Przemiany obyczaju w ponowoczesności

Od obyczajowości do gier obyczajowych

Pamięci rodziców

Andrzej Bełkot

Przemiany obyczaju w ponowoczesności

Od obyczajowości do gier obyczajowych

WYDAWNICTWO NAUK SPOŁECZNYCH I HUMANISTYCZNYCH
UAM
Poznań 2019

komitet naukowy
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący), Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

recenzent
dr hab. Maria Jakitowicz

Wydanie I

projekt okładki
Andrzej Bełkot

na okładce wykorzystano zdjęcia obrazów
z muzeum Piancoteca di Brere, Milano:
Umberto Boccioni *Rissa in Galleria* (strona 1)
oraz Giuseppe Pellizza da Volpedo *Fiumana* (strona 4)
© Copyright by Piancoteca di Brere, Milano

redakcja i korekta
Dorota Ilnicka

skład i łamanie
Jan Dokurno

© Copyright by Wydawnictwo
Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM 2019
© Copyright by Andrzej Bełkot 2019

ISBN 978-83-64902-71-0
978-83-7589-048-8

Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c
www.wnsh.amu.edu.pl, wnsh@amu.edu.pl
tel. (61) 829 22 54

Wydawnictwo Fundacji Humaniora
60-682 Poznań, ul. Biegańskiego 30A

druk
Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

Spis treści

Wstęp 7

Rozdział I
Założenia teoretyczno-metodologiczne 19

Rozdział II
Od teorii kultury do uczestnictwa w kulturze 59
Uczestnictwo kulturowe – specyfika i typy 67

Rozdział III
Obyczaj w kulturze 97
Ustalenia definicyjne 97
Kulturoznawcza charakterystyka obyczaju 119
Obyczajowość a styl życia 130
Obyczajowość mody 153

Rozdział IV
Przemiany obyczaju w wybranych ujęciach modelowych 179
W poszukiwaniu reguł zmiany obyczajowej 179
Przemiany obyczaju w perspektywie socjologicznej
– model replikatywny (iteracyjny) Andrzeja Słabonia 203
Kulturoznawczy (społeczno-regulacyjny) model przemian obyczaju 233

Rozdział V
Obyczaje w kulturze ponowoczesnej 265
Kultura ponowoczesna 265
Ponowoczesne obyczaje 290

Rozdział VI
Ponowoczesny model przemian obyczajów 305
Czas, przestrzeń a czasoprzestrzeń obyczaju 305
Historyczno-kulturowe obrazy czasu i przestrzeni 309
W kierunku ponowoczesnego modelu przemian obyczaju 317

Zdarzenie, incydent obyczajowy, kondensacja obyczajowa (kondensat) ... 321
Model przemian obyczaju z uwzględnieniem perspektywy uczestniczącego podmiotu ... 357
Wariant A. Tradycyjny/nowoczesny model przemian obyczaju ... 357
Wariant B. Ponowoczesny model przemian obyczaju z perspektywy uczestniczącego podmiotu ... 361

Rozdział VII
Egzemplifikacje przemian obyczaju w ponowoczesności na przykładzie wybranych typów osobowych ... 367
Wprowadzenie ... 367
Homo aestheticus – flâneur ... 369
Homo aestheticus – spacerowicz ... 398
Homo ludens – tradycyjny, skarnawalizowany/gracz ... 408

Rozdział VIII
Gry obyczajowe ... 455
Selfie z Piacenzy ... 468
Obywatelska reedukacja ... 484

Zakończenie ... 531

Bibliografia ... 535

Wstęp

Obserwacja życia obyczajowego, w tym jego przemian, wydaje się czynnością prozaiczną i ogólnodostępną, ponieważ z założenia zarówno same obyczaje, jak i ich zmiany odbywają się „przecież na widoku". Obyczaj – wraz z językiem – występuje praktycznie w każdej sferze aktywności międzyludzkiej. Pozwala ustalać, utrzymywać, a także urozmaicać i modyfikować zarówno elementarne, jak i zaawansowane postacie działania społecznego. Obyczaj, będąc uniwersalnym systemem kształtowania relacji społecznych, jest jednocześnie treściowo zrelatywizowany do konkretnego „tu i teraz". Choć wszędobylski, jest często lekceważony, uznaje się go bowiem nieraz za konieczny i urokliwy, a jednak w pewien sposób zbędny i uciążliwy przejaw natrętnego symbolizmu.

„Królestwo obyczaju" wydaje się bezbrzeżne, a równocześnie ograniczone, tkane z twardej, a jednocześnie ulotnej materii. Skutkuje to zróżnicowanymi opisami i kategoryzacjami obyczajów, w rozmaity sposób próbującymi chwytać ich znaczenia (sensy) i rolę społeczną. Oddanie złożoności obyczajowych „światłocieni" wymaga treningu wrażliwości w wychwytywaniu najmniejszych różnic w tej bogatej materii społeczno-kulturowej. Nawet jednak najbardziej doskonała umiejętność czy też sztuka interpretacji nie obędzie się bez jakiegoś zaplecza teoretycznego, które umożliwi dostrzeżenie (rozpoznawanie), klasyfikowanie, systematyzowanie obfitości przejawów życia o takim charakterze. To dzięki jakimś formom abstrakcyjnej konceptualizacji dokonuje się egzemplifikacji, a następnie komparatystyki „namacalnych" (wskazanych, opisanych) obyczajów, rozkładając poszczególne ich cechy atrybutywne bądź akcydentalne na osi przestrzeni (synchronicznie) lub osi czasu (diachronicznie) i sprawdzając, co w nich się powtarza/trwa, a co się różni/zmienia. Niemniej jednak nawet ich prosta, wydawałoby się, inwentaryzacja – opatrzona podstawowymi komentarzami – stanowi wyzwanie badawcze, o czym świadczą opasłe tomy rozpraw poświęconych obyczajom jakichś historycznych społeczeństw. Najczęściej tylko wybranych aspektów i w ujęciu periodycznym, ponieważ jakikolwiek limitowany zbiór materiałów faktograficznych lub danych uzyskanych z ukierunko-

wanej naoczności potrafi być przytłaczający. Oznacza to, że rozstrzygnięcia (ustalenia) merytoryczne biorą się zawsze z jakichś epistemicznych predylekcji i tematycznych selekcji, zaś terminy „obyczaj" oraz „przemiany obyczaju" nie są neutralnymi i narzucającymi się w sposób oczywisty kategoriami poznawczymi (badawczymi), lecz uwikłane są w rozległą sieć problemową powstawania i rozpowszechniania wiedzy humanistycznej.

Najważniejszym czynnikiem pozwalającym wyróżnić daną sytuację jako obyczajową – niezależnie, czy jest to perspektywa potocznego oglądu, czy też stanowisko naukowe – jest odnotowywanie regularności zachowań ludzkich w „takich samych" kontekstach uznanych za społeczne. Można wówczas szukać, w zależności od różnicy perspektyw oglądu rzeczywistości społecznej i różnego stopnia ich ogólności i precyzji, znamiennych dla pewnego postępowania regulacji, wzorów, „scenariuszy" działania, czyli tego, co ma dla niego przyczynową moc sprawczą dla podejmowania wciąż takich samych działań. Kiedy zaś przechodzi się od deskrypcji zmian konkretnych zachowań do opisu szerszych przeobrażeń obyczajowych, zaczyna się proces opisu jego przemian. Nierzadko nie daje się pominąć wówczas kwestii światopoglądowej oceny tego, co ulega przemianie, jak i samego tego procesu – tak, jak to ma miejsce w nieustannym sporze pomiędzy tradycjonalizmem a progresywizmem.

Tak jak nikt nie jest w stanie zbadać bogactwa jawienia się obyczaju, tak też nikt nie jest w stanie uczestniczyć w całości kreowanej przez niego rzeczywistości. Odnosi się to w takim samym stopniu do warstwy zachowaniowej, jak i znaczeniowej, ponieważ obie są wielowymiarowe i wielowątkowe. Przede wszystkim składają się z niezliczonych, jednostkowych aktów odtwarzania/przetwarzania składników życia obyczajowego, a jego przekształcenia dotykają każdego. Aczkolwiek nie każdego w takim samym stopniu i w tym samym aspekcie, co oznacza, że w różnym stopniu i w różnym aspekcie są pojmowane i oceniane. Można nadto zaryzykować twierdzenie, że w indywidualnym wymiarze (doświadczenia) uczestnictwa w życiu obyczajowym przeważnie odbywa się to inaczej. Związane jest to z odmiennym usytuowaniem społecznym, definiowanym za pomocą cech, które określa się mianem (danych) socjodemograficznych, np. wiek, płeć, wykształcenie, wykonywany zawód itd.

Przemiany obyczaju odbywają się wszędzie i zawsze, ponieważ taka jest sama „natura", „istota" obyczaju. My zaś możemy tego nie widzieć, nie chcemy tego widzieć bądź też widzimy i nie rozumiemy, albowiem warunki umożliwiające pojmowanie danej zmiany przybędą ze zwłoką. Myśl refleksyjna ogarnia to częściowo i z opóźnieniem. Samowiedza obyczajowa przychodzi zawsze odwleczona, niejako „na gotowe", jeśli zaś zajmuje się przewidywaniami, projekcjami kształtu obyczajowości, to zmienia się wówczas w „niepoważną", „niewiarygodną" futurologię obyczaju. Każdy ustabilizowany obraz życia obyczajowego to sztucznie utrzymana stateczność czy też nierozpoznana dynamika. Jednakże,

choć taki kadr wydaje się składać z unieruchomionych pikseli, to starają się one odnosić do niezliczonych „żywych i mutujących komórek" tego organizmu. To właśnie jego synergiczna moc generuje wszelkie rozpoznawalne stany klasyfikowane jako obyczajowe, a ich rozciągające się w czasie konsekwencje postrzega się jako ich przemiany. Istnieć musi zatem przełożenie pomiędzy masą partykularnych aktów partycypacji a ich globalnym sensem – tym, który wskazuje bądź na tożsamość, bądź na zmianę; pewna możliwość, dzięki której tłumaczy się znaczenie tego, co szczegółowe, przez to, co ogólne; tego, co unikalne, przez to, co powtarzalne. Przyjmuję, że tym systemem sensotwórczym (jeśli chodzi o rozumienie) czy znaczeniotwórczym (jeśli chodzi o funkcję) jest pojęcie (definicja) kultury. Wszelkie czynione w niniejszej książce dociekania mają charakter kulturoznawczy bądź są nim nacechowane.

Skala i głębia doświadczania życia obyczajowego i jego przeobrażeń powiązane są bezpośrednio z partycypacją kulturową. Uczestnictwo w życiu obyczajowym jest równoznaczne z zanurzeniem się w semiosferze i aksjosferze kultury. Wyznaczane są one przez zawarte w nich regulacje, a ich dające się uchwycić inteligibilnie przekonania dostarczają podmiotom działań obyczajowych i ich interpretatorom niezbędnego dla rozumienia i wartościowania tych czynności budulca ideowego. Pojmowania obyczaju nie osiąga się poprzez klasycznie pojętą aktywność w jego praktykowaniu, lecz poprzez uświadamianie sobie specyfiki i znaczenia własnego i cudzego uczestnictwa obyczajowego (kulturowego). W związku z powyższym lepszym rozwiązaniem jest odróżnienie formy uczestnictwa kulturowego, które jest behawioralnie „aktywne", lecz myślowo „bierne", od tego, które wydaje się być czynnościowo „nieaktywne", ale za to myślowo „czynne". Pierwsza postawa zawiera się w partycypacji spontanicznej (zaangażowanej), druga w refleksyjnej (kontemplacyjnej). I to właśnie ta ostatnia pozwala dostrzec „różnice i powtórzenie" wśród mnogiej repetycji działań obyczajowych (ich iteracyjnej masy). Jeśli preferowane rozpoznanie ma zyskać atrybut społecznej realności, to musi wejść w sferę intersubiektywnej komunikowalności i weryfikowalności, czy też, mówiąc językiem Bruno Latoura, musi poszukać rzeczywistotwórczych „sojuszników". Im ich więcej, im bardziej w siłę będzie rosnąć dany alians, tym większa szansa na przebicie się tej interpretacji doświadczania obyczaju w świadomości ogółu, tym większe prawdopodobieństwo uznania lansowanego rozumienia przemian za kanoniczne, za jedyne możliwe.

Zakładając, że eksploracje obyczaju to zarazem eksploracje kultury, potrzebuję takiego sposobu jej pojmowania, który daje możliwość wykorzystania jej eksplanacyjnie do przedsięwziętego przeze mnie zadania. Potrzebnej teorii dostarcza społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity, która wraz z przynależną jej terminologią umożliwia prowadzenie płodnych poznawczo rozważań na poziomie naukowym. Pamiętając zatem, że zarówno od strony

dyscyplinarnej, jak przedmiotowej problematyka rozważań nad specyfiką i rolą obyczaju i jego przemian w życiu społecznym może być różnie postrzegana, przyjmuję za punkt wyjścia i jednocześnie odniesienia aparat pojęciowy wspomnianej koncepcji oraz bazujące na niej kategoryzacje obyczaju.

Preferowana teoria nie jest jednak traktowana dogmatycznie, absolutyzująco, lecz jest rozwijana i modyfikowana w trakcie prowadzonych dociekań przy pomocy alternatywnych teorii i słowników. Nie jest to więc podejście ortodoksyjne, redukujące wszystkie ekstrapolacje do preferowanych założeń teoriopoznawczych czy tłumaczące je wprost na język aprobowanej koncepcji kultury, lecz ujęcie wzbogacające wypowiedź o inne perspektywy poznawcze, rozszerzające sposób artykułowania myśli przy użyciu odmiennych słowników (języków). Nadrzędny jest bowiem cel badań, a jest nim próba uchwycenia specyfiki – „logiki i pragmatyki" – przemian ponowoczesnych obyczajów, dlatego też wykorzystuję różne strategie poznawcze, testuję inne narzędzia epistemiczne, sprawdzam odmienne formy konceptualizacji. Można powiedzieć, że szukam zarówno nowych metod użycia starych instrumentów, jak i wykorzystuję sprawdzone użycia ich nowych postaci. Przydaje się tu także odświeżenie języka, wprowadzenie nowych metafor poznawczych, otwarcie się na inne sposoby percepcji zjawisk obyczajowych, a więc również kulturowych.

Opowiedzenie się jawnie po stronie jakiejś teorii nie pozwala już dłużej chować się za tokiem prowadzonego wywodu – „czystą empirią", „logiką dyskursu" – w oczekiwaniu na wyłonienie się z niego komponentów teoretycznych, a następnie ich zebranie i podsumowanie, lecz z góry nakłada pewne ograniczenia. Wedle jednak przyjętego tu poglądu konstruktywistycznego nie ma innego wyjścia. Prędzej czy później trzeba wyłożyć „karty na stół". Wiedza nie jest dana, lecz zadana, jej osiągnięcie wymaga pracy myśli, która wedle kryteriów naukowych powinna być teoretyczna. Nie cała i nie wszędzie, lecz w swojej osnowie, nie w sensie pozytywistycznym czy scjentystycznym, lecz w sensie, który wyłuszczam w rozdziale pierwszym. Nie oznacza to jednak paraliżowania swobody myśli, wykluczania metaforyzowania, wykorzystywania dygresji (sam obie stosuję), wręcz przeciwnie – służyć one mogą nadzwyczaj dobrze obranemu celowi; lecz jej dyscyplinowanie w poszukiwaniu jakieś ogólności, abstrakcyjności przy pomocy celowo skonstruowanych pojęć teoretycznych, a nie tylko kategorii potocznych.

Konstruktywistyczny status wiedzy potrafi być zarówno atutem, jak i balastem. Tak jak w prezentowanej tu propozycji pewnego sposobu oglądu rzeczywistości społeczno-kulturowej, którą można przyjąć życzliwie, wpuścić do repertuaru narzędzi jej rozumienia i eksplikacji lub odrzucić *en bloc* jako kuriozalną (absurdalną), sztuczną, no i właśnie skonstruowaną – a więc nie wiadomo, czy potrzebną, ale na pewno wiadomo, że fikcyjną. Fikcyjność i zbędność to główne zarzuty kierowane w stronę stanowiska konstruktywistycznego (jeśli chodzi o owoce jego działalności). Pytanie tylko, z jakich stawiane pozycji? Takie oskar-

żenia mogą być rzucane wyłącznie w przekonaniu, że samemu stoi się na twardym fundamencie bądź też zarazem się stoi i nie stoi, a że to trudna sztuka, to udaje się tylko nielicznym, np. Bruno Latourowi. Rozwinięcie tej problematyki znajduje się również w początkowej części książki.

Przedstawiając własne pomysły, staram się jednak dbać o to, żeby „splatając na nowo", nie tracić z oczu korzyści z wykorzystania już istniejącego (sprawdzonego) dorobku wiedzy teoretycznej oraz merytorycznej. O ich wadze – o tym, że traktuje się ją „na serio" – świadczą dwa pierwsze rozdziały książki poświęcone m.in. ustaleniom pojęciowym (definicyjnym). Stanowią one nie tylko teoretyczno-metodologiczne profilowanie i tematyzowanie kluczowych zagadnień, lecz także wprowadzający do całości pracy, swoisty instruktarz myślenia teoriokulturowego jako specyficznego trybu uprawiania refleksji humanistycznej. W dalszych dociekaniach poszczególne elementy poczynionych w tych rozdziałach ustaleń w niektórych momentach zostają wzmocnione i rozszerzone, w innych zaś rezonują tylko echem (pokłosiem) wcześniejszych. Wszelka zaś prospektywność ustaleń poznawczych nie przybiera spekulatywnej, prewidywistycznej postaci co do kierunków rozwoju życia społecznego, a jedynie zawiera się w pewnych propozycjach teoretyczno-metodologicznych – bądź to hipotetyczno-dedukcyjnych, bądź też indukcyjno-empirycznych. Mogą one zostać wykorzystane do interpretacji lub wyjaśniania, analizy lub syntezy, definiowania lub opisywania itd.

Niemniej jednak stosowanie konstrukcji teoretycznych daje efekty, które przesądzają coś o badanej przy ich pomocy rzeczywistości, stwierdzają jakiś stan rzeczy. Dostrzegam tu pewną sposobność dla swoich dociekań teoretycznych, jak i pole manewru dla eksploracji przedmiotowych. Wydaje się, że postmodernistyczna krytyka metanarracji, w tym naukowych, skutkuje tym, że o ponowoczesności „mówi się". I to chyba jest kluczowy zarzut. Można mówić wiele i w nieskończoność, peryfrastycznie, metaforycznie, alegorycznie, sugestywnie, zyskuje się dzięki temu ogólny obraz „tego, co się dzieje" i zespół pojęć, którymi można to „dzianie się" opisywać. W pewien kanoniczny sposób, kreując pewną intelektualną atmosferę. Dzięki temu wszyscy przekonują się wzajemnie, że „jest jak jest" i „nie można inaczej"[1], konstruując społeczny obraz ponowoczesnej rzeczywistości lub też właśnie ją samą.

Naukowość jednak wcale nie skapitulowała, tylko okopała się na bezpiecznych dla niej pozycjach, czyli w obrębie badań empirycznych – jeśli chodzi o nauki społeczne – jakościowych oraz ilościowych, cyzelując instrumentarium

[1] Nie jest tak do końca, ponieważ – jak zauważa ironicznie Michał Witkowski – ażeby zaznać choć trochę szczęścia w ponowoczesności, „to trzeba po prostu czytać wszystkie książki Zygmunta Baumana, starać się zrozumieć tak zwane nasze czasy i robić wszystko dokładnie na odwrót. Posiadać twardą tożsamość, nie śpieszyć się, nie zmieniać". M. Witkowski, *Drwal*, Znak, Kraków 2018, s. 60.

epistemologiczne i śrubując kryteria oceny wartości osiąganych przy ich pomocy rezultatów. Odrzucenie wszelkich przejawów zwalczanego nomologizmu, pod wpływem wyżej wymienionej krytyki (nawet nieświadomie), i skupienie się na namacalnej empirii to typowe „wylanie dziecka z kąpielą". Skutkuje to bowiem brakiem poszukiwań formalno-teoretycznych ujęć procesów społecznych i zjawisk kultury. Istnieje obawa, że mogło być to przejawem poszukiwań jakichś paradygmatycznych „praw", „prawidłowości" lub też prokurowaniem postmodernistycznej „fikcyjności", „nierealności". Strach i podejrzliwość nie sprzyjają próbom nadawania myśli teoretycznej spójności, a raczej skłaniają do żonglowania poszczególnymi jej fragmentami lub też uporczywego trzymania się metodologicznej ortodoksji.

Przedstawione przeze mnie ujęcia modelowe, a za ich pomocą ustalenia merytoryczne, oznaczają wpłynięcie na te niebezpieczne wody między Scyllą twardych ram teorii a Charybdą spekulacji naocznością. Nie jest to jednak praca etnograficzna katalogująca obyczaje, co – jak sądzę – daje się wyczytać z samego tytułu, nie jest to też monografia z zakresu socjologii kultury, opisująca narodziny, rozwój i zmierzch obyczajów jako przejawów (kulturowej) instytucjonalizacji tego wymiaru rzeczywistości społecznej. Nie jest to też studium interdyscyplinarne. Czynione tu dociekania mają charakter kulturoznawczy, jednak nie ponowocześnie kulturoznawczy, albowiem opierają się na wstępnie wyartykułowanych założeniach teoretyczno-metodologicznych.

Jeśli miałbym w tym miejscu bronić owoców własnej pracy, to może (dlaczego by nie?) przy pomocy jakiejś metaforyzacji. Jedną z nich może być diorama, czyli obraz, który jest tak skonstruowany, że w zależności od padającego nań światła prezentuje różne wrażenia optyczne. Jednak jego pełnoplastyczność osiągana jest wyłącznie poprzez aktywne spojrzenie i umysł obserwatora. W niektórych sytuacjach diorama może pełnić rolę panoramy i tak też może stać się w omawianej tu sytuacji, kiedy uwaga czytelnika wpuści życzliwe światło spojrzenia w odmalowywane tu ujęcie modelowe, propozycjonalne, heurystyczne przemian obyczaju. Ożywiając je, nada im też sens, a tym samym wartość – tak efektom tego konstruowania, jak i samemu temu procesowi.

*

Pierwszy rozdział stanowi wprowadzenie do problematyki monografii i ma zarówno wymiar teoretyczny, jak i metateoretyczny. Zawiera omówienie kluczowych założeń teoriopoznawczych, ukazując przy tym własny stan świadomości metodologicznej towarzyszący przedsięwziętemu wysiłkowi badawczemu. Motywem przewodnim tych rozważań jest artykułowane *explicite* twierdzenie, że nie ma naukowej eksploracji nieteoretycznej, atoeretycznej, „czystej", „intuicyjnej", a przede wszystkim bezzałożeniowej. Towarzyszy temu również przekonanie o konieczności uświadamiania sobie stosowanych przez siebie, a przez to

uznawanych, norm poznawczych i dyrektyw metodologicznych, czyli postulat świadomego uwzględniania i pogłębiania tego wymiaru pracy badawczej w procesie uzyskiwania wiedzy przedmiotowej. W tej części dociekań wskazuję także, że choć zasadnicze fundamenty wzmiankowanych założeń zarysowane są na wstępie, to w trakcie realizacji zadań badawczych korelaty teoretyczne ulegają suplementacji oraz modyfikacji. Przeszkody wyłaniające się po drodze do osiągnięcia zamierzonych celów wymuszają „splatanie na nowo" starych i nowych kontekstów teoretycznych.

Rozdział drugi rozpoczyna charakterystyka społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Opisuję w nim jej aparat pojęciowy – zarówno bazowy, jak i szerszy. Po analizie pojęcia kultury przywołuję, logicznie zależną od niej, definicję partycypacji kulturowej. Oprócz jej ogólnej charakterystyki, przedstawiam dwa rodzaje dających się wyróżnić w jej obrębie postaw – spontaniczno-praktyczną (zaangażowaną) i refleksyjną (kontemplacyjną). Zaprezentowane łącznie ustalenia terminologiczno-teoretyczne to „oczy i uszy", dzięki którym percypuje się rzeczywistość kulturową, a w niej swoją pracę, jako specyficzny rodzaj praktykowania kulturoznawstwa. Pamiętam jednak stale o konstruktywistyczno-hipotetycznym statusie jej efektów, dlatego nie dogmatyzuję ich epistemologicznie ani nie reifikuję ontologicznie, a traktuję heurystycznie i propozycjonalnie, zawsze w gotowości weryfikacji instrumentarium badawczego oraz osiągniętej dzięki niemu wiedzy. Zawarte w tym rozdziale rozważania uzupełniają i dopełniają te z pierwszego i łącznie konturują, profilują i ukierunkowują dalsze myślenie teoretyczne oraz sposoby jego artykułowania.

Rozdział trzeci poświęcony jest w całości kluczowym dla całokształtu pracy pojęciom – obyczajowi, obyczajowości, stylowi życia oraz modzie. Wokół nich koncentruje się bowiem najczęściej problematyka przemian ponowoczesnego obyczaju. Samo zaś pojęcie obyczaju definiuje jedną z dziedzin kultury symbolicznej, stając się wówczas kategorią typologicznie nadrzędną dla wszystkich pozostałych. Równolegle do tych ustaleń teoretycznych, zgodnych z przyjętym aparatem pojęciowym, przedstawiam alternatywne sposoby jego pojmowania, nadawania mu zakresów znaczeniowych w różnych ujęciach dyscyplinarnych i konceptualnych: etnograficznych, historycznych, antropologicznych, socjologicznych, które następnie odnoszę do kulturoznawczego (teoriokulturowego) pojmowania obyczaju. W tym ostatnim podkreślam wagę funkcji komunikacyjnej obyczaju, jego semantyki oraz jej założeń w kształtowaniu sensu działań o takim podłożu. Wskazuję również na pełnione przez praktykę komunikacji obyczajowej ważne funkcje obiektywne. Analogicznego przeglądu dokonuję względem pozostałych kategorii zależnych od obyczaju: obyczajowości, w tym jego dzisiejszej odsłony – stylu życia oraz fenomenu mody.

W kolejnej, czwartej części rozprawy wysiłek poznawczy skierowany jest w stronę analizy pewnych wyselekcjonowanych ujęć przemian obyczaju.

Bardziej niż ich ogólna charakterystyka poznawcza interesuje mnie metoda modelowego formalizowania. Szukam bowiem teoretycznych (typowo-idealnych) sposobów konceptualizowania zmian obyczajowych. Wprowadzenie do rozdziału zawiera krótkie omówienie poglądów Fernanda Braudela i Norberta Eliasa; następnie „na warsztat" biorę dwie konstrukcje modelowe. Pierwsza ma proweniencję socjologiczną i nosi nazwę replikatywnego bądź iteracyjnego modelu przemian obyczaju, a jej twórcą jest Andrzej Słaboń. Opiera się ona na tezie o wzajemnym współkształtowaniu się, a przez to ścisłym związku pomiędzy sferą wartości społecznych i sferą zachowań obyczajowych. Deskrypcję tego modelu przeprowadzam z pozycji kulturoznawczych, jednak bez translacji na dystynktywny dla tego stanowiska język, często umożliwiając wypowiedzenie się tej teorii w jej autorskim stylu. Nie dokonuję też testów tego modelu, lecz analizuję metody aplikacyjno-eksplikacyjne i reflektuję nad wynikającymi z nich twierdzeniami. W przypadku drugiego z omawianych modeli przemian obyczaju – kulturoznawczego Jana Grada – dokonuję już ilustratywnego wdrożenia każdego z jego ośmiu wariantów. Wynika to z przyjmowania takich samych założeń wyjściowych – stanowiska teoriokulturowego – społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Dociekania te służą również rozszerzeniu obszarów zastosowania tego modelu, aktualizowaniu jego składowych o nowe możliwości interpretacyjne. Po dokonaniu przeglądu obu ujęć modelowych wskazuję, które z pomysłów teoretycznych mogą przydać się do realizacji mojego zadania epistemicznego – stworzenia modelu przemian ponowoczesnego obyczaju z położeniem akcentu na poziom partycypującej w kulturze jednostki.

Piąty rozdział stanowi wprowadzenie do drugiej części rozprawy, w której pojawiają się nowe konteksty poznawcze i odmienne sposoby konceptualizacji przemian współczesnego życia obyczajowego. Uwzględniony zostaje podnoszony często postulat aktualizacji narzędzi badawczych ze względu na zmieniający się kształt rzeczywistości społecznej. Należy jednak wskazać, jakie jej składniki uznaje się za przekształcone, a jakie przekształcające się, a przede wszystkim, które z nich są najbardziej istotne w aktualnym procesie transformacji, zarówno dla stanowienia związku przyczynowo-skutkowego, jak i wyjaśnień funkcjonalnych. Pierwsza partia enuncjacji odnosi się do strukturalnie ogólnej, niemniej treściowo selektywnej charakterystyki społeczeństwa postindustrialnego i kultury ponowoczesnej. Druga odsłona tego rozdziału to równie ramowy oraz treściowo profilowany portret kondycji ponowoczesnego obyczaju i wybranych form jego jawienia się. Obyczajowy wymiar ponowoczesnego życia zamyka się w kulturowym, jednak częstokroć niejasny status poszczególnych jego składników znacznie utrudnia przypisywanie ich jednoznacznie do tej dziedziny kultury. Ponowoczesna płynność granic między różnymi dziedzinami kultury skutkuje tym, że nie zawsze wiadomo, z czym właściwie mamy do czynienia.

Każda próba chwytania teraźniejszości – czyli tego, co się aktualnie „na naszych oczach" dzieje – w pojęcia jest spóźniona, niepełna, a może wręcz opaczna i myląca. Niezależnie jednak od wątpliwości należy ją dla celów (teorio)poznawczych – definicyjnych, eksplanacyjnych czy interpretacyjnych – „rozpoznać". Tym samym nadać formę pojęciową i zakres treściowy, dzięki którym daje się przeprowadzić jakiekolwiek dociekania merytoryczne. W tym przypadku w grę wchodzi wiedza na temat ponowoczesnej kultury oraz obyczaju. Pochodzi ona nierzadko z ekstrakcji „opowieści" o tej epoce licznych jej teoretyków, wśród których prym wiodą Zygmunt Bauman oraz Anthony Giddens.

Rozdział szósty zawiera propozycje autorskiego modelu przemian obyczaju w ponowoczesności z uwzględnieniem partycypującego w kulturze podmiotu. W tym celu wyłuszczona zostaje specyfika i rola „czasu", „przestrzeni" oraz „czasoprzestrzeni" w formowaniu się zjawisk obyczajowych, w tym postrzegania ich trwania i zmiany. Wymienione kategorie kreują warunki możliwości, dzięki którym wyłaniają się – opisywane poprzez wprowadzone przeze mnie pojęcia teoretyczne – „incydent obyczajowy", „zdarzenie obyczajowe" oraz „kondensacja obyczajowa (kondensat)". Kluczowe znaczenie w prezentowanym modelu mają „zdarzenie obyczajowe" oraz wykształcająca się w jego polu przyczynowego oddziaływania „kondensacja obyczajowa". Ta ostatnia to niestabilna semiosfera, w ośrodku której oscylują standardowe (ustabilizowane) sensy komunikacyjne oraz pojawiają się i znikają (migotają) okolicznościowe (kontekstualne) sensy poznawcze. Ich zderzanie się, nakładanie, kontaminowanie, znikanie/pojawianie to proponowane *novum* w rozumieniu przemian współczesnego obyczaju. Łączy się ono jednak z wcześniejszymi ustaleniami pojęciowo-teoretycznymi. Proponowany model ma dwa warianty jawienia się o odmiennych dominantach ustrukturowanych i strukturujących. Pierwsza z wersji nosi nazwę „tradycyjny/nowoczesny model przemian obyczaju z uwzględnieniem perspektywy uczestniczącego podmiotu", druga zaś – „ponowoczesny/posttradycyjny model przemian obyczaju z uwzględnieniem perspektywy uczestniczącego podmiotu". Choć ostatnia jest dystynktywna wyłącznie dla ponowoczesności, to cały czas dostrzec można mozół pracy wcześniejszej postaci.

Rozdział siódmy zawiera odmienny tryb podejścia do omawianej problematyki. Zamiast bezpośredniej implementacji przedstawionej we wcześniejszej partii tekstu konstrukcji modelowej, dopasowującej obiekty do skonstruowanych ram, kreślę najpierw (z inspiracji Floriana Znanieckiego) charakterystyki typów osobowych. Stają się one następnie bohaterami życia obyczajowego, każdy z nich z własną, unikatową historią dojścia do stadium ponowoczesności. To na ich partykularnych postawach partycypacyjnych i dystynktywnej obyczajowości testuję pracę skonstruowanego we wcześniejszym rozdziale modelu. Jeśli jednak nacisk kładzie się na jednostkową partycypację kulturową, to zabieg ten wydaje się jak najbardziej uzasadniony. Do roli testerów konstrukcji-typu

przemian obyczaju w ponowoczesności wytypowałem „człowieka estetycznego" (*homo aestheticus*) w jego upostaciowaniu *flâneura*/spacerowicza oraz „człowieka zabawy" (*homo ludens*) uosobionego przez gracza/„postkarnawałowicza". Obaj „figuratywni aktorzy" zostali już opisani z różnych perspektyw. Daje to asumpt do wykorzystania zgromadzonego materiału źródłowego do deskrypcji historyczno-kulturowej, analizy socjokulturowej oraz syntezy kulturoznawczej. Z naciskiem na kulturowe uwarunkowania, w wyniku których wyłoniły się i ewoluowały ich style życia. W pierwszym przypadku „obyczajowości różnicy", w drugim „obyczajowości transgresji". Ten dziejowy rozwój umożliwia aplikację obu wariantów modelu przemian obyczaju – tradycyjnego i ponowoczesnego. W celu uzyskania komplementarności ujęcia stosuję różne środki językowo-formalno-stylistyczne, np. czas przeszły w narracji na temat *homo aestheticus*.

Ostatni rozdział skupiony jest wokół problematyki gier obyczajowych. Zaproponowana przeze mnie diagnostyka pewnych aspektów współczesnych przemian obyczaju dokonywana jest właśnie za pomocą tej kategorii. Dotyczy ona jednak tylko pewnej – pojmowanej nieideologicznie i nieestetycznej – awangardy działań, o których nie można jeszcze jednoznacznie przesądzić, że mają wymiar wyłącznie obyczajowy. Gry obyczajowe to gry w obyczaju, z obyczajem, poprzez obyczaj. Mogą przybierać postać protoobyczajową, paraobyczajową, często antyobyczajową (kontrobyczajową, nieobyczajną), a czasem nieobyczajowościową. Fundamentalny jest brak stabilizacji kategorialnej, przejrzystości semiotyczno-komunikacyjnej i pewności znaczeniowej. To, co ma stać się przedmiotem lub aktorem w toczącej się grze obyczajowej, to coś, o czym nie wiadomo, czy przynależy do obyczaju (którejś z jego kategorii), czy też do czegoś innego. Nie ma pewności, czy coś komunikuje (ma status nadawczo-odbiorczy) oraz czy jest w swojej semiotycznej strukturze metaforyczne, metonimiczne bądź metamorficzne. To, co wiadomo, to to, że jest i że stawia opór wszelkim konwencjom i zakusom zwykłego rozumienia i domaga się wysiłku interpretacyjnego. Całość tego procesu wpisuje się w turbulentną kondycję ponowoczesnych obyczajów, albowiem powstaje w obrębie „zdarzenia obyczajowego", a swoje sensy zyskuje na kanwie „kondensacji obyczajowej". Egzemplifikacji gier obyczajowych dostarczają dwa przykłady, powstałe w oparciu o materiały empiryczne – artykuły prasowe i zamieszczone pod nimi komentarze, tzw. posty.

Obserwacja ponowoczesnej, a więc współczesnej rzeczywistości obyczajowej odbywa się *in statu nascendi*. Wydaje się wówczas nierzadko, że jej epifenomeny pojawiają się i znikają niczym efemerydy zmiany lub też coś inicjują, a następnie wycofują się na pozycje wyjściowe. Te ich właściwości oraz, przede wszystkim, skrócona perspektywa ich oglądu sprawiają, że generalnie trudno mówić o przemianach w kumulatywnym lub dialektycznym sposobie rozumienia. Nie wiadomo bowiem, co transformuje i w jakim stadium przekształceń się znajduje, a także, czy ruch laminarny nie ustępuje miejsca turbulentnemu. Kontury oby-

czaju ciągle dorastają do rozpoznania i zarazem wymykają się percepcji swoją substancjalną niedojrzałością. W takiej sytuacji trudno dopominać się o jakąś czytelną faktografię, a wiedza o niej przybiera postać nominalną – a w swej ontologii nominalistyczną – ani historyczną, ani prospektywną. Wydaje się zatem, że pierwszoplanowe jest poszukiwanie sposobów (metod) uchwycenia tych przemian, a dopiero wtórnie ich egzemplifikowanie. Tak też przebiegają dociekania. Należy przy tym utrzymywać pamięć o konstruktywistyczno-hipotetycznym statusie własnych propozycji teoretycznych – jednak w takim zakresie, żeby naukowości nie zmienić w jej pozór.

W ostateczności służy to nie tylko szczegółowym rozważaniom merytorycznym, ale także ogólnej refleksji humanistycznej nad drogą, jaką pokonują obyczaje w dziejach kultury, także tą, którą mogą jeszcze przebyć, jeśli rozpatruje się je w kontekście, z którym są integralnie związane – całokształtu procesów kultury. Odnosi się to w pierwszej kolejności do szkicowanych tu dziejowych metamorfoz – od stabilnej obyczajowości wyraźnie wyodrębnionych w strukturze społecznej grup, warstw, klas, przez labilną „obyczajowość różnicy" i „obyczajowość transgresji" stylów życia grup kulturowych, aż do gier obyczajowych ustanawiających zarówno sensy tej gry, jak i same społeczności graczy.

Rozdział I

Założenia teoretyczno-metodologiczne

Niniejsza książka stanowi próbę zrozumienia i opisu zakreślonego w tytule problemu badawczego z perspektywy teoriokulturowej (kulturoznawczej). Obejmuje jednak nie tylko konwencjonalnie (tradycyjnie, standardowo) postrzegane życie obyczajowe – tak jak jawi się ono w specjalistycznych publikacjach (teoriach) odnoszących się literalnie do problematyki (przemian) obyczaju – ale również zjawiska o szerszym zakresie występowania, zachodzącym na inne: społeczno-ekonomiczne, światopoglądowo-moralne, rytualno-religijne, obrzędowo-ludyczne, widowiskowo-(para)artystyczne.

Jako autor tej publikacji nie mam zatem zamiaru skatalogować czy usystematyzować wszystkich podejść do przemian obyczaju w kontekście już ustalonych pojęć i kategorii, lecz dokonać wśród nich instrumentalnego wyboru – przeprowadzając czasem redeskrypcję (reinterpretację) niektórych – oraz wprowadzić nowe, pod kątem własnych zainteresowań poznawczych. Tym bardziej, że zakładam istnienie interesujących mnie materiałów źródłowych i inspiracji poznawczych w różnych innych sferach zjawisk społecznych i/lub opracowaniach naukowych. Nie jest to więc praca przekrojowa, lecz analizująca i syntetyzująca różne wątki tematyczne w wybranych aspektach rzeczywistości społecznej pod kątem partykularnego interesu badawczego, kreślącego inne spojrzenie (szkicującego odmienne rysy problemowe) na specyfikę współczesnych zmian obyczaju i zjawisk z nim zespolonych. Niezależnie od przyjęcia kryteriów (ocen) tożsamościowych, takich jak ich syntetyczność bądź synkretyczność.

Prezentowane w niniejszej książce obyczajowe wiwisekcje, oprócz modelowych, mają na celu ukazać pejzaże bardziej nasycone szczegółami niż malowane grubym pędzlem panoramiczne studia dedykowane głównym rysom kultury obyczajowej: świątecznej, rodzinnej, konsumpcyjnej, pracowniczej itd. Nie jest to jednak stosunek polemiczny do przedstawionych uogólnień (albowiem korzystam z nich w trybie przedmiotowym), lecz rozszerzenie i zwielokrotnienie obserwacji w tematyce życia obyczajowego o jej „marginalia".

Okres transformacji ustrojowej w Polsce po 1989 roku – gwałtownych i radykalnych przemian na gruncie ekonomicznym, politycznym, kulturalnym – stanowi istotną cezurę zarówno dla przedmiotu analiz, jak i stosowanej aparatury pojęciowej. Zmiana systemowa przyczyniła się do powstania nowych procesów społecznych, wśród których na pierwszy plan wybija się powrót gospodarki kapitalistycznej – a w niej narodziny i rozwój praktyk konsumpcyjnych oraz sankcjonującego je światopoglądu. Nie odbyłoby się to jednak bez procesów demokratyzacji życia politycznego, decentralizacji władzy, wzrostu samorządności, rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Dostrzec można również renesans symboliki religijnej w wymiarze życia instytucjonalnego z równoczesną pluralizacją i prywatyzacją sfery *sacrum*[1]. Przeobrażenia

[1] Interesujący dwugłos badawczy w tej newralgicznej kwestii, z odmiennymi wnioskami, pojawia się w tekstach Leona Dyczewskiego, *Święto i jego kulturotwórcza rola*, „Kultura i Społeczeństwo" 4/2012 oraz Jolanty Arcimowicz, Publiczne i prywatne urzędnicze świętowanie, w: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – Przemiany, nowe trendy, zróżnicowania*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015. W pierwszym artykule możemy wyczytać o daleko idącej sekularyzacji obyczajowości współczesnej. „Słabną tradycyjne formy świętowania, a nowych wciąż jest zbyt mało. Dokonuje się desakralizacja świąt religijnych. W święta religijne i narodowe wielkie magazyny handlowe ściągają coraz więcej ludzi, być może w wielu środowiskach więcej niż kościoły i place podczas oficjalnych uroczystości narodowych i państwowych. Niesie to ze sobą niebezpieczeństwo zatarcia różnicy między świętowaniem a spędzaniem czasu wolnego. Procesowi temu sprzyja coraz głębszy podział na sacrum i profanum w życiu publicznym i prywatnym, wyraźne oddzielanie świąt państwowych od religijnych. Powstaje jednak pytanie czy i jak długo można żyć bez święta? Wydaje się, że konieczne jest ponowne odkrywanie święta i poszukiwanie nowych form świętowania, kształtowanie nowych zwyczajów i obyczajów świątecznych, aby często zagubionemu współczesnemu człowiekowi pomóc odnaleźć samego siebie i wejść na drogę kontaktu z drugim człowiekiem i z Bogiem. Świętowanie w tym wyraźnie pomaga". L. Dyczewski, *Święto i jego kulturotwórcza rola*, s. 22. W drugim tekście rzecz postrzegana jest zgoła odmiennie: „Przeprowadzone w urzędach badania pokazują, że w sferze publicznej zamiast głębokiego podziału na sacrum i profanum mamy do czynienia z wyraźnym ich przenikaniem się, a obchody świąt państwowych i narodowych, zwłaszcza w gminach, małych i średniej wielkości miastach, mają charakter święta parareligijnego. Praktycznie nie pojawiały się wypowiedzi, w których by nie wspomniano o obecności księży, hierarchów Kościoła katolickiego wśród uczestników lub współorganizatorów świąt narodowych i państwowych. Praktycznie nie zdarzyło się tak, by nie wymieniano świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy jako oficjalnych uroczystości organizowanych w urzędach. Towarzyszą im elementy religijnego rytuału i zwyczaje dotychczas nieobecne w instytucjach państwowych, takie jak dzielenie się opłatkiem podczas uroczystości bożonarodzeniowych, dzielenie się wielkanocnym jajkiem, wspólna modlitwa. W tym kontekście pytanie – jak długo można żyć bez święta? – może budzić pewne zdumienie. Obchody świąt państwowych i narodowych, a także towarzyszące im obyczaje, obrzędy i rytuały wydają się nasycone treściami i symboliką religijną. Jest to pierwszy istotny element zmiany, jaka dokonała się w urzędowym i urzędniczym świętowaniu po 1989 roku. Wpisuje się ona w logikę transformacyjnych przemian, w których wypracowany został specyficzny model relacji państwo–Kościół, wyrastający z polskiej tradycji i realiów, ale zdecydowanie odbiegający od tradycji rozdziału". Obserwujemy „wycofywanie się władz publicznych z uroczystych obchodów i niejako scedowanie świąt narodo-

dotknęły również nauk społecznych i humanistycznych, co zaowocowało nowymi refleksjami nad sposobami badań zjawisk społecznych, w tym analiz życia obyczajowego, również pod kątem zawartej w nich problematyki jego przemian i znaczenia tych procesów w całokształcie praktyk społecznych. W tym kontekście należy rozważać omawiane kwestie – zarówno teoretycznie, jak i przedmiotowo.

Obyczaj jest to pewien specyficzny dla danej grupy społecznej (społeczeństwa) sposób postępowania. „Faktograficznie" jest zatem pewnym bytem dziejowym, a zarazem przejawem funkcjonowania pewnego bytu dziejowego – konkretnej grupy ludzkiej, wspólnoty, społeczeństwa. Pomimo prymatu „fizyczności" w percepcji obyczaju – co nieraz sprowadza się do spłyconych ujęć behawioralnych, adaptacyjno-środowiskowych – są to zachowania społecznie nastawione na interpretację, sprzężone z innymi kulturowo praktykowanymi, a przez to jawiącymi się jedynie w działaniu narzędziami, nośnikami komunikacyjnymi. Obrazują one także jednostkowe i społeczne „stany mentalne", np. światopoglądowe (informując o wyznawanej przez wykonawców obyczaju ostatecznej wizji świata) czy też praktyczne (komunikując realizację wartości uchwytnych praktycznie). Potwierdzają to autorzy pracy zbiorowej *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*:

> Przez obyczaj często rozumie się codzienność ujętą w normy społecznego współżycia, zawartą w zwyczajach, obrzędach i rytuałach, codzienność uświęconą tradycją i ludzkim doświadczeniem. Obyczaj obejmuje zatem zachowania ujęte w nakazy i pouczenia odnoszące się zarówno do życia prywatnego, jak i publicznego. Normy i wzory zachowań informują o tym, jak należy postępować w konkretnych sytuacjach życiowych, w domu własnym i cudzym, w urzędzie, wojsku, kościele, w organizacji i stowarzyszeniu. Informują, jak postępować wobec swoich i obcych. Obyczaj obejmuje zachowania związane z zarówno z wykonywaniem czynności gospodarczych, jak i związanych z życiem towarzyskim. Informuje o tym, jak należy zachowywać się przy stole, w miejscu pracy, podczas zabawy i wypoczynku. Obejmuje też zachowania związane z ubieraniem się i ozdabianiem, edukacją, prywatnością i intymnością, seksem i miłością, a nawet procesami fizjologicznymi. [...] Ludzie nie tyle, albo nie tylko postępują według konkretnych obyczajów, ile tworzą je dla siebie, według swoich wyobrażeń. [...] Zatem obyczaje zawierają także ludzką wizję świata, czyli wskazują na stosunek człowieka do natury, do czasu i przestrzeni,

wych na instytucje Kościoła". J. Arcimowicz, Publiczne i prywatne..., ss. 346–348. Nie rozstrzygając tego sporu, pragnę podkreślić tylko problematyczność w jednoznacznych rozstrzygnięciach w merytorycznych charakterystykach przemian współczesnej obyczajowości.

> do innych ludzi i społeczeństw oraz do Boga. Zawierają również reakcję człowieka na piękno, urodę, szczęście, na ból czy strach. Informują o stanie ducha[2].

Obyczaje są czułym detektorem zmian społecznych. Wraz z językiem najszybciej wychwytują i komunikują wszelkie przekształcenia regulacji kulturowych. Najwyraziściej w chwilach kryzysu, „zamętu", przełomu społecznego. Jak argumentuje Roch Sulima:

> [...] być może warto rozważyć tezę, że obyczaj nabiera szczególnego znaczenia w momentach dekompozycji dużych struktur społecznych. Tak jest właśnie dzisiaj, kiedy struktura społeczna podlega transformacji, a właśnie obyczaj bywa nadal identyfikatorem grupowym czy środowiskowym. Nowe środowiska nie uzyskają wyrazistości czy też odrębnego statusu, dopóki nie wylegitymują się określoną obyczajowością[3].

Przemiany obyczaju nie następują same dla siebie, nie mają charakteru „narcystycznego", zawsze funkcjonują w uwikłaniu z innymi zjawiskami. Nie znaczy to jednak, że nie można ich rozpatrywać samodzielnie, przy pomocy narzędzi skonstruowanych do ich badania, w separacji od pozostałych.

*

Sposób opracowania tematu zakłada przyjęcie określonych założeń teoretyczno-metodologicznych. Analizy fenomenów wyszczególnionych zakresem pojęciowym takich terminów, jak „obyczaj", „obyczajowość", „zwyczaj", „przyzwyczajenie", „nawyk (społeczny)", są przedmiotem dociekań wielu dyscyplin humanistycznych i nauk społecznych: filozofii, antropologii, kulturoznawstwa, socjologii, ale także działów ekonomii czy geografii, jak również ujęć interdyscyplinarnych. Niektóre z tych stanowisk traktują, wyodrębnione przez siebie poznawczo, „obyczaje" powierzchownie, uznając je za behawioralne czy fenomenalne epifenomeny czegoś bardziej „gruntownego", „głębszego",

---

[2] A. Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 15.

[3] R. Sulima, Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007, s. 147. Pisze też o tym Daniel Bell: „Gwałtowne zmiany społeczne nieuchronnie powodują zamieszanie, gdy chodzi o gusta, właściwy sposób zachowania czy ubierania się. Osoba społecznie mobilna nie dysponuje gotowymi wskazówkami, jak żyć »lepiej« niż dotąd: uzyskuje je z filmu, telewizji, reklamy. [...] początkowo zmiany dotyczyły przede wszystkim obyczajów, ubioru, gustu i sposobu odżywiania się, wcześniej czy później musiały zacząć wywierać wpływ na bardziej podstawowe wzorce". D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 105.

„istotniejszego". Skutkuje to określoną ich recepcją, pomijającą ich specyfikę komunikacyjną oraz społeczne znaczenie, w tym – kluczową dla ich właściwego rozpoznania – autonomię wymiaru symbolicznego[4]. Ta zaś gwarantowana jest przez jego osadzenie w ideacyjnie rozumianej kulturze. Wskazuje to na integralny związek obydwu wymienionych pojęć, zarówno przy identyfikacji, jak i eksplikacji zjawisk społecznych. Istnieją również podejścia odnoszące się do wyróżnionych w tej pracy terminów bez ich definiowania, nierzadko w ramach szerszej strategii nieujawniania swojego zaplecza teoretycznego. A właśnie nieustanne utrzymywanie w pamięci, np. podczas gromadzenia materiału egzemplarycznego, sposobów badania życia obyczajowego i jego przemian stanowi punkt odniesienia do przedsięwziętych w niniejszej książce dociekań. Użyteczności poznawczej podjętego zadania służy również kwestia sprzężenia analiz metateoretycznych z egzemplifikacjami konkretno-historycznymi. Nie tylko testują one prezentowane ujęcia modelowe, lecz także dostarczają ustaleń przedmiotowych do dalszej (re)interpretacji.

Obranie takich założeń poznawczych zakłada konieczność zdefiniowania koncepcji kultury oraz, odmiennego od niej pojęciowo-logicznie, sposobu uczestnictwa kulturowego. Za punkt wyjścia, a zarazem podstawę teoretyczną przyjmuję społeczno-regulacyjną koncepcję kultury Jerzego Kmity[5] oraz jej uszczegółowione – stematyzowane przedmiotowo – rozwinięcia przeprowadzone w ramach poznańskiej szkoły kulturoznawczej oraz środowiska badawczego z nią związanego: Anny Pałubickiej, Krystyny Zamiary, Jana Grada[6].

---

[4] Przykładów traktowania symbolizmu obyczajowego „po macoszemu", np. w socjologii kultury, można znaleźć wiele. Analizując „ramę pojęciową" stworzoną przez „semiotyczne kryterium kultury" Antoniny Kłoskowskiej, Andrzej Tyszka konstatuje, że „istnieje łatwy do wskazania i już dość sprecyzowany rejon zjawisk kulturowych odpowiadających temu kryterium, a mimo to nie stanowiących na ogół podmiotu badań socjologicznych. Należą tu, dla przykładu, zagadnienia obyczajowości, obrzędowości czy etykiety, spychane zwykle na margines socjologicznych zainteresowań kulturą". A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, PWN, Warszawa 1971, s. 44.

[5] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Poznań 1982; J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985; G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991; J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.

[6] Kolejne osoby, które chciałbym wymienić, to: Grzegorz Dziamski, Ewa Rewers, Barbara Kotowa, Andrzej Zybertowicz, Andrzej Szahaj, Artur Dobosz, Mateusz Bonecki, Krzysztof Moraczewski, Andrzej Zaporowski, Dorota Angutek, Agata Skórzyńska. W podejściu tym solidaryzuję się z przyjętym przez Krzysztofa Abriszewskiego w pracy *Kulturowe funkcje filozofowania* „patriotyzmem epistemologicznym". Stwierdza on: „chciałbym, aby lokalne sieci metrologiczne, po których krąży wiedza (wyobrażenie o świecie etc.) były niezależne od produktów z centrum (choć niekoniecznie na nie ślepe), […]. Mówię wprost: moja praca jako zakorzeniona w kulturze polskiej jest w pierwszym rzędzie do niej skierowana". K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo

W ramach wymienionej koncepcji dążę do osiągnięcia poznania teoretycznego w oparciu o wstępnie wyartykułowane założenia epistemologiczne i dyrektywy metodologiczne. Podkreślam w niej równocześnie konstruktywistyczny i historyczny charakter formowania się, funkcjonowania i transformacji wiedzy naukowej. Stanowisko to sytuuje się zatem w opozycji do: 1) podejść przedteoretycznych, bazujących na uogólnieniu wiedzy potocznej przy pomocy terminów z niej zaczerpniętych i nierzadko przyjmujących *explicite* ich znaczenie; 2) koncepcji esencjalistycznych, utożsamiających dystrybutywne cechy kultury z atrybutywnymi i przypisującymi im konkretną, a zarazem uniwersalną ważność; 3) prób bezzałożeniowych, „literalnych", „czystych" odczytań „empirii społecznej" z pominięciem pojęcia kultury – warstwy symbolicznej pojmowanej bądź jako mediatora rzeczywistości, bądź jako jedynej dostępnej rzeczywistości; 4) globalnych i nieoperacyjnych ujęć kultury, identyfikujących ją z całokształtem życia duchowego i materialnego; 5) opisów fizykalno-beherwioralno-redukcjonistycznych, percypujących kulturę jako złożony system (narzędziowy) adaptacji do środowiska naturalnego i/lub społecznego; 6) podglądów idealistyczno-normatywnych, upatrujących w kulturze wzór (ideał) ukoronowania najważniejszych – postrzeganych ejdetycznie (niegenetycznie) – „duchowych" aspektów gatunku ludzkiego.

Poznańskiej szkole metodologicznej w rozważaniach epistemologicznych przyświecały pierwotnie idee wywodzące się z naturalizmu metodologicznego. W nurcie tym – na co zwraca uwagę A. Pałubicka – teoria interpretuje dane doświadczenia przez procedurę wyjaśniania, ustanawiając związki funkcyjne, przyczynowo-skutkowe czy funkcjonalne między hipotezami teoretycznymi a wynikami eksperymentów lub obserwacji[7]. Specyfika pracy eksplanansów (dowodzenia) wyartykułowana zostaje przez czołowych reprezentantów tej szkoły – Jerzego Kmitę i Leszka Nowaka – w pracy *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, i wyraża się w trzech regułach: „(1) zasadzie intersubiektywnej komunikowalności formułowanych twierdzeń, (2) zasadzie ich intersubiektywnej kontrolowalności, (3) zasadzie empirycznej stosowalności pojęć deskryp-

Naukowe UMK, Toruń 2013, ss. 33–34. „Kultywowany" tu patriotyzm lokalny – wydaje się, że jeszcze bardziej lokalny niż u zacytowanego badacza – związany jest z twórczym wykorzystaniem dorobku wskazanego środowiska kulturoznawczego. To właśnie dzięki niemu oczy nie tylko nie są ślepe na to „coś", lecz właśnie to „coś" mogą dostrzegać. Nie oznacza to jednak bezkrytycznego zapatrzenia w ustalone propozycje interpretacyjne. Odżegnuję się od roli „psa łańcuchowego" broniącego obranych koncepcji przed wszelką krytyką, równocześnie bowiem dążę do tego, żeby pozostawić „oczy" szeroko otwarte na alternatywy i konfrontacje, które nie zawsze umożliwiają dogodną syntezę.

[7] A. Pałubicka, *Pojawienie się filozofii w Europie i faktu tego następstwa*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna" t. I, 1/2012, s. 78.

tywnych" (tj. pozalogicznych i pozamatematycznych)[8]. Postulaty te wysunięte zostały jako wzorcowe względem każdych, wartościowo poznawczych, badań humanistycznych. W ostatecznej wersji społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, stanowiącej systematyzację i zwieńczenie dokonań teoretycznych J. Kmity[9], znaczny nacisk położony zostaje na konstruktywistyczny wymiar wiedzy humanistycznej, np. poprzez aprecjacje Weberowskich typów idealnych oraz podkreślanie prymarnej roli interpretacji (humanistycznej) w badaniach zjawisk społecznych[10].

[8] J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Seria „Filozofia i Logika", nr 5, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1968, s. 5. Inspiracji dla rozważań wymienionych filozofów szukać należy w filozofii Kazimierza Ajdukiewicza, który już wcześniej formułował wyróżnione tu postulaty teoretyczno-metodologiczne. „Poznaniem naukowym jest tylko taka treść myślowa, która, po pierwsze – daje się drugiemu zakomunikować w słowach zrozumiałych, dosłownie, tj. bez przenośni, porównań i innych półśrodków przekazywania myśli. Po drugie – do tytułu poznania naukowego rościć sobie może pretensje tylko takie twierdzenie, o którego słuszności lub niesłuszności może się w zasadzie przekonać każdy, jeśli się tylko znajdzie w odpowiednich warunkach zewnętrznych. Słowem, poznanie naukowe jest poznaniem intersubiektywnie komunikowanym i intersubiektywnie kontrolowanym". K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 71.

[9] G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

[10] K. Zamiara włączyłaby je do wykładników warunków, z których wynikają hipotezy twierdzeń naukowych tej teorii kulturoznawczej, umożliwiające wyłanianie się „teorio-zależnego ich sensu empirycznego (antyfenomenalizm; antyindukcjonizm)". Jednak bez tzw. testu krytycznego, np. pod postacią jakiegoś eksperymentu. Mowa tu bowiem wyłącznie o hipotetyczno-dedukcyjnym charakterze (statusie) wiedzy przedmiotowej. K. Zamiara, *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, ss. 112–113. Wypowiada się ona także na temat wpływu niemieckiego socjologa Maxa Webera na koncepcje J. Kmity: „zainspirował go także do użycia idealizacji jako sposobu na modelowanie racjonalności ludzkich zachowań – odbiegających w większym lub mniejszym stopniu od założonej przez badacza jej postaci »typowo idealnej«. [Efektem tej i innych inspiracji było powstanie] nowatorskiej, ogólnometodologicznej koncepcji, która jednocześnie wydobywała cechy postępowania naukowego swoiste tylko dla humanistyki. Do takich zaliczył Kmita: /i/ ujmowanie czynności ludzkich i ich wytworów jako struktur wyposażonych przez podmiot działający w subiektywny cel/sens danego działania /ii/ dedukcyjne wyjaśnianie tak ujętych czynności lub wytworów w sposób nazwany »interpretacją humanistyczną«, w którym rolę przesłanki głównej, tj. prawa odgrywa tzw. założenie o racjonalności". Ibidem, s. 115. Również K. Moraczewski dostrzega wpływ niemieckiego socjologa na kształt społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury: „Kmita przyjął zmodyfikowaną Weberowską koncepcję działań racjonalnych, zarazem jednak uważając, że same cele ludzkich działań i realizowane poprzez nie wartości mają genezę społeczną, ponad podmiotową i wpisane są w całość struktury funkcjonalnej. Stąd pochodzi interpretacja perspektywy podmiotowej i strukturalnej właśnie jako odmiennych perspektyw poznawczych czy też innych sposobów rozważań. Każde zjawisko podmiotowe uważane jest zatem za społeczno-podmiotowe, a każde zjawisko ponadindywidualne – rozważane jednocześnie z perspektywy subiektywnego uczestnictwa w kulturze". K. Moraczewski, *Profesor Jerzy Kmita (1931–2012)*, „Studia Kulturoznawcze" 1(2)/2012, ss. 208–209.

> Społeczno-regulacyjne, proponowane przeze mnie, pojmowanie kultury wydaje mi się, jak już podkreślałem, użyteczne w poszukiwaniu źródeł owocności szeregu operacji intelektualnych, które można wykonać między innymi na materiale dostarczonym przez analizę akademicko-humanistycznej praktyki interpretacyjnej, a ogólniej – potocznej praktyki komunikowania się, obejmującej zawsze, przynajmniej w postaci ukrytej, elementy interpretacji humanistycznej[11].

Dzięki zachowaniu teoretycznego rdzenia – mentalistycznego, ideacyjno-przekonaniowego charakteru kultury – można odróżniać komponent mentalny od behawioralnego oraz utrzymywać autonomię niereistycznych obiektów kulturowych.

*

Wszelkie dążenia redukujące kulturę do specyficznej organizacji zachowań lub nagromadzonych wytworów materialnych znajdują swoje źródła w scjentyzmie (pozytywizmie) filozoficznym czy przyrodoznawczym. W tezach wyznawanego przez niego naturalizmu ontologicznego – głoszącego, że rzeczywistość społeczno-kulturowa jawi się „sama w sobie" i nie ma konieczności chwytania jej za pomocą pojęć podmiotowo-intencjonalnych, a jedynie przedmiotowo-deskryptywnych. Przy jej eksploracji należy stosować zaś – w myśl połączonego z nim naturalizmu metodologicznego – pojęcia opisowe, stworzone i wykorzystywane na wzór tych funkcjonujących w naukach przyrodniczych. Z drugiej strony, odrzucające oba naturalizmy myślenie idealistyczne widzi w kulturze sposób uobecniania się zbiorowego, esencjalnego „ducha", „bytu ponadorganicznego" (idealizm obiektywny) lub też dystynktywnego dla człowieka miejsca realizacji indywidualnej wolności poprzez jej sublimację w wymiarze symbolicznym (idealizm subiektywny). Sprzeciw wobec redukcjonizmu materialistycznego owocuje wysuwaniem kontrpropozycji teoretyczno-epistemologicznych w ramach antynaturalizmu ontologicznego oraz antynaturalizmu metodologicznego. W skrajnych wersjach realność przypisuje się tylko temu, co idealne.

Stanowiska naturalistyczne i antynaturalistyczne konkurują między sobą. Choć wydawało się przez dłuższy czas, że po zwrocie antypozytywistycznym pierwsze znajdą się w odwrocie, to współczesny sukces kierunków „zwróconych ku rzeczom" – ANT[12], „realizmu spekulatywnego/spekulatywnego

---

[11] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 71.

[12] Jest to akronim od angielskiego skrótu *Actor–Network Theory* (teoria aktora-sieci). Do rzeczników tej teorii zalicza się Bruno Latoura, Michela Callona, Johna Lawa oraz Annemarie Mol. W kontekście ANT pojawia się czasem również STS – *Science and Technology Studies* (studia nad nauką i techniką).

materializmu"[13] – pokazuje, że odpowiednio zmodyfikowane „zachowania", „obiekty" mogą wrócić – w nowej „szacie ontologicznej" – do „gry poznawczej"[14]. Pojedynek pozostaje nierozstrzygnięty i stan ten zdaje się najlepiej sprzyjać rozwojowi myśli badawczej.

Sądzę, że aprobowana tu teoria kultury uwzględnia krytykę wysuniętą względem obu opozycyjnych stanowisk, asymiluje wybrane aspekty każdej z nich, utrzymując przy tym spójność teoretyczną i przydatność poznawczą. Jednak z uwagi na to, że przedmiot dociekań badawczych rozciąga się na współczesną obyczajowość i to, co określam w niej mianem „gry obyczajowej", to w trakcie rozważań przekształcam swoje narzędzia poznawcze. Myśl naukowa, praktyka badawcza oraz ich efekty – teorie – funkcjonują w zmieniającym się kontekście społecznym. Wymusza to konieczność uaktualnienia instrumentarium poznawczego poprzez transformacje elementów teoretycznych oraz powiązanych z nimi pojęć. Nierzadko nie jest to związane z jakimiś ich mankamentami, odkrytymi błędami logicznymi, lecz z samymi oczekiwaniami na ich zmianę, z imperatywami dostosowania „opowieści" naukowych do nowych czasów i regularnego odświeżenia języka narracji. Nie są to więc opisywane przez Thomasa S. Kuhna przemiany „paradygmatyczne" czy też – w myśl rozwijanej przez J. Kmitę historycznej epistemologii nauk – zmiany „istotnie korygujące"[15]. Powstają one na podłożu jednostkowych dążeń do oryginalności, „z ciekawości", „z możliwości", „dążności osobowościowych" czy „mocy twórczej", generalnie psychokulturowych determinant uczestnictwa w praktyce naukowej[16]. W myśli postmodernistycznej wehikułem zmiany stają się nowe ujęcia, dystrybuowane za pomocą świeżych metafor o dużej sile perswazji[17]. Niezależnie

[13] Główne postaci realizmu spekulatywnego to Quentin Meillassoux i Graham Harman.

[14] Pisząc w tym miejscu o nowej ontologii, wskazuję głównie na nieautonomiczny, relacyjny, zapośredniczony charakter opisywanych w niej bytów, których integralność określana jest przez to, co B. Latour nazywa „czarnymi skrzynkami", czyli utrwalonymi przekonaniami jednych aktorów-sieci co do trwałości innych aktorów-sieci. Nadaje się im wówczas „tożsamość", „rzeczywistość", „oczywistość" na tyle, na ile działają w sposób niekwestionowany. Jeśli zaś chodzi o „grę poznawczą", to odnoszę się w tym miejscu do koncepcji Andrzeja Zybertowicza z pracy *Przemoc i poznanie* i jego czterech typów poznawczych gier kulturowych: 1) odtwarzania, 2) odkrywania, 3) redefiniowania i 4) projektowania. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, ss. 127–152.

[15] T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromęcka, PWN, Warszawa 1968; J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, PWN, Warszawa 1980.

[16] Nawiązać można w tym miejscu do tego, co Leszek Nowak pisze o zdziwieniu i znudzeniu jako źródłach filozofowania. Byłoby to już jednak zdziwienie i znudzenie nie naturalne, ale drugiego rzędu – naturalne zdziwienie i znudzenie przywiązaniem do jakieś konkretyzacji teoretycznej, skutkujące przejściem na pozycje dalszego teoretyzowania i oglądu efektów tego procesu. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 81.

[17] A. Zybertowicz, *Świeżość metafor: jak zostać geniuszem w epoce postmodernizmu*, „Hydra" 5/1992.

od ich pochodzenia i oceny, chęć (trend) zmiany stanowi integralny czynnik rozwoju zainteresowań poznawczych, a efekty tejże zmiany – czynnik środowiskowej oceny jej twórcy, w tym instytucjonalnej, np. poprzez parametryzację osiągnięć pracy naukowej na podstawie liczby cytowań.

Tak długo, jak jest to możliwe ze względu na profity poznawcze, spójność i logiczność wywodów, staram się stosować aparat pojęciowy społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Pojawiające się modyfikacje odmiennych od niej elementów teoretycznych są zatem wówczas akomodacją, a nie rewizją jej założeń. Niemniej w sytuacjach, w których uznaję, że interes poznawczy ucierpiałby znacznie podczas translacji, dociekania rozszerzam o inne sposoby artykulacji myśli: fenomenologiczne, hermeneutyczne, semiotyczne, postmodernistyczne, a także te nieszablonowe, niepowiązane (jeszcze) z jakimiś „izmami", bardziej zaś indywidualnymi ujęciami, tak jak to ma miejsce w przypadku pomysłów Pierre'a Bourdieu oraz Bruno Latoura[18]. Ten ostatni w swoich eksploracjach terenowych wielokrotnie demonstruje, że najważniejsze jest pokazanie, w jaki sposób teoria jest konstruowana, wykorzystywana i (re)konstruowana w toku użytkowania, a nie co się o niej mówi i co się w tym mówieniu o niej z góry orzeka. Wskazanie jej możliwości aplikacyjnych, ukazanie jej w „akcji"[19], ostatecznie przesądzi o jej

[18] Zdaję sobie sprawę, że wymienionego badacza często utożsamia się z koncepcją *Actor–Network Theory* (ANT), jednak zabieg ten redukowałby bogatą twórczość B. Latoura tylko do jednego określenia wielości jego dróg myślenia. Warto wspomnieć, że ważnym imperatywem przyświecającym działalności francuskiego intelektualisty jest „zasada nieredukowania" (*principle of irreduction*), tworzenie sojuszy między różnymi podejściami (B. Latour, Irreduction of The Sciences, w: idem, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge 1993). Reguła ta zakazuje sprowadzania wyróżnionych poznawczo elementów do innych poprzez ciąg imputacyjnych utożsamień i uproszczeń, a sugeruje natomiast równoważną translację czy mediację pomiędzy nimi. Postuluje ona względną autonomię poszczególnych składników świata ludzkiego i pozaludzkiego, przynajmniej do momentu, kiedy nie zostaną one wplecione w jakąś sieć powiązań i zależności aktorów-sieci. Identyfikowanie bogatego dorobku B. Latoura tylko i wyłącznie z ANT, to nic innego jak kreacja – opisywanej przez niego – nawykowej „czarnej skrzynki". „Czarna skrzynka – jak przybliża jej rozumienie Graham Harman – to aktant zakorzeniony w rzeczywistości na tyle mocno, że możemy się nie zastanawiać nad jego wnętrzem. Wewnętrzne własności skrzynki nie liczą się, zajmujemy się wyłącznie tym, co do niej wchodzi i co z niej wychodzi". G. Harman, *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, tłum. Grzegorz Czemiel, Marcin Rychter, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016, ss. 56–57. Zamiast uczynić z Latoura „czarną skrzynkę" ANT (jej produkcji i dystrybucji), staram się wykorzystać niektóre pomysły francuskiego filozofa na tyle, na ile jest to możliwe w prowadzonych przeze mnie dociekaniach, nie szukając jednak przy tym platformy zjednoczenia ideowego. Założenia (współczynniki) teoretyczno-metodologiczne są tu zbyt odległe od społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, ażeby mówić o takiej możliwości. Można natomiast liczyć na praktyczny sojusz przy podjęciu trudu badawczego.

[19] Tym słowem odwołuję się do wykorzystanej przez mnie pracy B. Latoura, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts 1987. W niej to znalazłem inspirację do wskazania „bifurkacji" semantyki komunikacji w grach obyczajowych.

możliwościach i użyteczności w realizacji podjętego zadania. Obrazuje też ograniczenia pojęciowe oraz pozakontekstowe (względem dociekań szczegółowych) implikacje dla przyjętych założeń teoriopoznawczych. W sytuacji zaś „dojścia do ściany" nakaże korekty teoretycznego kursu, wymusi wzbogacenie instrumentarium badawczego o nowe terminy i techniki (modele).

W związku z powyższym punkt wyjścia nie determinuje punktu dojścia. Nie jest jednak tak, że dana teoria musi wrócić z tarczą albo na tarczy – byłby to pogląd przezwyciężonego dogmatyzmu (logicyzmu) – a raczej, że za jej pomocą osiąga się sukcesy w miejscach (sytuacjach), w których to umożliwia, z „przeciwnikami", do walki z którymi została powołana i wytrenowana. Powinna pozwalać jednak na podjęcie zmagań z niewiadomym, którego nie antycypowała, za pomocą innych konceptów, i próbować znaleźć płaszczyznę porozumienia lub nieporozumienia. Określenie dyferencjału różnicy może być bowiem równie (albo bardziej) korzystne dla „napędu myśli", jak (niż) stopienie horyzontów[20]. Teoria, mimo że jest bezpieczną i swojską przystanią, jest też swoistym rezerwatem, w obrębie którego ustanawia się granicę i troskliwie chroni to, co znajduje w środku. Każdy, kto zdecyduje się go opuścić, wyrusza w jakąś podróż w nieznane, oczekując zysków – ponosi też ryzyko. Nie chroni go nawet jej staranne opisywanie – utrzymywanie z nią więzi przy pomocy znajomych słów i utartych zwrotów – ponieważ pisanie to także podróżowanie, a więc nie seryjne replikowanie znaczących, ale ich semantyczne różnicowanie w kontakcie ze znaczonym „innym".

Zdaję sobie sprawę, że istnieje humanistyka bezzałożeniowa, eklektyczna, dygresyjna i ma ona swoją nieocenioną wartość. Nie każda myśl musi być teoretyczna, lecz każda teoria powinna być świadoma swoich założeń poznawczych oraz tego, do jakiego aktualnego stanu wiedzy przedmiotowej będzie się odnosić. Jest to zatem specyficzna postać myśli, ponieważ jej narodzinom i rozpowszechnieniu towarzyszą określone oczekiwana i ograniczenia. Wejście w wymiar teoretyzowania równa się akcesowi do świata kulturowej powagi i wartościowania treści, które mają wniknąć do społecznej pamięci, z przekonaniem o ich ważności i trwałości. Dochodzi również kwestia wymogów związanych z instytucjonalizacją obrotu teoriami, albowiem nie tylko służą one legitymizowanemu „społecznemu tworzeniu rzeczywistości", lecz także stanowią dobro jej uprzywilejowanej dziedziny – nauki, która je inwentaryzuje, dystrybuuje i aplikuje w sposób certyfikowany i monopolistyczny. Efektem tego jest czasem jednostkowe lub

[20] Choć aluzje są w przypadku sformułowania „stopienia horyzontu" dość czytelne, to nie nawiązuję tu do hermeneutycznych pomysłów Hansa-Georga Gadamera, dlatego nie posługuję się cudzysłowem. „Używam", a nie „wymieniam", mając na myśli w przypadku „stopienia" jedynie intersubiektywną platformę porozumienia.

grupowe zawłaszczanie jakiejś teorii i czynienie się rentierem jej *prosperity* bądź kustoszem jej pamięci[21].

Opowiedzenie się więc jednoznacznie za jakąś teorią może być zadaniem łatwiejszym bądź trudniejszym, w zależności od zajmowanej pozycji wyjściowej (intencji). Sytuując się w doskonale widocznym miejscu, można narazić się na bezpośrednią krytykę za próbę „uobecnienia się" w aureoli teorii czy też na zarzut zajęcia stanowiska paradygmatycznego. Pomimo tego, opowiadam się za założeniową wersją uprawiania humanistyki, artykułującą cel, metodę i przedmiot badań we wstępie, nie gwarantując jednak, że wszystkie efekty dociekań będą mieścić się w ramach obranej „doktryny". Rezerwuję sobie również prawo do zabierania głosu, mając nadzieję, że nie przeczy to podstawowym założeniom i pojęciom, poza głównym „dyskursem teoretycznym"[22], za pomocą terminów zaczerpniętych z innych słowników oraz odmiennych stylów wypowiedzi.

Z formalno-językowego punktu widzenia użyty w tekście sposób artykulacji myśli może jawić się jako niejednorodny. Zabieg taki jest jednak w pełni świadomy. Nie dążę bowiem do dokonywania logicznej rekonstrukcji zespołów twierdzeń przedmiotowych poprzez – jak stwierdza Krystyna Zamiara – „metodę logiczną, czysto formalną, mającą zastosowanie do wypowiedzi językowych"[23],

---

[21] Może to przypominać opisaną przez Fryderyka Nietzschego „pajęczą dialektykę": „Trzech myślicieli stanie za pająka. – W każdej sekcie filozoficznej następuje po sobie trzech myślicieli w następującym porządku: pierwszy wytwarza z siebie sok i nasienie, drugi przędzie z nich nić i wiąże sztuczną sieć, trzeci w tej sieci czatuje na ofiary, które w nią wpadają – i stara się żyć z filozofii". F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień (Ludzkie, Arcyludzkie)*, cz. 2, tłum. Konrad Drzewiecki, W.L. Anczyca i Spółki, Kraków 1909–1910, s. 121.

[22] Wedle Michela Foucaulta dyskurs „tworzy zbiór wszystkich rzeczywistych wypowiedzi (zarówno mówionych, jak i pisanych), w ich zdarzeniowym rozproszeniu i jednostkowym zjawianiu się, które jest im właściwe". M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 51. Dyskurs teoretyczny, badawczy, ustrukturowany i zarazem strukturujący (jak każdy inny dookreślony) będzie miał już ograniczoną zdarzeniowość i sposobność jednostkowego zjawiania się właśnie przez swoje właściwości. Przyjmuje zatem postać „formacji dyskursywnej", czyli tego, „co pozwala budować się spójnym (lub nie) zdaniom, zjawiać się mniej lub bardziej dokładnym opisom, dokonywać się weryfikacjom, rozwijać teoriom. Tworzą one uprzednio złudzenie jako zdemaskowana prawda lub uznany błąd". Ibidem, s. 220.

[23] Tego typu „unaukowienie" twierdzeń przedmiotowych charakterystyczne było dla logicyzmu epistemologicznego, filozofii języka i innych nurtów „scjentystycznych". Pisze o tym K. Zamiara: „Stwierdzenia naukowe lub filozoficzne, zarejestrowane w języku naturalnym, wadliwym z logicznego punktu widzenia (z uwagi na notoryczną niejasność i wieloznaczność wyrażeń, brak jasnych relacji między powiązanymi ze sobą treściowo zdaniami, zdarzające się tu sprzeczności logiczne, itp.) – dla oddania ich »prawdziwego« sensu, należy przekładać na język rekonstrukcji, będący językiem sztucznym, sformalizowanym. Dzięki temu, następuje precyzacja i ujednoznacznianie sensu twierdzeń rekonstruowanych, a także uzupełnianie ich o brakujące ogniwa logiczne (przesłanki, konsekwencje) czyniące z nich określoną, spójną logicznie, niesprzeczną całość. Całość tę

ani też poprzez wykorzystanie rekonstrukcji logicznej w ramach teoretycznej historii nauki, „metodologii opisowej" (w myśli koncepcji Kazimierza Ajdukiewicza). W pierwszym przypadku sens poznawczy twierdzeń wyznaczony jest przez język rekonstrukcji, legitymizujący sens właściwy, a w alternatywie podkreśla się, że analizy logiczne mają funkcję deskryptywną, przekształcając twierdzenia przedmiotowe – „realny materiał" – w „twierdzenia normatywno-opisowe". Nie planuje się wówczas badania „adekwatności twierdzeń zrekonstruowanych", a jedynie sprawdza, czy rekonstrukcje te są formalnie poprawnie skonstruowane oraz czy da się je zastosować, np. aproksymacyjnie. Aczkolwiek, jeśli założyć, że do rekonstrukcji wykorzystywany jest również język naturalny, uzupełniony o „wyrażenia logiczne, matematyczne", to twierdzeniom rekonstrukcyjnym także przysługuje „status teoretyczno-empiryczny"[24].

Niezależnie od ustaleń dotyczących „rekonstrukcji twierdzeń", nie dążę tu do przepisywania ich z jednego języka przedmiotowego do drugiego (bądź też do jakiegoś metajęzyka), w celu udowodnienia większej spójność logicznej i precyzji językowej przedkładanej nad inne, preferowanej aparatury pojęciowej. Zamiast tego wykorzystuję m.in. zamiennie trzy wymienione przez Krzysztofa Abriszewskiego metody eksploracji propozycji (tekstów) badawczych. Te taktyki to:

> [...] 1) analiza czysta, czy też podstawowa, wydobywająca główne elementy z tekstu; 2) analiza z reinterpretacji, która przede wszystkim zmienia akcenty w stosunku do oryginału, dając w rezultacie coś, czego nie było lub jedynie nie zauważało się pierwotnie; 3) analiza przecinająca, w której do odczytywania jednego tekstu, stosuje siatkę interpretacyjną z innego tekstu[25].

uważa się za logiczny odpowiednik rekonstruowanego zespołu twierdzeń, który można następnie badać pod kątem jego prawomocności poznawczej (szacowanej na podstawie określonych, uznawanych za bezwarunkowe obowiązujące zasad normatywnych)". K. Zamiara, *Dylemat: filozofia nauki czy historia nauki*, „Nowa Krytyka" 8/1997, s. 59. Te i poniższe ustalenia czynione są w całej rozciągłości w oparciu o dociekania poznańskiej kulturoznawczyni. Ibidem, ss. 60–61.

[24] Ibidem. „Jednym z wymogów – jak rozwija dalej myśl K. Zamiara – tak stawianej rekonstrukcji byłby wymóg adekwatności względem materiału rekonstruowanego. Kryteria adekwatności danej rekonstrukcji formułowane byłyby w metajęzyku obejmującym obydwa języki przedmiotowe: język rekonstruowany i język rekonstrukcji. Należałoby zadbać, aby nie były one zbyt restryktywne, tj. sprawiające, że wyniki rekonstrukcji niewiele miałyby wspólnego z materiałem rekonstruowanym. Nie powinny też one z góry zakładać, że układ twierdzeń uzyskanych w wyniku rekonstrukcji jest wzorcowy, a wszelkie od niego odstępstwa twierdzeń wyjściowych (poddanych zabiegowi rekonstrukcji) należy oceniać na niekorzyść tych ostatnich". Ibidem, s. 61.

[25] K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 46.

Urozmaicenie nomenklaturowo-stylistyczne służyć ma także dostarczeniu czytającym pożądanej dzisiaj „przyjemności tekstu”[26].

W zastosowanej tu strategii badawczej podstawowe wątki rozważań teoretycznych przeplatają się z merytorycznymi. Te ostatnie służą do ilustracji poszczególnych tez pracy, przybierając – w prezentacji przykładów gier obyczajowych – formułę bliską badaniom jakościowym[27], w innych zaś – głównie w „spersonalizowanych” przykładach – postać dociekań historyczno-kulturowych. W tym ostatnim wypadku, ze względu na zasadniczy cel eksploracji poznawczej, wykorzystuję metodę analogiczną do zasady tworzenia figury i tła. Rozświetlam wybrany aspekt zagadnienia, skupiając na nim ostrość spojrzenia, a powiązaną z nim całą resztę percypuję w peryferyjnym rozmazaniu. Te „pozostałości” opisuję za pomocą omówień, skrótów, czasem eliptycznie, niekiedy uciekając się wręcz do wykorzystania ogólnie aprobowanych haseł (uzusów) z danej dziedziny wiedzy przedmiotowej (szczegółowej), np. socjohistorycznej. Moje ambicje skierowane są bowiem głównie w stronę modelową (niekiedy metateoretyczną), a nie faktograficzną (głównie rekonstrukcyjną) i nie mają zamiaru zasadniczej rewizji partykularnego stanu wiedzy z jakieś jej konkretnej domeny. Dokonuję w niej jedynie selekcji i wyostrzam pewne wybrane rysy tematyczne, mogące przysłużyć się dostrzeżeniu pracy konceptualizacji bądź mające stanowić przyczynek do niej. Nie znaczy to, że traktuję je drugorzędnie i że pozbawione są w swoim kształcie epistemicznej wartości. Raczej zakładam, że mają charakter propozycjonalny, a nie dowiedziony. Tak czy inaczej, za każdym razem uwzględniam metodologiczny dezyderat konstruktywizmu kulturowego bądź też postulat opisywanego przez Pierre’a Bourdieu i Loica J.D. Wacquanta „spojrzenia kontemplującego”[28]. W obu stanowiskach podtrzymuje się stale

[26] Tylko aluzyjnie nawiązuję do dzieła Rolanda Barthesa, ponieważ chodzi mi o uatrakcyjnienie formy wypowiedzi, a nie dążenie do tego, co „przyjemność tekstu”, według francuskiego badacza, robi z czytelnikiem. Warto wspomnieć, że oprócz „przyjemności tekstu” wprowadza on także kategorię „rozkoszy” (tekstu). Pisze o niej, że zapewnia ją „»absolutna nowość«, gdyż tylko to, co nowe, zaćmiewa (wytrąca z równowagi) świadomość. (To wcale nie jest łatwe: w dziewięciu przypadkach na dziesięć nowe jest tylko stereotypem nowości)”. R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. Ariadna Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 59. Oczywiście do jej dostarczenia nie aspiruję.

[27] Akcentuję w tym miejscu słowo „bliską”, ponieważ nie są w pełni zgodne ze wskazaniami metodologicznymi badań empirycznych. Ze względu na założony cel – ukazanie specyfiki agonu w „nie-formowaniu” się semantyki komunikacji obyczajowej – są już pewien sposób zaprezentowane tendencyjnie i wybiórczo. Poza tym ograniczone, zasadniczo, tylko do wymienionego aspektu, w związku z tym nie drąży się – dystynktywnej dla badań jakościowych – sfery podmiotowej (przekonań, pragnień, chęci, dążeń itp.).

[28] P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 50. To „spojrzenie” powstaje w wyniku teoretyczno-intelektualistycznego „skrzywienia”, „mniejszego lub większego odrywania się” od świata społecznego. „Socjologia naprawdę refleksyjna musi się ciągle mieć na baczności w obliczu takiego epistemocen-

w świadomości przekonanie, iż jakikolwiek sposób naukowego oglądu świata jest wynikiem jego teoretycznego „fabrykowania”[29].

Termin „konstruktywizm” jest wieloznaczny. Użyty bez żadnego przymiotnika obejmuje swym zasięgiem zagadnienia ontologiczne, epistemologiczne, a nawet ma implikacje etyczne. Każde z nich ma własne pole problemowe, jednakże ustalenia w jednym oddziałują na pozostałe warianty. I tak Bruno Latour uznaje, że jego wersji „konstruktywizmu” nie wolno mylić z „konstruktywizmem społecznym”.

> Kiedy twierdzimy, że fakt jest skonstruowany, mamy po prostu na myśli, że opisujemy solidną obiektywną rzeczywistość, wykorzystując różne byty, których połączenie równie dobrze mogłoby się nie udać; „konstruktywizm społeczny” przeciwnie, oznacza, że *zastępujemy* to, z czego zbudowana jest rzeczywistość jakąś *inną materią*, tym, co społeczne, w czym „faktycznie” ma to być wbudowane. Opis heterogenicznego powstania budowli zostaje zastąpiony innym, gdzie mamy homogeniczną materię społeczną, w którą jest ona wbudowana. Żeby uzwyczajnić konstruktywizm, wystarczy zrozumieć, że kiedy to, co społeczne odnosi się znowu do powiązań, cała idea budowli stworzonej z materii społecznej znika[30].

---

tryzmu, tego etnocentryzmu uczonych, który polega na lekceważeniu wszystkiego, co analityk projektuje w swoją percepcję przedmiotu z tego powodu, iż obserwuje ten przedmiot z daleka i z wysoka. [...] Adekwatny model rzeczywistości musi zdawać sprawę z dystansu dzielącego ów model od praktycznego doświadczenia ludzi (którzy przecież nie znają modelu)”. Ibidem.

[29] W świetle powyższego stwierdzenia warto przypomnieć krytykę teorii Claude’a Lévi-Straussa, poczynioną na fali entuzjazmu dla strukturalizmu przez reprezentanta poznańskiej szkoły metodologicznej – Jerzego Topolskiego. Według niego konstrukcje teoretyczne francuskiego antropologa – „modele”, „struktury”, „systemy” czy „formy” – są zaledwie instrumentami badawczymi, a nie odkrytymi bytami rzeczywistości. Mają charakter odniesień przedmiotowych dla zbudowanych w obrębie strukturalistycznych teorii pojęć. Kwestią wiary Francuza i jego zwolenników jest możliwość „oczyszczania” tego, co podlega badaniu, z historycznych zdarzeń i dotarcie do jego niezanieczyszczonego nimi ontologicznego sedna. Strukturalistyczne zaprzeczenie twórczej pracy historii odnosi się zarówno do poddawanych analizie zjawisk, jak i tego partykularnego modelu nauki jako produktu pracy praktyki naukowej. J. Topolski, Strukturalizm C. Lévi-Straussa, w: J. Kmita (red.), *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1973.

[30] B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 130. Stanowisko francuskiego filozofa objaśnia Tomasz S. Markiewka: „Latour, aby podkreślić, że odrzuca założenie o tym, że to, co jest skonstruowane, po pierwsze musi być zbudowane wyłącznie z materii kulturowo-społecznej, a po drugie jest nie do końca realne (bo jest tylko kulturowo-społecznym konstruktem), nazywa swoje stanowisko po prostu konstruktywizmem, a nie konstruktywizmem społecznym lub kulturowym”. T.S. Markiewka, *Bruno Latour i „koniec” postmodernizmu*, „Diametros” 33(wrzesień)/2012, s. 111. Niekiedy postrzega się stanowisko francuskiego filozofa jako postkonstrukty-

Zastrzeżenia francuskiego filozofa odnoszą się więc do tego, że „konstruktywizm społeczny" sprowadza „obiektywną rzeczywistość" do jednolitego wymiaru myśli społecznej. Natomiast ontologia jego zjawisk jest – wedle starego słownika – heterogeniczna, łączy bowiem przeciwstawne sobie składniki: „inteligibilne" i „materialne". W rzeczywistości postulowanej przez B. Latoura zjawiska, choć „zbudowane" i „relacyjne", są w swym nawykowym pojmowaniu i doświadczaniu homogeniczne i autoteliczne, np. jako „czarne skrzynki". I to właśnie na uwypukleniu tych aspektów najbardziej mu zależy. Nie czysta percepcja, ale sposób działania, w tym jego sprawczość, określa status fenomenu jako „faktycznego".

Z kolei konstruktywizm epistemologiczny

---

wistyczne. Pisze o tym Michał Rydlewski w tekście *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie Gramatyki kultury europejskiej Anny Pałubickiej*, „Filo-Sofija" 2(25)/2014. „Przedrostek »post« w terminie postkonstruktywizm ma na celu podkreślenie swojej opozycyjności względem konstruktywizmu społecznego. Postkonstruktywistom chodzi przede wszystkim o fakt, iż konstruowanie odbywa się nieco inaczej niż wyobrażają sobie skupieni na tym, co społeczne (na kulturze), konstruktywiści. Słowem, metafora konstrukcji staje się nie tylko społeczna, ale także obejmuje czynniki pozaludzkie, czyli rzeczy traktowane jako aktanty, które w perspektywie/spojrzeniu konstruktywizmu społecznego nie są docenione tak, jak na to zasługują. Najwybitniejszym przedstawicielem postkonstruktywizmu w badaniu nauki jest Bruno Latour". Ibidem, s. 401. Uważam, że B. Latour – mówiąc językiem gombrowiczowskim – nie jest na tyle szalony, żeby w dzisiejszych czasach coś mniemał albo i nie mniemał na temat konstruktywizmu. Każde jego pojmowanie ma paradoksalne lub przesądzające zwieńczenie, którego stara się on uniknąć. Zastosowanie w tym przypadku ironii nie jest przypadkowe, albowiem kieruje w stronę propagatora myślenia ironicznego – Richarda Rorty'ego (odniosę się do tego w dalszym rozdziale) i jego koncepcji słownika finalnego. W tym, którym posługuje się francuski filozof, nie ma miejsca na takie jałowe spory, czy coś jest skonstruowane, jak jest skonstruowane, czemu służy to, co jest skonstruowane. Nie dyskutuje się z tym, co „jest, jakie jest", tylko pokazuje się, jak działa, nie aplikując przy tym terminów, którymi posługiwanie się sprawia więcej problemów niż korzyści. „Jednak stało się boleśnie jasne, jeśli chcemy dalej używać słowa konstruowanie, to musimy walczyć na dwa fronty: przeciwko epistemologom, którzy powtarzali, że fakty »oczywiście« nie są konstruowane – co ma dokładnie tyle sensu, co powiedzenie, że niemowlęta nie rodzą się przez łona swoich matek – oraz przeciwko naszym »drogim kolegom«, którzy zdawali się sugerować, że jeśli fakty są skonstruowane, to są one tak słabe, jak fetysze – przynajmniej w ich przekonaniu o »przekonaniach« fetyszystów. W tym momencie bezpieczniejsze wydawało się całkowicie porzucenie słowa »konstruowanie«". B. Latour, *Splatając na nowo…*, s. 129. Inny przykład przedstawia T.S. Markiewka względem pojęć „kultura"–„natura". Według B. Latoura, „gdy ktoś mówi, iż wszystko jest uwarunkowane kulturowo, to tak naprawdę, w domyśle ciągle posługuje się opozycją natury i kultury. Gdyby bowiem spytać konstruktywistę kulturowego, czym jest ta kultura, która wszystko warunkuje, jaka jest jej filozoficzna definicja, to koniec końców musiałby on pewnie odpowiedzieć, że kulturą jest to, co nie jest naturą, albo że to, co kulturowe nie jest naturalne. Tym samym wciąż pozostawałby on w ramach opozycji natura – kultura. Z kolei Latour twierdzi, że rzecz nie w tym, aby faworyzować któryś z jej członów, ale wyjść poza samą tę opozycję". T.S. Markiewka, *Bruno Latour i „koniec"…*, s. 109. Wyjść pozą tę opozycję można poprzez inny sposób mówienia o niej lub niemówienie.

> […] jest to pogląd – w charakterystyce Anny Pałubickiej – wedle którego nasza samowiedza dotycząca naszego myślenia o naszym myśleniu uświa damia nam, iż nasze myślenie przybiera postać społecznie akceptowanego wzoru (schematu), który jest naszą konstrukcją i częścią konstruowanego przez nas świata, rzeczywistości zwanej obiektywną. Rzeczywistość, którą poznajemy, jest ludzkim, zbiorowym konstruktem tworzonym wedle ustanowionych wzorów[31].

Zazębia się on z konstruktywizmem kulturowym albo przedmiotowym, który relatywizuje i totalizuje nie tylko warunki poznania wszelkiej wiedzy, lecz buduje pojęcie uprzedmiotowionego i obiektywnego wyobrażenia świata i pojęcia świata.

> Tylko społecznie wytworzony świat, świat obiektywno-kulturowy, jest przedmiotem poznania. Istnieje kulturowo i rozpoznawany jest jako rzeczywistość obiektywno-kulturowa. Do innego typu rzeczywistości nie mamy dostępu. Wytwarzamy nasz świat, podejmując aktywność uregulowaną kulturowo; kultura, a w jej obrębie sposoby myślenia oferują członkom swej wspólnoty kryteria istnienia (dodajmy: kulturowego) stanów rzeczy, dla nich realnego istnienia obiektywnego. Stanowisko to określę mianem konstruktywizmu kulturowego albo przedmiotowego. Jedną z konsekwencji, którą można wyprowadzić z obu pojęć konstruktywizmu, stanowi to, iż przedmiotem poznania może być jedynie świat przez nas (ludzi i społeczeństwo, wspólnoty) skonstruowany wedle przyjętych wzorów. Nie mamy dostępu do innego świata, innej rzeczywistości niż kulturowej. Poznajemy świat, zjawiska, procesy udostępnione przez kulturę. W ramach konstruktywizmu kulturowego przyjmuje się tezę, iż świat, który poznajemy, określany mianem rzeczywistości, jest ludzkim wytworem wedle wzorów danej kultury i wedle wzorów go poznajemy. Skoro wspólnoty go konstruują – oczywiście nie dowolnie – to owe wspólnoty ludzkie są najwyższą instancją ustanawiającą stany rzeczy, które istnieją, oraz również znoszą owo istnienie[32].

---

[31] A. Pałubicka, Po co rozum miałby poznawać wszystko?, w: E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012, ss. 134–135. Więcej na ten temat zob. A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Epigram, Bydgoszcz 2006; Pałubicka, A. P. Kowalski (red.), *Konstruktywizm w humanistyce*, Epigram, Bydgoszcz 2003.

[32] A. Pałubicka, Po co rozum…, ss. 134–135. Podobne tezy rezonują w poglądach A. Szahaja: „interpretować możemy tylko tak, jak pozwala nam na to zestaw przesądzeń, które władają naszym umysłem, a które tożsame są z fragmentami kultury naszej wspólnoty". A. Szahaj, *O interpretacji*, Universitas, Kraków 2014, s. 106. W innym miejscu polski filozof pisze o stabilnym gruncie, jaki tworzą przekonania kulturowe, we władaniu których wszyscy się znajdujemy. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004, s. 27.

W swych badaniach przyjmuję ostatnią wersję rozumienia konstruktywizmu za podstawową, a pozostałe za jej pochodne, logicznie zależne. Postaram się pokazać konsekwencje poznawcze takiego jego pojmowania dla wybranego pola badań – przemian obyczaju.

Konstruktywistyczny status wiedzy poznawczej unaoczniany jest najbardziej w swojej jawnej postaci – wyartykułowanej wprost teorii. Powinna mieć ona jednolite oblicze konceptualne, pozwalające realizować jej najważniejszą funkcję – produkcję ustrukturowanej wiedzy.

> Teorią – stwierdza Jerzy Szacki – w najogólniejszym znaczeniu można nazwać zespół założeń ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych, abstrakcyjnych pojęć oraz ogólnych twierdzeń o rzeczywistości badanej, mających dostarczyć wyjaśnienia dostępnej wiedzy na temat tej rzeczywistości oraz ukierunkować dalsze badania[33].

Analizując powyższą definicję polskiego socjologa, można wyszczególnić trzy poziomy teorii: 1) założenia teoriopoznawcze, przesądzające o charakterze rzeczywistości; 2) dyrektywy wskazujące na sposoby osiągania wartościowej poznawczo wiedzy odnośnie do rzeczywistości; 3) dające się zakreślić pola szczegółowych eksploracji tej rzeczywistości.

Efektem konstrukcji teoretycznej, ściśle związanej z założeniami teoriopoznawczymi, jest pewien zależny aparat pojęciowy, czyli – wedle stanowiska Krystyny Rembowskiej:

> [...] zespół powiązanych kategorii analitycznych, składających się na szczególną wizję świata badanego, jego budowy oraz mechanizmów jego funkcjonowania i zmiany. Model selektywnie strukturalizuje amorficzną rzeczywistość, zwracając uwagę na pewne zjawiska i procesy, a pomijając inne, uwypuklając jedne ich aspekty, a przysłaniając drugie[34].

Służyć on może – na co zwraca uwagę wymieniona badaczka – również badaniom empirycznym, ponieważ

> [...] w obrębie każdej kompletnej teorii mieści się szczegółowa teoria empiryczna (teoria w wąskim sensie), a więc zbiór powiązanych ze sobą twierdzeń o zależnościach pomiędzy zmiennymi cechami obserwowanych

[33] J. Szacki, Wprowadzenie, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, L. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych*, PWN, Warszawa 1975, s. 12.

[34] K. Rembowska, *Geografia w ujęciu humanistycznym. Wybór prac Krystyny Rembowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, s. 14.

> zjawisk czy procesów. Twierdzenia takie odnoszą się już wprost do świata empirycznego, orzekają coś o jego prawidłowościach, regularnościach, tendencjach, a więc mogą być prawdziwe lub fałszywe[35].

W jej przekonaniu teoria obejmująca wszystkie trzy wyróżnione poziomy

> [...] jest wysoce wyidealizowana. W praktyce bywa często tak, że niektóre poziomy nie są wprost artykułowane, a mogą być co najwyżej zrekonstruowane *ex post*, jako konieczne przesłanki myślowe tego, o czym się mówi na poziomach niższych. Dotyczy to najczęściej założeń, czasami także definicji pojęć składających się na model[36].

Swoje dociekania nad obyczajowością współczesną lokuję wyjściowo w obrębie drugiego z naszkicowanych poziomów. Aprobując założenia teoriopoznawcze społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, staram się konstruować, za pomocą wykształconych na jej gruncie kategorii analitycznych, modele opisu przemian obyczaju. Zaprzęgnięcie tego aparatu pojęciowego do realizacji wzmiankowanego zadania oznacza, że dokonuje się selektywnej strukturalizacji rzeczywistości społecznej w deskrypcji jej dynamiki. W zamyśle, osiągnięte dzięki temu efekty poznawcze powinny zostać potraktowane aplikacyjnie i przysłużyć się badaniom empirycznym. Zależy to od operacjonalizacji przedstawionych propozycji. Sam dokonuję ich zarówno w celach ilustracyjnych, jak i przedmiotowych. Odwołuję się tu do refleksji K. Zamiary nad „metodologicznym historyzmem" społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, w którym to aspekcie autorka ta dystansuje się zarówno od nomotetyzmu, jak i idiografizmu.

> Na odpowiednio abstrakcyjnym poziomie teoretycznego myślenia, które odgrywa tu rolę zasadniczą, przedstawia on ogólne, typologiczne obrazy zdarzeń, procesów, zależności, o których z góry się przyjmuje, że są one czaso-przestrzennie ograniczone, że mogą przejawiać nieco odmienne cechy w zależności od zmiennych układów wydarzeń współokreślających je. Twierdzenia dotyczące danego rodzaju procesu historycznego – jego cech, faz, dynamiki przemian, zakładając relatywizację do takich potencjalnych układów zdarzeniowych, jak gdyby same „domagają się" dopełnienia ich odpowiednimi ustaleniami historiograficznymi dla uzyskania pełnego, całościowego obrazu rozpatrywanego procesu. Podstawę tego myślenia można określić mianem historycznego relatywizmu. Kryje

[35] Ibidem.

[36] Ibidem.

> się za nią antyfundamentalizm, nie absolutyzujący przebiegu procesu historycznego, odrzucający ideę jakkolwiek rozumianej „konieczności historycznej”[37].

Oznacza to, że wszelkie stworzone ramy poznawcze jakiegoś zjawiska (np. typy idealne) czy procesu należy wypełnić ustaleniami merytorycznymi, co wpływa zwrotnie na współokreślający je układ abstrakcyjny. Wtedy też można stwierdzić, czy ma się do czynienia z „trwaniem w zmienności”, czy już „zmianą trwania”.

Zabieg ten przebiega również nieco podobnie do tego, który stosuje Andrzej Tyszka w badaniach partycypacji kulturowej (wedle słownika socjologii kultury – „kulturalnej”). „Przytaczanym przykładom elementów rozwiniętego uczestnictwa w kulturze nie przypisuję w tym kontekście wartości dowodowej, lecz tylko ilustracyjną; nie służą one merytorycznej weryfikacji tez, lecz ich pojęciowej precyzacji, ich formułowaniu i interpretacji”[38] – pisze socjolog. Jako że wyszczególniony trójpodział ma charakter analityczny, pewne poczynione ustalenia mogą oddziaływać zwrotnie na założenia teoriopoznawcze, tworząc w nich „problemy graniczne”. Nie zostaje to wówczas zatuszowane, a wręcz przeciwnie – jest zasygnalizowane. Uważam bowiem, że pozostawienie otwartych pytań (heurystycznych) oraz dalszych możliwości interpretacyjnych jest miarą korzyści badawczych. Tak więc wszelki ruch w „górę” lub w „dół” pomiędzy tymi trzema płaszczyznami jest konsekwencją podążania za przedmiotem dociekań w zamiarze jak najlepszego jego uchwycenia i zrozumienia.

Przedstawione poniżej rozważania są poniekąd próbą zmagania się w wymiarze teoretycznym z samą teorią, ponieważ wdrożenie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury do badań nad fenomenami lokującymi się w ponowoczesności jest zarazem testowaniem jej granic. Teoria ta powstała z inspiracji modernistycznych i nowoczesnego rozumienia samego pojęcia teorii.

> Nowoczesność – pisze A. Pałubicka – daje się opisać ponadto to, co już o niej wiemy, jako pielęgnowanie pewnej hierarchii aksjologicznej wśród rodzajów wiedzy. Na czoło tej hierarchii wysuwa się teoria, której podporządkowane są dyrektywy technologiczne. Dyrektywy technologiczne z kolei określają sposoby praktycznego użytkowania, a więc tworzenia reguł techniczno-użytkowych. Teoria pełni dwie funkcje: (1) wyznacza granice praktycznej interwencji w świat i (2) oferuje rozumienie dziedziny świata, w który interweniuje się poprzez technologie. Zrozumienie teoretyczne dziedziny rzeczywistości poprzedza skuteczną praktycznie w niej

[37] K. Zamiara, *Droga twórcza Jerzego Kmity*..., s. 125.

[38] A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze*..., s. 84.

> interwencję. Rozum ucieleśniony w teorii wytwarza w ten sposób świat, wyznaczając zarazem granice skutecznego w nim działania. Owo rozumienie świata udziela się opracowanym technologiom i pośrednio zawarte jest w regułach użytkowania (instrukcjach obsługi). Teoria formułuje pewne zależności ogólne, technologia zawiera opisy wspomnianych zależności w postaci szczegółowych miar liczbowych (ile czego?), stając się wiedzą operacyjną[39].

Problemem ponowoczesnej humanistyki jest brak tak samo ugruntowanych narzędzi epistemologicznych, jakie wykształciła poprzednia epoka. Kryzys związany jest nie tyle z „immanentnymi" kwestiami tych nauk, lecz przemianą całokształtu życia społecznego i kultury, której symptomatycznym objawem jest refleksja postmodernistyczna. W niej to podważono prymat czysto poznawczej roli nauki, wskazując na jej związki z praktykami sprawowania kontroli społecznej i programowania życia kulturalnego, politycznego, gospodarczego. Podkreśla się również interesowność i partykularność jednostkowych i instytucjonalnych praktyk badawczych, ich uwikłanie w sieć ambicji i korzyści. W zamian zaproponowano alternatywne pojmowanie i uprawianie nauki, chociażby w charakterze lansowanych przez Jean-François Lyotarda specyficznych „gier językowych", które będąc świadomymi siebie minimalistycznymi mikronarracjami, sprzeciwiają się apodyktycznym i uniwersalizującym (totalizującym) metanarracjom.

Jak wskazuje jednak m.in Andrzej Szahaj, projekt takiej radykalnej zmiany paradygmatycznej nie jest prosty do zrealizowania, ponieważ „demitologizacja" nauki powoduje dalekosiężne reperkusje poza nią z racji jej integralnego związku z całokształtem życia społecznego.

> Odrzucenie przez naukę modernistycznych (scjentystycznych) mitów musiałoby być poprzedzone przemianą całej kultury europejskiej idącą w kierunku wyznaczonym przez refleksję postmodernistyczną. Wymagałoby to z kolei wprowadzenia w życie jakiegoś nowego modelu stosunku człowieka do przyrody, do samego siebie i do innych ludzi, słowem – jakiegoś nowego ładu społecznego, politycznego, ekonomicznego i duchowego. Jak na razie – trudno go sobie jeszcze wyobrazić[40].

---

[39] A. Pałubicka, Ponowoczesny obraz świata. Ontologia wiedzy operacyjnej jako wizja świata ponowoczesnego, w: I. Lorenc, M. Richter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekstach nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 99.

[40] A. Szahaj, *Jerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Filozofia, t. XV, Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 264, 1993, s. 82.

Pomimo że od cytowanej wypowiedzi minęło sporo czasu – jak na dzisiejsze (ponowoczesne) kryteria pomiaru jego upływu – to zawarta w niej myśl ciągle pozostaje aktualna. Wprawdzie pojawiają się kolejne zwroty naukowe (ontologiczne) – „ku rzeczom", „materializmu spekulatywnego", „performatywny"[41] itp., a wyobraźnia społeczna zaprzęgnięta zostaje do asymilacji piętrzących się zmian życia codziennego, to jakakolwiek refleksja okazuje się zawsze spóźniona i prewidystycznie niewydolna. Sytuacji nie poprawia klęska urodzaju konkurencyjnych teorii, stanowisk, języków i metod, czyniących krajobraz ponowoczesnej myśli jeszcze bardziej złożonym i nieprzejrzystym[42].

W ujęciu A. Szahaja stanowisko „kmitologiczne" jest „kompromisowe", dające się

> [...] opisać właśnie w terminach przechodzenia od modernistycznego do postmodernistycznego modelu poznania i nauki. [...] Z jednej bowiem strony autor *Kultury i poznania* odrzuca większość modernistycznych przesądów poznawczych odnoszących się do rzeczywistości, prawdy, nauki czy postępu poznawczego, [...] z drugiej jednak – nie ma wcale zamiaru rezygnować z pewnego spójnego, teoretycznego ujęcia fenomenu nauki i poznania. Stara się raczej ocalić resztki etosu tej pierwszej, wskazując na wartości, które etos ów ze sobą niesie. [...] Wydaje się, że refleksja Kmity nad nauką jest przykładem twórczości filozoficznej, która stara się sprawiedliwie ważyć racje, unikając pochopnych uogólnień i histerycznych przejaskrawień. Umieszcza on naukę w szerszym kontekście kultury, przyznając jej miejsce ważne, lecz nie najważniejsze. [...] A przy tym pamiętać trzeba, iż stworzona przez niego teoria kultury ma ambicje klasycznie modernistyczne – chce wyjaśniać. Na to żaden porządny postmodernista nie mógłby wyrazić zgody; już sam fakt budowania teorii uważałby za coś beznadziejnie staroświeckiego[43].

---

[41] E. Domańska, *„Zwrot performatywny" we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie" 5/2007, ss. 48–61. R. Sulima zauważa, że „humanistyka zwrotów" przynależy do „wpływowej idei *cultural turn*". R. Sulima, *Kategorie „źródłowe" i gry pojęciami w kulturoznawczej debacie*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2(28)/2016, s. 235. Wątpliwości odnośnie do przełomowości „zwrotów" w niepozytywistycznie rozumianej tradycji humanistycznej artykułuje K. Moraczewski. Towarzyszy jej często iluzoryczne przekonanie co do doniosłości takiego wydarzenia. „Raz jeszcze mamy do czynienia nie z zerwaniem ciągłości, ale z przewartościowaniem tradycji, jej rewizją i ponowną lekturą". K. Moraczewski, *Współczesność humanistyki*, „Kultura Współczesna" 2/2015, s. 105.

[42] Jak wskazuje A. Zybertowicz w *Przemocy i poznaniu*..., jedynym wyjściem z zaistniałej sytuacji byłoby ponowne ustanowienie kanonu teorii i wiedzy przedmiotowej poprzez instytucjonalną przemoc. Jej zastosowanie przeczyłoby jednak wszystkim kluczowym wartościom ponowoczesności i dlatego jest to niewyobrażalne.

[43] A. Szahaj, *Jerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*..., ss. 83–84. Autor tekstu słusznie jednak zastrzegał, że opisywane przez niego koncepcje J. Kmity ewoluują lub też zyskają na aktualności, co rzeczywiście nastąpiło, o czym świadczą późniejsze teksty Kmity.

Wyjaśnienie to jednak – w formalno-technicznym tego słowa znaczeniu – przybiera „modernistyczno-eksplanacyjną" postać tylko w trybie uwarunkowania (determinacji) funkcjonalnego (przedmiotowego). Natomiast w trybie uwarunkowania (determinacji) subiektywno-racjonalnego (podmiotowego) odpowiednikiem wyjaśniania staje się interpretacja humanistyczna. Na gruncie humanistyki przybiera postać jej *differentia specifica*. W domenie badań empirycznych jest cechą dystynktywną – odróżniającą ją od dyscyplin przyrodoznawczych[44]. Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury nie zawiera w sobie treści esencjalnych (przedmiotowych), proponując w zamian aparat pojęciowy służący ich wychwytywaniu i rozumieniu (wyjaśnianiu). Zachowuje dzięki temu charakter zwornikowy, umożliwiając aplikującemu ją humaniście wyjaśnianie bądź interpretację, zastrzegając jedynie, że nie należy mieszać tych dwóch porządków w jednej procedurze badawczej. Wspomniana koncepcja kultury jest przede wszystkim pewną metahipotezą, „wehikułem rozumienia", tak w eksplanansie, jak i w interpretansie, dla zjawisk zawdzięczających jej swoją egzystencję[45]. J. Kmita pisze o tym wprost w *Jak słowa łączą się ze światem*:

> Proponowana przeze mnie wersja społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury ma tedy status hipotezy „metainterpretacyjnej", ściślej stanowi podstawowy komponent eksplanansu interpretacji humanistycznej zastosowanej do profesjonalnej praktyki interpretacji humanistycznej[46].

Zastanawiając się nad praktyką badawczą humanistów akademickich, cytowany kulturoznawca pisze o korzyściach płynących z teoretycznej konstrukcji pojęcia kultury.

> Nie z tego powodu, że można tą drogą dojść do jakiegoś prawomocnego poznawczo – zawsze z punktu widzenia tej czy innej orientacji metodologiczno-filozoficznej – pojęcia kultury. Nie z tego powodu, że lekceważąc sobie różne gwarancje filozoficznej prawomocności poznawczej poszczególnych sposobów postępowania humanistycznego, traktujemy gwarancje te jako tylko użyteczne heurystycznie środki uchwycenia całokształtu owych spo-

[44] J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971, ss. 28–29.

[45] Zamiast jednego, wystarczającego dla wyrażenia myśli, pojęcia eksplanansu wymieniam jeszcze dodatkowo interpretans, żeby nawiązać do wymienionych wcześniej dwóch typów postępowania badawczego.

[46] J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s. 267.

> sobów, przyjmując, iż licząc się z nimi wszystkimi, dojdziemy do odpowiedniego pojęcia kultury. Owszem, chcemy liczyć się z nimi, ale nie dlatego, abyśmy mieli nadzieję, że tą drogą dojdziemy do konkluzji odpowiadającej na pytanie: czym jest naprawdę kultura? Nie sądzimy, aby pytanie to miało jakikolwiek zrozumiały sam przez się sens. Sądzimy natomiast, że próbując liczyć się z głównymi sposobami postępowania humanistycznego, można dojść do takiego pojmowania kultury, które stanowiłoby optymalnie pojemny odpowiednik ogólnych ram tego postępowania. Nie spodziewamy się wcale, że odpowiednik ów byłby czymś „prawomocnym", „realnym", „istotnym" itp. Chcemy tylko wyartykułować takie pojęcie kultury, które najlepiej nadawałoby się do tego, aby za jego pomocą można było wyrazić maksymalny zakres doświadczenia humanisty akademickiego. Okoliczność ta nie świadczy bezpośrednio o czymś filozoficznie doniosłym. Przyjmujemy po prostu do wiadomości fakt (różnych sposobów) myślenia humanistycznego jako stan rzeczy, który szczególnie dogodnie można charakteryzować za pomocą odpowiednio wyartykułowanego pojęcia kultury[47].

Według niektórych krytyków koncepcja ta sprawdza się dobrze w deskrypcji specyfiki społeczeństw industrialnych i kultury nowoczesnej, gorzej zaś w przypadku wariantów z późniejszej epoki. Argumentują oni, że teoria ta zawodzi w badaniach społeczeństw postindustrialnych, o innym typie kultury – ponowoczesnej, a może już „postkultury". Pogląd ten zdaje się podzielać Grzegorz Dziamski. „O społeczeństwie ponowoczesnym Kmita miał niewiele do powiedzenia, ponieważ – jak twierdził – nigdy nie uczestniczył w tym projekcie, w każdym razie z punktu widzenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury projekt ten jest niemożliwy do zrealizowania"[48]. W związku z powyższym stwierdza, że „[t]eoria Jerzego Kmity była teorią kultury społeczeństw industrialno-kapitalistycznych"[49]. Wydaje się jednak, że źródła tej małomówności można doszukiwać się gdzie indziej. Trafnie identyfikuje je Andrzej Zybertowicz:

---

[47] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 58. Pomimo tak wyłuszczonych intencji (założeń) teoretyczno-metodologicznych koncepcje „kmitologiczne" napotkają znaczny opór w kręgach profesjonalnej myśli humanistycznej. Jak komentuje to K. Moraczewski, padają one ofiarą swojej intelektualnej bezkompromisowości i poznawczej dociekliwości. „Interpretowało się i interpretuje ją z jednej strony jako »scjentystyczną«, a nawet »pozytywistyczną«, a z drugiej – jako relatywistyczny zamach na gmach tradycyjnej epistemologii. Taki jest zapewne los stanowisk oryginalnych, wobec których zawodzą klasyfikacje poglądów czerpane z podręczników – także z podręczników Kmity". K. Moraczewski, *Profesor Jerzy Kmita*..., s. 209.

[48] G. Dziamski, *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016, s. 67.

[49] Ibidem, s. 64.

> Cechą rozważań Jerzego Kmity, także tych poświęconych zagadnieniom teorii kultury, jest ostrożność w wysuwaniu tez i hipotez. Ostrożność posunięta – jak zauważył myśliciel – aż do granic dobrego smaku. Najciekawsze, najbardziej frapujące pomysły, czy hipotezy obfitujące w najdalej sięgające konsekwencje, formułuje Kmita zazwyczaj na marginesie głównego nurtu swych dociekań czy nawet, wprost dosłownie, w końcówkach swych tekstów, by postawiwszy fundamentalny problem rozstać się z czytelnikiem i do danej kwestii już nie powrócić[50].

Postaram się konstruowane w oparciu o koncepcję J. Kmity „frapujące pomysły" oraz „obfitujące hipotezy" przesunąć do głównego nurty dociekań, w tym wypadku refleksji nad ponowoczesną obyczajowością.

Gwoli uściślenia należy podkreślić, że autor wspomnianej koncepcji nie tyle kwestionuje jej użyteczność do badań społeczeństw postindustrialnych, co uznaje za wielce problematyczne eksplikowanie za jej pomocą tzw. kultury bez symboli[51]. Ta ostatnia miałaby się pojawić właśnie jako „nie-projekt" ponowoczesności. To jego rozpatrywanie stanowi zatem wyzwanie poznawcze, przy którym załamują się założenia teoretyczne oparte na twierdzeniu o istnieniu semantyk komunikacji kulturowych, ich założeń przedsemantycznych, struktur sensownych, relacji pomiędzy działaniami a ich odniesieniami przedmiotowymi – sensami ideowymi, rozdzielności funkcji komunikacyjnej i funkcji obiektywnej[52]. Czy jednak kultura wzmiankowanych społeczeństw jest już pozbawiona wspólnotowo rozpoznawal-

---

[50] A. Zybertowicz, *Społeczno-regulacyjna teoria kultury. Fazy społecznego rozwoju poznawczego i zjawiska paranormalne*, „Kultura Współczesna" 2(14)/1997, s. 7. Warto zwrócić uwagę na jego dalszą charakterystykę myśli „kmiotologicznej". „Co najmniej na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat myśl Autora przechodzi znamienną ewolucję, którą – oczywiście z wielkimi uproszczeniami – można określić jako przejście od modernistycznego do postmodernistycznego stylu myślenia. Nie chcąc wikłać się w niuanse tej sytuacji powiem tylko, iż w efekcie uzyskujemy taką teorię kultury, która wydaje się całkiem dobrze współgrać z takimi nurtami myśli postmodernistycznej, jak niektóre koncepcje Richarda Rorty'ego, czy edynburskiej szkoły socjologii wiedzy. Mam tu na myśli m.in. to, iż z pomocą Kmitowej teorii kultury można twórczo inkorporować wiele cennych spostrzeżeń poczynionych na gruncie owych nurtów. Choć – zapewne z powodów napomkniętych z początku – sam Autor się do takiego przedsięwzięcia nie kwapi". Ibidem, s. 10.

[51] J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*..., ss. 277–297.

[52] J. Kmita wielokrotnie podkreśla kluczową rolę podzielanych wspólnotowo „przesądzeń" w procesie komunikacji. „Porozumiewamy się ze sobą – komunikując sobie określone stany rzeczy – w takiej mierze, z takim stopniem efektywności, w jakiej (w jakim) respektujemy semantykę komunikacji wraz z jej założeniami – przesądzeniami. Gdybyśmy nie respektowali jej całkowicie, nie byłyby możliwe takie symboliczno-kulturowe praktyki społeczne, jak: językowa, obyczajowa, artystyczna czy naukowa, zaś nasze indywidualne poczynania w tym zakresie byłyby nieefektywne". J. Kmita, Scjentyzm i antyscjentyzm, w: Z. Cackowski (red.), *Poznanie, umysł, kultura*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin, 1982, s. 173.

nej warstwy semiotyczno-komunikacyjnej, szerzej symbolicznych uniwersaliów? Jeśli tak, to w jaki sposób funkcjonuje ona jako kultura (jest uświadamiana jako taka)? Czy w ogóle jeszcze możemy mówić, że mamy do czynienia z jakimś jej ustrukturowanym (uwzorowanym) przejawem? Wydaje się, że pokusić się o takie sądy w tej materii można jedynie po szczegółowych analizach. Do tych ostatnich potrzeba zaś testów przeprowadzonych przy pomocy „symbolicznych" wersji kultury. Dopiero ich niedomaganie wskaże rzeczywisty impas i konieczność jej redefinicji. Alternatywą jest bowiem powrót do pojęć potocznych i stadium przedteoretycznego, np. w formie eseistyki paranaukowej, lub odejście na pozycje pozakulturoznawcze (postkulturoznawcze), porzucające definiowanie kultury w kontekście społecznie podzielanych znaczeń i wartości.

Kolejne pytanie nasuwa się zatem ciągiem oczywistych asocjacji: Czy daje się wytworzyć zupełnie nowe instrumentarium poznawcze bez odniesień do już wcześniej istniejących w kulturze elementów składowych – „semantycznych", „syntaktycznych"? Już na pierwszy rzut oka wydaje się to utopijne i kontrowersyjne. Losy recepcji *Finnegans Wake* Jamesa Joyce'a ukazują, że takie skrajnie awangardowe strategie nie sprawdzają się nawet w miejscu najlepiej przystosowanym na wszelkie eksperymenty – sztuce. Oznacza to, że wszelkie radykalne cięcia, zwroty w – o wiele bardziej rygorystycznej pod względem kryteriów intersubiektywności dziedzinie kultury – nauce są zazwyczaj mniej drastyczne i nowatorskie, niż ich protagonistom się wydaje[53]. Często za nową szatą termi-

[53] Nierzadko można też mówić o koincydencji czy wręcz o kongenialności pomiędzy pomysłami różnych, nieraz zupełnie odległych sobie badaczy, myślicieli, teoretyków. Przykładowo, koncepcja odkrywania „czarnych skrzynek" B. Latoura ma wiele cech zbieżnych z pojęciem „zjawiska podmiotowego" J. Kmity. Oddajmy głos ich interpretatorom: „Gdy abstrahujemy coś z otoczenia – pisze Graham Harman – sprawiamy, że owa rzecz przestaje działać po kryjomu jako czarna skrzynka, co umożliwia w przyszłości jej otwarcie". G. Harman, *Książę sieci*..., s. 78. „W teorii kultury J. Kmity – stwierdza z kolej A. Dobosz – miano tego zjawiska [podmiotowego] nosi obiekt czy stan rzeczy będący w trybie metajęzykowym, pozostającym w opozycji do trybu przedmiotowego, *explicite* bądź *implicite* wskazany przez odwołanie się do założeń semantyki stanowiących rzeczone założenia denotującej to zjawisko jednostki komunikatywnej. [...] Wówczas, gdy wskazujemy te założenia w trybie metajęzykowym – »wymieniamy« je, zaś »używamy«, gdy odwołujemy się do nich spontanicznie, respektujemy rozpatrywane założenia". A. Dobosz, *Uwagi na temat koncepcji zjawiska podmiotowego Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, ss. 160–161. Choć B. Latour w swojej płaskiej, relacyjnej ontologii nie odwołuje się do jakiejś semantyki, a tym bardziej do jej założeń, oraz obce są mu idee konstruktywizmu kulturowego, to konsekwencje procesu abstrahowania nad „czarnymi skrzynkami" oraz „wymieniania" zjawisk podmiotowych są podobne. Przestają działać tak jak powinny lub nie działają wcale, kiedy nie są „niewyabstrahowane" bądź „używane". Tworzona przez nie rzeczywistość „zgrzyta", kiedy są „abstrahowane" bądź „wymieniane". Oba pojęcia opisują zjawiska charakteryzowane w dużym stopniu przez pełnione przez nie funkcję. Oba odnoszą się do relacji świadome–nieświadome, pomimo że B. Latour nie odwołuje się to tego związku, zbyt „upodmiotowionego" (epistemocentrycznego) w jego przekonaniu. „Abstrakcji, o której mówi Latour, może jednak

nologii kryje się dobrze znane, stare ciało, trawiące wciąż te same idee[54]. Obieram zatem strategię przeciwną – maksymalnie i wiernie eksploatować wybrane narzędzia poznawcze, aż do momentu, kiedy ich „poręczność"[55] – nawiązując do terminologii Martina Heideggera – zaczyna stawiać opór w „uobecnieniu", tzn. gdy zaczynam dostrzegać je właśnie jako narzędzia, którymi nie jestem w stanie dalej wykonać swojej pracy badawczej. Dopiero wtedy sięgam po inne rozwiązania, nowe przyrządy. Podkreślam, że chodzi tu o świadomie dołączane elementy konceptualne, które wpływają na rekonstrukcję wcześniej aprobowanego

dokonać każdy przedmiot, nie tylko transcendentalny, ludzki podmiot poznawczy". G. Harman, *Książę sieci*..., s. 92. Stanowiska są więc podobne, zbliżone i – choć nie takie same – to w swoich konsekwencjach poznawczych zbieżne.

[54] W kontekście interpretacji pisze o tym A. Szahaj: „faktem socjologicznym jest, że dana interpretacja ma szanse na upowszechnienie się, jeśli nie jest zanadto nowa, tzn., jeśli honoruje przynajmniej część z »obiektywnych«, co znaczy – silnie skonwencjonalizowanych, lokalnych, historycznych, przygodnych »pewników« interpretacyjnych [...]. Można w interpretacji mówić co się chce, nie można jednak mówić czym się chce. Dlatego też w istocie rzeczy nie istnieją całkowicie nowe interpretacje starych tekstów. Nowość interpretacji jest zawsze względna, można i należy relatywizować ją do zastanego stanu kompetencji kulturowej danej wspólnoty interpretacyjnej". A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie" 6/1997, ss. 17–22.

[55] M. Heidegger utrzymuje, że poręczność to sposób „bycia" („życia") narzędzi. „Poręczność jest ontologiczno-kategorialnym określeniem bytu jako takiego, jakim jest on »w sobie«". M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 92. Łącznie niemiecki filozof wyróżnił trzy sposoby bycia: 1) w obecnych (*Vorhandensein*) rzeczach (*Dinge*), 2) w poręcznych (*Zuhandensein*) narzędziach (*Zeige*), 3) w egzystującym *Dasein*. Rzecz może znikać w swojej poreczności, kiedy staje się narzędziem, może też się uobecnić jako obecna rzecz (*Vorhandenkeit*). To ostatnie odbywa się już w nastawieniu teoretycznym, kiedy wydobywając rzecz z roli narzędzia, ustanawia się ją jako przedmiot eksploracji badawczej. W porządku wyłaniania się bycia poręczność jest wcześniejsza (pierwotniejsza) niż obecność. Ostatecznie jednak to bycie *Dasein* jest warunkiem koniecznym możliwości zaistnienia pozostałych modi. „Relacja Dasein do przedmiotów w świecie określana jak poręczność pierwotna jest bardziej pierwotna niż obecność, ta pierwsza jest bezrefleksyjna i w strukturze bycia-w-świecie wyprzedza tę drugą, zbiór najbliższych nam bytów ginie w swojej poręczności, nie wyglądają, pozostają zanurzone w horyzoncie naszego świata [...]. Przedmiot narzędzie staje się obecny, przede wszystkim, kiedy się psuje, kierujemy nań intencję poznawczą, wyodrębniamy, uobecniamy, staje się przedmiotem badania i poznania, staje się obecną rzeczą". Przeprowadzone powyżej streszczenie oraz cytat za: M. Waligóra, *Krytyka naoczności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. XXXIV, 3/2006, ss. 47–50. Termin „poręczny" odnosi się do zatem do pojęcia *Vorhanden*, w którym przedmioty – w tym przypadku obiekty kulturowe – traktuje się jako „narzędzia", „przedmioty" i nie dostrzega się ich obecności, dopóki działają prawidłowo, „bez zarzutu". Uobecnianie ich jest zarazem użyczeniem im porcji egzystencji w świadomości (według analizy egzystencjalnej). Daje im obraz istnienia i jednocześnie zamyka w nim. „Poręczność" oznacza, że dość często postrzega się obyczaje adaptacyjno-behawioralne jako zachowania-narzędzia właśnie i dostrzega się je dopiero wtedy, kiedy się „zepsują". Ujawnia się wtedy ich semiotyczno-komunikacyjny wymiar jako posiadających sensy komunikacyjne obiektów kultury symbolicznej. Charakterystykę tę uzupełnię w innym przypisie, w późniejszej partii rozważań.

korpusu teoretycznego, a nie „suplementacje" dodawane na bieżąco w trakcie prowadzenia wywodu, niewywołujące powyższych skutków.

Można również odrzucać omawianą koncepcję wraz ze wszystkimi innymi wcześniejszymi teoriami apriorycznie, na mocy przezwyciężania zastanej tradycji naukowej, niezależnie od znajdującej się w nich treści. Wedle słów Marka Krajewskiego

> [...] kategorie, którymi się posługujemy, zawsze są współtworzone przez kontekst, w którym powstają, i służą przede wszystkim jego kategoryzowaniu i rozumieniu (o czym zaświadcza historia ich zmieniających się znaczeń), to z konieczności mają one charakter historyczny i relacyjny. Oznacza to, iż stosowanie dawnych koncepcji w odniesieniu do nowych, zwłaszcza radykalnie zmienionych form, w jakich objawia się rzeczywistość, wprowadza w błąd i dezorientuje[56].

[56] M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo" 1/2013, s. 29. W kontekście tej wypowiedzi warto się zastanowić, czy np. straciły na aktualności fundamentalne dla humanistyki pojęcia *sacrum* i *profanum*, „solidarności mechanicznej" i „solidarności organicznej" E. Durkheima tylko dlatego, że upłynął od ich powstania spory, jak na humanistykę, „szmat czasu". Do dziś używa się również podziału C. Levi-Straussa na „społeczeństwa zimne" i „społeczeństwa gorące" czy „maszyny (kultury) mechaniczne" i „maszyny (kultury) termodynamiczne". Koncepcje obu badaczy postrzegane są różnorako, w zależności od punktu widzenia, czasu i miejsca – ich kontekstu praktyczno-obiektywnych odniesień przedmiotowych zespołów wyników poznawczych (teorii) – co oznacza, że ciągle ewoluuje sposób ich rozumienia i stosowania przy zachowaniu jedynie (proto)strukturalnych opozycji. Według kulturoznawczej teoretycznej historii nauki J. Kmity mielibyśmy tutaj do czynienia z „korespondencją adaptacyjną" lub „korespondencją istotnie korygującą". Pierwsza akomoduje myśl teoretyczną do już istniejącego wzorca, druga – pomimo swojej radykalizacji ideowej – tłumaczy przyczyny odejścia od teorii poprzedzających, opisując „dlaczego" nastąpiło to przejście wraz z przyczynami wcześniejszego ich akceptowania. Z poprzednio formułowaną przez niego koncepcją epistemologii historycznej łączy ją konsekwentny historyzm. „Wyrażają go – jak stwierdza K. Zamiara – dwie tezy: opisowa – odwołująca się do historycznego charakteru świata społecznego, tj. praktyki społecznej w jej całokształcie, oraz pochodna względem niej teza normatywna – domagająca się respektowania w praktyce naukowej tego stanu rzeczy". K. Zamiara, *Droga twórcza Jerzego Kmity*..., s. 119. Niemniej pierwszą od drugiej odróżnia – jak pisze J. Kmita – to, że „nasza teoretyczna historia nauki nie jest sama przez się, tj. bez dołączenia do niej odpowiednich założeń filozoficznych żadną epistemologią: nie wartościuje z punktu widzenia kryterium wiarygodności poznawczej historycznie powstającej wiedzy. W szczególności tedy nie ustosunkowuje się wartościująco-epistemologicznie do poszczególnych faz rozwoju nauki czy do występujących w ramach tych faz ideałów prawdy, maksymalnego prawdopodobieństwa prawdy, albo też stopniowego przybliżania się do prawdy; stara się tylko zrekonstruować interpretacyjnie, w trybie subiektywno-racjonalnym, owe ideały. Można rzec, że historia owa ma charakter (opisowo-)kulturoznawczy". G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, s. 116. Jak utrzymuje polski kulturoznawca, wytwory działalności naukowej (wiedza) – społecznej praktyki naukowej – nie mają charakteru wartościującego. Taki charakter przyznaje się natomiast społecznej świadomości metodologicznej, wyznaczającej cele poznania i metody badawcze. W niej to ocenia się przydatność, sens, wartość teorii, modeli, aparatury pojęciowej, poszczególnych terminów. Można zaryzykować twierdzenie, że tak długo, jak trwa spór

Co ciekawe, w opinii polskiego socjologa samo dodanie kolejnej definicji kultury nie przyczynia się do polepszenia sytuacji, a wręcz przeciwnie – do „pogłębienia terminologicznego zamętu", w wyniku czego „pojęcie to staje się jeszcze mniej wyraziste i tym samym jeszcze bardziej nieprzydatne"[57]. Zarówno jedna,

wokół nich, tak długo zachowują swą wartość – nie pozwalają popaść normom poznawczym w stagnację (dogmatyzm), a dyrektywno-metodologicznym w rutynę.

[57] M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji…*, s. 32. Jak sądzi polski socjolog, skonstruowanie kolejnej definicji kultury „może wydawać się zbyteczne i sprawiać wrażenie prostego ruchu, którego jedynym skutkiem jest dodanie do ogromnego zbioru określeń tego, czym jest kultura, jeszcze jednego elementu, a poprzez pogłębienie terminologicznego zamętu sprawienie, iż pojęcie to staje się jeszcze mniej wyraziste i tym samym jeszcze bardziej nieprzydatne […]. Zgodnie z przyjętym na wstępie założeniem o historycznym charakterze pojęć dotychczasowe definicje kultury i sposoby jej ujmowania, zwłaszcza te powstałe w zupełnie odmiennym od współczesnego kontekście cywilizacyjnym, traktuję jako wymagające uzupełnienia/skorygowania w taki sposób, by były bardziej adekwatne jako narzędzia opisu rzeczywistości, w obrębie której dziś żyjemy. Dlatego też drugim celem prezentowania tu nowej koncepcji kultury jest dostarczenie konceptualnego narzędzia, które lepiej niż te stworzone wcześniej oddaje ducha współczesnych czasów, dokładniej przystaje do współczesnej nam rzeczywistości". Ibidem, s. 32. Interesujące, że po tych konstatacjach przechodzi on do prezentacji własnej „relacyjnej koncepcji kultury", którą pojmuje jako „sposób powiązania elementów konstytuujących określoną zbiorowość". W definicji możemy wyczytać, że „kultura to nie zbiór obiektów", „nie tworzą jej przedmioty, wiedza, wartości, reguły, język, ale raczej to, jak fenomeny te, i wiele innych tu nie wspomnianych, zostały ze sobą powiązane", „to specyficzny sposób połączenia elementów, które na tę zbiorowość się składają, rodzaj stale ewoluującego przepisu, określającego, w jakich stosunkach części te wobec siebie pozostają", „kultura nie ma ani charakteru substancjalnego, ani ideacyjnego, ani behawioralnego, ale raczej jest własnością, cechą pewnej zbiorowości, a dokładniej – relacji ową zbiorowość konstytuujących. Kultura rozumiana jako własność sieci wiązań tworzących pewną zbiorowość określa jej specyfikę, a więc decyduje o tym, czym ona i po co jest, jakie funkcje i role pełni, jakie są jej cechy specyficzne, co różni ją od innych zbiorowości itd. Jeżeli przyjmiemy, za ANT, iż każdy element składający się na określoną sieć sam jest również siecią, to musimy też założyć, iż kultura to zarówno efekt procesu wiązania ze sobą różnorodnych elementów składających się na zbiorowość, jak i istotny czynnik określający przebieg tego procesu". Ibidem, ss. 32–33. W tej relacyjnej koncepcji kultury stanowi ona układ, „który określa własności tych części składowych, relacje pomiędzy nimi, pełnione przez te elementy funkcje, specyfikę mediatorów pośredniczących pomiędzy nimi itd. Przyjęcie takiego spojrzenia na regulacyjne potencje kultury nie pociąga za sobą przekonania, iż wartości, systemy komunikacyjne, obyczaje nie regulują naszych działań – jest dokładnie przeciwnie, tym, co określa, jak żyjemy, jest kultura, a więc to, w jaki sposób wszystkie elementy tworzące zbiorowość są ze sobą powiązane". Ibidem, s. 37. Po jej zaprezentowaniu M. Krajewski uważa, że jego koncepcja „przy całej świadomości jej niedoskonałości […] lepiej niż dotychczasowe sposoby ujmowania fenomenu kultury przystaje ona do naszego współczesnego doświadczenia". Ibidem, s. 42. Warto zapytać w tymi miejscu o dwie kwestie: czy zaprezentowany zostaje tu „duch współczesnych czasów", czy też „duch badań współczesnych czasów", a także, na ile powyższą definicję daje się zoperacjonalizować do badań przedmiotowych, skoro nie odróżnia się tu pojęcia kultury od partycypacji w niej. W tej holistycznej perspektywie nie dostrzega się też autonomii poszczególnych dziedzin kultury. Niezależnie od tych zastrzeżeń warto na pewno uwzględnić podniesiony tu postulat aktualizacji teorii i narzędzi badawczych do „zmieniających się czasów".

jak i druga teza nie wydają mi się trafne. Sądzę, że tak stara, jak i nowa definicja kultury potrafią być użyteczne poznawczo, jeśli zachowa się rygor w myśleniu nimi i dyscyplinę w ich stosowaniu. Przede wszystkim należy właśnie starać się wykorzystać definicję w praktyce badawczej, ażeby zobaczyć, czy nie popada się przy tym w dogmatyzm, czy nie wtłacza się badanej rzeczywistości do z góry zaprojektowanych ram z odczuwalną szkodą poznawczą.

Warto podjąć taki wysiłek na próbę, ponieważ w ostateczności to nie sąd o danej definicji kultury, a jej użycie pokaże, czy kreślony przez nią kontekst ma charakter orientujący czy dezorientujący, historyczny czy aktualny, użyteczny czy bezużyteczny itd. Większym problemem nie jest hipertrofia definicji, a raczej niedobór konsekwencji aplikacyjnych przy eksploracji zjawisk wskazanych przez nie jako przedmiot zainteresowana badawczego. Pchnięcie interpretacji poczynionych dzięki określonej konceptualizacji do krańców jej możliwości poznawczych, zarysowanych przez jej własne warunki początkowe, przyczynia się do wyłonienia się nowych perspektyw, do zauważenia, niedostrzeganego wcześniej, pogranicznego sensu, do transpozycji „figur" i „tła" itd. Nawet jeśli stwierdza się podówczas jakieś aporie i/lub zostawia otwarte pytania, to w ostateczności stają się one heurystyczną bazą wypadową do kolejnych dociekań. Nie chodzi tu przy tym o zachowanie dialektycznej struktury dociekań naukowych, lecz podtrzymywanie dialogicznej, ponieważ zawsze można wrócić do wcześniejszych czy innych „ustawień" bądź zająć się odmiennymi aspektami.

Zdając sobie sprawę z problemów wynikających ze zbyt sztywnego trzymania się wybranej doktryny, przyjmuję społeczno-regulacyjną koncepcję kultury z „dobrodziejstwem inwentarza" i liczę się z tym, że nie zawsze, wszędzie i do wszystkiego da się ją zastosować bez utraty jej spójności teoretycznej. Staram się nie popadać w ortodoksję i wychodzę naprzeciw innym propozycjom pozwalającym rozwinąć myśl w dyskursie badawczym. Zgodne jest to ze słowami J. Kmity, który świadom powyższych „ambiwalencji", stwierdza, że „winno się preferować taką interpretację, która zdaje się optymalnie zapowiadać inspiracje donioślejsze dla humanisty i najpożyteczniejsze dla humanistycznej praktyki badawczej, praktyki dostarczającej informacji o nas, o ludziach dziś żyjących już w owej kulturze"[58]. Nie sposób ocenić mi bezstronnie, na ile trafne są to wybory i jakie ta wyprawa w nieznane przynosi owoce poznawcze. Niemniej według ponowoczesnych kryteriów nie można tego dociec, ponieważ jakkolwiek (wyobrażona) „arbitralność" jest już zajęciem stanowiska w grze o sens wypowiedzi (naukowej). Bardziej ceniona jest dziś skuteczność,

[58] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 49. Niezwykle trafne wydają mi się słowa G. Harmana z przytaczanej tu monografii *Książę sieci*. „Moim zdaniem tylko te książki, które zostały najgłębiej dotknięte niemocą, kierują uwagę swoich czytelników na błędy wnioskowania i inne braki logiczne. Najbardziej poruszające nie są wcale te dzieła, które zawierają najmniej błędów, ale te, które rzucają najwięcej światła na nieznane jeszcze kwestie". G. Harman, *Książe sieci*..., s. 196.

polegająca na przyciągnięciu do swojej wypowiedzi jak największej liczby potencjalnych jej „adoratorów", „sojuszników" wedle zwolenników ANT, niż jakakolwiek modernistyczna „prawomocność" tez czy zwykła semantyczno-logiczna poprawność wywodu[59].

Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury zawsze pracuje niejako w tle, na metapoziomie, do momentu krytycznego, który zostaje zasygnalizowany. Efektem przekroczenia jego „masy" jest twórcza rekonstrukcja niektórych jej tez na potrzeby bieżącej sytuacji kontekstualnej. Natomiast od samego początku nie wszędzie aparat pojęciowy wzmiankowanej teorii zostaje aplikowany do wyrażania twierdzeń (deskrypcji) przedmiotowych. Nie chodzi jednak o to, że wiedza o tej ostatniej postaci może być trudna do wyartykułowania w ramach wzorcowej terminologii, lecz o to, żeby poprzez jej przedstawienie w odmiennym słowniku umożliwić jak najszersze zaprezentowanie materiału źródłowego lub jego parafrazy, „w jego unikalnej szacie słownej", „z poszanowania autonomii wypowiedzi" czy też „z prawem do własnej wypowiedzi" tych (tego), których (co) do głosu się dopuszcza. Nie oznacza to, że w wypowiedziach opisowych unikam czynienia świadomych rekursów do języka – „słownika", „litery myśli" – społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, niemniej nie jest to regułą dominującą[60]. W momentach, w których sądzę, że styl i terminologia organicznie splecione są z sensem wypowiedzi i w wyniku przekładu ucierpiałyby one znacznie, stosuję zbliżony sposób formułowania myśli. Chodzi również o to, że „między słowami" translacji zgubiłoby się pozostawioną „resztę konotatywną", sygnalizującą dodatkowe asocjacje myślowe i sposobności interpretacyjne. Przywołują one specyfikę intelektualną „kontekstu odkrycia" czy też szerzej, ilustrującą atmosferę klimatu intelektualnego, z którego dana myśl wyrosła[61].

---

[59] Wskazany rygor postępowania badawczego panującego w modernizmie J.-F. Lyotard proponuje zastąpić jego ponowoczesnymi sukcesorkami – paralogiką, alegorią, grą językową. Przesuwają one akcent poznawczy z formalnego (technicznego) na wyobrażeniowy, a więc na szerszy (społecznie) i wieloaspektowy sposób jego oddziaływania. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.

[60] Właśnie język tej koncepcji stanowi dla wielu humanistów spory problem przy jej przyswajaniu. Związane jest to ze specyfiką pojęciową aparatu kulturoznawczego, jego wysokim poziomem abstrakcyjności i prymatem precyzji logicznej. Piszę o tym M. Rydlewski: „Ten stosunkowo hermetyczny język, którego stworzenie było wynikiem intelektualnej precyzji, blokował możliwość dostrzeżenia – z jednej strony – niezwykłej oryginalności myśli Kmity". M. Rydlewski, *Czarnoksięstwa humanistów Jerzego Kmity jako część projektu „humanistyki naukowej"*, „Sensus Historiae" vol. XXII, 1/2016, s. 141.

[61] Wynika to z tego, że nie zawsze zmierzam do krytyczno-polemicznej postaci rekonstrukcji teoretyczno-empirycznej, tak pod względem merytorycznym, jak i formalnym. Dodatkowo, sposób pisania ma też, ułatwiający lekturę, aspekt „literacko-estetyczny", aby tchnąć swobodę życia myśli w niemą strukturę słów.

To „tworzywo" zostaje następnie wykorzystane przeze mnie do rozważań konstruktywistyczno-metodologicznych, służących zaprezentowaniu sposobów wykorzystania własnych narzędzi badawczych do ujęć modelowych (typowo-idealnych) przemian obyczaju z uwzględnieniem perspektywy uczestnictwa kulturowego. Zaprezentowane ustalenia przedmiotowe nie są wyłącznie wierną rekapitulacją tez innych badaczy czy też rekonstrukcją poglądów panujących w jakimś obszarze wiedzy tyczącej się czynionych tu studiów, lecz zawierają moje własne przemyślenia, co do których można odnieść się w trybie merytorycznym. Zasadniczo, korpus wiedzy teoretycznej można potraktować jako laboratorium do innych eksperymentów epistemologiczno-metodologicznych, do których zachęcać mają przedłożone tu propozycje. Ich krytyka na poziomie formalnym – pojęciowo-logicznym – przysłuży się ich heurystycznemu doskonaleniu. Efekty zaś treściowe same stanowią materiał źródłowy, jednakowoż opatrzony „współczynnikiem teoretycznym", sygnalizującym wyraźnie jego status hipotetyczno-dedukcyjny, co nie znaczy jednak, że nie należy go traktować „na poważnie"[62].

Teoriokulturowa (kulturoznawcza) świadomość badawcza (metodologiczna) nakazuje jawnie pokazywać pracę teorii, uparcie wydobywającej ideacyjny „kruszec" z pokładów potoczności. Na pytanie, czy zajmowane pozycje są zawsze „epistemocentryczne"[63], chciałbym za każdym razem odpowiedzieć, że mam nadzieję, że przynajmniej epistemokrytyczne. Wskazując przy tym, że produk-

[62] W wyjaśnieniu powyższego zamiaru przydatna jest refleksja A. Zybertowicza, poczyniona w trakcie jego własnych aplikacjach teorii „kmitologicznej" w badaniach przedmiotowych. „Z jednej strony odrzucana jest tu ontologiczna absolutyzacja semantycznych odniesień przedmiotowych jakichkolwiek systemów wiedzy (w tym, rzecz jasna, wiedzy naukowej), z drugiej strony zaleca się, by jednak traktować przedmiotowo semantyczne odniesienia przedmiotowe tych systemów wiedzy, którym na danym etapie poszukiwań poznawczych przyznaje się charakter postępowy. Z tezy tej wynika, między innymi (co nie jest dla nas bez znaczenia), by traktować przedmiotowo, tzn. poważnie – czyli bez poszukiwań własnego współczynnika humanistycznego – odniesienie przedmiotowe własnej teorii, tj. interesującej nas tu teorii kultury. Jest to ważny punkt, o którym należy pamiętać w dalszym ciągu rozważań: przedstawioną tu moją opowieść będę traktował poważnie, choć wiem, iż można byłoby poddać ją krytyce (tj. wziąć w nawias epistemologiczny), m.in. za pomocą tych narzędzi, którymi ona sama się posługuje". A. Zybertowicz, *Społeczno-regulacyjna teoria kultury*..., s. 11.

[63] Odwołuje się tu do innego niż wcześniej podane rozumienia tego terminu przez P. Bourdieu'a i L.J.D. Wacquanta, (*Zaproszenie do socjologii* ..., s. 37). Można je określić mianem „narcystycznego". Epistemocentryzm postrzegać można także jako zapętlenie się na problemach epistemologicznych, uniemożliwiające wykonanie jakiegoś ruchu w sferze badań merytorycznych, ponieważ problematyka procesu poznania, jego składowych i uwarunkowań nieustannie plącze się pod nogami uczonego. Według francuskiego socjologa dyskurs naukowy mówi wówczas mniej o przedmiocie badania, zaś więcej o stosunku do niego, aż nadto refleksyjnego, badacza. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii*..., s. 49.

cja[64] (być może i dystrybucja) wiedzy powinna być przede wszystkim zabiegiem przemyślanym przez jej twórcę, niezależnie od stopnia jej autorstwa (oryginalności). Losy jej efektów w praktyce naukowej, a i poza nią, związane są wszak ze zbyt dużą liczbą niewiadomych, żeby przewidywać jej faktyczny wpływ na realia badawcze. Wszelkie zaś, z góry zakładane, kategorialne roszczenia w tej sferze są wyrazem życzeniowej imputacji bądź bezrefleksyjnej uzurpacji, szczególnie kiedy przyjrzymy się współczesnym dyfuzjom rozmaitych koncepcji w profesjonalnych i pozaprofesjonalnych sądach cyrkulujących na ich temat lub w oparciu o nie, tak w partykularnej świadomości metodologicznej, jak i w szeroko pojmowanej świadomości społecznej.

W tym miejscu pojawia się jeszcze inny problem związany ze statusem wiedzy w kontekście „korzyści z użycia". „Praktycy" – badacze nastawieni aposteriorycznie – dość często pobieżnie przyglądają się wykorzystanej teorii. Traktując ją instrumentalnie, nie pogłębiają studiów nad założeniami poznawczymi i strategiami epistemologicznymi, zdecydowanie większą uwagę przywiązując do metodologii lub wręcz tylko metodyki (techniki) badań empirycznych. Z ich perspektywy „brnięcie" w teorię powoduje zbyt wielkie utrudnienia przy budowie narzędzi do przeprowadzenia doświadczalnych eksploracji. Wiąże się to bowiem z uważnym prześledzeniem tez autora teorii i różnorakich odniesień do innych koncepcji, „rozkrzewianiem" sensu w obrębie samej teorii oraz uświadomieniem heurystyczno-hipotetycznego charakteru znajdujących się w niej twierdzeń. Odsłania się zatem istniejący w każdej teorii wątek konstruktywistyczny, co może sugerować „arbitralność" i „sztuczność" prowadzonych w oparciu o nie dociekań merytorycznych. Można więc powiedzieć, że ze względów „życiowych" dla empiryka są to zajęcia zbyt abstrakcyjne, męczące oraz nieprofitowe. Nierzadko zdarza się również przeprowadzanie analiz „materii rzeczywistości" bez żadnych wstępnych założeń teoretycznych i terminów, a one same i pojęcia dobierane są *post factum*, już po opracowaniu wyników badań ilościowych bądź jakościowych. Jest to dorabianie teoretycznej „gęby" do całkowicie ateoretycznego ciała. Konsekwencją zaistniałej sytuacji jest wykorzystywanie pojęć potocznych i fenomenalizm, czyli funkcjonowanie w stadium przedteoretycznym, a być może już nawet postteoretycznym.

[64] Na konstruktywistyczne konotacje tego pojęcia zwraca uwagę A. Zybertowicz, kiedy pisze, że „metafora produktu i produkcji wydaje się tu być bardzo na miejscu. Proces produkcji nie jest bowiem procesem wytwarzania czegoś z niczego, jest procesem nadawania określonych właściwości jakiemuś substratowi przedustawnemu, nadawania formy jakiejś »materii«". A. Zybertowicz, *Społeczno-regulacyjna teoria kultury*..., s. 14.

*

Wszelkie wygłaszane (nieformalne logicznie) sądy predykatywne, niezależnie od rodzaju wykorzystanego kwantyfikatora – albo ogólnego („dla każdego x"), albo egzystencjalnego („istnieje takie x") – odnoszą się nie do absolutnej ontologii obiektywnego świata, a do przedmiotowej ontologii danej kultury[65]. „Realność" istnienia w danej kulturze oznacza, że wielorakie wyodrębnione w niej przedmioty (obiekty) są (przekonaniowo) zrelatywizowane do wygenerowanego przez nią kontekstu egzystencjalnego i mają (przekonaniową) moc obowiązywalności tylko w niej. Poznaje się światy zawsze „czyjeś"/„nasze", zawsze uformowane przez „ich"/„naszą" historię (unikalną konfigurację przypadków), nawet jeśli „ich"/„nasze" (przekonaniowo-światopoglądowe) obiektywizacje roszczą sobie pretensję do uniwersalnej powszechności. Każdemu poznaniu profesjonalnemu, np. kulturoznawczemu, socjologicznemu, antropologicznemu itd., czy też potocznemu („naocznemu") podlega zatem „materia" już przetworzona społecznie. Dostrzega się ją przez pryzmat zobiektywizowanego świata kultury – przez dostarczane przez nią „okulary", „filtry" – w sekwencjach uwzorowanych.

> Wzór kulturowy – zauważa A. Pałubicka – dla użytkownika identyfikującego się z nim zawiera odpowiedź na następujące pytania: *tak jest? Tak powinno być?*, i to jest dobre. Znajdując się wewnątrz takiego schematu, nie pobudzeni do refleksji nad postępowaniem, myślimy przedmiotowo i realistycznie. Partycypacja w nim polega na zaakceptowaniu i podtrzymywaniu obowiązujących w nim zasad charakterystycznych dla tego wzoru. Przede wszystkim obowiązującej zasady, wedle której pewne stany rzeczy stają się realnymi, obiektywnie istniejącymi w danej kulturze (dodamy, iż tylko wewnętrznie, czyli kulturowo realnymi). Istnienie wzorów polega na obowiązywaniu ich w praktyce[66].

Podobne stwierdzenie formułuje Andrzej Zybertowicz:

> Jednostka uczy się kulturowo wyprodukowanego, rozwarstwionego na gotowe kategorie świata. Integralną składową tego świata stanowią obowiązujące w nim definicje sytuacji – słowa i przypisane im znaczenia.

[65] Można oczywiście przyjąć, że absolutna ontologia obiektywnego świata jest wyznaczana przez podmiotową ontologię danej kultury. W związku z powyższym stwierdzenie jest tautologią bądź zbędnym mnożeniem bytów, ponieważ każdy byt i tak jest kulturowy i zarazem (w kulturze) „absolutny". Nie zakłada się zatem możliwości porównania jednego „absolutu" z drugim na neutralnym gruncie, czyli odrzuca perspektywę „boskiego oka", nawet w postulowanej przez Ernesta Gellnera „peryskopowej" formule nauki, wystając ponad horyzonty kulturowe. E. Gellner, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, Collins Harvill, London 1988.

[66] A. Pałubicka, Po co rozum…, ss. 132–133.

> Jednostka uczy się kategorii solidnie umocowanych w sieci społecznej praktyki i kulturowo uregulowanego postrzegania[67].

Dane dzięki wzorom obiekty (kulturowe) recypowane są jako składniki „naturalnej" rzeczywistości, a i w nich to, co przypisuje się naturze czy przyrodzie, również jest filtrowane przez kulturę i poddawane w niej naturalizacji[68]. Skoro nie ma dostępu do innej dającej się zrozumieć i zakomunikować rzeczywistości niż ta ukształtowana społecznie przez kulturę, to jej badanie jest w pewien sposób rekonstruowaniem tego, co już skonstruowane, lub projektowaniem tego, co można z danego „programu" wydedukować. Do tego, co inteligibilne i zarazem komunikowalne, nie mamy dostępu bez słownika kultury, niemniej zarówno syntaktyka, jak i jej semantyka nieustannie ewoluują. Na płaszczyźnie jednostkowej partycypacji podjęcie aktywności w świecie regulowanym kulturowo nie oznacza zatem pełnej schematyzacji, ponieważ: 1) nawet obserwowane w działaniu „formuły algorytmiczne" są wielowariantowe i wielowarstwowe; 2) nieustannie podejmowane są próby przekraczania dotychczasowych ich wariantów i wynajdowania nowych. W tym ostatnim wypadku proces ten odbywa się na fundamencie już istniejącej płaszczyzny symboliczno-kulturowej, a często i obowiązujących schematów behawioralnych. Cechuje go dwufazowa dynamika kauzalna: „zniekształcanie" poprzedza reaktywną odpowiedź na nie w postaci alternatywy „przekształcania" lub „odrzucania". W momencie, kiedy pewne działanie (myślenie o nim) wydostaje się z gorsetu kultury, np. poprzez jakąś transgresję normatywnego wzorca, pojawiają się błyskawicznie mechanizmy akomodacyjno-asymilujące, starające się zniwelować „zakłócenie" podług dominującego „współczynnika humanistycznego" reguł interpretacji z danej dziedziny kultury, w której dochodzi do perturbacji. Jeśli nie jest to możliwe, to ten antysystemowy „wybryk" objęty zostaje ideowym kordonem ochronnym, a następnie podporządkowany zabiegom „sanitarnym", w zamierzeniu dążącym do całkowitej utylizacji „anomalii", do jego rozpuszczenia w regulacyjnej typowości lub banicji do krainy nierozumu.

Dopiero skorelowanie „incydentu" z aktualnym stanem *praxis*, a dokładnie z jego sferą korespondującą z domniemanym „odniesieniem przedmiotowym" aktu transgresji, stanowi kryterium rozstrzygnięcia „za" transformacją dominującego wzoru lub „przeciw" niej. Korzystne rozstrzygnięcie dla statusu

---

[67] A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*..., s. 128.

[68] „W tej perspektywie rzeczywistość – konkluduje A. Szahaj – z jaką ma do czynienia każda forma (pojęciowego) poznania (w tym i przyrodoznawstwo) jest rzeczywistością o charakterze kulturowym, relacja pomiędzy przedmiotem i podmiotem jest zastępowana relacją podmiot–podmiot, zaś prawda staje się czymś raczej kulturowo czy społecznie kreowanym, nie zaś odkrywanym". A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*..., s. 18.

„naruszenia" wplata je z powrotem w tkankę kultury, np. w charakterze jednego z typów przemian obyczaju, negatywne – odrzuca je jako nieaprobowaną aberrację porządku rzeczywistości. W tym drugim przypadku oznacza to, że nie zazębiło się ze społecznym zapotrzebowaniem na zmianę lub nie na tego rodzaju zmianę. Dochodzi jeszcze kwestia nierozpoznania samego działania jako znaczącego na gruncie dających się uchwycić przekonań normatywno-dyrektywalnych, niedostrzeżenia jego wymiaru semiotyczno-komunikacyjnego. Tym samym pozbawia się to działanie mocy sprawczej kreowania symbolizmu świata społecznego, lokując je równocześnie w pozaideowej *terra incognita* i zachowaniowym *barbarium*.

*

Zawarte w tekście refleksje nad obyczajem uwzględniają teoretyczno-metodologiczne ustalenia poczynione w tym temacie w ramach poznańskiej szkoły metodologicznej – głównie przez autora książki *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego usystematyzowania badań dotychczasowych* – Jana Grada[69]. Inne rodzime stanowiska, m.in. Andrzeja Słabonia, Barbary Jedynak, Beaty Łaciak, Małgorzaty Szpakowskiej, Doroty Symonides, Stefana Bednarka, Rocha Sulimy czy Jacka Kurczewskiego, zostają przeze mnie uwzględnione przy analizie pojęciowej głównych terminów: „obyczaj", „obyczajowość", „styl życia", oraz powiązanych z nimi terminów pobocznych: „estetyzacja", „karnawalizacja", „konsumpcjonizm". Ustalenia definicyjne odniesione są do ich zastosowań w praktyce badawczej, co przesądza o ich rzeczywistym sensie poznawczym. Przyjęcie określonych konwencji terminologicznych pociąga za sobą aprobatę rozstrzygnięć teoretyczno-metodologicznych. Przy analizie semantycznej dążę do jak najtrafniejszego uchwycenia odniesień przedmiotowych aplikowanych pojęć zgodnie z obranymi założeniami poznawczymi.

Kontekst dociekań rozszerza wskazanie implikacji aksjologicznych, estetycznych, które wpływają na kierunek eksploracji empirycznych obyczaju oraz jego interpretacje. Formułowanie w tym zakresie twierdzeń merytorycznych, a nie tylko metateoretycznych oraz metodologicznych, służy próbie wprowadzenia kulturoznawczej perspektywy w obręb studiów szczegółowych i maksymalizacji osiągniętych dzięki temu zysków poznawczych. Nie chodzi tu zatem o katalogowo-komparatystyczny ogląd stanu problematyki badawczej związanej z tytułem niniejszej książki lub też o przeprowadzenie analizy odmiennych stanowisk pod kątem uwspólnionego celu poznawczego, jakim jest charakter i dynamika przemian współczesnych obyczajów. Jeśli pojawiają się jakieś „obce" elementy teoretyczne, to nie zostają one zasymilowane poprzez proste zabiegi interpretacji

[69] J. Grad, *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993.

adaptacyjnej, lecz istotnie korygującej. W jej to ramach sens istnienia (nie tylko poznawczy) poszczególnych koncepcji tłumaczę we współczesnym mu kontekście jego występowania, a następnie wskazuję na transformacje znaczenia i roli w zmienionym, ze względu na nowy kontekst społeczny, przede wszystkim środowisku naukowym.

