam niczego**, poza pochwałami niezmiennie prorosyjskich i antyamerykańskich eurosalonów? Bardzo piękna bajka, tylko że w rzeczywistości wszystko było zupełnie inaczej. Od paru lat wiemy jak” (o aferze Watergate – w tym przypadku nie ważna jest treść, ważny jest tryb rozważań dziennikarza)”;

M. Środoń – „Nazwałabym wręcz szantażem emocjonalnym propagowanie twierdzenia, że małżeństwom niepełnym trzeba pomóc i dla tego należy proponować im in vitro”.

Nie jest to specyfika wyłącznie prawicowa. Lewicowi czy liberalni dziennikarze również lubią odwoływać się do „oczywistych oczywistości” oraz robić z siebie vox populi, a czasem i vox dei:

- M. Mikołajczyk – „**Z całą pewnością w interesie konsumentów leży** rzetelna wiedza na temat tego, co łykają” (gdybyśmy mieli „rzetelną wiedzę” na ten temat, musielibyśmy zrezygnować z jedzenia lub nie moglibyśmy nic jeść – O.L.),
- M. Barański – „**Nie ma najmniejszych wątpliwości**, że po przegranych wyborach PiS buduje w Pałacu prezydenckim oddzielny ośrodek władzy państwowej” (a przecież wystarczyło napisać „nie mam...”, i fraza byłaby tylko własnym zdaniem dziennikarza – O.L.),
- A. Cioch – „**Każda partia**, która będzie się domagała ograniczenia wpływów kleru, **zyska społeczne poparcie**, **gdyby nawet (a raczej tym bardziej)** została wściekle zaatakowana przez biskupów”,
- M. Cieślak – „**Wszyscy geolodzy na świecie wiedzą** (i rządzący Polską **też to powinni wiedzieć**), że węgla na Śląsku i na Lubelszczyźnie wystarczy jeszcze **na 150 lat**”,
- A. Michnik – „Przypominamy zatem, iż suwerenem państwa **jesteśmy My, Obywatele**, oraz że istnieją podstawowe standardy przynależne systemowi demokratycznemu, których **spełnienia wymagamy**”,
- A. Rozenek – „»Dziennik«, a za nim **spora część opinii publicznej, słusznie oburzeni** wielkością rachunku...”,
- A. Wołk-Łaniewska/M. Wiśniowski – „**Jest oczywiste**, że w **każdym w miarę normalnym kraju** szef wywiadu nie mógłby piastować tak odpowiedzialnej funkcji, gdyby okazało się, że członek jego najbliższej rodziny jest podejrzany o poważne przestępstwa, ale raczej nie w Polsce”.

Przypadłość ta (apodyktyczność i wiara w Prawdę Ostateczną) zdarza się nie tylko politykom i dziennikarzom (dla nich jest to raczej norma), ale również naukowcom, którzy zaczynają „bawić się w politykę”:

prof. UKSW dr hab. Krystyna Czuba – „Mówienie o tym, że Kościołowi się wymyka władza, świadczy o tym, że pan Palikot **nie ma pojęcia** o władzy jaką sprawuje Kościół. Prawdopodobnie jako człowiek niewierzący **nie wie on, że ta władza jest pełniona z mandatu Chrystusa**. A więc **ma ona zupełnie inny charakter, niż sobie pan Palikot wyobraża**” („Nasz Dziennik” 28 grudnia 2007)”

Zresztą trudno oczekiwać od polityki i publicystyki, jako dyskursów z zasady emocjonalnych, stosowania i tolerowania argumentacji racjonalistycznej. Ile razy zdarzało się obserwować, jak publiczność wyśmiewa

zawodowca, posługującego się skomplikowanym językiem, terminami, schematami czy wzorami, zawiłymi lub niestandardowymi wyjaśnieniami, w których przeciętny obywatel nic nie rozumie. Jednakże dowcipna uwaga pod adresem tego typu „dowodów” i „argumentów”, rzucona przez dziennikarza lub polityka, wywołuje natychmiastowy aplauz. Nigdy nie warto zapominać, że w zasadzie dziedzina społeczno-etycznej działalności jest to dziedzina wypoczynku i spędzenia wolnego czasu, którą umownie można by nazwać „dziedziną drugiej połowy dnia”. Ludzie wracają z pracy, włączają telewizor, wychodzą po pracy (lub w weekend) na plac w śródmieściu lub do parku, trafiają na jakieś zebranie, mityng, demonstrację lub festyn. Nie chcą w tym momencie pracować. Nie są w tym momencie nauczycielami, sprzedawcami, taksówkarzami, księgowymi czy policjantami. Są obywatelami albo publicznością (jeśli zachowują się zgodnie z regułami ideologicznymi, politycznymi lub etycznymi), albo są tłumem (jeśli nie liczą się z tymi normami). Potrzebują emocjonalnego relaksu, odprężenia, wypoczynku, wyładowania emocji, rozrywki. Zamiast tego jakiś „mądrała” proponuje im coś analizować, zestawiać, liczyć, konsekwentnie odróżniać myśli i punkty widzenia, oceniać prawdziwość czy fałszywość czyichś słów czy jakichś faktów. Ich oburzenie można zrozumieć. Rozróżnienie to wprowadził Tarde: „Tłum jako grupa bardziej naturalna podporządkowuje się siłom przyrody [...] piętno rasy jest mniej widoczne na publiczności niż na tłumie [...] w kształtowaniu tłumu jednostki uczestniczą tylko poprzez swe podobne cechy narodowe, które się sumują i tworzą całość, a nie przez swoje osobliwości indywidualne, które się w trakcie tworzenia tłumu neutralizują [...]”¹¹¹. Tłum i publiczność to „dwa skrajne bieguny społecznej ewolucji”¹¹² i „dzięki przekształceniu wszystkich grup społecznych w różne rodzaje publiki świat dąży ku intelektualizacji”¹¹³. Niemniej jednak oba te rodzaje funkcji uspołecznienia mają charakter bierny i odtwórczy (naśladowniczy) i nie wolno ich mylić z funkcją samodzielnie myślącej i świadomie postępującej jednostki (która jako jedyna posiada zdolność kreacyjną i odkrywczą). Nawet najbardziej zintelektualizowana czy uduchowiona publiczność

¹¹¹ Г. Тард, *Мнение и толпа...*, s. 267.

¹¹² Ibidem, s. 277.

¹¹³ Ibidem, s. 283.

to pewien rodzaj klienteli. Tarde wyróżniał między innymi takie typy publiki, jak „publika szalona” czy „publika przestępcza”¹¹⁴, ponieważ zawsze jest ona obiektem sterowania i manipulacji.

Zupełnie więc nie zgadzam się z publicystą Markiem Krakiem, który, analizując manipulacje semantyczne, jakich dokonano przy okazji informowania w TVP o wynikach portugalskiego referendum w sprawie aborcji¹¹⁵, doszedł do wniosku, iż „taki rodzaj publicystyki nie ma absolutnie nic wspólnego z rzetelnym informowaniem”¹¹⁶. Wniosek miałby być zupełnie inny: „Rzetelne informowanie nie ma absolutnie nic wspólnego z publicystyką (ani z dziennikarstwem, ani z polityką, ani z ideologią, ani w ogóle z życiem społeczno-etycznym)”. Nie o to tutaj chodzi. „Rzetelne dziennikarstwo” jako koncept i jako termin ma charakter wyłącznie ideologiczno-propagandowy. Tak nazywa się „swoje” dziennikarstwo, w odróżnieniu od dziennikarstwa ideologicznych przeciwników, które najczęściej mianuje się „manipulacyjnym” (wiadomo, „my” mamy „zwiadowców” i „współpracowników”, a „oni” – „szpiegów” i „agentów”). Informowanie, które można by było nazwać „rzetelnym”, powinno być racjonalne, czyli wysoce konwencjonalne, koherentne i kohezyjne (logicznie spójne), konwencjonalne (wymagające posiadania przez rozmówców zgodnego aparatu pojęciowego), krytyczne i analityczne (a zatem, weryfikowalne i falsyfikowalne). Niczego takiego nie posiada ani publicystyka, ani polityka, ani etyka społeczna. Poza tym informowanie racjonalne jako takie wymaga (w myśl pragmatyzmu funkcjonalnego) dwóch informacyjnych intencji: chęci nadawcy do przekazania swej wiedzy na pewien temat oraz chęci odbiorcy do posiadania wiedzy. Homo politicus, natomiast, dba nie o stan swojej wiedzy i stan wiedzy innego człowieka politycznego, lecz o społeczne nastroje, zarządzanie lub ład społeczny, moralność lub posłuszeństwo. Żeby było jasne, nie są to zarzuty pod adresem dziedziny społeczno-etycznej. Takie po prostu są jej typologiczne cechy. Każdy, kto chce dokonywać „wymiany informacji”, powinien się wycofać z tym pomysłem z tej dziedziny i pro-

¹¹⁴ Ibidem, s. 292–293.

¹¹⁵ Chodzi o to, że mniejszość antyaborcyjna została nazwana ludźmi opowiadającymi się za wartościami, natomiast proaborcyjna większość – zwolennikami totalnej wolności.

¹¹⁶ M. Krak, *Bezwartościowi*, „Fakty i Mity”, 16–22.02.2007, nr 7, s. 16.

wadzić dyskurs naukowo-poznawczy. Dlatego też nie mają sensu zarzuty J. Kaczyńskiego pod adresem inicjatorów unijnej konstytucji, którzy nie zgadzają się na umieszczenie w preambule odniesienia do chrześcijańskich korzeni europejskiej cywilizacji. Argument, którego użył ten polityk, brzmiał mniej więcej tak, że wszyscy o tym wiedzą i tak uważają, ponieważ jest to oczywiste, natomiast z przyczyn poprawnościowych kłamią, a konstytucja nie może opierać się na „oczywistym kłamstwie” i prawo nie może „zakazywać mówienia prawdy” (argumentacja ta była przytoczona na jednej z konferencji prasowych w marcu 2007 roku). Alogizm tych argumentów polega na tym, że zawierają one od razu kilka błędnych stwierdzeń. Po pierwsze, prawo nijak się ma do prawdy. Bardzo często zapisy prawne przeczą temu, co nazywa się prawdą naukową i po to (między innymi) istnieje funkcja nowelizacji ustaw, żeby poprawiać błędy w prawie. Poza tym naukowcy zawsze mają wiele alternatywnych wersji „prawdy”, a prawo powinno legitymizować tylko jedną, zatem z naukowego punktu widzenia każdy zapis prawny może być uznany za nieprawdziwy. Po drugie, prawo nigdy nie ma do czynienia z naukowym obrazem świata (każda nauka ma swój obraz świata), lecz porusza się w polu obyczajowego, społeczno-etycznego obrazu świata, w którym wiarygodność etycznych, politycznych czy ideologicznych pojęć i tez weryfikuje się nie naukowo, a tradycyjnie. Po trzecie, teza o tym, że cywilizacja europejska ma korzenie chrześcijańskie jest z naukowego punktu widzenia wiarygodna, ale nie oczywista, ponieważ w znacznym stopniu opiera się ona również na prawnych i filozoficznych tradycjach antycznych (Platon, Arystoteles, prawo rzymskie), na etycznych i ideologicznych tradycjach judaizmu (zresztą jak całe chrześcijaństwo, zwłaszcza protestantyzm) oraz na materialistycznych i laickich tradycjach Oświecenia (większość politycznych haseł i założeń współczesnej Europy to produkty Rewolucji Francuskiej i intelektualnej działalności masonerii). Po czwarte, nie jest prawdą (w naukowym rozumieniu tego pojęcia), że deklaracje polityczne, zwłaszcza zasady konstytucyjne, powinny koniecznie opierać się na odwołaniu do przeszłości. Równie dobrze mogą być oparte na konstatacji stanu istniejącego lub nawet głosić tezy przyszłościowe (takimi m.in. były konstytucyjne zapisy w ZSRR). I wreszcie, piąte, logicznym błędem jest wnioskowanie, że nieumieszczenie jakichś danych (nawet naukowo potwierdzonych) w określonym dokumencie

(nawet w konstytucji) jest kłamstwem lub, co gorsza, zakazem mówienia „prawdy”. Zatem o jaką „prawdę” chodzi w życiu społeczno-etycznym? Tylko o „prawdę ideologiczną”, czyli o punkt widzenia, etyczne odczucie lub polityczne przekonanie.

Jeśli popatrzeć na semantykę dyskursu publicznego od strony czynności semiotycznych, to należy konstatować, że analityczne rozwarstwienie dokonane przez refleksję emocjonalną nie poprzestaje na samym rozróżnieniu stron znaku i przedłożeniu formy nad znaczenie. Dokonuje się tutaj jeszcze dwóch bardziej istotnych rozwarstwień: rozwarstwienia leksykalnej semantyki dyskursu na treść i sens oraz rozwarstwienia sensu dyskursu na intencję i sens tekstu funkcjonującego w danym dyskursie.

W pierwszym przypadku chodzi o to, że treść i sens w dyskursie publicznym nie są tożsame, chociaż są one logicznie powiązane. To, o czym się mówi (treść mowy), zazwyczaj powinno w sposób logiczny prowadzić odbiorcę do wniosku, który stanowi sedno wypowiedzi, czyli jej sens. Przy tym treść powinna być podporządkowana sensowi. I tutaj następuje podział na etykę i estetykę. W odróżnieniu od tekstu estetycznego, sens w tekście publicznym niemal zawsze jest jawny (eksplikowany). To jest chyba jasne: publiczność nie powinna wątpić w to, że mówiący te słowa (tę treść) polityk, dziennikarz, wychowawca czy kaznodzieja myśli coś innego (ma na myśli inny sens), niż mówi. Poza tym publiczność w ogóle nie powinna myśleć racjonalnie (ponieważ zrobił to już za nią ów publiczny nadawca) i krytycznie (ponieważ to nie jest ani miejsce, ani czas na krytyczne rozważania). Publiczność jakoby przekazuje swemu liderowi, swemu przywódcy duchowemu funkcję myślenia „poprawnego”, natomiast świadomość jedności z innymi przedstawicielami tej samej publiczności (niewidzialnymi, lecz uświadamianymi) legitymizuje ten akt zrzeczenia się samodzielnego myślenia. Znakami takiego „przekazanego” myślenia są obficie używane przez homo politicus tzw. markery lingwosemiotyczne¹¹⁷, których raczej unika w dyskursie codziennym człowiek potoczny: *ojczyzna, wolność, równość, niepodległość, sprawiedliwość, wrogowie, sojusznicy, poziom życia, dobrobyt narodu, mądrość narodu,*

¹¹⁷ Zob. na ten temat prace: A.A. Ворожбитова, O.C. Титова, *Постсоветская ментальность в зеркале публицистического дискурса (лингвориторический аспект)*, [w:] *Языковая структура и социальная среда*, Woronieź 2000, <http://tpl1999.narod.ru/WebStud1/SbornikSt1-1.htm>.

opieka społeczna, wyborcy, płatnicy podatków, inicjatywa obywatelska, wolny wybór, postawa społeczna, Prawda Ostateczna, obowiązek wobec ojczyzny, prawa człowieka itp.

Co się zaś tyczy drugiego rozwarstwienia – niezgodności intencji podmiotu mowy publicznej i sensu jego tekstu, to jest to bezpośrednia konsekwencja wiodącej pragmatyki tego typu dyskursu – dążenia do emocjonalnego podporządkowania sobie rozmówcy (a zatem – do implikacji tej intencji). Wiadomo, że żaden manipulator nie dokona swego zamysłu, jeśli dopuści do ujawnienia jego intencji przed manipulowanymi. Intencje człowieka politycznego zaczynają się nieco ujawniać dopiero po zestawieniu wielu jego wypowiedzi w różnych sytuacjach i różnych okolicznościach, a także po zestawieniu jego tekstów z jego działaniem. Jednakże problem polega na tym, że takiego zestawienia inny homo politicus może dokonać tylko w tym przypadku, jeśli jest on „po drugiej stronie barykady”. Jaka jest wartość (albo, jak powiedziałyby prawnik „szkodliwość społeczna”) takiego ujawnienia intencji działacza politycznego? Znikoma. Jego zwolennicy i „wierni” i tak w to nie uwierzą (ponieważ ujawnia to przeciwnik), a jego przeciwnicy i tak mu nie wierzyli, i to właśnie stało się powodem takiego zestawienia i „odkrycia prawdy”. W każdym razie to, że politycy (i inni uczestnicy dyskursu społeczno-etycznego) nie mówią wszystkiego, co myślą, wiedzą wszyscy: zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy. Natomiast zwolennicy objaśniają to brakiem warunków społecznych (brakiem wolności słowa), a przeciwnicy – podstępem manipulacyjnym. Zupełnie inaczej wygląda takie rozwarstwienie w sztuce (to jest podstawa sztuki: nie wolno mylić autora, narratora i bohatera utworu) i w nauce, gdzie takiego rozwarstwienia raczej być nie powinno (odcięcie się naukowca od głoszonych przez niego poglądów czy teorii stwarza fenomen gry intelektualnej i zbliża ten dyskurs do artystycznego).

Parę słów warto powiedzieć również o społeczno-etycznej metaforyce, albo raczej o jej braku. W odróżnieniu od rozpatrywanych wcześniej form realnego dyskursu (potocznego i zawodowo-ekonomicznego) ten typ dyskursu jest raczej biorcą, niż dawcą motywacji metaforycznych. W tekstach społeczno-etycznych można spotkać ogromną liczbę metafor pochodzenia potocznego (zwłaszcza sensoryczno-fizjologicznego) lub ekonomicznego (zwłaszcza wojskowego i medycznego). Dużo jest rów-

niez metafor „wewnętrznych” (czyli przenośni z jednych pojęć etycznych na inne). Natomiast w innych dziedzinach komunikacji (potoczności, ekonomii, nauce, sztuce czy filozofii) rzadko można spotkać nazwy i zwroty, oparte na przenośni, motywowanej conceptami etycznymi, politycznymi, ideologicznymi czy religijnymi. Być może ten ostatni krąg pojęć jest reprezentowany nieco szerzej niż inne, lecz koncepty religijne trudno jest odnieść jednoznacznie do dziedziny etyki społecznej. Jest to raczej pogranicze społeczno-etycznej i światopoglądowej dziedziny doświadczenia, zatem logiczne byłoby rozpatrywanie religijnych metafor razem z metaforami magicznymi i mistycznymi, czyli w dyskursie filozoficznym. We wszystkich innych przypadkach „etyczny” charakter przenośni jest dość mocno zatarty (zdeetymologizowany) i można go ujawnić tylko w trakcie badania etymologicznego: *powoli, zwolnić, wola, gospodarka, obrady, radca prawny, niedorajda, nagrywać taśmę, wdzięk, przegrywka, wspaniały, opanować komputer, pewny wynik*.

Forma dyskursu. Głównymi cechami formalnymi dyskursu społeczno-etycznego jest jego nasycenie figurami retorycznymi, ekspresywnie i emocjonalnie nacechowanymi środkami językowymi, frazeologizmami, cytatami, tekstami precedensowymi, czasem stylizacja na mowę potoczną w formach pisemnych lub na mowę zawodową w formach ustnych, patetyczność (ten aspekt zostanie rozpatrzony w trzeciej części rozprawy przy okazji zestawienia pojęć piękna i wzniosłości), wreszcie obfitość formalno-językowych środków rozkazujących (zarówno leksykalnych, jak też gramatycznych). Warto jednak pamiętać, że to nie same środki formalne decydują o społeczno-etycznym charakterze dyskursu. Przypomnijmy sobie liczne przykłady utworów artystycznych, naukowych (oczywiście w zakresie humanistyki) czy filozoficznych, które zewnętrznie, z formalnego punktu widzenia przypominały artykuły dziennikarskie, odezwy polityczne, kazania religijne czy umoralniające przemowy. Najważniejsze jest jednak pragmatyczne nastawienie tych tekstów na poszukiwanie wiedzy, wartości czy zaspokojenia potrzeb estetycznych. Na temat formalnych (w tym stylistycznych i gramatycznych) cech dyskursu społeczno-etycznego napisano już setki artykułów i dziesiątki monografii. W pracach tych zostały szczegółowo opisane poszczególne cechy formalne publicznych dyskusji i kazań, politycznych przemówień i dziennikarskich relacji, artykułów publicystycznych i dokumentów

państwowych, o reklamie nie wspominając. Nie będę zatem dodawać do nich kolejnej.

Obrazowość formy wypowiedzi polityczno-publicystycznej powinna być zatem w pełni podporządkowana zamierzeniom ideologiczno-manipulacyjnym, a to znaczy, że powinna ona być przemyślana (refleksyjna). Przede wszystkim dotyczy to wypowiedzi politycznych. Brak takiej refleksji może spowodować niepożądane skojarzenia, czasem odwrotne do zamierzonych. Do podobnych „wpadek” formalno-językowych, powodujących, że politycy niechcący mówią prawdę, można odnieść wypowiedzi na wzór: „Jedyną osobą mającą poczucie wizji Polski jest Jarosław Kaczyński” (Z. Giżyński), „Proponowali człowieka na premiera, **którego do drzwi pukali już policjanci**” (M. Kuchciński), „Budujemy państwo **odwrócone przodem** do obywateli” (J. Kurski), „Dzisiaj nie mówi się, czy dokumenty były **falszowane zgodnie z prawem**, tylko mówi się o przecieku” (A. Lepper). Ciekawa pod tym względem jest gra słowna zachodząca w popularnym medialnym frazemie „tarcza antyrakietowa”. Część przeciwników tego przedsięwzięcia słusznie sugeruje się homonią formy „tarcza” w języku polskim. Zamiar polityków był „to, co ma bronić, ochraniać”, efekt niezamierzony – „to, do czego należy strzelać”. Nie wiadomo, jak by zadziało na rosyjską świadomość językową, gdyby w języku rosyjskim forma *мишень* (‘tarcza jako cel do strzelania’) mogła, jak w polskim oznaczać również to samo, co *щит* (‘tarcza obronna’, por. *противоракетный щит*). Wyrażenie *противоракетная мишень* brzmi po rosyjsku jak zaproszenie do ataku.

**GRA I RYTUAŁ JAKO RODZAJE
FORMALIZACJI DOŚWIADCZENIA
KULTUROWEGO
(dygresja kulturologiczna)**

1. DERYTUALIZACJA.

GRA JAKO POGRANICZE POMIĘDZY RYTUAŁEM

A MERYTORYCZNYMI FORMAMI DOŚWIADCZENIA

Rytuał ma pokonywać opór człowieka wobec myśli, a nie opór świata wobec człowieka

Claude Lévi-Strauss

Zabawa [...] jest celem sama w sobie, towarzyszy jej zaś uczucie napięcia i radości i świadomość odmienności od zwyczajnego życia

Johan Huizinga

Ewolucja egzystencji (arefleksyjnej potoczności) w refleksyjne formy doświadczenia, czyli w pracę-poznanie oraz odpoczynek-obcowanie, prawdopodobnie przebiegała jednocześnie i równoległe z ewolucją magicznej (nierozczłonkowanej) dziedziny doświadczenia w stronę dualizmu czynności poznawczych i estetycznych. Całkiem możliwe, że pierwotne społeczeństwo stanowiło pewną całość synkretyczną, w której sacrum i profanum nie było jeszcze oddzielone od siebie, a co za tym idzie – nie były oddzielone od siebie racjonalne i emocjonalne zachowania, manipulacje przedmiotowe i komunikacyjno-informacyjne, wreszcie sfera indywidualnego doświadczenia i sfera doświadczenia zbiorowego. Praktyczne przekształcenie przyrody, poznanie, etyczna interakcja społeczna oraz przeżycie estetyczne były prawdopodobnie scalone w jedynym procesie zbiorowego bycia w świecie magicznego rytuału. Pierwszym krokiem ku kształtowaniu współczesnego doświadczenia mogło być jednocześnie oddzielenie dziedziny sacrum od dziedziny profanum (wyodrębnienie z masy grupy „wtajemniczonych”) oraz oddzielenie dziedziny produkcyjno-poznawczej (poszukiwanie pożytecznej wiedzy dla przystosowania środowiska naturalnego i społecznego do potrzeb rodu czy plemienia) od dziedziny społeczno-wypoczynkowej

(sterowanie życiem grupy i organizacją czasu wolnego). Doszło przy tym do wstępnego podziału ról nie tylko wśród „pospolitych”, ale także wśród zarządców (chodzi o rolę przywódcy ekonomicznego – wodza i rolę przywódcy duchowego – szamana). Powstają dwie obszerne dziedziny synkretycznego doświadczenia – **dziedzina pracy i dziedzina wypoczynku**. Dopiero znacznie później dochodzi do rozpadu obu tych sfer na kilka drobniejszych. Badania antropologiczne wskazują na to, że jednym z potężnych czynników rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego stało się stopniowe kurczenie się dziedziny magii praktycznej i uwolnienie różnych sfer pracy i wypoczynku od czynników sakralnych. Proces ten można nazwać **pierwotną desakralizacją** albo **derytualizacją życia**. Derytualizacja nie oznacza wcale całkowitej emancypacji wszystkich stron życia i odcięcia się od rytuału i światopoglądu magicznego. Wręcz przeciwnie. Proces ten oznaczał często wzbogacenie sfery profanum czynnościami i informacją sakralną, które stopniowo przekształcały się w czynności i informacje praktycznie pożyteczne pozbawione aureoli tajemniczości i pieczęci zakazu. Desakralizacja pracy i życia społecznego musiała również doprowadzić do oddzielenia sfery prywatno-psychologicznej od sfery społeczno-normatywnej. Łączy się to z powstaniem prawa stanowionego, własności prywatnej, rodziny, rozwarstwienia społecznego, ale także skutkowało wyłonieniem funkcji przestępstwa, zdrady, nierówności, niesprawiedliwości etc. Te odmiany derytualizacji można nazwać **indywidualizacją i socjalizacją**.

Z czasem derytualizacja wchodzi w kolejne stadium rozdzielenia dziedziny praktycznej, utylitarnej i dziedziny stricte duchowej. Można nazwać te procesy **pragmatyzacją i wirtualizacją**. Praktyczne przetwarzanie przyrody rozpada się na mechaniczną produkcję, wolną od wątku poznawczego (niewolniczą pracę), oraz poznawczą działalność, wolną od potrzeb praktycznych (teoretyczną naukę). Tak samo później z estetyzowanego rytuałami religijnymi współżycia społecznego stopniowo wyłoniły się modele praktycznego życia społecznego (etyka i polityka) oraz pozbawiona praktycznej pożyteczności twórczość artystyczna (czyli sztuka).

Ruch ewolucyjny w myśl logiki funkcjonalno-pragmatycznej przebiega oczywiście nie tylko w stronę dywergencji – odśrodkowo (od jedności ku mnogości form doświadczenia), lecz także dośrodkowo, w stronę kon-

wergencji, czyli w kierunku pomieszania form działalności i powstania dziedzin przejściowych, hybrydalnych.

Niezależnie od tego, jak historycznie powstały i ukształtowały się wymienione dziedziny doświadczenia, na poziomie stricte synchronicznym można wyróżnić ich najbardziej relewantne cechy typologiczne, żeby w ten sposób określić wirtualne pole ich zbadania. Przypomnę, że z punktu widzenia funkcjonalizmu pragmatycznego, istota obiektu wywodzi się z jego funkcji pojmowanych jako relacje z innymi obiektami oraz jako ich wzajemne oddziaływanie. Z tego powodu granice obiektów (ujętych jako pola lub systemy) okazują się rozmyte. Nie mam zamiaru budować klasyfikacji. Proponowana tutaj systematyzacja jest wielowymiarową (sferyczną) typologizacją. Właśnie dlatego zawsze obok typologicznych punktów natężenia schemat sferyczny zawiera strefy obiektów przejściowych.

Można spróbować przedstawić tendencje rozwoju poszczególnych rodzajów doświadczenia przy pomocy strzałek, wskazujących kierunki derytualizacji sfery pierwotnej magii egzystencjalnej w stronę racjonalizacji lub emocjonalizacji pragmatyzacji lub wirtualizacji.

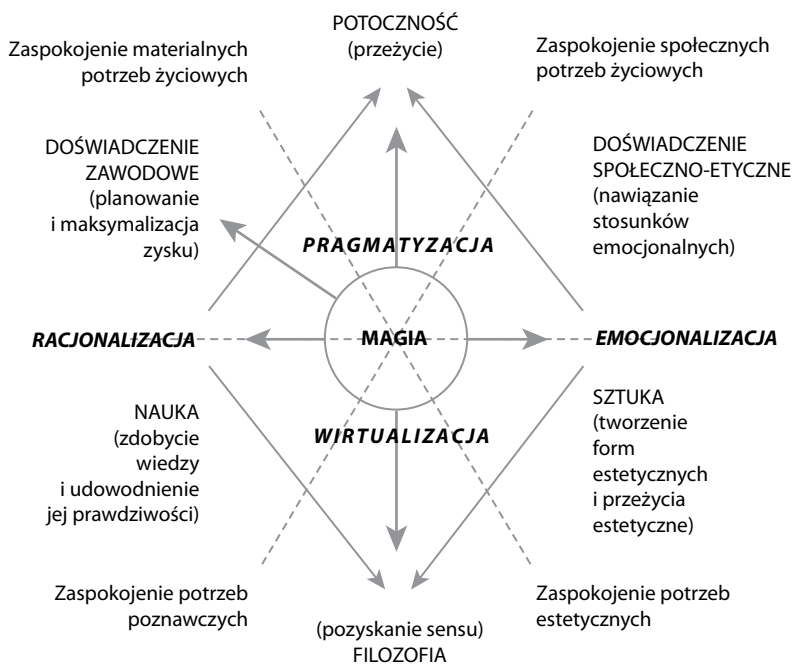
Punktami zwrotnymi tutaj są:

- po pierwsze, granica pomiędzy magicznym rytuałem a działalnością merytoryczną w różnych dziedzinach doświadczenia (granica wewnętrzna);
- po drugie, granica pomiędzy pracą a wypoczynkiem, profesjonalizacją a socjalizacją, poznaniem a przeżyciem oraz sensem a wartością (granica wg opozycji „racjonalne – emocjonalne”);
- po trzecie, granica między intelektualną pracą (wraz z nauczaniem) a twórczością w naukach stosowanych, między publicystyką a twórczością w ramach sztuki stosowanej oraz pomiędzy potocznymi przyzwyczajeniami a naiwnym światopoglądem (granica wg opozycji „realne – wirtualne”);
- wreszcie po czwarte (czego nie widać na schemacie), granica pomiędzy wartościami i zachowaniami indywidualnymi a społecznymi normami i stereotypami (granica wg opozycji „prywatne – publiczne”).

Zatem kluczowym momentem rozwoju doświadczenia jako całości a zwłaszcza doświadczenia kulturowo-cywilizacyjnego jest proces

derytualizacji (pierwotnej desakralizacji), w wyniku którego powstają wszystkie typy działalności nie tylko w sferze profanum (życie codzienne, życie społeczno-polityczne, życie ekonomiczne, nauka, sztuka i filozofia), ale również w nowej dziedzinie sacrum – w religii.

Schemat relacji pomiędzy realnym a wirtualnym doświadczeniem i ukierunkowaniem refleksji



Ważnym etapem i czynnikiem tego procesu jest **gra**, która zajmuje w strukturze doświadczenia osobliwe miejsce na pograniczu potoczności, (wypoczynku), życia zawodowego, życia społecznego (kultury spędzania czasu wolnego), nauki, sztuki oraz obrządków magiczno-religijnych. W ujęciu synchronicznym można rozpatrywać ją jako dziedzinę ludyczną (rozrywkę), a w ujęciu diachronicznym – jako początki wirtualnego doświadczenia jako takiego.

Grze jako fenomenowi kultury poświęcono dość bogatą literaturę zarówno naukową i filozoficzną, jak i publicystyczną. Niektórzy badacze problemu gry (zwłaszcza hermeneutycy) hiperbolizują tę funkcję, czyniąc

z niej ontologiczną podstawę nie tylko kultury, lecz nawet całego ludzkiego doświadczenia, sprowadzając człowieka do funkcji *homo ludens* (jak to uczynił J. Huizinga), inni zaś (głównie scjentyści) niedowartościowują grę, kojarząc ją wyłącznie z próżnowaniem. Prezentowana tutaj pozycja uwzględnia funkcjonalną specyfikę gry w różnych dziedzinach doświadczenia oraz pragmatyczną doniosłość tego pojęcia jako zasady objaśniającej. Warto zatem określić typologiczne cechy gry jako osobliwego rodzaju kulturowo-cywilizacyjnej działalności człowieka.

Przed wszystkim do takich cech odniósłbym charakter:

- *pozaprodukcyjny* (gra nigdy nie jest częścią produkcji, należy raczej do dziedziny rozrywkowo-widowiskowej lub edukacyjno-kształtującej),
- *wysoce konwencjonalny* (gra wymaga uprzednio ustanowionych i względnie trwałych reguł),
- *społeczno-konfrontacyjny*, agonalny (gra jest zawsze interakcją konkurencyjną, rywalizacją z kimś czy czymś, chęcią pokonania przeciwnika lub przewyciężenia przeszkody),
- *emocjonalny* (celem gry jest napięcie emocjonalne, intensyfikacja poczucia ryzyka i nadziei na sukces; Kant określał grę jako „stan stałej zmiany strachu i nadziei”¹) oraz
- *immanentnie interesowny* (gra zawsze polega na dążeniu do zysku jako takiego, wygranej samej w sobie, wyższego wyniku niż inni lub niż poprzednio).

Johan Huizinga pisał: „[...] dla człowieka dorosłego i odpowiedzialnego zabawa jest funkcją, której równie dobrze może zaniechać. Zabawa jest zbyteczna. Potrzeba jej staje się tylko o tyle gwałtowna, o ile wywodzi się z niej przyjemność. Zabawa może zostać w każdej chwili przerwana lub też całkiem zaniechana. Nie zostaje ona narzucona koniecznością fizyczną, a tym bardziej obowiązkiem moralnym. Nie jest zadaniem. Zabawę uprawia się w »czasie wolnym«², jednakże „już z racji swej właściwości regularnie powracającej odmiany staje się akompaniamentem, uzupełnieniem, a nawet częścią samego życia w ogóle”³. Z tym można by

¹ И. Кант, *Антропология...*, s. 1406.

² J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1985, s. 20–21.

³ Ibidem, s. 22.

się było zgodzić. Huizinga jednak hipostazuje fenomen gry, przypisując mu immanentne cechy metafizyczne oraz sztucznie wyłączając tę funkcję społeczną z dziedziny doświadczenia realnego. Ogólna zaś ocena funkcji gry przez Huizingę nie budzi większych wątpliwości: „Z uwagi na formę można więc, reasumując, nazwać zabawę czynnością swobodną, którą odczuwa się jako »nie tak pomyślaną« i powstającą poza zwykłym życiem, a która mimo to może całkowicie zaabsorbować grającego; czynnością, z którą nie łączy się żaden interes materialny, przez którą żadnej nie można osiągnąć korzyści, która dokonuje się w obrębie własnego określonego czasu i własnej, określonej przestrzeni; czynnością przebiegającą w pewnym porządku według określonych reguł i powołującą do życia związki społeczne, które ze swej strony chętnie otaczają się tajemnicą lub przy pomocy przebrania uwydatniają swoją inność wobec zwyczajnego świata. Zabawa [...] <to> walka i przedstawienie”⁴.

Aprioryzm stanowiska holenderskiego badacza polega na tym, że ignoruje on realne funkcjonowanie gry we współczesnej kulturze, czyli ustosunkowanie współczesnych ludzi do tego pojęcia i tego typu działalności. Tłumy ludzi grają w totalizatora, w gry hazardowe, uczestniczą w różnych zawodach i quizach wyłącznie dla zysku. Wielu z nich nie zgodziłoby się na kontynuację gry, gdyby się dowiedzieli, że wygranej w postaci zysku nie będzie. Jednak, jak mi się wydaje, istota rzeczy polega nie tyle na zysku, co na żądzy wygranej i lęku przed przegraną. Być może miał rację B. Pascal, który, dwieście lat przed Huizingą, napisał te oto słowa: „Człowiek jakiś spędza życie dość przyjemnie, grając codziennie o niewielką kwotę. Dajcie mu co rano sumę, jaką może wygrać w ciągu dnia, pod warunkiem że nie będzie grał: unieszczęśliwicie go. Powie ktoś może, że to stąd, że sztuka w grze zabawy a nie zysku. Kaźcie mu tedy grać o nic, a przestanie się zapalać i znudzi się. Nie zabawy przeto samej sztuka: zabawa mdła i bez namiętności znudzi go”⁵. Zatem o wiele ważniejsze od zysku dla grającego jest samo napięcie emocjonalne, jego oczekiwania i obawy oraz niepewność wyniku.

Trudno zgodzić się z Huizingą jeszcze w jednym aspekcie. Pisze on o immanentnym, „obiektywnym” wyłączeniu gry z życia codziennego.

⁴ Ibidem, s. 28.

⁵ B. Pascal, *Myśli*, Poznań 1921, s. 51.

Takie zdarzenie, jakim jest mecz piłki nożnej lub partia szachowa to zupełnie codzienne zjawisko dla zawodowego piłkarza czy szachisty. „Grą” w sensie czegoś niepoważnego lub nie do końca realnego ten mecz czy ta partia stanie się wtedy, gdy przed człowiekiem powstanie alternatywa: grać czy uczestniczyć w jakimś egzystencjalnie ważnym zdarzeniu. Jednak „grą” w takim sensie może być również każde inne zajęcie, łącznie z pracą, ślubem, mszą czy egzaminem. Granice „gry” i „nie-gry” nie są immanentne i obiektywne, lecz psychospołeczne i pragmatyczne. Grą jest to, co uważamy za grę. Przy tym mogą powstawać stopnie i gradacje „poważności” naszych działań. W jednych sytuacjach i rodzajach działalności ta skala jest jedna, w drugich – inna. To, co dla jednego człowieka jest grą, dla drugiego może być bardzo poważnym zajęciem.

To samo dotyczy również takiego zagadnienia, jak własny porządek i własne czasoprzestrzenne granice gry. Każda uporządkowana działalność ma swą czasoprzestrzenną charakterystykę i swoje wewnętrzne reguły. W tym przypadku każde kulturowo lub indywidualnie uporządkowane zachowanie – codzienne czy niecodzienne, powszednie czy świąteczne – powinno być nazywane „grą” tylko dlatego, że zawiera się w nim moment konwencjonalnej czy apriorycznej reguły. Stąd zupełnie logicznie dochodzimy do postmodernistycznego panludyzmu, ontologizującego rzeczywistość na podstawie fenomenu gry (do przedstawicieli panludyzmu, poza Huizingą, odniósłbym również V. Turnera, R. Schech-nera, M. Eigena, R. Winklera, H.-G. Gadamera, R. Rorty’ego oraz po części także późnego L. Wittgensteina i J. Baudrillarda; szczególnie dużo zwolenników tej koncepcji znalazło się w językoznawstwie, gdzie utożsamione zostały pojęcia „językowa działalność” i „gra językowa”)⁶. Czasem ich koncepcje nazywa się „teoriami gier”. Moim zdaniem, jest to błędne określenie, ponieważ nazywając „grą” cały obszar języka, semiozy, życia społecznego czy funkcjonowania w świecie w ogóle, ci autorzy po prostu tworzą ogólne teorie języka, semiozy, społeczeństwa czy świata i zupełnie nic nie mówią o grze. Czy matematyka przestanie być matematyką, a fizyka fizyką, jeśli zamiast terminów „czynności matematyczne” czy

⁶ Zob. np. V.W. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005; R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, Oficyna Wydawnicza Volumen 2000; *Gry w języku? Literaturze i kulturze*, Warszawa 1997; M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, Warszawa 2000.

„procesy fizyczne” będziemy nagminnie używać termin „gra”? Teoria czegokolwiek jest taką nie z powodu używanych w niej terminów, lecz dlatego, że bada pewien obiekt konceptualny, pewne pojęcie czy pewną kategorię.

Wróćmy do analizy terminu „gra” u Huizingi. Jeśli mówimy o takim wykładniku gry, jak tajemniczość, przebieranie się, kamuflaż, to nie ma lepszego przykładu, który by pasował do tych „cech typologicznych”, jak państwo z jego procedurami biurokratycznymi, wojskiem, służbami specjalnymi, mundurowymi, tajemnicami i szyframi, rytuałami i ceremoniami. Właśnie dlatego wszystkie próby Huizingi oddzielenia gry od „zwyčajnego życia” nie mają żadnych podstaw. Powodem, dla którego nie mogę się zgodzić z rozważaniami Huizingi (a także Gadamera) na temat istoty gry, jest eliminacja przez obu filozofów wątku ludzkiego doświadczenia i ludzkiej świadomości. Zwykle hermeneutycy próbują opisać i objaśnić grę jako rzeczywisty pozamentalny byt, jako rzecz samą w sobie. Moim zdaniem, odpowiedzi na pytanie, czym jest gra, trzeba szukać w pragmatyce zachowania oraz wartościowaniu kulturowo-cywilizacyjnym. Tylko w ramach tych funkcji doświadczenia każdy z nas decyduje, co jest dla niego „poważne”, „rzeczywiste” i „merytoryczne”, a co jest „umowne”, „wirtualne” i „ludyczne”.

Pojmowanie gry jako funkcji, relacji pomiędzy tymi dwoma skrajnymi punktami oceny zachowania, ujawnia pewien paradoks gry, ponieważ im więcej w zachowaniu umowności, tym bardziej się nam wydaje, że mamy do czynienia z grą. Jednakże w pewnym momencie może wystąpić bardzo ciekawa sytuacja: ilość umowności i założeń apriorycznych może osiągnąć pewien krytyczny punkt, po którym zdarzenie czy zachowanie już przestaje być odbierane jako gra i zaczyna być interpretowane jako zupełnie poważna działalność ekonomiczna, naukowa, religijna, polityczna czy artystyczna. Takimi są „gry” nazywane powszechnie *konferencjami, obronami prac naukowych, egzaminami i wykładami, weselami i pogrzebami, nagradzaniem i inauguracjami, wystawami i koncertami, wreszcie prezentacjami i podpisaniem umów*. Wartości, których upatrujemy w tych zdarzeniach, czy po prostu przypisujemy im, mają dla nas taką samą, a czasem nawet większą wagę jak życie lub śmierć, zdrowie lub choroba. Właściwie to miał na myśli J. Huizinga, gdy zauważył, że „[...] wskutek tego, że staje się ona <zabawa> funkcją

kulturalną, pojawiają się w związku z nią pojęcia przymusu, zadania i obowiązku”⁷. W tym aspekcie można doszukiwać się końca gry jako funkcji zachowania kulturowego.

Czasem w doświadczeniu współlistnienia kulturowego spotykamy się z różnymi sytuacjami czy zachowaniami, które stwarzają pozory gry lub są mylone z grą. Dotyczy to przede wszystkim zdarzeń wysoce konwencjonalnych (metodycznych i reglamentowanych) w racjonalnej dziedzinie doświadczenia, na przykład w wojsku, sądownictwie, systemie penitencjarnym, na uczelniach (w szkołach średnich), a także wszędzie tam, gdzie ma miejsce biurokratyczna procedura w formie rygorystycznie przestrzeganych rytuałów i obrządków. Jednakże pomiędzy grą a rygorystycznymi procedurami biurokratycznymi jest pewna istotna różnica. Ostatnie służą do racjonalizacji organizacji działalności paraekonomicznej, czyli administracyjno-zarządzającej lub edukacyjnej. Działania te są wyraźnie pozbawione emocjonalności, nie są konkurencyjne i nie mają nic wspólnego z wolicjonalnym interesem tych, kogo przede wszystkim dotyczą (żołnierzy, uczestników posiedzenia sądowego, więźniów i ochrony, uczniów i nauczycieli etc.). Emocje i dążenia konkurencyjne mogą się tutaj zdarzać, lecz są one raczej efektem ubocznym i nie są wpisane w strukturę tych typów działalności. Zresztą entuzjastyczna chęć uczestniczenia w rutynowych procedurach wojskowych, sądowniczych czy edukacyjnych należy raczej do pewnego rodzaju patologii, niż do norm społeczno-psychologicznych. Satysfakcję raczej otrzymują ci, którym udaje się w jakiś sposób naruszyć monotoność działań regulaminowych, niż ci, którzy ich przestrzegają. Mówi się w takich przypadkach o „ożywieniu”, „świeżych rozwiązaniach”, „niestandardowych decyzjach” etc. Podobne innowacje, łamiące reguły, w grze są raczej niemożliwe. Łamanie reguł gry de facto tę grę kończy.

Można by było dopatrzeć się istotnego elementu gry w niektórych działaniach i zachowaniach szkolnych, gdyby nie aura powagi stworzona dookoła „przyszłości”, „pójścia na studia”, „wyboru zawodu”, „nabycia fachu” oraz jej instytucjonalne wzmocnienie w postaci ocen, powtórzeń roku, wezwań rodziców, matury, świadectw etc. Gdyby posiadanie czy nieposiadanie dokumentów o wykształceniu średnim nie miało bezpo-

⁷ J. Hiuzinga, op.cit., s. 21.

średniego wpływu na realne doświadczenie (na karierę, status społeczny oraz, w efekcie, na byt), edukacja szkolna wg szeregu parametrów mogłaby być potraktowana jako gra, tym bardziej że charakter oceniania, rankingi, wyróżnienie i nagradzanie najlepszych, apele z ogłaszaniem wyników, elementy współzawodnictwa pomiędzy klasami stwarzają pewne podobieństwo nauczania do zawodów sportowych. Jednakże mało kto z uczniów traktuje swoją szkolną naukę w kategoriach gry czy zawodów. Tutaj ujawnia się jeszcze jedna interesująca cecha gry – wolność i całkowita umowność uczestniczenia. Ani uczeń w szkole, ani żołnierz w wojsku, ani oskarżony w sądzie czy więzień nie uczestniczą w swych „grach” dobrowolnie i nie mogą wycofać się z nich w dowolnym momencie bez negatywnych konsekwencji dla swego doświadczenia realnego. Zarówno oni, jak i ich „rywale” czy „sędziowie” uczestniczą w tych „grach” nie z powodu pasji czy poszukiwania przeżyć emocjonalnych, lecz z życiowej konieczności. Zatem wg struktury i stopnia konwencjonalności gra jest bardzo podobna do reglamentowanych rodzajów działalności ekonomicznej, lecz wg funkcji i pragmatyki całkowicie się od nich odróżnia. Z drugiej zaś strony oba te rodzaje działalności różnią się od arefleksyjnych czynności potocznych (często zdeterminowanych czynnikami fizjologicznymi i biologicznymi), a także od wirtualnych działań w dziedzinie nauki, sztuki i filozofii, w których stopień konwencjonalności słabnie w miarę nasilenia swobody twórczości oraz uwolnienia wyobraźni.

Zatem gra jako rodzaj działalności społeczno-kulturowej zajmuje przejściową strefę doświadczenia pomiędzy:

- wyczynkiem prywatnym a sztuką i rytuałami quasi-magicznymi,
- wyczynkiem społecznym a transakcjami komercyjnymi,
- rytuałami polityczno-kulturowymi a przedsięwzięciami badawczo-edukacyjnymi i biurokratycznymi.

Wg celu nadrzędnego (czyli emocjonalnego) można wyodrębnić następujące rodzaje gier:

- gry relaksacyjno-rozwijające,
- gry społeczno-konkurencyjne,
- gry widowiskowo-rozrywkowe.

Nie oznacza to, że gry relaksacyjno-rozwijające nie zawierają elementu rywalizacji i zabawy zbiorowej, oraz że służą wyłącznie do osobistej relaksacji czy samokształcenia. Chodzi o to, że służą głównie i przede

wszystkim do osobistego wypoczynku i rozwoju. Inne zaś funkcje i cele są dla nich wtórne. To samo dotyczy gier widowiskowych (imprez), których głównym celem jest dostarczenie ekscytacji i przeżyć związanych ze współuczestnictwem w rozrywce zbiorowej (relaks, samokształcenie i rywalizacja pozostają przy tym w tle), a także gier konkurencyjnych, służących głównie do przewyciężenia rywala zgodnie z uprzednio ustalonymi regułami (w tle przy tym pozostają zarówno samorozwój, jak i zabawa czy relaks). Jak widać, jądrem pola kognitywnego gry są właśnie te ostatnie, ponieważ rozwojem fizycznym i duchowym ludzie zajmują się o wiele częściej w trakcie działalności edukacyjno-wychowawczej oraz poznawczo-estetycznej. Relaks osobisty czy zbiorowy o wiele częściej nie ma charakteru gry, natomiast do jednoczenia emocjonalnego w znacznie większym stopniu dochodzi w trakcie uczestniczenia we wspólnych rytuałach, obrzędach i ceremoniach.

Podobnie jak w poprzednich przypadkach, gdy omawiałem różne typy działań ekonomicznych czy społeczno-politycznych, w tym przypadku także warto rozpatrywać gry jako pole typologiczne. Oznacza to, że nie ma i być nie może wyraźnych granic pomiędzy tymi trzema wymienionymi rodzajami gier, tak samo jak zatarta jest granica pomiędzy grą a innymi typami zajęć i zdarzeń w dziedzinie społeczno-kulturowej.

Schemat relacji pomiędzy grami a wydarzeniami w różnych typach działalności



Dany schemat w dużym przybliżeniu odwzorowuje moje pojmowanie relacji pomiędzy dziedziną gier (wewnątrz kuli) oraz dziedziną innych,

nie ludycznych czynności, które jednak posiadają pewne cechy zbliżające je z grami. Przykłady działań pozaludycznych umieszczono na schemacie wg zasady wprowadzonej na pierwszym ogólnym schemacie doświadczenia ludzkiego (patrz *Funkcjonalno-pragmatyczny schemat typologii doświadczenia lingwosemiotycznego*), czyli pionowo przeciwstawia się czynności realne i wirtualne, poziomo – czynności racjonalne i emocjonalne. Przykłady gier wewnątrz kuli zostały usytuowane również z uwzględnieniem tej zasady: gry dziecięce i wychowawcze są bliższe wg swej istoty do różnych przejawów życia potocznego (np. wypoczynku), gry treningowe i hazardowe korelują z działalnością ekonomiczną, natomiast gry sportowe czy zręcznościowe bliższe są do życia społeczno-etycznego. To samo dotyczy gier o zabarwieniu wirtualnym, takich jak gry intelektualne, widowiskowe czy językowe, przy czym gry intelektualne w większym stopniu korelują ze sferą poznawczą, a gry widowiskowe – ze sztuką. Zupełnie oczywiste jest, że zarówno między poszczególnymi typami gier wewnątrz tej sfery, jak i między tymi typami a poszczególnymi formami działalności nieludycznej nie ma ostrych i wyraźnych granic, gdyż przy bardziej uważnym rozpatrzeniu zawsze można tutaj odnaleźć przejściowe i hybrydalne typy zachowań (np. quasi-gry).

Problem gry ma jeszcze jeden ważny wymiar, o którym wspominałem na początku bardzo pobieżnie. Chodzi o trzeci wymiar doświadczenia, czyli „indywidualne – społeczne”. W inwariantnej świadomości osobnika są modele różnych typów działalności, pozwalające mu rozróżniać sytuacje życiowe i tryby zachowań. Właśnie te mechanizmy pozwalają człowiekowi kontrolować stopień zaangażowania w ten lub inny typ działalności. Zdystansowanie od zdarzeń czy czynów sygnalizuje „niepoważny” stosunek do działalności i może być podstawą ontologiczną do powstania gry. Brak takiego dystansu oznacza wyjście poza granice gry. Bilans pomiędzy tymi dwoma modelami zachowania, jak również posiadanie przez człowieka mnóstwa funkcji osobowościowych (osoba jest pojmowana tutaj jako jednostka wielowymiarowa lub mikrospołeczeństwo) pozwala nie zacierać granic pomiędzy pojęciami „gry” a „nie-gry”. Przebywając w pewnym trybie działalności, podmiot postępuje zgodnie z odpowiednimi „regułami gry”. Odpowiednimi zarówno dla tego typu działalności, jak i trybu jego realizacji. W tym oto stanie człowiek nawet w trakcie gry może czasem zostać pochłonięty przez działalność do tego

stopnia, że nie może już ani przerwać gry, ani wycofać się z niej. Pod tym względem problem ontologii gry nie może być rozstrzygnięty od wewnątrz, tylko i wyłącznie na poziomie aktualnej samoświadomości (czyli w oparciu o formułę „grą jest to, co teraz uważam za grę i do czego w tej chwili ustosunkowuje się jako do gry”). Musimy bowiem wykroczyć poza wymiar sytuacyjny i rozpatrzyć funkcję gry, po pierwsze, z punktu widzenia inwariantnego stanu doświadczenia osoby, a po drugie, od strony jej uspołecznienia.

Wprowadzenie funkcji gry na poziom inwariancji i uspołecznienia wcale nie powinno oznaczać jej obiektywizacji czy hipostazowania. Funkcja gry w ogóle bardzo ostro ujawnia opozycję obiektywnego i subiektywnego w doświadczeniu. Funkcjonalno-pragmatyczna koncepcja doświadczenia z zasady odrzuca jakiegokolwiek metafizyczne podstawy zdarzeń kulturowych. Hans-Georg Gadamer, rozpatrując fenomen święta, pisze: „Święto istnieje tylko o tyle, o ile jest obchodzone. Nie oznacza to wcale, że ma subiektywny charakter, a swój byt tylko w subiektywności świętujących. Raczej święto obchodzi się, gdyż istnieje. Podobnie widowisko musi być prezentowane widzom, ale jego byt nie jest wcale punktem przecięcia przeżyć doznawanych przez widzów. Raczej na odwrót, byt widza jest określony przez jego »uczestnictwo«⁸. Jest to przykład tego, jak brak zrozumienia funkcji typu i trybu działalności wymusza na badaczu konieczność mistyfikacji i hipostazowania pojęcia sensu (istoty). Owszem, do tego, żeby święto się odbyło, potrzebna jest celowa i uzgodniona sekwencja czynności przedmiotowych i komunikacyjnych wielu ludzi, wykonywanych w tym samym miejscu i tym samym czasie. Lecz nie same te czynności czynią z czegoś święto (bądź jakiegokolwiek inne wydarzenie kulturowo-cywilizacyjne). Po to, żeby coś się wydarzyło oraz żeby wydarzyło się jako święto (konferencja, lekcja, wystawa, wybory czy mecz piłki nożnej), trzeba, żeby ci, którzy wspólnie wykonują odpowiednie czynności, oraz ci, którzy je obserwują albo o nich myślą, po pierwsze, wiedzieli, że istnieje coś takiego jak święto (konferencja, lekcja, wystawa, wybory czy mecz) i, po drugie, odbierali i pojmowali ten konkretny zbiór czynności właśnie jako święto (konferencję, lekcję, wystawę, wybory czy mecz). Wbrew temu, co mówi Gadamer, święto nie

⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 139.

może istnieć samo w sobie, nie może po prostu istnieć, po prostu nadchodzić i wymuszać na ludziach swoje obchodzenie. To samo dotyczy gry. Jeśli w uspołecznionym obrazie świata nie ma pojęcia o grze (jej regułach, celach, warunkach i okolicznościach, w których może zostać odegrana), nie zaistnieje możliwość zakwalifikowania jakichkolwiek czynności jako gry. Gadamer z uporem podtrzymuje tezę, że „prawdziwego bytu widza, który należy do bytu sztuki, nie możemy należycie uchwycić od strony subiektywności – jako sposobu zachowania świadomości estetycznej”⁹. Uważam, natomiast, że nie tylko możemy, ale wręcz musimy. Trzeba tylko zastrzec, że świadomość estetyczna czy ludyczna nie jest indywidualną, lecz społecznie zdeterminowaną i inwariantną funkcjonalno-pragmatyczną częścią ludzkiego doświadczenia.

Można się zgodzić z Gadamerem, gdy twierdzi, że istotą gry jest nie tyle „niepoważność”, co „niby-poważność”: „Fakt, że gra jest w pełni grą, nie wynika z zewnętrznego odniesienia gry do powagi, lecz tylko z powagi podczas gry. Kto nie traktuje gry poważnie, ten ją psuje. Sposób istnienia gry nie pozwala graczowi odnosić się do niej jak do przedmiotu. Grający wie dobrze, czym jest gra i że to, co on czyni, »jest tylko grą«, ale nie wie, co sam tutaj »wie«”¹⁰. Jednakże Gadamer nic nie mówi o relewancji cech gry oraz o hierarchii tej relewancji. W przeciwieństwie do życia realnego (czyli na tle innych typów doświadczenia), gra jest niepoważna, jednak dla uczestnika gry, dopóki gra trwa według ustalonych reguł, jest ona bardzo poważnym przedsięwzięciem. Stracenie przez gracza orientacji systemowej w trakcie gry, czyli „w zapale poważności”, kiedy nie odróżnia on gry od rzeczywistości, może doprowadzić do bardzo nieprzyjemnych, czasem nawet nieodwracalnych skutków (przypomnijmy chociażby tragiczne wypadki w trakcie uprawiania sportów ekstremalnych czy sportów walki, a także wskutek przekroczenia granic gry podczas zabaw rozrywkowych i widowiskowych). Tylko po wyjściu z aktualnego stanu bycia oraz po ocenie tego typu działalności już nie będąc w roli uczestnika tej działalności, lecz z punktu widzenia podmiotu reflektującego, czyli inwariantnego i uspołecznionego, potrafimy określić swoje poprzednie czy przyszłe działania jako grę. Podczas gry obowiązuje

⁹ Ibidem, s. 140–141.

¹⁰ Ibidem, s. 122.

zachowanie przewidujące stan „**poważnej niepowagi**”. Zmiana istoty tego stanu w trakcie gry może mieć dwie skrajne konsekwencje: albo prowadzi do zniesienia różnicy pomiędzy „poważnością” a „niepoważnością” i zrównania gry z rzeczywistością, albo do całkowitego oddzielenia „poważności” od „niepoważności” i lekceważenia „poważności gry”. Przy pierwszej opcji gracz zbyt silnie angażuje się do gry, przy drugiej jego stosunek do gry staje się zupełnie „niepoważny”.

Jeszcze gorszy jest zanik funkcji „niepoważnej poważności” w inwariantnym systemie wartości, który sugeruje postmodernizm, znosząc różnicę między grą a innymi formami doświadczenia. Tutaj również są możliwe dwie opcje: albo odbieramy gry na poważnie, albo dystansujemy się od każdego swego „poważnego” działania, czyniąc go pewnym rodzajem gry. Trudno powiedzieć, co jest lepsze. Śmierć na boisku czy przy stole do brydża jest wydarzeniem ciekawym, lecz bezperspektywnym. Poświęcenie zdrowia i dobrobytu swej rodziny dla zaspokojenia własnej ciekawości (hobby) czy dla podniecenia (hazard) może być intrygujące, lecz jest niemoralne. Z drugiej zaś strony, „granie” w lekarza, nauczyciela, policjanta, posła, kucharza czy księdza zamiast bycia nimi, nawet jeśli się „gra”, te role zgodnie z regułami są zajęciem równie mało przyzwoitym.

Pod tym względem gra wykazuje duże podobieństwo do sztuki, zwłaszcza teatralnej. W obu przypadkach ma miejsce pewien typ udawania oraz wyjścia poza granice własnego „Ja” realnego. Rozwijając myśl Georga Simmela, L. Ionin pisze, że „włączając się do gry, jednostki świadomie podejmują rolę, którą im narzucają reguły, przy tym zrzekają się (w całości czy częściowo) własnej indywidualności”¹¹. Proponowałbym jednak popatrzeć na dany problem trochę głębiej. Bez wątplenia, są rodzaje działalności ludycznej, w których człowiek świadomie „odgrywa rolę” oraz w każdym momencie gry zdaje sobie sprawę z umownego charakteru swych czynności. Są to rodzaje gier maksymalnie zbliżone do sztuki. Wyżej nazwałem je grami widowiskowo-rozrywkowymi. Są również inne – w których granica pomiędzy umownością a rzeczywistością jest bardzo nieostra (są to gry relaksacyjno-rozwijające). Jednakże nie są to działania czy zdarzenia najbardziej charakterystyczne z typologicznego punktu

¹¹ Л.Г. Ионин, *Социология культуры: путь в новое тысячелетие*, Moskwa 2000, http://referats.5-ka.ru/bibliotek/Sociolog/Ionin/_01_2.html [20.03.2008].

widzenia dla pojęcia gry. Większość zaś gier (przede wszystkim gier konkurencyjnych), choć pochłania gracza w trakcie gry niemal w całości (czyli są one realizowane na poziomie podświadomości, tak że świadome pozostają tylko momenty początku, końca oraz przerw), niemniej jednak w obrazie świata jednoznacznie są kwalifikowane jako pewien rodzaj fikcji. Odczucie fikcyjności tutaj ma nieco odmienny charakter od fikcyjności dzieła sztuki. „Niepoważność” i fikcyjność sztuki jest wyraźnie podkreślona, eksplikowana, wyeksponowana właśnie po to, by zmusić odbiorcę do przeżycia tej „niepoważności” bardzo „poważnie”. Sztuka, będąc zewnętrzną fikcją, owocem fantazji twórcy i odbiorcy, zawsze ma drugie dno, ukryty sens, który dotyczy wartości jak najbardziej istotnych dla jej podmiotów. Gra takiego drugiego dna z reguły nie ma. Jej sensem jest wygrana lub zabawa (a częściej jedno i drugie naraz).

W przypadku stopniowego zatarcia granic pomiędzy grą a czynnościami „poważnymi” (egzystencjalnymi, ekonomicznymi, społeczno-politycznymi, estetycznymi, poznawczymi czy światopoglądowymi), można mówić o zachowaniach **quasi-** lub **krytoludycznych**, czyli różnych formach działań społecznych, w czasie których człowiek nie potrafi odróżnić swego rzeczywistego zachowania od udawania albo dąży do tego, żeby ta różnica nie została ujawniona przez innych uczestników czy obserwatorów tych zdarzeń. Może to jednak zostać zauważone przez innych ludzi lub (w przypadku samookłamania) przez sam podmiot takich działań, lecz po jakimś czasie w trakcie rozważań autorefleksyjnych. Do takich czynności można odnieść flirtowanie, kibicowanie, świętowanie, udział w awanturach, ryzykownych przedsięwzięciach, zawołowanych działaniach przestępczych, intrygach szpiegowskich, „brylowanie na salonach”, przeprowadzenie strajku włoskiego czy angielskiego oraz każde inne świadome czy nieświadome udawanie działalności merytorycznej w celu pozaludycznym. Oczywiście z grami takie zachowanie można porównać tylko w przypadku ujawnienia wyżej omówionego elementu „pozorowanej poważności”. Jednakże cel takich zachowań niemal zawsze jest dość realny, czasem nawet namacalny – egzystencjalny, ekonomiczny czy społeczno-polityczny, rzadziej – wirtualny (poznawczy czy estetyczny). „Gra miłosna” czy „gra polityczna” nie ma na celu samego uczestnictwa i zwycięstwa w ramach tych czynności, tylko zwycięstwo w jak najbardziej realnych stosunkach międzyludzkich. Przestępca udaje

kogoś innego nie tylko w ramach przestępstwa (jako wyodrębnionego zdarzenia), lecz w życiu realnym (czyli „gra” rolę przyzwoitego człowieka zawsze). Kibicowanie ma na celu nie samo uczestnictwo w przebieraniu, tańcach, śpiewach czy tworzeniu „fal”, lecz w dopingowaniu swej drużyny sportowej. Zatem, „widowisko” z kibicowania na stadionie robi się nie dla czystej satysfakcji tu i teraz, w trakcie gry, lecz dla dobra swego klubu, dla społecznego jednoczenia się i dla przeciwstawienia się przeciwnikom. Są to cele jak najbardziej poważne i daleko wykraczające zarówno poza tę konkretną grę, jak i poza sport w ogóle.

Jak widać z przedstawionego powyżej schematu typologicznego, ani obrzędy religijne i tradycyjne, ani rytuały czy imprezy społeczno-polityczne, ani wydarzenia artystyczne czy naukowe nie zostały zaliczone do gier, pomimo że są oparte na uprzednio ustalonych wysoce konwencjonalnych regułach, są umowne, formalne i emocjonalne. Brak im konkurencyjności, dążenia do zwycięstwa, wygranej, czyli tej ciągłej zmiany strachu i nadziei, o której pisał Kant. Z drugiej zaś strony, gry nie tworzą jakiejś samodzielnej dziedziny doświadczenia, lokując się na wewnętrznym pograniczu wszystkich dziedzin doświadczenia jednocześnie. Pod tym względem gry pełnią w doświadczeniu współczesnego człowieka cywilizowanego funkcję podobną do tej, którą w przeszłości pełniła magia – jądrową funkcję łączenia racjonalnych form działalności z emocjonalnymi, indywidualnych przejawów ze społecznymi oraz, co najważniejsze – form realnych z wirtualnymi. Od doświadczenia stricte magicznego grę różni brak całkowitego synkretyzmu, czyli zniesienia jakichkolwiek różnic pomiędzy tymi przeciwieństwami. Człowiek, wierzący w magię, wie na pewno, że to, co robi, choć jest jawnie irracjonalne i wirtualne, nie jest namiastką rzeczywistości, lecz samą rzeczywistością. Homo ludens zdaje sobie sprawę, że znajduje się w świecie zastępczym lub sztucznie wykreowanym, nawet jeśli czasem angażuje się w to zdarzenie dość poważnie (dotyczy to dzieci i dorosłych, tak sportowców, jak hazardzistów, zarówno żołnierzy uczestniczących w manewrach, jak i uczestników reality-show).

2. RYTUAŁ – OBRZĘD – CEREMONIA

W rytuale światy: przeżywany i wyobrażony, połączone za pomocą jednego zbioru form symbolicznych, okazują się tym samym światem.

Clifford Geertz

Rytuał jest nam potrzebny do wytłumaczenia naszych działań, jakby ich uświęcenia.

Lucjan Buchalik

W sensie typologicznym od gier trzeba odróżniać tradycyjne i kulturowe rytuały i obrządki, polityczne i religijne ceremonie, naukowe i estetyczne imprezy oraz ekonomiczne przedsięwzięcia, w których odpowiednie cele zupełnie przesłaniają czasem dość umowny (fikcyjny, „niepoważny”) charakter zdarzenia. Przesłaniają do tego stopnia, że zdarzenie to ujmuje się nie tylko przez jego uczestników, lecz również przez większość obserwatorów jako część rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej. W swojej funkcji bezpośredniej ani obrzęd czy obrządek, ani rytuał, ani ceremonia, posiadając wiele cech gry, jednakże grą nie jest.

Terminy „obrządek”, „obrzęd”, „rytuał” i „ceremonia” często nie są rozróżniane i stosuje się je jako synonimy. Czasem zaś próbuje się te pojęcia odróżnić, zawężając ich treść lub zakres. Zestawmy definicje (wyróżniłem w nich najbardziej znaczące, moim zdaniem, fragmenty oraz odwołania do innych pojęć z tej grupy):

Obrzęd:

„zespół uświęconych tradycją, często określonych przepisami, czynności i praktyk o **znaczeniu symbolicznym**, towarzyszących jakiejś uroczystości o charakterze religijnym, rodzinnym, społecznym lub politycznym, **ceremonia**”¹²;

¹² USJP, t. 2, s. 1081.

„zespół uświęconych tradycją czynności i praktyk towarzyszących jakiejś uroczystości o charakterze rodzinnym, społecznym, religijnym itp.; **obrzędek, ceremonia**”¹³.

Obrzędek:

„zespół czynności wykonywanych **według ustalonego trybu** w związku z uroczystością, **ceremonia**”¹⁴;

„liturgia **obowiązująca** w danym Kościele lub części Kościoła”¹⁵

„odmienny **sposób sprawowania kultu** religijnego przez mniejsze grupy danego wyznania”¹⁶;

„**obrzęd**”¹⁷.

Rytuał:

„a) zespół czynności, stanowiący **ustaloną formę** zewnętrzną **społecznie doniosłego** aktu, uroczystości, **ceremonii** [...] b) **ustalona forma** zabiegów magicznych lub praktyk religijnych, **ceremonia**”¹⁸;

„formy zewnętrzne **obrzędu** religijnego”¹⁹;

„zespół czynności składających się na **obrzęd** religijny”²⁰;

„zespół **specyficznych dla danej kultury symbolicznych** czynności, wykonywanych w celu osiągnięcia pożądanego skutku, który jednakże może być znacznie oderwany od pozornie oczywistego celu funkcjonalnego”²¹;

„**utrwalony tradycją, dokładnie określony i powtarzalny** ciąg działań **obrzędowych** (gestów, wypowiedzi itp.)”²².

Ceremonia:

„**1. uroczysty akt, obrzęd** przebiegający według **ustalonego planu**, zwykle z zachowaniem **tradycyjnych symbolicznych form** [...]”

¹³ NSJP, s. 558.

¹⁴ USJP, t. 2, s. 1080.

¹⁵ *Obrzędek*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3949506> [28.12.2007]

¹⁶ *Obrzędek*, <http://213.180.130.202/63649,,,,obrzadek,haslo.html>, [27.12.2007].

¹⁷ NSJP, s. 557.

¹⁸ USJP, t. 3, s. 1107.

¹⁹ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2000, s. 441.

²⁰ NSJP, s. 887.

²¹ *Rytuał*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Rytuał> [27.12.2007].

²² *Rytuał*, <http://portalwiedzy.onet.pl/74120,,,,rytual,haslo.html> [27.12.2007].

2. czynność wykonywana ze szczególnym zaakcentowaniem pewnych form, z **ostentacją, namaszczeniem, powagą, obrzęd**²³;
 „**obrzęd** lub ważne wydarzenie odbywające się zwykle zgodnie z **tradycją, rytuałem, planem**”²⁴;
 „**skrajnie skonwencjonalizowany rytuał bądź obrzęd**”²⁵.

Podobne są określenia rosyjskich wyrazów *обряд, ритуал* i *церемония*:

Обряд

- „ogół czynności (**ustalonych przez obyczaj albo rytuał**), w których są realizowane wyobrażenia religijne, tradycje obyczajowe”²⁶;
 „ogół **ustalonych przez obyczaj** czynności, w których są realizowane wyobrażenia religijne lub tradycje obyczajowe”²⁷.

Ритуал

- „porządek czynności **obrzędowych. 2. ustalony porządek** czynności w trakcie odprawiania sakramentów”²⁸;
 „1. ogół **obrzędów** towarzyszących aktowi religijnemu [...], 2. wypracowany w obyczaju lub **ustalony porządek** realizacji czegokolwiek”²⁹.

Церемония

- „**ustalony uroczysty obrzęd**, porządek realizacji czegokolwiek”³⁰;
 „**ustalony porządek** realizacji jakiegoś **obrzędku**, aktu, uroczystości oraz sam **obrzędek**, akt, uroczystość”³¹.

Jak widzimy, słowniki (nawet jeden i ten sam słownik) proponują dość niespójną wizję pola ustalonych zdarzeń kulturowych, pomimo że wyrazy *rytuał / ритуал* i *ceremonia / церемония* zarówno w polskim, jak

²³ USJP, t. 1, s. 389.

²⁴ NSJP, s. 80.

²⁵ *Ceremonia*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Ceremonia> [27.12.2007].

²⁶ С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова, *Толковый словарь русского языка*, Moskwa 1993, s. 449 [dalej TSRJ].

²⁷ *Большой толковый словарь русского языка*, под ред. С.А. Кузнецова, Moskwa 2002, s. 685 [dalej – BTSRJ].

²⁸ TSRJ, s. 703.

²⁹ BTSRJ, s. 1124.

³⁰ TSRJ, s. 906.

³¹ BTSRJ, s. 1462.

i w rosyjskim języku są zapożyczeniami z tych samych źródeł, a wyrazy *obrzęd / obrządek / обряд* są pokrewnymi słowianizmami, co prowokuje do rozpatrywania tych wyrazów na poziomie kognitywnym, czyli jako pojęć. Zwrócę uwagę na to, że niemal we wszystkich definicjach obecna jest semantyka ustalonego porządku pewnego zespołu czynności, przy czym w polskich słownikach zawsze się mówi o samych czynnościach, natomiast w rosyjskich widać wyraźną różnicę: *обряд* jest raczej kojarzony z uprzednio uporządkowanym szeregiem czynności, a *ритуал* oraz *церемония* – raczej z samym tym porządkiem. Mówiąc językiem metodologicznym opartym na funkcjonalizmie pragmatycznym, można powiedzieć, że *обряд* jest systemem, natomiast *ритуал* i *церемония* – to struktury. W każdym razie, najważniejszą cechą typologiczną rytuału / obrzędu / obrządku / ceremonii jest bardzo wysoki stopień stereotypowości formy: „[...] sama natura improwizacji w sposób jaskrawy kłóci się z istotą rytuału, rządzącego się swoimi, nienaruszalnymi i ustanowionymi raz na zawsze [...] prawami. [...] Rytuał jest całością integralną, zamkniętą i nieprzekształcalną – improwizacja niweczyłaby sens i skuteczność podejmowanych w jego ramach działań. [...] Rytuał zmierza zawsze do uporządkowania chaosu, nie może więc pozwolić sobie na obecność, burzącego ład, przypadku. [...] W takiej zaś sytuacji rytuał zawierający elementy improwizacji, a więc nieprzewidywalnego chaosu, nie tylko przestaje spełniać swą integracyjną (w wymiarze społecznym i psychologicznym) funkcję, ale wręcz przestaje być rytuałem”³². Tę samą cechę podkreślają również Grzegorz Mańko („Rytuał zawsze jest domeną konwencji – jest odtworzeniem scenariusza, a nie improwizacją”³³), Leonid Ionin („rytuał i improwizacja są wzajemnie wykluczające się”³⁴) oraz Krzysztof Konecki („W rytuale dokładnie znamy następstwo zdarzeń oraz dokładnie rozpisane są role i i działania jego uczestników [...] »rytuał« zapobiega zaskoczeniu partnera interakcji niespodziewanymi reakcjami [...] »oraz« pomaga przewidywać zacho-

³² D. Brzostek, *Rytuał i improwizacja*, <http://www.diapazon.pl/PelnaWiadomosc.php?bn=Artykuly&Id=624> [28.12.2007].

³³ G. Mańko, *Krytyczna analiza pojęcia rytuału*, <http://antropologia.isns.uw.edu.pl/manko1s1.html> [28.12.2007].

³⁴ А.Г. Ионин, op.cit.

wania partnerów interakcji”³⁵. Moim zdaniem, ocena K. Koneckiego nie jest do końca trafna: z trzech wymienionych przez niego funkcji rytuału dwie wyżej przytoczone pasują nie tyle do rytuału, co do modelu zachowania w ogóle. Rytuał nie jest po prostu modelowym zachowaniem, lecz zachowaniem o najwyższym stopniu stereotypizacji formy zachowania (pomijając fakt, że „brak zaskoczenia” i „przewidywanie zachowań” to nie dwie cechy, a jedna i ta sama). Rosyjski socjolingwista Aleksy Romanow podkreśla, że pojęcie komunikacji rytualnej zakłada przewidywalność, tradycyjność, oraz „dominację fatycznej funkcji nad informacyjną”³⁶.

Drugi element, który można odnotować w przedstawionych definicjach, to kulturowo lub społecznie doniosły charakter tych czynności oraz ich wartość symboliczna, kulturotwórcza i socjotwórcza („jest oznaką przynależności grupowej”)³⁷, a w przypadku *ceremonii* dodatkowo jeszcze uroczystość, wzniosłość. Według antropologa Rocha Sulimy, „Rytuał jest jak pomost rzucony jednostce, by mogła stać się członkiem społeczności. Albo jak tarcza – broni przed nieznanym, neutralizuje grę z przypadkiem. [...] to są czynności znaczące, które wnikają w sferę duchową, gdyż są zarazem konkretne i symboliczne. To właśnie odróżnia rytuał od nawyku. [...] W ogóle praktykowanie rytuałów daje pewność, że wszystko jest jak zawsze, że wszystko jest na swoim miejscu, że wszystko jest, jak należy. [...] Rytuał to nic innego jak porządkowanie świata. Można ten świat uporządkować też za pomocą regulaminu czy instrukcji, ale moc rytuału polega na tym, że ów porządek uświęca otaczający świat”³⁸. O tym samym pisze również E. Goffman: „Rytuał jest podejmowanym dla formy skonwencjonalizowanym czynem, poprzez który jednostka przedstawia swój respekt i szacunek dla przedmiotu o najwyższej wartości, temu przedmiotowi bądź jego symbolom kulturowym”³⁹. J. Maison-neuve dodatkowo podkreśla rolę rytuału w hierarchizacji społeczeństwa

³⁵ K. Konecki, *Reprodukcja w kulturze organizacyjnej – co odtwarza kultura organizacyjna?*, http://www.centrumwiedzy.edu.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=594&Itemid=78 [30.12.2007].

³⁶ А.А. Романов, op.cit., s. 45.

³⁷ Л.Г. Ионин, op.cit..

³⁸ *Drugie dno codzienności* [wywiad z Rochem Sulimą], eDziecko [28.12.2007].

³⁹ Cyt. wg K. Konecki, op.cit.

(„Rytuały odgrywają bezsprzecznie niezastąpioną rolę w utrzymaniu i wzmocnieniu więzi społecznych, a równocześnie sankcjonują, przez przypisanie im pewnych ról, istniejące różnice”)⁴⁰ oraz w podniesieniu roli pewnych form zachowania społecznego do poziomu węzłowych elementów kultury.

Zatem całkowita formalna stereotypowość oraz kulturowa wartość znaczeniowa to cechy wspólne dla zdarzeń i czynności, nazywanych „rytuałami”, „obrzędami”, „obrzędkami” i „ceremoniami”. Trudniej odnaleźć jakąś racjonalną różnicę pomiędzy używaniem tych wyrazów w dyskursie kulturowo-cywilizacyjnym. Czasem próbuje się przedstawić rytuał jako formalną (lub zewnętrzną) stronę obrzędu lub obrzędku, ale to nie jest zbyt sensowne, ponieważ sam obrzęd (lub obrządek) jest zjawiskiem formalnym, czyli istota jego polega właśnie na formie, rytuał zaś też ma swoją stronę semantyczną i formalną. Wyróżnienie formy obrzędku (obrzędu) jako odrębnej kategorii miałoby sens wtedy, gdyby jej przeciwieństwem byłaby inna kategoria – treść lub sens obrzędku (obrzędu), czyli gdyby się dało oddzielić to, co zewnętrzne i formalne, od tego, co wewnętrzne i istotne. Ale w tym przypadku musielibyśmy stwierdzić, że sam rytuał (jako funkcja formalna i zewnętrzna) nie jest samodzielnym zjawiskiem i jego treść lub sens sprowadza się wyłącznie do poszczególnych czynności manipulacyjno-komunikacyjnych (poruszanie się, przemieszczanie lub przekształcanie przedmiotów, produkowanie lub odbiór tekstów), które nie mają znaczenia symbolicznego czy sakralnego, ponieważ znaczenie to ma dopiero obrządek (obrzęd) jako całość formy i treści.

Jest też inne zastrzeżenie. Rytuał jako zespół czynności powinien stanowić pewną strukturę, w której czynności te są ukształtowane w pewnej kolejności. Kolejność czynów zewnętrznych powinna opierać się na jakiejś logice. Rytuał natomiast mianuje się „formą zewnętrzną” obrzędu (obrzędku), więc kolejność czynności rytualnych powinna wynikać z logiki tego sensu czy treści, którą nadaje tak pojętemu rytuałowi obrządek (obrzęd).

Niektóre definicje nic nie mówią o formie zewnętrznej, lecz używane jest w nich tylko określenie „forma”. Mogłoby to sugerować, że chodzi

⁴⁰ J. Maisonneuve, op.cit., s. 92.

tutaj o formę wewnętrzną, jednak czymże jest obrzęd (obrządek) bez formy wewnętrznej? Tylko pewną wiedzą (ideologią, koncepcją, informacją). Zatem pojęcie rytuału jako formy (zewewnętrznej czy wewnętrznej) obrzędu (obrządku) traci jakikolwiek sens.

Bardziej logiczne mogłoby się wydać przedstawienie rytuału jako części składowej obrzędu lub obrządku (albo na odwrót, jak w wersji rosyjskiej), ale taka dystrybucja jest mało produktywna, ponieważ jeśli rozdzielimy rozpatrywane tutaj zdarzenie (bez względu na to, jak je nazwiemy) na części składowe, będziemy musieli uznać, że części te są albo aktantami (podmiotami i przedmiotami, uczestniczącymi w rytuale / obrzędzie / obrządku), albo jego fazami. W obu przypadkach będziemy musieli uznać bilateralizm każdej z tych wartości semiotycznych, czyli to, że posiadają one swoje znaczenie (treść) i swoją formę (wewnętrzną i zewnętrzną). Wiadomo, że w przypadku terminów „rytuał”, „obrządek” i „obrzęd” żadne aktantne funkcje nie wchodzi w rachubę, ponieważ mamy tutaj do czynienia z funkcjami procesualnymi, a mianowicie ze zdarzeniami. Zatem chodzi o „zespół czynności składających się na...”, czyli o rytuał jako fazę obrzędu (obrządku), bądź też o obrzęd (obrządek) jako fazę rytuału. W tym przypadku musimy wcześniej czy później zadać sobie pytanie, gdzie jest granica pomiędzy tymi fazami i co ją determinuje – ich immanentna funkcja (ich istota wewnętrzna) czy może pragmatyka całego wydarzenia.

Musimy rozwikłać tę zagadkę. W pierwszym przypadku będziemy musieli uznać, że te fazy są samodzielnymi funkcjami kulturowymi, które mogą tworzyć okazjonalne kombinacje (struktury złożone). Jeśli uznamy, że taki samodzielny składnik fazowy powinien się nazywać „rytuałem”, okazałoby się, że terminy „obrzęd” i „obrządek” tracą swą doniosłą wartość kulturową, ponieważ oznaczałyby tylko okazjonalne wydarzenia, złożone z rytuałów. Ale chyba nie o to chodzi w terminach „obrzęd” i „obrządek”. Zawsze i wszędzie podkreśla się właśnie kulturową wartość znaczeniową tych terminów i tych pojęć. Zatem nie ma sensu ustanawiać pomiędzy tymi pojęciami (i terminami) dystrybucji według linii „całość – część”.

Można by było poszukać jakiegoś bardziej pożytecznego wykorzystania tych terminów, np. przypisać terminowi „obrzęd” znaczenie kulturowego wydarzenia o sakralnej i kultowej wartości (jako świecką

opozycję mogłyby tutaj służyć terminy „obyczaj” oraz „zwyczaj”), terminowi „obrzędek” – węższe znaczenie obrzędu religijnego⁴¹, termin zaś „rytuał” proponowałbym używać jako rodzajowy w stosunku do wszystkich innych⁴². Zatem wszystkie rodzaje wysokokonwencjonalnych, stereotypowych czynności sformalizowanych, posiadających znaczenie kulturotwórcze, można byłoby określić jako „rytualne”, a przekształcenie względnie luźnych kulturowych funkcji uspołeczniających w takiego rodzaju standardy i stereotypy zachowań – jako „rytualizację”. „Ceremonią” natomiast można by nazwać wyjątkowo wzniosłe, najbardziej znaczące i uroczyste rytuały. Niemniej jednak, warto zwrócić uwagę na potoczną orientację słowników językowych, dlatego cały ten problem nominacji omawianych pojęć ma raczej charakter uzualny, czyli jest wyłącznie kwestią społecznego przyzwyczajenia i stosowania słów w dyskursie publicznym, a nie sprawą personalnych decyzji. Przegląd polskich stron internetowych wykazał, że ogromna większość kontekstów ujawnia religijną semantykę wyrazów „obrzędek” i „obrzęd”, chociaż w tekstach naukowo-filozoficznych rozróżnia się „obrzędy religijne” oraz „świeckie”. Termin „rytuał” najczęściej spotyka się w kontekstach o semantyce zarówno religijnej czy magiczno-okultystycznej, jak i tradycyjno-ludowej, ogólnokulturowej czy nawet ekonomicznej (przede wszystkim usługowej⁴³ i reklamowej).

Nieco inaczej wygląda problem rytualizacji życia kulturowo-cywilizacyjnego z naukowo-filozoficznego punktu widzenia, gdzie mamy do czynienia nie tyle z uzusem, co ze świadomą konceptualną decyzją badacza, dotyczącą kształtowania aparatu pojęciowego i terminologii. W pracach specjalistycznych z zakresu teorii społecznego zachowania i kulturologii dane terminy już nie są tak jednoznacznie łączone z religią, ponieważ okazuje się, że zachowanie sformalizowane przez stereotypy kulturowe ma miejsce praktycznie we wszystkich dziedzinach społecznego doświad-

⁴¹ Nie mówimy teraz o homonimicznej formie „obrzędek” o znaczeniu typu obrzędowości religijnej lub odmianie religii.

⁴² Zasadniczo podobne rozwiązanie tych zawiłości terminologicznych proponował Leonard Pełka (*Rytuały, obrzędy, święta*, Warszawa 1989), tylko w odwrotnej kolejności: terminu „obrzęd” używa jako hiperonimu, a terminu „rytuał” – jako religijnej odmiany obrzędu.

⁴³ Ciekawe jest dość głębokie zakorzenienie terminu „rytuał” w branży usług kosmetycznych i restauratorskich.

czenia – od polityki i gospodarki do nauki, sztuki i życia prywatnego⁴⁴. Najmniej zauważalne są rytuały w życiu potocznym, ponieważ większość postępowań ma tutaj charakter arefleksyjny i mitologiczny. Ciekawe badania tego typu zachowań rytualnych pt. „The Ritual Masters” było przeprowadzone w 26 krajach przez grupę badawczą BBDO Worldwide firmy reklamowej Omnicom Group Inc. Przez badaczy zostały wyróżnione, na przykład, takie potoczne rytuały, jak „Przygotowanie do bitwy” (początek dnia), „Świętowanie” (wspólne jedzenie), „Przygotowanie na łowy” (uwodzenie), „Powrót do obozowiska” (relaks), „Zabezpieczenie na przyszłość” (koniec dnia)⁴⁵.

Niektórzy badacze próbują przedstawić rytuał jako sekwencję działań niedeterminowanych witalnymi potrzebami, czyli po prostu działań kulturowo-cywilizacyjnych, symbolicznych (J. Gilligan, E. Goffman)⁴⁶ albo społecznie usankcjonowane symboliczne działania o nieempirycznym charakterze (R. Firth)⁴⁷, inni zaś używają tego terminu na oznaczenie pozatechnicznych, zestandaryzowanych działań społecznych o charakterze religijno-magicznym (E. Rothenbuhler, W. Burszta i M. Buchowski)⁴⁸, czyli utożsamiając rytuał z obrzędem i określając tym terminem przede wszystkim standaryzowane działania sakralne pozbawione funkcji praktycznych, co, z jednej strony, jest wyraźnym zawężeniem zakresu i treści w porównaniu nawet z uzualnym użyciem tego słowa, a z drugiej – nie jest wystarczająco precyzyjne (ponieważ czynności magiczne, w odróżnieniu od religijnych, mają dość wyraźne ukierunkowanie na cele praktyczne)⁴⁹. Podobną argumentację przeciwko ograniczeniu rytuału do działań „pozatechnicznych” używa również Grzegorz Mańko, jednakże

⁴⁴ Zob. E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków 2003; R. Sheldrake, *Spółczesność, duch i rytuał: morficzny rezonans oraz zbiorowa nieświadomość*, „Biuletyn Garuda”, nr 14, <http://dzogczen.medytacja.net/garuda/Biuletyn/Garuda%20nr%2014/Spółczesność,%20duch%20i%20rytuał.html> [28.12.2007].

⁴⁵ G. Skarżyńska, *Marki „Fortece” kluczem do sukcesu*, http://brief4poland.pl/artykuly/wiedza/warsztat_wiedza/art7.html [30.12.2007].

⁴⁶ J. Gilligan, *Wstyd i przemoc*, Poznań 2001; E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, Warszawa 2006.

⁴⁷ R. Firth, *Elements of social organization*, London 1951.

⁴⁸ E. Rothenbuhler, op.cit.; W. Burszta, M. Buchowski, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992,

⁴⁹ G. Mańko, op.cit.

zwalczając ową „pozatechniczność”, odrzuca on skądinąd słuszną ideę o pozaracjonalności rytuału. Prawdopodobnie chodzi mu o refleksyjność, której rytuałowi odmówić nie można. Natomiast racjonalność jest takim rodzajem refleksyjności, w którym dokonuje się analizy i uzasadnienia logicznego wykonywanych czynności. Działania naukowca czy specjalisty-praktyka pozbawione takiego rodzaju samoanalizy zaczynają się rytualizować i stają się formalnym wykonaniem sekwencji czynności według ówczśnie wyuczonego scenariusza (takiego typu zachowania obserwujemy często na konferencjach naukowych, obronach rozpraw dysertacyjnych, posiedzeniach i naradach, przy podpisywaniu umów, a także przy wykonywaniu niektórych czynności komercyjnych i administracyjnych). Można mówić w tych przypadkach o zjawisku kryptorytuału racjonalnego.

Warto by było rozróżnić kulturowo doniosłe sformalizowane czynności, których dokonujemy w różnych sytuacjach życia w sposób niemal rytualny, ale nie zdajemy sobie sprawy z ich rytualności, oraz czynności jawnie rytualne, które przestają mieć dla nas to znaczenie, które jest im powszechnie przypisywane. W pierwszym przypadku rytualny charakter wydarzenia jest ukryty, w drugim zaś ukrywana jest utrata przez rytuał doniosłości. Zatem logiczne byłoby rozróżnienie tych pojęć również na poziomie terminologicznym. Termin „quasi-rytuał” bardziej pasuje do określenia wydarzeń, które tylko pozornie wyglądają jako rytuały, natomiast stereotypowe zachowania o ukrytych kształtach rytuału można nazwać „kryptorytuałem”. Taki też termin stosuje w odniesieniu do niektórych działań stereotypowych w dziedzinie kultury Ewa Borowik-Dąbrowska⁵⁰.

O kryptorytuałach, ale emocjonalnych, pisze także Dariusz Brzostek, omawiając problem częściowej rytualizacji działań w sztuce (robi to na przykładzie imprez muzycznych, chociaż równie dobrze można było tutaj mówić o imprezach sportowych, wydarzeniach politycznych, społeczno-kulturowych etc. i używa przy tym terminu „quasi-rytualny”): „Sam przebieg koncertu może w określonych okolicznościach [...] przybrać

⁵⁰ E. Borowik-Dąbrowska, *Quasi-religijność przekazu telewizyjnego*, http://zaprasza.net/a_y.php?mid=2821&category_id=19&search=&&PHPSESSID=c394ae3f7ecd970d420d2f15 [08.01.2009].

formę widowiska quasi-rytualnego, przywołując określone gesty, akcesoria czy zachowania powiązane (faktycznie bądź asocjacyjnie) z obrzędem – nigdy jednak nie staje się aktem rytualnym sensu stricto⁵¹. Nie stają się, moim zdaniem, dopóty, dopóki uczestnicy wydarzenia artystycznego z obu stron rampy przede wszystkim osobiście doznają przyjemności estetycznej, która jest wartością nadrzędną w sztuce. To samo dotyczy wszystkich innych przypadków czynności rytuałopodobnych: będąc nawet bardzo ustandaryzowanymi, nie stają się one rytuałami, dopóki osobiste racjonalne uświadomienie lub emocjonalne przeżycie dominuje nad ustalonymi formalnymi czynnościami, które powinny być wykonywane w takiej sytuacji (kwestia normy), bądź raczej się je wykonuje w takiej sytuacji z przyzwyczajenia (kwestia uzusu). Przekroczenie tej granicy, czyli zdominowanie osobistej refleksji racjonalnej czy emocjonalnej przez formalne reguły lub etykietowe zasady de facto przekształca wydarzenie polityczne, społeczno-etyczne, estetyczne, ekonomiczne czy naukowe w rytuał, a w najbardziej wzniosłych i symbolicznych sytuacjach – w ceremonię i obrzęd.

Podobną nomenklaturę chciałbym zastosować do działań merytorycznych, które z powodów formalnych bardzo przypominają grę, lecz ich ludyyczny charakter jest raczej rzetelnie ukrywany (nazwałem je „kryptogrami”), a także do gier, które raczej utraciły podstawowe cechy ludyczności – rozrywkowość i konkurencyjność (proponuje nazywać je „quasi-grami”). Czasem gry mogą przerastać swoją funkcję i stawać się źródłem zysku (gry hazardowe, działalność zawodowa w sferze ludycznej) lub źródłem władzy i sławy (udział w show) Możliwe są również poznawcze lub estetyczne powody do udziału w grze. We wszystkich takich przypadkach można mówić, że z punktu widzenia takiego gracza (czyli w jego obrazie świata) jest to właśnie quasi-gra. Kryptogrami można nazwać pozorne czynności polityków i przedstawicieli władzy, filozofów czy księży, naukowców czy artystów, widzów teatralnych czy kibiców sportowych, a nawet mężów, przyjaciół czy rodziców, którzy tylko udają, że są tymi, za kogo ich się uważa albo udają wykonywanie odpowiednich czynności. Kryptogry, podobnie jak i quasi-gry, mogą posiadać różny stopień ludyzacji (terminem „ludyzacja” [od „ludyyczny”]

⁵¹ D. Brzostek, op.cit.

proponuję określać tendencję stopniowego przekształcania działalności merytorycznej w jakiejś dziedzinie doświadczenia lub rytuałów w grę). Kryptogrą można nazwać zarówno spektakularne aresztowanie (filmowane z wielokrotnymi powtórzeniami), jak i ćwiczenia policyjne czy policyjną prowokację. Naturalnie, że „ilość” gry i merytorycznych czynności policyjnych w każdej z tych kryptogier jest różna. Różne proporcje gry i nie-gry można odnaleźć w działaniach różnych sportowców nawet jednej drużyny (jeden gra dla zwycięstwa, drugi – dla sławy, trzeci – dla pieniędzy, czwarty – dla własnej satysfakcji, piąty – dlatego, żeby nie iść do wojska, szósty – bo chce się dostać w ten sposób na studia etc.). Kryptogra różni się od gry tym, że według pragmatyki jest to strukturalna część normalnej działalności merytorycznej w tej lub innej dziedzinie doświadczenia. Quasi-gra natomiast różni się od gry swoją pragmatyką. Stopień „poważności” quasi-gry jest niewspółmierny z „poważnością niepoważności” gry. Skrajnym przykładem quasi-gry mogłaby być „rosyjska ruletka”, która z quasi punktu widzenia formy jest typową grą – połączeniem „strachu i nadziei” (jest to gra z losem, gra o życie), rywalizacją (jest to gra o sławę, przezwycięzenie strachu i pokonanie przeciwnika śmiałością), wreszcie trzymaniem się tradycyjnie ustalonych reguł. Jednakże stawką w tej quasi-grze jest życie jako najwyższa wartość egzystencjalna a powodem najczęściej jest konflikt światopoglądowy (na przykład dotyczący pojęcia honoru czy sensu życia). Zatem „rosyjska ruletka” jest jedną z nielicznych quasi-gier, powstających na pograniczu życia społeczno-etycznego i światopoglądowego (filozoficznego). Jak widzimy, stopniem „poważności” przebija ona wiele działań *stricte merytorycznych*.

To samo dotyczy krypto- i quasi-rytuałów. Stopień rytualizacji może być różny w uroczystym zaprzysiężeniu policjantów, w procedurze przeprowadzenia przeszukania czy w trakcie zatrzymania przestępcy. Różni się także stopień zaangażowania w rytuał religijny osoby fanatycznie wierzącej, księdza, ministrantów, przeciętnego wiernego, osoby niepraktykującej lub przypadkowego uczestnika obrzędu, który w ogóle jest niewierzący. Dla jednego pielgrzymka jest prawdziwym rytuałem, dla drugiego quasi-rytuałowym obowiązkiem, dla trzeciego zaś skrzętnie ukrywaną kryptogrą, a dla kogoś – fajną zabawą. Dla przykładu kilka wypowiedzi na forach internetowych: „Hej! Wielkie dzięki za link do

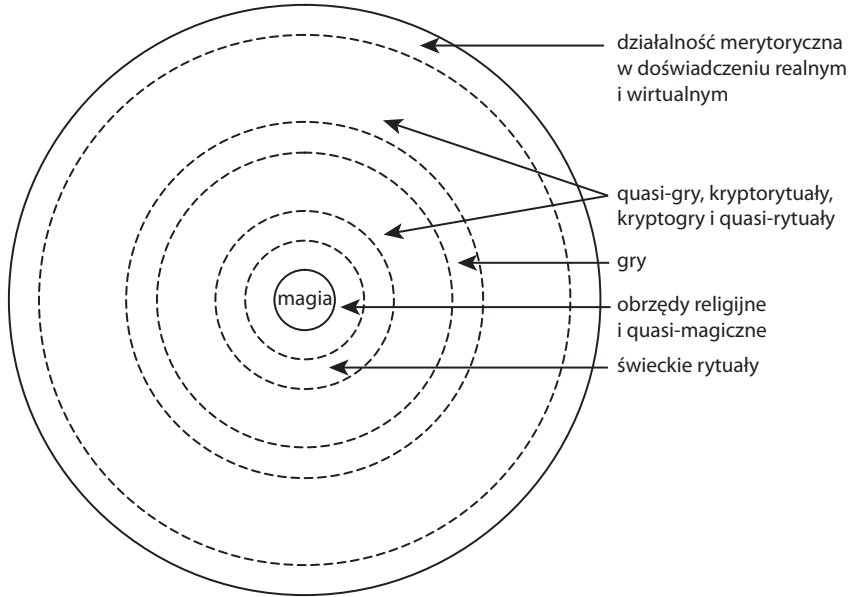
„Belgijskiego”. Ten taniec poznałam na tegorocznej Pieszej Pielgrzymce Kieleckiej na Jasną Górę i jest świetny” (nik – Kamilcia_CK_Trinity), „Wspólny śpiew i zabawy pozwoliły nie tylko zintegrować się, ale także i odreagować trudy wędrówki [...] Bawiliśmy się przy zabawach takich jak: Misie dwa, Masaja, Głowa ramiona babe, a także przy tańczeniu Menueta [...] Po spotkaniu nadszedł czas na pobycie razem, wspólne pieczenie kiełbaski, śpiew przy ognisku, a także zabawy” (Kronika Grupy 6 – Pielgrzymka 2007), „Pielgrzymka to nie tylko czas na modlitwę. Był też czas na zabawę, konkursy i taniec, o co zatroszczył się brat Krzysztof. Przebojem był „taniec belgijski”, który sprawił, że wraz z młodzieżą bawili się też i starsi” (Kronika Bocheńska – wrzesień 2007). Trudno sobie wyobrazić podobne opisy np. hadżu albo prawosławnej pielgrzymki⁵². W ogóle w ludowych formach obchodzenia świąt religijnych czy państwowych bardzo często rytuały stają się nie tylko quasi-rytuałami, ale nawet grami typu widowiskowego.

Wróćmy jednak do omawiania procesów rytualizacji i ludyzacji. Najwyższym przejawem rytualizacji stają się mistyczne obrzędy religijne w niektórych obrządkach o najbardziej formalnym ukierunkowaniu oraz rytuały magiczne. Jeśli spróbujemy zobrazować tę sytuację przy pomocy typologicznego schematu trójwymiarowego, otrzymamy coś na wzór kuli wielowarstwowej, której powierzchnią są czynności merytoryczne w różnych dziedzinach doświadczenia, a jądrem – doświadczenie magiczne. Czynności nazwane tutaj „merytorycznymi” wcale nie oznaczają spontanicznych działań pozbawionych modelowości i stereotypowości. Na odwrót, są one jak najbardziej podporządkowane modelom, obowiązującym w poszczególnych dziedzinach doświadczenia, jednakże zostały określone jako „merytoryczne”, dlatego że w trakcie ich dokonania cel właściwy (a także treść i sens) dominuje nad sposobem (formą) jego osiągnięcia.

Szerokością pasm chciałem zasygnalizować ilość zachowań krypto- i quasi-rytualnych oraz krypto- i quasi-ludycznych w ludzkim doświadczeniu. Moim zdaniem przewyższają one ilościowo (choć jest to raczej przekonanie intuicyjne, niż wniosek, potwierdzony badaniami)

⁵² Zob. np. *Drogą świętej Niny na portalu Przegląd Prawosławny*, <http://www.ppor-thodoxia.com.pl/artukul.php?id=20> [7.01.2008].

Schemat typologiczny formalizacji (rytualizacji i ludyzacji)
zachowania społecznego



ilość zachowań stricte rytualnych, ludycznych czy merytorycznych. O wiele częściej „udajemy” działania egzystencjalne, społeczno-etyczne, ekonomiczne, poznawcze, estetyczne czy filozoficzne, niż postępujemy merytorycznie. Wyraz „udawać” umieściłem w cudzysłowie dlatego, że, moim zdaniem, robimy to podświadomie, z przyzwyczajenia, z chęci przypodobania się, ze strachu bycia innym, z obawy złamania reguł i konwenansu. O wiele częściej, jak mi się wydaje, również „udajemy” zaangażowanie w grę czy rytuał (zarówno świecki, jak i religijny), niż uczestniczymy w tych formach działalności z pełnym oddaniem.

Wszystkie granice pomiędzy warstwami działalności zostały zobrażone na schemacie poprzez linię przerywaną, ażeby oddać umowny charakter tej granicy. Tylko dwie linie tutaj są ciągłe – linia oddzielająca merytoryczną działalność (i doświadczenie jako całość) od samej „rzeczywistości” jako rzeczy samej w sobie, a także linia pomiędzy rytuałem kulturowym (zarówno świeckim, jak i religijnym czy quasi-magicznym) a właściwą magią jako dziedziną cudów. Obie strefy znajdują się już poza

doświadczeniem (zatem termin „doświadczenie magiczne” jest pewnym nadużyciem; właściwie tutaj należy raczej używać terminu „rytuały quasi-magiczne”, ponieważ w trakcie magicznego rytuału doświadczalna i społecznie weryfikowalna jest tylko ta strona, która pozostaje w obrębie życia doczesnego, wszystko inne – czyli cud przeistoczenia czy wykroczenia poza granice doczesności – pozostaje kwestią wiary i przeżyć indywidualnych uczestników rytuału). Idea granicy w ogóle jest kluczowym konceptem w magii. Każdy magiczny quasi-rytuał to dążenie do przekroczenia pewnej granicy: dla wierzącego w magię – samo przekroczenie granic między światem doświadczanym a światem transcendentnym, dla niewierzącego – przekroczenie granic normalności w każdym rozumieniu tego słowa.

Magia (jako specyficzny typ „doświadczenia” ezoterycznego) zajmuje w strukturze doświadczenia odrębne miejsce, ponieważ zakłada zniesienie opozycji pomiędzy realnym a wirtualnym, racjonalnym a emocjonalnym i, co najważniejsze, pomiędzy osobistym a społecznym (ogólnym), albo, używając innych terminów, pomiędzy indywidualną treścią a ogólnie przyjętą formą. Rytuał w religii oraz rytuał w magii pełnią zupełnie różne funkcje. Jeśli w magii rytuał jest jednocześnie formą i treścią działalności, w religii jest to tylko jeden z rodzajów zachowań formalnych. O wiele ważniejszą częścią doświadczenia religijnego jest osobiste (intymne) lub zbiorowe (etyczne) przeżycie emocjonalno-duchowe niekoniecznie realizowane w formie obrządku. Cud (jako wydarzenie lub informacja) w religii jest potrzebny, żeby wierni wierzyli, a kapłani mieli legitymację i autorytet. W magii zaś cud jest istotą i celem działań. Wyłączenie rytuału z magii po prostu ją niszczy.

Niemniej jednak warto zwrócić uwagę na dość powszechne zjawisko występujące w zakresie uprawiania religii, które można nazwać hipersakralizacją. Zjawisko to jest charakterystyczne dla najmniej wykształconej i najbardziej fanatycznej (czyli w sumie najmniej refleksyjnej) części wiernych. Polega ona na nieświadomym przekształceniu religii w magię. Przejawami i cechami wewnętrznymi tego procesu są: przesunięcie akcentu z informacyjnej, ideologiczno-etycznej strony obrządku i kultu na formę, całkowita i bezapelacyjna wiara we wszystko, co dotyczy rytuału bądź przedmiotowo-manipulacyjnej strony kultu. Znaczenie przedmiotów kultu, czynności rytualnych staje się istotą wiary, w której rozplywa

się sama treść religijnego przekazu i sens obrzędu religijnego. Można powiedzieć, że hipersakralizacja jest najwyższym przejawem rytualizacji. Najlepiej ujawnia się to zjawisko w fenomenie obrazy uczuć religijnych (o tej funkcji kulturowo-cywilizacyjnej pisałem już w drugim tomie *Lingwosemiotycznej teorii doświadczenia* przy okazji omawiania specyfiki cywilizacji łacińskiej)⁵³. Teraz chciałbym tylko zwrócić uwagę na to, co staje się najczęstszym powodem dla obrazy religijnej i kto najczęściej czuje się obrażony. Jeśli pominąć polityczno-manipulacyjną stronę tego zjawiska (to, że tzw. „obraza uczuć religijnych” stała się w społeczeństwie łacińskim, a ostatnio także muzułmańskim narzędziem walki ideologicznej i sterowania opinią publiczną) i skupić się na samym zjawisku, można stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, iż stopień obrazy religijnej spada wraz ze wzrostem poziomu intelektualnego uczuć (przy czym tak racjonalnego, jak i emocjonalnego). Im dojrzsza jest osoba, tym rzadziej się obraża i z tym większym dystansem podchodzi do różnych czynności, które w myśl osoby wierzącej miałyby poniżyć czy desakralizować wartości religijne. Hipersakralizacja ma w tym zakresie wymiar mitologizacji arefleksyjnej (właściwej potocznemu doświadczeniu). Charakterystyczne jest to, że w ogromnej większości przypadków do tzw. „obrazy uczuć” dochodziło albo bez doświadczenia czynności czy przedmiotu, który rzekomo miałby obrażać (bez oglądania filmu, obrazu, rzeźby, bez czytania książki, bez słuchania piosenki) albo w oderwaniu od kontekstu dyskursywnego, w którym ten przedmiot powstał czy doszło do tej czynności. Interesujące tutaj jest coś zupełnie innego. Wszystkie medialne przykłady obraz religijnych niezmiennie dotyczą tzw. „profanacji” materialnych obiektów kultu (zawieszenie na krzyżu kobiety, świętego Mikołaja, męskiego penisa, karykatury na postaci z przekazów kultowych, dowcipy parafrazujące elementy tych przekazów czy zachowania naśladujące elementy rytuału w celu bądź sytuacji pozareligijnej). Podobne zachowania ujawniają dość płytkie z merytorycznego punktu widzenia pojmowanie wiary religijnej, ponieważ sprowadza jej istotę wyłącznie do formalnych przejawów (materialnych obiektów, podobizn, rysunków, gestów, dźwięków), co jest bardziej charakterystyczne

⁵³ O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, t. 2: *Doświadczenie potoczne a językowy obraz świata*, Kielce 2009.

dla pierwotnych kultów animistycznych czy magii. Istotą religii (jeśli ta funkcja doświadczenia czymś się różni od magii) powinno być coś zupełnie innego – np. wiara w transcendentne duchowe wartości, ideały światopoglądowe i etyczne, wreszcie samo bóstwo (czy bóstwa) wraz z jego (ich) atrybutami niematerialnymi. Nie spotkałem się z sytuacją, żeby obraza uczuć religijnych dotyczyła sedna religijnej wiary, np. żeby się katolicy obrażali na to, że obiekt ich wiary posądzono o brak dobrej woli, miłości i wyrozumiałości („Bóg mnie opuścił”, „zawiedliśmy Pana Boga”, „Bóg się obraził”), że jest przedstawiany wręcz jako źródło grozy i lęków („Bój się Boga”, „lęk przed Bogiem”, „Nie gniewaj Boga”, „Bóg się rozgniewał”), że przenosi się na niego funkcje władzy państwowej („Sąd Boży”, „Boża kara”, „Bóg pokarał”), przypisuje się mu typowo ludzkie cechy („Bóg jest wierny i niezmienny w swoich obietnicach”, „szczerze dążenie do przypodobania się Bogu”, „Bóg przebacza nam, jeśli Go o to prosimy”, „Bóg współczuje nam”) i wypowiada się w jego imieniu („Pan Bóg nie chce, byśmy wymagali od siebie ponad nasze siły”, „Bóg nie lubi...”, „Bóg pragnie Ci ofiarować łaskę”, „Bóg cię kocha takim jakim jesteś”). Czemuś nie uważa się tego za profanację czy wręcz bluźnierstwo, a wręcz przeciwnie, są to w pełni pozytywne wypowiedzi często występujące w dyskursie religijnym. Można wytłumaczyć takie myśli i wypowiedzi u ludzi „niewtajemniczonych”. Dziwi zaś analogiczny sposób myślenia o bóstwie kapłanów, czyli tych, którzy są wierzącymi świadomymi, z przekonania, a nie z powodu tradycyjnej przynależności czy przyzwyczajenia. Oto kilka przykładów wypowiedzi, traktujących Boga jako podmiot dość daleki od ideału:

„**Bóg jest Sędzią Sprawiedliwym**, który za dobro wynagradza, a za **zło karze**”, „Bo kogo Bóg miłuje, **tego karze**. **Chłoszcze** zaś każdego, kogo uznaje za syna”, „**Obrzydliwy jest dla Pana** każdy, kto tak czyni”, „Ja – Pan, Jahwe, jestem **Bogiem zazdrosnym, karzącym niewierność ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia**” (Stary Testament) „Przekonuję się, że Bóg naprawdę **nie ma względu na osoby**. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dzieje Apostolskie, 10, 34–36), „**Głoszą dalej wolę** nie swoją, lecz **Boga**”, „Albo się słucham diabła i **jestem wtedy obrzydliwy w oczach Boga**, albo słucham się Stwórcy w tym, co głoszą mi Jego dzisiejsi prorocy – kapłani”, „Bóg **nie chce** mieć w Niebie pustostanów”, „dlatego

Bóg **chłostał i karciał nas** dla naprawy życia” (z kazań ks. G. Ślesickiego, <http://slesicki.w.interia.pl/kazania.htm>, 14 stycznia 2008), „Pierwszym motywem, dla którego przystępujemy do spowiedzi powinna być **chęć przeproszenia Boga** za grzechy, **którymi Go obraziliśmy**.[...] Ale że **pan Boga ciężko obraził**, to panu nie przeszkadza? – napominał go ksiądz [...] Ostatni etap sakramentu pojednania to **zadośćuczynienie Bogu** i bliźniemu za popełnione grzechy” (O spowiedzi świętej, <http://www.jarmajarema.alleluja.pl/tekst.php?numer=23443>, 14 stycznia 2008), „**Bóg chce**, abyśmy w naszą modlitwą angażowali nie tylko rozum (choć to jest też konieczne), ale przede wszystkim – nasze serce. [...] Im więcej modlitwa wymaga od nas koncentracji (np. w ulicznym hałasie), tym jest owocniejsza i **milsza Bogu**”, „**Wtedy Bóg weźmie** nasze życie w swoje ręce **i z pewnością doprowadzi nas do szczęścia**” (z kazań ks. R. Pawłowskiego, <http://pawlowski.dk/homiletyka/zwiastowanie.htm>, 14 stycznia 2008), „**Pan Bóg chce**, abyśmy swoje nawrócenie rozpoczęli od uświadomienia sobie tej prawdy” (z kazań ks. J. Pietrzaka, <http://pawlowski.dk/homiletyka/popielec.htm>, 14 stycznia 2008), „Może trochę boimy się, to taki naturalny lęk przed niezrozumieniem **woli Boga**, przed nie właściwym odczytaniem **Bożych planów i zamiarów** względem nas” (z kazania ks. W. Staszki, http://pawlowski.dk/homiletyka/boze_narodzenie.htm, 14 stycznia 2008).

Zatem, jak się okazuje, obrazą uczuć religijnych nie jest poniżanie cnot bóstwa i przypisywanie mu małostkowości i niedostatków ludzkich, natomiast bardzo obraźliwe jest niewłaściwe używanie symboli i przedmiotów religijnych lub niewłaściwe formalne postępowanie podczas rytuału. Właśnie taki sposób pojmowania religii, sprowadzający ją do poziomu magii, nazywam **hipersakralizacją**.

O magii będę mówić poniżej, przy okazji omawiania problemów doświadczenia granicznego. Tutaj warto tylko przynajmniej wspomnieć o magii pierwotnej jako czynniku filogenezy działalności wirtualnej. Zdaniem antropologów, to właśnie rytuał magiczny (składanie ofiary, taniec deszczu, rytuał inicjacyjny, pogrzebowy itp.) był pierwszą formą społecznego zachowania w pierwotnych społeczeństwach. Jak odnotowuje N. Klagin, „z punktu widzenia społeczno-filozoficznego zachowanie rytualne, które weszło do obyczaju, miało na celu reglamentację (strukturyzację) oraz socjalizację wolnego czasu hominidów konsekwentnie

wypełniając go tradycyjnymi rytualnymi formami obcowania poza-produkcyjnego⁵⁴. Do wymienionych funkcji dodałbym jeszcze i to, że zadaniem rytuału było (i chyba pozostaje do dziś) społeczno-kulturowe legitymizowanie (albo jeśli komuś się bardziej podoba – uświęcenie) pewnego typu zachowań w ramach rodowego doświadczenia zbiorowego, zarówno w trakcie pracy, jak i wypoczynku, zarówno w czasie wojny, jak i pokoju, zarówno w trakcie zabezpieczeniu życia, jak i w procesie poszukiwaniach sensu.

Zatem podsumowując, można powiedzieć, że istota zachowania rytualnego może być wyjaśniona poprzez zasadnicze cechy typologiczne rytuału (zwłaszcza magicznego). W porównaniu z innymi formami działalności rytuał cechuje zasadnicza tendencja do zniesienia wszystkich trzech generalnych opozycji typologicznych – różnicy między racjonalnym i emocjonalnym charakterem działań, różnicy między społeczną i indywidualną ich motywacją oraz różnicy między ich egzystencjalną a duchową istotą. W pierwszym wymiarze rytuał ma dać poczucie jedności Prawdy i Szczęścia, Wiedzy i Pasji, ma wprowadzić w stan ekstazy poznania bezwzględного, dać radość doznania Prawdy Ostatecznej. W drugim aspekcie rytuał ma zbliżyć jednostkę do społecznej całości i vice versa, dać poczucie absolutnego spełnienia w totalnym scaleniu z innymi. Rosyjski poeta Aleksander Galicz w jednym ze swoich wierszy poświęconych tematowi faustowskiemu wyraził tę tezę w następujący sposób:

Но зато ты узнаешь, как сладок грех
 Этой поздней порой седин.
 И что счастье не в том, что один за всех,
 А в том, что все – как один⁵⁵

Wreszcie trzeci aspekt typologizacji rytuału polega na dążeniu do zniesienia opozycji między realnością a wirtualnością, między egzystencją

⁵⁴ Н.В. Клягин, *Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)*, Moskwa 1996, http://ihtik.lib.ru/philosoph/ihtik_3142htm [6.04.2006].

⁵⁵ А. Галич, *Возвращение*, Leningrad 1989, s. 195. W wolnym tłumaczeniu: „Ale za to ty poznasz, co to znaczy grzech W późnych czasach siwizny twej, I że szczęście tkwi nie w tym, by jeden za wszystkich, Lecz w tym, by wszyscy jak jeden”.

fizyczną, biologiczną a sensem samym w sobie, czyli duchem. W efekcie rytuał ma stworzyć wrażenie czy raczej doprowadzić do stanu, gdy to, co się dzieje, staje się jednocześnie egzystencjalnie (witalnie) konieczne i uświęcone, sakralizowane.

Wiadomo, że nie wszystkie rytuały w pełni odpowiadają tym cechom typologicznym, ale nie zmienia to samej definicji rytuału jako działalności synkretyzującej doświadczenie.

3. MAGIA JAKO GRANICZNE QUASI-DOŚWIADCZENIE

„[...] wszelkie obrzeża są groźne. Ich przesuwanie w tę i ową stronę zmienia kształt fundamentalnego doświadczenia. Każda struktura pojęciowa jest wrażliwa w obszarach krańcowych.

Mary Douglas

Podstawą ludzkiego doświadczenia realnego zarówno w ujęciu ontogenetycznym, jak i filogenetycznym jest działalność potoczno-mitologiczna⁵⁶. Źródłem potocznej mitologii jest brak refleksji nad codziennymi zachowaniami, myśleniem i dyskursem. Refleksyjne formy działalności stopniowo demitologizują obraz świata człowieka i stają się podstawą kształtowania kulturowych i cywilizacyjnych dziedzin doświadczenia (gospodarki, nauki, edukacji, religii, polityki, moralności społecznej, sztuki i filozofii). Jednakże mitologia potoczna ma jeszcze jedno silne źródło zlokalizowane w miejscu, które można określić jako absolutną granicę doświadczenia ludzkiego, miejsce, za którym kończy się ludzkie życie i ludzki świat. Brak jakiegokolwiek wiedzy o tym, co się znajduje za tą granicą, nie pozwala również powiedzieć, czy chodzi raczej o granicę pomiędzy ludzkim a nieludzkim, granicę pomiędzy życiem a śmiercią, czy może o granicę pomiędzy światami. We wszystkich tych przypadkach wkraczamy na teren, który można określić jako doświadczenie albo raczej quasi-doświadczenie magiczne.

Rosyjski filozof I.T. Kasawin wyróżnił dwa zasadniczo odmienne i przeciwstawne typy doświadczenia – graniczne i uniwersalne⁵⁷. Pierwszy jest połączeniem doświadczenia potocznego z doświadczeniem magicznym i opiera się na zasadzie graniczności. Zasada ta ma bardzo ważne konse-

⁵⁶ Zob. O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, t. 2, Kielce 2009.

⁵⁷ И.Т. Касавин, *Опыт как знание о многообразии*, http://www.portalus.ru/modules/philosophy/print.php?subaction=showfull&id=1161760934&archive=&start_from=&ucat=3& [12.03.2008].

kwencje – funkcję przekroczenia granicy oraz ideę pozagranicznego bytu, a w efekcie – ideę rozmnażania rzeczywistości. Każdy, kto żyje w kulturze doświadczenia granicznego, znajduje się niejako w multiplikowanym świecie alternatywnych możliwości, z których każda może okazać się równie rzeczywista, co podstawowe doświadczenie realne. Zniesienie granic pomiędzy mnóstwem możliwych światów czy alternatywnych doświadczeń zachodzi w trakcie narastania refleksji oraz w miarę oddalania się zarówno od doświadczenia potocznego, jak i magicznego. Refleksyjny świat jest światem coraz bardziej jednorodnym, bardziej unifikowanym i uniwersalnym. Pozagraniczne, pozaświatowe, mistyczne staje się stopniowo religijnym i sakralnym, a w najbardziej radykalnym doświadczeniu scjentystycznym traktuje się jako fantastyczne i wymaginowane. Warto zwrócić uwagę na to, że już nawet w doświadczeniu religijnym nie ma miejsca na tę wielorakość bytów i na tę swobodę obcowania z tego rodzaju bytami, z jaką spotykamy się w doświadczeniu granicznym. Większość religii osądza praktyki magiczne i okultystyczne. Unifikuje się i uniwersalizuje w religii również sama przestrzeń sakralna.

W ramach tzw. doświadczenia granicznego warto jednak rozróżnić quasi-doświadczenie magiczne i doświadczenie mistyczne (którego najbardziej charakterystycznym przykładem jest doświadczenie religijne). Istotą magii jest możliwość przekroczenia granicy między możliwymi światami oraz możliwość bezpośredniego wpływu przy pomocy manipulacji przedmiotowo-semiotycznych w jednym ze światów na zdarzenia w drugim. Świadczy to o tym, że magiczne pojmowanie świata zakłada izomorfizm i równoległość światów. Mistyczne zaś doświadczenie wyraźnie odróżnia możliwe światy i ustanawia między nimi relacje hierarchiczne. Świat mistyczny pojmuje się jako wyższy i niezależny od świata realnego. Porównajmy dwie poniższe wypowiedzi:

„Magia jest [...] nacechowana *praktycyzmem* i w archaicznego typu społeczeństwach, żyjących pod przemożnym naciskiem *paradygmatu animizmu*, miała wspomagać skuteczność zwykłych zachowań narzędziowych, bądź społecznych z jednej strony, a z drugiej – prowadzić do wywoływania określonych skutków w sytuacjach trudnych, lub niecodziennych, kiedy to normalne zachowania byłyby bezsilne. Charakterystyczne dla magii jest przekonanie, że drobiazgowo spełnienie poszczególnych elementów czynności magicznej, w określonych warun-

kach miejsca i czasu, oraz stanu psychicznego jej wykonawcy, muszą doprowadzić do upragnionego skutku⁵⁸ oraz

„Doświadczenie mistyczne [...] z konieczności prowadzi do radykalnego przewartościowania rzeczywistości, w ramach którego rzeczywistość powszednia ostatecznie zatracą swój status ontologiczny, przekształcając się w iluzję albo bladą kopię rzeczywistej rzeczywistości, którą adept odkrył w trakcie doświadczenia mistycznego. W tym przypadku nie może być mowy o żadnym pragmatyzmie, mistyk raczej dąży do wyzbycia się więzi z powszednią rzeczywistością doświadczenia potocznego i pragnie w całości przejść do nowej rzeczywistości, która mu się odkryła poprzez objawienie mistyczne⁵⁹.”

Zwracając uwagę na praktyczne ukierunkowanie magii, Einstein nazywał ją technologią doprowadzoną do perfekcji, a Malinowski zauważył, iż „psychologiczną podstawą magii jest nie skojarzenie idei, według którego podobne rodzi podobne oraz zachowuje się więź między rzeczami, lecz stwierdzenie i deklaracja pożądanego celu i rezultatów⁶⁰.” W odróżnieniu od doświadczenia mistycznego magia jest zasadniczo synkretyczna, właściwa jej jest niepodzielność tego, co materialne, i tego, co idealne, tego, co fizyczne, i tego, co psychiczne, tego, co emocjonalne, i tego, co racjonalne, tego, co dyskursywne, i tego, co intuicyjne. Jednym z współczesnych rodzajów magii jest tzw. quasi-doświadczenie transgresywne. Według M. Foucaulta, „transgresja to gest zwrócony ku granicy⁶¹.” Religijny egzystencjalista M. Orłow idzie w swoim przeciwstawieniu magii (transgresji) i religii (transcendencji) jeszcze dalej niż Malinowski: „transcendowanie jest przeciwieństwem transgresji, tak samo jak »spełnienie« – unicestwienia⁶².”

⁵⁸ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997, s. 103.

⁵⁹ М.Ю. Неронова, *Типология мистического опыта*, <http://www.humanities.edu.ru:8100/db/msg/7099> [12.03.2008].

⁶⁰ Б. Малиновский, *Научная теория культуры*, Moskwa 1999, http://www.upel-sinka.com/Russian/classic_malinov_5.htm [20.04.2008].

⁶¹ М. Фуко, *О трансгрессии*, [w:] *Танатография Эроса*, Sankt-Petersburg 1994, s. 117.

⁶² М.О. Орлов, *Социо-антропологический взрыв в духовном пространстве цивилизации*, <http://ivanem.chat.ru/orlov.htm> [12.03.2008] (sam Orłow wyjaśnia, że w hezychazmie „spełnienie” to ontologiczne przewyższenie obecnego bycia).

W pierwszej księdze rozprawy *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia* (a mianowicie w rozdziale *Skala pierwsza: doświadczenie realne vs. wirtualne*) była umieszczona typologiczna skala synkretycznych i syntetycznych form doświadczenia, na której zostały przeciwstawione dwie skrajne funkcje: arefleksyjne doświadczenie psychofizjologiczne (zmysłowość) oraz intuicyjna synteza filozoficzna. Magia zajmowała pośredni punkt pomiędzy tymi dwiema skrajnościami i również była określona jako pewnego rodzaju skrajność. Chodzi tutaj nie o realne zjawiska, lecz o zasadnicze możliwości doświadczenia niepodzielnego. Dana teza może być odczytana również w następujący sposób: 1) jeżeli istnieje typ ludzkiego zachowania, który jest minimalnie uzależniony od świadomości i transcendentálnych schematów doświadczenia, powinien to być nieuświadomiany i niekierowany refleks, 2) jeżeli istnieje czyste myślenie, w żaden sposób nieograniczone od strony zewnętrznych fizycznych i fizjologicznych potrzeb, to powinna nim być czysta transcendentálna intuicja, która leży u podstaw tego, co Kant swego czasu nazwał czystym rozumem, wreszcie 3) jeżeli istnieje stan całkowitego zatarcia różnic pomiędzy czystą empirią a czystą transcendentálnością, ich całkowitego scalenia, to powinna nim być dziedzina cudu, czyli magia. Nie twierdzę, że coś takiego może istnieć. Twierdzę tylko tyle, że istnienie realnych form doświadczenia syntetycznego czy synkretycznego jest możliwe tylko jako ograniczenie czystej empirii transcendentálną i na odwrót. Zatem wyróżnienie tych skrajnych punktów typologicznych staje się konieczne.

Zatem z panchronicznego (systemowego) punktu widzenia za zewnętrzne graniczne (tj. nieosiągalne) punkty typologizacji doświadczenia niepodzielnego można uważać czyste arefleksyjne bycie fizjologiczne (strumień czystego doświadczenia lub radykalna empiria wg terminologii Jamesa) oraz czysta transcendentálna (czysty rozum wg Kanta). Quasi-doświadczenie magiczne zaś stanowi niejako wewnętrzną granicę doświadczenia, która, z jednej strony, rozdziera realne i wirtualne doświadczenie, a z drugiej, pretenduje do roli pomostu między sferą profanum (czyli ludzkiego doświadczenia jako takiego) a sferą sacrum (czyli sfery boskiej, spirytualnej, pozaziemskiej czy nadprzyrodzonej). Jako pewną hipotezę prognostyczną mógłbym zaproponować przy okazji coś takiego: doświadczenie ludzkie przestanie być dualistyczne

i wewnątrz ograniczone tylko wtedy, gdy magia z możliwości zamieni się w rzeczywiste doświadczenie, w którym zaniknie granica pomiędzy egzystencją a transcendencją. Chodzi mi tutaj oczywiście nie o quasi-magiczne rytuały, z których większość odprawia się albo przez głupkowatość, albo w celu rozrywkowym, ideologicznym, manipulacyjnym czy z wyrachowania, lecz o magię jako ustanowieniu czynnego sprzężenia zwrotnego pomiędzy naturalnym a nadprzyrodzonym (jeżeli coś takiego w ogóle jest możliwe).

W odróżnieniu od magii najbliższa jej dziedzina doświadczenia – religia (i szerzej – mistyka) ukierunkowana jest raczej na porządkowanie wirtualnej dziedziny doświadczenia. Świat religii jest o wiele bardziej jednolity niż świat magii. Tutaj nie ma już miejsca na równoległe i alternatywne światy. Świat jest podzielony pionowo na sacrum (świat wyższy, duchowy) i profanum (świat niższy, przyziemny). Nawet jeśli w religii spotykają się nieliczne magiczne funkcje, to najczęściej zostają one przewartościowane w funkcje ideologiczne bądź po prostu dyskursywne (czyli stają się zwykłymi podaniami czy rytuałami, w które należy wierzyć): „[...] kiedy czczony staje się bogiem, motywem przewodnim rytuału staje się modlitwa – pisze S. Langer – Człowiek nie może po prostu czerpać z niego »mana« jak z obecności świętych przedmiotów, trzeba prosić go, by objawił swe talenty. Zatem wyznawcy wyliczają jego cnoty – jego dzielność, mądrość, dobroć, cuda spływające za pośrednictwem jego łask, postrach jego gniewu”⁶³. Takie samo podejście do problemu przekształcenia magii w religię miał również J.G. Frazer. Bronisław Malinowski natomiast zauważył, że istotna różnica pomiędzy magią a religią polega na tym, że „religia zwraca się ku podstawowym zagadnieniom ludzkiego istnienia, podczas gdy magia zawsze obraca się w kręgu wąskich, konkretnych zadań”⁶⁴, czyli że magia jest bardziej konkretna, doraźna i bardziej bezpośrednia niż religia. Religia podtrzymuje wiarę w transcendentne sacrum, zaszczerpia nadzieję na zbawienie, miłość do bóstwa oraz pobudza do jego adoracji i oddawania mu czci. Magia zaś wykorzystuje sakralne byty w celach praktycznych.

⁶³ S. Langer, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, Warszawa 1976, s. 254.

⁶⁴ Б.К. Малиновский, *op.cit.*

Rozpatrzmy niektóre z bezpośrednich potocznych czynności synkretycznych pod kątem ich związku z magiczną semiotyką. Najbardziej zaawansowane więzi, moim zdaniem, z doświadczeniem granicznym mają dwa rodzaje witalnych czynności – sen i seks, chociaż byłoby błędnym twierdzenie, że wszystkie inne czynności fizjologiczne nie mają związku z rytuałami magicznymi. Wystarczy, na przykład, zwrócić uwagę na funkcję oddychania i jej więzi z fenomenami życia i śmierci (*pierwszy oddech, pierwszy wdech, ostatni wydech, ostatnie tchnienie, do utraty tchu*), a także na etymologiczne powiązania nazw tej czynności fizjologicznej z nazwami podstawowych bytów metafizycznych i sakralnych w różnych językach: *dech* – *duch* – *dusza*: rosyjskie *дыхание* – *дух* – *душа* (słowiański rdzeń –dx – jest spokrewniony z greckim *θεος* ‘bóg’); łac. *spiratio* – *spiritus*; gr. *πνευμα* – *πνευ*; adygejskie. *хьэуа* (‘powietrze’) – *Тхьэ* (‘Bóg’)⁶⁵; identyczna relacja w sanskryckim *атман*, arabskim *nafas*, żydowskim *רוח* (*ruach*), persydzkim *dam* czy maryjskim *шўлыш*⁶⁶. O pokrewieństwie (lub metaforycznej więzi) nazw oddychania i istot metafizycznych świadczą również chińskie (*Qigong* albo *Chi Kung*; *Chi* – ‘oddechanie, duch, energia życiowa’) i indyjskie (Prana Ahuti; *prana* – ‘oddech, energia’) praktyki oddechowo-medytacyjne. Metamorfoza nominatywna „oddech = duch” stała się na tyle powszechnym stereotypem (zwolennicy Junga powiedzieliby – „archetypem”), że nawet układacze tzw. „elfickiego słownika” nie mogli jej pominąć wprowadzając do tego lingwoprojektu wyraz *sule* ze znaczeniami ‘duch, oddech’.

Niektóre powiązania antropolodzy i badacze semiotyki magicznej znajdują również pomiędzy wyobrażeniami metafizycznymi a fizjologicznymi procesami jedzenia i wypróżniania się, a także fizjologią poruszania się. Magia jedzenia jest dość różnorodnym zjawiskiem. Jednym z jej przejawów był kanibalizm rytualny, którego celem było przejęcie siły witalnej przeciwnika (ofiary), a w wersji uproszczonej – jego lepszych cech. Drugi ważny element magii jedzenia to funkcja ofiarowania jako

⁶⁵ Понятия «бог», «дух», «душа» в адыгском логосе, [w:] *Мир культуры адыгов*, <http://zihia.narod.ru/culture/chapter11.htm> [12.03.2008].