Naddatek interpretacyjny pojawia się również w wykorzystaniu innych tekstów badawczych lub tych samych, z których skorzystali autorzy wcześniejszych dociekań, ale w odmienny sposób odczytanych i zaprezentowanych. Przywołanie ich jako źródła inspiracji może przysłużyć się im zwrotnie do ich dalszych rozważań w tej sferze – poprzez wskazanie innych możliwości interpretacyjnych. Przyczynić się też do tego może przestudiowanie funkcjonowania własnoręcznie skonstruowanych modeli oraz przemyślenie efektów ich pracy. Powyższe analizy zwiększają pole widzenia poprzez zwrócenie uwagi na szerszy kontekst możliwości teoretycznych, który nie został uwzględniony w dociekaniach szczegółowych, głównie z powodu ich zorientowania empirycznego.

Niemniej to właśnie odpowiednio wykorzystana wiedza przedmiotowa, a przede wszystkim stojące za nią ustalenia teoretyczne – stanowią kanwę dla czynionych tu rozważań. Analiza pojęć oraz rekonstrukcja założeń, w oparciu o które przeprowadzone zostały badania empiryczne, możliwe są poprzez przyjęcie zewnętrznej względem nich perspektywy teoretycznej. Dzięki temu możliwa jest rekonstrukcja aprobowanych, czasem *implicite*, założeń teoretycznych, po(d)staw aksjologicznych. Spojrzenie „spoza" poszerza kontekst poznawczy, wychodząc poza partykularyzm danego oglądu przedmiotowego. Badanie jego aparatu pojęciowego, „języka myśli", nie ma na celu jego relatywizowania czy marginalizowania, a tym bardziej dezawuowania, ponieważ „to, co analizowane", posiada swoją „wewnętrzną wartość" niezależnie od czynionych do niej odwołań. Tym bardziej, że te ostatnie istnieją w oparciu o nie. Ambicją tej publikacji jest naświetlenie złożoności teoretycznych podstaw, przekroczenie ram systemu wiedzy danej orientacji badawczej czy też dyscypliny. Nie czynię jednak własnej perspektywy uprzywilejowanej w znaczeniu pierwszeństwa jakościowego, prymatu teoretycznego. Jest to włączenie się do grona badaczy omawianej problematyki na drodze autorefleksji nad zagadnieniami poznawczymi i warsztatowymi.

Nieustanne powracanie do kwestii teoretycznych nie jest jakąś formą obsesji na punkcie naukowości, lecz hołduje przekonaniu, że ustalenie „jak" kształtuje sposób dociekań nad „co". W grę wchodzić może szeroko pojęty sposób myślenia, postawa, zasób wiedzy, światopogląd. Mój zamiar jest skromniejszy i odnosi się właśnie do teorii. Dzięki aprobacie jej założeń, a w tym postrzegania tego, co rzeczywiste – nawet tylko ze świadomością, że w ramach tej teorii – uzyskujemy zgodność sensu wypowiedzi z przekonaniem, że mówimy „prawdę" (taką kontekstową, przez małe „p"). Każda modyfikacja teoretyczna „jak" zmienia równo-

cześnie przedmiotowo „co". Pisze o tym W.V. Quine: „Prawda jest immanentna (immanent), nie ma ponad nią żadnej innej. Musimy mówić (o niej) pozostając wewnątrz teorii, jakkolwiek jednej z wielu różnych"[70]. Według zacytowanego filozofa odniesienia przedmiotowe prawdziwych twierdzeń zrelatywizowane są do „systemu koordynacyjnego" i w nim to „decyzje ontologiczno-semantyczne" tworzą całość. Znika wówczas rozróżnienie na „twarde dane", przekazywane w języku obserwacyjnym, i spekulatywne twierdzenia teoretyczne.

*

W ramach rozwijanych zainteresowań badawczych przybliżam modele przemian obyczaju, w obrębie których widzę takie pojęcia, jak „czas", „przestrzeń", „czaso-

[70] W.V. Quine, *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1981, ss. 21–22, cyt. za: J. Kmita, *Konieczne serio ironisty…*, s. 63. Twierdzenie to współgra z innymi poglądami amerykańskiego filozofa: zwalczaniem dwóch dogmatów empiryzmu: 1) dualizmu twierdzeń analitycznych i syntetycznych oraz 2) redukcjonizmu fizyko-empirycznego. Jak utrzymuje ów filozof, błędne jest, ciągnące się od Immanuela Kanta, przekonanie, że istnieją, na mocy prawdziwości znaczenia, twierdzenia analityczne, niezależne od faktów, oraz oparte na faktach twierdzenia syntetyczne. Jak tłumaczy to rozróżnienie podręcznikowo Władysław Tatarkiewicz: „[s]ądy analityczne są to takie, które w orzeczeniu wypowiadają to tylko, co jest zawarte w podmiocie zdania, czyli to, co należy do definicji podmiotu bądź też daje się z definicji jego wyprowadzić. Syntetyczne zaś są sądy takie, które w orzeczeniu wypowiadają coś, co w podmiocie nie jest zawarte, co się z definicji podmiotu wyprowadzić nie da. Pierwsze objaśniają tylko wiedzę już posiadaną, drugie zaś rozszerzają wiedzę, bo pierwsze jedynie rozczłonkowują pojęcie będące podmiotem sądu, drugie zaś dodają do niego cechy nowe". W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Czytelnik, Warszawa 1947, s. 227. Według W.V. Quine'a mylny jest pogląd, że „każdemu zdaniu syntetycznemu odpowiada jednoznacznie określony zbiór możliwych zdarzeń zmysłowych, z których każde realizując się wzmaga prawdopodobieństwo tego zdania, a także określony zbiór możliwych zdarzeń zmysłowych, których realizacja obniża do prawdopodobieństwo". W.V. Quine, Dwa dogmaty empiryzmu, w: idem, *Z punktu widzenia logiki, eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. Barbara Stanosz, PWN, Warszawa 1969, s. 63. Podążając za tokiem jego dociekań, Donald Davidson zwalcza trzeci dogmat empiryzmu: podział na schemat pojęciowy i treść dociekań. Neguje on logiczną relację odpowiedniości pomiędzy dziedziną (schematem pojęciowym) i przeciwdziedziną (treścią, światem, doświadczeniem empirycznym). Opieram się w tym miejscu na propozycjach A. Dobosza, sformułowanych dla zapisu relacji: xRy dla języka J. W niej to „zbiór poprzedników relacji R określa się dziedziną (bądź lewą dziedziną) R, symbolicznie D(R) bądź DL(R), zaś zbiór następników R jej przeciwdziedziną (prawą dziedziną), symbolicznie D(R) bądź DP(R). W naszym przypadku dziedzinę R stanowi zbiór autonomicznych i nieautonomicznych jednostek komunikatywnych języka J, niech będą one sformułowane we współczesnym języku polskim, natomiast przeciwdziedziną – odniesienie przedmiotowe tych jednostek". A. Dobosz, *Uwagi na temat koncepcji semantyki Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 3(18)/2012, s. 26. Według Davidsona „prawdziwość wypowiedzi zależy od dwóch dokładnie rzeczy: co znaczą wygłoszone słowa oraz od tego jak zaaranżowany jest świat". D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, cyt. za: J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem…*, s. 55. Opowiada się przy tym za pojęciem prawdy we własnej interpretacji pragmatycznej, wspierając się terminologią konwencji T Alfreda Tarskiego, czyli tzw. dyskwotacyjną koncepcją prawdy.

przestrzeń", „zdarzenie", jako pewne kluczowe czynniki warunkujące rozpatrywane procesy dynamiczne, jednak bez ich treściowego „ciężaru gatunkowego". Nabierają one wówczas charakteru formalnego, lecz ten swoisty antyesencjalizm nie jest antypartykularyzmem. Nie oznacza również rozstrzygnięcia sporu pomiędzy idiografizmem a nomologizmem o charakter przemian fenomenów społecznych na korzyść tego drugiego. Na drodze abstrahowania „od konkretu" szukam bowiem typowości, regularności dla dających się zaobserwować zjawisk i wykorzystania ich w zabiegach interpretacyjnych. Byłby to zatem antyinstrumentalistyczny punkt widzenia na statusu poznawczy teorii naukowej. Sprzeciwiający się – jak widzi to Jerzy Kmita – twierdzeniu, że „teoria tyle »mówi« o świecie, ile mówią wynikające z niej uogólnienia fenomenalistyczne, zaś czysto teoretyczne przesłanki dedukcyjne tych uogólnień stanowią jedynie instrument porządkowania i systematyzowania (w szczególności wyjaśniania) tych pierwszych"[71]. Właśnie „czysto teoretyczne przesłanki dedukcyjne uogólnień", za które uznaje się „czas", „przestrzeń", „czasoprzestrzeń", „zdarzenie", sposób ich konceptualizacji i implementacji, mogą posiadać merytoryczny, a nie tylko formalno-logiczny status poznawczy w konstrukcji teorii przemian obyczaju z punktu widzenia uczestniczącego w nich podmiotu.

Treści merytoryczne wyróżnionych pojęć, a zarazem kategorii poznawczych, nie są „same w sobie" głównymi „bohaterami opowieści" – tak w podmiotowych sposobach postrzegania i ewaluacji, jak i w naukowej percepcji i definiowaniu, lecz różnicującymi elementami akumulacji i dyfuzji przemian w poszczególnych wariantach wzorów świadomości transformacji obyczaju. Nie umniejsza to znaczenia przedmiotowej wiedzy o potocznym doświadczeniu czy naukowych analiz życia obyczajowego, które „czas", „przestrzeń" czy też „czasoprzestrzeń" w nim dostrzegają i opisują. Rozważania na obu płaszczyznach odnoszą je do *praxis*/kultury techniczno-użytkowej lub znaczenia i wartości/kultury symbolicznej. W przypadku sfery światopoglądowej są one wartościami autonomicznymi lub wchodzą w konfigurację z innymi wartościami ostatecznymi, w pozostałych przypadkach nacechowują aksjologicznie wartości nadrzędne innych dziedzin kultury[72].

---

[71] J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, PWN, Warszawa 1980, ss. 76–77; por. K. Zamiara, *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii. Z problematyki związków między metodologią nauk i teorią poznania*, PWN, Warszawa 1974, ss. 27–68. Wskazać należy również, że bliskie jest to problematyce „tradycyjnego ujęcia opozycji teorii i doświadczenia" (J. Kmita, *Z problemów epistemologii*..., s. 100), które w klasycznej epistemologii neopozytywistycznej utrzymuje – wedle słów J. Kmity – „dwie rozłączne klasy twierdzeń: jedna z nich obejmuje tzw. twierdzenia analityczne, druga zaś – syntetyczne". Ibidem, s. 97.

[72] Przykładem pierwszego rodzaju niech będą mityczno-religijne personifikacje czasu, np. greccy bogowie Aion (czasu nieskończonego), Chronos (czasu określonego), Kairos (chwili), Uroboros (wiecznego powrotu); drugiego rodzaju: czas pracy (kultura techniczno-użytkowa), czas świętowania (religia) czy czas odpoczynku (obyczaj).

Regulujące czynności obyczajowe przekonania normatywno-dyrektywalne nadają ramy „idealnego" uporządkowania czasowego i przestrzennego. Przynależą one do społecznej sfery organizacji postrzegania ich sensów symboliczno-kulturowych i wartości światopoglądowych czy utylitarnych. Jednak dające się zaobserwować i wskazać, „empiryczne" obyczaje zawsze egzystują w pewnym „namacalnym" kontekście czasoprzestrzeni. Ich „moc sprawcza" mierzona jest w niej aktualnością oddziaływania w partykularnym kontekście, w określonej sytuacji zdarzeniowej, a nie we wzorowej abstrakcji normatywnej. Niemniej generalizujący styl narracji okresowo zmienia swój ton na przedmiotowy. Nie zawsze jest to płynne, a związane jest to ze specyfiką pojęciową aparatu kulturoznawczego, jego wysokim poziomem abstrakcyjności i prymatem ideacyjności, a więc ciągłym przechodzeniem pomiędzy idealizacją a konkretyzacją.

Jakkolwiek komplementarność ujęcia omawianych zjawisk nakazuje mi uwzględniać różnicującą potencję danej chwili oraz generatywną moc partykularnego miejsca na „najniższym" poziomie teoretycznym, nie wchodząc jeszcze w zakres uogólnień empirycznych, lecz idąc im w sukurs skonstruowanym i przetestowanym aparatem pojęciowym w celu dalszych eksploracji[73]. Unikam także psychologizowania, szukania determinant w sferze psychobiologicznej, uciekania się do eksplanacji psychoanalitycznej, dociekań na psychologicznym gruncie introspekcji, introjekcji itd.[74] Przyjmuję bowiem pogląd, że sfera psychiczna może być ujmowana jako wytwór kultury, a jej psychokulturowa zawartość badana za pomocą interpretacji humanistycznej, pojęć intencjonalnych oraz rekonstrukcji struktur sensownych.

[73] „Nie chodzi o to – jak pisze A. Pałubicka – że rozważana koncepcja kultury wyznaczałaby zestawy konkretnych wartości, określonych co do treści przedmiotowej i tylko takim nadawała status wartości kulturowych. Nie można postulatami teoretycznymi zastąpić przecież badań empirycznych". A. Pałubicka, *Opozycja dwóch postaw wobec świata a koncepcja kultury Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, ss. 145–146.

[74] Wiąże się to zachowaniem integralności interpretacji humanistycznej z równoczesną, choć nie zawsze *explicite* – jak pisze J. Kmita – „krytyką tradycyjnego psychologizmu pozytywistycznego, który błędnie zakładał generalną możliwość wyjaśniania przesłanek interpretacji humanistycznej na gruncie psychologii (introspekcyjnej)". J. Kmita, *Z metodologicznych problemów…*, s. 9. Przyjęcie przesłanek racjonalizacyjnych i interpretacja bazująca na racjonalności mają charakter antypsychologistyczny. Podobnie jest w przypadku entymematycznego wynikania logicznego, które stoi na stanowisku antyintuicjonistycznym oraz antypsychologistycznym. Odrzuca się wyjaśnienie podyktowane przez metodologię pozytywistyczno-naturalistyczną na gruncie praw psychologicznych. Wydają się one być w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, co świadczy o tym, że mamy do czynienia z przedteoretyczną wiedzą potoczną. Ibidem, s. 25.

Rozdział II

Od teorii kultury do uczestnictwa w kulturze

W społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury zakłada się, że w świadomości społecznej – najszerszym z możliwych w tej teorii zbiorze ponadindywidualnych składników mentalnych – daje się wyróżnić pewną rzeczywistość myślową, której celem istnienia jest regulacja praktyki społecznej. Ta ostatnia, w ujęciu autora tej teorii – Jerzego Kmity – „jest ogółem pewnych czynności subiektywno-racjonalnych, ogółem czynności zdeterminowanych funkcjonalnie, gdyż jego elementy tworzą składniki struktury funkcjonalnej, jaką stanowi właśnie ta praktyka”[1]. Dodać należy, że jest to rozwojowa struktura funkcjonalna.

> Kontynuacja w czasie praktyki społecznej trwa tak długo, jak długo trwa odtwarzanie i (zwykłe) przetwarzanie obiektywnych warunków. Ponieważ kontynuacja w czasie praktyki społecznej jest tutaj dla nas równoznaczna z faktem istnienia i rozwoju społeczeństwa, możemy stwierdzić równoważnie, że istnienie i rozwój społeczeństwa trwają dopóty, dopóki odbywa się odtwarzanie (i przetwarzanie) obiektywnych warunków praktyki społecznej[2].

---

[1] Praktyka społeczna jest „strukturą niesubiektywną”, niezrelatywizowaną do „czyjejś świadomości”, a wspomniane składniki są funkcjonalną racją utrzymywania „przez strukturę określonego stanu”. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971, ss. 131–132.

[2] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Poznań 1982, s. 31. Ujęcie praktyki społecznej jako konstrukcji systemowej utrzymującej określony stan globalny oznacza, że „rzeczona własność globalna jest identyczna z ciągłym odtwarzaniem-przetwarzaniem warunków obiektywnych praktyki, natomiast składnikami tej ostatniej są poszczególne jej typy, wyznaczone przez to, że dostarczają one efektów, których »masowe« występowanie tworzy różnego rodzaju warunki niezbędne do utrzymywania własności globalnej”. Ibidem. W prowadzonych w niniejszej rozprawie rozważaniach stosuję – bez uciekania się do innych założeń teoriopoznawczych, jedynie w celach stylistycznych – zamiennie z terminem „praktyka społeczna” krótsze określenie *praxis*.

W pełni ukonstytuowane typy praktyki społecznej to: praktyka produkcji, wymiany i konsumpcji (zwana podstawową lub „materialną"), praktyka językowa, praktyka obyczajowa, praktyka artystyczna, praktyka badawcza (naukowa), praktyka prawno-polityczna, praktyka pedagogiczna, praktyka magiczna, praktyka religijna i praktyka świecko-światopoglądowa. Pomiędzy nimi istnieją ścisłe powiązania funkcjonalne, choć każda z nich jest jednocześnie autonomiczną podstrukturą funkcjonalną, z „własnymi składnikami specyficznymi"[3]. Całkowity ich skład i zawartość odzwierciedla zmienność kontekstu historycznego.

Każdy z typów praktyk społecznych reguluje przynależna im forma świadomości społecznej, będąca – wedle J. Kmity – „zbiorem czynności subiektywno-racjonalnych, tj. czynności subiektywnie zorientowanych na realizacje określonych wartości, podejmowanych zgodnie z (subiektywną) wiedzą o tym, jak wartości należy realizować"[4]. Regulowane w trybie subiektywno-racjonalnym cele tych czynności oraz sposób ich realizacji są również uwarunkowane funkcjonalnie, ponieważ zespoły przekonań są zdeterminowane przez te same czynniki, które warunkują (funkcjonalnie) te same typy praktyki społecznej. Całokształt praktyki społecznej stanowi kontekst strukturalny tych przekonań, ukierunkowany na stałe odtwarzanie-przetwarzanie (reprodukcja prosta lub rozszerzona) własnych warunków obiektywnych. Stąd też poszczególne typy praktyki odpowiadają na zapotrzebowanie określonego stanu globalnego, generując adekwatne składniki (przekonania) świadomości społecznej. Jak zauważa J. Kmita, „dopuszczane są tylko te z nich, które nie wykluczają utrzymania odnośnej własności globalnej przez strukturę"[5]. Pozostające w ścisłym związku ze stanem globalnym składniki świadomości społecznej podlegają determinacji funkcjonalno-genetycznej. Oznacza to, że w odpowiedzi na zmianę porządku obiektywnego zmianie ulegną także owe składniki, jednak pozostaną one w mniej lub bardziej ścisłym związku z przekonaniami wcześniejszymi.

> Określimy związek myślowy między danym stanem pewnej formy świadomości społecznej a jej stanem historycznie wcześniejszym jako związek genetyczny, [...] fakt akceptacji społecznej danego zespołu przekonań, tworzącego określoną formę świadomości społecznej, jest

[3] J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, s. 10.

[4] Ibidem. W swojej koncepcji kultury J. Kmita korzysta z propozycji teoretycznych amerykańskiego antropologa Warda H. Goodenougha, dla którego kluczowe pojęcie również jest ponadindywidualne (społeczne), ideacyjne i regulacyjne. G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991, s. 55.

[5] J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976, s. 23.

> zdeterminowany dwojako: 1) tym, że ów zespół przekonań bardziej jest funkcjonalny w stosunku do zapotrzebowań niż zespół przekonań dotychczas konstytuujący tę formę, tzn. „obsługuje" przynajmniej szerszy zakres tych zapotrzebowań; 2) tym, że między drugim a pierwszym zespołem przekonań zachodzi związek genetyczny. Stwierdzenie to możemy skrótowo wyrazić za pomocą formuły: każdy kolejny stan danej formy świadomości społecznej zdeterminowany jest w sposób funkcjonalno-genetyczny[6].

Form świadomości jest dokładnie tyle, ile typów praktyki społecznej. Ich wzajemne przyporządkowanie tworzy odseparowane od siebie dziedziny kultury: techniczno-użytkową (składającą się z formy świadomości społecznej, regulującą praktykę podstawową) oraz analogicznie w ramach kultury symbolicznej: język, obyczaj, sztukę, naukę, społeczną świadomość prawno-polityczną, społeczną świadomość pedagogiczną, magię, religię, społeczną świadomość świecko-światopoglądową[7]. Kultura nie tylko nie obejmuje całości świadomości społecznej, ale stanowi sama w sobie zróżnicowany zespół form świadomości społecznej, powiązanych jedynie ze sobą licznymi uwarunkowaniami (determinantami) funkcjonalnymi i przekonaniowymi (treściowymi)[8]. Według definicji polskiego kulturoznawcy omawiane pojęcie to:

---

[6] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*..., s. 70.

[7] Ibidem, s. 74.

[8] Zbliżone rozumienie kultury prezentują rosyjscy semiotycy – Jurij Łotman i Boris Uspienski, dla których kultura również nie tworzy uniwersalnego zbioru wszystkiego, „co ludzkie" (duchowe, materialne), lecz wyodrębnia się jako niezwykle ważny jego podzbiór. O wspomnianej zbieżności świadczą wynotowane poniżej twierdzenia: kultura „rozumiana jest zaledwie jako wycinek, jako obszar zamknięty na tle nie-kultury", „nigdy nie obejmuje wszystkiego", „kultura występuje jako system znakowy", „jest generatorem strukturalności i dlatego wytwarza wokół człowieka sferę społeczną, która, na podobieństwo biosfery, czyni możliwym życie, co prawda nie organiczne, lecz społeczne", „powinna posiadać strukturalne »urządzenie do matrycowania«. Jego funkcję pełni właśnie język naturalny". „Kulturę rozumiemy tu jako niedziedziczną pamięć społeczeństwa znajdującą swój wyraz w określonym systemie zakazów i nakazów". Zob. J. Łotman, B. Uspienski, O semiotycznym mechanizmie kultury, tłum. Jerzy Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa 1975. Wedle przekonania rosyjskich badaczy kultura to system znakowy przeciwstawiający się nie-kulturowej „reszcie", która pozbawiona jest struktur sensownych. Kultura próbuje nieustannie nadawać je przy pomocy języka naturalnego, z którym jest ściśle powiązana. Przeżycie nabiera charakteru semantycznego. Ten nacisk na wymiar semiotyczny grozi „tekstualizacją" pojmowania kultury, postrzeganiem jej jako nagromadzonego w „trwałej pamięci społeczeństwa", hierarchicznego „zbioru tekstów". Jednak według ujęcia rosyjskich semiotyków w rzeczywistości jest to mechanizm ich wytwarzania, określający zarazem, jak wygląda „hierarchiczna ocena materiału już utrwalonego" . Ibidem, ss. 151–156.

> [...] zbiór przekonań normatywnych i dyrektywalnych, które: 1. powszechnie respektowane są w danej społeczności, 2. tworząc uwarunkowania subiektywno-racjonalne działań funkcjonalnych względem ustalonego stanu globalnego owej społeczności potraktowanej jako kontekst strukturalny tych działań[9].

W każdej z form świadomości społecznej przekonania normatywne wskazują wartości-cele do realizacji, zaś przekonania dyrektywalne – środki-sposoby, za pomocą których można je w określonych okolicznościach realizować[10]. Artykułowane przekonania normatywne stają się sądami normatywnymi (normami), zaś dyrektywalne – sądami dyrektywalnymi (dyrektywami), ewentualnie przybierają postać zdań opisowych. Pamiętać należy, że wszelkie postaci słowne, niezależnie od tego, kto je głosi, są formami interpretacji rzeczonych przekonań, a więc mają charakter hipotetyczny. W związku z powyższym, nikt (jednostkowo) nie może rościć sobie pretensji do monopolu na rozumienie warstwy przekonaniowej. Sądy dyrektywalne ustalają związki determinacyjne pomiędzy działaniami a ich efektami, wskazując, „iż dla realizacji takiego czy innego celu wystarcza, niezbędne jest, bądź wreszcie wystarcza i niezbędne jest zarazem – podjęcie (w danych okolicznościach) takiej to a takiej czynności"[11]. W konsekwencji dostarczają one wiedzy opisowej, przedmiotowej, szczegółowej, do realizacji wytyczonych norm-celów.

W kulturze techniczno-użytkowej związki mają charakter obiektywny, dotyczą czynności bezpośrednio-praktycznych oraz obiektów będących rezultatami tychże czynności. W grę wchodzą zatem takie ich cechy, które – wedle stwierdzenia J. Kmity – „czynią obiekty owe konsumowalnymi w sposób nie wymagający respektowania przekonań normatywno-dyrektywalnych jako przekonań stosowanych przy ich wytwarzaniu"[12]. W przypadku pozostałych dziedzin (kultury

---

[9] G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, s. 50.

[10] „Kultura danej społeczności – pisze J. Kmita – składa się z powszechnie respektowanych w owej społeczności przekonań normatywnych, wyrażających pozytywne wartości-cele działań, oraz przekonań dyrektywalnych wskazujących działania wystarczające lub/i niezbędne dla realizacji owych celów". Ibidem, s. 65.

[11] J. Kmita, *Kultura i poznanie*..., s. 11.

[12] Ibidem, s. 29. „Kultura techniczno-użytkowa – stwierdza J. Kmita w innym miejscu – to wedle słownika (typologii) Jurgena Habermasa – »instrumentalna sfera kultury«. Regulowane w trybie subiektywno-racjonalnym przez a) przekonanie normatywne i b) przekonanie dyrektywalne wskazujące działanie, dzięki któremu wartość zalecana przez ową normę ma zostać zrealizowana, [jest ono realizowane] jeżeli rzeczona realizacja nie wymaga nieodzownie tego, by liczący się przedstawiciele odnośnej zbiorowości respektowali normę i podzielali przekonanie tworzące naszą parę, by zatem byli w stanie spontanicznie zinterpretować działanie regulowane (w trybie społeczno-kulturowym) przez wymienione elementy tej pary. Oczywiście, są oni w stanie uczynić

symbolicznej) zależności te mają wymiar społeczno-subiektywny (świadomościowy). Ich przekonania normatywno-dyrektywalne cechuje ta własność, „iż efekty regulowanych przez nie czynności są »niekonsumowalne«, faktycznie nie realizują się, jeśli ich »konsumpcji« nie towarzyszy respektowanie tychże przekonań jako przekonań motywujących odnośne czynności”[13]. Symboliczny charakter owych sensów konstytuuje się na bazie powszechnego respektowania reguł semantycznych, inaczej mówiąc, konwencjonalizacji rozumienia danego (zespołu) działania.

Przeprowadzona powyżej charakterystyka umożliwia generalny podział kultury na techniczno-użytkową i symboliczną. W skład ostatniej wchodzą kultura symboliczna wartości uchwytnych praktycznie (kultura symboliczna w węższym sensie): język, obyczaj, sztuka (komunikacyjny obszar kultury symbolicznej w węższym sensie), a także nauka, świadomość polityczno-prawna[14], społeczna świadomość pedagogiczna (pozakomunikacyjne dziedziny kultury symbolicznej czy też dziedziny wartości uchwytnych praktycznie); oraz kultura światopoglądotwórcza (generująca światopoglądy): magia, religia, społeczna świadomość świecko-światopoglądowa[15].

Ważną rolę w zespołach przekonaniowych odgrywa spójny system wartości ostatecznych – światopogląd. Wedle definicji J. Kmity jest to:

> [...] zespół przekonań, który – prezentując taką czy inną wizję „całej” rzeczywistości w każdym razie: (1) wyznacza pewien zbiór pozytywnych wartości nadrzędnych, tj. stanów rzeczy odgrywających rolę celów „ostatecznych” ludzkiej działalności (nie zaś służących do osiągnięcia celów tego rodzaju); (2) określa różnego typu powiązania zachodzące miedzy wartościami nadrzędnymi a wartościami praktycznie uchwytnymi, tj.

---

to, skoro respektują stosowną normę a) i podzielają przekonanie b), ale nie zależy od tego skuteczność działania (zrealizowanie wchodzącej w grę wartości)”. J. Kmita, *Konieczne serio ironisty…*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, ss. 72–73.

[13] Ibidem, s. 31.

[14] Potocznie termin „świadomość” można pojmować – jak wskazuje Józef Dębowski – na trzy sposoby: 1) jako wiedzę o czymś – aspekt przedmiotowy; 2) jako samoświadomość-samowiedzę – aspekt podmiotowy; 3) oraz jako rodzaj wiedzy, która łączy dwa powyższe aspekty – w wiedzy o czymś, jak i o kimś, kto tę wiedzę intencjonalnie opanowuje, ale też jest nią ukierunkowany. J. Dębowski, *Świadomość – poznanie – naoczność poznania*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, ss. 16–17. Prezentowane tu rozumienie świadomości bliskie jest ostatniej interpretacji, zawiera jednak w sobie przekonanie o jej intersubiektywnym, społeczno-subiektywnym charakterze, objawiającym się w postaci regulacji (przekonań) kulturowych.

[15] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej…*, ss. 73–74; idem, *Kultura i poznanie…*, s. 33. W późniejszym okresie refleksji nad swoją koncepcją J. Kmita doprecyzowuje ustalenia terminologiczne. Uznaje, że „kultura symboliczna mogłaby być zastąpiona kulturą regulującą posługiwanie się symbolami, w ich obrębie są działania nastawione na interpretacje”. Idem, *Konieczne serio ironisty…*, s. 47.

> wartościami „życiowymi", realizowanymi przez poszczególne jednostki uczestniczące w różnych sferach praktyki społecznej. Powiązania, o których mowa powyżej, mogą być różnego, jak się rzekło, typu; mogą one polegać na tym, że realizacja odnośnych wartości bezpośrednio-praktycznych prowadzi bezwarunkowo do realizacji odnośnych wartości nadrzędnych, mogą tylko (mniej lub bardziej) sprzyjać tej realizacji, mogą jej nie sprzyjać, mogą ją uniemożliwiać, mogą być w tym względnie obojętne[16].

Termin „ostateczne" oznacza, że przy podejmowaniu wartościowania działań bądź ich efektów sądy światopoglądowe dostarczają racji przekonaniowych, same nie wymagając dalszego uzasadnienia. Pełni więc analogiczną funkcję, jak aksjomaty w logice, w której to pewne wyodrębnione twierdzenia danej teorii przyjmowane są za „prawdziwe" i w oparciu o nie, na mocy wynikania logicznego „prawdziwość" nabywają inne, przechodnie. Podobnie światopogląd dostarcza możliwości wartościowania poszczególnych twierdzeń „substancjalnych", w oparciu o ogólne i abstrakcyjne twierdzenia „aksjomatyczne".

Każda dziedzina kultury ma dwie determinanty funkcjonalne: „(1) bezpośrednią – regulowanie w trybie społeczno-subiektywnym danego typu praktyki społecznej; (2) pośrednią; a zarazem nadrzędną względem bezpośredniej – dostarczanie odpowiedzi na zapotrzebowania warunkujące funkcjonalnie odnośny typ praktyki"[17]. Wyróżniona dyferencjacja wyznacza zarazem dwa odmienne podejścia badawcze – podmiotowe oraz przedmiotowe. W pierwszym stosuje się interpretację w trybie subiektywno-racjonalnym, w drugim – wyjaśnianie w trybie funkcjonalnym. „W przypadku przedmiotowego potraktowania badanych struktur – jak zauważa K. Zamiara – zwykle przydaje się im aspekt funkcjonalny; przedmiotowe, tj. zobiektywizowane struktury funkcjonalne przeciwstawiane są wówczas podmiotowym, subiektywnym strukturom sensownym"[18]. Podmiotowe badanie zjawisk kultury wymaga uwzględnienia wprowadzonego przez Floriana Znanieckiego tzw. współczynnika humanistycznego, czyli tej cechy „zjawisk kulturalnych, przedmiotów humanistycznego badania, tę ich zasadniczą właściwość, że jako przedmioty teoretycznej refleksji są one już przedmiotami, komuś danymi w doświadczeniu, lub czyimiś świadomymi czynnościami"[19].

---

[16] J. Kmita, Światopogląd nauki – światopogląd naukowy, „Nurt" 3/1976 (wkładka), s. 1. Przedruk w: J. Lipiec (red.), *Nauka a światopogląd*, KAW, Kraków 1999, s. 299.

[17] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej…*, s. 77.

[18] K. Zamiara, Formalne cechy rozwoju w różnych ujęciach modelowych, w: M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychologiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 29.

[19] J. Szacki, *Znaniecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 239. Jak pisze dalej F. Znaniecki: „Gdyby współczynnik humanistyczny został pominięty i uczony usiłował badać system kulturo-

Struktury sensowne zawsze funkcjonują w obrębie jakiejś historycznej postaci doświadczenia społecznego. Uwzględniając tę przesłankę, w badaniu podmiotowym należy zawsze odwoływać się do teoretycznych rekonstrukcji tej części świadomości społecznej, w której sytuuje(ą) się badane zjawisko(a). W interpretacji współczynnika humanistycznego J. Kmity ujmuje się go jako „pewne sądy funkcjonujące w określonym trybie w praktyce komunikacyjno-kulturowej poszczególnych społeczności”[20].

O ile w przypadku uwarunkowania subiektywno-racjonalnego należy za każdym razem brać pod uwagę współczynnik humanistyczny, o tyle w przypadku uwarunkowania funkcjonalnego można, a wręcz należy, go pomijać[21]. Jak podkreśla autor *Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury*:

> […] uwarunkowanie funkcjonalne wyselekcjonowane jest przez odpowiedni stan utrzymywany stale przez pewien towarzyszący mu kontekst strukturalny. Wykonawca działania nic o owym kontekście nie musi wiedzieć. Nie musi wiedzieć nic ani o jego stale utrzymywanym stanie, w szczególności tendencji (stan dynamiczny), ani o przyczynach utrzymujących ów stan, ani także o tym, które z możliwych jego przyczyn (w postaci odpowiednich działań) wchodzą wyłącznie w grę w konkretnym przypadku[22].

---

wy tak, jak bada system przyrodniczy, tj. jako istniejący niezależnie od ludzkiego doświadczenia i działalności, system zniknąłby i badacz zamiast niego miałby do czynienia z masą nie powiązanych ze sobą przyrodniczych przedmiotów i procesów, pozbawioną jakiegokolwiek podobieństwa do rzeczywistości, którą zaczął badać”. Ibidem.

[20] J. Kmita, *Kultura i poznanie*…, ss. 44–45. We wcześniejszej pracy – *Szkice z teorii poznania naukowego* – uwaga naukowca skoncentrowana jest też na metodologiczno-teoretycznym współczynniku humanistycznym. „Innymi słowy, rezultaty owe są swojego rodzaju obiektami kulturowymi z uwagi na ten zlokalizowany historycznie obszar świadomości społecznej, który stanowi społeczny kontekst praktyki badawczej wchodzącego w grę okresu. Składa się nań aktualna, społeczna świadomość metodologiczna oraz akceptowane na jej gruncie dotychczasowe rezultaty badawcze”. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976, s. 113. Społeczna świadomość metodologiczna składa się z normatywnych przekonań poznawczych oraz z dyrektywalnych przekonań metodologicznych. Tak skonstruowany „współczynnik” kształtowany jest przez zmieniającą się historycznie wiedzę (kulturową), w ramach której funkcjonują semantyczne reguły odniesienia przedmiotowego. Zmienność tego współczynnika odzwierciedlona jest w dziejach teorii naukowych. „Poza tego rodzaju zlokalizowanym historycznie współczynnikiem humanistycznym teoria naukowa nie istnieje jako społeczny twór kulturowy”. Ibidem.

[21] Wynika to z tego, że „język” uwarunkowania subiektywno-racjonalnego i „język” determinacji funkcjonalnej są ze sobą niewspółmierne, są logicznie nieporównywalne. J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*, PWN, Warszawa 1980, s. 38.

[22] G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, ss. 32–79.

W wyniku powyższej operacji demarkacyjnej możliwe jest oddzielenie sensów subiektywno-społecznych zjawisk od pełnionych przez nie obiektywnych funkcji. Ważne jest w tym miejscu podkreślenie ekwiwalentności pojmowania „funkcji" i „roli". Nie postrzegam bowiem „funkcji" tak, jak czyni się w naukach formalnych, operujących aparatem logiczno-matematycznym, w relacji przyporządkowania jednoznacznego (elementów jednego zbioru elementom innego zbioru), ale tak, jak czyni się to w naukach biologicznych – jako wskazanie roli, „miejsca w systemie" (strukturze), lub też w potocznym rozumieniu tego terminu – jako znaczenie, zadanie, doniosłość[23]. Oba uwarunkowania są prawomocne poznawczo, jeśli spełniają podstawowe kryteria spójności logicznej oraz w trakcie ich stosowania nie zachodzi przemieszanie porządków, z których rozpatrują one właściwe sobie aspekty badanego zjawiska. Jak uważa J. Kmita:

> [...] funkcjonalny sposób myślenia odgrywa wyraźnie rolę komplementarną w stosunku do rozważania działań ludzkich w kategoriach subiektywno-racjonalnych [...] obydwa typy uwarunkowań mogą być stosowane (i bywają stosowane) równolegle, bowiem nie kolidują ze sobą logicznie. Uwarunkowanie pierwsze usiłuje wskazać indywidualne pochodzenie poszczególnych treści kultury symbolicznej, uwarunkowanie drugie usiłuje wskazać społeczne powody respektowania powszechnego pewnych transformacji tych[24].

Konsekwencją logiczną akceptacji dwojakiego rodzaju determinacji jest wiadomy już wniosek, że wszelkie zmiany rozwojowe w obrębie poszczególnych dziedzin kultury należy wyjaśniać w trybie funkcjonalno-genetycznym poprzez 1) stan społeczno-subiektywnego regulatora danego typu praktyki społecznej; 2) rodzaj zapotrzebowania społecznego determinującego odnośny typ praktyki. Dzięki uwzględnieniu powyższych punktów wskazać można powody, dla któ-

[23] Według Ernesta Nagela, w wyjaśnianiu funkcjonalnym (teleologicznym) mamy do czynienia z pojawiającymi się zwrotami „w celu", „po to". E. Nagel, *Struktura nauki: zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, tłum. Jerzy Giedymin, Bożydar Rassalski, Helena Eilstein, PWN, Warszawa 1970, s. 30. J. Kmita preferuje określenia „rola", „funkcja", „znaczenie społeczne". J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*..., ss. 19–30; idem, *Kultura i poznanie*..., ss. 15–16.

[24] G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*..., s. 28. W antropologii takie rozróżnienie wyznaczają terminy *emic* i *etic*. Pierwszy, pochodzący od *phonemic*, odnosi się do „badania zjawiska podmiotowego pozbawionego jakichkolwiek imputacji płynących z kultury i języka badacza", drugi, pochodzący od *phonetic* – do badania imputującego „pojęcia zaczerpnięte z kultury języka badacza". J. Kmita, *Kultura i poznanie*..., s. 77. Pojęcia „emiczny" i „etyczny" stanowią antropologiczne uogólnienia ujęć subiektywno-racjonalnego i funkcjonalnego. „Z jednej strony, mają one oznaczać to samo, co przyporządkowane im nasze odpowiedniki, z drugiej jednak strony – badania emiczne mają dotyczyć obcokulturowego ujęcia subiektywnego tych samych zjawisk, które dane są w ich opisie etycznym, a który jednakowo są jakoby dane badaczowi i uczestnikowi badanej kultury". Ibidem.

rych pomimo powszechnego respektowania systemu przekonań normatywnych oraz związanego z nim systemu przekonań dyrektywalnych, przynajmniej jeden z tych systemów ulega zmianie. Wskazuje się podówczas, w jaki sposób zmodyfikowanie przekonań normatywnych i/lub dyrektywalnych przyczynia się do lepszego utrzymywania stałej tendencji określonego kontekstu makrostrukturalnego, czyli definiuje się funkcjonalne powody zastępowania jednych przekonań przez drugie. Przy czym w grę wchodzą dwie wersje transformacji: 1) „częściowa" – kontekst makrostrukturalny generuje ten sam stan globalny, zaś utrzymujące go działania, regulowane przez wcześniejsze przekonania normatywne i/lub dyrektywalne, jako mniej efektywne są zastępowane przez późniejsze o wyższej funkcjonalności; 2) „zasadnicza" (radykalna) – następuje zmiana kontekstu makrostrukturalnego, pociągająca za sobą przyjęcie innej hipotezy odnośnie do jego stanu globalnego, jego utrzymanie pociąga za sobą ukonstytuowanie się nowego systemu przekonań normatywno-dyrektywalnych, różniących się od poprzednich[25]. Jednak nawet w przypadku tak diametralnego przekształcenia strukturalnej organizacji kontekstu i jego stanu globalnego można – często dzięki dokładanym badaniom historycznym – wskazać związki nowych systemów (ich elementów) z wcześniejszymi. W grę wchodziłaby tu korespondencja istotnie korygująca. Oznacza to, że w odpowiedzi na zmianę porządku obiektywnego zmianie ulegną także owe składniki, a pomimo to pozostaną w określonym związku z przekonaniami wcześniejszymi[26].

Zależności funkcjonalno-genetyczne zachodzą również w obrębie każdej z dziedzin kultury, w tym w dziedzinie obyczaju, którego charakterystykę z punktu widzenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury przedstawiam w dalszej części rozważań.

Uczestnictwo kulturowe – specyfika i typy

W kontekście czynionych w niniejszej książce dociekań ważne jest podkreślenie różnicy między respektowaniem a akceptowaniem przekonań normatywno-dyrektywalnych. Zagadnienie to wchodzi bezpośrednio w gestię partycypacji kulturowej – jednostkowego poziomu uczestnictwa w kulturze. Z pierwszym jej aspektem, respektowaniem, mamy do czynienia – jak stwierdza J. Kmita:

> […] tylko w związku z czyimś systematycznie powtarzającym się działaniem lub postępowaniem. Mówimy mianowicie, że określona jednostka respektuje dane przekonanie, jeśli w systematyczny sposób (w odpowiednim cza-

[25] Ibidem, ss. 37–41.

[26] J. Kmita, *Kultura i poznanie*…, s. 10.

> sie) podejmuje odpowiednią czynność stale tak, jak gdyby owo przekonanie akceptowała jako subiektywno-racjonalną przesłankę tej czynności[27].

Konstatacja ta nie przesądza, czy jednostka akceptuje – uświadamia sobie – dane przekonania (wyraża sądy) prowadzące do realizacji określonej wartości-celu, w trakcie wykonywania czynności kulturowej, kierowanej przekonaniami dyrektywalnymi, czy też ich nie akceptuje. Respektowanie związane jest z odnotowywaniem regularności w zachowaniu (kulturowym) jednostki, na podstawie których można wnioskować (imputować) występowanie rzeczonych przekonań[28].

Akceptowanie natomiast może przebiegać tylko inteligibilnie (mieć charakter wyłącznie myślowy). Jak eksplikuje to na przykładzie obyczajowym autor koncepcji:

> [...] ktoś pozdrawia skinięciem głowy swego przełożonego spotkawszy go po raz pierwszy w danym dniu, zdając sobie w pełni sprawę, iż powinno się pozdrawiać przełożonego spotkanego po raz pierwszy w danym dniu (sąd normatywny). Powiemy wówczas, że nasza jednostka akceptuje normatywny sąd, iż należy pozdrawiać swego przełożonego spotkanego po raz pierwszy w danym dniu. Z drugiej strony, ów ktoś może sobie uświadamiać w pełni, że skinięcie głową prowadzi (w odpowiedniej sytuacji) do rezultatu pozdrowienia. Powiemy wówczas, że nasza jednostka akceptuje dyrektywalny sąd, iż aby pozdrowić daną osobę, należy (w odpowiedniej sytuacji) skinąć głową. Podsumowując: jeżeli dana jednostka podejmuje daną czynność uświadamiając sobie w pełni cel określony przez sąd normatywny p, do którego to celu ma prowadzić wedle jej w pełni świadomego mniemania

[27] G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, s. 46. Obejmuje ono również działanie mentalne/w sferze mentalnej. „Działanie ludzkie – podkreśla to A. Pałubicka – jeśli oparte jest na określonej wiedzy, ponadindywidualnie obowiązującej procedurze (reguły, dyrektywy działania), jest działaniem kulturowym. Czy refleksja, o której mowa wcześniej, jest działaniem i ponadto uregulowanym kulturowo? Odpowiedź, którą właściwie już sformułowałam, jest pozytywna; refleksja jest dla mnie działaniem mentalnym i nie możemy jej wykonywać, nie respektując określonych, kulturowych zasad". A. Pałubicka, *Opozycja dwóch postaw wobec świata a koncepcja kultury Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, s. 156.

[28] J. Kmita stwierdza, „że określona jednostka respektuje dane przekonanie, jeśli w systematyczny sposób (w odpowiednim czasie) podejmuje odpowiednią czynność stale tak, jak gdyby owo przekonanie akceptowała jako subiektywno-racjonalną przesłankę tej czynności". G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, s. 39. Problem przypisywania przekonań normatywno-dyrektywalnych podmiotom działania kulturowego jest ogólniejszej natury, dotyczy wątpliwości „wszelkich nauk o kulturze (humanistycznych) – że nigdy nie są one w stanie uwolnić się od mniejszej lub większej dozy tego, co nazwalibyśmy tu imputowaniem. Jest to wątpliwość w pełni, naszym zdaniem, uzasadniona, ale właśnie dlatego sądzimy, że jedyną rozsądną reakcją na nią jest postulat domagający się dołożenia starań do tego, by zakres różnego rodzaju imputacji, które mamy na względzie, był możliwe najwęższy". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 79.

> q owa czynność, to powiemy, że jednostka ta akceptuje sąd p i akceptuje sąd q, czy też – akceptuje przekonania (mniemania) p i q. Może się jednak zdarzyć, że akceptuje tylko przekonanie p bądź tylko przekonanie q, natomiast odpowiednie przekonanie drugie wyłącznie respektuje. Może wreszcie wyłącznie respektować obydwa przekonania. Akceptowanie, czyli świadome uznawanie danego sądu (przekonania czy mniemania inaczej mówiąc), nie musi się, oczywiście, łączyć z podejmowaniem jakiejkolwiek czynności „zewnętrznej" czy choćby myślowej, równie dobrze może być całkowicie „bezinteresownym" pomyśleniem stwierdzającym danego sądu, pomyśleniem, że jest tak a tak, lub – że powinno być tak a tak[29].

Dodatkowo w grę wchodzić może stopniowalność, czyli akceptowanie z „pełniejszą lub mniej pełną świadomością faktycznego występowania konstatowanego przezeń stanu rzeczy"[30]. Ważną kwestią pozostaje odróżnienie akceptowania/uświadamiania od aprobowania. To ostatnie nie podlega w tym miejscu ocenie, ponieważ zakłada się, że podjęcie jakiekolwiek aktywności kulturowej wymaga wykorzystania najpierw nabytych „kompetencji przekonaniowych"[31] – stąd ewentualna ich ewaluacja przez poszczególne jednostki jest wtórna.

---

[29] J. Kmita, *Kultura i poznanie*..., s. 25.

[30] Ibidem, s. 26. Odwołując się do przytoczonego przykładu obyczajowego można założyć, że osoba „respektująca przekonanie, że powinno się pozdrawiać swego przełożonego spotkawszy go po raz pierwszy w danym dniu oraz przekonanie, że cel ten realizuje się skinięciem głowy, może czynić to przy całkowicie świadomej akceptacji obydwu przekonań, może też czynić to w sposób zbliżający się do zachowania odruchowego, ale – zapytana odpowiednio – wymieni, czy choćby potwierdzi – obydwa przekonania; może też na koniec w ogóle nie umieć ustosunkować się do owych przekonań, jakkolwiek nie przeszkodzi to jej systematycznie ich respektować". Ibidem. W przypadku zaś respektowania nie przesądza się, czy jednostka akceptuje przekonanie p oraz przekonanie q – bądź jedno z dwóch – czy też nie. „Tak więc jeśli np. ktoś stale, zobaczywszy po raz pierwszy w danym dniu swego przełożonego pozdrawia go skinięciem głowy, to powiemy wówczas, iż respektuje on przekonanie, że powinno się pozdrawiać przełożonego, spotkanego po raz pierwszy w danym dniu oraz respektuje przekonanie, że ażeby pozdrowić daną osobę, należy skinąć jej głową. Nie przesądzamy wszelako, czy nasze dwa przekonania są tylko respektowane, czy też jedno przynajmniej z nich jest również akceptowane". Ibidem, ss. 25–26.

[31] W społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury nie stosuje się pojęcia „kompetencji" (przekonaniowej, kulturowej) w zwykłym tego słowa rozumieniu, zastępując je pojęciami „respektowania" lub „akceptowania" przekonań/regulacji kulturowych. Uznaje się bowiem, że sam fakt uczestnictwa kulturowego wymusza ich przestrzeganie i/lub uświadamianie, nie jest to zatem umiejętność w sensie psychobiologicznym czy nawet psychokulturowym. Sformułowania zawierające wskazany termin mają zatem charakter ilustratywno-metaforyczny. Pojęcie „kompetencji" można jednak interpretować opisowo, tak jak na to wskazuje Arleta Chojniak: „[z]biór wszystkich reguł interpretacji kulturowej używanych przez jednostkę stanowi o jej kompetencji kulturowej. Prawidłowo ukształtowana kompetencja kulturowa wyraża się w treściowej zgodności przekonań żywionych przez jednostkę z odpowiednimi dla danej grupy sądami kulturowymi". A. Chojniak, *Jednostka w procesie zmiany kulturowej*, „Filo-Sofija" 2(25)/2014, s. 324.

Powyższe ustalenia ważne są dla sposobu eksplanacji (interpretacji) uwarunkowania subiektywno-racjonalnego. W jej to ramach koniecznie jest przyjęcie założenia o konsekwencji podmiotu działania względem respektowanych przekonań, czyli tzw. założenie o racjonalności. Stanowi to dla J. Kmita kluczowy element badania czynności podmiotowych.

> Dopiero wówczas, gdy przyjmiemy (idealizująco!), że każda jednostka ludzka podejmuje zawsze takie działania, które w danym momencie dyktuje jej 1) fakt, że w owym momencie zorientowana jest ona na realizację odnośnej wartości identyfikowanej z odpowiednio artykułowanym pojęciowo przez nią stanem rzeczy, 2) fakt, że w owym momencie respektuje ona wiedzę, która „mówi" jej, że aby realizację tę osiągnąć, wystarczy podjąć takie to a takie działania (a tym samym niezbędne jest podjęcie takich to a takich składników tego działania) – będziemy mieli do czynienia z wyjaśnianiem[32].

Powyższe założenie zacytowany badacz nazywa również założeniem o konsekwencji podmiotu działającego względem respektowanych przez siebie przekonań bądź założeniem o racjonalności decyzyjnej.

Ważny element teoretyczny odnośnie do racjonalności wprowadza J. Kmita, analizując poglądy Josepha Margolisa[33]. Odróżnia za nim działanie „inten-

---

[32] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*..., s. 27. W innym miejscu pisze, że jakiekolwiek badanie wchodzi „w grę dopiero wówczas, gdy przyjmiemy, że członkowie danej grupy ludzkiej, wyglądającej na to, że »trzymają się« tej samej kultury (stanowią społeczność, czy – jak kto woli – »wspólnotę kulturową«), cechują się respektowaniem założenia o racjonalności, to jest podejmują działania na gruncie określonych norm i dyrektyw kulturowych. Inaczej: jednolicie maksymalizują daną wartość (normy) w ujednoliconym dla niej sposób (dyrektywy)". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 50. W kwestii tej wypowiada się też K. Zamiara: „Jak wiadomo, w humanistycznym założeniu o racjonalności uwikłane są teoretyczne terminy podmiotowe (w tym intencjonalne), przy czym odpowiadające im pojęcia nie tyle odnoszą się do obserwowanych własności fizykalnego uniwersum, co do pewnych nieobserwowalnych własności podmiotu czynności, jakimi są w szczególności subiektywne treści jego świadomości. Dotyczy to takich terminów humanistycznych uwzględnianych w założeniu o racjonalności (czy – szerzej – w ramach interpretacji humanistycznej), jak »sens czynności«, »cel« czy nazwy poszczególnych czynności i ich rezultatów. Te ostatnie to terminy intencjonalne, zrelatywizowane do podmiotowej wiedzy i systemu wartości [...]. Wymienionym terminom humanistycznym, uwikłanym w kontekst idealizacyjnych hipotez w rodzaju przesłanej interpretacji humanistycznej, przysługuje nie tylko status terminów teoretycznych, lecz co więcej, status teoretycznych terminów idealizujących". K. Zamiara, *Dynamika pojęć i programów psychologicznych. Szkice metodologiczne*, Fundacja im. Kazimierza Ajdukiewicza na rzecz Rozwoju Nauk Filozoficznych, Poznań–Szczecin 1995, s. 64.

[33] J. Margolis, *Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, tłum. Wojciech Chojna, Krzysztof Guczalski, Marzena Jakubczak, Krystyna Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2004.

cjonalne", nastawione na realizację zindywidualizowanego celu, od działania „Intencjonalnego", realizującego sens ponadjednostkowy. Opisane kategorie poddaje kulturoznawczej reinterpretacji. Pierwsze z wymienionych to

> [...] działanie indywidualne nastawione na interpretacje lub wszelki inny rezultat z perspektywy jednak wyłącznie indywidualnej. Natomiast Intencjonalne działanie Margolisa zmierza zawsze do określonego typu rezultatu z perspektyw wiedzy zawartej w dyrektywach i normach kultury jednoczącej daną społeczność. [...] Intencjonalne działanie Margolisa jest naszym działaniem symbolicznym lub podpadającym pod dyrektywy regulujące nasze działania kulturowe: jest tym, co nazywać będziemy [...] – krótko – działaniem kulturowym[34].

Przyjęcie takiego założenia pozwala uniknąć monopolu kultury/determinizmu kulturowego na wyznaczanie działań „racjonalnych" w horyzoncie działań jednostkowych. Zachowuje jednak sposób rozumienia sensu wyznaczanego kulturowo i przekraczającego sytuacje kontekstowe oraz umowy „jednorazowego użytku"[35].

W perspektywie antyindywidualizmu metodologicznego kulturoznawczo ujęty podmiot traktowany jest jako nośnik przekonań normatywno-dyrektywalnych tych dziedzin kultury, w których uczestniczy. „Inaczej mówiąc – jak konstatuje K. Zamiara – jest czynnikiem sprawiającym, że praktyka społeczna danego typu przebiega w sposób regulowany przez przekonania normatywno-dyrektywalne należące do dziedziny kultury funkcjonalnie z ową praktyką sprzężone"[36]. Podmiot może być realizatorem przekonań normatywno-dyrektywalnych wielu dziedzin kultury, niemniej nie redukuje się go wyłącznie do bier-

[34] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 59. W tym drugim rozumieniu „Intencjonalność" wyznacza „znaczenia odpowiednie dla pewnych struktur – czy też struktury znaczące – przy pomocy rozmaitych form kulturowo istotnej działalności (mowy, czynów, wytwarzania, twórczości artystycznej), tak aby odpowiednie osoby mogły wyodrębnić owe własności i obiektywnie je zinterpretować. [...] Intencjonalne równe jest kulturowemu". J. Margolis, *Czym w gruncie rzeczy*..., s. 75.

[35] Myśl ta zostaje opracowana w koncepcjach polskiego kulturoznawcy. „Działanie nastawione na interpretacje – krócej działanie intencjonalne – nie musi być działaniem kulturowym w naszym rozumieniu. Nie jest takim działaniem, gdy jego podmiot może ma wprawdzie nadzieję, że ktoś je zinterpretuje, ale w odnośnej społeczności nie funkcjonują dyrektywy dotyczące tego działania, mówiące zaś, że jeśli ktoś (z danej społeczności) zauważy je, ma przypisać mu sens (ewentualnie pojęcie pokrewne – cel), zastosuje, jeśli nie dyrektywy społeczne funkcjonujące wchodziłyby w grę, ale umowa, by tak rzec, »jednorazowego użytku«". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 59.

[36] K. Zamiara, Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity, w: K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books Svaro, Poznań 1993/1995, s. 67.

nego wykonawcy „poleceń" kultury i nie wyklucza jego aktywnego wpływu na kształt jej treści. Zwraca na to uwagę wymieniona kulturoznawczyni, pisząc, że:

> [...] kultura jest czymś różnym od uczestnictwa kulturowego, tym bardziej zaś od przejawów – behawioralnych, wytworowych – owego uczestnictwa. Ontyczna odmienność zjawisk a) należących do kultury jako takiej (wziętej w całości lub rozczłonkowanej na poszczególne sfery lub dziedziny) oraz b) należących do procesów partycypacji kulturowej, nie oznacza jednak autonomiczności jednych od drugich: zjawiska z obu poziomów oddziaływują na siebie w różnych sposób, wszelako oddziaływania te nie wyczerpują listy czynników determinujących tak jedne, jak i drugie. Przeświadczenie, iż rola jednostki w procesie rozwoju kulturowego nie sprowadza się do pasywnego przyswajania treści już przedustanowionych, że efektem indywidualnej aktywności może być istotna modyfikacja kultury, w rezultacie całokształtu życia społecznego, jest przejawem założenia o częściowym zdeterminowaniu zjawisk należących do kultury przez zjawiska z zakresu partycypacji kulturowej[37].

Istnieje zatem ciągłe napięcie pomiędzy „bytem ponadorganicznym" a „bytami jednostkowymi", czego efektem jest dynamika życia podmiotowego w kulturze poprzez wielość dróg i skal uczestnictwa w niej[38].

Świat kultury, a nawet jego wybrana sfera, jest w akcie jednostkowej partycypacji nie do ogarnięcia – tak „horyzontalnie" (ilościowo), jak i „wertykalnie" (jakościowo)[39], dlatego pozostaje dla uczestnika kultury w znaczniej mierze „ukryty", „nieświadomy"[40]. Nie oznacza to, że jego treści „skrywają się" w jakieś odrębnej psychobiologicznej strukturze, lecz że są jedynie „nieuświadamiane" i, w zależności od potrzeb i okoliczności, możliwe do przywołania, zrekonstru-

---

[37] K. Zamiara, Wstęp, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, ss. 8–9.

[38] Pamiętać należy jednak, że dynamika zmian w kulturze czy też samej kultury wymaga równocześnie sprzęgnięcia ich z fragmentarycznymi lub całościowymi przekształceniami w praktyce społecznej. Takie podejście wpisuje się, jak stwierdza Włodzimierz Kaczocha, w „model wszechstronnego uczestnictwa ludzi w kulturze", przeciwstawiający się jej wersji „selektywnej". W. Kaczocha, Model publiczności kulturalnej, w: W. Sobisiak (red.), *Problemy uczestnictwa w kulturze*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1974, s. 8.

[39] Odwołuję się w tym miejscu do dyferencjacji zaproponowanej przez A. Dobosza odnośnie do sposobów uchwycenia semantyki kulturowej. A. Dobosz, *Uwagi na temat koncepcji semantyki Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 3(18)/2012.

[40] K. Zamiara, Wstęp, w: K. Zamiara (red.), *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 19. J. Kmita wskazuje, że przekonania kulturowe przyswajane są w sposób „fragmentaryczny i zdeformowany". J. Kmita, *Z problemów epistemologii historycznej*..., s. 116.

owania w wymiarze przekonaniowym pod postacią sądów[41]. Nieświadomość nie jest odrębnym bytem ontologicznym, ale fenomenalnym nie-jawieniem się poszczególnych treści w świadomości uczestnika jakieś postaci życia kulturowego. Kwalifikuje się to do jednego z paradoksów fenomenu świadomości, który – żeby spełniać swoją funkcję operacyjno-kognitywną, ze względu na typowo osobnicze ograniczenia możliwości zapamiętywania i pojemność pamięci[42] – spycha część swojej postaci do nieświadomości. Ta zaś automatyzuje działania, sytuując je niejako w tle, poza polem percepcji.

Nieświadomość współpracuje więc ze świadomością, a jej latentna zawartość jest gotowa do przywołania „w potrzebie" lub „w konieczności". Ta pierwsza ma zatem postać zmienno-relacyjną i stanowi kategorię psychokulturową, a jako taką można ją badać za pomocą pojęć podmiotowych[43]. Taki jej status sprawia – jak podkreśla poznańska kulturoznawczyni – że „pewne niejawne dotąd wzorce kulturowe dzięki twórczej refleksji jakiegoś podmiotu mogą zyskiwać walor (hipotetyczny) jawności"[44]. Aktualizowanie lub wykreowanie nowego

[41] Do tej charakterystyki pasuje wprowadzone przez Pierre'a Bourdieu pojęcie „poznawcza modalność". P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania praktycznego*, tłum. Joanna Stryjczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 118.

[42] Wśród wielu publikacji, które odnoszą się do tego problemu, warto polecić: A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. Norbert Radomski, Rebis, Poznań 2011; A. Damasio, *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. Maciej Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999; a także S.J. Allen, *Życie mózgu. Ewolucja człowieka i umysłu*, tłum. Katarzyna Dzięcioł, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.

[43] J. Kmita reflektuje, że „nieświadomość Freudowska i postFreudowska przypomina jakiś byt, który podejrzanie wygląda uderzająco, jak świadomość obdarzana cechą nazwaną przeze mnie poniżej racjonalnością decyzyjną, a która – zdaniem mym – musi przysługiwać działaniom regulowanym kulturowo, jeśli humanistyka akademicka jest w jakiś sposób użyteczna poznawczo. […] Być może, nieświadomość Freudowska i postFreudowska jest również decyzyjnie racjonalna (nie tylko zaś często wygląda – jakby była). Wówczas pilne rozpatrywanie mechanizmów nieświadomości nie wydaje się stanowić zbyt wiele obiecującego zajęcia z punktu widzenia ambicji rozumiejąco-poznawczych humanistyki. Jakież konkluzje dotyczące uregulowań działań ludzkich przez kulturę – bądź to techniczno-użytkową bądź operatywną w odniesieniu do symboli – możemy uzyskać, zarzucając refleksję nad kulturą na rzecz »chytrych i skrytych« posunięć nieświadomości?". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*…, s. 60.

[44] K. Zamiara, Wstęp, w: *Skrytość kultury*…, s. 22. Wątek nieświadomości rozwija także A. Pałubicka: „Określenia n i e ś w i a d o m o ś ć użyję, podkreślając, iż mniemania, o których mowa nie muszą być wyrażone w pojęciach. Ponadto konstytuują się one wokół realizacji obranych celów życiowych, są rozumiane przez działającego. Budują coś, co określiłam mianem poręcznościowego (podstawowego i rozpoczynającego proces socjalizacji) horyzontu partycypacji każdego w swojej kulturze. Świadomość podejmowanych działań polegająca na wytyczaniu sobie celów i dobieraniu na ogół kulturowych reguł jako sposobów ich realizacji, a więc intencjonalność działającego, jest odsuwana, zawieszana, utajana, staje się nieświadomością dla wiedzy prawomocnej (świadomości), ale jednocześnie stanowi p o d ł o ż e, dla uświadamianych spostrzeżeń w postaci idei". A. Pa-

wzorca zależą od stopnia (głębi) zanurzenia się w kulturze i sprzyjających okoliczności zewnętrznych, w których można forsować nowe ich postaci. Wzrost uświadamiania sobie (i innym) przekonań normatywno-dyrektywalnych – formułowanie sądów (norm i dyrektyw) na ich temat – sam w sobie przyczynia się do zaangażowania się w życie regulowane kulturowo, tym samym zwiększając „kompetencję kulturową". Opisane zjawisko tłumaczy możliwość pojawienia się nowego typu działania, o dającym się wskazać sensie symboliczno-kulturowym, bez jego wcześniejszego wyuczenia się w jakimś kontekście behawioralnym[45].

Chodzi jednak także o momenty kontekstualizacji jednostkowych działań w kulturze, o ich „pracę w terenie". Do podejścia modelowego, które w trybie idealizującym wskazuje przekonania normatywno-dyrektywalne, tworzące mentalną „organizację ramową" i stojące za obserwowalnymi zachowaniami, dochodzi ujęcie chwytające dodatkowe sensy poznawcze, wygenerowane w wyniku rzeczywistego przebiegu partycypacji w kulturze. Uniknąć można wówczas „spłaszczenia" podmiotowego uczestnictwa kulturowego, dokonywanego na gruncie skrajnego antyindywidualizmu metodologicznego. W tej wersji zakłada on – na co zwraca uwagę K. Zamiara – „że obraz uczestnictwa w całości wyznaczony jest przez cechy kultury stanowiącej przedmiot partycypacji"[46]. W ujęciu poznańskiej kulturoznawczyni, w zależności od dziedziny kultury percypuje się różne rodzaje uczestnictwa. Pewne wyróżnione dziedziny – jak sztuka, nauka – wymagają aktywnego zaangażowania,

> [...] to jest partycypacji, w ramach której dochodzi do przetworzenia (modyfikacji) zastanych przekonań normatywnych i dyrektywalnych repre-

łubicka, *Charakterystyka kultury modernizmu europejskiego w perspektywie filozofii kultury*, „Filo-Sofija" 1(10)/2010, s. 11.

[45] Wskazuje się tu zatem korzyść ze stosowania takiej antynaturalistycznej koncepcji kultury, której świadomościowy charakter dopuszcza tego rodzaju transformacje bez odwoływania się do jakichś postaci warunkowania czy naśladownictwa.

[46] K. Zamiara, Kulturoznawcze a psychologiczne badania nad uczestnictwem w kulturze, w: J. Kmita, K. Łastowski (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1992, s. 44. Gradację stanowiska antyindywidualizmu metodologicznego w ujęciu J. Kmity przedstawia się następująco: 1) umiarkowany antyindywidualizm: „tylko niektóre pozabiologiczne zjawiska indywidualne mają swe częściowe przynajmniej determinanty w zjawiskach społecznych"; 2) wersja względnie radykalna: „wszystkie pozabiologiczne zjawiska indywidualne mają swoje częściowe przynajmniej determinanty ostateczne w zjawiskach społecznych", 3) wersja skrajna: „wszystkie pozabiologiczne zjawiska indywidualne mają swe pełne determinanty zjawiskach społecznych". Ibidem, s. 55. K. Zamiara stara się połączyć subiektywizująco-psychologiczne i obiektywizująco-kulturoznawcze ujęcia uczestnictwa kulturowego w „koncepcji utworzonych w ramach perspektywy poznawczej obejmującej tezę antypsychologizmu i stosowną tezę umiarkowanego bądź też względnie radykalnego antyindywidualizmu metodologicznego". Ibidem, s. 44.

> zentujących daną historycznie postać określonej dziedziny kultury. Taka aktywna partycypacja nie jest funkcjonalna względem takich dziedzin komunikacyjnej sfery kultury, jak język czy obyczaj. Tu wymagana jest partycypacja bierna, w której brak indywidualnych modyfikacji zastanych przekonań kulturowych. Warunkiem niezbędnym aktywnej partycypacji w dowolnej dziedzinie kultury jest oczywiście świadoma akceptacja jej składników treściowych. Tak więc, partycypacja w niektórych dziedzinach kultury może przebiegać na poziomie respektowania tylko przekonań składających się na nie (język, obyczaj), natomiast partycypacja w innych (nauka, sztuka) wymaga pogłębionej postaci – akceptacji świadomej odnośnych przekonań[47].

W tym miejscu trzeba poczynić ważną adnotację. Przytoczony ustęp wskazuje ogólną charakterystykę roli obyczaju (a także języka) z perspektywy miejsca zajmowanego w hierarchii dziedzin kultury, a przede wszystkim sprawowanej przez niego obiektywnej funkcji. Takie pozycjonowanie i opis, choć trafne z perspektywy logiki uwarunkowania funkcjonalnego i hipotetyczno-dedukcyjnej rekonstrukcji celowo-racjonalnych czynności podmiotowych o ustalonej wartości kierunkowej w warunkach pewności, pomijają wiele aspektów perspektywy podmiotowego uczestnictwa w kulturze o innej specyfice. Należy mieć bowiem na względzie jeszcze dwie inne, wymienione przez J. Kmitę, formy przejawiania się działań objętych założeniem o racjonalności decyzyjnej: w sytuacji ryzyka, w której to „podmiot czynności zna tylko prawdopodobieństwa owych skutków", oraz sytuacji niepewności, w której „podmiot czynności zna odnośne skutki możliwe, ale nie zna nawet ich prawdopodobieństwa"[48]. Dwa ostatnie oblicza założenia o racjonalności umożliwiają rozumienie prezentowanych w dalszej partii tekstu zdarzenia obyczajowego oraz kondensacji obyczajowej we współczesnej awangardzie obyczajowości – grach obyczajowych, właśnie z pozycji aktywno-podmiotowej. Odbiegają one znacznie od wzorcowego układu bierno-reaktywnego, charakteryzującego klasyczne postrzeganie „mechaniki

[47] Ibidem, ss. 50–51.

[48] W swoich wyliczeniach J. Kmita pierwszą z wymienionych sytuacji określa jako „(a) sytuacja pewności (jednostka jest pewna interesujących ją skutków czynności, jakie mogą być przez nią podjęte)", dwie kolejne jako (b) i (c). Pisze wówczas, że „dla sytuacji (a) i (b) istnieją dwa, odpowiednio różne, założenia o racjonalności, dla sytuacji (c) istnieje wiele różnych założeń, co wiąże się z tym, że w sytuacji (c) dana jednostka może zachowywać się racjonalnie na szereg różnych sposobów [...]. Uwzględnienie wszystkich rodzajów sytuacji, w których podejmowana może być czynność, skomplikowałoby niepomiernie tok rozważań". J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji...*, ss. 28–29. Sytuacja typu (c) pojawia się bardzo często przy interpretacji humanistycznej (stawianiu hipotez) działania „intencjonalnego" – „jednorazowego użytku" – w rozumieniu Margolisa/Kmity.

obyczajowej", przechodząc – na co wskazuje P. Bourdieu – od abstrakcyjnej „logiki logiczności" do niewtłaczającej w gotowe schematy i przez to nieniszczącej subtelniejszych przedmiotów badań „logiki pragmatyczności"[49].

Analizując społeczno-regulacyjne podejście do kwestii jednostkowej partycypacji w kulturze, należy podkreślić jeszcze inną ważną obserwację poczynioną przez przywoływaną już polską kulturoznawczynię.

> Z uwagi na pierwszoplanowy charakter zależności funkcjonalnych konstatowanych przez omawianą teorię nasuwa się wniosek, że szczegółowe charakterystyki procesu partycypacji odnoszone do poszczególnych dziedzin kultury (sprzężonych z nimi funkcjonalnie typów praktyki społecznej) z założenia nie są podmiotowo uniwersalne, czyli dające się zastosować do dowolnej jednostki. Przeciwnie, w relacji do dowolnego podmiotu mają one raczej normatywny, aniżeli opisowy charakter. Przekształcają się w opis tylko w odniesieniu do tych osób, które spełniają zawarty w nich wymóg normatywny – wymóg nakładany na partycypację w takiej czy innej dziedzinie kultury (w praktyce społecznej danego typu)[50].

Z perspektywy normatywnej, wzorcowej, każdy podmiot może być potencjalnie nośnikiem określonych przekonań normatywno-dyrektywalnych, lecz pewność zyskujemy dopiero w momencie aktualizowania ich w konkretnej partycypacji kulturowej, w dającym się wskazać typie praktyki społecznej. Z powyższego wyimka można również wywnioskować, że w zależności od tego, w jakiej dziedzinie (sferze) kultury partycypuje podmiot, tak będzie się kształtowała jego specyfika uczestnictwa, a także jego postawa oraz struktura wartościowania. I choć charakterystyka tego procesu zakreślona jest ramowo przez normatywne wymogi partycypacyjne, to w szczegółowych konkretyzacjach jej ostateczna postać zależy od splotu (obiektywnych) okoliczności i (subiektywnych) możliwości.

A. Pałubicka, pisząc o doniosłości respektowania lub akceptowania przekonań normatywno-dyrektywalnym, podkreśla, że istnieje jeszcze możliwość innego, dwupoziomowego badania podmiotowej partycypacji w kulturze:

> W języku społeczno-regulacyjnej koncepcji należałoby powiedzieć, iż podmiot ludzki może partycypować w swojej kulturze poprzez respektowanie przekonań, ale też i świadome ich akceptowanie. Dalsza, pełniejsza charakterystyka podjętego problemu wymaga wprowadzenia dwóch pojęć:

[49] P. Bourdieu, *Rozum praktyczny*...

[50] K. Zamiara, Kulturoznawcze a psychologiczne badania..., s. 47. Idąc dalej tym tropem, można stwierdzić, że to działania, w swojej powtarzającej się masie, pozwalają wydedukować istnienie samej rzeczywistość kulturowej.

> perspektywy myślenia oraz postawy. Przez perspektywę myślenia rozumieć będę cechę (lub zestaw cech) z wyższego poziomu abstrakcji, którą mają wszystkie konkretne akty myślowe ją wypełniające. Z kolei postawa pojawia się w trakcie realizowania obranej perspektywy myślowej, jest zatem sposobem realizacji perspektywy myślenia[51].

Wydaje się więc, że postawa może być zanurzona w nieświadomości pełnego aktywizmu (pochłonięcia czynnością), natomiast perspektywa myślenia wymaga wynurzania z niego w refleksji.

Dopiero jednak zaobserwowana sytuacja w *praxis* pozwala zweryfikować rzeczywisty status respektowania lub nie regulacji kulturowych, a zaistniały stan rzeczy zamienia prawdopodobieństwo w pewność. Zawieszone w próżni teorii przypuszczenie możemy zastąpić skonkretyzowanym, zdarzeniowym opisem. Umożliwia to także wskazanie realizowanej postawy, a z niej wywnioskowanie perspektywy myślenia. W trybie warunkowym możemy również stwierdzić, że jeśli jednostka postępuje zgodnie z regulacjami, to świadczy to o tym, że przynajmniej je respektuje. Nie przesądzamy jednakże co do ich akceptacji, na to bowiem potrzebujemy poświadczeń podmiotowej świadomości. Z perspektywy modelowej uprawomocnia to twierdzenie, że jednostka zachowuje się tak, jakby akceptowała kulturową „organizację ramową", i pod względem formalno-teoretycznej poprawności koncepcji stoimy na solidnym gruncie.

> Można rzec – stwierdza K. Zamiara – że w omawianej teorii z ogólnej charakterystyki sfery kultury wynika pewna modelowa charakterystyka sfery uczestnictwa kulturowego jednostek, która w odniesieniu do realnych osób ma walor pierwotnie normatywny, wtórnie zaś – deskryptywno-idealizacyjny w odniesieniu do tych, którzy z dostatecznym przybliżeniem spełniają zawarty w niej wymóg. Zasadniczo opisowy charakter owych modelowych charakterystyk bierze się stąd, że konstatują one uwarunkowanie uczestnictwa kulturowego przez kulturę jako taką, przy pominięciu podmiotowych uwarunkowań procesu uczestnictwa (inaczej mówiąc – stąd, iż reprezentują one kulturoznawcze ujęcie uczestnictwa kulturowego)[52].

Zawężając problematykę tylko do uczestnictwa w kulturze symbolicznej, Jan Grad stwierdza, że:

> [...] podmiot danej czynności, należącej do zakresu kultury symbolicznej, zmuszony jest kierować się odpowiednimi przekonaniami normatywno-

[51] A. Pałubicka, *Opozycja dwóch postaw*..., s. 151.

[52] K. Zamiara, Kulturoznawcze a psychologiczne badania..., s. 47.

-dyrektywalnymi dla uzyskiwania zamierzonych rezultatów, zakładając równocześnie znajomość tych przekonań u ewentualnych adresatów swojej czynności, od których rozumiejącej interpretacji uzależnione jest zaistnienie owych rezultatów (sensów), np. powitanie. Uczestnictwo w kulturze symbolicznej polega właśnie na aktualizowaniu przez poszczególne jednostki w ich świadomości określonych norm i dyrektyw, w których kontekście możliwe jest jedynie osiąganie zakładanych (a przewidywanych przez te normy i reguły) sensów, czynności i obiektów kulturowych przez trafną ich interpretację. Według teorii społeczno-regulacyjnej, powtórzmy, w kulturze partycypuje ten, kto kieruje się w stosownych swych działaniach oraz przy interpretacji stosownych działań innych osób z zasięgu owej kultury odpowiednimi przekonaniami normatywno-dyrektywalnymi składającymi się na zawartość odnośnych dziedzin kultury[53].

[53] J. Grad, *Badanie uczestnictwa w kulturze artystycznej w polskiej socjologii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, 1997 s. 19. A. Skórzyńska pisze, że „[r]ozumienie partycypacji kulturowej jako udziału podmiotu w określonej rzeczywistości przekonaniowej nie oznacza, że podmiot ten działa poza kontekstem praktycznym (w tym materialnym, biologicznym) oraz, że jego działanie nie ma żadnego związku z obecnością tych, którzy systemów normatywno-dyrektywalnych nie wytwarzają. Przypomnijmy – źródła tej koncepcji kultury są również realistyczne i materialistyczne (choć to prawda, metodologie rozumiejące, postweberowskie – np. współczynnik humanistyczny Znanieckiego, miały na tę teorię także ogromny wpływ). Aby jednak móc wykorzystać jej potencjał, trzeba lepiej rozpoznać kontekst praktyczny działania również »ludzkiego podmiotu«. Kontekst, o którego gwałtownych przeobrażeniach, jak się obawiam, nadal niewiele wiemy". A. Skórzyńska, *Sploty myślenia i działania. Francuski wariant filozofii „praxis" a współczesne dylematy badań kulturowych*, „Sensus Historiae" vol. XXII, 1/2016, s. 64. W tych skądinąd słusznych uwagach skrywa się nieporozumienie odnośnie do specyfiki funkcjonowania przekonań normatywno-dyrektywalnych. Objawia się to w twierdzeniu zakładającym podział na tych, którzy je wytwarzają i nie wytwarzają. Kultura jest nie tylko narzędziem badawczym, lecz także rzeczywistością myślową, której sposób bytowania można postrzegać „obiektywistycznie", „ontologicznie". Kultura tworzy się z zazębiających się zespołów przekonaniowych, które wykorzystują zastany „materiał ideowy". W doświadczeniu społecznym (potocznym) podzielanym przez całą wspólnotę (w tym badaczy) jest on dostępny wszystkim (potencjalnie zainteresowanym nimi) podmiotom, którzy na jego podstawie mogą wysuwać własne propozycje interpretacji regulacji pod postacią twierdzeń potocznych, sądów (językowych artykulacji) normatywnych i/lub dyrektywnych, z których daje się wydedukować będące jej odpowiednikami badawczymi sądy „dyrektywalne". Czynią to w sposób świadomy i nieświadomy, stąd nie można przesądzić, jakie (czyje) interpretacje regulacji zyskają status wykładniczy, a jakie nie, ponieważ „ostatnie słowo" należy do kultury (jej odpowiedzi na wysuwane względem niej zapotrzebowania). Nie zmienia to więc kierunku determinacji, w ramach której kultura jest logicznie wcześniejsza i to ona stwarza warunki początkowe wszelkim rodzajom partycypacji. Jeśli ma być rzeczywistym, społeczno-subiektywnym regulatorem (ich zespołem), to jest dyrektywnie dana wszystkim podejmującym aktywność kulturową w jakieś dziedzinie kultury. Warto w tym miejscu przytoczyć uwagę M. Boneckiego: „Kultura jest zatem, z jednej strony, istotnym elementem teorii wyjaśniającej (interpretującej) ludzkie zachowania, z drugiej zaś – w swoim doświadczeniowym wymiarze stanowi ona zarazem swoiście rozumianą »teorię« rzeczywistości. Z punktu widzenia teoretycznej rekonstrukcji kultury, która

Warto odnieść powyższe ustalenia do innych, wybranych, podejść uczestnictwa w kulturze, celem jeszcze dokładniejszego naświetlenia jego specyfiki. Kulturowa partycypacja – wedle socjologiczno-kulturowej, „najogólniejszej" definicji Andrzeja Tyszki – to:

> [...] indywidualny udział w zjawiskach kultury – przyswajanie jej treści, używanie jej dóbr, podleganie obowiązującym w niej normom i wzorom, ale także tworzenie nowych jej wartości oraz odtwarzanie i przetwarzanie istniejących [...]. Wszelki kontakt człowieka z wytworami kultury oraz zachowaniami kulturowymi, a tym samym bezpośredni lub pośredni kontakt z innymi ludźmi polega na używaniu wytworów kultury, na przyswajaniu i odtwarzaniu tkwiących w nich wartości, na podleganiu obowiązującym w kulturze wzorom, ale także na tworzeniu nowych jej wytwórców i wartości oraz zachowań[54].

Problematykę uczestnictwa kulturowego podjęli autorzy obszernej monografii *Praktyki kulturalne Polaków*[55]. Poddano w niej krytyce potocznie pojmowane uczestnictwo kulturowe, na przykładzie publikacji wydawnictwa GUS[56], w którym miesza się aktywność i działalność kulturową (kulturalną)[57].

---

może systematyzować treść doświadczenia potocznego, przypisywanie przekonań kulturowych (ściślej: dyrektywnych) podmiotom interpretowanych zachowań okazuje się swego rodzaju ich uszczegółowieniem czy indywidualizacją". M. Bonecki, *Interpretacja humanistyczna a teoretyczna rekonstrukcja kultury*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, s. 202. Odróżnia on racjonalną rekonstrukcję kultury od teoretycznej rekonstrukcji kultury. W tej pierwszej tłumaczy się zespoły przekonaniowe, w drugiej wyjaśnia fakt ich wspólnotowego podzielania.

[54] A. Tyszka, *Uczestnictwo kulturze. O różnorodności stylów życia*, PWN, Warszawa 1971, s. 54. Polski socjolog rozszerza semiotyczne pojmowanie uczestnictwa o wymiar psychologiczny: „Formułując odpowiedź na to samo pytanie [czym jest uczestnictwo kulturalne?] w kategoriach psychologicznych powiemy, że uczestnictwo należy pojmować jako całościowo traktowany splot percepcji i ekspresji. Zarówno kulturalne doznania percepcyjne, jak i działania ekspresyjne są stanami aktywności dwojako determinowanymi i regulowanymi: z jednej strony, przez czynniki wynikające ze struktury świadomości, przez zespół wewnętrznych »motorów« działania, z drugiej – przez zewnętrzne okoliczności, uwarunkowania sytuacyjne, bodźce i ograniczenia w szczególności natury materialno-bytowej, ekonomicznej, społecznej". Ibidem, ss. 54–55.

[55] R. Drozdowski, B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak, *Praktyki kulturalne Polaków*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014. Publikacja ta stanowi efekt realizacji projektu badawczego zawierającego wyniki sondażu przeprowadzonego na reprezentatywnej próbie 1800 dorosłych Polaków.

[56] *Sfery kultury. Zeszyty metodyczne i klasyfikacje*, GUS, Warszawa 2004.

[57] Do tradycyjnych pojęć „aktywności" i „działalności kulturowej" („kulturalnej") dołącza również pojęcie „upowszechniania". Wszystkie one mają często nachodzące na siebie zakresy znaczeniowe i wszystkie wychodzą z założenia, że kultura składa się z zasobów, z którymi trzeba „coś robić".

Według analizy Barbary Fatygi w tego rodzaju „archaicznym" ujęciu stosuje się: 1) „niejasne podziały na kulturę »wysoką« i »niską«; »wysoką« i »popularną«, itd.", 2) „w dużej mierze nieaktualne podziały na »dysponentów kultury« i jej »odbiorców«", 3) „alogiczne podziały na aktywny i bierny udział w kulturze", 4) „wartościowanie z góry, czyli przed weryfikacją empiryczną, form i treści owego uczestnictwa"[58]. W zamian proponuje się „uwspółcześnioną" definicję uczestnictwa kulturowego autorstwa Marka Krajewskiego[59]. Sprzeciwia się on czynnościowemu (odbiór, recepcja) oraz pansemiotycznemu postrzeganiu partycypacji jako „obrabianiu" elementów symbolicznych, które „wycinało z pola widzenia badacza emocje, zmysły, doświadczenia cielesne jako istotne elementy uczestniczenia w kulturze, tym samym usuwając w cień ogromny obszar praktyk kulturowych, których celem i sensem głównym czy też podstawowym nie jest emitowanie i dekodowanie znaczeń"[60]. Dopominając się o uwzględnienie w omawianym procesie także praktyk asemiotycznych (przynajmniej na pierwszy rzut oka), a zarazem współtwórczych (jeśli chodzi o sytuacje jego zachodzenia), autor ten proponuje traktować udział w kulturze jako włączenie

> [...] danego elementu (jednostki, grupy, ale też przedmiotu) w pewną sytuację uregulowaną kulturowo, a więc zachodzący dzięki językowi, normom i wartościom, narzędziom i przedmiotom stworzonym przez człowieka. Kategoria uczestnictwo w kulturze odnosi się przede wszystkim do faktu bycia aktywnym składnikiem relacji konstytuujących określoną sytuację, a więc oznacza też wpływanie na stosunki zachodzące między elementami, które ją tworzą. Jeżeli założymy dodatkowo, że każdy aspekt rzeczywistości społecznej jest konstytuowany przez relacje, w których bierze udział, to uczestnictwo pociąga za sobą zawsze modelowanie nie tylko tych stosunków, ale pośrednio również poszczególnych elementów, które są nimi powiązane. Kiedy jestem uczestnikiem koncertu – i to

Często za tą terminologiczną triadą skrywa się postulat realizacji „rzeczywistego sensu" procesu partycypacji kulturowej. Przykładowo, Marcin Czerwiński zakłada, że poprzez „upowszechnienie korzystania z dzieł kultury, ma się na myśli otwarcie całego świata przeżyć dla tych, którzy są od nich oddzieleni, postuluje się to przy tym w przekonaniu, iż chodzi o dobro, »niematerialne bogactwo«, które należy się wszystkim". M. Czerwiński, *Upowszechnienie kultury a struktura społeczna*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, s. 9.

[58] R. Drozdowski, B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak, *Praktyki kulturalne Polaków*..., ss. 13–14.

[59] Stanowisko M. Krajewskiego bazuje na jego „relacyjnej koncepcji kultury". Przedstawione jest również syntetycznie w haśle zawartym w http://cpe.poznan.pl/dictionary/uczestnictwo-w-kulturze/ [data dostępu 20.05.2018].

[60] R. Drozdowski, B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak, *Praktyki kulturalne Polaków*..., s. 15.

> niezależnie od tego, czy moje miejsce to scena, czy widownia – pozostaję w pewnych relacjach zarówno z innymi osobami biorącymi w nim udział, jak i z materialnymi elementami, dzięki którym sytuacja ta jest możliwa. Relacje te konstytuują sytuację, w której biorę udział, jak i definiują, czym są poszczególne elementy, które się na nią składają. Uczestnictwo w kulturze w konsekwencji powoduje również przeobrażanie tego, co umożliwia zachodzenie konkretnych zdarzeń, w których partycypujemy, a więc kulturowych regulacji. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że udział w kulturze pociąga za sobą powiązanie nowych elementów ze sobą albo nowe typy powiązań między elementami tworzącymi pewną sytuację, co wymusza pojawianie się nowych typów regulacji społecznych[61].

Nie wszyscy aktorzy procesu uczestnictwa kulturowego mają charakter podmiotowy (w klasycznym tego słowa znaczeniu), albowiem zgodnie z zakładaną w tej koncepcji ontologią relacyjną, która implikuje „zwrot ku rzeczom" i „podążanie za przedmiotami", aktorami mogą być też np. „dobra kulturowe".

Ważnym elementem teoretycznym polskiego socjologa jest przyjęcie konieczności tworzenia profili uczestnictwa ze względu na znaczne rozbieżności i zarazem zróżnicowania strukturalne pomiędzy dawnym „klasowo-warstwowym ulokowaniem" a przynależnymi jej formami partycypacji kulturowej.

> Współcześnie taka homologiczność jest ogromnie problematyczna, przede wszystkim dlatego, że za sprawą technologicznego usieciowienia, medializacji i demokratyzacji życia społecznego znika wiele tradycyjnych barier określających zarówno potrzeby, jak i możliwości ich zaspokajania. [...] Zakładamy więc, że zróżnicowania między jednostkami nie polegają dziś tylko na tym, że nawiązują one relacje z odmiennymi przedmiotami (a więc na tym, co czytają, oglądają, czego słuchają i na czym bywają), ale raczej na tym, w jaki sposób relacja ta się urzeczywistnia, czy staje się ona punktem wyjścia do innych stosunków społecznych, czy jej nawiązywanie sprawia, iż jednostka zostaje włączona do nowych typów zbiorowości, czy w efekcie jej praktykowania są tworzone nowe przedmioty i dobra kulturowe itd. U podstaw konstruowania proponowanych profili uczestników leży więc przekonanie, że współcześnie dostęp do dóbr kultury uległ ogromnej egalitaryzacji, a jednostki zaczyna różnicować nie sam fakt korzystania bądź niekorzystania z nich, lecz specyficzne relacje, które są z tym dobrem nawiązywane, i te, które rodzą się jako efekt korzystania z niego[62].

[61] Ibidem, s. 17.

[62] Ibidem, ss. 19–20.

Uwagi te wskazują na dużą dowolność kreowania partycypacji w kulturze poprzez wykorzystanie rozlicznych form „ekspresji społecznych", np. mody czy stylów życia (problem ważny dla czynionych w tej pracy dociekań).

W jeszcze innym socjologicznym podejściu, proponowanym przez Mariana Golkę, uczestnictwo kulturowe odbywa się przez 1) wytwory kultury, 2) zachowania kulturowe. W jednym i drugim przypadku wchodzi się w „bezpośredni lub pośredni kontakt z innymi ludźmi. Kontakt ten polega na używaniu wytworów kultury, na przyswajaniu, odtwarzaniu i wytwarzaniu tkwiących w nich wartości, na podleganiu obowiązującym w kulturze wzorom, a także na tworzeniu nowych jej wytworów i wartości oraz zachowań"[63]. Tak pojęta specyfika uczestnictwa kulturowego opiera się na poszukiwaniu rozumienia w obrębie dostępnych formacji symbolicznych. „Uczestnictwo w kulturze polega na zintegrowanym mechanizmie łączącym odbieranie, interpretowanie, nadawanie i przekształcenie symbolicznych przekazów oraz ich wartościowanie"[64]. Kultura to zasób (narzędzi) z gotowymi instrukcjami ich wykorzystania w kontaktach, stosunkach, relacjach, więziach z innymi[65]. Polega to na tchnięciu życia w nieme wytwory i zachowania, ponieważ sprawczość[66] stoi po stronie aktorów społecznych, pomiędzy którymi mediują twory kultury. Ona sama jest bierną, statyczną, nie-siłą, polem możliwości i przeobrażeń, dopiero wejście w nią podmiotu ożywia animowane przez niego elementy.

Z kulturoznawczego punktu widzenia jest to ideologiczne odwrócenie, ponieważ w tej ontogenezie to jednostka, wrastając w kulturę, aktywowana jest przez jej elementy i dopiero po okresie intensywnego treningu zyskuje podmiotowość (intencjonalność). Nie ma „czystego", nieuwarunkowanego podmiotu w przededniu działania[67], jego pragnienia, potrzeby[68] i przekonania są już ukierunkowane

[63] M. Golka, *Socjologia kultury*, Scholar, Warszawa 2007, s. 122.

[64] Ibidem, s. 124.

[65] Przywołuję w tym miejscu socjologiczne typologie społeczne Piotra Sztompki zawarte w jego publikacji *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

[66] Ze względów stylistycznych posługuję się terminem „sprawczość", a nie alternatywą „sprawstwo". To drugie zbyt kojarzy mi się z terminem stosowanym w kodyfikacjach prawnych (np. „sprawstwo kierownicze"), niemniej zdaję sobie sprawę, że w literaturze przedmiotu dominuje jednak właśnie to określenie.

[67] Odróżniam tu działanie – jako czynność podjętą przez jednostkę z intencją – od jej zachowania instynktownego, nawykowego.

[68] Potrzeba – według J. Kmity – w sensie psychospołecznym jest również potrzebą w sensie kulturowym, jest zrelatywizowana kulturowo. „U jednostki ludzkiej występuje potrzeba P – z uwagi na kulturowy standard osobowości O – jeżeli znajduje się ona w stanie S, takim, że S(x) (tj. dowolny x znajduje się w stanie S) wtedy i tylko wtedy, gdy nie P(x), tj. gdy x nie realizuje pewnej wartości sankcjonowanej przez O – w sytuacji której wedle O »winien« ją realizować, lub x nie czyni tego w sposób sankcjonowany przez O". J. Kmita, *Kultura i poznanie*..., s. 92.

kulturowo. Pierwotna sprawczość w świecie stworzonym przez człowieka i dla człowieka tkwi po stronie kultury i to ona czyni go „człowiekiem”[69]. „Podmiot”, jego „autonomia”, „wolność wyboru” to pojęcia relacyjne, funkcje społecznych determinant i wyobrażeń kulturowych obrazów świata, pojęć świata i wizji świata. Tylko poprzez „założeniowo-racjonalne” uczestnictwo kulturowe jest on w stanie powalczyć o autonomię swojego „człowieczeństwa”. J. Kmita eksplikuje to następująco:

> [...] regulacja działań przez kulturę – przez jej sferę techniczno-użytkową bądź jej sferę symbolicznej operatywności – daje się konstrukcyjnie objaśnić, gdy ją oprzemy na koncepcji decyzyjnej racjonalności podmiotów działań pierwszego oraz drugiego rodzaju. Bez owej racjonalności niezbędne dla „rodzaju ludzkiego” kulturowe regulowanie działań, regulowanie czyniące przedstawicieli owego „rodzaju” ludźmi właśnie, nie mogłoby wchodzić w rachubę[70].

Pojęcie „partycypacji kulturowej” jest teoretycznym oglądem – w swym epistemicznym wykonaniu, interpretacją humanistyczną – obserwowanych działań podjętych przez jednostkę w ramach dających się wskazać typów praktyk społecznych. Inaczej jawi się to w „postawie pierwszoosobowej”, w której – jak pisze A. Pałubicka:

> [...] człowiek bezpośrednio interweniujący w świat, robiący świat, zmieniający go na podstawie świadomych i celowych działań (opierających się na przyswojonych związkach intencyjnych). Jest to nastawienie człowieka, który buduje swoje życie, wykazując stałą troskę o realizację obranych wartości. Jego aktywności w świecie towarzyszy ciągłe przeżywanie, bę-

[69] W tym miejscu chciałbym nawiązać do koncepcji (bio)władzy-wiedzy M. Foucaulta i jego nośnego twierdzenia, że „dusza stanowi więzienie ciała”. Sposób, w jaki o niej pisze, odnoszę również do terminu „człowiek”, tylko demoniczną „biowładzę” zastępuję swojską kulturą. „Zamiast widzieć w duszy reaktywne resztki jakiejś ideologii, trzeba dostrzegać w niej aktualny korelatyw pewnej technologii sprawowania władzy nad ciałem. Twierdzenie, że dusza jest złudzeniem albo ideologicznym produktem, to błąd”. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993, s. 36. Zrozumienie, co to znaczy być „człowiekiem”, odbywa się poprzez produkcję kulturowej wiedzy o nim i zastosowania się do niej. Nie ma nic błędnego w kulturowym pojmowania „człowieczeństwa”, albowiem poza nim nie ma żadnego innego, do którego można by je odnieść.

[70] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 61. Racjonalność działań pierwszego rodzaju to ta związana z wierną realizacją wartości-celów kultury, drugiego rodzaju jest już zindywidualizowana do zamiarów jednostkowych. Zakładana racjonalność podmiotu wskazuje też na skłonności antropocentryczne tego ujęcia, stojące w opozycji do egalitaryzmu relacyjnej koncepcji kultury/uczestnictwa M. Krajewskiego.

dące wynikiem pobudzenia emocjonalnego wywołanego siłą utożsamiania się z realizowanymi wartościami[71].

Jeśli za punkt wyjścia przyjąć uświadamiany podmiotowo związek intencyjny[72] pomiędzy jego czynnościami a założonym celem[73], to w obrębie działań społecznych będzie miał on dla podmiotu sens wyznaczany kulturowo.

Człowiek zaangażowany w stwarzanie świata nie zawsze jednak musi zdawać sobie sprawę z istniejących w podjętych przez siebie czynnościach sensów kulturowych. Dzieje się tak przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, kiedy „robi świat", za każdym razem może odczuwać, że stwarza rzeczywistość na nowo, a tym samym dopiero nadaje jej nazwy i sensy. Uzmysłowienie sobie repetycji określonych działań i ich uwzorowienia ma już charakter refleksyjny i wymaga odniesienia się do nich z pozycji dystansu, perspektywy trzecioosobowej. Nie każdy może, musi czy chce zdobyć się na takie nastawienie kontemplacyjne, tym bardziej, że w licznych przypadkach refleksja może spowalniać lub uniemożliwiać działanie. Po drugie, jeśli kierowanie się wyłącznie przepisami, instrukcjami płynącymi ze wzoru wystarcza do sprawnego działania, to respektując je, jednostka trzyma się mentalnie poziomu adaptacyjno-behewioralnego. Przy realizacji swoich przedsięwzięć podąża wówczas poniżej progu uświadamiania sobie ich odniesień przedmiotowych (sensów ideowych) w kulturze symbolicznej. Nie oznacza to, że „podróżowanie na autopilocie" odbywa się z pełnym wyłączeniem świadomości. Raczej ceduje się na owo „podróżowanie" zajęcia mniej istotne z punktu widzenia podmiotu, a koncentruje się świadomą uwagę na tych ważniejszych. Pozwala to być skutecznym w aktualnie wybranych sferach życia, marginalizując wpływ innych, niepożądanych. Takim transparentnym medium jest właśnie obyczaj, którego „codziennego kieratu" nie dostrzega się najczęściej na drodze do realizacji ważniejszych zadań, np. ekonomicznych czy edukacyjnych. Po trzecie, zaistnieć może sytuacja, w której pojawiają się złożone sensy kulturowe i nie wszystkie z nich uzmysławiane są od razu, część może unaocznić się ze zwłoką albo „nie w pełnej krasie". Takie sytuacje są do wyobrażenia w przypadku rytuałów czy obrzędów, których humanistyczna struktura sensowna jest wielowarstwowa, a przede wszystkim istnieje ich nadrzędny, całościowy sens

[71] A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Epigram, Bydgoszcz 2013, s. 47.

[72] A. Pałubicka proponuje nazwę „związek intencyjny na określenie relacji łączącej obrane cele z działaniem z perspektywy człowieka zaangażowanego, a określenie związku intencjonalnego [sugeruje] używać, mając na myśli związek intencyjny odnotowywany przez obserwatora-badacza". Ibidem, s. 45.

[73] Autorka *Gramatyki kultury europejskiej* proponuje „odróżnić wartość-sens kulturowy od celu działania. Cel znika wraz z jego zrealizowaniem, natomiast wartość obowiązuje nadal i trwa w kulturze". Ibidem, s. 51.

globalny. Z uwagi na rosnącą abstrakcyjność, niektóre jednostki partycypujące w praktykach obyczajowych o takim charakterze mogą chwytać wyłącznie niższe poziomy znaczeniowe. Z kolei jednostki o nastawieniu kontemplacyjnym mogą ignorować prozaiczne sensy jako nieistotne i skupiać się wyłącznie na wymagającym natężenia umysłowego sensie globalnym. Jest to sytuacja odmienna od tej zaprezentowanej w punkcie pierwszym, ponieważ mowa tu o intensyfikowaniu uświadamiania sobie sensów kulturowych poszczególnych czynności i/lub humanistycznej struktury sensownej, a nie o nieświadomości lub świadomości egzystencji symbolizmu kulturowego. W tej wersji jednostka porusza się już w paradygmacie pewności jego istnienia, jedynie przerabiając, w różnym tempie i stopniu, składnie i znaki tego systemu symbolicznego.

Wszelka partycypacja w kulturze polega na opanowaniu odpowiednich, dystynktywnych dla danej kultury przekonań normatywno-dyrektywalnych, regulujących działanie w praktyce społecznej. Oznacza to, że każda jednostka od urodzenia musi przejść proces pierwotnej socjalizacji (internalizacji) norm, nawyków, wartości kulturowych (w terminologii socjologicznej) lub podstawowej enkulturacji, a współcześnie i wczesnej akulturacji, wzorów kulturowych (w terminologii antropologicznej)[74]. Odbywa się to w konkretnej dziejowo wspólnocie i specyficznej dla niej kulturze. Sam ten proces wdrażania do unikalnej konfiguracji regulacyjnej i aksjonormatywnej jest uniwersalny, lecz schematyczny i treściowo pusty, partykularny, ale nasycony konkretnymi znaczeniami i wartościami. Przedstawiona eksplanacja odzwierciedla porządek badawczy opisujący strukturalne ramy socjalizacji/enkulturacji. Z punktu widzenia podmiotu zaangażowanego w działanie, najpierw uczy się on manipulować przedmiotami, następnie nazywać je, a w dalszej kolejności tworzyć związki intencyjne w działaniu pomiędzy obiektami, w tym coraz bardziej abstrakcyjnymi, symboliczno-kulturowymi[75]. Wszystko to odbywa się

[74] J. Kmita charakteryzuje ten proces w następujący sposób: „kultur nie ustala się w trakcie zawierania planujących ją umów. Pewne ich fragmenty – rzecz właściwie wymaga oddzielnego zbadania – może i w ten sposób rodzą się, ale zwykle zachodzący tu proces polega na wdrażaniu młodzieży do danej, istniejącej już kultury etnicznej, poczynając od niemowląt. Proces ów rozpoczyna się, nawiasem mówiąc, wcześniej chyba, niż zwykle sądzi się i chyba właśnie w tym najwcześniejszym okresie najpoważniejszą chyba odgrywa rolę". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*…, s. 42.

[75] Porządek ten opisuje A. Pałubicka jako długi proces. „Na wczesnym etapie socjalizacji kulturowej przyswajamy przekonania kulturowe, rozpoczynając od ich praktycznego respektowania, a następnie nabywamy świadomie instrukcji dla posiadanych praktycznie umiejętności. Nabywamy wówczas wiedzę nie tylko na poziomie jak (coś działa), ale i na poziomie wiem, że o własnej kulturze. Zajmowanie postawy dystansującej się, kontemplująco-teoretycznej, niezaangażowanej w działanie odbywa się w sposób świadomy, na poziomie wiedzy, że. Dodajmy też, iż pielęgnowanie reguł kulturowych w codzienności jest zarazem podtrzymywaniem wizji świata, które one organizują. Jak uczą nas dzieje kultury europejskiej, wizja świata, o której mowa może mieć postać wyobrażenia zbiorowego bądź świadomych przekonań". A. Pałubicka, *Gramatyka kultury*…, ss. 51–52.

w konwencji odkrywania/przetwarzania rzeczywistości. W niej to operuje się z przekonaniem, że to, co realne, ma charakter uporządkowany i celowy (wartościowy), a związki znaczeniowe pomiędzy czynnością a jej odniesieniem przedmiotowym są obiektywno-naturalne, a nie konwencjonalno-kulturowe. W ten sposób postępuje „naturalizacja" kultury[76].

O tym procesie z perspektywy kulturoznawczej pisze Piotr Bauć:

> Mianowicie, gdy uczestniczymy w jakiejś dziedzinie kultury, to aby nasze czynności lub wytwory posiadały sens kulturowy, musimy tworzyć związki pomiędzy przedmiotami, czynnościami, którymi się posługujemy w pewien określony kulturowo sposób. Działając intencjonalnie, celowo człowiek wykonuje sekwencje następujących po sobie czynności, żywiąc przekonanie, że tak a nie inaczej uporządkowane przedmioty i czynności umożliwią zrealizowanie założonego celu. Gdy zostaniemy zapytani, dlaczego w ten sposób postępujemy, zawsze jesteśmy gotowi to wyjaśnić sięgając albo po skonkretyzowaną wiedzę w postaci przepisów, instrukcji, zaleceń, itp. albo formułując *ad hoc* często o normatywnym charakterze, sądy typu: tak należy to wykonać, zawsze ludzie to tak robili, jest to najlepszy sposób wykonania. Wszystkie te odpowiedzi ufundowane są na pewnym zabiegu interpretacyjnym; otóż sądzimy, że odpowiednie wykonanie czynności, dlatego doprowadza do celu, ponieważ wyraża ono istotę rzeczywistości. Interpretacja polega tutaj na tworzeniu lub wskazywaniu związku znaczenia i jego odniesienia przedmiotowego. W praktyce instrumentalnej odbywa się to z reguły przez definicje ostensywne, za pomocą wskaźników lub symboli. Przedmioty, procesy są ujmowane albo jako aktualnie przeżywana „rzeczywistość", (na czym polega kopanie rowów każdy widzi), albo jako symbole, (np. rysunek techniczny w projekcie). W zasadzie cała pozazawodowa kultura użytkowa ma charakter konkretno-przedmiotowy, z semantyką, by tak rzec, wskaźnikową. Telewizor włącza się „tak", na kanapie leży się „tak", na zimę zakłada się „takie" buty, itp., itd. Możemy powiedzieć, że uczestnicząc w kulturze techniczno-użytkowej interpretujemy praktykując ją, a więc osiągając założone efekty będące sensami naszych działań. Stąd potoczne określenie „robić coś bezsensownie" znaczy odstępować od istoty rzeczywistości, nadawać jej inne znaczenia niż kulturowo, powszechnie przyjęte, respektowane i interpretowane. Działać inaczej niż jest to przyjęte (jakież bywa nieraz

[76] Największe kłopoty niesie odkrywanie konwencjonalnego charakteru kultury techniczno-użytkowej. „Trudniej jest – argumentuje J. Kmita – tę sferę odnaturalizować, ponieważ trudno w tym kontekście uniknąć sugestii, iż dyktuje ją nam sama przyroda, to jest zdemitologizowana nowocześnie natura". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 73.

nasze zdziwienie, gdy został osiągnięty ten sam efekt, mimo innych sposobów postępowania, odbiegających, różniących się od „prawidłowego" działania)[77].

To, że związki intencyjne mają proweniencję kulturową, dociera dopiero w kolejnej fazie rozwoju podmiotowości, w momencie konstytuowania się nastawienia kontemplacyjnego. Jest ono genetycznie późniejsze względem nastawienia zaangażowanego. Wykształca się wraz z przyrostem wiedzy, transformacji „ilościowej" instrumentalnej („jak") w „jakościową" teoretyczną („że"), a następnie ich rozdzieleniem i wyznaczeniem terytorium aplikacyjnego. Kluczowym czynnikiem sprawczym jest kontakt z innymi „światami obiektywnymi", nie tylko w porządku synchronicznej akulturacji (działania), lecz również diachronicznej opowieści historycznej (refleksji). Tak jedna, jak i druga uobecnia różnorodne rzeczywistości kulturowe, a w nich takich jak my ludzi, uwikłanych w rzeczywiste dla nich związki intencyjne, zanurzonych – w utrzymywanych przez nie – „światach obiektywnych". Nie znaczy to, że we wcześniejszej fazie bezpośrednio-zaangażowanej, a później w wyodrębnionym nastawieniu, podmiot nie styka się z obcością, z nierzeczywistością, której nie jest w stanie przezwyciężyć ustanowieniem „prawidłowych" związków intencyjnych. Jednak na pierwotnym etapie lub w tym modusie egzystencjalnym widzi się je jako „bezsensowne", celowo nie dostrzega, pomija, ignoruje, spycha w sferę absurdu i nierozumu. Póki nie uświadomimy sobie, że ten sam efekt, o który nam chodzi, osiągnięty został przy pomocy postępowania atypowego względem naszego, nie będzie możliwe wykształcenie się bezwzględnie potrzebnego dla zmiany myślenia podłoża relatywistycznego. Niezbędny do tego jest moment olśnienia, zdziwienia, zastanowienia się w momencie zderzenia z obcością[78], jej przekategoryzowanie z absurdalności na konieczność wynikającą z przygodności ludzkiego życia społeczno-kulturowego[79].

---

[77] P. Bauć, *Wdrażanie do uczestnictwa w kulturze techniczno-użytkowej w ujęciu społeczno-regulacyjnej teorii kultury*, Przedsiębiorstwo Prywatne WiB Piotr Wilczewski, Gdańsk 2017, ss. 48–49.

[78] Wedle Maurice'a Merleau-Ponty'ego myślenie odkrywa myślącego przede wszystkim jako „bycie-w-świecie", a jego najlepszą formułą takiej redukcji jest „zdziwienie wobec świata. […] Refleksja nie wycofuje się ze świata ku jedności wiadomości ujmowanej jako fundament świata, cofa się po to, by zobaczyć, jak wyłaniają się transcendencje, rozluźnia nici intencjonalne, wiążące nas ze światem, aby móc je odsłonić, jest jedyną prawdziwą świadomością świata, ponieważ odkrywa, że jest on dziwny i paradoksalny". M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001, s. 11.

[79] Przewodzić jej może idea wyartykułowana przez Wojciecha Bursztę z pozycji antropologicznych. Pisze on o istnieniu „niezmiennego dylematu", „fascynującego paradoksu" – „jedności ludzkiej myśli symbolicznej a wielość i różnorodność kulturowych pomysłów na życie". W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk S-ka, Poznań 1998, s. 12.

Przyczynia się to do konceptualizowania pluralnych związków intencjonalnych już z pozycji obserwatora. Pamiętać należy, że dotyczy to dojrzałej jego postaci przekonanej, ponieważ zawsze można opowiedzieć się po stronie etnocentryzmu i z pełną świadomością zwalczać „różnicę". Decyzja ta ma charakter ideologiczny (światopoglądowy)[80]. Chociaż w ponowoczesnym świecie wielokulturowym, nawet z życiowej konieczności, dla własnego utylitarnego dobra, warto być „praktycznym relatywistą". Po prostu linearne i jednoaspektowe operowanie w rzeczywistości, która permanentnie rzuca wyzwanie jednolitej wizji świata swoją multilinearnością i wieloaspektowością, przynosi więcej strat niż korzyści. Nierzadko zatem etnocentryzm przybiera formę werbalną i deklaratywną. Zdarza się niekiedy sytuacja odwrotna, w której relatywizm jest konformistyczny i epatuje się nim na „zewnątrz", natomiast „wnętrze" skrywa integralny etnocentryzm. Tak etnocentryzmu, jak i relatywizmu nie można zatem jednoznacznie przypisać do któregoś z wymienionych typów uczestnictwa kulturowego, można natomiast być ich świadomym lub nie w perspektywie myślenia.

Niezależnie od typu jednostkowej partycypacji kulturowej, ma ona również – co stwierdza A. Pałubicka – konstytutywny dla oddziaływania symbolizmu kulturowego wymiar więziotwórczy. „Akceptowanie i respektowanie przekonań kulturowych (należących do świadomości społecznej) jest formą obecności wspólnoty w każdym rodzaju aktywności podejmowanej przez ludzi, a zarazem podstawą więzi łączących jednostki, integrujących je w danej wspólnocie"[81]. Niezależnie od „intymnego", wspólnotowo-integracyjnego przeżywania składników materii kultury, nabiera ona całościowego upostaciowienia bytowego. W ujęciu Antoniny Kłoskowskiej partycypacja kulturowa integruje społecznie poprzez budowanie „związku ze wspólnym systemem wartości"[82], generuje więc

[80] Przewartościowania pojęcia etnocentryzmu próbował Richard Rorty. „Być etnocentrycznym, znaczy dzielić ludzkość na tych, względem których należy uzasadniać swoje przekonania, i na całą resztę". R. Rorty, Solidarność czy obiektywność?, w: idem, *Obiektywność, relatywizm, prawda,* tłum. Janusz Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 49. Jak ich jednak podzielić, kiedy w społeczeństwie wielokulturowym każdy może składać się z „całej reszty"? Raczej może być to podział na tych, którzy mnie rozumieją i popierają, i ignorowaną całą resztę. Jeśli nie, to taki etnocentryzm uwzględniać musi przynajmniej jakąś namiastkę relatywizmu, zachęcającą do spojrzenia „na zewnątrz" i dialogu z nim.

[81] A. Pałubicka, *Opozycja dwóch postaw*..., s. 145.

[82] A. Kłoskowska, *Badanie i przewidywanie rozwoju kultury*, „Kultura i Społeczeństwo" 1/1974, s. 74. O instrumentalnej funkcji uczestnictwa kulturowego pisze również Małgorzata Makówka, *Funkcje uczestnictwa w kulturze*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie" 742/2007. Jednak przez swoje wąskie podejście do uczestnictwa kulturowego badaczka ta widzi je w tworzeniu „więzi, której spoiwem są wartości duchowe, a nie interesy ekonomiczne", nie dostrzegając w ten sposób innych typów partycypacji. Ibidem, s. 12. Takie stanowisko jest pokłosiem utożsamienia partycypacji kulturowej z kulturalną, o czym zresztą sama komunikuje wprost.

w swojej skali występowania i powtarzania ważną społeczną funkcję obiektywną. Przykładowo, wspólnota obyczajowa, nałożona na językową, to wernakularny fundament stanowienia racji istnienia grupy etnicznej, wspólnoty, narodu. Z materii potoczności tworzy się związek ideologiczny, który następnie sankcjonuje się światopoglądowo. Taka chronologia odzwierciedla koleje losu powstania idei narodu i jej zbrojnego ramienia – ideologii nacjonalizmu[83].

Każdy z podmiotów biorących udział w dającej się zaobserwować partycypacji kulturowej wchodzi w nią poprzez przyjęcie określonego zespołu przekonań normatywno-dyrektywalnych. Odnotowanie takiego stanu rzeczy zmienia projekcję zachowania w opis (fakt). Na gruncie empirii uzyskujemy konfirmację tez teoretycznych. Oczywiście zrelatywizowanych do naszej rekonstrukcji jakieś „zmaterializowanej" postaci kultury. Wiedza odnotowująca regularności ponadindywidualne mogłaby zwrotnie posłużyć tzw. modelowaniu kulturowemu (przewidywaniu czynności) m.in. obyczajów (jako nawyków kulturowych), w tym rytuałów, obrzędów, ceremonii, obchodów. W tym celu A. Pałubicka postuluje, żeby uzupełnić perspektywę badań kulturoznawczych o analizy „algorytmiczno-obliczeniowe".

> Jest jeszcze chyba inny ważny powód, aby poprzeć zarysowany projekt humanistyki zintegrowanej. Pozwala on dostrzec, a następnie opisać działania kulturowe w postaci algorytmów (oczywiście z uwzględnieniem specyfiki człowieka, który zawsze może zaniechać wykonania działania realizującego kulturowo usankcjonowany związek intencjonalny i tym samym odstąpić od algorytmiczności swojego postępowania)[84].

Ibidem, s. 7. Wnikając głębiej, jest to skutkiem paradoksalnego zabiegu: przyjęcia intuicyjnego rozumienia kultury, z równoczesnym teoretycznym zdefiniowanej procesu uczestnictwa w niej.

[83] Ten potraktowany z grubsza pogląd stanowi główną tezę książki E. Gellnera, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

[84] A. Pałubicka, *Opozycja dwóch postaw…*, s. 146. Myśl tę rozwija dalej: „W perspektywie obliczeniowej badań kulturoznawczych szczególnie cenne okazują się, jak sądzę, wszelkiego rodzaju regularności kulturowe (ponadindywidualne), a więc wyuczone czynności, nabyte w pierwotnej socjalizacji, rutynowo pielęgnowane wzory kulturowe, nawyki kulturowe, rytuały, obrzędy, obyczaje. Innymi słowy, wiedza humanistyczna, która zawiera w sobie opisy wartości kulturowych nadających cele działaniom ludzkim oraz reguły łączące działanie z celem (układających się często we wzory kulturowe), inaczej mówiąc kulturowa – wiedza proceduralna ma charakter algorytmiczny; przy czym algorytm byłby nie uniwersalny, ale zrelatywizowany do badanej kultury. Jeśli jest coś na rzeczy w tym, to możliwość budowania modeli dla różnych kultur przez wykorzystanie technik komputerowych (software) stoi przed humanistami otworem. Ukonstytuuje się nowa dziedzina badań kulturoznawczych pod nazwą np. modelowanie kulturowe". Ibidem, s. 147. Do tej kwestii Pałubicka odnosi się również w innym tekście. „Działanie sztucznej inteligencji oparte na algorytmach i aktywność człowieka realizującego wzór kulturowy czy wykonującego procedurę mają zatem cechę wspólną: wszystkie są uporządkowane przez określone reguły […]. Interpretując powyższe stwierdzenie w języku nauk humanistycznych postawić można tezę, że badania nad

Wiedza o takim charakterze przydaje się do ramowej charakterystyki uczestnictwa kulturowego, niewnikającego w wielowarstwowość struktur sensownych powoływanych do życia przy normalnej pracy obyczaju oraz pomijających pewne perturbacje, o ile nie prowadzą do zakłócenia algorytmicznego przepisu. Deskrypcja o takiej postaci bazuje na opozycjach binarnych. Wskazuje czytelny sposób postępowania wiodący do realizacji określonego zadania. Dane posunięcie uruchamia kolejne i tak, krok po kroku, dochodzi się do założonego celu[85]. Jako że czynności są jasno zdefiniowane i systematyzujące, brakuje miejsca na „trzecie wartości logiczne", kryjące się w błędnej interpretacji czy nadinterpretacji.

Model algorytmiczny opiera się na interpretacji obserwowalnych składników działań. Wystarcza wówczas rozpatrywanie aspektu podmiotowego na poziomie respektowania regulacji kulturowych. „Respektowanie – podkreśla K. Zamiara – jest już tą konstrukcją, która jest potrzebna do charakterystyki kultury i procesu uczestnictwa w kulturze. Jest swoistym łącznikiem pomiędzy opisem kultury, praktyką społeczną, a późniejszym od nich logicznie opisem uczestnictwa kulturowego"[86]. Z modelowego punktu widzenia, ekstraspekcja zachowań pod kątem ich respektowania wyznacza podstawowy warunek uczestnictwa kulturowego. Daje się ją wydedukować z ludzkiego behawioru. Jak stwierdza twórca społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, możemy wnioskować, że „określona jednostka respektuje dane przekonanie, jeśli w systematyczny sposób (w odpowiednim czasie) podejmuje odpowiednią czynność stale tak, jak gdyby owo przekonanie akceptowała jako subiektywno-racjonalną przesłankę tej czynności"[87]. Pozostaje cały czas jednak nierozstrzygnięta kwestia poziomu uczestnictwa, głębi zaangażowania w procesy kulturowe – w interesującej nas tematyce – przede wszystkim sposób komunikowania sensów symboliczno-kulturowych, czynienie w ich obrębie (nad)interpretacji nadawczo-odbiorczych. Mowa zatem o całej sferze „jakości" życia obyczajowego z perspektywy jednostek je ustanawiających. Jak zauważa A. Tyszka, „nawet masowe procesy kultury realizują się ostatecznie w sferze świadomości jednostkowej"[88].

---

sztuczną inteligencją skoncentrowane są na poznaniu umysłu podmiotu partycypującego w kulturze, a więc umysłu ukulturowionego". A. Pałubicka, Ponowoczesny obraz świata. Ontologia wiedzy operacyjnej jako wizja świata ponowoczesnego, w: I. Lorenc, M. Richter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekstach nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, ss. 92–93.

[85] Według prostej definicji słownikowej algorytm to „przepis postępowania prowadzący do rozwiązania ustalonego problemu, określający ciąg czynności elementarnych, które należy w tym celu wykonać". Zob. https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/algorytm;3867807.html [data dostępu 12.05.2018].

[86] K. Zamiara, Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej..., s. 65.

[87] G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, s. 39.

[88] A. Tyszka*, Uczestnictwo kulturze*..., s. 11.

Dostrzega to wyraźnie J. Kmita:

> [...] między czynnościami symboliczno-kulturowymi, tj. należącymi do praktyk symboliczno-kulturowych, a ich efektami należącymi do zakresu funkcjonowania tych praktyk – uplasowana jest ludzka świadomość, pewna rzeczywistość myślowa; tylko świadomość ta, kultura właśnie (jej normatywno-dyrektywalne elementy), wiąże owe czynności z ich efektami, sprawia, że dają one jakiekolwiek efekty[89].

Przedstawia również rozleglejszą refleksję filozoficzno-kulturową i zarazem metahistoryczną na ten temat:

> Partycypując – wszyscy – w praktyce społecznej, jesteśmy jej „aktorami", którzy tworzą swoisty spektakl, zmuszeni postępować tak czy inaczej przepisanymi nam rolami. Role te przepisane są nam przez wymóg kontynuacji spektaklu, którego nikt z góry nie obmyślił. Jeśli ktokolwiek nie zechce danej roli odgrywać, jest to sprawa jego decyzji osobistej, w wyniku której może całkowicie „wypaść z gry". Gdyby taką decyzję przekorną podjęła większość aktorów, to wówczas wymóg kontynuacji spektaklu nie byłby spełniony. Tego rodzaju sytuacja bynajmniej nie jest wykluczona przez jakieś czynniki z góry przesądzone. Wymóg kontynuacji spektaklu ma charakter warunkowy. Historia dziejów ludzkości odnotowała niejeden przypadek zbiorowości, która przestała kontynuować swą egzystencję społeczną[90].

---

[89] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*..., s. 76.

[90] J. Kmita, *Kultura jako przedmiot współczesnej refleksji filozoficznej*, PAN, Warszawa 1987, s. 9. „Nie ulega natomiast wątpliwości jedno: odgrywanie odpowiednich ról społecznych przez poszczególne jednostki, przede wszystkim zaś przez odpowiednie, klasowo zdefiniowane zbiorowości tych jednostek – nie byłoby możliwe, gdyby nie istniały scenariusze określające role dla owych jednostek, dla owych zbiorowości. Scenariusze te mają szansę powszechnej realizacji tylko wówczas, gdy przepisane przez nie role są dostosowane do wymogu reprodukcji społecznej. Projekty scenariuszy innych skazane są na eliminacje – tak jak i realizujące je zbiorowości występujące w ramach reprodukujących się społeczeństw. Te scenariusze to kultura, mając przy tym oczywiście na myśli cały system scenariuszy partykularnych, odpowiadających poszczególnym zbiorowościom klasowym, profesjonalnym, instytucjonalnym itp. Aktor realizujący dany scenariusz partykularny jest także i widzem spektaklu przebiegającego wedle danego globalnego systemu takich scenariuszy. Jest on widzem, ale widzem »naukowym« – w takiej mierze, w jakiej uświadamia sobie poszczególne role przepisane przez system scenariuszy partykularny – scenariusz globalny: przez kulturę właśnie; nade wszystko zaś – w takiej mierze, w jakiej uświadamia sobie fakt, że każdy z partykularnych scenariuszy oraz ich system globalny historycznie wyselekcjonowany został przez wymóg kontynuacji egzystencji społecznej, praktyki społecznej". Ibidem, s. 10.

Przyjąć zatem można, że jednostkowe „przemyślenie" składników kultury znajduje swoje odzwierciedlenie w specyficznym sposobie uczestnictwa kulturowego danego podmiotu. Daje to asumpt to przekonania, że mechanizm różnicujący partycypację znajduje się w sferze indywidualnego przyswajania i waloryzacji regulacji kulturowych. Napotyka się wówczas nie na ujednolicone węzły sieci, lecz raczej „czarne skrzynki"[91], które trzeba rozbierać jedna po drugiej, jeśli chce się mieć dokładny wgląd w konfigurację warstw przekonań. Dotyczy to każdej dziedziny kultury, w tym regulacji obyczajowych. Ekstraspekcja zachowań dostarcza wiedzy nie o respektowaniu przekonań kulturowych (związek intencjonalny), zaś tylko o zakomunikowaniu ich akceptacji (związek intencyjny). To drugie uwikłane jest w woluntarną ocenę, poprzedzone jakąś formą introspekcji lub ewaluacji. Bazuje ona często na wiedzy bardziej deklaratywnej niż deklaracyjnej. W gruncie rzeczy odzwierciedlać może ogólny stan świadomości obyczajowej oraz konformizm poznawczy i/lub etyczny, a nie refleksję nad własnym stosunkiem do zespołów przekonań kierujących czynnościami o takim statusie.

Jednostkowe rozumienie własnych działań kulturowych wyznaczane jest ponadindywidualnymi wzorami zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych. Dotyczy to również obiektów kulturowych. Jednak, co należy podkreślić, są to za każdym razem interpretacje elementów form świadomości społecznych, które mają postać ideacyjną, lecz nie idealną (w sensie platonizującym). Ich status obiektywny mówi nam tylko, że są społeczno-subiektywne.

> Otóż – pisze J. Kmita – społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, nie wyrzekając się możliwości, że podmiot bądź komunikujący się jest czymś w rodzaju jętki jednodniówki, jest tkaniną przekonań i pragnień przypisywanych owej jętce przez (auto)interpretatora w chwili t, upiera się jednak przy tym, że nasze jętki, nie będąc koniecznie solidnymi, tradycyjnymi filozoficznymi podmiotami, kontynuują mimo to coś przekraczającego ich indywidualny żywot, coś utrzymywanego przez społeczności, które tworzą. To, co kontynuują, nie składa się zaraz z jakichś idei platońskich, ale w każdym razie trwa znacznie dłużej od chwili t. Idzie mi o wartościowania typu a) i przekonania typu b), które przekazywane (w ramach określonych wspólnot) przez jedne jętki dalszym jętkom, sprawiają, że pewne przynajmniej interpretacje humanistyczne i pewne przynajmniej przedmioty komunikacji pomiędzy jętkami zachowują swą ważność (istnienie) w okresach znacznie dłuższych niż chwila t. Te właśnie wartościowania oraz przekonania obejmuję mianem

[91] Inną metaforą mógłby być spleciony węzeł, wymagający indywidualnego rozsupłania.

> kultury (gdy idzie o komunikację, zwłaszcza językową, w grę wchodzi symboliczna sfera kultury)[92].

Myśl tę rozwija Mateusz Bonecki:

> [...] jeśli w rzeczywistości językowej funkcjonuje jakiś konkretny przedmiot użytkowy X, to język jako forma symboliczna zakłada dlań szereg zdań stwierdzających, z czego ów przedmiot się składa i do czego się go używa. Zdania te, stwierdzając relacje czyniące rzeczony przedmiot elementem obiektywnej rzeczywistości, tworzą jego „kontekst strukturalny". Relację symbolizowania rozumie się w ten sposób jako relację pomiędzy odnośnym zjawiskiem a jego formalno-symbolicznym kontekstem strukturalnym[93].

Istnienie pośredniczącego języka w określeniu innych form symbolicznych zakłada funkcjonowanie szeregu „zdań stwierdzających, z czego ów przedmiot się składa i do czego się go używa". W przypadku języka intensjonalnego czynienie przedmiotów „elementami obiektywnej rzeczywistości", tworzącymi jego „kontekst strukturalny", oraz ustalanie podmiotowej relacji symbolizowania „pomiędzy odnośnym zjawiskiem a jego formalno-symbolicznym kontekstem strukturalnym" podlegają weryfikacji w trybie intersubiektywnej komunikacji. Niemniej akceptowanie poszczególnych składników regulacji kulturowych nie polega jedynie na ich odnotowywaniu, lecz również na poddaniu ich treści swoistej hermeneutyce retrospektywno-prospektywnej czy też, inaczej mówiąc, rozumiejąco-projektującej. Proces ten ma charakter subiektywny, a jego efekty

---

[92] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 74. We wcześniejszym tekście wyłuszcza to w mniej polemiczny sposób: „pozostaje założyć, iż pojawianiem się czynności i wytworów kulturowych (językowych) oraz ich interpretowaniem rządzi zasada respektowania przez nadawców i odbiorców odpowiednio (rekurencyjnie) aktualizowanych przekonań normatywnych i dyrektywalnych i że w rezultacie – za każdą sferą tego rodzaju zjawisk nadawczo-odbiorczych »kryje się« odpowiedni system rzeczonych przekonań. Te systemy właśnie tworzyłyby odpowiednie dziedziny kultury, którym nie przysądza się określonego ontologicznego statusu, lecz operuje się ich pojęciem w trybie czysto instrumentalnym". J. Kmita, *Kultura i poznanie*..., ss. 23–24.

[93] M. Bonecki, *Interpretacja humanistyczna*..., s. 195. W dalszym fragmencie tekstu zawiera się pewna ważna uwaga metateoretyczna odnośnie do założeń teoriopoznawczych kluczowej koncepcji kultury. „Rezygnując jednakże z właściwego Cassirerowi transcendentalnego charakteru rozważań, który pociągać może za sobą spory dotyczące statusu form symbolicznych jako transcendentalnie konstytuujących, Kmita proponuje interpretować owe zasady myślenia w terminach świadomości społecznej. Mówiąc lapidarnie, świadomość społeczna zastępuje tutaj świadomość transcendentalną. W ten sposób dochodzi do socjologicznej transformacji transcendentalno-idealistycznego poglądu na formę symboliczną. Zasady myślenia, o których mowa, są teraz pojmowane jako społecznie respektowane przekonania". Ibidem.

dla intersubiektywnej komunikacji – propozycjonalny. W związku z powyższym przesądzanie o akceptowaniu poszczególnych elementów przekonań „na wiarę" i czynienie na ich podstawie generalizacji obarczone jest sporym ryzykiem badawczym, a ustalenia poznawcze są dyskusyjne. Raz ze względu na treść odczytań interpretacyjnych, dwa – na zasadność ustalenia samej relacji symbolizowania.

Powyższe rozszczepienie wpisuje się we wspomniany już podział na dwa typy partycypacji kulturowej – „bycia zaangażowanym" i „bycia obserwatorem". Dialektyczne napięcie objawia się poprzez metainterpretacje (w nastawieniu kontemplacyjnym), interpretacje (w nastawieniu zaangażowanym w przypadku, przede wszystkim, świata „konsumowanego" symbolicznie) oraz interpretacje sensów poznawczych (w momentach działań niedających się skategoryzować za pomocą typowych regulacji kulturowych). Wyodrębnienie tych dwóch poziomów traktowane jest tu wyraźnie analitycznie i zarazem typologicznie, ponieważ w podmiotowym porządku interpretacyjnym nie ma takiego podziału. Przechodzi się bowiem na pozycję obserwatora, a następnie dokonuje się interpretacji siebie jako innego. Wyjaśnia to autorka *Gramatyki kultury europejskiej*:

> Postawa człowieka zaangażowanego nabywana jest spontanicznie, a znajdujący się w niej podmiot jest tak skupiony na działaniach, iż najczęściej nie poddaje obserwacji swojej aktywności. Nie rozmyśla lub czyni to rzadko nad kwestią, iż we wszystkich działaniach był ich sprawcą. Trudno mu dostrzec wówczas, usadowioną na metapoziomie względem wykonywanych działań, wartość, która ukierunkowuje podjętą aktywność. Jest nią właśnie bycie zaangażowanym w działanie, samo sprawstwo. Z tego względu m.in. wolę używać pojęcia postawy na określenie sytuacji, w której znajduje się wskazany podmiot. Ma on wprawdzie możliwość, opierając się na refleksji nad swoim działaniem, uświadomić sobie, iż bycie zaangażowanym jest wartością, która ukierunkowuje jego bardzo zróżnicowaną aktywność. Badacz-obserwator natomiast ową wartość pilotującą postawę zaangażowania przekształca w pojęcie sterujące postawą, np. konkretnego człowieka. Pojęcie postawy pozwala zatem wyróżnić klasę czynności, w których podmiot przeżywa swoją troskę o życie i świat. W przeciwieństwie do bycia sprawcą, nastawienie teoretyczne wymaga od jej uczestnika znacznie większej samoświadomości dotyczącej rozpoznania sytuacji, w której podmiot się znajduje. Samo nabieranie dystansu czy przeprowadzanie obserwacji ukierunkowującej wymaga od podmiotu bycia świadomym tych aktów. Najkrócej mówiąc, zajmując postawę teoretyczną, musi rozumieć pojęcie obserwacji, dystansu itp.[94]

[94] A. Pałubicka, *Gramatyka kultury*..., s. 47.

W ujęciu A. Pałubickiej wyróżnia się zatem dwie przeciwstawne postawy (typy) uczestnictwa kulturowego – spontaniczno-praktyczne (zaangażowane, pierwszoosobowe, przeżywające), które jest myśleniem w kategoriach „poręczności" (Heideggerowskie „do czego?"), oraz kontemplacyjne (refleksyjne, trzecioosobowe, oceniające), które można uznać za kulturoznawcze równoważniki filozoficznej postawy metafizyczno-teoretycznej[95]. Pomiędzy nimi mediuje jeszcze wariant aplikacyjno-praktyczny. Jednakowoż przybiera on raczej formę ekstensji pierwszej z wymienionych postaw, choć jest już w dużym stopniu „skażony" refleksyjnością. W momentach realizacji działań może symulować zaangażowanie, niemniej skrywa proces myślowy, który utrzymuje natężenie uwagi pomiędzy uczestnikiem jakieś formy życia a jego bacznym obserwatorem. Jego nieoczywistość podwaja zarówno zalety, jak mankamenty każdego z wcześniej omówionych[96].

[95] Ibidem, ss. 40–41.

[96] Modyfikuję w tym momencie rozumienie tego pojęcia przez A. Pałubicką, która lokuje podejście aplikacyjno-praktyczne razem z praktyczno-spontanicznym, po jednej stronie barykady. Ibidem, s. 40.

Rozdział III

Obyczaj w kulturze

Ustalenia definicyjne

W powszechnym oglądzie obyczaj to zbiór akceptowanych i ustandaryzowanych zachowań społecznych, umożliwiających m.in.: płynne nawiązywanie kontaktów międzyludzkich, utrzymywanie stałych relacji społecznych, informowanie o społecznym statusie ich wykonawcy, oznajmianie postaw zajmowanych względem wartości światopoglądowych, komunikowanie związków z siłami nadprzyrodzonymi lub prób ich nawiązania, okazywanie sakralnego/profanicznego wymiaru czasu i przestrzeni, przeprowadzenie obrzędów kommemoracyjnych, inicjacyjnych, małżeńskich itd. O ile w zdecydowanej większości sytuacji intuicyjnie „wyczuwa się" obyczaj, o tyle jego zdefiniowanie i dokonanie prostej inwentaryzacji form jego przejawiania się rodzi już problemy poznawcze. Jak wskazuje Beata Łaciak, daje się jednak ustanowić pewną płaszczyznę porozumienia badawczego.

> W rozważaniach, a także sporach socjologów, antropologów, kulturoznawców i etnografów na temat rozumienia pojęcia „obyczaj" czy „obyczajowość" znaleźć można pewne punkty wspólne. Niemal wszyscy zgodni są co do tego, że termin jest wieloznaczny, że obejmuje powtarzalne czy zrytualizowane zachowania lub wzory zachowań, że obyczaje mają społeczny charakter, odnosząc się do zbiorowości nie jednostek. Istnieje również zgoda, co do szczególnie bliskich czy wręcz niezbędnych powiązań sfery obyczaju z moralnością[1].

Z poglądem tym zgadza się Roch Sulima, argumentując, że „»obyczaje« to kategoria bardziej dryfująca niż ustabilizowana; łatwiej ją charakteryzować w leksykonach niż w syntezach historyczno-kulturowych. Chociaż właśnie synteza historyczno-kulturowa byłaby najbardziej pożądana"[2].

---

[1] B. Łaciak, Wstęp, w: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – Przemiany, nowe trendy, zróżnicowania*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015, s. 9.

[2] R. Sulima, Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007, s. 146.

Próbując jednak uporządkować ustalenia terminologicznie, Dorota Simonides wskazuje na trzy sposoby rozumienia obyczaju[3]. W pierwszym ujęciu są to „formy praktyczne życia codziennego oraz manier, wzory towarzyskiego zachowania się, ujęte w nawyki i standardy"[4]. Drugie rozumienie, etnograficzne, obejmuje zjawiska folkloru, zwyczajów, obrzędów. Trzecie zaś związane jest z postrzeganiem obyczaju jako swego rodzaju kodeksu moralnego, sposobu wyrażania wartości etycznych. Można w tym miejscu dodać jeszcze jeden wariant pojmowania obyczaju – jako czynnika sprawczego (aktywizującego) w kształtowaniu określonych zachowań społecznych, poprzez wyznaczanie celów i sposobów działań kulturowych. Na taki sposób jego recepcji zdaje się wskazywać Stefan Bednarek, kiedy pisze, że „badanie obyczaju przestało być etnograficznym gromadzeniem informacji o osobliwych i zadziwiających zachowaniach różnych społeczności, stało się natomiast jedną z dróg poznawania składników i mechanizmów regulacyjnych kultury"[5].

Jedną z najbardziej ogólnych definicji omawianego pojęcia sformułował pionier antropologii – William G. Sumner. Według niego obyczaje to:

> [...] sposoby postępowania, które są rozpowszechnione w społeczeństwie po to, aby zaspokajać ludzkie potrzeby i pragnienia, włączając w to wierzenia, wyobrażenia, kodeksy, wzorce powiadające jak godziwie żyć, które tkwią immanentnie w tych sposobach postępowania pozostając z nimi w genetycznym związku. Za przyczyną tego ostatniego elementu obyczaje stanowią swoiste rysy specyficznego charakteru (czy etosu) jakiegoś społeczeństwa bądź epoki. Przenikają one i kontrolują sposoby myślenia dotyczące wszystkich życiowych konieczności, przy powracaniu ze świata abstrakcji do świata działania, udzielaniu wskazówek i uzyskiwaniu umysłowego ożywienia[6].

Według innego klasyka tej dyscypliny – Bronisława Malinowskiego – obyczaj funkcjonuje w świecie prozy życia codziennego, regulując najbardziej podstawowe jego aspekty.

---

[3] D. Simonides, Obyczaj w życiu dawnego i współczesnego człowieka, w: B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*, Oficyna Wydawnicza „Stopka", Łomża 1998.

[4] Ibidem, s. 10.

[5] S. Bednarek, Badanie obyczaju w perspektywie kulturoznawstwa. Przykład PRL-u, w: M. Szpakowska, *Jak badać obyczaje?...*, s. 11.

[6] W.G. Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie: studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*, tłum. Marian Kempny, Krystyna Romaniszyn, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, ss. 59–60.

> Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że zwyczaj nie opiera się tylko na jakiejś powszechnej, niezróżnicowanej i wszechobecnej sile, jakiejś inercji psychicznej, choć istnieje ona bezsprzecznie i przyczynia się w pewnej mierze do przymusu innego rodzaju. We wszystkich społeczeństwach istnieć musi kategoria reguł zbyt praktycznych, by wymagały one poparcia sankcji religijnych, zbyt uciążliwych, by mogły być pozostawione tylko dobrej woli, zbyt osobiście żywotnych dla jednostki, by sankcjonowane miały być przez jakąś abstrakcyjną instancję[7].

Zbliżone stanowisko, choć bardziej zwięźle i ogólnikowo, artykułuje Florian Znaniecki. „Sfera obyczajów rozciągać się może na wszystkie dziedziny ludzkiego postępowania, od takich czynności, jak mieszkanie, ubieranie się, jedzenie, do takich, jak poszanowanie życia ludzkiego”[8].

Często ceną „uprozaicznienia” znaczenia obyczaju jest jego trywializacja znaczeniowa, marginalizacja wartości symboliczno-kulturowej, niedoszacowanie wagi jego roli społecznej. Wniosek taki wysnuwa Edward Sapir, dla którego obyczaj

> [...] używany bywa częściej w odniesieniu do rejonów geograficznie oddalonych, do społeczności już to prymitywnych, już to odległych w czasie niż w stosunku do własnego społeczeństwa. Wobec własnej społeczności pojęcie „obyczaj” używane jest zazwyczaj w odniesieniu do zachowań niezbyt ważnych i niesformalizowanych, stanowiących coś pośredniego między nawykiem a czymś społecznie zinstytucjonalizowanym: tak np. obyczajem nazwiemy raczej palenie tytoniu niż sądzenie przestępców przez sąd. Natomiast gdy mamy do czynienia ze współczesną chińską cywilizacją, z kulturą wczesnego Babilonu lub z życiem prymitywnego australijskiego plemienia, wówczas wzorce kulturowe będące odpowiednikiem naszego procesu sądowego nazwiemy obyczajem. Gdy opisujemy behawior własnej grupy, wówczas określenie mianem obyczaju każdego innego typu zachowania niż zarazem zespołowy i mało znaczący budzi

[7] B. Malinowski, Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich, w: idem, *Dzieła*, t. 2, tłum. Józef Chałasiński, Andrzej Waligórski, PWN, Warszawa 1984, s. 54. Autor ten stwierdza również, że „zobowiązania te są uszeregowane w łańcuchy wzajemnych usług, w nieprzerwane *do ut des*, rozciągające się na dość długi okres i zaspokajające wszechstronne różne interesy i czynności”. Ibidem, s. 53. Ten aspekt „transmisyjny” wskazuje zarówno na rolę czasu jako ważnego wymiaru kształtowania się i trwania (tradycyjnego) życia wspólnotowego, jak i mechanizmów kultury – w preferowanym przez polskiego antropologa wymiarze „funkcjonalnym” – ugruntowujących formowanie się zachowań obyczajowych względem ważnych potrzeb ludzkich.

[8] F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1: *Wychowujące społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1977, s. 253.

> w nas opory. Pochodzi to być może stąd, że mimo woli wolimy podkreślać albo znaczenie jednostki (a wówczas używamy słowa „nawyk") albo wyraźnie zracjonalizowanych i sformalizowanych zespołowo intencji (do którego to przypadku lepiej pasuje pojęcie „instytucja")[9].

Bardziej cierpko wypowiada się w tym temacie R. Sulima. „Mam wrażenie, że w przekonaniu wielu badaczy obyczaje można zepchnąć do kuchni albo do sypialni, że są one oddzielone od sfery, którą nazwać by można aksjologiczną"[10]. Ten pejoratywny lejtmotyw lub też fatum wielokrotnie powracają w rozważaniach nad tytułową problematyką, do momentu kiedy nie powiąże się obyczaju z jakimiś bardziej fascynującymi, „topowymi" zagadnieniami, np. modą czy stylem życia.

Istotnym elementem pojmowania zjawisk obyczajowych jest ich odróżnianie od indywidualnych zachowań, nawyków, przyzwyczajeń. Te ostatnie nie mają wymiaru społecznego, o ile bezpośrednio nie interferują w tę sferę. Nie powinny też powstawać w wyniku presji zewnętrznych okoliczności, lecz kształtować się dobrowolnie na gruncie jednostkowych wyborów, z uwagi na czyjeś partykularne korzyści. Myśl ta stanowi osnowę definicji zwyczaju Jana Grada:

> Każda jednostka ma swoje zwyczaje. Są to preferowane przez nią a uformowane w wyniku doświadczeń życiowych oryginalne sposoby osiągania różnego rodzaju celów (wartości). Zwyczaje jako wypracowane przez jednostkę sposoby działania służące bezpośrednio albo pośrednio uzyskiwaniu jej celów życiowych czy zwyczajnymi zachowaniami w życiu codziennym (stąd właśnie termin „zwyczaj"). Pojęcie zwyczaju (indywidualnego) nie obejmuje takich prawidłowości behawioralnych, które wymuszane są przez okoliczności zewnętrzne, głównie związane z uczestnictwem w praktyce społecznej, i regulowane przez normy społeczne (np. codzienne uczęszczanie do pracy czy korzystanie z komunikacji miejskiej). Zwyczajem jednostki będą raczej zachowania towarzyszące tym działaniom w sposób niekonieczny, ujmowane niekiedy jako upodobania, skłonności, a więc wynikające z pewnych indywidualnych uwarunkowań psychofizycznych i osobowościowych (np. preferowanie określonego miejsca w autobusie lub w tramwaju) [...]. Zwyczaje zatem to względnie trwałe osobliwości zachowań jednostek, odbiegające od obowiązujących „wzorów kultury", nie na tyle jednak, aby wywoływać

[9] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, tłum. Barbara Stanosz, Roman Zimand, PIW, Warszawa 1978, ss. 224–225.

[10] R. Sulima, Dyskusja panelowa..., s. 146.

> negatywne reakcje otoczenia, jakkolwiek niektóre z nich nie są społecznie tolerowane[11].

Warto podkreślić, że stanowisko takie zajął również – już w XIX wieku – Henry Spencer:

> W przeciwstawieniu do obyczajów, określających codzienne nasze zachowania się względem innych, zwyczaje określają zachowania się względem samego siebie. Podczas gdy pierwsze przepisują zasady dla tej strony naszego postępowania, która bezpośrednio dotyka naszych bliźnich, drugie przepisują prawidła dla wyłącznie osobistej strony zachowania się, względem której inni ludzie są jedynie widzami[12].

Zwyczaje charakteryzują się więc tym, że nie są sankcjonowane społecznie, nie podlegają kontroli żadnego systemu normatywnego, a realizowane przez nie wartości (cele) są w pełni „sprywatyzowane". W perspektywie potoczności często nie dostrzega się powyższej dyferencjacji.

> Na poziomie wykonania indywidualnego – stwierdza J. Grad – zwyczaje i obyczaje, obserwowane od właściwych im sensów, stają się nieodróżnialne. Toteż świadomość potoczna nie postrzega ich jako odrębnych klas zachowań i poprzestaje na posługiwaniu się nazwą „zwyczaj" i „obyczaj"

[11] J. Grad, Zwyczaj, w: H. Kubiak, G. Lissowski, W. Morawski, J. Szacki (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 453. O dziedziczeniu „wzorów kulturowych" przez jednostkę pisze z kolei Ralph Linton, że „są podobne do gotowego ubrania. Są zbliżone do jej wymiarów, lecz w rzeczywistości są niezbyt dopasowane, dopóki nie zwęzi się ich w jednym miejscu i nie poszerzy w innym. Tak jak i ubranie, wzory w ramach rzeczywistej kultury stanowią ostateczne granice modyfikacji, jakie mogą być dokonywane, lecz granice te są zazwyczaj dostatecznie szerokie, by mieścili się w nich wszyscy z wyjątkiem wyraźnie nienormalnych". R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. Aleksandra Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 1975, s. 120.

[12] H. Spencer, *Naukowe, polityczne i filozoficzne studya Herberta Spencera. 1. Obyczaje i zwyczaje*, tłum. Leon Dziankowski, Księgarnia Polska, Lwów 1879, s. 28. Warto pamiętać o ważnej kwestii terminologicznej. Podczas tłumaczenia pojęć z języka angielskiego *custom* tłumaczy się na obyczaj, *usage* na zwyczaj, zaś *habit* na nawyk. Niemniej we współczesnej anglojęzycznej literaturze socjologicznej tak *folkways*, jak *mores* – wskazuje J. Grad – „są we współczesnej socjologii zachodniej (angloamerykańskiej) podstawowymi terminami opisu zachowań podlegających kontroli społecznej. Zastąpiły one tradycyjne określenia *custom* i *usage*". J. Grad, Zwyczaj…, s. 455. *Mores* – wedle G.W. Sumnera – są „naturalnymi sposobami postępowania, obejmującymi filozoficzne i etyczne uogólnienia na temat społecznej pomyślności, które obyczaje sugerują oraz które immanentnie tkwią w nich w trakcie ich kształtowania się". G.W. Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie*…, s. 32. „Często więc stosuje się go w odniesieniu do zespołu restrykcyjnych, rygorystycznych, poddanych sankcjom społecznym obyczajów charakterystycznych dla społeczności tradycyjnych". J. Grad, Zwyczaj…, s. 455. Niemniej dla społeczeństw tradycyjnych na podkreślenie przymusu i normatywnej siły obyczaju stosuje się częściej *folkways*.

> wraz z ich nieokreślonością i nieostrością przekłada się na praktykę naukową. Znajduje to swój szczególny wyraz w trudnościach z odróżnianiem tych dwu rodzajów działań ludzi[13].

Przekłada się to na ustalenia teoretyczne, dlatego w literaturze przedmiotu występuje trojakie podejście do relacji obyczaj–zwyczaj: 1) ujmuje się je synonimicznie, 2) pierwszy termin uznaje się za szczególną egzemplifikację drugiego; 3) w innych wariantach – jak zauważa J. Grad:

> [...] dość radykalnie oddziela się obyczaj od zwyczaju, (a) ujmują obyczaj jako działanie społeczne, zwyczaj zaś jako zachowanie specyficzne dla jednostki; wiąże się z tym w pewien sposób pojecie (b) obyczaju jako zbiorowego nawyku, zwyczaju natomiast jako nawyku o charakterze indywidualnym, bądź (c) zakładając w zasadzie społeczny status obyczaju i zwyczaju przypisuje się obyczajowi „większą siłę normatywną" i znaczny przymus w ich podejmowaniu implikowany przez „obłożenie" działań obyczajowych dotkliwymi sankcjami społecznymi[14].

Inny polski badacz interesującej nas dziedziny życia społecznego – Edward Ciupak – utrzymuje, że obyczaje to „zachowania preferowane przez szerszą zbiorowość: grupę, warstwę, krąg towarzyski; obyczaj zatem to usankcjonowany nawyk", zaś zwyczaj „może być traktowany jako pewna indywidualna skłonność do określonych zachowań"[15]. Takim też tokiem rozumowania podąża Andrzej Słaboń, dla którego obyczaj

> [...] reguluje zachowania jednostek w takich dziedzinach, które mają duże znaczenie dla funkcjonowania całej zbiorowości. Zwyczaje natomiast dotyczą wzorów zachowań na poziomie indywidualnym lub mikrospołecznym; ich oddziaływanie na procesy dokonujące się w społeczeństwie jako całości jest znacznie mniejsze. Dlatego w pierwszym wypadku stosowane są sankcje, w drugim jednostkom pozostawia się pewną swobodę zachowania[16].

---

[13] Ibidem, s. 452.

[14] J. Grad, Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s. 17. Por. hasła Obyczaj, Zwyczaj, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań 1987.

[15] E. Ciupak, Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J.K. Makulski, K. Żygulski (red.), *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 55.

[16] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości. Społeczna dynamika przewartościowań na przykładzie kodeksu zachowań*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2006, s. 20.

To przekonanie o doniosłej roli obyczaju, a marginalnej zwyczaju (przy tak utrzymanej konwencji terminologicznej) towarzyszy również Kazimierzowi Twardowskiemu, dla którego pierwszy termin wyznacza „w przeciwieństwie do zwyczaju raczej coś zbiorowego, gromadnego, a zarazem tradycją uświęconego, co panuje w pewnej warstwie, w pewnym kraju, w pewnym narodzie. W obyczaju leży coś usankcjonowanego. Obyczaj to jakieś nieosobowe ramy narzucone jednostce. Zwyczaj – rzecz indywidualna, rzecz gustu"[17].

Do powyższego wielogłosu warto dodać także pogląd Tadeusza Szczurkiewicza:

> „Zwyczajem" jest wszelkie powtarzające się zachowanie zewnętrzne, występujące u wszystkich lub przynajmniej u wielu ludzi w danym środowisku czy danej społecznej, jeśli odchylenia od niego lub niewykonywanie go nie budzi w środowisku żadnych ocen negatywnych, nie wywołuje żadnych sankcji. „Obyczajem" natomiast jest powtarzające się u wszystkich lub wielości osób w danym środowisku czy społeczności zachowanie się zewnętrzne, jeśli wszelkie odchylenia od niego lub niewykonanie jego wywołuje sankcje dezaprobaty[18].

Jednak nic nie jest do końca takie oczywiste w tej materii. Barbara Ogrodowska wskazuje, że w przeciwieństwie do „obyczaju, z którym często bywa utożsamiany, zwyczaj nie ma siły normatywnej. Odstąpienie od zwyczaju nie wywołuje na ogół silnej reakcji negatywnej ani restrykcji, a jedynie pewną dezaprobatę, zdumienie, kpinę itp."[19] Oboje wymienieni autorzy cytatów poruszają ważny, i podjęty niżej, wątek sankcji obyczajowych. Wydaje się jednak, że w przypadku definicji B. Ogrodowskiej negatywne sankcje za „odstąpienie od zwyczaju" wskazują, że społeczeństwo ma względem niego jednak jakieś oczekiwania. Nie jest to więc do końca takie rozumienie zwyczaju jak T. Szczurkiewicza i innych, czyli trzeba dopuścić istnienie jeszcze czegoś bardziej indywidualnego niż zwyczaj, np. jakiegoś prywatnego nawyku. Poza tym nie widać przeszkód, żeby wymienione sankcje pojawiły się także jako obyczajowe. Uzmysławia to, jakie problemy wiążą się z ustaleniem zakresów znaczeniowych obu pojęć i tego, co się w nich zawiera.

---

[17] K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, w oprac. I. Dąmbskiej, „Etyka", nr 13, Warszawa 1974, s. 200. „Nie można – stwierdza K. Twardowski nieco wcześniej – na przemian używać dowolnie obu wyrazów. Wszędzie zamiast »obyczaj« można mówić »zwyczaj«, ale nie na odwrót. Zwyczaj i obyczaj różnią się tym, że można mówić o zwyczaju jednostki, ale trudniej o obyczaju jednostki. Ibidem, s. 199.

[18] T. Szczurkiewicz, *Studia socjologiczne*, PWN, Warszawa 1970, s. 436.

[19] B. Ogrodowska, Zwyczaj, w: eadem, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2001, s. 276.

Należy pamiętać, że w literaturze przedmiotu stosowanie obranej terminologii ma charakter arbitralny i konwencjonalny. W związku z powyższym można znaleźć także aplikacje terminu „obyczaj" do identyfikacji zjawisk jednostkowych, zaś „zwyczaj" do społecznych. Tę zbieżność dostrzega S. Bednarek:

> Semantyczna bliskość tych dwóch terminów jest tak znaczna, że nadmierną pedanterią wydaje się każda próba ich delimitacji. Autorzy najsłynniejszych polskich prac opisujących obyczaj – począwszy od Jędrzeja Kitowicza, poprzez Władysława Łozińskiego czy Jana St. Bystronia aż po ostatnio wydaną książkę pod redakcją Andrzeja Chwalby – nie zaprzątali sobie głowy rozdzieleniem czegoś, co tak w potoczności, jak i w użyciu naukowym jest beznadziejnie splątane w jeden supeł semantyczny. I jeśli w języku potocznym, a i w pracach naukowych, posługujemy się często konstrukcją „zwyczaje i obyczaje", to raczej nie po to, by nazwać dwie różne rzeczy, lecz by wskazać na pewną sferę rzeczywistości ludzkiej, której przysługują dwie pokrewne nazwy. Jednak i w potocznym, i w naukowym użyciu tych nazw obecna jest intuicja ich rozdzielenia, a zatem i zróżnicowania ich zakresów znaczeniowych. Uznajemy je za synonimiczne wtedy, gdy traktujemy jako ogólne nazwy pewnych ustabilizowanych, względnie trwałych sposobów postępowania, i wówczas, czasem ze względów stylistycznych – by ciągle nie powtarzać tego samego słowa – używamy zamiennie. W niektórych jednak sytuacjach uznamy za możliwe posłużenie się tylko jednym z nich. Powiemy na przykład „o upadku obyczajów", a nie o „upadku zwyczajów". Za to nie nazwiemy „obyczajem" nawyku poobiedniego spaceru; taką codzienną przechadzkę chętnie nazywamy „zwyczajem". Zapewne w tym częstym używaniu koniunkcji „zwyczaje i obyczaje" jest też więc obawa, by poprzez ograniczenie się do jednej tylko z tych nazw nie zagubić jakiejś klasy zachowań objętych wspólnym pojęciem „względnie trwałych sposobów postępowania", a niemieszczących się w jednej bądź w drugiej nazwie[20].

[20] S. Bednarek, Badanie obyczaju..., ss. 13–14. Poprzez analizę słownikową polski kulturoznawca dochodzi do przekonania, że „pewne konteksty umożliwiają tylko jeden z terminów lub wymienne". Ibidem, s. 15. Wyciąga wówczas wnioski zgodne z prowadzonymi tu dociekaniami. „Zachowania objęte obyczajem mają charakter obligatoryjny, należą do aktywności ludzkiej regulowanej przez normy – nakazy i zakazy. Respektowanie tych norm podlega kontroli społecznej, a ich naruszenie naraża na sankcje. Zwyczaje natomiast stanowią – chciałoby się rzec – domenę swobodnego wyboru, jednakże ten wybór bywa ograniczany obiektywnymi czynnikami, na przykład położenia społecznego, możliwości finansowych etc., a także wskutek naszego życia w zbiorowościach, które wprawdzie nie kontrolują zwyczajów tak skrupulatnie jak obyczajów, ale praktyki nazbyt odbiegające od przyjętego w danej grupie uzusu mogą być traktowane jako dziwaczne, ośmieszające, prowokacyjne, choć na ogół nie traktuje się ich jako »nieobyczajne«, dopóki nie naruszają przyjętych w społeczności norm". Ibidem, s. 17. Niemniej rozszerza swoje dociekania i czyni jeszcze inne interesujące obserwacje. „Wreszcie różnica uchodząca za podstawową: zwyczaje należą do

Dodać należy, że w tę grę semantyczną o zakreślenie znaczenia pojęciowego poszczególnych terminów włącza się też „nawyk", nierzadko z dookreśleniem „społeczny" bądź „kolektywny" czy „grupowy" (szczególnie na gruncie socjologii). W tym ostatnim przypadku przeciwstawia się go wówczas wyraźnie zwykłemu „nawykowi", kształtowanemu nieświadomie czy środowiskowo wyłącznie w psychice jednostki[21]. Z kolei przeciwieństwem wyizolowanych i prywatnych zwyczajów są liczne, powiązane ze sobą, zespoły działań obyczajowych tworzących ukierunkowane ideowo, złożone układy, często rozbudowane czynnościowo i semantycznie. I tak potocznie rozumiane „wesele" zawiera w sobie podzbiory zachowań obyczajowych odnoszących się do odmiennie kategoryzowanych i przeżywanych sfer życia, np. podług binarnego podziału na świat „powagi" (rytuał) oraz „nie-powagi" (zabawy). Łącznie tworzą one jednak zbiór nadrzędnie typologiczny (klasyfikacyjnie) względem nich – opatrzony wspomnianym hasłem „wesele" – stanowiąc dla nich punkt oparcia referencyjnego i interpretacyjnego[22].

zachowań bezpośrednich, są zautomatyzowaną, bezrefleksyjną formą odpowiedzi na codzienne potrzeby ludzkiej egzystencji, pełnią funkcje użytkowe, natomiast obyczaje nadają zachowaniom charakter symboliczny – są one znaczące zarówno w sensie aksjologicznym, jak i semiologicznym. Jeśli zdarza się mówić o zachowaniach zwyczajowych, że są zrytualizowane, to jedynie w tym zdesakralizowanym sensie rytuału, jaki przypisuje się codziennej rutynie (na przykład rytuał parzenia herbaty). Obyczaj natomiast objawia podobieństwo do rytuału w pierwotnym znaczeniu tego słowa – jako zespołu symbolicznych czynności stanowiących ustaloną zewnętrzną formę społecznie doniosłego aktu, uroczystości, obrzędu". Ibidem, ss. 17–18.

[21] Problematykę tę referuje zwięźle J. Grad w dwóch hasłach Obyczaj i Zwyczaj, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, PWN, Warszawa 1987, Obyczaj, ss. 262–266, Zwyczaj, ss. 388–389; oraz w haśle Zwyczaj, w: *Encyklopedia socjologii. Suplement*..., ss. 452–456, a także wielokrotnie wymienianej książce *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Problematykę tę porusza Beata Łaciak w pracy *Obyczajowość polska czasu transformacji czyli wojna postu z karnawałem*, Trio, Warszawa 2005, s. 11. Świadomość rozbieżności terminologicznych pojawia się również w definicji José Ortegi y Gasseta zamieszczonej w *Buncie mas i innych pismach socjologicznych*, tłum. Piotr Niklewicz, Henryk Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, ss. 550–551. „Pojęcie »obyczaju« wydaje się w gruncie rzeczy bardziej znaczące i ułatwia opis tego, o czym się na ogół myśli używając słowa »zwyczaj«. Zwyczaj byłby więc obyczajem, obyczaj zaś sposobem zachowania się, pewnym rodzajem działania nawykowego. Zwyczaj byłby więc nawykiem społecznym. Nawyk jest rodzajem zachowania, które przez wielokrotne powtarzanie go automatyzuje się u jednostki i zaczyna funkcjonować mechanicznie. Kiedy to zachowanie jest częste, nie tylko u jednego, lecz u wielu osobników, mamy do czynienia ze zwyczajem, który wszedł w obyczaj". Alfred Kroeber jest z kolei zwolennikiem genetycznego związku wynikania pomiędzy zwyczajem a nawykiem. „Zwyczaj to psychobiologiczny nawyk w skali społecznej, przenoszący wartości kulturowe". A. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. Piotr Sztompka, PWN, Warszawa 1989, s. 294.

[22] Szeroko w materii „obyczajów łączonych" wypowiada się Arnold van Gennep w pracy *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, PIW, Warszawa 2006. Opisuje on w niej strukturalną trójstopniowość, procesualną trójfazowość funkcjonowania układów obyczajowych służących przeistoczeniu społecznego statusu ich wykonawców zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, tak podmiotowych, jak i przedmiotowych.