⁶⁶ Шўмончыл Чонйыл, Шонкалаш тўнгалшыш шоньмашыж гыч..., <http://maristud1.narod.ru/shonkalshe.htm>. [12.03.2008].

karmienia bóstwa. W języku rosyjskim ta więź zachowała się do dziś⁶⁷. Po rosyjsku *ofiara* – *жертва*, a *kapłan* – *жрец*. Oba słowa są powszechnie kojarzone z czasownikami *жрать*, *пожирать* ('żreć'), choć etymologdy zgodnie temu zaprzeczają, twierdząc, że wyrazy te wywodzą się od innego rdzenia, niż wymienione czasowniki (jako dowód najczęściej przytaczają litewskie *girti* 'chwalić' oraz *gėrti* 'pić'; analiza fonetyczna i kulturowicza jednak sugeruje, że rdzenie *-gir – i *-ger – teoretycznie mogły być spokrewnione ze sobą jeszcze w okresie praindoeuropejskim). Jednakże dla takiego zjawiska jak językowy obraz świata „rzeczywiste” pochodzenie może nie mieć znaczenia, ponieważ zupełnie wystarczające może się okazać późniejsze semantyczne (i magiczne) zbliżenie pierwotnie odmiennych (homonimicznych lub nawet paronimicznych) jednostek.

Co zaś się tyczy tzw. kontagioznej (od łac. *contagiosus*) albo parcjanej magii, czyli używania w celach magicznych wydzielin naturalnych (przede wszystkim śliny) i części owłosienia i powłoki skórnej, to antropologdy zwracają tutaj najczęściej uwagę nie tyle na magiczne znaczenie procedur, co na same przedmioty jako pewne fetysze magiczne lub fenomeny graniczne odgrywające ważną rolę w organizacji relacji interpersonalnych w pleminiu (często powiązanych z funkcją wpływu sterującego i podporządkowania sobie innej osoby, tj. z tzw. magicznymi czynnościami protreptycznymi czyli agresywnymi). Mary Douglas, rozważając pytania „Dlaczego odchody miałyby być synonimem zagrożenia i mocy?” oraz „Dlaczego obrzeża ciała są uważane za źródło szczególnej mocy i zagrożenia?”, odpowiedź znajduje właśnie w magicznym charakterze granicy: „Możemy się spodziewać, że otwory ciała będą symbolizować jej szczególnie wrażliwe punkty. Materia, która się z nich wydobywa, to ewidentna substancja marginalna. Plwocina, krew, mleko, mocz, kał lub łzy przekraczają granice ciała, po prostu pojawiając się. To samo dotyczy zbędnych fragmentów ciała, naskórka, paznokci, ścinków włosów i potu.

⁶⁷ Zob. artykuł *Жертва* [w:] A.A. Грищанов, Г.В. Синило (red.), *Религия: Энциклопедия*, Mińsk 2007, a także В. Чудинов, *Священные камни и языческие храмы славян*, <http://top100.km.ru/reader.asp?id=31078&page=160&viewBy=4000&sizechars=150> [20.12.2008].

Błędem byłoby traktować obszary krańcowe ciała inaczej niż wszelkie inne obrzeża”⁶⁸.

Ogólnie magia manualna i cielesna wykonywała funkcje jak najbardziej praktyczne (ekonomiczne) i uspołeczniające (perswazyjne), co pozwala ocenić ją jako pewne źródło współczesnego analitycznego doświadczenia realnego (gospodarki i polityki). Podstawowe semiotyczne oznaczenia czynności i zjawisk magicznych pochodzą od nazw czynności manualnych i taktylnych: *wróżyć*, *wróźba* (<**vbrg*-‘rzucać’), *czary*, *czarować* (<**ker* ‘rysować’, ‘kreślić’, ‘ciąć’, por. czeskie *čára* ‘linia, kreska’), *kłątwa*, *przeklinać*, *zakłęcie* (<**kłonic* ‘pochyłać’), *opętanie* (< *pętać* ‘wiązać’), *cud* (<*czuć*) i nawet zapożyczone z niemieckiego *los* (<**-hlot* – ‘rzucać’, skąd wywodzi się również słynne *lotto*). Analogicznie w rosyjskim *жребий* ‘los’ (<**-gerb*-‘ciąć’), *приговором* ‘magiczne zauroczenie’, *превратумь* ‘przemienić’ (<**vortiti* ‘obracać, wiercić’), *порча* ‘rodzaj uroku, zepsucie’ (<**přrtiti* ‘psuć’), *кудесник* ‘czarodziej’ i *чудо* ‘cud’ (ten sam rdzeń, co w polskim), a także *врач* ‘lekarz’, *врать* ‘kłamać’, które naukowcy etymologicznie łączą z **vbrēti* (‘wrzeć’) albo **vbrti* (‘kręcić się’). Szczególnym przypadkiem magii sensorycznej jest magia wzrokowa. Najczęściej ze „złym okiem” wiąże się idea o tzw. rzucaniu uroku poprzez patrzenie. Ślady tego typu magii znajdujemy również w języku. W rosyjskim, np. jeden z rodzajów uroku magicznego nazywa się *глаз* i pochodzi od czasownika *глазумы*, dosłownie ‘wplynąć przy pomocy oczu’.

Bardzo interesującym aspektem quasi-doświadczenia magicznego jest aspekt fonetyczny, czyli specyfika dźwięku jako narzędzia rytuału magicznego. Magiczną (zwłaszcza kreacyjno-ontyczną) funkcję dźwięku podkreśla wiele mitycznych koncepcji powstania świata głoszących. Jak pisze J. Cirlot, uważano w nich, że „dźwięk był pierwszą rzeczą stworzoną, która dała początek wszystkiemu – najpierw światłu, powietrzu i ogniovi”⁶⁹. Jednakże mit jako przekaz jest dość późną i odmienną od magii formą wizji świata. Bardziej interesujące, moim zdaniem, jest spojrzenie na stricte magiczną stronę brzmienia głosu oraz aktów wydawania dźwięków. U tegoż Cirlota znajdujemy informację

⁶⁸ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007, s. 155.

⁶⁹ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 124.

o gwizdaniu i mlaskaniu jako czynnościach magicznych, których celem było „przyzywanie bóstwa teriomorficznego, zwierzęcia totemicznego bądź deifikowanego”⁷⁰. Stąd w wielu kulturach np. wywodzi się zakaz gwizdania (całkowity lub w pewnych miejscach czy okolicznościach). Bardziej znanym aspektem magii głosu są rytualne modulacje dźwiękowe w trakcie słynnego śpiewu szamanów syberyjskich (tzw. kamłanie) bądź też w trakcie śpiewania mantr. Hipnotyczne możliwości dźwięku, w tym ludzkiego głosu, są dość dobrze zbadane i często używane w celach zarówno psychoterapeutycznych, jak i medytacyjnych. Czynnie wykorzystuje się ten czynnik sugestii również w muzyce psychodelicznej i transowej. Z aktami mówienia, wydawania dźwięków motywacyjnie wiążą się na przykład niektóre wyrazy o znaczeniu magicznych czynności, wydarzeń czy osób uprawiających magię: *urok, urzekać, zarzekać się, rokować, prorok, wyrocznia* (< rzec), *zamawiać* <chorobę>, *pomówienie, wstawianie* (< mówić), *bajać, baj, bajka, baśń* (<*-ba(j) – ‘mówić’). Z rosyjskiego można jeszcze przytoczyć *колдун* (‘czarodziej’), *колдовать* (‘czarować’) pochodzące od *-kal – ‘mówić’ i, możliwe, już wspomniane wyżej *врач, врать*, które wg innych wersji wywodzą się od onomatopeicznego *warczeć*. Są również powiązania magicznych nominatów ze śpiewem (np. łac. *incantatio* ‘czarowanie’ od *cano*.-ere ‘śpiewać’). Można odnotować również odwrotny kierunek motywacji, czyli powstawanie nazewnictwa językowego od nazw pierwotnie oznaczających zjawiska czy czynności magiczne (*gadać*).

Oddzielnie warto wspomnieć o roli dźwięku w glottogenezie. Słynny „szaman lingwistyczny” Nikołaj Marr zakładał, iż werbalno-fonetyczne (czyli kategoryalnie-pojęciowe) myślenie mowne powstało nie na drodze bezpośredniej ewolucji wydawania dźwięków przez zwierzęta, lecz w wyniku magicznej (precyzyjniej – „praco-magicznej”) działalności kapłanów (działalność mowna w dziedzinie profanum według Marra przebiegała wówczas w formie gestowej)⁷¹. Magiczną koncepcję genezy zdolności językowej propagowali również brytyjscy funkcjoniści: Bronisław Malinowski, Charles Ogden oraz Ivor Richards. Tę samą myśl, lecz w jeszcze bardziej radykalnej postaci, powtarza również reprezentantka

⁷⁰ Ibidem, s. 154.

⁷¹ Zob. Н.Я. Мара, *Яфетидология*, Moskwa 2002, s. 179.

szoły Cassirera⁷² Susanne Langer: „Idea, jakoby istota języka polegała raczej na formułowaniu ekspresji wyobrażeń niż komunikowaniu naturalnych potrzeb (istota pantomimy) otwiera nową perspektywę na tajemniczy problem jego pochodzenia. Początki języka nie wywodzą się bowiem z naturalnego przystosowania, język nie był sposobem nadawania znaczenia; korzenia jego tkwią w bezcelowym instynkcie gaworzenia, prymitywnych reakcjach estetycznych oraz skojarzeniach – przypominających marzenie senne – nasuwających się idei”⁷³ i, jako konsekwencja – „Mógł on powstać jedynie wśród istot, u których niższe formy myślenia symbolicznego – marzenie, rytuał, przesądne urojenia – były już wysoko rozwinięte, to znaczy tam, gdzie proces symbolizowania, choć prymitywny, był bardzo aktywny [...] Niewykluczone, że ewolucję języka poprzedza uroczysty i pełen znaczenia rytuał”⁷⁴. Langer przy tym odwołuje się do opublikowanej w „Mind” jeszcze w 1891–1892 pracy J. Donovana pt. *The Festal Origin of Human Speech* oraz poglądów O. Jespersena. Wśród współczesnych badaczy podobny punkt widzenia głoszą na przykład A. Leroi-Gourhan i N. Klagin.

Znana od czasów starożytności słynna teoria „physei”, głosząca posiadania przez przedmioty i zjawiska własnych nazw wywodzących się z samej ich natury, również ma korzenie w światopoglądzie magicznym. Chęć wiedzy „własnego imienia” miała na celu dążenie do posiadania magicznej władzy nad rzeczami. To samo, zresztą, dotyczy chęci dotarcia do „właściwych imion” boga lub diabła. Z ideą bezpośredniej korelacji lub tożsamości obiektu nazywania i nazwy (ujmowanej przede wszystkim jako sekwencja dźwięków lub liter) wiąże się również cała obszerna praktyka zaklęć magicznych (wywoływania pożądaných skutków poprzez wygłaszanie, ewentualnie napisanie, specjalnych formuł magicznych), a także liczne praktyki gnostyczne i hermeneutyczne (w tym kabalistyczne). Zdaniem B. Korzeniewskiego, „nie tylko stricte magiczne zaklęcia i formuły, ale w pewnym bardziej ogólnym epistemologicznym sensie

⁷² Zwracam uwagę, iż Marr wielokrotnie podkreślał podobieństwo swoich poglądów i koncepcji E. Cassirera.

⁷³ S. Langer, op.cit., s. 195. Chcę również zwrócić uwagę, że terminem „język” Langer określa tylko działalność językową opierającą się na fonetycznej formie sygnałowej.

⁷⁴ Ibidem, s. 206–208.

cały język w swej istocie odgrywa w procesie poznawania otaczającej nas rzeczywistości rolę magii”⁷⁵.

W magii dźwiękowej dość często wykorzystywane jest także zjawisko glosolalii – spontanicznego i nieświadomego quasi-mówienia w zmienionych stanach świadomości. Nazywam to zjawisko quasi-mówieniem, ponieważ dotychczas nie udało się potwierdzić w sposób naukowy systemowy i semiotyczny charakter „tekstów” glosolalii. Badacze opisują je jako „beztreściową, lecz fonologicznie strukturyzowaną wypowiedź ludzką, która nie ma systematycznego podobieństwa z żadnym żywym lub martwym językiem naturalnym”⁷⁶. W trakcie rytuału magicznego (czasem też religijnego – u zielonoświątkowców) glosolalia najczęściej jest odbierana jako przejaw doświadczenia granicznego. Glosolalia wywołana zmianami świadomości (czyli spontaniczna) z założenia powinna być traktowana jako fenomen uboczny działalności granicznej. Nie można jej uznać za pełnowartościowy element magii, gdyż zadaniem magicznego rytuału jest celowy wpływ na sferę sacrum, a glosolalia powstają raczej jako reakcja, symptom doświadczenia granicznego. Co innego glosolalia wywoływana niejako „na zamówienie”, co też się zdarza w religijnych obrzędach lub pseudomagicznych show (w tym ostatnim przypadku glosolalia może być traktowana jako funkcjonalna część rytuału).

Przy okazji omawiania magii głosowej można też wspomnieć o więzi genetycznej pomiędzy tym rodzajem quasi-doświadczenia magicznego a doświadczeniem estetycznym. Większość antropologów raczej skłania się ku myśli o magiczno-rytualnym pochodzeniu zarówno śpiewu czy tańca, jak i rzeźbienia czy rysowania (w tym tatuowania czy rysowania na ciele). Osobiście uważam, że do wszystkich tych form czynności, które miały miejsce w społeczeństwach pierwotnych, zupełnie bezpodstawnie stosowany jest termin „sztuka pierwotna”. Wszystkie one istniały w ramach pierwotnego doświadczenia magicznego i nie miały na celu dostarczenia sobie i innym przeżyć estetycznych. Estetyzm gardłowych „pieśni” szamanów czy rytmizowanych dźwięków wydawanych przez bushmanów w trakcie wykonywania „tańców” rytualnych jest funkcją

⁷⁵ B. Korzeniewski, *Magia języka*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5591> [23.03.2008].

⁷⁶ Э.А. Саракаева, *Глоссолалия как психолингвистический феномен*, <http://iriney.vinchi.ru/sects/50/news017.htm> [20.03.2008].

wtórna, wręcz uboczną. O wiele ważniejszy jest ich cel praktyczno-magiczny. Ważne jest nie to, na ile są te „pieśni” i „tańce” piękne, a to, na ile są one skuteczne. Dziwne lub głupie byłoby obdarowywanie „wykonawców” kwiatami czy nagradzanie ich owocami. Dziwne i głupie byłoby także pytanie ludzi, których leczył szaman (dla których jego dźwięki i ruchy to część jak najbardziej realnej rzeczywistości), czy spodobała się im ta pieśń czy ten taniec, czy były one dostatecznie piękne. Jeszcze bardziej dziwne i głupie byłoby zadowolenie się samym wysłuchaniem tych „pieśni” czy obejrzeniem tych „tańców” bez oczekiwania efektu, któremu powinny służyć. Nasz współczesny europocentryczny sposób myślenia nie pozwala nam nawet definitywnie oddzielić tych form zachowania od pojęcia sztuki, nie potrafimy zatem odbierać ich, nie posługując się pojęciami „pieśń” czy „taniec”. To samo dotyczy również tzw. rysunków naskalnych czy rzeźb paleolitycznych. Żadne z nich nie były rysunkami czy rzeźbami we współczesnym znaczeniu dzieł sztuki.

Wróćmy jednak do tych czynności fizjologicznych, których wpływ na kształtowanie metafizycznych wyobrażeń w trakcie quasi-doświadczenia granicznego mógł być najbardziej znaczący.

Wyróżnienie snu jako jednego ze skrajnych punktów doświadczenia potocznego (na poziomie ontogenezy) oraz jednego z ważniejszych czynników kształtowania wyobrażeń metafizycznych leżących u podstaw doświadczenia wirtualnego (na poziomie filogenezy) obliguje mnie do rozpatrzenia relacji tej funkcji doświadczenia z innymi formami działalności, przede wszystkim jego powiązań z doświadczeniem granicznym⁷⁷. Według Ericha Fromma, „we śnie nie ma żadnego »jak gdyby«. Sen jest obecnym, realnym doświadczeniem, tak dalece nawet, że przywodzi na myśl dwie kwestie: czym jest rzeczywistość? Skąd wiemy, że to, o czym śnimy, jest nierealne, to zaś, czego doświadczamy w naszym życiu na jawie, jest realne?”⁷⁸. Sen, tak samo jak magię, można nazwać doświadczeniem granicznym, ponieważ jest to stan, w którym granica pomiędzy rzeczywistością a wyobrażeniem (czy wirtualnością) zostaje istotnie rozmyta. W.I.

⁷⁷ Częściowo już poruszałem ten temat w monografii *Очерки по функциональному прагматизму: методология – онтология – эпистемология*, Tarnopol–Kielce 2002, s. 88–89.

⁷⁸ E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, Warszawa 1977, s. 27.

Krasikow powiedział o tym w następujący sposób: „jest forma, czy raczej »sposób« ludzkiego istnienia, który zawsze dla człowieka jest swoistym poligonem empirycznego, sensorycznego potwierdzenia, emocjonalnego poświadczenia możliwości panowania świadomości nad materią. Jest to sen, w którym spędzamy jedną trzecią naszego bycia”⁷⁹.

W jednej z dyskusji z antropologiem Mateuszem Wiercińskim, który zwrócił moją uwagę na rolę snu w różnego typu praktykach magicznych oraz możliwość kontroli snów, ujawnił się bardzo interesujący problem powiązany, po pierwsze, z ustanowieniem obiektu dyskusji, a po drugie, ze stopniem refleksyjności snu. Okazuje się, iż warto wyraźnie rozróżniać:

- „sen” 1 jako „stan fizjologiczny, umożliwiający organizmowi wypoczynek i odbudowę sprawności wszystkich narządów, polegający na obniżeniu wrażliwości na bodźce, zniesieniu aktywności ruchowej, zwolnieniu czynności serca, oddychania i innych funkcji fizjologicznych oraz czasowym zaniku świadomości”⁸⁰,
- „sen” 2 jako „to, co się śni człowiekowi śpiącemu. Obraz widziany w czasie spania, marzenie senne”⁸¹ (czyli pewna kognitywna przestrzeń obrazu świata konkretnego człowieka, która powstaje w czasie snu 1) i wreszcie
- „sen” 3 jako subiektywne przeżycia psychiczne występujące w czasie „snu” 1, w trakcie których wskutek funkcjonowania mechanizmów skojarzeniowych i operowania różnorodnymi informacjami powstają „sny” 2 (naukowcy uważają, że „sen” 3 jest „aktywacją śladów pamięci długotrwałej”⁸² i służy adaptacji psychiki danej osoby do stresów emocjonalnych, porządkowaniu informacji i, czasem, rozwiązywaniu problemów w sposób niedyskursywny); być może, bardziej właściwym terminem dla tego typu stanu jest „śnienie”.

⁷⁹ В.И. Красиков, *Разочарование*, „Credo” 1999, nr 2 (14), file://localhost/C:/Documents%20and%20Settings/user/Ustawienia%20lokalne/Temp/krasikov.html [20.03.2008].

⁸⁰ USJP, s. 1173.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Сон, http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RRut [20.04.2008].

Bardzo często nawet naukowcy nie rozróżniają pojęć „sen” 1 oraz „sen” 3 (nie wyróżniając energomaterialnej i informacyjnej strony tego stanu) albo nie rozróżniają „snu” 3 oraz „snu” 2 (tj. procesu psychoinformacyjnego i jego rezultatu w postaci pewnej struktury informacyjnej, którą można semiotyzować w kształcie tekstu). E. Fromm traktuje śnienie jako ważny element działalności ludzkiej: „marzenia senne są znaczącym i doniosłym wyrazem wszelkiej działalności umysłowej w warunkach snu”⁸³.

W ramach pojęcia „sen” 3 (śnienie) warto rozróżnić różne rodzaje stanów psychicznych ze względu na stopień refleksyjności (uświadamiania) i możliwości semiotyzacji obrazu. Można pod tym względem wyróżnić sny:

- nierefleksyjne (człowiek nie jest w stanie powiedzieć, czy cokolwiek mu się śniło; stan taki jest bliski do zamroczenia lub śpiączki) – poeci i filozofowie często porównują takie sny do śmierci (w wielu koncepcjach mitologicznych sen taki jest traktowany jako „mała śmierć”);
- arefleksyjne (po obudzeniu pamiętamy fakt powstawania w naszej świadomości jakichś informacji – „snu” 2, lecz nie możemy, po pierwsze, w pełni i adekwatnie odtworzyć tych informacji, po drugie, w trakcie snu nie mamy możliwości odróżnienia tych informacji od rzeczywistości, a po trzecie, po obudzeniu nie potrafimy wyjaśnić jego źródeł, treści i sensu) – jest on najczęstszym obiektem interpretacji w działalności granicznej (na przykład, w okultyzmie), w parapsychologii, w różnego typu filozoficznych koncepcjach metafizycznych i egzystencjalistycznych, ale także często staje się obiektem naukowych badań;
- półrefleksyjne (sen od strony informacyjnej jest kontynuacją procesów zachodzących w stanie czuwania, na przykład, gdy człowiek jest mocno zaangażowany w rozwiązanie jakiegoś problemu natury informacyjnej, może bezwolnie kontynuować tę czynność we śnie, zatem możemy przynajmniej częściowo odtworzyć powstające w ten sposób informacje i w miarę logicznie je skorelować z informacjami stanu czuwania)⁸⁴, wreszcie

⁸³ E. Fromm, op.cit., s. 45.

⁸⁴ W pewnym sensie przejściowymi pomiędzy drugim i trzecim typem snów są sta-

- świadome, czyli refleksyjne (człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że śni, i z tych informacji, które powstają w trakcie śnienia, a nawet może mieć na nie wpływ)⁸⁵.

Właśnie ten ostatni typ snu (tzw *lucid dreaming* – LD) ostatnio budzi duże zainteresowanie badaczy, chociaż zjawisko to było znane już w starożytnych Indiach. Czasem naukowcy proponują rozróżnić w ramach fenomenu świadomego snu dwa rodzaje śnienia – sen uświadamiany oraz sen kierowany, ponieważ badania wykazują, że nie każde uświadamianie sobie faktu śnienia łączy się z możliwością oddziaływania na treść marzenia sennego⁸⁶. Jeśli coś takiego naprawdę istnieje, powinno być traktowane jako rodzaj działalności realnej, wirtualnej lub granicznej. Najbardziej znanym badaczem tego zjawiska jest Stephen LaBerge z Uniwersytetu w Stanford (USA). Badacz ten proponuje zasadniczo nie rozróżniać świadomych stanów w czasie czuwania i w trakcie snu świadomego. Według logiki jego rozumowań czuwanie (w tym czuwanie podczas snu) może i powinno stać się główną formą bycia człowieka: „Osoby świadomie śniące w odniesieniu do świata zewnętrznego śpią i pozbawione są związku zmysłowego z tym światem. Jednak wobec świata wewnętrznego czuwają i zachowują z nim kontakt świadomy. Oto jest dokładny sens tego, co nazywam »czuwaniem w czasie śnienia«”⁸⁷. Powstaje jednak pytanie, czy można uważać czynność, polegającą na kierowaniu swoimi wirtualnymi procesami informacyjnymi (nawet halucynacyjnymi i fantastycznymi), za sen czy śnienie tylko na podstawie tego, że w tym momencie osobnik nie uświadamia swych relacji z środowiskiem fizycznym i społecznym? Przecież w takich stanach często

ny, w których nasza świadomość jest wyraźnie skorelowana z otoczeniem, lecz my tego nie uświadamiamy sobie i nie potrafimy wytłumaczyć tych korelacji. Za przykład mogą służyć sytuacje, gdy budzimy się w wyznaczonym czasie lub bezpośrednio przed sygnałem budzika, albo gdy wydarzenia w otoczeniu zostają wyprzedzone wydarzeniami we śnie.

⁸⁵ Osobiście nigdy nie doświadczyłem takiego stanu. Znane mi są tylko pojedyncze sytuacje powstania we śnie wrażenia, że się śpi, które zawsze kończyły się przebudzeniem.

⁸⁶ Zob. *Осознанные сны*, <http://biopsilogy.narod.ru/magic9.htm> [24.03.2008].

⁸⁷ С. Лаберж, *Осознанное сновидение*, http://petrograd.biz/biblioteka/nauka_laberg1.php [24.03.2008].

przebywają artyści, naukowcy i filozofowie, gdy są w całości pochłonięci aktem twórczym. Jest jednak jeszcze bardziej zasadnicze pytanie: czy można i trzeba cały czas czuwać, pamiętać każdy akt psychiczny i informacyjny, który zachodzi w naszej świadomości, ciągle kontrolować swoją świadomość i wyzbyć się informacyjnych czynności podświadomych i nieświadomych? Taki sposób rozumowania sugeruje pojmowanie snu jako czegoś zbędnego, przypadkowego i zupełnie bezwartościowego, po prostu jako stratę czasu. Czy jednak pozbawienie nawet psychiki możliwości bezwolnego uporządkowania wytworzonych w trakcie czuwania informacji nie zagraża naszemu życiu i zdrowiu? Jeśli zaś ograniczyć się do snów uświadamianych, lecz niekierowanych, to i tak napotykamy poważne problemy natury egzystencjalnej, ponieważ stałe czuwanie, zarówno na jawie, jak i we śnie, może w efekcie powodować zaburzenia odbioru informacji. Na ile bezpieczne dla naszego zdrowia psychicznego jest utożsamienie wirtualnych informacji wykreowanych w trakcie twórczych aktów poznawczych czy estetycznych oraz informacji powstających w podświadomości? Zostawiam wszystkie te pytania bez odpowiedzi. Ważniejsze jest, moim zdaniem, ich postawienie.

Sam LaBerge wyróżnia dwa typy kontroli snów: samokontrolę oraz magiczne manipulowanie, przy którym śniący potrafi siłą woli zmieniać obrazy powstające w sennych marzeniach. Wobec tego ostatniego wątpliwości ma nawet sam twórca teorii LD: „Chodzi o to, że po tym, jak nauczymy się rozwiązywać swoje problemy w świadomym śnie przy pomocy czynności magicznych, możemy zacząć cieszyć się złudnymi nadziejami, że w ten sam sposób poradzimy sobie również w życiu rzeczywistym”⁸⁸.

Graniczny charakter śnienia jest powodem do wykorzystania tego fenomenu w quasi-doświadczeniu magicznym (tzw. *oneiromancja*). Sny od wieków były wykorzystywane w magii rytualnej w kulturach pierwotnych, przy czym najczęściej chodziło o tzw. *sny celowe* (*the premediated dreams*)⁸⁹, których treść była wywoływana siłą woli w odróżnieniu od snów spontanicznych, które są najwyżej przedmiotem tłumaczeń w ramach

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Zob. o tym Б. Успенский, *История и семиотика*, [w:] Б. Успенский, *Этюды о русской истории*, Sankt-Petersburg 2002, s. 57.

rytuału magicznego. S. Langer zwraca uwagę na to, że „myśl prymitywna niewiele się różni od marzeń sennych. Operuje formami bardzo podobnymi. Przedmioty, które mogłyby funkcjonować jako symbole marzeń sennych, również dla budzącego się umysłu mają tajemnicze znaczenie i wzbudzają emocje nawet wówczas, kiedy nigdy nie służą praktycznej potrzebie – na dobre czy na złe”⁹⁰.

Sen jako wyjście poza rzeczywistość, jako swoboda skojarzeń, jako obfitość obrazów niespotykanych w doświadczeniu rzeczywistym, jako zupełnie naturalne i regularne źródło halucynacji – wszystko to nie mogło nie wpłynąć na kształtowanie światopoglądu magicznego. Jedną z najczęściej eksploatowanych w magii snu idei jest myśl o złączeniu w czasie snu substancji psychicznej z transcendentną siłą nadprzyrodzoną (w innych wersjach – z duchowymi siłami przyrody). Czasem zakłada się, że przy tym we śnie dochodzi do wyjścia duszy (lub tzw. ciała astralnego) z ciała fizycznego. Drugim popularnym motywem jest fenomen wyciągania sprawdzających się wniosków prognostycznych z marzeń sennych, czyli tzw. **sny prorocze**. Bez wątplenia czynnikami sprzyjającymi łączeniu fenomenowi snu z magią były somnambulizm, śpiączki chorobowe, hipnoza oraz letarg.

Co zaś się tyczy ulubionego we współczesnych praktykach quasi-magicznych tłumaczenia snów, to jest to produkt późniejszej epoki, gdy powstało zjawisko semantycznej dwuwarstwowości, czyli funkcji refleksji semiotycznej (informacji o informacji). Rosyjski semiotyk kultury Borys Uspienski daje następującą antropologiczną definicję snu: „Ogólnie sen to najprostsze doświadczenia, dane każdemu człowiekowi i łączące nas z inną rzeczywistością (mówiąc inaczej – jest to elementarne doświadczenie magiczne)”⁹¹. Zatem sen jako stan graniczny był i pozostaje jednym z ulubionych źródeł praktyk i koncepcji ezoterycznych.

Mówiąc o magicznej funkcji snu, nie można pominąć jeszcze dwóch bardzo zbliżonych do niego rodzajów nieświadomego (lub nie do końca świadomego) wyjścia poza granice doświadczenia rzeczywistego. Chodzi o majaczenie i obłąkanie (choroby psychiczne). W odróżnieniu od snu obie te funkcje łączą się z zaburzeniami zdrowotnymi (somatycznymi lub

⁹⁰ S. Langer, op.cit., s. 236.

⁹¹ Б. Успенский, op.cit., s. 23.

psychicznymi). Obie również dość często okazywały się przedmiotem zainteresowań w quasi-doświadczeniu magicznym. Specyficzną formą majaczenia jest majaczenie wywołane celowo przy pomocy środków halucynogennych i narkotycznych. Majaczenie osoby ze zmienionym stanem świadomości lub osoby psychicznie chorej w praktykach magicznych jest najczęściej traktowane jako „głos z niebios” (czyli znaki rzeczywistości alternatywnej).

Jednakże na tle wszystkich tych doświadczeń i quasi-doświadczeń, wywołanych zmianą świadomości, szczególnie zainteresowanie budzi takie źródło rytuałów i koncepcji magicznych, jakim jest doświadczenie seksualne. Może się wydawać, że ten typ doświadczenia nie jest stricte granicznym, tym niemniej miał on ogromny wpływ zarówno na magię, jak i na kształtowanie całej kultury jako takiej.

Powiązania szeroko pojętego seksu z magią zarówno w aspekcie historyczno-genetycznym, jak i w strukturalno-funkcjonalnym jest rzeczą dobrze znaną w antropologii. Chodzi np. o funkcję inicjacji mężczyzn w kulturach zbieracko-łowieckich (brano pod uwagę zarówno magię wojenną, jak i seksualną), funkcję prostytucji sakralnej (kapłanki miłości w sanktuarium Isztar w Babilonie, Asztarte w Fenicji, Kybele w Frygii, indyjskie dewadasi, czyli bajadery, hierodule w sanktuarium Afrodyty w starożytnej Grecji)⁹², funkcję rytualnej defloracji, kastracji, obrzezania, incestu, a także najważniejsza funkcja seksu rytualnego, czyli kopulacji w celu magicznym oraz orgie seksualne w miejscach sakralnych, które miały miejsce nieomal we wszystkich kulturach pierwotnych (rytuały u Bushmanów i Indian Joruba, święto amurana u Polinezyjczyków, tantryczna magia seksu, orgiastyczne święta Dionizosa/Bachusa, Adonisa i Attisa, noce kupalne u Słowian), a także w późniejszych obrzędach quasi-magicznych (rosyjscy chłystowie, magia seksualna Aleistera Crowley'a, współczesna szara magia etc.)⁹³. Wiele dawnych rytuałów magicznych

⁹² Istnieje dość obszerna literatura na ten temat.

⁹³ Z tego szeregu warto wyłączyć wszystkie praktyki quasi-seksualne (na wzór tzw. seksu astralnego), w trakcie których jest zupełnie wyłączony aspekt fizjologiczny. Poza tym nie wolno mylić magii seksualnej z tzw. miłosną magią, czyli magicznymi rytuałami (często w żaden sposób nie związanymi z seksem), które mają na celu wywołać uczucie bądź pociąg seksualny w osobie, na którą rytuał jest skierowany.

powiązanych z uprawianiem seksu stopniowo przekształciło się albo w misteria religijne, albo w święta ludowe (na przykład karnawały).

Związek seksu z magią ma podstawy natury stricte egzystencjalnej i psychofizjologicznej. Po pierwsze, seks jest bezpośrednio powiązany z ludzką egzystencją (fakt zapłodnienia i narodzenia) i w wielu kulturach przeciwstawia się fenomenowi śmierci (np. opozycja Eros – Tanatos). Po drugie, w odróżnieniu od innych czynności ukierunkowanych na zaspokojenie potrzeb witalnych, seks (czasem także wydalanie) łączy się z silnym przeżyciem emocjonalnym o charakterze katartycznym (orgazm), które może łączyć się z zaburzeniami psychicznymi, majaczeniem, stratą świadomości, czyli nabierać kształtów stanu granicznego. Po trzecie, cykl seksualny kobiet, miesiączki i towarzyszące im krwawienie zawsze prowokowały twórców koncepcji magicznych do skojarzenia pojęć życia, czasu, krwi i seksu. Seks jest zupełnie naturalnym sposobem wprowadzenia siebie czy kogoś w zmieniony stan świadomości bez zażywania jakichkolwiek substancji chemicznych. Można nawet pokusić się o hipotezę, że to właśnie seksualne przeżycia (obok przeżyć sennych) były pierwszymi regularnymi doświadczeniami granicznymi, które sprowokowały powstanie idei magicznych, ale mogły one także być swoistym prototypem refleksji emocjonalnej.

* * *

Bardzo trudno opisać magię w sposób naukowy. Próbując opisać i wyjaśnić jej treść i sens, zaczynamy opisywać koncepcję ezoteryczną, czyli światopogląd i stanowisko filozoficzne, ale jest to przecież zupełnie inny obiekt. Jeśli zaś podejmujemy próbę opisanie samych procedur i przedmiotów rytualnych, zauważymy, że naszym obiektem stały się fizyczne zjawiska i fizjologiczne czynności. Połączenie obu stron automatycznie sprowadza się do opisu przekazu o magii, a nie magii jako takiej. Mogłoby się wydawać, że tylko osoba osobiście doświadczająca zdarzeń magicznych teoretycznie mogłaby cokolwiek powiedzieć na ten temat. Ale jest to złudzenie. Doświadczenie (czy właściwie quasi-doświadczenie) magiczne ma to do siebie, że jest raczej zupełnie personalne. Można zrozumieć, o co chodzi uczonemu, artyście, filozofowi, politykowi czy przełożonemu, jak on w większym czy mniejszym przybliżeniu rozumie czy przeżywa obiekt swojej działalności, można

nauczyć się podobnych czynności psychicznych czy fizjologicznych (jeśli to nie przekracza naszych naturalnych predyspozycji). Możemy uwierzyć nawet w przekaz religijny czy ideologiczny, choć nie jest on w żaden sposób weryfikowalny. Jednak uwierzyć w to, że ten konkretny człowiek może na zawołanie przemienić się w zwierzę czy przemieniać istotę przedmiotów przy pomocy zaklęcia lub siłą woli, jest zasadniczo niemożliwe. Musimy się o tym przekonać osobiście. A przekonać się o tym można, tylko dokonując tego cudu samodzielnie. Wszystkie inne drogi dla współczesnego zescjentyfikowanego człowieka są niedostateczne. Właśnie dlatego uważam quasi-doświadczenie magiczne za pewną hipotezę, pewien skrajny punkt w systemie typologicznym potrzebny do wyjaśnienia całego spektrum ludzkich czynności kulturowych. Krocząc drogą wyznaczoną przez Kanta, wcześniej czy później musiałem wskazać „punkt bifurkacji”, w którym leży granica naszego doświadczenia, a za którym leży to, co można by określić jako „doświadczenie niemożliwe”. Jest to punkt zagięcia „wstęgi Möbiusa” ludzkiego doświadczenia. Idąc w kierunku tego punktu, możemy albo wykroczyć poza doświadczenie rzeczywiste (co nazywa się też obłąkaniem), albo poza doświadczenie jako takie (co też nazywa się śmiercią lub nirwaną). Mnie w tym badaniu nie interesują możliwości wielokrotnego przekraczania tej granicy, ponieważ nie są one na dzień dzisiejszy weryfikowalne i, raczej, nie dotyczą obiektu niniejszych rozważań, czyli ludzkiego doświadczenia.

4. LUDYZACJA

DZIAŁALNOŚCI KULTUROWO-CYWILIZACYJNEJ

[...] wszędzie i zawsze w trakcie cywilizowania się ludzi coraz mocniej ogarniała pasja do świętowania, wobec której pasja do społecznej rozrywki jest tylko jednym z ważnych rodzajów.

Gabriel de Tarde

Wróćmy jednak jeszcze raz do funkcji gry, która na tle rozpatrzonych powyżej funkcji magii i religii wygląda jak anty-rytuał, jak odwrócona magia i główne narzędzie sekularyzacji. Paradoksalnie obyczajowy i społeczno-kulturowy rytuał posiada wiele cech wspólnych z grą (wysoki poziom stereotypowości, refleksyjność, wartość kulturowa i społeczna), lecz zasadniczo różni się od niej swoją nadmierną „poważnością” („hiperpowagą”), jeszcze większą, niż w działalności merytorycznej. Porównajmy: z jednej strony – mecz piłki nożnej, partię brydża, rozwiązywanie krzyżówki czy teleturniej, a z drugiej – ślub, inaugurację prezydenta, mszę czy zmianę warty w wojsku. Z pragmatycznego punktu widzenia wydarzenia pierwszej grupy nie służą uduchowieniu czy wręcz sakralizacji oraz nie mają tej siły wpływu na działalność merytoryczną, jaką posiadają działania rytualne, natomiast wydarzenia i zachowania drugiej grupy nie służą do rozrywki i relaksu. Od strony semantycznej gry nie posiadają znaczenia doniosłości kulturowej, które zawierają w sobie rytuały, a w wydarzeniach drugiej grupy nie ma znaczenia rywalizacji, chęci wygranej i nie ma tego napięcia emocjonalnego związanego z ryzykiem przegranej, które cechuje gry. Wreszcie z formalnej strony gra, w odróżnieniu od rytuału, powinna zawierać element niewiadomej, przewiduje improwizację, zakłada moment inicjatywy. Na przykładzie rytuału i gry można zademonstrować różnicę pomiędzy dwoma typami modeli – algorytmów i wzorców. W grze niezmiennie pozostają tylko zasady, reguły (czyli algorytm zachowania), sama gra (jako wydarzenie przedmiotowo-semiotyczne) w każdym konkretnym przypadku jest

zupełnie inna. W rytuale wszystko powinno przebiegać nie tylko zgodnie z regułami, lecz także powinno być powtórzeniem rytuału-wzorca. Pod tym względem rytuał nieco przypomina sztukę teatralną, koncert czy wystawę, w których można uczestniczyć (lub które można oglądać czy słuchać) wielokrotnie. Różnica, jednak, polega na semantyce i pragmatyce sztuki. Z kolei gra raczej przypomina działalność poznawczą: za każdym razem naukowiec dąży do przezwyciężenia problemu lub rozwiązania zagadki, korzystając przy tym z uprzednio ustanowionych reguł (aksjomatów i metodyk badawczych), czyli każdorazowo tworzy nowy dyskurs poznawczy według tego samego algorytmu. Gra i nauka różnią się natomiast semantyką i pragmatyką.

To, że gra została na powyżej rozpatrzonym schemacie ulokowana pomiędzy rytuałem a działalnością merytoryczną, wcale nie oznacza, że rytualizacja pragmatycznych działań treściowych w różnych dziedzinach życia albo pragmatyzacja rytuału (prowadząca do jego rozpadu) koniecznie przechodzi fazę ludyzacji, chociaż to jest najbardziej naturalna droga rozwoju form doświadczenia społecznego. Merytoryczne powody i okoliczności życiowe mogą doprowadzić do tego, że człowiek zaczyna udawać, odgrywając niewłaściwą rolę. Udawanie (kryptogra w rzeczywistość) może stopniowo stać się dla człowieka znaczącą częścią jego życia społecznego i przerosnąć w kryptorytuał. Z czasem ten tryb postępowania może nabrać symbolicznego sensu, otrzymać legitymację społeczną i status kulturowo doniosłego wzorca zachowania, oraz stać się w ten sposób rytuałem. Procesy rytualizacji czynności merytorycznych mogą przebiegać również z ominięciem fazy gry. Częstym źródłem powstania kryptorytuałów stają się nasze przyzwyczajenia i codzienne czynności rutynowe. W indywidualnych przypadkach lub szczególnych sytuacjach doświadczenia zbiorowego gry również mogą przerastać w kryptorytuały (zachowania uczestników i widzów czy kibiców w czasie karnawału w Rio, corridy w Madrycie, meczów na Mundialu czy w amerykańskich rozgrywkach w bejsbol lub koszykówkę albo czyjeś wieloletnie przyzwyczajenie do sobotniego pokera), a czasem i w pełnowartościowe rytuały (jako przykład można podać całą dziedzinę harcerstwa czy skautingu, gdzie gra stopniowo przekształciła się w system rytualny).

Odwrotny kierunek rozwoju form zachowania społecznego też jest możliwy. Stosunek do niektórych rytuałów może z różnych powodów

stać się dość luźnym. Człowiek przestaje odbierać rytuał jako ważny i/lub poważny element życia społeczno-kulturowego. W pierwszym przypadku może nastąpić zbytnia semantyzacja rytuału, co prowadzi do zdystansowania się i pojmowania go jako pewnej mało znaczącej umowności. W efekcie powstaje quasi-rytuał. Dalszy rozwój quasi-rytuału w stronę semantyzacji przekształca tę sekwencję czynności w zwykłą działalność merytoryczną. W drugim przypadku (gdy rytuał traci nie tylko na wartości, lecz również na poważności) możliwa jest ludyzacja rytuału. W tym przypadku rytuał przekształca się w kryptogrę lub zwykłą grę (swoisty teatr pozbawiony estetycznej wartości). Przykładem tutaj mogą służyć gry, które powstały z rytuałów magicznych czy quasi-magicznych (na przykład gry karciane, gry w kości, szachy, backgammon, go, kręglarstwo, ale także sporty walki i strzelanie). Semantyzacja (bądź pragmatyzacja) gier i kryptogier, polegająca na poszukiwaniu w grze jakiegoś sensu czy jakiegoś pożytku pozaludycznego (na przykład zysku, wiedzy, zaspokojenia potrzeb estetycznych, politycznych czy witalnych) najpierw zamienia je w quasi-gry, a potem w ogóle niszczy ich wartość ludyczną. Wtedy stają się one normalną czynnością ekonomiczną, społeczno-polityczną, naukową, estetyczną czy egzystencjalną.

Ludyzacja (czyli powstanie kryptogier) jest o wiele bardziej ciekawym i, co ważne, bardziej aktualnym procesem rozwoju społeczeństwa niż rytualizacja. Dotyczy to zarówno ludyzacji rytuałów (kojarzona z procesami desakralizacji i nihilizacji życia publicznego), jak i ludyzacji działalności merytorycznej (chodzi przede wszystkim o zjawisko infotainmentu i wirtualizacji wszystkich dziedzin doświadczenia, o czym była mowa w poprzednim rozdziale). Różnicę pomiędzy grą a kryptogrą można zilustrować na przykładzie rozgrywek mistrzostw piłki nożnej i politycznej kampanii wyborczej. W obu typach działalności obecny jest element rywalizacji, dążenie do zwycięstwa i silne emocje, łączące strach i nadzieję.

W działalności politycznej wartość wydarzeń jest nieporównanie niższa niż w sporcie. Istota „wyścigów” politycznych polega na wyniku (przyjście do władzy bez walki, bez reklamy politycznej, bez debat i nawet bez wyborów jest dla polityka bardziej znaczące, niż samo uczestnictwo w tych wydarzeniach bez pozytywnego skutku). Dla piłkarza zaś sam mecz jest nie mniej (a może i bardziej) znaczącym elementem piłki noż-

nej niż wynik. Rzadko który z polityków odmówi przyjęcia władzy bez jakiegokolwiek walki politycznej, tak samo rzadko któryś piłkarz zgodzi się na tytuł mistrza bez udziału w rozgrywkach. Polityka pozostaje polityką i bez wyborów, istotą zaś piłki nożnej są mecze. Brak rywala w wyborach tylko ułatwia „zwycięstwo”. Brak rywala w piłce uniemożliwia grę. W. James swego czasu bardzo precyzyjnie określił tę specyfikę gry właśnie na przykładzie meczu piłki nożnej: „[...] celem drużyny futbolistów nie jest po prostu umieszczenie piłki w określonym miejscu (bo gdyby tak było, mogliby oni wstać jakiejś ciemnej nocy i umieścić je tam), ale doprowadzenie jej tam w ramach ustalonego *mechanizmu warunków* – w ramach reguł gry i w obecności zespołu przeciwników [...]”⁹⁴. Polityczna kryptogra przypomina właśnie takie „umieszczenie piłki w bramce” bez rywala, nocą i za każdą cenę. Dla polityka zwycięstwo w kryptogrze wyborczej czy parlamentarnej nie jest celem, lecz środkiem osiągnięcia jakichś innych, bardziej ważnych celów politycznych (władza, sława, zarządzanie życiem społecznym i państwowym). Dla zawodnika natomiast celem jest właśnie zwycięstwo, przy czym zwycięstwo w trakcie i w wyniku gry. Pod tym względem zawodnik bardzo przypomina artystę. Są jednakże istotne różnice pomiędzy grą jako taką a grą w sztuce, grą artystyczną, estetyczną.

Wspólnym elementem, łączącym grę i sztukę, jest to, że emocjonalna refleksja, z którą mamy do czynienia w obu tych typach działalności, jest wartością nadrzędną wobec innych celów. Jednak warto zadać sobie pytanie, czego dotyczą i co wywołuje te emocje. W trakcie gry emocje mogą mieć charakter egzystencjalny (wywołują je czynności relaksacyjne), społeczno-etyczny (wywoływane ryzykiem i rywalizacją), ekonomiczny (wywołane perspektywą wymiernego zysku lub straty), rzadziej poznawczo-dydaktyczny (związany z zaspokojeniem ciekawości). Jak widać, wszystkie powody do emocji mieszczą się w obrębie tzw. doświadczenia realnego. Co innego sztuka, w której emocje wiążą się z bezinteresownym wartościowaniem samej formy działalności czy formy efektów tej działalności, wszystko jedno – energomaterialnych czy informacyjnych.

⁹⁴ W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, Warszawa 1998, s. 107.

W języku polskim słowo „artysta” zawiera w sobie informację o każdym człowieku „uprawiającym jakąś dziedzinę sztuki”, natomiast w rosyjskim językowym obrazie świata takie pojęcie artysty nie ma jednosłownego wyrażenia. Istnieją tylko oficjalno-administracyjne frazemy *творческий работник* i *деятель искусства*, przy czym ten ostatni jest wyrażeniem nieco szerszego pojęcia, ponieważ obejmuje nie tylko artystów, ale w ogóle wszystkich ludzi, którzy działają w dziedzinie sztuki (w tym producentów, administratorów, przedstawicieli zawodów pomocniczych). Natomiast funkcjonują tutaj dwa wyrazy, których suma znaczeń mogłaby pokryć obszar semantyczny polskiego wyrazu *artysta* – *артист* oraz *художник*. Różnica między ich znaczeniami ma pewien stosunek do problemu gry. *Артист* to taki artysta, który reprezentując dzieło sztuki, występuje przed publicznością (przede wszystkim to są aktorzy, muzycy, tancerze, w następnej kolejności twórcy takich dzieł – kompozytorzy, reżyserzy, koncertmistrzowie czy operatorzy filmowi). Dzieło takiego artysty polega na stosowaniu dźwięku i ruchu, przewiduje odbiór jednocześnie słuchowy i wzrokowy i wcześniej miało być prezentowane jako widowisko, czyli zakładało wspólny jego odbiór przez grupę widzów (współczesne technologie nagrywania dźwięku i obrazu umożliwiły dystancyjny⁹⁵ jego odbiór bez konieczności uczestniczenia w widowisku, co jednak nie wpłynęło na nominację językową). Zresztą nawet fonograf (a później magnetofon) i telewizja nie potrafiły wyeliminować i zastąpić funkcji koncertów i widowisk teatralizowanych. *Художник*, natomiast, w rosyjskim językowym obrazie świata – to artysta tworzący dzieła sztuki, których odbiór ma polegać na personalnym oglądaniu, czyli stosowaniu wyłącznie wzroku. Często taka twórczość wiąże się z przekształceniem tworzywa fizycznego – farby, kamienia, gliny, tkaniny, metalu, plastiku etc. Dzieło tego typu artysty z ontycznego punktu widzenia to przede wszystkim pewien przedmiot fizyczny lub wizerunek. Słowem *художник* Rosjanie nazywają w pierwszej kolejności artystów plastyków, ale również pisarzy, sugerując chyba to, że utwór literacki powinien posiadać substrat materialny w postaci obrazków graficznych. Biorąc pod uwagę interesujące nas tutaj semiotyczne zjawisko gry, można powiedzieć, że artysta w tym znaczeniu, które Rosjanie przypisują terminowi *артист*,

⁹⁵ Czyli realizowany na odległość, nie bezpośrednio (ros. *дистантный*).

w o wiele większym stopniu jest zbliżony do sfery ludycznej, niż plastyk czy pisarz. (Zresztą śpiew i taniec o wiele częściej stają się przedmiotem różnego rodzaju konkurencji i zawodów, niż malowanie czy pisarstwo – przypomnijmy sobie chociażby konkursy piosenkarskie czy taneczne, taniec na lodzie, gimnastykę artystyczną czy taniec sportowy jako rodzaje sportu albo taniec towarzyski jako parasportową dyscyplinę). Wyraźny charakter gry mają od czterdziestu lat przeprowadzane najpierw w ZSRR, a potem w Rosji, Niemczech, Izraelu i byłych krajach radzieckich zawody kabaretów studenckich – tzw. *KBH (Клуб Веселых и Находчивых, czyli 'Klub Wesołych i Sprytnych')*. Widowiska teatralizowane, skecze, poszczególne teksty, które pierwotnie były fragmentami tych zawodów kabaretowych, stają się często samodzielnymi dziełami sztuki i funkcjonują w postaci nagrań czy tekstów drukowanych. W tej postaci już nie spełniają funkcji wyłącznie ludycznej, lecz służą dostarczeniu doznań estetycznych.

Zatem funkcja gry o wiele mocniej kojarzy się z „grą” aktora czy muzyka (choć to, co robi aktor czy muzyk, grą nie jest), niż z czynnością plastyka czy pisarza. W tym przypadku można najwyżej powiedzieć o „grze wyobraźni”. W czasach postmodernizmu zaszła istotna zmiana w kulturze, polegająca na przesunięciu akcentu z estetyki „literacko-plastycznej” (Rosjanin powiedziałby tutaj o estetyce *obrazowej – художественной*) na estetykę aktorsko-widowską (*артистическая эстетика*), czyli z tekstu i obrazu na dyskurs i performans. Wbrew pozorom i logice rozwoju technologii sztuka nie staje się bardziej personalistyczna i intymna, lecz na odwrót staje się bardziej interaktywna i uspołeczniona (mówi się, że po symbolicznej „śmierci autora” obwieszczonej przez M. Foucaulta, autorem może się poczuć każdy uczestnik show). Wszystko to wygląda jak masowy odwrót od twórczości jako intymnego aktu personalnego do współtwórczości jako scenicznej gry, aktorskiej interpretacji. W tym sensie słynny „przewrót postmodernistyczny” można zinterpretować nie tyle jako odwrót od nauki i filozofii do sztuki, co jako odwrót od stricte wirtualnych form działalności (nauki, sztuki i filozofii) do ludycznych form działalności kulturowo-cywilizacyjnej w ramach doświadczenia realnego. Przy czym gra postmodernistyczna nie jest grą wyłącznie rozrywkową. Ludyzacja współczesnej dziedziny życia kulturowo cywilizacyjnego jest raczej przekształceniem wszystkich sfer życia w rodzaj

gry hazardowej, ponieważ udawanie, rywalizacja i ryzyko powinny w niej być organicznie połączone z zyskiem i awansem społecznym.

W typologicznie czystszej postaci ani nauka czy filozofia, ani sztuka nie posiadają najważniejszych teleologicznych cech gry – konkurencyjności i interesowności. Ani artysta, ani uczonec, ani filozof nie podejmują czynności odpowiednich do jego dziedziny doświadczenia w celu pokonania rywala czy w celu otrzymania jakiegoś wymiernego zysku. Interesujący jest, moim zdaniem, zwłaszcza ten ostatni element. Gracz zawsze dąży do wyniku, który można w jakiś sposób zmierzyć, obliczyć, wypunktować. Nieważne, czy są to pieniądze czy punkty, metry czy kilogramy, czasowa czy przestrzenna kolejność na mecie w stosunku do innych uczestników albo wyższa pozycja w rankingu. Ważne, że wygraną zawsze da się przełożyć na liczby. Nie jest to z zasady możliwe w wirtualnej dziedzinie doświadczenia. Owszem, film może mieć wyższą oglądalność niż inne, książka może stać się bestsellerem wydawniczym, naukowe odkrycie może przynieść duży efekt gospodarczy, a koncepcja filozoficzna może stać się „hitem sezonu”, lecz nie na tym polegają sztuka, nauka i filozofia. Wielokrotnie dzieła nauki, sztuki czy filozofii przez lata i stulecia pozostawały nieznanne, co wcale nie znaczy, że były to gorsze dzieła niż te, które cieszyły się popularnością. Jakość utworów działalności wirtualnej nie ma bezpośredniego przełożenia na korzyści wymierne, a każda ich ocena w jakiegokolwiek skali zawsze jest subiektywna. Mogą one bardziej lub mniej odpowiadać standardowi, mogą zawierać więcej lub mniej elementów innowacyjnych, jednakże nie sposób zmierzyć tego „więcej lub mniej”. Wynik gry jest z reguły oczywisty i jednoznaczny. Po zakończeniu gry (jeśli wszystko odbywało się zgodnie z regulaminem) zawsze można stwierdzić, kto wygrał, kto przegrał, albo że gra zakończyła się remisem. Wynik w nauce, sztuce czy filozofii (sukces czy porażka) to zawsze efekt względny, zmienny, czasowo i przestrzennie ograniczony oraz indywidualny. Jest jeszcze jedna ważna cecha różnicująca grę i dzieła działalności wirtualnej – odwracalność/nieodwracalność. Utwór literacki można dopracować lub przeczytać po raz drugi, koncepcję filozoficzną – rozwinąć, naukowe badanie – powtórzyć kilkakrotnie, obraz – przeanalizować, sztukę wystawić inaczej lub w ogóle wystawiać ją codziennie przed inną publicznością. Gry nie da się powtórzyć i zagrać po raz drugi. Jest ona wydarzeniem nieodwracalnym.

5. LINGWOSEMIOTYKA GRY I RYTUAŁU

Zarówno gra, jak i rytuał wykraczają poza typologiczne różnice między merytorycznymi typami działalności człowieka. Spotykamy je (przede wszystkim w historii, ale teraz także) praktycznie w każdym typie działalności. Częściej w życiu społeczno-etycznym, potocznym, filozoficznym i estetycznym, rzadziej – w stricte racjonalnych sferach doświadczenia (nauce i praktyce ekonomicznej).

Osobliwością użycia języka w grach i rytuałach jest to, że dotyczy ono nieomal w całości tylko aspektu formalnego. Język rytuału i gry cechuje wysoki stopień konwencjonalizacji tekstu oparty:

po pierwsze, na bardzo ograniczonym, jednoznacznym (wręcz terminologicznym) i obowiązującym słownictwie oraz na nie mniej sztywnych i obligatoryjnych modelach konstruowania tekstów (np. tekstowe modele spowiedzi, wróżby, przepowiedni, horoskopu, dyskursywne modele „hasło – odzew”, wymiany grzecznościami, pozdrowieniami, modele salutowania, nagradzania, ślubowania, uhonorowania, zakładania się); wszystko to zbliża obie te formy działalności do nauki i działalności zawodowej);

a po drugie, na użyciu w szerokim zakresie odtwarzalnych znaków analitycznych – począwszy od frazeologizmów i frazemów aż po stereotypowe wypowiedzi (formuły fatyczne, inwokacyjne, performatywne, grzecznościowe, wypowiedzi inicjacyjne i ochronne, formuły oczyszczania, odczyniania i wtajemniczenia, zwroty powitania, pożegnania, zaproszenia, życzenia, gratulacji, kondolencji, przeprosin)⁹⁶ i całe teksty precedensowe (teksty liturgiczne, modlitwy, przykazania, psalmy, zaklęcia, klątwy, zamawiania, hymny, przysięgi, ślubowania, zagadki, wyliczanki, rymowanki). To ostatnie bardzo zbliża dziedzinę rytualną oraz ludyczną do sztuki (przede wszystkim literatury pięknej i teatru).

⁹⁶ Zob. *Retoryka codzienności. Zwyczaje językowe współczesnych Polaków*, Warszawa 2006.

Od strony semantycznej językowy obraz świata, obsługujący zachowanie rytualne lub ludyczne, zasadniczo nie różni się od obrazu świata potocznego czy naukowego, etnospołecznego czy artystycznego. Wszystko zależy od tematu, celu czy charakteru gry czy rytuału.

Oczywiście, tematyka rytuałów (zwłaszcza religijnych) ma swą semantyczną specyfikę, lecz nic nie stoi na przeszkodzie, żeby powstawały rytuały religijne wykraczające poza stricte religijną opowieść (np. popularne dziś poświęcenia biur, lokali, szpitali, szkół, przyborów szkolnych, statków, samochodów, dróg, fabryk i kopalni). Zatem w rytuałach mogą pojawiać się wszystkie tematy bez ograniczeń.

To samo dotyczy gier. Można byłoby założyć, że gra nie może dotyczyć tematów (semantyki) religijnej. Nic bardziej mylnego. Od dawna istnieją ludowe zabawy na tematy religijne (przypomnijmy chociażby jasełka, szopki bożonarodzeniowe, gwiazdki kaszubskie, ukraiński *вєрмен*, kraszenie jajek na Wielkanoc, dowcipy na religijne tematy, istnieją nawet religijne gry komputerowe na wzór *Settlers of Canaan* czy *Settlers of Zarathema*). Niektóre z tych gier czy kryptogier mają wiele wspólnego z sztuką, lecz nigdy nie mają one stricte estetycznego wymiaru.

Mówiąc o języku gry, warto też wspomnieć o najbardziej charakterystycznym i najczęściej uprawianym rodzaju gier – grach językowych. Terminu tego używam w jego tradycyjnym, a nie postmodernistycznym znaczeniu⁹⁷. Mam na myśli zabawy z językiem:

- (a) prowadzone według z góry ustalonych reguł,
- (b) mające na celu rozrywkę,
- (c) ukierunkowane na pozytywny wynik wymierny (wygraną),
- (d) wywołujące emocjonalny stan „poważnej niepewagi”, łączący niepewność wyniku z żądzą wygranej i
- (e) polegające na czynnościach konkurencyjnych (często z przeciwnikami potencjalnymi, czasem takim „przeciwnikiem” staje się sam gracz, usiłujący pokonać swój własny poprzedni wynik, bądź też sama gra jako skomplikowane, ale ciekawe zadanie).

Gry językowe mogą dotyczyć praktycznie wszystkich poziomów i podsystemów języka: od fonetyki i grafiki aż do składni i stylistyki. Jednakże najczęstszym obiektem tego rodzaju gier są jednostki leksykalne.

⁹⁷ Zob. *Słownik pojęć i tekstów kultury*, red. E. Szczęsna, Warszawa 2002, s. 108–109

Bardzo często gry językowe należą do rodzaju gier zręcznościowych (poznawczych lub wychowawczych) i poza stricte zabawą służą rozwojowi umysłowemu czy emocjonalnemu. Do takich gier odniósłbym słynne scrabble, krzyżówki, szarady, rebusy, łamigłówki, sudoku, zagadki (i innego typu gry zbudowane na zasadzie „pytanie – odpowiedź”), łamańce, dobór skojarzeń, rymów, tworzenie sekwencji mownych, układanie palindromów, kalamburów, szyfrogramów. Istota konkurencji może polegać na szybkości czy ilości wykonanych czynności, a także na długości czy oryginalności używanych jednostek czy układanych sekwencji. W wielu przypadkach gra polega na samym zmaganiu się z zadaniem i jest próbą własnych zdolności lub umiejętności (zresztą jak w większości gier zręcznościowych). Często gry językowe są wykorzystywane w innych typach działalności, przede wszystkim w folklorze, sztuce, publicystyce, reklamie oraz w rozrywce społecznej, ale również często w życiu powszednim (na przykład w sytuacjach humorystycznych). Elementy quasi-gry językowej można odnaleźć również w rytuałach. Ale jest to raczej złudzenie. Po prostu wiele słownych rytuałów, w tym magicznych (symboliczne wypowiedzi, zaklęcia, kryptogramy, anagramy, akrostych, symbolizacje, różnego rodzaju permutacje stosowane na przykład w gematrii, notarikonie, temurze, alfabecie Lulliańskim, rytmizacje i eufonia stosowane w mantrach etc.) przeszło etap ludyzacji i teraz są odbierane jako gra językowa. Pozostałości po językowych rytuałach magicznych można odnaleźć w folklorze albo grach dziecięcych (na przykład w detymologizowanych wyliczankach).

Na czym zatem polega zasadnicza różnica lingwosemiotycznych potencji rytuału i gry? Różnica ta polega przede wszystkim na pragmatyce doniosłości. Używając klasycznej metafory „góra – dół”, można przyjąć poziom merytorycznej działalności człowieka w ramach każdego typu dyskursu za neutralny, zerowy. Wówczas dyskurs rytualny (zwłaszcza religijny i magiczny) cechowałby się wzrostem poziomu tej wartości (wzniosły), a dyskurs ludyczny (zwłaszcza rozrywkowy) – jego obniżeniem. Z punktu widzenia syntaktyki w obu tych dyskursach dochodzi do przekształceń semiotycznych (jest to widoczne, oczywiście, na tle poziomu merytorycznego). Mogą one dotyczyć zarówno treści znaków, jak i ich formy. Jednakże sens tych przekształceń (czyli pragmatyka) jest różny. Znaki rytuałów i gier zazwyczaj różnią się od używanych na co

dzień. Czasem bardziej, czasem mniej. Jednak sama forma znaku (fone-tyczna, graficzna, morfemowa, morfologiczna czy syntaktyczna) jeszcze nie przesądza o tym, czy mamy do czynienia z grą czy rytuałem. Jedna i ta sama wypowiedź może mieć sens rytualny lub ludyczny w zależności od tego, jaka jest intencja mówcy/odbiorcy i w jakiej sytuacji dyskursywnej do niej doszło.

Pragmatyka gry z historycznego punktu widzenia wywodzi się z potrzeby społecznego relaksu, dlatego częściej występuje w dziedzinie profanum, cechuje komunikację nieoficjalną, uzualną i bliższa jest tzw. dołom społecznym (w rosyjskiej semiotyce i kulturologii tę tezę gruntownie uzasadnił Michał Bachtin w swej teorii karnawału i ludowej kultury śmiechu). Pragmatyka rytuału, natomiast (o czym już wcześniej wspominałem), ma korzenie historyczne w dziedzinie sacrum, zatem cechuje ona oficjalny, instytucjonalny i kodyfikowany poziom komunikacji oraz dotyczy raczej górnych warstw społecznych. Jedyne rytuały, w których ludzie (głównie z „dołów”) dotychczas uczestniczą bez przymusu, to rytuały religijne, rzadziej ludowe obrzędy świąteczne. Wśród części elit zaś nie tylko nadal ma miejsce przychylny stosunek do różnych świeckich rytuałów, quasi- i kryptorytuałów o charakterze społeczno-politycznym i instytucjonalno-administratywnym (mianowania, wręczenia awansu, nagradzania i odznaczania, inauguracje, prezentacje, premiery, przyjęcia, zachowania etykietalne, wręczenia dokumentów, przekazywania władzy czy jakichś wartościowych przedmiotów, ostatnio również rytuały i quasi-rytuały medialne), ale nawet w ramach kulturowych tendencji newage’owskich pojawiła się moda na rytuały quasi-magiczne. Desakralizacja i demokratyzacja poważnie zachwiały tym stanem rzeczy (we współczesnych skonsumeryzowanych społeczeństwach można zauważyć powszechne obniżenie szacunku dla rytuałów oraz wzrost znaczenia gry), chociaż do końca go nie zmieniły.

* * *

Wiadomo, że stosunek do rytuałów tego lub innego typu jest mocno zróżnicowany nie tylko pod względem społecznego rozwarstwienia, lecz także pod względem typu kulturowo-cywilizacyjnego. Im bardziej społeczeństwo jest emocjonalno-intuicyjne, im mniej jest ono racjonalne, tym więcej w nim rytuałów i tym głębiej są one zakorzenione w społeczeństwie. Katolicy pod tym względem są bardziej zrytualizowani niż protestanci, prawosławni – bardziej niż katolicy, muzułmanie, hinduiści, buddyści, konfucjaniści – bardziej niż prawosławni. Jest także inne kryterium – tradycjonalizm (konserwatyzm). Konserwatywni protestanci kładą większy nacisk na rytuały, niż protestanci liberalno-progresywiści i pragmatyczni. Pragmatyczny taoizm pod tym względem przywiązuje mniej wagi do rytuałów, niż zbliżony do niego konfucjanizm.

O ile grupa osób uprawiająca rytuały w krajach rozwiniętych i pochłoniętych konsumpcjonizmem i wirtualizacją życia społecznego stale się zmniejsza, o tyle liczba osób „wciąganych” w dyskurs ludyczny na świecie ciągle rośnie. Gra wpisuje się w ogólną tendencję rozwoju współczesnej cywilizacji ku zyskowi poprzez zabawę i staje się organiczną częścią infotainmentu.

Niemniej jednak gra jest znaczącym kulturotwórczym elementem doświadczenia i, obok rytuału, ma znaczący wkład w rozwój wirtualnej sfery doświadczenia, zwłaszcza w wymiarze ontogenetycznym. To właśnie w trakcie gry dziecko przyzwyczaja się do rozwiązywania zadań, rozważania nad istotą wartości oraz przeżywania piękna, co w efekcie wykreuje w nim dążenie do poznania, wartościowania i estetyzacji. W wymiarze filogenetycznym, natomiast, zarówno gra, jaki i rytuał były pierwszymi formami wirtualizacji doświadczenia, czyli uwolnienia działalności od presji tzw. „rzeczywistości” – potocznej, ekonomicznej czy społeczno-etycznej. Rytuał niejako wirtualizuje merytoryczną działalność realną od strony formalnej (ponieważ wprowadza ideę umownej, nierealnej formy), a gra wirtualizuje realne doświadczenie od strony semantycznej (ponieważ wprowadza do niej ideę umownej treści). Wirtualizacja zatem to połączenie gry z rytuałem, czyli połączenie umownej treści z umowną formą. Tak jest w nauce, tak jest w sztuce i tak jest w filozofii.

Rozdział drugi

**NAUKA I SZTUKA
JAKO ANALITYCZNE FORMY
DOŚWIADCZENIA WIRTUALNEGO**

POGRANICZE EKONOMICZNO-NAUKOWE ORAZ ETYCZNO-ESTETYCZNE: ISTOTA WIRTUALIZACJI DOŚWIADCZENIA (UWAGI WSTĘPNE)

[...] poezja i nauka mają takie same pochodzenie, wywodzą się z mitu.
Karl Popper

Historyczne zestawienia form racjonalizacji ludzkiej działalności ujawniają pewną tendencję: im dalej w przeszłość sięgamy, tym mniej wyraźna jest granica pomiędzy poznaniem naukowym i działalnością praktyczną. Wyodrębnienie dziedziny doświadczenia racjonalnego z pierwotnego doświadczenia synkretycznego prawdopodobnie nastąpiło trochę wcześniej niż wyodrębnienie sfery doświadczenia wirtualnego. Zakładam, że po tym pierwszym akcie najpierw powstała jeszcze wciąż magiczna pierwotna sfera doświadczenia realnego, z której dopiero później wyłoniły się wirtualne formy doświadczenia (naturfilozofia czy sztuka stosowana). Dlatego w perspektywie historycznej badania naukowe najczęściej okazują się wtórnym, ubocznym efektem rozwoju gospodarczego (nauki ścisłe i przyrodnicze) albo rozwoju społeczno-politycznego (nauki humanistyczne). Poznanie musiało być dla człowieka pierwotnego jednocześnie wartością praktyczną (egzystencjalną) oraz ezoteryczną (transcendentną). Antropolodzy niejednokrotnie wskazywali na magiczno-praktyczne źródła genezy ludzkiego poznania. Pierwszymi „naukowcami”, zarówno jak i pierwszymi „specjalistami”, byli szamani, magowie, kapłani. Wiedza ich była skrzętnie chroniona, przekazywana tylko wtajemniczonym po specjalnych obrzędach inicjacyjnych. Ezoteryczny charakter wiedzy specjalistycznej zachował się również później, gdy powstały wydawałoby się zupełnie świeckie typy działalności, np. rzemiosła. Mistrzowie bardzo rzetelnie pilnowali tajemnic zawodowych, zarówno własnych, jak i swego cechu. Najśłynniejszym cechem rzemieślniczym w średniowieczu byli budowniczowie pierwszych kościołów gotyckich – wolnomularze, albo

inaczej – masoni. Dopiero kapitalizm z jego specjalizacją, mechanizacją, technologizacją i komercjalizacją dziedziny ekonomicznej nieco zmienił tę sytuację, przekształcając pracowników w część zamienną cyklu produkcyjnego. Teraz mamy do czynienia tylko z pewnymi relikdami tamtych czasów w postaci tajemnic komercyjnych.

Informacja jednak to nie jedyna strona działalności poznawczo-praktycznej. Druga jej strona – to forma postępowania ekonomicznego. Wszystkie czynności gospodarcze od epoki zbieracko-łowieckiej aż po kapitalizm były nasycone ogromną ilością rytualnych i symbolicznych zachowań (zarówno przedmiotowo-manipulacyjnych, jak i komunikacyjnych). Istniały specjalistyczne rytuały do wszystkiego – od mieszenia ciasta czy ścinania drzew do siewów czy leczenia chorych. To ostatnie w ogóle było wyjątkową domeną magii praktycznej. Etymologia niektórych wyrazów wskazuje wprost na ezoteryczne korzenie medycyny. Starożytny słowiański wyraz *balij* ‘lekarz’¹ jest jednordzenną formą ze współczesnymi *bajać*, *bajka*, *baśń*, *bałakać* (nie można wykluczyć również pokrewieństwa z *bałamucić*) z ogólnym znaczeniem lokucyjnym, co oznacza, że nasi przodkowie kojarzyli zawód lekarza z mówieniem, ściślej z magicznym zamawianiem, wygłaszaniem rytualnych formuł. Identyczna etymologia rosyjskiego wyrazu *врач* pochodnego od *врать* ‘kłamać, łgać’ (a pierwotnie – ‘mówić, zamawiać’). Z drugiej strony z ideą wiedzy historycznie łączy się kilka wyrazów o znaczeniu ezoterycznym, takich jak *wiedźma*, *wieszcz* (od *wiedzieć*), *znachor*, *znak*, *znamię* (od *znać*), *gadacz*, *zagadka*, ros. *гадание*, *гадалка* (‘wróżenie’, ‘wróżka’), pochodzące od *gadać* z pierwotnym znaczeniem ‘dumanie, mniemanie’².

Zatem z ukształtowaniem się gospodarki kapitalistycznej praca straciła nie tylko ezoteryczny sens, ale także rytualną otoczkę formalną. Oddzielenie poznania i pracy od magii, czyli desakralizacja obu tych sfer doświadczenia można nazwać procesem racjonalizacji życia. Równoległe z nim miał przebiegać drugi, odwrotny proces, czyli emocjonalizacja życia. W trakcie tego procesu od rytuału magicznego „uwalniała się” dziedzina indywidualnego i zbiorowego życia emocjonalnego. W społe-

¹ Zob. *Baj*, [w:] A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 11.

² *Gadać*, [w:] A. Brückner, op.cit., s. 131.

czeństwie pierwotnym stosunki międzyludzkie oraz indywidualne życie psychologiczne prawdopodobnie było całkiem podporządkowane tejże magii i mitologii praktycznej. Życie społeczne (rodowe i plemienne) było regulowane nie tyle personalnymi emocjami i decyzjami, co tradycyjnymi regułami „uświęconymi” ideologią ezoteryczną i podpartymi rozległym systemem rytuałów magicznych o charakterze etyczno-estetycznym. Trudno nazwać śpiewy, tańce czy rysunki w jaskiniach sztuką, ponieważ ludziom cywilizacji zbieracko-łowieckich nie chodziło o własne czy widzów doznania estetyczne, nie chodziło im o tworzenie widowiska (po pierwsze, nie było publiczności – wszyscy uczestniczyli w rytuale, a po drugie, uczestniczenie w rytuale miało cele jak najbardziej faktyczne). Trudno też nazwać magiczne obrzędy inicjacji, przejścia, pogrzebu, komunikacji z duchami przodków, z totemem czy pamięcią plemienia (rodu), rzucenia lub zdjęcia klątw etc. po prostu etyczną czy polityczną regulacją życia jednostki czy plemienia (rodu). W tego rodzaju społeczeństwie wątpliwe jest, po pierwsze, rozróżnienie interesu osobistego i społecznego, a po drugie – odróżnienie interesu plemienia od woli totemu czy umarłych przodków. Badania antropologów świadczą na korzyść hipotezy, że w kulturach rodowo-plemiennych niemal każdy fragment życia społecznego (sen, poranne obudzenie się, ubieranie się, wyjście z domu, spotkanie, obcowanie i pożegnanie z współplemieńcami, starszyzną i kapłanem, wspólne przyjmowanie posiłku, komunikacja z obcymi, przyjmowanie gości czy odwiedzanie innych, udział w obrzędach, zachowania lokalizacyjne i temporalne etc.) miał transcendentny sens, związany ze sferą sacrum, a także przewidywał zrytualizowany sposób postępowania. Pozostałości tego typu czynności zachowały się szczerkowo do dziś, chociaż nie zauważamy już ich ezoterycznego sensu (na przykład formuły i rytuały powitania, pozdrowienia, podziękowania, przeprosin, życzeń, składania kondolencji, pożegnania, postępowania z dziećmi, starszymi osobami, osobami płci przeciwnej, z przedstawicielami władzy, ze zwierzętami itd.). Mało kto zauważa, że zachowania te często mają charakter kryptorytualny. Natomiast zwrócenie uwagi na tę okoliczność może powodować jej przekształcenie w kryptogrę albo nawet w pewien rodzaj widowiska teatralnego. Z filogenetycznego punktu widzenia desakralizacja życia emocjonalnego zaczęła się prawdopodobnie w epoce migracji i urbanizacji, gdy zaczęły słabnąć więzi

rodowo-plemienne i religijno-zborowe. Ogromny wpływ na ten proces miało pomieszczenie przedstawicieli różnych narodów i religii, co spowodowało przeniesienie akcentu uspołecznienia z uzasadnień sakralnych na świeckie normy moralności.

Urbanizacja prowadziła również do desakralizacji estetycznych przejawów życia społecznego. Świeckie quasi-rytuały regulujące spędzenie czasu wolnego potrzebowały formalnych środków wyrażenia emocji. Brak zaangażowania osobistego w rytuał faktycznie stworzył funkcję widza i podzielił uczestników widowiska na twórców i publiczność. Poza tym pozbawienie quasi-rytuału wymiaru sakralnego w połączeniu z racjonalizacją życia miejskiego (czynnikiem cywilizacyjnym) prowadzi do tego, że władza przestaje sięgać po środki formalno-emocjonalne w zabiegach sterowniczych. Polityka stała się sprawą „poważną” i stała się dziedziną „pierwszej połowy dnia”. Zatem emocjonalne przeżycie form rytualnych stało się domeną wypoczynku i rozrywki. Ten moment można uważać za punkt zwrotny w historii sztuki. Sztuka przestaje być formą rytuału i staje się wartością samodzielną.

Moim zdaniem, wyodrębnienie sztuki i doświadczenia etyczno-politycznego nastąpiło o wiele wcześniej niż rozdzielenie nauki i gospodarki (jeśli mówimy o *science*) czy nauki i filozofii (jeśli mamy na uwadze *lettre*). Do momentu zapotrzebowania na wiedzę pewną i uzasadnioną poznanie nie posiadało jakiegokolwiek wartości samodzielnej. Poznanie albo obsługiwało niezbyt skomplikowane procedury produkcyjne i komercyjne (wiedza matematyczna i przyrodnicza), albo wspomagała poszukiwanie sensu i wartościowanie (filozofię i ideologię). Dopiero rozwój technologii i demokratyzacja życia stworzyły warunki do usamodzielnienia się najpierw nauk przyrodniczych i ścisłych (w czasach wielkich odkryć geograficznych), a później (po Wielkiej Rewolucji Francuskiej) również nauk humanistycznych. Aż do nadejścia epoki pozytywizmu łączenie badań naukowych z mistyką, spirytyzmem, ezoteryką czy wręcz magią była na porządku dziennym. Desakralizacja poznania ma dość długą historię. Pierwsi przedstawiciele nauki – naturfilozofowie – zasadniczo nie rozróżniali wiedzy ezoterycznej i ezoterycznej (Pitagoras wręcz umieścił magię numerologiczną u podstaw nauki, ezoteryczny sens miała wiedza dla Empedoklesa i Euklidesa, Hipparcha i Hipokratesa, Ptolemeusza i Galena). Pierwszych prób emancypacji poznania od ezoteryki w historii

europiejskiej cywilizacji dokonali sofisci, cynicy i sceptycy, jednakże ich koncepcje filozoficzne nie zostały przekształcone w naukowe metodologie. Starożytny Rzym był raczej sekularyzowany, ale jednocześnie utylitarny, tzn. że wartości poznawcze tutaj były synkretycznie scalone z wartościami ekonomicznymi lub politycznymi. Jako taka wiedza naukowa (zwłaszcza przyrodznawstwo) w starożytnym Rzymie się nie rozwijała. Najwyżej można by mówić o rozwoju retoryki, dydaktyk, gramatyki i politycznej historii jako humanistycznych dyscyplin stosowanych.

Sakralizacja religijna, która przyszyła na miejsce rzymskiego praktycyzmu, również nie sprzyjała rozwojowi dążeń poznawczych. Jednakże całkowite podporządkowanie życia społeczno-kulturalnego i poznawczo-ekonomicznego religii w czasach średniowiecza stało się przyczyną bardzo interesującego paradoksu: poszukiwacze prawdy i wiedzy w dążeniu do emancypacji badań znaleźli oparcie właśnie w magii i gnozie. Role się odwróciły: Kościół pilnował dogmatów zdrowego rozsądku i hamował procesy wirtualizacji ludzkiego doświadczenia (faktycznie sztuka, nauka i filozofia stały się dodatkiem do teologii lub praktyki religijnej), a heretycy naukowcy tworzyli koncepcje zupełnie fantastyczne i ezoteryczne. Paradoks właściwie polega na tym, że wiedza o Bogu (teologia) okazała się wiedzą jak najbardziej egzoteryczną, natomiast wiedza o przyrodzie i człowieku – na odwrót – wiedzą tajną i sakralną. Lecz tym razem poszukiwanie przez dysydentów poznawczych „Prawdy prawdziwej”, czyli „wyzwolonej” i „obiektywnej” dokonywało się przy pomocy bogatych narzędzi logicznych stworzonych przez scholastyków (dobrym przykładem takiej przedrenesansowej mistycznej nauki może być Leonardo Fibonacci). To właśnie ze zwalczanych przez Kościół alchemii i astrologii powstały nowożytnie nauki przyrodnicze i ścisłe. Magią i gnozą uzasadniali (albo opierali na magii i gnozie) swoje badania przyrody Paracelsus i Leonardo da Vinci, van Helmont i Korneliusz Agrippa, Kopernik i Tycho Brahe, Bruno i Kepler, Galileusz i Bacon, Leibniz i Newton³. Pełnowartościowa emancypacja nauki zarówno od magii i religii, jak i od praktyki

³ Bardziej szczegółowo na ten temat zob. М. Бейджент, Р. Ли, *Эликсир и камень*, <http://www.litportal.ru/genre24/author3885/read/page/1/book20325.html> [5.01.2008], К.А. Свасьян, *Становление европейской науки*, [w:] *Русская виртуальная библиотека*, Moskwa 2002, http://www.rvb.ru/swassjan/stan_evr_n/toc.htm [5.01.2008].

ekonomicznej czy politycznej zaczęła się dopiero w końcu XVIII wieku, gdy w działalności poznawczej stopniowo zaczęto stosować zasady krytycyzmu i antropizmu zawarte w następującej kantowskiej wypowiedzi: „Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością lub gdy Torricelli kazał powietrzu dźwigać ciężar, który sobie z góry pomyślał jako równy znanemu sobie słupowi wody, lub gdy jeszcze później Stahl zmieniał metale w wapno, to zaś znów w metal, odbierając im coś lub też zwracając im [to samo] z powrotem, wtedy wszystkim przyrodnikom rozjaśniło się w głowie. Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (*Entwurf*) wytwarza, że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać tylko jakby wodzić przez nią na pasku [...] Rozum musi zwracać się do przyrody, mając w jednej ręce swoje zasady, wedle których jedynie zgadzające się ze sobą zjawiska (*Erscheinungen*) mogą uchodzić za prawa, w drugiej zaś⁴ eksperyment, który wymyślił na podstawie tych zjawisk. Musi to wprawdzie uczynić po to, żeby zostać przez nią [przez przyrodę] pouczonym, lecz nie w roli ucznia, który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego, który zmusza świadków do odpowiadania na pytanie, jakie im zadaje”⁵. W wypowiedzi tej zawarte są wszystkie najważniejsze cechy nauki:

- humanistyczny (antropiczny, antropocentryczny) charakter – nauka powinna być działalnością służącą poznaniu przez człowieka swego doświadczenia, czyli służyć człowiekowi, być dla człowieka, a nie dla siebie samej, nie dla Prawdy ostatecznej i nie dla Boga czy Opatrzności;
- wirtualny (teoretyczny, emancypowany od praktyki) charakter – wiedza naukowa nie powinna być utylitarna, tj. nie powinna być

⁴ W polskim tłumaczeniu pomyłkowo napisano „z drugiej zaś”.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 34–35. [Roman Ingarden, który tłumaczył to dzieło opatrzył fragment „kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele” uwagą, że zdanie jest niejasne, dlatego tłumaczy je dosłownie. Wydaje mi się, że zdanie to jest zupełnie przejryste i klarowne. Chodzi o dedukcyjno-transcendentalne podejście do faktów („winien [...] iść na czele”), czyli badanie wydarzeń, kierując się poprzednią wiedzą o inwariantnych regularnościach („stałymi prawami”) oraz konsekwentną roboczą hipotezą („z zasadami swych sądów”).

służebna wobec jakiegokolwiek innego typu doświadczenia, tylko być funkcją doświadczenia jako całości;

- racjonalny (krytyczny, koherentny i systemowy) charakter – uczyony powinien zdawać sobie sprawę z tego, że wiedza naukowa jest z zasady ograniczona możliwościami poznania, powinna być zgodna wewnętrznie (odgórna, dedukcyjna, oparta o system założeń) i zewnętrznie (powinna zgadzać się z faktami empirycznymi i być oparta na dowodach), wreszcie
- społeczny (konwencjonalny i historyczny) charakter – wiedza naukowa powinna powstawać w dialogu, nauka powinna być ciągłą i funkcjonalną współpracą społeczną⁶.

Zresztą, mówiąc, że emancypacja wiedzy naukowej „zaczęła się” pod koniec Oświecenia, wcale nie twierdzę, że się już zakończyła. Związek poznania naukowego z wiedzą ezoteryczną nie urwał się z dnia na dzień. W czasach najwyższego rozwoju scjentyzmu – w oświeconym XVIII, naturalistycznym XIX i technologicznym XX wieku byli i do dziś są naukowcy, którym magiczna wizja świata wcale nie przeszkadzała i nie przeszkadza uprawiać nauki jak najbardziej racjonalistycznej. Mistyczne i ezoteryczne podłoże w wiedzy naukowej upatrywali E. Swedenborg, J.W. Goethe, A.R. Wallace, O. Lodge, F.W.H. Myers, W. Crookes, Ch. Richet, A. Butlerow, C.G. Jung, A. Czyżewski, F. Mesmer, S. Grof, W. Reich, S. Hawking i inni przyrodznawcy⁷. Jeszcze więcej ezoteryków jest wśród humanistów. Można zaryzykować stwierdzenie, że w naukach humanistycznych proces emancypacji dopiero się zaczyna (wielu historyków, socjologów, psychologów, lingwistów, teoretyków sztuki i kultury nadal uzależnia swoje badania od kwestii ideologicznych, politycznych czy społeczno-etycznych bądź nawet egzystencjalnych – genderowych, pokoleniowych, etnicznych, rasowych etc.)

⁶ Rosyjski badacz historii nauki I. Rożanskij wymienia dokładnie te same cztery zaproponowane tutaj typologiczne cechy nauki (zob. *Понятие «античной науки»*, <http://davidovas.narod.ru/> [5.01.2008]).

⁷ Zob. P. Grzybowski, *Opowieści spirytystyczne. Mała historia spirytyzmu*, Katowice 1999; A. Конан-Дойль, *История спиритизма*, Moskwa 1999, <http://rassvet2000.narod.ru/istoria/index.htm> [6.01.2008]; Г. де Брюин, *Пси, психология и психиатрия*, [w:] *Признание голосов*, год ред. проф. М. Ромма и С. Эшер, Київ 1998, <http://psylib.org.ua/books/romesch/txt04.htm> [6.01.2008]; М. Карпенко, *Вселенная разумная*, <http://www.x-libri.ru/elib/karpn000/index.htm> [6.01.2008].

Są to powszechnie znane fakty, lecz badacze historii kulturowo-cywilizacyjnego rozwoju ludzkości często zapominają, że współczesny obraz świata (czy raczej współczesne obrazy świata) oraz współczesna siatka pojęciowa nie może być mechanicznie przeniesiona na okresy historycznie oddalone. Zatem, używając terminów „nauka”, „sztuka”, „filozofia” powinniśmy pamiętać, że przed tym, jak doszło do zasadniczej wirtualizacji ludzkiego doświadczenia, nie możemy używać tych nazw w tym samym sensie, który im przypisujemy dzisiaj.

Wróćmy jeszcze na chwilę do procesów wirtualizacji w dziedzinie doświadczenia emocjonalnego, czyli do emancypacji sztuki od potrzeb społeczno-praktycznych (religijnych, politycznych i etycznych).

Rozpad synkretycznej emocjonalnej dziedziny doświadczenia na dwie samodzielne – szeroko pojętą etykę społecznego współlistnienia i estetykę – wiąże się ontologicznie i aksjologicznie z rozróżnieniem funkcji piękna i wzniosłości. Kant w kilku pracach odnosił się do tej dychotomii, łącząc wzniosłość z pojęciem wielkości. Wielkość to nie tylko materialna charakterystyka. Owszem monumentalne i olbrzymie obiekty stwarzają efekt wzniosłości. Lecz czymś wielkim, niełatwym do ogarnięcia może być również informacja. Obserwacja dużych obiektów przyrody lub dzieł sztuki monumentalnej wymaga operacji ze zbyt dużą dawką informacji, a ogrom informacji wymaga specjalnej abstrakcyjno-systematyzującej pracy umysłu. Zatem sztuka monumentalna zawsze jest bardziej informacyjna i bardziej racjonalistyczna niż małe formy. Z drugiej strony, wzniosłe formy tworzą efekt hierarchii, podporządkowania, poczucia własnej znikomości albo poczucie adoracji dla tego obiektu i jego autora (stworcy). Oba uczucia wykraczają już poza przeżycie formy i nadają aktowi interakcji z obiektem etycznego i społecznego sensu. Zatem wzniosłość, monumentalizm we wszystkich swoich przejawach jest raczej cechą społeczno-etyczną, niż estetyczną. Nietrudno zauważyć, że wzniosłe dzieła sztuki najczęściej pełnią funkcje politycznych, narodowych, kulturowych symboli, służą celom raczej kulturowo-politycznym i wychowawczym (pomniki, freski w kościołach, hymny, oratoria, ody, misteria, widowiska) lub użytkowym (zresztą jako budowle czy elementy wyposażenia budynków takie utwory również powinny świadczyć raczej o potędze ich właściciela, niż wywoływać uczucia stricte estetyczne). Wszystko to pozwala wskazać wzniosłość jako granicę pomiędzy sztuką a szeroko pojętą etyką lub polityką.

Z historycznego punktu widzenia (o czym już mówiłem wcześniej) poczucie piękna było raczej scalone z innymi wartościami, przede wszystkim poczuciem wzniosłości, a jeszcze wcześniej – z poczuciem sakralności. Mitologia ludzkiej wyobraźni zawsze kojarzyła sacrum z wielkim i wysokim (niebem, Słońcem, Księżycem), więc wzniosłość jest cechą jak najbardziej magiczną i rytualną. Wirtualizacja emocjonalnej sfery doświadczenia zaczęła się nie tak dawno, jak chcą to przedstawić historycy sztuki. Mówi się o sztuce prehistorycznej, paleolitycznej, malarstwie jaskiniowym, Badania antropologiczne i etnologiczne zaś (A. Leroi-Gourhan, J. Clottes, J. Courtin, M. Eliade, C. Beb, A. i M. Wierciński, A.M. Kobos i in.) wyraźnie wskazują na magiczno-praktyczny i rytualno-symboliczny, a nie estetyczny charakter tego rodzaju utworów. Jest wiele przesłanek do tego, by podważyć traktowanie prehistorycznych artefaktów quasi-estetycznych jako sztukę (na przykład lokalizacja malowideł w miejscach niedostępnych do obserwacji, pragmasemantyczne komponowanie postaci na obrazach, tematyka sakralna, ślady rytualnego użycia etc.). Trudno nazwać sztuką również folklor, wzornictwo użytkowe czy różnego rodzaju utwory o pragmatyce ideologicznej (np. słynną chińską terakotową armię, budowle sakralne i polityczne, hymny, obrazy i rzeźby religijne, ilustracje wydarzeń politycznych, podobizny władców etc.) powstałe w starożytności w wyniku cząstkowej czy pełnej desakralizacji magicznych rytuałów. Nawet kaligrafia chińska nie od razu stała się sztuką, pełniąc najpierw funkcję sakralną i filozoficzno-światopoglądową.

Początki sztuki europejskiej w tym typologicznym znaczeniu, które próbuję tutaj przedstawić, sięgają starożytności, gdy po raz pierwszy *techne* jako umiejętność czy rzemiosło było rozumiane jako *ars*, czyli działalność wirtualno-estetyczna. *Techne* służyło do wyprodukowania utworów dla potrzeb religijnych czy politycznych, cechujących się celowo skomplikowaną formą (najpierw mimetyczną, później fantazyjną, wymyśloną), która stwarzała wrażenie niecodzienności, dawała poczucie wzniosłości oraz budziła podziw i adorację. *Ars* (nie jako termin łaciński, lecz jako pojęcie o tworzeniu piękna jako wartości samej w sobie) powstaje dopiero wtedy, gdy głównym celem działań stało się wytworzenie artefaktu o niezwyklej formie przede wszystkim po to, by inni mogli podziwiać tę formę tylko dlatego, że oceniana jest przez nich jako piękna,

a nie z jakiegoś innego powodu (ideologicznego, religijnego, użytkowego czy ekonomicznego). Wiadomo, że zanim pojawiło się takie podejście do utworów techniczne, piękno było tylko wtórną wartością, której emocjonalne przeżycie towarzyszyło innym emocjom, przede wszystkim sakralnym, etycznym i politycznym. Pierwszym krokiem od etycznego przeżycia emocjonalnego do estetycznego jest podwójna refleksja, czyli przeżycie formy przeżyć etycznych.

Jak już pisałem wcześniej, sztuka polega na bezinteresownym wartościowaniu formy działalności lub formy energomaterialnych bądź informacyjnych efektów tej działalności. Właśnie na formę, która może i powinna poruszać emocjonalnie powinny być ukierunkowane czynności zarówno odbiorcy dzieła sztuki, jak i jego twórcy. Z tego wynika, że sztuka (jak na to wskazuje sama nazwa) powinna być zamierzoną działalnością. Artysta powinien tworzyć dzieło sztuki z zamierzeniem estetycznym, a odbiorca z takim zamierzeniem powinien je odbierać. Czynnikiem bezinteresowności dotyczy obu stron. Akt twórczości, a jeszcze w większym stopniu akt współtwórczości interpretacyjnej (którego dokonuje odbiorca dzieła sztuki) powinien być maksymalnie pozbawiony nastawienia praktycznego (zarówno witalnego, jak i ekonomicznego czy społeczno-etycznego). O zarabianiu na sztuce kiedyś bardzo trafnie powiedział rosyjski poeta Aleksander Puszkina: „Natchnienie nie jest na sprzedaż, ale można sprzedać rękopis”. Dzieło sztuki jako przedmiot może obok wartości estetycznej nabierać również wartości ekonomicznej (komercyjnej, prawnej, własnościowej) lub społeczno-kulturowej (wychowawczej, politycznej, rozrywkowej, religijnej). Jednak nie wolno mylić obrazu jako lotu na aukcji oraz portretu jako dzieła malarstwa, krucyfiks jako przedmiotu rytualnego oraz rzeźby jako dzieła sztuki plastycznej, książki jako wartości bibliofilskiej i powieści jako utworu literackiego, koncertu jako rozrywkowego widowiska społecznego oraz koncertu E-dur jako utworu muzycznego. Każdy z tych obiektów czy wydarzeń jest zupełnie czymś innym w różnych typach działalności i różnych dziedzinach doświadczenia.

Wielokrotnie już podkreślałem, że z typologicznego punktu widzenia nie ma ostrej i jednoznacznej granicy między poszczególnymi obszarami doświadczenia ani na poziomie indywidualnym, ani na poziomie społecznym. Nie da się także jednoznacznie określić ani tego, kiedy doszło

do oddzielenia sztuki od etyki i polityki, nauki od ekonomii, filozofii od mitu potocznego oraz nauki i sztuki od ideologii w filogenetycznym aspekcie, ani kiedy następują te podziały w aspekcie ontogenetycznym. Powinniśmy zawsze zwracać uwagę na przejściowe obszary doświadczenia i hybrydalne typy działalności. Jednakże obecność obszarów przejściowych w żaden sposób nie neguje problemu granic pomiędzy doświadczeniem realnym a wirtualnym. Granica ta dotyczy nie jakichś faktów, przedmiotów doświadczenia, czy czynności, obecnych w jednym i nieobecnych w innym, lecz stopnia relewancji dla tych czynności i faktów takich wartości, jak życie (biologiczne istnienie) i sens. Jeśli wartość biologicznego bycia w ramach tego typu działalności jest wyższa, niż jakkolwiek sens (racjonalny lub emocjonalny), mamy do czynienia z **doświadczeniem realnym**, natomiast w przypadku, gdy wartość sensu (światopoglądowego, poznawczego czy estetycznego) przerasta wartość samego biologicznego istnienia, dóbr ekonomicznych czy norm etycznych, można mówić o **doświadczeniu wirtualnym**. Do pierwszego odniosłem dziedziny bytu (potoczności), pracy (gospodarki) oraz życia społecznego (etykę wraz z polityką), do drugiego zaś – naukę, sztukę i filozofię. W podobny sposób dzieli wszystkie wartości ludzkiego doświadczenia J. Kossecki. Wyróżnia on dwa rodzaje norm – decyzyjne (do których odnosi witalne, ekonomiczne i konstytutywne, czyli społeczno-etyczne) oraz poznawcze (czyli naukowe, estetyczne i filozoficzne)⁸.

Jako istota biospołeczna, człowiek nie może istnieć bez zaspokojenia swych potrzeb psychofizjologicznych. Zaspokojenie tych potrzeb bynajmniej nie ogranicza się do odżywiania, snu i prokreacji. Człowiek musi zadbać o przekształcenie swego środowiska (zarówno naturalnego, jak i społecznego) i dostosowania go do swych potrzeb (a przy okazji również dostosowania się do już istniejących ekonomicznych i etyczno-politycznych warunków życia). Brak uświadamiania sensu życia, podobnie jak brak umiejętności racjonalnego i logicznego myślenia czy przeżyć estetycznych, nie przeszkadza w realnym doświadczeniu. Są to wartości, umiejętności i problemy zupełnie innej jakości. W działalności człowieka musi nastąpić zasadniczy przełom, żeby zaczął on dążyć do

⁸ Zob. J. Kossecki, *Cybernetyczna analiza systemów i procesów społecznych*, Kielce 1996, s. 108.

poznania dla samego poznania czy do doznań estetycznych bez jakiegokolwiek praktycznego celu, dla samych tych doznań. To samo dotyczy poszukiwań sensu i wartości dla samych tych wartości lub dla samych tych poszukiwań. Jest to jakościowo nowa sytuacja, którą nazwałem „doświadczeniem wirtualnym”.

Naturalne jest, że na pograniczu doświadczenia wirtualnego i realnego realizacja wartości nadrzędnych nie jest tak wyrazista, jak w „epicentrum”. Niektóre czynności realizowane w trakcie wykonywania zawodów twórczych lub podczas działań edukacyjno-poznawczych czy politycznych często posiadają znamiona poznania naukowego lub przeżycia estetycznego. Tak samo w czynnościach naukowca praktyka lub artysty dekoratora obecne są dość wyraźne cechy działań praktycznych (wytwórczych) lub etycznych (ew. politycznych). Zatem często trudno określić, czy podmiotom tych czynności chodzi przede wszystkim o poznanie lub przeżycie dla samej zasady, czy może dążą jednak do przekształceń czy dóbr materialnych lub do wpływów społecznych. Im dalej od pogranicza, tym różnica ta staje się bardziej wyrazista. Jeżeli ktoś poznaje po to, by wyprodukować jakieś dobra materialne lub osiągnąć zysk, można twierdzić, że mamy do czynienia z działalnością ekonomiczną, jeśli zaś wysiłek poznawczy ma na celu bezinteresowne ustanowienie prawdy (przy czym nie służy tylko zaspokojeniu osobistej ciekawości człowieka), można to nazwać działalnością poznawczo-naukową. „Dyskurs naukowy jest zawsze podporządkowany poznaniu zawierającemu jakieś elementy uogólniania i systematyzacji, poznawaniu **przynajmniej w jakimś zakresie i w jakimś sensie bezinteresownemu**”⁹ (*wyróżnienie moje – O.L.*). Podobna relacja zachodzi przy rozróżnieniu sztuki i polityki (bądź publicystyki). Bezinteresowność w dążeniach emocjonalno-estetycznych oraz brak jakichkolwiek wyraźnych uzależnień przeżyć emocjonalnych od potrzeb witalnych, etycznych czy politycznych są typologicznymi cechami sztuki. Takie same z pozoru czynności ukierunkowane na cele wychowawcze, manipulacyjno-perswazyjne czy społeczno-etyczne przekształcają działalność artystyczną w moralność, religijny obrządek, politykę, publicystykę czy po prostu wypoczynek społeczny. Różnicę pomiędzy doświadczeniem realnym i wirtualnym Kant wyraził swego

⁹ E. Żarnecka-Biały, op.cit., s. 28.

czasu w następujący sposób: „Sformułowania *znać życie* i *umieć żyć* według swego znaczenia są dość odległe: pierwsze oznacza *rozumieć* grę, której świadkiem był człowiek, drugie – *brać udział* w tej grze”¹⁰. Wirtualne doświadczenie to jest właściwie rodzaj takiej ogólnej „wiedzy życia” abstrahowanej od praktycznej „umiejętności życia”.

¹⁰ И. Кант, *Антропология...*, s. 1284.

1. SZTUKA I NAUKA: KONFRONTACJA TYPOLOGICZNA PODSTAWOWYCH RODZAJÓW REFLEKSJI W DZIEDZINIE WIRTUALNEGO DOŚWIADCZENIA

Piękno to kwiat, a nauka – owoc
Immanuel Kant

Sztuka to „ja”; nauka to „my”.
Claude Bernard

Rosyjski filozof i teoretyk sztuki M. Bachtin pisał: „Reakcja kształtująca estetykę jest reakcją na reakcję, jest ona oceną oceny”¹¹. Kant uważał, iż piękno jest symbolem moralnie dobrego. Nie jego odzwierciedleniem, nie jego rozumieniem, lecz właśnie jego symbolicznym wyobrażeniem i przeżyciem tego wyobrażenia. Przecistawiając symbol schematowi, Kant faktycznie pokazał mechanizm rozróżnienia artystycznego i poznawczego doświadczenia. Symbol dla niego to niebezpośrednia prezentacja przedmiotu rozumu w przedmiocie doznań. Schemat natomiast to bezpośrednia prezentacja w przedmiocie doznań przedmiotu intelektu¹². To pierwsze jest sztuką, to drugie – to nic innego jak nauka. W ten oto sposób Kant ustanawia typologiczną dystrybucję sztuki i nauki jako głównych refleksyjnych typów doświadczenia wirtualnego.

Analizę dziedzin **poznania prawdy** i **doznania piękna** chciałbym zacząć od prezentacji i zestawienia ich definicji i opisów typologicznych.

¹¹ М.М. Бахтин, *Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук*, Sankt-Petersburg 2000, s. 31 (ta część pracy Bachtina nie została przetłumaczona na język polski i została pominięta w polskim wydaniu).

¹² Analizę pojęcia symboliki u Kanta zob. w pracy: С. Долгопольский, *Извлечение языка. Язык и аллегория у Бенямина и де Мана*, „Logos” 2001, nr 3(29), <http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001-3-29.htm> [6.01.2008].

„Nauka jest formą świadomości społecznej, która stanowi historycznie ukształtowany system uporządkowanej wiedzy, której prawdziwość sprawdza się i ciągle się precyzuje w trakcie praktyki społecznej”ⁱ.

„Nauka, [...] całokształt historycznie ukształtowanej, stale narastającej, rozszerzającej się i pogłębiającej wiedzy o rzeczywistości, spełniającej obowiązujące w danej epoce i w danym zakresie warunki naukowości”ⁱⁱ.

„Nauka – ogół uporządkowanej i należycie uzasadnionej wiedzy ludzkiej”ⁱⁱⁱ.

„Nauka – dziedzina działalności badawczej ukierunkowana na wytwarzanie nowej wiedzy o przyrodzie, społeczeństwie i myśleniu, zawierająca w sobie wszystkie elementy i warunki tego procesu: uczonych z ich wiedzą, zdolnościami, kwalifikacją i doświadczeniem, z podziałem i kooperacją pracy naukowej; instytucje naukowe, sprzęt eksperymentalny i laboratoryjny; metody pracy naukowo-badawczej, aparat pojęciowy i kategorialny, system informacji naukowej, a także całą sumę obec-

„Sztuka jest specyficzną formą świadomości społecznej oraz działalności ludzkiej, która jest odbiciem rzeczywistości w formie obrazów artystycznych; to jeden z najważniejszych sposobów estetycznego opanowania świata”^{iv}.

„Sztuka [niem.] dziedzina ludzkiej działalności (twórczości) artystycznej wyróżniona ze względu na związane z nią wartości estetyczne (zwł. piękno – stąd nazwa „sztuki piękne”), której wytwory (dzieła sztuki) stanowią trwałą dorobek kultury [...] twórczość artystyczna, której wyrazem są dzieła z zakresu literatury, muzyki, architektury, rzeźby itp., odpowiadające wymaganiom piękna, harmonii, estetyki i pobudzające do rozmyślań”^v.

„Sztuka jest królestwem uczucia, a w myśl konstytucji rządzącej tym królestwem myślenie może odnosić się jedynie do tego, co plebejskie i prostackie, reprezentując tylko popospolitość. W nauce i w moralności królują pojęcia, są one prawem i one to tworzą rzeczy. Natomiast w sztuce rolę ich jest jedynie nadawanie kierunku czy wskazywanie drogi [...]”^{vi}.

ⁱ *Философский словарь*, под ред. М.М. Розенталя и П.Ф. Юдина, Москва 1968, с. 236.

ⁱⁱ *Nauka*, [w:] *Elektroniczna encyklopedia PWN*.

ⁱⁱⁱ NSJP, s. 507.

^{iv} *Философский словарь...*, s. 138.

^v *Sztuka*, [w:] *Elektroniczna encyklopedia PWN*.

^{vi} J. Ortega y Gasset, *Adam w raju*, [w:] *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980, s. 51–52.

nej wiedzy jako przesłanki, środka albo efektu naukowej produkcji. Efekty te mogą też występować jako jedna z *form społecznej świadomości*^{vii}.

„[...] w formach artystycznych spotykamy się z koniecznością silnie zorganizowanej formy, za którą podążanie umożliwia odtwarzanie stanów w warunkach niepełnego rozeznania sytuacji albo w ogóle niemożności jej analitycznego przedstawienia”^{viii}.

„Dzieło sztuki prowadzi nas ku nowym odkryciom w dziedzinie funkcjonalnego oddziaływania symbolicznego obrazowania oraz ku samooczyszczeniu”^{ix}.

vii *Современная западная философия*, Moskwa 1991, <http://ksana-k.narod.ru/Book/Filosof/00.html>.

viii M. Мамардашвили, *Обязательность формы*, „Вопросы философии”, Moskwa 1976, nr 12, s. 136.

ix P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven–London, 1970, s. 175).

Przy okazji ostatniego cytatu z Ricoeura można by było zwrócić się raz jeszcze ku lingwosemiotycznej metaforze czasu gramatycznego, po którą już kiedyś sięgałem przy okazji rozpatrzenia zależności typów doświadczenia realnego¹³. Wtedy znaczenie czasu terazniejszego jako neutralnego wobec jakichkolwiek zmian (a zatem w pewnym sensie panchronicznego) skojarzyłem z potocznością, czas przeszły przedstawiłem jako symbol społeczno-kulturowej tradycji oraz norm etycznych, natomiast znaczenie czasu przyszłego wiązałem z prognozowaniem i planowaniem charakterystycznym dla działalności przetwórczej (ekonomicznej). W działalności wirtualnej logika relacji kategorii czasu z typami działalności jest odwrotnie proporcjonalna. Filozofia, będąc ukierunkowana na sens i wartości, może być potraktowana jako neutralny (jednocześnie terazniejszy i pozaczasowy) stan wirtualnego doświadczenia (jest ona przecież podstawą informacyjną dla wirtualizacji doświadczenia). Nauka, dla której najważniejsze w nowych odkryciach jest ich zgodność z całym

¹³ O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia...*, t. 2.

dorobkiem przeszłości, z wcześniej już ustalonymi prawdami (nie może być tutaj osiągnięcia, które radykalnie zrywałoby z fundamentalnymi postulatami), jest swoistym czasem przeszłym wirtualnej sfery. Wreszcie sztuka, w której nowość i niezwykle rozwiązania estetyczne stanowią sedno działalności i są o wiele ważniejsze niż tradycja, może być nazwana czasem przyszłym wirtualnej dziedziny doświadczenia (tutaj jako argumenty można przytoczyć dwie zasady estetyczności wprowadzone przez rosyjskich formalistów – funkcję udziwnienia oraz efekt zawiedzionego oczekiwania).

Jak widzimy, centralne miejsce w definicjach nauki zajmują pojęcia „wiedzy” oraz „obiektywizmu” (aż do „odzwierciedlenia”), podczas gdy przy definicjach sztuki badacze raczej odnoszą się do pojęć „uczucia” i „nowości” (aż do wykreowania rzeczywistości). Można by się zgodzić z Witoldem Mackiewiczem (co prawda z zastrzeżeniami), który analizując funkcje nauki i sztuki, doszedł do wniosku, iż „nauka nie jest w stanie wykroczyć poza ramy świata obiektywnego, zaś sztuka nieustannie przekracza schematy i odrzuca tradycje”¹⁴. Tutaj najważniejsze jest zrozumienie tego, że zadanie uczonego polega na wykreowaniu informacji weryfikowalnej (lub falsyfikowalnej), informacji, która może i powinna być kompatybilna z tym, co wykreowali poprzednicy. Właśnie dlatego nawet nie zgadzając się ze swoimi poprzednikami, uczonej jednak powinien stale ustosunkowywać się do ich tez i argumentów (choćby po to, by je obalić). Artysta tego robić nie musi. Na odwrót. On może sobie pozwolić na to, by dość daleko odejść od istniejących standardów. Zastrzeżenia zaś wymaga termin „świat obiektywny”. Nie twierdzą, że naukowiec poznaje świat obiektywny. Raczej świat fenomenów ludzkiego doświadczenia. Jeśli wyobrazić sobie naukę jako pole doświadczenia, to w jądrze znajdują się jej odmiany, których obiekty można względnie łatwo zredukować do obiektów materialnych, czyli fenomenów doświadczanych zmysłami (w pierwszej kolejności są to nauki przyrodnicze). Na peryferiach ulokują się nauki ścisłe, nauki fundamentalne, społeczne i humanistyczne, ponieważ redukcja ich obiektów do fenomenów sensorycznych jest dość skomplikowana, częściej niejednoznaczna albo wręcz niemożliwa.

¹⁴ W. Mackiewicz, *Ontologia jednostki. Indywidualizm filozoficzny na przykładzie własnym*, Warszawa 1995, s. 77.

Bez względu jednak na miejsce w systemie, wszystkie rodzaje nauki cechuje charakter wirtualny. Zdobywanie wiedzy udowodnionej w nauce jest wartością bezwzględną wobec doświadczenia realnego, czyli wobec zysku, wobec ładu społecznego i wobec wartości witalnych. Właśnie na tym polega istota wirtualizacji doświadczenia racjonalnego. Pod tym względem wiedzy naukowej nie wolno mylić z wiedzą jako zwykłym posiadaniem jakichkolwiek informacji. Nie chodzi tutaj wcale o obiektywność i adekwatność wiedzy naukowej, tylko o jej całkowicie specyficzną strukturę i funkcję. Czeski metodolog Jan Kořenský używając terminów *věda* ('wiedza naukowa, nauka') i *vědění* ('ogólna wiedza, wiedzenie') proponuje wyróżniać naukę jako jedynie racjonalną wiedzę w ramach „spontanicznie wytworzonych synkretyzmów wiedzy i niewiedzy w granicach wszystkich wiedzeń”¹⁵. Do kryteriów racjonalności zaś zalicza on: uporządkowaną organizację dyskursu (systemowość i koherencję), nominalizm semantyczny (unikanie metafizyczności), formalizację na poziomie relacji „system – struktura”.

W sztuce, natomiast, istotą wirtualizacji doświadczenia emocjonalnego jest przekształcenie emocjonalnego przeżycia niezwykłości formy przedmiotu albo niecodzienności formy zachowania w wartość samą w sobie. Znaczenie zaś przedmiotu czy zachowania (czyli wiedza o przedmiocie czy zachowaniu) przy tym staje się wtórne i nieobligatoryjne.

Wierszem może być nawet coś takiego:

5 15 18

114 3 12

6 2 8 120

2300 200

Zrozumienie treści czy sensu utworu artystycznego nie gwarantuje przeżycia estetycznego, natomiast odwrotna sytuacja jest nie tylko możliwa, ale wręcz nagminna. W odróżnieniu od nauki sztuka może być w ogóle beztreściowa, czyli stanowić czystą formę. Brak treści jednak

¹⁵ J. Kořenský, *Proměny vědních paradigmat ve 20. století*, [w:] *Diskurs naukowy – tradycja i zmiana*, red. St. Gajda, Opole 1999, s. 20.

nie oznacza braku sensu. Sens sztuce nadaje właśnie specyficzne ukształtowanie materiału. W sztuce ważne jest nie co, a jak, nie sprawdzona informacja o obiekcie refleksji, lecz sam sposób jej prezentacji. Malarz nie może narysować tego samego, lecz w innym stylu czy innymi farbami. Nie da się przekształcić portretu w opowiadanie czy wiersz albo przedstawić pejzaż w formie muzyki. Nie można z symfonii zrobić rzeźby, a z powieści – filmu (ekranizacja wcale nie jest tym samym, co utwór literacki, tylko przekształconym w inny materiał; jest to zupełnie inny utwór artystyczny). Materiał i sposób jego przedstawienia mają w sztuce zasadnicze znaczenie.

W nauce natomiast ważna jest właśnie informacja. To, co się mówi, jest o wiele ważniejsze niż to, w jaki sposób zostały uzyskane czy w jakiej formie są przedstawione te informacje. Naukowiec potrafi dojść do identycznego wyniku eksperymentalnie lub spekulatywnie, dedukcyjnie bądź indukcyjnie, stosując najróżniejsze metody czy narzędzia konceptualizacji. Może on zaprezentować wyniki swoich badań (na przykład swoją teorię) w postaci referatu na konferencji, wykładu na uczelni, monografii czy cyklu artykułów, może zaprezentować ją zarówno w postaci tekstu, jak i w formie schematu czy zapisu symbolicznego. Przekład na inny język (zwłaszcza w przypadku nauk ścisłych, przyrodniczych, technicznych oraz nauk stosowanych) również nie zmienia istoty koncepcji. Owszem, teoria może stracić na pięknie czy lakoniczności wyrażenia, ale pozostanie tą samą teorią. Tłumaczenie dzieła literackiego (zwłaszcza poezji) faktycznie niszczy utwór, którego sedno polega właśnie na specyfice formy.

Jest jeszcze jedna osobliwość sztuki. Nigdy nie „mówi” ona nam o rzeczywistości zewnętrznej wobec podmiotu estetycznego, jeśli nawet jest to powieść oparta na „faktach”, portret realnego człowieka czy pantomima pokazująca realne wydarzenie. „Podmiotem estetycznym” nazywam człowieka występującego w roli twórcy lub odbiorcy dzieła sztuki. Celem portrecisty, pisarza czy mima nie jest pokazanie samego obiektu czy jego skopiowanie, tylko wyrażenie swojego własnego emocjonalnego przeżycia wizualnego, werbalnego czy kinestetycznego wyobrażenia formy obiektu. Sam przedstawiany obiekt niekoniecznie musi być fenomenem doświadczenia realnego, czyli niekoniecznie musi istnieć w rzeczywistości.

Zupełnie coś innego spotykamy w nauce. Istotną rolę odgrywa tutaj treść obiektu (wiedza o obiekcie). Poza tym nauki różnią się od siebie właśnie obiektem: nauki przyrodnicze badają świat przyrody, nauki społeczne – społeczeństwo, matematyka – inteligibelną przestrzeń czystych ilościowych pojęć, semiotyka – znakową działalność człowieka. Rodzaje sztuki zaś rozróżniamy według tzw. środków artystycznych, czyli przedstawianego w nich materiału oraz sposobu tego przedstawienia. W sztukach plastycznych prezentuje się forma wyobrażeń wzrokowych, w muzyce – forma wyobrażeń akustycznych, w literaturze – forma językowa, w sztukach performansowych zaś (teatr, kino, taniec, koncertowanie) – forma czynności manipulacyjnych (głos, ruch, wydobywanie dźwięków z instrumentów muzycznych). Literatura powiadamia o swym obiekcie (opowiada o nim, opisuje go lub demonstruje), muzyka i sztuki plastyczne opisują i prowokują stany emocjonalne, sztuki performansowe – interpretują obiekt, używając sposobów prezentacji wszystkich innych rodzajów sztuki.

Obiekt w nauce, tak samo jak i głoszone tezy, twierdzenia, badane fakty i przytaczane argumenty powinny zostać zasadniczo oddzielone od samego podmiotu doświadczenia poznawczego. Nawet w tak skrajnej formie analizy subiektywnej, jaką jest introspekcja, powinny być przeprowadzone dodatkowe badania weryfikujące lub falsyfikujące personalne wrażenia badacza, inaczej wszystko, co będzie przez niego odnotowane, może być potraktowane tylko jako subiektywne urojenia. Badając znaczenie wyrazu czy treść tekstu, ja, jako badacz, powinienem pokazać sposób, w jaki mój realny czy wirtualny oponent może wymodelować analogiczną informację w swojej świadomości. Artysta może ale nie musi mieć takiego problemu. Ma on do czynienia z indywidualnym stanem emocjonalnym wywołanym przezwyciężeniem specjalnie utrudnionej formy przekazu. Żaden wysiłek artysty nie doprowadzi do tego, że odbiorca jego dzieła przeżyje to samo, co on. Jego zadaniem jest tylko pobudzenie odbiorcy, sprowokowanie go, wywołanie w nim napięcia emocjonalnego poprzez specyficzne operowanie formą obiektu i materiału. Bardzo interesująco zderzenie podmiotowego i przedmiotowego czynnika w sztuce uchwycił Aleksander Potiebnia: „W najszerszym, ale również w bardzo precyzyjnym sensie cały dorobek myśli jest subiektywny, tzn., chociaż jest uwarunkowany przez świat zewnętrzny, jest produktem indywidualnej

twórczości, jednakże w tej wszechogarniającej subiektywności można oddzielić obiektywne i subiektywne oraz odnieść do pierwszego naukę, a do drugiego sztukę¹⁶.

Dwóch uczonych badających ten sam obiekt, używając analogicznej metodologii, tych samych środków badawczych oraz danych faktualnych, może dojść do tożsamyh wyników. W przypadku, jeśli przeprowadzali analizę z własnymi modyfikacjami i doszli do różnych wyników, i tak efekt ich pracy można uważać za: a) kompatybilny z efektem pracy kolegi oraz b) lepszy bądź gorszy od niego. Zupełnie inaczej ma się sytuacja w sztuce. Nawet gdy na obrazach dwóch impresjonistów (lub nawet na kilku obrazach tego samego malarza) będzie namalowany ten sam widok tym samym kompletem farb przy pomocy tych samych narzędzi, będą to różne obrazy, przy czym jakość tych obrazów będzie zależała nie od ilości umieszczonych na płótnie elementów pejzażu oraz nie od stopnia podobieństwa obrazu do natury, a tylko od siły estetycznych doznań wielbicieli sztuki.

Pierwszym, kto zwrócił uwagę na zasadniczą różnicę pomiędzy formalnym charakterem sztuki a treściowym charakterem nauki, był I. Kant: „Gust to tylko regulacyjna zdolność sądenia o formie w trakcie jednoczenia różnorodności w wyobraźni, duch zaś to twórcza zdolność rozumu do dawania a priori wzorca dla tej formy wyobraźni. Duch i gust: pierwszy – by tworzyć idee, drugi – by je ograniczać w imieniu formy zgodnej z prawami twórczej wyobraźni [...]”¹⁷.

Jeszcze jednym czynnikiem przeciwstawienia nauki i sztuki jest funkcja odbioru. Utwór artystyczny może odbierać człowiek nawet bez specjalistycznego przygotowania, laik, człowiek, który sam nie potrafi stworzyć dzieła sztuki, dzieło naukowe natomiast wymaga specjalnego przygotowania. Nie neguje roli krytyków i teoretyków sztuki w interpretacji dzieł artystycznych, lecz to nie dla nich tworzy artysta, a właśnie dla laików, amatorów, widzów, słuchaczy, czytelników. Dzieło naukowe natomiast trzeba zrozumieć. Nie wystarczą zachwyty nad jego informacyjnością oraz precyzją czy ważkością przytaczanych dowodów. Naukowcy prowadzą badania i piszą prace naukowe dla innych naukowców.

¹⁶ А.А. Потебня, *Мысль и язык*, Київ 1993, s. 141.

¹⁷ И. Кант, *Антропология...*, s. 1423.

Schemat artystyczno-estetycznej dziedziny doświadczenia



a popularyzacja nauki – bliżej dziedziny życia społeczno-etycznego, metodologia, naukoznawstwo czy cybernetyka ogólna znajdują się na schemacie niedaleko od filozofii, natomiast medycyna – bliżej życia potocznego, w którym może korelować z samolecnictwem. Analogicznie z odrębnymi formami i rodzajami sztuki: wzornictwo i sztuka komercyjna wykazują wspólne cechy z działalnością ekonomiczną, natomiast sztuka realistyczna i science fiction zawierają wiele cech zbliżających je do nauki (np. historii czy fizyki), sztuka rozrywkowa zbliża się zarówno z potocznością, jak i dziedziną społecznego spędzania wolnego czasu, a sztuka filozoficzna i duchowa raczej dąży ku dziedzinie światopoglądu.

Skupmy się teraz na typologizacji doświadczenia estetycznego. Bardzo ważną pod względem typologiczno-działalnościowym jest relacja pomiędzy sztuką realistyczną, filozoficzną, publicystyczną a sztuką formalną. Pierwsze trzy typy w odróżnieniu od czwartego można nazwać sztuką treściową. Nie znaczy to, że w tych odmianach sztuki treść odgrywa większą rolę, niż forma artystyczna (to by przeczyło nadrzędnej idei o formalnym charakterze sztuki jako typu działalności wirtualnej). Chodzi tylko o to,

że w nich treść czynnie uczestniczy w kształtowaniu estetycznego sensu, podczas gdy w sztuce formalnej treść jest marginalizowana lub zupełnie nerelevantna. Sztuka formalna w najwyższym stopniu ujawnia typologiczne cechy sztuki jako takiej. Można powiedzieć, że jest to „sztuka dla sztuki”. Efekt estetyczny polega tutaj na przeżyciu piękna samej formy obiektu czy zachowania artystycznego bez uwzględnienia jego treści. Jeszcze dalej od jądra (czego nie udało się pokazać na wykresie) znajduje się sztuka stosowana (łącznie z wzornictwem) oraz sztuka duchowa (np. religijna), ponieważ sferą funkcjonowania tego typu dzieł jest potoczność, dziedzina ekonomiczna albo rytuał religijny. Wszystkie inne typy działalności artystycznej przebiegają z reguły w ramach specyficznej sfery estetyczności (wystawa, koncert, spektakl, intymny akt czytania literatury). Według kryterium „indywidualne – publiczne” wszystkie rodzaje i typy zachowań estetycznych można podzielić na elitarno-awangardowe oraz masowe (popularne). W warunkach współczesnej konsumeryzacji życia publicznego sztuka masowa uzyskuje jeszcze jedną ważną cechę – staje się sztuką komercyjną. Czasem mówi się, że sztuka elitarna może jej twórcom i dystrybutorom przynosić dochód nie mniejszy niż sztuka masowa, co uważa się za dowód na korzyść tezy, iż sztuka komercyjna to każda, która „dobrze się sprzedaje”. W moim mniemaniu zaś, komercyjną można nazwać tę sztukę, w ramach uprawiania której uwzględnia się przede wszystkim racje komercyjne, a nie estetyczne.

Posiadanie zdolności do przeżyć i ocen estetycznych wcale nie obliguje człowieka do aktów twórczości artystycznej. Zatem obok stricte artystycznej działalności (czyli działalności ukierunkowanej na tworzenia dzieł sztuki) w estetycznej dziedzinie doświadczenia musimy wyróżniać także estetyczną działalność odtwórczą, czyli emocjonalne przeżycie odbioru pewnego przedmiotu semiotycznego (czy pewnej semiotycznej czynności) i ocena go jako dzieła sztuki. Jest to również działalność w pewnym sensie peryferyjna dla dziedziny estetyki, która łączy elementy społecznej rozrywki, indywidualnego wypoczynku oraz różne formy działalności aksjologiczno-poznawczej i społeczno-politycznej. Niemniej jednak dla dziedziny doświadczenia estetycznego ten typ działalności jest bardzo istotny. Sztuka traci jakikolwiek sens, jeśli nie ma widzów, czytelników czy słuchaczy, którzy przeżywają jej piękno i dla których właściwie tworzy artysta.

Wola estetyzacji (upiększania formalnej strony życia) jest immanentną cechą kultury i nie sprowadza się tylko do tworzenia dzieł sztuki. Na wszystkich znanych nam etapach swej ewolucji człowiek estetyzował przyrodę i świat artefaktów. Jednakże czym innym jest upiększanie doświadczenia realnego, czym innym kreacja piękna jako odrębnej wartości¹⁸.

Pojęcie piękna w metodologii funkcjonalno-pragmatycznej jest uzależnione od czynników społeczno-psychicznych oraz od celów i charakteru postępowań podmiotu estetycznego. Podmiot estetyczny to nie człowiek jako całość, lecz tylko ogół estetycznych zdolności człowieka, które można jeszcze określić terminem „gust” („smak”). I. Kant krótko zdefiniował piękno jako wartość nadrzędną dla dziedziny estetycznej w taki oto sposób: „Piękne jest to coś, co należy wyłącznie do smaku”¹⁹. Gust jest podświadomą wiedzą o tym, w jaki sposób mają być ukształtowane rzeczy lub działalność, aby dostarczały nam zadowolenia niezależnie od przypisywanych im treści czy ich przeznaczenia praktycznego. Jest on przede wszystkim zdolnością do otrzymywania zadowolenia estetycznego. Właściwie obecność lub brak gustu, jak również jego charakter, determinują **estetyczne przeżycie** oraz sam **przedmiot estetyczny**. Nie przeczę, że człowiek może mieć wrodzoną nadwrażliwość sensoryczną i emocjonalną, ale nie ona, lecz gust decyduje o charakterze przeżyć estetycznych. A gustu niestety się nie dziedziczy. Kształtuje się on wyłącznie na drodze doświadczenia estetycznego.

Przedmiot estetyczny nie jest rzeczą czy zjawiskiem fizycznym, nie jest też obiektywnym zjawiskiem duchowym, społecznym, kulturowym lub sytuacją komunikacyjną samą w sobie. Jest to ogół wiadomości intencjonalnych, dotyczących postrzeganej rzeczy fizycznej lub sytuacji przedmiotowej i jego reprezentacja w doświadczeniu estetycznym. Estetyczny przedmiot/produkt jest intelektualno-emocjonalno-sensoryczną funkcją, jednocześnie obiektywną (w sensie pełnienia roli obiektu postrzeżenia) i rezultatywną (w sensie stawania się obiektem wskutek postrzegania). W estetyce tradycyjnej pojęcie piękna, estetyczności najczęściej jest

¹⁸ Temu tematowi była poświęcona moja osobna praca pt. *Piękno jako funkcja i funkcje piękna: estetyczność w ujęciu funkcjonalno-pragmatycznym*, „The Peculiarity of Man”, vol. 7, Warszawa–Kielce 2002, s. 69–92.

¹⁹ И. Кант, *Антропология...*, s. 1417.

właściwie łączone z przedmiotem estetycznym, któremu przypisuje się te cechy jako właściwości immanentne. Konsekwencją takiego podejścia jest uznanie piękna za obiekt przeżycia estetycznego, determinującego cały obszar doświadczenia estetycznego. W pragmatyzmie zaś, piękno, podobnie jak prawda, nie jest uznawane za zjawisko lub istotę metafizyczną, bądź też za cechę immanentną przedmiotów fizycznych. Ujmuje się je tutaj jako wynik przeżycia formy przedmiotu estetycznego zadowalający wymagania gustu. Parafrazując słowa W. Jamesa, można by powiedzieć, iż „piękno rzeczy nie jest jej własnością stałą tkwiącą w niej. Piękno przydarza się rzeczy. Staje się ona piękna, zdarzenia czynią ją piękną. Jej piękno w rzeczywistości jest zdarzeniem, jest procesem upiększenia przez nią życia, zachwycenia się nią”²⁰.

Przeżycie estetyczne ujmuje się w pragmatyzmie funkcjonalnym jako głęboko znaczące, emocjonalnie, zmysłowo i intelektualnie wartościowe postrzeganie formy przedmiotu estetycznego albo sposobu jego ukształtowania bez względu na jakąkolwiek korzyść. Główną aksjologiczną cechą estetyczności według Kanta jest bezinteresowność przeżycia estetycznego. Mówił on, iż „piękny przedmiot wywołuje zadowolenie, wolne od wszelkiego zainteresowania”. Estetyzacja nie jest ukierunkowana na coś innego niż tylko przedmiot estetyczny jako taki. Przeżywamy jego estetyczność tak, jak gdyby owa estetyczność była wartością samą w sobie, w żaden sposób niepowiązaną z wszelkimi pozaestetycznymi potrzebami jednostki. Akt przeżycia estetycznego lub ogół takich aktów – estetyzacja – jest funkcją czynnościową, w której łączą się: operacje sensoryczne (1), dyskursywne akty semiotycznego kodowania i dekodowania estetycznych intencji (2) oraz intuicja estetyczna (3). Intuicja estetyczna odgrywa w tej triadzie rolę główną. Może ona mieć charakter dwoisty. Z jednej strony jest to intuicja wstępna – estetyczna hipoteza (oczekiwania, przeczucia estetyczne, od strony twórcy nazywamy ją intencją twórczą), a z drugiej, jest to intuicja ostateczna, czyli wstrząs estetyczny, olśnienie, katharsis. Pierwsza jest ukierunkowana na synchronizację gustu i przedmiotu

²⁰ Por. oryginał: „Prawda idei nie jest jej własnością stałą tkwiącą w niej. Prawda przydarza się idei. Staje się ona prawdziwa, zdarzenia czynią ją prawdziwą. Jej prawdziwość w rzeczywistości jest zdarzeniem, jest procesem jej sprawdzania się, jej sprawdzeniem” (W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, Warszawa 1998, s. 161).

estetycznego i jest potrzebna, by akt estetycznego przeżycia mógł nastąpić, druga zaś jest skutkiem nieodpowiedniości oczekiwań i formy przedmiotu estetycznego. Bez tej drugiej akt przeżycia estetycznego nie mógłby być uznany za skuteczny.

Przeżycie estetyczne, jako podstawowy element estetyzacji, jest rodzajem przeżycia intelektualnego opartego na systemie wartości kulturowych. W odróżnieniu od zadowolenia poznawczego, nie jest to przeżywanie procesu powstania wiedzy i wartościowania idei, lecz wartościujące przeżywanie kształtu pewnych idei, samego sposobu ich kształtowania, a także pośrednio – wartościowanie formy materiału, w którym te kształty zostały uwiecznione. Ale jest to tylko jedna ze stron funkcji przeżycia estetycznego, a mianowicie transcendentalna, intelektualno-spekulatywna. Druga jej strona – sensoryczno-empiryczna – łączy się z procesami reagowania emocjonalnego bezpośrednio na materiał i pośrednio na jego formę. Wzajemnie uwarunkowane połączenie obu tych procesów daje w wyniku fenomen intelektualnego przeżycia specyfiki kształtu pewnego zjawiska, uważanego, wskutek tego przeżycia, za przedmiot estetyczny. Natomiast charakter tego przeżycia w znacznym stopniu zależy od stawianych przez gust wymogów, a więc od posiadanych kryteriów piękna, które składają się na ideał estetyczny.