Z historycznego punktu widzenia (historii idei społecznych), pierwotne rozumienie terminu „obyczaj" odnosiło się do całokształtu życia społecznego czy dzisiaj pojmowanej kultury – od sentencjonalnego *o tempora, o mores* Cycerona po „dzieje obyczajów" Jana S. Bystronia[23] – by następnie redukować swój zakres do węższych postaci działania społecznego bądź form symbolizmu kulturowego. O ile nie postrzega się zatem obyczaju nadto szeroko – dziś już raczej w sposób metaforyczny lub archaizujący – jako synonimu kultury, to nierzadko redukuje się go – przepuszczając przez pryzmat funkcji adaptacyjno-behawioralnej – do ustalonego i powszechnie podzielanego typu postępowania[24]. Pogląd taki podziela B. Malinowski, dla którego „prawo, zwyczaje i obyczaje należą do kategorii nabytych nawyków fizycznych"[25], a przychylny temu ujęciu zdaje się być F. Znaniecki, dla którego „obyczaj jest schematem postępowania, narzuconym członkom przez jakąś grupę społeczną"[26]. Takie stanowisko wydaje się dość powszechne. „W szerszym rozumieniu – pisze z kolei B. Łaciak – obyczaje to ujednolicone formy czy schematy zachowania w danej zbiorowości społecznej"[27].

Częsty prymat behawioru nad symbolizmem w postrzeganiu obyczaju związany jest z jego „nachalną" częstotliwością i pospolitością przejawiania się fenomenalnego. Przyczynia się to do pojęciowego zacierania granic pomię-

---

[23] J.S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 1, t. 2, PIW, Warszawa 1976. Takie podejście przejawiała jeszcze ewolucjonistyczna czy „absolutyzująca" antropologia, która silnie normatywne obyczaje – np. pod postacią Sumnerowskich *folkways* – w społeczeństwach pierwotnych, przedindustrialnych, tradycyjnych, traktowała jako pierwotny ekwiwalent rozbudowanych systemów kulturowych w społeczeństwach „późniejszych". Jak pisał J. Grad: „Jest to sposób ujęcia obyczajów wywodzący się jeszcze z myśli starożytnej, przed pojawieniem się humanistycznego pojęcia kultury, kiedy nazwa »obyczaj« była głównym terminem potocznego i filozoficzno-naukowego opisu sposobu życia różnych grup społecznych, w szczególności etnicznych odmienności kulturowych (stąd powiedzenie »Co kraj to obyczaj«). Tę tradycję terminologiczną kontynuuje się jeszcze w socjologiczno-historycznych »opisach obyczajów«, »dziejach obyczaju«, w których charakteryzuje się faktycznie całokształt kultury danego społeczeństwa czy społeczności". J. Grad, Zwyczaj..., s. 454.

[24] Trzeba podkreślić, że utożsamienie obyczaju z kulturą charakteryzowało starsze ujęcia, np. J.S. Bystronia, współcześnie w fachowej literaturze nie jest już spotykane.

[25] B. Malinowski, Kultura, w: A. Paluch, *Malinowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, s. 137.

[26] F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*..., ss. 250–253. Podobnie Henryk Jankowski uważa obyczaje za „powszechnie przyjętą w danym środowisku tradycyjną formę zachowania się". H. Jankowski, Przedmiot etyki – moralność, w: H. Jankowski (red.), *Etyka*, PWN, Warszawa 1977, s. 91.

[27] „Takie rozumienie terminu – rozwija myśl dalej autorka cytatu – występuje w pracach socjologów, antropologów i historyków, którzy opisują sposoby zachowania obowiązujące w danej społeczności w określonym czasie i w wybranych dziedzinach życia, prezentując je na tle istniejących warunków społecznych, dominującej ideologii oraz wierzeń religijnych czy magicznych. B. Łaciak, *Obyczajowość polska czasu transformacji*..., s. 11.

dzy intencjonalnymi działaniami społecznymi a odruchowymi zachowaniami behawioralnymi. Widać to na przykładzie prezentowania obyczajów jako „ujednolicone formy" czy „schematy zachowania" na jakimś „tle", które je determinuje – „warunki społeczne", „dominująca ideologia", „wierzenia religijne czy magiczne" – a nie jako integralne, a zarazem relacyjne obiekty kulturowe, nieuchronnie wplecione w krajobraz każdego wycinka życia społecznego. Mowa tu przykładowo o ceremoniach, obrzędach czy rytuałach, które powinno się traktować jako jednolite kategorie obyczajowe, konstytuujące rozumienie np. świata magii czy religii. Niestety, dość często oddziela się warstwę „wewnętrzną" (symboliczną) od „zewnętrznej" (fizykalnej) i do tej drugiej desygnuje się „zachowaniowo" pojęte obyczaje. Stanowisko takie znajdujemy m.in. w *Słowniku folkloru polskiego*, w którym sferę obyczaju, na przykładzie ceremonii, widzi się jako zespół „określonych i zachowanych przez tradycję czynności, gestów i słów stanowiących stronę zewnętrzną uroczystości wierzeniowych oraz aktów społeczno-prawnych"[28], czy komentarzu Leona Dyczewskiego, który uznał, że w przypadku obyczaju mamy do czynienia z „ustaloną i praktykowaną formą zachowania, często w połączeniu z konkretnymi przedmiotami"[29]. Jednak, jak trafnie zauważa Stefan Bednarek, „obyczaj nadaje zachowaniom charakter symboliczny – są one znaczące zarówno w sensie aksjologicznym, jak i semiologicznym"[30]. Oba wskazane wymiary uwzględni kulturoznawcze ujęcie obyczaju.

W poszukiwaniu sensu społecznego funkcjonowania obyczaju na pierwszy plan wysuwa się jego rola regulacyjna, koordynacyjna, najczęściej w obrębie podstawowych i zarazem prozaicznych – dlatego częstokroć trywializowanych poznawczo i znaczeniowo – działań życia codziennego.

> Do zwyczajów (obyczajów) – wskazuje J. Grad – nie zalicza się wielu powtarzalnych czynności życia codziennego wynikających z konieczności egzystencjalnych: produkcyjnych, edukacyjnych, także działań o charakterze symboliczno-kulturowym, np. artystycznych. Zwyczaje społeczne (obyczaje) bowiem to nie regularne czynności techniczno-użytkowe czy gospodarcze – przynajmniej w społeczeństwach industrialnych, posttradycyjnych – lecz zachowania określające i ujawniające w życiu codziennym relacje „swój–obcy" i dystanse społeczne, ustanawiające dostrzegalną przynależność do danej grupy społecznej oraz konstytuujących ją klas i warstw społecznych. Umożliwiają one tym samym kontrolę dostosowa-

[28] J. Krzyżanowski (red.), *Słownik folkloru polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 265.

[29] L. Dyczewski, Zwyczajowość-obrzędowość czynnikiem wzmacniającym świętowanie i zadowolenie ze święta, w: L. Dyczewski, D. Wadowski (red.), *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998, s. 76.

[30] S. Bednarek, Badanie obyczaju..., s. 17.

> nia jednostki do wymogów i oczekiwań społecznych (norm). Jako takie stanowią nieformalny podsystem kontroli społecznej[31].

Rację utrzymywania się obyczajów w grupie społecznej w celu harmonizowania indywidualnych interesów dostrzega Max Weber. Według niego trzymanie się reguły obyczaju ma charakter dobrowolnego przestrzegania jej przez jednostkę „i które prawdopodobnego przestrzegania [...] może oczekiwać od innych ludzi należących do danego kręgu"[32]. Wykonanie obyczajów wiąże się więc z intencjonalnością, podług której jest nie tylko oceniane wykonanie, ale i sam wykonawca. Pisze o tym Eric W. Rothenbuhler:

> [...] obyczajowy charakter zachowania nie wynika jedynie z jego regularności, jednolitości lub niezmienności. To tylko jedna jego strona, albowiem w zachowaniu zgodnym z obyczajem istotne jest to, że zachowanie to jest uświęcone obyczajem, to znaczy jakąś regułą lub normą. Obyczaje są normami zewnętrznymi, służącymi osądzaniu zachowania. Zachowanie zgodne z obyczajem staje się zatem imperatywem stanowiącym o ładzie etycznym lub społecznym[33].

Jeden z najbardziej radykalnych poglądów w materii związków obyczaju ze sferą normatywną formułuje Edward Sapir. Według niego obyczaje „związane są z ostrym poczuciem godziwości lub niegodziwości danych postępków [i stanowią – A.B.] nie sformułowaną etykę [danej grupy, społeczności – A.B.], tak jak ją widzimy w działaniu"[34].

Obyczaje zawierają zatem w sobie zinternalizowane normy społeczne, traktowane jako „oczywiste" i oddziałujące „spontaniczne". Te ich cechy wywierają niezwykły przymus przestrzegania, wyznaczanych przez te normy, zasad postępowania, a wchodzące w jego skład zachowania regulowane są poprzez liczne postacie nieformalnego nacisku społecznego. W wielu wypadkach są one bardziej przemożne niż reguły prawne czy nakazy zorganizowanej władzy. Powyższe poglądy rezonują również w ujęciach polskich badaczy. Przykładowo, Krystyna Kwaśniewicz stwierdza, że obyczaje są to „normy zachowania się uznawane

---

[31] J. Grad, Zwyczaj..., s. 454.

[32] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 22.

[33] E.W. Rotenbuhler, *Komunikacja rytualna*, tłum. Janusz Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 38.

[34] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*..., s. 226. Czyni on wówczas *mores* – obyczaje obiektywnymi (zachowaniowo) odpowiednikami moralności (warstwa normatywna, regulująca stosunki społeczne).

przez daną społeczność i wyrażone w kategoriach moralnych"[35]. Andrzej Słaboń uznaje zaś, że obyczaj:

> [...] czyni zachowania powtarzalnymi – a przez to także przewidywalnymi dla innych partnerów społecznych. Dodatkowo jednak przyjęty w obrębie danej zbiorowości jeden wzór zachowań jest sygnałem, a ściślej jest znakiem intencji, dążeń, pragnień działającego podmiotu. Realizacja wzorca zachowań jest manifestacją przynależności jednostki do danej zbiorowości, wyrazem podporządkowania się obowiązującym w niej normom, a zatem i całej zbiorowości. Zachowanie zgodne z ustanowionym wzorcem staje się obiektywnym wyrazem subiektywnych odczuć, a dzięki temu to, co z natury może być czymś zmiennym i ulotnym, przez obyczaj staje się faktem zobiektywizowanym, podlegającym społecznej kontroli. Analogicznie w odwrotnym wypadku – odrzucenie ustanowionego wzorca zachowań traktowane jest niejednokrotnie jako przejaw braku poszanowania dla ustanowionych instytucji i wartości, jako wyraz buntu, nieposłuszeństwa, akt wrogi wobec zbiorowości[36].

Sprzęgnięcie obyczaju z wymiarem normatywnym implikuje tym samym jego wejście, co już daje się wyczytać z wcześniej przytoczonych definicji, w bezpośrednie relacje ze sferą moralności. „W istocie – odnotowuje Jacek Kurczewski – obyczaje to tyle, co instytucje, a doktryny moralne to zautonomizowane uprawomocnienia obyczajów. Moralizacja obyczaju to wypracowanie doktryny moralnej go uprawniającej"[37]. Tropem tych dociekań podąża Marcin Czerwiński, kiedy konstatuje, że obyczaj „ukierunkowuje, dyscyplinuje zachowania ludzkie. Jest on w tym podobny do normy etycznej czy prawnej, a także do przepisu regulaminu", że „znajduje się na tyle blisko zagadnień moralnych, iż język potoczny dopuszcza się mieszania tych kategorii. »Obyczajny«, »moralny« – to określenia, w których nie każdy i nie całkiem łatwo dojrzy różnicę"[38]. Jak rozwija swoją myśl dalej:

> [...] normy moralne zachowują jednak zawsze znaczny stopień ogólności [...] inaczej jest z obyczajowością. Przynosi ona gotowe rozwiązania sy-

[35] K. Kwaśniewicz, *Teoretyczne i metodologiczne aspekty badań nad zwyczajami ludowymi. Przyczynek do dyskusji nad „Syntezą etnografii Polskiej"*, „Etnografia Polska" 2(18)/1974, s. 45.

[36] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 95.

[37] J. Kurczewski, *Trzy drogi do socjologii obyczajów*, „Societas/Communitas" 1/2014, s. 23. Polski socjolog wypowiada też ważne twierdzenie, że „teoria obyczajów to tyle co teoria instytucjonalizacji, podczas gdy teoria uprawomocnienia, to teoria między innymi doktryn moralnych". Ibidem.

[38] M. Czerwiński, *Magia, mit, fikcja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 68.

> tuacji – obyczaje to szczegółowe „scenariusze" zachowań. [...] Siła obyczaju obwarowana jest pewnymi sankcjami zewnętrznymi. [...] Sankcje te związane są z groźbą potępienia, a więc izolacji społecznej. Ponadto jednak tajemnicą jego siły jest wykorzystywanie przez obyczaj dyspozycji człowieka, które są poza obszarem jego w pełni świadomej refleksji. Obyczaj silniej od innych regulatorów opanowuje nasze odruchowe nawyki[39].

Uregulowane zachowania obyczajowe mogą być nacechowane światopoglądowo (w tym moralnie), niemniej nie muszą być za każdym razem wyrazem realizacji wartości światopoglądowych (etycznych). Przed taką prostą identyfikacją normatywizmu moralności z normatywnością obyczaju przestrzega Barbara Jedynak:

> Tradycyjne pomieszanie i utożsamianie obyczaju z moralnością może być zrozumiałe, jeżeli uświadomimy sobie, że moralność wyrasta z obyczaju i że choćby w społeczeństwach plemiennych nie była odróżniana od obyczaju. Z tego względu ma rację Dewey, gdy pisze, że moralność w społeczeństwach plemiennych to obyczaje czy ustalone gromadnie, kolektywne, wspólnotowe sposoby zachowania. Po części jest to też prawdziwe i później. Jednakże mobilność społeczna i oddziaływanie na siebie różnych obyczajów powoduje, że jednostki mają do dyspozycji wiele wzorców obyczajowych i mogą wykazać się oryginalnością, wybierając je i dobierając ich elementy. Można dostosować obyczaje do warunków i w ten sposób przekształcać je. Obyczaje nie są więc bierne, bowiem formułują aktywne postulaty na rzecz pewnych sposobów działania. Postulaty te mogą być rozumne i nierozumne, ale linia podziału w tym względzie nie przebiega między społecznościami cywilizowanymi i niecywilizowanymi, jak sądził Sumner, lecz między obyczajami zrutyniałymi a obyczajami rozumnymi. Nawet obyczaje dzikich (*a savage custom*) mogą być rozumne ze względu na to, że są dostosowane do potrzeb społecznych[40].

---

[39] Ibidem, ss. 68–73.

[40] B. Jedynak, *„Aby potomkowie byli Polakami". Z historii refleksji nad obyczajem w Oświeceniu: S. Konarski, J.J. Rousseau, S. Staszic*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 38. Autorka tej książki rozpatruje dwa kluczowe stanowiska na związki obyczaju i moralności – absolutyzm i relatywizm. Wykorzystując w swoich ustaleniach poglądy ważnych etyków Johna Deweya i Johna Ladda, wnikliwie ukazuje „blaski i cienie" obu perspektyw. Nie wchodząc w szczegóły tego sporu, podkreślę jedynie, że według społeczno-regulacyjnego ujęcia moralność sytuuje się w kulturze „międzydziedzinowo" lub też przecina różne dziedziny – od sfery światopoglądotwórczej po doświadczenie potoczne. Problematyką tą zajmuje się rozlegle J. Grad w drugiej części swojej pracy *Obyczaj a moralność...*

Pomimo zatem recypowania obyczaju w kategoriach behawioralnych, dostrzega się jego liczne związki z wymiarem normatywnym (często moralnością). Tworzą się one na podłożu społecznym, w oparciu o właściwe mu reguły jedynego poprawnego (kulturowo) działania wyznaczanego przez przekonaniową sferę ideacyjną. Zamienia się wówczas preferowaną wzorcowość działań obyczajowych w ich przymusową ortodoksję praktyczną (orto-praktykę). Nakazuje ona postępować w określonych okolicznościach przyjętych jako obyczajowe w jedynie możliwie dopuszczalny dla danej zbiorowości sposób. „Zasada ogólna obyczaju jest ta – podkreśla F. Znaniecki – że w oznaczonych warunkach każdy członek grupy ma postępować w oznaczony raz na zawsze i dla wszystkich sposób”[41]. Podobną myśl zawierają zaprezentowane ujęcia E. Rothenbuhlera oraz E. Sapira, ale i wszystkie te, które w charakterystyce obyczaju uwypuklają kluczową rolę sankcji przy jego występowaniu.

Przykładowo, Krzysztof Olechnicki i Paweł Załęcki podkreślają w swojej definicji, że obyczaj jest to „ujednolicona i ustrukturyzowana forma, czy też schemat zachowania powszechnie akceptowanego w danej zbiorowości społecznej (kulturowej), opartego na obowiązującej w niej tradycji, której przestrzeganie jest regulowane przez sankcje społeczne”[42]. Podobny rys rygoryzmu w objaśnianiu roli obyczaju, odróżniającego go zarazem od zwyczaju, znajdują Tadeusz Maciej Ciołek, Jacek Olędzki i Anna Zadrożyńska, dla których staje się on „wyselekcjonowanym zwyczajem. Jest również zachowaniem wymaganym, którego nieprzestrzeganie wywołuje niezadowolenie innych ludzi w społeczności, naganę lub karę. Z tego wynika, że obyczaj dotyczy ważniejszych niż zwyczaj wartości, które grupa przedkłada nad inne”[43]. Autorzy *Słownika pojęć socjologicznych* – Maksymilian Pacholski i Andrzej Słaboń – akcentują funkcję „karzącej ręki” sankcji, stąd obyczaj to „obowiązujący sposób zachowania lub akceptowana reguła postępowania, której naruszenie wywołuje negatywne sankcje społeczne”[44]. Podobnie dla Jana Szczepańskiego:

> […] jest to ustalony sposób postępowania, z którym grupa wiąże pewne oceny moralne i którego naruszenie wywołuje sankcje negatywne. Obyczaj zakłada pewien przymus w uznawaniu wartości i przymus w definiowaniu sytuacji […]. Obyczaje są więc związane z systemem wartości uznawanych

[41] F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*…, ss. 250–251.

[42] K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń 1997, s. 143.

[43] T.M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. Świętowanie w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976, s. 11. Warto zwrócić uwagę, że dla autorów powyższej definicji podstawowym terminem jet „zwyczaj”, a nie „obyczaj”. „Zwyczajem jest każde zachowanie człowieka powtarzające się w określonych sytuacjach”. Ibidem, s. 10.

[44] M. Pachulski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, AE w Krakowie, Kraków 2001, s. 124.

przez grupę, następnie z ustalonymi definicjami sytuacji, w których te wartości mogą się znaleźć, i ze wzorami zachowania się wobec nich[45].

Jak można dostrzec, ważnym – pojawiającym się we wszystkich definicjach – warunkiem utrzymywania obyczajowej orto-praktyki jest obwarowanie tych zachowań społecznych „karnymi" sankcjami, wymuszającymi właściwe przestrzeganie. W zależności od typu (specyfiki) społeczeństwa przybierać mogą one formę ośmieszenia[46], marginalizacji, wykluczenia (ostracyzmu), po skrajne postaci penalne – spotykane w społeczeństwach (społecznościach, wspólnotach) tradycyjnych (o skrajnie normatywnych obyczajach typu *mores* lub *folkways*) – takie jak banicja czy śmierć[47]. Pamiętać należy jednak, że daje się wyróżnić dwa rodzaje sankcji – negatywne oraz pozytywne. Zastosowanie pierwszych od razu rzuca się w oczy poprzez ich „zmysłowość", „korporalność". Związane jest to z naocznością porządku obyczajowego, będącego sferą powszechnie obserwowalnych zachowań, natychmiast sygnalizującego pojawiające się w nim zakłócenia i potrzebę zastosowania dostrzegalnych dla wszystkich (i aprobowanych przez większość) czynności naprawczych. Z kolei sankcje pozytywne – oprócz rzadko spotykanej (werbalnej, niewerbalnej) pochwały za dobry gest obyczajowy, np. ustąpienie miejsca w tramwaju osobie starszej – najczęściej umykają uwadze z powodu ich braku percepcyjnej „swoistości", „dystynktywności". Wtapiają się one w oczywistość życia codziennego, rozpuszczają się w strukturalno-funkcjonalnym oglądzie prawidłowo działającej, czyli bez zaburzeń, rzeczywistości obyczajowej[48].

---

[45] J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1965, ss. 120–121.

[46] Sankcję ośmieszenia jako *stricte* obyczajową uznaje Henryk Jankowski, kiedy pisze, że „rodzaje stosowanych sankcji nie stanowią *differentiam specificam* obyczajów, z wyjątkiem być może sankcji ośmieszenia". H. Jankowski, Przedmiot etyki – moralność, w: H. Jankowski (red.), *Etyka*, Warszawa 1979, s. 92.

[47] Te ostatnie środki dyscyplinarne w społeczeństwach posttradycyjnych wydają się zbyt ekstremalne i nieprzystające do roli stawianej aktualnej praktyce obyczajowej. Stąd zjawisko szoku kulturowego reprezentantów tych społeczeństw w momencie zderzenia się z, wydawałoby się przezwyciężonym, tradycyjnym podejściem do tej sfery działań społecznych reprezentowanych przez wyznawców orto-praktyki. Funkcjonują oni w skontaminowanym systemie moralno-prawno-obyczajowym, scharakteryzowanym przez W.G. Sumnera jako *folkways*. Wymagania stawiane przez tę „zbitkę" i konsekwencje ich łamania naruszają zbyt wiele kluczowych dla społeczeństwa tradycyjnego wartości (reguł), stąd kary należą do niezwykle surowych i są bezwzględnie egzekwowane.

[48] Problem ten podejmuje również A. Słaboń. „Stosowanie sankcji przez zbiorowość odróżnia zwyczaj od obyczaju. Zwyczaj to praktykowany w danej zbiorowości sposób zachowania w określonej sytuacji. Ten sposób zachowania nie ma jednak mocy obowiązującej. Obyczaj zaś to przyjęty w danej zbiorowości sposób postępowania, któremu towarzyszy poparcie zbiorowości i oczekiwanie, że jednostka w określonej sytuacji będzie działać zgodnie z przyjętą zasadą. Dlatego mówi się także o normach obyczajowych. Kto działa niezgodnie z obyczajem, naraża się na ujemne następstwa w postaci nagany, potępienia czy ośmieszenia. Sankcje wiążące się z przestrzeganiem

Ich natura jest na tyle skryta, że ich dostrzeżenie wymaga głębszej refleksji – z pozycji postawy kontemplacyjnej – nad całościowym przebiegiem „pracy" obyczaju. Dostrzega się wówczas milczącą zgodę na określony sposób postępowania w powtarzających się okolicznościach jako sankcję pozytywną. Ogólna, „niema" aprobata – mocą społecznego autorytetu – umacnia preferowaną wzorcowość poprzez akty nieświadomego (bezrefleksyjnego) respektowania jej reguł w repetycji działań obyczajowych.

W grę wchodzi również cały wachlarz sankcji, które nie mają z góry nadanego, jednoznacznego statusu – pozytywnego czy negatywnego wymiaru, ale kontekstowy, związany z danymi okolicznościami i sposobem ich aplikacji.

> Istotną kwestią – konkluduje J. Grad – dla empirycznego ustalania zakresu obyczajów pozostaje sprawa braku reakcji grupy na standardowe, normalne, można rzec: konformistyczne zgodne z obowiązującymi normami społecznymi zachowania jej członków. Wiadomo, iż w zasadzie nie nagradza się postępowania uznawanego za obowiązujący element normalnych interakcji życia codziennego. Ale brak reakcji może być także poczytany albo za sankcję negatywną, albo za sankcję pozytywną, w zależności od konkretnej sytuacji. Kryterium sankcji przysparza zatem pewnych trudności w wyznaczeniu obszaru przejawiania się obyczaju w życiu społecznym, odróżnianiu obyczajów nie tylko od zwyczajów, ale też od zachowań regulowanych przez nakazy moralności. [...] Kontrowersje dotyczą przede wszystkim tego, czy przez sankcje należy rozumieć wyłącznie bezpośrednio obserwowalne reakcje grupy na zachowania jej członków czy również nieobserwowalne kary i nagrody przewidywane przez systemy światopoglądowe (sankcje magiczne i religijne). Sankcje te są bardzo istotne dla obyczajów związanych ze sferą wierzeń[49].

Snując rozważania nad problemem odróżniania obyczaju od moralności w aspekcie normatywnym, a zatem i związanych z nimi sankcji, M. Czerwiński analizuje przykłady konwenansu oraz etykiety i zauważa, że ich ocena nierzadko pociąga za sobą oceny moralne, a co za tym idzie – uruchamia determinowane sytuacyjnie sankcje[50]. Nie ma zatem absolutystycznych kryteriów dyferencyjnych dla zachowań moralnych czy obyczajowych ani – idąc za tym

przyjętego schematu działania mogą być nie tylko negatywne, lecz także pozytywne – pochwała, uznanie, szacunek, itp." A. Słaboń, *Przemiana współczesnej obyczajowości*..., ss. 13–14.

[49] J. Grad, Zwyczaj..., s. 454.

[50] Polski socjolog zwraca uwagę, że nieraz poprawne jedzenie nożem i widelcem ujmowane było (a może i jest) w kategoriach oceny moralnej, a nie obyczajowej. M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, PIW, Warszawa 1969, s. 150.

tokiem wnioskowania – *differentia specifica* odróżniającej jeden typ sankcji od drugich. Zastosowanie ich konkretnych egzemplifikacji – pozytywnych czy negatywnych – determinuje ich status jako obyczajowych i/lub moralnych w obrębie endemicznego wymiaru interpretacyjnego.

Z przekonaniem, że obrona obyczaju wymaga stosowania sankcji negatywnych, wiąże się również to, że wypływa ono z podłoża emocjonalnego, że transgresja porządku obyczajowego porusza sferę afektywną, inaczej mówiąc: namacalne, dające się wprost uchwycić zakłócenie działań obyczajowych wywołuje reakcję psycho-emocjonalną – „oburzenie". Należy je jednak wówczas ujmować jako zjawisko socjokulturowe (psychokulturowe) i rozpatrywać zgodnie z tymi wytycznymi. Edward Sapir tłumaczyłby to ustanowionym przez obyczaj związkiem pomiędzy przeszłością a teraźniejszości, która generuje określone poczucie ładu, a to z kolei „wartość emocjonalną"[51]. Naruszenie tej więzi powoduje niepokój związany z zagrożeniem spoistości i sensowności tego ładu. Podtrzymywanie obyczajowego *status quo* stanowi zatem ważny czynnik motywacyjny, zawarty w imperatywie korekty wadliwych zachowań obyczajowych, wskazujący na to, że „pamięć sensualna" prawidłowego ich wykonania jest zarazem „pamięcią kulturową" właściwej organizacji porządku społecznego.

Powyższy wywód unaocznia, że behawioralny i adaptacyjny sposób pojmowania obyczaju nie pozwala dostrzec zawartego w nim, niezwykle istotnego, komponentu symbolicznego[52]. Przede wszystkim związane jest to z konwencjonalizacją treści ideowych, kryjących się za obyczajowym „gestem". Niemniej zawsze ma swój wymiar semiotyczny, nawet jeśli – wedle terminów strukturalistycznych – myślowo skleja się znaczące i znaczone w jednowymiarową zbitkę „zachowania" (znaku)[53].

---

[51] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość…*, s. 233.

[52] To właśnie takie „odsemiotyzowane" spojrzenie pozwala klasyfikować je jako nawyk społeczny, analogicznie do nawyków zwierzęcych.

[53] Tak też uważa autor *Obyczaju a moralności*, który dostrzegając nieuchronny trend konwencjonalizacji semantyki zachowań obyczajowych, wskazuje, „iż zbyteczne jest każdorazowe uzmysławianie sobie »intencji« poszczególnych czynności obyczajowych przez jednostki partycypujące w »życiu obyczajowym« dla właściwego (i w pełni przy tym) uchwycenia sensów tych czynności. Brak indywidualnej świadomości tych »intencji«, czyli przesądzeń (założeń – w terminologii naszej teorii kultury) semantyki rzeczonych czynności, przy efektywnym rozpoznaniu ich sensów, implikuje właśnie złudzenie nieobecności jakikolwiek przesądzeń tego typu. Skoro bowiem sensy owe są odnośnym czynnościom bezpośrednio przyporządkowane przez bezrefleksyjnie respektowane semantyczne, dyrektywalne przekonania obyczajowe, wydają się zaangażowanym jednostkom bezpośrednio dane. Ta okoliczność właśnie stanowi nieuzasadnioną rację rezygnacji z relatywizacji obyczaju do świadomości (powód brania poszczególnych czynności obyczajowych bez społeczno-kulturowego współczynnika humanistycznego, brania ich jako »zachowań«), albo przynajmniej rację negliżowania społeczno-subiektywnego »podłoża« zachowań obyczajowych. Przedmiotowe »obiektywne« ujęcie obyczaju wzmacnia ponadto potoczne doświadczenie społeczne. Ono bowiem dyktuje zdroworozsądkowy

Semiotyczne koncepcje obyczaju ujmują go – wedle charakterystyki J. Grada – jako:

> [...] system komunikowania symboliczno-kulturowego, system znakowy czy system kodów społecznych, nadających działaniom obyczajowym lub zwyczajom status aktów komunikowania niewerbalnego. Działania obyczajowe traktowane są tu jako proste komunikaty: 1) sygnalizujące przynależność grupową (etniczną, regionalną, lokalną, klasową, wyznaniową itp.) i pozycję społeczną jednostki, jej status społeczny (np. przez noszenie

obraz obyczaju i mechanizm jego kształtowania się. W rezultacie potocznie dostrzeganego, regularnego, konwencjonalnego podejmowania odnośnych czynności, ich sensy ulegają takiemu utrwaleniu w świadomości jednostek (interioryzacji), że identyfikowanie ich staje się aktem nieświadomym, a sposób wykonywania działań obyczajowych »automatyzuje się«, co sprawia, że traktuje się je jako tzw. nawyki społeczne. Zaciera się ostatecznie świadomość semantycznych reguł obyczajowych, określających sensy rozważanych działań: społeczny współczynnik semantyczny zachowań obyczajowych staje się »niewidoczny«. Objawem zaniku powszechnej pamięci o semantycznych, dyrektywalnych przekonaniach obyczajowych jest ta okoliczność, że w swej motywacyjnej roli zastąpione one zostają przez funkcjonujące głównie w trybie perswazyjno-»uzasadniającym« obiegowe reguły nakazujące podejmowanie i naśladowanie działań obyczajowych z uwagi na to, że »tak się robi (bo zawsze tak robiono)« bądź »tak należy się zachować, bo wszyscy (inni) tak postępują«. Zanik świadomości reguł obyczajowych (wyznaczających sensy działań obyczajowych) powoduje, że ogląd potoczny ujmuje związek między zachowaniami obyczajowymi a ich sensami jako związek naturalny (obiektywny), podobnie jak w przypadku związku, jaki zachodzi między czynnościami »materialno«-praktycznymi a ich efektami, czy między zjawiskami przyrodniczymi. Być może jest to jeden z istotnych powodów, dla których uważa się obyczaj za zwykły »typ praktycznego działana«. Eliminując (czy zapoznając) społeczno-kulturowy status semantyki obyczaju, uznając tym samym sensy czynności obyczajowych za oczywiste i naturalne, potoczne doświadczenie społeczne eksponuje siłą rzeczy substraty fizyczne obyczajów, ujmują je jako zachowania właśnie; zwraca również szczególną uwagę na najbardziej uchwytne, fenomenalistycznie istotne okoliczności »wyzwalające« zachowania obyczajów (konteksty sytuacyjne, w których przebiegają). Sprawia to wrażenie, iż rozpatruje ono obyczaj w terminach: bodziec – reakcja, a więc na sposób behawiorystyczny. Przyjęcie zatem przez badaczy danego przez potoczne doświadczenie społeczne obrazu obyczaju, nie uwzględniającego określonej kulturowo jego semantyki, umożliwia jego »obiektywne« badanie koncentrujące się na opisie jego elementów czynnościowych i cech sytuacji fizycznych, w których występuje działanie obyczajowe. Skonstatujmy obecnie w trybie krytycznym, iż ujęcie obyczaju (kultury generalnie) w terminach obiektywnych (czy zobiektywizowanych), a nie podmiotowych, nie pozwala na adekwatne rozpoznanie sfery obyczaju (kultury). Zauważmy chociażby, że szereg czynności obyczajowych związany jest z tymi samymi substratami fizycznymi, co działania moralne, światopoglądowe, a nawet praktyczne. Bez odniesienia ich do świadomości społeczno-kulturowej nie jest więc możliwe ich adekwatne wyróżnienie. Czynności obyczajowe są bowiem typowymi czynnościami nastawionymi na interpretację. Związek między odnośnymi zachowaniami a ich sensami nie jest związkiem naturalnym (obiektywnym), lecz społeczno-subiektywnym, ściślej symboliczno-kulturowym (a zaliczanie obyczaju do zakresu kultury, do tzw. kultury społecznej, nie budzi żadnych wątpliwości badaczy). Gdyby rzeczony związek miał charakter naturalny, sensy tych samych fizykalnie działań obyczajowych byłyby nie zróżnicowane na terenie wszelkich kultur i raz na zawsze ustalone przez odpowiednie prawidłowości typu przyrodniczego. Tymczasem – co łatwo stwierdzić – sensy działań obyczajowych są środowiskowo i historycznie zmienne (na tym m.in. polegają przemiany obyczaju)". Ibidem, ss. 12–14.

> odpowiedniego stroju, określone usytuowanie w orszaku i przy stole biesiadnym, przez standard życia, poziom konsumpcji), 2) demonstrujące respektowanie danego systemu światopoglądowego, manifestujące realizację wartości światopoglądowych (w tym moralnych) ze względu na genetyczne powiązania obyczaju ze światopoglądową sferą kultury, 3) okazujące relację międzyosobowe (zażyłość, przyjaźń, wrogość, obojętność itp.)[54].

Niektórzy badacze – chociaż dokumentują pogłębioną świadomość metodologiczną odnośnie do problematyki terminologicznej i definicyjnej – ze względu na interes poznawczy celowo wracają do szerokiego rozumienia obyczaju. Postępuje tak Justyna Jaworska, która na postawione sobie pytanie „Czym są obyczaje?", odpowiada:

> [...] sama zdefiniowałam je *implicite*, szeroko i na poły intuicyjnie jako pewne skodyfikowane społecznie sfery życia codziennego. Myślę, że takie podejście wpisywałoby się w antropologiczną analizę funkcjonalną w duchu Bronisława Malinowskiego, wedle którego mamy pewne potrzeby podstawowe i potrzeby wtórne (choćby integratywną), a przyjęty sposób, w jaki te potrzeby zaspokajamy w danej kulturze, to właśnie obyczaje. Ta nienowa definicja da się chyba obronić jako pragmatyczna i zgodna z potocznym rozpoznawaniem[55].

Podobne intuicje przyświecają podejściu B. Łaciak:

> Przyjmując więc jego potoczne i intuicyjne rozumienie – w trakcie swoich rozważań nad współczesną obyczajowością polską – zaliczam do obyczajów reguły doboru małżonków, podział domowych obowiązków w małżeństwie czy relacji z dalszą rodziną lub teściami, wzory macierzyństwa i ojcostwa, postawy i poglądy dotyczące nieformalnych związków, aborcji, sztucznej prokreacji, adopcji, homoseksualizmu, rozwodów. W takim rozumieniu obyczajów mieszczą się także sposoby poszukiwania pracy, radzenia sobie z własnym bezrobociem, rekrutowania pracowników do różnych firm, traktowania ich przez pracodawców czy celebrowania firmowych uroczystości, postawy i poglądy dotyczące pracy oraz jej miejsca w życiu. Pojęciem obyczajów określam także codzienne reguły troski o ciało, uznawane kanony urody, upodobania kulinarne, sposób obchodzenia świąt i uroczystości czy traktowania praktyk religijnych. Podobnie jak wielu badaczy przyjmujących

[54] J. Grad, Zwyczaj..., ss. 455–456.

[55] J. Jaworska, Jak czytać magazyn ilustrowany? Przygoda z „Przekrojem", w: M. Szpakowska, *Jak badać obyczaje?...*, ss. 136–137.

szeroką definicję obyczaju, używam także pojęcia obyczajowości, rozumiejąc pod nim zbiór powiązanych ze sobą obyczajów z danej dziedziny[56].

Równie wielostronnie-klasyfikacyjny przegląd obyczajów prezentują autorzy rozprawy *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, posługując się takimi kategoriami (hasłami), jak: „wizja świata", „rodzina i dom", „stół", „życie towarzyskie i rozrywki", „praca", „życie publiczne"[57]. W innej monografii zbiorowej *Od obyczaju do mody: Przemiany życia codziennego* w kategoriach ramowych pomiędzy obyczajem a modą pojawia się już cały wachlarz zjawisk. Wśród aspektów życia obyczajowego znajdują się m.in. konsumpcja, spędzanie czasu wolnego, turystyka macierzyństwo, rola kobiety[58]. Równie liczna jest ich liczba w rozprawie *Obyczajowość polska początku XXI wieku – Przemiany, nowe trendy, zróżnicowania*[59]. W książce Małgorzaty Szpakowskiej *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa czasu przemian* haseł-kluczy otwierających wiedzę o różnych aspektach obyczaju jest jeszcze więcej[60]. Z kolei w pracy zbiorowej *Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach* – pod redakcją wymienionej autorki – obyczajowych odsłon jest prawie pięćdziesiąt[61]. Ich katalogowanie, jak stwierdza B. Łaciak, jest z uwagi na rozmiar pola badawczego i skalę wyzwania poznawczego zajęciem niemal syzyfowym. „Wielość problemów i obszarów, które składają się na współczesną polską obyczajowość, wydaje się niemal nieskończona"[62].

---

[56] Ibidem, ss. 136–137.

[57] A. Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004,

[58] J. Zalewska, M. Cobel-Tokarska (red.), *Od obyczaju do mody: Przemiany życia codziennego*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2014.

[59] Zakres tematyczny badań podjętych przez autorki monografii jest obszerny. Dotyczy on „badania obyczajów codziennych i odświętnych, prywatnych i dotyczących sfery publicznej, obyczajowość w sferze prywatnej i publicznej, codzienne praktyki dotyczące stołu, kuchni, kulinariów, ale także organizacji czasu codziennego, codziennych przyjemności oraz celebrowania czasu odświętnego, obyczaje w urzędach, miejscach pracy, funkcjonowanie środowiskowych kodeksów, analizy forów internetowych dotyczących prezentowanych zjawisk obyczajowych. Przemiany obyczajowości dotyczącej rodziny, wychowania dzieci, kuchni, seksu, aktywności w świecie wirtualnym czy sposobów przeżywania żałoby". B. Łaciak, Wstęp, w: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku*..., s. 11.

[60] M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa czasu przemian*, WAB, Warszawa 2003.

[61] M. Szpakowska (red.), *Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach*, WAB, Warszawa 2008. Wiele z wymienionych zjawisk obyczajowych pokrywa się tematycznie z tymi wyróżnionymi przez Rafała Drozdowskiego, Barbarę Fatygę, Mirosława Filiciaka, Marka Krajewskiego, Tomasza Szlendaka w *Praktykach kulturalnych Polaków*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

[62] B. Łaciak, Wstęp, w: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku*..., s. 11. Interesujący sposób poradzenia sobie z definicyjną „klęską urodzaju" obyczaju prezentuje

Kosztem ścisłości pojęciowej szkicuje się wówczas bogaty pejzaż nie tylko zjawisk obyczajowych, lecz również wielowarstwowego życia społeczno-kulturowego. Można założyć hipotetycznie, że nierzadko dąży się natenczas nie tyle do przekrojowego zarysu historycznego kontekstu funkcjonowania obyczaju w ogólnej syntezie, przeciwstawionej analitycznemu rozbiorowi tych zjawisk na cząstki elementarne i ich typologizowaniu, co do uchwycenia globalnej specyfiki „ducha obyczajów" danej epoki. Jednak już ze świadomością, że nakreślony *Volkgeist* jest konstruowany i postulowany w rozumieniu „wspólnoty wyobrażonej" Benedicta Andersona, w tym wypadku obyczajowej[63], a nie w myśl Heglowskiego pierwowzoru – autonomicznego i woluntarnego bytu dziejowego.

Na aspekt tradycji – transmisji kulturowej dziedzictwa o takiej postaci – w ramach charakterystyki obyczaju, którą można zarazem uznać za lapidarne skatalogowanie atrybutywnych cech obyczaju, zwraca uwagę Andrzej Siciński. „Definicje słownikowe stwierdzają mniej więcej tyle, że chodzi o ustalony, w zasadzie nie kwestionowany sposób postępowania o długiej tradycji, z którymi związane są oceny moralne, a naruszenie jego reguł pociąga za sobą sankcje społeczne"[64]. Tradycję można utożsamiać z obyczajem, jeśli – jak wskazuje B. Łaciak – zrówna się go z „przekazem kulturowem"[65]. Można wówczas przyjąć za Edwardem Shilsem, że są to „powtarzające się struktury postępowania i wzory myślenia w mniej więcej takiej samej formie przez kilka pokoleń lub dłuższy czas"[66]. Nieodłącznym elementem wiążącym obyczaj i tradycję jest aspekt czasu, przede wszystkim jego dłuższy upływ pozwalający na rozpoznanie tego, co trwa, od tego, co przemija. Taka naturalna selekcja pozwala podkreślić społeczną wagę „przekazów kulturowych", „struktur postępowania i wzorów myślenia" z samej racji ich powtarzalności.

Do problematyki tradycji powrócę w toku dalszych rozważań, tutaj chciałbym podkreślić jedynie często przewijający się związek ideowy pomiędzy obyczajem a tradycją, nierzadko w postaci metonimii lub wręcz tożsamości (synonimiczności) zjawisk objętych ich – nachodzącym na siebie wedle rzecz-

Carola Reinsberg w dziele *Obyczaje seksualne starożytnych Greków,* tłum. Bożena Wierzbicka, Uraeus, Gdynia 1998. Autorka połączyła „obyczaj" z „seksualnością" na zasadzie zestawienia nazwy rodzajowej z nazwą gatunkową i objaśnia tylko tę drugą. Domyślać się można, że ta pierwsza bez swojego dopełnienia byłaby kategorią ramową (pojmowaną intuicyjnie), choć esencjonalnie (treściowo) pustą.

[63] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions, London 1983.

[64] A. Siciński, Styl życia, w: K.W. Frieske, H. Kubiak, G. Lissowski, J. Mucha, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 139.

[65] B. Łaciak, *Obyczajowość polska początku XXI wieku*..., ss. 60–68.

[66] E. Shils, Tradycja, tłum. Jerzy Szacki, w: J. Kurczewska, J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Czytelnik, Warszawa 1984, ss. 31–32.

ników takiej identyfikacji – zakresem pojęciowym. Skutkuje to niejednokrotnie posługiwaniem się utartym i w dużej mierze tautologicznym zwrotem „tradycja obyczajowa".

Kulturoznawcza charakterystyka obyczaju

W kulturoznawczej (teoriokulturowej) charakterystyce obyczajów podkreśla się jednoznacznie, że są to społecznie sankcjonowane zachowania nastawione na symboliczno-kulturową interpretację. Powszechnie obserwowane „substraty fizyczne", „residua zachowaniowe"[67] podlegają regulacjom kulturowym poprzez warstwę przekonaniową, która – jak we wszystkich innych dziedzinach kultury – przybiera postać normatywno-dyrektywalną. Pierwszy z członów wyznacza wartości-cele podejmowania działań obyczajowych, drugi sposoby ich realizacji w określonym kontekście sytuacyjnym. W tej wersji semiotyczno-komunikacyjnego ujęcia przyjmuje się, że zachowania obyczajowe, stając się znakami, zyskują sensy ideowe, inaczej komunikacyjne lub symboliczno-kulturowe[68]. Gwarantem zaistnienia i utrzymywania się semantycznych przekonań dyrektywalnych, przyporządkowujących odnośnym czynnościom obyczajowym ich sensy komunikacyjne – a więc ich odniesienia przedmiotowe – jest trwanie, kształtującej się dziejowo, świadomości społecznej[69].

---

[67] Określenie „substraty fizyczne" stosowane jest już wcześniej w rozważaniach kulturoznawczych, natomiast termin „residua zachowaniowe" wprowadzam zamiennie, korzystając przy tym z propozycji zawartych w wypowiedzi R. Sulimy odnośnie do residuów interakcyjnych (w wymiarze ontologicznym – przedmiotowych), odróżnianych od narracji na ich temat. „Performatywny, zachowaniowo-regulacyjny, aspekt obyczaju redukowany moze być do tego, co A. Kłoskowska w *Socjologii kultury* określiła residuum interakcyjnym. Mogą to być residua przedmiotowe, zachowaniowe, eksploracyjne (opisywane przez etologów, socjobiologów czy psychologów); mogą to być residua analizowane przez badaczy rytuału, czytelne, np. w sferze cielesności czy proksemiki, a więc obyczaje kulinarne, seksualne, higieniczne, medyczne, komunikacyjne, zabawowe czy konwersacyjne". R. Sulima, *Przemiany polskiego obyczaju (ostatnie dekady)*, „Colloquia Anthropologica et Communicativa: Tabu, etykieta, dobre obyczaje", Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, 295; por. idem, Dyskusja panelowa…, ss. 148–149. Do rozważań tych powrócę później.

[68] Edmund Leach wskazuje, że „wszystkie różnorakie pozawerbalne wymiary kultury, takie jak style ubiorów, rozplanowanie wsi, architektura, meble, pożywienie, warzenie, muzyka, gesty fizyczne, postawa ciała itd. – zorganizowane są w uwzorowane układy tak, by zawierały zakodowanie informacje w sposób analogiczny do dźwięków, słów i zdań języka naturalnego". E. Leach, Kultura i komunikowanie, w: E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, tłum. Michał Buchowski, PWN, Warszawa 1989, s. 28. Takie podejście przezwyciężałoby – wzmiankowane przez E. Leacha – „[t]rudności w zrozumieniu rytuału (obyczaju) [które] są właśnie skutkiem trudności w odkryciu reguł gramatyki tego nieświadomego języka". Ibidem, s. 30. Warto pamięta, że generalnie semiotyczne ujęcia obyczaju klasyfikują zachowania obyczajowe jako *parole*, zaś ich sensy (ideowe) jako *langue*.

[69] Ta ostatnia jest rezerwuarem założeń semantyki, nie tylko obyczaju, ale również innych typów komunikacji symbolicznej, przede wszystkim językowej, ale i artystycznej. Dzięki niej działania

Zespół semantycznych sądów dyrektywalnych tworzy semantykę obyczaju, zaś merytoryczny jej kształt ustalają przekonania światopoglądowe lub potoczne doświadczenie społeczne. W obrębie semantyki komunikacji obyczajowej daje się wyróżnić dwa jej typy – skonwencjonalizowaną i nieskonwencjonalizowaną. W pierwszym przypadku – stwierdza J. Grad – mamy do czyniena z:

> (a) wytwarzaniem określonej skonwencjonalizowanej już „od początku" semantyki, tj. dyrektywalnych przekonań przyporządkowujących odpowiednim czynnościom ich sensy obyczajowo-komunikacyjne. [W drugim zaś] (b) semantykę tę stopniowo kształtuje w postaci (pierwotnie) nieskonwencjonalizowanej, przekształcając w sensy komunikacyjne – sensy techniczno-użytkowe czy światopoglądowe odpowiednich czynności. Tą drogą czynności o „wyjściowym" sensie techniczno-użytkowym bądź światopoglądowym stają się, dodatkowo niejako (przynajmniej pierwotnie) czynnościami obyczajowymi – komunikującymi fakt akceptacji odnośnych wartości techniczno-użytkowych (tych jednak tylko, które zostały już światopoglądowo zwaloryzowane) bądź odnośnych wartości światopoglądowych. Formułująca się w ten sposób semantyka komunikacji obyczajowej nie jest zawsze skonwencjonalizowana, bowiem – ażeby wiedzieć, jakich wartości akceptację komunikują odnośne czynności, trzeba znać związki łączące pozaobyczajowe odpowiedniki owych czynności z ich sensami techniczno-użytkowymi bądź światopoglądowymi. Wiedza o tych związkach należąca do potocznego doświadczenia i (lub) do systemu wartości ostatecznych, stanowi zespół założeń tak formującej się semantyki komunikacji obyczajowej; bez pamięci o nich komunikacyjne sensy obyczajowe nie dadzą się identyfikować – tak długo jak odnośna semantyka nie ulegnie konwencjonalizacji[70].

W praktyce obyczajowej spotykamy się zarówno z komunikowaniem wartości światopoglądowych, jak i wartości bezpośrednio praktycznych, w tym wymienionych wyżej – techniczno-użytkowych. Semantyka nieskonwencjonalizowana stanowi oznakowe komunikowanie obyczajowe i polega na manifestowaniu

---

mogą być nastawione na interpretację, ponieważ interpretator sensów komunikacyjnych zna przypisaną do działania dyrektywę semantyczną, jeśli wykonanie czynności ma być zwieńczone jej powodzeniem. „Specyficzną cechę komunikacji symbolicznej – pisze M. Bonecki – w szerokim sensie (obejmującej także komunikację obyczajową, artystyczną i naukową) stanowi to, że o efektywności składających się na nią czynności przesądza fakt, iż człony dyrektywne odpowiednich par przekonań składających się na eksplanans interpretacji humanistycznej są podzielane (respektowane) przez członków danej wspólnoty (w szczególności przez docelowego interlokutora-interpretatora)". M. Bonecki, *Interpretacja humanistyczna*..., s. 197.

[70] J. Grad, *Obyczaj a moralność*..., s. 38.

wieloznacznych stanów rzeczy. Wiąże się to wówczas z przeprowadzeniem za każdym razem procedury interpretacyjnej, implikującej świadomość jej wykonania. Semantyka skonwencjonalizowana wyznacza zaś komunikowanie znakowe, podające do wiadomości już jednoznacznie określone stany rzeczy. W tym drugim przypadku możemy mówić, że funkcjonujemy na etapie końcowym procesu obiektywizacji kulturowej i że posługujemy się jej dojrzałymi owocami – obiektami kulturowymi, które rozpływają się w transparencji, „znaturalizowanej" kulturowo rzeczywistości obyczajowej. Możemy je wówczas zoperacjonalizować, nie pozostawiając żadnej semantycznej reszty, a zatem posługiwać się nimi instrumentalnie, „poręcznie", w działaniu spontaniczno-praktycznym. W literaturze przedmiotu określa się je np. mianem gestów-symboli. Przy ich stosowaniu – jak pisze M. Czerwiński – „uzyskuje się wysoki stopień pewności, że do świadomości adresata nie przedostaną się treści, które z góry uznajemy za nieistotne dla całości naszych z nim kontaktów"[71].

Przyglądając się „masie" działań obyczajowych, dostrzega się zdecydowaną przewagę tych o komunikacji znakowej. Związane jest to z wymogiem efektywności praktyki obyczajowej – jak stwierdza J. Grad – „ciągłe bowiem uświadamianie sobie motywujących wykonywanie poszczególnych działań obyczajowych przekonań normatywno-dyrektywalnych byłoby »fizycznie« niemożliwe (z uwagi na określoną pojemność pamięci) i ograniczałoby efektywność »praktyki obyczajowej«"[72]. Obyczaje o semantyce nieskonwencjonalizowanej nastawione są przede wszystkim na komunikowanie wartości światopoglądowych i, choć w mniejszości, zajmują istotną rolę w społecznej hierarchii ważności obiektów kulturowych. „W ramach praktyki obyczajowej – stwierdza J. Kmita – komunikowana jest (w tym »odczytywana«) akceptacja określonych wartości światopoglądowych, obyczaj zaś jako dziedzina kultury reguluje tę komunikację"[73]. Przykładem mogą być wypełniające święta religijne i świeckie (np. państwowe) rytuały i obrzędy, które komunikują bądź waloryzują witalne dla wspólnoty wiernych lub grupy etnicznej wartości ostateczne. Refleksja konieczna przy interpretacji ich sensów ideowych (przekazów światopoglądowych), ich uświadamianie oraz „przeżywanie" stanowią „wartość numinotyczną" (w rozumieniu Rudolfa Otto) [74] oraz/lub „wartość emocjonalną" (w pojmowaniu Edwarda Sapira).

---

[71] M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*..., s. 154.

[72] J. Grad, *Obyczaj a moralność*..., s. 24.

[73] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*..., s. 134. Inne wyróżnione przez niego wartości światopoglądowe to: informacje o zamożności, pozycji społecznej, wykształceniu itp. Ibidem, ss. 129–132.

[74] Nawiązuję w tym miejscu do doświadczenia numinotycznego (*misterium tremendum* oraz *misterium fascinans*), zreferowanego przez Rudolfa Otto w jego rozprawie *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.

O ile sensy ideowe działań obyczajowych utrzymują zespoły semantyki komunikacji obyczajowej, o tyle sens istnienia tychże obyczajów uzasadniają założenia tejże semantyki. Tłumaczą one genezę i sens bycia, inaczej społeczne znaczenie egzystencji danych obyczajów. W skład założeń semantyki komunikacji obyczajowej wchodzą: 1) przekazy światopoglądowe, inaczej mity (w specyficznym dla społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury rozumieniu), bądź 2) przekonania płynące z potocznego doświadczenia społecznego. Interpretowanie czynności obyczajowych zakłada zatem: 1) posiadanie wiedzy przedmiotowej o sposobach wykonania czynności obyczajowych i o okolicznościach, w jakich należy je realizować; 2) znajomość przekazów światopoglądowych lub przekonań z potocznego doświadczenia społecznego, konstytuujących łącznie semantykę obyczajów oraz jej założenia[75].

Należy również zwrócić uwagę na aspekt relatywizujący semantykę działań obyczajowych oraz jej założenia do jakiegoś czasoprzestrzennego kontekstu sensotwórczego – tworzącego zmienne historyczno-kulturowe ramy odniesień przedmiotowych czynności obyczajowych.

> Związek między odnośnymi zachowaniami a ich sensami – wskazuje J. Grad – nie jest związkiem naturalnym (obiektywnym), lecz społeczno-subiektywnym, ściślej symboliczno-kulturowym (a zaliczanie obyczaju do zakresu kultury, do tzw. kultury społecznej, nie budzi żadnych wątpliwości badaczy). Gdyby rzeczony związek miał charakter naturalny, sensy tych samych fizykalnie działań obyczajowych byłyby niezróżnicowane na terenie wszelkich kultur i raz na zawsze ustalone przez odpowiednie prawidłowości typu przyrodoznawczego. Tymczasem – co łatwo stwierdzić – sensy działań obyczajowych są środowiskowo i historycznie zmienne (na tym m.in. polegają przemiany obyczaju)[76].

Rozbudowaną egzemplifikację powyższej tezy, wraz z szerszą analizą socjohistoryczną kształtowania się wiedzy na ten temat (jej dziejowej „pragmatyki"), przedstawia twórca wyróżnionej koncepcji kultury.

> Kiedy na przykład jakaś znana mi osoba lub która – jak podejrzewam – powinna być mi znana, zbliża się do mnie z wyciągniętą dłonią, nie mam

[75] W aparaturze pojęciowej społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury doświadczenie potoczne to ogół powszechnie respektowanych w danej społeczności sądów dyrektywnych, służących do realizacji zadań (celów) bezpośrednio praktycznych, artykulacji wiedzy potocznej lub naukowej. Zawiera wiedzę wynikającą z dyrektyw kulturowych lub zapośredniczoną przez nie. Podlega zatem epistemologicznej refleksji. J. Kmita, *Z problemów epistemologii* …, s. 30.

[76] J. Grad, *Obyczaj a moralność*…, s. 15.

powodu, by zastanawiać się, o co jej tym razem idzie; wiem – interpretuję natychmiast jej gest jako działanie intencjonalne – że osobie owej: 1) idzie o powitanie mnie, 2) jest przekonana, że dokona tego w następstwie swego gestu. Skąd mi o tym wiadomo? Najpierw stąd, że (a) przyswojono mi w moim otoczeniu pragnienie dokonania aktu powitania czy – mówiąc teoretycznie – poczytywania tegoż za wartość preferowaną w mniej lub bardziej subtelnie określonych okolicznościach; (b) przyswojono mi też przekonanie, że w okolicznościach tych oraz – ewentualnie – pewnych dalszych (ponownie mniej lub bardziej subtelne zarysowanych, np. okoliczność spotkania osoby, którą należy powitać, jej wiek, płeć, ranga społeczna itp.) wartość preferowaną zrealizuję poprzez odpowiednie wyciągnięcie dłoni. Nabyłem nadto wiedzę, że wartościowania analogiczne do (a) oraz przekonania analogiczne do (b) podzielają wszystkie liczące się osoby z otoczenia. Elementem mej socjalizacji czy akulturacji w postaci wartościowań typu (a), przekonań typu (b) oraz względnie intersubiektywnej wiedzy jednych i drugich zostały mi przekazane w sposób dający się zauważyć, jeśli tylko cechuje mnie pewna spostrzegawczość i pewien poziom dojrzałości intelektualnej. Funkcjonowanie obydwu tych potencjalnych źródeł jest jednak zrelatywizowane historycznie i/lub społecznie. Długo na przykład uważano (i w licznych przypadkach uważa się nadal), że wartościowania typu (a) czy przekonania typu (b) dyktuje ludziom natura (ich „natura" w szczególności). Stąd też postępowanie niezgodnie z wartościowaniami typu (a) i/lub przekonaniami typu (b) długo odczuwano (i w licznych przypadkach uważa się nadal) jak nienaturalne. Ludzie tak właśnie postępujący - czy to niektóre jednostki z rodzimego otoczenia społecznego czy też osobnicy z obcych zbiorowości (np. inaczej witający się Eskimosi) – uchodzą więc za jakoby sprzeniewierzający się naturze bądź też – już w rodzącej się epoce nowoczesności – ucieleśnionemu przez naturę powszechnemu rozumowi ludzkości. Dopiero z chwilą, gdy w nowoczesności zaczyna się utwierdzać, zrazu w kręgu zachodnioeuropejskim, później zaś euroamerykańskim, począwszy więc od końca wieku XVIII, pojawiają się wątpliwości co do stosunku łączącego powszechny rozum laicko poznający, jak u Kanta, świat przyrody z owym światem właśnie (tradycyjny, przednowoczesny Boski rozum nie nastręczał tego rodzaju kłopotów); więcej, wspomniany przed chwila Kant frasuje się trudnościami pogodzenia powszechnego rozumu poznającego, zakładającego uniwersalne zdeterminowanie przyczynowe, z niemniej powszechnym rozumem praktycznym, przypisującym nam przecież wolną wolę, bez której nie może być mowy o etyce. Te i dalsze wątpliwości rodzą podejrzenie – coraz powszechniejsze, między innymi dzięki rozwojowi refleksji etnologiczno-antropologicznej – że czym innym jest postrzega-

> ny z nowoczesnej perspektywy deterministycznej uniwersalny porządek przyrody, czym innym zaś porządki partykularnych kultur, których nie ma zatem sensu uznawać za mniej lub bardziej naturalne[77].

Każdy typ praktyki społecznej pełni określone funkcje obiektywne. Dla praktyki obyczajowej podstawowa (pierwszoplanowa) jest funkcja integrująco-różnicująca. Konstytuują ją efekty powszechnego komunikowania w danej grupie kulturowej (1) faktów respektowania (i/lub akceptowania) obowiązujących w niej wartości, (2) faktów przynależności do tej społeczności, grupy, „bycia jej integralną częścią". Zbiorowe praktykowanie obyczajów daje zatem członkom grupy społecznej poczucie ideowej wspólnotowości, w podmiotowej perspektywie – na tyle, na ile jest uświadamiane. Nie jest to jednak wymagane, ponieważ przy ilościowej dominacji działań obyczajowych o semantyce skonwencjonalizowanej i presji na ich efektywność komunikacyjną uwaga skoncentrowana jest na kluczowych i „poręcznych" sensach symboliczno-kulturowych, a nie na reflektowaniu ich roli w życiu wspólnoty. Wnikliwa, choć spekulatywna, ocena charakteryzuje badacza, który obserwując omawianą praktykę z zewnątrz, w ramach uwarunkowania funkcjonalnego, potrafi nakreślić jej funkcję (rolę), nie uwzględniając przy tym podmiotowego „współczynnika humanistycznego". Tak jak czyni to autor *Obyczaju a moralności* przy omawianiu jej społecznego znaczenia. „»Masa« faktów komunikowania obyczajowego funkcjonuje tak – powtórzmy – że ustala relacje wewnątrzgrupowe i międzygrupowe, skupiając (konsolidując) członków poszczególnych grup społecznych wokół danego zespołu wartości i sposobów komunikowania ich akceptacji"[78]. W takiej perspektywie praktyka komunikacji obyczajowej staje się w równym stopniu zwornikiem, jak i selekcjonerem tożsamości społecznej danej zbiorowości.

Można wyróżnić trzy sytuacje przejawiania się obiektywnej funkcji praktyki obyczajowej: 1) sankcjonowanie aktualnie istniejącego porządku społecznego; 2) stabilizowanie nowo powstałego podziału społeczeństwa; 3) „modyfikowanie się" istniejącego porządku społecznego. Drugorzędną funkcją praktyki obyczajowej jest funkcja waloryzacji obrzędowej („sakralizacji"), służąca przypisywaniu określonych wartości techniczno-użytkowym (praktycznym) stanom rzeczy i nacechowaniu ich tym samym światopoglądowo. We wczesnej wersji formowania się społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury kluczowym składnikiem teoretycznym było przyjęcie tezy o nadrzędnej roli praktyki „materialnej" i wysyłanego przez nią zapotrzebowania, nie tylko względem praktyki obyczajowej, lecz wszystkich typów praktyk.

---

[77] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, ss. 69–71.

[78] J. Grad, *Obyczaj a moralność*..., s. 35.

Na poziomie uczestnictwa w „kulturze obyczajowej" samorefleksja, „samowiedza"[79] obyczajowa pojawiają się najczęściej w sytuacjach zetknięcia z reprezentantami innych grup o odmiennej praktyce i semantyce komunikacji obyczajowej, np. w ramach kontaktów międzykulturowych, w momentach akulturacji, kiedy oczywista rzeczywistość obiektywnego świata kulturowego staje się nagle nieoczywista, a nasze celebrowane działania obyczajowe – dysfunkcyjne. Przeciwstawia to wówczas „nas" „im", a że etnocentryzm jest postawą pierwotną, to punktem odniesienia zawsze jest własne uniwersum symboliczno-kulturowe[80]. Przezwyciężenie tego naturalnego nastawienia – bądź to w imię etycznych czy poznawczych ideałów relatywistycznych, bądź w wyniku nihilistycznego rozpadu hierarchii aksjonormatywnej i dezintegracji komunikacyjnej – wiąże się zarówno z destrukcją poszczególnych struktur sensownych, jak i ich organizacji

[79] Jeśli przyrównać kategorię „samowiedzy" do kategorii „mentalności" i uznać pierwszą za wyraz drugiej, to odwołując się do poglądów Arona Guriewicza, możemy mówić, że chodzi tu o „odtworzenie obrazów świata właściwych dla różnych epok i tradycji kulturowych i przez to na rekonstrukcję podmiotowej realności, która stanowiła treść świadomości ludzi danej epoki i kultury oraz określała styl i treść tej ostatniej, charakter stosunku tych ludzi do życia, i ich samowiedzę". A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa" 1–2/1997, s. 12. Odnoszę się tu również do pomysłu metodologicznego M. Szpakowskiej zawartego w jej książce *Chcieć i mieć*... „Przez pojęcie to rozumiem wypowiedzi spontaniczne, w których ujawniają się (czasem mimowiednie) rozmaite sądy, aspiracje, preferencje i fobie związane z małżeństwem, rodzicielstwem, rodziną, ale także ze zjawiskami bardziej abstrakcyjnymi, jak indywidualizm, granice solidarności, obowiązek altruizmu, obszary wstydu czy stałość norm postępowania. Świadectwa te mówią, co ludzie mają, co osiągnęli – w sensie materialnym i duchowym. A także czego chcą, jaki jest zakres ich pragnień – zarówno deklarowanych jak nieświadomych. I takie właśnie wypowiedzi stanowią podstawę empiryczną mojej pracy". M. Szpakowska, *Chcieć i mieć*..., ss. 12–13. Warto odnotować, że nie tylko kategorię „samowiedzy obyczajowej", lecz również samego obyczaju można identyfikować z mentalnością. Barbara Klich wskazuje, że „obyczaj i mentalność to pojęcia dosyć trudno rozróżnialne. Można przyjąć, że mentalność to pewne idee, przekonania także religijne, i tak dalej, że mentalność buduje sferę aksjologii. Zawsze jednak pozostaje pytanie, na ile mentalność buduje obyczaj, a na ile obyczaj następnie zmienia tę mentalność. Bo są ze sobą sprzężone". B. Klich, Dyskusja panelowa, w: *Jak badać obyczaje?*..., s. 151. Problematyka „mentalności", chociażby w rozumieniu *mentalite* A. Guriewicza, w refleksji nad obyczajem stanowi niezwykle interesujące wyzwanie badawcze, którego się jednak nie podejmuję ze względu na odmienne założenia poznawcze i inny cel tej książki.

[80] Wagę tego procesu dostrzega również S. Bednarek. „Dopiero zderzenie uznanych przez nas za naturalne i oczywiste praktyk dnia codziennego z habitusem ustalonym przez kulturę obcą uświadamia nam, że nasz porządek dnia, nawyki żywieniowe, gesty, sposoby postępowania w grupie, postrzeganie przestrzeni i czasu etc. zależą od pozostawania w sferze oddziaływania określonej wspólnoty kulturowej. Co więcej – poczucie owej wspólnoty bywa fundowane na przekonaniu o swoistości własnych zwyczajów i ich odrębności względem zwyczajów obowiązujących w innych kulturach („co kraj, to obyczaj"). Konfrontacja habitusów bywa więc jednym z podstawowych czynników kształtowania poczucia tożsamości narodowej". S. Bednarek, Badanie obyczaju..., s. 13.

ramowych – globalnej wizji (sensu) świata. Efektem końcowym powyższej alternatywy jest również alternatywa, tj. przewartościowanie wszystkich wartości i twórcza rekonstrukcja lub też zanurzenie w „jądrze ciemności" ulotności i niezakorzenienia. Oczywiście, opisywane procesy są skrajne i „statystycznie nieistotne", jakkolwiek wyznaczające typowo-idealne modele graniczne. Rzadko kto dochodzi do końca opisanej drogi i transgresji – przewartościowania lub odrzucenia wszystkich wartości. Najczęściej ofiara „zderzania się kultur" zatrzymuje się gdzieś pomiędzy, w jakimś stadium (z)mieszanym. Sam zaś obyczaj stanowi tylko jedno z pól transformacji, obok języka, światopoglądu, moralności i innych dziedzin i sfer kultury symbolicznej w całościowej sieci akulturacyjnych transformacji i transpozycji, które we współczesnym, zglobalizowanym świecie „nowoczesności bez granic"[81] multiplikują globalizację, hybrydyzację, kreolizację zjawisk, procesów, tożsamości, wartości.

Wyłuszczona w tym miejscu specyfikacja obyczaju stanowi rozwinięcie przedstawionej powyżej koncepcji kultury i jest zależna od niej logicznie i pojęciowo. Poczynione ustalenia definicyjne nie mają na celu uczynienia z nich wzorcowego odczytania, czym jest obyczaj, ale wraz z wcześniejszymi służą wyeksplikowaniu własnej racji epistemologicznej. Reasumując, w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury obyczaj stanowi formę świadomości społecznej lub mówiąc nieco inaczej, społeczno-subiektywny regulator praktyki obyczajowej. Ta „forma świadomości społecznej – jak stwierdza J. Grad – reguluje komunikowanie i interpretowanie (1) faktów realizacji określonych wartości (głównie światopoglądowych), (2) przynależności do grupy społecznej, w której obowiązuje urzeczywistnianie odnośnych wartości"[82]. Przy eksploracji „kultury obyczajowej" bada się społeczno-subiektywny „współczynnik semantyczny" zachowań obyczajowych[83], inaczej mówiąc – egzystujące w świadomości społecznej symboliczno-kulturowe sensy działań obyczajowych. Obyczaj relatywizuje się do świadomości społecznej. W myśl postulatów antyindywidualizmu metodologicznego, ten społeczno-subiektywny regulator konstytuowany jest przez zespół ponadindywidualnych (logicznych) sądów, „tworzących społeczną

[81] A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005. Do tej ważnej książki odwołuję się w moich rozważaniach wielokrotnie.

[82] J. Grad, *Obyczaj a moralność*…., ss. 16–17. Warto przytoczyć gwoli uzupełnienia definicji jeszcze inne jej dookreślenia poczynione przez cytowanego badacza. „Obyczaj jako dziedzina kultury (symbolicznej) konstytuowana przez zbiór ponadindywidualnych sądów (w sensie logicznym), tworzących społeczną kompetencję obyczajową regulującą działania obyczajowe". Ibidem, s. 24. Obyczaj jest, „jako dziedzina kultury należąca do komunikacyjnej sfery kultury, czyli inaczej mówiąc – jako forma świadomości społecznej związana funkcjonalnie z praktyką komunikacji obyczajowej". Ibidem, s. 56.

[83] Ibidem, s. 13.

kompetencję obyczajową regulującą działania obyczajowe”[84]. „Masa” faktów komunikacji obyczajowej konstytuuje funkcję integrująco-różnicującą oraz waloryzację światopoglądową. Powszechności występowania tej „masy” sprzyja fakt, że „jest to praktyka nieprofesjonalna (podobnie jak praktyka językowa, w której uczestniczy na »równych prawach« ogół członków danej grupy społecznej (społeczeństwa)”[85].

Ważną kategorią dopełniającą przeprowadzane tu ustalenia pojęciowe jest „zwyczaj”, który ujmuje się jako „specyficzne zachowanie indywidualne”[86]. Nie ma on społecznego wymiaru komunikacyjnego, zaś „masa” obserwowanych działań zwyczajowych – zbliżonych do siebie zachowaniowo (np. wieczorny spacer z psem) – nie pełni obiektywnych funkcji społecznych. Co istotne, w przypadku zwyczaju, o ile nie narusza norm obyczajowych (moralnych), jego praktykowanie nie wiążę się z zastosowaniem sankcji społecznych[87].

W przyjętej tu kulturoznawczej typologii (klasyfikacji) zjawisk obyczajowych uznaje się obyczaj za kategorię nadrzędną względem takich kategorii podrzędnych, jak rytuał, obrzęd, ceremonia/ceremoniał, uroczystość, obchód[88]. Wymienione kategorialnie zjawiska, oprócz funkcjonujących w ich obrębie sensów komunikacyjnych – podyktowanych przez odniesienia przedmiotowe poszczególnych „substratów fizycznych” obyczajów, a zawartych w semantyce komunikacji obyczajowej – mają również zwierzchni sens globalny. Porządkuje on, hierarchizuje i sekwencjonuje pomniejsze sensy szczegółowe i, co ważne, uzasadnia również sens ich partykularnego istnienia. Artykułując wprost założenia semantyczne, nie odsuwa ich uświadamiania, a wręcz czyni koniecznym znajomość fundujących je przekonań światopoglądowych (mitów) dla prawidłowego pojmowania, doświadczania (przeżywania) każdego z tych fenomenów.

Niezależnie od rodzaju przytoczonych kategorii wszystkie one przybierają postać struktury humanistycznej[89]. Powstaje ona wskutek złożonych działań

---

[84] Ibidem, s. 24.

[85] Ibidem, s. 34.

[86] Ibidem s. 19.

[87] Opinię tę podziela A. Słaboń. „Powtarzalność zachowań występuje także w zwyczajach. Tutaj wynika ona jednak z innych przesłanek. Przez to wyraźniej uwidacznia się jej sens – by tak rzec – minimalny (podstawowy), tj. ekonomia wysiłku oraz wybór alternatywy działania najkorzystniejszej z punktu widzenia działającego podmiotu”. A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 15.

[88] Pełna charakterystyka wymienionych kategorii obyczajowych, z uczynieniem zadość korelacji pomiędzy funkcją komunikacyjno-obyczajową a sferą wartości światopoglądowych, znajduje się w J. Grad, *Obyczaj a moralność*...

[89] Technicznie rzecz biorąc, uroczystość, która łączy w większą – metonimicznie uchwytną – całość inne kategorie, np. w układzie: rytuał–ceremonia–obrzęd, jest strukturą struktur humani-

subiektywno-racjonalnych, ukierunkowanych na realizację jakiejś wartości naczelnej – będącej równocześnie jej celem centralnym.

> Między daną – jak argumentuje J. Kmita – złożoną czynnością subiektywno-racjonalną, czyli strukturą humanistyczną, a jej bezpośrednimi składnikami – czynnościami, zachodzi relacja podporządkowania instrumentalnego. Relacja ta polega na tym, że wedle wiedzy podmiotu poszczególne, czynnościowe składniki odnośnej czynności złożonej – łącznie współtworzą ową czynność, tj. podjęcie ich wszystkich wystarcza, aby ukonstytuowała się czynność złożona, realizująca odnośny cel, a przy tym każdy z tych czynnościowych składników jest relatywnie (tj. przy podjęciu pozostałych czynności składowych) niezbędny dla realizacji przez odnośną czynność złożoną rzeczonego celu[90].

Struktura humanistyczna może ulec „zreifikowaniu" np. do postaci dzieła sztuki przedstawiającej, a następnie „dematerializacji" w aktach jej odkrywania. Pomimo nieraz znacznej jej złożoności, do jej właściwego zrozumienia niezbędne jest uświadomienie sobie przez podmiot jej celu centralnego. Staje się to również dezyderatem poznawczym dla zewnętrznego obserwatora, np. badacza, który w trybie subiektywno-racjonalnym (za pomocą współczynnika humanistycznego) próbuje zinterpretować (humanistycznie) podmioty uwikłane w realizację jakieś struktury humanistycznej. „W przypadku podmiotowej struktury humanistycznej – podkreśla K. Zamiara – wyróżniony w niej sens jest własnością przysługującą strukturze tylko ze względu na świadomość podmiotu"[91]. Koncept ten przeciwstawia ją strukturze funkcjonalnej, której sens globalny – efekt toczącego się w niej procesu, tendencji globalnej – tworzy

stycznych. Niemniej nie wpływa to na logikę prowadzonych tu dociekań, jeśli świadomość tych związków jest dostępna uczestnikowi uroczystości.

[90] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*..., s. 44.

[91] K. Zamiara, *Dynamika pojęć i programów psychologicznych. Szkice metodologiczne*, Fundacja im. Kazimierza Ajdukiewicza na rzecz Rozwoju Nauk Filozoficznych, Poznań–Szczecin 1995, s. 129. Strukturę humanistyczną pod kątem konstytutywnej dla niej intencjonalności charakteryzuje też K. Moraczewski. „Przez strukturą humanistyczną rozumiem każdy taki system relacyjny, który utrzymuje określoną własność globalną (a zatem własność tego systemu jako całości, a nie własności jednego z jego elementów) taką, że jest ona intencjonalnie ustanowiona przez pewien określony ludzki podmiot. [...] Struktura humanistyczna cechuje się zatem, takim ukształtowaniem elementów, że zostają one przez pewien podmiot podporządkowany naczelnemu celowi, jakim jest ustanowienie owej własności globalnej – inaczej rzecz ujmując: wszystkie elementy struktury humanistycznej są celowo tak kształtowane, aby umożliwić zakomunikowanie pewnego, intencjonalnie przez ów podmiot ustalonego sensu". K. Moraczewski, Językowy charakter sensu obrazu. Wyprawa zwiadowcza, w: P. Gałkowski, M. Wendland (red.), *Język, obraz, konstytuowanie rzeczywistości*, Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji, Poznań 2007, ss. 9–10.

się w wyniku uwarunkowań obiektywnych, „odtwarzania-przetwarzania" własności systemowych, niezależnie od determinacji podmiotowych (uwzględniania współczynnika humanistycznego).

Uchwycenie struktury humanistycznej jest często warunkiem wystarczającym, a jeszcze częściej koniecznym w rozumieniu obiektu kulturowego jako odniesienia przedmiotowego przekonań kulturowych. Charakterystykę tego ostatniego podaje J. Kmita, uzmysławiając, że:

> [...] interpretacji podlegają nie tylko czynności racjonalne, ale również ich wytwory. Wytwór czynności kulturowej nazywać będziemy obiektem kulturowym; obiekt kulturowy podlega analogicznie jak czynność kulturowa określonym regułom interpretacji kulturowej. Tak więc zdanie oznajmujące, zdanie rozkazujące, dzieło sztuki plastycznej, rozprawa naukowa, strój wizytowy, wojskowe dystynkcje oficerskie itd. – są przykładami obiektów kulturowych[92].

Dzieje się tak, ponieważ w praktyce społecznej trwa nieustannie – jak podkreśla A. Pałubicka – „proces ciągłego, nieprzerwanego przekształcania się subiektywnych struktur humanistycznych w struktury obiektywne"[93]. Struktura humanistyczna podlega procesowi uprzedmiotowienia, co oznacza przypisywanie jej obiektywnej realności, a taką wartość przedmiotową ma właśnie ustabilizowany obiekt kulturowy. Funkcjonuje on w intersubiektywnej przestrzeni komunikacyjnej i zyskuje walor powszechnej obowiązywalności. Dochodzi tu również aspekt jego operacjonalizacji w formule „poręczności" czy też „czarnej skrzynki".

Wspomnieć należy o ważnych w kontekście czynionych tu dociekań (szczególnie w przypadku mody, a także niektórych przejawów stylu życia) specyficznych formach obyczajowych – kontrobyczajach (*countermores*).

> Mianem „kontrobyczaju" – pisze J. Grad – obejmuje się w antropologii kulturowej tego rodzaju działania, które stanowią kulturowo uregulowany sposób wyrażania swej dezaprobaty dla pewnych unormowań obyczajowych poprzez określone odstępstwa od obowiązujących „wzorów kulturowych" lub zaniechania pożądanych zachowań[94].

---

[92] J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1976, s. 31.

[93] A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, PWN, Warszawa–Poznań 1977, s. 16.

[94] J. Grad, Moda jako zjawisko obyczajowe, w: J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Drogi i ścieżki filozofii kultury. Miscellanea dedykowane profesor Teresie Kostyrko przez przyjaciół i współpracowników dla uczczenia jej działalności akademickiej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 370.

Inaczej mówiąc, są aprobowanymi przez kulturę metodami „wyrażania dezaprobaty wobec dominującego systemu wartości i obyczaju”[95]. Zachęcają do podjęcia czynności transgresyjnych, których realizacja w codziennym życiu obyczajowym naraża ich wykonawcę na negatywne sankcje obyczajowe, a nawet prawne. Występowanie powyższych fenomenów ma charakter krótkookresowy i ograniczony przestrzennie, tak jak to ma miejsce np. w karnawale. Najczęściej przybiera to postać ludyczną czy paraartystyczną. Żadne społeczeństwo nie może pozwolić sobie na swobodę łamania jej porządku, dlatego *countermores* są licencjonowanym naruszeniem porządku społecznego, skanalizowanym w różnego rodzaju, nierzadko odgrywane, widowiska, performanse, happeningi itd.

Przedstawione powyżej ustalenia teoretyczno-terminologiczne pozwalają, w obrębie sprofilowanych ram (założeń) poznawczych, na przeprowadzanie dalszych rozważań przy pomocy zarysowanego aparatu pojęciowego, rozbudowanego następnie o inne pojęcia i twierdzenia przedmiotowe.

Obyczajowość a styl życia

W rozważaniach nad problematyką obyczaju po wielokroć pojawia się tematyka ich wewnętrznego powiązania w jakiś, dający się dostrzec i opisać, większy twór, schemat, konfigurację, wzór. To połączenie w całość powstaje na skutek wyodrębnienia jednego lub więcej kryteriów identyfikujących związki w obrębie zespołu obyczajów, tak żeby można je było przypisać społeczności czy grupie jako dystynktywny dla niej sposób życia, zarówno w ujęciu diachronicznym, jak i/lub synchronicznym. Potrzebny jest termin, który w mniejszym stopniu wiąże obyczaj ze sferę normatywną, a w większym stanowi kategorię opisową. Określenie bardziej neutralne aksjologicznie, jednak zachowujące kluczowe dla zakresu znaczeniowego obyczaju rozróżnienie na „swój–obcy”.

Zapotrzebowanie takie zdaje się realizować słowo „obyczajowość”, które wedle charakterystyki A. Słabonia „zawiera w mniejszym stopniu ideologiczne odniesienie do naczelnych wartości grupowych. Cechuje się przez to większą neutralnością i jest ściślej związany z samymi obyczajami’[96]. W związku z powyższym obyczajowość

> [...] odnosić można do kompleksu obyczajów, zwyczajów, ethosu, norm środowiskowych wzorów zachowań, wzorów osobowych, wartości, standardów etycznych, rytuałów i ceremonii występujących w różnych środo-

[95] J. Grad, Zabawa jako zjawisko kulturowe, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 34.

[96] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 19.

> wiskach. Wszystkie te elementy wzajemnie się przenikają i wzmacniają. Wytwarza się względnie izolowany system, charakteryzujący się specyficznymi cechami i właściwościami. Bardzo często mówi się np. obyczajowości ludowej oznaczającej folklor, obyczaje, obrzędy, zwyczaje występujące w społecznościach wiejskich. Wydaje się jednak, że pojęcie to może mieć szersze znaczenie i może być przydatne do badania również innych środowisk. W tym kontekście można mówić o obyczajowości różnorodnych grup zawodowych (np. lekarzy, prawników, urzędników, biznesmenów), a także o obyczajowości przestępczej i więziennej. Jeszcze inna zasada wyodrębniania poszczególnych typów obyczajowości dotyczy specyficznych obszarów aktywności człowieka, w obrębie których kształtują się pewne spójne wzory zachowań. W tym znaczeniu można mówić o obyczajowości pijackiej, a także seksualnej. Tak rozumiana obyczajowość może być niekiedy utożsamiana z pojęciem wzoru kulturowego lub ethosu[97].

To nacechowanie informacyjne umożliwia jej wskazanie społecznego usytuowania (strukturalizacji) grup społecznych ze względu na liczne i zróżnicowane obyczajowościowe kryteria inkluzji i ekskluzji. Obyczaj stanowi tło, na którym, w zależności od kąta padającego na nie promienia zainteresowania poznawczego, pojawiają się różne figury obyczajowości.

Choć w nomenklaturze badawczej najczęściej używa się słowa „obyczajowość", to w obiegu badawczym funkcjonują też inne – „ethos"[98], „styl życia", niekiedy „wzór obyczajowy". Współcześnie prym wiodą „obyczajowość" i „styl życia". Oba występują, czasem naprzemiennie (synonimicznie), w literaturze przedmiotu, jednak miano najbardziej popularnego określenia, robiącego współcześnie ponadkontekstową (naukową, publicystyczną, potoczną) „karierę" niewątpliwie przynależy „stylowi życia". Z kolei, „wzór obyczajowy" to pojęcie preferowane przez socjologów, w tym Floriana Znanieckiego. Postrzega go on jako narzucony danej grupie wzór postępowania, stanowiący zarazem ogół obyczajów obowiązujących w tej grupie, przekazywany w procesie transmisji międzypokoleniowej pokoleniu młodszemu przez pokoleniu starsze[99]. Kategorię „wzoru obyczajowego" można rozpatrywać w aspekcie normatywnym, niemniej daje się go również ujmować jako kategorię deskryptywną. Tak czy inaczej, kwestia instytucjonalnego nakazu

---

[97] Ibidem, s. 41.

[98] Termin „ethos" jest zapożyczony z antycznej myśli greckiej i odnosi się zarówno do etyki, jak i obyczaju, do moralności, jak i zachowania. Zob. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, cz. 1, Ossolineum, Wrocław 2004, s. 74; J.M. Kurczewski, Łóżko i kuchnia. Od socjologii obyczajów do socjologii moralności i z powrotem, w: B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – w procesie przemian*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2014, s. 17.

[99] F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*…, ss. 253–256.

przyjmowania i utrzymywania wzoru postępowania kłóci się z dzisiejszym teoretycznym pojmowaniem i potocznym doświadczaniem „stylu życia". Nieuchronnie pojawia się tu bowiem, ciągle podnoszona, kwestia jego indywidualnego wyboru, kultywowania i zmiany w ramach amatorskiej sztuki życia. Również jego dziedziczenie nie wchodzi w grę, ponieważ współczesne style życia nie tylko nie tworzą się (nawarstwiają) „genetycznie", lecz cyrkulują jako niezakorzeniające się efemerydy. Styl życia wywiera szereg nieformalnych presji przy pomocy Baudrillardowskiej miękkiej strategii „uwodzenia", a nie Foucaultowskiej twardej strategii „ujarzmiania". Udostępnia on również w sobie wiele taktyk (narzędzi) akomodacji, adaptacji, asymilacji, które można indywidualnie selekcjonować, testować i modyfikować. Takich ewentualności pozbawiony jest „żelazny uścisk" obyczaju, który „nie pyta o zdanie", lecz „nadzoruje i karze" w imieniu prymarnego „dobra ogółu".

„Obyczajowość"/„styl życia" to kompleks obyczajów ustanawiających specyficzny tylko dla siebie typ powiązań pomiędzy wchodzącymi w ich skład obyczajami, a także generujący wyjątkowy psychokulturowy (emocjonalny) klimat obyczajowy, często bardziej przeżywany (intymnie) niż doświadczany (z pozycji dystansu). Występując tylko w części społeczeństwa, czyni z niej oddzielną grupę – bardziej „stowarzyszenie" niż „wspólnotę"[100] – formującą się i reprodukującą się jako taka tylko na tyle, na ile odtwarza/przetwarza tę właśnie niepodzielność i swoistość dyferencjacyjną (stylowo-życiową, obyczajowościową). W takim też aspekcie pozwala to zrozumieć stwierdzenie Jacka Kurczewskiego, że „obyczajowość" to „zinstytucjonalizowany w praktykach życiowych styl kulturowy"[101]. Gdy ten implementowany w *praxis* mocą partykularnego entuzjazmu protagonistów program zanika, grupa, społeczność trwa dalej w obrębie praktyki komunikacji obyczajowej w wyniku oddziaływania siły (nierzadko inercyjnej) tradycyjnych – nie należy ich jednak mylić z tradycjonalnymi, lecz pojmować jako ugruntowane i powszechnie podzielane – elementów konstytutywnych. Stanowią one – często nieuświadamianą – bazę, podbudowę, na której opiera się, a czasem z której wprost wyrasta, dana obyczajowość. Unaocznia to wyraźnie, że opisane tym czy też alternatywnym terminem zjawiska nie zastępują obyczaju, nie występują obok niego, nie stanowią dlań zagrożenia, lecz występują w obyczaju, dzięki obyczajowi, za pośrednictwem jego nośników komunikacyjnych i nośności komunikacyjnej. Obyczaje są wówczas „substancją", „patrycą" możliwych przekształceń, a obyczajowość – „formą", „matrycą". Pierwszy jest „zmienną niezależną", druga zaś „zmienną zależną", czy też ina-

[100] T. Szlendak i K. Olechnicki używają w takiej sytuacji określenia „luźna federacja grup docelowych", *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremonały i subświaty*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 311.

[101] J.M. Kurczewski, Współczesna obyczajowość polska, w: J. Mucha (red.), *Społeczeństwo polskie w perspektywie członkowska w Unii Europejskiej*, IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 185.

czej mówiąc – obyczaj jest atrybutywny, a obyczajowość (styl życia) przydarza się dystrybutywnie. W zależności od okoliczności i przyjętej waloryzacji światopoglądowej mogą być postrzegane jako awangarda bądź ariergarda obyczajowa, jako zabarwione bądź neutralne ideologicznie, jako konieczne bądź przygodne symbolicznie (ideowo) itd.[102] Ta zmienno-relacyjna kondycja stylu życia umożliwia jednostkowe przemieszczanie się pomiędzy jego empirycznymi egzemplifikacjami, bez konieczności odwoływania się do sankcjonującej i hierarchizującej perspektywy – generalizującej, „boskiego oka" – waloryzacji obyczajowej podług jednego dominującego systemu wartości ostatecznych[103].

Widoczna jest zatem potrzeba relacyjnego i relatywistycznego badania jakieś doświadczalnej formy obyczajowości w związkach (stosunkach) z innymi obyczajowościami w ramach globalnego systemu obyczajowego. W jego obrębie obyczajowość jakieś grupy stanowi odmienność, którą nie zawsze można traktować jako subsystem, podsystem w ramach wzajemnych powiązań strukturalnych całokształtu porządku obyczajowego. Całość nie musi funkcjonować jak sprawny mechanizm. Zdarza się bowiem, że dana obyczajowość przybiera jawną, komunikacyjno-waloryzacyjną postać „kontestacyjną", „wywrotową", „destrukcyjną" względem obyczajowego „mainstreamu". Jej wyraźna kontrobyczajowość wydaje się dla ateoretycznego (niekontemplacyjnego) oglądu dysfunkcjonalna i jedynie perspektywa uwarunkowania funkcjonalnego pozwala znaleźć nieoczywiste determinanty systemowej „chytrości rozumu", łączącej antagonistyczne składniki obyczaju (tezy), obyczajowości (antytezy) w ogólnokulturowej jedności (syntezie), np. w roli prewencyjnej, katarktycznej, kompensacyjnej itp.[104]

---

[102] W refleksji nad stylem życia A. Siciński wskazuje, że pojęcie to można rozpatrywać w relacji do obyczaju jako jawność formy przeciwstawiającej się substancji, „sposób jako przeciwstawienie treści. Definicje te zawierają pewną stałość form. Sugerują też, iż formy składające się na styl są na tyle spójne, że integrują w serie określonych wzorów", A. Siciński, Styl życia..., s. 137.

[103] Takie rozumienie stylu życia jest już odejściem od jego tradycyjnego, klasycznego pojmowania. Jego charakterystykę przedstawia Wojciech Muszyński. „W socjologii klasycznej styl życia rozumiano przede wszystkim jako sposób życia i łączono z pojęciem struktury społecznej oraz odnoszono do struktury klasowej. Analizy najczęściej dotyczyły klasy średniej. Z czasem rozszerzono ich zakres, ale nawet wówczas gdy pojęcie stylu życia odnoszono do robotników, dokonywano porównań ze stylem ówczesnej burżuazji". W. Muszyński, Style życia w czasie wolnym – wielość wymiarów, w: W. Muszyński (red.), *„Małe tęsknoty?" Style życia w czasie wolnym we współczesnym społeczeństwie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 7.

[104] Często przywoływanym przykładem *countermores* jest karnawał średniowieczny i renesansowy. Tematykę tę zgłębiał Michaił Bachtin, pisząc o karnawale, iż działania w jego obrębie jawią się jako wywrotowe, wyrażające sprzeciw wobec algistycznej kulturze powagi, atakując go wyrazistością, nachalnością „dołu zmysłowo-cielesnego". Kultura „na serio" skonfrontowana zostaje z kulturą śmiechu, ożywczą i emancypacyjną. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, tłum. Anna Goreń, Andrzej Goreń, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1975.

Dostrzec można również próby nakładania zakresów pojęciowych terminów „obyczaj" oraz „obyczajowość", oddzielając jednocześnie ten ostatni od „stylu życia", tak jak to czyni Kazimiera Zawistowicz-Adamska. „Obyczajowość staje się regulatorem postaw i zachowań, obowiązującego stylu życia, wraz z szeroko pojętą etykietą towarzyską, wreszcie normy i sankcji, które mogą mieć zastosowanie (czy też niepoślednie znaczenie) w codziennym współżyciu jako też w okolicznościach przekraczających utarty bieg zdarzeń"[105]. Ujęcie to wydaje się aż nadto rozległe i eklektyczne, w wyniku czego traci swoją użyteczność analityczną i operacyjną. Nie daje się w nim wyróżnić specyfiki pojęciowej badanego terminu na tyle, by oddać różnicę, jaka czyni go ideowo odmiennym od obyczaju. Splata jednak pewne wątki, które gromadzą się i krążą wokół rozumienia obyczajowości – normatywność, ale i transgresyjność, a także jakiś sposób oddziaływania na styl życia czy też zazębiania się z nim. W rozumieniu „obyczajowości" pobrzękują również odgłosy aplikacji sankcji obyczajowych. Omawiając pojęcie „ethosu rycerskiego", Maria Ossowska utożsamia go ze szerokim rozumieniem wcześniej wymienionego. „Ethos [w jej perspektywie] to styl życia jakiejś społeczności, ogólna – jak proponują niektórzy – orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości, bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań"[106]. Widać tu ponowne splecenie licznych nici przewodnich dla nierozłącznego pojmowania askjonormatywności i symbolizmu kulturowego. Recypowany na różnych poziomach znaczeniowych styl życia zostaje scalony z innymi, mniej lub bardziej pokrewnymi, fenomenami w jakąś strukturę ogólności, stając się w rzeczy samej zjawiskiem niespecyficznym, nieodróżnialnym na tle pozostałych, ewentualnie pewnym przebłyskującym refleksem heteromorfizmu kultury.

A. Słaboń rozszerza kontekst dociekań, wprowadzając do już obecnych pojęć „mentalność" oraz „habitus", i dokonuje rozróżnienia na dwie płaszczyzny rozumienia kluczowego pojęcia: jako węższe i szersze.

> Obyczajowość to kompleks stosunkowo spójnych obyczajów, zwyczajów, norm i sposobów realizacji wartości ukształtowanych w obrębie jakiejś zbiorowości i odmiennych niż innych zbiorowościach lub kręgach społecznych. W sferze obyczajowości można mówić o wzajemnym dopełnianiu się różnych elementów kształtujących tę obyczajowość. Przyjęte normy, obyczaje i zwyczaje kształtują swoisty typ mentalności lub habitusu. Znajduje on często swój wyraz w ethosie. Wszystkie te elementy wywodzą się z wartości, stanowiąc sposób ich realizacji. Ukształtowana obyczajowość

[105] K. Zawistowicz-Adamska, Wprowadzenie, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 24.

[106] M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1973, s. 7.

> zwrotnie oddziałuje na system wartości, przyczyniając się do zmian w jego obrębie. Obyczajowość może być zatem rozumiana na dwa sposoby: w ujęciu węższym jako kompleks różnych obyczajów występujących w tym samym czasie w jakiejś zbiorowości lub – w ujęciu szerszym – kompleks nie tylko obyczajów, ale i zwyczajów, norm, wartości, ethosów, mentalności, habitusów występujących w jakiejś zbiorowości i wzajemnie się kształtujących[107].

Pojęcie to ma swoje różne tradycje rozumienia (wciąż ewoluujące) i odmienne konteksty aplikacji[108]. Punktuje to A. Chwalba, dla którego „badania nad obyczajowością siłą rzeczy prowadzą do studiów na mentalnością. To wielki problem: co to jest mentalność, jaka jest specyfika badań nad mentalnością i jaki jest warsztat jej badacza"[109]. Wtóruje mu w tym Barbara Klich: „To istotnie wielki problem: czym jest mentalność, jakie jest jej miejsce w historiografii i w naukach społecznych, jak ją wyodrębnić z pojęć pokrewnych, takich jak codzienność, obyczajowość, tożsamość etc."[110] Przywołanie koncepcji mentalności rodzi nie tylko problem wskazania zakresu pojęciowego, lecz również określenia sprawczości.

> Z mojej praktyki – kontynuuje dalej cytowania badaczka – wynika tymczasem, że obyczaj i mentalność to są pojęcia dosyć trudno rozróżnialne. Można przyjąć, że mentalność to pewne idee, przekonania, także religijne, i tak dalej; że mentalność buduje sferę aksjologii. Zawsze jednak pozosta-

[107] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 20. K. Olechnicki, P. Załęcki preferują użycie terminu „obyczajowość", a w nim „stylu życia" z terminem „ethos" w jego węższym sensie. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*..., s. 57.

[108] Jedna z linii rozwojowych to etnologiczna tradycja badania *mentalité*, którą wiążę się z takim postaciami, jak Émil Durkheim, Marcel Mauss czy Lucien Lévy-Bruhl. Następna to historia mentalności, która – jak pisze Stanisław Kandulski – „(jako kierunek badawczy) wynikła z koncepcji tzw. »nowej historii« ukształtowanej dookoła tzw. szkoły Annales, za której początek uznaje się utworzenie francuskiego pisma pt Annales d'Histoire Economique et Sociale, a którego pierwszy numer ukazał się 15 stycznia 1929". S. Kandulski, *Kulturowe funkcje historiografii romantycznej na przykładzie twórczości Joachima Lelewela*, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/24067/1/Stanis%C5%82aw%20Kandulski%20-%20praca%20doktorska.pdf, s. 12, [data dostępu 12.10.2018]. Wśród głównych badaczy tej szkoły wymienia się Luciena Febvra, Marcela Blocha, Philippa Ariés oraz Arona Guriewicza. Pojawiają się również semiotyczne teorie eksploracji mentalności, np. w twórczości Roberta Darntona. Dochodzi do tego jeszcze M. Foucault i jego rozumienie *mentalité* jako „rządomyślność" – formatujący umysły jednostek, „prawomyślny" i totalizujący sposób myślenia. Tradycji odwoływana się i aplikowania „mentalności" jest więcej, co bez jednoznacznego ustalenia znaczenia nadmienionego terminu nie przynosi korzyści poznawczych przy jego stosowaniu.

[109] A. Chwalba, Dyskusja panelowa, w: *Jak badać obyczaje?*..., s. 151.

[110] B. Klich, Dyskusja panelowa..., s. 151.

> je pytanie, na ile mentalność buduje obyczaje, a na ile obyczaj następnie zmienia tę mentalność. Bo są ze sobą sprzężone[111].

Niemniej wydaje się, że zakres znaczeniowy tego terminu jest rozleglejszy niż obyczaju i dotyczy jakiś głębszych „struktur generatywnych" (momentami utożsamianych z ideacyjnie recypowaną kulturą), w związku z czym to im przysługuje pierwszeństwo kształtowania związków przyczynowo-skutkowych w działaniu, którego obyczaj jest tylko przejawem. Ten ostatni „słucha się" mentalności i rozlicza przed nią, dlatego pojawia się wątpliwość, na ile zwrotnie może działać to, co ukształtowane, na to, co kształtuje[112]. Innym wyjściem jest jeszcze przyjęcie potocznego rozumienia mentalności, jako swoistego nastawienia, sieci skojarzeń myślowych, zbiorowego usposobienia itd. Wszakże otrzymuje się wówczas niekomplementarność, nieprzechodniość pomiędzy porządkiem myślenia niedyrektywalnego, nieregulatywnego a realizowanymi w *praxis* – racjonalnymi podmiotowo (decyzyjnie) – działaniami. Powyższe dylematy przechodzą automatycznie na badaczy stylu życia. „Wydaje się – pisze M. Czerwiński – że pojęcie stylu życia zmusza do ujęcia wyodrębniającego określone zasady ludzkich czynności w następstwie sięgnięcia dalej w głąb ich rzeczywistych struktur"[113]. Głębokie, rzeczywiste struktury to coś, czego nie ujmuje nie tylko model obyczajowości, a nawet obyczaju, ponieważ wykracza poza granice percepcji zachowań społecznie znaczących. A. Siciński wskazuje na odwrotny problem w pojmowaniu „stylu życia". Chodzi tu o jego uwikłanie w kontekst behawioralny i takie też postrzeganie zjawisk przez niego wyznaczanych. Proponuje zatem odróżnić podejście behawioralne oraz rozumiejące. „Pierwsze zawęża rozumienie do sposobu życia, z reguły obejmuje charakterystykę »bezpośredniej rzeczywistości«, drugie zaś operuje raczej pewnym konstruktem teoretycznym i hermeneutycznym"[114]. Większość ujęć stylu życia opowiada się za drugim wariantem.

Bardziej jednolite znaczeniowo w charakterystyce stylu życia jest zastosowanie pojęcia habitusu. Wprowadzone zostało do socjologii przez Pierre'a Bourdieu i łączyć je należy z dopełniającymi go terminami pole, gra, kapitał,

---

[111] Ibidem.

[112] W takim świetle byłaby to kolejna odsłona sporu o prymat pomiędzy mitem a rytuałem, a rozstrzygnięcie na korzyść pierwszego kierowałoby w stronę strukturalistycznych postulatów istnienia pierwotnych uwarunkowań umysłu ludzkiego. W dyskusji o mentalności głos zabiera również Andrzej Mencwel, który wskazuje na problematyczność tego pojęcia. „Historia mentalności była inną postacią niemieckiej nauki o duchu i wywołała takie same zarzuty". A. Mencwel, Dyskusja panelowa, w: *Jak badać obyczaje?*..., s. 152.

[113] M. Czerwiński, Pojęcie stylu życia i jego implikacje, w: A. Siciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, PWN, Warszawa 1976, s. 42.

[114] Ibidem, s. 138.

illusio[115]. Wedle jednej z definicji habitus jest „wytworzonym systemem dyspozycji ustrukturowanych i strukturujących, nabytych w trakcie praktyki i trwale nakierowanym na funkcje praktyczne"[116]. Inne, bardziej zwięzłe określenia to „uspołeczniona subiektywność"[117] lub „struktury uwewnętrznione"[118]. Nabyte w habitusie „ustrukturowanie" ma przemożny wpływ na koleje losu życia jednostki, np. podejmowane wybory edukacyjne, ekonomiczne.

> Zarówno sposób działania – pisze Karolina Sztandar-Sztanderska – jak i cząstkowe wizje rzeczywistości społecznej, jakimi posługują się aktorzy, są ściśle związane z miejscem, które zajmowali podczas swojego życia w strukturach obiektywnych (strukturze ekonomicznej, wykształcenia itp.). Jest to zgodne z koncepcją habitusu jako struktury ustrukturyzowanej, według której ludzkie dyspozycje – schematy działania, myślenia i oceny – są trwale ukształtowane przez przeszłe działanie w pewnym otoczeniu[119].

Działanie habitusu jest dwukierunkowe – jako „interioryzacja zewnętrzności i eksterioryzacja wewnętrzności"[120]. Wskazuje to, że nie jest on tylko systemem generatywnym, lecz również transformującym, podatnym na transgresje swojego porządku. Jak stwierdza P. Bourdieu, należy pojmować „habitus nie jako powtarzalny i mechaniczny nawyk, ale jako aktywny i twórczy stosunek wobec świata"[121]. Niemniej narzuca on już ramy działania i myślenia, choćby przez kre-

---

[115] Jak bowiem utrzymuje P. Bourdieu, „pojęcia nie mają innej definicji poza systemową i są wymyślane, żeby funkcjonować empirycznie i w sposób systematyczny. Pojęcia takie jak habitus, pole i kapitał mogą zostać zdefiniowane jedynie w ramach systemu teoretycznego, do którego należą, nigdy zaś w stanie wyizolowanym". P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 76.

[116] Ibidem, s. 107. Uzasadniając jego wprowadzenie, autor ten wskazuje, że „u podstaw tej konstrukcji leży nie system apriorycznych form i kategorii właściwych transcendentalnemu podmiotowi, a ten rodzaj historycznej transcendencji jakim jest habitus". Ibidem.

[117] Ibidem, s. 113. Habitus formuje umysł ludzki, poprzez zamknięcie go w „systemie kategorii, które zostały mu wpojone w społecznym procesie kształtowania". Ibidem.

[118] P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. Joanna Stryjczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 7.

[119] K. Sztandar-Sztanderska, *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre'a Bourdieu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 40.

[120] Ibidem, s. 36. „Życie społeczne – pisze cytowana badaczka – przypomina grę, która wymaga inwencji, w ściśle zakreślonych ramach. Habitus jako zasada twórcza, zasada generująca praktyki, mimo że jest produktem uwarunkowań, pełni aktywną rolę w życiu społecznym". Ibidem, s. 38.

[121] P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*..., s. 108. Jak stwierdza dobitnie francuski socjolog na temat specyfiki habitusu: „Mówię habitus, żeby nie mówić habitude (zwyczaj, nawyk). Chodzi mi o zdolność generowania, czy nawet tworzenia, wpisaną w system

owanie określonego rodzaju potocznego doświadczenia, tego, co uznaje się za oczywiste, dopuszczalne, możliwe. Zwraca na to uwagę Jean-Claude Kaufmann:

> [...] habitus jest tym, co pozwala tworzyć nieskończoną liczbę praktyk stosunkowo nieprzewidywalnych (tak jak odpowiadające im sytuacje), a mimo to podlegających w swej różnorodności ograniczeniom. Krótko mówiąc, jako *wytwór* określonej klasy obiektywnych regularności habitus wykazuje tendencję do wywoływania „rozsądnych" zachowań „zdroworozsądkowych"[122].

Styl życia daje się odnaleźć wśród działających podmiotów o tym samym klasowym habitusie:

> [...] habitus stanowi w istocie zarówno zasadę generującą praktyki dające się obiektywnie klasyfikować, jak i system klasyfikowania (*principium divisionis*) tych praktyk. To w relacji między tymi dwiema zdolnościami, określającymi habitus – zdolnością produkowania praktyk oraz dzieł dających się klasyfikować a zdolnością rozróżniania oraz oceniania owych praktyk i wytworów (gust) – ustanawia się społeczny świat przedstawiony, to znaczy przestrzeń stylów życia[123].

Habitus zarówno uaktywnia się w podmiotach działajacych, jak i pozwala je odczytywać i klasyfikować, dostrzegać inne style życia, wskazując na ich związki z innymi dyspozycjami (habitusami). Manifestowane cechy dystynktywne danej grupy stają się znakami, które pełnią rolę systemu praktyk klasyfikujących. „Pojęcie stylu życia – wedle K. Sztandar-Sztanderskiej – kryje w sobie założenie,

---

dyspozycji jako sztuka, najwyższy stopień mistrzostwa praktycznego, a zwłaszcza *ars inveniendi*. Krótko mówiąc, komentatorzy mają typowo mechanistyczne wyobrażenie na temat pojęcia, które powstało przeciw mechanizmowi", Ibidem. Takie też jego rozumienie panuje w teorii społecznej. „Habitus – pisze Anthony Elliot – jest elastycznym, otwartym systemem strukturującym, dzięki któremu aktorzy dysponują licznymi strategiami twórczymi i mogą odnaleźć się w nieprzewidzianych strukturach społecznych". A. Elliot, *Współczesna teoria społeczna*, tłum. Paweł Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 173.

[122] J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 76. Cytowany badacz wskazuje też na ważny aspekt dziejowego, a więc nie tylko relacyjnego, ale także relatywistycznego kształtu każdego habitusu. „Habitus produkt historii, tworzy jednostkowe i zbiorowe praktyki, czyli historię, w myśl schematów, wyłanianych przez historię; zapewnia aktywną obecność minionych doświadczeń złożonych w każdym organizmie w postaci schematów postrzegania, myślenia i działania, dążąc do zagwarantowania zgodności praktyk i ich stałości w czasie pewnej niż jakiekolwiek reguły formalne i wszelkie jawnie wyrażone normy". Ibidem, s. 74.

[123] P. Bourdieu, *Dystynkcja*..., s. 219.

że istnieje coś, co łączy działania podejmowane przez jedną osobę w różnych sferach życia. Można nawet rozszerzyć tę przesłankę na osoby o podobnym pochodzeniu i ścieżce życiowej, czyli o tym samym habitusie klasowym"[124].

Reinterpretując nieco pojmowanie stylu życia – jako przejawu „strukturyzującego", „dynamicznego", habitusu – można dostrzegać jego aktywną rolę w formowaniu się „struktur pól społecznych"[125]. Te ostatnie ujmuje P. Bourdieu

> [...] jako sieć lub konfigurację obiektywnych relacji między pozycjami. Pozycje zaś są zdefiniowane obiektywnie ze względu na swoje istnienie i ze względu na uwarunkowania, jakie narzucają osobom i instytucjom je zajmującym, określają ich aktualną i potencjalną sytuację (*situs*) w strukturze dystrybucji różnych rodzajów władzy (czy kapitału). Posiadanie zaś owej władzy (kapitału) określa dostęp do specyficznych korzyści, o które toczy się gra w danym polu[126].

Do osiągania w nim korzyści wykorzystuje się różne rodzaje kapitału: ekonomiczny, społeczny, kulturalny (inaczej kapitał informacyjny), symboliczny, które są „formą jaką każdy z nich przybiera, gdy jest postrzegany za pomocą percepcji, która przyznaje mu specyficzną logikę, lub, jeśli ktoś woli, nie rozpoznaje arbitralności jego posiadania i akumulacji"[127].

Style życia mogą być także postrzegane jako wypadkowa gier toczonych w danym polu, są pewną twórczą mediacją pomiędzy determinantami „ustrukturowanymi" oraz możliwościami „strukturyzującymi". Pomiędzy danymi jej dyspozycjami, kapitałami oraz tym, co agent-jednostka[128] jest w stanie z nimi zrobić. To ostatnie odpowiednio użyte daje mu „atut" w grze. Style życia można potraktować również jako „stawki" w grze, jako „zasób" (kapitał), będący zarazem formą „inwestowania" w nią.

---

[124] K. Sztandar-Sztanderska, *Teoria praktyki*..., s. 41. Habitus klasowy „jako system klasyfikacji pozwala jednostkom na rozpoznawanie w działaniach innych ludzi stylów życia, łączenie ich z konkretnymi warunkami życia, pochodzeniem społecznym". Ibidem.

[125] P. Bourdieu, *Rozum praktyczny*..., s. 7. Pola różnią się od siebie, ponieważ – na co zwraca uwagę K. Sztandar-Sztanderska – przynależą do „różnych porządków działania, częściowo oddzielnych sfer aktywności, charakteryzujących się własną logiką, własnym zbiorem zasad (*nomos*), które wyznaczają ramy dla praktyk społecznych". K. Sztandar-Sztanderska, *Teoria praktyki*..., ss. 48–49.

[126] P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*..., s. 78. Istotną właściwością pola jest jego spoistość i holistyczne oddziaływanie. „Mówiąc o polu automatycznie przyznajemy prymat tym relacjom obiektywnym nad cząsteczkami jako takimi". Ibidem, s. 89.

[127] Ibidem, ss. 103–104.

[128] P. Bourdieu preferuje termin „agent" na określenie podmiotu działajacego, który uważa za jedyny godny zainteresowania nauki. Ibidem, s. 90.

> Gracze – według francuskiego socjologa – są wciągani do gry i przez grę, walczą, czasem zawzięcie, bo łączy ich wspólna zgoda na grę i na jej stawki, wspólne przekonania (*doxa*), niekwestionowane uznanie jej istotności. Gracze akceptują grę przez sam fakt brania w niej udziału, a nie na mocy „umowy", że gra jest warta gry, że gra jest warta świeczki. Te „knowania" leżą u podstaw ich rywalizacji i konfliktów. Dysponują atutami, czyli priorytetowymi kartami, których siła przetargowa zmienia się w zależności od gry, w której karta jest użyta, tak i hierarchia różnych rodzajów kapitału (ekonomicznego, kulturowego, społecznego, symbolicznego) jest różna w różnych polach. [...] Kapitał czy rodzaj kapitału to coś, co jest efektywne w danym polu zarazem jako broń i jako stawka w walce, coś, co pozwala jego posiadaczowi sprawować władzę, wywierać wpływ, a więc *istnieć* w danym polu, a nie być po prostu „wartością bez znaczenia"[129].

Właśnie w tak ustrukturowanym polu gry można postrzegać własne „knowania" stylowo-życiowe, oczywiście zawierając sojusze z innymi agentami (aktorami), jako broń i stawkę w walce o kapitalizację symboliczną.

Style życia wyznaczają istnienie w polu gry, lecz same również są przedmiotem gry, ponieważ

> [...] strategie przyjmowane przez „gracza" i to wszystko, co określa jako „grę", zależy *de facto* nie tylko od wielkości i struktury jego kapitału w *rozważanym momencie* i szans w grze, jakie kapitał ów mu zapewnia [...], ale również od ewolucji w czasie rozmiaru i składu jego kapitału. To znaczy jego społecznej drogi i dyspozycji (czyli habitusu), jakie ukształtowały się w długofalowej relacji z pewną obiektywną strukturą możliwości[130].

Style życia, różnicując, pełnią funkcję stratyfikacyjną, lecz same też podatne są na różnicowanie i wtedy mogą spełniać funkcję ekspresyjną. Wejście w pole gry stylu życia narzuca wiele ograniczeń, lecz również stwarza liczne możliwości dla tych, którzy nie boją się podjąć ryzyka i potrafią skorzystać z pojawiających się okazji do kapitalizacji własnych zasobów. Ważne jest w perspektywie P. Bo-

[129] Ibidem, s. 79. O ile struktura pola może być wstępnie określona poprzez charakterystykę habitusów i pomiar siły kapitałów, to już przebieg gry jest nieokreślony, a jego rezultaty trudne do przewidzenia. „W każdym danym momencie strukturę pola określa stosunek siły między graczami. [...] Wynika z tego, że względna siła gracza w grze, jego pozycja w przestrzeni gry, a także strategie grania, jego mniej lub bardziej ryzykowne, mniej lub bardziej ostrożne posunięcia i ciosy, działania mniej lub bardziej konserwatywne czy wywrotowe, wszystko to zależy [...] od wielkości i struktury kapitału". Ibidem, s. 80.

[130] Ibidem.

urdieu „wyczucie" specyficznego interesu – *illusio* – jakiejś historycznie ukształtowanej logiki pola (w tym przypadku stylu życia),

> [...] którym trzeba zostać „owładniętym", wciągniętym do gry i przez grę. Być zainteresowanym to przyznawać, że to, co wydarza się w danej grze społecznej, ma sens, że stawki są ważne i warte zachodu. [Tak więc] każde pole przywołuje i ożywia specyficzną formę interesu, specyficzne *illusio*, jako milczące uznanie wartości stawek zaangażowanych w grę i jako praktyczne opanowanie jej reguł. Poza tym ten specyficzny interes, wiążący się z uczestnictwem w grze jest różny w zależności od pozycji zajmowanej w grze (panujący *versus* podporządkowany czy ortodoksa *versus* heretyki) i od drogi życiowej, która każdego do jego drogi przywiodła. [Temu też służą] inwestycje – skłonność do działania, zrodzoną z relacji między polem a systemem dyspozycji właściwych temu polu, wiarę w sens gry i jej stawek powodujących chęć, a jednocześnie zdolność do grania w tę grę[131].

Styl życia staje się fenomenem kompleksowym, zawierającym wiele zmiennych-współrzędnych. Ustalają one indywidualne losy kontradyktoryjnych w refleksji i oksymoronicznych w brzmieniu przymusów-wyborów jako na poły wolne, a na poły zdeterminowane trajektorie postępowań wytaczanych przez możliwości stylowo-życiowych „pól gier" w tej domenie życia społecznego i agentów (aktorów) wykonujących w nim swoje posunięcia. „Gracze" zanurzenie są w świecie przygodnych konieczności – *illusio* – jednak ich ruchy są przemyślane w trakcie rozgrywki, a nie determinowane obranymi z góry, a wynikającymi z habitusu strategiami. W grze dominuje logika dostrzegania sposobności i realizacji możliwości. Nie jest to zatem „męka wyboru" ani „uświadomienie sobie konieczności", lecz dynamiczne przemieszczanie się po węzłach splotów, na które składają się okoliczności ustrukturowane (habitus), własne inwestycje (kapitałowe) i zawierane sojusze – nie tylko podmiotowe, ale i przedmiotowe, np. z systemami znaków, oraz kontrinwestycje innych agentów i ich sojusze. Taktyki „chwytania okazji" i „bycia silnym słabością przeciwników" biorą górę nad uniwersalnym rachunkiem praktyk klasyfikujących. Ruchy nie tylko odbywają się na „szachownicy", lecz również ją ustanawiają. „Każde pole – stwierdza P. Bourdieu – stanowi potencjalnie otwarty obszar gry, którego krańce są *granicami dynamicznymi* i same jako takie stanowią stawkę walk wewnątrz pola. Pole jest grą, której nikt nie wymyślił, dużo bardziej płynną i złożoną, niż można sobie wyobrazić"[132].

[131] Ibidem, ss. 101–103.

[132] Ibidem, ss. 86–87.

W tej perspektywie styl życia nieustannie strukturuje się w zmiennych sojuszach podmiotów działających. Utrudnia to znacznie czynienie z niego jednoznacznego zespołu cech dystynktywnych systemu praktyk klasyfikujących. Taki zmodyfikowany obraz kształtowania się stylu życia, poczyniony (co ważne) za pomocą tego samego aparatu pojęciowego, uwspółcześnia jego postrzeganie, które zmieniło się od czasu powstania *Dystynkcji*. Dostrzega to już w tym samym okresie A. Tyszka, pisząc o „zaniku klas i warstw w dawnym znaczeniu", „pojawieniu się nowych szans na zdobywanie pożądanych wartości" oraz „przemieszczani[u] się kompleksów wyznaczników pozycji"[133]. Dokładniejszą analizę tego procesu przeprowadziły w zbliżonym czasie Aldona Jawłowska oraz Anna Pawełczyńska:

> Zjawiskiem najbardziej znamiennym dla przemian stylu życia jest rozpadanie się stylów związanych z dawną strukturą klasowo-warstwową Polski i przenikanie elementów tych stylów do różnych środowisk. Łączenie się wzorów wchodzących w skład dawnych stylów z nowymi zespołami wzorów zachowań wynika zarówno ze świadomych wyborów jak i z warunków obiektywnych, narzuconych przez zmiany społeczno-ekonomiczne i kulturowe. To pomieszanie wzorów, z którego powstają nowe style, nowe całości, bądź też zachowania nieokreślone utrwalonymi regułami, zmienne, zdeterminowane sytuacją – potwierdzają wszystkie przez nas materiały empiryczne. Procesy dekompozycji i rekompozycji stylów życia mogą wiązać się z procesami autentycznego, wszechstronnego awansu kulturowego, który stał się możliwy w okresie życia jednego pokolenia, gdy został przezwyciężony dawny dystans klasowo-warstwowy w sferze szeroko pojętej kultury. [...] Dekompozycja stylów w zakresie ich treści, to znaczy: wzajemnego powiązania wzorów regulujących zachowania z różnych dziedzin aktywności oraz uporządkowania wartości wedle określonej hierarchii, przyczynia się do powstawania stylów eklektycznych,

[133] A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze*..., s. 97. Również dalej argumentuje za „deekonomizacją" postrzegania stylu życiu, przeciw czynieniu z warunków materialnych warunku niezbędnego uczestnictwa w nim. „Dysponując równymi materialnymi możliwościami można osiągać zarówno wyższy lub niższy standard życiowy, jak i realizować w różny sposób uczestnictwo kulturalne. Decyduje w tych przypadkach przyswojony układ wartości i celów, ku którym się zmierza, a także zależny od uprzedniego wyposażenia kulturowego sposób realizacji tych celów". Ibidem, s. 106. Pewną wskazówką w różnicy postrzegania stylu życia przez francuskiego i polskiego socjologa jest odmienny habitus i różne pola naukowej gry, w których każdy z nich był zanurzony. Pierwszy żył i funkcjonował zawodowo w świecie zachodniego kapitalizmu, drugi – wschodnioeuropejskiego socjalizmu. Choć pogląd o klasowości stylu życia dominował w nauce polskiej już wcześniej. Jak pisał Stanisław Ossowski w latach pięćdziesiątych, styl życia był „niestopniowalną cechą klasowej przynależności". Cyt. za A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze*..., s. 102. Należy przyznać, że uwagi A. Tyszki dotyczące egalitaryzacji i kulturalizacji stylu życia miały moc prognostyczną.

> a zarazem sprzyja upowszechnianiu się się zjawiska „bezstylowości". Proces dekompozycji zachodzi także w innym zakresie: w powiązaniu różnych „pięter" stylu: powiązaniu między motywacją a działaniem, między wartościami a wzorami, między aspiracjami a rzeczywistym życiem ludzi. W wyniku rozpadu stylów związanych z dawną strukturą klasowo-warstwową realizacji określonych wartości nie zawsze odpowiadają określone wzory zachowań. Często więc podobne zachowania się wynikiem zupełnie odmiennych motywacji, i przeciwnie, dążenie ku tym samym wartościom może przybierać różne formy[134].

Dzisiaj proces ten uległ na tyle nasileniu, że wszelkie dyferencjacje (deskrypcje) stylów życia szybko się dezaktualizują. Wynika to również z tego, że wszelki ich opis staje się również ustanawianiem jakiegoś stylu życia, a to już wchodzi w domenę gier rynkowych – produkcji i dystrybucji jej „dóbr".

Interpretacja propozycji teoretycznych P. Bourdieu może być poczyniona dość szeroko, a wtedy „styl życia" staje się „sposobem życia". A. Siciński uważa, że takie utożsamienie służy z reguły temu, żeby „dać możliwie pełną »fotografię« życia codziennego danej zbiorowości, tzn. objąć wszystkie jego sfery. Termin ten występuje również w pracach historycznych, w których obejmuje zazwyczaj nie tylko życie codzienne, ale także szerszy kontekst kulturowy"[135]. Taka charakterystyka bliska jest opisowej i już archaicznej definicji kultury – czy to w jakieś zmodyfikowanej wersji enumeratywnej, wymieniającej raz za razem wszystkie jej części składowe, czy też jako całokształtu życia duchowego i materialnego. Styl życia rozumiany jako sposób życia rodzi zbyt wiele skojarzeń odsyłających wprost do kultury[136]. Dlatego polski socjolog wskazuje na trzy zasadnicze różnice pomiędzy oboma pojęciami: 1) „charakteryzując »sposób« życia dąży się do pokazania całokształtu ludzkich zachowań, do wyczerpującego jego opisu, gdy natomiast rozważania dotyczące »stylu życia« zwracają uwagę na pewne specyficzne całości, znamienne dla danego podmiotu"; 2) „o »stylu życia« można mówić wtedy, gdy istnieje jakaś możliwość wyboru zachowań, podczas gdy sposób życia w równym stopniu obejmuje i zachowania w pełni zdeterminowane, czy nawet wymuszone"; 3) „ci, którzy podejmują studia »sposobu życia« zazwyczaj koncentrują swą uwagę przede wszystkim na tym, co jest wspólne dla

---

[134] A. Jawłowska, A. Pawełczyńska, Mechanizmy makrospołeczne a zróżnicowania stylu życia, w: A. Siciński (red.), *Styl życia – przemiany we współczesnej Polsce*, PWN, Warszawa 1978, ss. 203––205. Jeszcze raz można nawiązać do ustaleń z wcześniejszego przypisu. Proces dekompozycji i rekompozycji stylu życia był niezwykle widoczny na tle rewolucyjnych przemian społecznych w socjalistycznej Polsce, w mniejszym zaś stopniu w ewoluującym systemie kapitalistycznym.

[135] A. Siciński, Styl życia, w: *Encyklopedia socjologii*..., s. 138.

[136] Ibidem.

interesujących ich zbiorowości jako pewnych całości, ci natomiast, którzy badają »styl życia«, szczególną uwagę poświęcają zróżnicowaniom – zachowań i ich motywacji – występującym w ramach takich lub innych zbiorowości”[137]. Poczyniona przez A. Sicińskiego w latach siedemdziesiątych dyferencjacja zachowuje wartość kategoryzacyjną i operacjonalną także aktualnie, stanowiąc widoczny drogowskaz rozchodzenia się pojmowania obu pojęć.

Od asocjacji stylu życia ze sposobem życia stara się odchodzić również propozycja A. Tyszki:

> Mówiąc o stylach życia myślę o kulturowo uwarunkowanych sposobach bytowania: wzorach życia, motywach postępowania, hierarchiach wartości, dyrektywach i środkach ich realizacji, słowem – elementach świadomości wraz z tkwiącymi w codziennym procesie życiowym przesłankami egzystencji. Na styl życia składa się więc – w tym rozumieniu – splot subiektywnych i obiektywnych czynników: obiektywne – w tym na pierwszym miejscu ekonomiczne determinanty łączą się w sposób charakterystyczny dla pewnych grup i środowisk społecznych, ze świadomym, subiektywnym dążeniem. Styl życia wyraża równowagę między aspiracjami, świadomością potrzeb, upodobaniami a możliwością ich zaspokojenia; pomiędzy uznaną i pożądaną a możliwą do ziszczenia sumą wartości. (Słowo »suma« należałoby raczej zastąpić terminem »kompozycja«, co sygnalizowałoby określony układ hierarchiczny, sytuację, w której gra rolę wybór, selekcja, wartościowanie). Styl życia rozumiem jako kulturowo uwarunkowany stopień i sposób zaspokajania potrzeb i realizowania aspiracji za pomocą możliwości i prerogatyw wynikających z zajmowanej pozycji ekonomicznej i społecznej”[138].

Choć w takim ujęciu styl życia cały czas jest splotem determinant i intencjonalności, to stanowisko to przeciera szlaki dla jednego z dominujących dzisiaj jego rozumień jako splotu okoliczności i możliwości.

Zbigniew Kuchowicz w swoim podejściu do relacji obyczaj–obyczajowość kluczem do zrozumienia różnicy pomiędzy nimi czyni niestabilność zjawisk drugiej formacji. „Nie sądzę, by za obyczaj uznawać zjawisko dopiero wtedy, gdy jest powszechnie przyjęte i tradycyjne. Wiele form, reguł i zwyczajów stanowiło w pewnych okresach dziejowych niechętnie widzianą przez tradycjonalistów nowość [...] zjawiska te zaliczam jednak do obyczajowości”[139]. Obyczajowość wedle polskiego historyka funkcjonowałaby w trybie zbliżonym do mody. Choć ocena

[137] A. Siciński, Wprowadzenie, w: A. Siciński (red.), *Styl życia – przemiany*..., ss. 10–11.

[138] A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze*..., ss. 104–105.

[139] Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1975, ss. 9–10.

taka nie jest oczywista, to artykułowanie powyższej myśli świadczy o intuicyjnej asocjacji obyczajowości z tym jednym z najbardziej charakterystycznych dla współczesnego życia społecznego zjawiskiem. To właśnie w tym modusie obyczaju dopuszcza się przepływ nietradycjonalnych „form, reguł i zwyczajów", takich jak moda, poprzez ukształtowane obyczajowo kanały społecznej dystrybucji i komunikacji sensów ideowych i waloryzacji światopoglądowych. We wcześniejszej epoce zarezerwowane były one dla *folkways*, *mores*, czyli ustabilizowanych i czytelnych obyczajów o większej lub mniejszej obligatoryjności ich przestrzegania. W kulturze nowoczesnej, a tym bardziej w ponowoczesnej, ich miejsce zajmują rozliczne hybrydy około- czy postobyczajowe – polimorficzne i polisemiczne.

Taką ich kondycję lepiej relacjonuje „styl życia", który – wedle definicji A. Sicińskiego – wyznacza

> [...] zakres i formy codziennych zachowań jednostek lub grup, specyficzne dla ich usytuowania społecznego, tzn. manifestujące położenie społeczne oraz postrzeganie jako charakterystyczne dla tego położenia, a dzięki temu umożliwiające szeroko rozumianą społeczną lokalizację innych ludzi. [...] W tym ujęciu styl życia jest wyraźnie cechą grupową, ważne są te zachowania, te ich formy, które są podobne w pewnej grupie, które orientują w odmienności jednej grupy od innej, pozwalają na behawioralne zakwalifikowanie do tej lub innej grupy[140].

Współcześnie obyczajowość identyfikowana ze stylem życia postrzegana jest często jako niepodlegająca standardowym rygorom kontroli obyczajowej. Na gruncie badawczym wiąże się to – jak utrzymuje A. Siciński – z pewnym kluczowym dla wielu ujęć „»»rozumiejącego«« nurtu analizy zjawisk społecznych« kryterium typologicznym, jakim jest »zróżnicowanie wyborów dokonywanych w codziennych sytuacjach«. Przy takim podejściu uważa się, że »styl życia« jest właśnie przejawem wyborów (niekoniecznie świadomych) spośród repertuaru zachowań akceptowanych w danej kulturze (która zresztą sama stanowi pewien »wybór« z ogólnego zasobu możliwości naszego gatunku). W oparciu o powyższe kryterium skonstruowano »typologię *homo eligens* (człowiek wybierający)«[141].

Swoboda wyboru stylu życia bądź też tylko aspirowanie do niego, jego porzucenie, wybór kolejnego, ich ocena i waloryzacja cedowane są do sfery jednostkowych sądów i decyzji, do zgodnego z wolą jednostki kształtowania własnej

[140] A. Siciński, Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne, w: A. Siciński (red.), *Styl życia…*, ss. 15–17.

[141] A. Siciński, Styl życia, w: *Encyklopedia socjologii…*, ss. 139–140; por. A. Siciński (red.), *Style życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988. Podejście uwzględniające *homo elignes* zalicza się do „rozumiejącego" pojmowania stylu życia.

tożsamości i drogi życia. Tak formuje się współczesny typ idealny rozważanego zjawiska w znacznej liczbie publikacji (naukowych, dziennikarskich) oraz kształtuje intuicyjnie przyswajana (obyczajowa) samowiedza stylowo-życiowa. Oczywiście własnych ocen, akcesji i form realizacji tej sfery życia obyczajowego nie należy rozpatrywać na sposób całkowicie woluntarystyczny. Również ona podlega – jak wzmiankowano już wcześniej – uwarunkowaniom społecznym, jedynie bardziej złożonym i zniuansowanym, niż to jest w świecie tradycyjnie pojmowanego życia obyczajowego.

Przejście pomiędzy obyczajowością a stylem życia daje się scharakteryzować za pomocą procesu opisanego przez P. Bourdieu w *Dystynkcji*. Dochodzi do niego w momencie, kiedy

> [...] [c]zysta estetyka zakorzenia się w etyce lub raczej w etosie dystansu wobec ograniczeń świata przyrodniczego i społecznego; etos ten może przybrać formę agnostycyzmu moralnego (widocznego wtedy, gdy transgresja etyczna staje się wyborem artystycznym) bądź estetyzmu, który przez zmianę nastawienia estetycznego w zasadę o powszechnym zastosowaniu doprowadza do skrajności mieszczańskie wyparcie świata społecznego. Jeśli jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, że sztuka oferuje nastawienie estetycznemu właściwe mu pole, to prawdą pozostaje, że nie ma takiej domeny praktyki, gdzie nie mógłby afirmować się zamiar podporządkowania prymitywnych potrzeb oraz impulsów wyrafinowaniu i sublimacji; nie ma takiej domeny, gdzie stylizacja życia, to znaczy prymat przyznawany formie nad funkcją, manierze nad materią, nie wywołałby tych samych skutków. A nic tak nie klasyfikuje, nic nie jest tak dystynktywne, tak dystyngowane, jak zdolność do estetycznego konstytuowania jakichś przedmiotów, choćby nawet „pospolitych" (ponieważ zostały zawłaszczone, przede wszystkim do celów estetycznych, przez „pospolitość"), czy też zdolność do stosowania zasad „czystej" estetyki do najzwyklejszych wyborów zwyczajnej egzystencji, w takich dziedzinach, jak na przykład sztuka kulinarna, ubiór lub dekoracja wnętrz, a to dzięki całkowitemu odwróceniu nastawienia ludowego, włączając estetykę do etyki[142].

[142] P. Bourdieu, *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. Piotr Biłos, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005, ss. 14–15. Zestawiając ponownie A. Tyszkę z P. Bourdieu, ten pierwszy proces estetyzacji – „świadomego stylizowania sposobu bytowania", „styl zgodny z jakimś wzorem" – uważa za charakterystyczny wyłącznie dla „dość wąskich", „górnych sfer" społeczeństwa „postarystokratycznego". „Przyjmowanie jakiejś maski, maniery, fasonu, kompleksu cech wyróżniających ma na celu zdystansowanie się od ogółu. Określnik »styl«, »stylowy« jest w tych przypadkach używany dla zobrazowania faktu, że idzie o intencjonalne przyswojenie standardowego lub wypracowanie indywidualnego zespołu umiejętności i cech postępowania, nadającego nosicielowi stylu specyficzną wartość, pojmowaną jako wyróżnienie". A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze*..., s. 104. Dzisiejsza powszechność procesu estetyzacyjnego wskazuje jednak, że to francuski socjolog miał lepsze przewidywania co do siły tego trendu i skali jego zasięgu.

Przejście od obyczajowości do stylu życia wpisuje się w ogólnokulturowy proces historycznej liberalizacji obyczajowej, estetyzacji życia codziennego, już nie tylko zwykłej prozy codzienności – grupowych obyczajów, nawyków, lecz najbardziej przyziemnej ze wszystkich jej postaci – indywidualnych zwyczajów, przyzwyczajeń. W wyniku tego obyczajowość „tożsamości" (z przymusu) homogenicznych wspólnot zmienia się w obyczajowość (styl życia) „różnicy"[143] (z wyboru) heterogenicznych stowarzyszeń.

T. Szlendak i K. Olechnicki uważają, że pojawienie się nacisku na estetyczną różnicę w kreacji stylu życia jest

> [...] efektem deintegracji kulturowo-strukturalnej. Ma ona miejsce w chwilach schyłkowych, momentach upadku dawnych obyczajów, kiedy to zawodzą tradycyjne dla danej kultury zasoby sytuujące jednostki w strukturze i pokazujące, z kim ma się do czynienia w trakcie interakcji. Schyłek obyczajów to moment historyczny, w którym kultura odrywa się od struktury społecznej. Moment ten generuje klimat społecznego współzawodnictwa, w którym wielką rolę do odegrania ma moda. W tym momentach schyłkowych pojawia się, zdaniem Thomasa Spenca Smitha, rynek sposobów modelowania własnego miejsca w strukturze, konkurencyjnych wobec urodzenia czy statusu formowanego za pomocą roli zawodowej styl w chwilach upadku obyczajów staje się bardzo istotnym narzędziem osiągania szacunku. Znaczenie mody rośnie, kiedy maleje autorytet twardych korelatów pozycji w strukturze. Gdy zawodzą w wyznaczaniu pozycji jednostki i jej profesja czy dochody, na scenę wkracza styl, oceniany w ramach sieci społecznych. Pozycjonowanie ekonomiczne jest zastępowane pozycjonowaniem estetycznym, choć w granicach sieci społecznych nadających wagę rozmaitym symbolom do wykorzystania w ramach społecznych prezentacji. Kiedy struktura społeczna jest skrystalizowana, poszukiwanie i podkreślanie indywidualnego stylu staje się zbędne, ponieważ to role strukturalne podpowiadają ludziom, jak mają się ubierać, zachowywać, czego używać. Paleta ich stylistycznych wyborów jest ściśle opisana. W momentach strukturalnej desakralizacji miejsce urodzenia, kasta i klasa przestają mieć znaczenie, co rodzi sytuacje, w której to same jednostki, w poszukiwaniu prestiżu i społecznego uznania, poszukują symboli wyrażających ich indywidualność. W takich właśnie historycznych momentach dekrystalizacji struktury na scenie pojawia się dandyzm. Kiedy dziewiętnastowieczny *ancien regime* osłabł, pojawiło się miejsce dla konkurencji między jednostkami podkreślającymi własny styl[144].

[143] A. Tyszka powiedziałby, że nabierają one charakteru „różnic znaczących". Ibidem, s. 105.

[144] T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków*..., s. 205. Względem figury dandy-

Powyższa charakterystyka, bazując na ustaleniach wymienionego w cytacie badacza, zawiera wiele cennych obserwacji, które zostają tu wykorzystane nie tylko w dociekaniach nad stylem życia i mody. Przede wszystkim „deintegracja kulturowo-strukturalna" i jej konsekwencje w życiu społecznym, a w nim – obyczajowym, skutkująca wykształceniem się w nim omawianego stylu w „stowarzyszeniowym rozmnożeniu", jako formy reakcji na destabilizację „kultury pozycyjnej"[145]. Niemniej za nietrafne uznaję stwierdzenie o „schyłku obyczaju", ponieważ dostrzegam cały czas jego funkcjonowanie w perturbacyjnym trybie ponowoczesności. Skutkuje to jego permanentną „liberalizacją" oraz wyłonieniem się wielu fenomenów granicznych, paraobyczajowych, co nie przekłada się jednak na unicestwienie sfer życia regulowanych obyczajem[146]. Zgadzam się natomiast z autorami cytatu, że w momencie radykalnych zmian społecznych dokonuje się nie tylko równie diametralna reorganizacja pola symbolicznego.

> W czasach krystalizacji społecznej jednostka jest zamrożona w tym sensie, że to grupy czy kategorie społeczne decydują o symbolice statusu, co powoduje, że współzawodnictwo stylistyczne praktycznie nie ma miejsca. Dekrystalizacja natomiast wyzwala rozmnożenie osobistych, jednostkowych zasobów, co prowadzi do nasilonego współzawodnictwa stylistycznego[147].

Za celne uważam także spostrzeżenie, że „styl to rodzaj kodu, za pomocą którego jednostki sygnalizują same siebie jako godne poważania, kiedy zawodzą stare sposoby osiągania szacunku strukturalnie przypisane do ról"[148]. Oznacza to nieustanne poszukiwanie znaczącej dla mnie i dla innych „różnicy" i uczynienie jej własną, tak w stylu życia, jak i w modzie. Staje się to niezwykle trudne w globalnym zalewie „różnic" innych (konkurentów), równie zachłannych w chęci okazania oryginalności oraz tak samo konsekwentnych w realizacji tego postanowienia. Paradoksalnie, gonitwa za „różnicą" jest jednocześnie oddalaniem się od tego, co „tożsame", zaś całość nabiera cech fatalizmu, zarówno w wymiarze ideowym, jak praktycznym, błędnego koła. Nie ucieka to uwadze polskich socjologów:

---

sa wypowiem się w rozdziale 7 w kontekście jego związków z kluczową dla moich dociekań figurą „spacerowicza".

[145] Ibidem.

[146] Pojęcie „liberalizacji obyczaju" jako kategorii i zarazem typu przemian obyczaju omawiam w następnym rozdziale. Fenomeny „graniczne", „paraobyczajowe" w kolejnych.

[147] T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków*..., s. 206.

[148] Ibidem, s. 207.

> W nadmiarze stylistycznych prezentacji, z których każda usilnie dąży do oryginalności, rodzi się kulturowo-medialna magma, na tle której arcytrudno wyłamać się czymś awangardowym, a przez to zauważalnym. Każdy żongluje w tej magmie wieloma stylistykami, co powoduje, że wystawia się dzisiaj nadmiar ram interpretacyjnych, żeby nie można nas było złapać na jednej tożsamości. Giniemy pośród takich ram. [...] Mamy środowisko uzwyczajnionej nieokreśloności. Każdy jest taki sam w swojej ostentacyjnej barwności[149].

Reasumując, w przeciwieństwie do obyczaju, którego badanie ma długą tradycję, sama obyczajowość nie obfituje w zbyt liczne opracowania. „W polskim piśmiennictwie – stwierdza B. Łaciak – problematyka dotycząca obyczajowości współczesnej podejmowana jest bardzo rzadko i tylko wycinkowo"[150]. O wiele większym zainteresowaniem cieszy się „styl życia", jakkolwiek dość często pojmowany jest intuicyjnie (szczególnie w publicystyce), czy to gdy od strony behawioralno-adaptacyjnej przepoczwarza się w nadzwyczaj pojemny worek, do którego wrzuca się pożądane zachowania i sposoby operowania rzeczami i znakami, czy też gdy ustanawia się go nie pojęciem, lecz narzędziem mityzacji rzeczywistości, ewentualnie współczesnym symbolem życia codziennego lub zespołem form funkcjo-znakowych.

Znajduje to także odzwierciedlenie w podejściach naukowych.

> Badania nad stylem życia – zauważa A. Siciński – mają na celu uchwycenie specyfiki zachowań (działań) danych podmiotów (jednostek, zbiorowości), przede wszystkim pewnej „zasady", która organizuje życie codzienne tych podmiotów. [W tych dociekaniach] styl życia jest konstruktem, zbitką pojęciową, i odnosi się do codziennych zachowań, ich motywacji oraz sposobu użytkowania rzeczy. Styl życia to zespół codziennych zachowań jednostek lub zbiorowości społecznych, zachowań specyficznych ze względu na treść i konfigurację. Na całość, jaką stanowi styl życia, składają się zachowania ludzi i motywacje tych zachowań, a także pewne funkcje rzeczy będących czy to rezultatami, czy celami, czy instrumentami owych zachowań[151].

---

[149] Ibidem, s. 211.

[150] B. Łaciak, *Obyczajowość czasu transformacji*..., s. 14.

[151] A. Siciński, *Styl życia*..., s. 138. Kiedy jednak dodać do tej charakterystyki wyróżnione przez tegoż autora trzy funkcje stylu życia, to przybliża się on znacznie do obyczajowości. „Funkcja I: jest on oznaką, świadectwem przynależności do danej grupy, a przez to stwarza poczucie więzi z innymi, zapewnia jednostkom możliwości samoidentyfikacji społecznej, przyczynia się dzięki temu do ich poczucia bezpieczeństwa itd. Funkcja II: wyodrębnia daną grupę z szerszej zbioro-

Wymienione przez polskiego socjologa kryterium „życia codziennego", „codziennych zachowań" z jednej strony zakreśla pole poszukiwań przejawiania się stylu życia, z drugiej jednak blokuje jego jednoznaczne wyodrębnienie z potoku codzienności, ponieważ sama ta kategoria jest niejasna i obfituje w liczne interpretacje, a niekiedy wręcz myśl potoczna chwyta je synonimicznie[152]. Z tego też powodu nie posługuję się kategorią „codzienności" jako wyodrębnionym pojęciem, nadając mu za każdym razem znaczenie kontekstualne.

Propozycja rozstrzygnięcia definicji i równocześnie relacji zależności pomiędzy obyczajowością a stylem życia opiera się poprzez przyjęcie następujących twierdzeń-założeń:

1. Styl życia zawiera się w obyczajowości, stąd uprawnione jest – wedle sugestii J. Grada – użycie zwrotu „obyczajowy styl życia"[153], natomiast nie zachodzi odwrotna inkluzja, ponieważ obyczajowość jest pojęciem pojemniejszym. Najtrafniej ilustruje to sformułowanie E. Ciupaka, mówiące o tym, że obyczajowość to „całokształt życia obyczajowego danej grupy"[154]. Oznacza to, że oddziałuje na wszystkich poziomach – stopniach głębi – psychokulturowego uczestnictwa w kulturze: świadomego (akceptowania w nastawieniu refleksyjnym) i nieświadomego (respektowania w nastawieniu spontanicznym), a także poprzez całe spektrum obyczajowych zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych wyznaczających działania.
2. W obyczajowości obyczaje są zadane i obwarowane sankcjami, w stylu życia są przedmiotem wyboru *homo elignis* i oceniane pod kątem spełniania kryteriów realizacji obranej wersji „sztuki życia". Obyczajowość

wości (obejmującej inne grupy), przyczynia się do trwałości owej grupy, jej ciągłości – mimo wymienialności (w miarę upływu czasu) poszczególnych jednostek na nią składających się. Funkcja III: przyczynia się do poczucia sensowności własnych zachowań w życiu codziennym; zapewnia możliwości ekspresji osobowości jednostek w sposób społecznie akceptowany". A. Siciński, Hipotetyczne perspektywy przemian stylu życia, w: A. Siciński (red.), *Styl życia – przemiany*..., s. 387. Nasuwa to przypuszczenie, że każda szczegółowa analiza funkcjonalna jest aż nadto rygorystyczna dla stylu życia, zaś ogólna – abstrakcyjna i w pewien sposób trywialna, ponieważ oczywista. Obie gubią ważne aspekty kluczowego pojęcia, które dobrze ma się właśnie w pewnej niedookreśloności, w „szarej strefie" rozumienia jego „prawdziwej" roli społecznej.

[152] Oprócz klasycznej już lektury poświęconej codzienności Michela de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; inne lektury to: *Socjologia codzienności*, P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008; M. Bogunia-Borowska (red.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.

[153] J. Grad, *Obyczaj a moralność*..., s. 29.

[154] E. Ciupak, Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce..., s. 29.

jest w zdecydowanej mierze totalna i obligatoryjna, styl życia w przeważającym stopniu woluntarny i świadomy. Cechy te są niezwykle istotne, ponieważ wskazują, że wybór danego stylu życia – z uwzględnieniem zewnętrznych, np. materialnych, czynników związanych z realną możliwością akcesji do niego i trwania w nim – znajduje się w gestii jednostkowych decyzji, przysługuje mu uświadamiany w postawie refleksyjnej cel do realizacji w danym stylu życia, np. zdrowie, ekologia, dobrostan (homeostaza), konsumpcja (prosta, wysublimowana). Dlatego niezależnie od społecznego usytuowania – wskazywanego za pomocą wartości socjometrycznych: wieku, płci, statusu, zamożności – podmiot świadomy kursu na któryś z wymienionych celów realizuje je za pomocą dostępnych środków w trybie aplikacyjno-praktycznym. Przyznając stylowi życia atrybut świadomościowego ukierunkowania w podmiotowych działaniach, nadaje się mu status struktury humanistycznej, a właściwemu sposobowi dotarcia do jej struktury sensownej – postać interpretacji humanistycznej. Przyjąć należy przy tym którąś z wersji założenia o racjonalności („intencjonalności") w działaniach w jej obrębie – bądź w warunkach pewności, bądź niepewności, bądź ryzyka.

3. Obyczajowość funkcjonuje mocą społecznego autorytetu i systemowej reprodukcji, styl życia podtrzymywany jest kolektywnie, ale jednocześnie siłą dobrowolnego zaangażowania jednostek tworzących wyznawców danego stylu życia, ich entuzjazmu, pasji, wiary w sens jego kultywowania, a więc czynników z jednej strony nieodzownych przy utrzymywaniu bytu zjawiska, z drugiej jednak niestabilnych i ulotnych. Pozbawiony rygoryzmu klasycznej obyczajowości, wraz z wyczerpaniem wymienionych impulsów konkretny styl życia wygasa. Nie oznacza to wówczas regresji do obyczajowości, co wprawdzie jest pewną hipotetyczną możliwością, lecz zmianę jednego stylu życia na inny, atrakcyjniejszy, czy też incydentalnie – akurat dostępny.
4. Powyższe rozróżnienia pomiędzy obyczajowością i stylem życia wskazują, że ten ostatni jest produktem rozwoju społeczeństwa nowoczesnego, a jego największy rozkwit przypada na ponowoczesność. Związane jest to ze specyficzną rolą stylu życia w społeczeństwie (makrostrukturze), w którym immanentnym „celem" jego stanu globalnego jest generowanie jak największej liczby różnic symboliczno-kulturowych, a tym samym nieustanna „produkcja" ich zwolenników i przeciwników[155].

[155] „Współczesne społeczeństwo – pisze M. Czerwiński – nie ma jednego stylu życia i chyba mieć by go nie mogło. Styl życia różni się gdy przechodzimy od grupy do grupy, od środowiska do środowiska. Pewne jednak jego cechy i pewne tendencje rozwojowe można sensownie rozważać w obrębie takich czy innych społecznych całości". M. Czerwiński, Elementy stylów życia ludności miejskiej. Aspekty ogólne i znamienne zróżnicowania, w: A. Siciński (red.), *Styl życia – przemiany*..., s. 29.

5. Styl życia nie tylko zatem odzwierciedla dyferencjacje społeczne (poziome czy pionowe), tak jak czynił to klasyczny obyczaj (a w ujęciu przekrojowym lub zbiorczym obyczajowość), co je stwarza poprzez „refleksyjność" myśli symboliczno-kulturowej. W tym momencie odnoszę ją jednak do rozumienia A. Giddensa, do aspektu kreacyjnego „refleksyjności", którego nie należy natenczas pojmować statycznie, jako spóźnionej i spekulatywnej refleksji, lecz jako dynamiczną siłę sprawczą, nie tyle kreślącą obraz rzeczywistości, co przekształcającą tę ostatnią w wizję „refleksyjności"[156]. Dzisiejsza rola różnicy ma charakter nie tylko pozycjonujący (społecznie), co w równym stopniu innowacyjny. Służy ona wtedy intensyfikacji przepływu form symbolicznych przez materię życia jednostkowego i społecznego celem intensyfikacji „dystynkcji" jako „wartości semiotycznych" (równoważnych w sensie „znakowym" – wedle terminologii J. Baudrillarda) oraz ich „przeżyć" jako „wartości emocjonalnych".

> W społeczeństwie konsumpcyjnym przedmiotem rosnącej konsumpcji – pisze J. Baudrillard – są nie tylko rzeczy, co znaki – pozycji, prestiżu, sukcesu, powodzenia, szczęścia. Wartość użytkowa i wymienna przedmiotów schodzi na drugi plan, na pierwszy wysuwa się ich wartość znakowa. W społeczeństwie konsumpcyjnym nie konsumujemy nigdy przedmiotu jako takiego (w jego wartości użytkowej), zawsze operujemy i manipulujemy przedmiotami jako znakami różnicującymi, przypisującymi nas do jakiejś grupy albo wyodrębniającymi przez odniesienie do grupy o wyższym statusie[157].

Styl życia można rozpatrywać w głównej mierze w kontekście konsumpcji „wartości znakowych", co nie oznacza, że specyfika konsumpcji musi być uświadamiana. Często jest wręcz krytykowana, negowana, odrzucana, np. w jakimś antysystemowym stylu życia. Również on sam, jako skażony konsumpcjonizmem (kojarzony z nim), podlega takim samym procesom ewaluacji[158].

---

[156] Poglądy takie, w oparciu o rozważania angielskiego socjologa, głosi Zbigniew Bokszański. „Przyszłość nie polega na oczekiwaniu wydarzeń, które mają nadejść. Przyszłości są organizowane refleksyjnie we współczesności z uwzględnieniem ciągłego dopływu wiedzy o spodziewanych stanach przyszłych oraz narzędziach i metodach działania [...]. Przyszłość jako sekwencja zdarzeń i stanów opisana w kategoriach szansy i ryzyka ulega transformacji w rodzaj nowego terytorium, które nadaje się do skolonizowania. Dąży się zatem do kolonizacji tej przyszłości; do jej zdobycia". Z. Bokszański, *Późna nowoczesność w teorii socjologicznej Anthony Giddensa*, „Civitas Hominibus: Rocznik Filozoficzno-Społeczny" 5/2010, s. 14.

[157] J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, ss. 63–64.

[158] Dopóki jednak nie dochodzi do radykalnego zerwania z całokształtem dominującej „kultury obyczajowej" uważam, że ciągle mamy do czynienia z – nieraz niezwykle wyrazistym – stylem

Obyczajowość mody

Wśród zjawisk, które niezwykle silnie odciskają swoje piętno na współczesnym życiu obyczajowym, czy też poprzez tę formę obyczaju na życiu społecznym, znajduje się niewątpliwie moda. Proweniencja zjawiska, jego ekspansja społeczna, a także bogactwo form przejawiania się fascynują zarówno badaczy zorientowanych teoretycznie, jak i empirycznie. Wśród myślicieli zajmujących się ustaleniami konceptualno-definicyjnym znajdują się tacy klasycy myśli socjologicznej i antropologicznej, jak Thorsten Veblen, Georg Simmel czy Edward Sapir[159]. W temacie mody wypowiada się również Roland Barthes, postulując istnienie kreowanego przez nią systemu semiotycznego[160].

W wielu podejściach podkreśla się, że moda stanowi zjawisko zbyt złożone i wieloaspektowe, ażeby naszkicować jej jasną definicję, dlatego powinno się ją prezentować w szerokim kontekście życia społecznego, w połączeniu z innymi, równie kompleksowymi fenomenami (procesami), np. stylem życia. Łącząc oba w sieć relacji i determinant, otrzymuje się – nośny ideowo i wyobrażeniowo – „konglomerat modowo-stylowo-życiowy". W takiej postaci cieszy się on niesłabnącym zainteresowaniem poznawczym, skutkującym licznymi opracowaniami – najczęściej w formule aplikacyjno-praktycznej – podręcznikami, poradnikami, przewodnikami. Jednakowoż dla celów formalno-analitycznych oraz terminologiczno-operacyjnych warto odróżniać jedno pojęcie od drugiego, nadając temu ostatniemu swoistość (tożsamość kategorialną), utrzymując równocześnie odrębność zakresu znaczeniowego (pole identyfikacji zjawisk).

Moda identyfikowana jest ze zjawiskami, które choć wydaje się, że wyłaniają się po raz pierwszy w sposób nagły, nowatorski i spektakularny, to jednak powstają wyłącznie w kontekście społecznym, w którym się ich wyczekuje i je wywołuje. Uważa się je przy tym za coś, co ma charakter jednostkowy, przejściowy

życia. Dopiero „realnie" doświadczana i percypowana transgresja porządku stylowo-życiowego pozwala mówić o obraniu zupełnie odmiennego, antysystemowego „sposobu życia"/„drogi życia". Takiej, jaką obserwuje się np. w sektach religijnych lub też w skrajnych odłamach ruchów kontrkulturowych.

[159] Warto także wymienić P. Bourdieu, R. Koniga, G. Lipovetsky'ego. Rozważania tego ostatniego (zawarte w książce *The Empire of Fashion. Dressing Modern Democracy* (angielska wersja), Princeton University Press 2002), zaktualizowane o rodzimy kontekst problemowy, prezentują polscy socjologowie Tomasz Szlendak i Krzysztof Pietrowicz w tekście Moda, wolność i kultura konsumpcji, w: *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007. Rozważania francuskiego teoretyka są także źródłem inspiracji dla myśli zawartych w monografii: J. Zalewska, M. Cobel-Tokarska (red.), *Od obyczaju do mody: Przemiany życia codziennego*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2014.

[160] R. Barthes, *System mody*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków 2005.

oraz efemeryczny i niepozostawiający trwałego śladu w tym, „czego się dotyka". Spektakularny sukces i wszechobecność mody kostiumologicznej poskutkowała rozciągnięciem jej pojmowania na wiele innych sfer ludzkiego działania pozaobyczajowego. Także liczni badacze podzielają potoczne asocjacji „modowe", afiliując je do rozległej aktywności człowieka – wierzeń, wyborów życiowych, politycznych, w tym o charakterze *stricte* intelektualnym (inteligibilnym)[161]. Dokonuje się tego nie w sposób metaforyczny, lecz literalny, z przekonaniem, że atrybuty mody najlepiej tłumaczą sposób funkcjonowania rozlicznych zjawisk społecznych, a one same stają się jej epifenomenami lub całkowicie zlewają się z nią.

> Aplikowanie terminu „moda" – stwierdza J. Grad – w odniesieniu do wszelkich upowszechnionych, nieustabilizowanych na dłuższą metę, okresowych zjawisk w danej dziedzinie praktyki społecznej, a niekiedy nawet w stosunku do każdej zmiany czy innowacji, implikuje potoczny sąd „o bezmiarze mody", jej uniwersalności „obejmującej całego człowieka", wymiar upowszechniania nie powinien stanowić kryterium określenia czegoś jako modnego[162].

Niemniej istnieją również teoretycy, którzy ograniczają występowanie mody tylko do „zewnętrznie uchwytnych jej przejawów"[163], „form i symboli"[164], zachowań werbalnych i niewerbalnych, sposobów ubierania się, wyposażania wnętrz mieszkalnych i użytkowych, operowania dobrami materialnymi, akcesoriami, gadżetami itp. Stereotypowo moda ogarnia i pochłania wszystko na swojej drodze. Jednych intryguje i fascynuje, drugich szokuje i odpycha, jeszcze innych pozostawia obojętnymi, lecz tylko dlatego, że tak wiele jej przejawów już widzieli. Wszystkie te opcje są możliwie i tylko w społeczeństwie, które je dopuszcza, istnieje „prawdziwa", „absolutna" moda. Tylko kiedy utrzymuje się ogólne, pozbawione formalnych restrykcji, przyzwolenie na jednostkowe – dobrowolne i dowolne – ustosunkowanie się do aktualnej mody, do jej przyjęcia, odrzucenia lub pominięcia, można mówić, że ma się do czyniena z „pełnią mody". Ta bowiem ceni sobie wolny rynek i swobodę ekspresji. Źle się czuje w świecie autorytarnej i podejrzliwej władzy, z jej zakusami do zacieśniania kontroli i limitowania form

---

[161] Dość często przeciwnicy filozoficznej myśli postmodernistycznej określają ją jako „intelektualną modę", w istocie „niegroźną", „przemijającą", „nieistotną". Zastosowanie tej, w rzeczy samej, figury stylistycznej służy lekceważeniu jej wartości myślowej, dezawuowaniu jej znaczenia ideowego, a w konsekwencji społecznego. Tym samym odsłania się kluczowy aspekt społecznego doświadczania mody – zaskoczenie jej ujawnianiem się i fascynacja jej znikaniem.

[162] J. Grad, Moda jako zjawisko obyczajowe…, s. 369.

[163] Ibidem, s. 367.

[164] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*…, s. 244.

komunikacji, treści komunikatów, kanałów ich dystrybucji, a także jej ciągłej ingerencji w intencje podmiotowych stosunków nadawczo-odbiorczych w jej obrębie. Nieprzypadkowo zatem Gilles Lipovetsky uznaje modę za jedno z głównych źródeł funkcjonowania nowoczesnej demokracji. „Wiek mody pozostaje głównym czynnikiem w procesie, który wyciągnął zbiorowość mężczyzn i kobiet z ciemnoty i fanatyzmu, stworzył otwartą sferę publiczną oraz wykreował bardziej sprawiedliwe, bardziej dojrzałe i bardziej sceptyczne człowieczeństwo”[165].

Nie znaczy to, że w społeczeństwach niedemokratycznych, a tym bardziej półdemokratycznych, moda nie może występować. Jednak najczęściej jest ona licencjonowana i okrajana. W intencji władzy, dążącej do pełnej kontroli nad życiem społecznym, powinna być wyrazem konformizmu, legitymizacją *status quo*. Moda poprzez okresowe, powierzchowne semiotycznie dystrakcje uwagi – kieruje społeczne zainteresowanie, zamiast w stronę ideologiczno-doktrynalną, ku sprawom „błahym”, w obszar „pustej symboliki”. Jeśli się temu nie podporządkowuje i przypisze się jej polityczne tendencje „mącicielskie”, „prowokacyjne”, „antysystemowe”, a więc w nomenklaturze władzy „antyspołeczne”, zwalczana jest – i tu w zależności od stopnia autokratyzmu – w mniej lub bardziej srogi sposób, wszystkimi dostępnymi środkami administracyjnymi, prawno-politycznymi, edukacyjnymi (resocjalizacyjnymi), obyczajowymi, a także siłowymi (za pomocą „nagiej” przemocy). W antagonistycznym lub hierarchicznym społeczeństwie niedemokratycznym o ostrych podziałach „my–oni”, „uprzywilejowani–upośledzeni”, moda nasiąkająca symboliką kolaboracji lub buntu (oporu) nie staje się przez to „anty-modą”, lecz „nie-modą” zarówno w aspekcie komunikacyjnym, jak i funkcjonalnym. Poruszając się, w obrębie „skradzionych – dla celów estetyczno-ludycznych – znaków”[166], zostaje potraktowana na poważnie, tak jakby rzeczywiście miała coś do powiedzenia w sposób literalny, precyzyjny i co gorsza prawdziwy. Odarta zostaje z tego, co według francuskiego socjologa, jest dla niej konstytutywne – „błahości”, „frywolności”, „lekkomyślności” (*frivolity*)[167].

Powyższy komentarz uzmysławia, że zjawiska mody nie dają się rozpatrywać z pozycji uniwersalistycznych, ponadkulturowych, ponadhistorycznych. Pojęcie i treść mody należy badać zawsze w jakimś kontekście ramowym – określonego dziejowo społeczeństwa i jego kultury, opcjonalnie kręgu kulturowego, np. kultury euro-atlantyckiej[168]. Fenomen ten jest zjawiskiem historycznym stosun-

---

[165] G. Lipovetsky, *The Empire of Fashion. Dressing Modern Democracy*, tłum. Catherine Porter, NJ: Princeton UP, Princeton 1994, s. 12.

[166] Wedle słownika analizy mitologicznej R. Barthesa mit jest „skradzionym znakiem” (słowem, językiem) i tworzy system semiologiczny drugiego rzędu. Modę traktować można właśnie jako taki system. Zob. R. Barthes, *System mody*…

[167] G. Lipovetsky, *The Empire of Fashion*…, s. 12.

[168] Terminem takim posługują się w swoich rozważaniach J. Kmita i jego kontynuatorzy.

kowo młodym. E. Sapir oraz G. Lipovetsky dostrzegają pierwsze wykształcone postacie mody dopiero w okresie renesansu. We wcześniejszej epoce średniowiecza, ale i w czasach antycznych, nie mogła się się ona wykształcić z istotnych powodów doktrynalnych.

> W społeczeństwach stanowych – pisze A. Słaboń – członkom jednych stanów zabronione było przejmowanie wzorów zachowań charakterystycznych dla innych stanów. Te wzory zachowań dotyczyły przede wszystkim ubioru, sposobów wysławiania się, stylu życia, a także przejmowania symboli związanych ze statusem. [...] Przejmowanie wzorów zachowań typowych dla innych warstw było traktowane jako naruszenie podstaw ładu społecznego[169].