Przeżycie estetyczne w odróżnieniu od aktu poznawczego nie jest egzystencjalne, ani od strony egzystencji, ani od strony esencji. Tego, co już wiemy, nie możemy poznawać dwukrotnie, bo przy ponownym zetknięciu po prostu to rozpoznajemy. Poznanie powtórne jest, w rzeczywistości, poznaniem czegoś zupełnie nowego. Oprócz tego poznanie jest aktem jednorazowym, a jego wyniki stają się trwałymi jednostkami naszej wiedzy, ponieważ posiadają homeostatyczną strukturę hierarchiczną. Natomiast zadowolenie estetyczne jest ciągle, niekategoryzowane i niestabilne. Przeżycie estetyczne winno trwać jakiś czas, jego wyniki szybko znikają i nie pozostają na długo w pamięci. Niektóre utwory artystyczne nie starzeją się przez całe nasze życie. Możemy powracać do nich wielokrotnie i każdorazowo przeżywać je na nowo. W przeciwieństwie do powtórnego poznania treści, zmieniającego obiekt, powtórne przeżycie kształtu nie zmienia utworu, utwór pozostaje dla nas ten sam. Nowy jest tylko jego odbiór.

Przeżycie estetyczne jest nie tyle emocjonalnym postrzeganiem nowości lub złożoności samego przedmiotu, co subiektywnym procesem

skomplikowanego, utrudnionego prze-żywania, prze-zwyciężenia, po-konywania „oporu materiału”, jak to określali rosyjscy formalisci w latach 20. XX wieku. W. Szklowski używał dla nazwania tego emocjonalno-intelektualnego intuicyjnego pokonywania formy utworu terminu *отстранение* (udziwnienie). Piękno – nie tylko w sztuce, ale także we wszystkich innych rodzajach działalności ludzkiej – jest w formie przedmiotu estetycznego tym, co jednocześnie dziwi i fascynuje, uzyskuje aprobatę i wywołuje **uczucie zadowolenia z synchronizowanej nieodpowiedniości formy aktualnie odbieranego zjawiska oraz oczekiwania estetycznego**. Przy tym powstaje paradoksalna chęć jednoczesnego przedłużania przeżywanego uczucia oraz jak najszybszego uwolnienia się od nich (idea katharsis). W tym sensie przeżycie dobrego utworu jest podobne do aktu płciowego lub każdego innego aktu wypróżnienia lub rozluźnienia.

Skąd się więc bierze ta synchronizowana nieodpowiedniość? Wywodzące się z gustu oczekiwania estetyczne są tylko jedną stroną aktu estetyzacji, a przecież jest też i druga strona. Jest nią autor utworu, którego myśl i wola wydały na świat pewien sens, którego gust ten sens ukształtował w pewien niezwykle i interesujący sposób, oraz którego zmysły uwieczniły tę intencję artystyczną w pewnym materiale i przekazały nam w formie sygnałów. Rekonstruowany przez odtwórcę w postaci estetycznie ukształtowanego sensu narracyjnego, staje się on na czas aktu estetyzacji jego [odbiorcy] alter ego. Właściwie z tym drugim „ja” podmiot estetyczny podejmuje dość złożony dialog odnośnie treści i kształtu przeżywanego utworu. W ujęciu funkcjonalnym autor nie jest żywym człowiekiem z krwi i kości, lecz występując w funkcji narratora, jest on tylko składnikiem formy przedmiotu estetycznego, do którego odtwórca próbuje dostosować swój gust i z którym próbuje zsynchronizować swój gust. Jednakże forma utworu nie zawsze daje się w pełni dostosować do predylekcji i oczekiwań odtwórcy. Powstaje drugi element estetyzacji — nieodpowiedniość oczekiwań i faktu. Nieodpowiedniość hipotezy i faktu rodzi tzw. „efekt zawiedzionych oczekiwań”. W rezultacie tego powstaje fenomen, który można metaforycznie nazwać „tarcie”. Powstaje ono w momencie, kiedy próbujemy przeniknąć do utworu pokonując opór formy lub, na odwrót, próbujemy wciągnąć utwór do własnego świata duchowego, przewyciężając własny gust. Synchronizo-

waną nieodpowiednością zatem nazywam niesprawdzenie się hipotezy odnośnie przedmiotu estetycznego. Ale jest to zjawisko pozytywne, bowiem ramy nakreślone oczekiwaniami gustu zostają przekroczone. Nie zgadzam się z tymi psychologami sztuki oraz estetykami, którzy mówią o kongenialności odbiorcy i autora. Odbiorca powinien być kongenialny tylko w takim stopniu, który pozwoliłby mu poprawnie zsynchronizować swoje uczucia estetyczne z utworem (innymi słowy, musi być zdolny do odbioru tego utworu). Przewaga hipotezy i oczekiwań wobec utworu nad samym dziełem i wyższość gustu odbiorcy nad gustem autora oznacza klęskę przeżycia estetycznego. Skuteczność przeżycia wymaga, aby utwór był współtworzony, czyli czynnie odbierany „od dołu do góry”, nigdy na odwrót lub „z boku” (czyli bez zaangażowania się).

Tworzenie przedmiotu estetycznego różni się od jego współtworzenia tylko momentem wolitywnym. Artysta (twórca) dowolnie kreuje sens, treść intencjonalną i formę ich semiotyzacji, wybiera potrzebny mu kod semiotyczny i materiał dla ucieleśnienia intencji. Odbiorca zaś nie ma tak wolnej ręki. Jest a priori zniewolony kształtem i materiałem utworu. Dodajmy, że obaj są też ubezwłasnowolnieni przez wspólny kod semiotyczny. Artysta nigdy nie oddaje nam steru władzy nad utworem. Poza tym, we wszystkim innym proces twórczej kreacji niemal niczym nie różni się od aktu współtworzenia. Autor też działa w trybie dialogu i w celu pokonania, tyle że tym razem chodzi o pokonanie własnej intencji, własnego gustu i wybranego przez siebie materiału przy pomocy wykreowanej formy estetycznej. Tarcie wynika z nieodpowiedności jego własnych hipotez (intencji) i tworzonej przez niego formy. Jak i w poprzednim przypadku, utwór (tj. kreowana przez autora forma) musi pokonać swoje przesłanki. Tylko wtedy autor uzyska zadowolenie estetyczne z własnego aktu twórczego, gdy będzie on przebiegał z „góry na dół”.

Wróćmy jednak do opozycji poznania naukowego i przeżycia estetycznego. Przeciwwstawienie tych dwóch funkcji doświadczenia wirtualnego ujawnia interesujące paradoksy.

Pierwszy dotyczy ustosunkowania czynników obiektywności i subiektywności. Utwór artystyczny oraz przeżycie estetyczne jest subiektywne według obiektu prezentacji (ujawniają one gust i artystyczne intencje, stan emocjonalny podmiotu estetycznego), jednakże są one obiektywne z punktu widzenia sposobu socjalizacji (utwór artystyczny jest niezależ-

ny od jego autora: każdy odbiorca interpretuje go po swojemu, czasem zupełnie odwrotnie do zamiarów autora, bez uwzględnienia jego poglądów). Dzieło naukowe oraz poznawczy akt twórczy w istotnym stopniu są zobiektywizowane (są one ukierunkowane na obiekt zewnętrzny wobec uczonego, naukowiec zawsze stara się odcinać od obiektu, a także pragnie zobiektywizować metody badań i argumentację poprzez procedury weryfikacyjne lub falsyfikacyjne), natomiast według charakteru socjalizacji są one subiektywne (dzieło naukowe zawsze pozostaje tylko koncepcją danego uczonego, może i powinno być interpretowane w sposób systemowy z uwzględnieniem innych prac jego autora, odbiorca raczej dyskutuje z pracą naukową, niż utożsamia się z nią). Witold Mackiewicz zauważył, iż: „Dzieło nauki winno uzyskać powszechną akceptację, zaś dzieło sztuki – nie”²¹, co udowadnia paradoksalne przywiązanie naukowego dzieła do jego autora i całkowitą wolność od autora utworu artystycznego. Można się pokusić o aforyzm „praca naukowa powstaje jako obiektywna opowieść o świecie, a staje się tylko wizją autora, natomiast dzieło sztuki powstaje jako subiektywna ekspresja, a staje się obiektywną wartością lub własnością wszystkich”.

W. Mackiewicz jednak interpretuje tę zależność zupełnie odwrotnie, przypisując nauce zbyt ni obiektywizm, a sztuce – zbyt ni subiektywizm na stadium socjalizacji. Nie mogę się pogodzić z jego wnioskiem, że „jeżeli naukowiec zaprzestanie swoich badań, to inni mogą je kontynuować i doprowadzić do skutecznego końca. Jeżeli artysta odstąpi od swojego zamiaru, to – niezależnie od stopnia zaawansowania – jego dzieło ginie i nikt nie jest w stanie go dokończyć, wykończenie dzieła przez innego twórcę daje w efekcie inne dzieło”²². W pierwszym przypadku Mackiewicz mówi o zamiarze naukowca (czyli o akcie poznawczym), który może być realizowany przez jego następców (czyli o akcie socjalizacji). Jest to teoretycznie możliwe tylko w przypadku, jeśli ci uczeni pracowali w jednej metodologii. W innym przypadku dochodzi do fałszowania poglądów poprzednika, co można bez trudu ustalić przy pomocy analizy porównawczej. K. Popper po analizie dialogów Platona ustalił, że „So-

²¹ W. Mackiewicz, *op.cit.*, s. 77.

²² *Ibidem*.

krates” wcześniejszych prac głosi zupełnie inne poglądy niż ten z prac późniejszych, czyli że Platon istotnie zmienił i po swojemu rozwinął poglądy nauczyciela. Oczywiście nie jest to nauka, tylko filozofia, ale przykład ten jest zupełnie na miejscu. Znanym faktem „dopracowania” (czy raczej zniekształcenia) zamiaru mistrza przez uczniów jest *Kurs językoznawstwa ogólnego* F. de Saussure’a napisany przez A. Sechehay-e’a i Ch. Bally’ego. W drugim zaś przypadku mówi o niedokończonym dziele artysty oraz niemożności jego dokończenia przez kontynuatorów. Niedokończone dzieło jest już obiektem socjalizacji. Jeśli artysta zna manierę poprzednika, to nie tylko może dokończyć jego dzieło, lecz nawet stworzyć własne jako naśladowanie mistrza. Historia sztuki zna ogromną ilość przykładów takich „doróbek” i „podróbek”, a jeszcze więcej prawdopodobnie nie zna i nigdy nie pozna. Bardzo często uczniowie domalowywali szkice nauczyciela, kończyli rzeźby mistrzów, utwory muzyczne słynnych kompozytorów (na przykład Franz Süßmayr skończył *Requiem* Mozarta, Franco Alfano – *Turandot* Pucciniego, F. Jarnach – *Doktora Fausta* F. Busoniego, Nikołaj Rimski-Korsakow – *Chowanszczyne M. Musorgskiego*, a Friedrich Cerha – *Lulu* A. Berga). Epoka postmoderny ogłaszając „śmierć autora” (R. Barthes) i wprowadzając ideę dekonstrukcji (J. Derrida), de facto usankcjonowała obiektywizm dzieła sztuki i jego całkowitą niezależność od twórcy. W popkulturze na pierwszy plan wyszło zjawisko quasi-zbiorowej twórczości niewymagającej od autorów nawet znajomości czy spotkań. Jest to powszechne w sztuce komercyjnej (zmiana autorów przez producenta w trakcie powstawania dzieła) albo we współczesnej sztuce interaktywnej (performance, happening, Liternet etc.). Zresztą, nie jest to coś zupełnie nowego w historii sztuki. Wystarczy wspomnieć, jak powstawały utwory folklorystyczne albo jak tworzone, kontynuowano lub kończono dzieła sztuki na zamówienie w czasach średniowiecza, ale także i później. Zresztą w sztuce istnieją całe gatunki, których istota polega na przerabianiu i przeinterpretowaniu cudzych utworów (wykonanie artystyczne, dyrygowanie, inscenizacja, reżyserowanie, aranżacja etc.). W nauce zaś użycie czyichś dzieł jest możliwe tylko jako obiektu analizy, kontynuacji lub polemiki, tylko jawnie (nie wolno ukryć tego faktu we własnym tekście) i tylko częściowo. We wszystkich innych przypadkach wykorzystanie czyichś osiągnięć może być potraktowane jako plagiat. I jeszcze jedno. Autor dzieła naukowe-

go zawsze jest utożsamiany z osobą mówcy, czyli z podmiotem, który przemawia w tekście do jego odbiorców. W sztuce osoba autora jest albo zupełnie ukryta (muzyka, sztuki plastyczne²³), albo jest zastąpiona przez fikcyjny podmiot mowy (narratora, deskryptora czy demonstratora). Nie przypadkiem ludzie sztuki nieporównanie częściej „ukrywają się” za maską pseudonimu niż naukowcy. Wśród naukowców pseudonimy mieli głównie humaniści, czyich badania ocierały się o twórczość literacko-publicystyczną (np. prof. J. Smaga – *Jędrzej Boruta*, Wł. Bolecki – *Jerzy Malewski*, Stephen Edred Flowers – *Edred Thorsson*, prof. J. Szewelow – *Jurij Szerech*), albo ci, którzy właściwie w ten sposób odróżniali siebie jako naukowca od siebie w roli artysty czy publicysty (Ch. L. Dodgson – *Lewis Carroll*, prof. François Bordes – *Francis Carsac*, dr hab. I. Możejko – *Kir Bułyczow*, F. Hecht – *Manfred Langrenus*, G.S. Altschuller – *Altow*, wśród Polaków – *Jędrzej Śniadecki* – *Sotwaros*, prof. J. Rozwadowski – *R. Nadroj*, prof. M. Handelsman – *Maciej Romański*, prof. T. Garbowski – *Leon Płoszowski*, prof. M. Sobolewski – *Karol Grappa*). Dzieje się tak, moim zdaniem, z trzech powodów. Po pierwsze, sztuka, będąc fikcją informacyjną, wymaga również fikcyjności w zakresie podmiotu. Po drugie, poruszając się w dziedzinie formalno-wirtualnej i emocjonalnej, artyści bardziej dbają o estetykę swego dyskursu niż uczeni i często zamieniają niezbyt łatwe czy niezbyt mile brzmiące imiona i nazwiska na piękniejsze czy bardziej „strawne”. Wreszcie artysta, do pewnego stopnia sakralizując dziedzinę sztuki, świadomie nie utożsamia wykonywanych przez siebie funkcji w sferze profanum (obywatel, płatnik podatków, konsument, mieszkaniec) z odgrywaną przez niego rolą w sztuce. Ten ostatni element istotnie zbliża artystów i duchownych, którzy również często posiadają imię sakralne obok imienia świeckiego. Uczony zaś, przeciwnie, jest przekonany, że zajmuje się dziedziną jak najbardziej rzeczywistą, ponosi osobistą odpowiedzialność za wyniki swoich badań i skupia się w swych czynnościach nie na formie, lecz na treści. Wyjątki przybrania pseudonimów przez uczonych stricte w dziedzinie nauki dotyczyły raczej świadomych mistyfikacji (słynny *Nicolas Bourbaki*) lub ukrywania właściwego imienia z powodów osobistych (*Student* – W.S.

²³ Wyjątkiem tutaj jest chyba tylko podpis na utworze.

Gosset, *dr Esperanto* – L.L. Zamenhof). Od pseudonimu trzeba odróżniać zarówno „przezwisko” – potoczny zamiennik imienia czy nazwiska człowieka używany przez znajomych i przyjaciół oraz „ksywę” – wtórną nazwę własną o charakterze społeczno-politycznym mającą na celu ukrycie właściwego imienia czy nazwiska człowieka (ze względu na formę wewnętrzną bardziej pasowałby tutaj termin „kryptonim” w znaczeniu ‘przybrane imię / nazwisko’). Pewnym rodzajem ksywy jest internetowy „nick”. Ekonomicznym zaś odpowiednikiem pseudonimu pełniącym funkcję precyzyjnej identyfikacji jest szeroko rozpowszechniony w Internecie „login”.

Drugi paradoks dotyczy relacji pomiędzy generalizacją i referencją w postępowaniach semiotycznych. Naukowiec próbuje opowiedzieć o zasadach, regułach, uogólnia i abstrahuje od pojedynczych faktów i wydarzeń. Wszystko to uczoney robi w jednym celu – aby stworzyć taki abstrakcyjny system zasad i reguł organizacji pewnej przedmiotowej sfery, który opisywałby i objaśniał każdy pojedynczy fakt i każde poszczególne wydarzenie w tej przedmiotowej sferze. Uczoney uogólnia idee (taktyka działania), żeby w efekcie móc objaśnić szczegółowe fakty (strategia działania).

Artysta mówi (prezentuje swe przeżycia estetyczne) konkretnie. W przypadku sztuki treściowej prezentuje on informację o referentach zakotwiczonych w rzeczywistości aktualnej i jednostkowej, w konkretnym kontinuum czasoprzestrzennym, lecz robi to w celu uogólnienia. Przeżywamy jednostkowe estetyczne wydarzenie tak, jakby to była reguła generalna. Taktyka artysty – emocjonalne przeżycie konkretnej naocznej sytuacji, strategia zaś – estetyczne przeżycie uogólnionego sensu. Na obrazie znajduje się zawsze ten konkretny człowiek czy pejzaż, a nie ludzkość czy przyroda jako taka. W utworze literackim występuje konkretny królik czy konkretne wydarzenie, a nie gatunek istot żywych czy typ wydarzeń. Niemniej jednak stają się one dla widza czy czytelnika symbolami uogólnionymi.

Królik jako bohater bajki ma ogromną ilość konkretnych cech, ma indywidualny los i jest w centrum wydarzeń. Emocjonalnie przeżywając wszystko, co wiąże się z tą postacią, faktycznie estetyzujemy bardzo ogólne pojęcia dobra i zła, sprawiedliwości, szczęścia, przyjaźni czy niepowodzenia. Królik doświadczalny, natomiast, jest anonimowy i uogólniony

od samego początku badania naukowego. Nikt nie odbiera go jako tego oto konkretnego królika. Ma być tylko egzemplifikacją reguł, praw, dotyczących królików jako takich. Gotowi jesteśmy rozpaczać nad losem fikcyjnego królika z bajki, lecz nie zastanawiamy się, ile królików miało zginąć w trakcie eksperymentów, zanim uczony zdobył udowodnioną wiedzę na temat królika jako takiego. W tym momencie dochodzimy do zrozumienia bardzo ważnej okoliczności. **Przeciwieństwem nauki w aspekcie typologicznym nie jest sztuka, lecz życie społeczno-etyczne, a ściślej – moralność.** Poszukiwanie prawdy ma niewiele wspólnego z dobrem moralnym, tak samo jak poszukiwanie dobra ma mało wspólnego z prawdą. Niemniej jednak zdolności poznawcze dość często są mylone z wartościami stricte ideologicznymi (czyli poglądami, moralnością, stosunkami międzyludzkimi, interesami, gustami). Por. typowe wypowiedzi – *To się w głowie nie mieści, Nie mogę tego pojąć, Nie mam pojęcia, Nie wyobrażam sobie, To przechodzi ludzkie zmysły, To przechodzi ludzkie pojęcie, Brak mu wyobraźni, Zrozum mnie, Proszę mnie zrozumieć, Ale Pan / Pani mnie zupełnie nie rozumie, Pan / Pani nie może zrozumieć, że...* Najczęściej takie konstrukcje oznaczają, że nasz oponent (czy osoba, o której mówimy) nie akceptuje naszych poglądów, postępuje według odmiennych od naszych zasad moralnych albo że po prostu czujemy do niej niechęć. O wiele bardziej adekwatne byłoby powiedzenie *Nie zgadzam się z Panem, Panią, To mi się nie podoba, Mamy odmiennie poglądy, Przyznaj mi rację, Nie lubię Pana / Pani.* Rozumienie (poznanie, wiedza) nie ma z takimi sytuacjami nic wspólnego.

Radykalnym przeciwieństwem typologicznym sztuki natomiast jest dziedzina ekonomiczna, a ściślej – zysk. Nie przypadkiem Kant określał bezinteresowność jako najważniejszą cechę typologiczną sztuki. Piękno przeżywa się nie „po to by...”, lecz „dlatego że...”. Przeciwieństwa piękna i zysku, a także prawdy i dobra zostały przedstawione na podstawowym schemacie typologicznym na samym początku książki. Lecz czy oznacza to, że sztuka jest obok nauki formą poznania, jak ją często typują badacze? Wszystko zależy od zdefiniowania poznania. H.G. Gadamer po części ma rację, mówiąc „[...] smak oznacza pewien swoisty sposób poznania. Należy do sfery tego, co na drodze refleksyjnej władzy sądenia w tym, co jednostkowe, uchwytuje to, co ogólne, czemu to pierwsze ma być podporządkowane. [...] Trzeba mieć do tego»zmysł« – nie można

tego dowieść”²⁴. Jeśli poznanie to wykreowanie pewnego nowego sensu, nowej informacji w świadomości (podświadomości), to owszem, sztukę można traktować jako taką formę działalności. Natomiast jeśli będziemy nazywać poznaniem sposób porządkowania sensu (informacji), żeby przekształcić go w narzędzie racjonalnego (przewidywalnego) opisu i objaśnienia świata oraz celowego porządkowania obrazu świata, to niestety – sztuka temu nie służy. Taką funkcję pełni tylko nauka (po części również naukowa filozofia i metodologia nauki).

Przeniknięcie nauki do innych sfer życia zawsze się łączy z poszukiwaniem udowodnionej wiedzy – prawdy: w sferze światopoglądu naukę interesuje prawda wartości i sensu, w sferze ekonomicznej – prawda korzyści i efektu, w życiu społecznym – prawda dobra i władzy, w sztuce – prawda piękna, a w życiu powszednim – prawda wartości egzystencjalnych. Czasem prawdę jako wiedzę udowodnioną myli się z tzw. Prawdą jako wartością światopoglądową, filozoficzną. Ta ostatnia nigdy nie jest oparta na argumentach racjonalnych, badaniach, weryfikacji czy falsyfikacji, nie uzależnia się *explicite* od przesłanek metodologicznych i teoretycznej aksjomatyki. Prawda filozoficzna jest wiedzą intuicyjną, często bardzo indywidualną i niesprawdzalną.

Sztuka z założenia nie ma nic wspólnego z prawdą. Artysta nie poszukuje wiedzy udowodnionej i nie opiera się na niej. Nie wymaga od niego takiej wiedzy również jego odbiorca. Interesuje ich emocjonalne przezwyciężenie utrudnionej formy materiału, przy pomocy którego reprezentuje się jakiś sens w utworze. Wyjątkowość, niebanalność i niecodziennność tej formy i tego sensu jest w sztuce większą wartością niż regularność i weryfikowalność. Sztuka przenikając w inne dziedziny życia, szuka w nich właśnie piękna, które nie może być zjawiskiem przeciętnym. W życiu codziennym sztuka odnajduje niezwykle twarze, zachowania, przedmioty i sytuacje, w życiu publicznym – niezwykle postawy i wydarzenia, w życiu ekonomicznym – piękne artefakty, w nauce – wyjątkowo udane rozwiązania i niespodziewane wnioski (np. paradoksy, sentencje czy prawa), wreszcie w filozofii – oryginalne idee i niespodziewane intuicje.

²⁴ H.-G. Gadamer, *op.cit.*, s. 67.

2. SPECYFIKA LINGWOSEMIOTYCZNEJ DZIAŁALNOŚCI

HOMO AESTHETICUS

„Najpierw myśleć, potem mówić ” jest hasłem krytyki; „najpierw mówić, a potem myśleć” to hasło twórczości.

Edward Forster

Podwójny semiotyczny charakter. Osobliwością sztuki jako typu działalności jest wyłącznie znakowa forma jej realizacji. Jeśli w innych dziedzinach doświadczenia znaczącą rolę odgrywają przedmiotowe manipulacje (praca, potoczność), emocje (potoczność, społeczno-etyczna działalność) czy racjonalne refleksje (nauka, filozofia, ekonomiczna działalność), to w sztuce wszystkie te rodzaje zachowań są podporządkowane głównemu celowi – ukształtowaniu materiału semiotycznego, czyli wtórnej semiotyzacji. Znaków i sygnałów używamy praktycznie w każdym typie doświadczenia, lecz nigdzie ich rola nie jest tak znacząca, jak w sztuce. Znaki, których używamy w doświadczeniu potocznym czy ekonomicznym, to często tzw. znaki niekomunikacyjne (cechy, symptomy czy ślady) bądź komunikacyjne znaki pierwotne (oznaczające pojęcia, emocje i przejawy woli). Znaki, których używamy w nauce czy filozofii, również są znakami pojęć i myśli. W sztuce zaś używamy znaków, których obiektem oznaczania często obok stanów emocjonalnych są inne znaki – zarówno werbalne, jak i niewerbalne. W każdym rodzaju sztuki czołowe miejsce zajmuje nie idea czy wydarzenie, nie człowiek czy emocja, a właśnie byt semiotyczny – artystyczny utwór. Naukowa teoria czy filozoficzna koncepcja mogą być konstruktem informacyjnym skojarzonym z różnymi bytami semiotycznymi (tekstami) i zapoznanie się z nimi często nie wymaga odbioru tekstu wyjściowego (czyli tekstu, którego autorem jest autor teorii/koncepcji). Zdarza się, że takiego tekstu w ogóle nie ma, a koncepcja istnieje wyłącznie w przekazach wtórnych. W sztuce wszystko jest zupełnie odwrotnie. Tylko wtedy można mówić o istnieniu sztuki i artysty jako autora, jeśli zachowa się sam utwór jako

dzieło tego autora. Dzieło sztuki jest jednolitym znakiem, ponieważ zakłada istnienie syntetycznego przedmiotu semiotycznego (sekwencję dźwięków, połowego zbioru śladów barwnika na płaszczyźnie, pewnej ilości substancji plastycznej ujednocionej w trójwymiarowym obiekcie bądź też sekwencję fizycznych i fizjologicznych czynności) w odróżnieniu od analitycznych dzieł nauki. Można oczywiście wyróżnić w utworze jakiś fragment o charakterze estetycznym, lecz nie posiada on tego stopnia autonomii, jaki ma fragment teorii czy koncepcji. Przytoczenie takich fragmentów w nowym utworze artystycznym ma sens (jako aluzja lub reminiscencja) tylko wtedy, gdy odbiorca skojarzy go z utworem, którego jest on fragmentem. Fragment cudzej koncepcji czy teorii nawet opatrzone przypisem, wcale nie wymaga znajomości z ową koncepcją (teorią), a często (z merytorycznego punktu widzenia) nie wymaga również przytaczania danych wyjściowych. Dla uczonego najważniejsze jest wykreowanie informacyjnie (treściowo i logicznie) spójnego tekstu. Jeśli przytacza on fragmenty czyichś utworów i nie krytykuje ich, to może znaczyć, że zgadza się z zawartą w nich treścią, a to, z kolei, pozwala czytelnikowi interpretować przytoczony fragment jako organiczną część koncepcji danego autora. A zatem, części naukowego utworu mogą funkcjonować jako samodzielne byty semiotyczne (np. definicje, schematy, klasyfikacje), a funkcjonalne części utworów artystycznych na zawsze pozostają składnikami tych utworów, nawet jeśli je przenieść do nowego utworu.

Semiotyczna specyfika działalności estetycznej polega zatem na procedurze specyficznego utrudniania formy pierwotnego obiektu semiotycznego, którą można nazwać **estetyzacją**. Jednakże nie każda estetyzacja prowadzi do powstania utworu artystycznego. Jeśli nie dochodzi do żadnych przekształceń obiektu (wewnętrznych czy zewnętrznych), można mówić o estetyzacji nieartystycznej. Wsłuchiwanie się w śpiew ptaków czy łoskot grzmotu, patrzenia na zachód słońca, ruchy biegnących zwierząt czy pracę maszyny, nawet jeśli zwracamy uwagę na formalną stronę tych wyobrażeń i oceniamy je jako niezwykle i piękne, nie można jeszcze nazwać sztuką. Jest to bez wątpienia rodzaj estetyzacji, lecz nieartystycznej. Żeby powstało dzieło sztuki, musi być dokonane **semiotyczne podwojenie obiektu** albo, inaczej, **wtórne semiotyczne przekształcenie** tych obiektów: albo powinno być dokonane ich pewne

zniekształcenie (estetyzacja strukturalna, morfologiczna), albo powinno dojść do zmiany ich otoczenia, naruszenia ich kontekstu (syntaktyczna estetyzacja). Właśnie na takiej reduplikacji polega istota procedury semiotycznej w sztuce. „Poezja nie odrzuca gotowych znaków języka i nie tworzy zupełnie nowych, lecz organizuje środki potocznego języka w specyficzny sposób oraz wyciąga z tej organizacji nowy sens. Tak samo sztuki plastyczne można rozpatrywać jako artystyczne wykorzystanie pewnych kodów niewerbalnych, działających również poza granicami sfery artystycznej”²⁵.

Wiodąca pragmatyka. Z perspektywy funkcjonalnej dyskurs estetyczny powinno się zdefiniować jako dyskurs zasadniczo ekspresywny (prezentacyjny). Komunikacja jest tutaj podporządkowana demonstracji formy utworu. Artystę o wiele bardziej interesuje prezentacja własnych intencji estetycznych, niż komunikacja z odbiorcą. Jeśli już mówić w tego typu dyskursie o funkcji komunikatywnej, to ma ona raczej charakter manipulacyjny (jej zadaniem jest zafascynowanie odbiorcy, pogrążenie go w emocjonalnym stanie przeżycia estetycznego) i po części koherencyjny (wystawy, koncerty, publikacje, spektakle etc. służą nie tyle uzgodnieniu gustów, co weryfikacji i uspołnieniu własnego smaku estetycznego). Dążenie do wspólnego przeżycia estetycznego (czy raczej stworzenia pozorów takiego wspólnego przeżycia) mające miejsce w sztuce performansowej (zwłaszcza w sztuce masowej) wysuwa na pierwszy plan funkcję komunikatywną, co z kolei przesuwa dane zjawisko z dziedziny sztuki do dziedziny rozrywki kulturalnej, czyli do sfery społeczno-etycznej.

W nawiązaniu do tego, co zostało powiedziane wcześniej o synchronizowanej nieodpowiedniości, warto podkreślić, że estetyzacją nazywamy nie każde przekształcenie formy obiektu i nie każdą ocenę takiego przekształcenia, a tylko takie, które stanowią funkcjonalno-pragmatyczną jedność z gustem (czyli są dokonywane według kryteriów gustu oraz mają na celu przeżycie emocjonalne jako takie). Zatem pragmatyczną specyfiką tego typu dyskursu jest nastawienie na taki rodzaj bezinteresownej refleksji emocjonalnej, przy którym forma środka semiotycznego staje

²⁵ Л.Ф. Чертов, *Как возможна семиотика искусства? (о перспективах союза эстетики и семиотики)*, [w:] *Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений*, Sankt-Petersburg 1999, s. 93.

się celem samym w sobie, a jej emocjonalny odbiór ma polegać na osobistym pokonaniu trudności i niezwykłości. Kryterium bezinteresowności jako typologicznej cechy sztuki zostało zaproponowane przez I. Kanta: „[...] sąd o pięknie, do którego wkrada się najdrobniejszy nawet interes, jest bardzo stronniczy i nie jest czystym sądem smaku. Aby w sprawach smaku odgrywać rolę arbitra, nie można w najmniejszym nawet stopniu być zainteresowanym w istnieniu danej rzeczy, lecz musi się pod tym względem być zupełnie obojętnym”²⁶. Czasem tę ideę Kanta pojmuje się wąsko, uważając, iż chodziło mu o interesowność wyłącznie ekonomiczną. Jednak Kant wyraźnie mówi o zasadniczej różnicy między tym, co przyjemne, tym, co dobre, a tym, co piękne. Interesownością zatem jest poszukiwanie uzasadnień estetyzacji w osobistej emocjonalnej przyjemności (motyw witalny), w moralności i ideologii (motyw społeczno-polityczny), w prawdziwości czy informacyjności (motyw poznawczy), bądź w zysku (motyw ekonomiczny).

Drugą stroną pragmatyki artystycznej jest społeczno-kulturowe i emocjonalno-psychologiczne nastawienie na stan dobrowolnej halucynacji. Takie określenie dał przeżyciu estetycznemu rosyjski badacz psychologii sztuki Lew Wygotski. Podobnie, tylko wiele lat wcześniej, wysławiał się również D. Hume: „Poeci stworzyli to, co nazywają poetyckim porządkiem rzeczy: nie wierzą weń ani oni sami, ani ich czytelnicy, a przecież powszechnie jest on uważany za wystarczającą podstawę wszelkiej fikcji i opowieści”²⁷. Oczywiście, istnieją patologiczne przypadki dosłownego odbioru dzieł sztuki (na przykład mylenia aktorów i bohaterów, narratora i autora, bohaterów i prototypów, fabularnego i rzeczywistego czasu lub miejsca wydarzeń, historycznych i fabularnych wydarzeń etc.), jednakże tutaj nie ma sensu opisywanie wszystkich możliwych odchyłeń od normy estetycznej, która polega na konieczności wprowadzenia siebie w osobliwy stan emocjonalny, w którym jawnie fikcyjna informacja powinna być odbierana absolutnie poważnie. Ludzie, chociaż trochę przygotowani do odbioru sztuki, chyba się ze mną zgodzą, że skierowana do papieża prośba chorwackich chłopów o beatyfikację bohaterki meksykańskiej telenoweli jest wynikiem wyłącznie mitologicznego, czyli potocznego

²⁶ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 1964, s. 64.

²⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t.1, *O rozumie*, Kraków 1963, s. 162.

odbioru kina. Ta sama przyczyna leży u podstaw obelg pod adresem artystów, ich pobicia, a nawet zabójstw, wandalizmu w stosunku do dzieł sztuki, przypadków obłąkania lub samobójstwa, wywołanych odbiorem dzieł sztuki (jeżeli, oczywiście, za tymi aktami nie stoją jakieś bardziej refleksyjne motywy, np. polityczne, ideologiczne, religijne lub ekonomiczne). Upotocznienie sztuki stało się trwałą tendencją współczesnej kultury. Autorzy seriali i telenowel kreują wątki i bohaterów nie w związku z twórczą intencją czy ze względów estetycznych, lecz w związku ze zniechęceniem, zmęczeniem, chorobą, śmiercią, zamążpójściem czy wyjazdem aktorów. Powstają również interaktywne „działa sztuki”, w których wątki, wydarzenia, pojawienie czy zniknięcie bohaterów są w całości uzależnione od życzenia klienta, czyli widza.

Artystyczny model estetyzacji. Podstawą poniższych rozważań jest funkcjonalno-pragmatyczna koncepcja modelu artystycznego rosyjskiego badacza Władimira Zaiki, przedstawiona w jego rozprawie habilitacyjnej²⁸. Według głównych założeń tej koncepcji zarówno tworzenie dzieła sztuki, jak i jego odbiór wymaga wykreowania/posiadania modelu estetyzacji, zawierającego trzy niezbędne składniki prezentowane w każdym utworze artystycznym: **estetyczną przestrzeń referencyjną** (przedstawianą fikcyjną rzeczywistość wraz z charakterem tego przedstawiania), **podmiot estetyczny** (fikcyjną istotę, za pośrednictwem której dokonuje się aktu prezentacji) oraz **estetyczny środek prezentacji** (materiał, którego używa podmiot w trakcie estetyzacji pola referencyjnego). W odróżnieniu od innych typów działalności, gdzie mogą występować podobne funkcje, w sztuce każdy z tych aktantów ma pierwszorzędne znaczenie dla spełnienia wiodącej pragmatyki, jest obligatoryjną częścią modelu działalności i, co najważniejsze, jest obiektem prezentacji. W innych dziedzinach doświadczenia przynajmniej jedna z tych funkcji pozostaje ukryta. Każdy rodzaj czy gatunek działalności artystycznej ma swoją specyfikę prezentowanej rzeczywistości, inny sposób jej prezentacji, inaczej kreuje i w różny sposób prezentuje swój podmiot estetyczny, ma swój osobliwy materiał, który również zostaje zaprezentowany w specyficzny sposób. Właśnie te czynniki pozwalają wyodrębnić rodzaje i gatunki sztuki.

²⁸ В.И. Заика, *op.cit.*

W prozie pole referencyjne i narrator dominują nad językiem (jako materiałem), w poezji (przede wszystkim liryce) rola języka jako obiektu prezentacji jest o wiele ważniejsza niż rola podmiotu lirycznego, który można określić tutaj mianem prowokatora uczuć (ponieważ wymusza na czytelniku utożsamianie się z opisywanymi uczuciami), zaś podmiot i język są tutaj zawsze ważniejsze niż obiekt referencji. Podobna jest funkcja podmiotu w muzyce i sztukach plastycznych. Nie spotykamy się z tym podmiotem bezpośrednio. Jednakże zakodowany w semiotyce dzieła podmiot prowokuje odbiorców (widzów i słuchaczy) do wczuwania się i przejęcia na siebie funkcji psychologicznego podmiotu estetyzacji. Jak pisał Paul Valéry, „malarz maluje nie to, co widzi, lecz to, co potem zobaczą inni”²⁹. Jest jednak pewna osobliwość estetycznego podmiotu w muzyce. Widz, zarówno jak i czytelnik wierszy, jest względnie wolny w wyborze sposobu odbioru dzieła. Słuchacz nie ma tyle swobody, ponieważ do podmiotu samej muzyki dochodzi podmiot interpretatora – muzyka-wykonawcy. To jego sposób odczytania i podania powinien odbierać słuchacz. Jednocześnie sam kompozytor w trakcie pisania muzyki niejako zakłada wprowadzenie do utworu dodatkowych podmiotów estetycznych, ponieważ pisze odrębne partie dla różnych instrumentów. Zatem w utworze pojawiają się potencjalne podmioty: „fortepian”, „puzon” czy „flet”, które później będą semantyzowane przez wykonawców. Największe znaczenie w muzyce i plastyce ma materiał – akustyczne lub wzrokowe wyobrażenia – który czasem mylony jest z jego fizycznym substratem, czyli dźwiękami, śladami barwnika na płaszczyźnie czy substancją plastyczną. Największa różnica jednak między muzyką a plastyką tkwi w roli referencji. W niektórych gatunkach sztuk plastycznych rola referencji, zwłaszcza pojęciowo-kognitywnej jest dość znacząca (np. w sztuce realistycznej, mimetycznej), w muzyce, natomiast, referencja dotyczy najwyżej stanów emocjonalnych i rzadko jest prezentowana w czytelny sposób. Wróćmy do literatury. W dramacie rola referencji i języka przeważa nad funkcją podmiotu (podmiot jest tutaj swoistym dystrybutorem zarówno prezentowanych informacji i uczuć, jak i prezentowanego języka). Podobnie jak w muzyce, w dramacie przewidywana jest podmiotowa rola interpretatora – aktora, reżysera, baletmistrza czy

²⁹ *Так говорили великие*, http://www.tgv.kiev.ua/search/?author_id=634.

operatora filmowego. Interpretator jest najbardziej charakterystyczną funkcją podmiotu estetycznego w sztukach performansowych (teatr, kino, taniec, pantomima, koncert). Naturalnie, że podmiot estetyczny we wszystkich przypadkach jest funkcjonalną relacją pomiędzy autorską „propozycją” a „podażą” odbiorcy sztuki, przy czym możliwości i swoboda realizacji tej funkcji przez autora i odbiorcę w różnych rodzajach i gatunkach sztuki są niejednakowe.

Sztuka różni się od wszystkich innych typów działalności ludzkiej specyficzną referencją, a precyzyjniej – marginalizacją referencji, zwłaszcza kognitywnej. Chodzi o to, że, jak w żadnym innym typie działalności lingwosemiotycznej, w sztuce to, o czym się mówi, ma znaczenie znikome, w porównaniu z tym, jak się to przeżywa i jak jest to powiedziane. Jeśli rozpatrujemy sztukę jako szeroką sferę estetyzacji doświadczenia wirtualnego (przede wszystkim semiotycznego) – od wzornictwa i pamiętnikarstwa aż do muzyki i malarstwa abstrakcyjnego – to bez trudu zauważamy, że referencyjnym polem sztuki może być zarówno informacja o konkretnej sytuacji realnego doświadczenia, informacja o półfikcyjnych bądź fikcyjnych wydarzeniach albo zupełnie nieinformacyjne emocjonalne stany i sensoryczne wrażenia. We wszystkich przypadkach skupienie na materiale sensorycznym oraz na emocjonalnym przeżyciu wymusza na autorze podejście indukcyjne i opisowe. Ogólne zawsze pozostaje w tle, na pierwszym planie zawsze znajduje się konkretny i pojedynczy obiekt referencji. Połączenie pola referencyjnego z materiałem w sztuce jest na tyle silne, że stwarza to efekt nazywany przez niektórych badaczy **nietranzytywnością**. Pojęcie nietranzytywności jako „niemożności parafrazowania wypowiedzi bez straty informacji”³⁰ jest teraz dość aktywnie używane w lingwistyce tekstu artystycznego. Moim zdaniem, pojęcie to jest jeszcze bardziej użyteczne dla objaśnienia semiotycznej specyfiki przedstawienia pola referencyjnego w takich rodzajach sztuki, jak muzyka, bezprzedmiotowe gatunki sztuk plastycznych oraz taniec.

Oдноśnie referencji w sztuce nie ma jednolitego zdania ani wśród artystów, ani wśród badaczy sztuki. Jedni uważają, że dzieło sztuki odzwiercie-

³⁰ В.И. Заика, *Риторическая и эстетическая реализация языка*, [w:] *Лингвориторическая парадигма: теоретические и прикладные аспекты*, вып. 1, Soczi 2002, s. 65.

dła (semiotycznie koduje) psychiczny/emocjonalny stan artysty (autora lub interpretatora) – koncepcja katharsis, inni uważają, że referencyjne pole sztuki znajduje się daleko poza świadomością twórcy – koncepcja twórcy jako medium albo teoria mimesis, jeszcze inni głoszą, że utwory sztuki są zupełnie autoreferencyjne (strukturalistyczne teorie i teorie symulakru). Zadaniem odbiorcy jest albo zrozumienie autora czy wydobywanie immanentnego estetycznego sedna z samego utworu (teorie rozumienia, empatii lub hermeneutycznego odkrycia), albo też przypisanie mu własnego sensu estetycznego, tworząc przy okazji własne pole referencyjne. Czy może zadowolić którąkolwiek z tych wersji badacza stojącego na pozycjach funkcjonalizmu pragmatycznego? Raczej nie. Każda z tych opcji powinna zostać zinterpretowana w aspekcie funkcjonalno-pragmatycznym.

Estetyczna wartość z esencjalnego (ontologicznego) punktu widzenia jest przeżyciem emocjonalno-intelektualnym, czyli funkcją jednocześnie psychologiczną i kulturową. Z funkcjonalnego zaś punktu widzenia jest to czynność twórczo-interpretacyjna. Zatem w pewnym sensie mają rację zwolennicy koncepcji symulakru. Jednak już w tych określeniach obecne są pewne ograniczenia. Chcę tutaj zwrócić uwagę na czynnik kulturowy w określeniu esencjalnym i czynnik interpretacyjny w określeniu funkcjonalnym. Wartość estetyczna jako relacja wymaga poza stroną kreatywno-psychologiczną istnienia również strony zewnętrznej. Na stronę zewnętrzną składają się społeczny system kulturowy oraz substrat sygnałowy, w którym został zakodowany estetyczny przekaz zgodnie z zasadami owego systemu. Właśnie dlatego od strony kauzalnej wartość estetyczna jest funkcją wtórnej semiotyzacji, czyli semiotyzacji opartej na społecznie ustalonym systemie znaków, czyli pewne racje są również po stronie zwolenników idei autorskiego śladu w utworze (w tym śladów jego stanu katartycznego) oraz idei odzwierciedlenia w utworze społeczno-kulturowego tła. Wejście poprzez ślady semiotyczne do dziedziny standardów kulturowych z kolei częściowo przemawia za argumentami teorii medium estetycznego. Wzięcie pod uwagę zarówno kulturowo-semiotycznego śladu, jak i własnej czynnej postawy twórczej świadczy o tym, że rację mają także zwolennicy hermeneutycznego odczytania utworu. Połączenie wymienionych koncepcji w myśl metodologii funkcjonalno-pragmatycznej jest możliwe poprzez ideę przeżycia estetycznego jako kulturowo-psychologicznego dialogu (czyli semiotycznej relacji)

dwóch funkcji w ramach estetycznej działalności człowieka (funkcji podmiotu estetycznego i funkcji utworu).

Porównując utwór artystyczny z każdym innym bytem semiotycznym, łatwo zauważalna jest jeszcze jedna cecha charakterystyczna – multi-referencyjność estetycznego znaku. Mówiąc prościej, znak estetyczny zawsze oznacza kilka przestrzeni referencyjnych równoległe. Właśnie taki typ oznaczania nazywany jest **obrazowością**. Łączy się z tym druga obowiązkowa cecha – rozmyty, nieklarowny charakter informacji zawartych w każdym polu referencyjnym, których połączenie tworzy obraz. Wyrażna natomiast powinna być granica między polami, inaczej nie będzie zauważalna procedura ich zestawienia (w metaforze) lub łączenia (w metonimii). W odróżnieniu od sztuki w dziedzinie społeczno-etycznego (i politycznego) dyskursu ta nieokreśloność jest totalna. Dlatego często nie potrafimy wyróżnić poziomów informacji w mowie polityków i ideologów, a także rozróżnić w ich informacjach denotacji („prawdy”) i konotacji („punktu widzenia”). W nauce zaś wszystkie jednostki pola referencyjnego powinny być dyskretne i określone.

Treść i forma dyskursu estetycznego. Nietranzytywność dzieła sztuki odróżnia je jednocześnie od efektów semiotycznej działalności racjonalnej (zawodowej czy poznawczej) oraz znaków wyprodukowanych w ramach doświadczenia społeczno-etycznego czy filozoficznego. Estetyczne obiekty semiotyczne same przez siebie stanowią obiekt działalności, inne zaś semiotyczne produkty są tylko narzędziami i środkami działalności w odpowiednich dziedzinach doświadczenia. Produkt każdego innego typu działalności ma wszelkie szanse stać się obiektem samoistnym, jeśli tylko włączyć go do dyskursu estetycznego. Tylko tutaj cel nadrzędny – przeżycie estetyczne – nie może być oderwany od utworu. Nawet w nauce i filozofii wiedza i sens mogą być abstrahowane od tekstów, w których są semiotycznie zakodowane. Jest również odwrotna regularność. Przechodząc z estetycznego dyskursu do każdego innego, utwór artystyczny przestaje być celem i staje się tylko narzędziem (środkiem). Msza (muzyka), psalm (wiersz), ikona (obraz) w religii są tylko środkami, w dyskursie estetycznym natomiast są to dzieła sztuki.

Charakterystyczną osobliwością dyskursu estetycznego jest przeniesienie funkcjonalnego i pragmatycznego akcentu z treści na formę, z semantyki na syntaktykę, z referentu (obiekту) na materiał (środek).

Zabieg ten ma dwa semiotyczne przejawy – w dziedzinie planu wyrażenia (**formalizacja**) i w dziedzinie planu treści (**symbolizacja**).

W tym miejscu konieczna jest dygresja konceptualna.

* * *

Tradycyjnie lingwosemiotyzy mówią o trzech aspektach (semantyka – syntaktyka – pragmatyka) oraz dwóch stronach znaku (plan treści – plan wyrażenia). Nie jest to jednak sposób pojmowania znaku do końca przystający do funkcjonalizmu pragmatycznego. Ale nie jest to także wizja odpowiadająca pojmowaniu znaku przez de Saussure'a, który jest uważany za autora teorii bilateralnej. Uważna lektura dzienników (ale także i *Kursu* de Saussure'a wyraźnie wskazuje na to, że ponad treścią (oznaczanym) i formą (oznaczającym) lokował on trzeci, nadrzędny element funkcjonalny, który właściwie tworzył znak – wartość znaczeniową (*valeur*). W kilku miejscach swych *Szkiców* de Saussure używa jako synonimu owego *valeur* terminu „funkcja”. Można również ten element znaku zinterpretować jednocześnie jako przeznaczenie funkcjonalne (nastawienie pragmatyczne, celowe) oraz jako ogół relacji i uzależnień systemowych. Nadrzędny charakter wartości względem dwóch innych składników znaku – treści i formy – determinuje ich funkcjonalno-pragmatyczny charakter. Mówiąc prościej, znaczenie zdominowane przez wartość funkcjonalną nie jest zwykłym ogółem informacji „samej w sobie”, nie jest „immanentną istotą znaku”, lecz informacją o: a) roli znaku względem semantyki mownej i b) roli znaku względem semantyki językowej. To samo można powiedzieć o formie. Zdominowanie jej przez funkcję wartości powoduje, że forma staje się ogółem relacji pragmatycznych z innymi formami w mowie oraz innymi formami w języku. Podejście takie pozwala: po pierwsze, wyraźnie upatrywać zarówno w planie treści, jak i w planie wyrażenia znaku dwóch stron – funkcjonalnej (semantycznej) oraz strukturalnej (syntaktycznej). Takie posunięcie konceptualne jest całkowicie zgodne z przeprowadzoną w pierwszym tomie *Lingwosemiotycznej teorii doświadczenia* rewizją klasycznej triady „semantyka – syntaktyka – pragmatyka”³¹. Pragmatyka (relacja

³¹ O. Leszczak, *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, t. 1, s. 77–95.

„znak – człowiek”) nie może i nie powinna być rozpatrywana jako trzeci, równoprawny element obok semantyki (relacji „znak – obiekt oznaczania”) oraz syntaktyki (relacji „znak – znak”). W funkcjonalizmie pragmatycznym człowiek nie jest ujmowany jako jeden ze składników procesu semiotycznego czy przestrzeni semiotycznej, lecz jako podmiot i demiurg tego procesu i tej przestrzeni. Zatem relacja pragmatyczna jest nadrzędną i determinującą wobec wszystkich innych, co jest w pełni zgodne z przedstawioną powyżej koncepcją struktury znaku.

*
* * *

Wszystko, co zostało powiedziane w powyższej dygresji konceptualnej, ma bezpośredni stosunek do rozpatrywanego tutaj problemu osobliwości formy (planu wyrażenia) i znaczenia (planu treści) znaku estetycznego oraz całego dyskursu estetycznego. Zarówno w jednym, jak i w drugim na pierwszy plan wysuwa się składnik syntaktyczny, dominując nad składnikiem semantycznym. W formie ważne jest nie tylko to, jakiego materiału używa się do wyrażenia, lecz raczej to jak ten materiał został ukształtowany i skomponowany (formalną istotą muzyki jest nie charakter dźwięków, lecz melodia, czyli ich kompozycja i sposób wydobycia, w malarstwie – nie same kolory, lecz sposób ich połączenia i ukształtowania, w poezji – nie same znaki mowy, lecz sposób ich tworzenia i połączenia z sobą). Rosyjscy formaliści (de facto funkcjonalisci) na początku ubiegłego stulecia ustalili, że główną funkcjonalną cechą formy artystycznej jest jej trudność (*затрудненность*). Przeżycie estetyczne jest właściwie pokonaniem tej niespodziewanej trudności, nieoczekiwanej niezwykłości. Utwór powinien stanowić intrygującą zagadkę dla uczuć i zmysłów, a nie zaś być intelektualnym zadaniem dla rozumu. Nie zawsze o tym pamiętają twórcy ekstremalnych nowości undergroundowych.

Mówiąc o formalizacji jako sposobie estetyzacji dyskursu, warto pamiętać, że chodzi nie tyle o przekształcenie czy utrudnianie formy zewnętrznej (sygnałowej), co o estetyzację formy wewnętrznej (którą można nazwać, używając języka lingwistycznego, jego derywacyjną, morfologiczną lub syntaktyczną strukturą). Jednakże specyficzną osobliwością formy utworu artystycznego (oraz dyskursu estetycznego) jest

ciągle i niezmiennie włączenie do tej formy wewnętrznej formy materiału (czyli formy zewnętrznej). Właśnie to czyni utwór artystyczny funkcją nietranzytywną. Utworu muzycznego nie da się przełożyć na kod plastyki, tańca – na kod językowy, a wiersza nie da się zagrać na fortepianie. Działa ta zasada również w ramach gatunku. Utwór napisany na jeden instrument powinien być zagrany na tym instrumencie (czasem można go zaaranżować do wykonania na innym instrumencie, lecz powinien to być instrument o podobnych możliwościach), grafiki nie da się przemalować farbą olejną, prozy nie można zagrać na scenie. Oczywiście istnieje możliwość transkrypcji, aranżacji, inscenizacji, ekranizacji, skopiowania utworu plastycznego w innym materiale, lecz wszystko to wymaga specjalistycznych zabiegów zarówno natury technicznej, jak i *stricte* estetycznej, czyli utwór powinien zostać całkowicie czy częściowo przeinterpretowany. W wyniku powstaje replika, która ma szansę zaistnieć jako samodzielny i niezależny utwór tylko wówczas, gdy jej twórca wykona ów zabieg estetyczny tak, jakby tworzył oryginalne dzieło, stosując reguły tego typu sztuki.

Funkcja **formalizacji estetycznej** ujawnia bardzo ważny problem ontologicznej tożsamości utworu. Czym jest utwór, a czym jest semiotyczny byt, za pomocą którego ten utwór jest zaprezentowany? Przecież nie jest to jedno i to samo. Wielu z nas czytało utwór pt. *Hamlet*. Ale ilu z nas czytało *Hamleta* Szekspira, czyli tekst oryginalny napisany w angielskim języku końca XVI wieku? A przecież język jest nieodłącznym elementem estetycznej formy utworu literackiego, częścią modelu artystycznego. Ale jednak potrafimy omawiać walory formalne tego utworu nawet z ludźmi, którzy czytali go w różnych językach, i to pozwala nam stwierdzać, że omawiamy **ten sam utwór, choć nie ten sam i nie taki sam tekst**. W historii literatury znane są również przypadki istnienia różnych wersji i wariantów tego samego utworu nawet w języku oryginału. Słuchaliśmy wielokrotnie tego samego utworu muzycznego w różnych wykonaniach, w różnych aranżacjach, w różnych interpretacjach, na różnych instrumentach. Różnica czasem bywa ogromna (w jazzie istnieje specjalne pojęcie tematu, a także utworów standardowych, które są wykonywane za każdym razem zupełnie inaczej). Każdy przyrząd rejestrujący ujawni nietożsamość tych „ciągów dźwięków”, jak określają muzykę (i melodię) w słownikach. Ale nikt nie zaprzeczy, że jest to tylko kolejna wersja

tego samego utworu, choć wrażenie akustyczne i brzmienie za każdym razem jest inne. Nie mówię teraz o wrażeniu estetycznym (które może być zupełnie odmienne za każdym razem odbioru czy wykonania tego samego utworu przez tego samego wykonawcę w ten sam sposób). Mam na uwadze tylko czynnik identyfikacji różnych „ciągów dźwięków” jako tej samej muzyki czy melodii. Toż czy naprawdę muzyka i melodia są „ciągami dźwięków”? W słowniku pod redakcją S. Dubisza czytam, że muzyka jest „ciągami dźwięków śpiewanych lub granych na instrumentach, tworzących pewną kompozycyjną całość”³² i zastanawiam się, czy owa „kompozycyjna całość” naprawdę jest tworzona przez dźwięki, czy jednak to dźwięki powstają i układają się w ciągi według zasad i reguł pewnej kompozycyjnej całości, którą stwarza kompozytor i odtwarza z nut lub z pamięci muzyk? Przecież muzyk zna tę kompozycyjną całość zanim zacznie ją odtwarzać, a kompozytor najpierw tworzy elementy tej całości w swojej wyobraźni i dopiero potem zapisuje lub realizuje w ciągu dźwięków. A jakim cudem uczestnicy teleturnieju „Jaka ta melodia?” odgadują ową kompozycyjną całość po kilku dźwiękach, czasem po trzech, dwóch czy jednym? Nie było przecież żadnego „ciągu dźwięków... tworzących pewną kompozycyjną całość”. Po prostu nie zdążyła zaistnieć. Głuchemu Beethovenowi wystarczyły wspomnienia o akustycznych wrażeniach, żeby tworzyć swoje utwory.

Trochę inaczej wygląda sytuacja semiotyczna w sztukach plastycznych, ponieważ tutaj nie ma ani możliwości tłumaczenia (jak w literaturze), ani wykonania (jak w muzyce). Tutaj problem tożsamości ontologicznej utworu sprowadza się raczej do relacji „oryginał – kopia” (w skrajnej formie – „oryginał – reprodukcja”). We wszystkich tych przypadkach możemy stwierdzić, że są to różne warianty jednego i tego samego utworu (na przykład różne kopie), choć nie zawsze potrafimy wskazać, który z wariantów jest oryginałem, a który – kopią. Jest jednak jeden element, który w bardziej oczywisty sposób świadczy na korzyść nie-tożsamości utworu malarstwa i obrazu jako semiotycznej reprezentacji tego utworu (bez względu na to, czy jest to oryginał czy kopia). Chodzi o zjawisko restauracji obrazów. Odnawiany wielokrotnie obraz (czy rzeźba) z energomaterialnego punktu widzenia jest za każdym razem

³² USJP, t. 2, s. 749.

innym przedmiotem semiotycznym i może zostawiać u odbiorcy różne wrażenie wzrokowe (czyli w trakcie odbioru przez widza powstają różne wyobrażenia psychiczne), natomiast widz jest zawsze pewien, że obserwuje jeden i ten sam utwór artystyczny, choć i w różnych wersjach. Wniosek z tych rozważań może być tylko jeden: **utwór artystyczny nie jest zjawiskiem materialnym, lecz funkcją estetyczną**, która powstaje w wyniku połączenia pewnej kompozycyjno-informacyjnej całości (zarejestrowanej w pamięci) do pewnych wrażeń sensorycznych (niekoniecznie aktualnych – mogą to być wrażenia mentalne, również przechowywane w pamięci).

Badania lingwosemiotyczne, zarówno w dziedzinie fonologii, jak i teorii nominacji i lingwistyki tekstu mogą okazać się dość pomocne dla semiotyki estetycznej, w której, moim zdaniem, brakuje szeregu pojęć i odpowiednich terminów dotyczących estetycznego kodu poszczególnych rodzajów i gatunków sztuki (na przykład brakuje terminów określających inwariantne segmenty muzycznego kodu oraz aktualne elementy muzycznych wrażeń, które pozwoliłyby odróżnić te funkcje zarówno od dźwięków fizycznych, jak też nut jako znaków graficznych; brak również nazw dla poszczególnych funkcji i jednostek inwariantnych kodu plastycznego czy obrazowego czy też nazw aktualnych wzrokowych wrażeń estetycznych dotyczących koloru i kształtu śladów barwnika na powierzchni, punktów, mazów, kresek, kształtu i faktury substancji plastycznej przede wszystkim jako funkcji semiotycznych). Brakuje również pełnowartościowych opisów pragmatyczno-funkcjonalnych procesów tworzenia i interpretacji semiotycznych bytów estetycznych. Póki co teoretycy sztuki omawiają niektóre z tych kwestii albo pod kątem estetyki kulturologicznej, albo z punktu widzenia historii sztuki. Ciekawe i istotne natomiast jest rozpatrzenie sztuki pod względem pragmatyki doświadczenia jako specyficznej działalności semiotycznej człowieka.

Zwróćmy się teraz ku planowi treści dzieła artystycznego. Jego osobliwością jest akcentowanie uwagi nie na informacjach (semantyce), zawartych w semiotycznej warstwie utworu, lecz na strukturze (syntaktyce) tych informacji. W dziele sztuki interesuje nas nie to, co jest pokazane (nie same myśli, odczucia, emocje i chęci jako takie), lecz struktura tych myśli, odczuć, emocji i chęci oraz sposób ich skomponowania w pewną całość. Albo same te informacje powinny posiadać niebanalną strukturę

(np. mogą być wewnątrznie sprzeczne, ambiwalentne, paradoksalne), albo nietrywialny powinien być sposób ich strukturyzacji. Często taki sposób komponowania struktury semantyki jest nazywany **konfliktem** bądź **intrygą**. Sztuka bezkonfliktowa jest kiczem. Konflikt semantyczny jest głównym źródłem rozwarstwienia semantyki dzieła artystycznego, czyli jest podstawą **symbolizacji estetycznej**.

Plan treści utworu artystycznego zawsze jest (powinien być) wielowarstwowy, tj. rozczłonkowany co najmniej na dwie warstwy – powierzchowną oraz głęboką. Pierwsza warstwa to te myśli, odczucia, emocje i chęci, które się prezentuje jawnie (o czym cię mówi, co się deklaruje), druga – to to, co jest celem strategicznym semantyki utworu. Pierwszą warstwę często nazywa się **treścią**, drugą – **sensem**. Podobne warstwy można odnaleźć również w innych typach działalności lingwosemiotycznej (np. w dyskursie politycznym, religijnym, publicystycznym, naukowym czy filozoficznym). Ale nigdzie poza sztuką nie ma celowego przeciwstawienia tych warstw. W nauce te warstwy stają się nieizomorficzne raczej w wyniku niepełnego rozumienia przez czytelnika koncepcji autora (autor zaś najczęściej usiłuje je pogodzić), w polityce czy publicystyce zaś dysonans między tymi warstwami jest raczej efektem ubocznym krytyki ideologicznej (sami politycy i publicyści starannie ukrywają różnicę pomiędzy tym, co mówią i co naprawdę mają na myśli czy co czują; w każdym razie chcieliby oni wyglądać wiarygodnie). Całkowitym przeciwieństwem sztuki pod tym względem jest dziedzina ekonomii, w której treść komunikatu powinna się całkowicie zgadzać z jego sensem. W innym przypadku będzie zakłócona regulacja współpracy, co, z kolei, może spowodować straty zysku i niewykonanie zadania.

W sztuce treść, po pierwsze, nigdy nie zgadza się z sensem, a po drugie, ta różnica jest eksponowana i powinna być przedmiotem osobliwej troski zarówno autora, jak i odbiorcy. Właśnie to rozwarstwienie semantyki utworu staje się czasem głównym elementem utrudnienia formy, pełni funkcję „udziwnienia” i stwarza tzw. „efekt zawiedzionego oczekiwania”. Jest tak np. w prozie literackiej i realistycznych formach sztuk plastycznych, gdzie czasem brakuje podobnego „udziwnienia” w syntaktyce formy (w materiale czy manierze jego komponowania). Zatem, zarówno od strony formy, jak i treści utworu artystycznego ważne jest nie **co**, a **jak**. Ważne nie to, co się pokazuje (semantyka treści), a jak się to pokazuje

(syntaktyka treści), nie za pomocą czego się to pokazuje (semantyka formy), a w jaki sposób jest przedstawiony środek prezentacji (syntaktyka formy). Wiadomo, że robi się to w pragmatycznym celu utrudnienia zarówno relacji „treść – forma”, jak i relacji „semantyka – syntaktyka” (w treści i w formie). Skupienie się na tych trudnościach i „przebrnięcie” przez te przepony dostarcza odbiorcy czasem nie mniejszych emocji estetycznych, jak te, których dostarczało autorowi ich stworzenie.

Najczęściej mówi się, że obraz artystyczny powstaje przez substytucję formy ze znaku o podobnej (metafora) bądź stycznej (metonimia) treści. W bardziej skomplikowany (czy też subtelny) sposób tę substytucję można opisać poprzez użycie terminów „sens” i „treść”: obraz artystyczny powstaje w trakcie zamiany formy znaku wyrażającego sens przekazu formą znaku prezentującego pewną treść. Moim zdaniem, jednak, nie jest to wystarczająco głęboka interpretacja zabiegu estetycznego. Przecież semantyka znaku metonimicznego czy metaforycznego nie może być sprowadzona jedynie do sensu. Jeśli autor pojęcie słońca, dobra czy śmierci pokazuje przy pomocy form semiotycznych, które systemowo (normatywnie czy uzualnie) są wykorzystywane dla oznaczania zupełnie innych treści, nie znaczy to, że w danym utworze owe formy znaczą wyłącznie słońce, dobro czy śmierć i straciły jakikolwiek związek semiotyczny ze swoim znaczeniem systemowym. W znakach metaforycznych czy metonimicznych zawiera się w również informacja wyjściowa. Wyraz „lew” symbolicznie nazywający słońce nie przestaje nazywać lwa. Ale nie oznacza on przy tym lwa jako takiego (jako zwierzę). Inaczej mówiąc, nie dochodzi przy tym do całkowitego przeniesienia znaczenia ‘lew’ na znak estetyczny oznaczający słońce. Znaczenie, które zostaje metonimicznie czy metaforycznie przeniesione do treści artystycznego znaku, zostaje istotnie zmodyfikowane. Ze znaczenia ‘lew’ pobiera się na przykład ideę kształtu i koloru grzywy, ideę majestatu władzy króla zwierząt, czasem jakieś inne semantyczne składniki. Okazuje się, że wiele innych składników (bardzo istotnych dla znaczenia ‘lew’) zostało wyeliminowanych z treści znaku artystycznego symbolizującego słońce. Zatem w znaczeniu znaku artystycznego jednocześnie zawiera się dwa elementy kategoriale – ‘lew’ (po szeregu modyfikacji semantycznych) oraz ‘słońce’ (również zmodyfikowany, ponieważ rzadko w sztuce chodzi o Słońce jako ciało niebieskie, jako obiekt astronomiczny). Tak samo w malarstwie: kolor

zobrazowanych przedmiotów czy światłocien zaprezentowanych widoków mogą zostać użyte dla symbolicznego przedstawienia idei śmierci. Nie znaczy to, że czerń czy biel zobrazowanego przedmiotu przestała być informacją o kolorze. Znaczenie takich znaków wizualnych jest dwoiste – wyłączenie jakiegokolwiek komponentu semantycznego może zniszczyć estetykę obrazu. Usunięcie elementu sensowego (‘śmierć’) przekształca znak artystyczny w utylitarną kopię namalowanego przedmiotu, usunięcie zaś elementu treściowego (‘czern’, ‘czarny przedmiot’, ‘ciemna przestrzeń’) przekształca go w symbol magiczno-religijny czy znak agitacyjno-polityczny.