Dopiero w odrodzeniu następuje wyswobodzenie się różnorakich form eksterioryzacji – artystycznych, językowych oraz obyczajowych – od światopoglądowej (religijnej) kontroli etycznej i dyktatu hierarchicznego ładu społecznego i umożliwienie ich kształtowania na sprywatyzowaną modłę estetyczną. Część badaczy wiąże narodziny mody z humanizmem, z dążeniem do manifestowania własnej indywidualności w sferze symbolicznej; inni jej zalążki widzą w powstaniu nowego społeczno-gospodarczego systemu kapitalistycznego i związanej z nim ściśle walki o prestiż społeczny, za pomocą, zapośredniczonych symbolicznie, form symbolizmu konsumpcyjnego.

W jednym i drugim stanowisku, niezależnie od proweniencji zjawiska, motorem rozwoju mody jest nieustanna rywalizacja, dążąca do obiektywizacji promowanych dystynkcji formalno-symbolicznych, do uczynienia z nich uprzywilejowanych i pożądanych znaczeń. Sygnalizuje to zawierający się w modzie konflikt odmiennych (grup) interesów w ustanawianiu tego, co nowe, atrakcyjne i godne naśladownictwa. Omawiany fenomen nie jest przestrzenią konsensusu różnych sensów ani kohabitacji jej dyssensów, lecz miejscem walki o jeden jedyny dominujący sens w każdym z jej pól tematycznych, wyznaczanych przez jakąś grupę jako jej moment wyłaniania się. W modzie nie otrzymuje się nagrody za zajęcie drugiego, a tym bardziej każdego kolejnego miejsca. Jest natomiast miejsce dla jej niefortunnej postaci, nierzadko w ogóle niedostrzeżonej w pierwszej społeczności, w alternatywnej, w obrębie innego pola tematycznego, które akurat ten kolektyw dopuszcza przy jej praktykowaniu.

Według Thorstena Veblena moda służy promowaniu ostentacyjnej konsumpcji (*conspicuous consumption*) kosztem wyznawanego przez niego idealistycznie postępu z perspektywy rozumu instrumentalnego, panującego (wedle terminów słownika J. Habermasa) – rozwoju technologicznej produktywności i meryto-

[169] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., ss. 43–44.

kratycznej progesywności. Antypostępowa zasada marnotrawstwa na pokaz klasy próżniaczej niweczy utylitarystycznie pojęty sens zmiany. W zamian oferuje „boksowania w miejscu" jej powierzchownością, a w tym dziele poczesne miejsce przypada modzie. Jest nie tylko kontrproduktywna, co i do głębi szkodliwa, ponieważ podkopuje fundamentalną i dystynktywną dla człowieka wiarę w owocny sens jego pracy, będącej – co niezwykle ważne – jego pierwotnym i niezniekształconym instynktem. Domaga się on działania celowego i racjonalnego (podług kryterium przywołanego rozumu)[170]. W teodycei życia społecznego według T. Veblena moda byłaby złem wynikającym z grzechu próżnowania. Choć niezwykle kolorowym i urzekającym, to jednak objawem jego ciemnej (dla racjonalnej myśli), destrukcyjnej (dla zdrowej kondycji człowieka) oraz złowrogiej (dla postępu społecznego) siły. To potępienie, jak sam trzeźwo reflektuje, w niczym nie osłabi jej witalności oraz powszedniości, a przeto performatywnej samolegitymizacji. Moda, chcąc nie chcąc, jest pewną dziejową koniecznością w wyścigu o prestiż społeczny, do którego zaprzęgnięto cały asortyment dóbr konsumpcyjnych. W manichejskim poglądzie amerykańskiego socjologa moda – już z zasady „źle urodzona" – zajmuje poczesne miejsce po niemoralnej stronie konfliktu i jako taka winna być zwalczana, negowana czy ograniczana.

W opozycji do stanowiska T. Veblena prezentuje swoje poglądy Elisabeth Wilson[171]. Według niej to właśnie „bezcelowość" mody sygnalizuje to, co czyni ją najbardziej wartościową. Marginalizowana w swoim społecznym znaczeniu, traktowana jako zbędny ornament – ewentualnie eksperymentalne laboratorium technik estetyzacji życia codziennego – w samej rzeczy służy jednak przecieraniu szlaków nowym formom działań kulturowych, awangardowym aranżacjom jej porządku. Według wzmiankowanej badaczki zmiany generowane przez składniki mody są jak „chwasty", które rozsadzają „płyty chodnika" kostniejącego systemu kulturowego. Niszcząc starą strukturę, kładą w tym samym czasie podwaliny pod nową[172]. Przy takim ujęciu omawiane zjawisko realizuje systemową „chytrość rozumu", tendencję nowoczesnego i ponowoczesnego społeczeństwa do nieustannej zmienności – być może, wedle standardowych mierników utylitarystycznych, tylko pozorowanej – będąc fenomenalnie jawnym, zaś strukturalnie ukrytym mechanizmem rozwoju społeczno-gospodarczego. Pod przykrywką symbolizmu kulturowego wre nieustannie praca różnicy umożliwiającej wprowadzanie, cyrkulowanie i utylizowanie w obiegu społecznym zarówno dóbr konsumpcyjnych, jak i nowatorskich idei. Takie spojrzenie ustala

[170] T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. Janina Frentzel-Zagórska, PWN, Warszawa 1971, s. 159.

[171] E. Wilson, *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2003.

[172] Ibidem, s. 245.

„wartość" mody – w porządku determinacji funkcjonalnej, czyli obiektywizującym – przez pryzmat pełnionej przez nią roli progresywnej. W nurcie bezpośredniego zaangażowania w modę (partycypacji w niej) ma się do czynienia wyłącznie z jej „systemem semiologicznym" i to właśnie umiejętność kodowania i dekodowania znaczeń (biegłość nadawczo-odbiorcza), sposób odnalezienia się w tym uniwersum i czerpania przy tym (stopniowalnej, czyli kontrolowalnej) „przyjemności", „satysfakcji" z operacji semiotyczno-komunikacyjnych w jego obrębie wyznaczają jakość modnego życia.

Moda ma naturę *mimicry*, maskuje swoją „bezcelowość", „bezużyteczność", „jałowość", wchodząc w ścisłe związki ze sferą praktyczną, tworząc z nią opisywane przez R. Barthesa „funkcjo-znaki"[173]. Służą one kamuflowaniu prymarnego sensu „semiologicznego" w praktycznym wymiarze użytkowania przedmiotów, np. w ubiorze[174]. Inaczej mówiąc, po Weberowsku, wymiar „celowo-racjonalny" zakrywa „wartościowo-racjonalny", dostarczając pożywki „afektywnemu", drażniąc przy tym „tradycjonalny"[175]. R. Barthes tę janusową twarz mody określa mianem „paradoksu semiologicznego". W zasadzie „to, co modne", powinno przyciągać uwagę migotaniem obu aspektów. Poruszając zarazem myśl i emocje, nie zmierza do stabilizacji w jednoznaczności, oczywistości. Moda to gra rozgrywana na wielu płaszczyznach: ideowej, formalnej, semiologicznej, a także tej wewnętrznej, intymnej, w obrębie własnych, jednostkowych pragnień i przekonań. Jest w ciągłym ruchu, a więc wiecznie żywa bądź też nigdy martwa. To, co wchodzi do niej, dostaje w niej „prawdziwe" życie, dlatego to, co z niej wypada, nie jest „pozostającym poza jej obrotem", bezużytecznym residuum,

[173] Do koncepcji „funkcjo-znaku" R. Barthesa oraz alternatywnych ujęć powracam w pracy wielokrotnie. W aparacie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury mówi się o tej „zbitce", że w grę wchodzi jednoczesne występowanie funkcji „rzeczowej" (techniczno-użytkowej) oraz „symbolicznej" (komunikacyjnej). Ten „dwoisty" charakter „wytwarzania i użytkowania materiałów na ubrania" dostrzega J. Kmita. „Z jednej strony, wytwarzanie to i użytkowanie może być społecznie uregulowane przez przekonania wyłącznie techniczno-użytkowe, z drugiej jednak strony, może ono równolegle być w trybie społeczno-subiektywnym uregulowane przez zorientowanie się na takie cechy materiału, które niezależnie od tego, czy posiadają charakter techniczno-użytkowy, służą komunikacji obyczajowej: nosiciel ubrania wykonanego z materiału o takich a takich cechach manifestuje dzięki temu np. swą przynależność do określonej grupy społecznej". J. Kmita, *Kultura i poznanie*..., s. 28.

[174] Bardziej uwspółcześniony przykład to posiadanie najnowszego markowego smartfona, tzw. flagowca, np. firmy Apple. Nie tylko informuje on o statusie materialnym jego właściciela, lecz również sugeruje umiejętność posługiwania się nim. „Semiologia mody" nie wiąże się już tylko z rzeczami, lecz również formami wiedzy, które także nabierają cech „funkcjo-znakowych".

[175] Odwołuję się tu do terminologii M. Webera. Wymienia on cztery typy działania społecznego i cztery struktury ich rozumienia: „celowo-racjonalne", „wartościowo-racjonalne", „tradycjonalne" i „afektywne". M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

przebrzmiałym artefaktem, lecz przeżytą cząstką jednostkowego świata życia. Tym też tłumaczy się fenomen mody *retro*, której głównym celem jest nie tyle recykling zużytych „form i symboli", co powrót do niezużywających się nigdy do końca emocji z nadzieją ponownego ich ożywienia. Apeluje ona nie do „wartości znakowych", lecz „wartości emocjonalnych".

Symulowanie czystej utylitarności stroju przy równoczesnym zacieraniu śladów jego „zbytkowności" dostrzega już T. Veblen[176]. Co ciekawe, choć amerykański socjolog zwalcza swojego ideologicznego „wroga" za „semiologiczną" hipokryzję, to sam wypowiada wartościujące sądy estetyczne na temat mody, dając się w ten sposób wciągnąć w jej grę. Twierdzi przykładowo, że każda późniejsza forma mody jest gorsza od wcześniejszej, a najlepsze jej świadectwa dostrzega w świecie antycznym. Wydaje się, że jego krytyczna percepcja zmienności mody sięga również do jej podłoża – obyczaju i jego przemian. Wprost posądza ją o destrukcyjny wpływ na życie obyczajowe i jego rozwój, a czyni tak z powodu nieskrywanej idealizacji przeszłości. W rzeczy samej, będąc akolitą „prostoty" mody, stosuje on ukształtowane już kulturowo „ascetyczne", „skromne", „przyzwoite" kryteria jej oceny. Nieświadomie respektuje już zatem obraz świata mody, jego podziały, tendencje i gusta, głosząc równocześnie świadomą, aczkolwiek złudną odmowę partycypacji w tej sferze życia społecznego. Negując sens refleksji „od wewnątrz", z pozycji jej uczestnika, T. Veblen rości sobie prawo do jej obiektywnej, racjonalnej krytyki ze względu na utylitarystycznie pojęte dobro ogółu społeczeństwa, dyktowane przez prawa jego rozwoju.

Inspirujące rozważania na temat mody pojawiają się także w myśli G. Simmela. Niemiecki socjolog dostrzega w modzie nie aberrację prawdziwej, gatunkowej „istoty" człowieka (instynktu pracy), lecz egzystencjalną ambiwalencję życia ludzkiego, rozciągającą się „pomiędzy socjalizacyjną adaptacją do społeczeństwa i jednostkowym odbieganiem od jej roszczeń"[177]. Moda, napędzana tą sprzecznością, niszczy i tworzy jednocześnie: kulturowe „formy i symbole" oraz strukturę życia społecznego.

> Moda to naśladownictwo danego przykładu, zaspokajające pragnienie adaptacji społecznej: wiedzie jednostkę drogą, którą podróżują wszyscy, dostarcza ogólnych przesłanek sprawiających, że zachowanie każdej jednostki staje się kolejnym przykładem. Zarazem w nie mniejszym stopniu zaspokaja pragnienie różnicowania, tendencję ku odmienności, pragnienie zmiany i przeciwieństwa – z jednej strony poprzez stałą zmianę treści, nadającą dzisiejszej modzie piętno indywidualne w przeciwieństwie do mody dnia wczorajszego i jutrzejszego, a z drugiej strony poprzez zróż-

[176] T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*..., s. 159.

[177] G. Simmel, *Filozofia mody*, w: S. Magala, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 180.

> nicowanie mody w zależności od klas społecznych – moda klas wyższych nigdy nie jest taka sama, jak moda klas niższych: w rzeczy samej moda ta zostaje zarzucona w chwili, gdy klasy niższe zaczynają ją sobie przyswajać. Zatem moda stanowi po prostu jedną z wielu form życia, za pomocą których staramy się połączyć w jednolitej sferze działalności tendencję ku społecznemu ujednolicaniu i pragnienie jednostkowego odróżniania się i zmiany. Każda faza rozwoju przeciwstawnych par najwyraźniej mierzy ponad stopień zadowolenia dostarczanego przez modę w kierunku absolutnej kontroli rozważanej sfery życia. Gdybyśmy badali historię mody (którą dotąd badano jedynie z punktu widzenia rozwoju jej treści) w związku z jej znaczeniem dla formy procesu społecznego, stwierdzilibyśmy, że odbija ona historię wysiłków zaspokojenia obu przeciwstawnych tendencji w sposób coraz lepiej przystosowany do warunków istnienia kultury społecznej i poszczególnych jednostek[178].

Ten jej charakter determinuje kształt materii. „Absolutna obojętność mody w stosunku do materialnych standardów życia znajduje doskonałą ilustrację w fakcie, że czasami zaleca coś całkiem odpowiedniego, czasami coś niejasnego, a czasami coś materialnie i estetycznie obojętnego. Moda respektuje wyłącznie motywację formalnospołeczną"[179]. Choć pojmuje zjawisko dość szeroko, stara się zachować jej swoistość, tożsamość.

> Moda od czasu do czasu wywiera wpływ na przedmioty zdeterminowane obiektywnie, takie jak wiara religijna, zainteresowania naukowe, a nawet socjalizm i indywidualizm, ale nie staje się czynna jako moda, dopóki przedmioty te nie uniezależnią się od głębszych ludzkich motywów, z których się narodziły. Z tej przyczyny rządy mody w tych dziedzinach są nie do zniesienia. Widzimy więc, że istnieją poważne powody, dla których rzeczy zewnętrzne – ubiór, zachowanie społeczne, rozgrywki – tworzą specyficzne pole działania mody, gdyż tutaj brakuje zależności od faktycznie istotnych motywów ludzkiego działania. Jest to pole, które najłatwiej daje się nagiąć do naśladownictwa, co byłoby grzechem w kwestiach ważnych[180].

Należy w tym miejscu uwzględnić „kontekst odkrycia", z którego wyłania się charakterystyka omawianego fenomenu dokonana przez autora *Filozofii mody*. W historii mody kostiumologicznej był to czas tryumfów wielkich domów towarowych i koncentrycznych układów rozchodzenia się mody, czyli okres

[178] Ibidem, ss. 182–183.

[179] Ibidem, s. 183.

[180] Ibidem.

jednoznacznego dyktatu jej centrów oraz hierarchicznego i zstępującego systemu rozchodzenia się jej wzorów – od metropolii do coraz to dalszych peryferii. Dzisiejszy układ jest zdecydowanie bardziej policentryczny i sytuacyjny, dlatego Simmelowski model ukazuje sposób działania już tylko fragmentu mody – jej wersji elitarnej dla pewnych kręgów elit. Wraz z ascendencją mas ludzkich – ekonomiczną, polityczną, kulturalną – dominować zaczęły oddolne i przygodne formy kreowania mody, a ona sama uległa daleko idącej egalitaryzacji i zróżnicowaniu.

Nie zmieniła się natomiast specyfika mody. Wraz z rosnącymi aspiracjami do podkreślania wyższego standardu życia różnicują się sposoby akcentowania zmiany jego poziomu. Im więcej różnic, tym większa konieczność ich proliferacji oraz epatowania nimi, co jednak nieuchronnie zmniejsza wówczas ich rozpoznawalność, zasięg i skuteczność. Ten paradoks funkcjonowania mody obserwuje G. Simmel jeszcze na etapie jej rozwoju w kulturze przedaudiowizualnej lub w jej dopiero raczkujących przejawach. Współcześnie funkcjonuje ona już w stadium Baudrillardowskiej precesji swoich własnych wzorów, ponieważ potrafi kreować wirtualne jej postacie w przestrzeni medialnej, zanim zmaterializują się – choć nie jest to już warunkiem wystarczającym ani koniecznym – w swoich nośnikach (mody). Odnośnie do tych ostatnich warto odnotować niezwykle trafną uwagę niemieckiego socjologia, wskazującą, że „specyficzne pole działania mody" dotyczy zewnętrznie obserwowalnych zjawisk – ludzkiego działania i obrotu dobrami materialnymi, dzisiaj również obiektami cyfrowymi, oderwanymi od „głębszych ludzkich motywów". Wszelkie zatem ekskursje mody „w głąb", do nieobserwowanych sfer kultury – w tym przede wszystkim sfery światopoglądowotwórczej, są semantycznie (tematycznie) nieuprawnione i mają wyłącznie charakter metaforyczny, a w niektórych sytuacjach erystyczny. Także E. Sapir jest propagatorem rozpatrywania mody w związkach z obyczajem, ponieważ dzielą tę samą „substancję" społeczną, a różnica bierze się z form ich jawienia się. „Źródłem siły mody jest obyczaj – jej słabości wiodą ku dziwactwu. […] Obyczaj jest trwałością, która umożliwia zmienność mody. Obyczaj wyznacza bite trakty stosunków międzyludzkich, modę porównać można do bocznych ścieżek stale zawracających ku głównej drodze"[181]. Te zwięzłe sformułowania zarówno opisują modę, jak i stanowią charakterystykę jej proweniencji, specyfiki i roli w życiu obyczajowym.

M. Weber również stoi na stanowisku, że sens istnienia mody należy rozpatrywać w związku z obyczajem. „Zwyczaj jest »modą«, w przeciwieństwie do obyczaju wtedy, gdy to nowość (odwrotnie niż w przypadku obyczaju) danego zachowania sprawia, że działanie orientuje się na nie. Moda bliska jest »konwencji«, bo podobnie jak (zwykle) ona wynika ze stanowych interesów

[181] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość…*, s. 237.

prestiżowych”[182]. Dla autora *Gospodarki i społeczeństwa* moda staje się widoczna w zestawieniu z transparentnym obyczajem na zasadzie – domykających się w całości – figury i tła. Ściąga na siebie społeczną uwagę „nowością”, maskując przy tym, że sama jest „konwencją” (interesów prestiżowych) oraz bazuje na już ostygłej „konwencji” obyczaju. W modzie jest zatem zdecydowanie mniej nowości, niż się jej wyznawcom – również samej nowości – wydaje (co akurat dla M. Webera jako socjologa oraz historyka myśli społecznej jest wnioskiem optymistycznym). Aktywizm figury – mody jest zaledwie marszczeniem powierzchni na głębokich wodach tła – obyczaju, a jedno i drugie zamyka się w grze interesów obu „konwencji”.

Socjokulturową – społeczną w treści, kulturową w formie – charakterystykę mody kreśli Piotr Sztompka.

> Inną ciekawą odmianę reguł kulturowych stanowi moda. Moda bliska jest zwyczajowi, dotyczy bowiem spraw stosunkowo powierzchownych: tego, w czym się chodzi, czego się słucha, jakie filmy się ogląda, jakie książki czyta. Wyróżnia ją wśród zwyczajów daleko większa zmienność, a także bardzo rygorystyczny nacisk, jaki wywiera na swoich zwolenników. Moda zmienia się stosunkowo szybko, ale w czasie, kiedy obowiązuje, dyktuje bezwzględnie i monopolizuje pożądane zachowania, dyskwalifikując wszelkie inne. Z jednej strony dążenie do zmienności, nowatorstwa, oryginalności, a z drugiej do konformistycznego poddawania się naciskowi zbiorowości. Z jednej strony dążenie do wyróżnienia się spośród innych (tych niemodnych, którzy nie wiedzą, że już nie nosi się szpilek), a z drugiej chęć wtopienia się w społeczność, mimikry, upodobnienia się do innych (tych modnych, którzy wszyscy chodzą na takich samych koturnach). Moda w odróżnieniu od większości zwyczajów rzadko tworzy się spontanicznie, oddolnie. Jest raczej celową, narzuconą kreacją centrów mody, lansowaną i rozpowszechnianą dzięki możliwościom marketingowym i reklamowym. Stanowi ważną siłę napędową ekonomii konsumpcyjnej, która wymaga, aby ludzi czuli się zmuszeni do nabycia pewnych produktów, ale także by za jakiś czas byli zmuszeni do ich wyrzucenia i nabycia czegoś nowego[183].

Wśród wielu trafnych spostrzeżeń autora cytatu, które pokrywają się z wcześniejszymi deskrypcjami mody, widać również pewną tendencję socjologizmu. Chodzi o percypowanie mody „epidemiologicznie”, jako omnipotentnej zarazy, której wirus wnika do wnętrza organizmu, „bezwzględnie” i „monopolistycznie”

[182] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*..., s. 22.

[183] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństw*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, ss. 273–274.

opanowuje i trawi ciało chorego, nie pozostawiając mu przy tym szans na jakąkolwiek obronę, w tym przypadku, zrozumienia poprzez jej symptomy „istoty" (źródła) choroby. Po przechorowaniu traci się świadomość jej przejścia, czyli jakąś formę immunoterapii, i w wyniku tej amnezji łatwo pada się ofiarą kolejnej epidemii. Takie stanowisko dałoby się uzasadnić przy przyjęciu poglądu Frederica Jamesona o panowaniu w ponowoczesności permanentnego, schizofrenicznego prezentyzmu, który autor ów pojmuje jako rozerwanie strukturalnych związków językowych w konwencji znakowej – relacji znaczącego do znaczonego.

> Możemy obcować z czymś, co wydaje nam się konkretnym i żywym doświadczeniem czasu, ponieważ język ma przeszłość i przyszłość, ponieważ zdania rozciągają się w czasie. Schizofrenik nic jednak nie wie o tej stronie językowej artykulacji, a tym samym nie jest mu dostępne nasze doświadczenie czasowej ciągłości: żyje on w wiecznej teraźniejszości, z którą zróżnicowane momenty jego przeszłości nie mają prawie żadnej łączności i dla której nie widać na horyzoncie żadnej wyobrażalnej przyszłości. Innymi słowy, doświadczenie schizofreniczne polega na doświadczeniu osobnych, oddzielonych, nieciągłych, konkretno-zmysłowych znaczących, które nie łączą się w spójne zdanie. Schizofrenia nie zna więc tożsamości jednostkowej w naszym sensie, jako że nasze poczucie tożsamości zasadza się na niezależnym od upływu czasu poczuciu trwałości „ja" dla siebie i dla innych[184].

Podstawiając w miejsce konkretno-zmysłowych znaczących Sapirowskie łańcuchy „form i symboli", uzyskujemy oddzielone od siebie momenty totalnego doświadczania mody niełączące się ze sobą w strumieniu świadomości, w „spójne zdania" o niej. Skutkuje to tym, że modowy schizofrenik P. Sztompki analogicznie do schizofrenika F. Jamesona

> [...] z pewnością będzie dużo intensywniej niż my doświadczał danego momentu teraźniejszości swojego świata, jako że nasza teraźniejszość jest zawsze częścią większego zestawu projektów, które zmuszają nas do wybiórczej koncentracji uwagi. Innymi słowy, my nie otrzymujemy po prostu świata zewnętrznego całościowo pod postacią niezróżnicowanego obrazu: zawsze jesteśmy zajęci [selektywnym] korzystaniem z niego, torowaniem sobie przezeń drogi, poświęcaniem uwagi przedmiotowi bądź osobie należącym do niego. Tymczasem schizofrenik nie tylko jest „nikim" w znacze-

[184] F. Jameson, Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne, tłum. Przemysław Czapliński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 203.

> niu braku osobowej tożsamości; on lub ona także nic nie robi, ponieważ projektować coś – to znaczy być zdolnym do poświęcenia siebie dla pewnej czasowej ciągłości. Z tego powodu schizofrenik staje przed niezróżnicowanym obrazem świata w teraźniejszości, co wcale nie jest doświadczeniem przyjemnym [...]. Zauważmy, że kiedy następuje zerwanie ciągłości czasowej, odczucie teraźniejszości potężnieje, staje się dojmująco żywe i „konkretno-zmysłowe": świat staje przed schizofrenikiem ze wzmożoną intensywnością, niesie uczucia tajemnicze, przytłaczające swym ciężarem i promienieje mamiącym blaskiem. To jednak, co mogłoby się nam wydawać doświadczeniem pożądanym - to poszerzenie pola percepcji, zmysłowa lub też halucynogenna intensyfikacja zazwyczaj monotonnej i swojskiej okolicy to tutaj odczuwane jest jako utrata, jako „nierzeczywistość"[185].

Pozbawiony poczucia upływu czasu schizofrenik modowy nie jest w stanie zarówno „wyzdrowieć"– ponieważ do tego musiałby różnicować fragmenty czasu – choroby i zdrowia – zachowując przy tym indyferentyzm względem nich, niezależnie od tego, w jakim stanie akurat by się znajdował. Niezdolny jest także do zachowania narracyjnej tożsamości w – zapośredniczonej przez strukturującą podmiotowość strukturę języka – dyskursie na temat własnego doświadczania/przeżywania mody. Dzięki tej artykulacji – przeprowadzonej już w postawie refleksyjnej, zdystansowanej – byłby w stanie widzieć siebie w kontinuum przeszłości i przyszłości, a więc oderwać się do intensywności doświadczenia danego momentu mody, od presji jej wszechobecności, na rzecz dobroczynnego (kojącego) upływu czasu. Mógłby wówczas uciec od frenetycznej gorączki żonglowania „funkcjo-znakami" w zachodzących na siebie czasoprzestrzeniach wytworzonych seriami eksplozji poszczególnych mód. Dostrzeżenie reguł cyklu równałoby się rozpoznaniu swojej w nim roli i umożliwiło wyzwolenie. Tak sformatowana pamięć stałaby się oazą wolności – tyle tylko, że według systemowej logiki, ale i jednostkowych „pragnień i przekonań", niepożądaną.

W definicji P. Sztompki dostrzec też można pewien znamienny rys ekonomizmu. O ile E. Sapir pozostawia jednostce w modzie pole manewru zarówno na zachowania całkowicie konformistyczne, jak i mniej konformistyczne, nawet „przekorne" (kontrobyczajowe), ze względu chociażby na kształtowanie się osobniczego „gustu", o tyle takiego „czujnika dyferencjału" brakuje w koncepcji polskiego socjologa. Dostrzec można również antyindywidualizujące i antywoluntarystyczne stanowisko na sposób kreowania mody, zgodne z ekonomicznym przekonaniem o dominacji logiki efektywności kapitalistycznej (ekonomicznego logicyzmu) w kształtowaniu życia społecznego. Wraca się bowiem do modelu

[185] Ibidem, ss. 204–205.

determinacji centralistycznej i jednokierunkowej, który współgra ze schematycznym ujęciem mody jako instrumentu ekspansji „ekonomii konsumpcyjnej". Pobrzmiewa w tym dyskurs zainicjowany wcześniej przez T. Veblena, który w dobie kultu „interaktywności" i „asertywności" w kulturze, demokratyzacji sposobów partycypacji w niej, brzmi już dość archaizująco i „zamordystycznie".

Trafniejsza wydaje się uwaga René Königa, stwierdzającego, że kulturowy apetyt do uniformizacji „ciągle jeszcze pozostawia wolne miejsca dla czysto osobistych odchyleń od zasadniczej linii, które nawiasem mówiąc również podlegają społecznej regulacji"[186]. Tę ostatnią można rozumieć analogicznie do uwarunkowań, które posłużyły do charakterystyki stylów życia – habitusu, udziału w strukturach obiektywnych, dostępności kapitałów i ich kapitalizacji, dyspozycji i zajmowania pozycji, rozpoznania *illusio* „pola gry". Wszystkie one wymagają zrelatywizowanego kontekstowo układu relacyjnego, a nie monokauzalnych struktur deterministycznych. Niemniej należy się zgodzić z poglądem, że społeczne licencjonowanie transgresji w modzie najczęściej umyka uwadze w postawie zaangażowanej, zbyt zajętej celebrowaniem osobistych „odchyleń", żeby dostrzec systemową przewrotność i jej ukryty cel (również jako zasadę), niekoniecznie zawsze (makro)ekonomiczny.

Dzisiejsza „ekonomia konsumpcyjna" jest właśnie dlatego tak w swojej nazwie uszczegóławiana, ponieważ na pierwszym miejscu stawia „osobiste odchylenia" – potrzeby (pragnienia) i wybory (decyzyjno-racjonalne) – jednostek-konsumentów. Ci zaś różnicują trafiające do nich dobra konsumpcyjne/do konsumpcji podług preferencji i znaczeń, które – choć kształtowane kulturowo – to zawierają miejsce dla partykularnych akomodacji, modyfikacji i transpozycji w pojmowaniu i użytkowaniu. Tę podmiotową aktywność system modowy wychwytuje, selekcjonuje, koryguje, usprawnia, uogólnia, a następnie puszcza z powrotem w obieg semiologiczny, „przyglądając się" efektom swej pracy w oczekiwaniu na kolejny *feedback*. Ten charakterystyczny dla mody cykl produkcji, wymiany i konsumpcji ma charakter eksperymentalny i propozycjonalny.

Dodatkowo opatrzony jest sporym ryzykiem przy wdrażaniu wszelkich nowości. Można wręcz stwierdzić, że społeczna niepamięć pochowała licznych pretendentów aspirujących do miana mody. Nie udało im się to z wielu względów, jednak w przeważającej liczbie wypadków decydowała o tym masa jednostkowych (mimo wszystko) decyzji, warunkowanych tak „nieuświadomionymi trendami kulturowymi"[187], jak i idiosynkratycznymi waloryzacjami. Tłumaczy to jeden z aspektów, często przewijającej się, myśli, że moda jest „kapryśna", że „ma swoje kaprysy", czyli, że jest nieprzewidywalna, a źródła jej powstania

[186] R. König, *Potęga i urok mody*, tłum. Janina Szymańska, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979, s. 138.

[187] Zob. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*..., ss. 240–242.

i mechanizmy upowszechnienia są niejasne. Potrafi zaskakiwać, choć wydaje się, że tylko tych, którzy nie przeszli organizowanego (enkulturowanego/socjalizowanego) przez nią treningu „oczekiwania nieoczekiwanego". Tych, którzy nie są otwarci na *illusio* „pola gry" (możliwości) generowanego przez modę, a więc w dojrzałym społeczeństwie nowoczesnym, a tym bardziej ponowoczesnym, nielicznych – albo „przeklętych", albo „świętych".

Warto, przed wyciągnięciem dalszych wniosków, pokusić się jeszcze o przegląd eksplikacji pojęcia mody w słownikach. Próbują one bowiem zsyntetyzować najczęściej pojawiające się wątki treściowe, wyławiając wśród głosów na jej temat najszerzej podzielane, głównie potoczne intuicje znaczeniowe. Według definicji encyklopedycznej moda to:

> [...] jeden z głównych regulatorów zachowania się jednostek w społeczeństwach nowoczesnych; służy jako środek zarówno wyróżniania się z tłumu, jak i konformizmu w stosunku do wybranych grup; w przeciwieństwie do obyczaju moda jest bardziej zmienna: za dobre i piękne uchodzi zwłaszcza to, co nowe i pochodzi z ośrodków uznawanych w danym czasie i miejscu za przodujące w tej lub innej dziedzinie; dostarczane przez modę wzory przestają obowiązywać tym szybciej, im szybciej się upowszechniają; rozwój mody ma źródła psychologiczne, społeczne i ekonomiczne, które nie zostały jeszcze w pełni zbadane; moda wywiera największy i najbardziej widoczny wpływ na sposób ubierania się, czesania, makijażu itp., ale bardziej lub mniej wpływa na wszystkie dziedziny życia społeczeństw nowoczesnych, w których jest cenione raczej to, co najnowsze, niż to, co tradycyjne[188].

W *Słowniku socjologicznym* możemy z kolei przeczytać, że interesujący nas fenomen to:

> [...] powszechnie uznawany za pożądany w danej zbiorowości społecznej, przejściowy i zmienny styl, sposób ubierania się, zachowywania, prowadzenia konwersacji, wyrażania poparcia i dezaprobaty itp., znajdujący odzwierciedlenie w obowiązujących normach i wzorach grupowych. Moda praktycznie obejmuje wszystkie dziedziny rzeczywistości społecznej[189].

---

[188] Moda, hasło w: *Encyklopedia powszechna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, t. 4, Warszawa 1997, s. 258. Powyższą definicję uzupełnia pogląd Elżbiety i Andrzeja Banachów, że „[z]wyczaj dąży do utrzymania form dawnych tradycyjnych, a moda do zastąpienia ich nowymi. Zwyczaj jest konserwatywny, a moda z istoty jest niespokojna". E. Banach, A. Banach, *Słownik mody*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, s. 184.

[189] K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*..., s. 131.

Obydwie wyróżnione wykładnie mody opowiadają się za jej jak najrozleglejszym postrzeganiem. Wedle nich obejmuje ona swoim zasięgiem „wszystkie dziedziny życia społecznego" bądź „rzeczywistości społecznej". Tezy te zgodne są z potocznymi poglądami na jej występowanie, czyniąc ją zjawiskiem pospolitym, lecz w pierwszej kolejności autonomicznym, oddziałującym na całe spektrum zjawisk. Ta jej cecha powoduje, że można ją badać interdyscyplinarnie lub też, że każda dyscyplina badawcza znajdzie w modzie coś dla siebie do eksploracji. Cenny komentarz zawiera opis encyklopedyczny w punkcie wskazującym obrotowość zjawiska – potrafi być zarówno wyrazem posłuszeństwa, jak i oporu. Dostrzeżona tu sprzeczność nurtuje tych, którzy chcieliby ustalić prawdziwą, niezmienną „istotę", „wartość" mody i/lub jej rzeczywistą, jednoznaczną funkcję. Jawi się to jako próba uzgodnienia spektakularnej i zjawiskowej ontyczności (w sensie M. Heideggera) mody z poszukiwaniem jej miejsca w „ontologii bytu społecznego" (nawiazując do G. Lukácsa).

Niemniej warto rozważyć stanowisko E. Sapira, mówiące o tym, że nie tylko to, co jest przedmiotem mody, jest historyczne, lecz również ona sama egzystuje jako pojęcie nominalne. Jej rozumienie zmienia się wraz z przekształceniem kontekstu społecznego, badawczego, w którym funkcjonuje i jest interpretowana. Tak jak dzieje mody ukazują jej zmienność, tak też wiedza, czym jest moda, różni się dziejowo. W związku z tym dzisiejsze pojmowanie mody jest inne od jej wcześniejszych rozpoznań. Uwzględniając je merytorycznie, pozostaje z nimi na gruncie badawczym – wedle ustaleń pojęciowych J. Kmity – w relacji korespondencji adaptacyjnej lub istotnie korygującej. Staje się tak ze względu na nowe potrzeby praktyki oraz świadomości badawczej, a w wymiarze potoczności w interesie budowania spójnego obrazu świata.

W refleksji nad modą krystalizują się bowiem dwie tendencje: 1) postrzegania jej jako autoteliczne zjawisko ogólnokulturowe, rozlewające się w dowolnej przestrzeni społecznej; 2) uznania jej za typ obyczaju – „osobliwy", „paradoksalny", jednak zachowujący statusowy gorset. Zwolenniczka pierwszego podejścia – Alicja Kuczyńska – pojmuje ją

> [...] tak szeroko, jak to się dzieje w życiu potocznym: a więc interesuje nas moda na stroje i na sposób bycia, na Tycjana i secesję, na bujające fotele, białe meble, i pewne pojęcia filozoficzne, na Joyce'a czy jeansy, na portrety dziadków czy pisanie poezji. Przyjmujemy więc, że moda dotyczy nie tylko pewnych form wyrazu działalności ludzkiej, nie tylko rzeczy, lecz całego człowieka. Wyrazem mody może być zatem otaczający nas świat rzeczy, jak również zachowania, przeżycia i poglądy[190].

[190] A. Kuczyńska, *Wzory modne w życiu codziennym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 5.

Trudno o jeszcze bardziej rozległe pojmowanie mody. O ile problematyczne wydaje się przekonanie o tym, że moda ogarnia swoim zasięgiem „całego człowieka", o tyle zasadne pozostaje pytanie, czy człowiek może doświadczać mody (przeżywać ją) całym swoim człowieczeństwem. Szczególnie odnosi się to do „snoba" – wedle opinii E. Sapira – osoby, która podąża za modą bezkrytycznie, bez wyrobienia własnego gustu (smaku)[191]. Czerpiąc z niej pełnymi garściami, podporządkowuje jej swoje dążności tożsamościotwórcze, ceduje na nią nie tylko wybór podejmowanych działań, ale i decyzję, kim się przez to staje. Tak kształtowana tożsamość staje się podatna na wszelkie fluktuacje mody, a więc sprzeczna z samą ideą tożsamości jako stabilnego fundamentu – osnowy dla reszty „ja". Jeśli dołączyć do tego wpływ stylu życia, to łącznie ten „konglomerat" moduluje nieustannie – opisywaną przez Zygmunta Baumana – „płynną tożsamością"/„płynne ja" ponowoczesnej jednostki[192] – „zdecentrowaną", „transwersalną". Przeobrażając ją w wypadkową nakładania i przecinania się licznych procesów, nad którymi nie ma się kontroli sprawczej. Paradoks ten opisuje Jolanta Miluska.

> Cechą tożsamości kształtowanej w tych warunkach jest utrata specyfiki jej treści. Moda doprowadza do unifikacji tożsamości, do utraty przez człowieka cech wyróżniających i powoduje niezdolność do wyodrębnienia się ze zbiorowości. Dzięki modzie możliwe staje się upodobnienie do innych podmiotów życia zbiorowego. [...] Istotny związek między modą i tożsamością odnosi się do ich zmienności. Moda, jako wzór zmiennego sposobu bycia, przyczynia się do osłabienia tożsamości przez pozbawienie jej kryterialnej cechy stałości. Człowiek modny dostosowuje swoją tożsamość do aktualnych standardów i w ten sposób staje się przewidywalny w takim stopniu, w jakim przewidywalna może być moda. [...] Moda może bowiem odpowiadać transsytuacyjną zmienność tożsamości związaną z jej autoprezentacją. Tutaj człowiek prezentuje różne wizerunki własnej osoby w zależności od sytuacji, od chwilowych potrzeb czy oczekiwań partnera interakcji. Tak jak często zmieniają się interakcyjne wzory mody (i modne wzory interakcji), tak często zmienia się jego prezentowana tożsamość[193].

[191] Gust to indywidualny sposób wyboru spośród wielu możliwości; obsesja na punkcie mody, podążanie za nią bez własnego „zdania" to snobizm.

[192] „Płynność" staje się przewodnim motywem w późnym okresie twórczości polskiego socjologa. Do konkretnych tytułów jego prac odwołuję się w dalszych partiach swoich dociekań.

[193] J. Miluska, *Moda jako instrument rozpowszechniania wartości*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. XXI, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, ss. 101–102. Według opinii Tomasza Leszniewskiego „moda i tożsamość opierają się na tych samych procesach – dają człowiekowi poczucie zarówno przynależności do określonej grupy społecznej, jak i przekonanie o własnej wyjątkowo-

Wedle interpretacji słowikowych życie pełnią mody jest życiem powierzchownym i zewnątrzsterownym. Czy może jednak tylko w bezrefleksyjnej postawie zaangażowanej, poprzez respektowanie jej dyrektyw przekonaniowych? Od czasów Charlesa Baudelaire'a włączanie mody do taktyk estetyzacji życia zyskuje na znaczeniu w głównej wartości egzystencjalnej *modernité*[194] – kreowaniu wartości życia podług regulacji praktyki artystycznej, na wzór jakiegoś – kreślonego własną egzystencją (działaniami w niej) – dzieła sztuki. I tak to postawa kontemplacyjna, kojarząca się z jakąś formą stateczności, dzięki partycypacji w logosie myśli, w postawie aplikacyjno-praktycznej wytwarza zjawiskową arytmię. Jednak antynomia rodzi się tylko w przypadku utrzymywania wiary w istnienie dualizmu głębi świata kultury (treści) i powierzchowności ulotnej mody (formy)[195], czyli czegoś, co autor *Kwiatów zła* pragnął właśnie przezwyciężyć. Za maską każdej jednej mody nie skrywa się obiektywność, prawdziwy świat (kultury), lecz inna, równie subiektywna moda lub skostniały obyczaj (dawna moda). Porządek strukturalno-hierarchiczny przełamany zostaje w porządku horyzontalno-temporalnym nie w dialektycznym, lecz dialogicznym – to, że jedna moda zastępuje drugą, nie znaczy, że ją po heglowsku znosi – ekstatycznym kulcie każdej kolejnej mody jako odnowicielskiego ideału permanentnego rozwoju jednostkowej wolności twórczej i wolicjonalnej mocy sprawczej. Przeciwstawiając się skostniałemu światu „przykładu i powtórzenia" tradycji z jej celebrą pamięci i ustanowionej doskonałości, życie modą staje się symbolem życia pełnią, metempsychozą *carpe diem*, repetycją kulminacji – nierozpoczynającego się i niekończącego się, a więc ustawicznego – zjawiskowego, a równocześnie po mistrzowsku przeżywanego szczęścia – ocalonego od poczucia straty czy niepewności jutra. To wiecznotrwała „radość poranka", zwalniająca z nużącego rozpamiętywania minionego wczoraj – wyrzutu sumienia przemijania i zarazem zbędnego balastu „miejsc pamięci".

W jednym i drugim podejściu dostrzega się innowacyjność, dynamiczność i zarazem naskórkowość modnych przeobrażeń. Stąd termin „moda" rozciągnięty zostaje na wszystkie przemijające zjawiska, opatrzone etykietką „innowacyjne", „świeże", „awangardowe", za którymi podąża, kaskadowo wręcz rosnące, masowe zainteresowanie. Dodatkowym wskaźnikiem jest szybkie tempo i zasięg upowszechniania, które po osiągnięciu punktu kulminacyjnego skutkują

ści". T. Leszniewski, Moda i tożsamość – dylematy współczesnego człowieka w świecie konsumpcji, w: T. Szlendak, K. Pietrowicz (red.), *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 52.

[194] J. Willette, *Charles Baudelaire, Author of Modernism*, https://arthistoryunstuffed.com/baudelaire-modernism/ [data dostępu 21.05.2018].

[195] Pogląd o modzie jako formie przeciwstawiającej się treści substancjalnej (kulturze) formułuje A. Kroeber, *Istota kultury*..., s. 3.

procesem odwrotnym – nagłym kurczeniem się i zanikaniem jej epifenomenów. Podług kryteriów Veblenowskich można stwierdzić, że gwałtowne ruchy wahadła mody zabierają i wynoszą tych, którzy wyczuwają jej rytm, zmiatają zaś tych, którzy tego zmysłu są pozbawieni i ścigają ją zawsze spóźnieni.

Dzieje się tak dlatego, że moda zawiera się w domenie obyczaju i podlega takim samym uwarunkowaniom obiektywnym.

> Pojęcie mody – pisze J. Grad – zgodnie z pewną intuicją znaczeniową, należałoby odnosić do praktyki obyczajowej. Stanowiłby ją każdorazowo zespół działań obyczajowych, pojawiających się w odpowiedzi na wewnętrzne zapotrzebowania praktyki obyczajowej, które w porównania do zapotrzebowań zewnętrznych (tj. wysuwanych pod jej adresem przez praktykę podstawową i praktykę prawno-polityczną) są znacznie bardziej zmienne i zróżnicowane, co implikuje owo charakterystyczne dla mody „szybkie tempo zmian". Rzeczone zapotrzebowania wewnętrzne związane są bezpośrednio z koniecznością ciągłego „odcinania się", odróżniania poszczególnych grup społecznych, głównie – cieszących się znacznym prestiżem społecznym, od usiłujących się doń upodobnić pod względem obyczajowym grup o niższy statusie społecznym[196].

W takiej interpretacji daje się wyprowadzić równanie „klasowość obyczaju – klasowość mody"[197], jednak należy zwrócić uwagę, że współcześnie grupy „cieszące się znacznym prestiżem" nie muszą być grupami bezwzględnie dominującymi ekonomicznie lub dysponującymi największą władzą. Współcześnie prestiż często zdobywa się przez atrakcyjność (wzbudzanie zainteresowania), a że ta osiągana jest nieprzewidywalnie i przez „nieprzewidywalnych", to tradycyjna jego postać nie ma takiej mocy w „odcinaniu się" od reszty, jaką miała kiedyś[198].

Należy jeszcze przypomnieć tezę postawioną już przez A. Tyszkę, a podniesioną ponownie przez A. Słabonia, o niekompatybilności, nieprzystawalności zróżnicowań struktury społecznej do typów uczestnictwa kulturowego czy też rodzajów aktywności kulturalnej. Podobnie moda potrafi nie tylko przecinań kręgi społeczne, lecz również je kształtować. Współcześnie, zgodnie ze zmienno-relacyjną logiką kapitałową P. Bourdieu, można sytuować się niżej na skali (osi) kapitału ekonomicznego, zaś mieć znaczny wpływ na życie spo-

---

196 J. Grad, *Moda jako zjawisko obyczajowe*..., s. 369.

197 Ibidem, s. 367.

198 Już J. Baudrillard w charakterystyce społeczeństwa konsumpcyjnego lat siedemdziesiątych dostrzega „zniesienie kryteriów prestiżu opartych na pieniądzu" i przejście „od ostentacji do dystynkcji, od pieniądza do kultury". J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 54.

łeczne i kulturalne formy produkcji i dystrybucji dóbr symbolicznych, takich jakie tworzy semiologiczny system mody. „Klasowość" (przy zachowaniu tego pojęcia) należałoby zatem chwytać również w sposób relacyjny i dynamiczny, a nie – mówiąc po marksistowsku – wyznaczany raz na zawsze miejscem zajmowanym w stosunkach produkcji i stopniem władania środkami produkcji. Do gry weszły jeszcze popularność, zaufanie (kapitał społeczny), wiedza, umiejętności (kapitał kulturowy), a wszystko to krąży w dostrzegalnej w społeczeństwie ponowoczesnym – i wypunktowanej trafnie przez Johna Urry'ego – wszechogarniającej mobilności osób, towarów, idei, a przede wszystkim informacji[199]. Zauważa to również J. Grad:

> W warunkach demokratyzacji i liberalizmu obyczajowego szczególnie we współczesnych społeczeństwa kultury masowej, moda służy częściowo podkreślaniu indywidualnie uzyskanego, bądź pozorowanego statusu „materialnego", poprzez akt częstej zmiany stroju („stać tego kogoś na to"), bądź indywidualnej pozycji społecznej i własnej niezależności. Tutaj zespół zachowań modnych nie tyle jest wykorzystywany do akcentowania wyraźnych różnic społecznych, wynikających z przynależności klasowej, lecz – indywidualnie osiągniętej, a nobilitującej pozycji społecznej i środkiem wyróżniania się jednostek z „szerszego tłumu" przechodniów[200].

Powyższa charakterystyka dotyczy tylko części świata ponowoczesności – bogatego i demokratycznego, i nielicznych uprzywilejowanych warstw z jego reszty – w którym poszczególne kapitały można dyskontować, transferować, (a nawet) digitalizować i wymieniać na wolnym (czy też uwolnionym od kontroli) rynku podaży i popytu. Zdecydowana większość aspirantów do gry w polu mody spoza konsumpcyjnego świata dobrobytu skazana jest na modowy recykling, na granie jej resztkami. Czy nie jest to jednak spojrzenie okcydentalistyczne, monopolizujące treściowo modę zgodnie z dyrektywami jej postrzegania narzucanymi przez świat Zachodu? Jeśli przyjąć rozumienie globalizacji Arjuna Appaduraia, to istnieją równoległe światy mody[201]. Można je jedynie opisać w ramach jed-

---

[199] Brytyjski socjolog z mobilności robi nie tylko metaforę ruchu, lecz wykładnię rozumienia współczesnego systemu społecznego. „Nigdy przedtem czas nie toczył się z taką szybkością, która jest poza możliwym zasięgiem ludzkiej świadomości […]. Historie z różnych miejsc i środowisk występują obok siebie w często chaotyczny i dowolny sposób, wyrywając zdarzenia z kontekstu i narracji". J. Urry, *Socjologia mobilności*, tłum. Janusz Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 176.

[200] J. Grad, *Moda jako zjawisko*…, s. 373.

[201] Powołuję się w tym miejscu na analizowany przez hindusko-amerykańskiego antropologa w *Nowoczesności bez granic* przykład popularnego na subkontynencie indyjskim krykieta. Ten sprowadzony przez brytyjskich kolonistów sport stał się najpierw modą, potem elementem sty-

nego wieloświatu, jednak z zewnątrz, inwentaryzacyjnie, bez uwspólnienia ich semiotyczno-komunikacyjnych wykładni, bez podciągania pod jeden wykładniczy współczynnik obyczajowo-modowy. Ponowoczesna wielowymiarowość mody oznacza, że jedna jej postać nie widzi drugiej i w związku z tym nie wchodzi z nią w żaden kontakt. Opór wobec mody zglobalizowanej stawia koalicja mód alterglobalistycznych. Moda staje się więc nie tylko pojęciem zmiennym historycznie (diachronicznie), lecz także geograficznie (synchronicznie). Różna jest nie tylko nominalnie (znaczeniowo), lecz także substancjalnie (treściowo). Podobny pogląd wyraża Barbara Fatyga w globalnej charakterystyce zjawisk *quasi*-mody.

> Elementy tych wzorców i wzorów, co warto podkreślić, wędrują nie tylko z centrów na peryferie, ale i z peryferii do centrów oraz pomiędzy peryferiami czy półperyferiami. Przemieszczają się także i upowszechniają między grupami społecznymi, i to niekoniecznie „z góry" hierarchii społecznych „do dołu". Często zdekomponowane fragmenty jakichś wzorców funkcjonalności i piękna rozprzestrzeniają się np. w grupach sąsiedzkich czy rówieśniczych w obrębie zaledwie jednego środowiska lokalnego. „Pokusy" wywodzące się z oferty zglobalizowanej kultury popularnej nadal tu działają (czasem w nieoczywisty i zakamuflowany sposób), ale już dawno nie są postrzegane przez co wnikliwszych badaczy jako „globalny walec" wyrównujący wybory estetyczne i gusty. „Pokusy" te stanowią więc jedynie zasób, z którego są wybierane pewne elementy. Trudno czasem przewidzieć, które z nich się rozprzestrzenią, a które nie. [...] Summa summarum, wykraczam tutaj poza wąsko rozumianą modę, a poniższe analizy odwołują się zarówno do świata życia codziennego, jak i kategorii stylów życia. Oczywiście, zaproponowane kategorie można traktować jedynie jako przykłady, a nie kompletne inwentarze czy to codzienności, czy to stylów. W opisywanym zjawisku znacznie ważniejszą rolę odgrywają substytutywni, lokalni liderzy gustów. Ich pomysły i fantazje estetyczne oraz związane z funkcjonalnością danego detalu kultury są czerpane głównie z zasobów globalnych, ale realizowane lokalnie, na ogół zgodnie z osobistą fantazją[202].

Obce sobie, wzajemnie niezrozumiałe i niesprowadzalne do siebie, a jednocześnie konkurencyjne i fascynujące kosmosy mody pasują do wolnego od

lu życia, by następnie wejść, jako integralny składnik tożsamości społecznej, do sposobu życia, a więc antropologicznie pojętej kultury współczesnych Hindusów. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005.

[202] Fatyga B., Praktyki kulturalne Polaków, w: R. Drozdowski, B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak, *Praktyki kulturalne Polaków*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, ss. 96–97.

kolonializmu, imperializmu i dominacji ekonomiczno-politycznej pluralistycznego obrazu świata ery globalizacji. Choć pogląd taki wychodzi naprzeciw postkolonialnej i relatywistycznej krytyce globalizacji jako wersji amerykanizacji, to nie jest całkiem trafny. „Kultury nastawione na przetrwanie – zwracają uwagę Barbara Fatyga i Małgorzata Fatyga-Malarska – na stabilność hierarchii wartości i znaczeń nie znają mody"[203]. Podobne stanowisko wyraża autor *Mody jako zjawiska obyczajowego*, analizując niezróżnicowaną praktykę społeczną wspólnot plemiennych i generowane w jej obrębie sensy komunikacyjne.

> Dopiero w momencie, kiedy sensy czynności obyczajowych uniezależniają się od swych dotychczasowych – bardzo często skomplikowanych – założeń semantyki, pojawiają się warunki do jej zaistnienia. Jest to wszak warunek konieczny, ale nie wystarczający funkcjonowania mody i to mody wyłącznie „antyobyczajowej", w społeczeństwach typu *folkways* nie ma mody[204].

Postkolonialny, postokcydentalny świat „równo-mód" to bardziej utopijne życzenie niż codzienna rzeczywistość globalnej kultury – nawet w jej wersji zdemokratyzowanej i wielokierunkowej – choć podążając tropem zaprezentowanych przez A. Appaduraja przykładów, nie do niezrealizowania. W szczególności, że pomiędzy biegunami społeczeństw o strukturze obyczajów typu *folkways* i wysoce rozwiniętymi (technologicznie, gospodarczo) społeczeństwami o wyraźnym podziale praktyki społecznej (na typy) i korespondującą z nim separacją kultury (na dziedziny) znaleźć można całe spektrum formalno-społecznych stadiów pośrednich, a w nich rozmaitość mienienia się mód czy pseudomód w obyczajowo-kulturowych refleksach[205].

Chęć odcięcia się od reszty nie zawsze ma, tak sugestywnie opisywaną przez Norberta Eliasa w *Przemianach obyczaju w cywilizacji Zachodu*, formułę dyfe-

---

[203] B. Fatyga, M. Fatyga-Malarska, *Wpływ mody na styl życia*, „Kultura i Społeczeństwo" 1–2/1982, s. 213.

[204] J. Grad, *Moda jako zjawisko obyczajowe*..., ss. 376–377. Błędne jest zatem przekonanie, że pojawiające się w formach rytualnych, obrzędowych lub nawet w codziennym życiu plemiennym ekspresje sakralne lub tego typu stroje są epifenomenami mody. Przynależą one do porządku światopoglądowo-, a nie komunikacyjno-obyczajowego, a ich recypowanie w kategoriach mody jest nieuprawnioną imputacją poznawczą (badawczą).

[205] Przykładem zderzenia się mody z obyczajem, a nie pochłaniania obyczaju przez modę, jest opisany przez Karolinę Mirys-Kijo akulturacyjny konflikt w świecie islamu. Nie mogąc często płynąć głównym nurtem obyczajowym, okcydentalna moda drąży w obyczaju orientalnym – boczne, dolne – drogi, korytarze, ścieżki w celu artykulacji kluczowych dla niej sensów komunikacyjnych. K. Mirys-Kijo, *Kulturowe uwarunkowania mody oraz wpływ Zachodu na strój współczesnej muzułmanki*, http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/12000/dr_Mirys-Kijo.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu 15.04.2018].

rencyjno-hierarchizacyjną[206]. Dzisiaj wyraźnie widać bowiem egalitarystyczne tendencje do kreowania mód spłaszczających drabinę społeczną, rozcinających struktury społeczne lub też ustanawiających różnicę dla różnicy – precesję „czystej" znakowości, bez chęci ich maskowania w „paradoksie semiologicznym". Do niej to wtórnie dopasowują się dopiero „skontaminowane społecznie" grupy popleczników, wyznawców, naśladowców. Pogląd taki głosi G. Lipovetsky'ego, dla którego „społeczne podziały nie są już dłużej wybuchowe; funkcjonują jak moda, w niedramatycznym trybie marginalnych różnic"[207]. Koresponduje to z analizą dziejowych typów społeczeństw Niklasa Luhmanna. Niemiecki teoretyk stwierdza, że w jego wersji feudalnej kluczowy był podział na stany społeczne, w industrialnej na klasy, w postindustrialnej dyferencja funkcjonuje w zwielokrotnionym zróżnicowaniu, juz nie tyle warstw, co indywidualnych tożsamości jako samoreferencyjnych (narcystycznych w znacznym stopniu) projektów „siebie"[208].

W tym miejscu można dodać analizę opartą na zjawiskach „deintegracji kulturowo-społecznej" oraz „symbolicznej dekrystalizacji". Używa się jej analogicznie, jak zostało to uczynione w wiwisekcji dzisiejszej kondycji stylu życia. Jak piszą T. Szlendak i K. Olechnicki:

> [...] struktura straciła strukturyzacyjną moc, zatem ludzie poszukują tej mocy np. ubierając się ekstraordynaryjnie. [...] To wcale nie wolność zapanowała w modzie (mawia się, że dzisiaj można założyć na siebie wszystko, co ma być dobitnie dowodem na wolność), tylko strukturalno-normatywne rozprężenie, z którym ludzie – nielubiący na ogół takiej sytuacji – muszą coś zrobić, żeby osiągnąć pozycję i zyskać szacunek. [W konsekwencji] im bardziej się różnimy tym wyżej jesteśmy cenieni[209].

Można zastanawiać się, czy moda od początku nie była tak pomyślana, zapotrzebowana (w sensie inicjowania rozprężenia), niemniej nigdy wcześniej taki stan dopuszczalnego rozprężenia nie przebił się tak do kształtu praktyk modowych i samowiedzy jej uczestników.

---

[206] N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.

[207] Ze względu na odmienną możliwość translacji przytaczam tu słowa autora w oryginalne (angielskim), rozszerzając cytat o zdanie dodatkowe. „Social divisions are no longer explosive; they function like fashion, in a non-dramatic mode of marginal differences. Even radically antithetical viewpoints no longer give rise to inhibiting exclusions". G. Lipovetsky, *The Empire of Fashion*..., s. 236.

[208] N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, tłum. Grażyna Skąpska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

[209] T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków*..., s. 207.

Kiedy dających się wyróżnić „esencjalnie" (tematycznie) mód jest zbyt wiele dla ich wychwycenia i katalogowania, to wtedy problemem staje się już sama ich systematyzacja i typologizacja, szczególnie w oparciu o kryteria dawnego podziału społecznego i ich uniwersa symboliczno-kulturowe – relacji pomiędzy strukturą społeczną a dystrybuowanymi ich „treściami kultury". W kulturze ponowoczesnej trudno znaleźć wspólny mianownik dla licznych, niewspółmiernych współczynników humanistycznych (uspołecznionych – w rozumieniu J. Kmity) interpretacji zjawiska mody różnych grup, tak jak to daje się zrobić dla konstrukcji typowo-idealnych układu klasowego doświadczania mody epoki wcześniejszej, np. XIX wieku. Jakakolwiek panorama modowa, a i obyczaju – tak diachronicznie, jak i synchronicznie – jest zawsze wysoce selektywna i uznaniowa, a interpretacja humanistyczna poszczególnych przykładów czyniona jest z bolesną świadomością ekwilibrystycznej i konstruktywistycznej imputacji struktur sensownych u jej wykonawców. Dotyczy to także sposobów recepcji psychokulturowych stanów mentalnych uogólniania do postaci „wartości emocjonalnych".

Taką nasiloną świadomością badawczą dysponuje N. Elias, kiedy snuje rozważania nad epokowymi różnicami w wyznaczanych kulturowo „standardach".

> Był to po prostu standard inny niż nasz i nie będziemy tu roztrząsali, czy był to standard lepszy, czy gorszy. I jeżeli ta wędrówka śladami „zaginionej przeszłości" prowadzi nas krok za krokiem od XVIII do XVI i od XVI do XIII i XII stulecia, to dzieje się tak nie dlatego, że szukamy tam „początku" procesu cywilizacji, lecz dlatego, że ów etap ewolucji od standardu średniowiecza do standardu zarania czasów nowszych i próba zrozumienia, co właściwie działo się w ciagu tego czasu z ludźmi, dostarcza na razie dość materiału do naszych rozważań w tych granicach, jakie zakreśliliśmy sobie[210].

To „zakreślenie sobie" to ni mniej, ni więcej, tylko celowy zabieg poznawczy, mający uwypuklić podwojenie operacji konstruktywistycznej. Rekonstruujemy bowiem „standard inny niż nasz" oraz równolegle nasze jego rozumienie, czyli „nasz standard (tego) innego". Oczywiście im bardziej zagłębiamy się w czas historyczny, tym mniej standardów mody (a także stylu życia) napotykamy, zaś więcej obyczajowości i obyczaju.

Po przeanalizowaniu treści merytorycznych wyłuszczonych powyżej kategoryzacji, definicji czy charakterystyk opisowych mody przedstawiam własne – najważniejsze – ustalenia pojęciowe:

---

[210] N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*..., s. 77.

1. Moda jest ściśle powiązana – konstrukcyjnie i tematycznie – z obyczajem, trafne są zatem sformułowania postrzegające ją jako „wariację na gruncie obyczaju", „obyczaj udający zarzucenie obyczaju"[211]; celna jest również metafora B. Fatygi i M. Fatygi-Malarskiej, że „moda ma naturę jemioły"[212], ponieważ „pięknie" kwitnie, „pasożytując" jednocześnie na „drzewie" obyczaju.
2. Moda realizuje powstałe i rozwijane w nowoczesności, a zwielokrotnione w ponowoczesności tendencje indywidualistyczne, eksperymentatorskie, przezwyciężania, „zabijania" nudy, uatrakcyjniania rutyny dnia codziennego. Jednak zachowania modowe nie są woluntarne, lecz realizowane przez nakładanie na siebie w jednym polu gry modowej habitusu, *illusio*, jednostkowych taktyk inwestowania (grania) kapitału w strategicznym celu jego powielania.
3. „Masa" modowej ekspresji symbolicznej pełni, opisaną przez P. Bourdieu, funkcję społecznego pozycjonowania i stratyfikowania w systemach praktyk klasyfikujących w strukturze społecznej. W ujęciu teoriokulturowym mówi się z kolei o realizowaniu przez praktyki modowe funkcji „integrująco-różnicującej", co jednoznacznie wiąże modę z praktyką obyczajową, a przez nią z determinantami całokształtu praktyki społecznej. W tym ostatnim wypadku większą uwagę zwraca się na aspekt funkcjonalny – utrzymywanie określonej tendencji stanu globalnego – niż na układ (reprodukcji) dystynkcji w strukturze społecznej, tak jak to ma miejsce w pierwszym podejściu.
4. „Moda nie ma celu poza samą sobą" jest stwierdzeniem trafnym w obrębie poręcznościowej postawy zaangażowanej, w zakresie autonomii jej funkcji komunikacyjnej; w momentach zanurzania się w prezentyzm modowej schizofrenii; w zarzuceniu triangulacji (komparatystyki) różnych kulturowych punktów odniesienia w refleksji nad nią w postawie kontemplacyjnej.
5. Normatywność mody polega na sile oddziaływania nieformalnych presji społecznych oraz stopniu konformizmu poszczególnych jednostek lub też ich „szczerej" chęci zaangażowania w nią (mierzonego tempem absorpcji) oraz skali naśladowania jej wzorów.
6. Moda stanowi najbardziej niestabilny znaczeniowo rodzaj obyczaju, oznacza to, że ma najbardziej nieskonwencjonalizowaną semantykę i tylko kiedy ma taką, to utrzymuje swój status jako moda; jej świadomość jest zawsze żywa, jest zawsze *in statu nascendi*[213].

---

[211] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*..., s. 238. „Niewielkie zmiany – jak kontynuuje dalej amerykański antropolog – w ustalonym wzorze odzienia czy innych formach zachowania mają pozory chwilowego tryumfu tego, co indywidualne, a jednocześnie fakt, że inni buntują się w ten sam sposób, zapewnia poczucie bezpieczeństwa. Nuta indywidualizmu stanowiąca skryty rdzeń mody staje się czymś ponadindywidualnym". Ibidem.

[212] B. Fatyga, M. Fatyga-Malarska, *Wpływ mody na styl życia*..., s. 213.

[213] Podobnie utrzymuje J. Grad, *Moda jako zjawisko obyczajowe*..., s. 377.

7. Założenia semantyki komunikacji fenomenów mody są logicznie zależne od założeń semantyki komunikacji obyczajowej; te pierwsze nie są więc autonomiczne – nie stanowią w niej osobnego, wyemancypowanego podtypu, lecz są uzależnione od ostatniej z wymienionych – „istotowo" i znaczeniowo[214]; sens istnienia zjawiska mody (tak jak i jej semantykę) należy rozpatrywać w globalnym kontekście istnienia (semantyki) obyczaju.
8. Społeczne znaczenie mody, jej obiektywny status jest zmienny. To, jaka jest jej rola – stabilizacyjna, destabilizacyjna, hierarchizująca, demokratyzująca – zależy od danego kontekstu sytuacyjnego, nie zaś odgórnej kategoryzacji każdej z jej postaci; wiedza ta objawia się zatem nie *a apriori*, lecz *a posteriori*.
9. „Odchylenia" zachowań obyczajowych utożsamiane z modą cieszą się większą tolerancją od „odchyleń" od standardowych zachowań obyczajowych, chroni je to przed stawianiem im oskarżeń o naruszanie regulacji obyczajowych, a co za tym idzie – uruchamianiem względem nich sankcji obyczajowych; kluczowe dla „bezpieczeństwa ontologicznego" zjawisk modowych jest zatem rozpoznanie ich jako takich i zapewnienie im swobody działania.
10. Jednak to, czy mamy do czynienia rzeczywiście z modą, okazuje się *post factum*, ponieważ wszelkie zmiany „substratów fizycznych", przekształcenia obiektów kulturowych mogą być symptomami wyłaniania się nowego obyczaju lub modyfikowania zastanego, czyli wejściem w rytm przemian obyczaju. W *gros* przypadków potoczna intuicja (doświadczenie) trafnie podpowiada, z czym mamy do czynienia, co samo w sobie jest wynikiem powszechnej i długotrwałej enkulturacji (socjalizacji) kulturowych wzorców mody oraz obserwacji procesu ich cyrkulacji i asymilacji w świecie życia codziennego. Niemniej całkowita konfirmacja takiego stanu rzeczy następuje dopiero po zamknięciu cyklu mody, a więc istnieje zawsze jakiś stopień ryzyka, że diagnoza mogła być postawiona nietrafnie i że trzeba (będzie) żyć z wszystkimi tego konsekwencjami[215]. Nadaje to właściwy sens metaforze E. Wilson, mówiącej o rozsadzaniu przez modę „płyt chodnikowych" porządku kulturowego. W każdej modzie kryje się – doświadczany (przeczuwany), mniejszy, większy – pierwiastek niepewności i swobody,

[214] E. Sapir przekonująco argumentuje na rzecz integralności związku obyczaju i mody. „To, że mężczyźni noszą spodnie nie jest w naszym społeczeństwie modą, lecz obyczajem. Moda rządzi jedynie takimi sprawami, jak kolor materiału, długość spodni, tym czy mają być z mankietami czy bez". E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*..., s. 248.

[215] Również taką opcję uwzględnia E. Sapir. „W ogromnej większości przypadków mody ustępują miejsca innym modom, zdarza się jednak, że moda krystalizuje się jako trwały nawyk i staje się obyczajem". Ibidem, s. 237.

który – jak sugerują T. Szlendak i K. Pietrowicz – może dostarczać dwuznacznej, przewrotnej „rozkoszy”[216].

11. Moda i styl życia zazębiają się ze sobą w działaniu i tworzą zręby nowych obyczajowości. Jednakowoż uzgadniając zakresy znaczeniowe powyższych terminów z przyjętym w tej rozprawie aparatem pojęciowym, moda może funkcjonować na poziomie powszechnego respektowania jej sensów komunikacyjnych, styl życia wymaga już jednak akceptowania (uświadamiania) i wartościowania sensów szczegółowych oraz celu centralnego w strukturze humanistycznej, którą dany styl tworzy. Za modą można podążać w postawie zaangażowanej, bezwiednie, w potoku niekwestionowanej (oczywistej) wizji świata. Styl życia tworzony jest racjonalnie (w myśl założenia o racjonalności) i opiera się na wyborze wartości światopoglądowych oraz środków ich finalizacji – wartości nadrzędnych wielu dziedzin kultury oraz wartości bezpośrednio uchwytnych praktycznie. Styl życia to pewien projekt do zrealizowania, domagający się atencji i weryfikacji metod jego przeprowadzania. Moda nie musi, a wręcz nie chce stawiać wyzwań, zamiast tego zachęca do jej naśladowania[217]. W zamyśle obranie jakiegoś stylu życia zwiastuje chęć samodoskonalenia, pociągającego za sobą pewne wyrzeczenia lub nawet samopoświęcenie. Styl życia bazuje już na obrazie świata, stąd każda moda wchodząca z nim w kontakt ulega ocenie pod kątem zgodności dających się z niej wywieść sensów ideowych z jego światopoglądowo-obyczajowym rdzeniem. Tak więc pojęcie stylu życia zawiera w sobie jakąś integralną strukturę relacyjną, nie tylko odtwórczą, lecz również generatywną. Idealność mody to jej ideologiczna transparencja, a jej znacznie – parafrazując sławną tezę Ludwiga Wittgeinsteina – krystalizuje się w jej krotochwilnym kontekście użycia społeczności, która ją kultywuje.

---

[216] W ujęciu polskich socjologów „rozkosz” mody bierze się z kilku jej atrybutów, będących zarazem własnościami systemowymi. „Imperium mody zasadniczo sprzyja jednak wzrastaniu indywidualizacji, personalizacji, różnicowaniu się. Mówiąc krótko, potencjalnie jednostki mają dzisiaj znacznie większą autonomię niż w epokach, kiedy rządziła tradycja. […] Kultura oparta na narcyzmie i hedonizmie jest kulturą największej wolności jednostki i najmniejszego wtrącania się w sprawy innych”. T. Szlendak, K. Pietrowicz, Moda, wolność…, ss. 18–20.

[217] W analizach T. Szlendaka, K. Pietrowicza „„[m]oda to przede wszystkim mechanizm regulacji społecznej polegający na naśladownictwie. Ważny mechanizm, biorąc pod uwagę, że przymus fizyczny, przymus prawny i przymus tradycji nie działają tak doskonale jak kiedyś. A zatem gdy chodzi o modę, to ważne jest jej funkcjonowanie jako pewnego mechanizmu regulującego, nie zaś konkretne treści, które ze sobą niesie. Te mogą być przecież najróżniejsze i przez to rozmaicie oceniane”. Ibidem, s. 7.

Rozdział IV

Przemiany obyczaju w wybranych ujęciach modelowych

W poszukiwaniu reguł zmiany obyczajowej

Historyczno-etnograficzne opisy obyczajów, będące zarazem empirycznie zbadanym świadectwem różnic pomiędzy nimi, mają niezwykle obfitą dokumentację faktograficzną. Rozległe studia empiryczne dedykowane obyczajom wybranych epok, stuleci, dziesięcioleci zaowocowały licznymi, nieraz wielotomowymi opracowaniami dziejów ich formowania, trwania, zmiany i zaniku. W ramach namysłu nad całokształtem życia obyczajowego lub zagadnieniami szczegółowymi problem przemian jest w nich niejednolicie systematyzowany (tematyzowany) oraz interpretowany (podmiotowo) i/lub wyjaśniany (przedmiotowo). Chodzi przede wszystkim o niejasne zarysowanie świadomościowo akceptowanych związków kauzalnych oraz ustalanie obiektywnych determinacji (racji) funkcjonalnych, czyli stworzenie formalnego i/lub typowo-idealnego modelu przemian obyczajów, uwzględniającego oba lub jeden z dwóch aspektów.

W nauce polskiej liczba badaczy zajmujących się przemianami obyczajów i – co za tym idzie – liczba pozycji książkowych jest o wiele mniej imponująca niż zagranicą[1]. Nikłe zainteresowanie tą problematyką odnotowuje współautor,

[1] W polskiej literaturze przedmiotu liczba opracowań ogólnych poświeconych tematyce obyczaju/obyczajowości, w których pojawia się lub można dostrzec problem przemian, jest ograniczona. Wśród wybranych przez mnie pozycji książkowych znajdują się: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – Przemiany, nowe trendy, zróżnicowania*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015; M. Bogucka, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, PIW, Warszawa 1994; J. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, 2 t., PIW, Warszawa 1976; Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Gałęzowski i Spółka, Warszawa 1930, kopia cyfrowa: http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=8762 [data dostępu 22.02.2018]; B. Jedynak, *Obyczaje domu polskiego w czasach niewoli 1795–1918*, Agencja Wydawniczo-Handlowa AD, Lublin 1996; idem, *„Aby potomkowie byli Polakami". Z historii refleksji nad obyczajem w Oświeceniu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001; J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, 2 t., Ossolineum, Wrocław 1970; Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1975; B. Łaciak, *Obyczajowość polska czasu transformacji, czyli wojna postu z karnawałem*, Trio, Warszawa 2005; W. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*,

skądinąd obszernej, przekrojowej monografii *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych* – Andrzej Chwalba. „W publikacjach historycznych refleksja na temat przemian obyczajowych jest sporadyczna i rzadko się zdarza, by obyczaje i ich funkcje były wplecione w narrację. Zwłaszcza historia polityczna niewiele robi z obyczajowości i kultury prawno-politycznej opisywanej społeczności”[2]. Zwraca na to też uwagę Urszula Świderska w recenzji książki Marii Boguckiej *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*. Podaje zarazem przyczynę takiego stanu rzeczy.

> Mimo znakomitości wymienionych nazwisk – stwierdza wspomniana recenzentka – powyższa lista [uzupełniona przeze mnie w przypisie – A.B.] przedstawia się niezwykle skromnie i nie wytrzymuje porównań z ogromem zainteresowań i osiągnięciami w tej dziedzinie notowanymi na gruncie nauki zachodnioeuropejskiej. W rezultacie trudno oprzeć się przeświadczeniu, że w rodzimej historiografii dzieje gestu i obrzędowości zawsze ustępowały miejsca dziejom politycznym, społecznym, gospodarczym i militarnym. Zawsze były traktowane jak dyscyplina podrzędnej kategorii[3].

Wspomniane wielokroć, pomniejszanie wagi przemian obyczaju w życiu społecznym odzwierciedla ogólne, klasyczne, tradycyjne, zachowawcze podejście do sensu istnienia obyczaju. Przypisujące mu podrzędne znaczenie. Choć trzeba zaznaczyć, że w jeszcze wcześniejszych, przednaukowych ujęciach – historiograficznych, historiozoficznych (z obszaru filozofii historii) obyczaj cieszył się większą estymą, ponieważ albo utożsamiano go z pojęciem kultury, albo ze źródłem rozwoju kultury. Dopiero w naukowych podejściach zaczęła się jego myślowa dewaluacja i artykułowana wprost dezawuacja. Znajduje to swoje odzwierciedlenie m.in. w stanowisku Bronisława Malinowskiego, który uznaje obyczaje za

---

Księgarnia H. Altenberga, Lwów 1931, kopia cyfrowa: http://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/dlibra/docmetadata?id=27069&from=publication [data dostępu 10.03.2018] lub https://archive.org/details/yciepolskiewdawn00loziuoft/page/32 [data dostępu 10.03.2018]; A. Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004; S. Starowolski, *Reformacja obyczajów polskich*, Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, Kraków 1859, kopia cyfrowa: https://ia601408.us.archive.org/11/items/reformacyaobycz00stargoog/reformacyaobycz00stargoog.pdf [data dostępu 20.03.2018].

[2] A. Chwalba, Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007, ss. 149–150. Za taki stan rzeczy wini on pokutujące w historiografii i nie tylko „stare etnologiczne, jeszcze dziewiętnastowieczne spojrzenie – że obyczaje są też rodzajem kodeksu moralnego, jak również, że świadczą one o ludzkich wyobrażeniach o świecie”. Ibidem, s. 150.

[3] U. Świderska, http://zbc.uz.zgora.pl/Content/46353/28_swiderska_recenzja.pdf [data dostępu 04.05.2017].

przejaw pewnej przyziemnej, męczącej konieczności egzystencjalnej, wynikającej z zanurzenia w *praxis*, której nie należy poświęcać zbyt wiele uwagi[4]. Podkreślając ich praktycyzm, wskazuje, że ich przyziemność nie wymaga, ażeby „sankcjonowane miały być przez jakąś abstrakcyjną instancję"[5]. Wydaje się, że polski antropolog postrzega obyczaj niezwykle wąsko, jak typ zachowania, niemniej przekłada się to na całość ujęcia badawczego. Brak takiej instytucjonalizacji pociąga za sobą niedostatek spekulatywnej myśli poświęconej samym obyczajom. Ważniejszy od ich sensów ideowych i obiektywnych funkcji jest strukturuzujący je kontekst. Ten, dzięki któremu w zasadzie mogą się wyłonić – na wskroś behawioralne, adaptacyjne i pozbawione symbolizmu – residua zachowanie.

Ten pryzmat banalnej, egzystencjalnej konieczności w recepcji obyczaju obserwuje również Edward Sapir, zwracając uwagę, że obyczaj

> [...] używany bywa częściej w odniesieniu do rejonów geograficznie oddalonych, do społeczności już to prymitywnych, już to odległych w czasie niż w stosunku do własnego społeczeństwa. Wobec własnej społeczności pojęcie „obyczaj" używane jest zazwyczaj w odniesieniu do zachowań się niezbyt ważnych i niesformalizowanych, stanowiących coś pośredniego między nawykiem a czymś społecznie zinstytucjonalizowanym: tak, np. obyczajem nazwiemy raczej palenie tytoniu niż sądzenie przestępców przez sąd. Natomiast gdy mamy do czynienia ze współczesną cywilizacją, z kulturą wczesnego Babilonu lub z życiem prymitywnego plemienia wówczas wzorce kulturowe będące odpowiednikiem naszego procesu sądowego nazwiemy obyczajem. Gdy opisujemy behawior własnej grupy, wówczas określenie mianem obyczaju każdego innego typu zachowań niż zarazem zespołowy i mało znaczący budzi w nas opory. Pochodzi to być może stąd, że mimo woli wolimy podkreślać albo znaczenie jednostki (a wówczas używamy słowa „nawyk"), albo wyraźnie zracjonalizowanych i sformalizowanych zespołowo intencji (do którego to przypadku lepiej pasuje pojęcie „instytucja")[6].

W enuncjacjach amerykańskiego antropologa pojawiają się intrygujące przemyślenia nad generalnym stanem świadomości społecznej społeczeństw

[4] Odwołuję się tu do treści merytorycznych z wcześniejszego wyimka autorstwa polskiego antropologa podanego przy charakterystyce obyczaju. B. Malinowski, Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich, w: idem, *Dzieła*, t. 2, tłum. Józef Chałasiński, Andrzej Waligórski, PWN, Warszawa 1984, s. 54.

[5] Ibidem.

[6] E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, tłum. Barbara Stanosz, Roman Zimand, PIW, Warszawa 1978, ss. 224–225.

nowoczesnych i ich spadkobierców – ponowoczesnych – w domenie adresowanej obyczajowi. Ten ostatni znamionuje tradycjonalny i konserwatywny sposób życia (także w znaczeniu Weberowskim), hamujący racjonalny rozwój społeczny/racjonalizację zespołów przekonaniowych regulujących życie społeczne. W związku z powyższym jego trwanie w zaawansowanych cywilizacyjnie społeczeństwach jest nie tylko niepożądane, co logicznie nieuprawnione. Skrywa się za tym ewolucjonistyczne postrzeganie pewnych form życia jako przeżytków kulturowych, dla których, na dalszych etapach ekspansji systemu, nie ma w nim miejsca lub przeznacza się miejsce drugoplanowe czy też trzecioplanowe, w każdym bądź razie marginalne.

Obyczaj, zgodnie z linearną dialektyką postępu – już ideologicznie i działaniowo przezwyciężony – powinien zejść ze sceny dziejów i być stopniowo zastępowany mającymi społeczne uzasadnienie, a więc *ultima ratio*, regulacjami rozumu instrumentalnego[7]. W konsekwencji przedmiotem zainteresowania badawczego powinny być nie same przemiany obyczaju, lecz przemiany obyczaju w konsekutywne, priorytetowe instytucje kulturowe. Ewentualnie obserwacja, jak te ostatnie zmieniają dyrektywy obyczajowe podług swoich norm konstytutywnych, tak jak to obrazuje kazus rugowania obyczaju z prawa zwyczajowego. Przedmiotem namysłu badawczego powinny być zatem procesy puryfikacji, oczyszczenia, sublimacji ważnych instytucji kulturowych z obyczajowych naleciałości. Każde takie spojrzenie umniejsza wartość uprawiania komunikacji obyczajowej i sam sens istnienia obyczaju wprost proporcjonalnie do zbliżania jego historii/historii o nim do teraźniejszości. Punkt styczny staje się momentem krytycznym dla jego egzystencji. Nie wiadomo do końca, czy zwiastuje koniec takiego obyczaju, jaki znamy z wcześniejszego etapu rozwojowego (czyli jeszcze w obrębie przemian obyczaju), czy przepoczwarzenie się w bardziej zapotrzebowany dziejowo fenomen (zmiana typologiczna i statusowa).

Całkiem niedawno jednak, jak zauważa Roch Sulima, ten trend na spychanie zagadnień obyczajowych na margines zainteresowań poznawczych, niskie miejsce w hierarchii ważności badawczej, nie tylko zostaje zahamowany, lecz nawet ulega odwróceniu[8]. Nie jest to jednakże związane z procesami toczącymi się wy-

[7] Kulturoznawczą wykładnię rozumu instrumentalnego podaje Krzysztof Moraczewski poprzez reinterpretacje stanowiska Maxa Horkheimera. „Rozum instrumentalny to, zgodnie z określeniem Horkheimera, postać rozumu, która posiada następujące cechy: (1) nie określa celów postępowania, przyjmując owe cele jako dane skądinąd; (2) określa najbardziej skuteczne środki realizacji owych celów. Interpretując ten pogląd na sposób kulturoznawczy, możemy powiedzieć, że z instrumentalizacją rozumu mamy do czynienia wtedy, gdy aktywność rozumu zostaje ograniczona do ustalania dyrektyw działania, przy całkowitej rezygnacji z prawa do krytyki sfery normatywnej". K. Moraczewski, *Status idei humanistyki jako nauki po krytyce postmodernistycznej*, „Kultura Współczesna" 2(44)/2005, s. 116.

[8] R. Sulima, *Przemiany polskiego obyczaju (ostatnie dekady)*, „Colloquia Anthropologica et Com-

łącznie w samej świadomości metodologicznej, a ze społecznym kontekstem jej funkcjonowania, w którym obyczaj odgrywa coraz większą rolę[9].

> Wynika to – jak sugeruje Anna Żukrowska – z ogólnych przeobrażeń współczesnej kultury, które sprawiają, że obyczajowość staje się – dosłownie – bardziej widoczna. Jest to związane z postępem technicznym, cywilizacyjnym [...]. A przede wszystkim z wizualizacją: w „kulturze obrazkowej", w jakiej żyjemy, obyczaj, a w szczególności przyśpieszenie, jakiego nabierają jego przemiany, stają się po prostu bardziej wyraziste[10].

Impakt tych czynników, jak wskazują w dyskusji R. Sulima i A. Chwalba, przekłada się na wręcz obsesyjne zainteresowaniem pewnym wyselekcjonowanym obszarem obyczaju: modą, stylem życia oraz sposobami ich funkcjonowania w sferze medialnej. Taka konfiguracja zjawisk obyczajowych od razu przekształca jakikolwiek statyczny obraz w ruch filmu, ponieważ postrzega się je zawsze w transformacji, w ciągłej zmianie i zmienności.

> W wielu tygodnikach opinii – zwraca uwagę pierwszy z wymienionych badaczy – a także w poważniejszych dziennikach możemy w ostatnich latach obserwować znaczny wzrost zainteresowań sferą obyczajową, czasem są to nawet stałe działy poświęcone obyczajom czy stylom życia. Prawdopodobnie jest to proces ogólniejszy, bo zarówno w Europie, jak w Stanach Zjednoczonych tematyka obyczajowa zajmuje około jednej czwartej zawartości czasopism i wypiera publicystykę polityczną[11].

---

municativa: Tabu, etykieta, dobre obyczaje", Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 289.

[9] W terminach teoretycznej (kulturoznawczej) historii nauk w grę wchodzi tu także „ciągłość w zmianie" oparta na zasadzie korespondencji, ale i zasadzie rozwoju nauki. „Pierwsza z nich – jak różnicę tę tłumaczy K. Zamiara – dotyczy społecznej akceptacji nowej teorii w miejsce dotychczas akceptowanej społecznie (zależność społeczno-subiektywna). Druga dookreśla warunki zasady korespondencji tak, że staje się widoczne, iż rozwój nauki nie jest wynikiem przemiany samej tylko społecznej świadomości metodologicznej. Stanowi, winien stanowić, rezultat odpowiedzi na nowe zapotrzebowania obiektywne ze strony całokształtu praktyki społecznej danego okresu (zależność społeczno-obiektywna)". K. Zamiara, *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, s. 117. Uzasadnienie takiego stanu rzeczy dla obyczajowych zależności społeczno-obiektywnych podane jest m.in. w dalszych cytatach tekstu głównego oraz w późniejszej ogólnej charakterystyce przemian praktyki obyczajowej w jej relacjach z całokształtem praktyki społecznej.

[10] A. Żukrowska, Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*..., s. 153.

[11] R. Sulima, Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*..., s. 148.

Wtóruje mu interlokutor, stwierdzając „zafascynowanie mediów sferą obyczajową".

> Rzeczywiście, w czołowych polskich tygodnikach i dziennikach opiniotwórczych refleksja nad stanem obyczajów zajmuje coraz więcej miejsca; również marketing i badania rynku wskazują dziennikarzom, że pokazując konsekwencje obyczajowe współczesnych przemian można pokonać konkurencję[12].

To paradygmatyczne przeistoczenie zostaje więc wymuszone wzrastającym ciężarem nacisku społecznego na to, żeby „coś z tymi przemianami obyczajowymi poznawczo zrobić". Działa tu klasyczne prawo podaży i popytu na tematykę obyczajową, kształtujące zarazem specyficzny pęd do wiedzy o niej. Na ten aspekt wskazuje R. Sulima:

> [...] tradycyjna metoda porównawcza w badaniu obyczajów i kultur zostaje zastąpiona metodami dialogowania z innością. To symptom nowego rozumienia obyczaju. [...] Można zaryzykować tezę, że dawny obyczaj zastępowany jest dziś przez potoczną wiedzę o obyczaju. [....] Paradoksalnie, wysoce zmediatyzowana kultura popularna, a nie kodeksy moralne i towarzyskie, staje się macierzystym środowiskiem funkcjonowania „samowiedzy obyczajowej". Podkreślam tu nieustannie komunikacyjny, w szczególności, jawnie narracyjny (będący atrakcyjną opowieścią) a nie tabuizowany czy sakralizowany charakter treści obyczajowych we współczesnej kulturze[13].

Słowem (kolokwialnym) zamiast żyć obyczajem, „papla się" o nim. Staje się to pewną dziejową sposobnością, z której korzysta się obficie, albowiem skoro treści obyczaju tracą na normatywności (wspomniana tabuizacja i sakralizacja), to przekształcają się w rezerwuar akcesoriów do różnych gier (z) nimi[14]. Służą jako obiekty do transpozycji, rekontekstualizacji, rekombinacji kompleksów modowo-stylowo-życiowych w medialnej popkulturze.

Całość tego procesu przekłada się na wzrost zainteresowań poznawczych w tematyce przemian obyczaju[15]: rozszerzaniem, modyfikowaniem jej pól

[12] A. Chwalba, Dyskusja panelowa..., ss. 149–150.

[13] R. Sulima, *Przemiany polskiego obyczaju*..., s. 293.

[14] Tak też można rozumieć jeden z aspektów postulowanej przez polskiego antropologa „gry z obyczajem". Ibidem, s. 297.

[15] W świetle powyższych dociekań, można się zastanawiać, czy nie jest to tylko rykoszet rzeczywistego zainteresowania.

tematycznych oraz wynajdywaniem nowych ich kształtów, a także wyznaczaniem szczegółowych czy holistycznych sposobów podejścia do eksploracji obyczajowych procesów dynamicznych. To właśnie tendencja zastępowania katalogowej komparatystyki obyczajów różnych okresów dziejowych oglądem syntetycznym, łączącym je z przeobrażeniami całokształtu kontekstu globalnego, w którym funkcjonują, jest znamienna dla nowych trendów badawczych. Przemiany obyczaju nie jako przykład, epifenomen, barometr, czujnik, prompter zmiany, lecz jej determinanta, forpoczta, sprężyna, a nawet sprawca, motor. Przekłada się to na aprecjacje samego postrzegania obyczaju, kontrastujące wyraźnie z jego wcześniejszym deprecjonowaniem. Dotyczy to nawet domeny badań historiograficznych.

> Zasadne jest – konstatuje Anna Żukrowska – jak sądzę, spostrzeżenie, że dziś obyczaj jako przedmiot badań zajmuje coraz więcej miejsca w pracach historyków, i to nie tylko historyków skupiających swoje zainteresowania badawcze na zjawiskach społeczno-kulturowych, ale i »tradycjonalistów«, dla których historia polityczna jest wszystkim[16].

Powraca się zatem do Braudelowskiej idei badania historii kultury w „pochodzie" wielu wyliczonych przez niego dziedzin: języka, literatury, nauki, sztuki, ustroju, wrażliwości, obyczajów, techniki, przesądów, wierzeń, religii, życia codziennego, gustu, przepisów kulinarnych[17].

Jeszcze korzystniejsze od analizowania, kontemplowania obyczaju jest studiowanie metod zarządzania nim w ramach prakseologii[18] tej sfery życia społecznego. Nie deliberuje się nad obligatoryjnymi oczywistościami życia codziennego, z jej drobnymi, acz mnogimi praktycznymi obowiązkami, natarczywościami, obsesjami, tylko produkuje się wiedzę opisową/aplikacyjną/dyrektywalną, instruującą, jak sobie z nimi radzić za pomocą obyczajowego instrumentarium i/lub – z mniej lub bardziej natarczywej, a czasem perwersyjnej ciekawości – jak to robią inni. Na pierwszy aspekt kieruje uwagę Anthony Giddens w swojej ana-

[16] A. Żukrowska, Dyskusja panelowa..., s. 153.

[17] F. Braudel, Problemy historii cywilizacji, w: idem, *Historia i trwanie*, tłum. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 254.

[18] Posiłkuję się przy rozumieniu prakseologii jej wersją „integralną". Jej syntetyczną definicję podaje Wojciech Gasparski w artykule *Prakseologia – wariacje na temat*..., „Prakseologia" 150/2010, https://www.kozminski.edu.pl/fileadmin/wspolne_elementy/Jednostki/Czasopismo_MBA/Prakseologia_2010.pdf [data dostępu 22.08.2018]. „Prakseologia integralna (*integral praxiology*) to badanie działania człowieka metodą rekonstrukcji wiedzy ukrytej (*tacit knowledge*) podmiotu działającego oraz jego intuicyjnych kompetencji. Ich przedustawne (presuponowane) występowanie wynika z logiki sytuacji, bowiem bez owej wiedzy i owych kompetencji człowiek nie mógłby działać w sytuacjach jakim przychodzi mu stawić czoła". Ibidem, s. 27.

lizie refleksyjnej nowoczesności, w ramach której dostrzega on nadprodukcję poradników, podręczników, przewodników, także obejmujących tematykę obyczajową[19]. Na drugi wskazuje R. Sulima, pisząc o współczesnym „dialogowaniu" przez obyczaj z innością, o gonitwie za obyczajowymi nowinkami[20].

Jeszcze inni teoretycy, grzebiąc obyczaj (najpóźniej) w nowoczesności, w ponowoczesności „świętują" już narodziny jego sukcesorów – stylu życia, a przede wszystkim mody. Czyni tak chociażby Gilles Lipovetsky, który w swej diagnozie społeczeństwa konsumpcyjnego stawia tezę, że dawne obyczaje sukcesywnie zastępowane są w nim przez zjawiska kategoryzowane przez niego w ramach mody. Podnosi ją do rangi „racjonalnego" narzędzia wdrażającego (socjalizującego) do „zmiany i wiecznego recyklingu"[21], czyli realizacji kluczowych działań w tym społeczeństwie. Samą zaś „racjonalność" mody należy rozumieć (wyjaśniać) w ramach uwarunkowania funkcjonalnego jako rację (istnienia) w kapitalistycznym i demokratycznym systemie społeczno-gospodarczym. Wykorzystuje on modę do realizacji swoich celów obiektywnych – generowania zachowań konsumpcyjnych – poprzez (mówiąc językiem Pierre'a Bourdieu) kreowanie pól gry do rywalizacji symbolicznej jako form realizacji, wdrożonych przez ten system, potrzeb ekspresyjnych.

Nie zmienia to jednak pozytywnej oceny mody przez autora *The Empire of Fashion. Dressing Modern Democracy*, ponieważ w podmiotowym świecie celebruje się indywidualizm, estetykę nowości, błahości, subiektywności, czyli cnoty wolnościowe i demokratyczne. Moda nie jest zła, złe jest demonizowanie mody, ponieważ niepotrzebnie się ją wówczas ontologizuje i aksjologizuje. Pozbawia to ją jej lekkości, zwiewności, trywialności. Generalnie kontakt z modą nie ciąży ani nie obciąża, w przeciwieństwie do jej zideologizowanej krytyki i spowodowanego nią „kaca moralnego". Tak czy inaczej, moda jako czynnik rzeczywistych przemian obyczaju (lub jeszcze rozleglejszych) to przysłowiowy „ogon kręcący psem", ponieważ zmienia na tyle, na ile pozwala na to „konwencja obyczaju" (odwołując się tu do kategorii M. Webera). Spektakularność, błyskotliwość mody przesłania najczęściej jej specjalne i pobłażliwe traktowanie przez obyczaj, maskuje to, że jest w swojej paradności i pożądliwości systemowo zapotrzebowana.

Idąc tropem myśli francuskiego socjologa, również Tomasz Szlendak i Krzysztof Pietrowicz sądzą, że w sferze regulacyjnej moda zastępuje obyczaj (utożsamiany także z tradycją)[22].

---

[19] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość, „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 4.

[20] R. Sulima, *Przemiany polskiego obyczaju*...

[21] G. Lipovetsky, *The Empire of Fashion. Dressing Modern Democracy*, tłum. Catherine Porter, NJ: Princeton UP, Princeton 1994, s. 149.

[22] Podobne stanowisko, również oparte na rozważaniach francuskiego socjologa, podtrzymują i rozwijają w badaniach empirycznych autorki monografii J. Zalewska, M. Cobel-Tokarska (red.),

> Obyczaj był zatem od niedawna warunkiem koniecznym istnienia i funkcjonowania społeczeństwa. Tymczasem, ponieważ społeczeństwo masowej konsumpcji – jego ekonomia i życie codzienne – jest oparte na tym, co efemeryczne i zmienne, moda obecnie jest ważniejsza od tradycji. Społeczeństwo mody jest oparte na uwodzeniu. Nowość stała się warunkiem koniecznym do funkcjonowania społeczeństwa i zastąpiła w tym miejscu tradycję. Przeszłość nie ma już w społeczeństwie opartym na modzie znaczenia integrującego i regulującego. Inaczej: przeszłość nie rządzi już umysłami ludzi. [...] Liczne praktyki, style i wzory sugerują istnienie złożonego społeczeństwa mody, podczas gdy uniformizacja stylu i homogeniczne praktyki społeczne sugerują społeczeństwo w dalszym ciągu oparte na zakazie i regulatywnym prawie. Wynika z tego, że heterogeniczne duże polskie miasta figurują już w katalogu złożonych zbiorowości opartych przede wszystkim na modzie, podczas gdy homogeniczna polska prowincja stanowi społeczny świat poddany bardziej tradycji niż modzie jako mechanizmowi regulującemu życie ludzi[23].

Jeśli przez tradycję rozumie się przykład i powtórzenie, *ergo* regulatywny obyczaj, zaś modę jako jego zarzucenie na rzecz „frywolnej" gry konwencjami i innowacjami, to trzeba wskazać wyłaniającą się tu sprzeczność. Skoro bowiem ta ostatnia i tak pełni funkcję integrująco-różnicującą dla „opartej na niej zbiorowości", to żeby sprawować swą społeczną rolę, musi uwspólniać swoje sensy semiotyczno-komunikacyjne do postaci jakieś semantyki, nawet jeśli tylko nieskonwencjonalizowanej. Jeśli ma w czymś integrować, musi w czym innym różnicować w sposób dystynktywny – i odwrotnie. Przyjmuje zatem atrybuty swego antenata jedynie w odmiennej, „efekciarskiej", „zwodzicielskiej" „szacie scenicznej"[24]. Można zatem kolokwialnie stwierdzić, że „niedaleko pada jabłko od jabłoni". Na tyle blisko, że postulat radykalnego cięcia pomiędzy życiem obyczajem a życiem modą jawi się jako nieuprawniony lub życzeniowy. Naskórkowość mody oznacza, że nie wgryza się ona w materię obyczajową na tyle głęboko, żeby inicjować właściwe przekształcenia. Jeśli odnotowuje się takie

Od obyczaju do mody. Przemiany życia codziennego, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2014.

[23] T. Szlendak, K. Pietrowicz, Moda, wolność i kultura konsumpcji, w: T. Szlendak, K. Pietrowicz (red.), *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, ss. 18–21.

[24] Jurij Łotman wskazałby na tenarny sposób rozwoju kultury Zachodu, w ramach którego nie jest on w stanie odrzucić ani zapomnieć artefaktów z wcześniejszych stadiów swojego rozwoju, czasem dążąc nawet do ich celowej muzeifikacji.

sytuacje, wskazuje to na to, że to, co stanowiło o modzie, zmieniło swój status kategorialny i przeszło fazę transformacji w obyczaj, a następnie włączyło się w cykl przemian życia obyczajowego.

Obserwowane aktualnie przyśpieszone tempo zmian społecznych nie oznacza, że „wariacja na gruncie obyczaju" czy „obyczaj udający zarzucenie obyczaju" rzeczywiście na wskroś się wyemancypują i zerwą swe egzystencjalne więzi z macierzystym kontekstem. Raczej oscylacje tych wariacji i uniki tożsamościowe (interpretacyjne) krążą (przebiegają) na tyle szybko, że nie tylko umykają uwadze spojrzenia kontemplującego, lecz także ono samo zanika w wyniku ustania dialektycznej wymiany z nastawieniem zaangażowanym, co jest już dzisiaj globalnym problemem partycypacji w kulturze. Wedle dromologicznej doktryny Paula Virilio oznacza to, że urzeczywistnianie substancji w formie nie ulega „wypadkowi"[25]. Znamionuje to brak refleksyjnego (rozumowego) nadania znaczenia zjawiskom, co byłoby w zasadzie problemem technicznym, a nie semantycznym, gdyby nie to, że staje się to współcześnie strategiczną logiką ogólnej tendencji do forsowania „kultury bez symboli" jako jej wersji dominującej[26]. Dochodzi się tym samym do ponowoczesnej polityki zarządzania obyczajem, egzemplifikującej pryncypialną performatywność – prymat praktycznego sposobu manipulowania obiektami kulturowymi jak rzeczami, narzędziami, bez odwoływania się do mediującej sensy komunikacyjne matrycy przekonaniowej, lub wręcz jej pomijania, zacierania. Do zasygnalizowanej w tym miejscu tematyki powrócę w dalszych partiach dociekań.

*

Przechodząc do przykładowych ujęć modelowych przemian obyczaju, odrzucam te o charakterze teleologicznym i wartościującym, np. w mariażu obyczaju i moralności w drodze do jakiegoś aksjologicznego rozwoju, jak choćby postęp „etyki w działaniu". Nie uwzględniam również „wstydliwych" podejść do kwestii przemian obyczaju, szukających dla nich podrzędnych nisz, w których mogłyby się odnaleźć, bez szkody dla recepcji ważniejszych od nich mechanizmów czy

[25] Dla P. Virilio „wypadek" jest integralnie związany z „substancją". Pierwotny zdaje się być „wypadek substancji". Współczesne namnożenie „wypadku" wynika z postępu technologicznego, pociągającego za sobą radykalne przekształcenia ontologii życia społecznego. Wyróżnia „wypadek powszechny", czy też „wypadek integralny", rozgrywający się w skali globalnej, dotykający wszystkich bądź bezpośrednio, bądź w sposób zapośredniczony dzięki technikom informatycznym (medialnym). Następnie „wypadek wiedzy" – wynikający z rozwoju nauk technicznych, oraz najnowszą postać – „wypadek rzeczywistości" – „przestrzeni, czasu, materii substancjalnej". Kresem wszystkich wypadków jest „wypadek absolutny". P. Virilio, *Wypadek pierworodny*, tłum. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, ss. 45, 48–49, 95.

[26] O projekcie kultury bez symboli więcej w J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995.

procesów społecznych, skrywających „głębsze", „treściwsze" zjawiska. Chciałbym za to skupić się na dwóch rysach problemowych powiązanych ściśle ze sobą: 1) pola badawczego (w rozumieniu P. Bourdieu) – zakreślającego zarazem zmieniające się ramy postrzegania kultury obyczajowej, w obrębie którego rozpatrywane są przemiany obyczaju; oraz 2) konstrukcji formalnych tego procesu, dzięki którym dostrzega się związki kauzalne pomiędzy wchodzącymi w grę (i wyróżnionymi poznawczo) czynnikami (składnikami), determinantami.

W badaniu przemian obyczaju jednym z głównych dylematów poznawczych jest ten związany z problematyką czasu, z pytaniem o ramy temporalne postrzegania zmian danego fragmentu rzeczywistości jako walentnych[27]. Zawiera się on w często powtarzającym się pytaniu (oczywiście różnie artykułowanym): Jaki okres – będący w porządku logicznym zarazem warunkiem postrzegania procesu – jest wystarczający, a jaki konieczny, żeby można było mówić o zamknięciu się jakiegoś rzeczywistego (dyferencyjnego, odróżnialnego) cyklu przemian obyczaju? Można posługiwać się kategoriami historiograficznymi, związanymi z uznanym podziałem dziejów, lub przyjąć za umowne punkty orientacji jakichś momentów postrzeganych jako zwrotne, przełomowe w historii zdarzeniowej, np. wydarzenie polityczne, innowacje technologiczne, katastrofy naturalne. Postrzeganie przemian obyczaju w obrębie jakieś epoki, stulecia, dziesięciolecia czy jakiegoś innego wycinka czasu, metaforycznie opatrywanego panowaniem jakiegoś królewskiego rodu, władcy, stosunków społecznych (np. feudalizm, kapitalizm) jest zabiegiem niekontrowersyjnym, powszechnym, typowym, uznanym w historii kultury[28].

Czasem cezurą dociekań czyni się aktualny moment artykulacji, a wtedy ujęcie historyczne zmienia się w genetyczne. W pierwszej kolejności, jeśli „na sercu" badaczowi leżą bieżące kwestie kondycji obyczaju, to wywodzi on z przeszłości rozumienie teraźniejszego kształtu ich „substratów fizycznych" oraz osobliwości regulujących je zespołów przekonaniowych. Jeśli dodatkowo rozwodzi się on nad doświadczaniem (przeżywaniem) obyczaju w rozciągniętym w czasie życiu codziennym, dociekania nabierają wówczas charakteru psychokulturowego bądź socjokulturowego, bądź też mariażu obu[29]. Tak jak to ma miejsce w przypadku

[27] Funkcjonuje ono w napięciu, którego sedno trafnie wyraża myśl Fernanda Braudela. „Nie ma nic ważniejszego, w naszym przekonaniu, w samym środku rzeczywistości społecznej niż to żywe, głębokie, w nieskończoność powtarzające się przeciwieństwo między chwilą a czasem płynącym powoli". F. Braudel, Historia i nauki społeczne: długie trwanie, w: idem, *Historia i trwanie*, tłum. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 48.

[28] Przykładami mogą być wymienione już wcześniej dzieła J. Bystronia, Z. Kuchowicza czy M. Boguckiej.

[29] W propozycjach teoretycznych K. Moraczewskiego historyczne badanie sposobów wyrażania ekspresji emocjonalnych, próby uchwycenia jej „stylów" (*styles*), nie są jakąś formą transhistorycznej analizy psychologicznej, lecz próbą zrozumienia pewnych praktyk społecznych w ich wy-

słynnego dzieła Norberta Eliasa – inspirowanego psychoanalizą freudowską – w założeniu mającego być obrabiającą materię historyczną socjogenezą aktualnych wzorów obyczajowych w jego własnej kulturze. Niezależnie od podejścia, każda aktualizacja rozważań na temat obyczaju uniemożliwia wywikłanie opisu z teraźniejszych wartościowań i pomysłów na jej bieżącą rolę we wskazanych, zawsze wybiórczo, przemianach. Punkt dojścia rzuca się długim cieniem na całość rozumienia meandrujących dróg obyczaju w kulturze. Historia przemian obyczaju jest zawsze czyjaś, i nawet jeśli własna, to w zdystansowanej postawie kontemplacyjnej, poprzez jej inklinacje komparatystyczne, relatywizuje to, co w niej pierwszoplanowe i po stokroć chronione w jej uniwersum symbolicznym i praktykach je komunikujących – (wartościowo)-racjonalność sensów ideowych i wiarę w kształt takich, a nie innych sposób praktykowania obyczaju. Choć zawsze zanurzone są w jakimś czasie i w jakiejś przestrzeni, to w sensie numinotycznym (w rozumieniu nadanym mu przez Rudolfa Otto, a rozwijanym przez Mirceę Eliadego oraz Rogera Cailloisa) są zawsze poza czasem i poza przestrzenią.

Z kolei w wydarzeniowej historii przemian obyczaju przyjmuje się jakiś kluczowy, najczęściej niekwestionowany zarówno przez środowisko naukowe, jak i wiedzę potoczną – „fakt społeczny", będący w rzeczy samej „wyobrażeniem społecznym", służący przeważnie za hasło wywoławcze dla nagromadzonych w świadomości społecznych całościowych asocjacji z nim związanych[30]. Według aplikowanej tu terminologii jest to – dający się pojęciowo przedstawić – obraz świata. Najlepiej taki, który mówi, że wydźwięk danego „obrazu" w praktyce społecznej (w większości jej typów) ma charakter globalny, zaś skala wstrząsu – regulacji kulturowych – jest dogłębna i radykalna. Gwałtowne zakłócenia kontekstu makrostrukturalnego – całokształtu życia jakiegoś społeczeństwa – pociągające za sobą drastyczne przekształcenia jego tendencji globalnej określa się, ze względu na dalekosiężne konsekwencje, rewolucjami obyczajowymi. Wiążą się one za każdym razem – jak stwierdza Jan Grad – z „gruntowną przebudową społeczną"[31]. We współczesnej, zachodniej historii kultury często

miarze symbolicznym. Można według niego posłużyć się nawet szerszą kategorią, o jeszcze większej nośności symbolicznej, czyli „nastrojem" (*mood*). K. Moraczewski, *Cultural Theory and History: Theoretical Issues*, Wydawnictwo Naukowe WNS, Poznań 2014, ss. 31–32.

[30] W tym kontekście niezwykle trafne jest określenie Bronisława Baczki z podtytułu książki poświęconej „wyobrażeniom społecznym", że zawierają one „nadzieję i pamięć zbiorową". Te wyobrażenia funkcjonują w przestrzeni symboli, dzięki którym rzeczywistość społeczna zyskuje zmityzowany sens. Przy czym, ów sens nie musi być wynikiem chęci panowania nad jakąś sferą rzeczywistości, lecz czynienia jej zrozumiałą i „swojską" właśnie za pomocą tych wyobrażeń. B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

[31] J. Grad, *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993.

wspomina się (a niekiedy wypomina) jedną rewolucję *stricte* obyczajową, którą najczęściej definiuje się poprzez przypisywanie jej promiskuityzmu seksualnego jako cechy dystynktywnej. Chodzi o rewolucję lat sześćdziesiątych XX wieku, w której aspekt swobody seksualnej, rozprzężenia obyczajowego, stał się dla niej emblematyczny. Skutki tej rewolucji, jak i (zdecydowanie słabszej i nieskutecznej) kontrrewolucji, odczuwane są po dziś dzień, w związku z czym jako dzieło (wciąż) otwarte przynależy nie do historii (dziedzictwa), lecz teraźniejszości kultury.

Inne „zrywy" obyczajowe, czasem o wiele mniej „figuratywne", za to bardziej „symboliczne" (co nie znaczy, że mniej innowacyjne), funkcjonują w wielostronnym powiązaniu ze spektakularnymi transformacjami innych dziedzin kultury – tak symbolicznymi, jak i techniczno-użytkową[32]. To uwikłanie obyczaju w ogólną dynamikę gwałtownej zmiany społecznej, identyfikowanej jako rewolucyjna, skutkuje tym, że jej własna postać ujmowana jest tylko jako reperkusja istotniejszego wstrząsu, jako pewien wyłącznie symboliczny – nierzadko nośny i widowiskowy – a więc naskórkowy aspekt (odbicie) globalnego pierworysu. Rewolucja obyczajowa nie ma natenczas swojej szczególności znaczeniowej, innej niż ta relacyjna i relatywna, zapożyczona od hegemona jej sensów, tak jak to ma miejsce w wypadku „wielkich" rewolucji dziejowych: angielskiej, francuskiej czy październikowej. Wszystkie one narzucają odpowiednią narrację zachodzącym w jej trakcie i utrzymującym się po nich przemianom obyczaju. Chyba, że przyjmie się odmienną – tak jak czynią to F. Braudel i N. Elias – optykę postrzegania tego procesu w czasie, poprzez wkomponowanie rewolucji w rozścielony temporalnie, długofalowy krajobraz jego ewolucji. Na obyczajowym sejsmografie jego przemian rozciągnie się wówczas każdy skok fazy do wartości statystycznej średniej, wskazując każdym przebijającym się gwałtownie momentom miejsce na fali jakiegoś wzbierającego się lub opadającego trendu.

W najnowszej historii Polski za umowne „kamienie milowe" procesu przemian obyczaju uważa się koniec drugiej wojny światowej oraz początek transformacji ustrojowej wyznaczanej datą 1989 roku. Reflektuje nad tym M. Szpakowska:

[32] Szczególnie wpływ tej ostatniej nie jest często właściwie rozpoznawany. „Nawet rewolucja – stwierdza Małgorzata Szpakowska – nie zmienia na ogół pory, o której w danej społeczeństwie je się obiad czy chodzi spać. Tu znaczenie większą rolę ma do odegrania żarówka albo lodówka. A to z kolei otwiera nowy temat: jak wielkie przemiany technologiczne, a nie polityczne, nie ideologiczne, ale właśnie technologiczne wpływają na mentalność?". M. Szpakowska, Dyskusja panelowa, w: *Jak badać obyczaje?*..., s. 151. W tej obserwacji wspiera ją Barbara Klich. „Kolej, poczta, elektryczność miały ogromny wpływ właśnie na wizję świata; to jest wspólny obszar historii mentalności i historii obyczajowości". B. Klich, Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*..., s. 152.

> Czy zmianom towarzyszyła rewolucja w sferze obyczaju? Pod niektórymi względami tak; pod innymi – można się spierać. Patrząc z perspektywy, jedno widać wyraźnie: i dla dziejów, i dla obyczajów najważniejszą i oczywistą cezurę stanowi druga wojna światowa. Do roku 1989 decydowała ona o politycznym kształcie naszej części świata (i w znacznym stopniu decyduje nadal). Przede wszystkim zaś przyczyniała się do ustanowienia zasad, które w pierwszej połowie stulecia wcale nie wydawały się oczywiste – poczynając od praw człowieka i fundamentalnej równości obywateli, a kończąc na różnych świadczeniach na rzecz upośledzonych i poszkodowanych. Wpłynęła też na sytuację kobiety, na miejsce rodziny w społeczeństwie, na sposób zawierania małżeństw i wychowania dzieci; wreszcie przesunęła wyraźnie granicę między tym, co uchodzi i co nie uchodzi[33].

Pogląd taki znajdziemy także w rozważaniach Doroty Simonides, która pod koniec zeszłego stulecia pisała, że:

> [...] w XXI wiek wejdziemy z nieco innym stanem naszych obyczajów, niż to miało miejsce bezpośrednio po 1945 r. Zmiany cywilizacyjno-kulturowe ostatnich dziesięciu lat są na tyle widoczne, że możemy mówić o rozpadzie dawnej obyczajowości i powierzchownej warstwie nowych lub wskrzeszonych dawnych zachowań. Więcej jest destrukcji i demontażu niż nowego budowania w dziedzinie obyczaju moralnie wartościowego[34].

Niezależnie od oceny merytorycznej kondycji obyczaju widać tu przyjęcie tych dwóch punktów odniesienia dziejowego za bazowe. Konwencjonalności i arbitralności tego podziału świadoma jest B. Łaciak.

> Mnie będą interesować – pisze we wstępie do swojej pracy *Obyczajowość polska czasów transformacji, czyli wojna postu z karnawałem* – zarówno nowe formy tradycyjnych obyczajów, nowe praktyki obyczajowe, jak i ich zmieniające się oceny moralne czy religijne. Oczywiście mam świadomość, iż w przypadku zmian obyczajowych mamy do czynienia z procesem, w którym trudno ustalić początek czy jednoznacznie stwierdzić, że dane wzory zachowania, postawy czy opinie pojawiły się lub upowszechniły po 1989. Niekiedy zebrany materiał badawczy pozwala pokazać różnice

[33] M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa czasu przemian*, WAB, Warszawa 2003, s. 10.

[34] D. Simonides, Obyczaj w życiu dawnego i współczesnego człowieka, w: B. Gołębiewski (red.), *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*, Oficyna Wydawnicza „Stopka", Łomża 1998, s. 27.

> świadczące o zmianach, jakie dokonały się między 1990 r. a początkiem XXI w., czasem zaś jestem zmuszona ograniczyć się do przedstawienia obyczajów końca XX i przełomu wieku XX i XXI, nie mogąc przekonująco uzasadnić, że są one wytworem okresu transformacji, są to bowiem zjawiska zapoczątkowane nieco wcześniej[35].

Powyższe wątpliwości pojawiają się także w dociekaniach M. Szpakowskiej, która wskazuje również na problem jednostkowego uświadamiania zmian („samowiedzy obyczajowej") splecionego z rzeczywistymi sposobami praktykowania obyczajów „przed" i „po". Dochodzi tu również kwestia doświadczania i wartościowania różnic, akcesji lub nie do przeobrażających się wzorów obyczajowych.

> Rok 1989 z kolei jest oczywistą cezurą polityczną i w dużym stopniu ekonomiczną; z jej skutków obyczajowych i mentalnych dopiero zaczynamy sobie zdawać sprawę. Zapewne, niektóre z nich są widoczne gołym okiem. Wolny rynek rozbudził apetyty materialne i ze stanu posiadania uczynił miernik wielu innych wartości. Hasła natychmiastowej konsumpcji trafiły na podatny grunt, a wszelkie jej ograniczenia stanowią źródło frustracji. Zmieniły się wyobrażenia o godziwym standardzie życia – a co za tym idzie, zakres roszczeń. Wolność słowa przyczyniła się do przesunięcia granic wstydu; mówi się publicznie o sprawach, których niedawno nie wypadało poruszać prywatnie. I tak dalej; żeby się o tym przekonać, wystarczy włączyć telewizor. Nadal otwarte pozostaje jednak pytanie, jak te zjawiska przełamują się w indywidualnych życiorysach. Jak odbierane są w jednostkowym, bezpośrednim doświadczeniu i co z tego wszystkiego naprawdę ma dla ludzi znaczenie, a co zostało przejęte z obiegowej publicystyki lub wręcz podsunięte przez ankietera? I czy rzeczywiście dzisiejsze uczucia i wyobrażenia tak diametralnie różnią się od tych z czasów przed przełomem?[36].

Powyższe wątpliwości stale towarzyszą wszystkim próbom klasyfikacji i systematyzacji przemian obyczajów.

*

Wskazanie przedziałów czasowych w badaniach zjawisk społecznych, w tym obyczaju, tworzy zarówno ramy postrzegania wymiaru trwania, jak i transformacji. W tym drugim przypadku służy również określeniu prędkości ruchu tego, co uznaje się za podstawowe jednostki dystynktywne w obyczaju. Pamiętać należy bowiem o dwojakim sposobie recepcji zjawisk obyczajowych: 1) w „uwikłaniu"

[35] B. Łaciak, *Obyczajowość polska czasów transformacji*..., ss. 16–17.

[36] M. Szpakowska, *Chcieć i mieć*..., s. 16.

w „wiązce" z innymi, np. moralnością – jako jej „wyraz w działaniu", z heterogeniczną semantyką i jej zapożyczonymi założeniami; oraz 2) jako bytowo niezależne, np. jako znaki w ujęciu semiotyczno-komunikacyjnym, z homogeniczną semantyką i jej autonomicznymi założeniami.

W każdym ujęciu modelowym danego typu obyczaju należy zatem wskazać to, co w nim trwa, a co może ulegać ekspresji, mutacji na tyle jednak tylko, żeby nie zagrozić jego rozciągającej, ale też i różnicującej się w czasie tożsamości. W jaki sposób daje się to osiągnąć? Pewnych rozwiązań dostarczają Riceourowskie relacyjne kategorie *idem* i *ipse* tożsamości osobowej[37]. Modyfikując znaczenie terminów do niniejszych celów badawczych, a jednocześnie zachowując główną intencję myśli, można mówić o istnieniu niezmiennego rdzenia tego, co nie ulega przekształceniom, tego, co jednakowe, rozumianego jako „bycie stale tym samym", oraz „tego, co staje się, ulega modyfikacji, transpozycji, zanikowi". Dzięki trwałości zyskuje egzystencjalną wiarygodność, dzięki plastyczności daje się dokonywać na nich operacji. Podstawą oparcia dla *idem* jest przekonanie o jej trwałości w czasie, zaś jej gwarantem – utrzymywanie się tej samej nazwy, czyli odwoływanie się do semantyki komunikacji językowej i jej założeń, w tym przedsemantycznych. W przypadku *ipse* tożsamość ta jawi się jako pewne zadanie poznawcze do wypełnienia, tworzy się zawsze w danym kontekście relacyjnym. Obie kategorie scala narracja, która z jednej strony dynamizuje *idem,* z drugiej zaś stabilizuje *ipse*. Tożsamość zjawiska to zatem zawsze „czyjeś" „coś" stwierdzane przez „kogoś" za pomocą „czegoś". Wszystkie wzięte w cudzysłów terminy akcentują momenty natężenia świadomości badawczej – zarówno norm poznawczych, jak i dyrektyw metodologicznych – w konstrukcji tych współrzędnych dyskursu poznawczego. Wskazują na rolę intersubiektywnej komunikacji przy ustaleniu „ontologii i epistemologii" fenomenu. Trwałość i zmienność tożsamości porusza się zatem w kole narracyjnej hermeneutyki sensu, która jeśli sprzężona z *praxis* – tak jak „samowiedza obyczajowa" z działaniem aplikacyjno-praktycznym – przybiera postać spiralną[38].

Tylko konsensus świadomości metodologicznej, odzwierciedlający w dużej mierze jednomyślność świadomości potocznej, sprawia, że pewne kategorie obyczajowe uważa się za niekwestionowane, podtrzymujące swoje *idem* pomimo natarczywej przygodności *ipse*. Należałoby je lokować w przedsemantycznych sądach językowych założeń komunikacji obyczajowej, ustanawiających w jednostkach komunikacyjnych „przedsądy" („przedsądzenia") o „ciągłość przy stałej

[37] P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992.

[38] Zaprezentowaną w tym miejscu propozycję określę mianem „roboczej", a jej pełną, „dojrzałą" postać zaprezentuję w dalszej części rozważań.

zmienności”[39]. Wśród *idem* obyczajów znajdują się: obrzędy przejścia, powitalne, małżeńskie (ślubne, weselne), kommemoracyjne, świąteczne itp. Wszystkie klasyfikacje poczynione są na wysokim szczeblu ogólności ideowej i formalizacji ram zachowaniowych. Niczego zatem konkretnie nie definiują i tylko właśnie przez to, że są oderwane od realiów, mogą trwać jako takie. Natomiast w zasięgu ich ideowego pola oddziaływania znajduje się cała gama rzeczywistych mutantów i wciąż mutujących mutantów. Choć cechuje je względna autonomia, to za każdym razem obyczajowe *ipse* rozpatrywane jest wszechstronnie na tyle, na ile dopuszcza to sposób myślenia o *idem*. Przykładowo: do klasycznego, tradycyjnego *idem* „stołu, kuchni” dołączają „kulinaria”, następnie „eko-kulinarnia”, „etno-kuchnia”, „freeganizm”, „foodie”, „food-hunting”, „chowhounds”, „food-pairing”, a nawet „food porn” itp.[40] Nie można odmówić temu racji, ponieważ jeśli przyjmiemy symboliczno-kulturowy charakter funkcjonowania obycza-

[39] B. Latour i zwolennicy ANT mogliby tłumaczyć przekonanie o istnieniu *idem* jako operowanie „czarną skrzynką”. Nie jest to już kwestia typologii (teorii), ale działania (praktyki).

[40] O rozległej mutacji obyczajowego „stołu”, w tym o wspomnianych zjawiskach, pisze interesująco M. Bieńko w książce *Obyczajowość polska początku XXI wieku* w rozdziałach Fizjologia smaku we współczesnych obyczajach kulinarnych i biesiadnych oraz Kulinarne fascynacje w kulturze masowej. W zakresie szczegółowej charakterystki wszystkich wymienionych zjawisk odsyłam do wzmiankowanej lektury. W tu wybieram tylko dwie – „foodie” oraz „chowhound” – dla celów ilustracyjnych. „Foodizm to modny, szybko szerzący się w świecie trend społeczny, skupiający ludzi, którzy chcą jeść świadomie i wierzą, że dzięki temu mogą zmienić świat. W Internecie polecają sobie miejsca, gdzie można dobrze i zdrowo zjeść, kupić wartościowe produkty, wymieniają się przepisami. To przeciwwaga dla taniego, śmieciowego jedzenia zalewającego rynek. *Foodie* to również rodzaj tożsamości, która zyskała popularność w postmodernistycznych społeczeństwach Wielkiej Brytanii, Ameryki i Australii. Termin »foodie«, który pojawił się po raz pierwszy w 1982, odnosił się do »pozera kulinarnego«, używającego wyszukanej konsumpcji kulinarnej jako symboli statusu społecznego i zróżnicowania klasowego. Jedzenie stało się opium wystylizowanej klasy społecznej. Foodies gotują w domu wyszukane dania, w sferze publicznej stają się krytykami i blogerami kulinarnymi. Ich działalność nabiera charakteru etycznego. Kuchnia jest podstawową dla nich przestrzenią, w której mogą tworzyć i przetwarzać swoją tożsamość poprzez praktyki gotowania. [...] Niektórzy mówią, że foodies to rzucający się w oczy konsumenci i egoistyczne żarłoki, inni przekonują, że bycie foodies jest formą kolektywnego życia w późnej nowoczesności, sposobem walki o poczucie sensu. [...] Ruchowi foodie, czyli wielkomiejskiej miłości do kulinariów przeciwstawia się inną grupę, określaną mianej *chowhounds*. To wszystkożerni kontestatorzy, kreatorzy samków, którzy wyznaczają nowe trendy. To, co odkrywają w sferze jedzenia, za kilka lat może stać się modne i drogie. *Chowhounds* budują swoją tożsamość grupową przez odrzucenie wyborów ekskluzywnej elity kulinarnej i ryzykując szeroką gamę eksperymentów kuchennych. W porównaniu z foodies, są bardziej demokratycznymi i »autentycznymi«”. Ibidem, ss. 218–219. Choć oba trendy daje się klasyfikować jako przejaw mody, niemniej poszukiwanie korelatu aksjologicznego, etycznego i akcentowanie tego wymiaru próbuje przesuwać ciężar w stronę waloryzowanego moralnie obyczaju, włączając go jednocześnie do jakiegoś nacechowanego światopoglądowo, zideologizowanego stylu życia, a więc rozleglejszej i refleksyjnej strategii życiowej.

jowego *idem*, to to, że „się je", „jak się je", „z kim się je", „co się je" w świecie społecznym, a więc regulowanym kulturą, zawsze ma funkcję komunikacyjną, np. w postaci „funkcjo-znaku", i w swojej powszechnej repetycji sprawuje określone funkcje obiektywne. Odzwierciedla wówczas podziały klasowe, grupowe, warstwowe, wiekowe – inaczej mówiąc zróżnicowanie struktury społecznej; światopoglądowe – religijne, etyczne; oraz „kulturalistyczne" (obyczajowości „różnicy") – stylowo-życiowe, modowe.

W społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury (z pozycji świadomości metodologicznej) Jerzego Kmity uznaje się przekonanie o trwałości obiektu kulturowego w czasie jego badania i definiowania za konieczną imputację (logiczną)[41]. Jeśli nieświadomą, to obrazującą przejawy myślenia naturalistycznego, jeśli świadomą, to stanowiącą integralny składnik procesu interpretacyjnego. Jednak nie dokonuje się absolutyzacji odniesień przedmiotowych twierdzeń (sądów), ponieważ uwzględnia się tezy teoretycznej historii nauk (specyficznej wersji historyzmu) o nieustannych zmianach przedsemantycznych sądów konstytuujących założenia semantyk kulturowych –„horyzontalnych" i „wertykalnych"[42] – a co za tym idzie, samych semantyk, struktur sensownych, pojęć świata. Impulsem

[41] Po dokonaniu tej imputacji należy utrzymywać pamięć o tym narzędziowym statusie obiektywizacji kulturowych w celu zapobiegania ich reifikacji. Przestrzega przed tym K. Moraczewski, kiedy pisze: „by nie ulec pewnemu platońskiemu złudzeniu i nie pomylić statycznych i synchronicznych rekonstrukcji kultur z ich rzeczywistością, zawsze zmienną i heterogeniczną, zawsze *in statu nascendi*. Platońskie złudzenie polega bowiem na tym, że odniesieniom przedmiotowym pewnych wypowiedzi nadaje się charakter »bytu prawdziwego« i traktuje realistycznie takie konstrukcje, jak kultura polska, kultura średniowiecza albo kultura Aborygenów australijskich. W dużym stopniu chodzi zatem o to, by na podstawie własnego opisu nie uwierzyć nagle w Byt, gdy naprzeciw nas jest tylko nieustanne stawanie się". K. Moraczewski, *Przekonania i zmiana kulturowa*, „Filo-Sofija" 1(36)/2017, ss. 557–558.

[42] A. Dobosz streszcza poczynione tu ustalenia terminologiczne następująco: „Otóż układ założeń semantyki nieautonomicznej językowej jednostki komunikatywnej lub językowo-naukowej J. Kmita określa mianem »pojęcia« wyrażonego przez tę jednostkę. Natomiast układ założeń semantyki językowej autonomicznej jednostki językowej »sądem« wyrażonym czy zwerbalizowanym przez tę jednostkę. Z kolei układ założeń semantyki dowolnej, nie tylko ściśle językowej jednostki komunikatywnej, określany jest mianem formy pojęciowej wyrażonej przez ową jednostkę. Przy czym forma pojęciowa wyrażona przez daną jednostkę jest zawsze pojęciem albo sądem, w przypadku jednostki językowej czy językowo-naukowej wyrażoną czy zwerbalizowaną przez tę jednostkę. Do tego forma pojęciowa wyrażona przez taką czy inną jednostkę komunikatywną jest zawsze identyczna ze współczynnikiem humanistycznym odniesienia przedmiotowego tej jednostki. Natomiast współczynnik ów jest zawsze identyczny z pewnym pojęciem lub sądem. Zakładając następnie, że zespół założeń semantyki danej językowej jednostki komunikatywnej, ze wskazanego wyżej obszaru, jest zawsze układem sądów (wyrażonych przez odpowiednie zdania) zawierających ową jednostkę. W przypadku pojęcia, składowymi sądów (zdań) są jednostki wyrażające to pojęcie". A. Dobosz, *Uwagi na temat koncepcji semantyki Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 3(18)/2012, s. 28.

zmiany jest ciągłe przetwarzanie/odtwarzanie praktyki społecznej, której dynamika rzuca wciąż nowe wyzwania materii kulturowej.

W samej historiografii mówi się wówczas o „narracji", czyli „świadomej siebie" ustrukturowanej tematycznie i logicznie wypowiedzi, która z języka przedmiotowego przeniesiona zostaje do metajęzyka, z wyraźnym zastrzeżeniem, że ma ona postać dyskursywnej konstrukcji ideacyjnej, np. typowo-idealnej. Jej celem jest nie tylko pojmowanie struktur sensownych – uchwycenie zjawisk ze współczynnikiem humanistycznym – innych (kulturowo) obiektów kulturowych – struktur humanistycznych, lecz także zrozumienie nas samych – jako posługujących się własnymi „okularami", „przedsądami" (kategoriami) kulturowymi i narzucających zarazem własny punkt widzenia – badaczy, obserwatorów, świadków. Staje się to zarówno samorefleksją (epistemiczną), jak i samokrytyką (kulturową)[43].

Pisze o tym – rozwijając poglądy poznańskiej szkoły metodologicznej w domenie nauk historycznych – Wojciech Wrzosek:

> Okoliczność, iż antropolog czy historyk sporządza narrację, która musi spełniać oczekiwania bliźnich mu wspólnoty naukowej, wymusza, aby świat opisywany był wzięty w cudzysłów, przestał być dla niego „światem samym w sobie", („lub dla historyków") i stał się światem oglądanym przez nas tj. z dobrodziejstwem naszego kulturowego (myślowego) wyposażenia. Imputujemy mu wówczas co najmniej logikę naszego myślenia. Jest to bowiem produkt naszego poznawczego stosunku do innej kultury, który przeznaczony jest zasadniczo i przede wszystkim dla reprezentantów kultury badającej (nie dla kultury badanej przecież, jak powie większość historyków antropologów). Musi więc on spełnić minima stawiane przez nas narracjom o świecie. […] W rezultacie, czego by się uprzednio nie doświadczyło w trakcie kontaktu poznawczego z kulturą badaną, to i tak trzeba będzie dokonać translacji świata poznawanego na język kultury badającej. Inaczej mówiąc, trzeba przynajmniej minimalnie lub/i w trybie cudzysłowowym (metajęzykowym) imputować kulturze badanej logikę obecną w kulturze badającej[44].

[43] Warto nadmienić, co podkreśla także P. Ricouer, że oprócz oczywistego wymiaru pojęciowo-poznawczego dociekania „tożsamościowe" zyskują również rangę etyczno-moralną.

[44] W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Epigram, Bydgoszcz 2009, ss. 20–21. Myśli tej sekunduje kolejny historyk – Jan Pomorski: „Praktykowanie historiografii oznacza również mniej lub bardziej świadome uczestniczenie w grze kulturowej, jaka rozgrywa się między kulturą badaną a badającą oraz tą ostatnią a kulturą publiczności literackiej, do której dana narracja historyczna trafia. […] Każdy z nas zapewne, stykając się z tekstami historiograficznymi, miał poczucie, iż przegląda się w nich własna epoka, udramatyzowana w kostium historyczny. Narracja służy historykowi do budowania obrazu przeszłości. Konceptualizuje on przeszłość, posługując się mitem, meta-

De facto każdy teoretyk kultury, jeśli deklaruje pewność – „używa" twierdzeń przedmiotowych, a nie tylko je „wymienia" – co do kształtu i kierunku przebiegu danego procesu i jego składników, to staje się w momencie przedkładania swoich tez w pewien sposób także historykiem kultury[45]. Zamyka on bowiem swoje dociekania wnioskami ustalającymi granice czasu, którego „końcami" manipuluje, całość zaś wieńczy swoim dziełem „narracji" czy też narracją dzieła. Nadaje zatem historii pewną charakterystykę kategorialną, abstrahującą od dat i wydarzeń, aktorów ludzkich, a skupiającą się na jakichś kształtujących działanie strukturach mentalnych, trendach, tendencji kulturowych itd., w dużej mierze amorficznych czasowo. „Tylko w historii politycznej – stwierdza Maria Bogucka – można wyznaczać dokładne daty i terminy od–do. W procesach społecznych i kulturowych geneza, przebieg i obumieranie zjawisk dokonuje się w rozległym strumieniu czasu, trudnym do rozdzielenia na wyraźnie wyodrębnione jednostki"[46].

Przemiany obyczaju wpisują się w problematykę komponowania i posługiwania się jednostkami upływu czasu historycznego. Wśród licznych badaczy, którzy poświęcili uwagę temu tematowi, znajduję dwóch, których głos pomocny jest przy prowadzonych tu dociekaniach. Są to przywoływani już wcześniej F. Braudel oraz N. Elias. Pierwszy z nich wyróżnia trzy typy procesów historycznych: krótkiego, średniego i długiego trwania, i przyporządkowuje im trzy wymiary świadomości metodologicznej, skutkujące trzema odmiennymi stylami uprawiania historiografii[47]. Szczególnie w tym ostatnim procesie występują najgłębsze i najtrwalsze

---

forą, stereotypem, ideologią, czasem teorią, a następnie wystawia ją publiczności historycznej. Seria tych wystawień odpowiada sekwencji dzieł historiograficznych, sukcesywnie inspirujących się wzajemnie. Ich kanwą jest zbiorowe i indywidualne świadczenie o tym, co przemija [...] a więc zapis określonego doświadczenia świata mijającego – opowiedziane na sposób właściwy tu i teraz, czyli odpowiadający kulturze badającej. Jest to narracja adresowana, świadomie zakładająca istnienie publiczności czytającej, wyposażonej w określoną kompetencję kulturową, niezbędną dla odbioru przekazu historiograficznego. Stąd staje się historiografia nie tyle źródłem do poznania kultur, o których intencjonalnie mówi (bada je), ale źródłem do poznania samej kultury poznającej". J. Pomorski, Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii: prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Instytut Historii UAM, Poznań 1998, s. 378.

[45] Niezwykle świadomy jest tego Aron Guriewicz, u którego kategorie kultury na stałe gościły w rozważaniach historycznych. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. Józef Dancygier, PIW, Warszawa 1976.

[46] M. Bogucka, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, cyt. za: U. Świderska, http://zbc.uz.zgora.pl/Content/46353/28_swiderska_recenzja.pdf [data dostępu 04.05.2017].

[47] Inna trójelementowa deskrypcja skupiająca się wyłącznie na czasie operuje terminami „historia wydarzeniowa", „historia koniunkturalna" i „historia długiego trwania". F. Braudel krytykuje pozytywistyczne pojmowanie historii w ramach przekrojowego ujęcia najważniejszych, według historiografa, wydarzeń z danych epok, które następnie zazębiają się w związki przyczynowo-skutkowe. Takie diachroniczne powiązania sztucznie konstruują ciągłość przedmiotu namysłu historycznego,

zmiany, choć są one najtrudniej dostrzegalne. Długie trwanie niedostępne jest doświadczeniu i refleksji uczestnika-świadka-tłumacza i jest ono zawsze rekonstruowane z jakiejś perspektywy. Brak naocznych poświadczeń ciągłości jednych składników życia i drobnych przekształceń drugich, w stałym, nieubłagalnym nurcie „rzeczywistej zmiany", stanowi wyzwanie poznawcze dla teoretyka, który musi za każdym razem arbitralnie konstruować proces, ustalać jego granice, składać go (misternie) w kompleks, oddzielać przygodność od teleologiczności, a przede wszystkim to, co sensowne i pełniące określone funkcje, od tego, co incydentalne i nieistotne znaczeniowo (niepełniące roli społecznej). Pomimo że sama temporalność potrafi zaniknąć w iluzji bezruchu, na skutek znacznej odległości, którą powolnie przebiec musi strzałka czasu, niczym w paradoksie strzały Zenona z Elei, to jednak przez to rozciągnięcie w czasie niewolna jest od napięć i perturbacji. Pamięć jest statyczna, dostarcza gotowych obrazów, jednak konstruowane są one przez spojrzenie, które musi uwzględniać dynamikę, brać na nią za każdym razem poprawkę, nawet jeśli przesunięcia „wizji" są mikroskopijne i wydają się kategorialne nieistotne. Ruch ten rodzi niepokój, a także niestabilność znaczeniową, a przez to interpretacyjną.

> Wśród rozlicznych czasów historii długie trwanie ukazuje się jako osobistość uciążliwa, skomplikowana, często zupełnie nowa. [...] Przyjmując długie trwanie historyk godzi się na zasadniczą zmianę stylu, postawy, sposobu myślenia i na nowe pojmowanie rzeczywistości. Godzi się na badanie czasu w trybie zwolnionym, niemal na granicy ruchu. W tej właśnie, a nie innej płaszczyźnie badań [...] wolno historykowi wyzwolić się z więzów twardego czasu historii, opuścić go, potem znowu do niego powrócić, ale już z innym spojrzeniem, z innymi niepokojami, z innymi pytaniami[48].

To, co wówczas prezentuje badacz, to jakaś struktura, a więc coś uspójnionego oraz usensowionego[49]. Struktury wchodzą w skład modeli, będących w ujęciu długiego trwania kluczowymi narzędziami poznania.

---

ustanawiając jedność procesu rozwoju całego społeczeństwa. Pomija się wówczas różnice i nieciągłości. Największa krytyka spotyka historię wydarzeniową, ponieważ „czas krótki" rekonstruuje jedynie naoczny obraz składający się z wyselekcjonowanych składników, co do których istotności nie można być pewnym. „Tu i teraz" nie może dostatecznie wybrzmieć, żeby ustalić jego sens i funkcję.

[48] F. Braudel, *Historia i nauki społeczne*..., s. 58.

[49] Według francuskiego historyka to, co podlega badaniu w długim trwaniu, to pewna struktura. „Dla nas, historyków, struktura jest zbiorem, architekturą, ale bardziej jeszcze rzeczywistością, którą czas bardzo długo unosi na swoich falach i zużywa w stopniu niewielkim. Pewne struktury, żyjąc bardzo długo, stają się elementami stałymi dla nieskończonej liczby pokoleń; przepełniają historię, utrudniają jej upływ, a zatem i kierują nim. Inne kruszą się szybciej. Wszystkie jednak są zarazem podporami i przeszkodami". Ibidem, s. 55.

> Są one hipotezami, systemami wyjaśniającymi, solidnie powiązanymi na wzór równania lub funkcji: coś równa się lub określa coś innego. Określony element nie pojawia się bez innego, a między nimi istnieją ścisłe i stałe stosunki. Starannie zbudowany model pozwala poza obserwowanym środowiskiem społecznym – które stanowiło właśnie podstawę jego konstrukcji – objąć także inne środowiska społeczne tej samej natury, różnie usytuowane w czasie i przestrzeni[50].

Struktury, narracje, modele odzwierciedlają konstruktywistyczną świadomość wiedzy o długim trwaniu, w nich to powinny sytuować się wartościowe poznawczo teorie przemian obyczaju[51].

Zwolenniczką badania przemian obyczaju w długim trwaniu, nawet przy rozpatrywaniu zmian szczegółowych, jest M. Szpakowska.

> Podobnie przebiega ewolucja w sferze obyczaju. Zmiany są niezauważalne, wiadomo tylko, że następują powoli. Widać je, kiedy patrzy się wstecz; a i wówczas łatwo się pomylić. Przecenić powierzchowne różnice i przelotne mody. Pomieszać pragnienia z rzeczywistymi zachowaniami, aspiracje uznać za osiągnięcia. W dodatku wiele zjawisk obyczajowych należy do obszaru długiego trwania: nie podlega większym zmianom przez stulecia i wyznacza ludziom stały rytm codziennych czynności. Historia wydarzeniowa splata się z tymi zjawiskami i usiłuje im narzucić swoje przyspieszenie. Często jednak napotyka opór bezwładności, jaką wykazują podstawowe zachowania i relacje między ludźmi[52].

[50] Ibidem, s. 68.

[51] Wedle analizy K. Moraczewskiego F. Braudel przyjmuje „(a) interakcyjny charakter struktury, dający się objaśnić jako zasada współzależności i wielokierunkowości powiązań pomiędzy elementami struktury. Pociąga to za sobą tezę o (b) niemożliwości stałej hierarchizacji elementów struktury pod względem kierunków oddziaływań, co nie oznacza, aby hierarchizacja taka nie mogła być dokonywana dla rzeczywistości konkretnego czasu i miejsca i z zaznaczeniem ograniczonej jej ważności. Uwzględnienie diachronii pociąga za sobą (c) tezę o ruchomości struktur, tzn. o historycznej zmienności powiązań wewnątrzstrukturalnych". K. Moraczewski, *Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, s. 247.

[52] M. Szpakowska, *Chcieć i mieć*..., s. 10. Myśl ta koresponduje z twierdzeniem przywoływanego wcześniej francuskiego historyka. „Historia jest jednocześnie wiedzą o przeszłości i nauką o teraźniejszości, o tym, »co się stało«, i o tym, »co się staje«, podejmując trud rozróżnienia w każdym z tych »czasów« historycznych, dotyczących dnia wczorajszego czy też dnia dzisiejszego, tego, co trwa i uwiecznia się z siłą, oraz tego, co tylko prowizoryczne, czy nawet efemeryczne". F. Braudel, Problemy historii cywilizacji, w: idem, *Historia i trwanie*..., s. 252.

Tylko świadomy swoich efektów wysiłek konstruktywistyczny pozwala utrzymywać heurystyczny status wszelkich propozycji teoretycznych odnośnie do przemian[53]. To, że rozciągają się one w długim trwaniu i zakotwiczone są w „nieruchawej" przeszłości, nie oznacza, że raz podjęty trud ich charakterystyki jest wystarczający. Wręcz przeciwnie, wymagają ciągłej aktualizacji wraz z pojawieniem się nowych przemyśleń na ich temat, odmiennych narzędzi ich eksploracji.

Stanowisko takie forsuje m.in. Aleksander Walicki:

> Musimy pozbyć się złudzenia, że struktury sensowne można zrozumieć redukując je do ich historycznych determinant; musimy również być świadomi tego, że sens danego faktu nie jest jego immanentną jakością, lecz zależy od miejsca faktu w strukturze, a także, iż rekonstruowane przez nas struktury sensu są zawsze otwarte; bowiem zawsze można je zmieniać, dodają nowe fakty, przyniesione przez dalszy rozwój historyczny[54].

Tym twierdzeniom sekunduje Dorota Jewdokimow: „Sprzężenie przeszłości i teraźniejszości w odczytywanym tekście kultury powoduje, że jego sens staje się zmienny, treść nie jest bezpośrednio dana, a wytwarzana w warunkach współczesności badacza, historyka"[55].

N. Elias, reflektując nad przemianami obyczaju kultury Zachodu, stwierdza brak kluczowego kryterium rozpatrywania „pojedynczej fazy": „Co jest tylko przypadkowym wahnięciem? Kiedy i gdzie następuje krok naprzód? Co jest krokiem wstecz? Czy rzeczywiście obserwuje się zmiany zmierzające w określonym kierunku"[56]. Skutkuje to problematycznością chwytania ewolucyjnych przemian obyczaju i oddania ich wiernie w teoretycznej rekonstrukcji.

---

[53] Koresponduje to z poglądem Arona Guriewicza, który ironicznie podchodzi do obsesyjnych wysiłków badaczy próbujących nagromadzić jak najwięcej „faktów", w wyniku czego po osiągnięciu jakieś masy krytycznej mają wyłonić się „same przez się", „prawie niezauważalnie dla historyka" jakieś „prawa historyczne," A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa" 1–2/1997, s. 14.

[54] A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła idei,* „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 3-4(18)/2007, s. 46.

[55] D. Jewdokimow, *Na styczne*j. *Idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społeczne*j, Wydawnicwo WNS, Poznań 2017, s. 12. Badaczka nawiązuje w tym momencie do zwrotu, jaki dokonuje się w myśleniu semiotycznym w obrębie szkoły tartusko-moskiewskiej w momencie połączenia „diachronicznego i synchronicznego badania zjawisk kultury". Domagano się wówczas, ażeby konstruowanie ogólnych modeli idealnych przy wyjaśnianiu rzeczywistości historycznej wiązać ze wskazaniem konkretnego kontekstu dziejowego. W konsekwencji następuje przekształcenie „semiotyków w historyków". Ibidem, s. 18.

[56] N. Elias, *Przemiany obyczaju w cywilizacji Zachodu*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980, s. 109.

> Niełatwo jest ukazać dynamikę tego procesu w sposób klarowny i poglądowy, a to z tej właśnie przyczyny, że przebiega on tak powoli, zupełnie drobnymi kroczkami, a ponadto wśród przeróżnych odchyleń i wahań, zakreślając mniejsze i większe krzywizny. Najoczywiściej nie wystarczy analizowanie obrazu nawyków i manier w każdym z oddzielna momencie, o którym dostarcza nam informacji ten czy ów przekaz. Trzeba się więc pokusić o odtworzenie ruchu, uchwycenie procesu jako całości, przynajmniej jego przebiegu w dłuższym okresie czasu, jakby rzutując na ekran film uzyskany metodą zdjęć przyspieszonych. Trzeba uszeregować obrazy kolejno, jeden za drugim, by zrekonstruować w ten sposób przebieg procesu i móc prześledzić ewolucję zachowań i postaci emocjonalnych, przesuwanie się progu uczuć wstydu i zakłopotania[57].

We wspomnianych dwóch ujęciach wyraźnie widać świadomość wagi ram poznawczych przemian obyczaju, przede wszystkim czasowych, oraz ich związku z całokształtem przemian społeczno-kulturowych. Przemiany obyczaju pojmuje się zatem w „uwikłaniu" z innymi zjawiskami społecznymi, stąd panorama kreślonych zjawisk powinna być rozległa i wielowymiarowa, a przede wszystkim namacalna, konkretna, szczegółowa[58]. Opracowania interesującego nas procesu to rozległe i wnikliwe studia partykularnych przypadków, ostrożnie posługujące się uogólnieniami, stroniące od prostych schematów. Problematyką tą zająć się może zaproponowana przez Krzysztofa Moraczewskiego subdyscyplina kulturoznawcza nazwana „teoretyczną historią kultury", traktowana jako „humanistyka zintegrowana", której zapleczem jest społeczno-regulacyjna koncepcja kultury. Propozycja polskiego kulturoznawcy

> [...] ma za zadanie: (a) dostarczyć konstrukcji teoretycznych umożliwiających rekonstrukcję określonych historycznych stanów kultury oraz eksplanację ich zmian, (b) wykorzystywać wyniki analizy wyjaśnianego materiału empirycznego dla udoskonalenia bazowej teorii, (c) syntetyzować wyniki różnych dyscyplin szczegółowych[59].

[57] Ibidem, s. 109.

[58] Gdyby nieznane były „gramatyczne" rozważania F. Braudela i psychoanalityczne zainteresowania N. Eliasa, można by pomyśleć, że w grę wchodzi wyłącznie idiografizm, czyli przekonanie wywodzące się z neokantowskiej szkoły badeńskiej, że świat kultury można jedynie opisywać w jego wyjątkowości, a nie ujmować w formie regularności.

[59] K. Moraczewski, *Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, s. 240. Przedstawiona propozycja jest tak podkreślana, ponieważ stanowi pewien projekt do zrealizowania. „Te trzy cele można oczywiście rozbić na dziesiątki szczegółowych postulatów, tutaj jednak wystarczy takie ich zarysowanie". Ibidem.

Zaprezentowaną inicjatywę „biorę do serca" i będę ją „miał w pamięci" przy przedstawianiu własnych pomysłów modelowania przemian obyczaju, które powinny zawierać zarówno „rekonstrukcję", jak i „eksplanację zmian".

W tym miejscu jednak chciałbym skupić się na tych drugich, zdając sobie przy tym sprawę, że wchodzę w sferę abstrahowania i formalizowania, w strefę refleksji spekulatywnej, odległej od bogactwa i malowniczości rozciągającego się w czasie świata życia ludzkiego ujęcia historyczno-kulturowego. Jednakże, choć urzekający *Lebenswelt* zastępowany jest bezdusznym modelem, to dzięki temu zyskujemy narzędzie rozumienia (w tym samych siebie, naszej w tym procesie roli), pewną ideę przemian obyczaju – ich reguł, konsekwencji oraz typowości i powtarzalności. Poniżej omówione są dwa formalne modele przemian obyczaju – replikatywny i kulturoznawczy. Oba okraszone przykładami, celem zachowania nieco rzeczywistego „świata przeżywanego", przedstawienia realiów jakichś obyczajów z „krwi i kości".

Przemiany obyczaju w perspektywie socjologicznej – model replikatywny (iteracyjny) Andrzeja Słabonia

W polskiej literaturze badawczej poświęconej formalnym modelom przekształceń obyczaju dostrzec można interesującą propozycję teoretyczną wypracowaną na gruncie socjologii przez Andrzeja Słabonia w pracy *Przemiany współczesnej obyczajowości: społeczna dynamika przewartościowań na przykładzie zmian kodeksów zachowań*. Znajdują się w niej tak ustalenia pojęciowe, jak i odniesienia do aktualnych przemian obyczajowości, zarówno jako materiał ilustratywny, jak i zespół twierdzeń merytorycznych. Nade wszystko jednak zaprezentowany zostaje tu replikatywny (iteracyjny) model przemian obyczaju. Stanowi on ważny głos teoretyczny w dyskusji nad „modelowaniem" myślenia o omawianym zjawisku. Poniżej przeprowadzę uważną krytykę – bynajmniej nie krytykancką – tego ujęcia z kulturoznawczego punktu widzenia, bez nachalnego stosowania jego aparatu pojęciowego i tłumaczenia wszystkiego podług jego kategorii, na język jego aparatury pojęciowej, lecz jakby „wewnętrzną", z jak najczęstszym dopuszczeniem do głosu samego (autora) tekstu.

Zacznę zatem od ustaleń definicyjnych, w tym podstawowego dla czynionych tu rozważań terminu – obyczaju. Według polskiego socjologa są

> [...] to pewne ustanowione przez zbiorowość wzory zachowań wskazujące, w jaki sposób można (należy) realizować dane wartości. Powtarzalność zachowań odgrywa tu ważną rolę. Przede wszystkim sam schemat postępowania ukazuje sposób realizacji wartości. Zarazem jest to pewna społeczna konwencja, ustalająca, jak dane zachowanie ma przebiegać. Oszczędza

> on wysiłku innym jednostkom ponownego odkrywania i ustanawiania powiązań między wartościami a zachowaniem[60].

Kontynuując zawartą w ostatnich zdaniach praktycystyczną linię wywodu, warto dodać, że zaoszczędza też wysiłku odkrywania, co określone zachowania znaczą w relacjach interpersonalnych, przeto co – w określonych okolicznościach – należy „brać do siebie", a czego nie, z uwagi na panującą konwencję społeczną. Omawiane zjawisko sprawuje tu istotną rolę koordynacyjną.

> Obyczaj czyni zachowania powtarzalnymi, a przez to także przewidywalnymi dla innych partnerów społecznych. Dodatkowo jednak przyjęty w obrębie danej zbiorowości jeden wzór zachowań jest sygnałem, a ściślej jest znakiem intencji, dążeń, pragnień działającego podmiotu. Realizacja wzorca zachowań jest manifestacją przynależności jednostki do danej zbiorowości, wyrazem podporządkowania się obowiązującym w niej normom, a zatem i całej zbiorowości. Zachowanie zgodne z ustanowionym wzorcem staje się obiektywnym wyrazem podporządkowania się obowiązującym w niej normom, za zatem i całej zbiorowości[61].

Raz nawet pojawia się rys semiotyczno-komunikacyjny w charakterystyce obyczaju, ale ponieważ ten wątek nie jest przez autora podejmowany, należy uznać go za incydentalny, nieodnoszący się do sedna jego pojmowania. „Realizacja wzoru zachowania zawartego w obyczaju staje się komunikatem dla innych, podobnie jak zmiana sposobu realizacji wzoru bądź zmiana samego wzoru"[62].

W wymienionej dysertacji znajdujemy niezwykle prostą charakterystykę przemian obyczaju. „Zmiany obyczajowe polegają na zmianie dopuszczalności pewnych zachowań. Zachowania wcześniej wykluczone stają się tolerowane, i odwrotnie – zachowania wpierw dopuszczalne stają się później przedmiotem negatywnej oceny"[63]. Niemniej ta jasność dotyczy tylko sfery naocznie obserwowalnej, stanowiącej czubek „góry lodowej" problematyki, pod którą skrywa się cała reszta jej „masy". W ujęciu A. Słabonia przemiany obyczaju należy rozpatrywać w ścisłym związku z przemianami zachodzącymi w sferze wartości[64]. Istnieją zależności przyczynowo-skutkowe pomiędzy zmianami wartości

---

[60] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 14.

[61] Ibidem, s. 95.

[62] Ibidem, s. 71.

[63] Ibidem, s. 139.

[64] Ibidem, s. 10.

a zmianami obyczajowymi[65]. Nie jest to jednak relacja jednokierunkowa, ponieważ wskazywałoby to na „założenie determinizmu monokauzalnego"[66], dlatego polski socjolog przyjmuje dwukierunkową „perspektywę zakładającą wzajemne oddziaływanie wartości i obyczajów (a także innych czynników)"[67]. Całość wywodu układa się w jakość definicyjną.

> Obyczaje stanowią praktyczny sposób realizacji wartości. Niekiedy związek ten ustanawiany jest celowo – jednostki i zbiorowości szukają wówczas takich wzorów zachowań, w których znajdują wyraz uznawane wartości. Jednocześnie zmiany obyczajowe dokonują się często w sposób nieintencjonalny. Z tego powodu są one szczególnie istotne w badaniu przewartościowań[68].

Skoro obyczaj funkcjonuje w integralnym związku z wartościami, zasadne wydaje się poszukiwanie odpowiedzi na pytania: Jak pojmuje się tę drugą sferę? Jak kształtuje się podmiotowy stosunek do wartości w ich pojmowaniu i hierarchizowaniu? Jak wygląda rzeczywisty związek intencjonalny w działaniach obyczajowych[69]? Ważną wskazówką w prowadzonych przez polskiego socjologa rozważaniach jest stwierdzenie, że wszelkie przemiany obyczajowe są przemianami kulturowymi. „W związku z tym będą ujmowane w kontekście przemian wartości stanowiących podstawowy element kultury. Zakłada się, że występuje ścisły związek przemian obyczajowości i przemian wartości"[70].

W tradycji badań humanistycznych wyróżnia się trzy etapy badań nad kulturą[71]. Pierwszy z nich to stadium jak najbardziej drobiazgowego inwentaryzowania form dziedzictwa kulturowego. Starannie wylicza się wytwarzane przez człowieka materialne lub duchowe artefakty (naturalistycznie percypowane obiekty kulturowe)

---

[65] Ibidem, s. 11.

[66] Ibidem.

[67] Ibidem.

[68] Ibidem.

[69] Odnośnie do związku intencjonalnego odróżniam (za A. Pałubicką) działania jako czynności identyfikowane kulturowo od zachowań, które mogą mieć postać *stricte* behawioralną. „Zachowanie z reguły odróżnia się od działania; te ostatnie zawsze są intencjonalne, co znaczy – nastawione na realizację określonych celów". A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Epigram, Bydgoszcz 2006, s. 138.

[70] A Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 43. „Obyczaje są ściśle związane z wartościami – stwierdza autor w innym miejscu – ujmować je można jako zinstytucjonalizowane sposoby realizacji wartości. Zmiany w sferze wartości mogą wywoływać przekształcenia w obyczajowości i odwrotnie, zmiany obyczajów mogą prowadzić do zmian wartości". Ibidem, s. 48.

[71] Opisany podział opiera się na tym, który przeprowadziła A. Pałubicka w *Myślenie w perspektywie poręczności*..., ss. 138–139.

czy przedmiotowo pojęte instytucje społeczne, takie jak sztuka, religia, prawo czy właśnie obyczaje[72]. W drugiej fazie rozwoju myślenia o kulturze pojawiają się: a) zachowaniowe koncepcje kultury oraz b) definicje kultury jako wzoru zachowań[73]. Trzeci etap również dzieli się na dwa stadia: a) kultura to wzorce wartości i normy postępowania, b) kultura składa się z akceptowanych lub respektowanych w danej grupie ludzkiej przekonań o charakterze dyrektywalnym (wiedza, którą badacz standardowo może zapisywać w postaci reguł określających sposób wykonania czynności) oraz przekonań normatywnych wskazujących wartość do realizacji, łącznie wyznaczających kierunek działań intencjonalnych. Dopiero w tym ostatnim podejściu dobitnie akcentuje się podmiotowy charakter wyboru i realizacji wartości jako celów, które nie muszą być zawsze wyborem światopoglądowym lub w jakimkolwiek stopniu nim nacechowanym, ale także zmierzaniem do realizacji celów bezpośrednio uchwytnych praktycznie. Przyjmuje się jednak, że rzeczony związek intencjonalny daje się interpretować (humanistycznie) w granicach norm i dyrektyw kulturowych, poprzez ich powiązanie w którejś z wersji założenia o racjonalności (w zależności od warunków): pewności, niepewności, ryzyka.

Jakie zatem wartości realizuje obyczaj według autora *Przemian współczesnej obyczajowości*? Otóż sądzi on, że wszelakie „ogólne wartości i ideały, które »organizują« życie społeczne, muszą zostać »przełożone« na język konkretnych działań, instytucji, gdyż tylko wtedy można je uznać za rzeczywiście funkcjonujące, a nie za wartości deklaratywne"[74]. Przy takiej charakterystyce można założyć, że nie chodzi tu tylko o wyraźnie zarysowaną sferę aksjonormatywną, lecz także o tę praktycznie organizującą działanie. Swoją idealistyczną normatywnością, ale i pragmatyczną teleologicznością wpływa ona (decydująco) na działania obyczajowe. I odwrotnie, celowość tych ostatnich wskazuje, jakie elementy normatywne są rzeczywiście realizowane.

Pomimo zatem uznania obyczaju za praktyczny element realizacji wartości, nie oznacza to, że pojmuje się normatywność wyłącznie w aspekcie moralności, a zatem obyczajności, czyli w myśl stanowiska, w którym obyczaj jest widzial-

---

[72] Klasyczną, po wielokroć przywoływaną, definicję enumeratywną stworzył Edward B. Tylor. „Kultura, czyli cywilizacja w najszerszym znaczeniu etnograficznym, jest to pojęcie obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia, zdobyte przez człowieka jako członka społeczeństwa […] katalog wszystkich objawów życia publicznego danego narodu, przedstawia to, co nazywamy kulturą". E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, https://filspol.files.wordpress.com/2011/09/edward-b-tylor-cywilizacja-pierwotna.pdf, s. 82 [data dostępu 06.06.2018].

[73] Wedle opinii A. Pałubickiej „[z]achowanie w tych koncepcjach to nic innego jak dająca się odnotować przez obserwatora zewnętrzna, dostępna w zmysłowym oglądzie przedstawiającym (»fizykalistycznie«), warstwa aktywności człowieka". A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności*…, s. 138.

[74] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*…, s. 14.

nym „substratem fizycznym" egzekwowania „etyki praktycznej" (takiej, jak ją pojmuje E. Sapir). Niemniej, kiedy badacz przestrzega przed „monokauzalizmem kulturowym (aksjologicznym)", to sugeruje istnienie jednolitej sfery światopoglądowej, niemediatyzowanej do wartości kryjących się w związku intencjonalnym działania obyczajowego. Dodatkowo, sam obyczaj zyskuje nacechowanie aksjologiczne i staje się wartością.

> Obyczaje – stwierdza A. Słaboń – ujmować można jako specyficzny typ działań społecznych, przebiegających według pewnego wzoru ustanowionego przez zbiorowość. Naruszenie tego wzoru zachowań lub systemu reguł wywołuje negatywne reakcje społeczne. Obyczaje umożliwiają realizację wartości społecznych, a zarazem same stanowią pewną wartość, chronioną za pomocą sankcji[75].

Obyczaj, będąc zinstytucjonalizowanym sposobem realizacji wartości[76], staje się wartością (uosabia wartość), przez którą osiąga się inną wartość (inne wartości). I tu tkwi paradoks, ponieważ można przestrzegać obyczaju, szanując go jako wartość, nie akceptując natomiast wartości, do której się odnosi, lub odwrotnie – nie ceniąc sobie obyczaju, darzyć respektem wartość, z którą jest związany metonimicznie. Wprowadzenie większej liczby zmiennych relacyjnych komplikuje uchwycenie rzeczywistego (w znaczeniu aprobowania), a nie wzorcowego (w znaczeniu respektowania) sensu wykonywania wielu czynności obyczajowych. Dodatkowo nie wiadomo, czy w pojmowaniu wartości nie zaczynamy przemieszczać się pomiędzy etyką heteronomiczną a etyką autonomiczną[77].

Dodatkowych problemów dostarcza system reguł zachowania, a dokładnie ich adekwatna znajomość i umiejętność aplikowania.

> Oprócz wzorów zachowań wyróżnić trzeba reguły zachowania. Określają one zasady zastosowania poszczególnych wzorów. Reguły zachowania mają charakter ogólniejszy od wzorów. Wprowadzają one pewne zasady hierarchizacji, co pozwala rozstrzygnąć dylematy pojawiające się w wypadku wielości alternatywnych wzorów zachowań możliwych do zastosowania w danej sytuacji. Dzięki temu można poniekąd zredukować liczbę szczegółowych wzorów zachowania. System regulacyjny staje się bardziej

[75] Ibidem, s. 48.