Cały ten zabieg można określić mianem **symbolizacji estetycznej**. Ale ani symbolizacja, ani formalizacja nie wyczerpują całej funkcji estetyzacji, a estetyzacja, swoją drogą, nie sprowadza się wyłącznie do formalizacji (tworzenia form utrudnionych) i symbolizacji (tworzenia treści metaforycznych i metonimicznych). Z symbolizacją i formalizacją często spotykamy się również w innych dziedzinach doświadczenia semiotycznego, jednak tylko w sztuce symbolizacja polega na jednoczesnym połączeniu dwóch planów treści w jednym znaku, a formalizacja staje się celem działalności. Symbolizację i formalizację racjonalnego typu można jednak wyłączyć z tego zestawienia, ponieważ użycie przez naukowców terminów „cesarskie cięcie”, „przypadek” czy „kwas deoksorybonukleinowy” z zasady: a) nie przewiduje zachowania treści skojarzonej z zapożyczoną formą (zabieg chirurgiczny nie powinien wywoływać obrazu cesarza, a mianownik czy dopełniacz nie powinny kojarzyć się z nieprzewidywalnym zdarzeniem, zaś substancja chemiczna nie powinna budzić skojarzeń z kwaśnym smakiem) i b) nie powinny skupiać uwagi odbiorcy na samej nazwie, czyli nie powinny utrudniać mu dotarcia do sensu (raczej na odwrót). W odróżnieniu zaś od symbolizacji i formalizacji społeczno-politycznej czy religijnej, przewidującej uspołeczniony, standardowy i nawet kanoniczny charakter symbolicznej substytucji treści i tradycyjny charakter formy, symbolizacja i formalizacja w sztuce nastawione są raczej na nowelizację i indywidualizację

sensu³³. Zatem nadrzędnym momentem, sterującym zarówno procesami formalizacji, jak i symbolizacji jest pragmatyka estetyzacji, czyli funkcjonalno-pragmatyczne wzajemne uzależnienie treści i formy od siebie zgodnie z wymogami estetycznych innowacji, które z kolei są pochodnymi gustu.

Geneza lingwosemiotyki sztuki. Korzeni sztuki, podobnie jak i korzeni każdej formy doświadczenia wirtualnego, trzeba szukać w micie i magii pierwotnej. Za jedną z pierwszych form estetyzacji mitu, a więc za pierwszą formę sztuki można uważać folklor. Czasem jednak próbuje się przedstawić folklor jako podstawę mitu. Susanne K.L. Tanager, na przykład, uważa mit za wyższy poziom rozwoju bajki: „Znamienne przejście od bajki do mitu następuje, kiedy nie tylko siły społeczne – osoby, zwyczaje, prawa, tradycje – lecz również siły wszechświata otaczającego ludzkość znajdują wyraz w opowieści; kiedy nie tylko stosunek jednostki do społeczeństwa, lecz ludzkości do natury ujmuje się w spontanicznej metaforze poetyckiej fantazji”³⁴. Nie jestem pewien, lecz wydaje mi się, że, po pierwsze, mity astralne i totemiczne są nie mniej, a może nawet bardziej stare, niż mity antropologiczne (z udziałem ludzi), a po drugie, że semiotyczną podstawą mitu jest nie metafora (jak w bajce), a metamorfoza (logika metafory – podobieństwo nietożsamyh obiektów, logika metamorfozy – ich tożsamość). Myślę, że przy porównaniu mitu i bajki nie wolno stosować kategorii hierarchii lub stopnia komplikacji. Istota mitu jako działalności polega na braku rozczłonkowania, synkretyzmie racjonalnego i emocjonalnego, rzeczywistego i obowiązującego, podczas gdy bajka jest formą ludycznego oraz prymarnego estetycznego doświadczenia, w którym już są wszystkie te opozycje. Zarówno nadawca, jak i odbiorca przekazu folklorystycznego zdają sobie sprawę z tego, że postać bajkowa to nie rzeczywisty podmiot, lecz pewna umowność, efekt wyobraźni i produkt upiększenia semiotycznego. Mit odebrany

³³ Pod tym względem sztuka trochę przypomina naukę i filozofię, co prowadzi czasem do mylnego przypisywaniu sztuce funkcji poznawczych. Poznanie może być ubocznym efektem estetyzacji, lecz nie jest jej celem. Pragmatyka sztuki polega na wykreowaniu i dostarczeniu powodów do nowych przeżyć, nowych doznań emocjonalnych związanych z rozwikłaniem zagadki nietrywialnej formy artystycznej. Wykorzystanie standardowych obrazów artystycznych bez jakichkolwiek zmian jest w sztuce znakiem niskiej estetycznej jakości utworu (w literaturze nazywa się to czasem „grafomanią”).

³⁴ S. Langer, op.cit., s. 276.

jako fałsz (zabawna historyjka), półprawda (pouczająca historyjka lub legenda) albo niby-prawda (mądrość ludowa w alegorycznej formie), po prostu przekształca się w bajkę. Słynne starogreckie „mity” tak naprawdę są po prostu bajkami. Prawdziwy mit jest prawdą stuprocentową. To, co było stworzone jako metafora, jako utrudniona forma (np. zawiła fabuła, skomplikowane relacje między bohaterami, sztuczne zatrzymanie tempa wydarzeń, formalne, logicznie nieuzasadnione zachowania bohaterów, wreszcie uzależnienie informacji od wymogów rytmu, rymu, eufonii etc.) nie może się przekształcić w pełnowartościowy mit (co najwyżej może zostać zrytualizowane, np. hymny i godła), natomiast to, co powstało jako zupełnie prawdziwy przekaz czy magiczny znak (mantra, modlitwa, symbole magiczne) z czasem może być poddane formalizacji czy symbolizacji estetycznej i stać się dziełem sztuki.

Jest jeszcze jeden ważny aspekt, który warto wziąć pod uwagę, rozróżniając mit i folklor (jako pierwszy i najbardziej naturalny przejaw stricte estetycznej działalności). Jest to kwestia gustu. Mit potrzebuje tylko wiary w jedność treści i formy. Folklor potrzebuje gustu i umiejętności rozróżnienia formy i treści oraz talentu do oceny jakości struktury zarówno formy, jak i treści. Mit wcale nie potrzebuje skomplikowanej (utrudnionej) formy i rozwarstwionej (symbolizowanej) semantyki. Wprost przeciwnie. Najlepiej dla przekazu mitologicznego jest, gdy forma jest łatwa do odbioru (standardowa), a treść nie wymusza zastanawiania się. Odbiorca dzieła sztuki powinien zdawać sobie sprawę, że jest to dzieło sztuki. Odbiorca mitu powinien być pewien, że jest to samo życie lub sama Prawda. Dzieło, którego forma jest niewystarczająco utrudniona i niezwykła, a semantyka jednoznaczna, może zostać odebrane albo jako przedmiot utylitarny, albo jako banał czy kicz. Nie zawsze to świadczy o niskiej jakości samego utworu. Pamiętajmy, że estetyczna wartość jest funkcją dwustronną i jest uzależniona zarówno od estetycznego wkładu autora w przedmiot semiotyczny (stanowiący materialny substrat utworu), jak i od gustu odbiorcy. Propagowana przez twórców pop-artu estetyzacja potoczności może być czasem zbyt trudna dla przeciętnego odbiorcy, ponieważ daje mu za mało punktów „zaczepienia” dla opisanego wcześniej „tarcia estetycznego”. Nie zapominajmy, że (w odróżnieniu od nauki) w sztuce działalność jest ciężką pracą tylko (albo głównie i przeważnie) dla samego artysty. Dla przytłaczającej większości odbiorców jest

to wypoczynek, zabawa, przyjemność, czyli dziedzina czasu wolnego. To, że adekwatny odbiór sztuki powinien być współ-twórczością i prawdziwy (tzw. „wdzięczny”) odbiorca ma być kongenialny wobec twórcy, jeszcze nie oznacza, że można łatwo odrzucić przedrostek „współ-” i że publiczność staje się prawdziwym twórcą. Nawet utwory folklorystyczne miały swoich autorów, czasem wielu, którzy dokonywali kolejnych przeróbek. Metafora „śmierci autora” jest tylko metaforą, a mit interakcyjnej twórczości zbiorowej – tylko mitem.

Logiczne byłoby zadanie sobie pytania, dlaczego idea przełożenia ciężaru twórczości z autora na publiczność ma być stosowana tylko wobec sztuki? Niech publiczność sama tworzy filozoficzne koncepcje, ideologie, teorie naukowe, prowadzi badania, zarządza sobą, niech konsumenci sami sobie produkują, sami siebie zachęcają do konsumpcji i sami sobie sprzedają to, co wyprodukowali. Niech dzieci same siebie uczą w szkołach, a studenci – na uczelniach, przestępcy zaś samych siebie łapią i wsadzają do więzienia, a policja – sama dokonuje przestępstw (zresztą nie jest to jakaś zbyt ekstrawagancka idea). Specjalizacja jest wynikiem podziału funkcji między podmiotem a przedmiotem, między podmiotem a obiektem, między czynną a bierną postawą, między produkcją a konsumpcją. Zniesienie tego podziału w sztuce jest możliwe tylko i wyłącznie jako chwyt artystyczny, lecz nigdy jako funkcjonalna istota działalności. Trudno powiedzieć, czy mamy się cieszyć czy smucić z tego powodu, że nie każdy jest artystą-geniuszem albo po prostu artystą, i panuje taki stan rzeczy, że jedni wpadają na genialne pomysły, a inni potrafią to podziwiać.

3. SPECYFIKA LINGWOSEMIOTYCZNEJ DZIAŁALNOŚCI

W NAUCE

Nauka to dobro wspólne, dlatego sprawiedliwość wymaga oddać sławę naukową nie temu, który jako pierwszy wypowiedział znaną prawdę, lecz temu, który potrafił przekonać do niej innych, wykazał jej wiarygodność oraz przyczynił się do jej zastosowania w nauce.

Dmitrij Mendelejew

Pole referencyjne. Charakterystyczną osobliwością naukowego dyskursu jest abstrakcyjny (wręcz kategoriaalny) charakter pola referencji. Nawet najbardziej konkretne badania stosowane (w dziedzinie techniki czy medycyny, psychologii czy socjologii) nie zajmują się konkretnym zjawiskiem czy zdarzeniem. Botanik interesuje się pewną rośliną, zoolog pewnym zwierzęciem, a psycholog-naukowiec pewnym człowiekiem nie jako pojedynczym i unikalnym fenomenem, lecz jako okazem pewnego typu, przykładem pewnej regularności, reprezentantem klasy. W przypadku, jeśli uczoney „przejmie się” losem konkretnego osobnika jako takiego, może to pociągnąć za sobą próbę podjęcia działań związanych z egzystencją tego obiektu badań. To z kolei może zmienić cel postępowania naukowca. Chęć pomocy (naprawy, wyleczenia, zachowania, reprodukcji etc.) oznaczałaby zmianę wartości działań z poznawczych na ekonomiczne lub etyczne, co oznaczałoby ułomność badania naukowego. Naukowcy często stoją przed wyborem: prawda czy dobro albo prawda czy korzyść, a czasem nawet – prawda czy istnienie. Abstrakcyjność i brak interesownego zaangażowania odróżnia naukowy dyskurs przede wszystkim od dyskursu ekonomicznego (praktycznego). Podobieństwo niektórych odmian życia ekonomicznego do nauki nie jest przyzwoleniem na mylenie tych dziedzin. Co się dzieje, gdy komunikacja ekonomiczna zostaje pomyłona z naukową? Chodzi nie o tworzenie przejściowego, „naukowo-ekonomicznego” dyskursu, lecz właśnie o pomylenie dwóch dziedzin doświadczenia, czyli odbiór wypowiedzi naukowych jako

ekonomicznych i na odwrót. Zdarza się to w przypadku uczestnictwa praktyków i teoretyków w tych samych przedsięwzięciach lub publikacji takiego rodzaju tekstów pod jedną okładką. Skrajna forma takiej pomyłki to przemieszanie naukowych i zawodowo-ekonomicznych fragmentów w jednym tekście. Uczonego w trakcie konferencji czy podczas czytania naukowej pracy zbiorowej mogą oburzać powierzchowność i fragmentaryczność podejścia praktyka, przypadkowość i cząstkowość przywoływanych faktów, bezdowodowość tez, subiektywizm przytoczanych argumentów. Praktyk z kolei ma prawo gardzić scholastycznością, abstrakcyjnością, ogólnikowością rozważań naukowca, oderwaniem jego badań i wniosków od „życia”, a najbardziej – zawiłym i niezrozumiałym językiem uczonych.

Drugi charakterystyczny rys pola referencyjnego nauki to jego strukturyzacja i dyskretyzacja (jasność i wyraźność). Naukowe pojęcia (które są częściami tego pola) powinny być wyraźnie wyodrębnione od podobnych i stycznych, a tezy i twierdzenia – klarowne i jednoznaczne. Niejasność tez i mętny charakter pojęć świadczą o tym, że dana teoria naukowa jest dopiero w stanie powstawania (*in statu nascendi*).

Następnym ważnym elementem, dotyczącym pola referencyjnego nauki, jest jego potrójna koherencyjność (spójność).

Po pierwsze, pole referencyjne konkretnej teorii powinno być spójne wewnętrznie (pojęcia i tezy nie powinny wzajemnie się logicznie zaprzeczać – chodzi oczywiście o logikę naukową, a nie potoczną).

Po drugie, powinno ono być „uspójnialne” z innymi teoriami naukowymi (nie chodzi o całkowitą zgodność, lecz o możliwość takiego uzgodnienia, na przykład poprzez filozofię nauki). Wymóg ten wynika z kumulacyjnej funkcji nauki (nauka powinna być m.in. zbiornikiem pewnych prawd udowodnionych, czyli wiedzy uważanej w danym momencie historycznym za prawdę powszechną i uznaną). W tym miejscu ujawnia się wyraźny konflikt wewnętrzny nauki jako typu działalności. Będąc zbiornikiem wiedzy, nauka jednocześnie powinna być stałym producentem wiedzy nowej, czyli zasoby wiedzy powinny być stale odnawiane, w innym przypadku nauka stanie się tradycją społeczną, magią lub religią. Największy konflikt w nauce zawsze powstaje pomiędzy tym, co jest powszechnie uznawane za prawdę, a tym, co stanowi nowy fakt czy nowy sposób rozważania naukowego. Jeden z rosyjskich satyryków powiedział

kiedyś, że jeżeli nowe słowo w nauce nie zostało zrozumiane, to znaczy, że naprawdę jest ono nowe. Badacze nauki nazywają ten aspekt koherencji komunikatywnej „intertekstualnością”: „W tym, intertekstualnym aspekcie relacja pomiędzy nową wiedzą [...] a wiedzą starą [...] istnieje jako stosunek »własnego« – autorskiego, tworzono po raz pierwszy oraz przedstawianego w tekście, czyli wiedzy nieznanego dotąd wspólnocie naukowej a »obcego« – należącego do innych autorów albo do zasobu ogólnokulturowego (teksty precedensowe), czyli wiedzy wtórnej, odtwarzanej w konkretnym tekście właśnie dlatego, że jest społecznie znacząca, należy do społecznie wartościowego kontinuum nauki”³⁵.

Wreszcie, **po trzecie**, naukowe pole referencji powinno być w jasny i wyraźny sposób uspołnione z realnym obrazem świata (w innym przypadku nie da się odróżnić nauki od sztuki). Ostatni przypadek jest bardzo interesujący, zwłaszcza biorąc pod uwagę ataki na naukę ze strony teoretyków postmodernizmu. To, że powstają obszary wiedzy, badające obiekty pozornie fikcyjne (np. badania języka elfickiego) nie neguje wyżej postawionej tezy, ponieważ język *quenya* stworzony przez J.R.R. Tolkiena jest takim samym lingwoprojektem, jak tysiące innych (łącznie z *esperanto*) i jest takim samym realnym obiektem badania, jak wszystkie inne obiekty interlingwistyki. Żeby ukonstytuować obiekt badań naukowych (i stworzyć w ten sposób referencyjne pole pewnej nauki czy poszczególnych teorii), wystarczy rzetelnie przeprowadzić procedurę redukcji fenomenalistycznej. Brak takiej możliwości uniemożliwia uznanie pewnego obszaru w obrazie świata za pole naukowej referencji (dlatego trudno uznać za naukę wiele działań teologii czy okultyzmu, chyba że będziemy określać takie obiekty badań, jakimi są duchy i anioły, nie jako byty duchowe, a cuda – nie jako wydarzenia nadprzyrodzone, lecz jako pewne pojęcia metafizyczne czy etyczne: wówczas można uznać *angelologię* czy *spirytualizm* za działy teozofii czy metafizyki jako koncepcji filozoficznych).

Wiodąca pragmatyka. Od strony realizowanych w nim funkcji semiotycznych (regulacyjnych) dyskurs naukowy jest dyskursem ekspresywnym (prezentacyjnym i eksplikacyjnym). Ujawnienie wyników czynności

³⁵ Н.В. Данилевская, „Старое” и „новое” как структурные компоненты научного знания, [w:] *Международная научная конференция „Изменяющийся языковой мир”*, <http://language.psu.ru/bin/view.cgi?art=0053&lang=rus> [23.02.2008].

poznawczych jest tutaj o wiele ważniejsze niż efekt komunikatywny. Tekst naukowy z komunikatywnego punktu widzenia jest dość mało przejrzysty. Potrzebny jest duży wysiłek intelektualny (w tym posiadanie dużej wiedzy i zdolności analitycznych), żeby zrozumieć taki tekst, zwłaszcza jeśli jest to tekst ujawniający jakiś jakościowo nowy fragment wiedzy. Komunikatywny aspekt dyskursu naukowego ma bez wątpienia charakter raczej koordynacyjny i koordynacja ta dotyczy nie tyle konwencji pomiędzy nadawcą i odbiorcą, co koherencji w ramach samego tekstu (i samej teorii naukowej). Czasem nauce mylnie przypisuje się konwencjonalizm społeczny (czyli uważa się, że uczyony powinien używać ogólnie przyjętych terminów i stosować ogólnie obowiązujące konstrukcje syntaktyczne i tekstowe). Są to tylko formy wyrażenia. Nauka zaś polega na tworzeniu nowych treści, a dyskurs naukowy – na konsekwentnym i klarownym prezentowaniu tych treści. Stosowanie znanych terminów i tez do prezentacji nowych treści nie ułatwia, lecz utrudnia zadanie stojące przed naukowym tekstem. Używane w tekście jednostki powinny być spójne wewnętrznie, a nie zewnętrznie. Zadaniem zaś naukowca jest podanie czytelnikowi (odbiorcy) klucza do odczytania jego tekstu, tak żeby tekst był przewidywalny i odczytywalny (charakterystyczny dla tekstu artystycznego efekt zawiedzionego oczekiwania nie jest mile widziany w tekście naukowym). Drugim ważnym aspektem komunikatywnym w dyskursie naukowym jest dążenie do udowodnienia głoszonych prawd i nakłonienie odbiorcy do zmiany sposobu racjonalnego myślenia. Można się zgodzić z M. Mukanowem, który uważa, że tekst naukowy pełni „korygującą funkcję w rozwoju myśli”³⁶. Zwykłej koordynacji działań (współpracy), jak w przypadku dyskursu ekonomicznego, naukowcowi za mało. Potrzebne jest skoordynowanie naukowych obrazów świata. Nie wystarczające jest również emocjonalne podporządkowanie odbiorców i wymuszenie na nich pewnych czynności społecznych (jak to jest w dyskursie społeczno-politycznym). Jednakże powtórzę, że najważniejszym dla naukowca pozostaje nie komunikacja z odbiorcami, lecz eksplikacja zdobytej (wytworzonej) wiedzy. Właśnie dlatego tekst naukowy (w odróżnieniu od

³⁶ М.М. Муканов, *К вопросу о роли объективации в развитии мысли (к постановке проблемы)*, [w:] *Исследование речемыслительной деятельности*, Alma-Ata 1974, nr III, s. 36.

tekstu artystycznego, który przecież też jest ekspresyjny) powinien być mało narracyjny. Jego zadaniem jest pokazywanie rozważania, czasem semiotyczne opisywanie obiektów, a nie opowiadanie o wydarzeniach z obiektami i nie pokazywać samych tych obiektów. Obiekt naukowy najczęściej jest wyjęty z czasoprzestrzennego kontinuum, abstrahowany od szczegółów i uogólniony. Nawet w historii – nauce najbardziej narracyjnej, czyli artystycznej, ze wszystkich nauk – dążą raczej do uogólnień i analiz, niż do demonstracji faktów czy wydarzeń historycznych. Opisów naukowych nie warto również mylić z opisami, które mają miejsce w niektórych rodzajach sztuki. W dyskursie naukowym są one zawsze podporządkowane rozważaniom analitycznym i nigdy same w sobie nie stanowią celu działalności semiotycznej.

Podmiot semiotyczny (dyskursywny). W odróżnieniu od sztuki, podmiot prezentacji wiedzy naukowej jest raczej bezosobowy, bezemocjonalny i w pewnym sensie jest jakby pozbawiony psychiki. Nawet jeśli autor pracy naukowej używa zaimka „ja” to za tym określeniem nie stoi jakaś wyraźna postać psychiczna – ani naukowiec jako istota ludzka (mężczyzna czy kobieta, młody czy starszy człowiek, mąż, żona czy czyjeś dziecko, przełożony czy podwładny, obywatel jakiegoś państwa czy mieszkaniec jakiejś miejscowości etc.), ani nawet naukowiec jako członek wspólnoty naukowej (ponieważ postawa metodologiczna i poglądy teoretyczne wynikają nie z cech tego „ja”, tylko z umieszczonych w tekście tez i postulatów, sposobu rozważania i argumentacji). Niewidoczność podmiotu lingwosemiotycznego w dyskursie naukowym wcale nie oznacza jego nieobecności. Składają się na niego właśnie już wspomniane wcześniej metodologiczna postawa (zbiór zasad metodologicznym, którym są podporządkowane wszystkie badawcze czynności danego podmiotu) oraz poglądy teoretyczne (w tym najważniejsze postulaty i twierdzenia, ulubione chwytły erystyczne i metodyczne, charakterystyczny sposób prezentacji wiedzy, argumentacji, konstruowania tekstu etc.).

Semantyka i forma dyskursu. Najważniejszą cechą semiotyzacji w dyskursie naukowym jest jednoznaczne **podporządkowanie formy treści**. Dla uczonego forma wypowiedzi nie ma aż tak ważnego znaczenia, jaką ma ona dla artysty. Rodzaje sztuki i kierunki artystyczne różnią się od siebie właśnie formą, natomiast nauki i kierunki metodologiczne w ramach jednej nauki różnią się przede wszystkim treścią teorii i sposobem

pojmowania obiektu. Uczony może sobie pozwolić na przedstawienie tych samych treści w najróżniejszy sposób (ustnie lub pisemnie, w formie schematów i wzorów, bądź w postaci tekstu, w postaci monografii, artykułu czy referatu). Dla artysty jest to rzecz zupełnie niemożliwa, ponieważ nie chodzi mu o pewną określoną treść, tylko o taką właśnie formę wyrażenia (nie myłmy przy tym treści z sensem, który stanowi wartość nadrzędną tak dla artysty, jak dla naukowca).

Stąd wywodzi się druga charakterystyczna cecha semiotyki dyskursu naukowego – **dążenie do utożsamienia treści wypowiedzi i jej sensu** (czego nigdy nie spotykamy w sztuce). W dyskursie naukowym mówienie o czymś innym, niż chce się powiedzieć, jest rzeczą raczej niespotykaną (w każdym razie niepożądaną). Metafory w nauce nie tworzą obrazów, ponieważ nie zachowują na poziomie synchronicznym znaczeń pierwotnych, motywacyjnych. Mówiąc o „rdzeniu” słowa, „przedrostku” czy „przyrostku” lingwista nie myśli o roślinach i organizmach, które mogą „rosnąć”, podobnie fizyk nie kojarzy „ładunku elektrycznego” z pracą tragarza czy „pola magnetycznego” z rolnictwem, a chemikowi przez myśl nie przejdzie, żeby podczas omawiania „widma emisyjnego” wspominać o złudzeniach wzrokowych czy pisząc o „związkach chemicznych” mieć na uwadze jakieś sznurowadła. Metafora czy metonimia w nauce w przeważającej większości przypadków ma charakter zdeetymologizowany, a motyw przenośni jest zatarty. Czasem może wystąpić porównanie obrazowe (np. idea „drzewa genealogicznego” czy „fal” w fonetyce historycznej), ale zawsze idea ta jest wyraźnie eksplikowana jako pewna analogia, służąca do zilustrowania lub ułatwienia objaśnienia pewnych postulatów teoretycznych. Chwył taki można nazwać teoretyczną zasadą objaśniającą. W prezentowanej tutaj pracy zastosowałem co najmniej dwie takie zasady objaśniające – hipotezę lingwistyczną (upodobnienie doświadczenia człowieka do działalności językowej) oraz typologię sferyczną (przedstawienie wszystkich typologizowanych zbiorów jako kuli). W zasadzie taki chwył lepiej by było nazwać porównaniem lub analogią niż metaforą.

Trzecią semantyczną cechą dyskursu naukowego (zarówno w tekście, jak i w systemie językowym) jest tzw. „gęstość informacyjna”³⁷.

³⁷ Termin ten zapożyczyłem z języka rosyjskiego – *информационная плотность*.

Każde naukowe pojęcie i każda stricte naukowa wypowiedź (zwłaszcza definicje, klasyfikacje i argumenty) obejmuje w zwartej formie bardzo dużą ilość wiadomości. Naukowe implikacje (zwinięte relacje logiczne) realizowane są według dość dobrze opracowanych reguł logicznych i metodologicznych, co powoduje obligatoryjny charakter ich odtwarzania przez wszystkich przygotowanych uczestników dyskursu. Jednocześnie ta okoliczność nie pozwala uczestniczyć w dyskursie naukowym tym, którzy nie posiadają wiedzy o tym systemie implikacji. Ważne jest również to, że naukowe implikacje zakodowane zgodnie z pewnymi regułami danej teorii nie mogą i nie powinny być odkodowywane według reguł niewłaściwych. W ten sposób powstają nad- i pseudointerpretacje. Najczęściej zdarza się to podczas krytyki poglądów oponentów naukowych z pozycji zupełnie innej metodologii. Ale nie tylko. Często uczony próbuje podprzeć swoje rozważania twierdzeniami innego uczonego, który opierał swe badania na całkowicie odmiennych założeniach metodologicznych. W tym przypadku nadinterpretacja jest wysoce możliwa.

Do cech semantycznych warto dodać również **kategorialny charakter omawianych pojęć**. Na poziomie tekstu wyraża się to w nasyceniu tekstu naukowego jawnymi lub ukrytymi definicjami. Dla porównania teksty artystyczne czy publicystyczne są raczej opisowe, referencyjne (obiekt się raczej opisuje, pokazuje, niż tłumaczy się czy definiuje). Rodzajem semantycznej kategoryzacji są również liczne klasyfikacje i typologie, których jest pod dostatkiem w tekście naukowym.

Z formalnego punktu widzenia dyskurs naukowy powinien być niezauważalny. Forma wypowiedzi naukowej powinna być jednoznaczna, przejrzysta, szablonowa (w ramach danej teorii, oczywiście), jednym słowem, nie powinna zatrzymywać uwagi odbiorcy, przeciwnie, powinna dostarczać mu w miarę łatwy dostęp do treści. Najlepiej to się udaje w pracach, które powstały w ramach jakichś dobrze rozwiniętych, zaawansowanych teorii, w każdym razie napisanych w znanym języku naukowym. Gorzej jest w pracach nowatorskich, gdzie duża część tekstu jest poświęcona kwestiom terminologicznym i metodologicznym. Nie-

Zob. pracę: М.П. Котюрова, *Информативная плотность в сфере категорий научного текста*, [w:] *Международная научная конференция „Изменяющийся языковой мир”*, <http://language.psu.ru/bin/view.cgi?art=0064&lang=rus> [23.02.2008].

mniej jednak bez takiego wprowadzenia praca nowatorska jest skazana na pseudo- lub quasi-interpretację: odbiorca wciąż będzie stosować do interpretacji zasobu terminologicznego oraz chwytów logicznych spoza obrębu tej pracy. Jeśli jednak pominiemy ten szczegół, wszystkie prace naukowe od strony formalnej wyglądają podobnie: dużo powtarzających się terminów (zarówno słów, jak i frazemów), przy tym powtórzenia nie mają dodatkowej wartości znaczeniowej, nominacje mają głównie charakter pierwotnych, rzadziej powtórnych nazw (brak nominacji wtórnych, czyli obrazowych), dużo stereotypowych struktur logicznych i szablonych konstrukcji syntaktycznych, brak środków emocjonalizacji i psychologizacji, wysoki poziom modelowości tekstu (naukowcy rzadko dbają o formalną różnorodność swych tekstów), duża ilość paratekstów (przypisów, adnotacji, uwag, komentarzy), ogrom skrótów i zapisów formalizowanych. Wreszcie warto nadmienić tak specyficzny środek mowny, jak monologizm składni (nawet w wypowiedziach ustnych) oraz syntaktyczna pełnia i złożoność (brak konstrukcji eliptycznych, duża ilość zdań złożonych i tzw. złożonych konstrukcji syntaktycznych, które mogą być odebrane wyłącznie w trybie mowy pisanej).

Jeszcze jedną kwestią, którą warto poruszyć, kończąc ten rozdział, jest zwrócenie uwagi na zasadniczą różnicę pomiędzy **funkcją poznawczą** nauki i **funkcją kumulacyjną** dyskursu naukowego. Nowa wiedza bardzo rzadko powstaje bezpośrednio w dyskursie naukowym. Zadaniem dyskursu jest zaprezentowanie tej wiedzy, ewentualnie zestawienie jej z wiedzą innych uczonych (zarówno tych, którzy podzielają nasze poglądy, jak i naszych naukowych oponentów). Wkraczając w dyskurs naukowy, już posiadamy pewną wiedzę i co najwyżej możemy w nią zwątpić lub upewnić się w niej. Do poważnych zmian (czyli do stricte tworzenia nowej wiedzy) dojdzie później. Czasem takie procesy zachodzą bez udziału świadomości – znane są liczne przypadki odkryć naukowych dokonywanych przez uczonych we śnie. I ostatnie: procesu poznawczego nie należy również mylić z filozoficznym procesem usensownienia doświadczenia. Jest to zupełnie niezależna procedura i zupełnie inny typ ludzkiej działalności, który powinien zostać rozpatrzony oddzielnie.

Rozdział trzeci

**FILOZOFIA JAKO SYNTETYCZNE
DOŚWIADCZENIE WIRTUALNE
ORAZ PRAGMATYCZNA PODSTAWA
DOŚWIADCZENIA**

1. FILOZOFIA (ŚWIATOPOGLĄD) JAKO METAREFLEKSJA TRANSCENDENTALNA

Człowiek, niemający w sobie żadnej filozofii, jest najmniej obiecującym i najmniej użytecznym spośród możliwych kompanów

William James

Prawda filozoficzna ma jednakże szczególny charakter. Nie jest ona sprawą znajomości czegoś, lecz sprawą rozumiejącego wglądu w coś. Nie opanowuje się jej dzięki uczoneści, lecz dzięki własnemu myśleniu. Dlatego uczyć się można nie tyle filozofii, ile raczej sztuki filozofowania. Można zapewne osiągnąć znajomość czegoś opierając się na filozoficznych przekonaniach kogoś innego. Lecz w ten sposób sami nie staniemy się filozofami, dowiemy się jedynie, co ktoś inny za filozofię uważa.

Leonard Nelson

Jak można było zauważyć na schemacie trójwymiarowej typologizacji doświadczenia, pole ludzkiej działalności może być przedstawione jako stopniowe rozchodzenie się od arefleksyjnego synkretyzmu doświadczenia potocznego ku coraz bardziej refleksyjnym formom analitycznym (działalności ekonomicznej i społeczno-etycznej, nauce i sztuce). Ale w pewnym momencie następuje synteza racjonalnej i emocjonalnej form refleksji, gdy poznanie Prawdy (czystej refleksji racjonalnej) zasadniczo nie daje się odróżnić od subiektywnego przeżycia wartości tej Prawdy (czystej refleksji emocjonalnej). Wirtualizacja doświadczenia osiąga swoje apogeum na drodze abstrahowania zarówno od konkretnych obiektów poznania, czyli tzw. „faktów naukowych”, jak i od konkretnych form zmysłowych, stanowiących substrat przeżyć estetycznych. Obiektem działalności stają się subiektywne uogólnienia najwyższego rzędu, pełniące funkcje metarefleksyjnych wyznaczników wobec wszystkich innych działań doświadczalnych. Takie wyznaczniki nazywa się „sensem” bądź „wartościami”. Dziedzinę doświadczenia zaś, której głównym zadaniem

jest poszukiwanie lub wykreowanie owych sensów i wartości, można określić jako **sferę światopoglądu** albo **szeroko pojętą filozofię**.

Rosyjski filozof L.J. Bałaszow zauważył: „Filozofia jako forma myślenia zbiorowego ma bezpośredni stosunek zarówno do nauki i sztuki, praktyki materialnej i zarządzania społeczeństwem, jak i do indywidualnego doświadczenia człowieka. Reflektuje ona nad wszystkimi tymi formami działalności, będąc środkiem czy ogniskiem, w którym skupiają się wszystkie te formy [...] W filozofii myślenie zbiorowe jest *samowystarczające*, jest ono maksymalnie oddalone od wykonania zadań poznawczo-estetyczno-praktycznych. Żywioł filozofii to żywioł czystej samowystarczającej myśli”¹. Jak widzimy, Bałaszow wyróżnia poza filozofią dokładnie te same pięć dziedzin doświadczenia, które zostały wyróżnione w tej pracy: „doświadczenie indywidualne” (= potoczność), „praktykę materialną” (= życie ekonomiczne), „zarządzanie społeczeństwem” (= życie społeczno-etyczne), naukę i sztukę. W tejże pracy Bałaszow przypisuje każdej z tych dziedzin własną nadrzędną funkcję-wartość. W dziedzinie gospodarki jest nią „zbiorowa produkcja-podział” (czyli żądza zysku i materialnego sukcesu), w dziedzinie życia społecznego – „zbiorowa wola” (czyli żądza władzy i dobra moralnego), w nauce – „zbiorowe poznanie” (żądza wiedzy), a w sztuce – „zbiorowe przeżycie” (żądza piękna)². Funkcją filozofii według Bałaszowa jest „zbiorowe myślenie” (żądza sensu i wartości). Najważniejszym w rozważaniach tego filozofa jest konsekwentne rozróżnienie funkcji filozofii i nauki, ponieważ właśnie one najczęściej bywają mylone: „Nauka jest formą zbiorowego *poznania*, podczas gdy filozofia jest formą zbiorowego *myślenia* ludzi”³.

Zatem filozofia jako dziedzina światopoglądowa może być interpretowana jako sfera czystego doświadczenia duchowego. Jej typolo-

¹ Л.Е. Балашов, *Что такое философия?*, Moskwa 1999, <http://www.philosophy.ru/library/balashov/philos.html>

² Niestety nie znalazłem u tego autora funkcji-wartości życia potocznego albo „doświadczenia indywidualnego”, jak je określa Bałaszow. Prawdopodobnie jest tak dlatego, że wszystkie inne dziedziny określa on jako dziedziny doświadczenia zbiorowego i ustanawia dla nich wartości zbiorowe. Moim zdaniem, nie ma zasadniczej różnicy między tymi typami doświadczenia. Każdy z nich może mieć wymiar zarówno zbiorowy, jak i indywidualny (trzeci wymiar typologiczny). Bałaszow powinien był określić wartość zbiorową również dla potoczności. Jest nią żądza życia i zdrowia.

³ Л.Е. Балашов, *op.cit.*

giczne relacje ze stycznymi dziedzinami pozwalają na wewnętrzne rozwarstwienie tej dziedziny. Im bliższa jest filozoficzna metarefleksja poznaniu naukowemu, tym bardziej jest ona logicznie i racjonalnie uporządkowana (przykładem takiej filozofii są koncepcje I. Kanta, J.S. Milla czy B. Russella), im bliżej sztuki, tym bardziej jest emocjonalna i estetyczna (jako przykład mogą posłużyć koncepcje F. Nietzschego, J. Ortegi-y-Gassetta czy H. Bergsona), im bliżej dziedziny ekonomicznej, tym bardziej utylitarna (prakseologia, marksizm, instrumentalizm), im bliżej doświadczenia społecznego, tym bardziej etyczna i politycznie zaangażowana (np. F. Hutcheson, J. Herder czy M. Scheler), wreszcie im bliżej jest filozofowi do potoczności, tym bardziej jego koncepcja staje się ezoteryczna i irracjonalna (koncepcje religijne, okultyzm, mistycyzm). Maksymalne zbliżenie filozofii do potoczności może mieć dwie konsekwencje – oparty na bezpośredniej oczywistości praktycznego codziennego życia „potoczno-mitologiczny światopogląd” (czasem nazywany także „zdrowym rozsądkiem”) oraz „magię” – próbę podporządkowania rzeczywistości poprzez bezpośredni lub pośredni wpływ duchowy sensowi ezoterycznemu, dostępnemu wtajemniczonym wybrańcom.

Wiktor Mołczanow bardzo trafnie, moim zdaniem, określił dwa najważniejsze problemy filozofii, przy czym pierwszy to kwestia świadomości, „a dopiero drugi to relacja świadomości i świata przedmiotowego⁴. Dlatego też problemy ontologiczne powinny być podporządkowane problemom epistemologicznym (podkreślam: podporządkowane, a nie sprowadzone do nich). Wszystkie próby zamiany tych problemów miejscami prowadzą albo do mitologizacji (upotocznienia) filozofii (tak się dzieje we wszystkich rodzajach metafizyki), albo do jej spirytualizacji (jak jest w religii, okultyzmie i magii). Pierwszy znak takiej hierarchii filozoficznych wartości – próba odpowiedzi na pytania „jak jest naprawdę” lub „jak jest w rzeczywistości” z pominięciem zarówno problemu „czym jest prawda”, jak i problemu „czym jest rzeczywistość”. Ale postawienie obu tych pytań wymaga najpierw odpowiedzi na pytania „jak można cokolwiek wiedzieć o czymkolwiek” i „co to znaczy wiedzieć”.

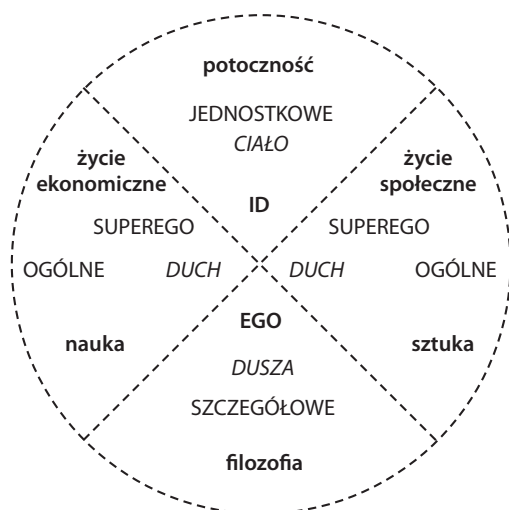
⁴ В.И. Молчанов, *Парадигмы сознания и структуры опыта*, „Logos”, 1992, nr 3, http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/molchanov/01_paradigm.htm.

Specyficzną, metarefleksyjną pozycję światopoglądu wobec wszystkich innych typów działalności człowieka można zilustrować przy pomocy takiego słynnego chwytu objaśniającego, jakim jest triada ontologiczna. Triada (albo tryplet), w której dwa elementy stanowią przeciwieństwo ontologiczne, a trzeci jest istotą pochodną od dwóch pozostałych, była wielokrotnie stosowana przez filozofów, poczynając od antyczności i średniowiecza (materia – forma – idea, ciało – dusza – duch) poprzez triady kantowskie (np. wielość – ogół – jedność czy proces – wspólnota – substancja) czy dialektyczne (pojedyncze – szczegółowe – ogólne), aż do triad psychologicznych (freudowską Id – Ego – SuperEgo, franklowską fizyczne – egzystencjalne – społeczno-kulturowe czy jamesowska osobowość fizyczna – osobowość duchowa – osobowość społeczna) i semiotycznych (denotat – sygnifikat – desygnat u Ch. Osgooda). W odróżnieniu od interpretacji chrześcijańskich (gdzie jest ewidentna hierarchia wewnątrz triady) lub interpretacji heglowskiej (gdzie trzeci element powstaje w wyniku syntetycznego zniesienia opozycji dwóch poprzednich) skłaniam się raczej ku interpretacji kantowskiej, która zakłada pojmowanie trzeciego elementu jako funkcjonalnego zrównoważenia i wzajemnego uzależnienia dwóch typologicznie odmiennych charakterystyk. W taki sposób powstają również antynomie. G. Tarde wyraził tę ideę w następujący sposób: „Zniesienie przeciwieństw najczęściej jest tylko ich przemieszczeniem”⁵ poprzez ustępstwa i dominację jednej z antytenetycznych skrajności.

Pod tym względem potoczność można w dużym uproszczeniu ująć jako cielesną, fizyczno-witalną, denotacyjną, jednostkową, różnorodno-wielościową i podświadomą (Id) stronę doświadczenia. Analityczne doświadczenie kulturowo-cywilizacyjne (czyli gospodarka, nauka, polityka i sztuka) może być potraktowane jako funkcja ogólna, jednościowa, duchowa, desygnacyjna i społeczna (SuperEgo). Zatem doświadczenie filozoficzne (światopogląd) w tym układzie przedstawiane jest jako funkcja szczegółowa, egzystencjalna, sygnifikacyjna i indywidualno-osobowościowa (Ego), czyli jako pewnego rodzaju osobliwość danego doświadczenia (może to dotyczyć zarówno doświadczenia indywidualnego, jak i etnicznego czy kulturowo-cywilizacyjnego).

⁵ Г. Тард, *Социальная логика...*, s. 183.

Triadyczno-typologiczny schemat doświadczenia



Podobny trójdzielny schemat funkcji człowieka oraz jego potrzeb znalazłem u S.J. Rittela. Wyróżnia on: funkcję człowieka jako elementu przyrody, jako jednostki we wspólnotach oraz (jako średnie) – funkcję człowieka jako całości mentalnej. Odpowiednio zostały wyróżnione również potrzeby ludzkie: biologiczne, socjalne i osobowościowe⁶.

Szeroko pojęta filozofia (jako dziedzina wartościowania i usensownienia działalności ludzkiej) zajmuje szczególne miejsce w strukturze doświadczenia. Jest to sfera doświadczenia najbardziej niezależna od warunków i okoliczności witalno-bytowych. Jednocześnie jest to dziedzina najmniej uspołeczniona. Filozof może, ale nie musi być przedstawicielem jakiejś szkoły, nie obchodzi go publiczność czy najnowsze trendy (jak artystę), a także zdanie kolegów czy obligatoryjny sposób argumentacji (jak uczonego). Nikt nie oczekuje od niego, żeby jego działalność była ekonomicznie czy społecznie pożyteczna, nie musi on dbać o prawdziwość czy chociażby prawdopodobieństwo swoich koncepcji, podobnie jak o piękno formy, w której te koncepcje są prezentowane. Nie powinien on nikogo przekonywać czy pociągać, czegoś udowadniać czy dostarczać emocjo-

⁶ S.J. Rittel, op.cit., s. 151.

nalnych przeżyć. Wystarczy, że filozof będzie poszukiwać nowych dróg osiągnięcia i przeżycia sensu. Celem filozofii jest uruchomienie transcendentnych intuicji dotyczących wartości ludzkiego życia i odnalezienie osobistych podstaw tych wartości. Merab Mamardashwili, zestawiając filozofię ze społeczno-etycznym (kulturowym, politycznym) doświadczeniem, zwrócił uwagę na to, że „transcendowanie to zdolność człowieka do przekształcania się, tj. do wyjścia poza ramy i granice każdej kultury, każdej ideologii, każdego społeczeństwa i odnalezienia takich podstaw swego istnienia, które nie są uzależnione od tego, co się zdarzy w czasie ze społeczeństwem, kulturą, ideologią czy ruchem społecznym. Właśnie to są tak zwane podstawy osobiste”⁷. Pozwala to określić filozoficzne doświadczenie jako działalność o charakterze istotnym, szczegółowym, stricte duchowym i głęboko osobistym.

Osobliwością relacji pomiędzy doświadczeniem filozoficznym a potocznym jest to, że są one odwrotnie proporcjonalne w aspekcie jednostkowości (indywidualności) – ogólności (zbiorowości). Potoczne zachowania mogą być jednostkowe i zindywidualizowane z punktu widzenia formy przejawu, lecz od strony semantycznej zawsze są zbiorowe. Wynika to z arefleksyjnego i mitologicznego charakteru potocznej świadomości. Mit jest z założenia zjawiskiem zbiorowym, a brak refleksji stwarza warunki do zdominowania osobowości przez tradycję i otoczenie (czynnik naśladownictwa). W doświadczeniu filozoficznym wszystko jest na odwrót. Treści stricte filozoficzne (jako efekty metarefleksji) są z założenia indywidualne (odkrywcze i innowacyjne), natomiast forma, w której te treści zostają ujawnione, są na ogół zbiorowe i standaryzowane. Jest to czy nie jedyny typ działalności, w którym forma realizacji celów byłaby na tyle ujednolicona. Działalność stricte filozoficzna przebiega zawsze w formie werbalnej, ściślej w specyficznym metajęzyku filozoficznym. Filozoficzny charakter sztuk niewerbalnych jest raczej ubocznym dopełnieniem ich właściwego, estetycznego charakteru i najczęściej jest ubocznym efektem wtórnej semantyzacji dzieła przez badaczy i historyków sztuki. Najbardziej skomplikowanymi przejawami filozoficznej działalności są światopogląd potoczny (naiwna filozofia)

⁷ М.К. Мамардашвили, *Введение в философию*, http://www.mamardashvili.ru/zip/mm_vv.txt [10.11.2008].

oraz wiara religijna. Można powiedzieć, że znajdują się one na pograniczu omawianych tutaj rodzajów doświadczenia. W przypadku, gdy są one wynikiem głębokiego przekonania osobistego, można je traktować jako funkcje działalności filozoficznej, jeśli zaś są one tylko zbiorowymi stereotypami głoszonymi bez przekonania i refleksji – musimy odnieść je do działalności potocznej. Jest to ważny moment z metodologicznego punktu widzenia, ponieważ demonstruje funkcjonalny i pragmatyczny charakter zachowań ludzkich oraz typologiczny charakter ich ujęcia w prezentowanej tutaj koncepcji.

Różnice pomiędzy filozofią a dwiema stycznymi dziedzinami sfery wirtualnego doświadczenia – nauką i sztuką – stanowią jeden z najważniejszych typologicznych problemów strukturyzowania doświadczenia. Ważne typologiczne cechy nauki (skupienie się na treści i intuicja poznawcza) oraz sztuki (abstrahowanie od rzeczywistości i emocjonalne ujęcie obiektu) właściwe są również doświadczeniu filozoficznemu. W pewnym sensie filozofia syntezuje oba typy refleksji wirtualnej i niejako cofa nas do punktu wyjściowego – mitu z jego synkretyzmem racjonalności i emocjonalności. Jednakże, w odróżnieniu od mitu, którego zadaniem jest **stworzenie zbiorowej podstawy indywidualnej egzystencji biologicznej**, filozofia powinna zapewnić **indywidualną podstawę zbiorowego bytowania duchowego**. Z mitem mamy do czynienia zawsze już jako z produktem czynności naśladowczo-społecznych, natomiast filozofia (jako koncepcja lub światopogląd) jest efektem przemyśleń indywidualnych. Ale dlaczego filozofia została określona jako podstawa duchowości zbiorowej, a mit nie? Jak pisał G. Tarde, „grupy zbiorowe nie potrafią stworzyć nic nowego”⁸ i „ludzie jako masa w postaci tłumu posiadają mniejszą wartość niż każdy oddzielnie”⁹. Poza tym mit ma wymiar stricte praktyczny, egzystencjalny. Mit nie uduchowia, lecz pomaga przeżyć. Co innego światopogląd filozoficzny. Jego celem jest ustanowienie hierarchii wartości duchowych. Ale w jaki sposób efekt indywidualnego uduchowienia staje się podstawą uduchowienia zbiorowego?

Moim zdaniem filozof (czyli każdy, kto reflektuje w trybie filozoficznym) rzadko bywa egocentrykiem. Filozofujący człowiek zawsze przy-

⁸ Г. Тард, *Мнение и толпа...*, s. 369.

⁹ Ibidem, s. 380.

muje postawę gatunkową, przestaje być jednostką zindywidualizowaną, lecz staje się niejako przedstawicielem pewnej grupy, w imię której i dla której dokonuje swych uogólnień i rozważań abstrakcyjnych. Nastawienie emocjonalne dodatkowo motywuje jego czynności. Chcąc czy nie chcąc, taki osobnik zaczyna odgrywać rolę zbawiciela ludzkości, swej rasy, narodu, swej klasy czy swego pokolenia, swej grupy zawodowej, ideologicznej czy egzystencjalnej. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy wydaje się mu, że jego przemyślenia dotyczą tylko i wyłącznie jego osoby. Filozof, jak nikt inny, skłonny jest uogólniać własne doświadczenie wirtualne i ekstrapolować je na cały świat. Pod tym względem Platon zupełnie nie miał racji, zakładając możliwość przekazania władzy najwyższej filozofom. Nie ma grupy zawodowej, która byłaby tak daleka od rzeczywistości i byłaby tak mało tolerancyjna dla poglądów innych, jak filozofowie. Zatem filozofowie są ostatnią kategorią ludzi, którym warto powierzać obowiązki urzędników i władców.

Połączenie indywidualnej intencji ze zbiorowym efektem w ramach działalności filozoficznej może być, moim zdaniem, syntezyzowane w pojęciu personalizacji. M. Bachtin pisał, że „personalizacja w żadnym przypadku nie jest subiektywizacją”¹⁰, co przez pryzmat przedstawionego powyżej schematu można zinterpretować w następujący sposób: poszukiwanie sensu (wartości) nie może być sprowadzone ani do poziomu doświadczenia referencyjnego (witalnego, jednostkowego), ani do poziomu doświadczenia kategorialnego (kulturowo-cywilizacyjnego, ogólnego). Jest to dziedzina szczególnego w naszym doświadczeniu.

Viktor Frankl, psycholog i filozof, którego poglądy trudno jednoznacznie potraktować jako funkcjonalno-pragmatyczne, tym niemniej pozostawił na ten temat dość zbliżone do prezentowanej tutaj koncepcji rozważania. Zacytuję: „Sens trzeba znaleźć, nie można go stworzyć. To, co daje się stworzyć, jest albo sensem subiektywnym, jakimś mglistym poczuciem sensu, albo bezsensem”¹¹, „Sensu nie można dać, trzeba go znaleźć”¹² oraz: „Sens jest obiektywny co najmniej na tyle, na ile go można »odszukać«, lecz nie »dać«. W ten sam sposób z obiektywnością sensu

¹⁰ М.М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Moskwa 1979, s. 370.

¹¹ V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, [w:] idem, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978, s. 152.

¹² Ibidem.

wiąże się to, że trzeba go każdorazowo odkrywać i nie da się go wymyślić”¹³. Wydawać by się mogło, że oto przed nami klasyczny wzorzec metafizycznych, obiektywno-idealistycznych rozważań. Jednak spotykamy u Frankla również następujący fragment: „Sens to zawsze również konkretny sens konkretnej sytuacji. Jest to zawsze »wymóg momentu«, który jednak zawsze jest skierowany do konkretnego człowieka. Na ile jest niepowtarzalna każda odrębna sytuacja, na tyle również jest unikatowy każdy odrębny człowiek [...] Sens jest dla każdego i dla każdego istnieje swój odrębny sens”¹⁴. Zatem koncepcja Frankla dotycząca istoty sensu ma jeszcze jeden wydzźwięk, mianowicie osobowościowy. Powstaje pytanie: w jaki sposób unikatowy i konkretny sens konkretnego człowieka może być właśnie odkryty, odnaleziony, a nie wymyślony, wykreowany przez tego człowieka? Odpowiedź daje sam Frankl: „znaczenie <ludzkiej> indywidualności, sens i wartość ludzkiej osobowości zawsze są połączone ze wspólnotą, w której ona istnieje. Tak samo, jak niepowtarzalność elementu mozaikowego ma wartość tylko w odniesieniu do całościowego obrazu, niepowtarzalność ludzkiej osobowości ujawnia swój wewnętrzny sens w tej roli, którą ona odgrywa w całości wspólnotowej. Zatem sens ludzkiej jednostki jako osobowości transcenduje jej własne granice w kierunku wspólnoty: właśnie to ukierunkowanie na wspólnotę pozwala sensowi indywidualności przekroczyć własne granice”¹⁵. Jak widzimy, idea filozofii jako poszukiwania sensu i wartości polega na tym, że ten sens nie powinien (i nie może) być wymyślony czy wyimaginowany (jak fikcyjne treści artystyczne) bądź też sztucznie wygenerowany, skonstruowany (jak abstrakcyjne modele naukowe). Musi być odnaleziony, lecz nie w transcendentnej wobec ludzkiego doświadczenia sferze sensów, a w ramach doświadczenia gatunkowego, w tej części swego doświadczenia, która magazynuje informacje najbardziej relewantne dla działalności zbiorowej. Czasem nazywane to bywa **doświadczeniem zbiorowym**. To właśnie indywidualna metarefleksja nad doświadczeniem zbiorowym tworzy dziedzinę osobliwości, szczególności, jaką powinno być doświadczenie filozoficzne. Ciekawe jest, moim zdaniem, również uzasadnienie

¹³ В. Франкл, *Человек в поисках смысла*, Moskwa 1990, s. 117.

¹⁴ Ibidem, s. 39.

¹⁵ Ibidem, s. 198.

przez Frankla źródeł tego sposobu rozumowania: „Takie pojmowanie sensu jest podobne do kantowskiego postulatu przyczynowości – nasz rozum wymaga jej istnienia, chociaż nie potrafi jej ogarnąć”¹⁶.

Poza generalnym celem własnym – poszukiwaniem sensów wspólnych – filozofia pełni również zadania bardziej „praktyczne”. Są nimi: generowanie nowych treści oraz nowych sposobów wizji i pojmowania świata, społeczeństwa, człowieka, jego życia i doświadczenia, omówienie i krytyczna ocena już istniejących koncepcji wartości oraz uwolnienie intuicji. Te nowe wizje mogą być zupełnie nieracjonalne lub mało pożyteczne, nieestetyczne czy nieetyczne, czasem mogą być nawet szkodliwe dla życia i zdrowia albo wydawać się zupełnie bezsensowne. To jest już kwestia wtórna. Najważniejsze jest to, że takiego sensu lub takiej hierarchii wartości jeszcze nie było, albo były, lecz zostały wyparte przez inne, bardziej popularne. Działalność filozoficzna jest jednocześnie wirtualnym warsztatem oraz wirtualnym poligonem dla wszystkich innych typów naszej działalności. To właśnie szeroko rozumiana filozofia gwarantuje człowiekowi wolność rozwoju duchowego nie tylko jako osobnika, ale przede wszystkim jako społeczeństwa i jako gatunku. To tutaj powstają nowe idee zarówno naukowe, jak i estetyczne, ekonomiczne czy polityczne. Jednak, żeby filozofia mogła pełnić tę funkcję generatora idei, nie może się ona rozpląnąć w innych typach działalności, ale także nie powinna podporządkowywać sobie innych dziedzin doświadczenia. Najczęściej pretensje do filozofii rości sobie nauka (przy czym nie tylko w ramach pozytywizmu). Jak słusznie zauważył W. Suchaczow, „wszystkie próby »zescjentyzowania« filozofii okazały się nie tylko niepomysłne, ale wręcz fatalne dla filozofii”¹⁷. Kontynuując tę myśl, pozwolę sobie zauważyć, że estetyzacja nie tak bardzo szkodzi filozofii (wartościowaniu filozoficznemu na ogół nie przeszkadza, np. rymowanie czy rytmizacja tekstu) jak jej scjentyzacja. Natomiast przesadzanie z filozofowaniem w sztuce może zniszczyć efekt estetyczny.

U G. Deleuze’a i F. Guattari’ego spotkałem bardzo precyzyjne określenie semantycznej różnicy pomiędzy filozofią a innymi rodzajami do-

¹⁶ Ibidem, s. 162.

¹⁷ В.Ю. Сухачев, *Знаки человека*, [w:] *Отчуждение человека в перспективе глобализации мира*, Sankt-Petersburg 2001, nr 1, s. 325.

świadczenia wirtualnego: ani sztuka, ani nauka nie produkują konceptów. Nauka tworzy naukowe pojęcia i teorie, sztuka – obrazy i utwory, podczas gdy filozofia – to ciągle tworzenie **konceptów**¹⁸. Koncept (abstrahując nieco od postheglistowskiej postawy tych autorów) można ująć po prostu jako pewien uogólniony sens intuicyjnie stanowiący wartość samodzielną w ramach pewnej koncepcji światopoglądowej. Nie jest to ani wiedza udowodniona, ani estetycznie skomplikowana forma.

Z punktu widzenia dystrybucji typologicznej doświadczenie filozoficzne można przedstawić w postaci kuli, której poszczególne części tworzą obszary przejściowe z innymi typami doświadczenia. Wewnątrz doświadczenia filozoficznego warto wyróżnić jądrowe typy działalności filozoficznej oraz typy przejściowe. Do tych pierwszych odniósłbym przede wszystkim ontologię, aksjologię, fenomenologię, hermeneutykę, filozofię języka, filozofię życia, antropozofię i teozofię. Żaden z tych działów nie ma nic wspólnego z tzw. życiem realnym. Wszystkie inne formy doświadczenia filozoficznego są już w pewnym sensie ograniczone tematycznie i pragmatycznie: epistemologia (teoria poznania, gnoseologia), logika, filozofia nauki i historiozofia lokują się na pograniczu z nauką, estetyka i filozofia sztuki – na granicy ze sztuką, prakseologia, praktyczna filozofia czy filozofia pracy służą raczej do rozważań nad wartościami ekonomicznymi, etyka, filozofia społeczeństwa czy filozofia polityki „oferują” sensy dla doświadczenia społeczno-etycznego, naiwna filozofia czy osobisty światopogląd pełnią funkcję „duchowego zabezpieczenia” życia potocznego. Na pograniczu z religią i magią ulokowałbym również takie formy filozoficznego doświadczenia, jak wiara religijna, mistyka i ezoteryka (okultyzm). Nie chodzi mi w tym przypadku o nurty czy szkoły filozoficzne, lecz tylko o pewne działy doświadczenia filozoficznego. Przedstawiam je na poniższym schemacie. Zarówno jak w poprzednich przypadkach lokalizacja wewnątrz sfery nie jest przypadkowa i oznacza większy stopień korelacji przykładowego zjawiska filozoficznego z pewnymi zachowaniami czy zjawiskami z dziedzin stycznych.

¹⁸ W polskim tłumaczeniu jednak użyto po prostu terminu „pojęcie”, czyli „filozofia jest dyscypliną, która polega na tworzeniu pojęć” (G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, Gdańsk 2000, s. 12).

Ogólny schemat filozoficznej dziedziny doświadczenia



Czymś zupełnie innym jest wewnętrzne zróżnicowanie podejść w filozofii (zarówno w filozofii „zawodowej”, jak i „naiwnej”). Wcześniej stosowałem zawsze jeden i ten sam sposób typologizacji obiektów według trzech kryteriów – **esencjalnego** (ontycznego), **kauzalnego** (genetycznego) oraz **teleologicznego** (pragmatycznego). W przypadku typologizacji pola semantycznego filozofii można by oczekiwać, że takimi kryteriami będą: a) pojmowanie istoty obiektu (sensu lub wartości) – kryterium esencjalne, b) pojmowanie źródła genezy i rozwoju sensu lub wartości – kryterium kauzalne oraz c) pojmowanie celu istnienia (bytowania) obiektu – kryterium teleologiczne.

Odpowiedź na pytanie, jaka jest istota człowieka, życia, świata, pracy, kultury, wiedzy, dobra, piękna etc. obliguje osobnika filozofującego do określenia się w aspekcie ontycznej lokalizacji istoty tego obiektu. Wówczas powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, gdzie mamy poszukiwać tego obiektu: poza naszą świadomością w tzw. „świecie obiektywnym”, czy może w naszym własnym świecie – świecie ludzkiego umysłu, ludzkiej psychice, ludzkim doświadczeniu? Chodzi o to, czy sens/

/wartość istnieje obiektywnie, czy jest wyłącznie częścią ludzkiego bycia w świecie. Pierwsza odpowiedź określana jest jako postawa **obiektywistyczna**, druga – jako **subiektywistyczna** (antropologiczna). Wiadomo, że w przypadku obiektywistycznej odpowiedzi można w różnych miejscach lokalizować istotę (sedno) obiektu, co prowadzi do bardzo poważnych konsekwencji ontologicznych. W różnych koncepcjach filozoficznych w odmienny sposób określany bywa ontyczny charakter obiektu: od czystej istoty (transcendentny obiekt idealny) poprzez istotę rzeczy (immanentny obiekt idealny) oraz rzecz (obiekt materialny), aż do pojedynczych fizycznych cech (obiekt fenomenalny) czy obiektywnych przejawów (obiekt behawioralny). W pierwszych dwóch przypadkach (przy założeniu, że sens idealny lub sedno rzeczy może istnieć obiektywnie) mówimy o podejściu **metafizycznym**. Metafizyczna postawa, przy której sens jest rozpatrywany jako sedno obiektu realnego, nazywany jest teraz **realizmem**, podejście zaś przeciwne, konsekwentnie oddzielające sens od rzeczy – **idealizmem**. W przypadku zaś, gdy uznaje się obiektywność istnienia tylko pojedynczych całościowych rzeczy bądź jakichś fizycznych charakterystyk, których sensem jest wiedza jako odzwierciedlenie tych obiektów w zmysłach i umyśle człowieka, można mówić o tej lub innej formie materializmu. W przypadku drugiej, antropologicznej odpowiedzi możemy mieć do czynienia z różnymi sposobami ulokowania sensu lub wartości (jako wiedzy) w obszarze ludzkiej psychiki (duszy) czy ludzkiego doświadczenia. Wszystko zależy od tego, na ile uzależnia się ów sens (owa wartość) od konkretnej jednostki ludzkiej, oraz jak się tłumaczy istota jednostkowości czy zbiorowości sensu (wartości). Jeśli sens/wartość lokuje się wyłącznie w duszy pojedynczego osobnika, mówi się o różnych odmianach **indywidualizmu** (o natywizmie, kognitywizmie, subiektywnym idealizmie, egzystencjalizmie czy solipsyzmie), jeśli zaś poszukuje się wspólnych wartości i sensów, można mówić o odmianach **antropocentryzmu** (transcendentalizm, komunikatywizm czy socjopsychologizm).

Jest jeszcze jedno dodatkowe kryterium, bezpośrednio łączące się z kwestią ontyczną (esencjalną) – kwestia formy ontologicznej obiektu filozoficzno-światopoglądowego, czyli formalnego charakteru sensu lub wartości. Mało który filozof (nawet zawodowy) zwraca uwagę na to, czy obiekt sporu filozoficznego – sens lub wartość – formalnie ujmowany

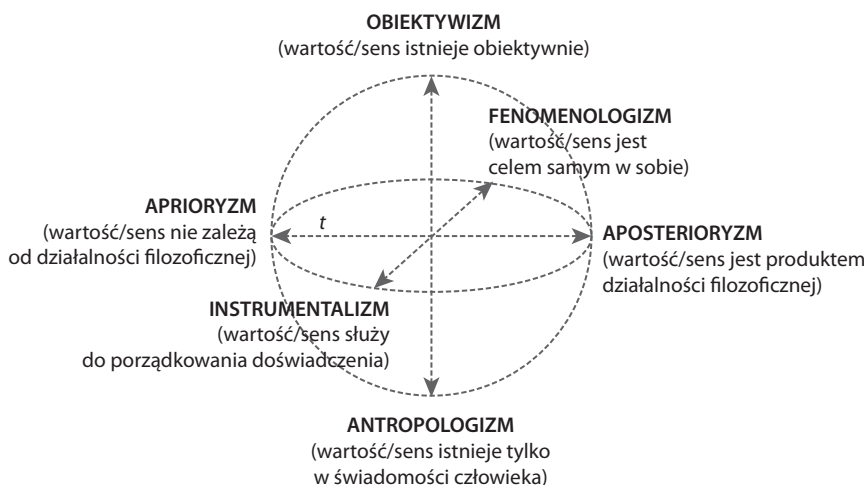
jest jako substancja (niezmiennik), proces (akt) czy może jako funkcja (relacja). Niemniej jednak w zależności od tego kryterium w każdym z odnotowanych wyżej kierunków można wyróżnić trzy odmienne nurty ontologiczne – **substancjalizm**, **aktualizm** (dynamizm) lub **relacjonizm**. Prezentowany w tej książce funkcjonalizm pragmatyczny jest właśnie relacjonistyczną wersją antropocentryzmu.