[76] Ibidem.

[77] Odnoszę się w tym momencie do tych aspektów obu etyk, w których akcentuje się poddanie się obcej woli w ustanawianiu wartości (etyka heteronimiczna) lub stosowania wartości podług kryterium własnego rozumu (etyka autonomiczna). A. Kobyliński, *Moralność autonomiczna i etyka wiary*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW" 1(40)/2004, s. 123.

> operatywny. Praktyka pokazuje jednak, że zazwyczaj nie udaje się w pełni wyeliminować wszelkich sprzeczności i niezgodności między różnymi wzorami zachowań i regułami normatywnymi. Jednostki w codziennych zachowaniach czasami nie wiedzą według jakiej reguły lub wzoru powinny w konkretnej sytuacji postępować[78].

Czy podążanie za systemem regulacyjnym (o ile się go prawidłowo odczyta) też jest wartością? W myśl chociażby zasady „twarde prawo, ale prawo"? Problematyka wartości i wartościowania komplikuje się jeszcze bardziej.

Ostatecznie rozwiązanie, jakie proponuje badacz, związane jest z odróżnieniem pojęcia „wartości" od pojęcia „ważności".

> Wartość to jakiś przedmiot, stan rzeczy lub idea, której podmiot przypisuje ważność (znaczenie), przez co staje się on elementem ukierunkowującym działania społeczne. Z jednej strony występuje więc jakiś przedmiot (określany na różne sposoby), a z drugiej stosunek podmiotu do tego przedmiotu polegający na przypisywaniu ważności. Wartość zakłada więc swoisty dualizm. Próby przezwyciężenia tego dualizmu wartości mogą zmierzać w kierunku absolutyzacji jednego z wyróżnionych elementów. Równocześnie uwidaczniają się dwa stanowiska w kwestii sposobu ujmowania wartości: obiektywistyczne – kładące nacisk na przedmiotowy aspekt wartości oraz subiektywistyczne – akcentujące rolę podmiotu w kreacji wartości. Używając terminu „wartość", można mieć na myśli obydwa jego aspekty lub tylko jeden z nich. Rodzi to możliwość nieporozumień. Dlatego w dalszych rozważaniach pojęcie „wartości" oznaczań będzie łącznie występowanie obydwu elementów: przedmiotowego i podmiotowego. „Przedmiot wartości" lub „wartość w ujęciu obiektywnym" oznacza tutaj wyłącznie rzeczowy (treściowy) aspekt wartości, natomiast termin „ważność" odnosi się do subiektywnej strony wartości[79].

Według autora przytoczonego ustępu taki pogląd zdaje się godzić rozbieżne tendencje postrzegania wartości: obiektywistyczne – czynione z zewnętrznej względem działania perspektywy poznawczej, i subiektywistyczne – doświadczane z pozycji zanurzonego w kulturze podmiotu. Należy jednak podkreślić, na co zwraca się chociażby uwagę w „teorii racjonalnych wyborów" (*rational choice theory*), że podmiot ma świadomość zarówno wartości jako treści przedmiotowych, jak i dokonywania na nich określonej operacji – wartościowania, czyli przypisywania im określonej ważności. Może to dotyczyć ogółu wartości lub ich

[78] Ibidem, s. 156.

[79] Ibidem, s. 49.

segmentacji, np. na aksjologiczne (moralne) oraz praktyczne (użytkowe). Pojawia się pytanie, czy to unaocznienie sobie wartości jest zgodne z pierwowzorem, czy też z jakimś jego zstępującym wariantem empirycznym. Wybór jakieś z wartości dla celów konkretnego działania nie musi być wyborem tej wartości, którą uznaje się za aksjologicznie priorytetową w sferze realizacji danej czynności. Po uwzględnieniu czynników zewnętrznych, podmiot może wybrać tę, której przypisze największe prawdopodobieństwo realizacji skorelowane z preferencją użyteczności oczekiwanej[80].

Relatywizację wartości do kontekstu sytuacyjnego dopuszcza już Stefan Ossowski, pisząc o wartościach uznawanych i odczuwanych, realizowanych i deklarowanych, codziennych i odświętnych[81]. A. Słaboń wydaje się podążać tym tropem, wymieniając: wartości-cele, wartości-obiekty, wartości-normy, wartości instrumentalne i celowe, wartości rdzenne i peryferyjne. Tylko w tym wypadku zaprezentowany podział dotyczy konstrukcji teoretycznych odległych od ich pojmowania, np. w kategoriach potoczności. Ostatecznie zatem stwierdzenie, czy wartość z porządku intencjonalnego daje się przełożyć na wartość porządku aksjologicznego lub „ogólne wartości i ideały, które »organizują« życie społeczne", zależy od decyzji obserwatora (badacza). Problem ten nie umyka uwadze polskiego socjologa:

> System wartości ujawnia się w działaniu. Dopiero w trakcie działań jednostka zdobywa świadomość własnego systemu wartości, i to nie całego, lecz jakiegoś jego fragmentu. Wartości ogólne muszą zostać skonkretyzowane i odniesione do wymogów działania. W przeciwnym wypadku występuje sytuacja porównywania wartości nieporównywalnych i konieczność dokonywania między nimi wyboru, a także pozostawania na poziomie ogólnych deklaracji, często całkowicie odmiennych od późniejszych faktycznych zachowań[82].

---

[80] Powołując się na pracę G. Beckera pt. *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich* (tłum. Helena Hagemejerowa, Krzysztof Hagemejer, PWN, Warszawa 1990), Tadeusz Michalczyk pisze, pod kątem zastosowania „teorii racjonalnych wyborów" w komunikacji społecznej, że dotyczy ona „zachowań społecznych traktowanych głównie jako całościowy zbiór racjonalnych zachowań jednostek dążących do maksymalizacji własnych korzyści, lecz godzących się z czasem, z naciskiem środowiska społecznego wymuszającego uznanie decyzji zbiorowych, które można traktować w pewnym sensie jako fakty społeczne w rozumieniu E. Durkheima, jako coś zewnętrznego wobec jednostki i wywierającego na nią przymus". T. Michalczyk, *Zachowania społeczne a sfera racjonalnych wyborów – aspekt komunikacji społecznej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie", „Pedagogika", t. 13, Częstochowa 2004, s. 275.

[81] S. Ossowski, Z zagadnień psychologii społecznej, w: idem, *Dzieła*, t. 3, PWN, Warszawa 1966.

[82] A Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 55.

Szczególny kłopot sprawia rozbieżność pomiędzy wartościami deklarowanymi a tymi rzeczywiście realizowanymi. Nie zawsze obserwowany rozziew jest intencjonalny, wynikający ze złej woli, najczęściej pojawi się on w wyniku autoryzowania konformistycznej konwencji obyczajowej, która „kłamie" za nas niczym Nietzscheańskie kłamstwo słów[83]. Podsuwa gotowe formuły słowne i zachowania, ażeby oszczędzić nam i innym ideowego, symbolicznego, praktycznego wysiłku, m.in. ustanawiania wciąż na nowo powiązań wartości i behawioru. Czy działanie poprzez sferę obyczaju – realizację jego wartości i stosowanie się do metod postępowania w nim – może być potraktowane jako kłamstwo w pozamoralnym sensie? Czy „kłamie" dlatego, żebyśmy my nie musieli kłamać? To jest zagadnienie wychodzące poza pole poręcznej aktywności, ponieważ w postawie zaangażowanej nie zdajemy sprawy z tego „kłamstwa", dopóki nie nastąpi jakiś performatywny „zgrzyt". Nawet jednak wtedy pierwsze kroki namysłu kierowane są w stronę wykonawców i wykonania, a nie tego, co wykonywane, i dopiero po wykluczeniu winy dwóch pierwszych czynników i głębszym „drążeniu tematu" uwagę przykuć może ostatni z nich.

Generalnie w perspektywie potoczności sfera wartości i ich obyczajowe ekstensje funkcjonują niezakłócenie w obrębie spójnej wizji świata. Nie dostrzega się bowiem relatywnej siły obiektów kulturowych powstałych na skutek obiektywizacyjnej mocy kultury. Podejrzenie o naturalizację sztuczności obyczajowej jest mu obce. Wątpiące w tę substancjalno-formalną jedność nastawienie refleksyjne może analizować sposób realizacji wartości przez dane działanie obyczajowe (nawet własne) przynajmniej na kilka sposobów: 1) w kontekście osobistych motywacji (intencji) podmiotu działania; 2) w aspekcie adekwatnego zastosowania i wykonania obyczaju; 3) ze względu na jego konsekwencje obiektywne (społeczne).

Dla podmiotu działania intencjonalnego problem wyboru wartości i ich wartościowania ma charakter etyczny lub fronetyczny, dla teoretyka – epistemiczny i typologiczny. Te ostatnie w rozpatrywanym tu zagadnieniu obyczaju dadzą się przekuć w serię pytań. Jak podmiot postrzega świat wartości? Czy podmiot uświadamia sobie ich wartościowanie? Jak podmiot tłumaczy swoje wybory wartości? Czy zdaje sobie sprawę z powiązań wartości i zachowań obyczajowych? Jakie wartości są przez niego faktycznie realizowane w praktyce życia codziennego? Czy stosuje podwójne standardy wartościowania, dymorfizm wzorów[84], np. w życiu prywatnym i w życiu publicznym (na zewnątrz)?

A. Słaboń przyjmuje, że podmiot zna swoją hierarchię wartości i przypisane im „ważności", co przekłada się na zdolność zaprezentowania jej przez niego

[83] Zob. J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1999. Teksty w tej monografii starają się rozwijać jej tytułową ideę przewodnią, że „myśl językowi kłamie, a język myśli".

[84] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 115.

w badaniach[85]. Nie jest to sztywna struktura, ale zmienno-pozycyjna, ponieważ pewne wartości „instrumentalne stają się celowymi – i odwrotnie – wartości celowe stają się instrumentalnymi"[86]. Odpowiedzi na część kolejnych pytań dostarcza dalsza wypowiedz autora:

> [...] nawet w wypadku, gdyby wartości miały charakter obiektywny, to i tak muszą być one ujmowane przez podmiot. Rozwiązanie to ma jednak tę niedogodność, że uzależnia istnienie wartości od subiektywizmu podmiotu. Może istnieć cała sfera wartości nie przestrzeganych przez jednostkę lub grupę i wówczas należałoby uznać je za nieistniejące. [...] Wskazać można bowiem pewne wartości zapomniane lub pomijane. Jest to szczególnie istotne w kontekście badania zmian w świecie wartości. Takie ujęcie pozwala ponadto odrzucić założenie o ścisłej hierarchizacji systemu wartości działającego podmiotu[87].

Ostatecznie A. Słaboń typologizuje wartości w triadzie i dystrybuuje im pola obowiązywalności.

> W kontekście zagadnień dotyczących przemian obyczajowości szczególnie istotne jest wyodrębnienie wartości-obiektów, wartości-celów oraz wartości-norm. Badanie zmian wartości odnosić się winno zatem do tych trzech typów wartości. Wartości jako cele życiowe zapewniają motywację działań, a także nadają poczucie sensu. Wartości-normy odnoszą się do pożądanych reguł zachowań społecznych. Zawierają różnego typu zakazy, nakazy, zalecenia, postulaty. Podobnie jak wszelkie normy, ukazują, jak ludzie powinni się zachowywać. W takim ujęciu obyczaje zaliczyć można do tego typu wartości-norm. Ściślej, obyczaje są sposobem realizacji tych wartości-norm. [...] W badaniu zmian obyczajowych bardziej przydatne okazują się te definicje (i wiążący się z nimi zakres teoretyczny), które podkreślają nie tyle przedmiotowy charakter wartości, ile jego aspekt normatywny, społecznie subiektywny[88].

---

[85] Ibidem, s. 55.

[86] Ibidem, s. 56.

[87] Ibidem, ss. 49–50. Jak sądzę, autor monografii uznaje, że ostatnie dwa pytania mają charakter heurystyczny (postulatów badawczych) i właściwym miejscem odpowiedzi na nie nie jest teoria, lecz empiria, dlatego odpowiedzi te pojawiają się dopiero po przeprowadzeniu badań (i uwzględnieniu wielu stałych i zmiennych) – przestudiowaniu kodeksów zachowań – w postaci uogólnionych wniosków diagnostycznych.

[88] Ibidem, s. 50.

Z perspektywy kulturoznawczej widać tu wahanie, w którym z dwóch wyżej wymienionych stadiów rozwoju myśli o kulturze lokować wartości (pamiętając, że zostały one do niej atrybuowane) – czy wśród wzorców wartości i norm postępowania, czy też w normatywnej (przekonaniowej) sferze związku intencjonalnego.

Analizując powyższą wypowiedź, należałoby się zastanowić, czy rozwiązaniem powyższego dylematu specyfikacji wartości nie mogłoby być odróżnienie świata jego doświadczania (akceptowania, respektowania), opisywanego emiczne, wewnętrznie od obserwacji (refleksji) badawczej – etycznej, zewnętrznej, podkreślającej wymiar systemowego funkcjonowania zobiektywizowanych wartości. Te ostatnie oderwane są już jednak od podmiotowego subiektywizmu i esencjalizmu, stając się z tej perspektywy metawartościami, a zarazem pewnymi operatorami, niezbędnymi imputacjami teoretycznymi przy eksplanacji procesu przemian obyczaju ze względu na przeobrażenia – piętrowo pojętych, heterogenicznych, a jednak mających zazębiać się – wartości. W pierwszej dokonuje się interpretacji ze współczynnikiem humanistycznym, w drugiej – wyjaśnia związki przedmiotowo, bez jego uwzględniania.

*

W przyjętym przez A. Słabonia modelu replikatywnym (iteracyjnym) przemiany obyczaju zmiany wartości występują sporadycznie, nieustannie natomiast zmieniają się relacje pomiędzy wartościami a obyczajami. Ważne (społecznie walentne) zmiany sfery wartości stają się przewartościowaniami. Termin ten stosowany jest na

> [...] określenie przemian podstawowych zasad funkcjonowania systemu społeczno-kulturowego, które przejawiają się w ogromnej liczbie drobnych zmian codziennych zachowań [...]. Przyjęto, że do kategorii przewartościowań zaliczyć można takie zjawiska, jak: zmiany tożsamości społecznej, zmiany habitusu, etosu środowiskowego, a także zmiany w obrębie systemów wartości. Używając terminu „przewartościowania", uwzględnia się badanie zmian duchowych, mentalności, sposobów postrzegania i kategoryzowania rzeczywistości społecznej[89].

Dające się skatalogować operacje na wartościach to: instytucjonalizacja, rytualizacja, upublicznienie, prywatyzacja, absolutyzacja (deifikacja), erozja (instrumentalizacja), radykalne przeistoczenie[90]. Autor tego ujęcia modelowego wyróżnia sześć typów operacji na wartościach: 1) zmiany sposobu pojmowania

[89] Ibidem, s. 53.

[90] Ibidem, s. 60. Radykalne przeistoczenie to zmiana nie tylko jednej wartości, lecz równocześnie całego ich kompleksu, przekładająca się na wzory zachowań i osobniczą tożsamość.

wartości; 2) zmiany ważności przypisywanej danej wartości; 3) zmiany sposobu uzasadniania (uprawomocnienia) wartości; 4) zmiany sposobu realizacji wartości; 5) zmiany relacji między różnymi typami wartości; 6) zmiany powiązań wartości z innymi elementami kultury i społeczeństwa – obyczajami, ethosem, mentalnością itd. Mogą się one wzajemnie przyciągać, uzupełniać, łączyć.

Przechodząc do kwestii typów przemian obyczajów, A. Słaboń wyróżnia trzy ich postacie: 1) przechodzenie obyczaju w zwyczaj i proces odwrotny; 2) deformalizacja obyczaju; 3) formalizacja obyczaju. Z przytoczonych najważniejsze są dwa ostatnie rodzaje. Pierwszy z wymienionych wariantów jest – według jego autora – najrzadziej spotykany.

> Zwykle dany obyczaj zastepowany jest przez inny obyczaj (ściślej wzór zachowania), a dany zwyczaj przez inny zwyczaj lub stopniowo znika. Zmiana obyczajowa polega albo na zmianie wzorca zachowań, albo na zmianie stopnia jego obligatoryjności w danej sytuacji, co prowadzi do takich czy innych sankcji. Sankcje te mogą się zmieniać. Zwyczaje mogą rodzić sankcje, jeśli wzory zachowań naruszają prawa innych, ale nie znaczy to, że zwyczaj staje się obyczajem [...]. Przekształcanie zwyczaju w obyczaj (lub odwrotnie) może występować, lecz jest procesem raczej wyjątkowym niż typowym. Zwyczaj przekształca się w obyczaj, jeśli dziedzina zachowań, w której dany wzór się uformował, stanie się ważna dla zbiorowości. Zmiana tej ważności jest warunkiem przekształcenia, o którym mowa. Wzrost znaczenia powoduje skutki odwrotne – obyczaj staje się zwyczajem. Przekształcenie zwyczaju w obyczaj (a także zależność odwrotna) stanowić może swoisty wskaźnik zmiany ważności danej dziedziny; wskaźnik dokonujących się przewartościowań. Co więcej, odbywa się to często w sposób niezależny od świadomości podmiotów współtworzących[91].

Twierdzenie, że obyczaj zastępowany jest najczęściej przez inny obyczaj, a zwyczaj przez inny zwyczaj na takiej samej zasadzie, nie wydaje się kontrowersyjne, wręcz oczywiste. Także pogląd, że zwyczaj uruchamia sankcje, wchodząc w kompetencję obyczajowi i nie tylko jemu. Jednak kiedy dołączyć do tego tezę o wyjątkowości przechodzenia zwyczaju w obyczaj oraz procesu odwrotnego, rodzi się już pewien problem „ontologiczny". Wygląda bowiem na to, że istnieją dwa osobne łańcuchy bytów, które zwykle nie wchodzą ze sobą w kontakt: obyczaje i zwyczaje, a „przeskoki" pomiędzy nimi mają charakter „okazjonalistyczny"[92]. Innym wytłumaczeniem byłoby przyjęcie założenia, o co

[91] Ibidem, s. 20.

[92] Odwołuję się tu dla celów poglądowych do idei – rozwianej w filozofii okazjonalistycznej – związku przyczynowo-skutkowego w sferze oddziaływań wzajemnych między substancjami róż-

nie podejrzewam polskiego socjologa, pozytywistycznie rozumianego nominalizmu i fenomenalizmu[93]. Rzeczywiście bowiem nie dostrzega się momentu, kiedy zwyczaj staje się obyczajem i odwrotnie. Wyróżnia się bowiem dwa obserwowalne stany – „coś jest zwyczajem", „coś jest obyczajem". Nie widzi się momentu przechodzenia jednego w drugi – nie da się dostrzec pół obyczaju i pół zwyczaju. Dostrzeżenie i stwierdzenie metamorfozy jednego w drugi odbywa się zawsze *post factum*. Poza tym nigdy nie ma pewności, że mówi się o tym samym zjawisku, pomimo fizycznego podobieństwa residuów zachowaniowych. Przekonanie, że obyczaj i zwyczaj są „esencjalnie" tak odmienne i w żaden sposób do siebie nieprzystające, nie pozwala utożsamiać ich ze sobą. Przejście w jedną lub w drugą stronę jest zatem procesem postulowanym, ma charakter hipotetyczno-dedukcyjny (rekonstrukcyjno-konstruktywistyczny). Autor charakteryzowanego modelu stawia tezy, że nie ma „próżni obyczajowej", że „obyczaje ciągle istnieją, zmieniają, przekształcają się i modyfikują, zmieniają się ich funkcje, sposób interpretacji oraz ich znaczenie"[94]. Utrzymanie przekonanie, że obyczaj rodzi inny obyczaj, a zwyczaj inny zwyczaj, pozwala unikać heteromorfizmu obyczajowo-zwyczajowego oraz zachować rozdzielność substancjalną i przejrzystość (czystość) kategorialną.

„W fazie kształtowania się obyczaju – stwierdza A. Słaboń – należy odróżniać porządek genetyczny od realnego. Pytanie o genezę obyczajów odsyła do badań historycznych lub ewolucyjnych"[95]. Sam nie podejmuje się odpowiedzi na nie, ponieważ, jak stwierdza, nie jest to celem jego pracy. Niemniej, niezależnie od kierunku przemiany, warto założyć, że przechodzenie zwyczaju w obyczaj jest czymś częstym. Trudno wyobrazić sobie bowiem inną drogę fizycznego (residualnego) wyłaniania się czynności obyczajowych, niż ich przejście z pozycji jednostkowego behawioru zwyczajowego na poziom działaniowy – zachowań społecznie znaczących. Nie znaczy to, że obyczaje są autorskie, wręcz przeciw-

nymi, niejednorodnymi (np. duszą i ciałem). Takimi odrębnymi substancjami byłyby tu zwyczaj i obyczaj. Zob. E. Walerich, *Dualizm psychofizyczny w koncepcji Malebranche'a i Bergsona na podstawie charakteru postrzeżenia zmysłowego*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. XLIII, 4/2015.

[93] W ujęciu Leszka Kołakowskiego nurt pozytywistyczny w nauce charakteryzują cztery reguły, które nakazują, co jest w niej dopuszczalne. Wśród nich są dwie wymienione: reguła fenomenalizmu – wykluczająca wyjaśnienie zjawisk odwołujących się do fenomenów niewidzialnych niedostępnych empirycznemu doświadczeniu; reguła nominalizmu – według której istnieją tylko przedmioty i fenomeny dostępne doświadczeniu, odniesieniami przedmiotowymi pojęć ogólnych są tylko konkretne przedmioty i obserwowalne zjawiska. Pozostałe dwie to reguła zaprzeczenia wartości poznawczej wszelkiego rodzaju sądów normatywnych oraz reguła jedności metodologicznej. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966, ss. 11–17.

[94] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 34.

[95] Ibidem.

nie, żeby zyskać swój status, muszą być całkowicie pozbawione „autorstwa", muszą stać się niczyje. Do kwestii tej, ważnej dla czynionych tutaj rozważań, powrócę, dlatego nie będę jej w tym miejscu dalej roztrząsał.

Dwa kolejne typy przemian – deformalizacja i formalizacja – występują najczęściej. Oba, choć antagonistyczne, dopełniają się wzajemnie oraz, co ciekawe, mogą występować naprzemiennie, jak i równolegle w obrębie jednej sfery działań obyczajowych[96]. W związku z przyjęciem stanowiska ontogenetycznego, że „obyczaj rodzi obyczaj", nieprzypadkowo pierwszym omówionym z tych dwóch ściśle współpracujących ze sobą typów przemian jest deformalizacja. Przemiana ta jest rozumiana jako poluzowanie kanonu zachowań społecznych. „Pojęcie deformalizacji oznacza odchodzenie od starych form zachowania. Obowiązujące wzory zachowań ulegają uproszczeniu. Naruszenie obowiązującego wzorca zachowań nie naraża już na jednomyślne społeczne potępienie. W obrębie społeczności dopuszczalne stają się zachowania dotychczas nieaprobowane"[97]. Opisany proces zakłada „formowanie się alternatywnych wzorów zachowań"[98], dlatego uproszczenie nie musi być jedynym wyróżnikiem tego typu przemian. Ważny jest natomiast podział na zachowania publiczne i prywatne, albowiem odzwierciedla on rzeczywisty dualizm wzorów działania. „Deformalizacja jest z jednej strony procesem unifikacji wzorów przez dopuszczenie zachowań ze sfery prywatnej, a nawet intymnej (zachowań często ukrywanych) do sfery publicznej, z drugiej zaś przełamywaniem zuniformizowanych wzorów zachowań obowiązujących w zbiorowości"[99].

Konsekwencją opisywanego procesu jest

> [...] upraszczanie wzoru zachowań, a więc zmianę jego poszczególnych elementów; zastępowanie całego wzoru przez wzór prostszy; zmianę kryteriów oceny zachowań bądź całkowite znoszenie dotychczasowych sposobów kategoryzowania; wytwarzanie alternatywnych wzorów zachowań w warunkach unifikacji. Drugim, integralnym składnikiem procesu defor-

[96] Można również powiedzieć, że oba typy są sobie „przeznaczone" i potrafią przeistoczyć się z jednego w drugi. „Zjawiska formalizacji i deformalizacji są ze sobą dosyć silnie powiązane. Nadmierna formalizacja wzorów zachowań w jakimś okresie wywołuje deformalizację i odwrotnie. Ponadto zbyt duża formalizacja w jednej dziedzinie może wywołać deformalizację w innej. Występuje zatem swoista zasada kompensacji widoczna zarówno w ujęciu temporalnym, jak i przedmiotowym. Formalizacja może być formą obrony przed postępująca deformalizacją i na odwrót, deformalizacja może być stosowana jako sposób przeciwstawiania się rosnącej formalizacji". Ibidem, s. 29.

[97] Ibidem, s. 23.

[98] Ibidem, s. 24.

[99] Ibidem, s. 25.

> malizacji, oprócz zmiany wzorów zachowań, jest zmiana funkcjonowania systemu kontroli społecznej. Pewne zachowania stają się dopuszczalne, a więc nie są już wobec nich stosowane sankcje. Osłabienie kontroli społecznej, gdyż o tym w istocie jest tu mowa, ułatwia wprowadzanie nowych wzorów zachowań, a także jest czynnikiem sprzyjającym powstawaniu takich wzorów. Widać więc tu wyraźną współzależność obydwu elementów obyczaju[100].

Wzory „stare" i „nowe" mogą się jednak utrzymywać jednocześnie, ponieważ nie wiadomo, czy „nowy" stanie się dominujący, czy też przeminie niczym moda.

Przeciwstawnym wariantem przemian obyczaju jest formalizacja, charakteryzowana jako

> [...] proces komplikowania się wzoru zachowań lub zaostrzania sankcji stosowanych w wypadku naruszenia tego wzoru. Podobnie jak w wypadku deformalizacji wskazać można, że ten proces komplikowania się wzoru przybierać może zróżnicowane formy i może dotyczyć różnorodnych aspektów. Analogiczna sytuacja występuje w wypadku zaostrzania się sankcji. Formalizacja wzoru zachowań oznaczać zatem może: rosnący stopień złożoności wzoru; zastępowanie całego wzoru przez wzór bardziej skomplikowany, ustanawianie całkowicie nowego wzoru w obszarach dotychczas nie poddanych regulacjom; wprowadzenie nowych (lub dodatkowych) wymogów dotyczących warunków poprawności zachowania; wprowadzenie wzorów zachowań zwiększających dystanse społeczne[101].

Skrajnymi przejawami formalizacji są rytuał lub ceremonia w sytuacjach, kiedy znajomość „danego wzoru zachowania (a przynajmniej jego zasad postępowania)"[102] jest dla członka społeczeństw obligatoryjna.

> Formalizacja to także zmiana stopnia obligatoryjności danego wzoru zachowań – sposób zachowania realizowany dobrowolnie od pewnego momentu staje się obowiązujący na mocy przyjętych regulacji prawnych. W ten sposób wzór zachowań trudniej zmienić – ulega on umocnieniu. Dokonuje się to jednak kosztem utraty plastyczności wzoru. Usztywnie-

[100] Ibidem, s. 25. System kontroli społecznej jest w tym wypadku zachowawczy. „Odstąpienie od stosowania sankcji za naruszenie dotychczasowego wzoru nie dokonuje się od razu. Sankcje zanikają zazwyczaj wówczas, gdy wzór jest już stosunkowo szeroko rozpowszechniony". Ibidem, s. 26.

[101] Ibidem, s. 27.

[102] Ibidem.

> nie wzoru przez jego prawne uregulowanie powoduje mniejszą zdolność adaptacyjną wzoru. Z tego powodu ewentualna zmiana obyczajowa będzie się dokonywać raczej przez „obejście" danego wzoru i ustanowienie wzorów alternatywnych, niż przez jego modyfikację[103].

Formalizacja prowadzi do unifikacji wzorów zachowań, które należy rozumieć jako „ujednolicenia wzoru oraz realizowanych zachowań między różnymi grupami"[104].

Deformalizacja, określana w innych kontekstach teoretycznych mianem „liberalizacji obyczaju", oznacza odchodzenie od dominujących wzorów, modyfikowania ich i dopuszczanie do pojawiania się ich rozlicznych wersji, a nawet wprowadzania do nich różnego rodzaju zachowań prywatnych. Wykładnia taka jest w pełni zgodna z potocznymi intuicjami, zastanawiające jest jednak podtrzymywanie równocześnie stanowiska głoszącego upraszczanie się wzoru zachowań. Wydaje się to dyskusyjne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, zachowania obyczajowe realizujące wzory-normy powinny być proste i czytelne dla wszystkich uczestników życia obyczajowego. Dzięki temu działania obyczajowe zyskują na efektywności, a samo wdrożenie do nich i posługiwanie się nimi zajmuje relatywnie mało czasu i energii w stosunku do innych działań społecznych (co często wydaje się kluczowym sensem istnienia obyczaju). Należałoby tu nawet mówić o swoistym ciężarze ekonomii praktyk obyczajowych zmierzających do upraszczania wzorów zachowań. Stwierdza to zresztą sam autor modelu w innym miejscu, kiedy pisze, że „przyjęcie jednolitego wzoru przez wszystkich ma wiele zalet, jest także przejawem integracji kulturowej"[105], jak również „rozwiązuje wiele problemów związanych z koordynacją zachowań poszczególnych członków. Umożliwia ponadto przewidywanie zachowań innych podmiotów i dostosowywanie własnych działań do tych przewidywań"[106]. Takie przekonanie często gości w antropologicznej refleksji nad obyczajem, przypisując mu, tak jak to czyni B. Malinowski, regulowanie zachowań „zbyt praktycznych", „zbyt pro-

[103] Ibidem. „Formalizacja i deformalizacja odnoszą się do zmian wzoru, a także zmian w sferze kontroli społecznej. Jak wskazywano, deformalizacji towarzyszy zazwyczaj łagodzenie sankcji stosowanych za naruszenie wzoru, a formalizacji odwrotnie – zaostrzanie sankcji. Możliwe są jednak również sytuacje zmiany wzoru bez zmian w systemie kontroli społecznej lub odwrotnie – zmiany kontroli (osłabienie lub zaostrzenie sankcji) bez zmiany wzoru. Na tej podstawie wyróżnić można formalizację i deformalizację pełną, gdy występują zmiany zarówno we wzorach zachowań, jak i stosowanych sankcjach, oraz formalizację i deformalizację ograniczoną (zawężoną), gdy zmiany występują tylko w jednej dziedzinie". Ibidem, s. 29.

[104] Ibidem, s. 28.

[105] Ibidem, s. 35.

[106] Ibidem, s. 158.

zaicznych", żeby zajmowały się tym „abstrakcyjne" – a więc oczyszczone, wysublimowane, a przede wszystkim ważniejsze, istotniejsze – instytucje kulturowe.

Wprawdzie historycznie daje się wskazać przykłady świadomego komplikowania wzoru, np. celem pogłębiania dystynkcji społecznej, tak jak to opisuje N. Elias na przykładach ewolucji życia dworskiego, w którym jego prominentni uczestnicy często zmieniali wzory, żeby odciąć się przy ich pomocy od gorzej sytuowanych naśladowców. Trudno w tym momencie jednak twierdzić, że chodzi o deformalizację, albowiem wskazuje to na coś zgoła przeciwnego. Logicznie rzecz biorąc, taka liberalizacja obyczajów powinna dopuszczać zwiększanie liczby i wieloznaczności wzorów zachowań obyczajowych.

Po drugie, praktyczną konsekwencją rozluźnienia rygorów kontroli społecznej jest większa jednostkowa dowolność, ekspresja (pomysłowość) w kształtowaniu behawioru, nie tylko zresztą obyczajowego. To dzięki nim rozkwitają styl życia i moda. Zachowania dotychczas zawłaszczone przez wartości-normy mogą zacząć odnosić się do innych sfer, a nie tylko do tej, która związana jest ściśle z normatywnością. Autor replikatywnej koncepcji przemian obyczaju dopuszcza zresztą tworzenie się alternatywnych wzorów zachowań, a co za tym idzie – zwiększenie się liczby residuów zachowaniowych oraz odmiennych możliwości ich rozumienia.

Powyższe zarzuty odnoszą się siłą rzeczy do drugiego typu przemian – formalizacji. Konsekwencją tego procesu winno być bowiem upraszczanie wzorów zachowań, czynienie ich jednolitymi, spójnymi, czytelnymi ze względów ideowych (szczególnie semantycznych) oraz praktycznych (z uwagi na walor operacyjny). Efektem tego procesu powinno być zatem rozpuszczenie się zachowań obyczajowych w transparencji i regularności życia społecznego. Inaczej sytuację postrzega A. Słaboń, dla którego moment dojścia wzorów do końca tego procesu stwarza więcej problemów niż korzyści.

> Wysoka formalizacja wzoru staje się niekiedy uciążliwa, nudna, śmieszna, itp. dla coraz większej liczby osób. Zmiany dostrzega się najpierw na płaszczyźnie emocjonalnej. Zmiana stosunku emocjonalnego może być traktowana jako symptom potrzeby zmian. Na pewno nie dla wszystkich dany wzór zachowania staje się nudny lub śmieszny w tym samym momencie. Najpierw coś traktowane jest na serio, potem staje się nudne, a na końcu śmieszne. Jeśli coś staje się śmieszne, oznacza to, że nastąpiła zmiana kontekstu postrzegania. Jednocześnie występuje tu inny typ emocji: oburzenie wobec tych, którzy naruszają ustanowione wzory zachowań. Rosnąca złożoność i szczegółowość wzorów zachowań czynią niekiedy niemożliwym (lub bardzo trudnymi) ich zmianę. Można wówczas mówić o swoistym skostnieniu wzorów zachowań. W takich wypadkach następuje często odrzucenie całego wzoru, a nie zmiana jednego elemen-

> tu. Wytwarza się wzór alternatywny, natomiast dotychczasowy wzór staje się „przeżytkiem". Następuje zmiana funkcji danego wzoru zachowań – rzeczywiste zadania realizowane są gdzie indziej[107].

Po raz kolejny wydaje się, że mamy tu do czynienia z jakąś postacią świadomego formowania zachowań obyczajowych, które niezależnie od intencji ich twórców, z powodu doświadczania sztuczności i arbitralności – będącego swego rodzaju „grzechem pierworodnym" – tego przedsięwzięcia rozbudza po pewnym czasie opisane powyższej „kontestacyjne" stany psychokulturowe w obrębie jednostkowej partycypacji kulturowej[108]. Taka sytuacja może zachodzić, jeśli uczestnicy życia obyczajowego działają w nim w nastawieniu refleksyjnym. Jeśli zaś zanurzeni są w nim w postawie zaangażowanej, to podążają od jednego bieguna przemian do drugiego w mniejszej lub większej nieświadomości. Wprawdzie stanowisko to daje się obronić poprzez argumentowanie za A. Giddensem, że w społeczeństwie ponowoczesnym stale rośnie refleksyjność jego aktorów, a co za tym idzie – podmiotowa świadomość podejmowania przez nich rodzajów działań i znajomość ich uwzorowania. W takim wypadku opisana powyżej sytuacja „zmęczenia" wzorem obyczajowym i poszukiwania jego „uatrakcyjniania" (czy też pozwolenie sobie na te „luksusy") dotyczy głównie tego typu społeczeństwa dziejowego, nie jest więc modelowo uniwersalna.

Dynamikę omawianych przemian opisują czterech mierniki przemian obyczajowych: „tempo zmian, ich raptowność, radykalizm oraz zakres (zasięg)"[109]. Tempo zmian określa szybkość przekształcania się wzoru oraz prędkość jego rozprzestrzeniania się. Raptowność określa sposób wyłaniania się zmian obyczajowych – czy jest on gwałtowny, czy też „wpisuje się wówczas w logikę ciągu wydarzeń i jest zmianą dopełniającą. Raptowność zmian można ujmować jako subiektywne odczucie członków zbiorowości"[110]. Zakres zmian dotyczyć może zarówno aspektu podmiotowego, jak i przedmiotowego. W pierwszym wypadku odnosi się do „liczby jednostek, grup, środowisk lub społeczeństw objętych

---

[107] Ibidem, ss. 29–30.

[108] Wśród omawianych wcześniej fenomenów to właśnie moda razi swoją sztucznością i powierzchownością, a wynotowany cytat doskonale zdaje się opisywać mechanizm jej funkcjonowania. W kwestii świadomego kształtowania wzorów obyczajowych A. Słaboń wypowiada się w innym miejscu: „Niektóre wzory mogą być zmieniane w sposób celowy. Kształtowanie wzorów zachowań może być elementem sprawowania władzy. Z jednej strony władza może arbitralnie ustanawiać pewne wzorce zachowań, wprowadzając np. określone regulacje prawne, a z drugiej – powołując się na własny autorytet – może wspierać (lub hamować) zmiany określonych wzorów. Sprzeciw wobec takich zmian może doprowadzić do wypracowania wzorca alternatywnego". Ibidem, s. 36.

[109] Ibidem, s. 30.

[110] Ibidem, s. 31.

daną zmianą oraz typy tych środowisk”[111]. W drugim aspekcie w grę wchodzą „przekształcenia wzoru zachowań, zmiany całego obyczaju oraz dodatkowo zmian pozostałych obyczajów, a nawet mentalności, ethosu itd.”[112] Radykalizm natomiast to stopień, w jakim zachodzą przemiany obyczajowe. W tym miejscu pojawia się ważna kwestia tzw. rewolucji obyczajowej, czyli najbardziej radykalnych zmian ze wszystkich możliwych. Staje się to przedmiotem komentarza polskiego socjologa:

> W wypadku zmian charakteryzujących się dużym stopniem radykalizmu, szerokim zakresem podmiotowym i przedmiotowym oraz dużym tempem i raptownością mówi się o rewolucji obyczajowej. Jako element dodatkowy wskazać można trwałość zmian (co pozwoli odróżnić rewolucję obyczajową od mody i „przejściowych szałów”, które są krótkotrwałe i nie wywołują tak głębokich zmian). Termin „rewolucja” używany jest niekiedy wyłącznie w odniesieniu do zmian charakteryzujących się dużym stopniem radykalizmu, posiadających walor nowości. Podobnie jak w wypadku rewolucji społecznych można przyjąć, że rewolucje obyczajowe są następstwem zablokowania pewnych możliwości zmian. Rewolucja obyczajowa oznacza zmiany uświadamiane, często celowo kierowane, zawierające program działania przynajmniej w postaci negatywnej – wiadomo, jakie wzory zachowań się odrzuca, chociaż nie wypracowano jeszcze konstruktywnych propozycji zmian[113].

Według autora *Przemian współczesnej obyczajowości* powyższe mierniki trzeba zoperacjonalizować do postaci dających się precyzyjnie wyrazić wskaźników i zmiennych, a wtedy możliwe jest wykonanie „dokładnych pomiarów zachodzących przemian obyczajowych. Pozwoli to nie tylko porównywać różnego typu zmiany, rozpoznawać nawet niewielkie przeobrażenia, ale również umożliwia stawienie nowych hipotez i formułowanie nowych problemów”[114]. Za wyjątkiem rewolucji obyczajowej, zmiany obyczaju dokonują się procesualnie, dlatego A. Słaboń wyróżnia trzy stadia przemian: formowanie się obyczaju, fazę trwania, fazę zaniku.

> Faza zaniku nie zawsze musi występować. W każdej fazie trzeba odróżniać dwa aspekty: kształtowanie się lub zanik określonego wzoru zachowań oraz zaostrzenie lub osłabienie sankcji dotyczących przestrzegania dane-

[111] Ibidem.

[112] Ibidem, ss. 31–32.

[113] Ibidem, s. 32. Do problematyki rewolucji obyczajowych powrócę w dalszej części książki.

[114] Ibidem, s. 33.

> go wzoru zachowań. W fazie kształtowania się nowych wzorów zachowań sankcje odnoszące się do danego wzoru nie muszą występować od początku. Często pojawiają się ono dopiero wówczas, gdy wzór się ukształtuje i zostanie ustanowiony jako obowiązujący w zbiorowości. Natomiast w fazie zaniku obyczaju sankcje ulegają złagodzeniu i w końcu przestają obowiązywać[115].

Wśród sposobów kształtowania się nowych wzorów w pierwszej fazie wyróżnia się: 1) rozszerzenie zakresu obowiązywania już istniejących wzorów na nowe, nieuregulowane dziedziny; 2) ukonkretnienie wzoru do specyficznej sytuacji; 3) wykształcenie się różnorodnych wzorów i koegzystencja do chwili unifikacji[116]. W fazie trwania istnieje możliwość, że wzór przeobrazi się we wzorze, a sam obyczaj będzie funkcjonować bez czynników, które doprowadziły do jego powstania.

> Wzór jako fakt kulturowy wchodzi w interakcje z innymi wzorami zachowań i umożliwia realizację pewnych funkcji społecznych. Gdy początkowe przyczyny, które doprowadziły do zaistnienia i ukształtowania się wzoru zanikły, wzór żyje jakby „drugim życiem"; będąc już zobiektywizowanym elementem rzeczywistości społeczno-kulturowej, wchodzi w interakcje z pozostałymi sferami systemu kulturowego[117].

Dopuszcza się pewne wariacje w obrębie wykonywania ustanowionego wzoru, „ale zasadniczo wskazane jest, aby był jeden wzór"[118]. Nawet jeśli istnieje wiele wzorów, najważniejsze jest, ażeby utrzymywała się „regulacyjna funkcja obyczaju" oraz nie dotykało to „istoty funkcjonowania obyczaju"[119].

W pierwszej z wyróżnionych faz najaktywniej pracuje formalizacja, w drugiej dołącza do niej deformalizacja i obie przeplatają się w działaniu. Ostatnia faza to

---

[115] Ibidem. Odmienna typologia faz to: stan braku reguł, stan reguł „zapożyczonych", stan reguł swoistych. Ibidem, s. 37.

[116] Ibidem, ss. 34–35. Funkcjonowanie różnorodnych wzorów charakterystyczne jest dla społeczeństw opanowanych przez modę, w tym miejscu przydatną kategorią okazuje się „antywzór". „Zmiany różnorodnych wzorów, w tym także wzorów zachowania, są domeną mody. Niektóre wzory stają się wpierw antywzorami i dopiero potem idą w zapomnienie, natomiast inne wzory zanikają stopniowo, chociaż nie przekształciły się w antywzory. Określony wzór zachowania staje się antywzorem, gdy wchodzi w konfrontacje z nowszym wzorem. Ukazanie antywzoru pozwala na łatwiejszą akceptację nowego wzoru". Ibidem, s. 81.

[117] Ibidem, s. 35.

[118] Ibidem, s. 95.

[119] Ibidem.

już domena aktywności deformalizacji. Trwałość obyczajów to pojęcie względne, ponieważ w rzeczywistości istnieje stan dynamicznej równowagi pomiędzy „siłami konserwatywnymi i progresywnymi”[120]. Zmiana następuje najpierw na „obrzeżach”, w sferze uznawanej za niewiele znaczącą, dopiero stamtąd wędruje do centrum[121]. Ogólna prawidłowość jest taka, że zastąpienie jednego wzoru przez drugi następuje w momencie pełnego ukonstytuowania się wzoru alternatywnego[122].

Niezwykle ważna dla problematyki przemian obyczajowych z perspektywy uczestnictwa kulturowego (np. respektowania, akceptowania) i konsekwencji dla jej postaw (np. zaangażowanej i refleksyjnej) jest kwestia uświadamiania sobie rodzaju i skali zmian obyczajowych. A. Słaboń wyróżnia „fazę zmian nieuświadamianych (lub przeduświadamianych)” oraz „fazę zmian uświadamianych (w tym zmian celowo wprowadzanych)”[123]. Uważa, że przeobrażenia przybierają najpierw postać ukrytą, dopiero później, w momencie kiedy zaczynają oddziaływać, stają się widoczne, a ta ich jawność może prokurować kolejne zmiany. Będą one już reakcją w pełni świadomą i celową, dlatego przybrać mogą postać „debaty publicznej” lub „tzw. wojny kulturowej”[124]. To w oparciu o waloryzację światopoglądową pojawią się „próby ich powstrzymania bądź przyspieszenia, ograniczenia ich zasięgu lub większego ich upowszechnienia, a także modyfikacji”[125]. Jak już wspomniano, spór o obyczaje jest sporem o wartości i – co równie ważne – ma to nie tylko postać abstrakcyjnych dywagacji, lecz przede wszystkim praktycznych aplikacji. „Odnoszą się zatem do spraw najważniejszych, chociaż czasami przejawiać się mogą w formie pozornie błahych zdarzeń”[126].

---

120 Ibidem, s. 35.

121 Wedle A. Słabonia zmiany peryferyjne są istotne, ponieważ ostatecznie to w wyniku ich zachodzenia dochodzi do zmian „wartości centralnych (rdzennych)”. „Z tego powodu złudne może być przekonanie, że zmieniają się wzory mało ważne. To stwierdzenie ma dosyć istotne implikacje metodologiczne. Nakazuje bowiem zwracanie bacznej uwagi na nawet najdrobniejsze zmiany, które wydawać się mogą stosunkowo błahe. Sygnalizować one mogą rodzące się tendencje zmian. Jeśli przyjrzeć się zachodzącym rewolucjom obyczajowym i zapoczątkowanym przez nie przewartościowaniom, to ich początki były często traktowane jako nieważne. Zrozumiały jednak staje się silny opór wobec jakichkolwiek, nawet najdrobniejszych zmian w sferze obyczajowej, gdyż mogą być one traktowane jako początek zmian dalej idących, o trudnych do przewidzenia konsekwencjach”. Ibidem, s. 55.

122 Ibidem, s. 37.

123 Ibidem.

124 Ibidem, s. 38.

125 Ibidem.

126 Ibidem.

Sam fakt pojawienia się innowacji obyczajowej nie oznacza, że automatycznie ulegnie ona upowszechnieniu. Będzie miała bowiem zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników, naśladowców i kontestatorów. Sposób upowszechnienia się wzorów zachowań wyznacza dwa rodzaje zmian obyczajowych: 1) selektywne, czyli takie, które przyjęte są tylko przez część członków jakiejś społeczności; 2) globalne, czyli takie, które muszą zostać zaaprobowane przez wszystkich. „W pierwszym wypadku możliwy jest pluralizm wzorów, w drugim konieczna jest unifikacja”[127]. Jedne i drugie są objawem „zmian mentalnych i przewartościowań [...]. Taki okrężny ruch, sposób ich poznawania jest nieodzowny, gdyż zmiany mentalne nie są uświadamiane od razu przez zbiorowość, w której występują. Uświadomienie następuje dopiero później, wtedy następuje także uzasadnienie tych zmian”[128].

W refleksji polskiego socjologa pojawia się ważna uwaga teoretyczna, zawierająca konsekwencje metodologiczne. Stwierdza on, że

> [...] analiza pojedynczej zmiany obyczajowej może doprowadzić do rozpoznania zmian wręcz uniwersalnych. Występuje jednak możliwość błędnych generalizacji. Jeśli jednak wziąć pod uwagę wielość dokonujących się w danym okresie zmian obyczajowych, to ryzyko tego typu błędu zmniejsza się. Z jednej strony ujawnia się bowiem możliwość jeszcze innych zmian, z drugiej następuje dodatkowa weryfikacja zmian już ujawnionych[129].

Zaprezentowana tu propozycja badawcza (interpretacyjna) niezwykle kusi i zarazem mocno zniechęca. Wypowiadanie twierdzeń w oparciu o zjawisko incydentalne umożliwia głoszenie tez oryginalnych, niemniej jednak bez ich konfirmacji w jakiejś typowości nabierają one charakteru czystej spekulacji, a same poglądy stają się ekscentryczne bądź kuriozalne.

Jednak w ostatecznym rachunku głównym przedmiotem zainteresowania poznawczego jest przemiana (współczesnej) obyczajowości, a więc jakiegoś powiązanego wewnętrznie kompleksu zjawisk. Definicja pojęcia podana została już wcześniej, dlatego w tym miejscu przytoczę tylko jej część mówiącą, że obyczajowość jest to zespół „obyczajów, zwyczajów, ethosu, norm środowiskowych wzorów zachowań, wzorów osobowych, wartości, standardów etycznych, rytuałów i ceremonii występujących w różnych środowiskach”[130]. Badanie przemian obyczajowości polega na badaniu tych kompleksów w relacji do zmian konteks-

[127] Ibidem.

[128] Ibidem, s. 58.

[129] Ibidem.

[130] Ibidem, s. 41.

tu społecznego i kulturowego. Bierze się wówczas pod uwagę charakter zmian obyczajowych w odniesieniu do innych dziedzin życia społecznego. Tylko wtedy można powiedzieć, że rozpatruje się zmiany w ich pełni, szczególnie względem struktury społecznej i sfery wartości.

> Analiza przemian obyczajowości, w odróżnieniu od badania przemian pojedynczego obyczaju, wyraźniej łączy się z możliwością rozpoznawania przemian kulturowych i cywilizacyjnych. Żaden obyczaj nie funkcjonuje w izolacji od pozostałych obyczajów oraz innych elementów sfery kulturowej i społecznej [...]. Badanie przemian obyczajowości to badanie zmian związków i zależności między różnymi obyczajami. Obserwować można podobne tendencje zmian w różnych obyczajach – zmiany zarówno wzorów zachowań, jak i systemu kontroli[131].

Tak jak w przypadku przekształceń obyczaju, przeobrażenia obyczajowości „powiązane są ze zmianami w sferze wartości, norm, wzorów osobowych, moralności, światopoglądu, mentalności, itd."[132] Dostrzec daje się trzy rodzaje zmiany: 1) wytworzenie integracji w obrębie danej obyczajowości poprzez dopasowywanie się do siebie elementów ją tworzących[133]; 2) świadome modyfikowanie zmian; 3) asymilacjia wzorów z innych dziedzin. O drugim typie zmian tak pisze A. Słaboń:

> Celowe wprowadzanie modyfikacji wiąże się z przyjęciem przez aktywny w tym względzie podmiot (jednostki lub grupy) jakiejś pożądanej wizji ładu obyczajowego, który jest przeciwstawiony ładowi istniejącemu. Niejednokrotnie ta wizja alternatywna jest mocno zubożona i ogranicza się do treści negatywnych – wiadomo tylko, co się nie podoba, trudniej natomiast zaproponować alternatywne propozycje o charakterze konstruktywnym[134].

Trzeci zaś rodzaj charakteryzuje następująco:

> Zmiany dokonujące się w otoczeniu stają się przedmiotem zapożyczeń. Można tu mówić o procesach osmozy lub nawet dyfuzji wewnątrzkulturowej. Przejmowany może być konkretny wzór zachowania lub też kryjący

[131] Ibidem, ss. 40–42.

[132] Ibidem, s. 42.

[133] Ibidem, s. 41.

[134] Ibidem, s. 42.

się za nim specyficzny sposób wartościowania, wyrażający się w zmianach mentalnych lub swoistym „klimacie”[135].

*

Konstruując swój replikatywny (iteracyjny) model przemian obyczaju, autor *Przemian współczesnej obyczajowości* czerpie inspiracje z pomysłów P. Bourdieu, który podobne rozwiązania stosuje jednak nie do zmiany, lecz reprodukcji systemu społecznego. Ten pierwszy próbuje także zsyntetyzować teorię zmiany społecznej, odwołującą się do uwarunkowań makrosystemowych, z podejściem antropologicznym – skoncentrowanym na badaniu przeobrażeń „sensów i znaczeń”[136]. W swojej koncepcji odrzuca ujęcia teleologiczne, doszukujące się jakiejś celowości zmiany, postrzegając to słusznie jako przejaw antropomorfizmu.

> Wprawdzie zmiany dokonują się w następstwie ludzkich działań, jednak sama zmiana społeczna lub kulturowa nie jest działaniem. Utożsamianie tych zjawisk dopuszczalne jest jedynie w ujęciach metaforycznych, mających na celu wysuwanie nowych hipotez dotyczących rozpoznania sensu zmian. Zmiany rzadko prowadzą do jakiegoś jednego, wyraźnie określonego celu. Nawet proste działanie podmiotu realizuje wiele celów (i funkcji) jednocześnie, tym bardziej więc ta wielość celów widoczna jest w wypadku wielu różnych podmiotów. Wielokierunkowość równoczesnych działań może wprawdzie tworzyć pewien trend zmian, jest to jednak coś zupełnie innego, niż wyraźnie określony cel, do którego zmiany mają zmierzać. „Odkrycie” celu zmian okazuje się z tego perspektywy zazwyczaj aktem arbitralnego wartościowania[137].

Po refutacji tezy o celowym kształtowaniu zmian polski socjolog zastanawia się, na ile rekonstruuje faktycznie dokonujący się proces, a na ile pewien pod-

[135] Ibidem.

[136] Wśród wymienionych uwarunkowań branych pod uwagę przez teorię zmiany społecznej są m.in. zmiany technologiczne, gospodarcze, mentalne. Ujęcia antropologicznie tłumaczą przemiany obyczajowe w ramach przemian kulturowych – jak stwierdza A. Słaboń – „bez odwoływania się do zewnętrznych uwarunkowań. […] Wyraźnie widoczna jest w tych ujęciach nieufność do wyjaśnień typu deterministycznego, a zwłaszcza ujęć kauzalnych. Badanie zjawisk dynamiki społecznej może jednak uwzględniać obydwie te perspektywy (tj. teorii zmian i antropologiczną). Rozpoznawanie związków i zależność między faktami winno uwzględniać także zmiany sensu i sposobów interpretacji różnorodnych zjawisk w obrębie danej kultury. Zmianami w sferze znaczeń oraz systemów wartości”. Ibidem, ss. 151–152.

[137] Ibidem, s. 149.

miotowo wytyczony trend[138]. Zakłada, że obie sytuacje zachodzą jednocześnie: choć proces doświadczany jest jako obiektywny, to tworzą go podmioty działań, które próbują go również zrozumieć, opisać, wyjaśnić.

> Wyłania się pytanie, jak uniknąć całkowitej dowolności interpretacyjnej? Trendy występują nawet wówczas, gdy uczestnik ich sobie nie uświadamia. Zarazem są tworzone przez jego zachowania. Widać więc, że nie muszą być one efektem celowych zabiegów podmiotu. Trendy mogą powstawać w wyniku replikacji zachowań[139].

Wyjaśnienie trendów ważne jest w przypadku zmian w sferze obyczajowości, ponieważ składa się na nią wiele wzorów i reguł ich aplikacji. W przypadku jednego obyczaju można pokusić się o wiele sposobów wyjaśniania całości zmiany, a nie tylko aspektu/ów.

Zdecydowanie większym problemem badawczym jest rozpatrywanie zmian kompleksowo, a następnie predykcja kierunków[140]. Takie zadanie, jak „ekstrapolacja obserwowanych trendów"[141], wymaga większego wysiłku teoretycznego i rozleglejszych badań, nieograniczających się tylko do domeny obyczaju.

> Bardzo często wielość nowych faktów i zjawisk obserwowanych w sferze życia społeczno-kulturowego próbuje się wyjaśniać przez tworzenie różnych konstruktów idealnotypicznych. Tworzy się modele społeczeństw, ujmując procesy zmian jako przejście od społeczeństwa jednego typu do społeczeństwa jakiegoś innego typu. Ten sposób eksplanacji wywodzi się z ujęć ewolucjonistycznych. [...] Pozwalają one na zsyntetyzowanie wielości różnorodnych zmian. Modele te opisują rzeczywistość, chociaż jednocześnie ją kształtują w następstwie procesu refleksyjności. W ostatnim okresie tworzone są modele społeczeństwa tradycyjnego, nowoczesnego i ponowoczesnego. Inne aspekty podkreśla się w koncepcjach społeczeństwa globalnego. Wcześniej dużą popularność zyskały koncepcje społeczeństwa industrialnego i postindustrialnego, masowej konsumpcji, informatycznego. Jest to sposób tworzenia syntezy, chociaż w ramach ujęć postmodernistycznych odrzuca się potrzebę dążenia do syntezy. [...] Aby można było mówić o nowym typie społeczeństwa, trzeba ukazać nie tylko nowe zjawiska i cechy, ale przede wszystkim nowe sposoby wewnętrznego

[138] Ibidem, s. 150.

[139] Ibidem.

[140] Ibidem, s. 151.

[141] Ibidem, s. 150.

> funkcjonowania, inny typ powiązań i organizacji tego społeczeństwa, a także odmienne wartości i sposoby tworzenia sensu[142].

W prezentowanym ujęciu A. Słabonia zmiany są nieuchronne z powodu przyjęcia kluczowej cechy paradygmatycznej reprodukcji systemu społecznego. „W modelu zmian iteracyjnych odtwarzanie nigdy nie jest takie samo. Z tego wynika zmiana społeczna"[143]. Z tego też względu, zmiany na linii wartości-normy a wzory zachowania, w jedną lub w drugą stronę, są pewną dziejową koniecznością, niezależnie od ingerencji, pochodzenia i rodzaju impulsów – świadomych czy nieświadomych. Wynikają one z dynamiki zewnętrznych ram systemu normatywnego, który pomimo tego, że jest skończony i spoisty, a zatem logicznie doskonały[144], ulega przekształceniom, ponieważ „w życiu jako to w życiu" – wszystko się zmienia. Pomimo konserwatyzmu systemu, jego inherentnej oporności na zmiany, transformacje jego integralnych składników cały czas postępują. System jest nieustannie replikowany w niezliczonych zachowaniach wykonawców jego wzorów i podobnie jak w przypadku biologicznej transkrypcji czy translacji materiału genetycznego, wkrada się do niego się w tym procesie przekodowywania informacji społecznej nieustannie „błąd", tak samo jak z racji toczącej się nieubłaganie ekspresji genowej.

Różnica jest taka, że o ile w drugim wypadku mutacje są generowane losowo z pewną częstotliwością, którą w wielu sytuacjach ustala się ze statystycznym prawdopodobieństwem zachodzenia, o tyle w pierwszej sytuacji wszystko zależy od społecznej percepcji „mutacji", i jeśli się ją stwierdzi, kolektywnej decyzji, co się z nią dalej zrobi. „Fenomenologia" zmiany obyczajowej funkcjonuje na zasadzie binarnej opozycji „zachodzi/dostrzega się/jest" lub „nie zachodzi/nie dostrzega się/nie jest", lub chyba bardziej trafnie: płynności, czystości horyzontu (wyobrażonej) naoczności lub jego zaburzenia, wymagającego aktu jego uchwycenia i zrozumienia[145].

---

[142] Ibidem. Stwierdzeniu temu towarzyszy refleksja metateoretyczna. „Coraz częściej problem zmian społecznych jest przeformułowany w problem epistemologiczny. Stawiane są pytania, jak wypracować nowy typ ujęć pozwalających odkryć nierozpoznany dotychczas aspekt rzeczywistości społecznej. Koncepcja dekonstrukcji, zabawy językiem, anarchistyczna koncepcja rozwoju wiedzy naukowej Paula Fayerabenda stanowić mogą przejawy takich ujęć nastawionych na płodność heurystyczną, na generowanie nowych wizji i ujęć koncepcyjnych". Ibidem.

[143] Ibidem, s. 154.

[144] Dostrzega to też A. Słaboń: „system normatywny zawsze jest kompletny, nawet jeśli obejmuje bardzo wąski zakres zachowań, gdyż sam fakt istnienia przesądza o jego kompletności. Reguły są zawsze kompletne także dlatego, że mogą być rozciągnięte na nowe obszary nie objęte regulacją". Ibidem, s. 156.

[145] Jeśliby trzymać się ściśle terminologii fenomenologicznej, to należy odróżnić naoczność przedmiotów ogólnych w sensie Husserlowskiego poznania ejdetycznego od naoczności zmy-

> W określonym typie sytuacji uruchamiane są odpowiednie – kulturowo ustanowione – wzory zachowań. Te swoiste schematy postępowania ułatwiają jednostce działanie – nie musi ona za każdym razem tworzyć ich przebiegu, wystarczy, że go odtwarza. Na tym polega w istocie funkcjonowanie instytucji. [Z kolei] najmniejsze odchylenie od obowiązującego wzorca stanowi i dysonans i postrzegane jest jako zakłócenie. Pełną satysfakcję członkowie zbiorowości uzyskują wtedy, gdy wszystko przebiega zgodnie z ustanowionym wzorem. Odtwarzanie wzoru nigdy jednak nie jest dokładnie takie samo, zawsze występują pewne cechy indywidualne wykonawców. Odstępstwa indywidualne w różnym wykonaniu wzajemnie się neutralizują[146].

Odstępstwa mogą zacząć się nasilać, jeśli zwiększą swój zasięg osobowego wykonania poza określoną „wartość liczbową", będącą zarazem krytyczną „wartość percepcyjną", której odnotowanie pozwala mówić o zmianie wzoru.

> Co więcej zmiany te mogą się dokonywać i nie zostać nawet zauważone przez członków zbiorowości, w obrębie której nastąpiły. Osoby te mogą być ciągle przekonane, że jest to ciągle ten sam wzór. Niekiedy zmiany te zauważane są z pewnym opóźnieniem, gdy ktoś przypomni sobie „jak to było dawniej". Replikatywny model zmian ukazuje, że świadomość dokonywania się zmian jest opóźniona w stosunku do faktycznego ich zajścia. Podmiot nie musi sobie w pełni uświadamiać różnych aspektów

słowej czy wyobrażeniowej. S. Judycki, *Co to jest fenomenologia?*, http://konwikt.kul.lublin.pl/files/108/Co_to_jest_fenomenologia.pdf., s. 4 [data dostępu 07.12.2017]. Niemiecki filozof – jak pisze S. Judycki – „dążył też do wykazania, że istnieją różne typy naoczności, a tym samym różne typy prawomocnie informującego doświadczenia. [...] Ważniejsza jest zasadnicza intencja kryjąca się za tymi pojęciami. Husserlowi chodziło o to, że u podstaw każdej wiedzy leżą oczywistości wypływające z bezpośredniego i naocznego (źródłowego) oglądania pewnych 'bazowych' stanów rzeczy. Każdy rodzaj wiedzy pośredniej oparty na wnioskowaniu jest zawsze wnioskowaniem z czegoś na podstawie czegoś, a więc owo coś, na czym oparte jest wnioskowanie, musi być w końcu dostrzeżone – z większą lub mniejszą oczywistością – w jakimś typie naoczności. Ostatecznym źródłem prawomocności każdego rodzaju wiedzy byłoby odwołanie się do danych naocznie i z oczywistością pewnych stanów rzeczy. Nie należy tego rozumieć w sensie niezawodnego kryterium, od którego moglibyśmy domagać się odpowiedzi na pytanie, czy nasze właśnie dokonane doświadczenia są prawdziwe, czy nie. Mylimy się i będziemy popełniać błędy, ale zasada naoczności i oczywistości pozostanie zawsze, według Husserla, ostatecznym źródłem prawomocności i racjonalności naszej wiedzy". Ibidem, s. 6–7. Odnoszę się zatem do postrzegania tych „źródłowych", „bazowych" „stanów rzeczy" w wymiarze wyobrażonej naoczności. Uznaję jednak, że jest ona społecznie wytwarzana, dystrybuowana, i że „prawomocny" i „racjonalny" akces do niej jest również konstruowany przez jej „kulturowe okulary".

146 A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., ss. 152–153.

> działań społecznych, które są przez niego realizowane. Stan świadomości podmiotu (jednostki czy grupy) podlega pewnym ograniczeniom – jest jednym z komponentów działania, lecz nie musi być czynnikiem w pełni wyjaśniającym te działania. Podmiot może całkowicie nie być świadomym procesów, w których uczestniczy i które sam realizuje[147].

Choć proces innowacji wzorów może być celowy i uświadomiony, to

> [...] różni się to od zmian replikatywnych, które – według twórcy modelu – nie są celowym wprowadzeniem „nowości". Mogą być one nieuświadamiane przez aktorów społecznych, chociaż są przez nich realizowane. Dokonują się w sposób stopniowy. Niekiedy zmiany te mogą upodabniać się do zmian typu innowacyjnego, gdy przypadkowe odchylenie od wzoru „spodoba się" i zostanie zaakceptowane, a w efekcie spowoduje zmianę tego wzoru. Aby jednak ta zmiana „spodobała się", musi stanowić lepszą – pod jakimś względem – wersję istniejącego wzoru. Można tu mówić o zasadzie korespondencji[148].

Działania afirmujące już zaistniałe zmiany wzorów dokonują się na ostatnim etapie przemian.

> Uwzględnia się tylko końcową fazę procesu zmian – fazę uświadamianą. Równie istotne jest jednak ustalenie przebiegu procesów wcześniejszych, a zwłaszcza rozstrzygnięcie, od czego zależy wybór celów działania, jakiego dokonuje podmiot. [W modelu tym uwzględnia się również, że] zjawiska lub elementy kulturowe przestają istnieć. Członkowie zbiorowości niejednokrotnie dopiero po pewnym czasie zauważają, że nastąpiły zmiany wzorów zachowania. Tego typu zmian nikt celowo nie wprowadzał.

---

[147] Ibidem, s. 153. K. Moraczewski wyróżnia trzy typy takich nieintencjonalnych, nieinnowacyjnych (w jego pojmowaniu) zmian codziennych zachowań, kształtujących „dryf kulturowy": 1) „etologiczna wariabilność ludzkich zachowań" – „każde powtarzalne ludzkie działanie jest za każdym razem realizowane w nieco inny sposób, a zablokowanie tej naturalnej wariabilności ludzkich zachowań wymaga specjalnych, społecznie wdrażanych technik"; 2) „charakter transmisji wiedzy kulturowej w najwyższym stopniu zależny od organizacji medialnej poszczególnych kultur. Przyjmując, że to wiedza kulturowa (świadomość społeczna) generuje działanie, które z kolei – a raczej jego efekty – powiązane są zależnościami o charakterze funkcjonalnym, należy założyć zarazem, że wszelkie zakłócenia w transmisji wiedzy kulturowej muszą odbić się na praktykach danej społeczności"; 3) „generatywny charakter wszelkich systemów symbolicznych takich, jak sztuka i przede wszystkim język". K. Moraczewski, *Przekonania i zmiana kulturowa*..., ss. 555–556.

[148] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 153.

> Nastąpiły one w wyniku procesu replikacji, tzn. ciągłego odtwarzania ustanowionych wzorów zachowań. Odchylenia w sposobach realizacji wzorców są nieuniknione. Jeśli dany typ odchylenia ciągle się powtarza, to oznacza, że nastąpiła faktyczna zmiana wzoru zachowań. Coraz mniej osób postępuje według dawnego wzorca[149].

W prezentowanym przez A. Słabonia iteracyjnym modelu przemian obserwowane różnice w odtwarzaniu wzorów zachowań dotyczą najpierw tych, które lokują się na „obrzeżach" istotności działań społecznych i na podrzędnych miejscach hierarchii wartości. Należy przypuszczać, że zmiana wzorów zachowań pociąga za sobą zmianę reguł ich stosowania. Pierwsze odnoszą się bezpośrednio do ideacyjnej sfery wartości-norm, drugie z kolei do wiedzy o ich praktycznym aplikowaniu z uwagi na wymogi realizacji wzoru obyczajowego w partykularnych sytuacjach. Przekonanie o tym, że przekształcenia zaczynają się na „obrzeżach", związane jest z przyjęciem dwóch przesłanek, które być może należy potraktować jako dwa aspekty jednej.

Po pierwsze, w sferze żywotnej dla

> [...] funkcjonowania całego systemu społeczno-kulturowego [istnieją] różnorodne mechanizmy obronne, nie dopuszczające do zbyt łatwych zmian w tej dziedzinie. [Mechanizmy te] tkwią w samych członkach zbiorowości oraz w utworzonych instytucjach, [stąd spontanicznie, jak i celowo tworzy się układ] wzmacniający dany typ porządku społeczno-kulturowego[150].

Uwadze tego czujnego „stróża" ujść mogą jedynie metamorfozy wartości-wzorów niewpływające bezpośrednio na logikę funkcjonowania tego porządku, traktowane jako nieważne, przechodzące przez oczka jego kategorialnej siatki istotności. Te, które są przez to tak błahe, że wręcz niedostrzegalne; te, które bytują w – poddanej mniejszym rygorom „władzy dyscyplinującej" – sferze „gorszego sortu". Tam odstępstwa są mniej kontrolowane, zatem częściej występujące. Pojawiają się i znikają bez korzyści i szkody, chyba że zaczną ingerować w sferę walentną dla „porządku społeczno-kulturowego". Nie da się kontrolować całokształtu replikacji wzorów zachowań, zarówno z powodu jego „obszarowej" rozległości, „masy" tych czynności, jak właściwego rozpoznania (przewidywania) statusu odstępstw w sposobach ich realizacji. Bez znajomości skutków niezwykle trudno stwierdzić, które odchylenia są standardowe – dopuszczalne indywidualne odstępstwa, a które niestandardowe – zwiastujące zmianę. Nie wiadomo zatem, co i jak ulegnie modyfikacji oraz jakie będzie tego znaczenie.

[149] Ibidem, s. 154.

[150] Ibidem, s. 152.

Wartości-normy i wzory zachowań są nimi (są rozpoznawalne) dlatego, że już istnieją, *novum* zaś pojawi się jako wyzwanie, tak w wymiarze epistemicznym (percepcyjnym), jak i w czynnościowym (aplikacyjnym).

Pod drugie, społeczny „próg wrażliwości" powiązany jest integralnie z systemową gotowością do podjęcia interwencji korekcyjnej lub jej zaniechania. Zależy to już od typu społeczeństwa. Zgodnie z ewolucjonistycznym założeniem oraz historyczno-kulturowymi charakterystykami skłonności do ingerencji naprawczych najsilniejsze są w społeczeństwie przednowoczesnym, słabną w nowoczesnym, zaś w ponowoczesnym nie tylko ulegają przytłumieniu, lecz wywracają na opak logikę tej zależności. Systemowe interwencje nie są już, tak jak wcześniej, nakierowane na obniżenie „progu wrażliwości", celem unieważnienia czy lekceważenia przeobrażeń wartości-wzorów (do momentu, kiedy nie da się tego ukryć), lecz na jego podniesienie, celem zachęcenia do zwiększania innowacji różnicujących w obrębie tych przekształceń. Mówiąc inaczej, odstępstwa są oczekiwane i to właśnie w centralnej i nadrzędnej części koncentrycznego i zstępującego układu wartości-wzorów.

> Nastąpiła – pisze A. Słaboń – wyraźna zmiana wzorców osobowych. Zamiast podporządkowania, ceni się indywidualizm, kreatywność. Nastąpiło przejście od wartości socjocentrycznych do indywidualistycznych. Zmiany obyczajowe polegają na tym, że wskazane cnoty charakterystyczne dla społeczeństw tradycyjnych mają obecnie wymiar wyłącznie duchowy, a nie społeczny. Innymi słowy, przestały one być narzucane przez system społeczny, jednostka ma swobodę wyboru wzorców. […] Wielość wzorców powoduje, że jednostka sama musi szukać własnej drogi życiowej. Dawniej system dawał gotowe odpowiedzi, obligując zarazem do przestrzegania danych wzorów. System narzucał jednostce wartości i wzory. Obecnie jednostka w większym stopniu musi szukać i wybierać. Spowodowało to zmianę funkcji wzorów obyczajowych, a w związku z tym również zmianę ich treści[151].

[151] Ibidem, ss. 169–170. Ma to swoje dalsze konsekwencje. „Eliminowane są z nich wzory ściśle związane z jednym systemem światopoglądowym, religią itd. Wyrazem tego są formułowane w kodeksach zachowań zakazy poruszania kwestii religijnych i światopoglądowych w trakcie kontaktów towarzyskich. Chodzi o takie obyczaje, które sprawdzają się w warunkach pluralizmu, a także nie narzucają jednostce systemu przekonań (wierzeń). Zarazem jednak ten »aideologiczny« system oparty jest implicite na własnych założeniach i wartościach, takich jak: tolerancja, indyferentyzm religijny, permisywizm, liberalizm. Tradycyjny system obyczajów i wartości z jedynego staje się jednym spośród wielu możliwych. Uznane zostaje prawo inaczej wierzących do szukania własnej drogi. W ten sposób próbuje się zarazem stworzyć ogólniejszy system wartości, który nie wyklucza osób zamkniętych na transcendencję". Ibidem.

Czy przemiany obyczaju w ponowoczesności należałoby zatem badać za pomocą modelu antyreplikatywnego, antyiteracyjnego? Wydaje się raczej, że należałoby go włączyć do zaktualizowanego repertuaru narzędzi badawczych tego procesu. Jeśli ponowoczesność to epoka wielogłosu, polifonii, wieloznaczności, wielowymiarowości, to odnosi się to tak do kontekstu przedmiotowego, jak również poznawczego. Model replikatywny jak najbardziej sprawdza się do opisu uniwersum życia obyczajowego, które nastawione jest na reprodukcję systemu społecznego, a wszelka zmiana odbywa się w sposób dialektyczny, w wyniku ścierania się „starego z nowym", np. w postaci „wojen kulturowych". Zostaje ona następnie przepracowana społecznie w repertuarze faz (aktów) dostrzeżeń – rozpoznań – wyborów – utożsamień. Model antyiteracyjny podziela z nim założenia o nieświadomości czynników warunkujących proces przemian obyczajowych, w postaci np. trendów kulturowych. Rozmija się zasadniczo w kwestii podejścia do mechanizmu różnicującego. W tym pierwszym, dla systemowego porządku normatywnego, mutacje w kulturowej transkrypcji wartości-wzorów są błędami, naruszeniami, zakłóceniami, w drugim – zapotrzebowanym, integralnym mechanizmem konstytutywnym. W ponowoczesności wewnątrz reprodukcyjnej iteracji kryje się, oczekujący na efekty jego pracy, a następnie niszczący je, „złośliwy" wirus antyreplikacji. Jest on jak najbardziej systemowo i obiektywnie zapotrzebowany. Tę mutacyjną rolę ponowoczesnego „przeciwciała" mógłby próbować chwytać model antyiteracyjny.

Powyższa charakterystyka obejmowałaby szczególnie zjawiska wchodzące w skład tzw. kompleksu modowo-stylowo-życiowego, estetyzacyjne, karnawalizacyjne. Poczyniona też zostaje przy założeniu, że wymienione fenomeny stanowią część obyczaju. Zaprezentowana propozycja to nie gotowy model, lecz jedynie źródło inspiracji, refleksyjna dźwignia, którą wykorzystuję w swoich dalszych dociekaniach i która w żaden sposób nie stanowi dekonstrukcji pierwowzoru. Przeciwnie, chciałbym podkreślić wagę modelu replikatywnego A. Słabonia dla teoretycznej refleksji nad przemianami obyczaju, z której sam korzystam, w tym w omawianej później problematyce percepcji i rozumienia (mechanizmu) zmiany obyczajowej. Egzemplifikacją takiego stanu rzeczy jest chociażby wysunięta „alternatywa modelowa", rozszerzająca możliwości aplikacyjne oryginału. Dokonanych zaś przez A. Słabonia ustaleń merytorycznych – bazujących, jak sądzę, na krytyczno-analitycznym myśleniu swoim własnym modelem – używam, szczególnie w kwestii społecznej postrzegania pojedynczych lub wielu zmian obyczajowych, już w trybie przedmiotowym.

Kulturoznawczy (społeczno-regulacyjny) model przemian obyczaju

W zaproponowanym przez Jana Grada modelu przemian obyczaju, zgodnie z „linią orzecznictwa" społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, przyjęto założenie,

> [...] iż wszelkie zmiany rozwojowe praktyki obyczajowej uwarunkowane są funkcjonalnie, tj. są zdeterminowane obiektywnymi zapotrzebowaniami praktyki społecznej, głównie praktyki podstawowej i praktyki prawno-politycznej [...] często zdarza się, iż natychmiastowe wskazanie konkretnych powodów utrzymania lub zmiany danego wariantu praktyki obyczajowej pewnych występujących w jej obrębie zespołów działań jest bardzo trudne, a nawet niemożliwe. Wymaga ono bowiem niejednokrotnie szczegółowych badań historycznych nad stanem występujących w danym okresie, na określonym obszarze, sił i stosunków produkcji oraz rodzajem i układem powiązań między praktyką „materialną" a praktyką polityczną[152].

Do powyższej charakterystyki należy dodać ważny komentarz, płynący z rozważań innego badacza – Jerzego Kmity. Wcześniej wyraźnie preferowany i forsowany przez tegoż autora wymóg obiektywnej determinacji praktyki obyczajowej, tak jak wszystkich innych symbolicznych, przez praktykę podstawową, a następnie przez kolejne, zgodnie z określoną z góry hierarchią, okazał się finalnie nazbyt nomotetyczny i w *Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury* (wieńczącej poprzednie fazy dochodzenia do dojrzałej teorii) oraz *Późnym wnuku filozofii* został zastąpiony ogólnymi determinacjami praktyki społecznej. Pierwotnie stabilną strukturę wyparł układ relacyjny i dynamiczny, który trzeba rekonstruować wciąż na nowo, z uwzględnieniem szczegółowych badań przedmiotowych (historycznych, socjologicznych, antropologicznych). Nie osłabły przez to funkcje komunikacyjna ani integrująco-różnicująca, jedynie zależności pośrednie i bezpośrednie z innymi dziedzinami kultury stały się bardziej złożone i niejednoznaczne. Pozwoliło to utrzymać kluczowy – dwuaspektowy: podmiotowy i przedmiotowy – charakter omawianej koncepcji, bez predefiniowania zawczasu zarówno kształtu zespołów normatywno-dyrektywalnych, jak i zależności determinacyjnych. Taka też swoboda pojawia się w kwestii badań obyczaju czy to dziedziny kultury (formy świadomości społecznej), czy to typu praktyki społecznej. Powyższe zmiany znalazły odzwierciedlenie w kreśleniu zmienności i dynamiczności relacji pomiędzy nimi.

[152] J. Grad, *Obyczaj a moralność*..., s. 47.

W wyjaśnieniu uwarunkowania funkcjonalnego ontogeneza nowego obyczaju powiela filogenezę całokształtu praktyki obyczajowej – w jednym i w drugim wypadku odbywa się to analogicznie (choć oczywiście w zupełnie innej skali i we własnym tempie), z jakiegoś jednostkowego zwyczaju – mocą społecznych determinant, wymogów i sankcji – powstaje obyczaj. W aspekcie strukturalnym dostrzega się wówczas trzy stadia tego zjawiska, którym w aspekcie procesualnym z kolei odpowiadają trzy fazy. J. Grad przedstawia to trójstopniowo:

> [...] (1) zapotrzebowanie na odpowiednie czynniki integrująco-różnicujące; (2) określony wariant praktyki komunikacji obyczajowej i jej specyficzne zapotrzebowania na odpowiedni zespół przekonań, czyli na subiektywne jej podstawy; (3) określony typ praktyki światopoglądotwórczej generujący właściwe dlań przekazy (mity) światopoglądowe i związane z nimi przekonania normatywno-dyrektywalne[153].

Determinacja funkcjonalna wyjaśnia, że z logicznego, obiektywnego, ponadjednostkowego punktu widzenia „pierwszy był rytuał", perspektywa psychologiczna, subiektywna, potoczna uznaje zaś, że „pierwszy był mit"[154].

To ideologiczne odwrócenie w postrzeganiu porządku kształtowania się obyczaju bierze się stąd, że tak jak każda dziedzina kultury ma on dwa rodzaje determinant – bezpośrednią i pośrednią. Wykrywanie zespołów przekonaniowych w aktach ich akceptacji i artykułowanie pod postacią sądów lub ich respektowanie na poziomie nieświadomym i kierowanie się nimi „intuicyjnie" w postawie zaangażowanej uzależnione są od stopnia (sposobu) partycypacji w kulturze. W wypadku drugiej, niedostrzegalnej „gołym okiem", determinanty jest ona rekonstruowana w oparciu o założenie, że istnieje określony stan globalnego kontekstu (makro)strukturalnego, i jest spojrzeniem „z zewnątrz", refleksyjnym. Tak jak to się ma w przypadku diachronicznego wyjaśniania przekształceń zespołów przekonaniowych w ramach determinacji funkcjonalno-genetycznej.

> Wszelkie zmiany – pisze J. Grad – pojawiające się w obrębie obyczaju wyjaśniać należy w trybie funkcjonalno-genetycznym, uwzględniając zarówno ujawniające się mniej lub bardziej wyraźnie zapotrzebowanie obiektywne, jak i dany stan, inaczej historyczną postać świadomości obyczajowej (istniejącą tradycję obyczajową)[155].

---

[153] Ibidem, s. 41.

[154] Ibidem.

[155] Ibidem, s. 50.

Opisując przekształcenia, podkreśla się wówczas większą użyteczność zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych praktyki obyczajowej względem warunkującej je praktyki społecznej. W przypadku badań szczegółowych (przedmiotowych) odbywa się to *post factum* – poprzez zabiegi rekonstrukcyjne. Nie jest to więc narzędzie prognostyczne, lecz diagnostyczne. Nie wskazuje kierunków rozwojowych, np. za pomocą jakichś praw, tylko ekstrapoluje już zaistniałe stany rzeczy, zaś każda eksplanacja ma status hipotetyczny (heurystyczny).

W swej historii „długiego trwania" obyczaj realizował swoje główne „zadanie" grupowego, stanowego, klasowego podziału społeczeństwa, kształtowanego przez stan stosunków produkcji (wedle terminologii marksowskiej). Każda trwająca, zmieniająca się lub powstająca struktura społeczna wysyła „żądania" do praktyki obyczajowej, „domagając się" od niej, żeby ta komunikowała nowy podział społeczny i wartości wspierającego go systemu światopoglądowego[156]. Zespoły czynności obyczajowych służą podówczas: 1) ogólnospołecznej integracji, np. poprzez odwoływanie się do dominującej religii lub zwaloryzowanego przez świecki światopogląd systemu prawno-politycznego; 2) różnicowaniu się społecznemu w obrębie klas, grup, warstw społecznych.

W perspektywie potoczności, regulowanej w praktyce obyczajowej w trybie społeczno-subiektywnym przez warstwy przekonaniowe (determinanta bezpośrednia), ważny jest aktualny stan wiedzy o wartościach/celach oraz sposobach ich realizacji, czyli tzw. wiedza opisowa. Powszechnie uznaje się, że dyktuje ją w zdecydowanej mierze tradycja obyczajowa. Jack David Eller opisuje tradycję jako praktyki, idee lub przedmioty, które łączy ścisły związek z przeszłością, sugerują bowiem coś istniejącego bez przerwy, coś, co „naśladuje dawny sposób życia"[157] i domaga się kontynuacji dzięki zakorzenieniu w tożsamości wspólnoty jej wyznawców/korzystających z tradycyjnych obiektów. Uwzględniając z kolei propozycje Jerzego Szackiego i Jana Grada, należałoby mówić o dziedzictwie społecznym[158] lub – w myśl stanowiska teoriokulturowego – o dziedzictwie kulturowym[159], poddanym podmiotowej waloryzacji i reinterpretacji, czyli tradycji

[156] Według Roberta Mertona struktura społeczna jest „zorganizowanym zespołem społecznych zależności, w które uwikłani są w różny sposób członkowie społeczeństwa lub grupy". Występuje ona łącznie ze strukturą kulturową, którą stanowi „zespół kierujących zachowaniem wartości normatywnych, wspólnych członkom określonego społeczeństwa czy grupy". R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982, s. 225. W prowadzonych tu rozważaniach obyczaj jako dziedzina kultury lokuje się w strukturze kulturowej, niemniej jego zadaniem jest właśnie regulacja zespołów społecznych zależności.

[157] J.D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. Anna Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 369.

[158] J. Szacki, *Tradycja*, PWN, Warszawa 1971.

[159] J. Grad, Tradycja jako kultura ukryta, w: K. Zamiara (red.), *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001.

sensu stricto w rozumieniu polskiego socjologa, w procesie transmisji społecznej/kulturowej.

Obiektywne determinanty praktyki komunikacji obyczajowej najlepiej uwidaczniają się w trakcie rewolucji obyczajowej (wydarzeń). Gwałtowna natura procesu, przerywając codzienny rytm rutyny, stawia wyzwania poznawcze nawet tym, którzy egzystują wyłącznie w postawie spontaniczno-praktycznej. Skala i tempo zachodzenia rewolucji obyczajowej warunkowane są przez rozległe przekształcenia społeczne, gospodarcze, polityczne, a zatem ogólnokulturowe. Moc radykalnej przemiany obyczaju zależna jest od licznych czynników względem niego zewnętrznych. Gdyby przyjąć taką wykładanię, obyczaj zajmowałby zawszę podrzędną rolę (nie tylko w kontekście jego przemian) – jako nieautonomiczna struktura semiotyczno-komunikacyjna, która jest refleksem przekształceń w nadrzędnych względem niej dziedzinach kultury. Mogłoby to ugruntowywać przekonanie, że obyczaj musi za każdym razem „być tłumaczony" za pomocą czegoś innego, dlatego że nie potrafi „mówić sam za siebie". Taki paternalizm w stosunku do obyczaju suponuje, że nie jest on także w stanie zainicjować nie tylko drastycznych przekształceń własnego kontekstu, lecz nawet zwykłych zmian w swoim obszarze. Wniosek ten jest błędny, tak w hierarchicznej (w mniejszym stopniu), jak i posthierarchicznej wersji układu praktyk społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Niemniej w tym drugim wariancie, jak już podkreślano, możliwości eksplanacji i interpretacji są nielimitowane wstępnymi założeniami.

Choć warto szukać odpowiedzi na pytanie, skąd płynie impuls zmiany i dlaczego – czy to ze strony sfery światopoglądowej, czy ze sfery bezpośrednio uchwytnej praktycznie, czy też może kultury techniczno-użytkowej – to należy pamiętać, że reguły semantyczne czynności obyczajowych dlatego nie są autonomiczne, ponieważ mają w trakcie rewolucji obyczajowej maksymalnie rozchwianą, całkowicie nieskonwencjonalizowaną semantykę. Nie wiadomo nawet, czy w ogóle jakąś mają i czy należy je postrzegać w kontekście praktyki obyczajowej (definiować sytuację jako obyczajową). Dotyczy to również siłą rzeczy kwestii aplikacji (lub też jej braku) sankcji obyczajowych (pozytywnych, negatywnych). Generalnie wraz z zaburzeniami funkcji komunikacyjnej destabilizacji ulega istniejąca wcześniej więź obyczaju ze sferą aksjonormatywną, jej interferencja z moralnością, a także ze społecznymi oczekiwaniami co do jego wspólnotowej funkcji. „Dewiant" wypada bowiem z roli „komponentu kognitywnego" obrazu świata. Wykroczenie poza siatkę kategorialną i otwarcie się na nieznane mogą budzić lęk i grozę, ale też entuzjazm i fascynację. Wszystkie wymienione stany afektywne należy pojmować w kategoriach psychokulturowych i w ramach „wartości emocjonalnych". Dzielą one wspólnotę na zwolenników i przeciwników rewizji lub utrzymania dotychczasowych „substratów fizycznych" i warstwy normatywnej. Miernikiem dążenia do radykalnych przekształceń jest entuzjazm postawy spontaniczno-praktycznej.

W pierwszym etapie ma wymiar destrukcyjny, w myśl Nietzscheańskiej zasady: „żeby coś zbudować, należy coś zniszczyć”[160]. Wartość tego, co powstaje, dostępna jest już dla perspektywy kontemplacyjno-teoretycznej, która w momencie przekroczenia punktu krytycznego rewolucji obyczajowej staje się dla całości tego procesu czynnikiem w jakimś stopniu rewizjonistycznym. Niezależnie od głoszonych treści, z samej tej racji, że stara się wprowadzić element „racjonalny”, „rozumowy” do tego, co powinno toczyć się w sposób żywiołowy i nieokreślony. Poprzez koncentrację uwagi na sensie i roli wydarzenia zmienia zapał działania w mozół interpretacji i wyjaśniania. Niejednokrotnie korzysta się przy tym z kategorii i wartości już zastanych, jedynie inaczej używanych i waloryzowanych. W trakcie stabilizacji organizacji „substratów fizycznych” i krzepnięcia semantyki obyczaje odzyskują autonomię. W związku z powyższym te sensy ideowe, które w trakcie zamętu rewolucyjnego dyslokowane zostały poza tę dziedzinę kultury, mogą z powrotem powrócić na jej „łono” interpretacyjne.

Oprócz dziedzin światopoglądowotwórczych i sfery czynności bezpośrednio uchwytnych praktycznie pamiętać należy również o pośredniczącej roli języka, który nie jest neutralnym medium opisującym rzeczywistość (co jest wiedzą powszechną po „zwrocie językowym”) i również podlega – nieraz gwałtownym – przemianom. Najpewniej są one powiązane z tymi samymi zmianami, którym podporządkowany jest obyczaj. Język opisuje zatem przemiany, w których sam uczestniczy, przy pomocy środków, które ulegają takim samym perturbacjom, jak zachowania obyczajowe[161]. Jednak tak pragmatyka języka, jak i „pragmatyka” obyczaju – nie wzorcowego, a rzeczywistego, z dostrzegalnymi odchyleniami, sposobami jego praktykowania[162] – najszybciej informują o zachodzących

[160] Nawiązuje to do wypowiedzi niemieckiego filozofa, tłumaczącej paradoksalny sens zmiany: „By móc jakąś świętość wznieść, trzeba jakąś świętość zburzyć”. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. Leopold Staff, W.L. Anczyca i Spółki, Warszawa 1905–1906, s. 107. Wbrew pozorom nie jest to stwierdzenie nihilistyczne, lecz zwiastujące istotną konieczność natury życia. Jak eksplikuje tę logikę dziejową autor *Woli mocy*: „pojmuje się, że stare a nowe są to przeciwieństwa zasadnicze, wartości stare zrodzone z życia upadającego, nowe z życia wznoszącego się – że wszystkie stare ideały są to ideały wrogie życiu”. F. Nietzsche, *Wola mocy,* tłum. Konrad Drzewiecki, Stefan Frycz, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/nietzsche-wola-mocy.pdf, s. 12 [data dostępu 12.08.2018].

[161] Jednak w przeciwieństwie do obyczaju, przemiany języka rozpatrywane są w nim samym i za pomocą jego środków. Nawet komunikacja artystyczna, która stara się często sytuować w pozycji „meta” względem niego, również jest interpretowana za pomocą słowa, tekstu, narracji.

[162] Pragmatyka języka analizuje relację znaków do ich użytkowników. W szerszym znaczeniu, jak pisze Aleksander Kiklewicz, dotyczy to „kontekstu sytuacji komunikacyjnej” i do tego odnoszę oznakową lub znakową komunikację obyczajową. A. Kiklewicz, Pragmatyka bez semantyki w: A. Kiklewicz (red.), *Język poza granicami języka, 2. Semantyka a pragmatyka: spór o pierwszeństwo, cz. 1. Aspekty lingwistyczno-semiotyczne*, Centrum Badań Europy Wschodniej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2011, s. 25.

pośpiesznie transformacjach w kulturze pod wpływem procesów toczących się w praktyce społecznej. Obie dziedziny – język oraz obyczaj – przynależą do nieprofesjonalnej sfery kultury symbolicznej, obydwie obejmują swym zasięgiem wszystkich komunikujących się ze sobą, a zatem posiadających atrybut podmiotowości uczestników życia społecznego.

Przy charakterystyce przemian obyczaju warto więc próbować konstruować współczynnik komunikacyjno-obyczajowy ich sensów, pomimo że ich dostarczycielami i opiniodawcami starają się być sfera światopoglądowa czy semantyka innych dziedzin kultury. Wszystkie one zaś podlegają interpretacji przy pomocy form pojęciowych (w tym przedsemantycznych) współczynnika komunikacyjno-językowego. Powyższe przykłady uświadamiają nam, że mamy do czynienia z częstym przypadkiem działania o podwójnym sensie – obyczajowym oraz aksjonormatywnym (w tym moralnym) lub bezpośrednio uchwytnym praktycznie. Stosując bardziej precyzyjne ustalenia pojęciowe, należy mówić, że jedno działanie obyczajowe łączone jest równolegle z dwoma rodzajami sensów ideowych – obyczajowym i światopoglądowym (w szczególności światopoglądowo-moralnym) bądź obyczajowym i praktyczno-utylitarnym (techniczno-użytkowym).

Takie zlepianie się warstw komunikacyjnych zachodzi najczęściej w wyniku homonimii „substratów fizycznych" – to samo (według naocznych potwierdzeń) zachowanie jest różnie interpretowanym działaniem, w zależności od tego, czy powiążemy jego intencjonalność (normy i dyrektywy) ze społecznym współczynnikiem komunikacyjno-obyczajowym, czy też innym. Operacji tej nie dokonuje się arbitralnie, lecz poszukuje się właściwego uzasadnienia w oparciu o dwuwymiarowy układ odniesienia, kreślony przez osie współrzędnych: 1) ogólną – ideacyjne funkcjonowanie sensów wzorcowych w świadomości społecznej, 2) konkretną – faktyczny przebieg interakcji komunikacyjnej, a w nim modulowanie struktur sensownych, w realnym kontekście sytuacyjnym.

W celu uchwycenia jak najszerszego spektrum przemian obyczajowych J. Grad konstruuje model ośmiowariantowy[163]. W jego skład wchodzą:

1. Konstytuowanie się nowej odmiany praktyki obyczajowej lub częściowo modyfikowanie się, także rozbudowywanie się zastanej praktyki obyczajowej.
2. Zwiększanie się lub zmniejszanie wieloznaczności działań obyczajowych: (a) poprzez rozbudowywanie się lub – odpowiednio – upraszczanie elementów czynnościowych (substratów fizycznych) przy zachowaniu dotychczasowego, głównego i bezpośredniego sensu komunikacyjnego „rozwijanych"

[163] J. Grad, *Obyczaj a moralność…*, ss. 46–47.

bądź „redukowanych" czynności, (b) poprzez związane z tym często „rozwijanie się" bądź „redukcję" założeń semantyki, „redukcję" prowadzącą do jej stabilizacji, a w wielu przypadkach – do jej konwencjonalizacji; wchodzi tu w grę odwrotny proces dekonwencjonalizacji semantyki – przynoszący wzrost wieloznaczności.

3. Zmiany jakościowe dotychczasowego sensu działań obyczajowych przy zachowaniu ich substratu fizycznego. „Ów proces »podkładania« pod dotychczasowe obyczaje (ich elementy działaniowe) nowych treści zwie się obyczajową akomodacją"[164].
4. Przenikanie przekonań światopoglądowych, stanowiących założenia semantyki „wykorzenionych obyczajów", do nowego obyczaju, związanego często z zasadniczo odmiennym systemem wierzeń. „Niekiedy zdarza się, iż »wykorzenione« zostają dane działania obyczajowe, lecz przekonania światopoglądowe stanowiące założenia ich semantyki przenikają do formującego się nowego typu obyczaju"[165].
5. Przekształcenie się elementów obyczaju w zwyczaje i odwrotnie, szerzej: „uobyczajowienie" w określonych sytuacjach obyczajowych – pierwotnie „neutralnych" obyczajowo zachowań.
6. Zmiany zakresu obowiązywania określonych czynności obyczajowych, prowadzące niekiedy aż do uprywatnienia danego obyczaju (szczególny przypadek ewolucji: obyczaj–zwyczaj).
7. Liberalizacja obyczaju: (a) w sposobie (ściśle wyznaczonego do danej chwili) wykonywania regulowanych przezeń zachowań, (b) w zakresie jego przestrzegania (podejmowania działań obyczajowych); w grę wchodzi także proces odwrotny – „kostnienie" liberalnego obyczaju, rygoryzm obyczajowy.
8. Pojawienie się, trwanie bądź zanik światopoglądowego (w tym moralnego) sankcjonowania obyczaju.

W przedstawionej tu typologii przemian obyczaju wychodzi się z założenia, że transformacje praktyki obyczajowej są wielowątkowe i w takiej też polifonii należy je rozpatrywać. Wyróżnione rodzaje nie są od siebie odseparowane w takim stopniu, żeby tworzyć niezależne, multilinearne odnogi przemian obyczajów, lecz wiążą się ze sobą i oddziałują na siebie: 1) symultanicznie (synchronicznie) – poszczególne typy przemian „przywołują się" i współuczestniczą w procesie w tym samym czasie i na równych prawach; 2) sekwencyjnie (przyczynowo-skutkowo) – wystąpienie jednych pociąga za sobą wyłonienie się drugich; oraz 3) kaskadowo (multiplikacyjnie) – poszczególne przemiany mogą

[164] Ibidem, s. 52.

[165] Ibidem.

grupować się w klastry, których działanie sprawia wrażenie przechodzenia fali przemian. Liczba dopuszczalnych kombinacji, a w związku z tym liczba wytworzonych porządków, jest znaczna, a kolejność ich zachodzenia dowolna. Każda jedna modyfikacja tworzy osobny przebieg, którego efektem jest odmienny rezultat (eksplikacja, interpretacja).

Wypunktowane warianty przemian przypominają zazębiające się tryby mechanizmu różnicującego, o bardzo czułym dyferencjale, pozwalającym włączyć w jego obroty nawet najmniejsze ogniwa wyczuwalnej zmiany i nadać im przełożenie na większe – wyraźne przemiany. Zyskuje się dzięki temu użyteczne narzędzie eksploracji przemian obyczaju, pozwalające na wielowariantowe i zniuansowane analizy diachroniczne. Wychodzi to naprzeciw przekonaniu, że dostrzegalne przekształcenia praktyki obyczajowej są w zdecydowanej mierze złożone i wiążą się ze współwystępowaniem i wzajemnym zachodzeniem na siebie różnych typów przemian. Odpowiednie natężenie świadomości badawczej i rozbudowane instrumentarium pozwalają wychwycić jak najwięcej z nich.

Pełna systematyka wyszczególnionego powyżej podziału znajduje się w pracy J. Grada zatytułowanej *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*. Stanowi ona w pełni przemyślaną propozycję teoretyczną przemian obyczaju z punktu widzenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Dla czynionych tu rozważań interesująca wydaje się próba ich charakterystyki z poziomu uczestniczącej w kulturze jednostki, czyli stwierdzenie, czego jest ona w stanie doświadczyć i co ewentualnie dostrzec (zrozumieć) w zależności od przyjętej postawy – spontaniczno-praktycznej czy też kontemplacyjnej. Powyższe ustalenia pojęciowe odnośnie do przemian obyczaju warto zatem próbować sprowadzić na pole podmiotowych zmagań z nimi – do wizji świata, obrazu świata oraz pojęcia świata. Do poniższych rozważań dołączone zostają także kulturoznawcze wtręty, komentarze czy dygresje.

W społeczeństwie tradycyjnym[166] nowa odmiana lub modyfikacja, nawet częściowa, praktyki obyczajowej kształtuje się stopniowo, w wyniku długotrwałej transmisji kulturowej. Każda „krocząca" zmiana, rozciągnięta w czasie ponad pewną „wartość percepcyjno-doświadczeniową", zrelatywizowaną dla każdej kultury, jawi się w jej perspektywie spontaniczno-praktycznego działania jako kontinuum. Serie drobnych modyfikacji niwelowane są seriami równie minimalnych adaptacji do nich. Mimetyczność takiej strategii zamienia wszelki ruch w pozór, nawet dla spojrzenia refleksyjnego „krótkiego trwania", które szukałoby jakieś uchwytnej korekty obyczaju. Dla komparaty-

[166] Choć opisana sytuacja dotyczy, według przyjętej tu klasyfikacji, społeczeństw przednowoczesnych, to nie przesądzam, że są to pojęcia równozakresowe. Raczej zależy mi na podkreśleniu, że „tradycyjność" w społeczeństwach przednowoczesnych reprezentuje to, co w nich najbardziej „esencjalnego", co daje im największą wyrazistość poznawczą.

styki brakuje bowiem opozycyjnych członów, dających się wskazać czytelnych przeciwstawień „było–jest". Nie ma zatem pracy różnicy, czy też różnicującej pracy czasu, jego tracenia lub zyskiwania, czyli doświadczalnych symptomów jego upływu, a więc dostrzeżenia ruchu – uniwersalnego podłoża naoczności wszelkiej zmiany[167].

Dla namysłu kontemplacyjnego pozostaje charakterystyczna nieufność, podejrzenie, że „coś jest nie tak" w tym unieruchomionym obrazie obyczaju w sytuacji, kiedy wzrok obserwatora wytrenowany jest w wykrywaniu różnicy i gdy tenże obserwator zakłada, że „wszystko się zmienia", „wszystko płynie". Na poparcie tego apriorycznego przeświadczenia brakuje mu jednak empirycznego dowodu, a raczej wspólnotowego wsparcia – zgody na dostrzeżenie różnicy w powszechnie akceptowanym zespole przekonaniowym. Tego, na którym oprzeć mógłby swoje obserwacje i twierdzenia jako realne. Spojrzenie refleksyjne w społeczeństwie w pełni tradycyjnym musi być skrajnie wyalienowane z warunków swojej własnej egzystencji, w stopniu, który wydaje się uniemożliwiać jego zaistnienie i rozwój poza jednostkową wizję świata, a tym bardziej przerodzenie się w pojęcie świata. Podtrzymując horyzont doświadczenia wspólnotowego, środowisko społeczne neguje zarówno formę, jak i istotę (znaczenie) zmiany. W tym celu programowo przeocza się ją, marginalizuje lub odwrotnie, jeśli nie da się jej już ukryć – a wręcz jawi się ona w swojej „nachalności", „bezczelności" – oficjalnie potępia się ją i demonizuje. W jednym i drugim wypadku służy to zatarciu śladów anomalii w celu utrzymania jednolitego obrazu świata.

Niedostrzeganie czy kontestowanie wartości jakiegoś zakłócenia typowej pracy obyczaju sprowadza je do incydentu obyczajowego. Często wyraźnie spersonalizowanego, co kieruje uwagę na mankamenty „czynnika ludzkiego", na nieprawidłowe wykonanie „substratów fizycznych", niewłaściwe zrozumienie sensów symboliczno-kulturowych, a nie na zmieniające się okoliczności zewnętrzne. Naruszenie „miru obyczajowego", którego nie da się przeoczyć, zminimalizować lub odrzucić – i które niesie ryzyko zainicjowania dostrzegalnych, a nie tylko latentnych przemian obyczaju – wymaga radykalnych przeciwdziałań. Stygmatyzacji podlega już nie tylko winny zaburzeń homeostazy obyczajowej (*mores*, *folkways*). Jej odium pada także na całą społeczność, do której on przynależy. Została ona bowiem w jakimś stopniu skażona, skalana tym, że jej członek (lub członkowie) dopuścił się tego, a ona nie była w stanie (bądź moralnie nie chciała) temu zapobiec. Wiąże się to wówczas z naruszeniem nie tylko porządku ludzkiego, lecz również porządku kosmicznego (magicznego, religijnego), ze wszystkimi tego negatywnymi konsekwencjami dla transcendentnego

[167] O relacji między czasem a zmianą pisze Immanuel Kant w przedkrytycznym studium *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, tłum. Artur Banaszkiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

umocowania ładu społecznego. Zrażone „przestępstwem" siły nadprzyrodzone mogą zwrócić się przeciwko człowiekowi i jego światu, dlatego cała społeczność musi wziąć udział w procesie naprawczym, akcie przebłagalno-koncyliacyjnym, wprzęgniętym w „obrzędy przejścia" (Arnold van Gennep) czy „proces rytualny" (Victor Turner)[168].

Eschatologiczna wina czy lęk to psychokulturowe stany uczestnictwa w kulturze społeczeństwa tradycyjnego, których ekstremalność jest tak samo trudna do zrozumienia i współodczucia reprezentantom posttradycyjnych społeczeństw, jak ich stany opozycyjne – wesołość czy ekstaza[169]. Życie świąteczno-obyczajowe, stanowiące – ilościowo czy jakościowo – kluczowy składnik życia codziennego, było przede wszystkim przeżywane, a nie tylko doświadczane. Skoro jednostkowe wykroczenia rodzą zbiorowe poczucie winy i wymagają kolektywnej ekspiacji, to każda jednostka staje się rzecznikiem i zarazem zakładnikiem całej zbiorowości. Czyżby więc każde znaczne „odchylenie" obyczajowe naruszało istniejący ład na tyle, żeby rodzić poczucie winy? Czy też być może sama myśl o tym jest już grzeszna? W jednym i drugim wypadku dośrodkowa siła społecznego *status quo* nie dopuści do wykrystalizowania się alternatywnych struktur sensownych, przekształcając każde „inne" w „to samo". Jeśli tak, to rzeczywista przemiana obyczaju odbywa się w sposób niezauważony i nie zostaje odnotowana jako taka, w żadnej z postaw. Jej przejaw refleksyjny dba o uspójniony i teleologiczny obraz świata, stąd ustawicznie reinterpretuje wszelkie „odchylenia" na gruncie już istniejącej semantyki i jej założeń bez istotnych korekt. Reprezentantem postawy kontemplacyjnej nie jest bowiem kartezjański (epistemocentryczny) podmiot poznania krytycznego, lecz wyrażany osobowo głos wspólnotowej mądrości.

W społeczeństwach nowoczesnych (posttradycyjnych) ciągła zmiana jest integralnym elementem funkcjonowania systemu społeczno-gospodarczego, kapitalizmu, a postrzeganie rzeczywistości przez pryzmat kondycji praktyki

---

[168] Może to również przybrać postać zbiorowych aktów przemocy względem tzw. kozła ofiarnego, służącego za ofiarę pojednawczą. Zob. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. Mirosława Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

[169] Problem ten pojawia się wielokrotnie w refleksji historyczno-kulturowej. Pisze o tym np. Jacques Heers w *Świętach głupców i karnawałach* (tłum. Grażyna Majcher, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995) czy Aron Guriewicz w *Kategoriach kultury średniowiecznej* (tłum. Józef Dancygier, PIW, Warszawa 1976). W rozważaniach Anthony'ego Giddensa „wina" pełni ważną funkcję w utrzymywaniu określonego porządku moralnego, w którym dominuje przywiązanie do już istniejących wzorów postępowania. Przejście od kontroli społecznej poprzez eschatologiczną „winę" do – opartego na systemach samozwrotnych i refleksyjnych – „wstydu" stanowi o zmianie dziejowej. Pierwsza charakteryzuje stadium przednowoczesne, druga nowoczesność. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość, „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, ss. 91–95.

podstawowej i regulującej ją kultury techniczno-użytkowej staje się coraz bardziej pierwszoplanowe, rozpowszechnione i oczywiste. Rola praktyki obyczajowej nie zmienia się zasadniczo, jednak musi ona dopasować się do wciąż nowych zapotrzebowań obiektywnych, żeby utrzymać swoją funkcjonalną efektywność. Oznacza to, że przewijają się w niej liczne nowo powstałe i zmodyfikowane odmiany obyczajów, w tym moda i – przecierające szlaki w warstwach uprzywilejowanych – style życia. Tak więc, pomimo że ich ekspresja w porównaniu do przednowoczesnych jest niezwykle silna, to nie na tyle, by nie pozwolić uczestnikowi życia kulturowego, o nastawieniu spontaniczno-praktycznym, nadążyć za procesem wprowadzania nowych obyczajów i/lub transformacji zastanych, respektując ich podstawowe sensy komunikacyjne.

W pełni klasowa, integrująco-różnicująca kondycja praktyki obyczajowej opiera się na funkcjonowaniu czytelnej struktury społecznej, względnej homogeniczności etnicznej oraz na uspójnionym horyzoncie kulturowym, cechującym się powszechnością podzielanego światopoglądu (przede wszystkim religijnego), sfery komunikacyjnej (obyczaju, języka) oraz wiedzy potocznej. Świat nowoczesny to świat postępu, a przede wszystkim wiary w jego najdoskonalszy wynalazek – rozum instrumentalny, a także w konieczność ekspansji gatunku ludzkiego oraz jego symbolicznych i materialnych ekstensji. Osłabia to ideologiczną presję religii na rzecz racjonalnych mechanizmów wszechwładnej „biopolityki" i taktyk „ujarzmiania"[170]. To również epoka ukonstytuowania się w pełni dojrzałej praktyki naukowej oraz dynamicznej ekspansji powiązanej z nią technosfery. Pomimo sprzecznych tendencji pomiędzy – wyróżnionymi przez Maxa Webera – strukturami (działaniami) tradycjonalną i afektywną a celowo-racjonalną, obyczajowi udaje się utrzymać koherencję działania intencjonalnego dzięki uwspólnionej waloryzacji warstwy normatywnej w strukturze wartościowo-racjonalnej[171]. Tak jak to miało odbyć się, wedle niemieckiego socjologa, w rozwoju kapitalizmu. W jego to trakcie sakralno-eschatologiczne (tradycjonalno-afektywne) idee etyki protestanckiej wspierały akceleracje jego „ducha" i sankcjonowały rezultaty jego progresji, także obyczajowej[172].

---

[170] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa 1993.

[171] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

[172] M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Jan Miziński, Test, Lublin 1994. W tym miejscu odwołuję się do tego znanego dzieła jedynie w celach przykładowych, modelowych, nie podzielając ustaleń przedmiotowych dotyczących rzeczonego związku przyczynowo-skutkowego. Znane jest mi bowiem krytyczne stanowisko Fernanda Braudela względem niego, a także alternatywna wersja jego rozwoju zaproponowana przez Wernera Sombarta. F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wieku*, t. 1–3, tłum. Maryna Ochab, Piotr Graff, PIW, Warszawa, 1992; W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, tłum. Melania Brokmanowa, IFIS PAN, Warszawa 2010.

Sytuacja ulega radykalnej zmianie w społeczeństwie ponowoczesnym. Jego praktyka obyczajowa – jak pisze J. Grad:

> [...] stanowi eklektyczny kompleks działań obyczajowych, których semantyka określona jest przez różne systemy światopoglądowe, nierzadko całkowicie odmienne czy nawet opozycyjne względem siebie (np. religijne i ateistyczne) oraz zachowań neutralnych światopoglądowo – to z tego punktu widzenia ewolucja tej eklektycznej światopoglądowo praktyki komunikacji obyczajowej polegać może na wycofaniu się z jej składu czynności związanych jednocześnie z danym typem światopoglądu[173].

Oznacza to, że semantyka komunikacji obyczajowej różnicuje się wertykalnie (w danym momencie historycznym) i horyzontalnie (w zmieniających się momentach historycznych), skromniejsza część zdaje się trwać na przekór zewnętrznej presji przemian, reszta ulega nieustannej modyfikacji. Kolejna kwestia to częściowy zanik i zmiana sankcji światopoglądowych działań obyczajowych, objawiających się wycofywaniem się wcześniejszych czynności związanych z waloryzacją o takim charakterze. Społeczeństwo dojrzałego systemu kapitalistycznego nie potrzebuje już utrzymywania sankcjonujących praktykę podstawową czynności obrzędowych o charakterze religijnym, tak jak to było we wcześniejszym okresie dziejowym. Kontaminacja zespołów wartości nadrzędnych kultury techniczno-użytkowej oraz zespołów wartości ostatecznych religii chrześcijańskich (protestanckiej – według M. Webera) bądź judaistycznej (W. Sombart) po ideologicznym przetasowaniu zastąpiona zostaje prymatem wartości nadrzędnej wspomnianej kultury – konsumpcją, podniesioną do rangi kluczowej wartości światopoglądowej. Wartości z nią powiązane i przez nią waloryzowane, np. dążenie do osiągnięcia jak najwyższego standardu życia[174], tworzą wówczas autonomiczny system wartości ostatecznych. Z kolei druga składowa wymienionego wcześniej związku – religia – zostaje odpubliczniona i sprywatyzowana. Jeśli więc wskazuje się dziś na jakiś kolektywny mianownik wartości światopoglądowych, to stanowią go te nacechowane konsumpcjonizmem[175]. Nie tyle nawet ze względu na ich uniwersalne wyznawanie, ponieważ istnieje w tej materii znaczne zróżnicowanie ideowe, ale ze względu na ich uniwersalną rozpoznawalność. Strukturują bowiem globalną wyobraźnię oraz porządkują praktyki życia codziennego. Niezależnie od dywergencji kulturowych, wartości konsumpcyjne są zrozumiałe ogólnoświatowo, można się zatem do

[173] J. Grad, *Obyczaj a moralność*..., s. 48.

[174] Ibidem, s. 49.

[175] Konsumpcjonizm utożsamiam w tym miejscu z system światopoglądowym kultury konsumpcyjnej.

nich odwoływać jak do ekumenicznego środka wymiany społecznej, budującego płaszczyznę porozumienia na bazie przeważnie prowizorycznego „przekładu radykalnego", w dużej mierze niezależnie od uwarunkowań konkretnego kontekstu sytuacyjnego.

Konsumowanie jest na tyle wszędobylskie i skryte, że partycypuje się w nim zarówno poprzez respektowanie, jak i akceptowanie rozmaitych przekonań normatywno-dyrektywalnych z większości dziedzin kultury. Przechodzenie pomiędzy świadomym a nieświadomym uczestnictwem może odbywać się w ramach jednego (działaniowego) kompleksu regulacyjnego, ale też i w zakresie składających się nań norm i dyrektyw. Obyczaje konsumpcyjne mogą być realizowane na wiele różnych sposobów, a nawet mogą się wzajemnie nie rozpoznawać jako odwołujące się do tych samych wartości. Przykładowo, ograniczający ekscesywną konsumpcję minimalizm czy sprzeciwiający się marnotrawstwu żywności freeganizm uskuteczniają wzory obyczajowe odległe od typowego rozpasania konsumpcyjnego[176]. Oba wydają się być antysystemowe, ponieważ zdają się negować ideę „obywatela jako dobrego konsumenta"[177]. Wniosek ten jest błędny, albowiem żaden z tych nurtów nie jest ideologicznie wrogi konsump-

[176] „W zamożnych społeczeństwach – pisze Mariola Bieńko – tylko dobrze najedzeni mogą pozwolić sobie na nowość, tylko oni mogą zostawić na talerzu coś, co im nie smakuje. Freeganie wskazują na ogromne i bezsensowne marnotrawstwo jedzenia oraz lekceważenie wszystkiego, co składa się na jego produkcję: cierpienia zwierząt, pracy człowieka, zasobów, skażenie środowiska naturalnego. Ci »odpadożercy z wyboru« żywią się wyrzuconym na śmietnik jedzeniem. Freeganizm to nie tylko darmowe jedzenie. To swego rodzaju pomysł na życie, postawa, która odrzuca priorytety, ustanowione przez społeczeństwo konsumpcyjne oraz styl życia, który wypływa z akceptowania tych priorytetów. »Nurkowanie w śmieciach« oddziela ich od istniejącego systemu, a zarazem stanowi część szerszego życia poza tym systemem". M. Bieńko, Kulinarne fascynacje w kulturze masowej, w: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – Przemiany, nowe trendy, zróżnicowania*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015, s. 220. Jeszcze inną „upolitycznioną" antymodą jest *slow food*. „Moda na świadomą konsumpcję, tzw. slow food, to osobliwy manifest polityczny. Dziś żywność stała się polityczna, bo stosunek do tego, co i jak jemy, to sprzeciw wobec masowej konsumpcji, a także próba odkrycia własnej tożsamości, powrotu do tradycji, obcowania z naturą". Ibidem, s. 226.

[177] Według Zygmunta Baumana oba predykaty wykluczają się logicznie. „Ktoś kiedyś trafnie powiedział, że konsument jest wrogiem obywatela. Obywatel jest zainteresowany prawdą o ponadjednostkowym społecznym walorze, bo szuka samospełnienia we wspólnocie, do której należy lub którą pragnie powołać do życia. Konsument jest zainteresowany tylko zaspokojeniem osobistych pragnień. Nie myśli o kłamstwie i prawdzie. Używa tylko kategorii użyteczności, przyjemności, uciechy. W świecie konsumentów zrywa się komunikacja między *ecclesie* i oikos. Osoby publiczne zapewniają nas nawet, że sprawiedliwość to jest puste pojęcie wymyślone przez ideologów, że realnie istnieją tylko interesy jednostek i że – jeśli nawet termin »społeczeństwo sprawiedliwe« coś znaczy – to chodzi właśnie o sprzyjanie prywatnym interesom". *Jacek Żakowski rozmawia z Zygmuntem Baumanem*, Niezbędnik Inteligenta POLITYKI, 2004, wersja elektroniczna https:// www.polityka.pl/tygodnikpolityka/politykaekstra/1776382,1,prof-bauman-wojna-z-klamstwem -jest-nie-do-wygrania.read [data dostępu 05.06.2018].

cji jako takiej, nie proponuje alternatywnej wizji świata bez niej, nie dąży do zastąpienia zastanego porządku społeczno-gospodarczego odmiennym. Pomysł polega na jej udoskonaleniu do bliższego im wariantu „przyjaznego ludziom i światu". Wykorzystuje się przy tym taktyczny środek, jakim jest rozbudzenie poczucia moralnej świadomości ekologicznej, a także współodpowiedzialności (a zatem wzięcie na siebie części winy) za wszechobecne panowanie jej wariantu ekscesywnego, niszczycielsko marnotrawiącego zasoby planety i w konsekwencji podkopującego egzystencjalny fundament człowieczeństwa[178]. Jak stwierdza A. Giddens, „[w]inę można zmazać przez zadośćuczynienie. Dotyczy ona aktów dokonanych i niedokonanych [...] odnosi się przede wszystkim do wyodrębnionych fragmentów zachowania i odpowiednich sposobów odkupienia"[179].

Nawołując do wzięcia odpowiedzialności za swoje decyzje, w tym za te, które kierują zachowaniami konsumpcyjnymi, apeluje się jednocześnie do przejścia od postawy spontaniczno-praktycznej do postawy kontemplacyjnej. Dzięki refleksji osłabia się wówczas władzę zewnętrznych determinant, siłę nacisku dominujących wzorów mainstreamowych i wprowadza alternatywne, w mniemaniu akolitów takiego myślenia – emancypacyjne, wolnościowe. Dostrzeżenie własnych uwarunkowań umożliwia podejmowanie przemyślanych wyborów, a może w ogóle ich podejmowanie, nade wszystko wolnych od kompulsywnej „konsumpcji na pokaz" czy „konsumpcji jako kompensacji". Decyzje mogą być zgodne z innymi progresywnymi wartościami lub całkiem prozaicznymi, tylko rozpatrywanymi z odmiennej perspektywy, np. „rozsądnym" dysponowaniem posiadanymi zasobami materialnymi, czasem, relacjami towarzyskimi itp. Nie zmienia to zasadniczej reguły gry w strukturalnym polu, albowiem cały czas zagwarantowana jest wolna wola wyboru praktyk konsumenckich, a jak wiadomo, cedowanie decyzji na poziom indywidualnych potrzeb i pragnień stanowi podwaliny kultury konsumpcyjnej społeczeństwa ponowoczesnego.

Wszystkie subkulturowe „manewry" obyczajowościowe (stylowo-życiowe) odbywają się w granicach zastanych zespołów przekonaniowych, nie w znacze-

[178] „W obyczajowości ekologicznej – argumentuje Beata Łaciak – mieści się także samoograniczenie konsumpcji w różnych możliwych wymiarach od pełnego minimalizmu, który także znajduje zwolenników głównie wśród młodych, dobrze wykształconych mieszkańców dużych miast, do świadomych decyzji konsumpcyjnych i dzielenia się z innymi tym, co jest nam zbędne. Z aprobatą prezentowane są różnorodne inicjatywy w świecie realnym i wirtualnym, umożliwiające bezgotówkową wymianę ubrań, książek, przedmiotów codziennego użytku. Działania tego typu przedstawiane są jako praktyki proekologiczne, ale również jako pewna forma powrotu do tradycyjnych obyczajów wymiany dóbr i usług, znanych zarówno w społeczeństwie plemiennych, jak i funkcjonujących do niedawna na polskiej wsi". B. Łaciak, Wstęp, w: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku*..., s. 29.

[179] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 91.

niu partykularnej treści, lecz w odniesieniu do systemowej logiki[180]. Świadczy o tym chociażby zjawisko adaptacji form kontestujących przez konglomerat modowo-stylowo-życiowy. Potrafi on zręcznie okiełznać i przekuć antytetyczne (opozycyjne) względem niego motywy symboliczne, np. walczące z „marnotrawstwem na pokaz" mody, w swoje własne idee przewodnie, już jednak w celach merkantylnych. Mowa tu np. o stylu życia „eko" czy „bio", freeganizmie, minimalizmie, modzie: *old school*, retro, *second hand*, *hand made* itp. Kompleks ten przekształca nieustannie warunki własnej egzystencji, dopasowując się do niegasnącej dynamiki zapotrzebowań na czynniki integrujaco-różnicujące. Wysuwane są one pod adresem całej praktyki obyczajowej, jednak wspomniany konglomerat sytuuje się dzisiaj zdecydowanie w forpoczcie zmian. Dla wielu obserwatorów staje się papierkiem lakmusowym, ukazującym każdorazowo jako pierwszy nieuświadomione jeszcze trendy kulturowe.

Ilustratywne są dzieje ruchów ekologicznych i ich obyczajowości. Silnie podbudowana ideologicznie walka ze sprawcą zanieczyszczenia i degradacji środowiska – kapitalistycznym przemysłem – wykreowała społeczność manifestującą niekiedy wręcz skrajnie purytańską, jak na warunki ponowoczesne, obyczajowość. Po asymilacji światopoglądowych postulatów ruchów ekologicznych została ona następnie zawłaszczona na potrzeby ekologicznego stylu życia oraz mody „eko"[181]. Dobrą charakterystykę ideologicznej mimikry kompleksu w tej sferze dostarcza tekst Eweliny Dziewieli:

> Bycie eko – wbrew popularnemu poglądowi – nie oznacza dziś noszenia tylko naturalnych tkanin, bawełny czy lnu. To przede wszystkim kwestia świadomej decyzji, których marek ubrania kupować, a którym powiedzieć stanowcze: nie. Najważniejsze, by zdawać sobie sprawę z tego, jaki wpływ na środowisko mają nasze zakupy. Do produkcji kilograma bawełny potrzeba 20 tysięcy litrów wody, a ta ilość wystarcza na jeden T-shirt lub parę dżinsów. W procesie przetwarzania materiałów oraz koloryzacji wy-

[180] Nie odnoszę się w tym miejscu do ruchów anty- czy alterglobalistycznych, ponieważ ich „styl życia", w tym antymoda, jest pochodną przekonań światopoglądowych, będących często w zdecydowanej opozycji ideologicznej względem nie tylko kultury konsumpcyjnej, ale również (globalnego) systemu kapitalistycznego oraz społeczeństwa ponowoczesnego. Zaliczyć je więc należy do ruchów kontrkulturowych.

[181] B. Łaciak, analizując obyczajowość kształtowaną medialnie, dostrzega istny zalew „[n]owymi obyczajami promowanymi w analizowanych przekazach medialnych [którymi] są różne praktyki wynikające z proekologicznej świadomości czy ideologii. Można odnieść wrażenie, że współczesne proekologiczne obyczaje dotyczą niemal wszystkich aspektów naszego życia. Ekologiczne może być odżywianie i nieustannie w mediach czytamy i słyszymy o konieczności jedzenia ekologicznie produkowanej i najlepiej nieprzetworzonej żywności". B. Łaciak, Wstęp..., s. 27.

> korzystuje się około ośmiu tysięcy różnych środków chemicznych, często bardzo szkodliwych dla środowiska i człowieka! Tkaniny syntetyczne wytwarza się z takich składników jak ropa naftowa (co roku 70 milionów baryłek), emitując przy tym groźne gazy. Takim kosztem powstają ubrania, które często po kilku miesiącach wyrzucamy na śmietnik, by zastąpić je nowymi. Wiele światowych marek dostrzega już problem. Sformułowania sustainable fashion (czyli: taka moda, która nie narusza równowagi ekologicznej) czy recycling coraz częściej obecne są w modzie. [...] Każde ubranie, które trafia do śmieci, jest potencjalnym źródłem włókien mogących posłużyć do produkcji nowych rzeczy. Dlaczego więc w tak prosty i niewymagający wysiłku sposób nie wspomóc środowiska? Ideę recycle, remake, rewear – czyli: przetwarzaj, przerabiaj, noś ponownie – propaguje między innymi H&M. „Dzięki recyklingowi odzyskujemy włókna potrzebne do tworzenia tkanin i nie musimy zużywać kolejnych zasobów. Zmniejszamy nie tylko ilość wody użytej w produkcji, ale też emisję chemikaliów", przekonuje Anna Gedda z H&M, szefowa działu odpowiedzialnego za dbanie o środowisko. Jak to wygląda w praktyce? „Ze starych dżinsów stworzyliśmy materiał Denimite, a z niego powstała biżuteria w kolekcji Conscious Exclusive", wyjaśnia. Aplikacje na ubraniach również pochodzą ze starych ozdób, żakardy czy buty wyprodukowano zaś z włókien uzyskanych częściowo z plastikowych butelek. Ann-Sofie Johansson, dyrektor kreatywna H&M, zapewnia, że nie oznacza to kompromisu z jakością. Ubrania zniszczone albo po prostu niepotrzebne możemy oddać do sklepów H&M, Calzedonia, Intimissimi i KappAhl. Ideę popierają też projektanci. Mariusz Przybylski z przetworzonych tkanin uszył całą kolekcję Transplantacja. A pokaz Givenchy na wiosnę–lato 2016 odbył się w scenografii wykonanej z materiałów z recyklingu, zaprojektowanej przez Marinę Abramović[182].

Na powyższym przykładzie widać wyraźnie, że „formy i symbole" zaprzęgnięte zostają do stylowo-życiowej batalii o dobro środowiska naturalnego, a „paradoks semiologiczny" staje się „paradoksem ekologicznym" – zużywając więcej, otrzymujesz więcej tego samego z zamkniętego obiegu materialnego, nie ingerując już mocniej (szkodliwie) w przyrodę, a wręcz przeciwnie, dbasz aktywnie o jej dobrostan. W ten oto sposób udaje się ocalić zarówno systemową logikę produkcji, wymiany i konsumpcji, jak i dobre samopoczucie (satysfakcję) konsumenta, zachęcając go do pogłębionej partycypacji. Tym bardziej, że wśród marek przewijają się nazwiska wziętego projektanta i uznanej artystki, co sugeruje kontakt ze „sztuką", czyli uczestnictwo w fascynującej podróży po

[182] E. Dziewiela, *Jak kupować modę eko?*, https://www.harpersbazaar.pl/moda/1085/jak-kupowac-mode-eko [data dostępu 15.06.2018].

drogach – opisywanej obszernie przez Mike'a Featherstone'a – estetyzacji życia codziennego, a nie w selektywnej, schematycznej i wernakularnej konsumpcji (codzienności)[183].

Kierując się powyższymi ustaleniami, niektórzy krytycy ponowoczesności twierdzą, że zdecydowana większość współczesnych zjawisk opisywanych przez pierwszy wariant przemian obyczaju, choć występuje w potoku wielobarwnych i burzliwych obyczajowości, komunikuje wciąż te same – o tym samym ciężarze gatunkowym i waloryzowane przez ten światopogląd (konsumpcyjny) – sensy symboliczno-kulturowe. Wśród głosów krytyki pojawia się przekonanie, że zmiany treści symbolicznych w praktykach przesiąkniętych konsumpcjonizmem są w zasadzie iluzoryczne, że gwałtowne tempo przerobu składników materii obyczajowej – zaprzęgniętych do gorączkowej pracy w tym systemie – przesuwa je zaledwie po powierzchni zdarzeniowej, nie zakorzeniając się głębiej w porządku strukturalnym: „syntaktyce" (konstrukcji działań) oraz semantyce obyczaju. Swoją ekspresyjnością i spektakularnością maskuje w istocie rzeczy cofanie się wciąż na początek właściwej drogi jego przemian. Niczego się w wyniku tego nie buduje, ponieważ niczego się tak naprawdę nie burzy. Obyczajowość ponowoczesna funkcjonuje podobnie, jak opisane przez Z. Baumana ponowoczesne ciało – stające się alegorią większości zjawisk tej epoki[184]. Jest ulotna, mgławicowa, nieesencjonalna, wykorzeniona. Nie uobecnia się w pełni i nie zanika w całości – jest, a jednak jej nie ma, nie ma jej – a jednak jest. Odnosi się to zarówno do kwestii epistemologicznych (klasyfikacji, kategoryzacji), jak i zawierania się w ontologii bytu społecznego znaczenia i wartości. Zaprezentowany profil zjawiska najlepiej pasuje do mody, stając się ideowym podłożem dla tez Gillesa Lipovetsky'ego, a za nim i polskich badaczy, o rządach mody w ponowoczesności. Według nich warunkuje ją heterogeniczność społeczna, a co za tym idzie – heterogeniczność myśli, w tym tej regulującej behawior obyczajowo-modowy. Prześledzenie zbliżonych charakterystyk rodzi czasem podejrzenie, że nie biorą one w rachubę korelatu mentalnego, lecz odnoszą się wyłącznie do zachowań naśladowczych lub sprawczych (w porządku rzeczowym).

Te przesądzenia o substancjalnych składnikach świadomości podmiotowej, a niejednokrotnie ich niedoborze, ingerują bezpośrednio w związki intencjonalne, zarówno na poziomie respektowania w postawie zaangażowanej, jak i akceptowania w postawie refleksyjnej. W tym drugim przypadku imputacja sięgałaby zbyt daleko, uniemożliwiając przeprowadzenie interpretacji humanistycznej w zgodzie z podmiotową wiedzą normatywną i dyrektywalną. Wartości-cele działań obycza-

[183] M. Featherstone, Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, tłum. Przemysław Czapliński, Jacek Lang, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

[184] Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

jowych, wiedza opisowa (przedmiotowa) umożliwiająca ich realizacje, nadawanie i odbieranie sensów komunikacyjnych oraz ich rozumienie w oparciu o kulturowo wykształcone kompetencje – przyswojenie regulacji w tej sferze, wszystko to, zgodnie ze stanowiskiem aprobowanej teorii kultury, podlega zmianom ujmowanym horyzontalnie (synchronicznie). Odnotowuje się w niej przekształcanie się struktur sensownych „wyrażeń obyczajowych" i równocześnie uważa się je za dostępne do uchwycenia w uczestnictwie kulturowym. Właściwym zaś narzędziem do ich eksploracji jest rekonstrukcja (semiotyczno-komunikacyjnego) współczynnika humanistycznego (semantycznego) poszczególnych ich stadiów.

Badając poszczególne składniki wyliczonych korelatów uwarunkowania podmiotowego, niewątpliwie dostrzega się przekształcenia semiotyczne, semantyczne i pragmatyczne. Utrzymywanie zatem poglądu o trwaniu „tego samego" w praktyce komunikacji obyczajowej podtrzymywane jest z jakieś innej racji. Stanowi ją ta, którą wyprowadza się z uwarunkowania funkcjonalnego. Otóż, konstruując kontekst makrostrukturalny – aktualną praktykę społeczną o określonej, kierunkowej tendencji globalnej do utrzymywania kapitalistyczno-konsumpcyjnego systemu gospodarczo-społecznego – można wskazać, że zapotrzebowanie na czynniki ją warunkujące (np. te z praktyki obyczajowej) realizuje powierzone jej zadanie, pomimo transformacji ich mentalnych treści w zespołach normatywno-dyrektywalnych. Unieruchomienie w perspektywie poznawczej kontekstu strukturalnego oraz generowanego przez niego stanu globalnego nie skłania do wyjaśnień za pomocą determinacji funkcjonalno-genetycznej. Tylko w wyniku zastosowania tej ostatniej, zmiany regulacji kulturowych, sensów komunikacyjnych i postaw partycypacyjnych stałyby się kulturowo walentne i społecznie znaczące, a przede wszystkim obserwowalne, i komunikowalne, czyli realne. Stąd można utrzymywać stanowisko o niezmienności praktyki obyczajowej, pamiętając, że chodzi tu o jej szczególną rolę jako czynnika warunkującego (podtrzymującego) pewne specyficzne systemowe *status quo*, na przekór powstawaniu nowych obyczajów lub transformacji już istniejących oraz zmiany sensów komunikacyjnych w obu przypadkach.

Występowanie kolejnych wariantów przemian obyczaju powiązane jest funkcjonalnie z pierwszym. Zmniejszanie się lub wzrost wieloznaczności działań obyczajowych, akomodacja obyczajowa, podkładanie starej semantyki do nowych obyczajów, przekształcenie się obyczaju w zwyczaje i odwrotnie, zmiany zakresu obowiązywania określonych czynności obyczajowych, liberalizacja obyczaju, zmiany światopoglądowego sankcjonowania obyczaju – towarzyszy temu wszystkiemu odnotowywane wykształcenie się nowego lub modyfikacja zastanego obyczaju. To współwystępowanie nie powinno być rozumiane w kategoriach związku kauzalnego, lecz w myśl uwarunkowania funkcjonalnego, jako powiązanie odmiennych (wyróżnionych) elementów wzajemnymi zależnościa-

mi, determinacjami, bez przesądzania, która z determinant jest kluczowa i hierarchicznie podporządkowująca sobie inne, w tym w ramach relacji sprawczej. W dalszych rozważaniach pozostałe typy przemian wykorzystam łącznie, bez poświęcania im odrębnego bloku tematycznego. Umożliwi to pokazanie zazębiania się poszczególnych ich wersji na przykładzie jednego ciągu konstrukcyjnego. Niekiedy zaakcentuję któryś z rodzajów w rozwinięciu.

Przyjęto modelowo, typowo-idealnie, że kultura społeczeństwa tradycyjnego, „zapatrzona" w przeszłość, anihiluje pracę różnicy, stosując na każde „inne" obyczajowe „tę samą" odpowiedź zaczerpniętą z dziedzictwa kulturowego, niwecząc tym samym zdecydowaną większość potencjalnych przemian obyczaju. Prześledzenie faktografii, zaczerpniętej z empirycznych badań terenowych, etnograficznych czy antropologicznych, może podważać ten schemat myślowy, niemniej można przyjąć inny, mniej kontrowersyjny, mówiący o tym, że w porównaniu do społeczeństwa nowoczesnego (a tym bardziej ponowoczesnego) w społeczeństwie przednowoczesnym dostrzegalnych przemian skontaminowanych obyczajów – *folkways* i *mores* – jest zdecydowanie mniej, zarówno „ilościowo", jak i „jakościowo".

Bardzo często rozciągają się one poza społeczny horyzont zdarzeń, tak jak np. tocząca się w „długim trwaniu" w kulturze europejskiej akomodacja rytuałów magicznych przez rytuały religii pogańskich, a następnie tych ostatnich przez rytuały religii chrześcijańskiej. Wielopokoleniowa rozciągłość tego procesu uniemożliwia uchwycenie jego całości w obrębie jednej generacji, zaś świadomość społeczna każdej z nich w procesie transmisji międzygeneracyjnej przeobraża stopniowo pamięć społeczną, zacierając powoli ślady niechlubnej proweniencji[185]. Osiąga się dzięki temu obraz świata z homogenicznym – horyzontalnie, wertykalnie – systemem światopoglądowo-obyczajowym, przypieczętowany odpowiednio sformatowaną świadomością historyczną, uwolnioną od jakiejkolwiek kłopotliwej hipoteki[186]. Udane podłożenie nowego sensu działań obyczajowych pod wcześniej istniejące „substraty fizyczne" pozwala funkcjono-

[185] Odwołuję się tu do koncepcji rozwijanej w szkole tartusko-moskiewskiej, mówiącej, że pamięć jest mechanizmem selekcji i porządkowania doświadczenia kulturowego (niedziedziczonej informacji) za pomocą semiozy przeszłości, mianowicie nadawania jej formy tekstualnej (narracyjnej). Jest to proces, który nieustannie się zmienia ze względu na żywotny interes teraźniejszości. Tak więc pamięć o przeszłości nie jest statyczna, lecz dynamiczna, ulega ciągłym przemianom. Odwraca to nieco sposób patrzenia na zasadę historii, że to umarli „chwytają żywych" – kształtując świat kultury tych ostatnich, ponieważ to właśnie aktywność żywych ożywia „biernych umarłych", tłumacząc im sens ich działań i rolę tworzonych przez nich obiektów kulturowych. Zob. J. Łotman, B. Uspienski, O semiotycznym mechanizmie kultury, tłum. Jerzy Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa 1975.

[186] Byłoby to zatem trzymanie świadomości historycznej w wygodnym wymiarze potoczności i w obrębie jej pamięci, obcej Nietzscheańskim ideom demaskatorskim i genealogicznym.

wać przemienionemu obyczajowi w aureoli ugruntowanej, cenionej tradycji. Nie znaczy to jednak, że opisany proces jest zawsze całościowy i skończony.

> Najczęstszym jednak – jak sądzi twórca powyższego modelu, J. Grad – efektem ekspansji nowego obyczaju i nałożenia go na obyczaj zastany jest mieszanie się, kontaminacja wielu przekazów światopoglądowych, stanowiących źródła założeń semantyki danych typów obyczaju. Wiele obyczajów w tradycyjnej kulturze ludowej związanych jest z tego rodzaju mieszanymi, skontaminowanymi przekonaniami magiczno-religijnymi[187].

Należy jednak pamiętać, że obserwowana „kontaminacja" jest oglądem spojrzenia badawczego, wobec tego – niezwykle krytyczną – odmianą nastawienia kontemplacyjnego. Nie jest to też w tym momencie refleksja z „wewnątrz" (np. tłumacząca sensy komunikacyjne i założenia semantyki sobie i innym współwykonawcom danego obyczaju), lecz z „zewnątrz". Staje się taka w wyniku swojego niezakorzenienia w danej wspólnocie obyczajowej lub wykorzenienia się z niej (nawet jeśli tylko na okres badawczy) przez wzgląd na szczytne cele poznawcze – „uczciwość", „bezstronność", „szczerość", „wnikliwość" – w zgodzie z obraną perspektywą teoretyczną i jej założeniami. W zanurzonym w obiektywności kultury nastawieniu spontaniczno-praktycznym nie widzi się synkretyczności zakomodowanego obyczaju, traktuje się ją nie jako „mieszankę", „hybrydę", lecz jednolitą strukturę sensowną, doświadczaną zawsze w teraźniejszości, zawsze jako wiecznotrwałą. Podobnie nie odczuwa się eklektyzmu w kulcie świętych przedmiotów, medalików, krzyżyków itp., będących świadectwem przenikania przekonań magicznych, np. wiary w amulety czy talizmany, do nowych obyczajów, czyli podkładania pod nie starej, wydawałoby się wyrugowanej, semantyki.

W społeczeństwie nowoczesnym diametralnie zmienia się kondycja działań obyczajowych w stosunku do epoki wcześniejszej: układ zachowań staje bardziej syntetyczny, system znakowy bardziej uproszczony, semantyka mniej złożona, wykonanie mniej czasochłonne i „przestrzeniochłonne". W różnych sferach życia społecznego pojawia się warstwa obyczaju, która w całości uległa detradycjonalizacji. Do głosu doszła bowiem obyczajowość grup, które roszczą sobie pretensje do wyjścia nie tylko spod kurateli tradycji obyczajowej, lecz z całokształtu symbiotycznego związku transmisji kulturowej dziedzictwa kulturowego z reprodukcją struktury społecznej. Dotyczy to obyczajowości awangardy artystycznej oraz obyczajowości proletariackiej[188]. Obie pragną zerwać ten pakt lojalności. Jedna

[187] J. Grad, *Obyczaj a moralność…*, s. 52.

[188] Dla celów modelowych, czysto teoretycznych, utożsamiam „proletariat" z ruchem robotniczym jako „awangardą historyczną". A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 112.

– szukając możliwości rozszerzenia swobody dla indywidualnych ekspresji zachowaniowych i symbolicznych w sferze życia obyczajowego, druga – ze względu na chęć radykalnego przebudowania całokształtu porządku społecznego z pobudek ideologicznych. Statystycznie rzecz biorąc, w pierwszym wypadku przekształcenia te lokują się na marginesie społeczeństwa, lecz bynajmniej nie na marginaliach kultury, w drugim – jest to już masowy ruch ludzki i symboliczny. Oba nurty różnią się jednak w tym, co je łączy – chęci zmiany obyczaju, co widać w krzyżowaniu się odmiennych tendencji w trzech typach przemian. Prowolnościowa obyczajowość awangardowa zmierza do zwiększania wieloznaczności działań obyczajowych, proletariacka – ze względu na nośność i czytelność „wyrażeń obyczajowych" – do ich zmniejszania. Pierwsza, wręcz programowo ekskluzywna, stara się minimalizować zakres obowiązywania czynności obyczajowych, ideałem jest wręcz sprywatyzowanie, czyli uzwyczajnienie obyczaju. Druga, idealistycznie inkluzywna, stawia sobie za cel zwiększanie zakresu obowiązywania emancypacyjnych działań obyczajowych. Rozpychanie się zwyczaju wśród praktyk życia codziennego krytykuje się z powodów doktrynalnych, jako przejaw potępianego indywidualizmu.

Obydwie obyczajowości podzielają przekonanie o istnieniu jednej powszechnej (kulturowo konstruowanej) naoczności czasu i przestrzeni oraz realizacji w nim jednego możliwego wzorca życia społecznego. Przy takim podejściu obyczaj jawi im się jako sfera rywalizacji i walki – gra o sumie zerowej, w obrębie której zawsze są wygrani i przegrani. Konsekwencją tego jest zwalczanie światopoglądowego sankcjonowania niechcianych obyczajów. Udany atak na założenia semantyki komunikacji obyczajowej odbywa się poprzez zmuszenie partycypujących w tej dziedzinie kultury do przejścia od postawy spontanicznej do postawy refleksyjnej. Można wówczas zerwać zasłonę oczywistości z ich wykonywania, obedrzeć z „magicznej" mocy, wskazując na sztuczność i przygodność sankcjonujących je mitów, a następnie racjonalizować konieczność zmiany lub modyfikacji petryfikowanej przez nie semantyki, tak samo jak „substratów fizycznych". Uczynienie z nich przeżytków umożliwia nurtowi awangardowemu wtrącenie ich do magazynu artefaktów kulturowych, z którego wyjmuje się różnorakie rekwizyty do semiotycznych operacji modowo-stylowo-życiowych, szerzej estetyzacyjnych czy karnawalizacyjnych. Nurt proletariacki wykorzystuje zaś przeżytki – a raczej już ich wyobrażenie społeczne – w celach poglądowej egzemplifikacji niesprawiedliwości, absurdalności, irracjonalności dawnych sposobów realizacji praktyk obyczajowych.

Przeżytek w świecie społecznych celowości wydaje się czynnością jałową, niemniej można znaleźć wiele świadectw jego „życia po życiu" we wszystkich typach społeczeństwa. W terminologii antropologicznej utarło się pojęcie przeżytku na określenie tych wyjałowionych semantycznie obiektów kulturowych, utrzymujących się w mocy w wyniku estymy dla życia tradycyjnego. Jak podkreśla J. Grad, stanowi ona

> [...] istotę konserwatyzmu społecznego [...]. W społecznościach tradycyjnych (ludowych) obowiązujący obyczaj z reguły jest usankcjonowany światopoglądowo (magicznie bądź religijnie, w tym moralnie), co wyraża się w powszechnym w tych społecznościach przekonaniu, iż„ odejście" od „obyczaju przodków" powoduje „gniew bogów" i „karę niebios", i sprowadzić może liczne nieszczęścia (klęski żywiołowe, zaraza, plaga gryzoni itp.) Kultywowanie więc dawnego obyczaju występuje jeszcze wówczas, kiedy staje się on wyraźnie dysfunkcjonalny, czego przejawem jest np. konwencjonalizacja i ograniczenie czasu jego aktualizacji do szczególnych okresów, np. świąt, zmniejszający się ciągle zasób czynności wchodzących w obręb danej praktyki obyczajowej[189].

W kulturze nowoczesnej rozum instrumentalny rewidował zastany stan dziedzictwa kulturowego, eliminując przeżytki z życia mainstreamowego. Stało się tak, dlatego iż „gniew bogów" i „kara niebios" okazały się słabsze od praw rozumu – i to jego gniew, i jego kary odbierane są jako silniejsze w kształtowaniu obrazu codziennego życia obyczajowego, choć nie świątecznego. W ponowoczesności postulaty wolności od dyktatu „władzy dyscyplinarnej" w formowaniu życia obyczajowego przyczyniają się do tego, że znowu wszystkie opcje posługiwania się obiektami kulturowymi wracają do gry. W związku z tym nawet reliktowe i – wydawałoby się nieprzydatne – residua zyskują swoją wartość i świeże sensy komunikacyjne (w tym założenia semantyki), już jednak na mocy innej zasady niż inercja transmisji kulturowej. Egzemplifikacji takiego stanu rzeczy dostarczają licznie powstające i rozwijające swoją aktywność w Polsce bractwa rycerskie czy pogańskie kościoły rodzimowierców. „Odkurzają" one dawno przebrzmiałe formy praktykowania obyczaju, z których część – skrajnie okrojona z „substratów fizycznych" i odarta z semantyki – wegetuje na marginesie kultury, część zaś jest zwykłą ofiarą ich imaginacji, by tchnąć w nie drugie lub pierwsze, ponowoczesne, życie[190]. Przepoczwarza się to wówczas we fragment „tradycji wynalezionej",

---

[189] J. Grad, *Obyczaj a moralność*..., s. 55.

[190] Wymienione ruchy subkulturowe dają się tłumaczyć jako przejaw aktywności „tradycji wymyślonej" (Hobsbawm) i „wspólnot wyobrażonych". Już jednak nie w rozumieniu Benedicta Andersona (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions, London 1983), ponieważ członkowie znają się bezpośrednio i pamiętają z autopsji drogi dojścia do wspólnoty oraz cele, jakie im przyświecają. Stąd „wyobrażenie" oznacza w rzeczy samej wiarę w to, że ta wspólnota „ma sens". Przykładowo, bractwa rycerskie, działające formalnie w ramach stowarzyszeń, formułują swoje działania w sposób świadomy. I tak w Statucie Stowarzyszenia Bractwa Rycerskiego Zamku Będzin w Rozdziale 2. Cele i sposoby ich realizacji, § 6 można wyczytać, że celem Bractwa jest m.in.: „Popularyzacja postaw i obyczajów rycerskich. Odtwórstwo kultury materialnej średniowiecza. Prezentowanie strojów, rzemiosła, sztuk walki i obyczajów z okresu średniowiecza wg dostępnych źródeł historycznych". Zob. https://bractwobedzin.rycerstwo.pl/wp-content/uplo-

która – według propagatora tego pojęcia, Erica Hobsbawma – stanowi „zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zwykle przez jawnie bądź milcząco przyjęte reguły. Działania te mają na celu przyjęcie przez ludzi pewnych wartości i norm zachowania poprzez ich powtarzalność. W ten sposób pojawia się przekonanie o kontynuowaniu przeszłości”[191]. Zależności są obopólne, ponieważ poprzez obyczajową formalizację i rytualizację zmienia się również wynajdywana tradycja[192].

ads/2016/01/Statut-Bractwa-Rycerskiego-2016.pdf [data dostępu 28.01.2017]. Z kolei fenomen kościołów rodzimowierców opisuje wraz z interpretacjami ich sukcesu Dariusz Walczak w artykule pod wielce mówiącym tytułem *Pogańskie kościoły wyrastają jak grzyby po deszczu*, który ukazał się w „Newsweeku”. „Dwadzieścia lat temu osoby wierzące w Świętowita, Peruna czy Swaroga można było liczyć na palcach, dziś liczy się je w tysiącach […] Dr Marcin Piotrowski, etnolog z Uniwersytetu Łódzkiego, zjawisko powrotu do pogaństwa tłumaczy kryzysem świadomości chrześcijańskiej, jaki obserwujemy w całej Europie. – Kryzys ten od dawna przejawiał się zainteresowaniem alternatywnymi religiami, takimi jak buddyzm czy hinduizm. Z tego samego źródła wypływa chęć powrotu do wierzeń przedchrześcijańskich, do poszukiwania tożsamości opartej na zapomnianej tradycji. Kościół katolicki jest wciąż odbierany jako walczący, a niektórzy ludzie, szczególnie młodzi, wychowani w tradycji liberalnej, nie chcą w imię wiary z nikim ani o nic walczyć – mówi Piotrowski. Jego zdaniem do rodzimowierstwa mogą ich przyciągać radosne misteria i niekonfrontacyjny wobec innych religii sposób przeżywania wiary […] Problem w tym, że tę politeistyczną religię trzeba odtworzyć niemal od podstaw. Tradycje dawnych Słowian nie przetrwały w tak zwartej formie jak choćby mity celtyckie czy skandynawskie. Informacje na temat słowiańskich bogów są rozsiane po wielu publikacjach. Od kronik Galla Anonima i dzieł Jana Długosza, przez literaturę romantyczną, po opasłe tomy etnograficzne Oskara Kolberga i prace naukowe współczesnych badaczy, których jednak powstaje coraz więcej”. Zob. https://www.newsweek.pl/polska/poganskie-koscioly-wyrastaja-jak-grzyby-po-deszczu-swietowit/lxsb3hk [data dostępu 27.01.2017].

[191] E. Hobsbawm, Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji, tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 10. Na „tradycje wynalezione” składają się trzy typy działań (praktyk): 1) wzmacniające uczucia przynależności, zacieśniające krąg wspólnoty; 2) legitymizujące władzę, jej instytucje i hierarchię; 3) służące upowszechnianiu systemów wierzeń, wartości i zachowań. Ibidem, s. 17. Ryszard Kantor widzi w procesie rekonstrukcji przeszłości formę „»uludycznienia« sfer dotychczasowej powagi”, jako zabawę przeszłością i zarazem zabawy w przeszłość. R. Kantor, Społeczeństwo konsumpcji zabawy. Przypadek polski, w: R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiewicz (red.), *Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 31.

[192] E. Hobsbawm, Wprowadzenie…, s. 11. Konstrukcja pojęcia „tradycja wynaleziona” w jakimś sposób odwołuje się do zwykłej „tradycji” i aprobuje te ustalenia, o których pisze Edward Shils. Bezprzymiotnikowa „tradycja” powstała, „by opisać i wyjaśnić powtarzanie się struktur postępowania i wzorów myślenia w mniej więcej takiej samej formie przez kilka pokoleń lub dłuższy czas”. E. Shils, Tradycja, w: J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, tłum. Jerzy Szacki, Joanna Kurczewska, Czytelnik, Warszawa 1984, ss. 31–32. Jak zauważa natomiast A. Giddens, każda tradycja – pojmowana podmiotowo – jest w jakimś stopniu wynaleziona. „Tradycja nie jest statyczna, ponieważ każde pokolenie musi ją wymyślać na nowo, kiedy przyjmuje kulturowe dziedzictwo od swych poprzedników”. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*…, s. 27.

Odwołując się do wymienionego typu przemian obyczaju – zmiany światopoglądowego (w tym moralnego) sankcjonowania obyczaju – oprócz zaniku obserwujemy również trwanie i pojawienie się nowego „umitowienia". Z ogólnej charakterystyki kształtowania się praktyki komunikacji obyczajowej wynika, że ostatnim etapem wieńczącym dzieło konstytuowania się „pełnokrwistego" obyczaju jest opatrzenie go przekazem światopoglądowym (mitem), uzasadniającym sens istnienia danego obyczaju. Częściami składowymi tej legitymizacji założeń semantyki komunikacji obyczajowej są sądy przedsemantyczne, a zatem te będące odniesieniami przedmiotowymi semantyki komunikacji językowej, dzięki której możliwe jest w ogóle snucie mitycznych opowieści. Każdy obyczaj zdaje się zatem zmierzać do zakorzenienia w tej „substancji", ponieważ sankcja przekonań światopoglądowych uzasadnia sens trzymania go w repertuarze wzorów obyczajowych. Tym właśnie obyczaj różni się od mody, której wystarczają oznakowe sensy komunikacyjne. Wraz ze współczesnymi językowymi wstrząsami przedsemantycznymi i semantycznymi – artykułowanymi chociażby w myśli (filozofii) postmodernistycznej, poststrukturalistycznej, (neo)pragmatystycznej, analitycznej – zaburzenia ogarniają całą sferę komunikacyjną, a reperkusje sięgają w głąb pozostałych dziedzin kultury symbolicznej[193].

Skutki tego kryzysu sprawiają, że w oglądzie postawy refleksyjnej o skłonnościach krytycznych, sceptycznych, płynne założenia semantyki obyczajowej stają się kuriozalne, surrealne, dla tych zaś o tendencjach idealistycznych, afirmatywnych, będą przedmiotem troski o dalszą egzystencję i celem zabiegów protekcyjnych. Jednak w wymiarze masowym tak naprawdę gwarantem trwania przekazów światopoglądowych jest potoczna wiara w ich istnienie. W to, że są one bezpiecznie zdeponowane w świadomości (pamięci) społecznej i gotowe do aktualizacji w postaci zrozumiałych i spójnych struktur humanistycznych (obiektów kulturowych). Postawa spontaniczno-praktyczna nie życzy sobie „prawdy" o nich z samej tej racji, że zmaganie się z nią wymaga zaangażowania w nieproduktywne kontemplowanie, odciągając od zaangażowania w „prawdziwe" realia życia obyczajowego. W związku z powyższym samo proklamowanie istnienia narracyjnych mitów staje się w dniu dzisiejszym mityczną narracją[194]. Zgodnie

[193] Wspomniana tu problematyka stanowi jedno z kluczowych zagadnień nie tylko filozoficznych czy językoznawczych, lecz całej dzisiejszej humanistyki. Poruszam ją tylko w kontekście kulturoznawczym – choć to napomknięcie i tak wymagałoby gruntownego, odrębnego omówienia – odnosząc się tylko do wzmiankowanego aspektu konsekwencji zmian przedsemantycznych sądów językowych dla założeń semantyki komunikacji obyczajowej.

[194] W tym miejscu odwołuję się nie do wcześniejszej, historyczno-kulturowej, definicji narracji, lecz do jej ogólniejszej charakterystyki zaproponowanej przez Pawła Śpiewaka, który stwierdza, że może być ona „mała" lub „duża". „Wskazuje przede wszystkim na to, że każda wypowiedź naukowa, codzienna, polityczna jest osadzona (ale już nie zakorzeniona) w narracji czyjegoś życia lub środowiska. Innymi słowy jest i powinna być czytana jako wypowiedź sformułowana w kon-

z gradacyjną typologią J. Baudrillarda przeświadczenia o ich egzystencji, w jakieś formie pojęciowania czy obrazowania myślowego, lokuje je w trzecim stadium ewolucji symulakrum – przesłaniania braku głębszej rzeczywistości[195]. Maskuje się zatem zanik przekazów światopoglądowych w takiej formule, w jakiej trwały w epokach wcześniejszych. Wedle francuskiego socjologa przynależałyby już jednak do kręgu magii, niemniej do jej pożytecznego, a wręcz niezbędnego wariantu społecznego – sankcjonowania sensu istnienia, zarówno w ogóle, jak i takich, a nie innych regulacji życia zbiorowego, w tym wypadku obyczajowego.

Ponowoczesność kontynuuje wszystkie „innowacje" obyczajowe i wprowadza jedno zasadnicze *novum* – obyczajowości, style życia, moda mogą współwystępować ze sobą w różnych czasach i przestrzeniach społecznych, nie wchodząc za każdym razem w konflikty. Przemiany obyczaju są jednak zdecydowanie znacznie szybsze i to tempo jest często „zabójcze" dla logiki przemian obyczaju, niezależnie od inicjującego proces wariantu i następujących po nim kolejnych przekształceń. Częstokroć rekonfiguracje działań obyczajowych oraz przekształcenia semantyczne domykają się tak szybko, że całość cyklu przemian obyczaju – bez względu na ich skład i przebieg – dostępna jest w pełni świadomości uczestników życia obyczajowego. Nie tylko baczniejszemu obserwatorowi, lecz również zwykłemu „użytkownikowi" obyczajów. Ten drugi dostrzega to w momencie ujawnienia się „nie-poręczności" tych z nich, które jeszcze przed chwilą były w obiegu, a teraz tracą swą funkcję narzędzia komunikacyjnego. W czasie na tyle krótkim, że można ogarnąć zachodzenie zjawiska własną pamięcią „krótkiego trwania", nie uciekając się przy tym do mediującej sensy i nadającej znaczenie pamięci społecznej. Przy jej interpretacji stosuje się wiedzę potoczną i jej kategorie. Częstotliwość repetycji tego typu zjawisk sprzyja wrażeniu, że – jak już wiemy dzięki wcześniejszym sugestiom – w gruncie rzeczy żyjemy obyczajową modą.

To wyłonienie się obyczaju z roli narzędzia i przejście na pozycję jawnie skonstruowanego obiektu kulturowego, z którym nie wiadomo, co dalej zrobić,

---

kretnym momencie i w konkretnej sytuacji. Mówiąc o świecie, mówimy, prezentujemy siebie, czyli swoją narrację, opowieść o sobie samym. Narracja wskazuje na element stawania w naszych jednostkowych i zbiorowych biografiach. Stawania i niedomknięcia. Sens opowieści jest zawsze ulotny i jego prezentacja, jak i odczytanie zależą od tego, przez kogo jest czytany i do kogo kierowany. […] Narracjami są wszystkie idee, łącznie z naukowymi. Wszelkie pretensje do posiadania wiedzy pewnej, obiektywnej są podważone i wyśmiane. Narracja kieruje uwagę humanistów na badanie powieści. Na sesjach naukowych antropologów i etnografów chętniej analizuje się modne powieści niż obyczaje". P. Śpiewak, *Słowniczek słów modnych i niemodnych (w humanistyce)*, http://niniwa22.cba.pl/spiewak_slowniczek_slow_modnych_i_niemodnych.html [data dostępu 20.03.2017].

[195] Poszczególne fazy rozwoju opisuje J. Baudrillard w Precesja symulakrów, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 181. Kolejność wygląda następująco: „obraz jest odbiciem rzeczywistości, przesłania i zniekształca głębszą rzeczywistość, przesłania brak głębszej rzeczywistości, nie ma związku z żadną rzeczywistością". Ibidem.

dla wielu uczestników życia obyczajowego, niezależnie od zajmowanej postawy i stosowanej waloryzacji światopoglądowej, generalnie jest doświadczeniem „nieprzyjemnym", „niekomfortowym", „wprawiającym w konsternację". Wynika to z uświadomienia sobie konwencjonalności i względności zachowań obyczajowych, odniesień przedmiotowych oraz niejasności mechanizmu kształtowania ich przemian. Przygodność i niestateczność sygnalizują nieprzewidywalność zmian i niepewność jutra w tej powszechnej praktyce życia codziennego, co dla pragnących stabilizacji i pewności – szukających w niej opoki sensu – okazuje się samowiedzą aż nadto bolesną. Nie rekompensuje jej nawet rozszyfrowanie reguł gry, ponieważ i tak nie można przewidzieć jej rezultatów.

Równocześnie zawrotne tempo przemian paraliżuje przepracowanie w świadomości społecznej wartości przemian obyczaju, a następnie zdeponowanie ich w jej pamięci. W momencie gdy w świadomości społecznej trwa nieustanna rywalizacja licznych propozycji co do merytorycznych treści ją ustanawiających, jednocześnie upłynnieniu ulegają ramy pamięci społecznej. Odzwierciedlałoby to społeczny konflikt o to, kto ma decydujące prawo głosu. Mamy więc zarówno obiektywizacyjny, jak i partycypacyjny antagonizm, skutkujący agonią powszechności sensów komunikacyjnych, z symultanicznym rozrostem sensów kontekstowych i praktyk kombinatorycznych. Skoro uwidocznia się powszechna zgoda na ogólnosymboliczne wywłaszczenie i poręcznościowe uwłaszczanie, spór toczy się już nie o ustalenie zasadności zachowań obyczajowych i treści ich odniesień przedmiotowych w semantyce kulturowej, lecz o sam przywilej nadawania im przygodnych sensów lub obywania się bez nich.

Dziejące się na oczach aktywnych uczestników, a tym bardziej zdystansowanych widzów, przekręcanie potencjometru znaczeniowego, akomodacyjnego, światopoglądowego w jedną czy w drugą stronę albo „zerowanie" semantyki zmieniają działanie obyczajowe w domenę subiektywnej wynalazczości, w kombinatorykę indywidualności sensów lub użyć. Wyjście z nieuświadomionego tła toczących się procesów kulturowych w sferę bieżącej naoczności daje asumpt do zabiegów (re)konstrukcyjnych, już nie tylko na sposób aplikacyjno-praktyczny, lecz także spontaniczno-praktyczny. Ta dawniej awangardowa, estetyzacyjna, elitarna działalność staje się zjawiskiem egalitarnym. To kolektywne, ale już nie wspólnotowe, nieustanawianie dziedzictwa kulturowego przeradza się w aktywnoć na poły artystyczną, na poły ludyczną, zarazem poważną i żartobliwą, a w pierwszym rzędzie – atrakcyjną i oczekiwaną[196]. Ta ascendencja masowej świadomości i wolności w operacjach formowania się obyczajowości jawi się jako doniosła zmiana w dziejach tej dziedziny kultury. Nie jest to już jednak wędrówka ducha ku uzyska-

[196] Nowy trend w tworzeniu indywidualnych sposobów rozumienia dziedzictwa kulturowego opisują Elżbieta Nieroba, Anna Czerner, Marek S. Szczepański, *Filtry tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe w późnej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2010, s. 39.

niu własnej samoświadomości, ale świadomości, która traci poczucie duchowości. Bezwstydne odkrywanie korzeni tradycji obyczajowej równa się ich usychaniu, niemniej sam ten proces dostarcza fascynujących przeżyć eksploratorom[197]. Nie jest to tym bardziej tryumf demaskującego, oświeceniowego rozumu krytycznego nad „przykładem i powtórzeniem", lecz kapitulacja idei *ratio* przed żywiołowym chceniem. Równie niepojęty w swoich nieracjonalnych, kapryśnych dążeniach, jak krnąbrny upór tradycjonalistycznej ortodoksji. Rację istnienia takiej kondycji obyczaju stanowi liberalizm społeczny i tendencje demokratyzujące uczestnictwo kulturowe i tym też legitymizuje się „radosną twórczość" w jego obrębie.

Współcześnie kolokacje „liberalizacja obyczaju", „wolność obyczajowa", „kryzys obyczajowy" stają się idiomami większych przekształceń społecznych, wygodnym uzusem w opisie licznych aspektów jej rzeczywistości. Wszystkie, choć pierwszy w mniejszym stopniu, używane są często jako pojęcia wartościujące w kontekstach politycznych, publicystycznych, moralizatorskich, eksplanacyjnych lub – w przypadku dwóch ostatnich – na niwie potoczności. Mówi się też niekiedy metaforycznie o epoce, czasach „kryzysu obyczaju(ów)", „wolności obyczajowej" czy – już jawnie wartościując – o „upadku obyczajów"/„zepsuciu obyczajów". Światopoglądowy punkt widzenia zmienia sposób percypowania tego samego zjawiska. „Najczęściej – jak stwierdza Andrzej Słaboń – mówi się o upadku obyczajów, o ich zepsuciu i degradacji. Bardzo rzadko natomiast wskazuje się zmiany pozytywne"[198]. Taka ocena wynika z częstej idealizacji przeszłości życia obyczajowego i w związku z tym pejoratywnego odbioru percypowanych przemian obyczaju[199]. Przywołane powyżej wyrażenia traktowane są wręcz jako terminy teoretyczne i zyskują różne zakresy znaczeniowe, nierzadko obejmując swym zasięgiem szerokie przemiany obyczaju lub nawet stając się wprost ich synonimami.

---

[197] Jeśliby do opisu tego procesu włączyć tezę o tym, że każda taka eksploracja jest zarazem destrukcją rzeczywistości (obyczajowej), to można – za J. Baudrillardem – utrzymywać, że źródło tej fascynacji bierze się z doświadczenia utraty tej rzeczywistości, jej znikania w obrazach destrukcji, a wraz z nią organizujących ją zasad – odpowiedzialności i obowiązku (społecznych form przymusu). J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło?: esej ostatni*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 31.

[198] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości…*, s. 21. Inne wymienione to „erozja obyczajów" czy „brak ekwiwalentności między obyczajami a normami – deregulacja obyczajowa". Ibidem, s. 113.

[199] Jedną z wersji tej idealizacji jest tzw. nostalgia za PRL. Wśród opinii na ten temat warto wymienić tę wygłoszoną przez Marcina Brockiego w artykule *Nostalgia za PRL. Próba analizy*, https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/1864/brocki%20nostalgia%20za%20prl.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu 23.01.2018]. „Wydaje mi się – pisze z kolei Anna Zadrożyńska – że te wypowiedzi [odnośnie do upadku obyczaju – A.B.] są jedynie świadectwem istniejących od wieku przekonań, że współczesne obyczaje są gorsze w porównaniu z przeszłością, wszak już starożytni mówili o *tempora, o mores*, dając wyraz swojej dezaprobacie dla współczesnych im obyczajów" (A. Zadrożyńska, *Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2004, ss. 174–175).

„Liberalizacja obyczaju" – już jako wariant zarysowanego modelu – ma ograniczoną autonomię, z uwagi na strukturalno-relacyjny charakter tego ostatniego. Skoro jednak omawiany typ przemian wzbudza takie zainteresowanie poznawcze i robi taką „karierę pojęciową", warto przytoczyć jego pełniejszą charakterystykę.

> Liberalizacja postrzegania norm i reguł obyczajowych jest najbardziej wyraźnym objawem obniżania się stopnia funkcjonalności danego zespołu „wzorów obyczajowych" określonej społeczności i może prowadzić do uprywatnienia tego obyczaju, stopniowego stawania się „prywatną sprawą" obywatela. Tego typu łagodzenie się obyczaju objawia się (1) w eliminacji prawno-politycznego sankcjonowania obyczaju (jeśli ono istniało), (2) w szerokim zasięgu indywidualnych odstępstw od respektowania jego poszczególnych „przepisów", (3) w upowszechnianiu się nowych zachowań obyczajowych, często opozycyjnych (z uwagi na wartości, których akceptację manifestują) wobec dotychczasowego obyczaju. To ostatnie zjawisko, polegające na coraz powszechniejszym komunikowaniu negliżowania obowiązujących dotąd norm moralnych związanych ze sferą życia seksualnego, zwie się zwykle „swobodą" bądź „wolnością obyczajową", lub – w przypadku szczególnie nasilonego upowszechniania się rzeczonych „nowych obyczajów" – „rozprzężeniem obyczajowym". Postępująca liberalizacja obyczaju, będąca rezultatem zmniejszania się jego funkcjonalności, może prowadzić do całkowitego „upadku obyczajów" dotychczasowych. W każdym więc razie pojawienie się „nowych" działań obyczajowych w ramach ich liberalizacji stanowi pierwszy sygnał konstytuowania się innej odmiany praktyki obyczajowej[200].

Jak można dostrzec, liberalizacja uznana zostaje za niezbędne ogniwo pośredniczące dla innych przemian. Stanowi *intermezzo*, a równocześnie swoistą cezurę pomiędzy końcem trwania jednego obyczaju a początkiem „rozwinięcia skrzydeł" drugiego. W postawie refleksyjnej uchodzi za sygnał żegnania starego i witania nowego uniwersum symbolicznego, w zaangażowanej – jest performatywem jednoczesnego dzielenia i zlewania się dwóch horyzontów. W teorii odbywa się to zarówno w kulturach tradycyjnych, jak i w posttradycyjnych. *Novum*, jakie odsłania się w ponowoczesności, to nienaturalny stan długookresowego utrzymywania się tego „etapowego", „transmisyjnego" wariantu przemian obyczaju. Coś już się skończyło, a coś się jeszcze nie zaczęło. Egzemplifikowałoby to tezę Frederica Jamesona o panowaniu w epoce „późnego kapitalizmu" doświadczenia wszechwładnego prezentyzmu, zapętlonego w pastiszu, pustej

[200] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości…*, s. 54.

parodii, zastygniętych w czasie kulturowych obiektywizacji. Działania obyczajowe rozpuszczone w teraźniejszości nie odwołują się literalnie do norm, w mniejszym stopniu dyrektyw, ponieważ te istnieją jako klamry spinające przeszłość z przyszłością – zakazując, nakazując w oparciu o doświadczanie kontinuum czasowego. Traktując regulacje nominalistycznie (kontekstowo), czyni się z nich przedmiot gry pomiędzy sferą obyczaju a indywidualnymi ekspresjami. Roch Sulima wskazuje na „nasilające się w kulturze ponowoczesnej »gry« z obyczajem widoczne w przekazach reklamowych, modzie oraz eksponowaniu alternatywnych lub atrakcyjnych w danym momencie stylów życia”[201]. Tutaj należałoby jeszcze podkreślić inną grę – po trosze intencjonalną, po trosze przygodną – objawiającą się w lawinowym przechodzeniu zwyczaju w obyczaj i odwrotnie, choć współcześnie równie często obydwu w nicość (w zależności od bieguna tej wymiany) jednostkowego wykonania lub społecznego znaczenia.

Przeobrażenie się zwyczaju w obyczaj i proces odwrotny wiąże się z jednoczesną zmianą zakresu obowiązywania określonych czynności obyczajowych. Nośnikiem zwyczaju, jak i obyczaju jest zawsze „ktoś”. Ten „ktoś” w przypadku zwyczaju to jednostka, w przypadku obyczaju podmiot zbiorowy. Każdy obyczaj – „substrakcyjno-fizycznie” (jako residuum zachowaniowe) – zaczyna „swoją karierę” jako zwyczaj, nie znaczy to jednak, że od razu desygnuje się go na to stanowisko. Przejście od osobistego zwyczaju do wspólnotowego obyczaju jest częścią tajemniczego fenomenu, którego specyfikę i reguły próbuje zgłębić socjologia, antropologia, a także inne dyscypliny zainteresowane tą tematyką. Przechodzenie tego, co jakościowe, w ilościowe (i odwrotnie) od zawsze stanowi wyzwanie poznawcze i sprawia trudności pojęciowe. Próbuje się bowiem łączyć w łańcuchu wnioskowania dwa odmienne rodzaje bytów – jednostkowe i społeczne (policzalne i niepoliczalne), podmiotowe i przedmiotowe, skończone i nieskończone. Wielkości nieciągłe mają zazębić się z ciągłymi, podzielne połączyć się z niepodzielnymi i to wszystkie w jednym równoważącym oba podejścia ujęciu. W konsekwencji przeskok pomiędzy oboma ciągami logicznymi jest nieunikniony, a rozstrzygnięcia są nieoczywiste i arbitralne, w eksplikacji zaś nierzadko paradoks goni paradoks[202].

---

[201] R. Sulima, *Przemiany polskiego obyczaju (ostatnie dekady)*, „Colloquia Anthropologica et Communicativa: Tabu, etykieta, dobre obyczaje”, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 292. Do własnych konceptualizacji gry obyczajowej odniosę się w dalszej części książki.

[202] Zarysowany problem próbuje się rozwiązać na wiele sposobów. W przywoływanych wielokrotnie w poprzednich rozdziałach poglądach Bruno Latoura robi się to w łatwy sposób – nie ma bytów prostych, choć wszystkie byty są konkretne. W jego ontologii relacyjnej („płaskiej”) istnieją tylko aktorzy-sieci („aktanci”), a stopień tej złożoności, struktura relacji tworzą się/dostrzegane są mocą „translacji”, „artykulacji”, „mediacji”. Byty proste – nawykowe „czarne skrzynki” – funkcjonują jako takie w trybie „poręcznościowym”, działaniowo, kiedy „nikt im się nie przygląda” lub czyni to „z niedostateczną uwagą”. W momencie przekierowana tej uwagi na nią z jednej „czar-

Społeczeństwo – podmiot zbiorowy – nie jest sumą indywiduów, niemniej to one je ustanawiają. Obyczaj nie jest sumą indywidualnych zwyczajów, lecz jednym z nich, wyselekcjonowanym i podniesionym do tego autorytetu. Jednak nie jest do tego momentu formalnie i znaczeniowo tożsamy ze swoim pierworysem. Różni się od niego właśnie tym, że nikt personalnie nie może przypisać sobie autorstwa w nadawaniu mu sensów symboliczno-kulturowych, ponieważ żeby obowiązywał wszystkich bez wyjątku, musi być wzorcem transparentnie bezosobowym. Zniszczenie „metryki urodzenia", zatarcie „śladów autorstwa" są niezbędne, żeby obyczaj zyskał swój społeczny status i praktykowaną powszechność. Od momentu, kiedy wejdzie on w zakres funkcji komunikacyjnej, zyska semantykę oraz jej założenia, „odcina pępowinę" od zwyczaju, stając się samodzielnym bytem innego porządku. Nabywanie przez zwyczaj obyczajowego ciężaru gatunkowego przekłada się na błyskawiczne zwiększanie się zakresu jego występowania. Ta paradoksalna proweniencja – kategorialny przeskok – podsuwa postawie refleksyjnej dręczące ją pytania: Co decyduje o „uobyczajnieniu" zwyczaju? Dlaczego akurat ten, a nie inny zwyczaj staje się obyczajem (i odwrotnie)? Odwołanie się do obiektywnego zapotrzebowania na czynniki integrująco-różnicujące jest w tym momencie tylko zręcznym wybiegiem teoretycznym, który wyjaśnia to zjawisko funkcjonalno-genetycznie. Jednakowoż pozostawia niezagospodarowaną całą sferę świadomościowej przyczynowości.

J. Kmita pisze na ten temat tak:

> [...] wskazanie danej determinanty funkcjonalnej wyjaśnia nie jakieś konkretne zjawisko; lecz tylko pewną jego cechę. Inaczej mówiąc, wyjaśnia się tą drogą, że dane konkretne zjawisko pojawiło się jako pewien typ zjawisk konkretnych, wyznaczonych przez daną ich cechę wspólną. [...] Nigdy nie jest tak, aby występowało zapotrzebowanie na taki a nie inny, konkretnie dany zespół przekonań; jest raczej tak, że zapotrzebowanie dotyczy dowolnego sposobu przekonań danego typu. Każdy z tych zespołów jest funkcjonalny, każdy z nich równie dobrze odpowiadałby na dane zapotrzebowanie[203].

noskrzynkowej matrioszki" wyskakują kolejne – w zależności od stopnia zainteresowania (możliwości ingerencji w nią) – we wzroście liniowym, wykładniczym lub zupełnie przypadkowym. Po takim nakreśleniu ontologii bytów przedmiotem eksploracji staje się pragmatyka doświadczania, operowania, wykorzystywania pojedynczości i złożoności w wyróżnionych przez ANT praktykach translacji, artykulacji, mediacji. B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.

[203] J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Poznań 1982, s. 97. W innym miejscu książki pisze, że „[w] każdym więc razie determinacja funkcjonalna jest, powtórzmy, wieloznaczna; przewidywalna odpowiedź na dane zapotrzebowanie ma charakter ramowy. Możemy zatem przewidywać jedynie, jaki rodzaj konkretnego zespołu przekonań będzie podlegać powszechnemu respektowaniu, czyli uzyska prędzej lub później akceptację

Wskazane wyjaśnienie dostarcza wiedzy, „jak" przebiega proces formowania się i zmiany zespołów przekonaniowych, nie sugeruje natomiast, „dlaczego" te, a nie inne zachowania i składniki świadomościowe objęte zostały regulacjami obyczajowymi.

Podobna sytuacja zachodzi w procesie odwrotnym. Przechodzenie obyczaju w zwyczaj daje się tłumaczyć stopniowym zanikiem funkcjonalności danego obyczaju, aż do stadium, w którym jego kultywowanie staje się jednostkowym przyzwyczajeniem lub wyborem. Ten proces zdaje się przykuwać mniejszą uwagę badawczą i wywoływać mniejsze problemy teoretyczne niż jego odwrotność. Przyjmuje się zatem za naturalny stan rzeczy, że obyczaje mogą wytracić swój społeczny impet trwania i nawet przy zbliżonych uwarunkowaniach obiektywnych zostać zastąpione innymi. W grę wchodzi także możliwość bezpośrednio powiązana ze zmianą zakresu obowiązywania określonych czynności obyczajowych, prowadzącą niekiedy aż do uprywatnienia danego obyczaju. Dotyczy to bezsprzecznie społeczeństw posttradycyjnych, zdecydowanie mniej „sentymentalnych" i zarazem bardziej krytycznych względem własnego dziedzictwa kulturowego, godzących się na plenienie stylów życia i „rozkoszną zarazę" mody.

Katastrofa naturalna czy demograficzna, ekspulsja, eksterminacja kończą żywot wspólnoty, społeczeństwa na danym obszarze, a co za tym idzie – jej obyczajów. Zanik „materialnego" nośnika podtrzymywania praktyk obyczajowych nie musi oznaczać całkowitego wyginięcia poszczególnych obyczajów. Niekiedy jacyś ocalali członkowie ginącego społeczeństwa czy też ościennego lub nawet jeszcze bardziej oddalonego w czasie i przestrzeni zachowają lub przyswoją pozostałości nieobecnego życia obyczajowego w formule zwyczajowej. Nie czynią tego zatem wyłącznie w geście oporu, przekornego podtrzymywania trwania jakiegoś residuum zachowaniowego pomimo losowych tragedii, lecz również z aktu solidarności, idiosynkratycznej fascynacji, „ludzkiej ciekawości" czy też z chęci mimikry fragmentu cudzej, atrakcyjniejszej z pozoru, rzeczywistości społecznej. Dopóki nie sprzęgnie się z zespołami przekonaniowymi regulującymi praktykę obyczajową, dla pozostałej reszty pozostaje – jakkolwiek dziwny, zagadkowy, ekscentryczny by się nie jawił – ciągle zwyczajem.

W podsumowaniu tego wątku tematycznego warto nadmienić, że kilka typów przemian obyczaju z modelu kulturoznawczego wykorzystuje B. Łaciak w opisie przemian współczesnej obyczajowości. Wybiera liberalizację, zanik światopoglądowego sankcjonowania, konstytuowanie się nowych typów praktyk obyczajowych, inne zaś modyfikuje do postaci „redukcji" („przekształcenie się elemen-

społeczną (termin ten oznacza powszechne respektowanie, uwarunkowanie funkcjonalne, nie zaś świadome uznawanie indywidualne) z uwagi na wystąpienie i nasilenie się danego zapotrzebowania; każdy z wyróżnionych (przez przynależność do owego rodzaju) zespołów przekonań prezentuje tzw. możliwość historyczną, zaś koniecznością historyczną jest tylko to, że któryś z nich ulegnie akceptacji społecznej". Ibidem, s. 69.

tów obyczaju w zwyczaje" i/lub „zmiany zakresu obowiązywania określonych czynności obyczajowych"), „formalizacji" („zmniejszanie się wieloznaczności działań obyczajowych"), „sakralizacji" („przenikanie przekonań światopoglądowych" i/lub „pojawienie się, trwanie bądź zanik światopoglądowego")[204]. Pokazuje to, że omawianą koncepcję typologiczną można przyjąć (tak jak zresztą jest to zamierzone) niedogmatycznie, z „dobrodziejstwem inwentarza" – akceptując kluczową, spójną pojęciowo-logiczną myśl teoretyczną, można dokonywać zarazem adiustacji terminologiczno-aplikacyjnych pod kątem własnych zainteresowań poznawczych w trakcie prowadzenia stematyzowanych eksploracji. Sam dokonuję analogicznego zabiegu w poszukiwaniu ramowego ujęcia przemian obyczaju, uwzględniającego jednostkową partycypację w kulturze, a w tym ich doświadczanie, postrzeganie, pojmowanie czy wdrażanie. Formalno-modelowe efekty tego przesunięcia epistemicznego przedstawione zostaną w kolejnych rozdziałach.

[204] B. Łaciak, Podsumowanie, w: J. Arcimowicz, M. Bieńko, B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku*..., ss. 375–378.

Rozdział V

Obyczaje w kulturze ponowoczesnej

Kultura ponowoczesna

Z uwagi na cel czynionych tu rozważań, z całokształtu złożonej problematyki ponowoczesności wybieram tylko te składniki, które służą sportretowaniu pewnych wybranych zagadnień dotyczących obyczaju i jego przemian. Wyzwanie poznawcze z tym związane rośnie jeszcze bardziej w momencie uświadomienia sobie, że jest to rzeczywistość *in statu nascendi*, dlatego wszelka jej charakterystyka jest albo niekończącą się (zapętlającą się) retrospekcją, albo chwiejną (utopijną) projekcją. Jakkolwiek nie jest to ujęcie syntetyczne, lecz wybór i opracowanie pewnych aspektów ponowoczesności, przyczyniających się, wedle lansowanych tez, do gruntownych zmian w funkcjonowaniu praktyki obyczajowej oraz jej społeczno-subiektywnego regulatora, w tym wykształcenia się zjawisk (para)obyczajowych charakterystycznych wyłącznie dla tej epoki.

Ponowoczesność, przedstawiana też w odmiennej szacie terminologicznej jako „płynna nowoczesność", „późna nowoczesność", „wysoka nowoczesność"[1], w założeniu ma opisywać odmienną kondycję społeczeństwa zachodniego i jego

[1] Według Zygmunta Baumana właściwym określeniem na aktualną sytuację społeczno-kulturowo-gospodarczą jest określenie „późna" lub „płynna nowoczesność", a nie ponowoczesność, ponieważ ta pierwsza nie została zniesiona, a jedynie zintensyfikowana w swoich najważniejszych aspektach. Takich jak globalizacja, a w niej swoboda przemieszczana się ludzi, pieniędzy, informacji, kapitału, obiektów kulturowych. Podobnie jest z pojęciem „późnej nowoczesności" lub „wysokiej nowoczesności", którym posługuje się A. Giddens. „Nie tylko wkraczamy w okres ponowoczesności, ile w epokę, w której następstwa nowoczesności ulegają większemu niż dotychczas wyostrzeniu i radykalizacji". A Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 2.„Nowoczesność – pisze w inny miejscu – radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenia człowieka. Nowoczesność należy rozważać na poziomie instytucjonalnym, ale transmutacje zachodzące na tym poziomie znajdują bezpośrednie przełożenie na życie jednostek i, co za tym idzie, ich tożsamość. Istotnie, jedną z wyróżniających cech nowoczesności jest zacieśniająca się wzajemna zależność między dwoma »krańcami« bytowości i intencjonalnymi dyspozycjami z drugiej". A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość, „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 3.

kultury niż ta, która dominowała w nowoczesności, a tym bardziej przednowoczesności. Nie jest to atrybut każdego rodzaju świata kulturowego czy też każdego typu społecznego lub uniwersum obu, lecz tylko niektórych z nich. Chodzi zatem o charakterystykę kondycji, a także rozwoju, ewolucji, przemian w obrębie świata ludzkiego, które podlegają ponowoczesnym kryteriom oceny. Ponowoczesność to tylko fragment „awangardy cywilizacyjnej"[2] czy też jej najbardziej rzucająca się współcześnie w oczy – globalna dominanta. Akceleracja temporalna oraz ekspansja spacjalna inherentnych trendów nowoczesności przyczyniają się do ich radykalizacji, wyostrzenia w świecie Zachodu i tej reszty globu, która za nim podążyła. Jej najbardziej spektakularnym przejawem jest niepohamowany wzrost kultury techniczno-użytkowej, tworzącej współcześnie już nie tylko technosferę, lecz swoisty technoświat. Jednakowoż generuje ona przy tym liczne konflikty w „obsługującej" ją przestrzeni regulacji kulturowych – tak w sferze techniczno-użytkowej, jak i w sferze symbolicznej, a także pomiędzy dziedzinami światopoglądotwórczymi a dziedzinami wartości uchwytnych praktycznie.

Pojęcie ponowoczesności spaja ideowo dwie kategorie myślowe/badawcze: społeczeństwo i kulturę. W związku z czym nierzadko używa się synonimicznie bądź na mocy równorzędnych aliansów myślowych sformułowań: społeczeństwo ponowoczesne/kultura ponowoczesna lub też jedno tłumaczy się przez drugie, co – jak wiadomo – zmierza do poruszania się w „błędnym kole" utożsamień i dowodzeń. Kiedy jednak dokonuje się analitycznego rozdzielenia poszczególnych terminów i wskazuje się im odrębne zakresy pojęciowe, to najczęściej akcentuje się fakt, że ponowoczesność to pewna (dziejowa) epoka, w której społeczeństwo „postindustrialne", „wiedzy", „informatyczne", „sieciowe" ma (generuje) charakterystyczną dla niego sferę symboliczno-aksjonormatywną, nacechowaną elementami myślenia „symulacyjnego", „przeobrazowanego", „przesemiotyzowanego", „pansemiotycznego", a w sferze „myślenia nad myśleniem" – relatywistycznego, asocjacyjnego, spontanicznego, paralogicznego, w profesjonalnej wersji „postmodernistycznego". Jako że ponowoczesność to epoka pluralizmu, to dostrzega się również trendy antymodernizacyjne, konserwatywne, tradycjonalistyczne zwrócone przeciwko nurtowi myślenia progresywnego, także w alarmistycznej formule reakcji obronnej na „kryzys" przez niego spowodowany.

Termin „ponowoczesność" nieuchronnie odsyła asocjacyjnie do innego – „nowoczesność", wskazując skutkiem tego ideową zależność drugiego od pierwszego. Korespondencja ta narzuca określone podejście interpretacyjne, domagające

[2] Pod terminem tym rozumiem społeczeństwa najbardziej rozwinięte pod względem kultury techniczno-użytkowej, kapitalistyczne, demokratyczne. Na wszelki wypadek, żeby uniknąć wartościujących skojarzeń, stosuję ten termin w cudzysłowie.

się kolejności eksplikacji pojęć. Jeśli do tego dołączyć konieczność uwzględnienia relacji pomiędzy nowoczesnością a zwrotem opisującym to, co było przed nią, to do stworzenia pełnego obrazu zmian stadialnych niezbędne jest stworzenie typowo-idealnej triady. Jerzy Kmita przyjmuje za Ernestem Gellnerem podział na trzy stadia rozwoju społeczeństw (ich typów): łowiecko-zbierackie (społeczeństwa wczesnotradycyjne), pastersko-rolnicze (społeczeństwa późnotradycyjne), industrialno-kapitalistyczne (społeczeństwa nowoczesne)[3]. A. Giddens uznaje wszelkie tego typu klasyfikacje za nazbyt ewolucjonistyczne, za przejawy myślenia w kategoriach totalizującej „opowieści linearnej", pomijającej „nieciągłości" historyczne. Dopuszcza jednak czynienie uogólnień względem bytów historycznych o charakterze „możliwym do określenia"[4]. Pomimo zatem, że zaproponowany przez E. Gellnera i zaaprobowany przez J. Kmitę podział zdaje się zawierać takie intencje, to można zgodzić się z tym, że jego terminologia nasuwa pewne skojarzenia ewolucjonistyczne, w tym te o zabarwieniu nomotetycznym – sugerujące istnienie jakichś praw rozwoju dziejowego. Niemniej dla celów modelowych i przekrojowej charakterystyki można utrzymać ten trójfazowy układ następujących po sobie społeczeństw.

Przyjmując sens zastosowania triadycznego podziału na przednowoczesność, nowoczesność oraz ponowoczesność, oraz takiego, który stosuje rozdzielność pojęciową pomiędzy społeczeństwem a kulturą, poszukać warto mniej „zideologizowanego" modelu. Taką symetryczną typologię w układzie diachronicznym przedstawia Jean-François Lyotard w swojej *Kondycji ponowoczesnej*[5]. Wyróżnia w niej trzy typy społeczeństw, którym przyporządkowuje trzy typy kultur: 1) społeczeństwo preindustrialne – kultura przednowoczesna; 2) społeczeństwo industrialne – kultura nowoczesna; 3) społeczeństwo postindustrialne – kultura ponowoczesna. Niezależnie od merytorycznej zasadności takiego schematu, trzeba przyznać, że jest on niezwykle czytelny i wygodny w użyciu. Daje się stworzyć wówczas ramowe charakterystyki poszczególnych epok w oparciu o obie kategorie poznawcze[6]. Dwie pierwsze, z uwagi na nadrzędne cele badaw-

[3] G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

[4] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, s. 4.

[5] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Magdalena Kowalska, Jacek Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 1997. Podobną nomenklaturę stosuje D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

[6] Literatura przedmiotu poświęcona temu zagadnieniu jest niezwykle obszerna, a dociekania obfite i złożone, zatem nie sposób uwzględnić jakieś ważnej pozycji bibliograficznej, jakiegoś istotnego badacza (myśliciela) lub ważnego wątku nawet w pogłębionych studiach poświęconych ponowoczesności. Poniższa charakterystyka, zdecydowanie skromniejsza, ma zatem na celu jedynie ukierunkowanie spojrzenia na pewne fragmenty kursującej już wiedzy przedmiotowej, ze świadomością, że nieoświetlona zostaje cała reszta, być może równie ważna w ogólnej deskrypcji fenomenu. W późniejszych partiach rozważań rozwinę niektóre wątki z tych hasłowych opisów,

cze, zostają w niniejszych dociekaniach skompresowane do krótkiej postaci hasłowej, z kolei w ostatniej wybrane i omówione zostają tylko rysy wiążące się z tymi aspektami przemian obyczaju, które są ważne dla prezentowanych w tej książce tez.

Społeczeństwo preindustrialne wyróżnia się stagnacją wertykalną (w zakresie mobilności w strukturze społecznej) oraz limitowaniem horyzontalnym (w wymiarze fizycznego przemieszczania się przestrzenni)[7]. Ważnym czynnikiem jest przy tym ograniczony wzrost demograficzny lub jego znaczna fluktuacja. Wedle klasyków socjologii i antropologii są to „społeczeństwa zimne" (Claude Lévy-Strauss), o typie wspólnotowym (Ferdinand Tonnies), „zorientowane przeszłościowo" (David Riesmann), kierujące się „solidarnością mechaniczną" (Émile Durkheim), w których struktura społecznego działania „afektywna" i „tradycjonalna" dominuje nad „wartościowo-racjonalną" i „celowo-racjonalną" (Max Weber). Relacje pomiędzy jego członkami są bezpośrednie, wielowymiarowe, emocjonalne, osobiste (Zygmunt Bauman). Specyfika pracy kultury przypomina „maszynę mechaniczną", „zegar" (Lévy-Strauss), odmierzającą wciąż ten sam czas początków. Dziedzictwo kulturowe jest petryfikowane w takim samym stadium rozwoju, ponieważ historia jako ewolucyjno-rewolucyjna zmienność, hołubiąca zdarzeniowość jest „niemile widziana".

Społeczeństwo industrialne charakteryzuje się procesem intensywnych przekształceń jego praktyki społecznej, pociągających za sobą przemiany w strukturze społecznej. Stratyfikacja w jej obrębie poddawana jest nieustan-

problemowo lub ilustratywnie. Tak czy inaczej, dla ułatwienia sobie zadania przyjmuję konsekwentnie powyższą przedrostkową konwencję terminologiczną.

[7] Inaczej sytuacja wyglądała w społeczeństwach łowiecko-zbierackich, a inaczej w pastersko-rolniczych. Chodzi mi jednak o te społeczeństwa, w których dostrzec daje się zorganizowaną władzę zmierzającą do zagospodarowania jakiegoś terytorium przy pomocy podległych jej ludzi – w wymiarze gospodarczym, religijnym, politycznym. Władza rości sobie pretensje do dysponowania „fizycznością" zależnych od niej jednostek, celem realizacji strategicznych dla niej zadań na danym obszarze. Skutkiem tego reguluje i kontroluje codzienne zachowanie (w tym swobodę przemieszczania się) zdecydowanej większości ludności. Przykładem tego może być stanowe społeczeństwo feudalne z jego dwoma instrumentami sprawowania kontroli nad podległymi masami chłopstwa oraz prostej reprodukcji gospodarczej – poddaństwem i pańszczyzną. Jednak władza przednowoczesna nie jest jeszcze scentralizowana i omnipotentna, dlatego zawsze istnieje margines swobody dla tych, którzy odrzucą *ordo* tego społeczeństwa. Co ciekawe, stając się „ludźmi wolnymi, ludźmi niepokornymi" (według określenia Norberta Schindlera), stanowią zagrożenie – fizyczne, ale i symboliczne – dla tych wewnątrz niego. Ci ostatni, zwierając szyki w celu zachowania swojego bezpieczeństwa ontologicznego, jeszcze bardziej trzymają się oswojonej przestrzeni, czyli miejsca. Wyjście z własnej przestrzeni w inną to we wcześniejszych epokach w równym stopniu przełamywanie barier fizycznych, jak i mentalnych. Pisze o tym obszernie wspomniany N. Schindler, *Ludzie prości, ludzie niepokorni...: kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, tłum. Barbara Ostrowska, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.

nym napięciom wynikającym z konfliktów pomiędzy różnymi grupami pretendującymi do zajmowania kluczowych pozycji. Generalnie nowoczesność to dzieje ascendencji mas ludzki, roszad w obrębie hierarchii uprzywilejowanych i upośledzonych oraz dynamicznej migracji w skali globalnej. Stosunki pomiędzy członkami społeczeństw nowoczesnych stają się zapośredniczone, jednowymiarowe, zracjonalizowane i nieosobiste. Wynika to ze wzrastającego społecznego podziału pracy i procesów indywidualizacji, w której jednostka przyjmuje określone role do odegrania na różnych etapach swojego życia. Poprzez ich przyjęcie jest społecznie rozpoznawana i kategoryzowana, a jej sposób wywiązywania się z nałożonych na te role obowiązków podlega ocenie moralnej. W wyniku tego jednostka zyskuje poczucie przynależności do ładu systemowego oraz legitymizację własnej podmiotowości, choć już bez gwarancji jej autentyczności i trwałości. Rekompensatą są nowe profity symboliczne oraz materialne, lecz znowu bez pewności co do ich zasadności oraz trwałości.

Wzór ten stopniowo promieniuje na pozostałe sfery życia codziennego, co wiążę się z „instrumentalnym", „merkantylnym" oglądem rzeczywistości oraz rozprzestrzenianiem podszytych nimi regulacji kulturowych na wszystkie sfery nowoczesnego życia. Respektowanie bądź akceptowanie „racjonalnych" zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych znamionuje głębokie inkorporowanie myślenia w kategoriach rozumu instrumentalnego (panowania). Analogicznie do wyszczególnionych cech dystynktywnych społeczeństwa przednowoczesnego, atrybuty następującego po nim „społeczeństwa gorącego" (Lévy-Strauss) charakteryzuje „stowarzyszeniowy" typ relacji społecznych (Tonnies), „zorientowanie przyszłościowe" (Riesmann), scalenie „solidarnością organiczną" (Durkheim). Dominuje w nich struktura działania „celowo-racjonalna" i „wartościowo-racjonalna", która bierze górę nad „afektywną" i „tradycjonalną" (Weber). Społeczeństwo nowoczesne to „maszyna termodynamiczna", „silnik parowy" (Lévy-Strauss), ciągle przetwarzający i przekraczający warunki własnej egzystencji. Motorem rozwoju jest kompleks kapitalistyczno-przemysłowy, który rozprzestrzenia się nieustannie – jak argumentuje A. Giddens – „ponieważ ten właśnie porządek gospodarczy nie może pozostawać w stanie mniej więcej statycznej równowagi, jak było w większości systemów tradycyjnych"[8]. Obrazem eksplozji tego systemu jest przyśpieszone zużywanie wszelkich form i substancji, za którymi nie nadąża, starająca się chwytać to w pojęcia, myśl refleksyjna.

W perspektywie A. Giddensa nowoczesne instytucje społeczne od tradycyjnych różnią trzy cechy nieciągłe: tempo zmian, zasięg zmian oraz natura nowoczesnych instytucji[9]. Pierwszy z tych aspektów wskazuje na niespotykaną wcześniej dynamikę przekształceń instytucji organizujących życie codzienne,

[8] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, s. 45.

[9] Ibidem, ss. 4–5.

drugi podkreśla globalny wymiar tego procesu, trzeci uwypukla nowatorstwo samej instytucjonalizacji. W jej skład wchodzą m.in. „polityczny system państwa narodowego, całkowite uzależnienie produkcji od nieożywionych źródeł napędu czy wszechobecne utowarowienie wytworów i pracy zarobkowej”[10]. Istnieją również zwodnicze ciągłości w ramach odmiennych porządków społecznych – przednowoczesnego, nowoczesnego i ponowoczesnego. Przykładem tego jest miasto, które, pomimo pewnych podobieństw organizacyjnych, w każdym z nich pełni zupełnie inne funkcje, co przekłada się na jego wielowymiarową strukturę, dopuszczając różne, niewspółmierne sposoby jej doświadczania i pojmowania.

Badanie ponowoczesności stawia większe wyzwania poznawcze, ponieważ jej przekorny „duch” – „wieloznacznie nowoczesny”[11] – stara się wymykać wszelkim uproszczonym i jednoznacznym schematom. W związku z powyższym można prowadzić wiele różnych dyskursów, narracji, eksploracji, a żadne z nich ani nie ogarnie całości pola tematycznego, ani go nie wyczerpie. Każde wypowiadanie się na jej temat jest pewną selekcją zagadnień, pewnym wyborem zespołu cech dystynktywnych i ich hierarchii, choć nieraz bezrefleksyjnym powielaniem istniejących kalek rozumienia ponowoczesności. Dokonuje się jej ze względu na „czyjś” i „jakiś” interes badawczy, punkt widzenia, horyzont wiedzy, a ich ujawnienie wpisuje się w panujące w ponowoczesności tendencje krytyczne względem zajmowania stanowisk „bezinteresownych”, „aideologicznych” „transparentnych”, „zewnętrznych”, z perspektywy „boskiego oka”, „czysto poznawczych” (epistemocentrycznych). Obiektywizujące spojrzenie, nieuwikłane w sieć zależności epistemicznych, politycznych, ekonomicznych, habitusowych, uznaje się w niej za przejaw roszczeń metanarracyjnych, uzurpatorskich, dogmatycznie nowoczesnych (modernistycznych), naiwnie pozytywistycznych bądź staroświecko tradycjonalnych.

> Dzisiaj dobrze widzimy – pisze Grzegorz Dziamski – partykularyzm wszystkich wartości, ale analizując konkretne kultury, powinniśmy dostrzegać nie tylko prawdę, ale także żyjących z tą prawdą i w tej prawdzie ludzi. To zdaje się odróżniać podejście postmodernistyczne od modernistycznego. Modernizm był idealistyczny, wierzył w czystą prawdę; postmodernizm jest polityczny, uczy, jak żyć w świecie wielu prawd, gdzie każdy ma rację i nikt nie ma monopolu na prawdę[12].

[10] Ibidem, s. 5.

[11] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, PWN, Warszawa 1995.

[12] G. Dziamski, *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016, s. 27.

Wśród tych wielu prawd znajdują się te głoszone przez sądy roszczące sobie pretensje do jakiejś prawomocności poznawczej.

Niezależnie od stawianej diagnozy (a także prognozy) pluralizm głosów, polifonia, polisemia, agon światopoglądowy są „faktami społecznym". Niezwykle trudno zarysować panoramę uniwersum, które jednolitym uniwersum być nie chce. Dlatego zaprezentowany wybór cech opisanej epoki artykułuje się w profilu zainteresowań regulacjami kulturowymi, pod kątem realizacji wymienionych wyżej zadań badawczych. Opis przybiera postać socjo-kulturową, dlatego w pierwszej kolejności podane zostają uwarunkowania strukturalne, a za nim mentalne (przekonaniowe).

Charakterystyka społeczeństwa postindustrialnego przeprowadzona w oparciu o logiczne zależności terminologiczne z pojęciem społeczeństwa industrialnego wskazuje na zmianę w pojmowaniu gospodarczego środka ciężkości – zawierający się w nazwie epoki dyktat przemysłu zastąpiony zostaje dominacją usług, gospodarką wiedzy i umiejętności, i właśnie te kluczowe cechy dystynktywne skrywa przedrostek „post" . Przekłada się to gruntownie na specyfikę „obsługującej" to społeczeństwo „siły roboczej". Nie oznacza to jednak marginalizacji wcześniej dominującej sfery aktywności ekonomicznej, wręcz przeciwnie, ma się ona w ponowoczesności jak najlepiej, niemniej wskazuje się jej podrzędniejszą rolę w hierarchii ważności poszczególnych sektorów gospodarki[13]. Dodatkowo poddana zostaje ostrym rygorom oceny pod kątem oddziaływania na środowisko naturalne i społeczne. Prymat dobra ekologicznego oraz ludzkiego nad industrialnym uznawany jest często za dziejowy punkt zwrotny w myśleniu o społecznej roli gospodarki. Skala rozwoju masowego przemysłu, szczególnie ciężkiego, przez cały okres nowoczesności uznawana jest bowiem za probierz ewolucji społeczeństwa, państwa, narodu. To w imię jego profitów poświęcano dobrostan przyrody, a także humanistycznie pojmowane dobro ludzkie[14]. W tym drugim przypadku chodzi o alienującą, zarówno w znaczeniu marksistowskim, jak i w potocznym, postać pracy fabrycznej, jej „odczłowieczającą", dehumanizującą monotonię oraz wyniszczający znój. Jej uciążliwość stanowi, wedle panującej – modernistycznej – waloryzacji światopoglądowej, konieczną postać ofiary składanej na ołtarzu nieuchronnego postępu.

Objęcie troską obu środowisk kosztem rozprzestrzeniania się przemysłu i ukrócenia jego „panoszenia się" traktowane jest w ponowoczesności jako

[13] Pisze o tym A. Giddens: „Za odpowiednik »nowoczesności« można z grubsza przyjąć »świat uprzemysłowiony«, pamiętając jednak, że industrializm nie jest jej jedynymi wymiarem instytucjonalnym". A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 21. Innym wymiarem instytucjonalnym jest kapitalizm, a ten w „późnej nowoczesności" promuje gospodarkę usług i wiedzy.

[14] Warto przypomnieć w tym miejscu antyindustrialne tyrady brytyjskich „kulturalistów" – Matthew Arnolda czy Thomasa Carlyle'a.

przezwyciężenie szkodliwego paradygmatu industrializmu. W rozwoju ekonomicznym szuka się rozwiązań homeostatycznych, dążących do zachowania równowagi pomiędzy wszystkimi „zainteresowanymi" stronami. Generalnie przemysł ma być „eko", produkcja żywności „bio", usługi i technologie jak najbardziej „smart", a wszystko to napędzane energią elektryczną z odnawialnych lub nieszkodzących środowisku naturalnemu źródeł energii. Krytycy tego optymistycznego szkicu epoki podkreślają, że taki pakt i takie zasady nie obowiązują licznych społeczeństw – tych niekwalifikujących się do grona postindustrialnych, a nawet industrialnych – i to one w ostateczności ponoszą ciężar tego paradygmatycznego przesunięcia. Wypchnięte z obiegu bogatego świata ponowoczesnego do ubogiego koszty ekosystemowe i „homosystemowe" utrzymywania wysokiego tempa konsumpcji w tym pierwszym skutkują w tym drugim: zanieczyszczeniem czy wręcz degradacją środowiska naturalnego, wyzyskiem ekonomicznym i skrajnymi nierównościami na tym tle, a także zniszczeniem rodzimego systemu społecznego i rdzennej kultury. Kiedy bogaty świat Zachodu rozkwita w hedonistycznej konsumpcji, to na biedny spada ciężar wykonywania – jak pisze Z. Bauman – „brudnych, męczących, żmudnych albo po prostu banalnych i »smętnych« zajęć. Z każdym kolejnym triumfem konsumpcjonizmu rośnie zapotrzebowanie na zbieraczy śmieci i kurczy się liczba osób gotowych zasilić ich szeregi"[15]. Sytuację tę przykrywa się pozorowanymi działaniami naprawczymi, pomocowymi, edukacyjnymi, a czasem realnymi transferami środków finansowych i materialnych w celu zapobiegania rozlicznym, nagłośnionym medialnie, „katastrofom" czy „sytuacjom krytycznym"[16].

W świecie dobrobytu priorytetowe staje się wytwarzanie, wykorzystywanie i rozpowszechnianie „technologii wiedzy": cyfrowych, informatycznych, medialnych. Powstające w wyniku ich działania obiektywizacje, ekstensje nie tylko zmieniają kształt życia ekonomicznego, lecz m.in. formy komunikacji międzyludzkiej, sposoby uczestnictwa kulturalnego oraz myślenia o nich wszystkich. Rozbudowane ekstensje audiowizualne tworzą bowiem własną, zmediatyzo-

[15] Z. Bauman, *Życie na przemiał,* tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 95.

[16] Według polskiego socjologa katastrofalna pauperyzacja społeczno-gospodarcza, niczym fala tsunami, ogarnia cały glob, wracając do źródła epicentrum. „Świat współczesny jest światem »spisywania na straty«. Co jest nieprzydatne albo co się znudzi – zostaje wyrzucone. Najpierw coraz obficiej trafiały na śmietnik rzeczy. Teraz trafiają tam ludzie, kategorie społeczne, narody, kontynenty. »Odpadem globalizacji« stała się Afryka. Gdy zmieni się wiatr polityki albo gospodarki, każdy z nas niemal z dnia na dzień może stać się odpadem. I coraz mniej można liczyć że ktoś nas przed tym uchroni. A zwłaszcza że pomoże nam państwo. Ryzyko życiowe jest prywatyzowane i indywidualizowane". *Prof. Bauman: Wojna z kłamstwem jest nie do wygrania*, https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1776382,1,prof-bauman-wojna-z-klamstwem-jest-nie-do-wygrania.read [data dostępu 18.01.2018].

waną (medialną) warstwę rzeczywistości – kulturę audiowizualną – w której partycypacja odbywa się według nowej zasady – „teleobecności" czy też „relacji wirtualnych"[17]. Ta ostatnia dla wielu badaczy uznana zostaje za dystynktywną cechę życia codziennego w ponowoczesnym świecie. Wraz z jej rozwojem równie istotne stają się produkcja i dystrybucja wiedzy technicznej i wdrożeniowej, które są dla ich wytwórców, dysponentów czy kolpolterów „płynnymi" zasobami łatwymi do obrotu towarowego: promowania, transferowania, wymieniania lub prościej – kupna i sprzedaży. Jej beneficjentami są rozliczne kadry informatyczne, techniczne, zarządzające, edukacyjne – w nomenklaturze Anthony'ego Giddensa reprezentanci „systemów eksperckich", zaś Mike'a Feathrestone'a „nowi pośrednicy kulturowi". Struktura zawodowa nieustannie zwiększa się o tę kategorię pracowników umysłowych, specjalistów od dóbr intelektualnych. Wspomniany kapitał – wiedza, umiejętności oraz jego kapitalizacja (sposoby praktycznej aplikacji) – daje im przewagę negocjacyjną w kształtowaniu świata pracy – temporalnie, przestrzennie. Kreuje też jego specyficzną „atmosferę" psychokulturową. Elastyczność tej formy (samo)zatrudnienia umożliwia im (samo)realizację własnych stylów życia, rozwój dążności osobotwórczych – intelektualnych, ekspresyjnych, światopoglądowych. To także oni, w roli expatów – mobilnych nośników globalizacji – szerzą infrastrukturalny porządek ponowoczesności w systemie ogólnoświatowym.

Struktura społeczna formowana jest (przynajmniej powinna być) merytokratycznie przez wykształcenie oraz aplikacyjno-praktyczne umiejętności. Niemniej zdobycie ich wymaga posiadania odpowiedniego „zaplecza", także jako uzasadnienia posiadania określonych aspiracji. To właśnie jego analizie Pierre Bourdieu poświęca wiele miejsca w swych pracach. Służy temu omawiana już poprzednio koncepcja habitusu. Składają się na niego (jak już wiadomo z wcześniejszego omówienia) zinternalizowane przez jednostkę „struktury ustrukturowane predysponowane do działania jako struktury strukturyzujące, tzn. jako zasada generowania i strukturowania praktyk i wyobrażeń, które, nie będąc

[17] Piotr Zawojski rozumie „teleobecność jako formę bycia w innej przestrzeni niż przestrzeń, w której faktycznie się znajdujemy, w czasie rzeczywistym, za pośrednictwem rozmaitych narzędzi i technologii telekomunikacyjnych (transmitujących obraz, dźwięk, pozwalających na manipulacje haptyczne obiektami w odległ*ym środowisku)"*. P. Zawojski, *Teleobecność i sztuka teleobecności. „Telegarden" – natura versus (?) technokultura*, http://www.zawojski.com/2016/01/17/teleobecnosc-i-sztuka-teleobecnosci-telegarden-natura-versus-technokultura/ [data dostępu 20.06.2018]. Piotr Sztompka woli posługiwać się pojęciem „relacje wirtualne", które ujmuje jako jeden z sześciu współczesnych wymiarów istnienia „tego, co społeczne", oprócz kontaktu, relacji, stosunku, więzi, tożsamości. Dotyczy ona wirtualizacji przestrzeni międzyludzkiej – rozumianej przez polskiego socjologa jako sferę życia codziennego – włączania do społecznych punktów odniesienia również tych zapośredniczonych medialnie. P. Sztompka, Przestrzeń życia codziennego, w: M. Bogunia-Borowska (red.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 37.

bynajmniej efektem poddania się regułom, mogą być obiektywnie »regulowane« i »regularne«"[18]. Te „ustrukturowane struktury strukturujące" nakładają się na efekty pracy instytucji edukacyjnych (czy też wchodzą w relacje z nimi) – systemów oświatowy, które już jawnie kształtują czy też determinują, np. na drodze przemocy symbolicznej, obraz świata i jego artykulacje w pojęciu świata. Tak więc to, co jawne i postulowane – „ustrukturowane" – to prymat wiedzy i umiejętności nad „pochodzeniem i pokrewieństwem"; to, co skrywane – „strukturujące" – to to, że ich zdobycie najczęściej uzależnione jest od tych drugich.

Masowość kształcenia na coraz wyższym poziomie zwiększa nadpodaż dobrze wykształconych pracowników na rynku pracy, wskutek tego rośnie rywalizacja o najbardziej intratne posady. Jednocześnie automatyzacja, robotyzacja stanowisk produkcyjnych, ale i usługowych stanowi zagrożenie dla niżej wykwalifikowanych. W społeczeństwie ponowoczesnym zdecydowana większość uczestników gry rynkowej nie czuje całkowitej stabilności w kwestii zatrudnienia. Wzmożona czujność osłabia tę sferę bezpieczeństwa ontologicznego, wymuszając taktyki ochronne, np. nieustanne doszkalanie się czy obserwowanie trendów na rynku pracy, poszerzanie kręgów znajomych dla ewentualnych koneksji. Wszystkie z wymienionych środków nie gwarantują jednak utrzymania się „na powierzchni", stąd – opisywany przez Z. Baumana – przyrost ludzi „zbędnych", „nadliczbowych", wiodących życie „na przemiał", zależnych od systemu pomocy społecznej. Czyni to ich wasalnymi od sektora publicznego i od decyzji politycznych, a to już wpływa na charakter systemu sprawowania władzy i kontroli społecznej, kiedy rządzący próbują zapobiegać zagrożeniu dla powszechnego odczuwania dobrobytu bądź je minimalizować. Jednak jeśli nie są w stanie go zapewnić, a nawet ze względów „racjonalności ekonomicznej" likwidują systemy opiekuńcze, to autorytet władzy koncentruje się na tzw. kwestiach zastępczych, np. często urojonego, bezpieczeństwa fizycznego swoich obywateli. Obsesji sprzyja wszechobecny strach przed „terroryzmem", napędzany przez media masowe[19]. Konsekwencją jest wzrost systemu nadzoru

[18] P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2007, s. 173.

[19] Powyższe poglądy stają się kluczowe dla późnego okresu twórczości Z. Baumana. „*Security* dotyczy relacji społecznych – tego, co się w Polsce nazywa bezpieczeństwem socjalnym – jak stałość zarobków, wolność od biedy, dach nad głową, nadzieja na spokojną starość. A *safety* dotyczy głównie integralności cielesnej – pewności, że mnie nie otrują jedzeniem albo wodą z kranu, że mnie nie okradną albo nie napadną, że mnie nie zastrzelą, że nie porwą mi dzieci, że nie wysadzą w powietrze… W tę stronę współczesne państwo coraz częściej kieruje uwagę swych obywateli. Nie mogąc obiecać obywatelom *security* i społeczeństwa, w którym poczują się *secure*, władza coraz więcej mówi o zagrożeniu *safety*. Chce zdobyć naszą wdzięczność, gdy nie wybuchnie bomba, gdy nie zostaniemy pobici przez chuliganów lub gdy żebracy zostaną usunięci z ulicy. Żółty alarm. Pomarańczowy alarm. Czerwony. Uff, udało się, zamach udaremniono! Im mniej *security*, tym więcej

społecznego przy równoczesnym wycofywaniu się ze sfery gospodarczej i oddanie jej władzy światowym mechanizmom rynkowym, choć bardziej kapitalizmu korporacyjnego i spekulacjom kapitałowym. Jego zysk jest zyskiem niewielu, dlatego przywołany socjolog uznaje, że to niekontrolowana ekspansja globalnej gospodarki powoduje przyrost „ludzi zbędnych”[20].

Inną, prężną gałęzią globalnej gospodarki jest turystyka, ogarniającą swoim zasięgiem coraz większy obszar ziemskiego globu, a i szukająca przestrzeni ekspansji poza nim (jak na razie eksperymentalnie[21]). Jej eskalacja nie byłaby możliwa, gdyby nie wzrost zamożności społeczeństwa oraz rozprzestrzenianie się kulturowych wzorców konsumpcji czasu wolnego, wśród których czołowe miejsca okupują warianty turystyczne. Analogicznie do przemysłu turystycznego mówi się o przemyśle czasu wolnego (do końca nie wiadomo, czy pierwszy nie zawiera się w drugim). Jego głównym zadaniem jest zaspokojenie potrzeb postmaterialnych – umożliwienie realizacji form ekspresyjnych dostarczających jak najszerszego wachlarza doświadczeń, które jednocześnie próbuje się zestandaryzować i komercjalizować. Jawi się to jako swoista antynomia, ponieważ to, czym stara się gospodarować, to, co stara się kolonizować, to zwiększona w ponowoczesności – wolność wyboru mody, stylu życia, szukanie satysfakcjonującego sensu (celu) życia połączonego z dążeniem do samorealizacji. Im więcej tych ostatnich potrzeb generuje, tym więcej „autentycznych” sposobów ich realizacji oferuje.

Przechodząc od charakterystyki społeczno-gospodarczej do społeczno-kulturowej, wspieram się wybranymi komentarzami Z. Baumana oraz A. Giddensa. Wprawdzie wspomniana rozdzielność może być już tylko w dużej mierze innym rozłożeniem akcentów, ponieważ – jak to określa Daniel Bell – obie splotły się w procesie „kulturalizacji gospodarki”[22]. Niemniej jednak w kulturze operowania

podniecenia i szumu wokół *safety*. Można w ten sposób zmylić czujność obywateli, odwrócić naszą uwagę od zaniedbań lub bezsilności władz”. *Prof. Bauman: Wojna z kłamstwem…*

[20] W konsekwencji polityka państwa w sferze socjalnej ulega przeobrażeniu. „Państwa dwudziestowieczne były poniekąd politycznie sygnowanymi polisami ubezpieczeniowymi. Ten model się kończy. Współczesne państwo nie umie już ubezpieczyć swoich obywateli od osobistych nieszczęść. Nie ma na to zasobów ani ochoty. Ceduje odpowiedzialność na siły rynku i przemyślność jednostki. Kto nie da sobie rady, staje się »ludzkim odrzutem«. Świat współczesny jest światem »spisywania na straty«”. Ibidem. Oprócz niepowstrzymanego rozwoju gospodarczego, za napływ „ludzi zbędnych” winni także eksplozję demograficzną, czyli równie niepohamowany przyrost ludności.

[21] Zob. M. Kucharczyk, *„Cywilni astronauci” od Bransona polecieli w kosmos. Za takie widoki turyści płacą słono. Jest kolejka*. http://next.gazeta.pl/next/7,151243,24277760,dotarli-do-kosmosu-tak-wyglada-widok-za-ktory-turysci-zaplacili.html [data dostępu 15.12.2018].

[22] D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

symbolami daje się wyróżnić pewne wybijające się dominanty, kreślące w sferze uczestnictwa kulturowego to, co angielski socjolog określa „ponowoczesnym pejzażem egzystencjalnym"[23].

Według Z. Baumana we wcześniejszych epokach „kultura jawiła się przede wszystkim jako urządzenie wykorzystywane – i być może z zamysłu przeznaczone – do oznaczania różnic między klasami i ich utrwalania: jako technologia wypracowana gwoli tworzeniu i ochronie podziałów klasowych i społecznych hierarchii"[24]. Partycypacja w niej wymagała wykształcenia i kunsztu, dlatego miała charakter elitarystyczny – ekskluzywny. Współcześnie kultura ulega demokratyzacji i akces do niej mają wszyscy, stąd jej dzisiejsza postać jest egalitarystyczna – inkluzywna. Wybór jej składników staje się życiowym obowiązkiem, a nie – jak dawniej – przywilejem nielicznych.

> Kultura składa się dziś z ofert, nie nakazów; z propozycji, a nie norm. Jak to już Bourdieu odnotował, kultura posługuje się dziś roztaczaniem pokus i rozstawianiem przynęt, kuszeniem i uwodzeniem, a nie normatywną regulacją; piarem raczej niż policyjnym nadzorem; produkcją, rozsiewaniem i nasadzaniem nowych potrzeb, pożądań i pragnień raczej niż przymusem. Jeśli istnieje coś, wobec czego dzisiejsza kultura pełni funkcję homeostatu, to jest to nie konserwacja stanu aktualnego, lecz przemożny pęd do nieustającej zmiany (choć w odróżnieniu od fazy oświeceniowej zmiany nieukierunkowanej czy o kierunku z góry nieokreślonym). Można by powiedzieć, że obsługuje ona nie tyle uwarstwienia i podziały społeczne, ile rynek zorientowany na przyśpieszanie obrotu konsumpcyjnych towarów[25].

W swym dążeniu do objęcia swoim zasięgiem każdego uczestnika musi obniżać „standardy", czego efektem jest spłycenie konstytuujących ją treści symbolicznych, rutynizacja znaczeniowa, konformizm myślowy. Dominują w niej wartości dające się łatwo przyswoić i wykorzystać, zaś wartości „duchowe" i „intelektualne" – kultywowane dawniej cnoty „człowieka kulturalnego" – są

[23] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 112. Niektóre z rysów tego pejzażu pojawiają się dopiero w momencie omawiania przemian obyczajowych, ponieważ stanowią dla nich istotny punkt odniesienia. Część zaś zjawisk obyczajowych zostaje przedstawiona już teraz, przy opisie kultury, w celach ilustratywnych. Inne cechy ponowoczesności pojawiły się we wcześniejszych rozważaniach, jeszcze inne wyłonią się w dalszych. Równie ważną kwestią jest to, że ponowoczesność ciągle trwa, w związku z tym to niekończąca się opowieść (a być może powieść szkatułkowa), która nieustannie przekracza narzucane jej kategorie, pojęcia, definicje.

[24] Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*..., s. 19.

[25] Ibidem, s. 27.

z niej rugowane bądź spychane na margines. Kulturę ponowoczesności charakteryzuje zatem dążenie do permanentnej zmiany, do modernizacji wynikającej z zapotrzebowań przesiąkniętej konsumpcją praktyki społecznej. Jednocześnie nie jest to przekształcenie w kierunku osiągnięcia jakiegoś eschatologicznego celu, ponieważ ponowoczesność cechuje utrata wiary w „postęp", co – jak uważa A. Giddens – „jest oczywiście jednym z czynników stojących za rozpuszczeniem się »narracji« historii"[26], a więc opowieścią o nas samych w czasie i naszej w nim roli. Bez „narracji" o przeszłości nie ma też projekcji przyszłości, stąd wszechobecny prezentyzm, omnipotencja „tu i teraz", dla Frederica Jamesona w swoich składowych – parodystyczna bądź pastiszowa[27].

Konsekwencją wymuszanej strukturalnie zmienności jest płynność tożsamości, stosunków, relacji, ról, wartości. Jak stwierdza Z. Bauman:

> [...] życie w epoce płynnej nowoczesności przypomina codziennie o powszechnej przemijalności wszystkiego bez wyjątku. Nie ma na świecie niczego trwałego [...]. Z paroma wyjątkami, wszystkie użyteczne i niezbędne dzisiaj przedmioty jutro powędrują na śmietnik. Nic nie jest absolutnie konieczne, nic nie jest niezastąpione. Każda rzecz schodzi z taśmy produkcyjnej z wyznaczonym jej „terminem ważności" [...]. Żaden krok i żaden wybór nie są ostateczne i nieodwołalne. Żadne zobowiązanie nie trwa na tyle długo, by nie można się było z niego wycofać. Wszystko wokół istnieje do odwołania. Nad mieszkańcami świata płynnej nowoczesności unosi się widmo: widmo zbędności. Płynna nowoczesność jest cywilizacją nadmiaru, zbędności, odpadów i ich uprzątania [...]. Zawrotne tempo zmian odbiera wartość każdej rzeczy[28].

Marcin Urbaniak widzi w tym konkretno-historyczną egzemplifikację filozoficznej doktryny wariabilizmu. Wskazuje, że „współczesny świat ludzki pojęty jako »semioprzestrzeń« znaków, dyskursów i sensów posiada »heraklitejski charakter ulegając nieustannym permutacjom«, gdzie każde nasze działanie może zmienić (i często zmienia) dotychczasowe znaczenie obiektu bądź znaku"[29]. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest funkcjonowanie zawsze pomiędzy tym, co się jeszcze nie skończyło (albo nie wiadomo, czy się skończyło), oraz tym,

[26] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, s. 7.

[27] F. Jameson, Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne, tłum. Przemysław Czapliński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998.

[28] Z. Bauman, *Życie na przemiał*..., ss. 152–153, 170.

[29] M. Urbaniak, *Gorzki posmak płynnej nowoczesności. Wybrane zagadnienia z filozofii społecznej Zygmunta Baumana*, „Kwartalnik Naukowy Uczelni Vistula" 4(42)/2014, s. 6.

co się jeszcze nie zaczęło (albo już zaczęło, ale już nie wiadomo kiedy). Jednym stałym prawem ponowoczesności jest wszechobecny wariabilizm[30].

Imperatyw pluralizmu, otwartość na różnicę, prymat technologicznej innowacyjności, a to wszystko zanurzone w paradygmacie konsumpcjonizmu, skutkują kompulsywnym dążeniem do odmiany i przemiany dla nich samych. Richard Sennett streszcza to w sentencji „modernizuj, zmieniaj i pozostawaj w ruchu albo giń"[31]. Towarzyszy temu wprawdzie ryzyko, którego konsekwencje – niezależnie czy przyniesie korzyści, czy stratę – zostaną nieodnotowane i zapomniane. Dzieje się tak w wyniku osłabienia akumulacyjnej i stratyfikacyjnej postaci pamięci społecznej, a nawet jej rozbicia na wiele egzemplarzy, za których obsługę odpowiedzialne są różne zbiorowości. Każda z nich ustala własne znaczenia, sprowadzając jej kolektywne ramy odniesienia do rangi magazynu rekwizytów i masek do wykorzystania w każdej z nich osobno ze względu na odmienne, niewspólnotowe cele.

Ponowoczesność znamionuje też kres jednej dla wszystkich wersji moralności, czy też raczej idei nieustannego zabiegania o jej formalizację etyczną, z jednolitym systemem nakazów i zakazów.

> W naszych czasach samopoświęcenie się – konkluduje polski socjolog – nie ma już uzasadnienia, nie wymaga się od ludzi (a sami się do tego nie kwapią), by wytężali się w imię moralnego samodoskonalenia i obrony wartości moralnych; politycy porzucili utopię; wczorajsi ideowcy przeistoczyli się w pragmatyków. Najpowszechniejszym dziś hasłem jest: „precz z przesadą". Żyjemy w epoce nieskażonego indywidualizmu i pogoni za dobrym życiem, ograniczanych li tylko wymogiem wzajemnej tolerancji (gdy łączy się ona z pozbawionym skrupułów i nie nękanym wątpliwościami indywidualizmem, może przybrać tylko formę obojętności). Era „postdeodentalna" uznać może tylko moralność szczątkową, minimalistyczną[32].

Nastanie tej ery umożliwiło również zwinięcie metafizycznego parasola ochronnego jakiegoś przemożnego systemu wartości ostatecznej. Nie można

---

[30] Jan Gagacki na płaszczyźnie jednostkowej emocjonalności, którą można by uznać za psychokulturową, dostrzega trzy rodzaje konsekwencji wynikających z panowania tego wariabilizmu: „1. Poczucie ignorancji, bowiem ludzie nie potrafią przewidzieć, jak sprawy się potoczą i jakie będą konsekwencje ich czynów. 2. Poczucie impotencji, bowiem nie mogą poradzić sobie z otaczającą rzeczywistością. 3. Poczucie upokorzenia, wynikające z zatracania szacunku wobec samego siebie". J. Gagacki, *Kapitał społeczny i kultura zaufania*, „Ekonomia Społeczna" 1(6)/2013, s. 68.

[31] R. Sennett, *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. Jan Dzierzgowski, Łukasz Mikołajewski, Muza, Warszawa 2006, s. 62.

[32] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 7.

jednak mówić analogicznie o „erze postświatopoglądowej", a raczej o „erze światopoglądowej nadprodukcji i rywalizacji".

Powszechnym zjawiskiem staje się „merkantylizacja codziennego życia", która uprawomocnia egoistyczne „czerpanie korzyści" z aktywności życiowej, nakładając równocześnie obowiązek permanentnej kalkulacji zysków i strat przy podejmowaniu partykularnych działań. Kultura ponowoczesna indukuje zatem aplikowanie „samolubnych" czynności celowo-racjonalnych w sferze regulowanej dawniej „altruistycznymi" czynnościami wartościowo-racjonalnymi. W ujęciu autora *Płynnej nowoczesności*, przyszło nam żyć w „świecie nastawionym na szybki zysk, sprawne rozwiązywanie kryzysów i ograniczanie strat własnych"[33]. Profity muszą być natychmiast dyskontowane w formule hedonistycznej. Brak jest wiary w sens długofalowego inwestowania w oczekiwaniu na przyszłą gratyfikację. Nowa strategia życiowa to powrót do starej, dobrze znanej maksymy – *carpe diem* – już jednak odmiennie realizowanej, bez filozoficznego zacięcia. Odroczenie, wyrzeczenie, opanowanie już w samym swym brzmieniu są wrogami paradygmatu przyjemności, na którym opiera się konsumowanie. Tym bardziej, że nie tylko liczba aktów konsumpcyjnych, ale również tempo zmiany ich wzorów staje się jej wyznacznikiem[34]. Przeważnie im ich występowanie jest częstsze i szybsze, tym lepiej. Jednakże to przełożenie nie jest zawsze takie oczywiste, kiedy na pierwszym miejscu stawia się kryterium ich jakości. Im bardziej dojrzałe społeczeństwo omawianego typu, tym większy nacisk położony zostaje na „kwestie smaku", „styl konsumpcji" – nie „na ile", ale „na jak" konsumowania.

W wielu poglądach konsumpcja jawi się jako inkarnacja ponowoczesności. Niczym hydra oplata i wyziera z każdego jej oblicza. Czasem jest demonizowana, czasem deifikowana. Generalnie stale budzi wiele emocji i skoro jest do tego zdolna, to znaczy, że lokuje się wśród żywotnych sił tej epoki. Jeśli jednak przyjrzeć się analitycznie temu, co się za nią uznaje, dostrzec można cztery główne aspekty konsumpcji: 1) „rzeczowy", 2) „systemowy" (funkcjonalny), 3) „ideologiczny" oraz 4) „semiotyczno-komunikacyjny". Pierwszy jest najbardziej prozaiczny, ale też najbardziej ograniczony, chodzi w nim bowiem o taką formę „zużywania", „pochłaniania" rzeczy i świadczeń[35], które w kulturze konsumpcyjnej nie mają

[33] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*..., s. 47.

[34] Z. Bauman dostrzega to w perspektywie „kultury instant". „Rynek konsumencki i jego analitycy postrzegają ludzkie zachowania w kategoriach, które określam jako »kawę rozpuszczalną« – natychmiastowego efektu. Sami wiecie, wystarczy dolać wrzątku i gotowe, mamy gotową ogromną zmianę w kulturze". *„Jak kawa rozpuszczalna. Ma być natychmiast". Zobacz wykład Zygmunta Baumana o kulturze*, http://natemat.pl/76737,jak-kawa-rozpuszczalna-ma-byc-natychmiast-zobacz-wyklad-zygmunta-baumana-okulturze [data dostępu 20.06.2018].

[35] Wspomniane świadczenia, skoro nie mają charakteru nabywanej-sprzedawanej usługi, należy rozumieć bardziej w charakterze Maussowskiej wymiany darów lub opisanego przez B. Malinowskiego prawa wzajemności *do ut des*.

jeszcze postaci dobra konsumpcyjnego i formatu funkcjo-znakowego. Sytuacja niezwykle skrajna i w tego typu kulturze trudna do stwierdzenia z powodu powszechnego długotrwałego treningu do przyswojenia jej regulacji (ideowych, semantycznych). Nawet niedostrzeganie towaro-znaków w dobrach i usługach w postawie zaangażowanej lub ich lekceważenie w kontemplacyjnej nie zmienią tego, że wpisana jest w nie struktura semiotyczno-komunikacyjna, zawsze gotowa do aktualizacji nadawczo-odbiorczej[36].

W drugim aspekcie chodzi o wytrwałe respektowanie przekonań kulturowych, przekładających się na masę aktów konsumowania utrzymujących taki stan globalny (nie jedyny, ale jeden z wielu) społeczeństwa ponowoczesnego, który określa się mianem konsumpcjonizmu, hiperkonsumpcjonizmu czy konsumeryzmu[37]. Generalnie w podejściu spontaniczno-praktycznym aspekt ten nie jest uświadamiany, ponieważ gubi się w oczywistości realiów życia codziennego, ma stały wymiar procesualny i aktualizacyjny, a nie przemyślany i fundowany. Zajęcie zaś postawy refleksyjnej nie skutkuje, w zdecydowanej większości przypadków, pokonaniem potrzeb konsumpcyjnych, wyjściem poza ich obręb. Uświadomienie sobie uwarunkowań, którym się podlega, daje możliwość ich ograniczenia, modulowania, modyfikacji. Jakkolwiek czynione to jest już z pozycji „wolności jako uświadomionej konieczności" i negocjacji z determinantami. Rozszerza pole życia, tu i teraz, pozwala rozmyślać o alternatywie, lecz nie zmienia zasadniczo reguł gry, w tym wypadku regulacji praktyk konsumpcyjnych oraz wartości systemu w ramach, której „pracują". Wszelkie działania kontestatorskie, które nie polegałyby na całkowitym odrzuceniu zespołów przekonaniowych, ale czynione są w jego granicach, nadają im ożywczy impuls modyfikacyjny. System karmi się opozycjami, pochłania je i wykorzystuje do „odtwarzania-przetwarzania" własnych warunków obiektywnych. Pryncypialnie można zatem twierdzić, że te wszystkie zabiegi i tak w konsekwencji przekładają się na „to samo", albowiem nie podważają one systemowej funkcjonalności[38]. W wyniku rozwoju złożoności lub wysublimowania aktów konsumpcyjnych, np. przesuwania w stronę wartości postmaterialnych, przenoszą je na odmienny, ekspresyjny poziom przeko-

[36] Nie kupuje się mleka w opakowaniu tylko z napisem „mleko" i opisem jego właściwości, lecz również z nazwą i logo producenta. Tak samo nie tylko fryzura, ale i wybór fryzjera podlega ocenie. On sam, a raczej jego nazwisko-marka, jeśli takową dysponuje, potrafi gwarantować powodzenie z pominięciem efektów „symboliczno-formalnych".

[37] Pojęcia te nie są równoważne, ponieważ charakteryzują dalsze stadia rozwoju tego, co kiedyś określano wyłącznie za pomocą pierwszego określenia.

[38] Podobne wnioski wysnuwają Tomasz Szlendak i Krzysztof Olechnicki. „Paradoks kultury konsumpcyjnej polega na tym, że dokonuje ona kulturowej urawniłowki na masową skalę i jednocześnie umożliwia kontestację samej siebie". T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremionały i subświaty*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 27.

naniowy, domagający się bardziej skomplikowanej i czasochłonnej obsługi działaniowej.

Jak już zasugerowano, niezwykle rzadko zdarza się, żeby jakaś jednostka w poszukiwaniu równowagi wewnętrznej, czy też z innych powodów egzystencjalnych, wyrywała się ze szponów dominującego systemu. Wymaga to bowiem wielkiego wysiłku przezwyciężenia zewnętrznych determinant, w tym naruszenia więzi społecznych oraz wewnętrznych ograniczeń, dokonania nagłego lub ewolucyjnego „przewartościowania wszystkich wartości". Dla reszty „pięknoduchów", zmęczonych kapitalistyczno-konsumpcyjnym znojem, żywot outsidera pogrążonego w abnegacji, np. na łonie natury, jest wyłącznie wyobrażeniową alternatywą. Dalece utopijną, a przez to odległą i bezpieczną. Swego rodzaju mentalnym wentylem bezpieczeństwa, którego istnienie, w nadziei – „że zawsze można się z tego wszystkiego wypisać" – pozwala osobnikom o wyższym natężeniu refleksyjności trwać w niezmiennym cyklu praktyk codzienności[39]. Raporty zaś i opowieści – mitotwórcze konstrukcyjnie, semantycznie, jak i w całościowym sensie globalnym – o nielicznych, którzy dokonują tego zerwania z „molochem" i skaczą w nieznane, osiągając przy tym „sukces" (oceniany już podług innej miary), pozwalają ugruntować wiarę, że wymarzona kraina eksperymentalnego szczęścia nie przekształci się w upiorną dystopię. Sama taka wyimaginowana ewentualność – wariant dozwolonej wolności – umożliwia zatem akceptację codziennych, wywierających presję okoliczności i optymistyczny ogląd rzeczywistości. Masowo podzielane irracjonalne przeświadczenia co do wartości i sensu tego, co nadejdzie, czyli inaczej mówiąc, wiary, ufności w przyszłość, nie zawsze zdają się być postrzegane jako ważne czynniki w podtrzymywaniu aktualnie dominującego porządku społeczno-gospodarczego. Ufność i wiara jako nieracjonalne, intencjonalne oraz deklaratywne, a w konsekwencji niekwantyfikowalne i nieskalowalne, trudno poddają się operacjonalizacji poznawczej. Nie zmienia to jednak faktu, że bez tej czysto ludzkiej podbudowy każdy ład napotyka opór w swoim rozwoju i trwaniu, każdy zaś, który jest w stanie je „wyczarować" – rozkwita[40].

---

[39] Zderzają się w tym miejscu dwa poglądu: „jesteś tym, kim myślisz, że jesteś" *vs* „nie jesteś tym, kim myślisz, że jesteś, jesteś tym, co robisz". Ten dawny antagonizm pomiędzy poglądem „idealistycznym" a „realistycznym" w logice konsumpcyjnej ulega przemianie w hasło „jesteś tym, kto myśli, że jest dzięki temu, co robi w konsumpcji".

[40] Odróżniam w tym momencie nieokreśloną ufność (wiarę w niesprecyzowaną przyszłość) od zaufania (wiary jako synonimu pierwszego), które mają własne, rozbudowane i uporządkowane znaczenia socjologiczne. Ufność-wiara czyniona jest na przekór „zakładom", kulturowym obiektywizacjom (religii, tradycji, nawykom), „zawierzeniom" z uwagi na coś, pomija konkretyzacje i odsyła do ogólnego przeświadczenia, że „będzie dobrze" niezależnie od okoliczności, których się nie prognozuje i nie chce przewidywać. Różnicę tę wyraźnie widać na przykładzie sentencji Jana Gagackiego: „Zaufanie jest zachowaniem skierowanym ku przyszłości, bowiem skutki zre-

Dostrzec można, że aspekt „systemowy" zazębia się w postawie refleksyjnej z „ideologicznym". Trzeba bowiem podkreślić, że jej zajęcie pozwala pluralizować sposoby pojmowania sensów podejmowanych aktywności, już nie tylko w kontekście kreacji przez konsumpcję, lecz pluralizację konsumpcji samej egzystencji. W niej to określony standard życia, niekoniecznie najwyższy, oraz możliwość wyboru stylu życia i własnego ustosunkowania się do mody stanowią część ogólnej strategii życiowej i jej *telosu*, w tym – wydawałoby się zarzuconych w kulturze konsumpcyjnej – koncepcji eschatologicznej czy też jej ponowoczesnych metamorfoz. Łącznie próbują one kanalizować i poziomować wymogi makrosystemowe do indywidualnego dobrostanu. Nikt nie jest w stanie do końca poznać samego siebie, w tym swoich pragnień, a jeszcze bardziej zmieniających się realiów codzienności, a w niej wyłaniania się wciąż nowych potrzeb, dlatego idealna równowaga nie jest przeważnie nigdy osiągana. Uświadomienie sobie reguł gry, które wprost zachęcają do indywidualizmu i znajdowania własnych dróg ekspresji, dopuszczają modyfikacje zachowań konsumpcyjnych na sposób estetyzacyjny bądź karnawalizacyjny (uludyczniony). Konsumowanie na modłę artystyczną z wykorzystaniem przekonań artystyczno-estetycznych czy bawienie się konsumpcyjnym życiem, tak jak wcześniej życiem ludycznym, wymagają kunsztu i odwagi, a przede wszystkim jakichś akceptowanych sankcji światopoglądowych. Odnosi się do wielości jednostkowych wizji świata z jej imperatywem różnicowania, niezmierzających już wtedy w kierunku całościowego obrazu świata, artykułowanego w jednorodnym pojęcia świata.

Wymiar „semiotyczno-komunikacyjny" konsumpcji to już najbardziej powszechnie doświadczalny jej przejaw, bez względu na zajmowaną wobec niej postawę. Wytrwałym rzecznikiem percepcji konsumpcji w kategoriach semiotycznych jest Jean Baudrillard. W społeczeństwie nią przesiąkniętych wszystko odczytuje się w kategoriach znakowych, ponieważ nie konsumujemy już „przedmiotu jako takiego (w jego wartości użytkowej), zawsze operujemy i manipulujemy przedmiotami jako znakami różnicującymi"[41]. To samo dotyczy wartości wymiennej, chyba że zrówna się ją z wartością znakową lub zastąpi się nią tę wcześniejszą. Generalnie kultura społeczeństwa ponowoczesnego charakteryzuje się przewagą funkcji komunikacyjnej nad funkcją rzeczową, nawet jeśli to ta ostatnia jest materialnym

alizowanych i niezrealizowanych celów są zawsze późniejsze od czynionych wobec nich założeń. Jest ono zakładem mniej lub bardziej zracjonalizowanym, odnoszącym się zarówno do przyszłych działań pojedynczych ludzi, jak i grup społeczny". J. Gagacki, *Kapitał społeczny i kultura zaufania*, „Ekonomia Społeczna" 1(6)/2013, s. 68. Kwestia ta zostanie podniesiona przy omawianiu poglądów A. Giddensa. Ufność-wiara to właśnie irracjonalna siła skierowana w stronę racjonalności, a więc umowności zaufania-wiary.

[41] J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, ss. 63–64.

nośnikiem dla tej pierwszej. Aczkolwiek wirtualizacja życia społeczno-gospodarczego i jej konwergencja ze zmediatyzowanym światem symboliczno-kulturowym i sferą przedstawieniową (obrazową) zdaje się podważać już tę zasadę.

Z jednej strony – na co wskazuje m.in. Naomi Klein w swojej książce *No logo*[42] – stoi za tym branża „marketingowo-brandingowa" z jej umiejętnością semiotyzacji potrzeb konsumpcyjnych w konwencji marek i/lub logo i czynienia z nich obiektów obrotu towarowego na równi z oznakowanymi nimi dobrami. Z drugiej zaś, w grę wchodzi cały obszar jednostkowej „konsumpcji jako produkcji", z jej sprywatyzowaną, prosumencką sferą wyborów działań. Odwołuje się już ona bowiem nie do wspólnotowych wartości-celów, ale idiosynkratycznych pragnień-celów, zaś racjonalność decyzyjna, w oparciu o społecznie ugruntowane kryteria norm i dyrektyw, staje się w dużej mierze racjonalizacją incydentalnej przygodności czynnościowej i różnorodności sensotwórczej. Wiedza dyrektywna, służąca ich realizacji, zmienia się w dynamiczne pole gry pomiędzy tym, co dopuszczalne, tym, co zakazane, a tym, co nieokreślone i możliwe do kolonizowania. Im większy obszar „ziemi niczyjej" do zagospodarowania, tym bardziej intrygująca rozgrywka, i dalej (w następstwie) – im bardziej nieoczekiwane rezultaty, tym samym większa stawka i większe emocje. Te ostatnie przestają być klasycznymi „wartościami emocjonalnymi", a stają się emocjonalnymi wartościowaniami, których natężenie, skala i trwanie określają rangę i sens aktów konsumowania oraz tego, co podlega temu procesowi.

Jak opisuje to szczegółowo M. Featherstone w *Consumer Culture and Postmodernism* i *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*[43], emocje nie są żywiołowe, naturalne, lecz poddane kulturowej obróbce i sprowadzone do stanów psychokulturowego uczestnictwa w obrębie konsumeryzmu – kolejnego etapu ekspansji konsumpcji w kulturze ponowoczesnej. Angielski socjolog uznaje, że to właśnie w domenie tej sfery wykształcają się zintegrowane mechanizmy kontrolowania stanów afektywnych oraz reakcji behawioralnych. Nawet bowiem w najbardziej agresywnych przejawach konsumpcyjnych fantazji, gdy generowane są skrajne: uczucia, pożądania, pragnienia, dostrzec można w tym wszystkim określone reguły, które nazywa on „prawami chaosu" (*rules of disorder*). W dobie nadprodukcji sensorycznej, panowania estetyki nadmiaru, dominacji przesemiotyzowanej rzeczywistością, luźnych łańcuchów skojarzeń myśli i obrazu, potrzebne są bowiem doskonalsze formy samokontroli i równocześnie koordynacji wielostronnych działań. Takie, które potrafią utrzymać

[42] N. Klein, *No logo*, tłum. Hanna Jankowska, Katarzyna Makaruk, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2016.

[43] M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE Publications, London–Thousand Oks–New Delhi 1991; idem, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, SAGE Publications, London–Thousand Oks–New Delhi 1995.

w ryzach napięcie pomiędzy, nieraz ekstatyczną, przyjemnością – czerpaną z potoku przepływających co rusz dóbr bądź ich wizerunków – oraz wymogami jej opanowywania[44]. Najważniejsza jest jednakże umiejętność przeżywania równocześnie: zaangażowania i samoopanowania, a zatem rozszczepienia się na przeżywającego napływ strumienia doświadczeń konsumpcyjnych i bacznego obserwatora tego procesu. Jego specyfika i przebieg jest testem, a zarazem komunikatem zaawansowania w „sztuce konsumpcji"[45].

Wymaga ona również tolerowania bliskości innych konsumentów, podtrzymujących podobne napięcie, i nieodczuwania w wyniku tego dyskomfortu. Nabrzmiała koncentracja uwagi skrywa się za zasłoną życzliwej nieuwagi i grzeczności. Dla tych, którzy takiej zdolności nie nabyli i poddają się w pełni podnieceniu, uczuciu nielicencjonowanej transgresji, przewidziane są odpowiednie metody zasygnalizowanego nadzoru (np. zdalnie sterowane kamery) i odpowiednie środki przymusu bezpośredniego (np. funkcjonariusze ochrony). To, że społeczeństwo konsumpcyjne jest bardziej „kolorowe", „różnorodne", „pluralistyczne", „prowolonościowe" nie znaczy, że nie potrafi być bezwzględne w przywoływaniu do porządku „gwałtownych" czy „krnąbrnych" jednostek w sytuacji, kiedy wymaga tego podtrzymywanie systemowego porządku[46]. I tak na płaszczyźnie obyczajowej uruchamiane są sankcje dyscyplinujące, a ich ostrze zwrócone jest w stronę tych, którzy nie chcą lub nie mogą odnaleźć się w kontekstach regulacji zachowań konsumpcyjnych. Pojawić się może wówczas bolesny ostracyzm sytuacyjny, unikanie, niedostrzeganie, czyli implementowanie narzędzia sankcji względem tych, którzy nie potrafią poruszać się w świecie konsumpcji, utrzymując – opisane przez M. Featherstone'a – dwubiegunowe natężenie uwagi.

Obraz sytuacji ulega zatem skomplikowaniu, kiedy nałoży się na niego z jednej strony presję taktyk rynkowych, z jej strategicznym celem obejścia racjonalno-decyzyjnych (wartościowo-racjonalnych) oraz światopoglądowych (o ile istnieją) zaworów bezpieczeństwa, z drugiej – jednostkowe strategie życiowe

---

[44] Interesujące, że tego typu skrajne napięcie emocjonalne lokuje ludolog Roger Caillois w typie zabawy *ilinx*. Do tematu tego powrócę w dalszym rozdziale.

[45] Powyższe twierdzenia angielskiego socjologa mogą być uzupełnione obserwacjami T. Szlendaka i K. Olechnickiego. Uznają oni, że współczesna kultura tworzy szeroki wachlarz możliwości realizacji form konsumowania, wymuszający symultaniczność ich doświadczania. „Kultura zinstytucjonalizowana w odpowiedzi na przemiany postaw i sposób korzystania z czasu, staje się silnie sezonowa, wielozmysłowa, obrandowana i spakowana w formie instant – staje się wydarzeniowa. […] Sztuka konsumowania kultury w stanie rozproszonej uwagi staje się koniecznością, wymogiem, u wielu zaś – zdolnością adaptacyjną". T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków*…, ss. 34–41.

[46] Jak mogłaby wyglądać taka nielicencjonowana transgresja, pokazują momenty, kiedy się ją dopuszcza, np. w postaci tłumów szturmujących sklepowe wyprzedaże na Black Friday.

oraz ich taktyki ochronno-translacyjne pomiędzy pragnieniami a znaczeniami. Dynamiczną równowagę stara się zaś utrzymać, opisany powyżej, mechanizm kontrolny. Dzięki nim wszystkim konsumpcja nie jest ani „zewnątrzsterowna", ani popędowa, lecz filtrowana przez pokłady podmiotowej celowości i wiedzy (nawet jeśli tylko operacyjnej) w zależności od typu partycypacji kulturowej. Stanowisko imperializmu (determinizmu) konsumpcyjnego nie honoruje w swoim schematycznym oglądzie czynników pośredniczących oraz różnicujących, w tym tak ważnych stałych, jak zajmowana podmiotowo postawa, jej intencjonalność oraz współtwórstwo struktur sensownych.

Ponowoczesność A. Giddensa to „późna nowoczesność"[47], nazwana właśnie tak, ponieważ wyostrza najważniejsze cechy nowoczesności, bez ich przekraczania. W jej wersji „późnej" dostrzec można zarys nowego porządku ponowoczesnego, jednak granica nie została przekroczona na tyle, żeby mówić o nowej jakości dziejowej[48]. To, co dostrzega się na poziomie instytucjonalnym, to jej wielowymiarowość, charakteryzująca się trzema głównymi cechami dystynktywnymi: 1) diametralne przekształcenie stosunków czasu i przestrzeni; 2) wytworzenie nowych form ryzyka i odpowiedzi na nie pod postacią zaufania; 3) refleksyjną organizację życia jednostkowego i społecznego.

Pierwsza z wymienionych cech wiąże się z kluczową dla każdego społeczeństwa kwestią „czasoprzestrzennej dystancjacji", tzw. warunków, w jakich funkcjonuje organizacja czasu i przestrzeni, oraz sposobu, w jaki łączy się obecność z nieobecnością[49]. Nowoczesność dokonuje rozdzielenia tradycyjnego związku czasu i przestrzeni, a następnie scala je według odmiennych niż we wcześniejszej epoce zasad. Możliwe jest to dzięki unifikacji jednostek temporalnych, do których znacząco przyczynia się wynalazek zegara, odmierzenia czasu według niego, oraz wprowadzenie równie abstrakcyjnych miar podzielności i odmierzania przestrzeni. Czas i przestrzeń zostają „opróżnione" z dotychczasowych znaczeń społeczno-kulturowych, co umożliwia uczynienie z nich „czystego czasu" i „czystej przestrzeni". Mowa tu o pełnej standaryzacji, racjonalizacji, konwencjonalizacji tych dwóch sfer organizacji życia społecznego. Dokonano tego poprzez eliminację światopoglądowo-obyczajowych „naleciałości" dziedzictwa

[47] Zdzisław Krasnodębski pisze o niej, że stanowi atrakcyjną socjologicznie i ideologicznie konkurentkę „idei ponowoczesności". Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 110.

[48] Trzeba podkreślić, że tezy zawarte w przytaczanej pracy angielskiego socjologa sformułowane zostały pod koniec lat osiemdziesiątych XX stulecia. W związku z powyższym możliwe są tu już pewne rewizje i modyfikacje. Pomijając w tym miejscu ustalenia terminologiczne angielskiego socjologa, uznaję wymienione cechy za charakterystyczne dla współczesności, najczęściej nazywanej jednak ponowoczesnością.

[49] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, s. 10.

kulturowego. „Oczyszczone" i ujednolicone postacie czasu i przestrzeni stają się w nowoczesnym systemie społecznym zarówno operatorami, jak i zasobami. Pozwala to także wyjść poza tradycyjnie, antropologicznie pojmowane „miejsce" – czasoprzestrzenny wymiar działania – czyniąc z niego „fantasmagorię"[50].

Współcześnie miejsce może stać się „nie-miejscem" na wiele różnych sposobów – tak jak to wykazuje chociażby Marc Auge[51] – niemniej za każdym razem chodzi o oderwanie doświadczenia od konkretnego odczuwania „gdzie i kiedy" – tak jak to odbywało się przednowoczesności. Epoka nastepująca po niej oddziela przestrzeń od miejsca, które zmienia się w zwykłe „miejsce akcji"[52]. Przekształcenia czasu i przestrzeni w czyste abstrakcje umożliwiają koordynowanie złożonych działań jednostkowych i instytucjonalnych w ramach strategii pomijających lokalne determinacje społeczne i kulturowe. „Tutaj" i „teraz" stają się globalnymi stałymi, które łączy się dowolnymi zmiennymi w zróżnicowanych, doraźnych bądź długofalowych celach.

> Dynamika nowoczesności – pisze A. Giddens – jest pochodną *oddzielenia czasu i przestrzeni* oraz ich ponownego łączenia w formy pozwalające na precyzyjne „określanie sfer" życia społecznego; jest to pochodną *wykorzenienia* systemów społecznych (zjawisko blisko związane z oddzieleniem czasu i przestrzeni); a także nieustanną refleksyjną reorganizacją stosunków społecznych z perspektywy kolejnych porcji wiedzy wpływających na działania jednostki i grupy[53].

Drugi, równie istotny aspekt „późnej nowoczesności" zazębia się z pierwszym poprzez wspomniane systemowe wykorzenienie ze stabilnego życia tradycyjnego („przykładu i powtórzenia") i wrzucenie na „głębokie wody" świata pełnego możliwości, lecz niewolnego od niebezpieczeństw. Nie zawsze uświadamiane jest to w warstwie regulacyjnej, najczęściej odbywa się to przez zetknięcie się z konsekwencjami podjętych w ich wyniku działań na poziomie respektowania dyrygowanych nimi zespołów przekonaniowych. Niemniej, jak zauważa A. Giddens, modyfikują one „same relacje społeczne i sekrety osobowości"[54]. Zniesienie umocowania systemów społecznych w tradycyjnie pojętych (umiej-

[50] Ibidem, s. 13.

[51] M. Auge, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. Roman Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2010. Przykłady nie-miejsc francuskiego antropologa – np. lotniska, stadiony, centra handlowe – mogą posłużyć za egzemplifikację konsekwencji „oczyszczonych" z czasu i przestrzeni Giddensowskich „fantasmagorii".

[52] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, s. 13.

[53] Ibidem, s. 12.

[54] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość…*, s. 27.

scowionych) relacjach czasu i przestrzeni powstaje wskutek implementacji rozległych „systemów abstrakcyjnych". W ich skład wchodzą „środki symboliczne" oraz „systemy eksperckie". Pierwsze z nich służą społecznej wymianie wiedzy, dóbr i usług w wielu sferach życia ludzkiego (nie tylko instytucjonalnego). Najbardziej rozpowszechniony z nich to pieniądz (narzędzie kredytu), zdecydowanie mniej znane, choć ekonomicznie równie ważne są inne instrumenty obrotu finansowego lub towarowego, np. akcje, obligacje. Podobną funkcję mają zestandaryzowane uprawnienia, certyfikaty, dyplomy, np. w zakresie wykształcenia czy umiejętności.

Systemy eksperckie oddziałują za pomocą fachowo konstruowanej i wdrażanej wiedzy techniczno-użytkowej oraz symboliczno-kulturowej w trybie aplikacyjno-praktycznym. Jej przejawem jest wciąż przyrastająca specjalistyczna wiedza, która nie tylko definiuje jakieś środowisko życia, np. zawodowe czy edukacyjne, lecz równocześnie instruuje, jak się w nim poruszać. Tworzy ona gęstą sieć nakazów, zakazów, opinii, porad, ekspertyz zmuszających poruszające się w ich gąszczu jednostki do wykształcenia postawy, którą A. Giddens określa mianem zaufania[55]. Różni się ona od ufności czy zawierzenia, opartych na bezzałożeniowej, nieracjonalnej wedle kryteriów teorio-decyzyjnych, wierze w coś lub kogoś, np. fortunę lub autorytet, tym, że bierze pod rozwagę różne zmienne formujące przebieg zdarzeń i w konsekwencji wpływające na jego efekt końcowy. Ciągłe uwzględnianie ryzyka

[55] Według jednej z prostych deskrypcji angielskiego socjologa zaufanie „[j]est to zawierzenie wiarygodności człowieka czy systemu w odniesieniu do danej sytuacji czy wydarzenia, w których zawierzenie jest wyrazem wiary w prawość lub miłość drugiej osoby, bądź w poprawność abstrakcyjnych założeń, czyli wiedzę techniczną". A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, s. 25. O zaufaniu wypowiada się też m.in. Piotr Sztompka, autor monografii poświęconej temu tematowi, wskazującej zarazem na kulturologiczny zwrot w jego rozważaniach. „W przeciwieństwie do wcześniejszych podejść psychologicznych, które traktowały zaufanie jako postawę jednostki, obecnie uznaje się je najczęściej za cechę relacji międzyludzkich, atrybut pola społeczno-jednostkowego, w którym funkcjonują ludzie, za kulturowy zasób wykorzystywany przez jednostki w działaniach". P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 49. To ostatnie pojęcie stanowi fundament życia społecznego, spoiwo jego trwania i utrzymywania wspólnotowej rzeczywistości. Bez niego niemożliwe jest też funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego, demokratycznego, pluralistycznego, a więc ponowoczesnego. Zaufanie ma charakter moralny, ponieważ odnosi się do sfery relacji międzyludzkich. „Zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi". Ibidem, s. 70. Zaufanie wiąże się często z kategorią kapitału społecznego. Głos w tej sprawie zabiera m.in. Francis Fukuyama w książce *Zaufanie. Kapitał społeczny, a droga do dobrobytu*, tłum. Anna Śliwa, Leszek Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1997. W przekonaniu amerykańskiego badacza zaufanie wchodzi w skład kapitału społecznego, który pojmuje jako wypracowaną umiejętność współpracy grupowej, społecznej, międzyludzkiej w celu realizacji wspólnych interesów. Zaufanie tworzone jest w ramach mechanizmów kulturowych, m.in. „religii", „tradycji" czy obyczaju („historycznego nawyku"), „a także zaakceptowania norm moralnych danej społeczności i w tym kontekście przejęcia takich cech, jak lojalność, uczciwość i rzetelność". Ibidem, s. 39.

i myślenie kalkulacyjne – a więc warunkowe (hipotetyczne „co jeśli") – to główne atrybuty zaufania. Wpływ systemów eksperckich jest aktualnie tak dominujący w zdecydowanej większości sfer życia społecznego i jednostkowego, że ekspertyza staje się kluczowa w wyborze podjęcia działań, a także jego „właściwego" rozumienia. Paradoksalnie jest tak nawet wtedy, kiedy różne systemy eksperckie lub ich reprezentanci wchodzą ze sobą w konflikt i przedstawiają odmienne ekspertyzy[56]. Wzmaga to tylko konieczność zastosowania jeszcze większej „mocy obliczeniowej" w kalkulacji zysku i strat oraz dokonanią zawierzenia systemowi eksperckiemu czy ekspertowi najbardziej „godnemu zaufania", „najbardziej wiarygodnemu". Dopomina się ono środka zaradczego, dlatego ryzyko i zaufanie to nieodłączni towarzysze ponowoczesnego życia[57]. W wielu witalnych dla funkcjonowania społeczeństwa sektorach podlegają instytucjonalizacji. Tworzą się wówczas ramy ryzyka/zaufania. Tak jest w przypadku rynków giełdowych czy systemu edukacji, pozwalających na skalkulowanie ryzyka uczestnictwa w tych systemach, wierząc zarazem w sam sens wejścia w nie.

Nowe formy wytwarzania ryzyka, dopełniane w działaniu warunkowym zaufaniem, przekładają się na refleksyjną organizację życia instytucjonalnego, stanowiąc zarazem ostatni element wymienionej triady. Refleksyjność pojawia się w wyniku sprzężeń zwrotnych pomiędzy systemami abstrakcyjnymi – wiedzą uzyskaną w licznych kontaktach z nią, a ryzykiem i zaufaniem jako niezbędnymi uwarunkowaniami partycypacji w nich. Nie sytuuje się ona na zewnątrz jako niezależny arbiter, obserwator życia społecznego, lecz bierze nieprzerwany udział w kształtowaniu procesów, które ma analizować i oceniać. Wiedza i działanie splatają się ze sobą. Szczególnie te o formach działalności społecznej (np. socjologia) czy gospodarczej (np. ekonomia) dostarczają narzędzi interpretacyjnych i zarazem partycypacyjnych. Formatują one myśl o działaniach oraz projektują dyrektywy do ich podjęcia, stąd refleksyjność oznacza także zwrotność. W przeciwieństwie jednak do Michaela Foucaulta, Anthony Giddens nie widzi w tym kreacji panoptycznego systemu „władzy/wiedzy", lecz matrycę dla indywidualnych postaci różnicowania działań.

---

[56] Mamy tu bowiem do czynienia ze swoistą „klęską urodzaju". Wraz z przyrostem, generowanej przez „systemy eksperckie", wiedzy i sposobów jej aplikowania rośnie również jej złożoność i komplikuje się jej użycie. Pojawia się wówczas to, z czym ma walczyć, czyli niekonkluzywność czy wręcz nieprzejrzystość jej diagnoz i prognoz. Szczególnie kiedy dochodzi do pomyłki osobowych reprezentantów poszczególnych podsystemów. Ryzyko wytworzone obejmuje również niepewność w stosunku do ekspertyz i form ich wykorzystania.

[57] A. Giddens uogólnia to jeszcze bardziej, stwierdzając, że „[n]owoczesność to kultura ryzyka". A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 6. Problematyka współgra z tezami głoszonymi przez Ulricha Becka w *Społeczeństwie ryzyka*. Potwierdzeniem tego jest wspólna książka obu autorów oraz Scotta Lasha: *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Ponowoczesność to kraina olbrzymich możliwości, jednak z jej bezkresu wyzierają rozliczne zagrożenia. Najbardziej dojmujące to wojna, kataklizm, totalitaryzm, terroryzm. Jest też wiele innych pomniejszych, endemicznych, jednak nie mniej przerażająco sugestywnych. Poczucie lęku staje się wszechobecne, przekracza granice geograficzne, podziały społeczne i różnice kulturowe. Sięga również do systemów abstrakcyjnych, podważając ich wiarygodność, np. wiarę w wartość środków symbolicznych – pieniądza po jego gwałtownej dewaluacji czy akcji firmy po jej upadku. Rodzi to zwątpienie, które wedle słów angielskiego socjologa „przenika zarówno życie codzienne, jak i świadomość filozoficzną, tworząc ogólny wymiar egzystencjalny współczesnego świata”[58]. Istotną rolę w tym procesie pełnią *mass media*. Sieją one strach w takim samym stopniu, w jakim szerzą wiedzę ekspercką, mającą mu zaradzić. Sposoby percepcji zagrożeń i radzenia sobie z nim poprzez warunkowe (a zatem okresowe) zaufanie jakiemuś środkowi zaradczemu są najważniejszymi „egzystencjałami” jednostek. W sukurs ma przyjść refleksyjność, zostaje ona jednak w znacznej mierze sprywatyzowana. Dawne metody pokonywania lęku przed zagrożeniem, np. praktykowane zbiorowo rytuały magiczne czy religijne, zostają „wykorzenione” sekularyzacją i racjonalizacją. I choć skutkuje to nowatorskimi, innowacyjnymi działaniami, „otwartymi progami doświadczenia”[59], to pozbawienie ich sakralnego i transcendentnego „parasola ochronnego” pozostawia je na łasce profanicznej i immanentnej refleksyjności w oparciu o „zimne” i nieopatrznościowe systemy abstrakcyjne[60]. W tym miejscu widać najbardziej rozejście się dróg starego i nowego obyczaju.

---

[58] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 5.

[59] Ibidem, s. 203.

[60] A. Giddens wskazuje też inne zagrożenia związane z życiem w „późnej nowoczesności”. Przyszłość w niej jawi się jako *terra incognita*. Mosty zostają spalone, nie ma już powrotu do tradycyjnego życia. Życie jednostki weszło w tryb „czystych relacji”, niezapośredniczonych przez wzory z dziedzictwa kulturowego. Po przerwaniu transmisji kulturowej egzystencja jednostki zdaje się dla niej autonomicznym, zamkniętym odcinkiem czasu, pozbawionym punktów zaczepienia z ogniwami przeszłego i przyszłego łańcucha międzypokoleniowego – ludzkiego pochodu przez dzieje. Skutkuje to brakiem oparcia w sytuacjach kryzysowych w porządku wspólnotowym. Minimalizowanie znaczenia tego, co wspólnotowe, skutkuje maksymalizacją tego, co jednostkowe. A jednostka nie jest najczęściej w stanie udźwignąć tego brzemienia. Dlatego głównym zagrożeniem dla jej bezpieczeństwa ontologicznego jest permanentny lęk. Jego wszechogarniająca skala potrafi być na tyle silna, że „zaciera świadomość siebie w relacji do konstytutywnych cech świata obiektywnego”. Konsekwencją jest wzrost zachowań kompulsywnych i fobii, poczucie bezradności i wrogości, pozbawienie „możliwości zaznajomienia się z własnościami obiektów i zdarzeń znajdujących się lub zachodzących poza tym, co bezpośrednio dostępne doświadczeniu zmysłowemu”. Ibidem, s. 67.

Ponowoczesne obyczaje

Jak już wielokrotnie podkreślano, w praktyce komunikacji obyczajowej zarówno „substraty fizyczne", jak i ich odniesienia przedmiotowe – sensy komunikacyjne – są środowiskowo i historycznie zmienne, związek pomiędzy nimi utrzymuje się na mocy obiektywizacji kulturowych. Oznacza to, że obyczaje funkcjonują zawsze w jakimś kontekście społecznym. W literaturze przedmiotu często przyjmuje się, że jest nim tradycja i to w odniesieniu do niej czyni się wszelkie rekursy poznawcze na temat ich trwałości, zmiany, sensu, znaczenia. Według rozpowszechnionego poglądu badawczego diametralna różnica „jakościowa", „istotowa" zachodzi pomiędzy społeczeństwami tradycyjnymi a społeczeństwami posttradycyjnymi. W pierwszych nacisk położony zostaje na trwanie i kontynuacje, czyli ciągłe oraz identyczne odtwarzanie takich samych „ideowo-scenicznych" wzorów obyczajów. Rytm życia społecznego i ładu kulturowego utrzymują najczęściej cykle rytuałów magicznych bądź świąt religijnych. Same zaś obyczaje przybierają postać *folkways* czy *mores*, czyli obiektów kulturowych (struktur humanistycznych) powstających na skutek zjednoczenia wymiarów asksjonormatywnego i obyczajowego w jednym przekonaniowym związku regulacyjnym.

Wraz z rozwojem społeczeństwa posttradycyjnego rozchodzą się drogi obyczaju i moralności, a wraz z naciskiem na skuteczność działania, performatywność zachowań społecznych – ubywa też mu „ciężaru symbolicznego". W wyniku tego oswobodzenia obyczaj staje się wygodnym i plastycznym narzędziem przystosowania do zmian życia społecznego. Można bowiem korzystać z jego *parole* – residualno-zachowaniowej warstwy nadawczo-odbiorczej – wyłącznie w sposób konformistyczny, instrumentalny, zadaniowy. Nie trzeba ogarniać złożoności semantyki komunikacji obyczajowej – *langue*, ani tym bardziej jej założeń[61]. Uwolniona od zobowiązań obyczajowościowych względem jakiejś ho-

[61] Tadeusz Czekalski opisuje, w jaki sposób polski ustrój socjalistyczny, czyli jedno z obliczy nowoczesności, modelował obyczaje dla swoich potrzeb systemowych oraz jakie były tego konsekwencje. „Termin »obyczajny«, kiedyś ściśle wiążący się z kryteriami oceny moralności człowieka, stał się się pojęciem anachronicznym. Równolegle upowszechniało się pojęcie »obyczajowy«, tyleż enigmatyczne, co pozbawione charakteru wartościującego. Znacznie większą rolę odgrywał obyczaj ujmowany jako forma komunikacji społecznej czy element identyfikacji grupowej. […] Dewaluacji ulegało samo pojęcie obyczaju rozumianego jako kategorii uniwersalnej. Traktowany jest jako relikt przeszłości, podkreślający zróżnicowanie dawnego społeczeństwa miał planowo zniknąć, podobnie jak warstwy społeczne, które go tworzyły. Propagandowe dyskredytowanie obyczaju odbywało się poprzez kojarzenie go z »rytuałem podporządkowania«. […] Deformacja tradycyjnego pojęcia obyczaju odbywała się poprzez odbieranie mu charakteru etycznego i sprowadzanie do poziomu etnologicznej ciekawostki. Bezradność obyczajowa społeczeństwa skłaniała do poszukiwania nowych autorytetów w tej dziedzinie. W tym także popularnych tygodników, które odpowiadały na listy do czytelników". T. Czekalski, Czasy współczesne, w: A. Chwalba (red.),

mogenicznej grupy jednostka może przyłączyć się do innej i podążyć za modą, stylem życia, aktualnymi wzorami konsumpcji, jeszcze nieskonwencjonalizowanymi formami ekspresji życiowych, np. estetyzacyjnymi, karnawalizacyjnymi. Może również oscylować w relacjach heterogenicznych, wybierając i kontaminując rozmaite wątki obyczajowe, a nadto zderzać opozycyjne składniki i obserwować tego efekty[62].

W tym zakresie posttradycyjne obyczaje wykazują się znaczną elastycznością, a zarazem wytrzymałością. Potrafią przechodzić przez wszelakie modyfikacje, zachowując swój obyczajowy status: podstawową funkcję komunikacyjną, a w swej masowej reprodukcji – obiektywną funkcję integrująco-różnicującą, nawet jeśli na chwilę podług kryteriów społecznej miary czasu. Kiedy relacja z aksjonormatywnością ulega, krok po kroku, rozluźnieniu, to ostatecznym efektem jest jej rozpuszczenie w neutralnej pod tym względem poręczności. Dotychczasowe zadania orto-praktyki obyczajowej – aksjologizacja różnych sfer rzeczywistości działaniowej – przejmują dziedziny „czysto" światopoglądowe, społeczna świadomość prawno-polityczna oraz „logika i pragmatyka" organizacji życia społecznego. Nawet jednak najbardziej „odnormatywizowane" obyczajowo społeczeństwa posttradycyjne „nie cierpią" z powodu powyższego „rozwodu"; zbyt silne są pozostałe, splatające zbiorowość więzi[63].

Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 329–346.

[62] A. Giddens obserwuje zachodzenie tego procesu na skalę globalną. „Nowoczesne instytucje różnią się od wszelkich wcześniejszych form porządku społecznego ze względu na swoją dynamikę, to, w jakim stopniu podważają tradycyjne zwyczaje i obyczaje, i na ich globalny zasięg. Nie są to jednak tylko zmiany zewnętrzne. Nowoczesność radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenia człowieka. Nowoczesność należy rozważać na poziomie instytucjonalnym, ale transmutacje zachodzące na tym poziomie znajdują bezpośrednie przełożenie na życie jednostek i, co za tym idzie, ich tożsamość. Istotnie, jedną z wyróżniających cech nowoczesności jest zacieśniająca się wzajemna zależność między dwoma »krańcami« bytowości i intencjonalnymi dyspozycjami z drugiej". A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 3.

[63] Całość tego układu daje się wyjaśnić funkcjonalistycznie, w którym to wyjaśnieniu nacisk położony zostaje na spełnianie przez jednostki określonych ról i zadań nakreślanych przez te role. Podmioty kierują się wówczas wiedzą proceduralną, a wyznawane przez nich wartości stają się operatorami działania systemowego. „W ujęciu funkcjonalistycznym – jak charakteryzuje to stanowisko Olga Urban – społeczeństwo jest układem powiązanych ze sobą elementów (instytucji społecznych, składników kultury, sposobów myślenia i działań jednostek), tworem, tak samo jak żywy organizm, złożonym i wielowymiarowym. Każdy element w tym systemie ma zasadniczo za zadanie przyczyniać się do utrzymywania jego wewnętrznej spójności i zapewniać mu trwanie w stanie równowagi. Wyjaśnienie, w jaki sposób określone wewnętrzne powiązania różnych składników działają na rzecz stabilizowania całego systemu, jest jednym z nadrzędnych celów badań prowadzonych przez funkcjonalistów. W relacji do działań jednostek ludzkich cechą charakterystyczną ujmowanego na sposób funkcjonalistyczny systemu społecznego i kultury jest występowanie ról i pozycji społecznych, związanych z prawami i obowiązkami jednostek oraz ist-

> Tym społeczeństwom – wedle obserwacji J. Grada – nie grozi „rozpad", a to głównie ze względu na silne konsolidacyjne działanie praktyki komunikacji językowej, praktyki prawno-politycznej i związanego z nią „obyczaju politycznego" oraz wzmiankowanego tu szczegółowego podziału pracy, uzależniającego wszystkich członków społeczeństwa wzajemnego od siebie w ramach wykonywanych „zadań" głównie na terenie praktyki podstawowej[64].

Standardowe działanie obyczajowe szuka standardowego kodowania-dekodowania respektującego reguły semantyczne w trybie wzorcowym. Stoją za tym przekonania dyrektywalne, informujące o tym, w jaki sposób najkorzystniej wykonywać „substraty fizyczne" w celu osiągnięcia maksymalnej efektywności nadawczo-odbiorczej względem założonej normy komunikacyjnej. Jej postać „transparentna" równa się całkowitej skuteczności oraz pełnej społecznej aprobacie. Gwarantem takiego stanu rzeczy jest zachowanie czytelnej, a przede wszystkim w pełni przechodniej relacji pomiędzy strukturą społeczną a strukturą kulturową (podług słownika Roberta K. Mertona). Tak wygląda typowo-idealny przednowoczesny i nowoczesny krajobraz życia obyczajowego.

Współczesna jego wersja składa się już z miriady aktów nadawczo-odbiorczych, funkcjonujących wedle licznych „scenariuszy" zachowań społecznych, sankcjonowanych przez różne rodzaje przekonań światopoglądowych oraz doświadczenia potocznego. Będący zaś punktem odniesienia ich wszystkich kontekst makrostrukturalny (dzisiejsza praktyka społeczna) generuje taki stan globalny – konsumpcjonistyczny system kapitalistyczny – który utrzymuje permanentny kryzys obyczajowy (liberalizm obyczajowy w przyjętym słowniku przemian obyczaju) jako czynnik korzystny dla podtrzymywania tak charakteryzowanej tendencji (stanu)[65]. Pochodną tego procesu funkcjonalnego staje się wyłonienie szerokiego pola możliwości, już o podłożu „intencjonalnym", dla

---

nienie wspólnych wartości i podzielanych sposobów ich realizowania". O. Urban, *Działanie jednostek w perspektywie funkcjonalnej – na podstawie społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity i teorii struktury społecznej i anomii Roberta Mertona*, „Filo-Sofija" 2(25)/2014, s. 304.

[64] J. Grad, *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s. 45. W innym zaś miejscu zaznacza: „w wielu przypadkach pewne odmiany praktyki obyczajowej zostają podporządkowane praktyce prawno-politycznej, wspomagając ją w sankcjonowaniu istniejącego uregulowanego prawnie porządku społecznego". Ibidem, s. 46.

[65] Zaprezentowane w tym akapicie „utreściowienie" modelu struktury funkcjonalnej znajduje swój wzór w ustaleniach J. Kmity. Struktura funkcjonalna „(a) utrzymuje stale pewien globalny, określony wyraźnie stan, (b) wszystkie jej wyraźnie wymienione relacje (zachodzące między jej elementami) są zdeterminowane funkcjonalnie przez ów stan globalny". J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Poznań 1982, s. 28.

licznych podmiotowych improwizacji zwyczajowych. Samo zaś „interesowne" korzystanie z obyczajów oznacza, że wykorzystuje się ich podstawową funkcję semiotyczno-komunikacyjną do operacji na nich jak „na znakach" zamiast typowego „poprzez znaki".

Nadkomunikowuje się i nadinterpretowuje się, ponieważ jest na to nie tylko społeczne przyzwolenie, ale i obiektywne zapotrzebowanie. Różnica będąca efektem pracy liberalizacji obyczaju daje się zoperacjonalizować do roli narzędzia obrotu kapitałowego, do roli ważnego elementu mechanizmu wykorzeniającego z jednej mody, stylu życia, wzoru konsumpcji i równocześnie zakorzeniającego w kolejnych. Ta polityczno-kulturalna kampania „niech rozkwita sto kwiatów" jest na tyle cyniczna, że jej ofiary w postawie zaangażowanej nigdy nie uświadamiają sobie swojej doli. W refleksyjnej zaś, bronią jej jako przejaw „wolności od/do", „emancypacji z", „swobody ekspresji" itd. Niezadowolenie wyrażają jedynie obyczajowi ortodoksi, gorący rzecznicy unieruchomionego lub powolnie ewoluującego obrazu świata obyczajowego. Czynią tak najczęściej z powodów światopoglądowych (etycznych, ideologicznych) lub z asekuracyjnej zachowawczości, z zamiłowania „do porządku", z lęku przed nieznanym.

Niemniej jednak ze względu na moc imperatywu skutecznego, efektywnego działania, którego egzemplifikacją jest m.in. „prawo zmniejszającej się ceremonialności" Ortegi y Gasseta, jego tradycyjne warianty obyczajowe oceniane są zarówno w obszarze „samowiedzy obyczajowej", jak i intersubiektywnej komunikacji ze względu na inne „cnoty": 1) ekonomiczną – na zwykłym obyczaju oszczędza się czas, który można następnie korzystnie zagospodarować – inwestować, kapitalizować (choćby we wskazane przez P. Bourdieu w *Dystynkcjach* sposoby); 2) ergonomiczną – residua zachowaniowe wykonuje się w sposób jak najmniej energochłonny (obyczaje powitalne i pożegnalne często zastępowane są ich „stenogramami")[66].

Patrząc z perspektywy historyczno-kulturowego długiego trwania, zdecydowana większość dzisiejszych obyczajów życia codziennego – w stosunku do swoich antenatów – „zwinęła się w czasie" oraz „skarlała przestrzennie"[67]. W nowoczesności ich rosnąca syntetyczność podyktowana zostaje wymogami tryumfującego rozumu instrumentalnego, który polisemiczność semantyki uznaje za kłopotliwą dystrakcję w realizowaniu „zadań poważniejszych",

[66] Wiadomo, że każdy zaoszczędzony „czas to pieniądz", zaś zaradność w gestach podczas wykonywania czynności obyczajowych pozwala „nie przemęczać się" i zachować energię na bardziej profitowe przedsięwzięcia.

[67] Przykładem może być obyczaj powitania, którego kunsztowne formy czasów renesansu czy baroku zastąpiły dzisiejsze skrócone wersje, w postaci zdawkowych komunikatów. Również pieczołowicie pielęgnowane maniery dawnych warstw wyższych uległy wpływom „prostolinijnego egalitaryzmu".

„godniejszych uwagi", zaś zespoły rozbudowanych działań z tego typu praktyki społecznej za zbędny semiotyczny ornament, a wręcz czynniki szkodliwe dla postulowanego postępu – sankcjonowanego aksjologicznie rozwoju społecznego we wszystkich jego progresywnych przejawach[68]. Pozbawione energii społecznej, dawne bogactwo życia obyczajowego ostało się w nielicznych enklawach wspólnot kultywujących tradycyjne formy dziedzictwa kulturowego, życiu religijno-świątecznym, konserwatyzmie ceremoniału instytucjonalnego, np. dyplomatycznego, lub przeszło na drugą stronę „lustra społecznego" i odnalazło swoje miejsce w grupach subkulturowych bądź ruchach kontrkulturowych[69].

Osią krytycznego racjonalnego oglądu praktycznego (pragmatycznego, utylitarnego) jest stosunek do czasu, który tradycyjny obyczaj beztrosko i bezproduktywnie marnował, tak w działaniu (*stricte* symbolicznym), jak i w myśleniu (interpretacyjnym) oraz przestrzeni, w której obyczaj „rozpychał" się kosztem miejsc pracy produkcyjnej i jej pochodnych – handlu i konsumpcji[70]. Czas oraz przestrzeń okazały się zbyt cennymi zasobami

[68] Tryumf rozumu instrumentalnego związany jest z rozwojem społeczeństw industrialnych, albowiem praktyka podstawowa tych społeczeństw – o czym piszą autorzy *Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury* – „wyraziście przeciwstawia się ich praktykom symboliczno-kulturowym. Ta pierwsza regulowana jest kulturowo w trybie głównie techniczno-użytkowym, przez wyraźnie wydzieloną kulturę techniczno-użytkową; te drugie regulowane są kulturowo głównie w trybie symboliczno-kulturowym, przez wyraźnie wydzieloną kulturę symboliczną". G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991, s. 51. Odnośnie do rozumu instrumentalnego zob. też ibidem, s. 78. A. Pałubicka dostrzega również następstwa dominacji racjonalizmu pod postacią „instrumentalnej praktyki w sferze gospodarczej i prawnopolitycznej, »oczyszczonej« z metaforycznych przekonań symbolicznych, a wykorzystującej metonimiczną wiedzę przyczynowo-skutkową dostarczaną stopniowo w coraz szerszym zakresie przez naukę". A. Pałubicka, Modernizacja europejskiej kultury nowożytnej a kształtowanie się autonomicznej jednostki, w: K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Zaproszenie do filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 2001, ss. 139–140.

[69] Wiążę się to także z tym, że ukierunkowanie na wcześniejsze nadrzędne wartości kultury techniczno-użytkowej wymagało sankcji religijnego zespołu wartości ostatecznych. W późniejszym okresie wartości pierwszego typu same przekształciły się wartości drugiego typu. Wyłonił się światopogląd konsumpcyjny, która sam zaczął sankcjonować wartości nadrzędne innych dziedzin kultury. Proces ten dostrzega J. Kmita: „»sakralizacji« zaczęły ulegać pewne wartości właśnie typu techniczno-użytkowego. One właśnie, takie, jak poziom konsumpcji, prestiż społeczny (z reguły określany przez poziom konsumpcji), wydajność i efektywność [...] – zaczęły nabierać charakteru »ostatecznych«" wartości światopoglądowych". G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, s. 77.

[70] Zwraca na to uwagę na przykładzie miast Bohdan Jałowiecki „Wśród zmieniających się obszarów miasta, oprócz dominującej przestrzeni wymiany, we wszystkich epokach w większości miast europejskich przez ostatnie 250 lat najbardziej istotną rolę odgrywała przestrzeń produkcji uzupełniana stopniowo przez rozszerzającą się przestrzeń konsumpcji". B. Jałowiecki, *Przestrzeń*

(kapitałami), żeby przeznaczać je na sferę działań symbolicznych, których efekty są tak nieuchwytne, złudne lub bezwartościowe i nie dają się wykorzystać w łańcuchu produkcji, wymiany i konsumpcji lub instytucjonalnych praktykach wdrażających do funkcjonowania w dominującym systemie społeczno-ekonomiczno-kulturowym[71]. Zbyt kojarzy się z przezwyciężonym okresem niedostatku materialnego i niedoboru intelektualnego, zastępowanym symbolicznym ersatzem pełnym bojaźliwego „wstecznictwa i zabobonu" lub zachowawczego „przykładu i powtórzenia". Ideologicznie napiętnowany przez nurty modernizacyjne, wycofuje się pod dyktatem progresywnego światopoglądu i „wszystkochłonnej" praktyki podstawowej na bardziej podrzędne miejsce w hierarchii dziedzin kultury[72].

I tu następuje kolejny zwrot dziejowy, ponieważ wraz z nastaniem i narastaniem „kulturowych sprzeczności kapitalizmu" (Bell), do głosu dochodzą tendencje aprecjacyjne w obyczaju, głównie w obyczajowości charakteryzowanej jako styl życia oraz modzie. Dostrzega to A. Giddens:

> Pojęcie stylu życia nabiera w warunkach nowoczesności szczególnego znaczenia. Wraz ze słabnącym oddziaływaniem tradycji i rosnącym udziałem dialektycznego współoddziaływania globalności i lokalności w rekonstruowaniu życia codziennego, jednostki są zmuszone dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnorakich opcji. Oczywiście występują też przeciwstawne, standaryzujące tendencje. Ich najwyraźniejszym chyba przejawem jest urynkowienie, ponieważ kapitalistyczna produkcja

ludyczna – nowe obszary metropolii, „Studia Regionalne i Lokalne" 3(21)/2005, s. 5. Ambiwalentny status miały wszelkie jarmarki i festyny, które z jednej strony stanowiły przejawy marnotrawienia cennych społecznych zasobów, z drugiej – nakręcały handel i konsumpcję.

[71] Na gruncie obyczaju Edward Ciupak charakteryzuje te przemiany dwojako. „Po pierwsze – stopniem emancypacji obyczajowości spod wpływów religijnych; wówczas rozpatrujemy proces kształtowania się świeckiej obyczajowości. Po drugie – stopniem zanikania tradycyjnie chłopskiej obyczajowości i przejmowania przez lokalne, dawniej izolowane zbiorowości, modelu obyczajowości typowo miejskiej". E. Ciupak, Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J.K. Makulski, K. Żygulski (red.), *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1977.

[72] Jak zauważa A. Pałubicka, wyemancypowanie się z okowów tradycjonalnego życia, zgodnie z „ponowoczesną wizją świata", wcale nie niesie większej wolności w myśli i działaniu. „Europejczyk wyzwolił się z tradycji obyczaju, zwyczaju, rytuału, wiedzy nabytej w pierwotnej socjalizacji, a popadł w niewolę procedur i indywidualizmu poza sferą objętą odgórną regulacją działań". A. Pałubicka, Ponowoczesny obraz świata. Ontologia wiedzy operacyjnej jako wizja świata ponowoczesnego, w: I. Lorenc, M. Rychter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekstach nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 111. Instrumentalizm proceduralny i imperatyw autokreacji kształtują janusowe oblicze ponowoczesności.

> i dystrybucja stanowią rdzeń instytucji nowoczesności. Jednakże z uwagi na „otwarty" charakter życia społecznego, zwielokrotnienie kontekstów działania i różnorodności ośrodków „władzy" rośnie znaczenie wyboru stylu życia w konstruowaniu własnej tożsamości i organizowaniu codziennej tożsamości[73].

Powyższy wymóg wyboru tożsamości na bazie stylu życia należy wpisać w dominujący system konsumpcyjny. O ile angielski socjolog podnosi głównie aspekty „ideologiczny" i „semiotyczno-komunikacyjny" w ocenie roli stylu życia (w ramach jego wizji refleksyjnej nowoczesności), o tyle z punktu widzenia funkcjonowania praktyki obyczajowej równie ważny jest aspekt „systemowy". Związane jest to z logiką dystrybucji dóbr i usług, wykorzystujących modę, style życia i ich pochodne do intensyfikacji procesów super-, hiperkonsumpcjonizmu czy też bardziej złożonych postaci (nowego) konsumeryzmu[74]. Ten trend związany jest z obiektywnym zapotrzebowaniem na taki stan regulacji obyczajowych, który sprzyja podtrzymywaniu, rozwojowi – w tym sublimowaniu oraz substytuowaniu – rozbudowanych praktyk konsumpcyjnych.

> Produkcja, wymiana oraz konsumpcja – zauważa A. Pałubicka – w swym techniczno-użytkowym aspekcie przestają już być jednocześnie dziedzinami komunikacji obyczajowej, jakkolwiek trzeba przyznać, że konsumpcja

[73] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 9. Dywagując nad specyfiką stylu życia w systemie promocji dóbr konsumpcyjnych, angielski socjolog dostrzega ograniczenia ekonomiczne w możliwości jego jednostkowego wyboru i kultywowania, jednak znajduje argumenty na rzecz podtrzymania jego masowej roli w organizacji życia społecznego. „Ubodzy są w zasadzie pozbawieni możliwości dokonywania wyborów w zakresie stylu życia. Jest to pod wieloma znaczącymi względami prawdą. Kwestie klasowe i nierówności, zarówno w skali państwowej, jak i na poziomie światowym, jak najbardziej pojawiają się w ramach zawartego w tej książce wywodu. Podziały klasowe i inne fundamentalne linie podziałów społecznych, jak i te związane z płcią i etnicznością, można częściowo zdefiniować w kategoriach nierównego dostępu do różnych form samorealizacji i uzyskiwania nowych podstaw działania, które zostaną omówione. Należy pamiętać, że różnica, wykluczenia i marginalizacja są efektami nowoczesności. Kusząc możliwością emancypacji, nowoczesne instytucje kreują jednocześnie mechanizmy tłumienia własnego »ja«, a nie samorealizacji. Byłoby jednak poważnym błędem uznanie zjawisk analizowanych w tej książce za ograniczone w swoim zasięgu do materialnie uprzywilejowanych jednostek. »Styl życia« odnosi się również do decyzji i sposobów działania podejmowanych w warunkach poważnych ograniczeń materialnych. Takie style życia mogą również obejmować bardziej lub mniej świadome odrzucenie szeroko rozpowszechnionych sposobów zachowania i wzorów konsumpcji". Ibidem, ss. 9–10.

[74] Wbrew pozorom różnica pomiędzy kolejnymi terminami nie polega wyłącznie na kwestii stopnia intensyfikacji samego zjawiska konsumpcji, lecz na dających się zaobserwować dyskrecjonalnych różnicach jakościowych.

> w najniższym stopniu wyemancypowała się od komunikacji obyczajowej. Dlatego też mówimy tutaj o jej aspekcie techniczno-użytkowym; aspekt drugi, komunikacyjno-obyczajowy, posiada do dzisiejszego dnia[75].

Obserwowane przez wielu badaczy i komentatorów permanentny kryzys, deformalizacja, rozprzężenie obyczaju to funkcjonalnie korzystny stan praktyki obyczajowej, odpowiadający na obiektywne zapotrzebowanie całokształtu praktyki społecznej. Jest ona coraz bardziej skomplikowana i zmienna, a w ślad za nią – ponowoczesna obyczajowość (wzory obyczajowe) jako awangarda obyczaju. Jednak dla – egzystujących w tym trybie i postaci spontaniczno-praktycznej – „przeciętnych" ludzi jest to stan naturalny, w pełni akceptowany i oczekiwany, niedomagający się jednoznacznego dookreślenia i przewidywania konsekwencji. Aberracją staje się moment, w którym czas i przestrzeń zatrzymują się w chwili i miejscu. Kiedy zamiast płynąć, ulatniać i rozwiewać się, narzucają się całą swoją siłą stabilizacji, monotonii i powtarzających się wymagań.

Tak odmalowany obraz świata suponowałby, że naturalnym stanem ponowoczesnej *conditio humana* jest ciągły szok, że współczesna rzeczywistość aplikuje jej użytkownikom niekończącą się terapię wstrząsową[76]. I dopiero jej efemeryczne zastopowanie rodzi dezorientację, nieoczywistość, niepokój, ambiwalencję – ponowoczesne *horror vacui*. Szok brakiem szoku to doświadczenie traumatyczne, jak również gorzkie, chwilowe otrzeźwienie z upojnego transu. Dla wielu nie jest to ani wskazane, ani oczekiwane. W obu stanowiskach wyzwaniem jest pustka (cisza), niezapisane miejsce na perforowanej karcie kultury. Nieznana i groźna niesie ryzyko, którego nikt nie chce ponieść, dlatego wypełnia się każdy ułamek czasu zajęciami, a każdą wolną przestrzeń przesłania obiektami, rzeczami, działaniami. Nieustanna krzątanina wokół nich ma zasłonić ponowoczesne „szczeliny istnienia"[77], okiełznać czające się za nimi niebezpieczeństwo

---

[75] A. Pałubicka, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne" 24/1985, s. 69.

[76] Daje się wyróżnić generalnie dwa podejścia do tego stanowiska. Pierwsze odnosi się do „ontologii bytu społecznego" i samej natury rzeczywistości, w której szokowość to ich ponowoczesne upostaciowanie dziejowe, głównie za sprawą rozwoju kultury techniczno-użytkowej. Prekursorami takiego poglądu są Jean Baudrillard i Paul Virillio. Temat jest wykorzystywany w ich licznych książkach i artykułach. W drugiej perspektywie wstrząs to narzędzie władzy i sprawowania kontroli społecznej. Orędowniczką funkcjonowania takiej globalnej strategii polityczno-ekonomicznej jest m.in. Naomi Klein. Tezy te rozwinęła w pracy *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. Hanna Jankowska, Katarzyna Makaruk, Tomasz Krzyżanowski, Michał Penkala, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2017.

[77] Nawiązuję w tym miejscu do tytułu i treści rozprawy z „filozofii codzienności" Jolanty Brach-Czainy, w której drobiazgowo opisuje ona sposoby rozpoznania „szczelin istnienia" i taktyki radzenia sobie z nimi. J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKa, Kraków 1999.

i przestroić je w okazję do osiągnięcia jakiegoś sukcesu, który powinien być zarazem miernikiem szczęścia. Pojętego już na płaszczyźnie „materialnej" (wejście w stan posiadania) i hedonistycznej przyjemności z ludycznej rekombinacji „dobrami" – rzeczami, zmysłami, obiektami[78]. Stąd ponowoczesne wizje jakości życia promują wzorce wieloaspektowej i rozbudowanej biegłości w manipulowaniu przedmiotami i ich zastosowaniami[79]. Jednakowoż często efektywność utożsamia się efekciarstwem, z oszołomieniem potencjału technologii krążenia i dopasowywania, z zachłyśnięciem się tempem przeobrażeń, ich spektakularnością i powierzchownością. Unaocznia to wyraźnie dominujący prymat paradygmatu performatywności nad paradygmatem refleksyjności, kultury projektowo-innowacyjnej nad kulturą zachowawczo-adaptacyjną, ideału *vita activa* nad ideałem *vita contemplativa*, nastawienia „bycia zaangażowanym" nad nastawieniem „bycia obserwatorem[80].

Oba poglądy zgadzają się co do tego, że dzisiejsze obyczaje nie sprawują swojego społecznego mandatu pod postacią dawnych, silnie nacechowanych światopoglądowo obligatoryjnych zespołów (zlepieńców) myślowo-zachowaniowych, jakimi były *mores* czy *folkways*. Stary, umocowany transcendentnie w wyraźnie zarysowanych systemach światopoglądowych, rygoryzm panujący w tej dziedzinie kultury wyparł fasadowy (ideologicznie) liberalizm (leseferyzm) – zarówno w kształcie jego stanu globalnego, jak i w jednostkowych emanacjach obyczajowych. Jego wcześniejsze powiązanie ze sferą moralności i definiowane przez obyczajność, wspólnotowe obowiązywanie zastępowane jest przez obyczajowe style życia – konstytuowane wprawdzie przez jednostkowe wybory, lecz z palety dostępnych opcji. Te ostatnie różnią się bardziej kolorytem niż fakturą. Rozplenianie się zindywidualizowanych stylów życia nie oznacza kresu klasycznych dywersyfikacji symboliczno-kulturowych w życiu społecznym. Stają się one bardziej wysublimowane, a że bardziej dyskretne – nie znaczy, że mniej dyskrecjonalne. Pomimo deprecjonowania ich wartości społecznej nadal spełniają swoje obowiązki dyferencjacji społecznej. I wbrew upowszechnianym przez stanowi-

[78] Jest to jedna z tez Jeana Baudrillarda, dla którego w społeczeństwie konsumpcyjnym „sztuka i rozrywka mieszają się z codziennym życiem". W wyniku czego „»konsumpcja« opanowuje i pochłania całe życie, wszelkie działania łączą się ze sobą w trybie kombinatorycznym". J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktura*..., ss. 12–13.

[79] Potwierdza to A. Pałubicka: „Pożądaną wartością społeczną staje się innowacyjność ograniczona do sfery wymyślania nowych sposobów użycia wytworów technologicznych połączona z innowacyjnością w zakresie wytwarzania nowych technologii". A. Pałubicka, Ponowoczesny obraz świata..., s. 110.

[80] Problematyka prymatu perfomatywności, tzw. kultury projektowej w kulturze ponowoczesnej, przedstawiania jest przez A. Pałubicką w artykule Ponowoczesny obraz świata... O różnicy między *vita activa* a *vita contemplativa* pisała już Hanna Arendt w *Kondycji ludzkiej*, tłum. Anna Łagodzka, Wydawnictwo Fundacja Aletheia, Warszawa 2000 (i inne wydania).

ska demokratyczno-egalitarne poglądom, nie ma to formy życiowo-stylowej, a cały czas charakter silnie klasowy, jednak z transformacją pojmowania jej dynamiki wyrażania się i stratyfikacyjnej symboliki. Dystynkcje dystrybuowane są przez formy konsumpcyjne oraz przywileje tradycyjnie oparte na pochodzeniu, władzy i pieniądzu oraz ponowocześnie na skali popularności, stopniu atrakcyjności (strategiach uwodzenia).

Powyższe obserwacje nie oznaczają, że znikają obyczaje informujące o społecznych, (grupowych) podziałach czy kształcie struktury społecznej, lecz że stają się coraz bardziej „wymyślne". A zatem ich badanie wymaga większej dociekliwości i pomysłowości. Nie wystarcza wskazać na posiadane zasoby, żeby określić czyjś stan posiadania i zajmowaną pozycję społeczną, istotniejsze jest bowiem, w jaki sposób czyni się z nich użytek, jaki się ma na nie pomysł. I tak samo posiadanie wielkiego i dobrze wyposażonego domu nie przyniesie takich samych korzyści, jak posiadanie domu mniejszego i gorzej wyekwipowanego, lecz wypełnionego życiem towarzyskim osób w jakiś sposób uprzywilejowanych kapitałowo. Przykładem tego jest dawne wykwintne życie salonowe, do którego przynależenie określało, w niektórych klasach, egzystencjalne „być lub nie być". Umiejętne wykorzystanie kapitału daje o wiele większe szanse egzystencjalne, niż tylko zadowalanie się jego utrzymywaniem, czyli zmienianiem go w zasób. Szczególnie, na co warto zwrócić uwagę, że w ponowoczesności zasoby można albo zyskiwać, albo tracić, trudniej zaś rozpoznać w nich kapitał, czyli umiejętność odpowiedniego ich wykorzystania.

Na tę specyfikę „użytku z kapitału" zwraca uwagę Marek Ziółkowski:

> W istocie jednak, „efektywne" posługiwanie się funkcjo-znakami wymaga nie tylko dostępu do odpowiednio wysokiego kapitału materialnego, lecz także dysponowania określoną kompetencją kulturową, rozumianą w tym wypadku jako wiedza, jak i gdzie owe funkcjo-znaki wykorzystywać. Z punktu widzenia strategii budowania prestiżu, nie wystarczy mieć dość pieniędzy, by kupić np. Jaguara, trzeba jeszcze „wyczuwać", jak się do tego auta ubierać oraz kiedy i jak wypada o nim mówić, a kiedy nie; nie wystarczy „zbierać obrazy", trzeba umieć zrobić z nich kolekcję itd. Wykorzystywanie funkcjo-znaków w celu zamanifestowania i podkreślenia własnej pozycji społecznej może być zatem niebezpieczną pułapką. W skrajnym wypadku styl ich użycia może wręcz obnażać osobę posługującą się funkcjo-znakiem: zamiast ją „oszacowywać" w oczach innych, może ją kompromitować i ośmieszać[81].

[81] M. Ziółkowski, *Kapitały społeczny, kulturowy i materialny i ich wzajemne konwersje we współczesnym społeczeństwie polskim*, „Studia Edukacyjne", nr 22, Poznań 2012, s. 12.

Zasób zatem nie równa się kapitałowi, a według większość głosów krytyków, którzy nie popadają w ekonomizm, to ten ostatni, w jego partykularnych egzemplifikacjach, jest kluczowy dla naszej wartości i roli społecznej[82]. Jeśli skłonić się ku tezie Manuela Castellsa, że funkcjonujemy w „społeczeństwie sieciowym"[83], i do twierdzenia Darina Barneya, że „duch naszych czasów jest

[82] Przy współczesnej łatwej i szybkiej konwersji kapitałów należałoby się zastanowić nad sensem utrzymywania tradycyjnego, sztywnego podziału na odrębne jego kategorie poznawcze czy też struktury bytowe. Jak już, to w wymiarze analitycznym i operacyjnym, mniej zaś predestynacyjnym i integracyjnym (grupowo, klasowo). Przykładowo, tam gdzie ktoś widzi talent artystyczny (kapitał kulturowy) czy zdolności przywódcze (kapitał społeczny), inny dostrzega już ich wykorzystanie biznesowe (kapitał ekonomiczny), a przy egalitaryzacji dostępu do środków produkcji i wsparcia kapitałowego często najważniejszy okazuje się sam pomysł i los, któremu trzeba „dać szansę". Z kolei sama racja posiadania sporych zasobów materialnych (kapitał materialny) przyciąga zainteresowanie medialne umożliwiające wejście do świata celebrytów i czerpanie z tego korzyści statusowo-symbolicznych (kapitał kulturowy) i towarzyskich (kapitał społeczny), np. poprzez kreowanie określonego stylu życia, wpływanie na formy mody, określanie etykiety. W demokratyczno-egalitarnym porządku społecznym nie można odmówić nikomu, kto posiada legalne obywatelstwo, prawa do wejścia do obiegu kapitałowego. Podziały (dystynkcje) kryć się muszą w porządku przedakcesyjnym, w kształtowaniu percepcji sposobów akumulacji kapitału, jego wykorzystania i wymiany. W sferze uwarunkowań habitusowych i woluntarnych. Przyjąć należałoby, że oba są społecznie generowane i dystrybuowane w trybie wzorcowym w specyficznej postaci dla każdej z grup społecznych. Nie oznacza to jednak, że nie można ich przełamywać w indywidualnym trybie partycypacyjnym. Ilustrują to chociażby koleje losu P. Bourdieu jako „genialnego dziecka", rzucającego wyzwanie determinacjom środowiskowym na drodze do osiągnięcia światowej sławy i kariery akademickiej. W tym miejscu wypada zgodzić się z Markiem Krajewskim, że kluczem do rozumienia zaistniałej sytuacji jest kwestia uczestnictwa kulturowego w kontekście „demokratyzacji życia społecznego" i „kulturowego obywatelstwa", „ponieważ w jej świetle nieegalitarność pewnych zbiorowości nie jest skutkiem braku dostępu do kultury (nawet w tym tradycyjnym rozumieniu), lecz raczej zróżnicowanych form uczestnictwa w niej. Oznacza to z kolei, iż prowadzenie polityki »pełnego dostępu« do kultury jest pozbawione sensu, ponieważ każdy »element« zbiorowości z definicji w niej uczestniczy (i to czy tego chce, czy nie), natomiast przedmiotem polityki kulturalnej powinien być charakter tej partycypacji". M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo" 1/2013, s. 52.

[83] Jak zaznacza Mariusz Barański, „pojęcie sieci ma dwa główne znaczenia, oba doniosłe socjologicznie. Pierwsze określę jako sieci niezapośredniczone technologicznie (chodzi o technologie informacyjno-telekomunikacyjne), a drugie jako sieci zapośredniczone w owe technologie". M. Barański, *Przyczynek do krytyki społeczeństwa sieciowego: od sieci społecznych do sieci wszystkich sieci*, https://www.researchgate.net/profile/Mariusz_Baranowski/publication/249335251_Przyczynek_do_krytyki_spoleczenstwa_sieciowego_od_sieci_spolecznych_do_sieci_wszystkich_sieci_The_Contribution_to_the_Critique_of_the_Network_Society_From_Social_Networks_to_the_Network_of_all_Network/links s. 20 [data dostępu 15.07.2018]. Jan Stachowicz wskazuje, że „[w]spółcześnie globalnie organizujące się i rozwijające »społeczeństwo sieci« (tj. społeczności różnych powiązanych sieciowo organizacji, społeczności lokalnych oraz regionalnych), jako społeczeństwo wieku informacji, charakteryzuje się dwiema cechami. Pierwsza polega na orga-

duchem sieci"[84], to my i nasze powiązania sieciowe – zarówno personalne, jak i rzeczowe – z innymi również stają się dla nas i dla innych kapitałami[85]. Stają się one węzłami w specyficznej strukturze otwartej na własne przeobrażenia, niezwykle mobilnej i ekspansywnej. System powiązań pomiędzy nimi istnieje

nizowaniu tych społeczności w potężne nowe, złożone powiązania informacyjne (współczesne technologie komunikacji cyfrowej itd.). Cecha druga dotyczy instytucjonalizacji i odtwarzania w tych społecznościach sieci złożonej z węzłów (działające, współpracujące i wartościujące jednostki, organizacje oraz społeczności lokalne, regionalne), powiązane relacjami komunikującymi (kognitywistycznymi) przesyłania informacji, relacjami społecznymi i różnymi relacjami instytucjonalizującymi i organizującymi przepływy władzy. Co ważne i ciekawe, sieć ta rozwijana jest pomiędzy formalnymi, organizacyjnymi, ekonomicznymi konfiguracjami dotychczas organizującymi, administrującymi i zarządzającymi współczesnymi społeczeństwami". J. Stachowicz, *Globalne sieci przepływu kapitału, wiedzy oraz wartości jako kluczowe wyzwanie w zarządzaniu przedsiębiorstwami*, „Zeszyty Naukowe", nr 9, Kraków 2011, s. 202. Według M. Castellsa drugi typ sieci – teleinformatyczny – przebudowuje pierwszy w sposób diametralny. „Sieci stanowią nową morfologię społeczną naszych społeczeństw, a rozprzestrzenianie się logiki usieciowienia w sposób zasadniczy zmienia funkcjonowanie i wyniki w procesach produkcji, doświadczenia, władzy i kultury. Mimo że sieciowa forma organizacji społecznej istniała także w innych okresach i miejscach, nowy paradygmat technologii informacyjnych dostarcza materialnej podstawy do jej szerokiej ekspansji w całej strukturze społecznej. Co więcej, uważam, że ta sieciowa logika wywołuje społeczne uwarunkowanie (*determination*) wyższego rzędu niż to, z jakim mamy do czynienia w przypadku specyficznych interesów społecznych wyrażanych przez sieci: władza przepływów ma większą moc oddziaływania niż przepływy władzy. Obecność lub nieobecność w sieci i dynamika każdej sieci w stosunku do innych są kluczowymi źródłami dominacji i zmiany w naszym społeczeństwie: społeczeństwie, które możemy zatem nazwać sieciowym, charakteryzującym się przewagą społecznej morfologii nad społecznym działaniem". M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. Kamila Pawluś, Mirosława Marody, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 467.

[84] D. Barney, *Społeczeństwo sieci*, tłum. Marcin Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 9. W charakterystyce tego badacza „podstawowe zasady sieci stały się siłą napędową indywidualnego, społecznego, gospodarczego i politycznego życia, co wyróżnia nasz okres w historii". Ibidem. Sam system sieciowy składa się „trzech głównych elementów: punktów węzłowych (nodes), powiązań (ties) oraz przepływów (flows). Węzeł to wyraźny punkt, połączony z przynajmniej jednym innym punktem, chociaż często funkcjonuje jednocześnie jako punkt łączący dwa lub więcej punktów. Powiązanie łączy jeden węzeł z innym. Przepływy są tym, co przechodzi pomiędzy węzłami wzdłuż powiązań". Ibidem, s. 37.

[85] Taką tezę daje się wydedukować z uwag Jonathana Turnera. Pisze on bowiem, że „elementami sieci mogły być osoby, pozycje, zrzeszenia bądź zbiorowi aktorzy lub inny obiekt, który można połączyć z innym obiektem". J. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. Marta Bucholc, Grażyna Woroniecka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 605. Jak konstatuje dalej, „tym, co łączy pozycje, osoby i aktorów zbiorowych w świecie społecznym, są przepływy (1) symboli (informacji, idei, wartości, norm, komunikatów itd.), (2) rzeczy (obiektów fizycznych oraz być może takich symboli, jak pieniądz, które umożliwiają dostęp do obiektów fizycznych), oraz (3) uczuć (aprobaty, szacunku, sympatii, przyjemności itd.). Ibidem, s. 606.

tak długo, jak długo trwa komunikacja pomiędzy nimi[86]. Kapitały nie są statyczne, lecz dynamiczne, ciągle należy je aktualizować i promować.

Kondycję ponowoczesnych obyczajów również daje się scharakteryzować za pomocą ulubionej kategorii-metafory poznawczej Z. Baumana – „płynności"[87].

> Z perspektywy obyczajowo-społecznej – pisze M. Urbaniak – płynność określa przede wszystkim stan uwolnienia się od więzi, zobowiązań, ale też zasad, reguł i norm. Powstająca tymczasowość relacji społecznych oraz prowizoryczność więzi najpełniej objawiają się w braku zobowiązań, nie przywiązywaniu się do niczego i nikogo oraz w zaniku odpowiedzialności, jak i lojalności czy też wierności [...]. Czym w pierwszej kolejności cechuje się społeczeństwo płynnej nowoczesności? Otóż warunki naszych działań ulegają szybszej zmianie, zanim działania grup i jednostek przeobrażą się w rutynę lub zwyczaj[88].

Wypowiedź tę można zakwalifikować jako przekonanie o zarzuceniu przez obyczaj realizacji zadań etyki normatywnej (jak już wiadomo, pogląd tu odrzucany), jednak ostatnią z wygłoszonych uwag daje się odnieść do procesu formowania się semantyki komunikacji obyczajowej i jej założeń. „Płynność" sygnalizuje wzrastający rozziew pomiędzy uniwersum odniesienia przedmiotowego: przedsemantycznymi przedsądzeniami, przekazami światopoglądowymi, konwencjami semantycznymi i sensami komunikacyjnymi a sferą dynamicznie zmieniających się residuów zachowaniowych. Ta „płynność" symboliczno-kulturowa związana jest bezpośrednio z „płynnością" społeczną – zarówno ją odzwierciedla, jak i współkształtuje.

---

[86] M. Castells, *Społeczeństwo sieci*..., s. 41. Badacz ten stwierdza również, że nowy system produkcji oparty na wiedzy stwarza nowy typ produktywności oraz gospodarki kapitalistycznej, jest „technologicznie, organizacyjnie i instytucjonalnie" odmienny niż model klasyczny. Ibidem, s. 157. Twierdzi, że „informacja jest kluczowym składnikiem naszej organizacji społecznej, przepływy zaś wiadomości i obrazów między sieciami tworzą podstawową nić naszej struktury społecznej". Ibidem, s. 474. Przyjąć należy, że także sposób funkcjonowania kapitałów, które są w momencie usieciowienia, staje się bardziej informacyjny. A ich głównymi cechami są elastyczność wykorzystania i zdolności integracyjne. Ibidem, ss. 78–84.

[87] Nawiązuję w tym miejscu do czterech pozycji książkowych Zygmunta Baumana zawierających termin „płynne": *Płynne życie*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007; *Płynna nowoczesność*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2006; *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa 2011, *44 Listy ze Świata Płynnej Nowoczesności*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011. Zaproponowane przez polskiego socjologia pojęcie „płynnej nowoczesności" stało się już kategorią badawczą, zob. D. Stoll, *Płynna nowoczesność a neoliberalizm*, Książka i Prasa, Warszawa 2017.

[88] M. Urbaniak, *Gorzki smak płynnej nowoczesności* , ss. 7–11.

W ponowoczesności warstwa przekonaniowa społeczno-subiektywnego regulatora praktyki komunikacji obyczajowej funkcjonuje w o wiele bardziej złożonym dla niej kontekście strukturalnym niż we wcześniejszych epokach. Składniki praktyki komunikacji obyczajowej uwikłane są w liczne relacje z elementami z innych typów praktyk społecznych, skutkując powstawaniem nowego rodzaju obiektów kulturowych, o złożonej konstrukcji strukturalno-humanistycznej. Badanie obyczaju rodzi wówczas problemy: 1) epistemologiczno-metodologiczne – „co i jak badać?"; 2) pragmatyczno-etyczne – „kogo, gdzie i dlaczego (wolno) badać?"; 3) aplikacyjno-prognostyczne – „jaka jest aktualna wartość diagnostyczna przedstawianych twierdzeń, czy daje się je wykorzystywać w badaniach kierunkowych?". W samej zaś kwestii przemian obyczaju w pozycji uczestniczącego w nim podmiotu kluczowe wydaje się ukazanie, w jaki sposób następuje postrzeganie samych zmian w sytuacji, kiedy wszystko dookoła nieustannie się zmienia. W jaki sposób można stwierdzić, że w grę wchodzi zmiana w obyczaju/całego obyczaju, a nie jakaś inna? Temu zagadnieniu poświęcony jest kolejny rozdział.

Rozdział VI

Ponowoczesny model przemian obyczajów

Czas, przestrzeń a czasoprzestrzeń obyczaju

W dyskursach poznawczych dość często oddziela się od siebie czas i przestrzeń. Choć czynione jest to z reguły dość intuicyjnie, to przekonaniowo w sposób jawny można powoływać się na autorytet Newtonowskich idei absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu oraz Kantowskich „priorytetowych kategorii poznania" – „podstawowych form oglądu estetycznego". Możliwość abstrahowania od łącznego występowania czasu i przestrzeni pozwala na prowadzenie spekulacji o charakterze naukowych lub filozoficznym. Przyjmuje się je za fundament myślenia o świecie, właściwy sposób odbierania i kategoryzowania rzeczywistości, choć arbitralnie rozcinają one, doświadczane na co dzień, paradoksalne związki zmiany i trwania oraz ciągłości i nieciągłości.

Perspektywa antropologiczna (relatywistyczna), a niekiedy i historyczna, podkreśla w tym miejscu wagę determinant społeczno-kulturowych w dochodzeniu do tych idei. Wskazuje, że abstrakcyjne idee odseparowanego i niezależnego „czasu poza przestrzenią" oraz takiej samej „przestrzeni poza czasem" to dystynktywne dla jednej kultury cechy aktywności myślowej. Prezentują one bowiem typ myślenia charakterystyczny dla świata Zachodu (euro-atlantyckiego), obcy w dużej mierze innym dziejowym społeczeństwom (kulturom w rozumieniu dystrybutywno-antropologicznym). Inne jest doświadczanie czasu i przestrzeni w kulturach niezachodnich, często w czasoprzestrzennej jedni (tak jak to odbywa się po dziś dzień w magii). Współcześnie jednak relatywistyczne antynomie czasoprzestrzenne z nauki – tworzące niestałe i nierzadko paradoksalne obrazy rzeczywistości – wtargnęły do kulturowych obrazów (pojęć) świata, a z nich przenikają nawet do subiektywnych wizji świata, dlatego klasyczny ogląd form estetycznych kohabituje z relatywistycznym oglądem czasoprzestrzennych „plastrów". Odmienne percepcje zjawisk mogą dostarczać jednak korzyści epistemicznych na wielu polach dociekań.

Także badanie zjawisk obyczajowych odbywa się z uwzględnianiem podziału na obyczaje warunkowane temporalnie, np. cyklem świąt rocznych, oraz obyczaje warunkowane spacjalnie, np. święta związane z określonym terytorium, jak

choćby kult miejsca, w którym doszło do teofanii czy hierofanii[1]. Nie jest tak, że „czasowe" obywają się bez przestrzeni, a „przestrzenne" bez czasu, raczej tak, że stwarzanie łącznej czasoprzestrzeni inicjowane jest przez nadrzędną kategorię poznawczą (badawczą) – bądź czasową, bądź przestrzenną[2]. Czasoprzestrzeń to nie suma – czas plus przestrzeń – lecz całokształt tego związku – rzeczywistotwórczy, sensotwórczy[3]. W hierarchicznym zestawieniu jeden z elementów przeważa „ontologicznie" i „epistemologicznie" nad drugim, czyni je zależnymi od siebie[4]. Nie znaczy to, że zdominowany „nie ma nic do powiedzenia", niemniej musi pamiętać za każdym razem „gdzie jego miejsce".

Koncentrowanie się na poszczególnych aspektach ich „oglądu estetycznego" osobno bądź w ich zespoleniu, z jedną dominantą, pomija specyfikę „dziania się" zjawisk obyczajowych w mikroskali na poziomie jednostkowego uczestnictwa kulturowego i wykształconych w ich obrębie postaw. W działaniach doświadcza się jednolitej czasoprzestrzeni „tu i teraz", a nie jej ich ideowych konstrukcji. To uprzywilejowanie którejś z nich separuje całokształt jednostkowego ich doświadczenia, które jest zawsze czasoprzestrzenne. Doświadcza się aktualności chwil i miejsc lub inaczej mówiąc, chwili miejsca lub umiejscowionej chwili. Powinno to znaleźć swoje odzwierciedlenie w modelowych ujęciach przemian obyczaju, wpływając na sposób operowania aparatem pojęciowym bez artykułowania jednoznacznych sądów o charakterze merytorycznym[5].

---

[1] „W dzisiejszych kulturach – pisze Leon Dyczewski – istnieją różne święta: periodyczne i nieperiodyczne, czyli okolicznościowe; stałe i zmienne; lokalne, regionalne, narodowe, państwowe i międzynarodowe". L. Dyczewski, *Święto i jego kulturotwórcza rola*, „Kultura i Społeczeństwo" 4/2012, s. 4.

[2] Przykładem pierwszego typu podejścia jest monografia Barbary Ogrodowskiej, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Muza, Warszawa 2007; drugiego – praca Mai Łozińskiej, *W ziemiańskim dworze. Codzienność, obyczaje, święta, zabawy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

[3] Według opinii Petera Bergera i Thomasa Luckmanna rzeczywistość życia codziennego organizuje się wokół czasu i przestrzeni. P. Bergerm T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, PIW, Warszawa 1983.

[4] W badaniach społecznych/kulturowych odgranicza się od siebie czas od przestrzeni, np. tworząc w wyniku tego społeczne/kulturowe „profile czasowe", do których daje się też dołączyć społeczne/kulturowe „profile przestrzenne".

[5] Jak już zaznaczono, społeczno-regulacyjna koncepcja kultury nie zawiera treści esencjalnych, przedmiotowych, merytorycznych, lecz służy za narzędzie do ich osiągania. „Nie chodzi o to – jak pisze Anna Pałubicka – że rozważana koncepcja kultury wyznaczałaby zestawy konkretnych wartości, określonych co do treści przedmiotowej i tylko takim nadawała status wartości kulturowych. Nie można postulatami teoretycznymi zastąpić przecież badań empirycznych". A. Pałubicka, *Opozycja dwóch postaw wobec świata a koncepcja kultury Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, ss. 145–146.

Nie zmienia to faktu, że problematyka czasu i przestrzeni stanowi integralną część badań zjawisk życia obyczajowego, zarówno od strony teoretycznej, jak i empirycznej. Teorie przemian obyczaju, w swoich generalizacjach, domagają się stałego uwzględniania ogólnych ram, a zarazem stałych operacyjnych – czasu i przestrzeni. W ten sposób tworzą zależną od nich czasoprzestrzeń. Konkretne zaś egzemplifikacje doświadczania obyczaju wymagają uchwycenia ich w kontekstualno-opisowych egzemplifikacjach – chwili i miejsca. Kategorie czasu i przestrzeni są społecznie wytwarzanymi konstruktami kulturowymi, dlatego ich jednostkowe pojmowanie jest filtrowane przez warstwy symboliczne, a ich idiosynkratyczne różnice doświadczania są intersubiektywnie akomodowane (semiotyzowane) i asymilowane (usemantyczniane) w obrębie dyrektyw semantycznych komunikacji kulturowych. Autonomia logiki danej kultury wskazuje również, jakie zjawiska „naturalne", stanowiące odniesienia przedmiotowe dla ich „temporalnych" i „przestrzennych" charakterystyk przedsemantycznych – ustanawiających założenia semantyk komunikacji językowych (form pojęciowych) – podlegają interpretacji i w jakich zakresach[6]. Dostrzega się również, że funkcjonują one w licznych procesach obiektywizacji kulturowych i są zmienne historycznie. Mają nie tylko charakter poznawczy, kognitywny, lecz także aksjologiczny, światopoglądowy[7], a ich uszczegółowienia ideowe funkcjonują w metonimicznym związku z całościowym pojmowaniem rzeczywistości.

Działania obyczajowe w swojej repetycyjnej masie komunikują i zarazem ustanawiają habitualne sposoby radzenia sobie z czasem i przestrzenią, życia w nich i życia nimi. Nie potrzebują przy tym uświadamiania sobie ich jako autonomicznych wartości. Dające się zaobserwować, „empiryczne" obyczaje zawsze egzystują w pewnym „namacalnym" kontekście czasoprzestrzeni, w którym ich „moc sprawcza" mierzona jest ich aktualnością, siłą oddziaływania „tu i teraz", a nie rozpatrywana w odniesieniu do pozaczasowych i ponadprzestrzennych wzorów (norm) społecznych. Niemniej to tylko przez te ostatnie eksplikowana jest właśnie ich siła oddziaływania, a raczej jej prawomocność, wartość, „ważność" (wedle terminologii Andrzeja Słabonia).

O ile zatem występowanie wspomnianych kategorii nie podlega kwestionowaniu, to trudniejsze zadanie polega na ich usystematyzowaniu wedle kluczowych zagadnień. Badanie sposobów „pracy" kategorii czasu i przestrzeni w życiu obyczajowym to nie tylko rekonstrukcja potocznych obrazów świata

[6] Jest to konkluzja wyrażana w wielu rozważaniach, przede wszystkim w odniesieniu do czasu, np. E. Zerubavel, *The French Republican Calendar: A Case Study in the Sociology of Time*, „American Sociological Review" 6(42)/1977, ss. 868–877; H. Lee, J. Liebenau, *Time and the Internet at the Turn of the Millennium*, „Time & Society" 1(9)/2000, ss. 43–56.

[7] Dokumentują to choćby dociekania Geralda J. Whitrowa, *Time in History: Views of Time from Prehistory to the Present Day*, Oxford University Press, Oxford 1988.

(kategorii potoczności), ale również diagnoza i prognoza toczących je jawnie bądź podskórnie trendów kulturowych, często jeszcze nieuświadamianych (nieartykułowanych) w sądach (normach i dyrektywach). Obyczaj przynależy do nieprofesjonalnej sfery kultury, formującej się w znacznej mierze w sposób spontaniczny. Odzwierciedla wszelkie modyfikacje obiektywnych obrazów świata, jak i naddawanie w komunikowaniu obyczajowym subiektywnych wizji świata, dlatego dość szybko wychwytuje wszelkie nowe sposoby kształtowania się kulturowych obiektywizacji, w tym przypadku – nowych metod operowania czasem/w czasie i przestrzenią/w przestrzeni.

Czas i przestrzeń mogą bezpośrednio ingerować w strukturę sensowną działań obyczajowych bądź też służyć ich waloryzacji światopoglądowej. W pierwszym wypadku obyczajowe struktury humanistyczne stają się „czasotwórcze", „przestrzeniotwórcze", tak jak to ma miejsce np. w trakcie święta wiosny. Metaforyczno-metonimiczne czynności światopoglądowo-obyczajowe (rytualne, obrzędowe) przyczyniają się do metamorfozy jednej pory roku w drugą – wchodząc w czas i przestrzeń, jednocześnie przemieniają je. W drugim przypadku operowanie czasem i przestrzenią służy do waloryzacji wartości uchwytnych praktycznie, np. obyczaj troski o własny, przydomowy trawnik, w którym to pielęgnacja kawałka wyodrębnionej i chronionej przestrzeni „mówi wiele" (złego lub dobrego) o jego właścicielu (gospodarzu). Tak więc z jednej strony obyczaje komunikują autonomiczną wartość różnorakich obliczy czasu i przestrzeni w niezliczonych przejawach swego bogactwa świąteczno-obyczajowego, z drugiej zaś – sakralizują nimi wartości symboliczne oraz bezpośrednio uchwytne praktycznie. Wówczas to obyczaj, choć sam „poręczny", „poręcznie" traktuje wymienione kategorie, operacjonalizując je w celu uzyskania maksymalnej efektywności komunikacyjnej nadrzędnych względem nich wartości. Niemniej unaocznienie ich „obecności" uruchamia procesy (re)interpretacyjne czasu i przestrzeni, zarówno w wymiarze roli tych kategorii w działaniach obyczajowych, jak i sensu funkcjonowania obyczajów jako nośników fizycznych dla ich wymiaru ideowego.