Następnym ważnym kryterium filozoficznego zróżnicowania jest kwestia przyczynowej determinacji obiektu (przede wszystkim sensu i wartości). Osoba filozofująca wówczas zadaje sobie pytanie, czy sens (wartość) rozpatrywanego przez nią obiektu w jakikolwiek sposób jest uzależniony od czynności, wysiłku, działalności i doświadczenia podmiotu filozoficznego, jakim jest człowiek, czy może jest zupełnie od tych czynników niezależny. W pierwszym przypadku można mówić o światopoglądowej postawie **aposteriorycznej**, w drugim zaś – o **aprioryzmie światopoglądowym**. Warto zauważyć, że metafizyka (zarówno idealistyczna, jak i realistyczna) pod tym kątem jest koncepcją aprioryczną, ponieważ zakłada nie tylko niezależność obiektu filozofowania od człowieka, ale również jego niezależność od samego aktu filozofowania. Sens (wartość) metafizyczny jest obiektywny i aprioryczny. Istnieje on niezależnie od człowieka i od filozofa. Trzeba go znaleźć. Aprioryczne są również różnego typu indywidualistyczne lub natywistyczne koncepcje, ponieważ sens (wartość), chociaż tkwi tutaj w samym człowieku, lecz nie jest zależny od aktu filozofowania. Akt ten służy właściwie do wydobywania sensu z „głębi” duszy czy z podświadomości. Aprioryczne natomiast są wszelkie koncepcje behawiorystyczne czy fizykalistyczne, które powstają w ramach obiektywizmu światopoglądowego. Zakłada się w nich, że człowiek formułuje sensory i wartości w ramach filozofowania odzwierciedlającego obiektywne stany rzeczy. Takie nurty filozoficzne można nazwać fenomenalistycznymi. Wreszcie jednoznacznie aposterioryczną jest pozycja różnych koncepcji socjocentrycznych, konwencjonalistycznych, komunikatywistycznych czy funkcjonalnych w ramach antropocentryzmu. We wszystkich tych koncepcjach sens lub wartość, będąc funkcją ludzkiej świadomości, jest jednocześnie tworem czynności filozofa, który te byty informacyjne powołuje do życia. Zarówno w fenomenalizmie, jak i antropocentryzmie sens i wartość mają w ontologicznej perspektywie charakter konstruktywny (pochodny). Trzeba

je wykoncypować, sformułować, omówić i uzgodnić. Nie istnieją poza doświadczeniem człowieka.

Pewien problem powstaje przy trzecim z zapowiedzianych kryteriów – teleologicznym. Polega on na tym, że kryterium to pozostaje niejako pominięte przez historyków filozofii. Istnieje realna (czyli przyjęta w historii filozofii) dyferencjacja nurtów filozoficznych ze względu na istotę obiektu oraz ze względu na genezę wartości filozoficznych, natomiast filozofowie raczej ignorują czynnik teleologiczny, uważając prawdopodobnie, że sens i wartości są funkcjami autonomicznymi i samowystarczalnymi, a filozofia nie pełni żadnej innej funkcji poza ich odnalezieniem lub usensowieniem świata i doświadczenia. Właściwie te dwie funkcje mogłyby służyć za krańcowe punkty typologicznej opozycji. Jedną można by było określić jako tendencję **fenomenologiczną** (poszukiwanie i dotarcie do sensu/wartości), drugą – jako **instrumentalną** (tworzenie i/lub wykorzystanie sensu/wartości jako narzędzia uporządkowania doświadczenia lub świata). Rozróżnienie to jednak jeszcze się nie stało samodzielnym i ogólnie przyjętym kryterium typologizacji nurtów filozoficznych. Z punktu widzenia teleologicznego zatem, można odnotować różne rodzaje nurtów fenomenologizujących, zarówno w ramach metafizyki czy fenomenalizmu, jak i wśród koncepcji indywidualistycznych czy an-

Schemat postaw filozoficznych



tropocentrycznych. To samo można powiedzieć o nurtach o tendencjach instrumentalnych. Do takich, bez wątpienia, należy również pragmatyzm funkcjonalny.

Połączenie wszystkich trzech kryteriów pozwala na stworzenie sferycznej (trójwymiarowej) typologii nurtów filozoficznych. W odróżnieniu od wcześniej prezentowanych schematów ten wygląda trochę inaczej, ponieważ zostały na nim zamienione miejscami dwie osie współrzędnych – skala kauzalna oraz teleologiczna. Większa relewancja skali kauzalnej wymaga jej specjalnego wyeksponowania, natomiast znikoma uwaga filozofów wobec czynnika teleologicznego spowodowała przesunięcie tej skali na miejsce osi z.

M. Mamardashwili kiedyś bardzo trafnie zauważył, że filozofia nie zajmuje się rozwiązywaniem problemów. W najlepszym przypadku te problemy tworzy albo przynajmniej formułuje. Od rozwiązywania problemów filozofii są wszystkie inne typy działalności – od nauki i sztuki poczynając, poprzez pracę i społeczne relacje, na egzystencji witalnej kończąc.

2. TRYB DOŚWIADCZENIA: METAFORYCZNA

I METONIMICZNA DZIAŁALNOŚĆ (REALNE, KONIECZNE I MOŻLIWE W DOŚWIADCZENIU)

Sztuka jest formą. Nauka jest formą. Filozofia to też forma. Forma czego?

Merab Mamardashwili

[...] sens jest to prawdopodobnie coś, co projektujemy na otaczające nas rzeczy, które same przez siebie są neutralne.

Viktor Frankl

U podstaw każdej teorii naukowej czy koncepcji filozoficznej leżą nie tylko podstawowe założenia metodologiczne, lecz także coś, co można by określić jako **zasadę objaśniającą**. Założenia metodologiczne tworzą ontologiczne, epistemologiczne, a czasem także metodyczne (techniczne) podstawy rozważań filozoficznych czy badania naukowego. Zasada objaśniająca zaś jest raczej czynnikiem zewnętrznym, ponieważ, z jednej strony, pomaga utrzymywać logiczną spójność działań informacyjnych, a z drugiej, niejako ułatwia odbiorcy zrozumienie sposobu myślenia autora tekstu. Jest to, zatem, pewien chwyt, pewna umowność, czasem wręcz metafora, którą niestety często bywa myłona z założeniami metodologicznymi. W tej pracy przyjąłem dwie takie metafory, o czym pisałem już w pierwszej księdze rozprawy. Są to: idea typologizacji sferycznej (czyli przedstawienie przestrzeni typologizowanych obiektów jako kuli)¹⁹ oraz metafora lingwistyczna (przeniesienie terminologii i sposobu rozważań charakterystycznego dla językoznawstwa na ludzką działalność i doświadczenie jako całość). W żadnym wypadku nie próbuję na poziomie

¹⁹ Jedną z egzemplifikacji idei kuli typologicznej może być metafora wstęgi Möbiusa, którą również wykorzystuję jako zasadę objaśniającą przy analizie struktury doświadczenia.

ontologicznym twierdzić, iż doświadczenie i działalność człowieka to przestrzenny byt substancjalny, ani na poziomie epistemologicznym nie twierdzą, że teoria doświadczenia jest częścią składową czy szczególnym przypadkiem ogólnej teorii semiotycznej czy lingwistycznej. Powtórzę raz jeszcze: są to wyłącznie chwyt techniczne służące do bardziej naczonego wyobrażenia obiektu i lepszego zrozumienia toku rozważań.

Mówiąc o miejscu filozofii w systemie doświadczenia czy wśród wirtualnych typów działalności, chciałbym znów się uciec do metafory lingwistycznej, a mianowicie do syntaktycznej idei modalności oraz gramatycznego znaczenia trybu jako pewnej analogii do sposobu realizacji działalności w różnych typach doświadczenia. Przypomnę, że każde zdanie poza predykatywnością (przedstawieniem obiektu informacyjnego jako wydarzenia) posiada również semantykę modalności (określenie relacji tego wydarzenia z pragmatyczną intencją mówcy) oraz tryb (określenie relacji wydarzenia z pewną semantyczną rzeczywistością: tryb oznajmujący – tryb przypuszczający – tryb rozkazujący). Tego ostatniego elementu nie należy jednak mylić z zupełnie inną – transcendentálną kantowską kategorią modalności, zawierającą triadę „możliwość – rzeczywistość – konieczność”, w której dwa pierwsze elementy tworzą opozycję, a trzeci („konieczność”) jest funkcją wzajemnego ograniczenia dwóch pierwszych. Ideę trybu gramatycznego raczej można by było porównać do epistemologicznej triady modalności zdań („asertoryczność – problematyczność – apodyktyczność”) bądź też do triady ontologicznej „rzeczywistość – możliwość – konieczność”. Chodzi o to, by na przykładzie gramatycznej kategorii trybu zademonstrować sposób zachowania oraz charakter pojmowania sensu w poszczególnych typach działalności.

Spróbujmy zatem przeprowadzić dystrybucję różnych typów doświadczenia według dominującej modalności sensu. Naturalne, że działalność w ramach doświadczenia potocznego przebiega w trybie jak najbardziej rzeczywistym i asertorycznym. Jest to „oznajmujący tryb” doświadczenia. Człowiek niejako zostaje pochłonięty przez rzeczywistość bycia tu i teraz. Wszystkie wydarzenia życia potocznego zostają odbierane jako rzeczywiste: albo jako rzeczywistości mające miejsce, albo jako takie, które rzeczywistości miały miejsce w przeszłości, albo jako te, które rzeczywistości odbędą się w przyszłości.

Działania racjonalne (w życiu ekonomicznym i działalności naukowej) mają raczej charakter apodyktyczny, konieczny. Można je nazwać „trybem rozkazującym” ludzkiego doświadczenia. Zarówno zawodowiec, jak i uczoney wiedzą „jak powinno być” (bez względu na to, jak jest). Różnica między nimi polega na tym, że naukowiec tylko konstatuje fakt takiej teoretycznej konieczności (czasem wbrew tzw. rzeczywistości faktycznej), a zawodowiec próbuje tę nieodpowiadającą konieczności rzeczywistość zmienić według wzoru apodyktycznego. Działania fachowe to zawsze działania przemyślane, zaplanowane i skierowane na efekt, który koniecznie powinien zostać osiągnięty. Naukowiec zaś dokonuje apodyktycznej pracy umysłowej, żeby udowodnić, że „naprawdę” jest, było albo będzie (powinno być) tak, jak głosi jego teoria, a nie tak, jak się wydaje nieprzygotowanemu laikowi.

Zupełnie inny jest sposób postępowania w działalności emocjonalnej (zarówno estetycznej, jak i etycznej czy politycznej). Tutaj chodzi raczej o możliwość. Sztuka czy polityka kreuje zawsze jakiś wyimaginowany świat. Czasem jeden z możliwych (później ta idea została filozoficznie rozwinięta w semantyce światów możliwych S. Kripke’go²⁰ i logice możliwościowej J. Hintikka), ale czasem także „jedynie możliwy” (choć nigdy to do końca się nie udało, ponieważ zawsze znajdował się ktoś, kto głosił odmienne poglądy lub miał odmienny gust). Rozważmy kwestię trybu działalności filozoficznej (a przy okazji również czynności magicznych).

W odróżnieniu od naukowca (który posługuje się logiką argumentów oraz dąży do wykreowania wiedzy udowodnionej i sprawdzalnej), a także w odróżnieniu od zawodowca (który wykorzystuje mechanizmy myślenia dyskursywnego do zmiany rzeczywistości) filozof raczej nie rozróżnia realnego stanu rzeczy i stanu pożądanego (czy wręcz wymaganego). Jego rozważania na pozór dotyczą rzeczywistego stanu rzeczy, lecz nie w potocznej, przemijającej rzeczywistości fizjologicznej egzystencji, a w rzeczywistości „prawdziwej” – uogólnionej, wyidealizowanej. W odróżnieniu od artysty (który otwarcie kreuje możliwy świat własnej wyobraźni, czyli fikcję artystyczną), a także działacza społecznego (któ-

²⁰ Warto jednak przypomnieć, że samo pojęcie możliwych światów zostało filozoficznie sformułowane o wiele wcześniej przez Leibniza, a powstało w ogóle jeszcze w magii rytualnej z jej ideą światów równoległych.

ry posługuje się wykreowaną przez siebie możliwością dla „ulepszenia” życia społecznego, czyli przekształcenia możliwości w rzeczywistość), filozof bardziej lub mniej otwarcie głosi, iż obiekt jego rozważań już jest rzeczywistością możliwą i jak najbardziej realną, tylko „wyższą” i nie dla każdego widoczną. Dotyczy to nie tylko filozofów idealistów czy solipsystów, lecz wszystkich filozofów, w tym materialistów i agnostyków, a nawet przedstawiciele skrajnego sceptycyzmu, pluralizmu czy anarchizmu ontologicznego. Twierdzą tak dlatego, że przebywając w stanie metarefleksji i będąc zdominowani kategoriami czystego rozumowania, filozofowie (nawet materialści) opierają się na założeniach transcendentnych, aksjomatycznych i zupełnie niesprawdzalnych. Do zdobywania wiedzy (czyli przekonań) częściej posługują się intuicją niż logiką dyskursywną, a dla jej weryfikacji sięgają raczej do wiary, niż do eksperymentu. Zatem nie ma różnicy, co mówi filozof, gdy twierdzi, że Świat jest taki czy inny, mówi, że Prawdę da się poznać lub nie, twierdzi, że Dobrem jest to, a Złem tamto. We wszystkich przypadkach głosi on jakieś własne przekonania o rzeczywistości, takiej, jaką ona jest „naprawdę”.

Wiadomo, że możliwe są pragmatyczne odchylenia od postawy „czystej” filozofii w stronę filozofii etycznej czy politycznej, naukowej czy estetycznej. Jako taki filozof zawsze głosi coś o rzeczywistości (a nie konieczności czy możliwości). Właśnie tutaj, w światopoglądzie, w pojęciu wyższej rzeczywistości łączą się w jedną całość konieczność i możliwość. Filozofia zatem jest dziedziną duchowej rzeczywistości jako koniecznej możliwości.

Podobna, lecz odwrotna, sytuacja jest w życiu potocznym. Tutaj jednak konieczność i możliwość są po prostu jeszcze nierozróżnione i nieodzielone od siebie. Niemniej jednak w życiu potocznym to obserwowana na co dzień rzeczywista konieczność jest odbierana jako jedyna możliwość. Zatem świat potoczności to rzeczywisty świat jedynie możliwej konieczności. Można również powiedzieć w ten oto sposób: w filozofii **możliwość uchodzi za rzeczywistość**, natomiast w potoczności **rzeczywistość ujmuje się jako konieczność**. Potoczna egzystencja, jak żadna inna dziedzina doświadczenia, jest zatopiona w determinizmie konieczności, czyli jest sferą panowania Przyczyny. Cały świat fizyczny i fizjologiczny jest właściwie domeną przyczynowości. W rutynie codzienności pewne konieczności stabilizują się, petryfikują się i stają się rzeczywistością. Właśnie tak powstaje Mit. Możliwości doświadczenia

potocznego znajdują się pod całkowitą presją życiowej (egzystencjalnej) konieczności. Determinizm i fatalizm życia codziennego są niemalże absolutne. Coś było tak, a nie inaczej, ponieważ inaczej być nie mogło. Coś jest czy będzie tak, a nie inaczej, bo inaczej być nie może. Tak jest, bo „takie jest życie”, bo „nic na to nie poradzisz”, bo „tak ma być”, bo „los jest nieuchronny”, bo „tak ci jest pisane”. Przyszłość i możliwości są zdeterminowane przez przeszłość, tradycje i przyzwyczajenie.

Inny typ wzajemnego przenikania się konieczności i możliwości istnieje w doświadczeniu filozoficznym. Tutaj, na odwrót, konieczne zostaje pochłonięte przez możliwe i wydaje się być rzeczywistym. Osoba filozofująca (niekoniecznie filozof zawodowy) szuka ukrytego sensu, sensu nieoczywistego, nieleżącego na powierzchni. Szuka wśród wielu możliwości, odrzucając mity potoczne, odrzucając rzeczywistość konieczności witalnej, ekonomicznej czy poznawczej (to właśnie filozofowie podważają prawdziwość stanu badań naukowych czy osiągnięć technicznych). Wirtualna rzeczywistość światopoglądu opiera się nie na logice konieczności, nie na logice przyczynowo-skutkowej, lecz na logice Celów. Jeśli na człowieku nie ciąży konieczność, otwiera się mu przestrzeń dla możliwości. Filozof stabilizuje niektóre możliwości i przekształca je w nową, jeszcze bardziej wartościową rzeczywistość, niż rzeczywistość egzystencji witalnej. W ten oto sposób powstają sensy i wartości. Właśnie dlatego twierdę, iż rzeczywistość życia potocznego jest możliwa, bo konieczna, a rzeczywistość światopoglądu (filozofii) – jest konieczna, bo możliwa. Właśnie dlatego też potoczne doświadczenie jest dogmatyczne i konformistyczne, a filozoficzne – pluralistyczne i nonkonformistyczne. Ciężko być niezależnym i samowystarczalnym w potoczności, gdzie panuje zwyczaj i tradycja. Tak samo trudno znaleźć zrozumienie i zgodę w dyskursie filozoficznym. Tolerancyjny, pluralistyczny i niezależny od tradycji człowiek w życiu potocznym uchodzi za anarchistę, osobę amoralną, zdrajcę interesów grupy, przestępcę lub za umyślowo chorego. Natomiast konformistyczny filozof, który doskonali już istniejące koncepcje, głosi poglądy powszechnie znane i przyjęte, odmawiający sobie i innym prawa do wolności myśli i radykalnych zmian światopoglądowych, zaczyna być odbierany jako skostniały dogmatyk i wypada z dyskursu filozoficznego. Najczęściej odchodzi on albo do dyskursu naukowego (jeśli się da „skusić” widmem konieczności i zacznie

udowadniać głoszone sensy i wartości), albo do dyskursu artystycznego (jeśli da się „zwieść” czystą możliwością i zacznie formalnie kreować możliwości bez przekształcenia ich w rzeczywistość), albo staje się ideologiem polityki lub mentorem (jest to jednak już całkowite wyjście poza dziedzinę doświadczenia wirtualnego).

Interesującym, jak mi się wydaje, mogłoby być spojrzenie na modalność różnych typów działalności w aspekcie modeli czynności umysłowo-semiotycznych odpowiadających każdemu z tych typów. Już samo to, że potoczny i filozoficzny typy działalności zostały wyżej określone jako zasadniczo „oznajmujące” (rzeczywiste, asertoryczne), pozwala mi założyć, że główną czynnością umysłowo-semiotyczną, dokonywaną w tych typach, działań jest synteza (synkretyczna wizja oczywistości – w potoczności oraz intuicyjne rozumienie – w filozofii). W innych zaś typach doświadczenia dominują jednak analityczne sposoby przekształcania informacji, które polegają na rozczłonkowaniu obiektu na treść i formę oraz operowaniu jego częściami. W racjonalnych typach doświadczenia głównym obiektem działalności staje się treść, w emocjonalnych zaś – forma. Jakich więc zabiegów dokonujemy z tymi obiektami w poszczególnych typach dyskursu?

W lingwosemiotyce wyróżnia się dwa rodzaje takich zabiegów, które (w pewnym sensie) odpowiadają dwóm rodzajom relacji funkcjonalno-systemowych pomiędzy częściami doświadczenia – podobieństwu i styczności²¹. Jest to **przerzut metaforyczny** (substytucja) oraz **przesunięcie metonimiczne** (predykcja bądź półpredykcja)²². Problemowi metonimii i metafory jako treści- i sensotwórczych procedur oraz problemowi dystrybucji tych procedur pomiędzy naukowym a estetycznym dyskursem jest poświęcona m.in. monografia M. Łabaszcuka pt. *Słowo w nauce i sztuce* (Tarnopol 1999). W pracy tej naukowo-poznawczy typ doświadczenia został określony jako zasadniczo metaforyczny, natomiast

²¹ Dana teza również jest konsekwencją przeniesienia na dziedzinę doświadczenia założeń lingwistycznych w ramach metafory lingwistycznej. W tym przypadku chodzi o ogólnie przyjęte w językoznawstwie relacje paradygmatyczne i syntagmatyczne wprowadzone do tradycji lingwistycznej przez L. Hjelmsleva. Ideę tę zapożyczył on od M. Krużewskiego oraz J. Baudouina de Courtenay’a.

²² Terminy „substytucja” i „predykcja” zostały wprowadzone w tym znaczeniu przez R. Jakobsona w jego słynnej pracy pt. *Fundamentals of Language*.

estetyczno-artystyczna działalność została nazwana działalnością zasadniczo metonimiczną. Wbrew temu, co jest powszechnie uznawane (iż sztuka opiera się głównie na zasadach metaforyzacji), wniosek ten wydaje mi się zupełnie usprawiedliwiony nie tylko w stosunku do nauki i sztuki, lecz szerzej – w stosunku do analitycznej refleksji racjonalnej i emocjonalnej.

Istota danego sposobu rozważań sprowadza się do tego, iż w racjonalnym myśleniu głównymi zabiegami prowadzącymi ku kreowaniu informacji są **kwalfikacja** i **systematyzacja obiektu** (jego rodzajowo-gatunkowa oraz strukturalno-systemowa identyfikacja), która zakłada porównanie jego z innymi obiektami, a także **uspójnienie wiedzy** lub **koordynacja działań**, polegająca na zestawieniu wiedzy nowej i uprzedniej (chodzi zarówno o uspójnienie koherencyjne, jak i konwencjonalne). To z kolei przewiduje przeniesienie postulatów i wniosków z wiedzy uprzedniej na aktualne dane i *vice versa*. U podstaw obu tych procedur, jak łatwo zauważyć, leży relacja podobieństwa, czyli paradygmatyka. Historia nauki i gospodarki właściwie polega na takim przeniesieniu wcześniejszych (czasem cudzych) koncepcji, teorii, hipotez czy odkryć na własne lub aktualne badania (czynności). Uzasadnienie takiej transpozycji informacyjnej zawsze opiera się, jeśli nie na utożsamianiu swoich rozważań/działań z rozważaniami/działaniami poprzedników, to przynajmniej na ich upodobnieniu czy chociażby analogizacji. Dla omawianego tutaj problemu jest zupełnie nerelevantne, czy naukowcy (przedsiębiorcy) kontynuatorzy mieli jakiegokolwiek podstawy sądzić, że ich tok rozważań (działań) jest podobny czy analogiczny do sposobu myślenia (działania) ich poprzedników, czy może dokonali oni nadinterpretacji albo wręcz wypaczenia czyjejs ideas. Najważniejsze jest to, że taki oto sposób postępowania informacyjnego jest obligatoryjny dla naukowego poznania (jest uznawany za standard tzw. „normalnej nauki”), a także dla działań ekonomicznych (służy nagromadzeniu kapitału i rozwojowi technologicznemu). Ciekawe pod tym względem są przypadki, gdy transferu założeń, ideas czy algorytmów myślenia/działania dokonuje się nie w ramach tej samej teorii i metodologii badań, czy tej samej branży, lecz z przekroczeniem granic dyscyplinarnych na podstawie bardzo luźnej analogii (na przykład z fizyki do językoznawstwa, z biologii do matematyki, z ewolucjonizmu do kreacjonizmu, z fenomenologii do pozytywizmu,

z przemysłu do rolnictwa czy z komercji do edukacji etc.). Przeniesienie informacji (a co za tym idzie, również terminologii) na podstawie podobieństwa (bardziej lub mniej uzasadnionego) w lingwosemiotyce nazywa się **metaforyzacją**. Zatem do najbardziej rozpowszechnionych metafor racjonalnych można odnieść już wyżej wspomniane przenośnie interdyscyplinarne (oparte na analogii i ekonomii myślenia), a także przenośnie gatunkowo-rodzajowe (wynikające z próby ujednoczenia wiedzy branżowej poprzez uogólnienie niektórych pojęć konkretnych). Przykładem pierwszego typu metaforyzacji może być stworzenie lingwistycznych terminów według analogii do pojęć biologicznych: (rdzeń, morfologia, drzewo genealogiczne, przedrostek, przyrostek, końcówka, derywacja, rodzaj, rodzina języków, pokrewieństwo, gniazdo słowotwórcze, akomodacja), fizycznych (substancjalizacja, twarde i miękkie spółgłoski, fuzja, eksplozja, synharmonizm), logiczno-matematycznych (funkcja, parabola, hiperbola, generowanie, elipsa, algorytm, kwantyfikacja, implikacja, predykcja) lub nawet technicznych (mechanizm, konstrukcja, struktura, baza, tekst). Chciałbym podkreślić, iż nie każdy z tych terminów jest dosłowną metaforą w rozumieniu lingwistycznym, ponieważ nie wszystkie one powstały przez zwykłe przeniesienie formy już istniejącego w jakiejś z nauk terminu na nowo utworzone znaczenie lingwistyczne. Chodzi o bardziej głębokie procedury umysłowe, polegające na kreowaniu pojęć w oparciu o pojęcia i według analogii do pojęć z innej dziedziny wiedzy. Jako przykład drugiego typu metaforyzacji mogłyby posłużyć interdyscyplinarne terminy „język”, „tekst”, „gra”, „znak”, „system”, „struktura”, „funkcja”, „dyskurs”, które powstały poprzez analogię do wąsko dyscyplinarnych terminów o tej samej formie i mają dość ogólną treść i na tyle rozmytą referencję, że stopniowo przekształcają się w koncepty filozoficzne.

W sztuce oraz w życiu społeczno-politycznym, które odwołują się poprzez czynności sensoryczne oraz refleksję emocjonalną do ludzkiej wyobraźni, podstawą kreowania (lub współkreowania) obrazu artystycznego czy ideologemu jest niestandardowe połączenie fragmentów obrazu świata w ciągi i kombinacje (a w efekcie – w struktury polowe). W odróżnieniu od czynności racjonalnych, operujących treściami, w działalności estetycznej czy perswazyjnej dążymy do formalnej prezentacji. Forma zaś ma to do siebie, że jest ogniwem informacyjnym, łączącym treść (sens) z kontinuum czasoprzestrzennym, czyli światem cielesnym. A w świecie

cie cielesnym (jako w kontinuum) nasze zmysły pomagają nam ustalić wyłącznie relacje styczności: przestrzennej, czasowej, atrybucyjnej lub funkcjonalnej. Zwrócić uwagę i zmusić do wysiłku emocjonalno-refleksyjnego może tylko forma utrudniona, niezwykła i nowa, czyli forma, która powstała z nietrywialnych połączeń elementów (epitet, porównanie na podstawie styczności, oksymoron, nagromadzenie synonimów, homeoptoton, figura etymologiczna, rym, rytm, eufonia etc.), zamiany elementu pola informacyjnego przez element styczny (animizacja, uosobienie, litota, hiperbola), bądź też nakładania stycznych informacji na siebie (homonimiczna lub paronimiczna gra słów).

U podstaw tych czynności leżą głównie syntagmatyczne procedury metonimizacji. Metonimia jest podstawowym chwytem informacyjno-semiotycznym w sztuce i polityce, w etyce i religii, co nie znaczy, że w tych dziedzinach nie używa się metafor, albo że w sferze racjonalnej nie spotykamy metonimii. Chodzi o to, że metafory i metonimie emocjonalne mają zupełnie inne podłoże motywacyjne niż metafory i metonimie stosowane w dyskursie racjonalnym. W trakcie transferu naukowo-poznawczego czy ekonomicznego informacja wyjściowa – motywująca (czyli ta, która dała impuls czynności umysłowej) zostaje wyeliminowana z kategoriałnej części nowo powstającego znaczenia (z tej części struktury informacyjnej, którą czasem nazywa się treścią pojęcia lub intensjonalem) i pozostaje tylko w postaci śladu motywacyjnego lub elementów denotacyjnych w części referencyjnej (zakresie, ekstensjonale). W dyskursie estetycznym czy społecznym natomiast taka informacja nie tylko pozostaje w obrębie znaczenia kategoriałnego, lecz służy konstytuowaniu nowego tworu informacyjno-semiotycznego – obrazu artystycznego czy ideologemu. Najbardziej ewidentne te procedury są właśnie w działalności estetycznej. Obraz artystyczny na poziomie kategoriałnym łączy oba elementy – stary i nowy – nie scalając je, tzn. nie tworząc jednolitego znaczenia. Pojęcie gniazda słowotwórczego w językoznawstwie tylko poprzez analogie genetyczno-historyczne zachowuje śladowe relacje z pojęciem gniazda w botanice. Gniazdo w językoznawstwie to zbiór pochodnych wyrazów derywacyjnie powiązanych ze sobą oraz z wyrazem wyjściowym. Jest to fragment rzeczywistości psychosemiotycznej niezakładający żadnych analogii funkcjonalnych z gniazdem ptaka. Natomiast literackie porównanie jakiejś wspólnoty czy jakiegoś miejsca z gniazdem (bądź

nazwanie tego obiektu „gniazdem”) tworzy strukturę semantyczną, której istota polega właśnie na tej syntagmatycznej relacji, na obecności obu znaczeń – ‘obiekt porównania/nazywania’ oraz ‘gniazdo’ – w stworzonym obrazie. W ten sposób obraz zawsze pozostaje mikrosyntagmą, podczas gdy termin naukowy czy fachowy jest zawsze nominatywną jednostką dyskretną, jednoznaczną, zwartą i kategoriałnie jednolitą. Obraz opisuje, przedstawia, termin – kwalifikuje, określa.

Poza tym, że obraz ma dwoistą strukturę treści, zawiera on również dwa komplety danych w części referencyjnej (ekstensjonale). Metaforycznie myśląc i określając coś jako drzewo, pisarz tworzy byt informacyjno-semiotyczny, który ma podwójną referencję i przez to może posiadać jednocześnie cechy obu obiektów – motywowanego i motywującego. Ma to poważne konsekwencje, ponieważ nominowany obiekt (który np. jako taki, nie ma nic wspólnego z roślinnością) nagle „staje się zdolny” do *rośnięcia, zrzucania liści, puszczania soków*, „nabywa” *korzeni, konaru, gałęzi*, w końcu *ciągnie się ku słońcu, daje komuś cień* lub *więdnie*. W przypadku metafor naukowych podobna referencja jest bardzo niepożądana i może prowadzić do mitologizacji. Tak na przykład stało się ze słynną metaforą drzewa genealogicznego, która powstała w ramach metodologii organizmicznej i naturalistycznej. Termin-metafora powstaje wskutek wykreowania nowej informacji na wzór i podobieństwo starej, natomiast obraz-metafora powstaje w wyniku połączenia (nakładania na siebie) dwóch starych obiektów informacyjnych. Wylimitowanie motywu ze struktury obrazu przekształca go najpierw w stereotypowy symbol kultury (używany np. w dyskursie społeczno-politycznym), a potem – w zwykły znak językowy. Spektrum metonomicznie łączonych treści w sztuce, polityce czy religii jest dość szerokie. Są to przesunięcia semantyczne pomiędzy kategoriami „czas – przestrzeń”, „przyczyna – skutek”, „teraźniejszość – przeszłość – przyszłość”, „przedmiot – cecha”, „podmiot – przedmiot”, „żywe – nieżywe”, „istota – nie-istota”, „człowiek – zwierzę”, „konkretne – abstrakcyjne”, „rzecz – cecha”, „rzecz – czynność”, „czynność – okoliczność”, „możliwe – konieczne – rzeczywiste”, „stwierdzenie – zaprzeczenie”, „komiczne – tragiczne” etc.

Filozofia jako wirtualne doświadczenie syntetyczne, tak samo jak i synkretyczne doświadczenie potoczne, przewiduje stosowanie jednocześnie dwóch typów kreowania i operowania informacją – metaforycznego i me-

tonimicznego. Jednakże filozoficzne twory informacyjne – koncepty – są w miarę jednoznaczne i jednolite pod względem treści (w części kategoryalnej) i przez to są bardzo podobne do pojęć naukowych wyrażanych terminami. Czasem to wprowadza w błąd zwolenników tezy, iż filozofia jest jedną z nauk. Od strony referencyjnej zaś koncepty są identyczne z obrazami artystycznymi, co pozwala filozofom tworzyć semantycznie rozmyte koncepcje przepelnione obrazowością zarówno na poziomie informacyjnym, jak i semiotycznym. Właśnie dlatego można filozoficzny sposób konstruowania sensu nazwać **metaforą metonimiczną** (w zasadzie jest to metafora – treść konceptu jest kategoryalnie jednoznaczna – ale z elementami metonimii, ponieważ zakres tegoż konceptu jest często obrazowy, wieloznaczny i zupełnie rozmyty). Każdy może w miarę wyraźnie oddzielić jeden koncept od drugiego według treści, lecz mało kto mógłby jasno wypowiedzieć się na temat omawianego pojęcia. Można w miarę łatwo stwierdzić, że Dobro jest przeciwieństwem Zła, a Piękno – Brzydota, zrozumienie jednak, czego dotyczą te koncepty i jakie są ich cechy, już nie jest takie łatwe. Filozof intuicyjnie wie, o jaką treść mu chodzi, lecz dążenie do połączenia w jedność wszystkiego, co się da (i co się nie da) stwarza na tyle rozmyte pole referencyjne w zakresie, że jego rozważania przypominają raczej utwór literacki i trzeba je raczej przeżyć niż poznać. Problemową zatem jest kwestia, że zadaniem filozofa jest wyjaśnianie sensu. Słynna teza 4.112 L. Wittgensteina, iż „Celem filozofii jest logiczne rozjaśnienie myśli.[...] Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są »tezy filozoficzne«, lecz jasność tez”²³ dotyczy tylko tzw. „filozofii racjonalnej”, czyli tej części filozofii albo tego typu światopoglądu, który jest pod względem typologicznym maksymalnie zbliżony do nauki (wystarczy popatrzeć na schemat sferyczny typów doświadczenia, żeby zrozumieć, że będąc dziedziną syntetyzującą cechy nauki i sztuki, filozofia może częściowo zbliżać się do nauki, częściowo – do sztuki). Takim typem filozofii, o którym pisał Wittgenstein, jest bez wątpienia filozofia F. Bacona, Kartezjusza, J. Locke’a, W. Leibniza, J. D’Alemberta, D. Hume’a, Ch. Wolfa, I. Kanta, G. Hegla, E. Huserla, J.S. Mille’a, B. Russella, samego Wittgensteina i innych. Lecz nie da się tego powiedzieć o sposobie filozoficznego rozumowania Platona, Augustyna, J. Eckharta,

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970, s. 28.

G. Pico della Mirandoli, J.J. Rousseau'a, F.H. Jacobiego, A. Schopenhauera, S. Kierkegarda, W. Diltheya, F. Nietzschego czy A. Camusa. Nie można nazwać racjonalistycznymi również światopoglądowe rozważania o charakterze mistycznym czy religijnym (mam na myśli teozofię). Jest to raczej rodzaj filozofii estetycznej czy intuicjonistycznej. Z jednym postulatem zawartym w tezie 4.112 Wittgensteina można się zgodzić: „Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością”²⁴. Analogiczną myśl wypowiedział swego czasu również J. Tischner: „System jest, być może, zwięźczeniem filozofii, ale końcem filozofowania”²⁵. Oba typy działalności filozoficznej łączy jednak tryb rozważań – przedstawienie możliwego (wirtualnego) jako rzeczywistego.

Co innego zachodzi w działalności potocznej. Tutaj, tak samo jak w dziedzinie emocjonalnej, dochodzi do metonimicznego przeniesienia cech stycznych obiektów na interesujący nas obiekt oraz do przesunięcia granic kategorii, do których te obiekty należą, natomiast w odróżnieniu od innych sfer analityczno-refleksyjnych (gdzie zakłada się nietożsamość metonimicznie zbliżonych do siebie treści) w potocznym mitologemie te treści raczej się łączą w jedność, zostają metaforycznie utożsamione. Najczęstszym takim zabiegiem jest zastąpienie przyczyny skutkiem i na odwrót, pojmowanie abstrakcji jako konkretnego obiektu, przypisywanie cech istot żywych stycznym z nimi rzeczom albo przekształcenie obiektów, cech i czynności subiektywnych w obiektywne (nazywane także hipostazą). Właśnie dlatego określam ten rodzaj postępowania informacyjno-semiotycznego jako metonimię metaforyczną.

Ostatni typ działalności, o którym warto tutaj wspomnieć, to quasi-doświadczenie magiczne. W odróżnieniu od innych typów doświadczenia w tej sferze życia człowiek powinien zmierzyć się z paradoksem tzw. rzeczywistości niemożliwej. Najbardziej charakterystycznym sposobem semiotyzacji w magii jest metamorfoza, polegająca na scaleniu dwóch podobnych lub stycznych informacyjnych obiektów w jedność. Dlatego właśnie nie da się metamorfozy odnieść jednoznacznie ani do metafory, ani do metonimii. Metamorfoza łączy w jedność pojęcia o celu i środku magicznego czynu, lecz nie tworzy nowej jakości informacyjnej. Magicz-

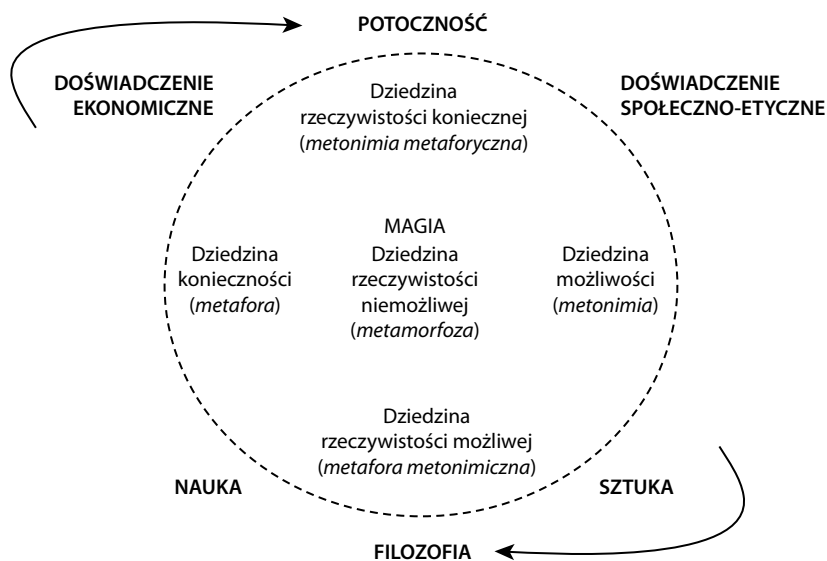
²⁴ Ibidem.

²⁵ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 41.

ny symbol nie jest monosemantycznym i jednoznacznym terminem ani wewnątrznie rozdwojonym obrazem. Jest to jedność niejednoznaczna. W wyobrażeniach osoby wierzącej w magię ktoś nie tylko może patrzeć, zachowywać się czy wyglądać *jak wilk*, być *niby wilkiem*, *jakby wilkiem*, być *podobnym do wilka*, mieć *wilczy apetyt*, być *wilkiem w owczej skórze*, lecz po prostu być wilkiem i sobą jednocześnie – dwa w jednym. Właśnie taki sposób rozumowania i semiotycznej prezentacji nazywam **metamorfozą**.

Ogólny obraz relacji pomiędzy dziedzinami doświadczenia, modalnością działań oraz powiązanych z nią sposobów zachowania informacyjno-semiotycznego można schematycznie przedstawić w kształcie sfery typologicznej.

Schemat modalności doświadczenia i preferowanych sposobów operowania sensem



Analizując współczesny stan kulturowo-cywilizacyjny pod względem trybu kształtowania informacji w różnych dziedzinach doświadczenia, można zauważyć tendencję do stopniowej racjonalizacji realnych form doświadczenia (potoczności, polityki i sztuki), przede wszystkim poprzez

ich komercjalizację i konsumeryzację, oraz tendencję do emocjonalizacji dziedzin wirtualnych – filozofii i nauki, co wyraża się w modzie na mistycyzm (na przykład w filozofii New Age) oraz modzie na różne dyscypliny paranaukowe (ufologia, parapsychologia, alternatywna medycyna, radiestezja etc.). Tendencja ta została zobrazowana na powyższym schemacie strzałkami.

3. OPOZYCJE WARTOŚCI I TYPOLOGIZACJA FUNKCJI OSOBOWOŚCIOWYCH

Uświadomienie sobie swoich wyobrażeń w mierze wystarczającej do tego, żeby odróżnić jeden obiekt od drugiego, nazywamy klarownością. Uświadomienie zaś, dzięki któremu klarowne stają się również relacje pomiędzy wyobrażeniami, nazywamy wyrazistością.

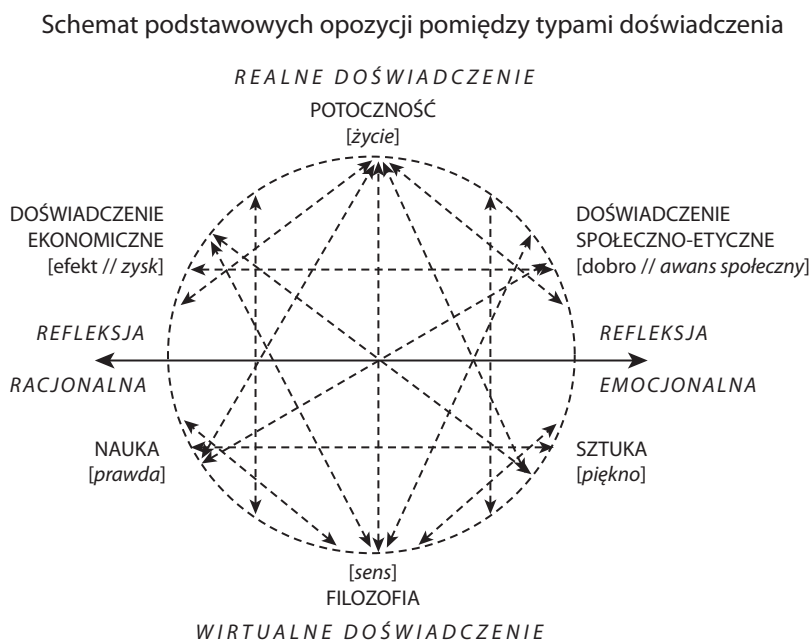
Immanuel Kant

We wcześniejszych rozdziałach rozpatrując kierunki typologizacji doświadczenia w różnego typu dyskursach według kluczowych funkcji pragmatycznych odnotowałem kilka podstawowych opozycji, które można interpretować jako powstające w toku doświadczenia alternatywy, na wzór „praca czy życie (zdrowie)” (wyraźnie widoczna w przypadku hedonistów czy pracoholików), „sztuka czy życie” (zauważalna w postmodernistycznej teorii i praktyce), „sukces (w postaci zysku lub sławy) czy prawda” (jako dylemat zaangażowanego w doświadczenie realne naukowca), „sukces czy piękno” (problem mody, ideologizacji czy komercjalizacji sztuki) albo np. „piękno czy sens” (jako problem awangardy i eksperymentu w sztuce). Wszystkie te problemy mogą być nie tylko różnie rozwiązywane, lecz nawet zupełnie inaczej stawiane. Zarówno sposób ich formułowania, jak i sposoby ich rozwiązywania mogą stawać się materiałem typologizacji doświadczenia oraz działalności poszczególnych osób, grup ludzi lub całej wspólnoty ludzkiej.

Wyżej wymieniłem tylko kilka przykładowych opozycji typologicznych, które mogą stawać się problemem bardzo poważnego wyboru życiowego dla jednostki w większym lub mniejszym stopniu zaangażowanej w pewien typ działalności. Chyba nie trzeba specjalnie udowadniać, że takich alternatyw może być o wiele więcej. Sześć rodzajów doświadczenia dyskursywnego sprzężonych z sześcioma podstawowymi wartościami (życie i zdrowie, praca i zysk, władza i dobro społeczne, wiedza, piękno oraz sens), a także co najmniej dwa kauzalne tryby funkcjonowania

każdego z nich (z pobudek osobistych oraz z pobudek społecznych) stwarzają całe spektrum możliwych alternatyw zarówno dla konkretnego człowieka żyjącego w konkretnym społeczeństwie i konkretnym czasie, jak i dla całego tego społeczeństwa czy jakiejś jego części (jakiejś grupy społecznej). Trzeba również pamiętać, że określenie się wobec wartości alternatywnych ma konsekwencje nie tylko w habitusie (w sposobie zachowania), lecz również, a może przede wszystkim, w dyskursie, czyli w wyborze i używaniu odpowiednich środków semiotyzacji i werbalizacji doświadczenia. Warto również pamiętać, że habitus nie zawsze koreluje z dyskursem, co może doprowadzać do dysonansu kognitywnego w działalności oraz do konfliktów komunikatywnych w dyskursie. Zrozumienie tych dysonansów i konfliktów mogłoby być pełniejsze, stałoby się dla nas nie tylko jasne, ale także wyraźne (w ujęciu kantowskim), gdybyśmy wzięli pod uwagę typologiczny system opozycji wartości występujących w doświadczeniu współczesnego człowieka.

Spróbowałem naszkicować te alternatywne możliwości w postaci schematu sferycznego.



Opozycja między typami doświadczenia czy dyskursami może i powinna zostać rozpatrywana jako skala typologiczna, na końcach której lokalizują się teoretycznie możliwe rodzaje tzw. „czystych” typów zachowań, a pomiędzy nimi – bardziej realne sytuacje „mieszane”. W doświadczeniu podobne „mieszanie” zawsze zawiera więcej niż dwa rodzaje wartości, jednakże warto najpierw uwzględnić relacje binarne. W każdej dziedzinie doświadczenia oceniając czynności ludzi według skali teleologicznej, można wyróżnić pragmatyczne (stricte merytoryczne) oraz utylitarne podejście do wartości relewantnych w tym typie działalności. Nietrudno zauważyć, że pojęcia pragmatyzmu i utylitaryzmu są tutaj zinterpretowane w sposób niezupełnie tradycyjny. Zwykle te pojęcia są utożsamiane, a terminy są uważane za synonimy. Ja zaś je przeciwstawiłem jako punkty krańcowe na skali typologicznej, wyznaczającej funkcjonalny charakter realizacji czynności. Sposób postępowania w stu procentach skierowany na cele właściwe w tym typie działalności nazwałem pragmatycznym, natomiast dążenie do jakiegokolwiek innego celu, poza podstawowym czy podstawowymi, uznaję za znamię utylitaryzmu. Przykładowo w dziedzinie sztuki celem nadrzędnym jest dostarczenie sobie i innym przeżyć estetycznych. Zatem przekształcenie sztuki w środek ideologicznego lub politycznego wpływu, w źródło czy środek nauczania lub wychowania, w sposób zarabiania na życie czy narzędzie leczenia lub zabijania jest zabiegiem utylitarным. W przypadku, gdy utwór artystyczny raczej wychowuje, edukuje, wzbogaca czy podtrzymuje przy życiu, lokujemy go na peryferiach doświadczenia estetycznego lub w ogóle wyłączamy z dziedziny sztuki. To samo dotyczy każdego innego typu doświadczenia. W doświadczeniu ekonomicznym utylitarным można nazwać podejście do pracy jako do źródła władzy czy środka umoralnienia społeczeństwa. Właśnie dlatego obok pojęcia pracy powstało pojęcie służby jako pogranicza ekonomiczno-politycznego. Z kolei poszukiwanie w praktyce życia społeczno-politycznego wiedzy, piękna, dochodów, źródeł egzystencji czy hierarchii wartości również musi być uznane za nastawienie utylitarne. W filozofowaniu każdy inny cel poza poszukiwaniem sensu i wartości jest celem utylitarным.

Spróbuję zatem wymienić kluczowe opozycje korelacyjne pomiędzy poszczególnymi sferami doświadczenia i określić najbardziej charakterystyczne dla nich dylematy wartościowe. Wybór pomiędzy rozwiązaniami

skrajnymi pozwala utworzyć swoisty szereg typologiczny charakterystycznych postaw.

**W dziedzinie doświadczenia realnego
(życie ekonomiczne – życie potoczne – życie społeczno-polityczne)**

**Opozycja „homo oeconomicus” – „homo politicus”
Dylemat: „Praca/zysk czy władza/dobro społeczne?”**

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „praca i korzyści z niej płynące są wartościami nadrzędnymi i warto do nich dążyć nawet za cenę władzy i dobra społecznego” – „praca i zysk powinny służyć władzy i/lub dobru społecznemu i można z nich zrezygnować dla moralności czy przekonań ideologicznych”.

Przeniesienie wartości ideologicznych, politycznych i etycznych do dziedziny ekonomicznej kreuje postawę karierowicza lub plutokrata, który realizuje zasadę „praca jest potrzebna dla zdobycia władzy i sławy” albo postawę społecznika („praca jest potrzebna dla dobra społeczeństwa”). Przeniesienie zaś wartości ekonomicznych na działalność społeczną lub polityczną kreuje typ manipulatora lub utylitarysty („władza i dobro społeczne powinny przynosić korzyści materialne”). Postawa stricte zawodowa polega na wyraźnym oddzieleniu wartości ekonomicznych i społeczno-etycznych („praca jest potrzebna dla wykonania zadań ekonomicznych i otrzymania zysku”). „Czysta” postawa ideologiczna polega na realizacji zasady „działalność społeczna powinna być podporządkowana w całości tylko dobru społecznemu lub posiadaniu władzy nad innymi”.

Zestawienie wszystkich opcji pozwala na stworzenie następującej skali typologicznej:

profesjonalista – dorobkiewicz – karierowicz
(plutokrata) – utylitarysta – manipulator –
politykier – żądny władzy – społecznik-altruista

**Opozycja „homo oeconomicus” – „homo vitalis”
Dylemat: „Korzyść czy zaspokojenie własnych potrzeb witalnych?”**

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „pracować (dążyć do efektu i korzyści) warto nawet wbrew życiu i zdrowiu” – „przyjemność zaspokojenia potrzeb wymaga oszczędzania sił witalnych, dlatego warto zrezygnować z pracy”.

Wzajemne oddziaływanie na siebie obu tych sfer prowadzi do powstania przejściowych postaw – człowieka pracowitego („praca jest potrzebą witalną”), pracownika biernego („praca jest powinnością”), człowieka aktywnego w czasie wolnym („wypoczynek powinien być czynnym i służyć odnowieniu sił dla pracy”) oraz człowieka bawiącego się – „homo ludens” („wypoczynek powinien być czynnym i stanowi główny cel życia”).

Zatem skala typologiczna w ramach tej opozycji miałyby wyglądać następująco:

pracoholik – człowiek pracowity –
bierny pracownik – człowiek aktywny –
homo ludens – leń.

Opozycja „homo vitalis” – „homo politicus”

Dylemat: „Zaspokojenie własnych potrzeb witalnych czy władza/
/dobro społeczne?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „Warto dążyć do przyjemności i zaspokojenia własnych potrzeb nawet kosztem ładu społecznego i moralności” – „dobro społeczne powinno górować nad własnymi potrzebami i indywidualnymi przyjemnościami, a nawet nad życiem jednostek”.

Wpływ tych dziedzin na siebie pozwala wyodrębnić kilka stadiów przejściowych: „warto wyraźnie rozróżnić własne i społeczne interesy oraz kierować się dobrem jednostki” (indywidualista), „społecznymi sprawami warto zajmować się tylko dla własnego dobra” (człowiek próżny), „w życiu osobistym trzeba kierować się własnym dobrem, a w życiu społecznym – dobrem ogółu” (człowiek społeczny – „homo socialis”), „w życiu trzeba podporządkowywać własne interesy interesom społecznym” (kolektywista), wreszcie „człowiek żyje tylko dla ogółu i kieruje się obowiązkiem wobec innych” (człowiek zborowy).

Na typologicznej skali realizacji tej opozycji role zostaną rozłożone mniej więcej w ten sposób:

egoista – indywidualista – człowiek próżny –
 człowiek społeczny – kolektywista –
 człowiek zborowy – fanatyk

**W dziedzinie doświadczenia wirtualnego
 (nauka – filozofia – sztuka)**

**Opozycja „homo scientis” – „homo aestheticus”
 Dylemat: „Poznawać prawdę czy przeżywać piękno?”**

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „poznanie powinno dążyć do wiedzy udowodnionej ignorując emocje, zwłaszcza formalne, powstające ze względu na piękno czy brzydotę” – „każde postępowanie powinno być przede wszystkim piękne nawet wbrew racjonalności i wiedzy”.

Przeniesienie względów estetycznych do dziedziny nauki prowadzi do formalizacji wiedzy, uproszczenia, redukcji, poszukiwania skrótów myślowych i metafor objaśniających. Taki charakter ma dziedzina popularyzacji wiedzy. Inną odmianą takiej formalizacji jest sytuacja, gdy uczone już nie tyle dąży do poznania, co do zabawy w poznanie. Taka jest naukowa eseistyka. Przeniesienie wartości poznawczych z nauki do sztuki kreuje wśród artystów różne postawy utylitarne (naturalistyczne, dydaktyczne lub konceptualistyczne). Artysta, zamiast dążyć do piękna, poszukuje prawdy (konceptualizacja sztuki), naśladuje obiekt estetyzacji (koncepcja mimesis) lub próbuje nauczać poprzez sztukę.

Zatem na skali typologicznej znajdziemy następujące typy przejściowe:

badacz – popularyzator – eseista – artysta –
 konceptualista – dydaktyk – naturalista – esteta

**Opozycja „homo scientis” – „homo transcendentalis”
 Dylemat: „Poznawać prawdę czy odkrywać wartości?”**

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „Zdobycie udowodnionej wiedzy racjonalnej jest ważniejsze od wartościowania i objawień intuicyjnych, a wiedzę udowodnioną można dać tylko logiczny opis faktów” – „Wartości i sens są ważniejsze od wiedzy oraz nie da się ich odkryć w sposób racjonalny, tym bardziej opisowy”.

Wzajemne przenikanie wartości poznawczych i światopoglądowych skutkuje powstawaniem postaw przejściowych „naukową wiedzę daje tylko opis faktów” (postawa empiryczna), „naukową wiedzę daje tylko analiza logiczna” (postawa racjonalistyczna), „wiedza naukowa ma wartość w ramach nauki, sens filozoficzny zaś – w ramach filozofii” (postawa pragmatystyczna), „wiedza naukowa, podobnie jak i sens filozoficzny nie mają żadnej wartości” (postawa sceptyczna), „wiedza jako wartość jest odkrywana na różne sposoby, łącznie z intuicją czy objawieniami” (postawa metafizyczna).

Podsumowując tę opozycję, można zaproponować następującą typologiczną skalę postaw osobowościowych:

s c j e n t y s t a – e m p i r y k – r a c j o n a l i s t a –
p r a g m a t y s t a – s c e p t y k – m e t a f i z y k –
i r r a c j o n a l i s t a

Opozycja „homo transcendentalis” – „homo aestheticus”
Dylemat: „Odkrywać wartości czy przeżywać piękno?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „Wartości są nadrzędne wobec piękna i przeżyć formalnych, sens filozoficzny jest niezależny od gustu” – „Wartości i sens filozoficzny są uzależnione od gustu i wyobraźni człowieka, zatem swobodna twórczość estetyczna jest podstawą światopoglądu”.

Opozycja pomiędzy gustem jako środkiem wartościowania i kreacji światopoglądu a sensem jako środkiem kreowania piękna stwarza przestrzeń, w której kształtują się poszczególne typy postaw: „piękno jest bytem ezoterycznym osiąganym w akcie emocjonalnego przeżycia mistycznego” (filozof-mistyk), „piękno sztuki jest wynikiem iluminacji wyższych wartości” (artysta jako pośrednik), „obiektywne piękno zostaje odkryte w intuicyjnym akcie twórczości” (postawa transcendentna

i intuicyjna), „piękno jest wynikiem psychologicznego aktu poznawczo-estetycznego” (wczuwający się esteta).

Na podstawie opisanych postaw można utworzyć następujący ciąg typologiczny:

metafizyk – mistyk – iluminat –
transcendentalista – empatyk – awangardysta
(eksperymentator)

Rozpatrzmy również opozycje powstające pomiędzy wartościami doświadczenia realnego i wirtualnego.

Opozycja „homo scientis” – „homo oeconomicus”
Dylemat: „Prawda czy praca/zysk?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „Poznanie nie powinno być w żaden sposób uzależnione od korzyści praktycznych czy wręcz zysku, zatem warto dążyć do wiedzy prawdziwej, jeśli nawet nie ma od niej żadnego pożytku w doświadczeniu realnym” – „Pożytek praktyczny i zysk są jedynym lub najważniejszym celem poznania, nowa wiedza nie jest konieczna dla wykonywania pracy”.

Przeniesienie zasady praktycyzmu na naukę lub wprowadzenie wartości poznawczych do dziedziny ekonomicznej prowadzi do powstania szeregu postaw mniej radykalnych: „poznanie jest potrzebne dla stworzenia teoretycznych podstaw racjonalnej działalności w innych dziedzinach” (postawa teoretyczna), „wiedza udowodniona powinna służyć praktycznym dziedzinom życia” (naukowa postawa praktyczna), „wiedza jest potrzebna dla nabycia zawodu” (postawa edukacyjna), „wiedza potrzebna dla organizacji pracy” (postawa administracyjna), „poznanie może wspomóc działalność ekonomiczną” (postawa ciągle doskonalącego się zawodowca).

W efekcie otrzymujemy taką skalę typologiczną:

metodolog-fundamentalista – teoretyk –
uczony-praktyk – uczeń (student) – menedżer –
racjonalizator – wykonawca

Opozycja „homo politicus” – „homo aestheticus” Dylemat: „Dobro czy piękno?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: «trzeba dążyć do dobra moralnego, ładu społecznego czy władzy nawet kosztem piękna, bo dobre jest zawsze pięknym» – „Trzeba dążyć przede wszystkim do piękna nawet za cenę moralności czy ładu społecznego, bo piękno jest ponad dobrem i złem”.

Wprowadzenie zasady estetyzmu w życie społeczne kreuje postawy: ideologiczno-estetyczną („ideologia i moralność powinny posiadać estetyczną formę”), ludyczną („dobro i piękno powinny być połączone w całość”) czy estetyczno-uitylitarną („piękno powinno służyć dobru i ładu społecznemu”). Ostatnia pozycja może mieć warianty w zależności od celu, do jakiego miałyby służyć sztuka. Może nim być wychowanie społeczeństwa poprzez sztukę lub użycie sztuki do celów politycznych.

Zróżnicowanie tych postaw można ująć w następującej skali typologicznej:

ideolog – społecznik-esteta – człowiek bawiący
się (homo ludens) – artysta-moralizator –
publicysta – esteta

Opozycja „homo vitalis” – „homo transcendentalis” Dylemat: „Zaspokojenie potrzeb witalnych czy odkrywanie wartości?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „przeżycie i zdrowie jest celem nadrzędnym nawet jeśli dlatego trzeba wyzbyć się wszelkich wartości i każdego sensu” – „odnalezienie sensu i wartości jest zadaniem nadrzędnym dla człowieka nawet za cenę życia i zdrowia”.

Wzajemne nałożenie na siebie wartości witalnych i światopoglądowych tworzy zależność pomiędzy poszczególnymi postawami o charakterze przejściowym: „dla życia potrzebne są tylko wartości tradycyjne” (tradycjonalizm), „do przeżycia wystarczy zdrowy rozsądek” (postawa praktyczna), „do życia potrzebne jest samodzielne myślenie i zastanawianie się nad jego sensem” (postawa intelektualna), „sensu i wartości warto szukać w życiu realnym” (filozoficzna postawa realistyczna) oraz „sens i wartości można odnaleźć wyłącznie w świecie duchowym” (postawa idealistyczna).

Na skali typologicznej zależność ta wygląda następująco:

prymityw (człowiek fizjologiczny) –
 tradycjonalista – człowiek zdroworozsądkowy
 – człowiek samodzielnie myślący – filozof-
 -realista – filozof-idealista – fundamentalista

Rozpatrzone opozycje można w myśl szkoły praskiej nazwać korelatywnymi (ponieważ postawy zostały przeciwstawione według jednej dystynkcji). Można również dokonać przeciwstawienia dysjunktywnego (pomiędzy dziedzinami zupełnie przeciwnymi).

Opozycja „homo oeconomicus” – „homo aestheticus”

Dylemat: „Praca/zysk czy piękno?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „korzyści materialne i praca, która je tworzy, są dobrem nadrzędnym wobec piękna, warto do nich dążyć nawet za cenę piękna” – „piękno jest dobrem wyższym od zysku, jest czystą przyjemnością i nie ma nic wspólnego z pracą”.

Stosowanie kryteriów estetyki w pracy zawodowej i wartości ekonomicznych w sztuce daje powód do mówienia o mieszanych typach działalności według zasad: „praca może być upiększana” (postawa ekonomiczno-estetyczna), „sztuka powinna przynosić zysk” (postawa komercyjna; postawa ta może mieć dwa odcienie – finansowy i rozrywkowy), „sztuka jest pracą” (estetyczna postawa zawodowa) oraz „sztuka jest przyjemnością i czynnym hobby” (postawa koneserska).

Wszystkie te postawy można zobrazować na skali typologicznej w ten sposób:

użytylarysta – zawodowiec-esteta – producent –
 showman – twórca (zawodowiec) – koneser –
 esteta-laik (amator)

Opozycja „homo scientis” – „homo politicus”

Dylemat: „Prawda czy władza i dobro społeczne?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „poznanie prawdy jest celem nadrzędnym i powinno być niezależne względem moralności i ideologii” – „dobro społeczne jest kryterium prawdziwości, ideologia i moralność powinny być zupełnie wolne od argumentacji naukowej”.

Wskutek przeniesienia wartości poznawczych i ideologicznych na dziedziny opozycyjne powstaje cały szereg typów postępowania o charakterze mieszanym. Są to: „wiedza naukowa powinna stać podstawą moralności i ideologii” (postawa scjentyistyczna), „nauka powinna liczyć się z moralnością” (poznawcza postawa humanistyczna), „wiedza naukowa powinna służyć ideologii i dobru społecznemu” (poznawcza postawa utylitarna), „moralność i ideologia powinny liczyć się z wiedzą naukową” (ideologiczna postawa pragmatyczna) i „wiedza naukowa powinna dostosowywać się do ogólnie przyjętych norm społecznych (dogmatyk).

Powstaje następująca skala typologiczna:

pozytywista – scjentyista – humanista –
 utylitarysta – pragmatyk – dogmatyk –
 fundamentalista

Opozycja „homo scientis” – „homo vitalis”

Dylemat: „Poznanie prawdy czy zaspokojenie potrzeb witalnych?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „prawdę trzeba zdobywać i uzasadniać nawet za cenę życia i zdrowia” – „zaspokojenie potrzeb egzystencjalnych jest potrzebą nadrzędną wobec jakiegokolwiek poznania”.

Przeniesienie wartości poznawczych do dziedziny potocznej kreuje postawy intelektualisty („wiedza jest podstawą życia codziennego”) lub „ciekawskiego” („wiedza może urozmaicić życie i zaspokoić ciekawość”), natomiast wpływ wartości witalnych na naukę tworzy postawy naukowca-ekologisty („wiedza naukowa powinna służyć celom witalnym”) albo technokraty („wiedza naukowa powinna rządzić życiem potocznym i przekształcać je”).

Uogólnię relację między tymi postawami na skali typologicznej:

fanatyk – technokrata – uczonek-ekologista –
 intelektualista – człowiek dociekliwy – ignorant

Opozycja „homo aestheticus” – „homo vitalis”

Dylemat: „Przeżycie piękna czy zaspokojenie potrzeb witalnych?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „przeżycie piękna jest celem na tyle doniosłym, że można dla niego poświęcić życie i zdrowie” – „zaspokojenie naturalnych potrzeb egzystencjalnych nie wymaga przeżyć estetycznych”.

Orientacja witalna w sztuce może mieć wiele odcieni: od snobistycznej, stawiającej estetę w pozycji nieosiągalnego wzorca do naśladowania („sztuka powinna rządzić potrzebami witalnymi”) do tandeciarskich („sztuka powinna się podobać wszystkim i dążyć do połączenia się z życiem”). Z drugiej zaś strony, estetyzacja życia powszedniego również wywołuje reakcje w postaci różnych postaw wobec piękna: od elegancji („życie potoczne powinno być piękne”) i naśladownictwa („piękne jest to, co modne”) do zwykłej postawy higienicznej („czystość jest wystarczającym pięknem”).

W jednym ciągu te postawy można typologizować na skali:

egzaltowany esteta – snob (glamourowiec)
 – elegant – artysta-tandeciarski – fashion
 victim – „czyścioch” – „naturalista” (aesteta)

Opozycja „homo oeconomicus” – „homo transcendentalis”

Dylemat: „Praca i zysk czy sens i wartości?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „praca jest wartością samą w sobie, nawet jeśli nie ma żadnego sensu, a dążenie do zysku nie potrzebuje żadnego usensowienia” – „poszukiwanie sensu jest czystą przyjemnością i sensem samym w sobie, wolnym od zysku i niezależnym od wyników”.

Stosowanie wartości filozoficznych w dziedzinie ekonomicznej skutkuje wypracowaniem postaw specjalisty („praca powinna być wykonywana świadomie i z sensem”) i logistyka („praktyczne usensowienie pracy jest celem zawodowym”). Uwzględnienie zaś wartości ekonomicznych (zysk i efekt) w filozofii pozwala wykreować postawę prakseologiczną (filozofia powinna się zajmować poszukiwaniem sensu i wartości w pra-

cy), pragmatystyczną („filozofowanie powinno być pożyteczne”) oraz racjonalistyczną („filozofowanie powinno dawać efekty pozytywne”).

Sprowadzając te postawy do jednego systemu, otrzymujemy skalę typologiczną:

bezmysłny wykonawca²⁶ – specjalista – logistyk –
prakseolog – pragmatysta – racjonalista –
irracjonalista-intuicjonista

Wreszcie ostatnia opozycja typologiczna to

Opozycja „homo politicus” – „homo transcendentalis”
Dylemat: „Władza/dobro społeczne czy sens i wartości?”

Możliwe odpowiedzi krańcowe: „władza, ideologia i moralność są dobrem samym w sobie i nie potrzebują jakiegokolwiek usensowienia czy usprawiedliwienia” – „poszukiwanie sensu i przecenianie wartości jest zadaniem nadrzędnym nawet jeśli podważa moralność, zwalcza władzę i burzy ład społeczny”.

Przenikanie się wzajemne wartości etyczno-politycznych i światopoglądowych daje możliwość wyodrębnienia następujących postaw pomiędzy tymi skrajnościami: „do dobra społecznego trzeba dążyć, uprawiając władzę według wartości tradycyjnych” (tradycjonalista), „do dobra społecznego trzeba dążyć uprawiając władzę według wartości uniwersalnych” (uniwersalista), „filozof powinien się zajmować oświeceniem społeczeństwa i władzy” (mentor) oraz „władza i społeczeństwo powinny sięgać po porady u filozofa, który stoi ponad dobrem i złem doczesnym” (kapłan).