Dość częsty sposób funkcjonowania czasu i przestrzeni w działaniach obyczajowych związany jest z predefiniowaniem wartości określonych ich postaci, ich „siłą perswazyjną". Uzmysłowienie danej kategoryzacji temporalnej lub spacjalnej ma nie tylko charakter informacyjny, lecz posiada własną moc sprawczą. Dzięki temu może mobilizować i organizować działania jednostek i zbiorowości podłóg tej mocy. Najbardziej znany rodzaj społecznej waloryzacji czasu związany jest z jego binarnym podziałem na *sacrum* oraz *profanum*. U wchodzących w pole jego oddziaływania jednostek i zbiorowości, uruchamiają się „naturalne" zachowania, np. obyczaj przeżegnania się w trakcie wejścia do kościoła i wyjścia z niego wśród chrześcijan. Oczywistość działaniowa w czasie sakralnym lub profanicznym narzuca się w taki sam sposób, jak naturalna – jak ta wymuszona

różnymi porami dnia czy roku. Odgórne predefiniowanie uniwersów przejawiania się czasu i przestrzeni wprowadza ład czasoprzestrzenny, nie pozostawiając wielkiego pola manewru przypadkowości.

Historyczno-kulturowe obrazy czasu i przestrzeni

W pierwotnej, przepojonej religijnością wizji czasu i przestrzeni postrzega się je łącznie, w ich nierozerwalnym związku przedmiotowym – świat objawia się w cyklu roku i poznawczym – przestrzeń umożliwia postrzeganie (działania) czasu, a czas kreśli rozciągłość przestrzeni. I tak obserwowalne aspekty rzeczywistości dostarczają budulca do konceptualizacji pojęcia czasu. Na taką jego proweniencję wskazują Peter Coveney oraz Roger Highfield. „Ludzie uważali, że skoro czas jest nieodłącznie związany z kołowymi ruchami nieba, to również świat ma charakter kolisty”[8]. W wymiarze kosmogonicznym egzemplifikuje go wizja „wiecznego powrotu” Roku-Kosmosu. Bezpośrednio w sferze praktyki obyczajowej potwierdzenia wymogu komplementarności dostarcza uwaga Erica W. Rothenbuhlera:

> [...] rytuał tradycyjny tworzy swój własny czas i przestrzeń, „przenosząc” wyznawcę poza codzienny ciąg zdarzeń i umożliwiający mu kontakt z transcendencją, świętością, sferą o znaczeniu ostatecznym. Różnica między tymi przypadkami nie jest równoznaczna z różnicą między byciem lub nie byciem w owej sferze, lecz między tymi, którzy wierzą, a tymi, którzy nie wierzą[9].

Mity czasu wytryskującego z przestrzeni i ginącego wraz z nią odnosi się do cyklicznego obrazu świata na modłę zachodzenia pór roku. W magicznym obrazie świata[10] czas jest integralną częścią świata przyrody. Najstarsze dające się odnotować postacie obyczajów respektujących bieg natury wiążą się ze społeczeństwami agrarnymi, reprezentującymi typ pastersko-rolniczy[11]. Zależność egzystencjalna

---

[8] P. Coveney, R. Highfield, *Strzałka czasu*, tłum. Piotr Amsterdamski, Zysk i S-ka, Warszawa 1997, s. 19.

[9] E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja medialna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. Janusz Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, ss. 110–111.

[10] Magia funkcjonuje w skontaminowanym trybie kultury techniczo-użytkowej i kultury symbolicznej, w związku z czym trudno mówić o jakimś światopoglądzie, który z racji stanowienia wartości ostatecznych przynależy już w pełni do drugiej.

[11] Wprawdzie pierwotniejszy jest typ łowiecko-zbieracki, niemniej obyczaje, a także cały świat kultury symbolicznej tych grup ludzkich z okresu przedneolitycznego przenika mrok tajemnicy. Posiadamy wprawdzie przejawy ekspresji symbolicznej, np. z jaskini Lascaux czy Altamiry, nie

tych społeczeństw od rytmu zmian życiodajnej przyrody przyczyniła się do powstania rozbudowanej obyczajowości, realizującej wartości ich „znaturalizowanego", „kosmicznego" światopoglądu. Temporalny porządek występowania świątecznych obyczajów społeczeństw agrarnych odzwierciedla wegetacyjno-biologiczny cykl narodzin, rozwoju, obumierania, nie tylko więc komunikuje je w specjalnych strukturach humanistycznych (obrzędach, rytuałach), ale również sakralizuje. Cykl ma więc dwojaką moc generatywną – naturalną oraz kulturową[12].

W momencie metaforyczno-metonimicznej deifikacji jakichś wyróżnionych postaci czasoprzestrzennych sił naturalnych do postaci bóstw mielibyśmy do czynienia z czystym komunikowaniem wartości światopoglądowych, w ramach święta właśnie na cześć tych bóstw (czasu czy przestrzeni). Kalendarz religijny kształtuje wówczas sens zjawisk naturalnych[13]. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w chrześcijańskich dziejach przemian obyczajów, poprzez zastępowanie rytuałów magii agrarnej lub religii pogańskich – świętami, których patronami stawali się święci nowej wiary. Ten proces akomodacji obyczajowej dopełnił się wraz z zagospodarowaniem kluczowych momentów całego cyklu. Tak postępowało sakralne „ukulturowienie" przyrody, mające w założeniu informować o zwierzchniej roli czynnika nadnaturalnego w panowaniu nad fundamentalnymi dla egzystencji ludzkiej procesami w świecie materialnym. Zwraca na to uwagę Anna Pałubicka, pisząc, że „»świat« religii wyjątkowo podlega bezpośrednio światopoglądowym zasadom religijnym, »metafizycznym«; bezpośrednio zostały one odniesione do »zaświata« i stamtąd dopiero, a więc pośrednio, wpływają na losy »świata«"[14]. Reorientowało to dotychczasowe synkretyczne *numinosum* w sakralno-symboliczne rejony chrześcijaństwa.

---

wiemy jednak, jakie przypisać im sensy komunikacyjne. A. Pałubicka ujmuje to w formule „zbieracka organizacja i magiczno-mityczny, działaniowy sposób myślenia". A. Pałubicka, *Pojawienie się filozofii w Europie i faktu tego następstwa*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna", t. I, 1/2012, s. 65.

[12] Według preferowanych założeń teoretycznych w tym drugim przypadku mówilibyśmy o obyczajowej waloryzacji światopoglądowej efektów rolniczej praktyki podstawowej.

[13] Komunikowanie „czystych" wartości światopoglądowych nie może istnieć w sferze magii, ponieważ w strukturze jej wierzeń współwystępują łącznie przekonania techniczno-użytkowe, symboliczno-komunikacyjne oraz światopoglądowe. Zorientowana jest bowiem na „praktyczne wartości technologiczno-komunikacyjne". Synkretyzm magii przezwyciężony zostaje przez – jak zauważa A. Pałubicka – „uformowanie (1) najpierw waloryzacji praktyczno-religijnej w ramach formacji antycznej, kiedy to pozaludzkie czynniki otaczającej człowieka rzeczywistości naturalnej i społecznej skoncentrowane zostały w rękach osobowych bóstw reprezentujących poszczególne grupy wartości praktycznych i ponad praktycznych; (2) następnie – właściwej, abstrakcyjno-teologicznej waloryzacji religijnej w epoce feudalizmu". A. Pałubicka, *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne" 24/1985, s. 67.

[14] Ibidem, s. 60.

Drogi czasu i przestrzeni rozeszły się, ponieważ – jak argumentuje Abraham Joshua Heschel – święte pismo tej religii – Biblia – „bardziej troszczy się o czas niż o przestrzeń". W tym świętym dla religii judaistycznej i chrześcijańskiej piśmie sakralizuje się jednostkę podziału czasu dzień – Szabat, a nie jakiś wyróżniony fragment rozbioru przestrzeni[15]. W religiach judaistycznej oraz chrześcijańskiej przestrzeń musiała uznać zwierzchność czasu w kreowaniu czasoprzestrzeni – czas dany zostaje jako cenny środek w drodze do zbawienia, przestrzeń przydana jako jego akcydens. Taki układ utrzymuje się w epoce przednowoczesnej, w porządku tradycyjnym, do „drugiego odczarowania świata" – jako aksjologicznie pryncypialny i normatywnie kanoniczny. Wspiera go przesiąknięty religijnym symbolizmem sposób myślenia czasoprzestrzennego, w którym czas ma uprzywilejowany status analityczny.

W nowoczesności występują opisane przez Anthony'ego Giddensa procesy wykorzeniającej czasoprzestrzennej dystancjacji – rozdzielność związku czasu i przestrzeni oraz ich opróżnianie z tradycyjnych (światopoglądowo-obyczajowych) znaczeń. W nowoczesnym układzie odniesienia zostają one uwolnione od pierwotnego ciężaru gatunkowego i przekształcają się z kulturowych stałych w zmienne. Oznacza to, że w nowym układzie odniesienia to nie one wyznaczają czasoprzestrzeń działań, lecz te ostatnie kreślą ramy (związki kauzalne), w których mogą przejawiać się czas i przestrzeń. Ta separacja przekłada się na relacje społeczne, które wyrwane zostają z więzi lokalnych i wrzucone są w obszar odległych (a później wirtualnych) dystansów czasu i przestrzeni. Typowe ramy społecznego działania są „wysadzane" z „namacalnego" kontekstu miejsca, które – stając się wypadkową akcji („miejsce akcji") – traci status głównego punktu odniesienia w rzeczywistości.

Wraz z jego utratą spada poczucie „ontologicznego bezpieczeństwa czasoprzestrzennego", ponieważ skoro nie wiadomo, co może stać się miejscem akcji, rodzi się podejrzenie, że wszystko może się nim stać. Miejsce przestaje pełnić funkcję „kokonu ochronnego"[16], a wchodzi w obszar strategicznej gry

[15] A.J. Heschel, *Szabat*, tłum. Henryk Halkowski, Esprit, Kraków 2015. W Dziesięciorgu Przykazaniach słowo „święty" odnosi się tylko do jednego terminu – „Szabat". W kulturze chrześcijańskiej dniem świętym stała się niedziela, nie zmienia to jednak nadrzędnej waloryzacji czasu kosztem przestrzeni.

[16] Według A. Giddensa „kokon ochronny" powstaje na bazie pierwotnego, kształtującego się we wczesnym dzieciństwie zaufania w oparciu o bliskie relacje z innymi. Im silniejszy „kokon", tym większa pewność siebie przy podejmowaniu decyzji, silniejsze przekonanie o możliwości zaufania innym oraz wiara w utrzymywanie się określonego porządku rzeczywistości. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość, „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 57. Bez większej gimnastyki myślowej można to rozumienie rozciągnąć także na „oswojone", „swojskie", „bezpieczne" miejsce, szczególnie że jego związek ideowy z „kokonem" jest bliższy niż innych ludzi.

„ryzyka i zaufania". Tradycyjne miejsce to przestrzeń znana z codziennych, powtarzalnych i przewidywalnych działań. „Miejsce to przestrzeń – wskazuje Cathy Turner – w której powiedziano istotne słowa, mające ustaloną tożsamość, zdefiniowane słownictwo i przewidziane przeznaczenie. Miejsce to przestrzeń, w której wymieniono przyrzeczenia, złożono obietnice, wysunięto żądania"[17]. Stanowi zatem wzorzec czasoprzestrzennej normalności. Tylko jednocześnie ryzykując i ufając, można dokonać – jak stwierdza A. Giddens – „niełatwego dzieła nierozdzielnego wplecenia własnych działań w kontekst konkretnego miejsca"[18], niemniej w równym stopniu zakorzeniającego, jak i wykorzeniającego. Niesamowicie szybkie tempo zmian w każdym aspekcie – społecznym, kulturowym, jednostkowym, symbolicznym, techniczno-użytkowym – powoduje, że nie wiadomo, w którym stadium się aktualnie przebywa. Ponowoczesność to epoka niestateczności, a przede wszystkim nieoczywistości doświadczania czasu i przestrzeni. Stopień ufności w ich istnienie także podszyty jest niewiarą, a źródłem tej ostatniej jest brak obligatoryjnych obiektywizacji kulturowych w tej materii.

W rozważaniach Zygmunta Baumana również podkreśla się wagę czasu i przestrzeni w „kondycji ponowoczesnej". Ten pierwszy kontynuuje swoją linię rozwojową wcześniejszej epoki – nowoczesności – w jej najważniejszej cesze – ekspansjonizmie. W niej to „czas stał się czynnikiem niezależnym od niewzruszonych i niezmiennych rozmiarów mórz i lądów. Czas różnił się od przestrzeni, ponieważ w przeciwieństwie do niej poddawał się zmianom i manipulacjom. Stał się elementem wywrotowym: dynamicznym partnerem relacji czas – przestrzeń"[19]. Pierwotnym celem nowoczesności – jej wersji „ciężkiej" – jest kolonizacja przestrzeni[20], a kontrola nad nią wymaga kontroli czasu. Wejście w „lekką" wersję nowoczesności oznacza, że przestrzeń ulega deterioralizacji i delokalizacji, a operowanie czasem staje się kluczowym narzędziem generowania zysku i minimalizowania strat[21]. Dochodzi do tego dewaluacja wartości miejsca. Kiedy w każde z nich można stosunkowo łatwo i szybko dotrzeć, to

[17] C. Turner, Palimpset czy przestrzeń potencjalna?, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010, s. 239.

[18] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*..., s. 202.

[19] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2006, s. 173.

[20] Dążenie do kolonizacji przestrzeni stanowi główny czynnik rozwoju cywilizacyjnego. „Stosunek człowieka do przestrzeni – pisze Barbara Kita – określa się miarą ogarnięcia, oswojenia, zasiedlenia, zawładnięcia, ale zawsze w konsekwencji możnością jej pokonywania, co stanowi zasadniczy czynnik i pęd do wynajdywania coraz to doskonalszych środków transportu i komunikacji". B. Kita, *Podróżować: jeździć, widzieć, myśleć*, „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura" 2(5)/2002, s. 47.

[21] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*..., ss. 176–184.

przestaje być ono wyjątkowe. „Jeśli w każdej chwili można być wszędzie, nie ma powodu, aby być gdziekolwiek w jakimkolwiek określonym czasie”[22]. Rolę miejsca wypełniają światoobrazy mass mediów, które symulują jego istnienie, bliskość, swojskość.

Według autora *Konsekwencji nowoczesności* mamy tu do czynienia z procesem „rozciągnięcia”.

> Ramy konceptualne oddalenia czaso-przestrzennego kierują naszą uwagę ku złożonym relacjom, które zachodzą między *lokalnym zaangażowaniem* (sytuacja współobecności) a *interakcją na odległość* (powiązania obecności z nieobecnością). [...] Globalizację możemy więc zdefiniować jako zintensyfikowanie stosunków społecznych o zasięgu ogólnoświatowym, łączących ze sobą odległe miejsca w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i *vice versa*. Proces ten ma charakter dialektyczny, ponieważ takie wydarzenia lokalne mogą przybrać zupełnie inny obrót niż powiązane z nimi odległe zdarzenia, które je kształtują. *Przekształcenia lokalne* są w takim samym stopniu częścią globalizacji, jak równolegle do nich zachodzące poszerzanie powiązań społecznych w czasie i przestrzeni[23].

Ponowoczesność to kultura poza czasem i poza przestrzenią, bez wiążącej ją w całość kulturowej pamięci miejsca – jej integralnej, rozpoznawalnej czasoprzestrzenności. To właśnie w jej obszarze rości sobie pretensję do obowiązywalności tradycyjny sposób życia.

> Tradycja – pisze Ulrich Beck – rości sobie prawo do posiadania uprzywilejowanego rozumienia czasu; ma jednak skłonność do czynienia tego samego wobec przestrzeni. To właśnie uprzywilejowana przestrzeń pozwala na zachowanie różnic między tradycyjnymi wierzeniami i praktykami. Każda tradycja jest zawsze w jakimś sensie zakorzeniona w kontekście miejsca, z którego się wywodzi, lub miejsc mających dla niej szczególne znaczenie[24].

---

[22] Ibidem, s. 184.

[23] A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*..., s. 47.

[24] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w świecie społecznym ponowoczesności*, tłum. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 110.

Na rozpad tej relacji w dobie globalizacji zwraca uwagę Marian Kempny:

> [...] jeżeli w tradycyjnym ujęciu społeczności lokalnej (jako lokalności) przestrzeń niejako unieważniała, „unieruchamiała" czas, to w warunkach globalizacji dochodzi do unicestwienia przestrzeni, która może zostać „połknięta" w mgnieniu oka, jak też dowolnie rozciągnięta jako przestrzeń społecznych interakcji, nieograniczona wymogiem współobecności partnerów[25].

Niezależnie jednak od tego, czy miejsce ma charakter tradycyjny (topograficzny) czy zdarzeniowy (Giddensowskie „miejsce akcji"), tylko w wyniku jakichś regulacji kulturowych – nawet tych najbardziej elementarnych (przedsemantycznych sądów językowych) – można stwierdzić, że mamy do czynienia z miejscem, a nie z czymś innym (odchodzę od jego doświadczania w stronę kategoryzowania). Jeśli w swoim doświadczaniu ma ono charakter tranzytowy bądź staje się „nie-miejscem", to na nim, przez/wokół niego praktykuje się codzienność, czyniąc z niego istotny punkt (samo)odniesienia. Ku takiej perspektywie skłania się Richard Lehan:

> [...] przestrzeń stwarzają nie tylko architekci, urbaniści, kartografowie etc., ale także sposoby, w jakie tę przestrzeń ustanawia na nową bądź przekształca „praktyka życia codziennego", czyli doświadczenia i działania podmiotów, które się w niej przemieszczają. Opisujący tę praktykę podkreślają subiektywne oraz intersubiektywne doświadczenie przestrzeni. Na przykład Michel de Certeau rozróżnia pojęcia „przestrzeni" i „miejsca", definiując przestrzeń jako „miejsce praktykowane". A zatem przestrzeń tworzy się w efekcie działania sposobów, w jakie przemieszcza się przez nią miejsce[26].

W ujęciu Manuela Castellsa medialny system komunikacyjny diametralnie przekształca sposób doświadczania czasu i przestrzeni. Pierwszy funkcjonuje bezczasowo (pozaczasowo), druga w formie sieciowych przestrzeni przepływów (informacji). Rozdzielność porządkujących kategorii temporalnych (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość) oraz umiejscowienia (przestrzennego) zostaje zniesiona. Dotyczy to jednak jednego z *modi* ponowoczesnego życia – zapośredniczonej medialnie interakcji w czasie rzeczywistym. Istnieje ona tam, gdzie pojawia się niezbędna infrastruktura cyfrowo-komunikacyjna. Według hiszpańskiego socjologa rewolucja w technologiach informacyjnych spowodowała, że zniknęła obiektywizująca funkcja czasu, a on sam przekształca się w zasób do kapitaliza-

[25] M. Kempny, Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji, w: M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 181.

[26] R. Lehan, Od Mitu do tajeMnicy, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*..., s. 176.

cji. Tworzy się wówczas przestrzeń przepływów o innej specyfice, nieklasycznej, nieliniowej. „Wieloraka przestrzeń miejsc – rozproszona, sfragmentaryzowana i chaotyczna – manifestuje różne temporalności, od najbardziej prymitywnej dominacji naturalnych rytmów do najsurowszej tyranii czasu zegarowego”[27]. Rozmnażanie „przestrzeni miejsc” odbywa się w różnych porządkach czasowych, przestrzeń jest uczłowieczana bądź naturalizowana. Wszystkie one trwają symultanicznie, a jednak niekoherentnie, a przemieszczanie się pomiędzy nimi nie odbywa się płynnie, lecz skokowo. „Przestrzenie miejsc” się nie sumują (nie zlewają się), lecz utrzymują w postaci zawiesinowej.

Wraz z osłabieniem i zanikiem tradycyjnych związków czasu i przestrzeni, namnażaniem się „fantasmagorii miejsc”, „przestrzeni miejsc”, „nie-miejsc” – czasoprzestrzeń coraz częściej kreowana jest zdarzeniowo lub też, inaczej mówiąc, zdarzeniowość wyznacza uniwersum swojego czasoprzestrzennego zachodzenia. U hiszpańskiego socjologa naoczność zdarzeniowego układu czasoprzestrzennego związana jest z dominacją technologii informacyjnych w społeczeństwie sieciowym. W wyniku tego zwykła codzienność jej „węzłów” wpleciona zostaje w szeroki proces wykorzeniającej globalizacji. Tworzy ona światowy układ integrujący, w których tradycyjne więzi nie są odtwarzane, lecz wynajdywane wciąż na nowo.

Generalnie ponowoczesna, aczkolwiek postmodernistyczna w stylistyce opowieść o czasie i przestrzeni wraca do mitologii i sama mit ustanawia. Czas zaczął się od niestabilności obrazu przestrzeni. To przestrzeń pierwsza zaczęła „mówić” o czasie, a on wyrósł z jej metaforyzacji, czasoprzestrzeń zaś to efekt tego mariażu[28]. Czas pożyczył swoją „istotowość” od zjawisk związanych z ruchem lub imitujących jego brak. Mówi się, że „płynie”, „leci”, „ucieka”, „nadchodzi”, „stoi”[29]. Znaczy to, że transponował on cudze własności, a następnie narzucił

[27] M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. Mirosława Marody, Kamila Pawluś, Janusz Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 464.

[28] Pisze o tym sugestywnie Michaił Bachtin. „Czasoprzestrzeń jest istotną właściwością języka jako skarbnicy obrazów. Czasoprzestrzenna jest wewnętrzna forma słowa, czyli te pośredniczące cechy, za pomocą których pierwotne przestrzenne znaczenia są przenoszone na stosunki czasowe”. Dzięki temu „czas zyskuje [...] charakter czegoś zmysłowo naocznego, zdarzenia fabularne konkretyzują się, ucieleśniają”. M. Bachtin, Definicja kategorii czasoprzestrzennych, tłum. Wincenty Grajewski, w: E. Czaplejewicz (red.), *Dialog, język, literatura*, Warszawa 1983, s. 311.

[29] Analiza przedstawień czasu w języku wskazuje, że opierają się one na metaforach wywodzących się z kategorii przestrzennych. „Wyrażenia – konstatuje Magdalena Krysiak – uważane za temporalne są derywowane z języka. Czas w języku ma parametry przestrzenne, pozwala to na mówienie o czasie jako o przedmiocie konkretnym, a to pozwala go dzielić, zarówno w sensie abstrakcyjnym: trochę, dużo, sporo lub precyzyjnie na mniejsze elementy: godziny, minuty, metafory. Podstawowym wnioskiem z analizy pojęcia czasu jest założenie, że jego potoczne rozumienie to rozumienie przez przestrzeń”. M. Krysiak, Czasoprzestrzeń w kontekście refleksji lingwistycznych, w: P. Kwiatkowski, L. Wiśniewski (red.), *Człowiek wobec fenomenu czasoprzestrzeni*, Europejskie Stowarzyszenie Kulturoznawcze, Poznań 2012, ss. 104–105.

przekonanie, że dane mu są od początku. Jest to więc mityczne uobecnienie w kolekcji skradzionych znaków. Każdy z temporalnych czasowników tkwi głęboko korzeniami w „ziemi przestrzeni". Kolejnym krokiem było przybranie wartości autotelicznej, niezrelatywizowanej do związków z przestrzennością. Po pełnej emancypacji czasu nastąpił etap równowagi sił pomiędzy dwoma *modi*. Czas mierzył przestrzeń, a ona sama oznajmiała i przechowywała jego upływ. Okres ścisłej współpracy czy też rozejmu przerwał jednak zawrotny pęd technologii. Pokonanie przestrzeni prędkością spowodowało, że implodowała ona do pozycji wyjściowej, a *tempus* – jak pisze Michel Foucault – stał się „jedną z operacji rozdzielczych, dokonywanych na elementach rozpościerających się w przestrzeni"[30]. Radość wyzwolenia przytłoczona zostaje przez grozę konsekwencji. Sytuując czas zawsze w tym samym ustawieniu zerowym, uczynił z niego swoją stałą, zaś wektory przesunięć zmiennymi zależnymi, a telematyka i symulacja uczyniły z przestrzeni jej hiperrzeczywisty miraż[31]. W tej opowieści ponownie pojawia się czasoprzestrzenna jedność, niemniej już w groźnej wizji apokalipsy, a nie zbawiennej apokatastazy. Pozbawiona sakralnej hierofanii czy teofanii, razi profaniczną oczywistością i pospolitą obscenicznością. Mistyczna (mityczna) tajemnica jej epifanii i kreacji ustąpiła nachalnej jawności wynajdywania wciąż na nowo jej składni i treści.

> Znajdujemy się w czasach symultaniczności – stwierdza M. Foucault – w epoce zestawiania, w epoce rzeczy bliskich i dalekich, jednego obok drugiego, rozproszonego. Znajdujemy się w momencie, kiedy jak sądzę, świat wydaje się nie tyle długą historią rozwijającą się w czasie, co siecią łączącą punkty i przecinające własne poplątane odnogi[32].

Niezależnie od przeprowadzenia narracji czy to w tradycyjnej, czy to w ponowoczesnej wersji – warto poszukać jakiegoś sposobu uchwycenia ram czasoprzestrzennych „pracujących" zjawisk obyczajowych. Tych, w których zanurzone jest jednostkowe uczestnictwo kulturowe.

---

[30] M. Foucault, *Inne przestrzenie*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie" 6/2005, s. 119.

[31] Najbardziej znanym teoretykiem medializacji kultury jest Jean Baudrillard, którego sądy weszły do kanonu opisu tego procesu. „Rozwój mediów jest właśnie tym [jak artykułuje jedną z tez] zjawiskiem, które ostatecznie zawiesza znaczenie w otchłani. Zdarzenia nie mają już swej własnej czasoprzestrzeni. Są one natychmiast przechwytywane w wir powszechnej dyfuzji i tam gubią swe znaczenie, swe odniesienia, swą czasoprzestrzeń. Od tego miejsca wszystko to, co pozostaje, to pewien rodzaj »bezpłodnej pasji«, ogłupienie w obliczu zmieniających się sekwencji, obrazów zdarzeń przekazów". J. Baudrillard, Gra resztkami, w: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 209

[32] M. Foucault, *Inne przestrzenie*…, s. 117.

W kierunku ponowoczesnego modelu przemian obyczaju

W każdej dającej się zaobserwować „interakcji obyczajowej”[33], oprócz dążenia do realizacji elementów wzorcowych, dostrzec można i te, które odróżniają ją od innych. Pomijając te czynniki, które zakłócają symbolizm komunikacji – wewnętrzne, zewnętrzne – dyferencjałów szuka się w cechach definiowanych socjo-demograficznie (wiek, płeć, przynależność zawodowa, narodowość, wyznanie), światopoglądowo (świeckich, religijnych) itd. Można również dołączyć do nich uwarunkowania wynikające z kulturowo uformowanych perspektyw temporalnych (np. „ukulturowionych” propozycji Philipa G. Zimbardo i Johna Boyda)[34] czy proksemicznych sposobów operowania przestrzenią (Edward T. Hall)[35]. Generalnie kluczowych warunków rozumienia „interakcji obyczajowej” poszukuje się poza kontekstem jej wykonania. Zgodne jest to z logiką odczytań funkcjonowania „przedstawieniowych” praktyk kulturowych, nie tylko obyczajowych. Według niej residua zachowaniowe unaoczniają pracę jakiegoś programu i według realizacji jednego lub kilku z jego ciągów są kategoryzowane i/lub rozliczane z efektywności. Obyczaj daje się zdiagnozować jako taki tylko jako zastany, jako już uformowany, zaś to, co się w nim zmienia/jak się zmienia, dopiero szuka swojego rozpoznania. Niemniej nie jest on więzieniem już zadanego sensu, ale pozwala też go współtworzyć, a w niektórych sytuacjach wręcz kreować.

Jeśli założyć bowiem modalność wykonania czynności obyczajowych i możliwość zaistnienia sytuacyjnych sensów poznawczych, nadbudowanych nad ich standardowymi wersjami – osadzonymi w założeniach semantyki komunikacji obyczajowej, to stają się one pod wieloma względami „otwartymi dziełami” kulturowymi. „Z perspektywy społeczno-regulacyjnej teorii kultury – argumentuje Jan Grad – każdy utwór jest w jakiś sposób »otwarty«, ponieważ normy i dyrektywy są formułowane tylko ogólnie (a nie na użytek jednej tylko sytuacji), a przeto ich zastosowanie do danego przypadku zawsze jest twórcze w jakimś stopniu”[36].

---

[33] Termin ten podaję w cudzysłowie, żeby uniknąć konfuzji utożsamienia go z pojęciem stosowanym na gruncie interakcjonizmu symbolicznego. Pamiętać należy bowiem, że według przyjętych założeń teoretycznych jakakolwiek wymiana symboliczna podyktowana jest regulacjami kulturowymi i interpretowana w ramach uspołecznionego współczynnika humanistycznego.

[34] P.G. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, tłum. Marcin Zieliński, Anna Cybulko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

[35] Przy badaniu w grę wchodzić mogą klasyczne studia proksemiczne E.T. Halla, zawarte w *Ukrytym wymiarze*, tłum. Teresa Hołówka, Muza, Warszawa 1997.

[36] J. Grad, *Badania uczestnictwa w kulturze artystycznej w polskiej socjologii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997, s. 73. Chociaż wprowadzony termin zastosowany jest przez J. Grada do analiz socjologicznych recepcji uczestnictwa w kulturze artystycznej, niemniej ze względu na jednolite założenia teoretyczno-poznawcze uznaję, że można aplikować go również w obrębie analiz obyczaju.

Nie może to jednak przekroczyć „ogólnych ram organizacji strukturalnej”[37], ponieważ nadaje to bieg procesowi przemian tego utworu w coś innego. Poszczególne sensy działań obyczajowych lub sens globalny jakiegoś „utworu obyczajowego” mieszczą się właśnie w tych „ogólnych ramach”, niemniej wypełnia te ramy jednocześnie wiele innych sensów poznawczych. Ich konceptualizacja wymaga wyjścia poza bazowe sensy symboliczno-kulturowe komunikacji obyczajowej, czyli semantyczną warstwę jej bezpośrednich odniesień przedmiotowych, w stronę rozleglejszej płaszczyzny interpretacji sensów metaforycznych: paraestetycznych (zestetyzowanych), paraludycznych (uludycznionych) czy też potocznie-ironicznych (bezpośrednio-praktycznych)[38].

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, wyróżniam współcześnie dwa rodzaje przemian obyczaju z uwzględnieniem perspektywy uczestniczącego w kulturze (obyczajowej) podmiotu. Różnica pomiędzy nimi wynika z wielu czynników, z których dla kształtowania się praktyki komunikacji obyczajowej kluczowe są: tempo, rytm (trwanie, zmiana) życia społecznego, skala i stopień dopuszczalnej modyfikacji residuów zachowaniowych (konstytuowanie się nowych odmian, liberalizacja), antytradycjonalizm (zerwanie z dziedzictwem kulturowym i przyzwolenie na eksperymentalne podejście do obyczajowości – poprzez modę i style życia), a co za tym idzie – niestabilność semantyki komunikacji obyczajowej i jej założeń.

W pierwszej epoce – przednowoczesnej – zmiany były wolne, ewolucyjne i ograniczane, w następującej po niej – nowoczesnej – szybsze, skokowe i apro-

[37] Ibidem.

[38] Uwzględniam w tym miejscu autonomię obyczaju i sztuki. Przyjmuję bowiem rozdzielność sensów ideowych czynności konstytuujących każdy z odmiennych typów praktyk kulturowych. Pamiętając jednak o łączącym ich wymiarze komunikacyjnym i dających się zaobserwować efektach ich „pracy”, pełnoprawne jest mówienie o pewnym instrumentalnym wykorzystaniu w każdej z nich elementów drugiej. I tak w obrębie obyczaju dostrzec można zabiegi estetyzacyjne – uobyczajowienie sztuki (dawne portrety trumienne), zaś w obrębie sztuki wykorzystanie warstw semiotycznej i wykonawczej obyczaju dla celów komunikacji artystycznej (elementy rytuału czy zabawy w służbie widowiska). Należy też pamiętać, że działania estetyzacyjne mogą łączyć się z ludycznymi, przerobionymi na potrzeby komercjalizacji. Elementy spoza „dyskursu” obyczajowego są dla niego dystrakcyjne, niemniej wplatają się w cykl przemian obyczaju. Ironiczne sensy komunikacyjne związane są z niezgodnym z danym kontekstem użyciem obyczaju, ale w jakiś sposób korespondującym z wzorcem. Przykładowo normę powitania względem osoby znajomej można zrealizować za pomocą przesadnego ukłonu na miarę obyczajowej „sztuki” baroku. Skrywa to zapewne jakiś podtekst sytuacji związany z relacjami personalnymi pomiędzy uczestnikami interakcji obyczajowej. Z jednej strony z formalnego punktu widzenia jest to niezgodne z obowiązującymi aktualnie dyrektywami semantycznymi dla tego rodzaju czynności obyczajowych. Z drugiej strony jednak takie „przeżytki” odwołują się do historii obyczaju powitania i jako takie mają swoją „rację bytu” w momencie ich przywoływania. To migotanie dawnymi znaczeniami w teraźniejszości, igranie z konwencją w odniesieniu do społecznej pamięci obyczajowej stanowi o sensie ironii. O ile kontekst cudzysłowu zostanie odczytany i zaakceptowany, sankcje nie zostaną uruchomione, a sam gest zostanie zinterpretowany w ramach obyczajowego (meta)komentarza.

bowane. Pomimo tego sam mechanizm nie ulega drastycznej zmianie, dlatego przeobrażenia w obu epokach przedstawione są w ramach jednego modelu. W drugim różnica ma już charakter „jakościowy", a nie tylko „ilościowy", dlatego skonstruowana zostaje jego wersja alternatywna.

Wyróżniona perspektywa teoretyczna zakłada obecność diachronicznych zmian społeczno-subiektywnych składników mentalnych w czasie pod wpływem przeobrażeń zachodzących w praktyce społecznej, czyli w pewnym zakładanym „bycie czasoprzestrzennym". Eksplanacji dokonuję w trybie funkcjonalno-genetycznym, wskazując na powody zastępowania starszych zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych przez nowsze. Odnoszę je do kryterium większej „użyteczności", „zapotrzebowania" w podtrzymywaniu pewnego stanu globalnego w określonej strukturze funkcjonalnej. Może być to zmiana „częściowa", jeśli obejmuje wymianę pewnych składników przekonaniowych bez zmiany samej tendencji globalnej. Kiedy jednak w grę wchodzi metamorfoza kontekstu makrostrukturalnego, pociągająca za sobą wyłonienie się nowej tendencji globalnej w jego obrębie, to mamy wówczas do czynienia ze zmianą „radykalną". Można dostrzec zatem alternatywę w rodzajach przeobrażeń regulacji kulturowych pod wpływem oddziaływania czasoprzestrzeni rzeczywistości społecznej. Obie zachodzą, kiedy przyjmiemy perspektywę makro, skupimy się na efektach masy działań konstytuujących jakiś typ/jakieś typy praktyki społecznej oraz powiązanych z nimi zespołach przekonań normatywno-dyrektywalnych. Konstruujemy wówczas jakieś hipotezy badawcze (typy idealne) odnośnie do struktur funkcjonalnych i ich stanów globalnych uchwyconych statycznie, a następny ogląd również dotyczy statycznego obrazu jakieś gotowej struktury funkcjonalnej.

Przekształcenia relacjonowane w tym uwarunkowaniu przesuwają zatem obrazy zbudowanego przez siebie „bytu czasoprzestrzennego" „klatka po klatce", co jest zgodne nie tylko z logiką stanowiska kulturoznawczego, ale przede wszystkim z klasyczną logiką, zakładającą opozycje zerojedynkowe na zdefiniowanych elementach teoriomnogościowych – dotyczy to tak struktur funkcjonalnych, jak i stanów globalnych. Dochodzi również wpływ samej kultury, w której wiedza potoczna oraz społeczna świadomość metodologiczna (nauka) tworzą łącznie kontekst globalny wiedzy, preferujący linearny styl recepcji i percepcji czasu oraz ustrukturowany (logiczno-systematyzujący) sposób oglądu zjawisk czasoprzestrzennych. Nie pozostaje to bez konsekwencji dla konstrukcji poznawczych, które muszą zawsze uwzględniać „prostolinijną" logikę kultury, a jeszcze bardziej ogólnie – stwarzany przez nią świat obiektywny. Zwraca na to uwagę A. Pałubicka:

> Działania podmiotów partycypujących w danej kulturze regulowane są przekonaniami kulturowymi konstytuującymi daną kulturę, wyznaczają one tzw. społeczno-podmiotową wizję świata. Badacz, nie wywodzący się

> z danej kultury [...] traktuje ją jako obiekt zewnętrzny, formułuje teorię tego obiektu w terminach i pojęciach funkcjonujących w jego własnej kulturze, nie rozważając nawet możliwości uchwycenia podmiotowego aspektu tego obiektu[39].

Świadomość społeczna zawiera jednak wiele składników ideowych, które skrywają odmienne sposoby pojmowania czasu i przestrzeni niż te przewijające się w regulacjach kulturowych[40]. Umożliwiają one poszukiwanie innych momentów występowania kluczowych faktorów – czasu i przestrzeni w strefie „granicznej", „podprogowej", „okołokulturowej", tworzące inne czasoprzestrzeni. Nie wymaga to jednak sięgnięcia do psychologicznego ujęcia uczestnictwa kulturowego, na które – wedle Krystyny Zamiary – „składają się te cechy podmiotów partycypujących w kulturze oraz determinanty owych cech, które warunkują odpowiednie właściwości samego procesu uczestnictwa kulturoweo"[41], lecz zogniskowania spojrzenia na zjawiskach w mikroskali, w których ponadkontekstowy wzorzec regulacyjny uzupełniany jest o wpływ chwili i miejsca. Dobrym polem analizy jest obyczaj. Jako nieprofesjonalny typ praktyk komunikacyjnych najszybciej rejestruje wszelkie odchylenia od obowiązujących standardów zachowań oraz najlepiej ukazuje wszelkie wariacje na sensach ideowych (przekształcenia semantyki obyczajowej).

Jak już wspomniano, w potocznym wyobrażeniu postrzega się masowy liberalizm semantyki obyczajowy jako „kryzys" („rozprzężenie") – szczególnie dotkliwy, kiedy nie kończy się uformowaniem jakiegoś nowego kanonu „substratów fizycznych" wraz z towarzyszącymi mu normatywami, lecz zdaje się trwać permanentnie. Nie chodzi tu wyłącznie o aspekt moralny, lecz także poznawczy. „Zakłócenia", „perturbacje" w obrębie tego podstawowego medium komunikacyjnego powodują destabilizację elementarnego obrazu „porządku", „ładu" rzeczywistości (społecznej) w tym, obok języka, najczęstszym przejawie praktyk życia codziennego.

To, co dla przeciętnego „użytkownika obyczaju" stanowi źródło niepokoju, dla badacza jest miarą dynamiki stosunków społecznych. W trybie determinacji funkcjonalnej podkreśla się współczesne zapotrzebowanie praktyki społecznej

---

[39] A. Pałubicka, *Frazera i Lévy-Bruhla koncepcje magii a problem poznania humanistycznego*, „Kultura Współczesna" 3/1997, s. 77.

[40] Jednym z prekursorów dociekań w tej dziedzinie jest E.T. Hall, który w swojej teatrologii badawczej jedno z dzieł wprost poświęcił kulturowym uwarunkowaniom przestrzeni – *Ukryty wymiar*, drugie temu, co się w niej dzieje – *Poza kulturą*, trzecie zaś czasowi w kulturze – *Taniec życia*.

[41] K. Zamiara, Kulturoznawcze a psychologiczne badania nad uczestnictwem w kulturze, w: J. Kmita, K. Łastowski (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1992, s. 41.

na „liberalną" postać obyczaju. *Signum temporis*, w którym obyczaj w ogólnym stopniu łączy, w szczegółowym zaś dzieli. Oba bieguny są od siebie na tyle oddalone, że ich wzajemne dopełnianie się nierzadko umyka uwadze spojrzenia – tak analitycznego, jak syntetycznego. Wpleciony został bowiem w system podtrzymywania jednego kapitalistyczno-konsumpcjonistycznego sposobu życia, niemniej różnicuje się w wielość jednostkowych stylów życia, subkultur, mód, nieraz komunikując wartości alternatywne do „ideologicznego" mainstreamu. Tradycyjne życie obyczajowe polegało na utrzymywaniu elementarnych więzi wspólnotowych, osadzonych na relacji, bliskości, powinowactwie, pokrewieństwie i bliskości emocjonalnej. Współczesne starają się utrzymywać je sterylne i w pełni funkcjonalne poza czasem i poza przestrzenią, w celu przezwyciężenia zakorzeniającego w nich konserwatyzmu (tradycjonalizmu) ideowego przypisanego historycznie do jednej wspólnoty. Łatwiej poddaje się je wtedy wszędzie instrumentalnej operacjonalizacji do potrzeb dominującego systemu, nieustannej rekombinacji wzorów i działań w imię propagowanego postępu wolności, którego wartości światopoglądowe za każdym razem splecione są z imperatywami konsumpcjonizmu[42].

Zdarzenie, incydent obyczajowy, kondensacja obyczajowa (kondensat)

Wychodzący poza ustalenia ramowe wymiar indywidualnego uczestnictwa w kulturze ujawnia się w partykularności zdarzenia, w którym na plan pierwszy wysuwa się jego kontekstualny charakter, dopiero szukający swojej organizacji ramowej. Jego koordynaty pozycjonująco-analityczne to w przypadku czasu – chwila, zaś przestrzeni – miejsce. Łącznie tworzą jednak zbity relacjami organizm czasoprzestrzenny, w którym dopiero dostrzeżenie (wskazanie) momentu ruchu (myślą) przecina, a potem spaja z powrotem poszczególne powłoki jego zachodzenia, zaś chwila i miejsce są jedynie epifenomenami ich rozpadu. W czynionych tu rozważaniach przydatne są ustalenia Paula Ricoeura:

> Trwanie wytwarzane jest przez każdy punkt poprzez rozszerzenie się na trwanie [...]. Podobieństwa z Arystotelesem należałoby poszukiwać w sposobie potraktowania paradoksu, zgodnie z którym chwila jest jednocześnie czymś,

[42] Podobne wnioski zawiera monografia Doroty Angutek, *Tradycje wytworzone rodzącej się ponowoczesności w Polsce*, Epigram, Bydgoszcz 2018. Wedle autorki wytwarzanie tradycji w ponowoczesności służyć ma wytwarzaniu społeczności „dobrych konsumentów" na potrzeby dominującego systemu konsumpcyjnego.

> co dzieli i łączy. Ze względu na pierwszy aspekt wywodzi się ona z kontinuum, które rozrywa, natomiast ze względu na drugi ustanawia ona kontinuum[43].

To nie efekt konwergencji dwóch układów oddziaływania – czasu i przestrzeni – tworzy poszczególne czasoprzestrzenie, ale to zdarzenie pozwala dostrzec ich istnienie. W akcie emancypacji od nich ukazuje bowiem ich konwencjonalny charakter. Rozcina kontinua ponadczasowych i ponadprzestrzennych prawidłowości regulacyjnych, pozwalając na wyłonienie się „tego, co nieoczekiwane". Uświadamia tym samym wagę i możliwości „tu, teraz". Słowem to nie implozja, lecz eksplozja, a jej zaobserwowanie to wyizolowanie i ustanowienie granic[44]. Celem kategoryzującego spojrzenia jest okiełznanie, a narzędziem – rozumienie. Transformacja „tego, co inne" w „to samo" restytuuje oba kontinua, roztapia punkt w ciągłości.

Pomimo że treść rozpadu zdarzenia jest ponownie zawłaszczona, to pozostaje pewna „reszta", która wraz ze świadomością samego procesu uruchamia nieesencjonalne uczucie wzniosłości, związane z frenetycznym odsłonięciem kurtyny między pozorem a rzeczywistością, między formą a materią, między przymusem a wolnością[45].

> Jeśli – stwierdza dalej P. Ricoeur – przy wypracowaniu pojęcia modyfikacji zamiarem Husserla było rozciągnięcie na przeszłość przywileju związanego ze źródłowością właściwej teraźniejszości impresji na niedawną przeszłość, to najważniejszą konsekwencją jest to, że pojęcia takie jak różnica, inność, negatywność, wyrażone zwrotem „już nie jest", nie są czymś pierwotnym, lecz wywodzą się z operacji abstrakcji przeprowadzonej na kontinuum przez spojrzenie, które zatrzymuje się przy konkretnej chwili i przekształca ją z punktu źródłowego w punkt graniczny[46].

---

[43] P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. Urszula Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 47.

[44] Ewa Rewers rozumie zdarzenie jako „stwarzanie nowych możliwości stawania się (w sensie używanym przez Wolfganga Welscha) i doświadczania przestrzeni miejskich". E. Rewers, *Post-Polis: wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 72.

[45] Pozostawienie takiej reszty zakłóca również pracę linearnej struktury czasu. W myśli postnietzscheańskiej, jak pisze Andrzej Zawadzki, przełamuje to jej „charakter represyjny. Przeszłość jest naznaczona władzą, dominacją i przemocą w dwóch znaczeniach: po pierwsze jako wymiar tego, co już się stało, zaszło, ma więc charakter »twardego« faktu, tego, co niezmienne, nieodwołalne i, tym samym, autorytarne, po drugie – jako dzieje konkretnych, historycznych stosunków władzy i dominacji". A. Zawadzki, *Osłabianie Nietzschego*, „Przestrzenie Teorii" 7/2007, ss. 50–51.

[46] P. Ricoeur, *Czas i opowieść…*, s. 48.

Teraźniejszość ma źródłową „otoczkę czasową", która „każdorazowo czyni z niej centrum dla jej własnych retencji i protencji"[47]. W niej „to zjawisko stanowi podstawę świadomości historycznej, w której każda przeszłość zachowana może zostać przekształcona jakby w teraźniejszość wyposażoną we własne retrospekcje oraz antycypacje, spośród których pewne przynależą do przeszłości [zachowanej – A.B.], która ma związek z teraźniejszą rzeczywistą"[48].

Problematyka ciągłości i nieciągłości czasu oraz podzielności i niepodzielności przestrzeni obecna jest w filozofii od czasów antycznych. Pisze o tym Władysław Tatarkiewicz:

> Grecy (specjalnie Arystoteles) mniemali, iż rozwiązują trudność tkwiącą w rozumowaniach Zenona wskazując, że czas jest tak samo nieskończenie podzielny jak przestrzeń i że ich części odpowiadają sobie. Ale trudność tkwi głębiej: chodzi w argumentach Zenon o sprawę zasadniczą: o stosunek wielkości skończonych i nieskończonych. Trudność tego stosunku występuje na jaw, gdy ma się do czynienia z wielkościami ciągłymi, które ciągłość czyni podzielnymi w nieskończoność; takimi zaś wielkościami są czas i przestrzeń oraz ruch, którego czynnikami są czas i przestrzeń. Paradoksy Zenona pochodzą stąd, że operując nieciągłymi częściami chciał z nich odtworzyć wielkości ciągłe. A to istotnie jest niemożliwe. Przestrzeń nie jest sumą punktów, czas nie jest sumą momentów, ruch nie jest sumą prostych przejść od punktu do punktu: to był wynik rozważań Zenona. Punkty i momenty można tylko całkować, ale nie sumować[49].

Z kolei przywoływany przez francuskiego filozofa Edmund Husserl wskazuje, że „[f]ragmenty, które wyodrębniamy abstrakcyjnie, mogą istnieć tylko w całym przemijaniu, i tak samo fazy, punkty kontinuum przemijania"[50]. Zdarzenie przechodzi nad zagadką czasu (korpuskularność *vs* falowość) oraz przestrzeni

---

[47] W celu eksplikacji ciągłości czasu E. Husserl używa pojęć „retencji" i „protencji". Pierwsza charakteryzuje proces uchwycenia jakiegoś przeżycia i jego przesuwanie się w przeszłość. Działa w ścisłym związku z pamięcią, którą dzieli się na pierwotną i wtórną. Pierwotna utrzymuje najbliższą przeszłość w stanie „teraz", wtórna już przywołuje to, co się zdarzyło. Protencja „wychyla się" w przyszłość, jest przeświadczeniem o trwaniu „teraz". Obie – retencja i protencja – wraz z teraźniejszością zlewają się w jeden strumień świadomości. Oznacza to, że jest to przeżywanie całego kontinuum czasowego, a nie poszczególnych jego momentów.

[48] P. Ricoeur, *Czas i opowieść…*, s. 51.

[49] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1978, s. 26.

[50] E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 42.

(punktowość *vs* ciągłość) w stronę obrazu czasoprzestrzeni na podobieństwo oddzielających się od siebie plastrów, określanych właściwościami (pojmowania) chwil i miejsc. Tworzą one jej jednostki elementarne. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że chodzi tu o rozumienie świata tworzonego nie prawami przyrodniczymi, lecz przez człowieka, zgodnie z dynamiką procesów społecznych i logiką regulacji kulturowych. Dlatego ich egzystencja jest zapośredniczana przez ludzką świadomość, a ich sensy komunikowane przy pomocy semantyk kulturowych. Ze względu na odbywający się w świadomości społecznej nieustanny proces interpretacji (humanistycznej) oraz reinterpretacji zastanych interpretacji jednostki elementarne są „zmiennymi", a nie „stałymi". Wiara w ich ideową i formalną tożsamość – jednolity i stały historycznie współczynnik humanistyczny (formę pojęciową) – pogląd charakterystyczny chociażby dla memetyki – podyktowana jest względami praktycznymi lub właśnie jakąś wiarą.

Ruch, przemijanie, zatrzymanie, kontinuum to pojęcia strukturujące zarówno czas, jak i przestrzeń. Ich konceptualizacja przebiega we wzajemnej mimikrze. Nie znikają jednak, wzmiankowane przez Władysława Tatarkiewicza, problemy wynikające z pojmowania (idei) ruchu i rozciągłości (materii). W myśleniu o nich czas i przestrzeń pojawiają się bodaj jako wywnioskowane dedukcyjne teorematy w trakcie dowodzenia spekulatywnego lub narzędzia do operacji na rzeczywistości w perspektywie potoczności. Wymienione terminy, potraktowane tylko jako zmienne zdaniowe, przenoszą problematykę badawczą z ontologii bytu realnego na ontologię bytu językowego. O ile nie stanowi to dylematu filozofii bytu, to dla metodologii badań (jej świadomości) wystarczy stwierdzenie, że w semantyce komunikacji językowej odniesieniami przedmiotowym są społecznie funkcjonujące przedsemantyczne sądy na temat czasu, przestrzeni, czasoprzestrzeni, będące w konsekwencji założeniami semantyki tych pojęć. Natomiast względem wiary w jakiś niesemantyczny obraz świata można ustosunkować się w ramach stanowiska antyfundamentalizmu biernego, czyli nie orzekając merytorycznie na tak lub nie, lecz biorąc orzekanie w nawias nierozstrzygnięcia ontologicznego[51].

Opisując zdarzenie, używa się rozlicznej terminologii, dlatego nie ma jednej wykładniczej wersji, dającej wgląd w jego „naturę". Sporne jest, czy posiada jakąś ontologię, czy jest czymś, co należy dostrzegać przy pomocy jakieś epistemologii, i czy wymaga zgłębiania za pomocą jakieś metodologii. Problematyczny jest jego status zawieszony między subiektywnością a obiektywnością, pomię-

[51] Antyfundamentalista bierny, jak informuje twórca pojęcia – Jerzy Kmita – „formułuje tezy o postaci specyficznych okresów warunkowych – poprzednik jej wyraża domysł pozbawiony jednak nawet probabilistycznej asercji, następnik jest pozytywną tezą fundamentalistyczną bądź jej negacją, a więc w każdym razie także tezą fundamentalistyczną". J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s. 13.

dzy którymi przerzucony jest pomost interpretacyjnej intersubiektywności. Jeśli miałby wyłącznie naturę ontyczno-fenomenalistyczną, funkcjonowałby jako ozdobnik na powierzchni „istoty" zjawisk. Opozycyjnie względem tego wskazuje się jednak jego sprawczość, a więc przypisuje mu się jakąś realność przyczynowo-skutkową. Widać to szczególnie w rozważaniach Bruno Latoura, w których postuluje on integralne powiązanie aktorów ludzkich oraz nieludzkich w jednym łańcuchu zapośredniczeń czy mediacji[52]. Nie zamyka się więc doświadczania zdarzenia wyłącznie w sferze przeżycia, lecz chwyta konceptualnie. Mając bowiem w pamięci jego realistyczne uwarunkowanie, tworzy się jednolity obraz kauzalnych powiązań. Dodatkowo zdarzenie powstać może zarówno losowo, jak i poprzez wymuszenie – z zaskoczenia, jak i z przewidywania[53]. W tym drugim przypadku odnosi się to nie tyle do porządku podmiotowej sprawczości, lecz generalnej kondycji życia społecznego, której zdarzeniowość przyśpiesza jej dynamikę.

Zdarzenie to coś, co przerywa kontinuum oczywistości, niweczy mechaniczność wykonywania działań, zatrzymuje strumień uporządkowanej myśli. Zwraca uwagę na to, że coś się stało i nie wraca do poprzedniego stanu. Zarówno jedno, jak i drugie oświetlają się kontrastowo – norma i anomalia. „Coś" (realistyczne) inicjuje zdarzenie i równocześnie „coś" (fenomenalne) jawi się w zdarzeniu. A dalej to „coś" (hermeneutyczne) nie zamyka się w granicach własnego wykonania, albowiem zostaje dostrzeżone i zakomunikowane, a więc utrwalone w myśli i jej ekstensjach słownych. Oznacza to, że musi być otwarte na język i komunikację. Poddaje się intersubiektywnym interpretacjom i dzięki nim nabiera treści i wartości. O ile pod dyskusję można poddać tezę Hansa-Georga Gadamera, że jedynym bytem, „który może być rozumiany, jest język"[54], na pewno

[52] Wedle twierdzenia B. Latoura: „*zapośredniczeniem* w moim słowniku jest to, co przenosi znaczenie lub siłę bez przekształceń: określenie jego danych na wejściu (*inputs*) wystarcza do określenia jego danych na wyjściu. Na dobrą sprawę, pośrednika potraktować można nie tylko jako czarną skrzynkę, która stanowi jedność, nawet jeśli wewnętrznie składa się z wielu części. Z drugiej strony, *mediatorów* nie da się po prostu potraktować jako jedno; mogą uchodzić za jedność, mogą w ogóle się nie liczyć, może być ich wielu, lub nieskończenie wielu. Ich wejście nie jest nigdy dobrym wskaźnikiem wyjścia; ich specyficzność musi być brana pod uwagę za każdym razem. Mediatorzy przekształcają, tłumaczą, zakłócają i modyfikują znaczenia czy elementy, które mają przenieść". B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 56. Wynika z tego, że każde zdarzenie składa się z mediatorów i zarazem samo jest mediatorem.

[53] E. Rewers wskazuje, że zdarzenie „jest nie tylko powiązane z przeżyciem czy doświadczeniem, lecz także z programowaniem i użyciem". E. Rewers, Zdarzenie w przestrzeni miejskiej, w: J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej*, Instytut Kultury, Warszawa 1998, s. 5.

[54] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej,* tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 429.

jest jedynym narzędziem, w obrębie którego może zostać przeprowadzona interpretacja[55]. W komunikacji odbywa się jego wnikliwa (re)konstrukcja, wyłania się rozumienie jego roli i specyfiki. Z jednej strony zdarzenie zyskuje sens dzięki interpretacji; z drugiej – ta ostatnia przekształca interpretatora. Stwierdza to wprost Maurice Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*:

> [...] moja refleksja jest nad tym co nierefleksyjne, i nie może zapominać o tym, że sama jest pewnym zdarzeniem; kiedy ukazuje siebie jako prawdziwa kreacja, jako zmiana struktury świadomości, pod własnymi operacjami powinna uznać świat, który jest dany podmiotowi, ponieważ podmiot jest dany samemu sobie[56].

W interpretacji zdarzenia w grę wchodzi wykorzystanie rozległej wiedzy regulacyjnej i potocznej. Może przybierać postać konsensualną, lecz równie dobrze antagonistyczną. Zdarzenie trwa jako takie, jeśli jest niewyczerpalne w usensowieniu. Staje się czymś, co stawia opór przed symboliczną przemocą stanowienia, czymś, co umyka regułom pojęciowania, czymś, co ciągle ucieka jasności rozumieniu. Dzięki temu jest ciągle żywe i to stanowi o jego egzystencji. Ma swoje pamięciowe trwanie, utrzymywane mocą wymiany językowej. Chwila wyrywa się z kontinuum czasu i dzięki temu zyskuje istotność, miejsce zaś dopiero zmierza w stronę rozpoznania swojej wartości przestrzennej, i ta hermeneutyka zostaje odnotowana. Chwilowo-miejscowe zastopowanie kontinuum poddane zostaje momentalnie ciśnieniu czasu i przestrzeni. Te ostatnie dążą do ponownego upłynnienia do składników logiki kultury lub drugoplanowanych dla niej treści świadomości społecznej. Presja jest na tyle silna, że wymusi je szybciej, niż zdarzenie zostaje „przetrawione". Zasymilowana część rości sobie prawo do ważności, pozostała – spychana jest w niebyt. Nie kończy to jednak egzystencji residuum zdarzenia, ponieważ mimo rozpływania się w przeszłości i uogólniania w fizycznej typowości pozostaje ślad, który pozwala je przywołać do ponownego „trawienia". Przybiera to formę klarownie dystynktywną w momencie próby odzyskania autonomii jego doświadczania lub egzemplaryczno-tożsamościową w dążeniach do odnotowania zmian inicjowanych przez zdarzenia.

Pierwsza z postaci ma charakter incydentalny i związana jest z pozakulturową cyrkulacją treści, druga – wpleciona zostaje w łańcuch procesualnych przemian zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych pod wpływem zapotrzebowania generowanego przez praktykę społeczną. W tym ostatnim przypadku aktualność (waga) zdarzenia potraktowana zostaje ilustratywnie,

[55] Zob. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*..., ss. 253–299.

[56] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 2001, s. 8.

jako element ogólnej trajektorii przekształceń regulacyjnych. Dostrzega się wówczas podobieństwo z innymi zdarzeniami, a „całość" ta ujęta zostaje w serię. To, co było wcześniej anomalią, staje się prekursorem przekształceń normatywnych, a następnie egzemplifikacją samej normatywności (obligatoryjności). W momencie kiedy ulega typizacji, traci swoją spektakularną wyjątkowość i asemantyczną ulotność. „W centrum uwagi pozostaje tu wymiar symboliczny transformacji – pisze Elżbieta Hałas – wprowadzenie do wyobraźni zbiorowej nowego lub odzyskiwanego na nowo porządku zdarzeń, które określa, czym jest rzeczywistość i co jest dla niej ważne"[57]. Z opisowego „tu i teraz" przekształca się w normatywne „wszędzie i zawsze". Przeobrażenie jego natury oznacza również, że przechodzi z systemu „korpuskularnego" w „falowy". Z unieruchomionego obrazu kalejdoskopu przechodzi w zaprogramowany ruch filmu.

Diagnozowanie sytuacji o takim ukształtowaniu, ze względu na jej jednostkowość, ma przede wszystkim postać opisową, a mniej normatywną, ponieważ ta ostatnia pojawia się tylko na wejściu do zdarzenia i wyjściu z niego, czyli na zewnątrz tego, co zachodzi w „czarnej skrzynce" zdarzenia. Wewnętrzna krystalizacja amorficznego zdarzenia rozszczepia się na wielość sensów poznawczych, z których tylko część odnosi się do semantyki kulturowej. Oznacza to, że – z uwagi na imperatyw utrzymywania obligatoryjności – jej regulacje celowo przeoczają, pomijają milczeniem incydenty zakłócające „produkcję prawidłowości", utrzymując w ten sposób strukturalną spójność i walencję. Potwierdza to konstatacja A. Słabonia:

> Wiele zmian obyczajowych zachodzi bardzo często w sposób niedostrzegalny, poza świadomością członków danej zbiorowości. Zachodzące procesy zmian stają się widoczne dopiero od pewnego momentu. Początkowo nie są one w ogóle zauważane lub, jeśli stają się przedmiotem percepcji, to są bagatelizowane. Dopiero później następuje zmiana oceny ważności tych zmian. Ujawnienie się zmian zachodzących pierwotnie w ukryciu sprzyja wytworzeniu się poczucia gwałtowności zachodzących przemian[58].

[57] E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Oficyna Naukowa, Warszawa, 2001, s. 318.

[58] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości. Społeczna dynamika przewartościowań na przykładzie kodeksu zachowań*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2006, ss. 21–22. Cytowany autor zwraca również uwagę na implikacje metodologiczne: „Badanie zmian przeduświadomionych wydaje się popadać w wewnętrzną sprzeczność. Skoro zmiany te nie są dostrzegane, to trudno je badać. W momencie, gdy zostaną one zauważone, to ujawnia się już skutek zaistniałych zmian, natomiast sam proces dokonuje się w ukryciu. Mając jednak na uwadze ten specyficzny przebieg procesu zmian obyczajowych możliwe staje się zwrócenie baczniejszej uwagi na te ukryte procesy, a przez to wypracowanie sposobu ich wcześniejszego rozpoznawania. Ten brak widoczności zmian może być prostym następstwem niepoświęcania im należytej uwagi. Znajomość przebiegu tego procesu umożliwia lepsze i wcześniejsze rozpoznanie zmian". Ibidem, s. 22.

*

Zdarzenia obyczajowe, ich czasoprzestrzeń i efekty jej rozczłonkowania na chwile i miejsca skrywają w sobie jeszcze wymiar, który określam mianem kondensacji obyczajowej/kondensatu obyczajowego. Jeśli miałbym wyjaśnić, czym jest kondensacja, jej „ontologia", nazwałbym ją przeciwieństwem Latourowskiej „czarnej skrzynki" – niewyartykułowanymi relacjami, formowaniem się zjawiska podmiotowego *in statu nascendi*, tym, co nie istnieje w działaniu, luźnymi końcami niepowiązanych ze sobą relacji. Łącznie tworzą one obyczajowe zdarzenia elementarne w formule „korspuskularnej", tak jak czas i przestrzeń utrzymują obyczaje w postaci „falowej". Nie jest to jednak próba ukazania czasoprzestrzeni obyczajowej jako zbioru zdarzeń elementarnych w znaczeniu ontologicznym, ale epistemologiczne zmaganie się z wieloraką materią rzeczywistości społecznej, szerzej ludzkiej, która praktycznie w każdym aspekcie może zostać odczytana symbolicznie. Zapauzowanie obyczajowej „interakcji" w pewnym rekonstrukcyjnym obrazie dla celów analitycznych chwyta synchronicznie wiele zjawisk lub liczne aspekty jednego, stawia się jednak poza czasem, a że więzi ruch przemijającego biegu zdarzeń, to poniekąd i poza przestrzenią. Tylko w momencie jej zachodzenia wykształca się kondensacja obyczajowa. Jej źródłem jest faktyczność i tym różni się od wszelkich wyobrażeniowych projekcji w tematyce obyczaju. Nie kryje się w potencjalności wirtualnych treści, lecz w kolizji form symbolicznych i materii życia. Sensy poznawcze nie są zadane, lecz nadawane *post factum*. Stempel performatywności legitymuje taki stan rzeczy. Wychodzi to naprzeciw kulturoznawczemu pojmowaniu zdarzenia jako zjawiska dającego się wspólnie doświadczać, a następnie intersubiektywnie przedstawić na płaszczyźnie językowej.

Przekonanie, że „coś, o czym się mówi, rzeczywiście zaszło", ma zdecydowanie większą wagę diagnostyczną i prognostyczną, a przy okazji generalnie ontologiczną i epistemologiczną, „niż samo mówienie" – stanowi symptom szerszych przekształceń teoretycznych. Zwraca na to uwagę Agata Skórzyńska, analizując „sploty myślenia i działania" we współczesnej francuskiej myśli filozoficznej:

> Odwrót od języka jako struktury/praktyki modelowej dla wyjaśniania innych zjawisk kulturowych ma kierować naszą uwagę ponownie w stronę tego, co konkretne: materialne, cielesne, biologiczne, fizykalne, pozaludzkie itp. To próba zakwestionowania w humanistyce prymatu nie tylko stabilnych całościowych struktur, w które ujmujemy rzeczywistość na rzecz badania tego, co dynamiczne, działające, aktywne – ostatecznie ten gest wykonali właśnie poststrukturaliści. Chodzi raczej o podanie w wątpliwość konstruktywistycznego „skrzywienia" filozofii post-

> strukturalnej na rzecz myślenia o świecie w bardziej realistycznych kategoriach. Wpisuje to nową filozofię francuską w szerszy ruch we współczesnej humanistyce światowej, który określany bywa różnymi nazwami: realizm spekulatywny, nowy materializm, posthumanizm, relacjonizm[59].

Normatywizm (obligatoryjność) działań obyczajowych zawiera wyraźny rys „personalistyczno-hermeneutyczny", zmieniający się często w „personalistyczno-etyczny". Dlatego, że kresem podmiotowej decentracji – czyli możliwością maksymalnego poluzowania rygorów regulacyjnych podczas interakcji z innymi uczestnikami praktyki komunikacji obyczajowej – jest punkt widzenia innego podmiotu (przy założeniu o jego „racjonalności interpretacyjnej")[60]. Daje się to również przedstawić za pomocą parafrazy

---

[59] A. Skórzyńska, *Sploty myślenia i działania. Francuski wariant filozofii „praxis" a współczesne dylematy badań kulturowych*, „Sensus Historiae" vol. XXII, 1/2016, s. 64. Według badaczki odejście od „paradygmatu lingwistycznego" związane było z tym, że „język usytuowany został w samym centrum procesów kulturowych, a nawet uznawany bywał za jedyną formę ich urzeczywistnienia. Założenie to bez wątpienia prowadzi w teorii (i krytyce) społeczno-kulturowej do uprzywilejowania pewnego typu intelektualizmu, który jest w stanie złożone procedury językowe odkryć, a zatem jako jedyny jest w stanie rozpoznać mechanizmy »rzeczywiście rządzące światem«. To typ myślenia, oparty na metodologicznym instrumentalizmie (postawie przeciwnej wszelkim postaciom realizmu), nadający konstrukcji teoretycznej (np. struktura, ale też symulacja czy dyskurs), którą się tworzy, status obiektywnej własności świata, który się opisuje, ponieważ nie uwzględnia się punktu widzenia uczestników tego świata". Ibidem, s. 78. Proces ten odnotowuje również E. Rewers: „Postrzeganie sytuacji myślowej podmiotu, sytuacji egzystencjalnej człowieka czy doświadczenia hermeneutycznego jako zanurzenia w kulturze, a zatem w środowisku konstruowanym z tekstów językowych lub quasi-językowych, skomplikowało się. Kultura badana jako wielki tekst okazała się uproszczeniem". E. Rewers, *Post-polis*..., s. 33. Zob. też. E. Rybicka, *Poza pisanie/czytanie miasta*, „Teksty Drugie" 3/2007. Z kolei J. Kmita odpiera krytykę, że stworzona przez niego społeczno-regulacyjna koncepcja kultury ma charakter językowy. „Najpierw nie sądzę, aby kultura jako całość była czymś w rodzaju języka; stanowi ona układ dziedzin praktycznie mnożących się nieograniczenie, zaś ogromny zespół tych dziedzin (zespół techniczno-użytkowy) w niewielkiej mierze przypomina język, sporo przy tym z owych dziedzin różni się od języka, jakkolwiek wszystkie one mają coś z nim wspólnego. Następnie zgodziłbym się jedynie z opinią, że – według mnie – pominąwszy techniczno-użytkowa sferę kultury – poszczególne jej dziedziny pozostałe mogłyby powstać i ukształtować się strukturalnie jedynie dzięki uprzedniemu zaistnieniu języka. Daleko od tych dwóch stwierdzeń znajduje się przedłożony przez mego krytyka »ulingwistycznienia« kultury, stwierdzenia owe w żadnej mierze zarzutu nie potwierdzają". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze,* Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 46.

[60] M. Bonecki proponuje, warte uwzględnienia w tym miejscu, terminy „przesłanki interpretacji lub przesłanki racjonalizujące" na przypisywanie przekonań normatywno-dyrektywnych podmiotowi interpretowanej czynności. M. Bonecki, *Interpretacja humanistyczna a teoretyczna rekonstruk-*

imperatywu kategorycznego w wersji epistemicznej, że w „działaniu obyczajowym granicą mojej podmiotowej decentracji jest decentracja innego podmiotu". W wersji aksjonormatywnej określa ją sentencja: „postępuj tak, jakbyś chciał, żeby inni postępowali w takiej sytuacji obyczajowej"[61]. W tym drugim znaczeniu nabiera ona cech klasycznego imperatywu moralnego i bliska jest temu, co A. Słaboń nazywa „złotą regułą postępowania"[62] normatywności obyczajowej. W obu przypadkach nie chodzi o reakcje lustrzane, ale o te zgodne z rozkładem obyczajowych form symbolicznych dla poszczególnych ról w interakcji. Oznacza to nakaz pozycjonowania się po którejś ze stron procesu nadawczo-odbiorczego oraz kontynuowanie procedury zgodnie z regulacyjnymi wytycznymi. Mowa zatem o kierowaniu się przekonaniami dyrektywalnymi synchronizacji „kinestetycznej" – „residuów zachowaniowych" oraz referencyjnej – odniesień ideacyjnych. Wchodzą one ze sobą we wzajemny ruch spiralny, nakręcany jednak dynamiką działań i ich konsekwencji, a nie hipertrofią projektowanych wcześniej sensów do zakomunikowania. Działa-

cja kultury, „Filo-Sofija" 1(12)/2011, s. 193. „Z rozważań tych wynikają dwa istotne wnioski dla praktyki badawczej humanistyki. Po pierwsze, zasoby przekonań kulturowych (intersubiektywnych i utrzymujących swą ważność w zazwyczaj dłuższym odcinku czasu) stanowią niewątpliwie punkt odniesienia dla wszelkich aktów interpretacyjnych, które spełniają jednostki partycypujące w danej wspólnocie. Przekonania te pozwalają tak racjonalizować czyjeś zachowania, że przesłanki wchodzącej w grę interpretacji są »z góry skazane« na intersubiektywną komunikowalność i akceptowalność". Ibidem, s. 196.

[61] O tej drugiej wypowiada się J. Grad: „podmiot danej czynności, należącej do zakresu kultury symbolicznej, zmuszony jest kierować się odpowiednimi przekonaniami normatywno-dyrektywalnymi dla uzyskiwania zamierzonych rezultatów, zakładając równocześnie znajomość tych przekonań u ewentualnych adresatów swojej czynności, od których rozumiejącej interpretacji uzależnione jest zaistnienie owych rezultatów (sensów), np. powitanie". J. Grad, *Badania uczestnictwa w kulturze artystycznej*..., s. 19.

[62] „Złota reguła postępowania – pisze polski socjolog – nie musi być jednak rozumiana jako uniwersalna zasada, którą można stosować w każdej sytuacji. Dotyczy ona raczej reguł podstawowych, najogólniejszych, które przejawiają się w ludzkim postępowaniu [...]. Reguła ta może być formułowana na dwa sposoby. W ujęciu negatywnym głosi: »nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe«; w wersji pozytywnej: »postępuj tak, jak chciałbyś, aby postępowano wobec ciebie«. Wersje te nie są równoważne. Wersja negatywna ma formę zakazu i nie pozwala podejmować takich zachowań, które sam działający podmiot interpretuje jako zachowania mogące być przez kogoś innego odebrane jako niemiłe. »Czym się brzydzisz, nie czyń tego nikomu!« – takie pouczenie znaleźć można w Biblii (Tb 4, 15). Jest to zakaz czynienia drugiemu człowiekowi jakiejkolwiek szkody, a nawet przykrości nie tylko zakaz wyrządzania zła, ale nakaz czynienia dobra drugiemu człowiekowi. Reguła ta nakazuje uwzględniać we własnych działaniach punkt widzenia, a nawet interes partnera. Nakazuje podporządkować własne chęci, dążenia i pragnienia dobru drugiego człowieka. Złota reguła postępowania może mieć różne warianty i wyrażać różny stopień radykalizmu: od całkowitego poświęcenia na rzecz innych do zaledwie tolerowania dobra innych". A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*.., ss. 119–122.

nie kroczy przed pojęciem i dopiero wielokrotna repetycja otwiera je na potoki intersubiektywnych interpretacji. Kulturowa logika atrybucji i dystrybucji form obyczajowych ciąży w stronę efektywności performatywnej, powiązanej z klarownością semantyczną, czyli do ujednolicenia zachowań obyczajowych oraz konwencjonalizacji semantyki. Siła społecznego różnicowania prze w stronę dystynkcji – dywersyfikacji zachowań obyczajowych, a tym samym nadania im zmiennych sensów ideowych[63].

W praktyce obyczajowej każde zdarzenie elementarne może stać się zarzewiem formowania się kondensatu. Wynika to z ludzkiej „racji stanu", w której panuje wieczna, acz niestabilna semioza. Jej ofiarą może paść każda aktywność, nawet ta, która – wydawałoby się, że – realizuje wyłącznie wartości bezpośrednio uchwytne praktycznie. Tezę taką formułują Jurij Łotman i Boris Uspienski: „Wszelka rzeczywistość wprowadzona do sfery kultury zaczyna funkcjonować jako znakowa. Jeżeli zaś miała już ona charakter znakowy [...] to staje się wówczas znakiem znaku"[64]. O ile jednak rosyjscy językoznawcy mogą pojmować kulturę jako całość świata symbolicznego, o tyle, w świetle przyjętych tu założeń, wspólnotowo respektowane przekonania językowe (przedsemantyczne, semantyczne) należą do języka jako dziedziny kultury symbolicznej, szerzej – komunikacyjnej sfery tej kultury. Znakowość jest epifenomenem kultury, nie wyczerpuje jej jednak zawartościowo (przekonaniowo) oraz znaczeniowo (społecznie).

Przykładowo Piotr Sarzyński przypuszcza, że „to, co robi" polskie mieszkanie to stół – miejsce „dla posiłków, rozmów, pracy, intelektualnych rozrywek, a bywa, że i odpoczynku"[65]. Obyczajowa kategoria „stół" jest metonimią dla wszystkich tych, którzy wchodzą w jakiś kontakt ze stołem, i równocześnie metaforą czasu spędzanego przy stole. „Czas stołu" zachodzi na różne „przestrzenie stołu", tworząc globalne i lokalne partykularyzmy czasoprzestrzenne. Trybów funkcjonowania „czasoprzestrzeni stołu" jest zatem tyle, ile punktów przecięcia się różnych łańcuchów dyrektyw „temporalnych" i „przestrzennych"

---

[63] Obie tendencje odpowiadają na to samo zapotrzebowanie społeczne, które D. Bell określa mianem „kulturowych sprzeczności".

[64] J. Łotman, B. Uspienski, O semiotycznym mechanizmie kultury, tłum. Jerzy Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa 1975, s. 170. Podobne pansemiotyczne poglądy formułują: Antonina Kłoskowska w definicji kultury (A. Kłoskowska, Kultura, w: A. Kłoskowska (red.), *Pojęcie i problemy wiedzy o kulturze. Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991), a także R. Barthes w *Mitologiach*. „Każdy przedmiot na świecie może przejść z istnienia zamkniętego, niemego, w stan podatny na zawłaszczenie przez społeczeństwo w postaci mowy, bo żadne prawo – naturalne czy nie – nie broni mówić o rzeczach". R. Barthes, *Mitologie*, tłum. Adam Dziadek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 239.

[65] P. Sarzyński, *Wrzask w przestrzeni. Dlaczego w Polsce jest tak brzydko*, Wydawnictwo Polityka, Warszawa 2012, s. 15.

dla odmiennych pasm działań obyczajowych. Podyktowane są one osobnymi systemami regulacji dla różnych typów praktyk społecznych oraz waloryzacji – wartościami uchwytnymi praktycznie lub wartościami światopoglądowymi. Wejście w każdą z tych czasoprzestrzeni oznacza alternację myślenia, określoną wstępnie ogólnymi ramami postępowania w danej społeczności czy grupie obyczajowej, np. dobrymi manierami przy stole w czasie posiłku lub spotkania towarzyskiego, dostosowanymi do zmiennych zawierających się w kulturowej organizacji przestrzeni oraz kulturowej organizacji czasu. W niej to też kryją się przekonania, które upodobniają się do przekonań kulturowych, niemniej nie są nimi *sensu stricto*, ponieważ mieszczą się w bardziej pojemnej kategorii – świadomości społecznej.

Do momentu zdarzenia, z którego wyłania się kondensacja obyczajowa, rzeczywiście respektowane są tylko regulacje obyczajowe oparte na semantyce komunikacji obyczajowej i jej założeniach. Na takie rozwiązanie wskazuje J. Kmita:

> [...] warunkiem niezbędnym do tego, aby dany obiekt lub zjawisko powszechnie były respektowane w danej społeczności jako rzeczywiste, muszą być one w owej społeczności ujmowane spontanicznie jako element określonego kontekstu strukturalnego, co wyraża się w fakcie powszechnego respektowania określonego zespołu sądów „lokalizujących" ów obiekt czy stan rzeczy w rzeczonym kontekście[66].

Nie podchodzi się do czynności obyczajowych z założeniem odegrania jakiś innej roli niż wyznaczona przez skrypt, wzór, scenariusz podyktowany wymogami praktyki komunikacji obyczajowej. Wszelkie formy wyobrażania sobie innego niż algorytmiczny przebiegu działań obyczajowych, ich roli oraz funkcji komunikacyjnej, nie mają racji rzeczywistego bytu społecznego i traktowane są jako byty postulowane czy też fantasmagoryczne. Nie można też ich

[66] J. Kmita, Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna, w: A. Pałubicka, G.A. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 15. Zawężając rozważania tylko do sfery języka, M. Bonecki stwierdza, że „na gruncie danej wspólnoty językowej, charakteryzującej się tym, że jej członkowie respektują określone »konteksty strukturalne« językowej formy symbolicznej, możliwe jest intersubiektywne identyfikowanie zjawisk (obiektów i stanów rzeczy), które funkcjonują w społecznie postrzeganej rzeczywistości, konstytuowanej skądinąd właśnie przez te formy (konteksty)". M. Bonecki, *Interpretacja humanistyczna*..., s. 196. Podobną uwagę można wyczytać z twierdzenia E. Hałas odnośnie do relacji doświadczenia i działania. „Szerokie, inkluzyjne rozumienie symbolizacji jako tworzenia i funkcjonowania znaczeń w praktykach społecznych pozwala ujmować znaczenia realizujące się między biegunami doświadczenia treści i działania wobec znaczących obiektów". E. Hałas, *Symbole w interakcji*...., s. 37.

określić mianem „zjawisk podmiotowych”[67]. Niezgodne z wzorcowymi wizje obyczaju przynależą bowiem do innego porządku świadomości społecznej niż normatywny system reguł obyczajowych. Te ostatnie są ponadjednostkowe i pierwotne względem wszelkich postaci artykulacji w sądach, również tych o kontrfaktycznym (kontradyktorycznym) lub wyimaginowanym (fantazmatycznym) statusie. Do tych pierwszych przynależą rozważania dotyczące zarządzania obyczajami, utopie, dystopie czy heterotopie[68]. W skład drugich wchodzą: życzeniowy sposób postrzegania sensów poznawczych zgodnych wyłącznie z nadawczymi intencjami podmiotu, ludyczna rekombinacja „substratów fizycznych” i ideowych „tematów” obyczajowych, zacierająca granicę pomiędzy sensami zabawy a sensami „poważnymi”, przeestetyzowane postrzeganie obyczajów na kształt dzieł sztuki, doszukujące się w nich estetycznej wizji świata i oceniające ich wykonanie pod kątem wartości artystycznych[69].

Pomimo tego, że nikt woluntarnie nie jest w stanie zaszkodzić obyczajowej „idealności”, to żadne, nawet najbardziej perfekcyjne wykonanie czynności obyczajowej nie stopi się z ideałem (normatywnym). Związane jest to z tym, że idealizacja łączy z wzorem idealną sferę ontyczną – myśl oddzielona od zachowania, dzieli je natomiast sfera ontologiczna – pochodzenie idealne (w sensie przekonaniowym), pierwotne, zaś idealizacyjnie wtórne. Pamiętać należy również, że poszczególny obyczaj jako obiekt kulturowy jest także dziełem otwartym, na tyle elastycznym, żeby pozwalać wpisywać się w jego transkrypcje osobnikom o niejednakowych „umiejętnościach” czy „chęciach” partycypacyjnych, chociażby ze względu na pochodzenie społeczne czy uwarunkowania fizyczne[70]

[67] M. Bonecki, reflektując nad rzeczywistością stwarzaną „zjawiskami podmiotowymi”, konstatuje, że „[i]ch ponadindywidualne obowiązywanie pozwala na wyróżnienie tych zjawisk, które są zasadniczo zgodnie identyfikowane przez przedstawicieli rzeczonej wspólnoty. Elementy rzeczywistości są tym, czym są, przez swoją relację do innych elementów rzeczywistości, są zatem rozpoznawane jako takie tylko przez wzgląd na funkcjonujące społecznie zdania na ich temat”. M. Bonecki, *Interpretacja humanistyczna*..., s. 196.

[68] Terminem tym posługuje się M. Foucault w wymienionym już tekście *Inne przestrzenie*.

[69] W tym ostatnim przypadku konflikt rodzi się też pomiędzy inherentnie wpisaną w dzieło sztuki tendencją do manifestowania wyjątkowości a dążeniem do wtopienia się w obyczajowy schematyzm.

[70] Daje się to podciągnąć pod opisywany przez P. Bourdieu proces strukturacji *hexis*, czyli kształtowania umiejętności kulturowych na bazie cielesnych. Wpływ na nie mają pochodzenie etniczne, pozycja społeczna, płeć, wraz z innymi uwarunkowaniami płynącymi z habitusu. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, ss. 242–257. Wiążę się to również z wprowadzonymi przez francuskiego filozofa trzema pierwszymi przejawami funkcjonowania kapitału kulturowego, które Marek Ziółkowski streszcza jako „(1) ucieleśnioną, a więc określony typ i określony poziom kompetencji kulturowej (np. smaku czy gustu), zwłaszcza ten, który uznawany jest jako

oraz sposób (głębię) uczestnictwa kulturowego (przyjęcie którejś z postaw). Zdarzają się również próby całkowitego modelowania zachowań obyczajowych, tak jak to przejawia się w ceremonii/ceremoniale dworskim, dyplomatycznym, wojskowym, w których bazuje się na w pełni skonwencjonalizowanej semantyce i obligatoryjności wykonania wszystkich sekwencji czynności obyczajowych w jeden jedyny sposób i wyłącznie w jednej jedynej kolejności. Sceniczna wręcz spektakularność odgrywanych w ten sposób obyczajów razi sztucznością i manieryzmem, nieprzystającym do typowej rzeczywistości obyczajowej. Unaocznia tym samym wagę pluralizmu i „naturalności" w jej kształtowaniu. Wskazuje na rolę swobody i spontaniczność we współtworzeniu zachowań obyczajowych, za którymi szuka się nie tylko znaczenia, lecz także „ludzkich twarzy". Z kolei z perspektywy determinacji funkcjonalnej każdy element praktyki komunikacji obyczajowej, szerzej praktyki społecznej, „rozliczany" jest ze swojej efektywności w stosunku do potrzeb systemowych, a nie z fenomenalnej wierności uskutecznienia scenariusza.

Wśród elementów zakłócających „pracę obyczaju" na pierwszym miejscu lokuje się „czynnik ludzki" – z definicji skomplikowany i nieprzewidywalny, zawierający całą gamę indywidualnych determinant, nierzadko idiosynkratycznych. Nie chodzi w tym miejscu o celowy ekscentryzm czy snobizm w wykonywaniu działań obyczajowych, ponieważ jako takie zostają one szybko zidentyfikowane i obnażone – wyśmiane lub zignorowane – w zależności od „temperamentu" wspólnoty obyczajowej, a następnie wzięte w nawias i wykluczone z głównego obiegu wartych uwagi form zachowania i treści symbolicznych. Ekscentryzm dokonuje karykaturalnego przetworzenia ogólnego wzoru, snobizm dąży do bezwzględnego i całkowitego uosobienia pożądanego wzorca. Obie, bądź co bądź przeciwstawne, tendencje gubi jawna partykularna absolutyzacja „czystego" wzoru, odcinająca się „w bezczelny sposób" od interakcyjnej gry społecznej o charakter kontaktów międzyludzkich, w których obyczaje są czułymi detektorami personalnych relacji, zobowiązań i przywilejów. Nakazuje to uwzględniać prawa drugiej strony/innych do modyfikowania naszego działania obyczajowego w zakresie aprobowanych możliwości ramowych. Dostosowanie oznacza zasygnalizowanie dostrzeżenia „interlokutora/ów" tej postaci symbolicznej wymiany społecznej i chęci kooperacji dla ustalenia jej ram i zawartości. Ekscentryzm i snobizm ignorują te wymagania, ponieważ trzymając się sztywnego formalizmu, przypisują

kultura prawomocna oraz wiedzę, kompetencje i kwalifikacje zawodowe". Kolejna ma formę „(2) uprzedmiotowioną, a więc posiadane przez jednostkę dobra kulturowe, których nabycie i użycie wymaga zresztą także odpowiedniej kompetencji". Ostatnia to „(3) zinstytucjonalizowaną, a więc odpowiednie dyplomy i świadectwa zapewniające zwykle określone uprawnienia". M. Ziółkowski, *Kapitały społeczny, kulturowy i materialny i ich wzajemne konwersje we współczesnym społeczeństwie polskim*, „Studia Edukacyjne", nr 22, Poznań 2012, s. 10.

sobie nieprawną rangę niezmienności oraz doskonałości. Przysługuje ona jednak wyłącznie ponadjednostkowym ideałom (normatywnym), a nie jej osobowym wykonaniom. Adresatem obyczajów życia codziennego są inni, konkretni, ludzie, a nie perfekcyjny wzór, i to do nich należy dopasowywać swoje działanie.

Wymienione dwie postawy zamiast „rozmawiać obyczajami", starają się je dyktować, tym samym zmieniając dzieła otwarte w dzieła zamknięte. Napotyka to zdecydowany opór ogółu – związany z niezgodą na taki rodzaj zawłaszczenia symbolicznego i brak społecznego konformizmu[71]. Kiedy pełna realizacja wzorca obyczaju okazuje się w danych okolicznościach niekorzystna i należy go celowo, koniunkturalnie „okaleczyć", „deformować", można mówić, że mamy wówczas do czynienia z „paradoksem performatywnym". Przykładowo, moralna racja niewywyższania się, skromności może skłaniać wykonawcę działań obyczajowych, pewnego swojej przewagi na gruncie tzw. dobrych manier, do ich ukrywania w kontakcie z osobnikami, którzy przy zetknięciu z ich perfekcyjną realizacją mogliby poczuć się gorsi z powodu niedostatecznego stopnia władania nimi[72]. U wyczulonej (wrażliwej) społecznie na ten aspekt jednostki uruchamia się wówczas zmodyfikowany lub alternatywny zestaw zachowań obyczajowych, dopasowany do możliwości czy też poziomu obecnych w danym momencie „interlokutorów". Przy uwzględnieniu takiej egalitarystycznej wartości kierunkowej nie postrzega się wówczas tego działania w kategoriach moralnie napiętnowanego oszustwa, lecz jako godne pochwały poszukiwanie konsensusu obyczajowego w oparciu o ramowe regulacje tej dziedziny kultury. Głównym celem wydaje się bowiem osiągnie-

[71] Trzeba jednak uczciwie zaznaczyć, że jest to egalitarny, demokratyczny obraz konwencji obyczajowej. Mianowicie zarówno w historii, jak i współcześnie można odnotować istnienie ludzi-instytucji, od których wręcz wymaga się uosabiania ideału obyczajowego. W tym gronie można znaleźć dawne, jak i teraźniejsze „głowy państw", „świętych mężów". Dziś należałoby do tego grona dodać wybitne postacie świata polityki, pieniądza, sztuki czy mediów, tzw. „celebrytów". Wszyscy oni mają społeczną licencję na mniejszy lub większy dyktat w wybranych sferach obyczaju. Ich oddziaływanie nie opiera się na formach przymusu, lecz na opisywanej przez J. Baudrillarda „miękkiej" strategii uwodzenia. J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, tłum. Janusz Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005. Celebryta to medialny idol, który jest znany z tego, że jest znany. Jak uważa Z. Bauman, jego egzystencja w tej roli jest ulotna. „Wspólnota wyznawców może się w każdej chwili rozpaść i rozproszyć", a „zastępy potencjalnych idoli wydają się nieskończone". Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 81.

[72] Inną taktykę bazującą na manierystycznym wykonywaniu obyczaju opisuje M. Czerwiński w *Przemianach obyczaju*, PIW, Warszawa 1969. Podaje przykład „bycia przesadnie miłym" względem drugiej osoby – w konwencji zachowań towarzysko-obyczajowych – w celu uzmysłowienia jej, że postąpiła w sposób niewłaściwy, że czymś zawiniła. Poradniki dobrych obyczajów przestrzegają jednak przed „igraniem z konwencją", ponieważ niestereotypowe nadanie komunikatu może zostać błędnie odczytane i narazić eksperymentatora na jakąś postać sankcji społecznych.

cie nadrzędnego – nawet jeśli dla zewnętrznego, sceptycznego obserwatora złudnego – dobra, jakim jest równościowe poczucie wspólnoty obyczajowej, niezależnie od wieloczynnikowych determinant habitusowych i partycypacyjnych.

Jedyną metodą instrumentalnego wykorzystania obyczajów dla własnych celów jest dołączanie sensów poznawczych do już istniejących, ideowych, czyli wspomniane już działanie na obyczajach, a nie wyłącznie poprzez obyczaje. Ryzykuje się wówczas jednak niedostrzeżenie, niezrozumienie lub błędne rozumienie, ponieważ wychodzi się poza obowiązujący „słownik terminów obyczaju" w obszar nadinterpretacyjnych poszukiwań relacji symbolizowania i naddawania im niestandardowych sensów. Wymaga to znacznych umiejętności poruszania się w gęstej materii zachowań i znaczeń obyczajowych – takiej, którą w sferze towarzyskości Georg Simmel określa mianem „taktu"[73] – oraz zniuansowanych, podatnych na improwizację taktyk kontekstowych. Niemniej tak jak w przypadku opisywanego przez niemieckiego socjologa fenomenu towarzyskości, tu również niezmieszczenie się na wąskiej drodze pomiędzy koniecznością a możliwością oznacza naruszenie któregoś z obyczajowych progów społecznej wrażliwości. Wywołane tym niepożądane konsekwencje niweczą intencjonalny zamysł działania, pociągają za sobą uruchomienie negatywnych sankcji względem ich niefortunnego sprawcy[74].

Ta problematyka wpisuje się w szerszą charakterystykę podmiotowej aktywności w kulturze.

> Działanie kulturowe – pisze A. Pałubicka – jest intencjonalne i spontaniczne, wyuczone i nawykowe, ale jednocześnie jest źródłem impresji, te zaś idei; przeżywamy ponownie określone uczucia i zarazem odnotowujemy doznania w perspektywie treści percepcji. [...] Łączę znaczenie słowa: n a w y k ze znaczeniem wyrażenia: d z i a ł a n i e s p o n t a n i c z n e

[73] G. Simmel, Towarzyskość. Przykład socjologii czystej lub formalnej, w: idem, *Socjologia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975, ss. 51–73.

[74] Zbliżone przekonania zawierają się w dociekaniach autora *Przemian współczesnej obyczajowości*. „Istotna trudność związana z przestrzeganiem obyczajów polega nie tylko na znajomości wzorca zachowań, lecz także na umiejętności właściwego rozpoznania sytuacji, pozwalającej ustalić, jaki wzór zachowania zastosować. Brak tego typu kompetencji kulturowej może uruchamiać system kontroli społecznej (sankcje negatywne). Jeszcze inna umiejętność oczekiwana w niektórych sytuacjach od dorosłego członka zbiorowości to zdolność do modyfikacji zachowań w trakcie realizacji przyjętego wzoru oraz niezwracania uwagi na pozorne potknięcia, »wpadki«, pomyłki innych osób (jeśli nie wynikają ze złych intencji). Konkretne zachowania mogą oddalać się – mniej lub bardziej – od przyjętego wzorca zachowań. Wyłania się jednak pytanie o granice tolerancji tych odchyleń. Jest to o tyle ważne, że może powodować zmiany obyczajowe. Dlatego sposób realizacji wzoru podlega społecznej ocenie". A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 94.

> w następujący sposób. Działania spontaniczne traktuję jako szczere, autentyczne wobec własnego pojmowania świata. Zaakceptowane i respektowane nawyki uznaję za spontaniczne działania jednostek (uczymy się spontaniczności), nieangażującej „przytomności". Ale też spontaniczne może być przekraczanie nawyków kulturowych, dotychczas pielęgnowanych przez jednostkę. Tego typu działania obserwujemy w sztuce. Powiada się też, iż dzieci bywają spontaniczne. Mamy wówczas na myśli, że wyrażają szczerze, autentycznie swoje pragnienia bez względu na obowiązujące wzory ich wyrażania[75].

Przy takim pojmowaniu szczerość, autentyczność, spontaniczność mieszczą się zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz obyczaju, jednak znaczenie nawykowe (obyczajowe) domaga się lokowania działania w środku obyczaju jako jego nośnika i zarazem tła dla dostrzegalnej spontanicznej transgresji jego samego lub jego składowych.

Sprzeciw wobec redukcjonistycznych znaczeniowo i konwencjonalizujących zachowaniowo zapędów obyczajów jest jednym ze źródeł spontaniczności; drugim – przekonanie (poczucie) nieprzystawania schematyzmu obyczajowego – regulacji i/lub zachowań – do nowego, niestereotypowego kontekstu sytuacyjnego. Może to zmierzać do zwiększenia lub zmiany samej ekspresji zachowaniowej, czego efektem są eksperymentalne stany emocjonalne, lub też do trawestacji paraartystycznej i/lub paraludycznej, w celu pozyskania świeżych psychokulturowych „wartości emocjonalnych". Należałoby również rozważyć, czy w podmiotowej perspektywie postrzega się własne spontaniczne, szczere postępowanie jako mieszczące się w ramach regulacji kulturowych, czy też jako opozycyjne względem nich. Jednak wedle jej percepcji jest się we władzy jakiegoś wzoru postępowania nie na tyle, na ile się na to przyzwala, lecz przede wszystkim na tyle, na ile się go pojmuje (myśli o nim). Każdy akt rozpoznania, choćby niekompletnego, mglistego, scenariusza, według którego się działa, stanowi moment artykułowania „prawdy"[76] – nade wszystko

---

[75] A. Pałubicka, *Charakterystyka kultury modernizmu europejskiego w perspektywie filozofii kultury*, „Filo-Sofija" 1(10)/2010, s. 15.

[76] Współcześnie każde użycie słowa „prawda" wymaga jego starannego objaśnienia. Odnoszę się w tym miejscu do pragmatycznych ujęć. W jednym z nich, jak stwierdza Richard Rorty, „prawda to pochwała przekonań, które wydają się nam tak dobrze uzasadnione, że dalsze uzasadnienie jest chwilowo zbędne". R. Rorty, Relatywizm, obiektywność i prawda, tłum. Janusz Margański, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 287. Autor ów odwołuje się przy tym do „społecznej solidarności" jako gwaranta uznania czegoś za prawdę. R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, tłum. Adam Chmielewski, „Literatura na Świecie" 5/1991, ss. 199–218. W potocznym przeświadczeniu niejęzykowe stany rzeczy mogą być nośnikiem prawdy, dla wspomnianego filozofa prawda pojawia się w języku i przysługuje zdaniom. Według niego jest to „uproszczenie,

o sobie jako jego wykonawcy, swojej roli i stosunku do niej oraz o warunkach wystarczających czy koniecznych do jej zaistnienia. Dekretuje się niemniej także sposób rozumienia jakiegoś wycinka rzeczywistości społecznej i taktyki radzenia sobie z tym. Jednym bowiem z atrybutów prawdy jest moc wydawania werdyktów o *status quo*, kolejnym, będącym implikacją wcześniejszego – stanowienie oparcia dla wszelkich prawomocnych modyfikacji zachowań, transformacji sensów oraz wartości. Uznanie czegoś za prawdę zawiera zarówno korelat inteligibilny – ujawniający się w strukturach sensownych, jak i intencjonalny – obiektywizujący się w działaniu. Bez jej wsparcia tkwi się wciąż na początku swojej własnej podmiotowości, zamiast zanurzyć w źródle swojej świadomej przyczynowości.

---

by jakiś niejęzykowy stan rzeczy był sam w sobie egzemplifikacją prawdy". R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wojciech J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 21. Jakkolwiek istnieje silna filozoficzna, religijna tradycja, żeby traktować „prawdę jako rodzaj wertykalnego stosunku między przedstawieniami, a tym, co jest przedstawione". R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. Czesław Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 135. Konsekwencją pomieszania zdroworozsądkowego i filozoficznego pragmatyzmu jest pogląd, że prawda to twierdzenia, w które wierzymy z wygody, z przekonaniem, że popiera nas nasza wspólnota, a może nawet wszyscy ludzie, których uważamy za rozumnych. Taką interpretację myśli amerykańskiego filozofa popiera Andrzej Szahaj – „to zdrowy rozsądek wciąż wierzy w obiektywną prawdę, patrzenie zaś na poznanie (naukę) jako »poszukiwanie społecznej solidarności« jest konstruktem domagającym się dopiero upowszechnienia". A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996, s. 45. Według polskiego filozofa pragmatyzm sankcjonuje wartość zdrowego rozsądku pod postacią instrumentalnego działania opartego na praktyce danej społeczności. Jednak w obserwowanej praktyce zdroworozsądkowość łączy się często z obiektywizmem, a ten z religią, tradycją i obyczajem. Ibidem, ss. 46–47. Dostrzega to też Wiesław Pruchnik: „Tradycyjnie: w przypadku poznania, zdobywania wiedzy zdrowy rozsądek stanowi poszukiwanie obiektywnej prawdy. W odniesieniu do świata zakłada wręcz naiwny realizm [...]. Ostatecznie więc, prawda to to w co opłaca się nam wierzyć, więc nie potrzebują żadnej relacji zwanej zgodnością czy korespondencją. Nie interesuje ich również objaśnianie zdolności poznawczych, dzięki którym człowiek może wejść w taką relację. Rozdzielają »prawdziwość« i »uzasadnianie«, między którymi realiści starają się przerzucić pomost i uzależnić je nawzajem od siebie. Pragmatyści mają na uwadze to co aktualnie dobre i to co potencjalnie lepsze. Ktoś może zaproponować lepszy, wygodniejszy czy też bardziej użyteczny pogląd, bo w każdej chwili jest szansa na sformułowanie nowego dowodu, hipotezy czy nawet zupełnie nowego słownika. Wobec tego przekonania, które dzisiaj uznajemy za racjonalne, ponieważ uzasadnione, wcale nie muszą być ciągle prawdziwe. W takim razie pragmatyczna obiektywność Rorty'ego nie zależy od umiejętności wyrwania się poza granice konkretnej wspólnoty i nie prowadzi do subiektywizmu w rozumieniu realisty. Dla Rorty'ego najlepiej i najprościej jest dążyć do możliwie najbardziej intersubiektywnego porozumienia i ciągłego poszerzania owego my – naszej wspólnoty i jednocześnie trybunału naszej wiedzy. Linia podziału między wiedzą a poglądem przebiega wówczas między tymi przekonaniami, na które względnie łatwo zyskujemy poparcie naszej społeczności, a tymi, co do których trudniej osiągnąć porozumienie". W. Pruchnik, *Racjonalizm, relatywizm i etnocentryzm w ujęciu Richarda Rorty'ego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia", vol. 30, 8/2005, s. 134.

Uogólniająco-idealistycznym zapędom korekcyjnym kultury sprzeciwiają się nie tylko jednostkowa wola czy incydentalny kaprys, lecz także nieprzewidywalna lub też zbyt skomplikowana do przewidzenia materia życia, codzienności, zdarzeniowości. Generatorem przekształceń jest zatem sama natura rzeczywistości, której estetyczny ogląd zmysłowy – czas i przestrzeń, szczególnie współcześnie, poddany jest nieustannie perturbacjom i przemodelowaniom, chociażby w wyniku przemożnego wpływu kultury audiowizualnej oraz cyberkultury. Koncept taki rezonuje już w rozważaniach Kazimierz Żygulskiego, poczynionych w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku:

> Obecny kształt kultury; świat kultury jest przede wszystkim widowiskiem; co więcej – wzrasta pokolenie, dla którego udział w tym widowisku jest nieustającą, wciąż niezaspokojoną potrzebą. A wiadomo przecież, iż zarówno z punktu widzenia psychospołecznego, jak i psychologicznego oddziaływanie słowa, jako znaku, i oddziaływanie obrazu jest bardzo odmienne. Używając terminologii Pawłowa: Obraz atakuje pierwszy układ sygnalizacyjny, słowo natomiast – drugi. Znacznie łatwiej jest osiągnąć krytyczny stosunek do słowa aniżeli w odniesieniu do widowiska; obraz bowiem silniej angażuje nas pod względem emocjonalnym[77].

Dzisiaj spektakularność kultury dyktuje prozę codzienności, zaś niepowstrzymany potok zalewających ją zewsząd obrazów stanowi jej *signum temporis* epoki ponowoczesności. Wskazuje jednocześnie na rolę pierwszego układu sygnalizacyjnego w formowaniu doświadczania natury rzeczywistości lub, jak postuluje J. Baudrillard, już w znacznej mierze hiperrzeczywistości – przynajmniej w konstrukcji społecznego obrazu świata.

Połączenie przejawów żywiołowości życia codziennego, w dużym stopniu zmediatyzowanego, i szokowej natury rzeczywistości społecznej, którą stara się okiełznać swoimi regulacjami kultura, stanowi kanwę dla wyłaniania się zdarzenia obyczajowego, będącego równocześnie medium dla wykształcenia się kondensacji obyczajowej. Tylko w tej ostatniej możliwe jest wyłonienie się innych niż tylko symboliczno-komunikacyjne, kontekstualnych sensów poznawczych. Nie przyjmuje to formy regularności, ponieważ nie można by mówić wówczas o zdarzeniu, jakkolwiek obecnie nie stanowi to już też wyjątku. Natura wzajemnych związków regularności i przygodności to jedna z najdrażliwszych kwestii ponowoczesności, tak epistemicznie, jak i fronetycznie.

---

[77] K. Żygulski, Przemiany obyczajowe a kultura masowa, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J.K. Makulski, K. Żygulski (red.), *Nowe obyczaje i obrzędy*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1977, s. 21.

Na drodze wszelkim zaburzeniom stoi zachowawcza logika systemu kulturowego, zawsze zawierająca pewne programy naprawcze dla „rozregulowanych" zachowań społecznych. Działaniowe zakłócenie oczywistości sensów ideowych może nastąpić zarówno po stronie nadawczej, jak i odbiorczej, a także bez jednoznacznego wskazania sprawczości. Niezależnie od tego, jeśli ocena zaistniałej sytuacji odbywa się poprzez zaakceptowanie przez wszystkie strony procesu poznawczego rozjemczej perspektywy trzeciosoobowej, sygnalizuje to zgodę na proceduralną obiektywizację. W tej sytuacji zakłócenie zostanie zamknięte w obrębie kontekstu wykonania i sprowadzone do błędów jednej z lub wielu stron w algorytmie sekwencji realizacji czynności obyczajowych i ich odczytań. Mamy wtedy do czynienia ze stwierdzeniem incydentu obyczajowego/incydentu na gruncie obyczaju, a zabiegi korekcyjne służą jego zniwelowaniu. Niebezpieczeństwo naruszenia logiki wymiany myśli na działania zostaje zażegnane, a zagrożenie pozostawieniem nieusuwalnej reszty nieskategoryzowanych sensów do zagospodarowania – zneutralizowane. Skutkiem tego jest powszechny konsensus, zaś pożądanym rezultatem zapadanie się w niepamięć lub ewentualne sprowadzenie do bezpiecznej postaci anegdoty o obyczajowym „wypadku przy pracy".

Ostatecznie ani kierunek inicjujący naruszenie ładu obyczajowego, ani okoliczności, ani też jego skala nie przesądzają o wyłonieniu się kondensatu obyczajowego. Decydujący jest sposób pracy intersubiektywnej interpretacji, skutkujący bądź to upłynnieniem w postać incydentu, bądź też zafiksowaniem na zdarzeniu i jego specyfice. Możliwe to jest w momencie, w który zawodzą mechanizmy korekcyjne, sprowadzające komunikację obyczajową na utarty szlak. To, czy anomalię w działaniu obyczajowym postrzega się jako incydent obyczajowy, czy kondensację obyczajową, nie musi być od razu oczywiste. Zarówno incydent, jak i kondensacja podlegają merytorycznej ocenie pod względem „składni", „logiki", „stylu", „pragmatyki". Obu zjawiskom przysługuje opis i wartościowanie. Niemniej zdarzenie cięciem w kontinuum obyczajowym uruchamia semiozę, w ramach której (nad)interpretacja „tego, co zaszło" multiplikuje pytania i proliferuje odpowiedzi.

Oznacza to przejście z działania w postawie spontanicznej do refleksji w postawie kontemplacyjnej, w której dostrzega się poręcznościową (narzędziową) formułę obyczaju, uobecnia jego obiektywno-kulturowe umocowanie i relatywną społecznie wartość[78]. Ewaluacja zmiany może odnosić się do kryterium użyteczności, do poziomu operacyjnego, merytorycznej jakości sensów symboliczno-kulturowych, ale też równie dobrze przybrać postać pewnego wyobrażenia, np. wizualizacji myśli – „jakby wyglądał fragment (sfera) praktyki

[78] Staje się ono wówczas „zjawiskiem podmiotowym" (Kmita) lub efektem rozkładu „czarnej skrzynki" (Latour).

obyczajowej wtedy, gdyby dana zmiana obyczajowa się upowszechniła", a to odnosi się już do przekształceń w sprawowaniu przez nią funkcji systemowej. Ta projekcja przyszłej teraźniejszości nie ma służyć prognozie kierunku przemian obyczajów, lecz diagnozie stanu ich kondycji po hipotetycznym przekształceniu. Nie chodzi tu wówczas o analizę fenomenalną czy strukturalną, ale o syntetyczny ogląd rzeczywistości obyczajowej w odniesieniu do teraźniejszych wartości bezpośrednio-uchwytnych praktycznie i/lub ostatecznych, kryjących się w teraźniejszej konwencji semiotyczno-komunikacyjnej. Przy takiej ocenie na jaw wychodzą wówczas własne waloryzacje aktualnego porządku społecznego w konstrukcji porównawczego wzorca. Zgoda lub niezgoda na anomalię obyczajową ma zatem dwa poziomy: poznawczy oraz aksjologiczny.

Poziom poznawczy sprowadza się w gruncie rzeczy do kwestii rozpoznania danej sytuacji działaniowej jako znaczącej w obrębie obyczaju i przyporządkowania jej sensów komunikacyjnych. Społeczny brak aprobaty lub niski jej stopień wskazują na „niedobór" liberalizacji obyczajowej, oznaczający brak strukturalnego zapotrzebowania na poluźnienie regulacji kulturowych. Wszelako w perspektywie jednostkowej partycypacji w kulturze mogą istnieć predylekcje do doszukania się anomalii obyczajowej, do „rozglądania się" za zdarzeniem, np. w postawie „przesemiotyzowanej" (każdy gest coś znaczy poza obyczajowym systemem znakowym) lub postawie „asemiotycznej" (znaki znaczą tyle, co kryjące się za nimi ludzkie ekspresje emocjonalne)[79]. Percepcja każdego z tych wyróżnionych typów szukać będzie wszelkich dysonansów w krajobrazie obyczajowym, mogących zaspokoić „apetyt poznawczy" lub „głód emocjonalny" odbiorców. I choć ich wyczulona wrażliwość lub – co niewykluczone – skrzywiona optyka mogą pełnić rolę wykrywacza nadciągających zdarzeń, to ich tenden-

[79] Królują w tym ujęcia tzw. *non-verbal communication*, czyli komunikacji poza- czy też niewerbalnej, próbujące sprowadzić wszelkie interakcje międzyludzkie do odczytań na poziomie podstawowych emocji człowieka. Jednym z najbardziej popularnych przykładów takiego podejścia jest koncepcja ekspresji uniwersalnych ludzkich emocji: gniewu, zaskoczenia, odrazy, strachu, szczęścia, smutku i ich kombinacji, zaproponowana przez Paula Ekmana. P. Ekman, *Are there basic emotions?*, „Psychological Review" 3(99)/1992. Z kolei Calvin S. Hall, Gardner Lindzey oraz John B. Cambell stworzyli „Pięcioczynnikowy Model Osobowości" (PMO), nazywany również „Wielką Piątką". Wedle tej teorii w komunikacji niewerbalnej odczytuje się: 1) ekstrawersję, 2) neurotyzm, 3) sumienność, 4) ugodowość, 5) otwartość na doświadczenia. C. S. Hall, G. Lindzey, John B. Cambell, *Teorie osobowości*, tłum. Józef Radzicki, Joanna Kowalczewska, Michał Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010. Krytyka tego podejścia zajęłaby zbyt dużo miejsca i uwagi, dlatego wymienię tylko główne zarzuty wobec niego: 1) pomijanie lub marginalizowanie roli kultury i społeczeństwa; 2) uniwersalizacja cech osobowościowych bez oglądania się na różnice kulturowe i ich wpływ na kształtowanie osobowości; 3) nieodróżnianie sensu działań od ich funkcji; 4) niedostrzeganie wagi symbolizmu w aktywności ludzkiej; 5) redukcjonizm psychologistyczny – wyjaśnianie zjawisk poprzez dynamikę cech emocjonalnych. Podejścia takie pomijają rolę kultury, a więc idą w przeciwnym kierunku niż postulowana przez K. Zamiarę nowa psychologia kulturowa, albowiem nie posługują się kategoriami psychokulturowymi, lecz psychobiologicznymi.

cyjność spojrzenia oznacza, że są „statystycznie niereprezentatywni". Pozbawia to wiarygodności kreślone przez nich charakterystyki kondensacji obyczajowej i blokuje koncyliacyjność w intersubiektywnym ustalaniu „co zawiera", „z czego się składa", „co z niej warto zachować, a co odrzucić". Generalnie zdarzenie nabiera mocy wraz z przyrostem zainteresowania kognitywno-waloryzacyjnego przeciętnych użytkowników obyczaju, a rektyfikacja „esencji" kondensatu – wprost proporcjonalnie do stopnia osiąganej jednomyślności. Wszelkie dyssensy po fazie „burzy mózgów" są podejrzliwie traktowane w fazie stabilizacyjnej i spychane do sfery osobistych idiosynkrazji, a ich „tezy" – jako błędne – stają się kontrastowym planem dla tych słusznych, pierwszoplanowych, realnych. Niemniej w świadomości społecznej pozostaje (mentalny) ślad, a że nic nie jest w jej pracy definitywnie przesądzone, to irrelewantne w danym momencie „marginalia" mogą, w późniejszym okresie, przebić się do kulturowej osnowy. Niezależnie od tego, za każdym razem wskazują one na impuls życia (spontaniczny, szczery), wytrącający z równowagi moc symbolu, podkreślając jego fundamentalne nieumocowanie, arbitralność, sztuczność i powierzchowność. Ironicznie mówiąc, stają się tym samym symbolem życia, a więc swoją własną genezą rozumienia. Opisuje to już G. Simmel na przykładzie jednej ze sfer obyczaju – życia towarzyskiego[80]. Na jego podstawie stwierdzał, że sam sposób posługiwania się symbolizmem stanowi podnoszoną w świadomości ludzkiej prerogatywę człowieczeństwa. W podobnym, ogólnoludzkim kontekście atrybutywnym postrzega to również Ernst Cassirer w swojej koncepcji „form symbolicznych"[81]. Także on widzi symbolizm w aspekcie dystrybutywnym jako umiejętność tworzenia konkretnych reprezentantów tych „form" w unikatowych okolicznościach historycznych, w partykularnym sposobie ich urzeczywistniania, zawsze czyjegoś, niepowtarzalnego życia. „Symbol życia" krąży pomiędzy funkcją, znaczeniem a sferą podmiotowej kreatywności. „Formy symboliczne" starają się wpasowywać symbol w warstwy przekonaniowe, niemniej jego materia życia stawia ciągły opór.

Na drugiej z płaszczyzn – aksjonormatywnej, obyczaje postrzega się przez pryzmat poczucia moralności – „tak, jak jawi się ona w działaniu", a zakłócenie tego porządku w zdarzeniu traktuje się jako naruszenie ładu. Potencjalna moc (generatywna) kondensatu wzbudza niepokój u tych, którzy pragną zachowania „tradycyjnego porządku", nadzieję u tych, którzy oczekują zmian „na lepsze". Te postawy wytyczają skrajne psychokulturowe nastawienia, stanowiąc dwa bieguny, w obrębie których mieści się wiele zniuansowanych podejść. Nie zmienia to jednak globalnego dążenia do stabilizowania wniosków konceptualnych na

[80] G. Simmel, Towarzyskość..., ss. 51–73.

[81] E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Anna Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.

poziomie semantyki komunikacji obyczajowej oraz tego, że sensy poznawcze również są deszyfrowane w ramach regulacji semantycznych dziedzin kultury symbolicznej, przede wszystkim językowej. Akceptowanie lub nieakceptowanie konsekwencji zmian stwarzanych przez zdarzenia wraz z propozycjami interpretacji zawartości kondensatu nie opiera się wyłącznie na skali indywidualnego zaangażowania w uczestnictwo w tych zdarzeniach, lecz również na pojmowaniu logiki transformacji form i znaczeń w ich interpretacjach. Jako że perspektywa spekulatywna, wymagająca dystansu i „chłodnego oka", często prezentująca ujęcia hipotetyczne i niekonkluzywne, dana jest nielicznym, przede wszystkim profesjonalistom, to *gros*, dążąc do jednoznacznego rozstrzygnięcia „tu i teraz", podąży za intuicyjnym obrazem i zareaguje nań emotywnie.

Niezrozumienie wywołuje nieporozumienie, co uwidacznia się właśnie w afektywnym stosunku do wyobrażeń przemian obyczaju.

> Zmiany obyczajowe – jak kwestię tę tłumaczy A. Słaboń – są bardzo silnie powiązane ze sferą wartości. Spory obyczajowe są w istocie sporami o wartości. Są to nie tylko spory na płaszczyźnie teoretycznej i praktycznej. Dotyczą sposobów urzeczywistnienia w społecznej praktyce określonych wartości. Odnoszą się zatem do spraw najważniejszych, chociaż czasami przejawiać się mogą w formie pozornie błahych zdarzeń[82].

Wszelkie potencjalne przekształcenia w obrębie zastanych obyczajów postrzega się wówczas jako zachwianie fundamentem dotychczasowego ładu świata, a nie jako strukturalno-funkcjonalną kontynuację poprzez fenomenalno-behewioralną dyskontynuację, wynikającą z konieczności dopasowania się do zmieniających się warunków obiektywnych[83]. Te ostatnie odtwarzają/przetwarzają zarówno składniki obyczajowe, jak i „ludzkie". Rzutowanie siebie w przyszłość (czy też w przeszłość) pociąga za sobą projektowanie tych samych stanów świadomości (wizji świata) zawsze poza horyzontem zdarzeń aktual-

[82] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 38.

[83] Odnoszę się w tym momencie do samych wyobrażeń zmian obyczajowych, bazujących na pewnych wizjach świata, korespondujących z pewnym obrazem świata. Jeśli sytuacja dotyczy obserwowanych na bieżąco przekształceń obyczaju, to zgodzić się można z cytowanym powyżej socjologiem, że należy zwracać uwagę „na nawet najdrobniejsze zmiany. Sygnalizować one mogą rodzące się tendencje zmian. Jeśli przyjrzeć się zachodzącym rewolucjom obyczajowym i zapoczątkowanym przez nie przewartościowaniom, to ich początki były traktowane często jako nieważne. Zrozumiały jednak staje się silny opór wobec jakichkolwiek, nawet najdrobniejszych zmian w sferze obyczajowej, gdyż mogą one być traktowane jako początek zmian dalej idących, o trudnych do przewidzenia konsekwencjach". Ibidem, s. 55. Dla ludzi zanurzonych w jakimś uniwersum obyczajowym są to przeżycia i doświadczenia jak najbardziej aktualne i żywotne, stąd wyczulenie na wszelkie rodzaje i natężenia zmiany. Badacz szuka jednak za każdym razem pewnych, wartościowych poznawczo i dających się uogólnić regularności.

nego pojmowania rzeczywistości. Ten etnocentryczny błąd związany jest z niepotraktowaniem siebie jako obcego elementu w obcym środowisku, tylko jako „tego samego (teraźniejszego) siebie" w zmienionym środowisku[84]. Nie jest to jednak bądź co bądź tożsamościowa teleportacja, lecz tożsamościowa metamorfoza. Nie da się przewidzieć przeobrażeń samego siebie w przyszłości, a co za tym idzie – przekształceń własnych predyspozycji (przekonaniowych) do reagowania na nowo powstałe okoliczności[85]. Przeprowadzanie wszelkich tego typu operacji wymaga przyjęcia przynajmniej dwóch niewiadomych – specyfiki okoliczności i zachowań aktora. Wymaga to dystansu i taktyki, a zatem przyjęcia jakiejś strategii[86] oraz jakiejś postaci racjonalności[87], a to wszystko

[84] Odnośnie do etnocentryzmu i relatywizmu zob. W.J. Burszta, Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane, w: A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995, s. 191; W. Pruchnik, *Racjonalizm, relatywizm i etnocentryzm*…., s. 148.

[85] W niektórych koncepcjach, takich jak klasyczne ujęcie Stanisława Ossowskiego zawarte w pracy *Więź społeczna i dziedzictwo krwi* (w: idem, *Dzieła*, t. 2, PWN, Warszawa 1966), uwzględnia się, iż to przemieszczenie w czasie ma podwójną naturę. W grę wchodzą nie tylko kulturowe korelaty (artefakty, dzieła, teksty itd.), ale też dyspozycje do reagowania na nie w określony sposób.

[86] Przyjęcie jakieś strategii – jak wskazuje Andrzej Zaporowski – również nie wynika z konieczności, lecz z przygodnego wyboru. A. Zaporowski, *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, ss. 16–17.

[87] Nie odwołuję się w tym miejscu do którejś z wersji „założenia o racjonalności", lecz do kulturowego sposobu rozumienia racjonalności. Przydatne wydaje mi się rozumienie racjonalności zaproponowane przez R. Rorty'ego. To racjonalność, która zarzuca metodyczne poszukiwanie prawdy przy pomocy odgórnych kryteriów, a następnie jej definiowanie, a otwiera się na różnicę, dialog i dyskusję. Jest tolerancyjna i „potrafi słuchać". Nie dąży do konfliktu i narzucania swojego zdania, lecz opowiada się za argumentacją i przekonywaniem co do swoich racji. Takie upostaciowienie racjonalności utkane jest z materii komunikacyjnej i refleksyjnej. R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, „Kultura Współczesna" 1/1993; por. M. Kalinowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, ss. 54–55. R. Rorty zarzuca również stosowanie odgórnych reguł, ponieważ uważa, że ludzkie zdolności poznawcze nie są w stanie skonstruować ani ogarnąć ich wszystkich. Nie daje się wyraźnie sformułować „kryteriów zinstytucjonalizowanych przez nasze społeczeństwo". R. Rorty, Solidarność czy obiektywność?, w: idem, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tłum. Janusz Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 41. Według tego autora poznanie obraca się raczej wokół „ciągłego tkania na nowo sukna przekonań niż stosowania odpowiednich kryteriów do konkretnych przypadków. Zmieniają się nasze przekonania, więc zmieniają się również kryteria. Dlatego nie mamy czegoś takiego, jak »kamień probierczy«, który miałby zapobiec możliwej rewizji przyjętego kryterium". R. Rorty, *Nauka jako solidarność…*, s. 207. Stanowisko amerykańskiego filozofa optuje za tym, jak pisze W. Pruchnik, że „człowiek jest istotą racjonalną, która zawsze stosuje się do reguł. Z tym, że są to reguły praktycznego działania właściwe jego społeczności. Zdaniem Rorty'ego, to właśnie wspólnota ustala podstawowe zasady, którymi jej członkowie muszą się kierować w uzasadnianiu przekonań po to, by mogły zostać powszechnie zaakceptowane". W. Pruchnik, *Racjonalizm, relatywizm i etnocentryzm*…., s. 134.

dostępne wydaje się być tylko w nastawieniu refleksyjnym. Emocjonalny stosunek do wyobrażeń przemian obyczaju nie tylko związany jest z niedostatkiem „relatywistycznej świadomości metodologicznej”[88], lecz również podmiotowej i przedmiotowej „świadomości historycznej”[89]. Ta ostatnia wydaje się niezbędna do uchwycenia „bycia” i „bytów” w przygodności procesu dziejowego. Dzięki temu możliwe jest jednoczesne rozwinięcie tego procesu w przyszłość, skądinąd już w konwencji futurologicznej lub takiej, którą A. Giddens nazywa „fantasmagorią”[90].

[88] Obiektywność zamyka się w ramach intersubiektywnego porozumienia i poszerzenia owego my – tych, którzy myślą podobnie, tak więc R. Rorty nie proponuje kolejnej rozprawy z relatywizmem. Stawia on tradycyjne kwestie w odmiennym świetle problemowym. „W istocie, my-niewyraźni chcielibyśmy zastąpić »obiektywność« przez »niewymuszoną zgodność«, chcielibyśmy na poziomie epistemologicznym umieścić całą kulturę czy też – wyrażając to inaczej – w ogóle pozbyć się idei »poziomu epistemologicznego« czy »statusu poznawczego«”. R. Rorty, *Nauka jako solidarność*..., s. 204.

[89] Chodzi o taką świadomość, jaka wykształciła się m.in. w myśli nietzscheańskiej i postnietzscheańskiej. „Ukazuje historię – pisze o niej Andrzej Zawadzki – nie jako teleologiczny proces, ciągłe dążenie ku jakiemuś celowi, zamknięciu, które położy kres dzianiu się i nada mu ostateczny sens, lecz jako czyste stawanie się, ruch i zmianę, które ukazują względny charakter wszystkich wyobrażeń o świecie, uznawanych za stabilne i niezmienne. W miejsce nieskażonej czystości i źródłowości początku ustanawia spór i sprzeczność. Pod pozorną jednością podmiotu odkrywa złożoność ról, masek, popędów, które podważają wszelką »mocną« tożsamość”. A. Zawadzki, *Osłabianie Nietzschego*..., s. 49.

[90] Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na dostrzeganie zmian, które A. Słaboń określa mianem „latentnych”. „Poszczególne zmiany postrzegane przy różnych okazjach rzadko kiedy stają się elementami całościowego obrazu przemian. Aby rozpoznać sens zachodzących przemian, wystarczy na początek te różne obserwowane symptomy przeobrażeń zestawić ze sobą. Może to być punktem wyjścia konstruowania jakiegoś modelu eksplanacyjnego. Na tej podstawie możliwe jest z kolei rozpoznawanie nowych zmian, a także ich predykcja. Ten sposób podejścia prowadzi do formułowania ujęć semiotycznych. Rozpoznanie zmian znaczeniowych pojedynczych zdarzeń i zjawisk występujących w obrębie tej kultury. Często zjawiska te wydają się czymś błahym, jednak zazwyczaj stanowią przejaw zmian o charakterze fundamentalnym. Zmiany dokonujące się w fazie przeduświadamianej zachodzą poniekąd samoczynnie lub oddolnie. Zmiany te nie są przez podmiot dostrzegane, nie są także przedmiotem jego percepcji oraz uwagi, nie można zatem na nie oddziaływać. W fazie tej zmiany dokonują się bez celowej ingerencji ze strony człowieka, gdyż zachodzą poza jego kontrolą. Ujawniają one zatem specyficzną »logikę« ustanowionego ładu społeczno-kulturowego. Z tego powodu są one dla badań socjologicznych niezwykle doniosłe. Dopiero później następuje faza celowej ingerencji i eliminowania niepożądanych następstw. Zmiany przeduświadamiane można traktować jako efekt dokonujących się procesów społecznych. Wskazują one, jak system działa i do jakich następstw prowadzi. Wszystkie wcześniej podjęte działania oraz wprowadzone regulacje, wchodząc w interakcje, ujawniają (w sposób na razie niedostrzegalny) swoje konsekwencje. Ten początkowy okres, gdy zmiany obyczajowe dokonują się w sposób nieuświadamiany, pozwala socjologom badać procesy spontaniczne, wytwarzane nie tyle przez intencjonalne oddziaływania podmiotów społecznych, ile przez skonstruowany system społeczny”. A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., ss. 21–23.

Zdarzenia rozpatrywane poza chwilą i miejscem, poprzez odnoszenie ich specyfiki oraz zawartości do abstrakcyjnych uogólnień (regulacji) czasowych i przestrzennych, tracą swój przyległościowy związek z konkretnym i wyjątkowym „momentem/miejscem akcji". Wygląda więc na to, że zdarzenie i kondensacja są takimi tylko do momentu ich wykrycia, co powoduje, że ich żywot jest paradoksalny – z jednej strony nieokreślony, z drugiej ograniczony. Jeśli przywołań do zdarzenia jest coraz więcej, spada świadomość unikatowości, a rośnie przekonanie o (ponad)czasowej i (ponad)przestrzennej typowości. I choć taka jest determinanta procesu normatywizacji, to dla zdarzenia oznacza, że staje się ono „zdarzeniem", z kontekstu „użycia" przechodzi do kontekstu „wymieniania", z płaszczyzny przedmiotowej (działanie) przechodzi na metapoziom (refleksja). Kiedy każde kolejne „zdarzenie" przywołuje wcześniejsze i przewiduje następne „zdarzenie" i analogicznie, kiedy każdy „kondensat" objaśnia się według kostniejącego kanonu konceptualnego, swoboda gry wyobraźni i wolna twórczość kreacji przeobrażaja się w reaktywny odbiór form i symboli, w zwykłe odczytywanie znaczeń. Współbieżnie posuwa się stabilizacja idealno-normatywnych wzorców. Konwersja statusu wieńczy dzieło konwencjonalizacji struktur sensownych i stabilizacji zachowań ekspresyjnych. Mówienie o nich nie ma już rangi deskrypcji aleatorycznego zdarzenia obyczajowego i namysłu nad wytworzonym w jego obrębie kondensatem, ale przybiera postać rekonstrukcji nieuchronnego symbolicznego rozpoznania wchodzących do kultury normatywów, najpierw w obrębie wieloznacznej komunikacji oznakowej, a następnie jednoznacznej znakowej.

Ilustratywność i schematyczność to kres drogi zdarzenia od nieoznaczoności do oczywistości, zaś kondensatu – od labilnego (pre)symbolizmu „substratów fizycznych" do ich niekwestionowanej standaryzacji w obszarze odniesień przedmiotowych. Wówczas to, co zostaje po jego „rozpadzie", „analizie", „wiwisekcji", wchodzi w tryb przemian obyczajów. Choć wyrasta z endemicznej gry pomiędzy doświadczaniem mikroświata zdarzenia i semiozą kondensacji, to w drodze do normatywizmu zyskuje rangę powszechności. Z unikalnego „tu, teraz i w wyjątkowy sposób" przeradza się w uniwersalne „zawsze, wszędzie i ten sam sposób". Nie roztrząsa się potem słuszności, sensowności przemiany, lecz sankcjonuje w masie intencjonalnych zachowań obyczajowych. Absolutyzacyjne zafałszowanie jest niezbędne w nadaniu przygodności rangi dziejowej konieczności. Przysłowiowa, wylatująca po zmroku, Heglowska „sowa Minerwy"[91] przynosi zatem już usankcjonowaną mądrość, a nie odsłonięte w odkrywczym akcie poznania *novum*. Bliżej temu do odkrywania już zastanego meritum wiedzy, niż jego wypracowywania w dialektycznej syntezie. Ponadto jej umocowanie regulacyjne i pokazanie działania nie sprzyja kontestacji. Nie kwestionuje się przecież

[91] G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 21.

oczywistości, nawet jeśli onegdaj taką nie była, a dynamika życia codziennego, która dziś jest jej zarówno logiką, jak i pragmatyką, uznaje to za zajęcie zbędne i nieprofitowe.

Ta systemowa, antyteoretyczna „chytrość rozumu" charakterystyczna jest dla potocznego doświadczenia społecznego. W nim to spaja się łańcuchem konieczności związki przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W każdym z tych *modi* temporalnych istniejące składniki są w relacji przyczynowo-skutkowej z elementami wymienionymi wcześniej i tylko z nimi. Ich przemieszczanie opiera się na symetrycznej adekwatności (odpowiedniości) pomiędzy ich utożsamieniami na osi czasu i prostej logice przechodniości pomiędzy nimi. W związku z czym subsumpcja drobin kulturowych przybiera formułę sylogistyczną, a jej całościowa kompozycja, dla nawykowego spojrzenia, nabiera charakteru fabularnego. Przyczynia się do tego praca społecznych ram pamięci[92], w której trwa nieustanny proces oczyszczania, przekształcania i projektowania, generalnie aktualizowania wszystkich mentalnych składników regulacyjnych pod kątem bieżących potrzeb, jakkolwiek w imię przyszłych celów[93]. Praca świadomości społecznej nad jej pamięciowymi ramami nie dokonuje się wybiórczo i krótkoterminowo, lecz kompleksowo i długofalowo.

> Jeśli wiedza społeczna – zwraca uwagę E. Hałas – jej kategorie czy typizacje są dla społeczeństwa konstytutywne, to na równi z nimi także zbiorowe uczucia i temporalność, w tym pamięć zbiorowa, które też są symbolicznie wytwarzane. Ich tworzywem i wytworem zarazem jest symbolizm dyskursywny, symboliczne obiekty i zachowania[94].

Oficjalna wersja musi być zatem pod każdym z wymienionych aspektów spójna i czytelna, jeśli ma rozlać się w czasie i rozścielić w przestrzeni.

Ważnym elementem całego procesu stanowienia „prawdy obyczajowej" jest relacja między prerogatywami fikcji a prawami rzeczywistości oraz sposobami

---

[92] W swojej pracy o takim samym tytule Maurice Halbwachs wyraźnie podkreśla podmiotową rolę kształtowania pamięci społecznej, wbrew wszelkim odtwórczym, psychobiologicznym zakusom jej postrzegania. Rejestracja, rekonstrukcja, pamiętanie to priorytetowa triada w kształtowaniu tego, co faktyczne, prawdziwe, rzeczywiste w każdej grupie, wspólnocie, społeczeństwie. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

[93] Nie jest to cecha wszystkich społeczeństw. Systemy totalitarne starają się utrzymać wspomniane ramy „w ryzach", na przekór zmieniającym się okolicznościom zewnętrznym. Według R. Rorty'ego tylko społeczeństwa „demokratyczne i pluralistyczne cechują się ciągłym określaniem na nowo swych celów". R. Rorty, *Nauka jako solidarność*…, s. 202. Chociaż część z nich jest autoreferencyjna, ponieważ dąży do utrzymywania demokratyzacji i pluralizacji życia jako kluczowych wartości, pomimo toczących się przemian praktyki społecznej, czyli zawiera jakąś formę teleologii.

[94] E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Oficyna Naukowa, Warszawa, 2001, s. 31.

przechodzenia pomiędzy nimi; są one bowiem sparowane, powiązane egzystencjalnym węzłem wspólnego trwania. Bez świadomości (pojmowania) jednej nie można wskazać – wyznaczyć świata – drugiej. Choć stanowią awers i rewers jednej monety, to w zależności od okoliczności mogą się wzajemnie wymieniać co do stron – to, co jest fikcją, może stać się rzeczywistością i odwrotnie. Dotyczy to wszystkich wcześniej niewyobrażonych czy też niewyobrażalnych zjawisk, które uobecniają się w nieprzygotowanej, wydawałoby się, na jej przyjęcie *praxis*. Uosabiają to koleje losów zdarzenia – wnikania w porządek faktualny – oraz kondensacji – wpisywania w porządek semiotyczno-komunikacyjny. Incydent obyczajowy to zaledwie przyciągnięcie uwagi do zetknięcia się tych dwóch światów, dopiero w zdarzeniu obyczajowym następuje kolizja i przenikanie tych dwóch uniwersów. W nim to fikcja przemienia się w materię rzeczywistości, a rzeczywistość odchodzi w szacie fikcji[95].

W mocno zbliżonej problematyce percepcji „zmian latentnych" A. Słaboń wypowiada się następująco:

> Problem rozpoznania tego, co niewidoczne ma jednak również wymiar epistemiczny. Rozpoznanie tego przez świadomość tego, co nieświadome prowadzi do zaniku tego przeciwstawienia. Niemożność rozpoznania zachodzących zmian nie jest w takim ujęciu efektem „nieudolności" poznającego podmiotu, lecz następstwem zależności procesu poznania od sposobów kategoryzacji otaczającego świata. Dopiero zmiana przyjętych zasad i kryteriów poznawczego uporządkowania rzeczywistości umożliwia dostrzeżenie niektórych dokonujących się zmian. Zachodzące w ukryciu zmiany początkowo nie spotykają się z jakimś przeciwdziałaniem, a przez to nasilają się przybierając takie rozmiary, że niektóre z ich symptomów

[95] Niemniej odnoszę się tu wyłącznie do warstwy regulującej (przekonań kulturowych) rzeczywistość (praktykę) obyczajową, ponieważ specyfika i rola dawnych składników obyczajowych ma w pamięci społecznej jeszcze inny status. Zygmunt Bauman widzi dzisiejsze związki fikcji i rzeczywistości w kontekście przekształceń świata życia codziennego, w którym coraz większa rolę odgrywają atrybuty sztuki. „Relacja fikcji i świata rzeczywistego ulega w ponowoczesnym świecie odwróceniu. Im bardziej świat rzeczywisty nabiera atrybutów, jakie nowoczesność odesłała do rezerwatu sztuki, tym bardziej fikcja artystyczna przeobraża się w schronienie (wytwórnię, mówiąc ściślej) prawdy. Tyle że ta prawda sztuki, w odróżnieniu od prawdy, jaką miała przynieść nauka, rodzi się od razu w towarzystwie innych prawd i wie o tym od początku. Nie jest to ta prawda, o którą kruszą kopie ascetyczni teoretycy prawdy. Prawda sztuki niczego nie żyruje; cierpi też na niedowład funkcji polemicznej, nie powołuje się na ponadludzkie pełnomocnictwa, trudno jej dowodzić własnej wyższości, a już całkiem nie umiałaby dowieść swej wyłączności – ale nie przejmuje się tym zbytnio albo całkiem się o to nie troszczy. Prawda sztuki nie ma wstrętu do liczby mnogiej; obecności innych sensów nie odbiera jak policzka wymierzonego własnej sensowności. Wie, że sensów jest wiele, że może ich być więcej jeszcze, i cieszy się, gdy do ich liczby coś od siebie doda". Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 221.

> stają się zauważalne, dzięki czemu możliwa jest modyfikacja przyjętych sposobów kategoryzacji (układu odniesienia poznawczego). Zmiana tych sposobów kategoryzacji jest zarazem przewartościowaniem, umożliwia ukierunkowanie uwagi na zachodzące przemiany i wypracowanie takich kryteriów i sposobów ujmowania świata społecznego, że dostrzeżone zmiany znajdują w nich swoje miejsce. Przyjęcie odmiennych kryteriów kategoryzacji może zatem doprowadzić do rozpoznania i uwydatnienia zmian zachodzących w ukryciu. W praktyce życia społecznego problem niemożności rozpoznania zmian nieuświadomionych wynika najczęściej stąd, że izoluje się pojedyncze zmiany zaobserwowane przez różne podmioty i traktuje się je jako swoiste kuriozum. Innymi słowy, nie przywiązuje się należytej wagi do postrzeganych jednostkowych zmian i przez to traktowane są one jako nieistniejące. Poszczególne zmiany postrzegane przy różnych okazjach rzadko kiedy stają się elementami całościowego obrazu przemian[96].

Przedstawiona powyżej problematyka fikcji–rzeczywistości, również w wariancie „zmian latentnych", łączy się z ogólną problematyką diagnozowania i prognozowania przemian kulturowych. Bodźce niweczące próby uchwycenia jednolitego obrazu tego procesu płynną z samej natury rzeczywistości, która ma być badana. W stanowisku teoriokulturowym mówi się o ciągłym odtwarzaniu/przetwarzaniu przez praktykę społeczną swoich warunków obiektywnych, czego efektem są nieustanne mniejsze lub większe przeobrażenia przekonań normatywno-dyrektywalnych w społeczno-subiektywnych regulatorach poszczególnych jej typów. W nowoczesności nabrała ona szybkiego tempa, a w ponowoczesności przyspieszyła do takiego stopnia, że jej zatrzymanie – jak postuluje Paul Virilio – możliwe jest tylko incydentalnie, w „wypadkach". Kultura techniczno-użytkowa stwarza postęp i podążą za nim, natomiast kultura symboliczna w swej masie, poza nielicznymi nurtami awangardowym, zdaje się nie nadążać za zmianą; zawsze spóźniona, nierzadko tylko o włos, znajduje się stale w ariergardzie. Nie wiąże się to z niedostatkiem posthumanistycznego czy też transhumanistycznego profetyzmu lub też techno-wizjonerstwa. Wręcz przeciwnie – jest ich aż nadto. Problemem jest brak możliwości objawienia się pełni ich sensów, ich przepracowania i przyswojenia – zrozumienia konsekwencji – w świadomości społecznej. Zanim pojawi się popyt, podaż dezawuuje się pod naporem fali uobecnianej przyszłości, zalewającej momentalnie teraźniejszość, czyniąc z niej przebrzmiałą przeszłość. Inteligibilność nie ma czasu okrzepnąć, żeby położyć podwaliny pod dialektyczne struktury rozumowania. Dać życie idei, wizji lub

[96] A. Słaboń, *Przemiany współczesnej obyczajowości*..., s. 22.

utopii, to dać jej ochronno-alternatywny czas w realno-teraźniejszym czasie. Umożliwić trawienie dotychczasowego dorobku wiedzy i ram myśli w celu przetarcia szlaków do ogólnie aprobowanej oczywistości zaistnienia postulowanego przez nią sensu oraz możliwości spełnienia jego roli w ustanawianiu tego, co rzeczywiste.

Obyczajowa normatywność ma postać „przyczynowego pola organizującego". Nie tylko dlatego, że dostarcza schematów racjonalnych (pojmowalnych) działań i pełni rolę wykładniczego interpretatora symboliczno-kulturowych odniesień przedmiotowych, lecz także dlatego, że umożliwia kreślenie ram chwilowo-miejscowego doświadczania zdarzenia. Andrzej Półtawski na gruncie fenomenologicznych terminów struktur świadomości postuluje istnienie pewnej czasoprzestrzeni – tworzącej pole, „wewnętrznej" sceny, na której daje się rozmieścić plan naszych poczynań i która kreśli możliwość różnorakiego działania. To „pole teraźniejszości i obecności" – służy „strukturze orientacji w aktualnej rzeczywistości i właściwego tempa 'napięcia czasu' pozwalającej podmiotowi na panowanie nad aktualnym dzianiem się"[97]. Uwzględniając rozszerzone odczytanie, można wykorzystać „zaantropologizowaną", „zintersubiektywizowaną" wersję „wewnętrznej sceny"[98] do opisu „pola" generowanego

[97] A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973, s. 345. Pamiętać należy, że wedle propozycji E. Husserla świadomość w swej egzystencji jest niezależna od świata: „żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia świadomości (w najszerszym sensie strumienia świadomości). […] Z drugiej strony świat transcendentych »res« jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie świadomość aktualną". E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. Danuta Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 158.

[98] Według polskiego filozofa twórca fenomenologii – E. Husserl – nie doszedł zupełnie do analizy poziomu antropologicznego, opisującej „aktualne dzianie się" w momentach wyjść w stronę świata i podjęcia intersubiektywnych wyzwań. „Dlatego też problematyka antropologiczna, pojawiająca się u niego w związku z motywacją skierowania się ku filozofii jako realizacji pełnej odpowiedzialności człowieka za siebie i społeczeństwo […] nie mogła znaleźć w jego pismach konkretnego opracowania: nie posiadał on środków do opisu tego poziomu świadomości". A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*..., s. 345. E. Husserl przyjmuje, że połączenie aspektu duchowego i aspektu fizycznego następuje przez ciało. „Pełny świat nie jest przecież jedynie fizyczny, lecz psychofizyczny. Do niego winny należeć – kto może temu zaprzeczyć – wszystkie strumienie świadomości związane z ciałami obdarzonymi duszą". E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*..., s. 176. W wyniku tego połączenia możliwe jest wejście w świat, a w nim – w relacje z innymi. „Chociaż przeżycia należące do innych strumieni świadomości nie mogą być nam dane w bezpośrednim oglądzie, możemy jednak je poznawać poprzez pośrednictwo ciał innych podmiotów i jednocześnie możemy dawać znać o własnych przeżyciach za pomocą ciała połączonego ze świadomością. Takie połączenie duchowo-cielesne jest konieczne, aby ukonstytuować człowieka (jak też i zwierzę) w przyrodzie: Jedynie przez doświadczeniowe odniesienie do ciała świadomość staje się realnie ludzką i zwierzęcą świadomością, jedynie przez to uzyskuje miejsce w przestrzeni przyrody i w czasie przyrody – w czasie, który się fizycznie mierzy". Ibidem, s. 176.

przez zjawiska (para)obyczajowe. Powstaje ono w granicach doświadczania wciąż na nowo, stawania się unikalnej czasoprzestrzenni interakcyjnej (działaniowej), jednak przy pomocy powtarzalnych regulacji wpływających na jej pojawianie się, trwanie i zanikanie. Ich moc uświadamiania tworzy warunki brzegowe dla wyłonienia się tego „pola" – wspomniana przyczynowość organizacyjna – niemniej nie determinują one całkowicie jego zawartości, a tym bardziej jego przeżywania. Istnieje bowiem pewna swoboda wyboru przebiegu i kształtu „dziania się", budowania i odczuwania jego napięcia czasowego i przestrzennego (wyczuwalnych granic tego świata), choćby poprzez dobór „substratów fizycznych" oraz ich wykonanie.

Zdarzenie wyrywa z ram dotychczasowe doświadczanie „pola teraźniejszości i obecności", narusza strukturę orientacji czasoprzestrzennej, *ergo* zaburza poczucie kontroli nad „dzianiem się". Ceną za przywrócenie równowagi „pola" lub ustanowieniem go na nowo jest wejście w sferę intersubiektywnej wymiany myśli z innymi – nawet jeśli tylko z ich językowymi mandatariuszami. Na skutek wymiany symbolicznej opanowuje się wiedzą-władzą niesforną materię życia, ponownie kalibruje czasoprzestrzenne (np. obyczajowe) „pole teraźniejszości i obecności". Tym samym czyni się możliwym jego przeżywanie jako dająca się ogarnąć całość. Nie można zatem przeceniać indywidualnej przygodność i woluntarności w jego doświadczaniu. Właśnie zdarzenie unaocznia, że „dzianie się" konsultowane jest z innymi i że do wnętrza „pola" zagląda się poprzez wspólnie wypracowywane struktury sensowne. Okazuje się więc, że „wewnętrzna scena" gości wielu zewnętrznych aktorów, choć w przypadku jej lokalizacji w sferze doświadczania obyczajowego nie wydaje się to akurat problematyczne (kontrowersyjne).

Daje się również zauważyć, że „pole energii kulturowej" siłą swych regulacji czasu i przestrzeni stara się przenikać i neutralizować czasoprzestrzenne „pola energii zdarzeń". Te jednak stawiają im opór, ze względu na ich zogniskowanie na chwili i miejscu. Dopiero wraz z wyczerpaniem się „uporu" przy tym zafiksowaniu, znika „pole energii zdarzenia" i sama jego anarchizująca obecność. Jego trwanie jest uzależnione od interferencji wielu jednostkowych „pól teraźniejszości i obecności" i ich interesu w jego podtrzymywaniu[99]. Wraz z przesunięciem zainteresowania na semiozę kondensatu dąży się do zachowania rzeczywistości jego obecności, już przy jego faktycznej absencji. Międzyosobnicze, postkondensacyjne budowanie narracji o zdarzeniu – wpasowywanie go w obyczajowy współczynnik semantyczny – jest zarówno pamięciową rekonstrukcją „tego, co minęło", jak i rekonstrukcją tej części pamięci, która zostaje przez nie naruszona. Gdyby ograniczało się to tylko do

[99] Warto przypomnieć, że stanowi to warunek wystarczający do utrzymywania się zjawisk z domeny mody.

samej zawartości – przedmiotowości – odzwierciedlałoby to proces stanowienia tradycji w rozumieniu podmiotowym. Aktualizuje ona bowiem przeszłe składniki dziedzictwa kulturowego pod kątem bieżących potrzeb, skutkiem czego zmienia się horyzont przyszłości. W omawianym tu jednak wypadku impakt zdarzenia dosięga nie tylko sfery podmiotowej czy przedmiotowej, lecz także samego mechanizmu transmisji kulturowej. Zdarzenie potrafi odwrócić „strzałkę czasu", jeśli chodzi o kierunek wprowadzenia obiektów kulturowych do obiegu samej kultury. To nie zastane obiekty dziedzictwa kulturowego podlegają reinterpretacji i rewaloryzacji, lecz nowo narodzone obiektywizacje – produkty oczyszczania sensów kondensacji – przechodzą na pozycje obiektów kulturowych, a zatem żywych składników dziedzictwa kulturowego. Otwarte na przyszłość zdarzenie czyni z przygodności przeznaczenie, odwrotnie niż tradycja, która szuka wolności od przeznaczenia we wcześniej „umeblowanym" już świecie. Błyskawiczne tempo takiej metamorfozy zabezpiecza je przed zdemaskowaniem w perspektywie potoczności, która wszelkie próby narzucenia takiej perspektywy ze strony nastawienia refleksyjnego uznaje za absurdalne, kuriozalne, fałszywe. Obyczajowa zdarzeniowość umożliwia życie przyszłością – np. modową, stylowo-życiową – w ideologicznym odwróceniu co do właściwego przebiegu jej formowania i odnosi ją do znanego zamiast nieznanego. Różni się to zatem od percepcji awangardy obyczajowej jako przerabiającej, dokonującej recyklingu wciąż tych samych elementów przeszłości, uzupełnionej nowinkami technologicznymi i materiałowymi. Im więcej zdarzeniowości kosztem dziedziczności, tym więcej codziennej futurologii w barwach kalejdoskopowej spektakularności. Mowa tu zatem o epokowej zmianie, jaka dokonuje się w ponowoczesności. Może to stanowić przyczynek do reformy regulacji kulturowych, sugerować nowe lub zmodyfikowane sensy komunikacyjne, aczkolwiek tylko powtarzająca się masa zachowań określonego rodzaju, sprzęgająca się ze społecznym zapotrzebowaniem, ma szansę stać się nośnikiem kulturowych znaczeń.

Nie umniejsza to rangi partycypacyjnym (jednostkowo) próbom forsowania granic, kreowanego przez obyczaje, świata, łącznie z wielopostaciowymi eksperymentami na strukturach humanistycznych lub rekombinacjami elementów w ich obrębie. Stanowi to symptom ogólnoludzkiej ambicji do utrzymywania napięcia pomiędzy dwoma sprzecznymi tendencjami życiowymi – formalizmem i żywiołowością. W działaniach obyczajowych przebłyski swobody zapośredniczone są przez wymiar semiotyczny i ograniczone realiami środowiska społecznego, w którym są uskuteczniane. Niemniej i tu nie mamy do czynienia z jakąś transgresją, lecz raczej z przejawami tego, co A. Pałubicka określa mianem „konstruowania". „Z jakąś formą konstruowania mamy wreszcie do czynienia w spontanicznych interakcjach międzyludzkich oraz ich rezultatach, w których obmyślone zostają, ale bez zamiaru tworzenia

nowego rozwiązania problemu, nowe sposoby użycia narzędzi czy też same nowe narzędzia"[100]. Przybierać ono może dwie wersje: silną – kiedy opiera się na już istniejących regułach, lub słabą – kiedy je przełamuje i stwarza nowe[101]. Im bardziej spontaniczne konstruowanie, tym więcej w nim słabości, a mniej „składników" silnych. W tym rozumieniu „konstruowanie" nie musi oznaczać sytuowania się na metapoziomie refleksyjnym lub ustosunkowywania się w trybie „istotnie korygującym" do już zastanych elementów porządku kultury. Może mieć charakter estetyzacyjny bądź ludyczny, a zatem eksperymentalny, zamknięty w określonym kontekście wykonania i wyraźnie sygnalizujący ten charakter. Nie szukając zdarzeniowości, może jednak wywołać ją przypadkowo. Konstruowanie prognozuje warunki własnej egzystencji, dlatego minimalizuje powyższe ryzyko. Warto również odnotować, że „słabe" konstruowanie nie jest *creatio ex nihilo*, lecz kreacją, która umiejętnie zaciera wszelkie świadectwa swojej proweniencji i/lub powinowactwa. Prokurując swoją własną egzystencję, wzywa do gry znaczeniowej, niemniej skoro zostaje w ten sposób kategoryzowana, chroni ją to przed odrzuceniem jako nierozumnej dewiacji.

W czasoprzestrzeni obyczaju nakładają się na siebie dwa wymiary: na płaszczyźnie metakontekstowej kulturowe przekonania normatywno-dyrektywalne nadają ogólny kształt ramom behawioralno-formalnym i semiotyczno-komunikacyjnym. Pełnią one też rolę przyczynowo-sprawczą w aspekcie globalnego sensu podjęcia partycypacji kulturowej, albowiem wiążą one w trybie podmiotowo-racjonalnym cel działania obyczajowego z wiedzą wskazującą sposoby jej realizacji. Są to współczynniki wyprzedzające te, które określają mikrosktruktury kondensatów obyczajowych. W tych drugich – ich sens konstytutywny, związany z uświadamianymi celami działań podmiotu i jego wiedzą przedmiotową co do sposób ich realizacji, tylko na wejściu i wyjściu jednoznacznie odsyła do odniesień przedmiotowych predefinowanych przez założenia semantyki komunikacji obyczajowej. W jego trakcie uruchamiane są ponadprogramowe sensy poznawcze do (nad)interpretacji, które obsługiwane są przez inne zespoły przekonaniowe, głównie o nieskonwencjonalizowanej

[100] A. Pałubicka, Po co rozum miałby poznawać wszystko?, w: E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2012, s. 135.

[101] Rozpatrując różnice pomiędzy dwoma powyższymi wariantami konstruowania, należy zwrócić się w stronę regulacji. „W pierwszym znaczeniu wyrażenie to jest używane dla określenia aktów i ich rezultatów intencjonalnie nastawionych na wytwarzanie, budowanie itp. zgodnie z przyjętymi regułami. Jest to – określiłabym – mocne znaczenie wyrazu »konstrukcja«. W słabszym znaczeniu używa się tego określenia dla oznaczenia świadomie twórczych aktów ich rezultatów osiąganych już bez dysponowania określonymi regułami konstruowania" (konstruowanie dotyczy również reguł). Ibidem.

semantyce, rezerwowane często dla odniesień przedmiotowych znajdujących się w odmiennych od obyczaju semantykach kulturowych. Pamiętać należy również o skontaminowanym znaczeniowo obyczaju, np. funkcjo-znakach czy też towaro-znakach, w którym występują obok siebie sensy: symboliczno-kulturowe oraz techniczno-użytkowe. Polisemia unaocznia, że konstruowanie odbywa się wówczas zarówno w silniejszym, jak i w słabszym sensie. Samo uzmysłowienie sobie rodzących się możliwości stwarza napięcie szukające ujścia w wyzwaniach „dzieła otwartego" kondensacji.

Pogłębione uczestnictwo kulturowe implikuje nowe kontekstowe sposoby odczytań, związane również z refleksją nad własną symboliczną sprawczością i jej możliwościami. Warstwa semiotyczna kondensatu obyczajowego, wzbogacona o hybrydyczną wieloznaczeniowość, nierzadko nie pretenduje bowiem do społecznej funkcji komunikacyjnej. Gest szukający znaczenia wędruje wtedy w stronę egzystencjalną i samoodniesieniową. Stanowi on wówczas „cytat z samego siebie", ekspresję *homo symbolicus*, obwieszczającego moc czynienia siebie aktywnym kreatorem sensu w zdarzeniach, a więc podmiotem w pełni tego słowa znaczeniu, a nie tylko odtwórcą rozpisanego wcześniej na role scenariusza słów i nawyków[102]. „Akt twórczy" może aspirować do świata powagi, stanowić mniej lub bardziej złożoną ekspresję ludyczną lub objawić się w ledwie ironicznym sygnale.

Zestetyzowanie, uludycznienie lub ironiczne upotocznienie[103] rzeczonych stanów poznawczych oznacza, że nie przynależą one do dziedziny sztuki[104] ani

---

[102] Byłaby to próba zaprzeczenia sławetnej frazie Witolda Gombrowicza, że „to nie my mówimy słowa, lecz słowa nas mówią". W. Gombrowicz, Ślub, w: idem, *Dzieła*, t. 4, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 163. W terminologii M. Heideggera mógłby to być „zew sumienia", w którym „Dasein wzywa Dasein". M. Waligóra, *Krytyka naoczności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. XXXIV, 3/2006, s. 92.

[103] Następuje on na sposób „poręcznościowy", „spontaniczno-praktyczny", związany jest wyłącznie z kontekstem użycia. A. Pałubicka charakteryzuje go jako sposób myślenia „rozpoznawany i interpretowany najczęściej pod postacią wiedzy zmysłowej, zjawisk, danych doświadczenia, doświadczania życia, potoczności, wiedzy zdroworozsądkowej, doświadczenia potocznego, oglądu zmysłowego, postawy naturalnej, bycia bytów – czy to w postaci zdań okazjonalnych (Willard Van Orman Quine), wypowiadających podrażnienia neuronalne, czy wreszcie w postaci skutecznego działania praktycznego [...]. Konstruowanie tego myślenia zachodzi w trakcie »radzenia sobie« ze światem, jest nabywane i przekazywane w procesie pierwotnej socjalizacji". A. Pałubicka, *Pojawienie się filozofii w Europie i faktu tego następstwa*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna", t. I , 1/2012, ss. 77–78.

[104] Istnieją szersze sposoby rozumienia sztuki i praktyk artystycznych. Jeden z nich proponuje Tadeusz Sławek: „Sztuka nie ogranicza się przy tym do uznanych sposobów wypowiedzi artystycznej; sztuką jest wszelka działalność, wszelkie doświadczenie, sposób patrzenia obdarzający rzeczywistość pewnym rytmem". T. Sławek, Miasto. Próba zrozumienia, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010, s. 54. Niemniej nawet przy takim egalitarnym podejściu nie da się zaprzeczyć, że istnieją powszechnie podzielane przekonania co do

sfery zabawy lub potocznego doświadczenia społecznego, lecz czerpią z nich twórcze inspiracje ideowe i formę wykonania. W obrębie „ogólnych ram" wykonania i wzorcowej semantyki komunikacji obyczajowej są one zewnętrznymi, obcymi wtrętami, zaś względem swego macierzystego kontekstu – heterogenicznymi i heteronomicznymi wariacjami na ich konwencji, nienaruszającymi ich strukturalnej autonomii. Kierowane nimi działania nie wchodzą w skład konstytuujących je form wzorcowych. Mogą jedynie imitować umiejętności artystyczno-warsztatowe, sugerować korespondencję z estetyczną wizją świata, grać na konwencji ludycznej, zaznaczać udział w zaczarowanym świecie zabawy, konfabulować realizację celów bezpośrednio uchwytnych praktycznie, odgrywać partycypację w zwykłym świecie powagi.

Odczucie, a następnie wyrzucenie z siebie „zniekształcenia" formą i symbolem jest momentem wolności, ale i zadumy. Wyrzucając je z siebie, odczuwa się chwilową swobodę, aczkolwiek trafia to w znaczeniową próżnię, ponieważ jedynym właściwym sposobem rozumienia jakiegoś czynu jest ludzka zdolność symbolizowania i w pełni społeczny język. Będąc we władaniu innych i „innego", uogólnia i stereotypizuje to, co jednostkowe i unikalne. Odczytanie sensów poznawczych odbywa się już nie na gruncie semantyki obyczaju – ponieważ to właśnie „zniekształcenie", w jakiś sposób ją naruszając, „zanieczyszczając", czyni ją dostrzegalną, a jednocześnie obcą na tle podstawowej warstwy komunikacyjnej – ale w obrębie innych semantyk kulturowych, także w wersji potocznego doświadczenia społecznego. Wszystkie one stają się wówczas buforami znaczenia, chroniącymi sens przed rozpuszczeniem się w entropii bezsensu. Pozwalają one niezrozumiałość (dewiację) zagospodarować, zasymilować i ponownie puścić w obieg znaku i semiozy.

Sceną dla takiej artykulacji kondensatu obyczajowego jest zawsze pomyślna okoliczność miejsca zgrana ze sposobnością chwili. Rozwarstwienie sensu zachodzi zatem w oparciu o niekoherencję płaszczyzn makrokontekstu kultury i mikrokontekstu zdarzeń. Nie jest ich więc sumą składową, ale odrębną jakością. Nie jawi się więcej jako odczytanie zadanych narracji, lecz jest ich odnowieniem i przekonstruowaniem. Czynnikiem dyferencyjnym jest pośrednicząca świadomość uczestników, kąt jej rozwarcia lub zamknięcia na nieszablonową trajektorię nadawczo-odbiorczą lub samoodniesieniową w czasoprzestrzennej mobilności zdarzenia i nieschematyczną obróbkę symboliczną, wykształconego w jego otoczce kondensatu. Zakres pojęciowy kondensatu zatacza trzy kręgi rozumienia terminu: 1) określa multiplikację treściową w obrębie jego zawartości; 2) wskazuje na swoją strukturalną niejednorodność, ponieważ składa się z „tego samego", a jednocześnie z „czegoś innego"; 3) unaocznia niestabilność zna-

jakościowej różnicy pomiędzy sztuką przez wielkie „S" – tworzoną przez profesjonalistów i nieprofesjonalną – przez małe „s" – tworzoną przez amatorów.

czeniową, ponieważ każda ingerencja w niego narusza dotychczas „widzialną" strukturę, odkrywając ją na nowo lub segregując na różne pierwiastki i amalgamaty, uobecnia je w oczywistości (rzeczywistości).

Kondensacja jest zawsze gotowa na nowe eksploracje. To, z „czego się składa", zawsze odsłania się w momencie artykulacji jego znaczenia, jednak oznacza to rozpad, a nie rafinację[105]. Nie ma wykładniczego rozszczepienia, istnieje wiele destrukcji–dekonstrukcji[106]. Dużą rolę odgrywa tu czyniona wspólnie interpretacja – czy też zderzanie się rozlicznych interpretacji – jednak nie w tekstualnym „kołowo-hermeneutycznym wydaniu"[107], lecz bliższa „hermeneutyce śladu". O tej ostatniej pisze E. Rewers, że „daje się pomyśleć jedynie wtedy, gdy dowiedziemy, że poza językiem leży jednak obszar niewypowiedzianego oraz że to właśnie pozostawiane przez nas i odnajdywane przez innych ślady naprowadzają na podejrzenie o jego istnieniu"[108]. Kondensat, w swojej „żywotności" i „nieokiełznaności", podtrzymuje podejrzenia o istnieniu „obszaru niewypowiedzianego". Ślad przejawia się w obcości tego, co było, a nie jest, i w inności tego, co jest, a nie było. Dopóki trwa jego poszukiwanie, dopóty istnieje w swojej migotliwości. Wpisuje się to w propozycję „słabej ontologii" Gianniego Vattimo, o której Andrzej Zawadzki pisze, że „traktowana konsekwentnie, zakłada śladowo-resztkową koncepcję bytu i jego doświadczenia, z której wynika, iż wspomniane różnice czy też sprzeczności mają charakter pierwotny i nieusuwalny. Zawsze pozostaje coś – ślad, różnica, resztka – co nie może zostać pochłonięte

[105] Pokrywa się to z twierdzeniem Ludwiga Wittgeinsteina, że „sensem zdania jest metoda jego weryfikacji". W. Sady, *Gry językowe i sposoby życia. Wprowadzenie do „Dociekań filozoficznych"*, „Colloquia Communia" 2(13)1984, s. 61. B. Wolniewicz, O traktacie, w: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 10.

[106] Bliskie jest to idei „rozumienia inaczej" H.G. Gadamera, „Nie jest ono receptywne, lecz kreatywne, co wskazuje, że rozumienie jeśli zachodzi, to za każdym razem inaczej". H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 282. Na temat interesującego nas kontekstu zdarzenia wypowiada się również Michał Januszkiewicz: „Interpretacja jest zatem zdarzeniem, tym-co-ma-miejsce, co wydarza się - każdorazowo inaczej". M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst: o interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie" 1–2(133–134)/2012, s. 83.