W wyniku połączenia tych postaw w ciąg według wskazanej opozycji otrzymujemy skalę typologiczną:

²⁶ W przedrewolucyjnym słowniku języka rosyjskiego Władimira Dala jest piękne słowo na określenie takiej postawy – *нечтодеѣ* (zob. artykuł „Пустой”) – dosłownie „próżnodzieje” lub „próżnorób”.

cynik – kapłan – mentor – ideolog-universalista
– tradycjonalista – despota (sobiepan)

Zresztą nie tylko poszczególne osoby, ale także grupy społeczne i etniczne czy instytucje, a nawet formy zarządzania, nurty religijne czy ideologiczne i całe kręgi kulturowo-cywilizacyjne mogą być ocenione według wyżej przedstawionego schematu opozycji typologicznych²⁷. Jako przykład można podać wstępną typologizację koncepcji religijnych. Islam można określić jako nurt filozoficzno-etyczny (rytualizacja życia społecznego zdeterminowana założeniami filozoficznymi), prawosławie – jako nurt filozoficzno-estetyczny (transcendentyzm i idea piękna duchowego), katolicyzm – jako nurt społeczno-etyczny (idea społecznej solidarności w połączeniu ze zbiorową obrzędowością), protestantyzm – jako nurt etyczno-ekonomiczny (idea sukcesu determinująca zasady zachowania etycznego), judaizm – jako nurt potoczno-etyczny (sakralizacja czynnika narodowo-witalnego ostro determinująca całe życie potoczne, a buddyzm – jako nurt filozoficzno-witalny (idea osobistej transcendencji, która w całości pochłania całą sferę witalną). Specyficzne miejsce w szeregu religii zajmują jeszcze dwa silne nieformalne kultury końca XX i początku XXI wieku – scjentyzm (swoista „religia intelektualistów”) oraz konsumeryzm („religia mas”). Pierwsza leży u podstaw społeczeństwa informacyjnego, druga – u podstaw społeczeństwa konsumpcyjnego. Bez trudu można je zlokalizować w systemie typologicznym odpowiednio jako poznawczo-ekonomiczny oraz ekonomiczno-potoczny typ doświadczenia według wartości dominujących. Jednak to jest temat na odrębną pracę.

²⁷ Interesującą próbę podobnej typologizacji podjął swego czasu Immanuel Kant w swojej *Antropologii*.

4. PODSTAWY I SIŁY NAPĘDOWE DZIAŁALNOŚCI

W RÓŻNYCH TYPACH DOŚWIADCZENIA:

FUNKCJE WIARY I WOLI

[...] nie ma ani naukowej, ani jakiejś innej metody, za pomocą której ludzie mogliby pomyślnie przepłynąć pomiędzy dwoma przeciwnymi niebezpieczeństwami: brakiem wiary a jej nadmiarem.

William James

Z wyjątkiem niektórych pierwotnych i nierozkładalnych elementów czystych odczuć [...] wszystkie zjawiska duchowe, a więc także wszystkie zjawiska społeczne [...] można sprowadzić do wiary i chęci.

Gabriel de Tarde

Będąc funkcjami, doświadczenie i działalność w każdej swej części są wzajemnymi relacjami pomiędzy co najmniej dwoma czynnikami – **przyczyną** (okolicznościami i regułami) a **celem** (chęciami i planami). Rozpatrzona pod względem metafory lingwosemiotycznej taka relacja może być również przedstawiona w terminach kategorii czasu – jako wzajemność pomiędzy przeszłością a przyszłością, albo kategorii funkcjonalnej perspektywy zdania – jako wzajemna zależność tematyczno-tematyczna (stosunek założenia i charakteryzatora). Dość pożyteczną formułę dla objaśnienia tej relacji znalazł profesor Wierciński: „Jesteśmy popychani przez przeszłość i przyciągani przez przyszłość”. Zatem funkcja doświadczenia w tym układzie okazuje się być relacją pomiędzy „kauzatywnym popychaniem” a „teleologicznym przyciąganiem”²⁸. Relacja ta może być określona jako funkcjonalna podstawa doświadczenia i działalności.

²⁸ A. Wierciński, op.cit., s. 27.

Ale to ustalenie jest niewystarczające w koncepcji, która pretenduje na miano antropocentrycznej. Brakuje rozrusznika. Przecież nie chodzi o determinizm naturalny, tylko o funkcje kulturowo-cywilizacyjne. Brakuje zatem jeszcze jednej relacji funkcjonalnej – pomiędzy opisanym powyżej układem przyczynowo-celowym a tym punktem aktywno-reaktywnym, który jest siłą napędową doświadczenia i działalności ludzkiej. Tego typu relacja, którą można nazwać pragmatyczną podstawą doświadczenia i działalności, staje się najbardziej istotnym czynnikiem antropocentryzmu obu tych funkcji.

Co zatem jest pragmatyczną podstawą działalności i doświadczenia człowieka? Uważam, że jest nią funkcja **woli**, pasji, żądzy do zrealizowania tej lub innej wartości. Dla prezentowanej tutaj koncepcji jest zupełnie nierелеwantne, czy takie funkcje wolicjonalne są motywowane (uruchamiane) przez wrodzone predyspozycje osoby, czy przez reakcję na bodźce zewnętrzne. Jest to zupełnie nieistotne, ponieważ odpowiedź na to pytanie wymaga wykroczenia poza doświadczenie i ludzką działalność, co z zasady nie jest możliwe. Ważne jest to, że dla psychospołecznej koncepcji doświadczenia konieczne jest samo uznanie woli za pragmatyczny punkt odniesienia, który mógłby konstytuować nie tylko doświadczenie jako całość, ale także każdy typ działalności, który w ramach tego doświadczenia jest realizowany.

Każdy typ działalności posiada swój specyficzny „rozzrusznik” wolicjonalny. W tym miejscu warto raz jeszcze przypomnieć, że zgodnie z zasadami typologizacji sferycznej, których przestrzegałem, poczynając od ich prezentacji w pierwszej księdze rozprawy *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, aż do ostatniego aktu typologizacji dokonanego w poprzednim rozdziale, jednym z kryteriów typologicznych było rozróżnienie zewnętrznej (społecznej, publicznej, oficjalnej, instytucjonalnej) oraz wewnętrznej (prywatnej, osobistej, indywidualno-psychologicznej, intymnej) stron w każdym z opisanych typów działalności. Właśnie dlatego możemy wyróżnić dwa rodzaje sił napędowych – zewnętrzne, które dotyczą otaczającego osobę świata przedmiotów i ludzi, oraz wewnętrzne – wywodzące się z jego własnych inwencji emocjonalnych czy racjonalnych. Zarówno pierwsze, jak i drugie może stawać się tak przyczyną, jak i celem działalności człowieka. Wszystko zależy od oceny i ustosunkowania się do nich. Jedna i ta sama funkcja wolicjonalna (niezależnie od

tego, czy dotyczy ona pragmatyki zewnętrznej czy wewnętrznej) może zostać ujęta przez człowieka jako **konieczność** (wtedy ma ona charakter deontyczny, kauzalny), lub jako **pożądanie** (wtedy ją można nazwać woluntarystyczną). Zatem za krańcowe punkty wolicjonalnego schematu typologicznego można przyjąć funkcje obowiązku lub żądzdy. W każdym poszczególnym akcie działalności te skrajne rodzaje dążenia wzajemnie się przenikają i nie zawsze można powiedzieć, co pobudza człowieka do czynu – poczucie obowiązku (zewnętrznego czy wewnętrznego) czy raczej pożądanie (własne lub cudze). Chęć i obowiązek mogą się harmonizować, ale mogą również konfliktować z sobą. Najbardziej widoczne zawsze są konflikty między dążeniami zewnętrznymi a wewnętrznymi (przy czym dotyczy to zarówno konfliktów pomiędzy obowiązkiem wewnętrznym a zewnętrznym, jak i konfliktów między własnymi pożądaniami a pożądaniami innych podmiotów).

Podjąłem próbę typologizacji dążeń i sił napędowych dla każdego z rodzajów działalności. Wyniki przedstawiam w poniższej tabeli. Zwracam uwagę na to, że w przypadku doświadczenia potocznego oraz filozoficznego takich pragmatycznych (wolicjonalnych) funkcji jest więcej, niż w innych sferach. Powodem jest synkretyczny charakter potoczności oraz syntetyczny charakter światopoglądu.

Typ działalności i funkcja podmiotu	Pragmatyka zewnętrzna	Pragmatyka wewnętrzna	Siła napędowa działalności
Potoczny <i>homo vitalis</i>	konieczność/chęć przystosowania się do środowiska	konieczność/chęć zaspokojenia energetycznych potrzeb	Wola życia oraz instynkt przystosowawczy (<i>libido vivendi</i>)
	konieczność/chęć stworzenia bezpiecznego otoczenia	konieczność/chęć posiadania poczucia pewności i zaspokojenia potrzeb emocjonalnych	Wola przyjemności (<i>libido sentiendi</i>)
Spółeczno-etyczny <i>homo politicus</i>	konieczność/chęć utwierdzenia dobra, ładu społecznego, moralności i sprawiedliwości	konieczność/chęć akceptacji, sukcesu, władzy, pomocy	Wola wolności i władzy, pasjonarność (<i>libido domi-nandi</i>)

Typ działalności i funkcja podmiotu	Pragmatyka zewnętrzna	Pragmatyka wewnętrzna	Siła napędowa działalności
Ekonomiczny <i>homo oeconomicus</i>	konieczność/chęć przekształcenia środowiska i stworzenia artefaktu	konieczność/chęć wykonania pracy i zabezpieczenia dobrobytu	Wola przekształcania i żądza korzyści (<i>libido utilitandi</i>)
Naukowy <i>homo scientis</i>	konieczność/chęć racjonalizacji świata i życia	konieczność/chęć zaspokojenia potrzeb poznawczych	Wola prawdy, żądza poznania (<i>libido sciendi</i>)
Estetyczny <i>homo aestheticus</i>	konieczność/chęć upiększenia życia i świata	konieczność/chęć zaspokojenia potrzeb estetycznych	Wola piękna, żądza przeżyć estetycznych (<i>libido decorandi</i>)
Filozoficzny <i>homo transcendentalis</i>	konieczność/chęć ogólnego usensowienia życia i świata	konieczność/chęć zaspokojenia potrzeb, duchowych	Wola sensu (<i>libido intelligendi</i>)
	konieczność/chęć wartościowania życia i świata	konieczność/chęć poczucia doniosłości życia i świata	Wola wartości (<i>libido magnificandi</i>)

Jak pisał W. James, „[...] wydział chcenia naszej natury ma władzę nad wydziałem przedstawiania i wydziałem czucia; lub, w bardziej pospolitym języku, postrzeganie i myślenie są jedynie na użytek postępowania”²⁹. W ten sposób szeroko pojęta wola zostaje określona jako siła sprawcza każdego poszczególnego czynu celowego (zarówno refleksyjnego, jak i arefleksyjnego) w każdym typie działalności. Powstaje jednak jeszcze jedno pytanie: co z kolei stanowi podstawę aktów woli?

U podstaw wszystkich czynności człowieka leżą różne odcienie woli – wola życia, sukcesu, zysku, poznania, przeżycia piękna czy odnalezienia sensu. Ale co rządzi wolą? Co konstytuuje i legitymizuje każdy akt woli w każdym z wymienionych typów działalności?

Odpowiedź brzmi: **wiara**.

²⁹ W. James, *Prawo do wiary*, Kraków 1996, s. 131.

* * *

Blaise Pascal zauważył kiedyś, iż „wola jest jednym z głównych organów wiary”³⁰. Cytuję według wydania rosyjskiego. Niestety w polskim tłumaczeniu Boy’a ten fragment jest przetłumaczony inaczej: „wola jest jednym z głównych organów sądu”³¹. Angielskie tłumaczenie również podaje wersję zbliżoną do rosyjskiej: „The will is one of the chief factors in belief”³². Musiałem wobec tego sięgnąć po oryginał: „La volonté est un des principaux organes de la créance”³³. Użyty w oryginale wyraz *créance* oznacza jednak ‘wiarę, zaufanie’, a nie ‘sąd’. Zatem są wszystkie powody do tego, żeby odwołać się do myśli Pascala we własnym tłumaczeniu, ponieważ idea, że wola jest organem sądu zniekształca oryginalny pomysł francuskiego filozofa. Organ to coś, przy pomocy czego można realizować cele. Sąd nie jest w tym układzie punktem wyjściowym. Wola, w myśl Pascala, wcale nie jest narzędziem myślenia. Na odwrót. Przeczytajmy następną frazę nawet w polskim tłumaczeniu: „Wola [...] odwraca rozum od właściwości, które nierada jest oglądać; więc rozum, krocząc zgodnie z wolą, poprzestaje na obliczu, które jej jest po myśli”³⁴ (porównajmy z oryginałem – „La volonté [...] détourne l’esprit de considérer les qualités de celle qu’elle n’aime pas à voir, ainsi l’esprit marchant d’une pièce avec la volonté s’arrête à regarder la face qu’elle aime”³⁵). Zatem Pascalowi chodziło o to, że wola wskazuje refleksji (inteligencji) drogę, będąc organem wiary. Zauważę również, że Pascal nie używa w tym miejscu terminu *religion*, do którego sięga wielokrotnie w swojej książce, lecz terminu *créance*. Wszystko wskazuje na to, że podstawą woli jest nie wiara religijna, lecz wiara jako mechanizm psychologiczny. Właśnie w tym sensie używam tutaj termin „wiarą”. G. Tarde podobnie kształtował relację pomiędzy wolą a wiarą:

³⁰ Б. Паскаль, *Мысли*, пер. с фр. Ю. Гинзбург, http://www.krotov.info/lib_sec/16_p/pas/cal_0.htm [22.04.2008].

³¹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 243.

³² B. Pascal, *Pensees*, przeł. W.F. Trotter, <http://philosophy.eserver.org/pascal-pensees.txt> [22.04.2008].

³³ B. Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/pascal/pensees.pdf> [22.04.2008].

³⁴ B. Pascal, *Myśli...*, s. 243–244.

³⁵ B. Pascal, *Pensées...*

„obiektem chęci zawsze jest jakaś wiara, chęć nie może występować bez wiary, podczas gdy ostatnia może zostać rozpatrzona niezależnie od pierwszej”³⁶.

* * *

Dlaczego człowiek dokonuje tej lub innej czynności celowej? Nieważne, jaka jest to czynność: egzystencjalna, ekonomiczna, polityczna, poznawcza, estetyczna czy filozoficzna, w każdym przypadku człowiek wierzy, że może na coś liczyć, wierzy w jakieś podstawy tej czynności, wierzy w związek przyczynowo-skutkowy między własnymi intencjami i postępowaniami, między postępowaniami a ich efektami, wierzy w możliwość realizacji swych zamiarów i ogólnie w sens wszystkiego, co odczuwa, przeżywa, myśli i robi. Wierzy w rzeczywistość, w przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, wierzy w siebie i innych. Porównajmy tezę B. Uspienskiego: „Przeszłość nie jest dostępna percepcji, dlatego kwestia istnienia przeszłości to w istocie jest kwestia wiary, ponieważ wiara nie jest niczym innym jak »pewnością istnienia niewidzialnego«”³⁷. Pewność istnienia widzialnego (oczami!) nazywają „oczy-wistością”. Jednak oczywistość jest również pochodną wiary: żeby cokolwiek stało się oczywiste, musi być oparte na wierze w konieczność przyczynowo-skutkowej relacji między tym, co jest dane w zmysłach, a tym, co jest uważane za rzeczywistość.

Podstawą arefleksyjnej dziedziny doświadczenia i dokonywanych w niej działań jest **wiara witalna** – wiara w istnienie świata oraz własne istnienie (czyli wiara w życie). Wiara tego typu jest po prostu nawykiem i przyzwyczajeniem. Swego czasu David Hume zauważył, że „[...] wszelkie nasze rozumowania dotyczące przyczyn i skutków nie opierają się na niczym innym niż na nawyku”³⁸ i dalej „znajdujemy w codziennym doświadczeniu, zarówno w naszych działaniach, jak i w naszych rozumowaniach, że stały i niezmienny bieg rzeczy w życiu sprawia, iż powstaje silna skłonność i tendencja, by na przyszłość zachować tę stałość”³⁹ oraz „nawyk nie zależy od jakiegokolwiek rozmyślenia, a przez

³⁶ Г. Тард, *Социальная логика...*, s. 18.

³⁷ Б. Успенский, op.cit., s. 22.

³⁸ D. Hume, op.cit., s. 241.

³⁹ Ibidem, s. 176.

to działa on bezpośrednio, nie zastawiając czasu na refleksję⁴⁰. Bardzo podobne rozumienie istoty nawyku jako wiary pierwotnej wykazywał również William James: „Filozofowie dawno temu zaobserwowali godny uwagi fakt, że zwykle oswojenie się z rzeczami może wytworzyć poczucie racjonalności⁴¹”.

Niemniej jednak wiara witalna jest najbardziej prymitywnym typem wiary ocierającym się o instynkt. Nieprzypadkowo Kant dowcipnie zauważył, że „przyzwyczajenia innych osób budzą u nas wstręt, dlatego że w tym przypadku w człowieku zbyt mocno ujawnia się zwierzę kierowane instynktownie wg reguły przyzwyczajenia będąc jego drugą (nie ludzką) istotą [...]”⁴².

Drugim typem wiary jest **wiara społeczna**. Wiara w relacje społeczne, w istnienie moralnych zasad, wiara w konieczność istnienia władzy wyrażona w postaci przekonań i tradycji kreuje i trzyma w całości społeczeństwo (albo lepiej byłoby powiedzieć – uczucie społecznej jedności). Bez wiary w prawo władzy do podejmowania decyzji i ich egzekwowania nigdy nie powstałaby funkcja legitymizacji władzy i lojalności poddanego. M. Weber wyróżniał trzy rodzaje legitymizacji władzy: tradycyjny (wiara w tradycje), charyzmatyczny (wiara w lidera) oraz legalistyczny (wiara w prawo). Brak takiej wiary prowadzi do społeczno-politycznej entropii, czyli prawnego nihilizmu i rozkładu systemu społeczno-politycznego. W połączeniu z wiarą w inne, alternatywne wartości etyczne może to prowadzić do najróżniejszych przeobrażeń społecznych. W dziedzinie doświadczenia społeczno-etycznego najważniejsze są funkcje społecznej ideologii (opinii publicznej) i sterowania umysłami. To właśnie przez te mechanizmy kształtuje się w społeczeństwie (tj. w świadomości społecznego człowieka) wiara w wartości etyczne i ideologiczne. Społeczeństwo to przede wszystkim, wiara pewnego ζών πολιτικόν w jedność społecznej całości oraz we własne współuczestnictwo w jakiejś zbiorowej działalności celowej. To samo dotyczy także innych stron doświadczenia społeczno-etycznego, takich jak narodowa czy socjalna kultura, moralność społeczna, religia, które do wzmocnienia wiary społecznej używają

⁴⁰ Ibidem, s. 177.

⁴¹ W. James, *Prawo do wiary...*, s. 100.

⁴² И. Кант, *Антропология...*, s. 1314.

różnych mitów, tabu, przykazań, zabobonów, przepisów, reguł, praw, ideałów oraz odpowiednich symboli.

Warto jednak odróżniać wiarę witalną od wiary etyczno-społecznej. Pierwsza jest uznaniem konieczności tego, co faktycznie jest w rzeczywistości, podczas gdy wiara społeczna nabiera postaci przekonań, które wywodzą się z preferowania tych lub innych wartości etycznych czy ideologicznych. Wiarę etyczną czy ideologiczną można kształtować świadomie i celowo, wiarę potoczno-mitologiczną – raczej nie. Trudno jest bez odwoływania się do wartości ideologicznych przekonać człowieka, żeby się pogodził z głodem, chłodem, samotnością, brakiem wypoczynku, seksu, z utratą zdrowia i nawet życia. Mity społeczne (ideologemy) to zawsze jakieś odtwarzalne jednostki informacyjne, kognitywne scenariusze, narratywy, teksty. Zadaniem ideologii jest legitymizowanie tych informacji oraz przekształcenie ich w obiekt wiary społecznej. Przy tym jest zupełnie nerelewantne, czy chodzi o wiarę w dobrego cara, sprawiedliwe prawo, mądrość narodu, państwo prawa, wolność, równość i braterstwo, naturalność czy boskość Dobra czy wybraństwo tego lub innego narodu, rasy, klasy, grupy społecznej albo poszczególnego przywódcy. Analogicznie jest z zasadami moralności społecznej albo przykazaniami religijnymi. Nieważne jest również to, czy sam ideolog wierzy w te mity. To są już szczegóły natury typologicznej. Najważniejsze jest to, żeby wiarę społeczną posiadali ci, którzy są obiektem zabiegów etyczno-ideologicznych, czyli naród, poddani, elektorat, wierni etc. Wiara społeczna może zresztą mieć wiele twarzy: od pewności siebie i przekonania do ufności (zaufania) czy nadziei. Wiara tego typu osobom kreatywnym daje podstawy do innowacji społecznych, a wszystkim innym – do naśladownictwa. Według Tarde’a, naśladownictwo może być dwóch rodzajów: albo powtórzeniem cudzych myśli (uprzedzeniem) albo powtórzeniem wypracowanych przez kogoś modeli zachowania (obyczajem)⁴³.

W znacznej mierze analogiczne są mechanizmy uruchamiające dziedzinę doświadczenia ekonomicznego. Podobnie do sfery społeczno-etycznej dziedzina gospodarki, zarządzania i edukacji ma charak-

⁴³ Zob. Г. Тард, *Социальная логика...*, s. 151.

ter społeczny i jest styczna z dziedziną witalną. Cała praktyka życia zawodowego opiera się na wierze w efektywność i sens pracy, wierze w planowanie działalności ekonomicznej, w sukces czynności produkcyjnych, administracyjnych czy edukacyjnych. Ten typ wiary można określić jako **wiarę praktyczną**. W odróżnieniu od wiary społecznej powodującej emocjonalne predyspozycje wobec pewnych ideologów, wiara praktyczna wywołuje raczej racjonalne decyzje i chęć przedmiotowych manipulacji. Żeby podjąć takie decyzje i przystąpić do takich manipulacji homo oeconomicus musi wierzyć w swe zamiary, w efektywność narzędzi i metod swoich działań, w przydatność surowca i uprzedniej wiedzy. Najbardziej częstymi odmianami wiary praktycznej są wiarygodność i spodziewanie się. Już wspomniany wyżej Gabriel Tarde status wiary przypisywał nie tylko idei efektu pracy, ale również idei zysku: „Bogactwo stanowi nie tylko pożądanie, lecz także wiarę”, zaś pożyteczność przedmiotu czy usługi zależy, jego zdaniem, przede wszystkim od „intensywności tej wiary, z jaką ocenia się ich zdolność do zaspokojenia potrzeby, zrealizowania chęci”⁴⁴.

Wiara w istnienie piękna i brzydoty, w posiadanie gustu i możliwość przeżyć estetycznych staje się podstawą wszystkich poczynań wolicjonalnych w dziedzinie sztuki. Jest to **wiara estetyczna**. Terminu tego używał na przykład Fryderyk Nietzsche, pisząc o estetycznych przekonaniach Wagnera. Bez wiary w to, że piękne różni się od brzydkiego, nie powstałby żaden utwór artystyczny i nie doszłoby do przeżycia estetycznego. To właśnie fakt, iż u podstaw czynności artystycznych czy estetycznych leży gust jako wiara w piękno, spowodował powstanie słynnej formuły, że o gustach się nie dyskutuje. Nie ma żadnej możliwości przekonania miłośnika jazzu, że jest to muzyka brzydka i nieestetyczna, tak samo jak wielbicielowi realizmu w malarstwie trudno zaszcześcić miłość do abstrakcjonizmu czy impresjonizmu. Jest to, bowiem, kwestia wyłącznie wiary estetycznej.

Wydawałoby się, że jest jedna dziedzina, w której wiara nie odgrywa żadnej znaczącej roli – nauka. Jednakże co pozwala uczonemu przyjmować jedne postulaty jako prawdziwe, a drugie uznawać za fałszywe,

⁴⁴ Ibidem, s. 381.

jedne rozważania akceptować, a drugie odrzucać, jedne metody badań stosować, a innych unikać? Przecież w każdej nauce jest pewien aksjomatyczny punkt wyjściowy (albo końcowy), z którego się wywodzą (lub do którego się sprowadzają) wszystkie tezy i postulaty tej teorii. James i Fromm nazywali taką aksjomatyczną podstawę **wiarą racjonalną**. Jest to przede wszystkim wiara w możliwość posiadania wiarygodnej i udowodnionej (nie zawsze sprawdzonej) wiedzy. James na ten temat wypowiedział się w taki oto sposób: „[...] wiara w istnienie prawdy i w dochodzenie naszych umysłów do niej można wyznawać na dwa sposoby. Można mówić o empirystycznej i absolutystycznej wierze w prawdę. Absolutyzm w tej kwestii powiada, że nie tylko możliwe jest poznanie prawdy, lecz że kiedy do niego dojdziemy, możemy też wiedzieć, że je osiągnęliśmy, podczas gdy empiryzm uważa, że choć jesteśmy w stanie dotrzeć do prawdy, to i wtedy nie możemy niezawodnie wiedzieć, że ją już znamy. Co innego wiedzieć, a co innego wiedzieć na pewno, że się wie”⁴⁵. D. Hume tę myśl probabilistyczną wysłowił w sposób jeszcze bardziej radykalny: „Nie mamy więc wyboru innego niż pomiędzy fałszywym uzasadnieniem a brakiem uzasadnienia”⁴⁶. Z punktu widzenia metodologicznych możliwości wynikających z idei sferycznej typologizacji sfery poznawczej, mógłbym zaproponować następującą tetrychotomię wiary racjonalnej (ze wskazaniem możliwych odpowiedzi na pytanie, czym jest prawda):

w i a r a m e t a f i z y c z n a – „Prawdą jest to, co odpowiada rzeczywistości”,

w i a r a i n d y w i d u a l i s t y c z n a – „Prawdą jest to, co każdy uważa za prawdę” (jej odmianą jest prawda solipsystyczna – „Prawdą jest to, co ja uważam za prawdę”),

w i a r a p o z y t y w i s t y c z n a – „Prawdą jest to, co można udowodnić racjonalnie lub empirycznie” i

w i a r a p r a g m a t y c z n a – „Prawdą jest to, co zostało wspólnie uznane za prawdę i jest użyteczne we wspólnej działalności”.

Wreszcie można mówić o czymś takim, jak **wiara filozoficzna**, która polega na intuicyjnej pewności istnienia sensu i wartości. Interesu-

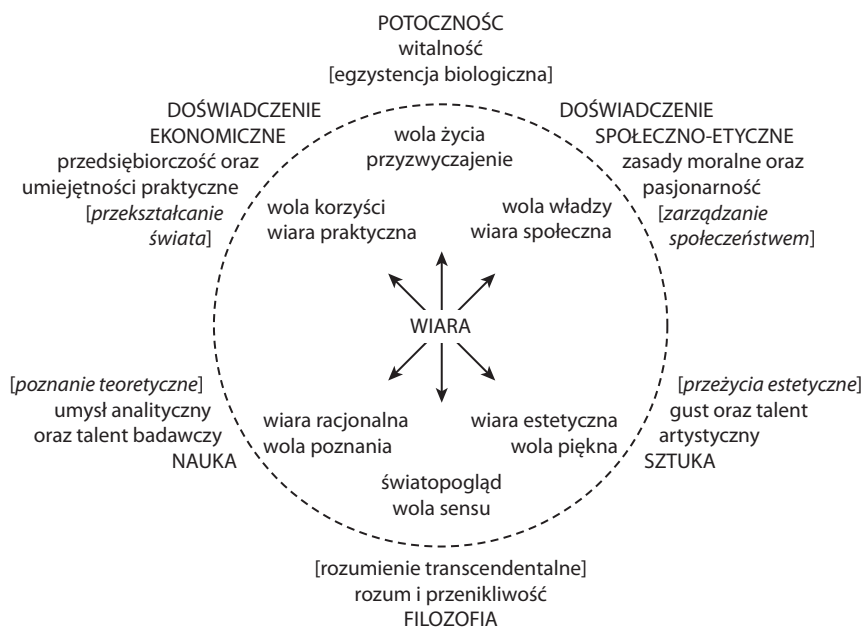
⁴⁵ W. James, *Prawo do wiary...*, s. 44–45 [wyróżnienia Jamesa].

⁴⁶ D. Hume, *op.cit.*, s. 348.

jące jest to, że wiara filozoficzna leży u podstaw nie tylko przekonań religijnych, metafizycznych czy mistycznych, lecz u podstaw każdego rodzaju przekonań – również materialistycznych, sensualistycznych i ateistycznych. Wiara ta daje podstawy nie tylko do przekonań dogmatycznych i gnostycznych, lecz także jest fundamentem każdego rodzaju krytycyzmu, sceptycyzmu i agnostycyzmu. Nie ma pod tym względem większej różnicy pomiędzy stwierdzeniem, że sens jest i jest on oczywisty i osiągalny, a stwierdzeniem, że sens jest ukryty i nieosiągalny, bądź też stwierdzeniem, że sensu nie ma w ogóle. U podłoża każdego z tych stwierdzeń leży jakiś rodzaj wiary filozoficznej. Inną nazwą wiary filozoficznej mógłby być termin „światopogląd”.

Spróbuję podsumować powyższe rozważania w postaci sferycznego

Schemat sił napędowych działalności w różnych dziedzinach doświadczenia



schematu typologicznego.

Będąc zwolennikiem wiary pragmatycznej zarówno w nauce, jak i w innych dziedzinach doświadczenia, zwrócę uwagę na dwa warunki zawarte

w tego rodzaju wierze. Po pierwsze wiara pragmatyczna jest wiarą w celowość i efektywność ludzkich poczynań. Mówiąc inaczej, przewiduje ona sensowność działalności ludzkiej i daje człowiekowi powód dążenia do pożytku. Po drugie, wiara pragmatyczna daje człowiekowi pewność jego własnej użyteczności dla innych oraz stwarza warunki do współistnienia w społeczeństwie. Jak pisał William James, „Nasza wiara jest wiarą w wiarę kogoś innego i tak jest niemal zawsze, nawet w sprawach największej wagi”⁴⁷. Wiara w czyjeś moralne czy polityczne przekonania czyni nas członkami społeczeństwa. Wiara w przetwarzające zdolności człowieka, czyli w produkcyjny sukces naszych poprzedników, partnerów i następców daje nam możliwość włączenia się w cywilizacyjny proces antropologizacji świata i jednocześnie możliwość materialnego zabezpieczenia swoich współplemieńców i następnych pokoleń. Wiara w możliwość sprawdzenia wiedzy i połączenia informacji w system pozwala stać się członkiem wspólnoty naukowej, przedstawicielem nurtu czy szkoły naukowej. Wiara w kanony piękna i chwytły artystyczne wprowadza nas w krąg zwolenników tego lub innego nurtu estetycznego. Wreszcie wiara w życie i wiara w wartości daje nam szanse na biologiczne i kulturowo-cywilizacyjne przetrwanie zarówno w kręgu najbliższego otoczenia, jak i w wymiarze gatunkowym. Pierwsza, czyli przyzwyczajenie, maksymalnie zbliżona do instynktu samozachowawczego, gwarantuje nam i spokrewnionym z nami osobom przetrwanie. G. Tarde uważał, iż „nic nie daje nam większej pewności, nic nie uspokaja nas bardziej, niż przyzwyczajenie, stąd właściwie wywodzi się jego konieczność”⁴⁸. Druga zaś – światopogląd – daje nam poczucie przynależności do kultury naszych przodków i nadzieje na to, że efekty naszej działalności staną się częścią kultury przyszłych pokoleń.

⁴⁷ W. James, *Prawo do wiary...*, s. 42.

⁴⁸ Г. Тард, *Социальная логика...*, s. 24.

* * *

Na tym można skończyć prezentację zasad lingwosemiotycznej teorii doświadczenia i działalności opartej na założeniach metodologii funkcjonalno-pragmatycznej. W żadnym wypadku nie jest to opis jakiegokolwiek sytuacji realnej, raczej ogólny model wielowymiarowej analizy i optymalnego objaśnienia semiotycznych zjawisk kulturowo-cywilizacyjnych ujmowanych jako pragmatyczne funkcje ludzkiego doświadczenia. W przedstawionej rozprawie jest więcej pytań i zadań niż odpowiedzi i rozwiązań. Niemniej jednak, mam nadzieję, że podjęte w niej rozważania metodologiczne i zaproponowane sposoby rozpatrywania funkcji ludzkiego doświadczenia będą pożyteczne dla ludzi dociekliwych.

BIBLIOGRAFIA

- Augustin K., *Media w polityce*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/mediawpolityce.html> [7.04.2006].
- Bajerowa I., *Swoistość języka religijnego i niektóre problemy jego skuteczności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, nr 3, s. 11–18, <http://www.archidiecezja.lodz.pl/czytelni/studia/studia03/bajer.doc> [1.11.2007].
- Bakuła B., *Dyskursy narodowe w literaturze i eseistyce literackiej Europy Środkowej i Wschodniej lat 1989–1999*, [w:] *Polskie dziedzictwo kulturowe w nowej Europie*, http://www.staff.amu.edu.pl/~comparis/projekt/menu4_2.html [23.10.2007].
- Barczewski R., *Analiza dyskursu i jej związki z socjologią*, http://www.zjazd-pts.uz.zgora.pl/ab_horolets.html#ab_2 [18.09.2007].
- Baudrillard J., *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Warszawa 2006.
- Bauer Z., *Cóż po krytyce czasach postmodernizmu?*, <http://www.wsp.krakow.pl/konspekt/20/bauer.html>, [7.04.2006].
- Benveniste E., *Mowa a ludzkie doświadczenie*, [w:] *Znak, styl, konwencja*, Warszawa 1977.
- Bondyra M., *Reklama dźwignią zbawienia?*, <http://www.kmdm.pl/art.php?id=200708242058c70903749ed556d9> [17.09.2007].
- Borkowska M., *Z empatią, nieobiektywnie*, http://www.sprawynauki.waw.pl/?section=article&art_id=1047 [31.03.2004].
- Borowik-Dąbrowska E., *Quasi-religijność przekazu telewizyjnego*, <http://nmmag.net/NoName35/dane/31.html> [31.12.2007].
- Brown G., Yule G., *Discourse Analysis*, Cambridge 1991.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989.
- Brzeski R., *Terrorysta i media*, [w:] *The Peculiarity of Man*, Warszawa-Kielce 2002, vol. 7, s. 737–732.
- Brzostek D., *Rytuał i improwizacja*, <http://www.diapazon.pl/PelnaWiadomosc.php?bn=Artykuly&Id=624> [28.12.2007].

- Brzozowski P., *Język polityki jako podstawowe narzędzie działania politycznego i nieodłączny atrybut władzy w świetle produkcji dyskursu prawdziwościowego*, http://dialogipolityczne.webpark.pl/Piotr_Brzozowski.html [19.09.2007].
- Buczowski A., *Metamorfozy. O dwóch przypadkach społecznego tworzenia ciała*, [w:] *UniGENDER 0/2006 (1)*, <http://www.unigender.org/?page=biezacy&issue=00&article=05>. [20.04.2008].
- Burszta W., Buchowski M., *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.
- Ceremonia*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Ceremonia> [27.12.2007].
- Chudzik A., *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Universitas, 2002.
- Cirlot J.E., *Słownik symboli*, Kraków 2000.
- Condor S., Antaki C., *Dyskurs a psychologia postrzegania społecznego*, [w:] *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001, s. 240–273.
- Cumming S., Ono T., *Dyskurs i gramatyka*, [w:] *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001, s. 102–130.
- Czerwiński M., *W świecie tekstów: język jako dyskurs*, Instytut Filologii Słowiańskiej UJ, <http://209.85.129.104/search?q=cache:DzLWzcR-SxbIJ:postjugo.filg.uj.edu.pl/dyskurs.pdf+DYSKURS&hl=pl&ct=clnk&cd=37&gl=pl> [20.04.2008].
- Czerwiński P., *Кодовые системы политики. Концепция словаря современной идеологии*, „Russian Mentality Yesterday & Today” 1999, nr 1, <http://www.nicomant.fils.us.edu.pl/mnt/1999-1/2kodsistpolit.html> [7.01.2007].
- Czerwiński P., *Номинативный акт и оценочность в составе клишированных единиц языка политики*, „Russian Mentality Yesterday & Today” 1999, nr 1, <http://www.nicomant.fils.us.edu.pl/mnt/1999-1/2nominact.html> [7.01.2007].
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, Gdańsk 2000.
- van Dijk T.A., *Badania nad dyskursem*, [w:] *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001, s. 9–44.
- van Dijk T.A., *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001.
- Dominiak Ł., *Polityczność nad Sekwaną. Dyskurs Michela Foucaulta. Centrum i tajemnica*, <http://www.dialogi.umk.pl/dyskurs-foucault-centrum.html> [18.09.2007].

- Douglas M., *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007.
- Drogą świętej Niny na portalu Przegląd Prawosławny*, <http://www.pporthodoxia.com.pl/artukul.php?id=20> [7.01.2008].
- Drugie dno codzienności [wywiad z Rochem Sulimą]*, eDziecko [28.12.2007].
- Dyskurs*, <http://portalwiedzy.onet.pl/92812,,,dyskurs,haslo.html> [18.09.2007].
- Dyskurs*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Dyskurs> [18.09.2007].
- Eco U., *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Feliszek B., *Po co są dziennikarze?*, <http://www.epr.pl/czytelniatrzy.php?id=231&itemcat=1> [7.04.2006].
- Firth R., *Elements of social organization*, London 1951.
- Flisak D., *O Misiu Uszatku i Andrzeju Lepperze, czyli krótka rzecz o dziełach multimedialnych*, http://www.prawnik.net.pl/pwi/art_multimedia.htm, [7.04.2006].
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977.
- Frankl V., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, [w:] idem, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978.
- Fromm E., *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, Warszawa 1977.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, Kraków 1993.
- Gajda S., *Współczesny polski dyskurs naukowy*, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana*, Opole 1999, s. 9–17.
- Geier M., *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, Warszawa 2000.
- Gilligan J., *Wstyd i przemoc*, Poznań 2001.
- Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, Warszawa 2006.
- Górski P., *Dyskurs publiczny w mieście. Spory wokół mieszkań komunalnych w Krakowie w świetle publikacji lokalnego dodatku „Gazety Wyborczej”*, http://www.zjazd-pts.uz.zgora.pl/ab_horolets.html#ab_2 [18.09.2007].
- Grabowski P., *O reklamie i moralności słów kilka*, <http://www.sobraz.moS.org.pl/nr01/a02.html> [7.01.2007].
- Grzybowski P., *Opowieści spirytystyczne. Mała historia spirytyzmu*, Katowice 1999.

- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas 2007.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1985.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, *O rozumie*, Kraków 1963.
- Izdebski A.B., *Dyskurs nauki i wiary*, „Forum Klubowe” 2004, nr 15, <http://neutrum.racjonalista.pl/kk.php/s,4867> [19.09.2007].
- Jagodziński T., *Przekleństwo info-rozrywki*, <http://www.com.pl/jagodzinski561.html> [7.04.2006].
- James W., *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, Warszawa, 1998.
- James W., *Prawo do wiary*, Kraków 1996.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, Warszawa 1964.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001.
- Kawka M., *Czy dyskurs historyczny jest gatunkiem dyskursu naukowego?*, <http://www.wsp.krakow.pl/konspekt/14/kawka14.html> [18.09.2007].
- Kiklewicz A., *Rozważania o kategoriach rodzinnych czy gry językowe są gramami?*, [w:] *Język. Komunikacja. Wiedza*, Mińsk 2006, s. 341–365.
- Kiklewicz A., *Teoria metafor pojęciowych: zagadnienia dyskusyjne*, [w:] *Język. Komunikacja. Wiedza*, Mińsk 2006, s. 217–273.
- Klejsa K., *Paraboliczny dyskurs kontrkultury. O „Jeżeli...” Lindsaya Andersona*, „Studia Filmoznawcze” XXII, red. S. Bobowski, Wrocław 2001, http://www.wortal.malbork.pl/stary_wortal/prace/104.doc [3.11.2007].
- Klejsa K., *Telesklep, mon amour*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3?ITEM=76> [7.01.2007].
- Klub Siedzącego Kartofla kontra internauci z Tucholi. Rozmowa z prof. dr hab. Wiesławem Godzicem*, <http://www.cyberforum.edu.pl/teksty.php3?ITEM=18> [7.01.2007].
- Konecki K., *Reprodukcja w kulturze organizacyjnej – co odtwarza kultura organizacyjna?*, 2003, http://www.centrumwiedzy.edu.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=594&Itemid=78 [30.12.2007].
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2000.
- Kořenský J., *Proměny vědních paradigmat ve 20. století*, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana*, red. St. Gajda, Opole 1999, s. 19–23.

- Korzeniewski B., *Magia języka*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5591> [23.03.2008].
- Kossecki J., *Cybernetyczna analiza systemów i procesów społecznych*, Kielce 1996.
- Kossecki J., *Podstawy nauki porównawczej o cywilizacjach*, Kielce 1996.
- Krak M., *Bezwartościowi*, „Fakty i Mity”, 16–22.02.2007, nr 7, s. 16.
- Krytyczna analiza dyskursu*, <http://www.csx.pl/leksykon/index.php?kategoria=&litera=k&od=10&id=100> [20.04.2008].
- Krzysztofiak W., *Gramatyka dyskursu filozoficznego. Kognitywistyczne studium historii filozofii*, Warszawa 2006.
- Labocha J., *Dyskurs jako proces przekazywania wiedzy*, [w:] *Dyskurs edukacyjny*, Kraków 1996.
- Langer S., *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, Warszawa 1976, s. 254.
- Lazar M., *W trójkącie dyskursu edukacyjnego*, <http://www.koweziu.edu.pl/edukator/modules.php?op=modload&name=News&file=article-&sid=290&mode=thread&order=0&thold=0> [23.10.2007].
- Leonowicz R., *Zarys francuskiej teorii dyskursu*, [w:] *Aspekty współczesnych dyskursów. Język a komunikacja* 5, t. 1, red. P.P. Chruszczewski, Kraków 2004, s. 191–202.
- Leszczak O., *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, t. 1, *Funkcjonalno-pragmatyczna metodologia badań lingwosemiotycznych*, Kielce 2008.
- Leszczak O., *Lingwosemiotyczna teoria doświadczenia*, t. 2, *Doświadczenie potoczne a językowy obraz świata*, Kielce 2009.
- Leszczak O., *Piękno jako funkcja i funkcje piękna: estetyczność w ujęciu funkcjonalno-pragmatycznym*, [w:] *The Peculiarity of Man*, vol. 7, Warszawa–Kielce 2002, s. 69–92.
- Leszczak O., Leszczak S., *Infotainment: informacja – rozrywka – manipulacja (stereotypy kulturowe i językowe społeczeństwa informacyjno-konsumpcyjnego)*, [w:] *Książka, biblioteka, informacja – między podziałami a wspólnotą*, red. J. Dzieńkowska, Kielce 2007, s. 447–462.
- Lisowska-Magdziarz M., *Dyskurs – semiotyka – wspólnota interpretacyjna. W stronę modelu zintegrowanego instrumentarium badań nad zawartością mediów (zaproszenie do dyskusji)*, „Global Media Journal-

- Polish Edition”, Spring 2006, nr 1, <http://www.globalmediajournal.collegium.edu.pl/artykuly/wiosna%202006/Lisowska-Magdziarz-Zawartosc-dyskurs-semiotyka.pdf>. [20.04.2008].
- Lubelska K., *Slogany codziennego użyciu*, <http://polityka.onet.pl/162,1099739,3,,druk.html> [7.01.2007].
- Mackiewicz W., *Ontologia jednostki. Indywidualizm filozoficzny na przykładzie własnym*, Warszawa 1995.
- Maisonneuve J., *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995.
- Makuchowska M., *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, [w:] *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka*, red. Z. Adamek, S. Koziara, Tarnów 1999, s. 177–180.
- Mańko G., *Krytyczna analiza pojęcia rytuału*, <http://antropologia.isns.uw.edu.pl/manko1s1.html> [28.12.2007].
- Marzec J., *Dyskurs. Tekst. Narracja. Szkice o kulturze ponowoczesnej*, Kraków 2002.
- Miodek J., *Co słyszy językoznawca we współczesnych polskich kazaniach?*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 160–161.
- Nieckula F., *Język mówiony i język pisany*, <http://www.lingwistyka.uni.wroc.pl/jk/JK-05/JK05-nieckula.pdf+mownym&hl=pl&start=10&ie=UTF-8>
- Nijakowski L., *Analiza dyskursu na temat mniejszości narodowych i etnicznych w polskich mediach*, http://www.wyborylewicy.pl/wyborylewicy/index_stud.php?num=52 [18.09.2007].
- Nowak M.D., *Świadectwo religijne. Gatunek – język – styl*, Lublin 2005.
- Nowy słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2002.
- Obrządek*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3949506> [28.12.2007].
- Obrządek*, <http://213.180.130.202/63649,,,obrzadek,haslo.html>, [27.12.2007].
- Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 50.
- Ortega y Gasset J., *Adam w raju*, [w:] *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa 1980, s. 51–52.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989.
- Pascal B., *Pensees*, przeł. W.F. Trotter, <http://philosophy.eserver.org/pascal-pensees.txt> [22.04.2008].

- Pelka L., *Rytuály, obrzędy, święta*, Warszawa 1989.
- Popularna Encyklopedia Powszechna*, t.1–12, Warszawa 2001–2003.
- Piechaczek D., *Dyskurs o innym sposobie lektury „Królowny Śnieżki” w kontekście psychoanalizy lacanowskiej*, <http://lacan.pl/spip.php?article37> [23.10.2007].
- Religia w reklamie. Wywiad Tag des Herrn z Martinem Löwensteinem*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1576> [17.09.2007].
- Retoryka codzienności. Zwyczaje językowe współczesnych Polaków, Warszawa 2006.
- Ricoeur P., *Freud and Philosophy*, New Haven–London 1970.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.
- Rittel S.J., *Komunikacja polityczna. Dyskurs polityczny. Język w przestrzeni politycznej*, Kielce 2003.
- Rothenbuhler E.W., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków 2003.
- Rozmowa Tetsuji Yamamoto: z Christopherem Norrisem*, http://www.nowakrytyka.phg.pl/article.php3?id_article=85&artsuite=3 [19.09.2007].
- Rytuał*, <http://portalwiedzy.onet.pl/74120,,,rytual,haslo.html> [27.12.2007].
- Rytuał*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Rytuał> [27.12.2007].
- Saduniowska A., *Język – racjonalność – dyskurs. Kultura popularna jako element szerszych przemian „przełomu komunikacyjnego” w odniesieniu do nauk politycznych*, <http://www.dyskurs.uni.opole.pl/uploads/media/saduniowska.pdf> [3.11.2007].
- Schechner R., *Przyszłość rytuału*, Warszawa 2000.
- Schechner R., *Gry w języku? Literaturze i kulturze*, Warszawa 1997.
- Sheldrake R., *Spółczeństwo, duch i rytuał: morficzny rezonans oraz zbiorowa nieświadomość*, „Biuletyn Garuda”, nr 14, <http://dzogczen.medytacja.net/garuda/Biuletyn/Garuda%20nr%2014/Spółczeństwo,%20duch%20i%20rytuał:.html> [28.12.2007].
- Sierocka B., *Krytyka i dyskurs. O transcendentalno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003.
- Skarżyńska G., *Marki „Fortece” kluczem do sukcesu*, http://brief4poland.pl/artykuly/wiedza/warsztat__wiedza/art7.html [30.12.2007].
- Skwirut A., *Dyskurs nostalgiczny– nowość czy tradycja?*, http://polonia.org.ua/2003-6/old_version/filologja/Skwirut.pdf [3.11.2007].

- Słownik pojęć i tekstów kultury*, red. E. Szczęsna, Warszawa 2002.
- Słownik Poprawnej Polszczyzny*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1980.
- Śluziński M., *Nieoczekiwana zmiana pól (semantycznych)*, <http://www.marketing-news.pl/theme.php?art=202> [6.04.2006].
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Turner V.W., *Gry społeczne, pola i metafory: symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005.
- Tyka J.M., *Dyskurs, metadyskurs, gatunek dyskursywny – o inspiracjach badawczych nad językiem prozy SF*, „Verte, Krytyczny miesięcznik internetowy”, nr 22, kwiecień 2006, <http://verte.art.pl/literatura/dyskursmetadyskurs> [18.09.2007].
- Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 1–4, Warszawa 2003.
- Wenta K., *Dyskurs nad edukacją informacyjną w ponowoczesnym świecie*, <http://www.ap.krakow.pl/ptn/ref2005/wenta.pdf> [18.09.2007].
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997.
- Witkowska M., *Dyslingwistyczna definicja dyskursu*, „Dialogi Polityczne” 2004, nr 3–4, <http://www.dialogi.umk.pl/dyslingwistyczna-definicja-dyskursu.html> [18.09.2007].
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970.
- Woroniecka G., *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 1998.
- Wybraniec-Skardowska U., *O komunikacji intelektualnej z dwóch pozycji: psychologicznej i uniwersalnej*, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana*, Opole 1999, s. 41–55.
- Zalewski A., *Zapoznane dziedzictwo: czy kognitywna teoria filmu jest kognitywna?*, http://www.psf.org.pl/publication_print.php?pid=117 [19.09.2007].
- Zamojski A., *New Age. Filozofia, religia i paranauka*, Kraków 2002.
- Żarnecka-Biały E., *Kosmiczne śnieżynki czyli udział logiki formalnej i nieformalnej w dyskursie naukowym*, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana*, Opole 1999, s. 25–40.

- 100 самых дорогих брендов 2005 года*, http://www.retailer.ru/?cat=i_analytics&key=1503&action=show_print [31.10.2005].
- Аванесов Ю.М., *Анализ современных тенденций саморегуляции культурных процессов*, <http://www.earthburg.ru/php/process.php?lang=r&c1=10&id=1&file=avanesov.htm> [6.04.2006].
- Ализар А., *Шоппинг интереснее, чем мужчины*, <http://webplanet.ru> [7.01.2007].
- Арутюнова Н.Д., *Дискурс*, [w:] *Лингвистический энциклопедический словарь*, Moskwa 1990, s. 136–137.
- Аршинов В.И., *Синергетика как феномен постнеклассической науки, Глава 4. Синергетический подход к моделированию общества*, <http://www.philosophy.ru/iphras/library/arshinov/glava4.html>. [7.01.2007].
- Атарова Е., *Дурят нашего брата!*, http://www.sknews.ru/arc/_SK/2003/31/nomer/weekend/frame_centр.htm [6.04.2006].
- Бабаян В.Н., *Критический анализ теории дискурса в плане учета молчащего наблюдателя*, <http://yas.pl.ru/repoz-babayan.html> [4.11.2006].
- Балашов Л.Е., *Что такое философия?*, Moskwa 1999, <http://www.philosophy.ru/library/balashov/philos.html> [20.04.2008].
- Бахтин М.М., *Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук*, Sankt-Petersburg 2000.
- Бахтин М.М., *Эстетика словесного творчества*, Moskwa 1979.
- Бейджент М., Ли Р., *Эликсир и камень*, <http://www.litportal.ru/genre24/author3885/read/page/1/book20325.html> [5.01.2008].
- Большой толковый словарь русского языка, под ред. С.А. Кузнецова, Moskwa 2002.
- Брюин Г. де, *Пси, психология и психиатрия*, [w:] *Признание голосов*, под ред. проф. М. Ромма и С. Эшер, Kijów 1998, <http://psylib.org.ua/books/romesch/txt04.htm> [6.01.2008].
- Виктор Пелевин спрашивает Пр'ов*, [w:] *Творчество Виктора Пелевина*, http://www.pelevin.info/pelevin_17_0.html [20.04.2008].
- Ворожбитова А.А., Титова О.С., *Постсоветская ментальность в зеркале публицистического дискурса (лингвориторический аспект)*, [w:] *Языковая структура и социальная среда*, Woronieź 2000, <http://tpl1999.narod.ru/WebStud1/SbornikSt1-1.htm> [6.04.2006].

- Вредная реклама*, <http://www.reklamaster.com/articles/showfull.php?id=579>
- Галич А., *Возвращение*, Leningrad 1989.
- Горшкова В.Е., *Телевизионная реклама в межкультурном и переводческом аспектах*, <http://pn.pglu.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=663> [7.01.2007].
- Грошев И.В., *Рекламные технологии гендера*, http://inveS.antax.ru/doc/tehn_gendera.htm [6.04.2006].
- Данилевская Н.В., „Старое” и „новое” как структурные компоненты научного знания, [w:] *Международная научная конференция „Изменяющийся языковой мир”*, <http://language.psu.ru/bin/view.cgi?art=0053&lang=rus> [23.02.2008].
- Джеймс У., *Воля к вере*, Moskwa 1997.
- Дискурс*, <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B8%D1%81%D0%BA%D1%83%D1%80%D1%81>. [4.11.2006].
- Долгопольский С., *Извлечение языка. Язык и аллегория у Бенъямина и де Мана*, „Logos” 2001, nr 3 (29), <http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001-3-29.htm> [6.01.2008].
- Есперсен О., *Философия грамматики*, Moskwa 1958.
- Грицанов А.А., Синило Г.В. (red.), *Религия: Энциклопедия*, Mińsk 2007.
- Житомирский М., Макарова А., *Инфотейнмент, инфокалипсис или все-таки новости?*, „625” 2003, nr 6, http://www.625-net.ru/archive/0603/ex_2.htm [6.04.2006].
- Завершинский К.Ф., *Культура и культурология в жизни общества*, http://www.portalus.ru/modules/culture/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1162976787&archive=&start_from=&ucat=20 [1.02.2009].
- Заика В.И., *Очерки по теории художественной речи*, Nowogród Wielki 2006.
- Заика В.И., *Риторическая и эстетическая реализация языка*, [w:] *Лингвориторическая парадигма: теоретические и прикладные аспекты*, вып.1, Сочи 2002, s. 59–67.
- Золян С., *Языковые функции: возможные расширения модели Романа Якобсона*, [w:] *Р. Якобсон. Тексты, документы, исследования*, Moskwa 1990.

- Зорков Н., *Инфотейнмент на российском телевидении*, „RELGA”, 01.12.2005, nr 19(121), <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=735&level1=main&level2=articles> [6.04.2006].
- Иванов Д.В., *Виртуализация общества*, http://www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/divanov/r_divanov1.html [6.04.2006].
- Иванов Е.М., *Я и Абсолют. О перспективах решения психофизической проблемы*, <http://ivanem.chat.ru/absolut1.htm> [20.04.2008].
- Иже еси на сервере, Церковь и сеть: общие черты большой темы*, http://old.russ.ru/netcult/20001030_goralik.html. [30.10.2000].
- Иллюзии и мы*, <http://kulturolog.narod.ru/Illuzii.htm#3> [6.04.2006].
- Имшинецкая И., *Речевые манипулятивные техники в рекламе*, http://reklama.rin.ru/html/u1-i0_8_9-d-t-s-p-a-r-m.html [20.04.2008].
- Ионин Л.Г., *Социология культуры: путь в новое тысячелетие*, Moskwa 2000, http://referats.5-ka.ru/bibliotek/Sociolog/Ionin/_01_2.html [20.03.2008].
- Кант И., *Антропология с прагматической точки зрения*, [w:] *Метафизические начала естествознания*, Moskwa 1999, s. 1282–1520.
- Кант И., *Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного»*, [w:] *Метафизические начала естествознания*, Moskwa 1999, s. 627–666.
- Карпенко М., *Вселенная разумная*, <http://www.x-libri.ru/elib/karprn000/index.htm> [6.01.2008].
- Касавин И.Т., *Опыт как знание о многообразии*, <http://www.philosophy.ru/iphras/library/phnauk2/SCIENCE3.htm>.
- Кибрик А., Паршин П., *Дискурс*, [w:] *Энциклопедия Кругосвет*, <http://www.krugosvet.ru/articles/82/1008254/1008254a1.htm#1008254-A-101> [22.10.2007].
- Клягин Н.В., *Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)*, Moskwa 1996, <http://ihtik.lib.ru/philosoph/ihtik-3142.htm> [6.04.2006].
- Конан-Дойль А., *История спиритизма*, Moskwa 1999, <http://rassvet2000.narod.ru/istoria/index.htm> [6.01.2008].
- Коновалов А., *Социальная функция рекламы*, <http://psyfactor.org/recl6.htm> [7.01.2007].

- Костомаров В.Г., Бурвикова Н.Д., *Жизнь в мимолетных мелочах*, Sankt-Petersburg 2006.
- Котюрова М.П., *Информативная плотность в сфере категорий научного текста*, [w:] *Международная научная конференция „Изменяющийся языковой мир”*, <http://language.psu.ru/bin/view.cgi?art=0064&lang=rus> [23.02.2008].
- Красиков В.И., *Разочарование*, „Credo” 1999, nr 2(14), file://localhost/C:/Documents%20and%20Settings/user/Ustawienia%20lokalne/Temp/krasikov.html [20.03.2008].
- Красненкова И.П., *Проблема человека в прагматизме У. Джемса: Дисс. ... канд. филос. наук*, Moskwa 1991.
- Кучеров К., *Основные принципы современного телевизионного менеджмента*, http://www.relga.rsu.ru/n79/jur79_2.htm. [6.04.2006].
- Лаберж, С. Осознанное сновидение, http://petrograd.biz/biblioteka/nauka_laberg1.php [24.03.2008].
- Лещак О., *Очерки по функциональному прагматизму: методология – онтология – эпистемология*, Tarnopol–Kielce 2002, s. 88–89.
- Лучкин Д., *Почему пропаганда не есть PR, а PR не есть реклама*, <http://www.reklamaster.com/articles/showfull.php?id=549> [7.01.2007].
- Львова В., *Переключаете телеканалы? Поздравляем, у вас – запинг!*, <http://lvovna-lvovna.narod.ru/zap.htm> [6.04.2006].
- Мамардашвили М., *Обязательность формы*, „Вопросы философии”, Moskwa 1976, nr 12.
- Мамардашвили М.К., *Введение в философию*, http://www.mamardashrili.ru/zip/mm_vv.txt [10.11.2008].
- Март Н.Я., *Яфетидология*, Moskwa 2002.
- Милевская Т., *Дискурс и текст: проблема дефиниции*, <http://teneta.rinet.ru/rus/me/milevskat-discourseandtextdfn.htm> [4.11.2006].
- Молчанов В.И., *Парадигмы сознания и структуры опыта*, „Logos” 1992, nr 3, http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/molchanov/01_paradigm.htm. [20.04.2008].
- Момджян К.Х., *Введение в социальную философию*, http://www.i-u.ru/biblio/arhiv/books/momgan_introduction_in_the_social_philosophy/default.asp [6.04.2006].

- Муқанов М.М., *К вопросу о роли объективации в развитии мысли (к постановке проблемы)*, [w:] *Исследование речемыслительной деятельности*, Alma-Ata 1974, nr III, s. 36.
- Мыркин В.Я., *Понятие vs. концепт; текст vs. дискурс; языковая картина мира vs. речевая картина мира*, [w:] *Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира: Материалы Международной научной конференции*, Архангельск 2002.
- Наиболее ценные российские бренды*, <http://www.sberbank.biz/rat2.html> [31.05.2005].
- Неронова М.Ю., *Типология мистического опыта*, <http://www.humanities.edu.ru:8100/db/msg/7099> [20.04.2008].
- Ноздрева Р., *Кросс-культурный анализ*, <http://www.reklamaster.com/articles/showfull.php?id=580> [6.04.2006].
- Ожегов С.И., Шведова Н.Ю., *Толковый словарь русского языка*, Moskwa 1993.
- Орлов Г.А., *Современная английская речь*, Moskwa 1991.
- Орлов М.О., *Социо-антропологический взрыв в духовном пространстве цивилизации*, <http://ivanem.chat.ru/orlov.htm> [20.04.2008].
- Орлова Г., *Теоретическое обоснование письменной ментальности*, „Творчество и коммуникативный процесс” 2000, nr 11.
- Осознанные сны*, <http://biopsilogy.narod.ru/magic9.htm> [24.03.2008].
- Паскаль Б., *Мысли, пер. с фр. Ю.Гинзбург*, http://www.krotov.info/lib_sec/16_p/pas/cal_0.htm [22.04.2008].
- Пахомова Н., *Слоган – не воробей*, <http://www.advi.ru/arts/yes-23-art-5.php3?mag=42&rub=0> [20.04.2008].
- Пашина Д.П., *Основания мифа в культуре и миф как основание культуры*, [w:] *Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича*, Серия «Мыслители», выпуск nr 8, Sankt-Petersburg 2001.
- Пиз А., Пиз Б., *Язык взаимоотношений (мужчина и женщина)*, <http://galactic.org.ua/Biblio/m-g1.htm> [6.04.2006].
- Пирогова Ю.К., *Стратегии коммуникативного воздействия в рекламе: опыт типологизации*, http://www.dialog-21.ru/archive_article.asp?param=6778 [6.04.2006].

- Понятие «античной науки»*, <http://davidovas.narod.ru/> [5.01. 2008].
- Понятия «бог», «дух», «душа» в адыгском логосе*, [w:] Мир культуры адыгов, <http://zihia.narod.ru/culture/chapter11.htm> [12.03.2008].
- Порядок и хаос в развитии социально-экономических систем*, <http://rusnauka.narod.ru/lib/phisic/chaos/2/> [2.02.2009].
- Потебня А.А., *Мысль и язык*, Кijów 1993.
- Репьев А.П., *Язык рекламы*, http://www.repiev.ru/articles/ad_langII.htm [6.04.2006].
- Романов А.А., *Политическая лингвистика*, Moskwa–Twer 2002.
- Руднев В., *В компании с толстяком: реклама и текст*, „Отечественные записки” 2002, nr 2, <http://magazines.russ.ru/oz/2002/2/rud-pr.html> [6.04.2006].
- Руднев Ю., *Концепция дискурса как элемента литературоведческого метаязыка*, http://zhelty-dom.narod.ru/literature/txt/discours_jr.htm. [4.11.2006].
- Саракаева Э.А., *Глоссология как психолингвистический феномен*, <http://iriney.vinchi.ru/sects/50/news017.htm> [20.03.2008].
- Свасьян К.А., *Становление европейской науки*, [w:] *Русская виртуальная библиотека*, Moskwa 2002, http://www.rvb.ru/swassjan/stan_evr_n/toc.htm [5.01.2008].
- Серио П., *Как читают тексты во Франции*, [w:] *Квадратура смысла*, Moskwa 1999, s. 12–53.
- Современная западная философия*, Moskwa 1991, <http://ksana-k.narod.ru/Book/Filosof/00.html> [20.04.2008].
- Сон*, http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RRut [20.04.2008].
- Сухачев В.Ю., *Знаки человека*, [w:] *Отчуждение человека в перспективе глобализации мира*, Сб. статей. Выпуск I, под ред. Маркова Б.В., Солонина Ю.Н., Парцвания В.В., Sankt-Petersburg 2001.
- Так говорили великие*, <http://www.tgv.kiev.ua/search> [20.04.2008].
- Тард Г., *Мнение и толпа*, [w:] *Психология толп*, Moskwa 1999, s. 255–389.
- Тард Г., *Социальная логика*, Sankt-Petersburg 1996.
- Тодоров Ц., *Понятие литературы*, [w:] *Семиотика*, Moskwa 1983, s. 355–369.
- Усманова А.Р., *Дискурс, дискурсия*, [w:] *Энциклопедия социологии*, <http://slovari.yandex.ru/art.xml?art=sociology/soc/soc-0327.htm&e>

- ncpage=sociology&mrkp=http%3A//hghltd.yandex.com/yandbtm%3Furl%3Dhttp%253A//encycl.yandex.ru/texts/sociology/soc/soc-0327.htm%26text%3D%25E4%25E8%25F1%25EA%25F3%25F0%25F1%26reqtext%3D%25E4%25E8%25F1%25EA%25F3%25F0%25F1%253A%253A1280168%26%26isu%3D2. [4.11.2006].
- Успенский Б., *История и семиотика*, [w:] Успенский Б. *Этюды о русской истории*, Sankt-Petersburg 2002.
- Философский словарь*, под ред. М.М. Розенталя и П.Ф. Юдина, Moskwa 1968.
- Франк В., *Человек в поисках смысла*, Moskwa 1990, s. 117.
- Фуко М., *О трансгрессии*, [w:] *Танатография Эроса*, Sankt-Petersburg 1994.
- Червинский П.А., *Мирошниченко, Язык средств массовой информации как типологический феномен*, „Творчество и коммуникативный процесс” 1999, nr 7, t. I, <http://www.nicomant.fils.us.edu.pl/jrn/1999/j7/7.1/polit.html> [20.042008].
- Чертков Л.Ф., *Как возможна семиотика искусства? (о перспективах союза эстетики и семиотики)*, [w:] *Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений*, Sankt-Petersburg 1999.
- Чугунов А.В., *Теоретические основания концепции „информационного общества”*, <http://www.nethistory.ru/biblio/1042577178.html> [20.01.2008].
- Чудинов В., *Священные камни и языческие храмы славян*, <http://top100.km.ru/reader.asp?id=31078&page=160&viewBy=4000&sizechars=150> [20.12.2008].
- Шўмончыл Чонйыл, *Шонкалаш тўнгалышын шонымашыж гыч...*, <http://maristud1.narod.ru/shonkalshe.htm>. [12.03.2008].