[107] M. Januszkiewicz pisze o niej, że „ontologia hermeneutyczna stoi na stanowisku, że bycie ma charakter językowy, co pociąga za sobą uznanie także tego, że wszelkie rozumienie ma również charakter językowy". M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 81. Pogląd ten rozszerza Gianni Vattimo: „Gadamerowi nie chodzi o szukanie tego, co jest poza metafizyką: ponieważ tym byciem, które da się zrozumieć, jest język (i, moglibyśmy dodać, nic ponadto), myśl przebiegająca swoimi drogami, śladami Uberlieferung, ma za cel jedynie odbudowywanie wciąż na nowo ciągłości doświadczenia, zbiorowego i indywidualnego". G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. Monika Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 167.

[108] E. Rewers, *Post-polis*..., s. 28.

przez dialektyczny schemat”[109]. Zarzucenie tropienia śladu znamionuje powrót do kompletności i ekwiwalencji, do panowania zdarzeniowej „flauty” – dialektycznego schematu kultury[110].

Model przemian obyczaju z uwzględnieniem perspektywy uczestniczącego podmiotu

Kierując się przyjętymi założeniami teoretycznymi i dotychczasowymi ustaleniami poznawczymi, przyjmuję dwa modele przemian obyczaju, uwzględniające perspektywę uczestniczącego w kulturze (obyczajowej) podmiotu. Pierwszy z nich występuje we wszystkich wymienionych epokach: przednowoczesnej, nowoczesnej i ponowoczesnej. Różnica pomiędzy społeczeństwami i regulującą je kulturą jest kwestią: 1) tempa „rytmu społecznego” i zmienności sposobów (form) budowania świata społecznego; 2) stopnia normatywizmu kulturowego – wymogu przestrzegania prawidłowej realizacji ideałów wzorotwórczych oraz skali akceptacji składających się na nie przekonań normatywno-dyrektywalnych. I tak adekwatnie do wymienionych dwóch zmiennych – w pierwszej epoce wolniejszego i silniejszego, w następującej po niej – szybszego i słabszego oraz w ostatniej – zdecydowanie najszybszego i mocno osłabionego. Jednak we wszystkich trzech mechanizm nie ulega drastycznej zmianie, dlatego przemiany w pierwszych dwóch epokach przedstawione są w ramach jednego modelu. W ponowoczesności różnica ma już charakter „jakościowy”, a nie tylko „ilościowy”, dlatego skonstruowany i zaprezentowany zostaje alternatywny wariant modelu.

Wariant A. Tradycyjny/nowoczesny model przemian obyczaju

Tradycyjny (klasyczny) wariant modelu przemian obyczaju występuje zarówno w okresie przednowoczesnym, nowoczesności, jak i ponowoczesności.

Obyczajowy proces retrakcji z ciągłości w zdarzenie i jego depresja w kontinuum odbywa się w następujący, hipotetyczno-dedukcyjny sposób:

1) Idealizujący kontekst obyczajowy tworzy ramy aktów nadawczo-odbiorczych, na które składają się przekonania normatywno-dyrektywalne. Regulują one dane czynności obyczajowe w trybie subiektywno-racjonalnym, przypisując poszczególnym działaniom ich odniesienia przedmiotowe – sensy ideowe lub w przypadku całych zespołów (struktur humanistycznych) – sensy globalne.

[109] A. Zawadzki, *Osłabianie Nietzschego*..., s. 63.

[110] Stan taki można określić mianem „pustki”. E. Rewers, *Post-polis*..., s. 28.

2) Pierwotny sens działań obyczajowych konstytuują założenia semantyki komunikacji obyczajowej oraz jej semantyka – skonwencjonalizowana oraz nieskonwencjonalizowana. W trybie nadawczo-odbiorczym podawane są do wiadomości pewne stany rzeczy (semantyka skonwencjonalizowana) lub manifestowane pewne stany rzeczy (semantyka nieskonwencjonalizowana). Znajdują się w nich m.in. semiotyczno-komunikacyjne sposoby odczytań wartości przestrzennych oraz temporalnych.
3) W momencie zdarzenia obyczajowego wyłania się kondensacja obyczajowa, w której pojawiają się sensy kontekstualno-poznawcze, nadbudowane nad standardowymi sensami symboliczno-kulturowymi[111].
4) Tworzy się napięcie, gra między znaczeniami wzorcowi a incydentalnymi, a ich intensywność zależy od skali i głębi jednostkowych partycypacji obyczajowych, wyrażających się w skali i zasięgu intersubiektywnej wymiany dyskursywnej
5) Następuje dążenie do rozumienia/pojęciowania sytuacji obyczajowej, w którym oprócz rewaloryzacji sensów normatywnych wyłaniają się również sensy deskryptywne, w tym także sugerujące odczytanie specyfiki i roli chwil i miejsc[112].

[111] Wpisuje się to w szerszą charakterystykę kultury podaną przez M. Krajewskiego podczas przedstawiania przez niego własnych pomysłów badawczych. „Na zakończenie tego szkicowego przedstawienia relacyjnej koncepcji kultury warto podkreślić, iż podobnie jak inne ujęcia akcentuje ona kluczową rolę tego fenomenu dla sposobu funkcjonowania zbiorowości. W przeciwieństwie jednak do nich nie faworyzuje jakiegoś pojedynczego aspektu życia zbiorowego (wartości, języka, norm, obyczajów, wzorów działania, racjonalności), ale ma służyć zwróceniu uwagi na to, iż decydujące znaczenie dla tego, jak żyjemy i czym jesteśmy, ma to, jak powiązane są ze sobą wszystkie elementy składające się na daną zbiorowość. Tym samym wyraża niezbędność każdego z nich oraz każdej z istniejących relacji dla tożsamości tej zbiorowości, dla jej istnienia w określonym kształcie. Nieprzypadkowo więc wyczulenie na istotność nawet tego, co skrajnie marginalne, świadomość złożoności i przygodnego charakteru wszelkich zbiorowości stanowi jeden z istotniejszych aspektów relacyjnej koncepcji kultury. W tym sensie jest ona również antynowoczesna, bo odkrywa, iż zmodernizowany porządek społeczny był formą złudzenia opartego na trudnym do ziszczenia marzeniu o całkowitej kontroli człowieka nad rzeczywistością. Złudzenia, które podtrzymywano budując struktury zaświadczające, iż jest ono realne – instytucje państwa, systemy eksperckie, edukacyjne i kontrolne, rozbudowany aparat nadzoru i inne. Jego załamywanie się następowało wraz ze wzrostem złożoności opartych na nim zbiorowości, wraz z ich wewnętrznym różnicowaniem i demokratyzacją. Każdy z tych procesów unieczytelniał bowiem kulturę oraz ujawniał istotność tego, czemu próbowano zaprzeczyć – doniosłości tego, co skrajnie marginalne, co nie poddaje się kontroli". M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji…*, ss. 41–42.

[112] M. Merleau-Ponty zdaje się opisywać właśnie taką sytuację. „Kiedy jakieś zdarzenie ujmujemy z bliska, w chwili gdy je przeżywamy, wszystko wydaje się sprawą przypadku: decydująca wydaje się czyjaś ambicja, jakieś szczęśliwe spotkanie, jakiś zbieg okoliczności. Ale przypadki kompensują się nawzajem i oto drobiny faktów zaczynają łączyć się ze sobą, zarysowują pewien sposób zajmowania postawy wobec ludzkiej sytuacji, pewne zdarzenie, które ma określone kontury i o którym można już mówić. […] Ponieważ jesteśmy w świecie, jesteśmy skazani na sens i nie możemy zrobić ani powiedzieć nic, co nie otrzymałoby w historii jakiegoś imienia. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji…*, s. 16.

6) W przypadku wprzęgnięcia się w czasoprzestrzenny ciąg reeinterpretacji składników przekonaniowych określających sytuację obyczajową, kiedy ilość odkształceń/przekształceń przechodzi w jakość definicyjną, następuje retrospekcyjne przewzorowanie regulacji kulturowych w celach prospektywnych. Skutkuje to całościową zmianą rozumienia „tego, co zaszło" w zdarzeniu obyczajowym. Ma to charakter procesualny, dlatego pojawi się „ze zwłoką", „z dystansem", stopniowo transformuje społeczną pamięć i wyobrażenie samego procesu. Oznacza to, że tworzone „tu i teraz" przeobrażenia w postrzeganiu przeszłości znajdują swoje odzwierciedlenie w kształcie przyszłości[113], inaczej mówiąc – postępująca translacja „tego, co realne" w minionej praktyce obyczajowej zmienia pojmowanie i przewidywanie jej dalszych losów. „Nowe doświadczenia formotwórcze – reflektuje Umberto Eco – modyfikują znaczenie form, wpływają na zmianę naszych przewidywań względem form, a także na nasz sposób percypowania rzeczywistości"[114].

W obrębie modelowania praktyki obyczajowej mamy strategiczną makroteliczność kultury oraz liberalizującą mikroteliczność zdarzeń[115]. Rygor kontroli

[113] Jacek Nowak potwierdza tę obserwację, pisząc, że „wspólnoty uporczywie przerabiają przeszłość, by na jej kanwie budować swoje istnienie. Nieustannie powracają do rzeczy minionych, aby uzasadnić swoje wybory i swoje ścieżki egzystencji. Nieraz jest to powtarzanie rzeczy powszechnie znanych, a czasami są to niekończące się poszukiwania rzeczy nie do odnalezienia". J. Nowak, *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Nomos, Kraków 2011, s. 9.

[114] U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, tłum. Piotr Salwa, Joanna Ugniewska, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 156.

[115] W uwadze nad trwałością powiązań w obrębie, proponowanej przez siebie, relacyjnej koncepcji kultury M. Krajewski dostrzega również kultury, „które istnieją zaledwie przez chwilę (dobrym przykładem jest tu kultura sytuacji interakcyjnej wyłaniająca się w trakcie krótkotrwałej konwersacji między nieznajomymi)". M. Krajewski, *W kierunku relacyjnej koncepcji*..., s. 32. Zastanowić należałoby się, czy możliwa jest kultura istniejąca tylko przez chwilę, czy też raczej chwila istniejąca w kulturze. Pytanie ma znaczenie fundamentalne. Jeśli „kultura" nie ma być tylko terminem opisowym, lecz przede wszystkim terminem porządkującym, to powinna definiować relacje pewnego typu czy też bardziej abstrakcyjną matrycę umożliwiającą generowanie relacji. W tym drugim przypadku charakterystyka bliższa byłaby teoriom języka prezentowanym przez różne szkoły językoznawstwa strukturalnego. W nich język (przedmiotowy) postrzegany jest jako pewna różnicująca struktura, składająca się z jednostek dystynktywnych, umożliwiająca na podstawie skończonej liczby elementów formowanie ich praktycznie nieskończonej liczby. Nieskończonej z tej chociażby racji, że jest to dynamiczna „struktura funkcjonalna" i jej reguły zmieniają się w trakcie działania, poza tym może być ona rozbudowywana/przekształcana w czasie o nowe jednostki dystynktywne. Jednocześnie wcześniejsze zakazy i nakazy łączenia i transpozycji ulegają zmianie. Niezależnie od modelu, w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z mniejszą lub większą powtarzalnością wyróżnionych składników, dzięki czemu możliwe jest w ogóle mówienie o istnieniu jakiejś „struktury funkcjonalnej". Perorowanie *per analogiam* o kulturze bez repetycji jest chyba jeszcze bardziej

granicznej unaocznia się w cenzurze jakości rezultatów semantycznych na wejściu i wyjściu. Wewnątrz zaś toczy się walka o rozszerzanie się semiotycznego obramowania świata poprzez dopominanie się o idiosynkratyczne sensy. Podejmowane są próby ich parcelacji na elementy znaczące lub amalgatyzacji w struktury kognitywne według ideałów wzorotwórczych. Skutkuje to pchnięciem ich w nowy wymiar poznania-wyzwania, a nie standardowego rozpoznania.

Pogłębiona jednostkowa partycypacja daje jej życiodajną energię, szczególnie w momencie, w którym, według terminologii Victora Turnera, spontaniczne *communitas* przebija się przez kordon struktury[116]. Transgresja nie musi przybierać form dionizyjskich, równie dobrze daje się ją dostrzec w egzemplifikacjach apollińskich. W obliczu zmiany widzi się zatem entuzjazm lub rezygnację, żarliwość lub opieszałość, śmiałość lub ofiarność, naiwności lub cynizm, czyli wszelkie psychokulturowe stany emocjonalne wychodzące poza ogólnie przyjętą normę aprobaty dla *status quo*. Analogicznie także krytyka „tego, co zastane" waha się między ekstrawagancką obscenicznością a ostentacyjną nijakością.

W celu uniknięcia redukcji jednostkowego doświadczania zdarzenia obyczajowego do idiosynkratycznej sfery psychicznej przyjmuje się, że postawie pierwszoosobowej towarzyszy spojrzenie trzecioosobowe i to w obrębie tych dwóch występuje pierwotne semiotyczno-komunikacyjne „napięcie znaczeniowe" względem dodatkowych sensów poznawczych[117]. Takie rozwidlenie

problematyczne niż postulowanie istnienia (działania) kultury bez symboli. Zagadnienie to porusza J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem…*, ss. 291–299. W opisywanym przez M. Krajewskiego przypadku dostrzegalibyśmy raczej dwa poziomy refleksji badawczej: fenomen „krótkotrwała konwersacja między nieznajomymi" – kultura pojmowana dystrybutywnie (deskrypcyjnie); oraz terminy jednostkowe (zmienne nazwowe), „sytuacja interakcyjna" oraz „konwersacja" – kultura pojmowana atrybutywnie (normatywnie). W zakresie tej drugiej można dopominać się o wskazanie definicji „regulacyjnej" czy też „operacyjnej" (wieloargumentowej funkcji propozycjonalnej opisującej relacje) wyróżnionych terminów. Czegoś, co umożliwiałoby wskazanie, że mamy do czynienia z taką, a nie inną sytuacją (interakcyjną) oraz konwersacją; i w ogóle z sytuacją (interakcyjną) oraz konwersacją, a nie z czymś innym. Możliwe jest to tylko przy założeniu o występowaniu jakichś prawidłowości (orzeczeniu relacji za pomocą funktorów zdaniotwórczych). Dopiero na ich tle widzi się tak tożsamość, jak i różnicę. Transformacyjność domaga się dopełniania w typologizacji. I tak to tło „tkaniny" kultury pozwala dostrzec chwilę i miejsce jako jej „włókna".

[116] V. Turner, Liminalność i communitas, tłum. Ewa Dżurak, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

[117] Na gruncie rozważań fenomenologicznych problem ten podejmuje M. Marleau-Ponty. Stwierdza, że „poza sposobem, w jaki postrzegam siebie, w jaki inny postrzega siebie – musi istnieć perspektywa bytu-dla-innego, moje postrzeganie Innego i postrzeganie mnie przez Innego. Oczywiście w każdym z nas te dwie perspektywy nie mogą występować po prostu obok siebie, bo wówczas to nie mnie widziałby inny, a ja nie jego bym widział. Muszę być swoim zewnętrzem, a ciało

nie zakłada istnienia podmiotu interpelowanego za pomocą języka i jedynie tam egzystującego, a drugiego materialnego, realnie działającego w praktykach społecznych, lecz wskazuje na ludzką zdolność do dialektyzacji, polifonizacji wypowiedzi bez ontologizowania jej głosów. Wielogłosowość przyczynia się do pojęciowego chwytania dodatkowych przekazów, za każdym razem poprzez pośrednictwo kulturowych reguł symbolizowania. Nie przybiera to jednak jasnej formy narracyjnej, lecz bardziej kolażową, porwaną, niesynchroniczną, niejednokrotnie obfitującą w odmienne możliwości odczytań, nierzadko na granicy możliwości interpretacyjnych. Oscyluje to pomiędzy perspektywą aktora czytającego skrypt obyczaju, improwizatora dokonującego na nim eksperymentowania oraz obserwatora i zarazem komentatora tych poczynań. Katalizatorem uruchomienia łącznie wszystkich tych procesów jest sposobność zdarzenia, kanwą – kondensacja obyczajowa, współrzędnymi – chwila i miejsce, spoiwem – praca partycypujących w kulturze podmiotów.

Wariant B. Ponowoczesny model przemian obyczaju z perspektywy uczestniczącego podmiotu

Proponowany wariant modelu przemian charakteryzuje społeczeństwo posttradycyjne, występujące w ponowoczesności. Obyczajowy proces przechodzenia widocznego zdarzenia w latentne (nie)zdarzenie odbywa się w następujący, hipotetyczno-dedukcyjny, sposób:

innego musi być nim samym. Ten paradoks oraz ta dialektyka Ego i Alter są możliwe tylko wtedy, gdy Ego i Alter Ego są określone przez ich sytuację, a nie wyzwolone z wszelkiej przynależności, to znaczy o tyle, o ile filozofia nie kończy się powrotem do Ja i o ile w refleksji odkrywam nie tylko moją obecność dla samego siebie, ale również możliwość obcego obserwatora; to znaczy gdy w chwili, w której doświadczam swojego istnienia, w tym skrajnym punkcie mojej refleksji wciąż brakuje mi tej absolutnej gęstości, która pozwoliłaby mi wyjść z czasu, i odkrywam w sobie rodzaj wewnętrznej słabości, która nie pozwala mi być bezwzględnie jednostką, ale wystawia mnie na spojrzenie innych jako człowieka pośród innych ludzi, a przynajmniej jako świadomość wśród innych świadomości. Do tej pory Cogito odbierało wartość postrzeganiu innego człowieka, uczyło mnie, że Ja jest dostępne tylko dla samego siebie, ponieważ definiowało mnie przez moje myślenie o sobie, a oczywiście tylko ja sam mogę myśleć o sobie, przynajmniej w tym mocnym sensie. Aby inny człowiek nie był pustym słowem, moje istnienie nigdy nie może się sprowadzać do mojej świadomości istnienia, musi obejmować także sposób, w jaki moje istnienie uświadamiałby sobie ktoś anonimowy (on), a więc musi obejmować moje wcielenie w przyrodę i conajmniej możliwość pewnej sytuacji historycznej. Cogito musi mnie odkrywać w sytuacji i tylko pod tym warunkiem transcendentalna podmiotowość będzie mogła, jak mówi Husserl, być intersubiektywnością". M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*..., s. 10. Rozważania w tym punkcie dają się rozszerzyć w kontekście interakcjonizmu symboliczny (Herbert Blumer) czy perspektywy „człowieka w teatrze życia codziennego" (Erving Goffman).

1a) Idealizujący kontekst obyczajowy tworzy ramy aktów nadawczo-odbiorczych, na które składają się przekonania normatywno-dyrektywalne. Regulują one dane czynności obyczajowe w trybie subiektywno-racjonalnym, przypisując poszczególnych działaniom ich odniesienia przedmiotowe – sensy ideowe lub w przypadku całych zespołów – sensy globalne. Podlegają one wzorcowej interpretacji.

1b) Zachowania zwyczajowe (indywidualne), nieidentyfikowane wcześniej w danej wspólnocie jako tożsame w konwencji obyczajowej – traktowane jako nieuwzorowane – zyskują chwilowo-miejscową rangę obyczajową w zdarzeniu o takim charakterze, tym samym stanowiąc punkt oparcia do wykształcenia się kondensacji obyczajowej. Niemniej semantyka komunikacji obyczajowej jest chwiejna, a zaburzeniu ulega społeczny rytm prób odczytań kondensatu. W związku z czym nie następuje krystalizacja struktur sensownych, a sam kondensat w postaci amorficznej przechodzi w następny lub też nie kończy się. Gdyby przyjąć taką jego kondycję, to sposób zachodzenia staje się sinusoidalny, różni się natężeniem dokonywanych na nim operacji semiotycznych lub poręcznościowych uwłaszczeń. Brakuje jednak końca, wyraźnej cezury, która wieńczy dzieło przemiany i jednoznacznym cięciem oddziela różne struktury rzeczywistości obyczajowej – zdarzeń i kontinuum pracy „czystych" regulacji kulturowych.

2) Konstytuuje się zdarzeniowy sens semiotyczno-komunikacyjny, odnoszący się do zbiorczych założeń semantyki komunikacji obyczajowej (formalnych ram generatywnych) lub też jedynie piętrzący sposoby narzędziowych użyć.

3) Pojawiają się sensy kontekstualno-poznawcze, z których część aspiruje do stania się sensami symboliczno-kulturowymi, lecz bez dążenia do splecenia ich z rygorami praktyki komunikacji obyczajowej, z ich społecznymi funkcjami, w tym z nakazem obowiązywalności gwarantowanych sankcjami. Oddziałując strategią uwodzenia, stają się wówczas paraobyczajowymi atraktorami.

4) W trakcie partycypacji obyczajowej nie dąży się do wymiany dyskursywnej, lecz do intensywnego promowania jakiegoś preferowanego jednostkowo wzoru jako najatrakcyjniejszego[118]. Konsekwencją tego nie jest wówczas gra znaczeniowa pomiędzy różnymi poziomami sensu, w tym między semantyką a jej przedsemantycznymi założeniami, ale nieustanne zderzanie się odmiennych pomysłów na poręcznościowy „scenariusz" – angażujący w działanie, a nie w jego odczytywanie i kontemplowanie.

5) Nie dąży się do rozumienia wzoru w kategoriach semantyki komunikacji obyczajowej, lecz do jej rozmycia i/lub formułowania *ad hoc*. Prowadzi to do

[118] Jedyną racją wyboru jest jego skala. Pisze o tym Z. Bauman: „masowy wybór w magiczny sposób uszlachetnia wybrany przedmiot". Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 188.

ugruntowywania nie semiotycznej, lecz fenomenalnej „mocy przedstawieniowej" wzoru w dążeniu do jego wszechogarniającego i wielowymiarowego rozpowszechnienia się poza chwilę i miejsce. Wcześniej kultura niwelowała pracę zdarzenia, nieustannie przemianowując je na niezdarzenie, współcześnie zdarzenia symulują niezdarzenia, żeby sprzęgnąć się dialektycznym schematem regulacji kulturowych.

6) Chwilowo-miejscowe przywoływanie, tkwiącego w świadomości społecznej, formalnego mechanizmu kształtowania ram semantyki komunikacji obyczajowej ma charakter zdarzeniowy. Rekonstrukcji towarzyszy natychmiastowa dekonstrukcja tych ram, zmienia się zatem pojmowanie kontinuum temporalnego z trójfazowego na bezczasowy (aczasowy), a z przestrzennego na nieperzestrzenny (aprzestrzenny). Skutkuje to wszechobecnym prezentyzmem, wcześniej tylko zdarzeniowej, czasoprzestrzeni. Nie ma zatem starań rewizji postrzegania „tego, co realne" i samego procesu zmiany, ponieważ następuje zanik poczucia działania „zasady rzeczywistości" i jej reguł – w tym jasnego podziału na znaczące (sens komunikacyjny) i znaczone (odniesienie przedmiotowe) ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie jest to już gra w obrębie społecznej pamięci, obrazu i pojęcia świata, lecz z nimi – niepamięcią[119] i wizjami świata.

Rozpad kondensatu nie następuje przez intersubiektywną rektyfikację znaczenia, lecz przez rozpad dokonujących interpretacji wspólnoty, społeczności, grupy obyczajowej. Rozprzężenie, deformalizacja obyczajowa oznaczają, że jednostki mogą nie tylko estetyzować, uludyczniać czy ironizować sensy kulturowe, zmieniając je we własne sensy poznawcze, lecz również używać samych „substratów fizycznych" poręcznościowo, jako narzędzi do realizacji własnych idiosynkratycznych ekspresji. W kulturoznawczym schemacie przemian obyczaju jest to wariant przechodzenia obyczaju w zwyczaj i odwrotnie. Uzwyczajnienie wskazuje na wycofywanie się regulatywności obyczajowej na coraz wyższe piętra normatywnej abstrakcji lub przejęcia ich społecznej roli przez kodyfikacje prawne, zwiększając tym samym możliwości manewru w obrębie objętego przez niego do tej pory merytorycznymi regulacjami „pola konkretno-esencjalnego".

Rozmyciu ulegają założenia semantyki komunikacji obyczajowej: 1) w sferze światopoglądowej zanikają zespoły sądów aksjonormatywnych, tworzących jednoznaczne znaczeniowo zbiory wartości ostatecznych oraz powiązanych

[119] Trafna wydaje się tu uwaga M. Urbaniak, że „[w] warunkach płynnej nowoczesności główną kompetencją jest szybka adaptacja do zmiennych warunkach, co przejawia się przede wszystkim w umiejętności błyskawicznego zapominania, usuwania, porzucania i pozbywania się tego, co się posiadło i co stało się niedochodowe, niemodne oraz niepraktyczne". M. Urbaniak, *Gorzki posmak płynnej nowoczesności. Wybrane zagadnienia z filozofii społecznej Zygmunta Baumana*, „Kwartalnik Naukowy Uczelni Vistula" 4(42)/2014, ss. 8–9.

z nimi wartości nadrzędnych – łącznie wyznaczających spójny aksjologicznie obraz świata; 2) sfera potocznego doświadczenia społecznego gwałtownie odbiera zmieniające się obrazy rzeczywistości pod wpływem kultury techniczno-użytkowej; 3) znajduje to swoje odzwierciedlenie w języku, w ciągłym „ześlizgiwaniu się" odniesień przedmiotowych dla sądów (wyrażeń) przedsemantycznych, a tym samym w płynności samej semantyki komunikacji obyczajowej[120] (są to łączne konsekwencje dla punktu 1 i 2)[121]; 4) kluczowe stają się, podobne do językowych, kwestie semiotycznej pragmatyki (według kryteriów podziału Charlesa W. Morrisa)[122], w której na pierwszy plan wysuwają się jednostkowe, kontekstowo-użyciowe a) poręcznościowe sposoby posługiwania się „mową obyczajową", działaniami obyczajowymi na modłę zwyczajową i/lub b) chwilowo-miejscowe sposoby generowania i interpretacji sensów poznawczych

[120] Przypomina to pracę Derridiańskiej „różni" (*différance*), która w jednym ze swoich przejawów nieustannie dekonstruuje dystynkcje w obrębie strukturalistycznie pojętego znaku (*signe*) – znaczącego (*signifiant*) a znaczonego (*signifié*). W konsekwencji „pracy różni" znaczone znajduje się już zawsze w pozycji znaczącego. J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997; idem, *Marginesy filozofii*, tłum. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002; idem, *Pismo filozofii*, tłum. Bogdan Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993; idem, *O gramatologii*, tłum. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999. Dekonstrukcję tę na gruncie rozważań kulturoznawczych przedstawia J. Kmita jako historyczną zmienność współczynników humanistycznych odniesień przedmiotowych wyrażeń językowych. „Coś, co w pewnej chwili, mocą obowiązujących w tej chwili interpretacji, recypowane jest jako znaczenie znaku, przeistacza się wraz z chwilą następującą potem w »znaczące«, które domaga się przyporządkowania kolejnego »autentycznego» znaczenia. Proces ów: interpretandum 1 – interpretans 1 – interpretandum 2... trwa bez początku i końca, jego poszczególne rozgałęzienia tworzą coraz liczniejsze »iteracje«, a mimo to filozof (metafizyk) postuluje »obecność« (nieprzerwaną) i jedyność znaczenia – bytu idealnego, »powszechnika«". J. Kmita, Jak wymknąć się władzy uniwersaliów, w: J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii i UAM, Poznań 1999, s. 175. Zgodnie z opisanym dla języka procesem zaczęła funkcjonować semiotyka obyczajowa. Niemniej cały czas trzeba pamiętać o różnicy w uobecnianiu się „substratów fizycznych" w praktyce komunikacji językowej i obyczajowej, a przede wszystkim warstwie semiotycznej. W tej drugiej zbiory wydają się bardziej ograniczone, mniej modalne i plastyczne, a przede wszystkim ściślej związane z kulturową normatywnością i społecznymi obostrzeniami (oczekiwaniami).

[121] Nawiązując do terminów Z. Baumana, M. Urbaniak pisze o płynności normatywnej sfery współczesnej obyczajowości. „Z perspektywy obyczajowo-społecznej, płynność określa przede wszystkim stan uwolnienia się od więzi, zobowiązań, ale też zasad, reguł i norm. Powstająca tymczasowość relacji społecznych oraz prowizoryczność więzi najpełniej objawiają się w braku zobowiązań, nie przywiązywaniu się do niczego i nikogo oraz w zaniku odpowiedzialności, jak i lojalności czy też wierności". M. Urbaniak, *Gorzki posmak płynnej nowoczesności*..., s. 8.

[122] Zob. A. Kiklewicz, Pragmatyka bez semantyki, w: A. Kiklewicz (red.), *Język poza granicami języka 2. Semantyka a pragmatyka: spór o pierwszeństwo, t. 1. Aspekty lingwistyczno-semiotyczne*, Centrum Badań Europy Wschodniej Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2011, ss. 97–109.

obyczajów przechodzących w zwyczaje lub zwyczajów imitujących obyczaje. Czynności obyczajowych nie ocenia się już wówczas pod kątem semantycznej i aksjologicznej „prawdziwości", lecz ze względu na ich performatywność (teoria performatywów Johna L. Austina)[123], a więc poprzez ich skuteczność, fortunność[124].

Zaprezentowany powyżej dwuwariantowy model przemian obyczaju nacisk kładzie na przechodzenie tego, co nieznane, w znane, z różnicy w powtórzenie, z przygodności w konieczność, z percepcyjnego w semiotyczno-komunikacyjne (semantyczne), z aberracji w normatyw itd. Kluczowym czynnikiem jest tu partycypacja kulturowa, tylko dzięki niej możliwe jest uchwycenie regularności i przypadkowości, i to w wyniku podjęcia czynności na gruncie praktyki obyczajowej wyłania się zdarzenie obyczajowe. Jeśli przypisać mu – za B. Latourem – jednostkowość, konkretność, to jest zawsze unikatowe – wszystko może wydarzyć się tylko raz i w jednym jedynym miejscu[125]. Jednak parcie na rozumienie przy pomocy jakieś semantyki kulturowej (przede wszystkim językowej) jest silniejsze od utrzymywania „ducha" idiosynkrazji. Niesforna materia znajduje swoją formę, a ta treść, i tak aż do kolejnej eksplozji zdarzenia. I choć transgresja okazuje się ulotna, to w niczym nie zmienia to jego mocy sprawczej, albowiem choć przychodzi i odchodzi w amnezji, to zawsze w szczycie swojej siły.

[123] J.L. Austin, Jak działać słowami, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

[124] Z teorii aktów mowy tegoż filozofa byłyby to głownie akty perlokucji, zaś w ujęciu jego ucznia Johna Searla byłby to amalgamat aktów dyrektywnych, ekspresywnych i deklaratywnych. Pamiętać należy, że ze względu na specyfikę praktyki komunikacji obyczajowej mamy tu do czynienia z myśleniem *per analogiam*, a nie literalną aplikacją terminologii lingwistycznych. J.R. Searle, *Czynności mowy. Rozważania nad filozofią języka*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1987.

[125] B. Latour, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts 1993, s. 162.

Rozdział VII

Egzemplifikacje przemian obyczaju w ponowoczesności na przykładzie wybranych typów osobowych

Wprowadzenie

Przy badaniu zdarzeniowości współczesnego życia obyczajowego trudno poczynionym obserwacjom nadać walor obligatoryjności, kłopotliwie dopominać się o zasięg występowania i zjawiskowe repetycje. Utrudnia to skala dyskontynuacji i dyssypacji, jednakże nie jest to zadanie bezzasadne i pozbawione wartości poznawczej. Szczególnie jeśli odbiega od sądów potocznych i bazuje na wyartykułowanych propozycjach teoretycznych. Te ostatnie wzbogaca na poziomie aparatury pojęciowej o narzędzia interpretacyjne, w obrębie których zarówno *interpretandum*, jak i *interpretans* służyć mogą do dalszych refleksji modelowych i dociekań empirycznych. Zaprezentowane zostają dwa typy idealne, które próbują identyfikować i systematyzować wiedzę odnośnie do sposobów kreowania czasoprzestrzeni obyczajowej, ale też, zwrotnie, reagują na wytworzone przez nie ramy rzeczywistości – czasu i przestrzeni. Kontekstem są ich normatywne wzorce (kulturowe zespoły przekonań normatywno-dyrektywalnych), przygodne realia (zdarzenia) oraz struktury sensowne (dające się uchwycić efekty destylacji kondensacji obyczajowych).

Przykłady typowo-idealne w obrębie omawianej problematyki starają się odmalować różne charakterystyki różnolitych zdarzeń czasoprzestrzennych, a w nich różnokierunkowych kondensacji obyczajowych w ich chwilowo-miejscowych osobliwościach. Każde z nich składa się z przekrojowego wstępu zawierającego szkic problematyki na podłożu odniesień przedmiotowych potraktowanych całościowo – pewnej sfery życia społecznego i ich regulacji kulturowych. Następnie poddane są badaniu zdarzenia obyczajowe i procesy kształtowania się kondensacji obyczajowych *in statu nascendi* lub w aktach rekonstrukcyjnych. Opisana zostaje, toczona w ich obrębie, gra interpretacyjna. Przybliżone są również koleje losu pokondensacyjnych residuów w każdej z linii rozwojowych, jednak nie w roli prewidywistycznej, ale w postaci przedłużonego trwania „tego,

co zostało dostrzeżone i jest uzgodnione". Nie przesądzonego, lecz danego tylko na próbę, w każdym momencie gotowego do odwieszenia egzystencjalnej swoistości i pewności.

Do modelowej charakterystyki niezbędny jest egzemplaryczny ilustrator podejmowanych działań. Jeśli nie jest założony *implicite*, to zwykle czyni się to za pomocą anonimowego „podmiotu", „jednostki", „człowieka", „aktora", „agenta", „aktanta". Współczesny, ponowoczesny, późnonowoczesny krajobraz społeczny jest na tyle zróżnicowany, że trudno znaleźć jednego typowego reprezentanta życia obyczajowego – nawet dla celów modelowych. O ile możliwe jest to do przeprowadzenia jeszcze w odniesieniu do niezwykle abstrakcyjnej „stowarzyszeniowej", „posttradycyjnej", „paradygmatycznej" wspólnoty obyczajowej, o tyle wielość dzisiejszych czynników socjodemograficznych, ról, profesji, pochodzenia, stylów życia, postaw, nastawień, światopoglądów, przekonań i pragnień za każdym razem komplikuje jego operacjonalizację i rodzi pytanie o prawomocność jego zastosowania w sytuacji opisywanych zdarzeń obyczajowych i percepcji kondensacji obyczajowych. Dlatego wprowadzam do czynionych tu rozważań figurę „bohatera" – kogoś, kto wie, że mówi, i czyni to w swoim imieniu, a jednocześnie z upoważnienia jakiejś społecznej siły, przebłysku moralności czy (nie)uświadomionych trendów kulturowych, i gotów jest ponieść tego konsekwencje[1]. Nie jest to więc już zdepersonalizowany podmiot epistemologiczny, lecz podmiot ukształtowany przez kulturę i podejmujący wyzwania przez nią stawiane, także te dzisiejsze, które indukują mu imperatyw posiadania „indywidualności", „oryginalności", „autentyczności".

Zdejmuje to maskę homogeniczności i nadaje oblicze osobotwórcze, pozwalając tym samym na profilowanie sposobów partycypacji kulturowej i dookreślanie jej efektów. W klasyfikacji typów uczestnictwa kulturowego będzie to zarówno nastawienie zaangażowane, jak i kontemplacyjne. Przede wszystkim odbywa się ona poprzez akceptowanie (uświadamianie), a nie tylko respektowanie regulacji kulturowych oraz podejmowanie z nimi gry. Ograniczona liczba prezentowanych tu bohaterów oznacza, że obraz zachodzenia „zdarzeń" i interpretacja „kondensatów" będą niepełne. Aczkolwiek te ostatnie mają to wpisane w swoją egzystencję, zaś przykładowe ujęcia mają dać asumpt do introdukcji kolejnych bohaterów. Każdy z nich jest innym uczestnikiem zdarzeń, a może innych zdarzeń, każdy stwarza czy też oświetla jakieś inne ich aspekty lub całości. Również proces destrukcji/dekonstrukcji sensów poznawczych kondensacji

[1] Mój zamysł jest skromniejszy niż przedstawiona przez Umberto Eco charakterystyka „prawdziwych bohaterów", którzy działają wbrew własnej woli, posuwając się do czynów ekstremalnych, ponosząc przy tym najwyższą ofiarę. Ich poczynaniami kierują zewnętrzne okoliczności, a nie świadomy wybór. Prawdziwi bohaterowie stają się nimi zawsze przez przypadek, choć woleliby tego uniknąć. U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, tłum. Piotr Salwa, Joanna Ugniewska, Czytelnik, Warszawa 1999.

obyczajowej przebiega unikatowo dzięki odmiennym osobowym siłom semiozy. Inspiruję się przy tym propozycjami Floriana Znanieckiego odnośnie do opisanych przez niego typów społecznych – ludzi socjologicznie typowych[2]. Niektóre z nich modyfikuję i wykorzystuję. Pierwszym jest *homo aestheticus* życia obyczajowego – *flâneur/postflâneur* (spacerowicz), drugim *homo ludens* – tradycyjny, skarnawalizowany/gracz.

Rekapitulując, punktami odniesienia są zatem: 1) ramy działań społecznie znaczących – ogólnie respektowane regulacje kulturowe, w szczególności obyczajowe; 2) charakter jednostkowej partycypacji kulturowej; 3) zdarzenie, szczególnie w swoim obliczu tworzenia struktur sensownych na poziomie kondensacji obyczajowej; 4) dynamika temporalno-spacjalna chwili i miejsc; 5) inkluzywny/ekskluzywny model przemian treści obyczajowych.

Homo aestheticus – flâneur

Najbardziej spektakularną odpowiedzią na przemiany społeczno-ekonomiczne XIX wieku zachodniego świata było wykształcenie się ośrodków wielkomiejskich i opartego na nim sposobu życia znamionującego nowego „ducha czasów" – nowoczesność. Z. Bauman wskazuje na ten związek, pisząc, że „choć nie każde życie miejskie jest nowoczesne, to wszelkie życie nowoczesne jest życiem miejskim"[3]. Trudno bowiem nie dostrzec związków wynikania pomiędzy rewolucją przemysłową a intensywnym rozwojem urbanistycznym ze wszystkimi tego społeczno-kulturowymi konsekwencjami. Oba zjawiska warunkują się wzajemnie[4]. Absorpcja siły roboczej na potrzeby przemysłu i powiązanego z nim handlu wytworzyła zapotrzebowanie na masowe budownictwo mieszkaniowe – przybierając w niektórych sytuacjach Corbusierowską formułę „maszyn do mieszkania". Okolice terenów przemysłowych, mieszkaniowych, urzędowych, kulturalnych wypełnione zostały siecią wydajnego transportu, miejscami użyteczności publicznej, terenami wypoczynku i rekreacji.

Ekspansji „bazy materialnej" towarzyszył rozrost „nadbudowy symbolicznej". Jak wskazał Max Weber, wcześniej dystynktywna dla aparatu władzy biurokracja zakorzeniła się równie dobrze w przedsiębiorstwach kapitalistycznych, stając się w nowej odsłonie idealnym odzwierciedleniem nowoczesnej racjonali-

[2] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974 (i inne wydania).

[3] Z. Bauman, Wśród nas nieznajomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 145.

[4] W miejscu tym nie rozstrzygam, czy relacje te mają postać przyczynowo-skutkową, zakładając wyłącznie wzajemne warunkowanie się zjawisk – determinację funkcjonalną w rozumieniu Jerzego Kmity.

zacji[5]. Profitująca na wzroście gospodarczym burżuazja wykreowała własny styl życia, w którym na pierwsze miejsce wysuwa się opisywana przez Thorsteina Veblena „konsumpcja na pokaz". W niej to miasto odgrywa kluczową rolę „wystawową" dla nowo powstałych trendów społecznej stratyfikacji i odpowiadającej jej kształtowi produkcji i reprodukcji sfery symboliczno-kulturowej. Z jednej strony dostrzec można wzrastające tendencje racjonalizacji form życia codziennego, zgodne z kapitalistyczną logiką produkcji, wymiany i konsumpcji w ramach praktyki podstawowej, z drugiej – poddanie równocześnie tej samej czasoprzestrzeni formom estetyzacji i karnawalizacji. Stan taki bierze się z podziałów społecznych oraz z logiki atrybucji i dystrybucji możliwych do komunikowania sensów ideowych i poznawczych. Te ostatnie tworzą piętrowe i niejednoznaczne struktury interpretacji podmiotowych działań i ich efektów, w równym stopniu homogenizujących – opartych na założeniach semantyk kulturowych, jak i heterogenicznych – dążących do wyrwania się z ich konwencji i kwestionujących przedsemantyczny obraz świata. Związane jest to z inherentną cechę nowej epoki – jak argumentuje Gianni Vattimo – „dla której bycie nowoczesną staje się wartością, więcej, jedyną wartością fundamentalną, do której odnoszone są wszystkie pozostałe wartości"[6]. Uzyskane w wyniku tego napięcie pomiędzy dialektyką jej nieustannie modernizującego się sensu a polifonią transformujących się form życia to moc sprawcza dla ekspansji zdarzeniowości i wykształcania się rozlicznych postaci kondensacji obyczajowych.

Choć w perspektywie obiektywizującej determinacji funkcjonalnej obie charakterystyki – integrująca i różnicująca – służą podtrzymywaniu stanu globalnego rozwijającego się intensywnie systemu kapitalistycznego, to w swoich partykularnych przejawach fenomenalnych kreślą złożone, wielowątkowe oblicze miasta. W jego subiektywizujących i indywidualizujących odczytaniach jawi się ono jako labirynt, zagadka, źródło niekończącej się opowieści o wciąż zmieniających się treściach, o wciąż nowej zmysłowej szacie. Jej jedynym stałym kontekstem jest tkanka życia miejskiego, której metamorfozy służyły fabularnym inspiracjom[7]. Konsekwencją zaistniałej sytuacji, wedle Waltera Benjamina, staje

[5] M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002. Podkreślam w tym momencie idealistyczny, a nie idealno-typowy sposób rozumienia biurokracji ze względu na wyraźne akcentowanie światopoglądowo-kulturowego, a nie teoretyczno-metodologicznego charakteru jej postrzegania.

[6] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. Monika Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 93.

[7] O dziewiętnastowiecznym Paryżu Charles Baudelaire pisze, że „tak się zmienia Kształt miasta, prędzej jeszcze niż serce człowieka". Ch. Baudelaire, Łabędź, w: *Kwiaty zła*, https://artofmag.files.wordpress.com/2012/08/baudelaire-charles-kwiaty-zla-1.pdf, s. 106 [data dostępu 17.11.2017]. Poeta według Ch. Baudelaire'a to najbaczniejszy i najwnikliwszy obserwator i poszukiwacz nowoczesności.

się przekonanie, że „[ż]adna twarz nie jest tak surrealistyczna jak prawdziwa twarz miasta”[8], zaś Ryszard Różanowski widzi w jego mieniącym się kolorycie „obiektywne materializacje fantasmagorii”[9].

W opinii Karola Sauerlanda „cywilizacja, wyrażająca się przez powszechną racjonalizację, industrializację i urbanizację wymagała spojrzenia nowego typu, nowego typu zdziwienia”[10]. Jej zarys przedstawia Georg Simmel w *Mentalności mieszkańców wielkich miast*. Szkicuje tu model funkcjonowania jednostek w trybie wielkomiejskim. Opisuje przy tym wartości i psychokulturowe stany emocjonalne generowane w trakcie przebywania w tym środowisku. Jako że jego ustalenia mają charakter wzorcowy, warto przytoczyć je *in extenso*:

> Psychologicznym tłem indywidualności wielkomiejskiej jest *natężenie podniet nerwowych*, wynikające z szybkich, nieustannych zmian zewnętrznych i doznań wewnętrznych. Człowiek jest istotą uwrażliwioną na różnice, jego świadomość rejestruje różnice między doznaniem aktualnym i doznaniem poprzednim. Powtarzające się doznania, mało się od siebie różniące, na pamięć znany rytm ich kolejnych nawrotów mniej zużywa – jeżeli tak można powiedzieć – świadomość niż natłok szybko zmieniających się obrazów, nieciągłość i zróżnicowanie doznań jednocześnie bombardujących świadomość, nieoczekiwane wrażenia. Intelekt natomiast lokuje się w przejrzystych, świadomych, wyższych warstwach psychiki, stanowi tę naszą siłę, która wykazuje najwyższy stopień zdolności adaptacyjnych. Intelekt, godząc się z odmiennością, opozycyjnością zjawisk, nie podlega wstrząsom i wewnętrznym zakłóceniom, za cenę których konserwatywna uczuciowość dostraja się do zmian warunków zewnętrznych. Każdy mieszkaniec wielkiego miasta – niezależnie od swych właściwości indywidualnych – musi wyrobić sobie pewien organ ochronny przed wyobcowaniem, jakim grozi mu zmienność i niejednorodność środowiska zewnętrznego. Reakcja na te zjawiska zachodzi nie w sferze uczuć, a w sferze intelektu, któremu natężenie świadomości, spowodowane przez te same przyczyny, daje psychiczną prerogatywę. Innymi słowy reakcja zachodzi w najmniej uwrażliwionym, najbardziej odległym od głębokich warstw osobowości organie psychicznym. Intelektualizm jako środek chroniący subiektywne życie przed przemożnym naporem wielkie-

[8] W. Benjamin, Surrealizm. Ostatnie migawki z życia europejskiej inteligencji, w: idem, *Twórca jako wytwórca*, wyb. H. Orłowski, tłum. Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975, s. 266.

[9] R. Różanowski, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 92.

[10] K. Sauerland, *Destrukcja. Rzecz o Walterze Benjaminie*, „Literatura na Świecie” 8–9/2001 s. 146.

go miasta wiąże się z wieloma zjawiskami szczegółowymi, które pokrótce omówimy. Maksymalne pobudzenie systemu nerwowego jednostki jako efekt nagromadzenia ludzi i przedmiotów, kulminuje w postawie zblazowanej. Przez czysto ilościowe natężenie identycznych czynników sprawczych efekt ten przeradza się w swoje przeciwieństwo – w swoisty przejaw adaptacji, jakim jest zblazowanie. Odmowa reakcji na treści i formy życia wielkomiejskiego jest ostateczną szansą do stosowania się do nich. Instynkt samozachowawczy pewnych natur ucieka się do dewaluacji całego świata przedmiotowego, co w końcu nieuchronnie prowadzi do poczucia dewaluacji własnej osobowości. Podczas gdy te formy egzystencji podmiotu dotyczą tylko jego samego, niezbędnym warunkiem jego samozachowania są nie mniej negatywne zachowania wobec otoczenia społecznego. Duchową postawę mieszkańców wielkiego miasta wobec siebie nawzajem można określić formalnie jako rezerwę. Gdyby ustawiczne zewnętrzne obcowanie z wielką liczbą ludzi miało wywoływać za każdym razem silną reakcję wewnętrzną – tak jak w małym mieście, gdzie zna się każdego napotkanego człowieka i z każdym utrzymuje się pozytywny stosunek – jednostka uległaby wewnętrznemu rozbiciu i dewastacji psychicznej. Do tej rezerwy skłania nas częściowo ów wzgląd psychologiczny, częściowo zaś prawo do nieufności wobec przelotnych kontaktów z otaczającymi nas na każdym kroku ludźmi.

Postawa taka powoduje, że nieraz latami nie znamy nawet z widzenia sąsiadów z tego samego domu. W oczach mieszkańców małych miast rezerwa ta czyni nas istotami chłodnymi i wyzbytymi wszelkich uczuć. Co więcej – o ile się nie mylę – wewnętrzną stroną tej zewnętrznej rezerwy jest nie tylko obojętność, ale – częściej niż to sobie uświadamiamy – lekkie uprzedzenie, wzajemna obcość i niechęć, która w momencie bliższego zetknięcia, niezależnie od jego przyczyn, może zmienić się w nienawiść i walkę. Cała wewnętrzna organizacja tak rozwiniętych kontaktów opiera się na niezmiernie zróżnicowanej hierarchii sympatii, obojętności i niechęci – tak długo trwałych, jak przelotnych. Sfera obojętności nie jest przy tym tak rozległa, jak się na pozór wydaje. Nasza psychika bowiem na każdy bodziec ze strony drugiego człowieka reaguje jakimś określonym uczuciem. Właśnie fakt, że uczucie to jest nie uświadamiane, przelotne, zmienne, sprawia wrażenie obojętności. W gruncie rzeczy obojętność byłaby dla człowieka stanem nienaturalnym, a jednostajność wzajemnego oddziaływania – nie do zniesienia. Od tych obydwu niebezpieczeństw wielkiego miasta chroni nas antypatia, skryta, wstępna faza rzeczywistego antagonizmu, która reguluje niezbędną rezerwę i niechęć. Stopień natężenia i proporcja tych uczuć, rytm ich zanikania i pojawiania się, formy ich zaspokajania tworzą wraz z motywami jednoczącymi w węższym

> znaczeniu nierozerwalną całość wielkomiejskiego stylu życia: to, co na pozór wydaje się w nim czynnikiem rozpadu, stanowi w rzeczywistości elementarną formę socjalizacji[11].

Według obserwacji G. Simmela narodziny tak pojętego intelektualizmu są bezpośrednim efektem rozwoju życia wielkomiejskiego. To właśnie jednostkowy intelekt „lokujący się w przejrzystych, świadomych, wyższych warstwach psychiki", w „najmniej uwrażliwionym, najbardziej odległym od głębokich warstw osobowości organie psychicznym", stanowi „najwyższy stopień zdolności adaptacyjnych". Wykształca się zatem w odpowiedzi na zmieniające się warunki otoczenia społecznego i techniczno-użytkowego. Działa na zasadzie rozrządu, mechanizmu różnicująco-integrującego, dopasowującego tryby do siły sygnału wejściowego (pobudzającego natężenie podniet nerwowych) w celu ich redukcji do poziomu gwarantującego homeostazę wnętrza oraz efektywnego funkcjonowania na zewnątrz. Rodzaj i specyfika tych trybów mogą się różnić w zależności od uwarunkowań osobniczych, niemniej udaje się wyróżnić przynajmniej ich dwie typowe postacie: rezerwa i zblazowanie. Pierwsza ma zadanie prewencję – trzymać potencjalne bodźce na dystans od progu wzbudzenia pracy intelektu, druga destymuluje – wyłącza czy też wycisza jego aktywność w momencie przekroczenia stopnia krytycznego, zagrażającego jego ładowi (destabilizującego jego systemową organizację). Intelekt ma naturę paradoksalną, albowiem równolegle dzieli i łączy. Wychwytując i sygnalizując różnicę, zmierza synchronicznie do zachowania kontinuum, które wcześniej rozerwał. Jest to balans w układzie nierównowagowym. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest permanentna czujność intelektu, także przed sobą samym.

Liczni badacze, a wśród nich Walter Benjamin, Siegfried Kracauer oraz Franz Hessel, idealną egzemplifikację nowoczesnego miasta, wzorzec dla innych i zarazem prefigurację późniejszych ich postaci widzieli w dziewiętnastowiecznym Paryżu[12]. Stolica Francji, będąc ikoniczną metropolią nowoczesności, stała

---

[11] G. Simmel, Mentalność mieszkańców wielkich miast, w: idem, *Socjologia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975, ss. 532–531.

[12] W. Benjamin czyni to w swoim niedokończonym *opus magnum* zatytułowanym *Pasaże*, R. Tiedemann (red.), tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006. Sigmund Kracauer swój „hołd" Paryżowi złożył w dziele *Jacques Offenbach i Paryż jego czasów*, tłum. Andrzej Sąpoliński, PIW, Warszawa 1992. John Tagg używa terminu „paradygmatyczna metropolia". „Istnienie tego miasta nadało dyskusji intensywność, samo ulegając intensyfikacji w jej kontekście. Z jednej strony, miejskie przestrzenie pozwoliły na ulokowanie, opis i zmetaforyzowanie pola dyskursu. Z drugiej – logika dyskursu umożliwiła ujęcie miasta jako systemu zapór, zagrożonych przez ciągłe fluktuacji różnicy. Miasto stanowiło fundament modernistycznej reprezentacji, ponieważ w tej perspektywie już od początku było tekstem. Być może właściwsze byłoby określenie go jako zestawu tekstów; jedna konstrukcja napiera na drugą w procesie akumulacji i kondensacji, stano-

się wedle słów Angeli Hohmann „świetlanym wzorem dla Europy”[13], w której mityczność mieszała się z normatywnością. Obie promieniowały, tworząc matrycę modalności sensów, co potwierdza chociażby Krzysztof Rutkowski, stwierdzając, że „Paryż był i jest stolicą znaków wyjątkowo licznych, wyjątkowo nachalnych, wyjątkowo jaskrawych, bezczelnie natrętnych”[14]. Jak opisuje jego metamorfozy Agata Pilecka: „[w] nim i poprzez niego ujawnia się rozpad całości dawniej jednoczonych przez tradycję, procesy wykształcania nowej formy doświadczenia, wrażliwości oraz właściwych nowoczesności zasad funkcjonowania w przestrzeni miejskiej”[15]. To właśnie w nowoczesnym mieście kształtuje się styl życia niezwykle wrażliwy na doświadczanie jego czasoprzestrzennych zdarzeń – *flânerie*[16] i jego osobowy reprezentant – *flâneur*[17]. Podkreśla to Anna

wiącym replikę kulturalnej, politycznej i ekonomicznej koncentracji, na której opierała się władza nowoczesnego miasta, zagrożonego przez ciągłe fluktuacje różnicy”. J. Tagg, Nieciągłe miasto: fotografia i pole dyskursu, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010, s. 433.

[13] A. Hohmann, *Flâneur. Pamięć i lustro nowoczesności*, tłum. Andrzej Kopacki, „Literatura na Świecie” 8–9/2001, s. 337.

[14] K. Rutkowski, *Ostatni pasaż. Przepowieść o byciu byle-jakim*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 37.

[15] A. Pilecka, *Miasto przetworzone – paryska fantasmagoria Waltera Benjamina*, „Estetyka i Krytyka” 1(24)/2012, s. 135.

[16] W języku polskim francuskie słowo *flânerie* w nomenklaturze dążącej do wiernego oddania treści ideowych tłumaczy się za pomocą zbliżonych do źródła pochodzenia terminów: flanerować, flanerowanie, angielskiej kalki flanering oraz flaneryzmu. Pierwsze trzy wyrazy podkreślają czynnościowy charakter „miejskiej wędrówki”; ostatni, poprzez swoje zakończenie, sugeruje kategorię implikującą doktrynę, szkołę, kierunek. Jednak doktrynalizowanie „spontanicznego spaceru” zdaje się przynosić więcej szkody niż pożytku poznawczego, ponieważ za *flânerie* stoją liczne przekonania, myśli, nieraz luźno powiązane ze sobą lub sprzeczne asocjacje, bez spójnego rdzenia tematycznego, a tym bardziej ideologicznego. To bardziej pewien specyficzny sposób doświadczania, postawa, nastawienie, wrażliwość charakteryzują *flânerie*. Lepiej ją przybliżać za pomocą opisu jej sprawczości i refleksyjności niż dyrektyw postępowania i interpretowania. Deskrypcja podkreśla wówczas migotliwość i zmienność tego doświadczenia, stale podążającego za bystro przepływającą materią doznań. To przekonanie zdaje się być bliskie tym, którzy metaforyczność sensu wymienionego pojęcia oddają za pomocą metaforycznego „łazikowania”, „spacerowania”, „włóczenia się” itp. – tak przy użyciu formuł czasownikowych, jak i czasowników odrzeczownikowych. Jednak w celu zachowania różnicy pomiędzy pierwowzorem a późniejszymi jego metamorfozami, w pierwszym przypadku stosuję spolszczony temat francuskiego terminu w pojęciach relacjonujących jego główny sens ideowy.

[17] Francuskie słowo *flâneur* pierwotnie oznaczało „włóczyć się”, „wałęsać”. Termin *flâneur* początkowo miał znaczenie pejoratywne, ponieważ jego odniesieniem przedmiotowym była kategoria społeczna, którą Norbert Schindler określił mianem „ludzi prostych, ludzi niepokornych”. Obejmowała ona włóczęgów, bezdomnych – ludzi „nieprzypisanych”, a także przestępców, skazańców, domokrążców, wiecznych pątników, artystów ludowych – ludzi „z marginesu” lub żyjących „poza

Zeidler-Janiszewska, wskazując, że „[t]yp Flâneura powołał do życia Paryż – przypomina Walter Benjamin w recenzji książki swojego przyjaciela Franza Hessela, który próbował zachęcić do tej sztuki Berlińczyków. To nie obcy przybysze, ale sami Paryżanie uczynili swoje miasto ojczyzną Flâneura”[18]. Jego naturą jest miasto i on sam stanowi element miejskiego pejzażu. W ujęciu autora *Pasaży* miasto „jawi mu się czasem jako krajobraz, a czasem jako izba”[19]. W późniejszej fazie rozwoju staje się on antenatem ponowoczesnego spacerowicza, punktem odniesienia dla współczesnych sposobów radzenia sobie z modalnościami czasu i przestrzeni – strategicznych zmagań z nimi – oraz z taktycznymi kreacjami ich czasoprzestrzeni.

Jego styl poruszania się po mieście jest nieśpieszny, spowolniony, nierytmiczny oraz przede wszystkim przygodny. Spędza on przy tym czas w sposób bezproduktywny, niezgodny z imperatywem wydajnego nim gospodarowania, niemniej waloryzuje go estetycznie, celebrując jednocześnie nieutylitarne sensy poznawcze. Ustanawia je kluczowymi elementami własnej „sztuki życia codziennego”, będąc samemu jedynym jego artystą. W niej to dąży do zbliżenia życia do sztuki lub nadania aury sztuki życiu, lub jeszcze szerzej – przekształcenia całego życia w dzieło sztuki. Jego atrybutem stała się „sztuka spacerowania”. To specyficzny sposób wędrowania, łazikowania, wałęsania się, włóczenia się bez wyznaczonego, konkretnego, praktycznego celu, upodobał sobie *flâneur*[20]. Skoro życie w nowoczesności zdecydowanie przyśpieszyło, to jedyną sposobnością jego przeżywania było podążyć za nim w nadziei chwytania opadających z niego w pośpiechu sensów. Dlatego – jak dostrzega to Zygmunt Baumana – *flâneur* potrafi „chwytać rzeczy w locie”, jako że w „zatłoczonych ulicach metropolii rzeczy istotnie są w locie”[21].

Z. Bauman ewokuje: „włóczyć się (flâner) oznacza przeprowadzać próby przygodności znaczenia; życie jako wór pełen epizodów, z których żaden nie jest określony, jednoznaczny, nieodwracalny; życie jako sztuka”[22]. Efektem „pracy nóg” nie

nawiasem” zarówno społeczeństwa feudalnego, jak i nowożytnego. Taki zakres pojęciowy kreśli słownik francuski z 1808 roku. Etymologię terminu oraz dzieje pojęcia omawia Krzysztof Loska w tekście: Flâneur jako metafora współczesnej kultury, w: A. Gwóźdź, S. Krzemień-Ojak (red.), *Intermedialność w kulturze końca XX wiek*u, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 1998, s. 42.

[18] A. Zeidler-Janiszewska, Dryfujący flâneur, w: E. Rewers (red.), *Przestrzeń, filozofia i architektura*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 125.

[19] W. Benjamin, Paryż – stolica dziewiętnastego wieku, w: idem, *Twórca jako wytwórca*…

[20] W wydanym w 1854 roku *Oxford English Dictionary flânerie* definiuje jako marnotrawienie czasu na wędrowanie pośród wystaw sklepowych.

[21] Z. Bauman, Przedstawienie na pustyni, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *„Drobne rysy w ciągłej katastrofie…”. Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1993, s. 77.

[22] Ibidem, s. 74.

ma być dojście do jakiegoś miejsca, lecz wprawianie myśli w nieustanne krążenie. Marsz nakręca jej ruch, a jej jakość określa liczba powstających i przeplatających się wątków tematycznych. Generuje się je krokiem i obserwacją rodzących się wrażeń w kontakcie ze zmieniającym się krajobrazem, ich identyfikacją, scalaniem lub rozdrabnianiem. Jego peregrynacje to holistyczny perypatetyzm – podczas spaceru otwarte są wszystkie kanały sensoryczne i myśli (się) całe ciało (całym ciałem). Dynamizm chodu dostarcza energii inteligibilności. Pomimo że *flâneur* często fizycznie podąża w tłumie, to w tym samym momencie mentalnie idzie pod prąd jego śpiesznego, masowego i ujednoliconego tempa. Ludzka masa jest dla niego „azylem"[23], a również – na co także wskazuje W. Benjamin – „przesłoną, którą najzwyczajniejsze miasto daje flâneurowi znaki, jak gdyby było fantasmagorią"[24]. *Flâneur*, włócząc się bezcelowo po mieście, stwarza życie i chłonie je w zamiarze wypełnienia pustki powstałej na skutek zapadnięcia się w nim społecznych struktur tradycjonalnych, negowania celowo-racjonalnych i wątpienia w wartościowo-racjonalne z równoczesnością odsłonięcia na incydentalność samostanowienia poprzez drążenie podłoża afektywnego[25]. Taką też charakterystykę kreśli Ilja Kabakow:

> [...] samotny, nieśpiesznie spacerujący po mieście, oderwany od codziennych kłopotów, zatopiony we własnych myślach i wspomnieniach, którego spojrzenie przyciągają rozmaite zdarzenia i detale miejskiego życia. W tym przypadku projekt publiczny powinien być w całości nakierowany na ten stan umysłu, na widza zanurzonego w świecie wyobraźni i oddającego się swobodnym skojarzeniom. Widz ten nie jest turystą, lecz swego rodzaju romantycznym wędrowcem, romantyczną osobowością opisywaną w dziewiętnastowiecznej literaturze jako ktoś, kto odwiedza Italię, odwiedza inne kraje bądź wędruje bez celu po swoim mieście, wyobcowany z otoczenia i poruszający się jakby w półśnie, by nagle zatrzymać się przed czymś, co wyda mu się interesujące[26].

Flâneur czerpie zmysłową przyjemność z obserwowania przepływu przechodniów, mijanych wystaw towarów, afiszy, reklam, ulicznego zgiełku, ale

[23] W. Benjamin, Paryż – stolica dziewiętnastego wieku...

[24] W. Benjamin, Paryż II Cesarstwa według Baudelaire'a, w: idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. Hubert Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, ss. 364–365. W innym miejscu autor ten pisze, że to sama ulica staje się wnętrzem, w którym „streszcza się fantasmagoria flâneura". Ibidem, s. 376.

[25] Wymienione struktury działania i jego rozumienia opisane są przez M. Webera w *Gospodarka i społeczeństwo*...

[26] I. Kabakow, Publiczny projekt albo duch miejsca, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010, s. 347.

i kontrastowej ciszy parków. Gubiąc się w tłumie, stara się być widzem jego samostwarzającej i efemerycznej spektakularności. To fizjologia tłumu urzeka go najbardziej. W porównaniu W. Benjamina „tłum jest takim samy punktem oparcia, jak wiatr dla żaglowca”[27]. Na metonimiczne przyleganie *flâneura* do ulicy zwrócili uwagę S. Kracauer oraz F. Hessel, obrazujący go jako „szlifibruka”. Krzysztof Loska pisze o nim, że był „wiecznym obserwatorem, widzem, pragnącym zachować anonimowość, podchwytującym wszystko, ale pozostającym w ukryciu”[28]. Ostentacyjnie pomija obiekty kulturowe o usankcjonowanych znaczeniach, takie jak zabytki, kościoły, lub odczytuje je w nowoczesnym okamgnieniu, pozbawiając je dotychczasowej aury symbolicznej. *Flâneur* mnoży swoją semiozę, poza funkcjonalnym mechanizmem, nie tylko na powierzchni zdarzeń miejskich tematów, lecz także w niszach i szczelinach zagospodarowanych już przez sakralne i utylitarne struktury sensowne. Nie dąży do konwencjonalizacji swojej poetyki, przeciwnie – stale wymyka się zakusom przyporządkowania ich semiotycznym uniwersaliom.

Akt początkowej negacji uwalnia znaki z gorsetu konwencji, wplatając je w resztę sztuki alegorii – wyimkowej i przyczynkarskiej. Konstatuje to Z. Bauman:

> Niewiedza jest jego przekleństwem, ale też i szansą: skoro sens tego, co widzi, jest nieodpowiedzialny i niesprawdzalny, przechodzień może puścić wodze fantazji. Ma on niemal nieograniczoną wolność interpretacji. Może historie tych, których dostrzegł tylko po to, by za chwilę znów stracić z oczu, pisać powoli, układać na wszystkie sposoby. Horyzont własnej wyobraźni jest jedyną granicą jego swobody. Ruchliwa ulica miejska pełna jest nieopowiedzianych historii, nie napisanych scenariuszy. To, co się dzieje, jest posłusznym tworzywem w dłoniach przemyślnego rzeźbiarza ludzkich losów. Wszystkowidzący, ale sam nie widziany, ukryty w tłumie, ale do tłumu nie należący, spacerowicz ma prawo czuć się panem stworzenia. Jest reżyserem sztuk, w których przechodnie, nie wiedząc o tym i nie protestując, są aktorami. Jego decyzje w niczym nie zmieniają losów tych, którym wyznaczył rolę w swych sztukach, a więc żadne skrupuły czy obawy nie muszą krępować polotu jego fantazji. Ale też wie ten „reżyser z urojenia” od początku, że sztuka jest sztuką, że wszystko co się w niej odbywa, dzieje się na niby; a i na tym polega urok owej gry bez konsekwencji, władzy bez obowiązków[29].

[27] W. Benjamin, Paryż II Cesarstwa..., s. 362.

[28] K. Loska, Flâneur jako metafora współczesnej kultury..., s. 41.

[29] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1994, ss. 21–22.

Spojrzenie, którym ogarnia wszystko dokoła, jest wyobcowane, pozbawione mocy zakorzenienia w stabilnym ładzie aksjonormatywnym i zespołach założeń semantyk kulturowych. Wrogi metanarracjom – kreśli ich wersje mikro. To wzrok eksperymentatora i sztukmistrza[30], posiadającego jednakowo serce alchemika słów i uczuć[31]. Choć ceni wolność życia duchowego, nie potrafi się obyć bez intensywnego kontaktu ze światem „materii"[32]. *Flânerie* zawiera w sobie zestetyzowany sensualizm, ale i zracjonalizowany krytycyzm. W licznych ujęciach jest w swojej proweniencji nowoczesna (modernistyczna), ponieważ w pełni aprobuje zdarzeniową „głębię powierzchowności" oraz wewnętrzny rozziew na przeżywającego i przyglądającego się mu bacznie obserwatora[33]. W spojrzeniu Z. Baumana omawiana postawa staje się „wzorem kulturowym elity, a jego doświadczenie było tyglem w jakim kształtowała się kultura nowoczesna w znaczeniu kultury duchowej i artystycznej"[34]. W rozważaniach Heinza Paetzolda *flânerie* staje się aktywność kulturową i zarazem kulturotwórczą, również z pewnym akcydensem politycznym – dopatruje się w niej kontestacji

[30] Często stosował przy tym chwyt, który jak pisze K. Sauerland, „Novalis nazywał romantyzowaniem, polegający na tym, że patrzy się na rzeczy znane, jakby były nieznane, obce. Robił zatem to, co wedle Platona przystoi filozofowi: dziwił się". K. Sauerland, *Destrukcja. Rzecz o Walterze Benjaminie*, „Literatura na Świecie" 8–9/2001, s. 145. Dodatkowo, skazując się na bezdomność, pozbawiał się komfortu zakorzenienia, tak w strukturze społecznej, jak i sensów kulturowych, oferowanego przez tryb osiedleńczy.

[31] Ch. Baudelaire pisze o niej w wierszu pełnym entuzjazmu i profetyzmu:

> Zasunę okiennice, zapuszczę zasłony
> I w nocy będę tworzył mój świat upragniony.
> A wtedy mi się przyśni wiosny blask poranny,
> Ogrody czarodziejskie, szemrzące fontanny,
> Pieszczoty, ptasie śpiewy od ranka do ranka
> I wszystko, co nam może darować sielanka.
> Wicher szarpiący okno w ciemny dzień zimowy
> Nie oderwie schylonej nad pulpitem głowy,
> Bo będę czuł, że żyję, będę czuł, że rosnę,
> Że z pomocą mej woli wywołuję wiosnę,
> Słońce dobywam z serca; a jego promienie –
> Me skwarne myśli – grzeją całe otoczenie.
>
> Ch. Baudelaire, *Krajobraz*, https://poema.pl/publikacja/206-charles-baudelaire-krajobraz [data dostępu 22.11.2017].

[32] Prototypu *flâneura* można doszukiwać się w sferach bywalców bulwarów paryskich, intensywnie korzystających z ich uciech, a których Honoriusz Balzak nazwał cyganerią.

[33] Dla wielu badaczy prekursorem tej postawy jest Ch. Baudelaire i jego modernistyczna poezja. Jego sztuka o charakterze alegorycznym tworzy z ulotnej powierzchni miejskich zjawisk przedmiot liryki. To właśnie poeta – najwrażliwszy artysta życia codziennego – jest najlepszym obserwatorem i poszukiwaczem nowoczesności.

[34] Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej…*, s. 23.

zastanego porządku kapitalistycznego[35]. Jego postawę cechuje liryczno-melancholijno-alegoryczny stosunek do rzeczywistości, dlatego – jak pisze Stefan Morawski – obraca się w „romantycznym spleenie"[36], co z kolei W. Benjamin definiuje jako „przygnębienie i uduchowienie"[37]. A. Zeidler-Janiszewska zwraca uwagę, że geneza *flânerie* wiążę się z nudą – „owym szczególnym stanem, który w dziewiętnastym wieku uległ swoistej demokratyzacji"[38]. Aspekt ten wskazuje z kolei na powinowactwo *flâneura* z Veblenowską „klasą próżniaczą", mogącą pozwolić sobie na luksus „nudę", „zabijanie czasu", generalnie rozrywkę zarezerwowaną dla tych, których stać było na marnotrawienie czasu.

Samo łazikowanie dostarcza autotelicznych przeżyć, niejako z wnętrza tej czynności, z jej esencjalnego podłoża. Z każdym kolejnym krokiem narasta upojenie – jak pisze Beata Frydryczak – pozwalające „delektować się widokiem i chwytać w lot nieoczekiwane sytuacje, wrażenia, sceny"[39]. Koresponduje ono z upojeniem, które wyłania się w zetknięciu z codziennym środowiskiem miasta. Rozwój miasta w XIX wieku sprawił, że zmysły jego mieszkańców narażone były na coraz bardziej złożone i intensywniejsze bodźce. Niemniej zdolności percepcyjne człowieka są ograniczone, dlatego nie jest w stanie zasymilować tego nadmiaru.

---

[35] H. Paetzold, Miasto jako labirynt. Walter Benjamin i nie tylko, w: *Przestrzeń, filozofia i architektura*... „Przechadza się próżniaczo niby indywidualność, która w ten sposób protestuje przeciwko podziałowi pracy, czyniącemu z ludzi specjalistów. Podobnie protestuje przeciwko ich zapobiegliwości. Przejściowo, około roku 1849, należało do dobrego tonu chodzić w pasażach z żółwiami na spacer. Flâneur chętnie pozwalał na to, by tempo dyktowały żółwie. Gdyby to od niego zależało postęp musiałby opanować ten krok". W. Benjamin, Paryż II Cesarstwa..., s. 382.

[36] S. Morawski, Trudny związek Flânerie z intelektualizmem, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 45. Szerzej o tym pisze polski estetyk w dalszej partii tekstu: „Znane wypowiedzi Baudelaire'a z lat sześćdziesiątych o artyście wędrującym incognito pośród obcego mu tłumu i o dandyzmie nie są bynajmniej jednoznaczne. W zgodzie z najlepszymi monografiami o światopoglądzie i twórczości tego poety wypada przyjąć, że był zaiste, jak to podkreśla się ostatnim wielkim romantykiem, czego świadectwem jest jego przywiązanie do idealnego, nieprzemijającego piękna, melancholia, wrażliwość na pierwiastki »le monstrueux« i satanizmu oraz jego potrzeby metafizyczne, których wyrazem był emocjonalnie nasycony katolicyzm. Wyjście ku anonimowemu tłumowi – potencjalnemu adresatowi jego poezji i szkiców krytycznych – datuje się już od »salonu 1846«, który dedykował klasie mieszczańskiej, i od niektórych utworów z »Les Fleurs du mal« było zarazem określonym sposobem samoobrony przed nowym układem kulturowym. Owa samoobrona skrystalizowała się najbardziej w idei dandyzmu, któremu towarzyszy romantyczny spleen". Ibidem, s. 45.

[37] W. Benjamin, Park Centralny, w: idem, *Anioł historii*..., s. 389.

[38] A. Zeidler-Janiszewska, Dryfujący flâneur..., s. 125.

[39] B. Frydryczak, *Świat jako kolekcja. Próba analizy estetycznej natury nowoczesności*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 86.

> Obfitość zdarzeń – zauważa Maciej Niedźwiedzki – implikuje intensyfikację bodźców zewnętrznych. Oceniając tę sytuację z perspektywy twórczości Benjamina, trzeba stwierdzić, że stanowi ona zagrożenie, przed którym świadomość stawia opór za pomocą wzrostu napięcia. Świadomość interweniuje bowiem wtedy, gdy dochodzi do zagrożenia szokiem. Bodźce zewnętrzne nie są wówczas *doświadczane* (nie są asymilowane w doświadczeniu), lecz świadomie *przeżywane*. *Sensacja* i *tłum*, które są przedmiotem refleksji Benjamina, stanowią figury intensyfikacji bodźców zewnętrznych. *Sensacja* jako zdarzenie zmierza ku temu właśnie, by stać się świadomym przeżyciem. Stosując bowiem określone zasady informowania, *sensacja* znosi pamięć mimowolną, pobudza natomiast pamięć zależną od woli[40].

Przeistacza się to się w „nową *aisthesis*" (estetykę nadmiaru)[41], w której przeżycie – w przeciwieństwie do doświadczenia estetycznego, które ma charakter procesualny – jest punktowe. Stąd jego impulsywna, szokowa natura. W zależności od interwału pomiędzy zdarzeniami wywołującymi przeżycia, świadomość odbiera je w całości, częściowo lub w ogóle. Albowiem kiedy ich częstotliwość przekracza zdolności absorpcji umysłu, to pozostają one na poziomie nieświadomości. Oscylując podprogowo, odczuwane są wówczas cieleśnie i kategoryzowane jako doznania korporalne, ponadto poprzez dynamikę afektywną zagrażają władzy intelektu. Pozbawienie zaś przeżyć wymiaru symbolicznego i pozostawienie ich na łaskę emocjonalności zrywa również związek z *aisthesis*. Niemniej, zgodnie z ustaleniami G. Simmela, w takich skrajnych sytuacjach powinien zadziałać wyłącznik bezpieczeństwa pod postacią zblazowania, wygaszając pracę intelektu, chroniąc go automatycznie przez destabilizacją. Co więcej, taki „reset" przywraca kontrolę nad ciałem i zmysłami, ponownie umożliwiając kształtowanie się psychokulturowych afektów i „wartości emocjonalnych".

W przeżyciu zmienia się doświadczanie czasu i przestrzeni. Szok czyni je udziwnionymi, nienaturalnymi, a zarazem takimi, jakimi oczekujemy, żeby były w swoim zmysłowym przejawianiu się. Wstrząs chwieje podstawowymi ramami konstrukcji realnego – ukazując złudność matrycowego powielania rzeczywistości. Zakłóca oczywistość doświadczania kontinuum temporalnego oraz deterytorializuje poczucie obecności. Czas pozbawiony zostaje dobrostanu jednostajnego pływu, przestrzeń – możliwości budowy tożsamościowego związku z miejscem. Wstrząs to chwilowe wyrwanie z oczywistości zanurzenia w czasoprzestrzeni. Radykalne przebudzenie i jego odrzucenie, ponieważ bez powrotu do początku stanowienia wpisałby się w inny niż estetyczny (dialek-

[40] M. Niedźwiedzki, *Dystans i dotyk: „kryzys widzenia"*, „Sztuka i Filozofia" 16/1999, s. 197.

[41] M. Matysek, *Nowa aisthesis*, „Magazyn Sztuki Online" 3(28)/2001.

tyczny, sakralny) porządek nabywania sensu. Generalnie przeżycie (według autora *Pasaży*) staje się u człowieka nowoczesnego odpowiednikiem doświadczenia[42]. To odróżnienie wskazuje na historyczny zwrot, ponieważ zastąpienie doświadczenia przeżyciem (szokiem) awizuje zerwanie z tradycyjnym porządkiem poznawczo-estetycznym, dla którego zachowanie dystansu było gwarancją dotarcia do „prawdy" bądź obcowania z „pięknem"[43]. Relacje pomiędzy doświadczeniem a przeżyciem przypominają grę o sumie zerowej.

> Im większy jest udział szoku w poszczególnych wrażeniach – stwierdza W. Benjamin – im bardziej konieczna jest interwencja świadomości dla zabezpieczenia przed bodźcami, im skuteczniej działa ona, tym mniejszy jest ich udział w doświadczeniu, tym bardziej należą one do przeżycia. Istotne znaczenie ochrony przed działaniem bodźców polega może w gruncie rzeczy na tym, że uszczuplając integralność treści zdarzenia, wyznacza mu się w rejestrze świadomości określony moment. Byłby to szczyt refleksji, czyniący zdarzenie przeżyciem[44].

Flâneur tkwi w centrum „doktryny szoku", jest jej najczulszym sejsmografem, jednakowoż udaje mu się utrzymywać świadomość w ramach intelektu i świadomość intelektu – jego historycznego ewenementu i kulturowej wagi. I choć jest tworem społecznie marginalnym i z kulturowego marginesu, to kultywuje cnoty rodzącego się intelektualizmu[45]. Wzmożone i pogłębione reflektowanie spowalnia przepływ czasu i tworzy izolowaną przestrzeń na oddech myśli. Pomimo że narzędziem pracy jest przeżycie, warsztatem pracy – pochłaniający wszystko wielkomiejski tłum i ulica, to udaje mu się podtrzymać wewnętrzne napięcie pomiędzy dążeniem do zlania się z całością a byciem z niej izolowanym i pomiędzy przeżywającym a obserwującym. Obyczajowość *flâneura* wyróżnia tolerancyjna życzliwość i życzliwa nieuwaga. Starał się egzystować w trybie *incognito*. Przemieszczał się w gorsecie poprawnych manier i dobrego wychowania, wszystko po to, ażeby snuć w spokoju swoje fantasmagorie, których był niestrudzonym autorem i zarazem najwierniejszym odbiorcą.

---

[42] K. Sauerland, Przeżycie i doświadczenie, czyli jeszcze raz o Walterze Benjaminie, w: idem, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa 1986, ss. 149–166.

[43] Dodatkowo pojawia się przekonanie, że doświadczenie funkcjonuje w rytmie nakreślonym jeszcze przez cykl naturalny, zaś przeżycie w „sztucznym" antropocenie. I dlatego to ostatnie jest całkowicie nowoczesne, bo właśnie w tej epoce kultura techniczno-użytkowa była w stanie stworzyć w pełni sztuczne, wielkomiejskie środowisko.

[44] W. Benjamin, O kilku motywach u Baudelaire'a, w: idem, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. Adam Lipszyc, Anna Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 74.

[45] Geneza intelektualizmu znajduje się m.in. w zacytowanym powyżej fragmencie G. Simmela.

> Aby tkać swoją materię fantazji – stwierdza Z. Bauman – przechodzić namiętnie przez próby namiętnej wyobraźni, flâneur musi zachować dla siebie wolną przestrzeń „człowieka niezaangażowanego", będąc zarazem zatopiony w tłumie; musi widzieć nie będąc widzianym; to właśnie niestrudzona ciekawość widza wyczarowuje i jedno i drugie – tłum jako teatr i wolność spacerowicza jako scenarzysty[46].

U *flâneura* ,,triumfuje radość obserwowania", *flâneur* ,,nie zamiera z otwartymi ustami", jest „detektywem-amatorem"[47]. Nie on sam jest jednak głównym celem eksploracji, ponieważ *flâneur* to przede wszystkim wrażliwy i wytrwały intelektualista, który przedzierając się poprzez nachalnie narzucające się naoczności epifenomeny, dociera do sedna swojej epoki, a raczej jej ciągłego migotania bądź nieustannej metamorfozy. Materia tego przeżycia uniemożliwia prostą transkrypcję na środki językowe. Właśnie z tego powodu nie wszystko przekształca w tekst, lecz ciągle podtrzymuje przedsemiotyczną (asemiotyczną) pierwotność źródłowego doświadczania/przeżywania.

Elitaryzm i introwertyzm ulicznego poety-estety zmienia swój sekundarny status kulturowy w momencie masowego upowszechnienia się dystynktywnej dla niego postawy oraz egalitaryzacji uzyskiwanego na jej bazie *aisthesis*. W aspekcie przemian obyczaju mówilibyśmy o zmianie zakresu obowiązywania czynności obyczajowych, a że jednocześnie *flâneur* przetarł szlaki dla nowatorskich pomysłów w tej dziedzinie kultury, to również o ukonstytuowaniu się nowej odmiany praktyki komunikacji obyczajowej. Z perspektywy socjohistorycznej wykształcił się zatem jeden z typów człowieka odzwierciedlającego charakter kultury nowoczesnej[48]. Potwierdza to socjologiczna uwaga poczyniona przez Franza Hessela, że „[k]ażdy z nas jest w głębi duszy trochę szlifibrukiem, który od czasu do czasu pragnie za-

---

[46] Z. Bauman, Przedstawienie na pustyni..., s. 77.

[47] Ibidem.

[48] W ujęciu autora *Pasaży* jego „sposób bycia przydaje jeszcze pojednawczego blasku nadchodzącemu ponuremu życiu mieszkańców metropolii". W. Benjamin, *Paryż - stolica dziewiętnastego wieku*..., s. 328. Ten ponury obraz życia kreśli Fryderyk Engels, dla którego londyński tłum „ma w sobie coś odpychającego, coś, przeciw czemu buntuje się natura ludzka. [...] Brutalna obojętność, nieczułe zamknięcie się każdej jednostki w kręgu swoich prywatnych interesów występuje tym bardziej odrażająco i dotkliwie, im więcej tych jednostek tłoczy się na małej przestrzeni. Czyż te setki tysięcy ludzi z różnych klas i stanów, którzy tłoczą się obok siebie, czyż nie są oni wszyscy ludźmi, mającymi te same właściwości i uzdolnienia oraz jednakie zainteresowanie w zdobyciu szczęścia? A jednak pędzą oni obok siebie, jakby nie mieli ze sobą nic wspólnego, jakby nic ze sobą nie mieli do czynienia, a wiąże ich jedynie ta milcząca umowa, która nakazuje każdemu trzymać się prawej strony chodnika tak, by obie mijające się fale tłumu nie zatrzymywały się wzajemnie. A jednak nikomu nie przychodzi na myśl poświęcić drugiemu choćby jedno spojrzenie". K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 2, tłumaczenie zbiorowe, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, ss. 299–300.

pomnieć o niemiłych powodach różnych swoich ruchów i poruszać się całkiem bez powodu"[49]. Masowy wysyp *flâneurów* i rozpropagowanie *flânerie* przyniosły nie tylko pauperyzację najbardziej wyostrzonych cech jego „egzystencjałów", lecz zmieniły strukturalnie osobowość tego bohatera i kontekst jego „pracy". Na tyle, że można mówić o innych osobnikach gatunku szlifbruków lub innym gatunku/gatunkach.

Jeśli kreślić charakterystykę obyczajowej strony *flânerie*, to zbliża się ona już do obyczajowego uwzorowania współczesnych stylów życia lub staje się ich rekonesansem. Dawne, przednowoczesne stanowe rozwarstwienie obyczajów zmienia się w nowoczesne rozdrobnienie klasowe, zawodowe, płciowe, wiekowe oraz właśnie obyczajowościowe. Część tych ostatnich jest już z wyboru. O ile wcześniej taki wybór dany był nielicznym i raczej wiązał się z ruchem w dół społecznej hierarchii niż w górę, np. w formie przystania do – opisywanych przez Norberta Schindlera – „ludzi prostych, ludzi niepokornych"[50], czyli do tzw. marginesu, ludzi wykluczonych, o tyle w nowoczesności pojawiła się opcja wyboru niestygmatyzującego lub nieoczywistego. Dawny ruch wertykalny zmienia się w horyzontalny. Widać to najbardziej w ambiwalentnym statusie bohemy artystycznej, której spektakularna autostygmatyzacja staje się pozą mającą jawnie obrażać burżuazyjną moralność, a w gruncie rzeczy przyciągać jej uwagę[51]. Mieszczańskie oburzenie z jednoczesną fascynacją to źródło rozwoju duchowego i materialnego środowiska egzystencjalnie uwikłanego w dialektykę produkcji skomodyfikowanych nowości.

W interesującym nas przypadku obyczajowych wzorów *flâneur* funkcjonuje w niszy pomiędzy trzema różnymi jej konfiguracjami. Pierwszym będzie model obyczajowości burżuazyjnej, dla której spacer, przejażdżka, niezobowiązujący do niczego ruch stały się formami komunikowania posiadania czasu wolnego. Według T. Veblena mielibyśmy do czynienia z zasadą „próżnowania na pokaz" w dwóch przejawach: „marnotrawstwa na pokaz" i „konsumowania na pokaz". Pierwsza podkreśla stan „próżnowania" – wszelkie gry i zabawy towarzyskie, nauka niepraktycznych umiejętności lub nabywanie wiedzy dla samej wiedzy, działalność artystyczna bądź jej recepcja, a także sport i inne aktywności na „świeżym powietrzu". Manifestowanie takiego trybu życia wyraźnie kontrastuje z krzątaniną innych, nieustannie zabiegających o materialne środki dla

[49] F. Hessel, *Sztuka spacerowania*, tłum. Sława Lisiecka, „Literatura na Świecie" 8–9/2001, ss. 157–162.

[50] N. Schindler, *Ludzie prości, ludzie niepokorni…: kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, tłum. Barbara Ostrowska, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.

[51] Jak pisze Z. Bauman, reprezentanci awangardowej sztuki modernistycznej pogardliwie odnosili się do „ludzi o przestarzałych gustach (czyli, w ich rozumieniu, pozbawionych gustu), nie nadążających i nie chcących nadążać, za awangardą; zwali ich, pogardliwie i obelżywie, kołtunami, filistrami, mieszczaństwem, pospólstwem". Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, „Teksty Drugie" 5–6(29–30)/1994, s. 173.

egzystencji swojej i bliskich. Wraz z rozwojem „bazy materialnej" i przekształceniami w „stosunkach produkcji" fenomen czasu wolnego uległ egalitaryzacji. Zyskała na tym „siła najemna", u której wraz z temporalnym ograniczaniem pracy wykształciły się sposoby komunikowania posiadania wolnego od niej czasu. Społeczna presja dystynkcji przesunęła wówczas środek ciężkości w stronę „konsumowania na pokaz". Już nie samo marnotrawienie czasu wskazywało na zajmowaną pozycję społeczną lub aspirację do niej, lecz ciągłe uzgadnianie obyczajów z kodami wzrastającego w siłę społeczeństwa konsumpcyjnego.

Autoteliczny i nieutylitarny do tej pory ruch „na zewnątrz" sprzęgnięty został z praktykami konsumpcyjnymi – przemieszczaniem się do domów handlowych i pomiędzy nimi, spędzaniem czasu w modnych restauracjach, kawiarniach, na rautach, balach. Organizowanie hucznych ludycznie albo wysmakowanych estetycznie imprez towarzyskich niosło możliwości pokazania sobie i innym, kim „naprawdę" jestem. Także uczestnictwo w tych na zaproszenie, szczególnie najbardziej dystyngowanych i pożądanych, wskazuje na osiągniętą rangę. Konsumuje się także artefakty materialne i dzieła sztuki, w ramach konsumpcji kulturalnej, np. poprzez „bywanie" w operach, teatrach. Wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi „splendor", jest szansa na „pokazanie się poprzez konsumowanie". Jej główną domeną uobecniania się staje się moda z jej idiolektem funkcjo-znakowym. Nauka tego języka nie jest już bezproduktywna, ponieważ to on pozwala artykułować i akcentować swoją „osobowość". „Nieznośna lekkość bytu" mody wsiąkła w codzienność, a ta ostatnia otworzyła przed nią niezliczone okna na świat. Przez nie wyglądać mogą wszyscy ci, którzy podążą za jej trendami, sami będąc również dzięki nim dostrzeżonymi i odpowiednio (d)ocenianymi.

Drugi model dotyczy wspomnianej już „klasy pracującej". Główny jej sposób miejskiego przemieszczania się jest usystematyzowany i utematyczniony, zgodnie z utylitarnymi regułami produktywności i odpowiedzialności. Tam, gdzie korzystny jest pośpiech, nie szczędzi się go, tam, gdzie należy podawać do wiadomości zabieganie – np. w zakładach pracy, urzędach – epatuje się nim. Luksus nieśpieszności i dobrowolności najpierw ujawnia się w krótkich okresach po pracy, następnie wraz z przyrostem czasu wolnego, recepcji jego wagi i sposobów komunikowania – przybiera własne artystyczne, ludyczne oraz polityczne ekspresje i sensy kulturowe. Powstająca na jej bazie kultura niska przeistacza się w proletariacki oręż w „walce klasowej". Na dawne, obchodzone wspólnotowo, życie obyczajowo-świąteczne nakładają się nowoczesne fenomeny „tłumne" – pochody, manifestacje, pikiety, zebrania, strajki. Opisywana przez Gustawa Le Bona dyfuzja zbiorowej myśli i rozpuszczenie indywidualności w kolektywie „duszy" tłumu – według prawa jego jedności umysłowej[52] – przybiera w tym

[52] Według wymienionego badacza tłum nie jest agregatem – sumą swoich części składowych, lecz odrębną jakością. „Przy zbiegu pewnych okoliczności i tylko w tych okolicznościach zbiorowość lu-

wypadku formułę homogeniczną[53]. Tłum zna swoją siłę i grozę, którą wzbudza. Zbijając się w monolit, potrafi nagradzać i karać, uwznioślać i poniżać, nie słuchać, a dyktować.

Wcześniej masy zagospodarowywane były instytucjami religijnymi i państwowymi, ściśle splecionymi ze sobą. Liczne i cykliczne święta, pielgrzymki, intronizacje, pogrzeby dostojników i całe bogactwo obrzędów przejścia trzymały zbiorowości w ryzach praworządności porządku (nierozdzielnego ładu) społeczno-naturalnego. Głównym gwarantem była przypisana każdej personie dusza, o której moralność, nieskalaność, prawość, a przede wszystkim zbawienie należało z całej siły dbać i rozliczać się przed instancjami przewidzianymi do kontroli jej jakości[54]. Zapobiegało to sprawczej anonimowości i utrzymywało w świadomości nieniknące poczucie odpowiedzialności za wszystkie czyny i myśli. A jako że nie sposób było uciec przed pułapkami grzechu, to stałym gośćmi sumienia – moralnego łącznika pomiędzy nimi – były poczucie winy i grzechu[55]. Przednowoczesność spontanicznie tworzyła jedynie zbiegowiska,

dzi nabiera zupełnie nowych właściwości, różnych od tych, jakie posiadają poszczególne jednostki, składające się w danym wypadku na tłum. W tłumie zanika świadomość własnej odrębności, uczucia i myśli wszystkich jednostek mają jeden tylko kierunek. Powstaje jakby zbiorowa dusza; chociaż jej istnienie jest bez wątpienia bardzo krótkie, to jednak posiada ona cechy nadzwyczaj wyraźne". G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, tłum. Bolesław Kaprocki, Księgarnia Wydawnicza L. Igla, Lwów 1930, s. 6. Nie jest to według niego proces korzystny. „Każda jednostka, stając się cząstką tłumu, zstępuje tym samym o kilka stopni niżej w swym rozwoju kulturowym. Jako jednostka posiada pewną kulturę, w tłumie zaś staje się istotą dziką i niewolnikiem instynktów. Ma spontaniczność, gwałtowność i okrucieństwo, ale równocześnie bohaterstwo i entuzjazm pierwotnego człowieka. Cechuje ją nadzwyczajna łatwość ulegania wpływowi słów i obrazów. Cechuje ją zdolność do wykonania takich czynów, jakie są sprzeczne z jej najoczywistszym interesem. Jednostka w tłumie to ziarnko piasku wśród innych ziarenek, którym wiatr miota według własnego kaprysu". Ibidem, s. 9.

[53] G. Le Bon podzielił tłumy na heterogeniczne, złożone z „elementów do siebie niepodobnych", oraz homogeniczne złożone z „elementów bardziej lub mniej do siebie podobnych (sekty, kasty, klasy)". Ibidem, s. 7.

[54] Takie jest m.in. stanowisko M. Foucaulta, które zawarł w głośnym haśle „duszy jako więzienie ciała". „Zamiast widzieć w duszy reaktywne resztki jakiejś ideologii, trzeba dostrzegać w niej aktualny korelatyw pewnej technologii sprawowania władzy nad ciałem. Twierdzenie, że dusza jest złudzeniem albo ideologicznym produktem, to błąd". M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1993, s. 36. Dusza jest realnością, lecz historyczną, stąd z każdym spojrzeniem na nią zmienia się. Nie ginie za to przekonanie o jej podstawowym atrybucie – spirytualnej „istocie".

[55] Gośćmi dlatego, że nigdy nie chciano przypisać im statusu domowników, stałego, ponieważ nie sposób było się ich w żaden sposób pozbyć. M. Foucault zapewne wskazałby tu na jeszcze jedną formę implementacji mechanizmu „u-ja-rzmienia". Według francuskiego filozofa to, co określa się mianem podmiotu, i to, co się na niego składa, jest produktem społecznym. Korelatem oczekiwań do zrealizowania i funkcji do pełnienia. Podmiot nie jest aprioryczny, lecz konstruowany przez

w których uczestniczyła hałastra, dokonująca najczęściej adoracji, przewrotów, pogromów lub buntów. Ich źródłem był jednolity, lecz nietrwały impuls zbiorowej „duszy" – gniewu czy upojenia. Podówczas gwałtownej i bezwzględnej, lecz potem szybko i chętnie zacierającej wszelkie ślady swej transgresji w rytualnych ekspiacjach. Bodziec zmiany – pozbawiony symboliczno-kulturowego (światopoglądowego) wsparcia – łatwo padał ofiarą konserwatywnej reakcji. Tym bardziej, że pacyfikowany był jej uniwersalną i niepowstrzymaną bronią – wyrzutem sumienia. „Na pewnym poziomie zachowań kulturowych – pisze Roch Sulima – organizatorem znaczeń może być coś takiego jak grzech – i będą to znaczenia bardzo ważne dla kultury obyczajowej"[56]. Zarządzanie grzechem – jego implementacją, klątwą czy rozgrzeszeniem – to klucz do zrozumienia polityki sprawowania władzy w przednowoczesności. W nowoczesności masy stopiła w tłum ideologia, przydając jej walor emancypacyjnej samoświadomości i teleologicznej nieuchronności. Sumienie zastąpione zostało świadomością klasową, a moralność postępem. Ofiara, jaką musi ponieść jednostka, to poświecenie indywidualności, „osobowości", na rzecz największego dobra – „świetlanej przyszłości" całego gatunku. W nowej teologii dogmatem stało się nie zbawienie pojedynczej duszy człowieka, ale ofiara zbiorowego ducha (dla) ludzkości.

Ostatnim z typów obyczajowości jest ten wygenerowany przez bohemę, cyganerię, twory ewidentnie wielkomiejskie. Stworzone przez nie środowisko ludzkie przypomina bardziej zbiorowisko niż zbiorowość, ferajnę niż społeczność, kompanię niż wspólnotę. Stosunki pomiędzy jego członkami utkane były z potrzeby uznania, poszukiwania „bratniej duszy", podziwu, zawiści, ale też prostej sympatii i antypatii. Stąd więzi były napięte albo całkowicie rozluźnione. W momencie gdy ktoś z nich zyskiwał poklask i uznanie – przekładający się na zysk, który mógł zdyskontować, symbolicznie i materialnie – tworzyła się wokół niego kamaryla. Egzystencja upodabniała się wówczas do życia dworskiego. W niej to kultywowaniu arystokratycznej swobody ducha i nieokiełznanej kreatywności artystycznej towarzyszyła walka osób zazdrosnych o wpływy i dobra, koterii. Platformą porozumienia dla wszystkich było materialne uzależnienie od

praktyki władzy. „U-ja-rzmianie" jest dane i zadane. Od niego zależą koleje losu jednostek i ich ocena. Wina i grzech stanowią zatem narzędzia historii „u-ja-rzmiania", zaś dla „u-ja-rzmionej" jednostki pełną realność.

[56] R. Sulima, Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007, s. 146. W innym miejscu stwierdza, że „kiedyś siła i trwałość obyczaju miały sankcje mityczne (istniało wyraziste tabu oraz niepodważalność praktyk obrzędowych). Trwałość obyczaju miała sankcje religijne (funkcja grzechu). Miała wreszcie sankcje moralne. Siła obyczaju nie mogła tolerować relatywistów moralnych". R. Sulima, *Przemiany polskiego obyczaju (ostatnie dekady)*, „Colloquia Anthropologica et Communicativa: Tabu, etykieta, dobre obyczaje", Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 302.

środków dostarczanych przez burżuazję. Relacje między tymi dwoma środowiskami były ambiwalentne z każdej ze stron. Pogarda dla mieszczańskiej mentalności filisterskiej zbiegała się z dążeniem do uznania w oczach burżuazji swojej roli jako artystów. Skutkowało to zwolnieniem z rygorów standardowej kontroli społecznej i konkretnymi profitami. Oprócz licencji na ekstrawagancję zyskiwało się wówczas prawo do partycypowania w społecznym obiegu dóbr na innych zasadach. Pracą była ekscentryczność, produktem dzieła sztuki i/lub barwne style życia jako dające się uchwycić i skonsumować formy i symbole zestetyzowanych obiektów obyczajowo-kulturowych.

Równie dwuznaczny był stosunek burżuazji do bohemy. Utylitarne kryteria światopoglądowe tej pierwszej nakazywałyby wykluczyć tę ostatnią ze społecznej wymiany usługowo-towarowo-pieniężnej, ze względu na jej dysfunkcjonalność i bezużyteczność, a nawet presuponowaną szkodliwość dla tego systemu. Niemniej był to (i wciąż jest) ogląd powierzchowny, niechwytający sedna sprawy, bazujący na prostej, „merkantylnej", „spieniężonej" świadomości (mentalności). Dopomina się ona jednej jedynej przyziemno-rynkowej, „racjonalnej" ekwiwalencji w transakcjach kupna/sprzedaży, nie dostrzegając globalnego kontekstu funkcjonowania sztuki. W rozwijającym się społeczeństwie kapitalistycznym, wraz z przyrostem masowych przedmiotów konsumpcyjnych, rośnie równocześnie zapotrzebowanie, w warstwach uprzywilejowanych, na prestiżowe dobra elitarne – m.in. dzieła sztuki i awangardowe wzory (kody) kulturowe. Na opisywanym etapie ewolucji tego systemu ich dostarczycielem była właśnie cyganeria. Jej utrzymanie wpisywało się więc w interes kapitalistycznej produkcji, wymiany i konsumpcji suplementującej wolny rynek dóbr i usług o rynek dzieł sztuki[57]. Poza tym świat artystyczny, jakikolwiek by nie był, to symbol życia danej epoki. Inwestycja w niego to promocja wartości własnej kultury, a zarazem potęgowanie estymy tych, którzy rozpościerają nad nią swój materialny mecenat. Nawet jeśli jej sztuki nie rozumieją, a nawet nią gardzą.

[57] Zbliżoną charakterystykę podaje Z. Bauman: „śmiertelny cios awangardzie zadał sukces komercyjny – skwapliwa »inkorporacja« sztuki awangardowej przez »rynek artystyczny«. Paradoks awangardy uczynił sztukę nowoczesną symbolem dystynkcji; to w tej właśnie roli znalazła ona masowego nabywcę wśród bogacącego się, a niepewnego swej pozycji społecznej mieszczaństwa. Jako sztuka, mógł wysiłek awangardy nadal, zgodnie z zamierzeniem twórców, szokować; jako narzędzie uwarstwienia i samoutwierdzania, stał się jednak przedmiotem rosnącego wciąż popytu i bezkrytycznego zachwytu. Poklask, jakiego awangarda pragnęła, bojąc się go zarazem jak ognia (ba, bogobojne niemal dla jej sztuki uwielbienie) – nadszedł, i to kuchennymi schodami; nie jako triumf modernistycznej misji, nie jako świadectwo nawrócenia, lecz jako wynik gorączkowych poszukiwań przenośnych, nabywalnych symboli wyższości w świecie, jaki wykorzenił tożsamości tradycyjne i uczynił konstrukcję tożsamości zadaniem życiowym wykorzenionych. »Wchłonęli« sztukę awangardową nie tyle ci, co się do niej (pod jej uszlachetniającym wpływem) przekonali, ile ci, którzy chcieli lśnić w jej odbitym blasku". Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*..., s. 175.

Pamietać należy, że stosunek *flâneura* do obyczajowości wymienionych grup jest interesowny. Lubi on przebywać w tłumie, ale nie homogenicznym, lecz heterogenicznym. Zwarte kolumny maszerującej „klasy robotniczej" czy zbiegowiska motłochu budzą w nim uczucie strachu i wstrętu. Boi się bowiem wszelkich masowych ujednoliceń i pryncypialnych wymagań kolektywu. Nie życzy sobie, żeby podawać mu gotową myśl i aranżować schematy działania. Ceni sobie wolność przemieszczania się, nadawania sobie własnego rytmu i form gestykulacji. Obawia się również, że może zostać zdemaskowany przez tłum jako „gapowicz", „czynnik dystrakcyjny" lub gorzej – „reakcyjny" , i jako nie walczący „o sprawę" stać się kozłem ofiarnym jego „słusznego gniewu". Bliżej mu zatem do bezpiecznej towarzyskości burżuazyjnej, z którą dzieli okresowe „próżnowanie" w terenach miejskich. Jednakowoż odczuwa niesmak wobec jego instrumentalnego wykorzystywania w realnej walce klasowej i w rywalizacji na drabinie hierarchii społecznej czy towarzyskiej. Taka nachalna tematyzacja „próżnowania" – uczynienie z niego środka do realizacji z góry wyznaczonego celu – uniemożliwia snucie efemerycznych fantasmagorii i zatracania się w nich. A przecież jest to sedno *flânerie*.

To, co ideowo poróżnia *flâneura* z burżuazją, spaja go z kolei z bohemą. Tak jak ona neguje paradygmat mieszczańskiego myślenia racjonalnego, z jej prymatem wypowiadana się w sposób trzecioosobowy, obiektywno-prawdziwy, na rzecz realizowania pragnienia niczym nieskrępowanej twórczości. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w sposobie poruszania się po mieście. Burżuazja szuka w nim „luster", w których może się przeglądać, zwielokrotniać, utwierdzając się przy tym w swojej wartości. Spojrzenie chwytające odbicia fetyszyzuje, ponieważ równocześnie uobecnia i uprzedmiotawia. Ten, kto postrzega siebie tylko w refleksjach, wynurza się z „bycia-w-świecie", czyni się w pełni widzialnym, mierzalnym, jednowymiarowym. Śledzi jednak bacznie swoje kopie, ponieważ „lustra" mają złośliwą zdolność do zniekształcania, przekłamania, zamazywania „prawdziwego" wizerunku. Stąd przyglądaniu się im towarzyszy ciągły niepokój dla wirtualnych reifikacji i aplikowanie względem nich przesyconych obyczajnością taktyk kontrolno-korekcyjnych. Jedną z najbardziej skutecznych stało się utrzymywanie przekonania o identyczności obyczaju i moralności – wtedy widzi się ją bowiem „taką, jaka ona jest", „tak, jak naprawdę działa"[58]. To ich wzajemne przyleganie przyjęło rolę policji światopoglądowo-obyczajowej dla wszystkich zachowań w przestrzeni publicznej, a że spojrzenie panoptyczne jest zakryte i zdeterioralizowe – zakłada widok dla wszystkiego ze wszystkich stron – to

[58] Wskazuje na to też Molly Nesbit w opisie *parisienne*: „mouers i mode, obyczaje i moda były tak klasyfikowane jakby były tym samym". M. Nesbit, Pod nieobecność parisienne..., w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*..., s. 485. Charakterystycznymi sentencjami dyscyplinującymi przy takim utożsamianiu obyczaju z moralnością są: „to nie wypada", „to nie przystoi", „co ludzie powiedzą", „tak się nie zachowuje człowiek kulturalny czy z dobrego towarzystwa".

i w prywatnej[59]. Wymuszało to gorliwość lub konformizm, na tle wszechobecnej groźby traumy i potępienia.

Odwrotną strategię stosuje *flâneur*, który sam chce być pierwszoosobowym, artystycznym „lustrem równie ogromnym jak tłum"[60] czy też „zwierciadłem, które przechadza się po gościńcu"[61]. Im więcej odbić wytwarza, tym bogatszy jego świat doznań, im mniej racjonalnych, tym bardziej wyszukane przeżycia[62]. I tu jednak, choć łączą go z bohemą liczne więzi pokrewieństwa, to nie można go z nią utożsamić, ponieważ przyjmując styl życia *flânerie*, przyjmuje imponderabilia jej wzoru obyczajowego. A wśród nich są anonimowość i rezerwa, a zatem cechy odmienne od ekstrawertyzmu i przebojowości cyganerii. Chce widzieć i przeżywać, nie będąc widzianym i przeżywanym. W relacjach z tłumem *flâneurowi* przyświeca epikurejska maksyma „żyj w ukryciu", przeciwna skłonnościom do uwidaczniania się, wybijania się w jakiejkolwiek zbiorowości. Można by to bowiem uznać za próbę wpływania na nią, jej kształtowanie, co jest obce łazikowi, chcącemu zachować formalne *status quo* tłumu w jego fenomenalnej przygodności i efemeryczności. Zajmuje więc postawę opozycyjną względem: 1) proletariackich zapędów do zlania się z „duszą" tłumu; 2) odgrywania na nim, jak na scenie, mieszczańskiej gry o atencję i renomę; 3) tworzenia z tłumu estrady i zarazem publiczności dla swoich ekspresji (para)artystycznych.

Pomimo różnicy pomiędzy wyodrębnionymi typami obyczajowości cały czas istniały ogólne ramy porozumienia na gruncie wspólnie podzielanych elementów praktyki komunikacji obyczajowej. Wiązało się to z powszechnym podzielaniem założeń jej semantyki, a przede wszystkim wspierającej ją założeń semantyki komunikacji językowej. Współczynniki humanistyczne odniesień przedmiotowych sądów przedsemantycznych nie były kwestionowane z samej racji zajmowania przez nie takich pozycji, jak to ma miejsce w ponowoczesności. Konkurowały one jedynie w komunikowaniu składowych „prawdziwego" obrazu świata – metanarracji w terminologii Jean-François Lyotarda. Nie kwestionowano specyfiki i roli języka, w tym fundamentalnego przekonania, że istnieje relacja odpowiedniości pomiędzy nim a światem, który opisuje. Przyjmowano, że obraz świata można ustalić za pomocą pojęć dających się

[59] Są to główne tezy rozprawy M. Foucaulta *Nadzorować i karać*. Dodać należy również, że biowładza kontrolowała nie tylko zachowania, ale też „wnętrze".

[60] Ch. Baudelaire, Malarz życia nowoczesnego, w: idem, *Rozmaitości estetyczne*, tłum. Joanna Guze, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 317.

[61] Stosuję w tym miejscu parafrazę sławnej maksymy Stendhala odnośnie do powieści.

[62] Analizując spojrzenie *flâneura*, J. Tagg stwierdza, że „[b]yła to przestrzeń wzroku połączonego ze spojrzeniem: erotycznym, ruchliwym, swobodnym i zachłannym spojrzeniem mężczyzny z klasy średniej, flaneura, dandysa lub dobrze urodzonego – tego »ja« wiecznie niesytego wszelkiego »nie-ja«". J. Tagg, Nieciągłe miasto..., s. 436.

jasno zdefiniować, a następnie przetestować w sądach i odnieść do jednej jedynej prawdy. Wartości logiczne wiedzy i teorii – prawdy lub fałszu – można zaś było badać poprzez klasyczne operacje rachunkowe na zdaniach je konstytuujących. Wszystko to było nieodzowne do podtrzymywania spójności założeń semantycznych mitów (przekazów światopoglądowych) uzasadniających sens wykonywania konkretnych czynności obyczajowych, a pośrednio waloryzacji sensów komunikacyjnych[63].

Konflikt odbywał się w ramach walk światopoglądowych, bazujących na ogólnie podzielanych założeniach semantyki komunikacji językowej. Można dokonywać w nim roszad, Boga zastąpić Postępem, Religię – Nauką, Dzieło Zbawienia – Walką Klasową, nie zmieniało to jednak samej konstrukcji strukturalnych ram świata, wciąż opierających się na platonizująco pojmowanych ideach, powiązanych węzłem uniwersalnego *ratio*. Wyznaczały one monogeniczne i monokauzalne relacje wynikania pomiędzy „oczywistymi" stanami rzeczy, tym samym desygnując konieczne i ostateczne obrazy świata. Znajdowało to swoje odzwierciedlenie w obyczajach waloryzujących światopoglądowo kreślone przez nie wizje świata. Sensy komunikacyjne były w nich jasne i oczywiste. Założenia semantyki komunikacji obyczajowej bazujące na potocznym doświadczeniu społecznym również pozostawały czytelne, ze względu na ogólnospołeczne podzielane składowe wiedzy o takiej postaci. Związane to było z podobnym doświadczaniem codzienności techniczno-użytkowej i wiedzy niezbędnej do jej obsługi. Obyczaje realizowane były klasowo, rozumienie ich sensów symboliczno-kulturowych było dane uczestnikom określonego kręgu społecznego z autopsji, pozostałym zaś w formie zapośredniczonej. Jeśli w grę wchodziła obyczajowość grup ekskluzywnych, reszta w ogóle nie stykała się z nimi, *ergo* nie wiedziała o jej istnieniu. Wszelako ponadklasowo propagowano pogląd o spójności całego systemu obyczajowego. Społeczna dystrybucja wiedzy o nim opierała się na powszechnych mechanizmach edukacyjnych – instytucjonalnej oświacie czy nieformalnym kształceniu, ewentualnie samokształceniu poprzez kategoryzującą obserwację i refleksję. Generalnie, nawet jeśli nie dla każdego jakiś styl życia był dostępny w praktykowaniu, to wiedza o nim – rozumienie sensów symboliczno-kulturowych – była przystępna dla każdego *aposteriori*.

Obyczajowość *flâneura*, choć przecierająca szlaki dla późniejszych stylów życia, zachodziła pierwotnie na tle wyraźnego kontekstu obyczajowego społeczeństwa nowoczesnego, z dającymi się przejrzyście wyartykułować sądami normatywno-dyrektywalnymi regulującymi ten typ praktyki. Pomimo różnic klasowych poszczególne czynności obyczajowe oraz struktury humanistyczne

[63] Należy to odróżnić od funkcji komunikacyjnej, która wiąże „substraty materialne" – działanie z odniesieniami przedmiotowymi – sensami komunikacyjnymi, ideowymi, symboliczno-kulturowymi.

(rytuały, obrzędy) miały założenia semantyki komunikacji obyczajowej bazujące na języku, którego współczynniki humanistyczne (formy pojęciowe) wyrażeń językowych były przynajmniej powszechnie respektowane. Stabilność założeń semantyki komunikacji obyczajowej oraz biegłość w posługiwaniu się dyrektywami semantycznymi – zarówno dla jej postaci skonwencjonalizowanej, jak i nieskonwencjonalizowanej – umożliwiały funkcjonowanie przemian obyczaju w ich klasycznym cyklu. Wiązało się to z takim właśnie „konserwatywnym" zapotrzebowaniem na stan globalny tej dziejowej postaci praktyki społecznej.

Zgodnie z zaprezentowanym modelem kluczowym elementem percepcji i doświadczania przemian obyczaju z perspektywy uczestnictwa kulturowego jest zdarzenie. To dzięki niemu wyłania się kondensacja obyczajowa, a w niej sensy kontekstualno-poznawcze nadbudowane nad podstawowymi sensami komunikacyjnymi. W nowoczesności obyczaje i poszczególne obyczajowości funkcjonowały w systemie klasowym, o różnych progach wrażliwości dostrzegania zdarzeń obyczajowych. O większej subtelności ich percypowania w warstwach uprzywilejowanych i mniejszej w pozostałych. To, czym żyła obyczajowo arystokracja i burżuazja – przede wszystkim towarzyskość i celebrowanie w nim własnego statusu – pulsowało nieustannie nowością, roszcząc sobie prawo do istotności. Podstawą tej „zabawowej formy uspołecznienia" – na co zwraca G. Simmel – jest jednak gra, np. kurtuazja, kokieteria. A ta ma to do siebie, że po każdym jej przebiegu wraca się do ustawień wyjściowych. I choć odbywało się to na kanwie kondensacji obyczajowej, jej „rozpadowi" rzadko towarzyszyły dalsze konsekwencje, np. w postaci behawioralno-semiotycznych transformacji we wzorze obyczajowym. Brakowało bowiem dialektyki nieciągłości i kontinuum czy też hermeneutyki *spatio* i *extensio*. Izolowane w czasoprzestrzeni kręgów salonowych zdarzenia (ich przeżywanie) i kondensaty (ich interpretowanie) rozbłyskały gwałtownie chwilą i miejscem, by wraz z ich wyczerpywaniem się zaraz gasnąć. Przechodziło się zatem na mapie towarzyskości od punktu do punktu, z pominięciem wejścia w relację z ciągłością, czyli ogólnymi regulacjami czasu i przestrzeni, w obrębie których konstytuują się przemiany obyczaju i sposoby ich percypowania i waloryzowania. Pierwsza formuła przynależała do sekwencyjnego porządku towarzyskiej obyczajowości, druga reguła do odtwarzającego/przetwarzającego szyku obyczajów.

Dla obserwatorów spoza tej warstwy stanowiły one wewnętrzne rozgrywki „ludzi ze sfer", bez wpływu na realia ich własnego życia. To nie znaczy, że nie śledzono informacji, plotek, skandali ze świata ówczesnych celebrytów. Traktowano je jednak jako formę rozrywki, dystrakcji, pławienia się w aurze „wielkiego świata", opakowaną w formułę intrygujących opowieści. Przeskok pomiędzy tymi światami był zbyt wielki, żeby podciągnąć je pod wspólny mianownik rzeczywistości. Były to więc „zamknięte zdarzenia" (niezdarzenia), zapośredniczane przez przekazy ustne, noty czy artykuły z prasy, później audycje radiowe,

a w końcu kino i telewizję. Aczkolwiek skoro przybierały one formułę gotowych, jednoznacznych komunikatów medialnych, zanikał wówczas mikrokosmos polifonicznych sensów kondensatu. Zdarzeniowość ich własnego świata umykała zaś natenczas ich uwadze, ponieważ nacisk regulacji kulturowej na używanie prefabrykowanych wzorów i anihilację wszelkich anomalii, z równoczesnym niedostatkiem edukacji na „różnice kulturowe", miał charakter paradygmatyczno-obiektywizujący.

Pokazuje to, jak wąskie było pole manewru na subiektywizująco-ironizującą grę między znaczeniami wzorcowymi a incydentalnymi; jak skala i głębia jednostkowych partycypacji nie znajdowały wsparcia w rozpiętości i nasileniu intersubiektywnej wymiany dyskursywnej. Ograniczone spektrum rozumienia sytuacji obyczajowej skutkowało najczęściej nie rewaloryzacją, a reaktualizacją sensów normatywnych, zaś sensy deskryptywne, o ile dostrzegane, ulegały zapomnieniu lub anegdotyzacji. W nastawieniu kontemplacyjnym była to świadoma strategia promowania i ugruntowywania wartości linearnego czasu i euklidesowej przestrzeni kosztem stochastycznej i fraktalnej[64] czasoprzestrzenni. Pryncypialność przeciwstawiała się przygodności. Niemniej wcześniejszy społeczno-gospodarczo-kulturowy system „mechaniczny" przekształcił się w „termodynamiczny" (wedle terminologii Claude'a Lévy-Straussa), co prowadziło m.in. do zderzania się w *praxis* stylowo-życiowych tendencji modernistycznych z zachowawczą polityką obyczajową. Wraz narastaniem sytuacji konfliktowych zaczęły się unaoczniać zdarzenia, które przekraczały wszystkie progi wrażliwości grup społecznych. Przechodziły one wówczas od razu w wydarzenia, które określano mianem rewolucyjnych. Tak, jak miało to miejsce podczas walki emancypacyjnej o prawa kobiet, zwalczania kolonializmu, rasizmu, społecznego wykluczenia, narodzin kontrkultury i subkultur. Przetasowania i metamorfozy w sferze światopoglądotwórczej znajdowały natychmiastowy odzew w obyczajach. Przemiany były tak gwałtowne, że przybierały postać wstrząsów społecznych i kryzysów obyczajowych. Unaoczniało to z jednej strony, jak ważny był rygoryzm zbitki moralno-obyczajowej dla reszty regulacji kulturowych, z drugiej, jak mocny musiał być impuls modernizacyjny, żeby przebić się przez wszystkie obyczajowości do osnowy obyczaju.

Niezależnie od uwarunkowań „mechanizmu spustowego" trzęsienia jego przekonaniowymi fundamentami odbijały się szerokim echem we wszystkich dziedzinach kultury symbolicznej. Przekształcenia, które dokonywały się tak gwałtownie, skutkowały tym, że masa zdarzeniowości ginęła w wydarzeniowości lub też żywiołowa natura tej ostatniej uniemożliwia dostrzeżenie epizodycz-

[64] Fraktalność pojmuję w tym miejscu tak, jak się to czyni w teoriach kultury organizacji, jako „samoorganizację, samopodobieństwo, witalność". Zob. H.-J. Warnecke, *Rewolucja kultury przedsiębiorstwa. Przedsiębiorstwo fraktalne*, tłum. Marek Gawrysiak, PWN, Warszawa 1999.

nego fluktuowania zdarzeń. Natłok ilości odkształceń/przekształceń przechodzi od razu w wyrazistą jakość przekonaniową, rzucającą wyzwanie wcześniejszym regulacjom. Jednak przewzorowanie normatywno-dyrektywalne nie następuje od razu. Każde rewolucje obyczajowe po pewnym czasie wytracają swoją pierwotną energię i, o ile nie są podtrzymywane w dalszej fazie trwania jakimiś formami przemocy czy wprost – fizycznym terrorem, napotykają konserwatywną kontrrewolucję. Metronom tempa życia społecznego wychyla się w drugą stronę. Do głosu wraca *ancien régime*. I choć akcja rodzi kontrakcję, to wsteczna fala nie wraca już do punktu wyjścia. Nawet jeśli formalne aspekty zachowań obyczajowych zostaną przywrócone, to performatywność wydarzenia przemienia wcześniejszą „maniakalną urojeniowość" i „aferalną roszczeniowość" fikcji w „legalną" rzeczywistość. Danie świadectwa faktyczności przyznaje bowiem *de iure* wszystkie prawa z tego wynikające. Żyrantem takiego stanu rzeczy jest świadomość społeczna oraz wiedza potoczna lub – żeby podkreślić czynnik trwania – społeczne ramy pamięci. Wszelkie próby zanegowania „faktu społecznego" stają się w tym momencie fantasmagoriami walczącymi z realnymi rezultatami „tego, co się wydarzyło" i zachodzącą na niego dialektyką bądź hermeneutyką sensu.

„Trawienie" wydarzenia obyczajowego, paradoksalnie, może być znacznie dłuższe niż w przypadku przemian podyktowanych stopniowym skraplaniem się zdarzeniowości w większą strugę żłobiącą architektonikę obyczajów[65]. Zanim dojdzie do ostatecznej reformy, wahadło niestateczności znaczeniowej jeszcze wiele razy potrafi kołysać się w obie strony. Nigdy jednak nie przekroczy wartości skrajnych, wyznaczonych stanem inicjalnym oraz najdalszym zasięgiem rewolucyjnych[66]. Albowiem, jeśli dochodzi do przekroczenia któregoś z tych progów, znaczy to, że w pierwszym przypadku następuje – trudny do wyobrażenia w nowoczesności, a tym bardziej w ponowoczesności – proces rekonkwisty starego porządku; w drugim – jakaś zmiana po(st)rewolucyjna, która wymaga odrębnej interpretacji, lub kolejna rewolucja. Dopiero po względnym ustabilizowaniu się kontekstu funkcjonowania obyczajów następuje całkowita interpretacja „tego, co zaszło". Dokonuje się wtedy rekonstrukcja społecznej

[65] Biorąc pod uwagę aspekt czasu, potrafi to być zatem bardziej efektywne w przemianach obyczaju niż ich „taranowanie".

[66] Przykładowo, „obywatelskie" obyczaje odzwierciedlające ideały Wielkiej Rewolucji Francuskiej, pomimo długiego okresu ich poniewierania za I Cesarstwa, Restauracji i II Cesarstwa, nigdy nie wypłukały się z francuskiej (i nie tylko) pamięci społecznej. Wracały co jakiś czas w trakcie rewolt lub rewolucji XIX wieku, aż do momentu, kiedy po upadku Napoleona III zaczęły etapowo wracać do łask. Wiek XX to już pełny tryumf tych, zapoczątkowanych w XVIII wieku, rewolucji światopoglądowo-obyczajowych. Przyjmując za punkt wyjścia jej sukces, cała historia od Wielkiej Rewolucji do ustanowienia wzorowanej na jej ideach Republiki to opowieść o drodze, jaką musiał przejść Duch Wolności i Emancypacji do całkowitego społecznego uświadomienia sobie jego nieuchronności i totalności. Następnie zaś zaakceptowanie konsekwencji z tego wynikających.

pamięć i wyobrażenia samego wydarzenia. Dotyczy to tak jego przeszłości, jak i przyszłości, oczywiście z nadrzędnym interesem teraźniejszości. Swoją pracę wykonuje również proces (re)interpretacji sensów kulturowych. Do gry może powrócić wówczas naprzemienny rytm zdarzeniowości i ciągłości.

To właśnie w nowoczesności, zdecydowanie bardziej w jej „średnim" stadium niż „wczesnym"[67], następuje rozłam w dziedzinie obyczaju na dwie sfery: konserwatywne i zakorzeniające obyczaje oraz dynamiczne i wykorzeniające obyczajowości. Ciągle jednak są one funkcjonalnie powiązane ze sobą w obrębie jednej praktyki komunikacji obyczajowej, dzieląc z nią funkcje komunikacyjne i obiektywne. Rozszczepieniu uległa jednak „obyczajowa tożsamość" podmiotów uczestniczących w tej praktyce. Życie codzienne w oparciu o regulacje *stricte* obyczajowe dominowało początkowo w zdecydowanej większości sfer publicznych i prywatnych, zaś kierowanie się progresywną obyczajowością czyniło się niejako „na zewnątrz", „na pokaz". Ta ostatnia została wpleciona w pierworysie w kompleks modowo-stylowo-życiowy. Podążanie za nią manifestowało „bycie na czasie", „postępowość" czy „lekką awangardowość", nie zagrażało jednak „zdrowej" kondycji obyczaju, znamionującej tudzież taki sam stan moralności. Wraz ze wzrostem znaczenia obyczajowości zaczęła ona anektować coraz rozleglejsze terytoria praktyki obyczajowej, penetrując również obszary zarezerwowane wcześniej wyłącznie dla „normatywnego", „normalnego" obyczaju, którego status i moc petryfikowała wielopokoleniowa transmisja kulturowa. Mowa tu o obyczajach życia rodzinnego, domowego, małżeńskiego, a także zawodowego. W przyjętej tu interpretacji „kulturowe sprzeczności kapitalizmu" nie pojawiły się na linii modernistyczna kultura–kapitalistyczna gospodarka, lecz w tej pierwszej pod wpływem oddziaływania przesiąkniętej tą ostatnią praktyki społecznej. Przybierało to czasem postać otwartej „wojny domowej", częściej jednak agonistycznego nie-pokoju.

Burżuazja, kierując się własnym egoizmem lub instynktem klasowym, starała się izolować własną obyczajowość od reszty obyczaju, w celu przeciwdziałania emancypacyjno-egalitarnym rekonesansom w strukturze społecznej. Mogły one się pojawiać na gruncie awangardowych praktyk stylowo-życiowych. Jeśli nie w warstwie komunikacyjnej, to w ich konstrukcji. Frederic Jameson lokuje je w strukturalnym napięciu klasycznego modernizmu artystycznego.

> Modernizm jako całość niezbyt pasował do przeładowanych wnętrz wiktoriańskich, moralnych tabu epoki wiktoriańskiej, a także zasad kulturał-

[67] Jak wiadomo, termin „późna nowoczesność" w innym słowniku jest synonimiczny dla stosowanego w niniejszej pracy terminu „ponowoczesność". Dlatego piszę o stadiach – „wczesnym" i „średnim" nowoczesności, a nie o zmianie epoki z nowoczesnej na późnonowoczesną (ponowoczesną).

> nego społeczeństwa. Oznacza to, że bez względu na polityczne deklaracje klasycznych odmian modernizmu, odmiany te były z natury swej niebezpieczne i wybuchowe, wywrotowe dla ustalonego porządku[68].

Samo uzmysłowienie sobie przekonania, podstemplowanego naocznością obserwacji, że daje się „inaczej" przebudowywać rzeczywistość obyczajową niż w standardowych cyklach przemian obyczaju, otwierało drzwi wyobraźni społecznej na myśl o możliwości transformacji reszty obowiązującego porządku społecznego. Bohema swoją obyczajowość traktowała jako wyraz sprzeciwu względem obyczajowości pozostałych grup – filisterskiej mieszczańskiej i wulgarnej proletariackiej – oraz względem samego obyczaju jako ucieleśnienia przezwyciężanego tradycjonalizmu. Protest ten miał jednak wymiar artystyczno-ludyczny, czyli przynależący do świata „estetycznej wizji" oraz „przekornej nie-powagi". Tak też uzewnętrzniał się jego impakt – rozszerzający zmysłowość doświadczania „nadbudowy", nieskutkujący organiczną przebudową „bazy". Żyjąca w symbiozie z burżuazją cyganeria mogła co najwyżej oburzać i znieważać tę pierwszą na co raz to wymyślniejsze sposoby do momentu, kiedy ta ostatnia nie uznała tego za naturalny, pożądany stan rzeczy, a nawet formę nobilitacji. Dostrzega to cytowany powyżej badacz:

> Modernizm dawniejszy (albo klasyczny) był sztuką opozycyjną; pojawił się w pozłacanym wieku społeczeństwa interesu jako prowokacja i obraza wymierzone w publiczność warstwy średniej – pod postacią brzydoty, dysonansu, cygańskiego stylu życia, erotycznego skandalu. Był czymś, z czego można było się śmiać (o ile nie trzeba było wzywać policji, aby rekwirowała książki czy zamykała wystawę): chciał być obrazą dobrego smaku i zdrowego rozsądku albo, jak ujęliby to Freud i Marcuse, prowokacyjnym wyzwaniem rzuconym zasadom realizmu i praktyczności, królującym w warstwie średniej społeczeństwa początków XX wieku[69].

Z kolei proletariat swoją prostolinijną obyczajowość uznał za taran, którym zamierzał rozbić bramę skostniałej tradycji i burżuazyjnego resentymentu moralnego na drodze do nowego świata Prawdziwej Równości i Sprawiedliwości Społecznej. Potwierdza to obserwacja rewolucjonisty i zarazem socjologa Ludwika Krzywickiego: „warstwa łaknąca zmian w otoczeniu rozpoczyna od wyzwolenia umysłów swoich od »tradycji« oraz od podważenia powagi moralnej ustroju, przeciw któremu walczy"[70]. Wszystkie te grupy łączył opisany powyżej

[68] F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*..., ss. 210–211.

[69] Ibidem, s. 210.

[70] L. Krzywicki, Przeżytki, w: idem, *Dzieła*, t. 9: *Szkice socjologiczne*, cz. 1, H. Hołda-Róziewicz (red.), PWN, Warszawa 1974, s. 187.

„intelektualizm", nakazujący bacznie przyglądać się innym i sobie w trakcie wzajemnych interakcji, czyniąc ze swoich poczynań społecznych coraz bardziej wartościowo-racjonalny i celowo-racjonalny projekt, krytycznie nastawiony względem zastanego dziedzictwa kulturowego. Konceptualizowanie obyczajowości, chcąc nie chcąc, przyczyniało się do rewizji, opartego na strukturze emocjonalnej i tradycjonalnej, systemu obyczajowego, zarówno percepcji jego sensów komunikacyjnych, jak i jego funkcji; równocześnie przestrajało kategorialne operacjonalizowanie obyczajami w czasie i przestrzeni, czyniąc możliwym dostrzeżenie figur czasoprzestrzennej zdarzeniowości na tle temporalnych dłużyzn prawidłowości.

W nowoczesności to właśnie patrzący w jej „serce" *flânuer* predestynowany był do obserwowania napięć społecznych i wychwytywania letalnych trendów kultury. W dziedzinie obyczaju jego wyczulone spojrzenie potrafiło wypatrzeć zdarzenia i wczytać się w ich kondensację, w każdej czasoprzestrzeni – tak życia salonowego, jak i miejskiego czy bulwarowego[71]. Dostrzegalny w nich ciągły ruch staje się dla niego podstawowym doświadczeniem źródłowym. O ile zatem nowoczesność postrzegana jest jako epoka gwałtownego przyśpieszenia, to *flâneur*, jako najdoskonalszy jej obserwator, sytuuje się zawsze w oku wirującego cyklonu, umiejętnie przesuwając się wraz z nim. Porusza się, stojąc w miejscu, ustanawiając wciąż na nowo moment swego początku, bez rozwinięcia i zwieńczenia. W wiecznie wytryskającym „tu i teraz" jego bezwzględna subiektywność jawi mu się jako czysty przepływ, w którym aktualność zrównuje się z momentem doświadczenia. A jako takie nie obiektywizuje się w czasie i jako niezastygłe nie zostaje zabrane przez jego nurt, przez co hamuje wytworzenie się zrębów przedmiotowo-tożsamościowych w obrębie podmiotowej dziejowości. Ta jej fluktuacyjna ahistoryczność predestynuje ją do funkcjonowania w trybie incydentalnego i efemerycznego przeskakiwania po węzłach tkanej sieci opowieści o sobie samej, a nie stopniowego kumulowania się kolejnych warstw w ramach statecznej struktury odczytań kolei swego losu. Nie dowodzi to jej bytowej trywialności i epistemicznej bezwartościowości. Albowiem właśnie nasycając ją kompleksową wnikliwością w zamiarze artystyczno-egzystencjalnej eksterioryzacji, nadaje jej rangę epokowej doniosłości i egzystencjalnej istotności (totalności). Tak w domenie indywidualnej racji stanowienia sensu (w tym o sobie samym), jak i w ogólnym wyrazie *signum temporis*. Nieumiejscowienie myślenia *flâneura* to zarazem dar i przekleństwo, ponieważ chęć i niechęć artykulacji znoszą się wzajemnie, czyniąc ją impresyjną i epizodyczną formą niestanowienia. Skłania go to odgrywania bardziej roli posttradycyjnego estety życia codziennego niż nowoczesnego artysty życia codziennego, dlatego że idea indywidualności i oryginalności nie znajduje źródła ujścia w ostentacyjnej zewnętrzności ekspre-

[71] Dotyczy to w kolejności: burżuazji, proletariatu, bohemy.

sji. I choć cechuje go zestetyzowane, a nawet uludycznione *verbum*, to zastyga ono w akcie samonegacji. Uobecnione „tu i teraz" nie przechodzi w horyzont trwania, ale zamyka się w ramach wykonania chwilowo-miejscowego „bycia", a następnie niknie pod presją różnicy. *Flâneur* pada ofiarą swojej bezwarunkowej szczerości, czystej bezzałożeniowości, przenikliwości wzroku i otwartości serca. To nie heros nowoczesności, ale jej pierwsza zdobycz. Jej męczennik i ofiara całopalna. Takie jest podglebie, z którego wyrastają „kwiaty zła".

Flâneur sycił się zdarzeniami i roztrząsaniem sensów poznawczych kondensatów obyczajowych. Jednak nie zamierzał ich uspołecznić, ponieważ ukrywając swoją *flâneurową* egzystencję, nie dzielił się swoimi obserwacjami i przeżyciami-wartościami w intersubiektywnej dyskusji nad rolą zdarzenia i specyfiką kondensatu. Nie dążył do kolektywnego uzgodnienia sensów symboliczno-kulturowych i poznawczych, ani tym bardziej do odwoływania się do wspólnych założeń semantyki komunikacji obyczajowej. Wchodząc w taki tryb, musiałby przejść z postawy kontemplacyjnej do zaangażowanej – aplikacyjno-praktycznej. W momencie, kiedy zaczęłby artykułować jednoznaczne sądy pod własnym imieniem, stanąłby po stronie „znaczonego", a on woli zostać po stronie „znaczącego", dekonstruując znakowe konwencje, na drodze do uzyskania holistycznego „efektu znaczeniowego". Bardziej jednak niż formalny język interesuje go żywa mowa, a ta jest zawsze autentyczna i nieoceniona, o ile rozlega się i trwa nieskażona zewnętrznymi determinantami konieczności i użyteczności, i o ile nie zapętla się w obiektywizacji i repetycji. Docierając do końca mówienia, zaciera ślady jego początku; zaczynając od początku, zapomina o tym, że właśnie się skończyła. Jedyne pożądane powtórzenie to to w postaci anamnezy epifanii źródła mowy, w równoczesnym akcie świętowania narodzin – dzięki zyskaniu autorskiego głosu – samego „mówcy-stwórcy"[72].

[72] Przywołać w tym miejscu można postać ironisty (ironistki) R. Rorty'ego jako nominalisty lingwistycznego, którego nowoczesny typ był prekursorem, a ponowoczesny wariantem. Według amerykańskiego filozofa ironistka spełnia „następujące trzy warunki: 1) Odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika finalnego, którym aktualnie się posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenie inne słowniki przyjmowane za finalne przez ludzi bądź książki, jakie napotkała; 2) zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowanie wyrażone w jej obecnym słowniku nie może ani potwierdzić ani rozproszyć tych wątpliwości; 3) o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości od innych słowników, by był w styczności z różną od niej mocą. Ironiści mający skłonność do filozofowania uznają, że wyboru pomiędzy słownikami nie dokonuje się ani w ramach neutralnego i uniwersalnego metasłownika, ani też usiłując przebić się przez zjawiska ku temu co rzeczywiste, lecz po prostu wygrywając nowe przeciw staremu". R. Rorty, *Przygodność, Ironia, Solidarność*, tłum. Wacław J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, ss. 107–108. „Ironia – stwierdza J. Kmita – »nominalisty lingwistycznego« polegałaby, jak widzimy, na tym, że wyrażając »zwykłymi« brzmieniami swoje pomyślenia, wciąż podejrzewa, że pomyślenia te byłyby może bardziej, czy nawet bardziej, doskonałe, gdyby mógł wyrazić je dla siebie i drugich brzmieniami »zwykłymi« w innej grupie plemiennej, posługującej

Homo aestheticus – spacerowicz

U ponowoczesnego, późnonowoczesnego czy też płynno-nowoczesnego potomka *flâneura* do głosu doszły pierwiastki utajone w pierwowzorze. Przede wszystkim tendencje do wystąpień obliczonych na efekt oraz komodyfikacja zachowania w ramach „wartości wystawnej”[73]. Dostrzegał to już W. Benjamin w pierwowzorze. „Udaje się na rynek jako flâneur; po to – tak sądzi – by mu się przyjrzeć, w rzeczywistości jednak po to, aby znaleźć klienta”[74]. Utowarowienie wymusił kapitalistyczny rynek, na którym, w momencie kiedy popyt spotyka się z podażą, szczerość i bezinteresowność zastępione zostają przez grę pozorów i merkantylną kalkulację.

Jako że rytm życia *flâneura* odzwierciedla tempo życia wielkiego miasta, to wszelkie metamorfozy tego ostatniego niosą natychmiastowe konsekwencje dla pierwszego. Przełomowym wydarzeniem, w rozważaniach W. Benjamina, było pojawienie się w przestrzeniach miasta nowych ulic handlowych. „Gdyby nie pasaże, przechadzanie się nigdy nie nabrałoby takiego znaczenia”[75].

> Pasaże, jeden z nowszych wynalazków przemysłowego luksusu [...] to pokryte szkłem i wyłożone marmurem przejścia, biegnące przez skupiska domów, których właściciele zjednoczyli się dla spekulacji. Po obu stro-

się innym słownikiem finalnym. Nie potrafi tedy on uwierzyć serio w żadne nadające się do wyrażenia i uargumentowania w jego własnym słowniku przekonania, w szczególności zaś normę”. J. Kmita, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 104. „Myślę, że ta potrójna przygodność, czyniąca czymś niesłychanie kruchym zarówno »społeczność liberalną«, »jaźń«, jak i »język« (słownik, finalny słownik w szczególności), bierze się z dążenia tak zwanych postmodernistów do skonstruowania wyobrażeń jednostki ludzkiej jako egzystencji o nieograniczonej wolności: »nie musi« ona – jako jaźń, jako uczestnik procesu komunikacji społecznej, jako członek »społeczności liberalnej« wreszcie – trzymać się norm i dyrektyw określonego języka, ogólniej kultury, ponieważ wszystko to, co kryje się za określeniami: »jaźń«, »społeczność liberalna«, »komunikacja społeczna« jest niczym nieregulowana, przygodna właśnie”. Ibidem s. 104. J. Kmita chce potraktować koncepcję ironii nieprzygodnie, nie okazjonalną manifestacją indywidualnego „sposobu życia”. Ibidem, s. 105. Uważa on, że „użycie metafory (w ramach literatury czy może także innych dziedzin sztuki) jest czymś takim, jak wezwanie do odszukania lub przynajmniej zbliżenia się do – w przestrzeni reprezentowanej przez alternatywę – stanu rzeczy, który wyczuwa się jakoś intuicyjnie, ale na który nie ma gotowej nazwy, a dokładniej gotowego, literalnego stwierdzenia zdaniowego”. Ibidem, ss. 118–119.

[73] W. Benjamin, Park Centralny..., s. 394. Autor ten utrzymuje, że to „Baudelaire po raz pierwszy formułuje pretensje pisarza do wartości wystawnej”, a także, że był „impresariem samego siebie”. Ibidem, s. 394.

[74] W. Benjamin, Paryż II Cesarstwa...., s. 362.

[75] Ibidem, s. 364.

> nach tych przejść, oświetlanych z góry, ciągną się najelegantsze sklepy. Taki pasaż jest więc bez wątpienia miastem, ba, światem na niewielką skalę. W takim świecie flâneur czuje się swojsko; dopomaga on miejscu w zdobyciu własnego kronikarza oraz filozofa. Sobie natomiast pomaga w ten sposób zdobyć niezawodne lekarstwo na nudę [...]. Pasaże są czymś pośrednim między ulicą a wnętrzem [...]. Dla flâneura, żyjącego pomiędzy frontami budynków niby bourgeois w czterech ścianach swego domu, ulica staje się mieszkaniem. W jego oczach błyszczące emalią szyldy firm są równie dobre (a nawet lepsze) jako przystrojenie ścian, co obraz olejny w mieszczańskim salonie. Mury są dla niego pulpitem, o który opiera swój notes; kioski z gazetami służą mu za biblioteki, a kawiarniane tarasy za wykusze, z których po zakończonej pracy spogląda na swój dobytek[76].

Następny etap mariażu *flâneura* z rozwijającą się intensywnie infrastrukturą handlu sprzężony był z powstaniem wyspecjalizowanego obiektu imitującego strukturę domu – z piętrami, korytarzami, z których zamiast do pokoi wchodzi się do sklepów.

Od czasów powstania *Pasaży* dom towarowy zmienił się w centrum handlowe, których kolejne generacje – parki handlowe – stopniowo przejmowały funkcję implodującego w nie miasta. Wykształciły się również liczne inne „nie-miejsca" (Marc Auge), „środki konsumpcji" (George Ritzer) bądź też „świątynie konsumpcji" (Zygmunt Bauman). W swoim dążeniu do osiągnięcia rangi idealnych przestrzeni konsumpcji likwidowały lub marginalizowały czynniki mogące zakłócić ten obraz, podsycając zaś te, które im sprzyjały. Odbywało się to poprzez zabiegi mityzacyjne – bardziej jednak poprzez symulowanie symboliki świata mitu – za pomocą estetyzacji oraz uludyczniania – niż jego reaktualizację. Rozkoszujący się niewinnie smakiem paryskich pasaży *flâneur* wprzęgnięty został do budowy ponowoczesnego porządku konsumpcyjnego. Tak też widzi to autor *Dwóch szkiców o moralność nowoczesnej*. „W nowożytnym pragnieniu, aby się »włóczyć się bez celu« tkwiła ukryta gdzieś kopalnia złota; rynek ją odkrył i zabrał się do jej eksploatacji"[77].

Dawny *flâneur*, w swej żarłocznej chęci pochłaniania świata, przy jednocześnie łagodnym temperamencie jego uskuteczniania, stał się jednym z głównych bohaterów nowoczesności – dla wielu personifikacją jej estetycznego ducha lub dziejowości „ducha", który stał się w tej epoce na wskroś estetyczny[78]. W nowoczesnym systemie kapitalistyczno-konsumpcyjnym religia stopniowo zaczęła ulegać publicznej deinstytucjonalizacji i odobyczajowionej prywatyzacji. System

[76] Ibidem, ss. 364–365.

[77] Z. Bauman, Przedstawienie na pustyni..., s. 79.

[78] K. Loska, *Flâneur jako metafora współczesnej kultury*..., s. 45.

transcendentych wierzeń coraz częściej zaczęła zajmować sztuka[79]. Według G. Vattimo, który silnie promuję tę tezę, estetyzacja i sekularyzacja to dwa główne oblicza nowoczesności. Zeświecczenie skutkuje poszukiwaniem zastępstwa dla dawnego *sacrum*. Staje się to podstawowym, niezrealizowanym lub niewykonalnym zadaniem współczesnego człowieka. Zawrotna kariera estetyzacji życia codziennego to m.in. przejaw zapełniania pustki egzystencjalnej, „szczeliny istnienia", przez ekspresje (para)artystyczne[80].

Nowoczesny *flâneur* – zaaferowany epizodycznym, niespójnym, fragmentarycznym życiem uwolnionym od dogmatów przeszłości – nie dążył do jego scalenia wokół wzniosłej idei ani nie szukał stałych wartości, za którymi chciałby podążyć[81]. Ponosił przez to ryzyko egzystencji bez ochronnego parasola ostatecznej wizji świata, gwarantującej sens podejmowania elementarnych czynności symboliczno-kulturowych oraz praktycznych. Te akurat rysy wpisały się doskonale w ducha ponowoczesności. Przewijające się akcydentalnie u *flâneura* cechy dandysa, poety, detektywa i zbrodniarza, prostytutki, kuglarza, będące w oryginale artefaktami scenicznymi dla ożywczej gry na konwencjach w poszukiwaniu nowych sensów poznawczych, w następnym rozdaniu dziejowym zostały przypisane spacerowiczowi na stałe[82]. Przylegające trwale do twarzy maski i gra według ich reguł to taktyki obce tradycyjnemu łazikowi. Pozostaje bowiem wierny sednu doświadczenia źródłowego i broni jego esencjalnej wartości. W swojej strategicznej pryncypialności w tej kwestii jest w ponowoczesności „staroświecko" nowoczesny i jako taki zepchnięty zostaje na margines, gdzie jego wzór trwa już tylko siłą inercji jako obyczajowościowe residuum. Faktyczny status kontynuatora linii rozwojowej *flâneura* przypada dzisiaj intelektualiście, którego społeczna rola i rozpoznawalność są dziś równie nikłe i marginalizo-

[79] Według G. Dziamskiego kultura ponowoczesna tworzy „własny model zmiany. Tym modelem jest sztuka, stąd tak dużą wagę przywiązujemy tutaj do niej, szczególnie do takiej, która łamie społecznie akceptowane normy i reguły artystyczne". G. Dziamski, *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*..., s. 25.

[80] Pisze o tym szeroko M. Featherstone w wymienionych już wcześniej tekstach.

[81] Podążając za Z. Baumanem, Aleksander Manterys uznaje, że „ponowoczesności znamionują: fragmentaryzacja, epizodyczność i wieloznaczność. Szczególnie istotne jest upowszechnienie wzoru spacerowicza (flâneur), którego ponowoczesną egzemplifikację stanowi rozparty w fotelu uczestnik telewizyjnych widowisk". A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 93. Ta ostatnia uwaga tycząca się „spacerowania po ekranie", staje się dystynktywna dla krytyki podstawowych typów społeczeństwa ponowoczesnego.

[82] Należałoby się zastanowić, czy mamy jeszcze do czynienia z przekształceniami metamorficznymi w (obrębie) jednej tożsamości, czy też z jej rozszczepieniem i w połączeniu z innymi zlaniem się w jeszcze inne. Nieprzypadkowo Z. Bauman wyróżnia, oprócz spacerowicza, jeszcze trzy inny typy osobowe ponowoczesności: włóczęgę, turystę i gracza.

wane jak protoplasty[83]. W związku z tym jego inteligenckie maniery są postponowane i wyśmiewane; „na topie", „trendy" są zaś zachowania nastawione na widowiskowość, ekshibicjonizm i przebojowość. W związku z tym jego miejsce w masowej wyobraźni i w praktykach mas zajął progresywny spacerowicz.

Obraz spacerowicza epoki ponowoczesnej szkicowany jest więc już w innych barwach.

> W życiu miejskiej ulicy – pisze Z. Bauman – ludzie są dla siebie nawzajem powierzchniami. Przechodzień toruje sobie drogę wśród parady powierzchni, sam będąc jej uczestnikiem – spacer miejski jest zwiedzaniem wystawy powierzchni, w jakiej spacerowicz sam jest eksponatem. Wystawienie na pokaz obnaża powab eksponatów (wabią one i nęcą swym powabem, co nader łatwo odczytać, mylnie, jako zaproszenie), ale niczego nie obiecuje i do niczego nie zobowiązuje; wystawia więc przechodnia (który zarazem zwiedza i „jest zwiedzany") na olbrzymie ryzyko. Szanse upojnego powodzenia i upokarzającej porażki równoważą i kasują się nawzajem i nie dają się od siebie oddzielić. Ulica miejska podnieca i zarazem przeraża. Redukując jaźń do powierzchni (kryjąc ją szczelnie za powierzchnią jak za tarczą), do czegoś, co można względnie łatwo kontrolować, a nawet zmieniać dowolnie, logika ulicy miejskiej zabezpiecza z pozoru jaźń przed intruzami. Faktycznie jednak, z powodu nieporozumień semantycznych, nieuniknionych na wystawie powierzchni, nawet i doświadczony mieszkaniec miasta musi wiecznie zachowywać czujność i węszyć zasadzkę. Co gorsza, najtroskliwsza nawet i najsumienniejsza kalkulacja nie usunie ryzyka całkowicie, i każde posunięcie będzie brzemienne następstwami tyleż nieprzewidzianymi, co niepożądanymi. Najbardziej czarująca z początku gra hazardowa staje się nie do wytrzymania, gdy się ją uprawia bez przerwy, i myśl o spokojnej, wolnej od ryzyka przystani – o domu – staje się coraz bardziej natarczywa, aż dom wyśniony rozrasta się w pokusę, jakiej oprzeć się już nie sposób[84].

Widać wyraźnie nabrzmiałą świadomość funkcjonowania w trybie „wartości wystawnej", koniunkturalizm, zachowawczość, a przede wszystkim rezonujące

[83] W tym podejściu rozchodzą się moje drogi z poglądami Z. Baumana, ponieważ jego model *flâneura* rozciągał się zarówno w nowoczesności, jak i w ponowoczesności, i różnił się natężeniem cech ilościowych; dla mnie różnice jakościowe są na tyle istotne, że zmiana ma charakter kategorialny.

[84] Z. Bauman, *Wśród nas, nieznajomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*, http://antyportal.org/zygmunt-bauman-wsrod-nieznajomych-obcych-ponowoczesnym-miescie/ [data dostępu 05.04.2018] Jednym z najbardziej spektakularnych ich przejawów są rozległe i masowe „środki konsumpcji" w postaci centrów handlowych.

bez przerwy przeświadczenie o powierzchowności i miałkości „spacerowej egzystencji". Odległe jest to od perypatetycznego spirytualizmu, kreacyjnej wolności, inspirującej dociekliwości, a także romantycznego spleenu i nostalgicznej dystrakcji niegdysiejszego *flâneura*. Z nich zbudowany był „dom wyśniony". Ożywcze, choć często nostalgiczne przeżywanie i wartościowanie otoczenia zamienione zostało w grę taktycznych posunięć i kontrposunięć obliczonych na utrzymanie sensu całego procederu jako cenionego stylu życia. Niweczy to zbawczy altruizm *flânerie*. Nie jest to już przeżywanie zdarzenia, ustalanie jego wartości i dociekanie znaczeń kondensatu, lecz nieustanne rozpaczliwe szukanie momentu do zaznaczania swojej obecności i „osobowości" przy pomocy mobilnych asamblażów.

W nowoczesności spacerowicz wtapiał się w tłum, w ponowoczesności tłum składa się ze spacerowiczów – jednak już tylko w aspekcie stylowo-życiowym, a nie głębi partycypacji kulturowej i eksploracji świata zdarzeń. O ile zatem wcześniej *flâneur* kreował swój świat innymi – odmiennymi, o tyle jego potomkowi świat stwarzają inni – a jednak podobni. Stąd paradoksalne konsekwencje takiej przemiany tłumu. Obyczajowość współczesnego spacerowicza nastawiona jest na budowanie kontrastu pomiędzy nim a innymi, a jeśli „być" równa się „być dostrzeżonym", to proliferacja „ja" i epatowanie nim stanowią jedyną odpowiedź na zmienione warunki egzystencjalne[85]. W nim to inni – ludzie i techniczne ekstensje – przekształcają się w lustra do zwielokrotniania „ja" spacerowicza. Związane jest to z globalnymi przekształceniami ludzkiego biotopu, w którym do gęstniejących miejskich tłumów i spektakularnych budowli, w tym całej okalającej je infrastruktury, dołączył wymiar czasoprzestrzeni mediatyzowanej przez system medialny[86]. Być obecnym to być współobecnym w wielu różnych węzłach, zapośredniczonej „przez prąd" i namnażającej się czasoprzestrzeni. Całość ustąpiła miejsca sumie części, a im ich jest więcej, tym lepiej. Autorytet jakości zastąpiła parametryzacja ilościowa[87]. Koherentna tożsamość nie jest ani pożądana, ani użyteczna, a jej wcześniej, uznawane za dysfunkcjonalne, rozczłonkowanie i egzystencjalne zwielokrotnienie okazuje

[85] O współczesnym *esse est percipi* pisze m.in. Z. Bauman: „Od pewnego czasu miejsce słynnego kartezjańskiego »dowodu na istnienie«: »myślę, więc jestem«, zajmuje coraz jawniej wersja dostosowana do współczesnej ery masowej komunikacji: »widzą mnie, więc jestem«". Z. Bauman, *44 Listy ze Świata Płynnej Nowoczesności*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, ss. 34–35. Dążenie do „bycia dostrzeżonym" przekracza sferę prywatną i wkracza w publiczną. „W efekcie to sfera publiczna przeżywa dzisiaj najazd, zalew i podbój prywatności". Ibidem, s. 52. Sprzyja temu rozrost narzędzi medialnych i nachalność zmediatyzowanego świata.

[86] Według terminologii Barbary Kity kategoria „zmediatyzowania" odnosi się do świata generowanego przez system medialny – media elektroniczne (cyfrowe). B. Kita, *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*, Rabid, Kraków 2003.

[87] Widać więc, że spacerowicz przeszedł na pozycję zwalczanej przez *flâneura* burżuazji.

się aktualnie jak najbardziej funkcjonalne, co więcej, społecznie zapotrzebowane i praktycznie nagradzane.

Dzisiejsza postawa *flâneura* jest już całkowicie „post". Przezwycięża zarówno świadomość narodzin życia wielkomiejskiego jako czegoś unikalnego i cennego, jak i własną niezależność egzystencjalną w świecie pomiędzy światami, we wnętrzu czasoprzestrzeni (chwil i miejsc), z której najlepiej można było dostrzec mijające czas i przestrzeń. Ujawnienie się ogółowi i kapitulacja przed zewnętrznością skutkują wprzęgnięciem go w ramy społecznych konstrukcji typów osobowych. Jego żywa wyobraźnia nie zmierza już w stronę utopijnej samotności przeżycia, lecz heterotopijnego uwidocznienia się w jak największej liczbie zmontowanych kopii. Nacisk na „pokazywanie się" stępił ostrze języka myśli. Osłabły intelektualna wrażliwość i przenikliwość, ustępując miejsca ekscesowi i pozerstwu[88]. Zanurzenie się w strumieniu zmysłowości jest współcześnie z jednej strony o wiele łatwiejsze i szybsze dzięki zdobyczom masowych technologii, z drugiej o wiele trudniejsze, na skutek jej omnipotencji. Jej wszechobecność sprawia, że nie daje się dostrzec brzegów niezmysłowości, dlatego nie sposób stwierdzić, kiedy się w niej jest, a kiedy nie. Trudno też stwierdzić, czy po „symulacyjnym zwrocie" w ogóle daje się jeszcze wyznaczyć taką perspektywę, kiedy wszystko, co pojęciowe, zaszczepione jest obrazowością. W szerokim kontekście „zaudiowizualizowanej" kultury pisze o tym J. Baudrillard: „nie sposób już dotrzeć do niezapośredniczonego jej poziomu, do tego, co absolutnie rzeczywiste. [...] Każde zdarzenie zostaje sprowadzone przez media do najwyższego stopnia istnienia, wytrącone z normalności i przeniesione w przestrzeń hiperrzeczywistości"[89].

Obfitość bodźców zewnętrznych bombardujących zmysły zanurzonych we współczesnym życiu codziennym przekracza znacznie te, które znane były G. Simmelowi i W. Benjaminowi. Tamte bombardowały zdolności percepcyjne, aktualne transcendentują całą zmysłowość. Pierwotne przeżycie szokowo-punk-

[88] Wedle Douga Halla ze spacerowiczem daje się powiązać *voyera* – „podglądacza, który nie wyrzeka się patrzenia nawet wtedy, kiedy jest ono erotyczne" oraz *deriveura* – „widza, który celebruje patrzenie, traktując je ontologicznie jako narzędzie interpretacji". „W obu wypadkach doświadcza się swoistej perwersji, agresywnej podmiotowości widza, który poprzez widzenie bierze w posiadanie, oraz mimowolnej bierności oglądanego, który staje się wraz ze swoim otoczeniem katalizatorem myśli i fantazji innego". D. Hall, Refleksje o straży sąsiedzkiej, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*..., s. 516. Marianna Michałowska wskazuje zaś, że „voyer [jest] w pełni już świadomy obiektu swojego pożądania [...]. Najnowsze zmiany wprowadzają na scenę miasta nowego gracza: deriveura. Odtąd dryfujący mieszkańcy miasta nie będą chcieć jedynie patrzeć na miasto i podglądać życie jego mieszkańców, oni – wiedząc, że są jego, chcą je czuć własnymi zmysłami" M. Michałowska, Fotografia i miasto – dyskurs spojrzenia, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*..., ss. 422–427.

[89] J. Baudrillard, Słownik, w: idem, *Ameryka*, tłum. Renata Lis, Michał Paweł Markowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, ss. 178–179, 184.

towe łączy się z jego osadzaniem w śladach pamięci. Wymaga to przepracowania treści – identyfikacji, modyfikacji i zróżnicowania – a do przeprowadzenia tego procesu potrzebna jest temporalna spacja. Współcześnie spacerowiczowi nie starcza czasu na zwłokę, ponieważ ścieli się ona gęsto pod wpływem gwałtownej natury rzeczywistości. Stąd pamięć połączona jest z mgławicowymi miejscami -śladami, tworzonymi incydentalnie i luźno powiązanymi ze sobą. Poza tym niezdolność do rozładowania napięcia, powstałego wskutek szokowej natury rzeczywistości, powoduje w dłuższym okresie nie tyle chwilowe zblazowanie, co być może trwałe zobojętnienie.

Możliwe też, że podniósł się próg tolerancji na bodźce płynące ze środowiska zewnętrznego i sam ten stan emocjonalnego pobudzenia jest formą (przyjemnościowego) zaangażowania w rzeczywistość, aktualnie wykształconej gotowości partycypacyjnej na poziomie sensomotorycznym[90]. Nierzadko postuluje się również, że z powodu sensualnej „klęski urodzaju" zmienił się model utrzymywania dobrostanu intelektualnego. Charakteryzuje go paraliż wyobraźni, która ceduje swoje prerogatywy na gotowe schematy reaktywne, podsuwane jej przez zmieniające się jak w kalejdoskopie klisze i stereotypy. Intelekt, jako najbardziej wrażliwy z organów, boi się ruszyć się miejsca, żeby nie ulec – opisywanemu przez P. Virilio – „wypadkowi" w pędzie urzeczywistniania czegokolwiek[91]. Nie oznacza to jednak, że zachowuje naturalną rezerwę, a raczej, że skupieniem uwagi utrzymuje stan najwyżej czujności przed potencjalnym zagrożeniem. Feerie fantasmagorii wyobraźni, łańcuchy tkanej kunsztownie materii myśli alegorycznej między horyzontami natchnienia i imaginacji a rezerwy i zblazowania wyręczyła obsesja orbitowania pomiędzy biegunami gorączkowej perseweracji i ozdrowieńczej amnezji. Konsekwencjami są kompulsywna nerwowość i prewidystyczna agnozja.

Niezależnie od tych ustaleń fascynacja i zauroczenie aranżacją i barwnością „świata z obrazów" powodują uruchomienie kojarzenia metaforycznego, pobudzają do tworzenia ciągów ulotnych obrazów, doznawania przelotnych wrażeń[92].

---

[90] Ta hipoteza psychodynamiczna wymaga odrębnego opracowania, wykracza ono jednak poza zakres tego studium kulturoznawczego.

[91] Według P. Virilio „wypadek" jest integralnie związany z „substancją". Pierwotny zdaje się być „wypadek substancji". Współczesne namnożenie „wypadku" wynika z postępu technologicznego, pociągającego za sobą radykalne przekształcenia ontologii życia społecznego. Wyróżnia się „wypadek powszechny" (czy też „wypadek integralny"), rozgrywający się w skali globalnej, dotykający wszystkich bądź bezpośrednio, bądź w sposób zapośredniczony dzięki technikom informatycznym (medialnym). Następnie „wypadek wiedzy", wynikający z rozwoju nauk technicznych oraz najnowszą postać – „wypadek rzeczywistości" – „przestrzeni, czasu, materii substancjalnej". Kresem wszystkich wypadków jest „wypadek absolutny". P. Virilio, *Wypadek pierworodny*, tłum. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, ss. 45, 48–49, 95.

[92] M. Featherstone, Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego, tłum. Przemysław Czapliński, Jacek Lang, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów,* Wydawnictwo Ba-

J. Baudrillard opisuje inflację znaczenia: eksplozję znaczących i implozję znaczonych oraz proces zastępowania ich symulacją i symulakrum[93]. Zalew form symbolicznych, ikonicznych (wizualnych) – „przesemiotyzowanie", „przeobrazowanie" przestrzeni – wraz z narzucanym odgórnie imperatywem partycypacji w niej, kończy się – jak twierdzi francuski socjolog – milczeniem mas. Jest to ich strategiczna odpowiedź na klęskę tego, co symboliczne, hipertrofię znaków i obrazów poprzez lustrzaną hipertrofię nieodczytań i nierozpoznań[94]. Mediatyzacja rzeczywistości sprawiła, że spacerowicz, nie ruszając się z miejsca, sam z siebie uczynił miejscem, po którym spacerować zaczęły zewnętrza.

> W przypadkach Benjaminowskiego flaneura [...] – przekonuje Doug Hall – widzimy modele miejskiej obserwacji, które zakładały fizyczną interakcję z otoczeniem i ludźmi. Tutaj stopień posiadanej wiedzy może sięgać do prostej relacji głębokiego zaangażowania w czasie realnym – z ludźmi, miejscami i sytuacjami. Te informacje zawierają określone ryzyko: widz zostaje ujawnionym, łatwo może stać się widzianym, i to go czyni odpowiedzialnym za akt patrzenia na mocy wrażliwości pochodzącej z widzialności. Z drugiej strony, cyfrowa technologia, w której obrazy, słowa, wirtualne przestrzenie są bezustannie dostępne w terminalu komputera i jednym uderzeniem klawisza mogą zostać zniekształcone i przeniesione w inny kontekst, stwarza flaneura wirtualnej przestrzeni, odległego, niewidzialnego, widza-kontrolera i manipulatora informacji, który nie płaci żadnej ceny za patrzenie. To jest patrzenie bez ryzyka: uprzywilejowane, wyniesione na nowe szczyty[95].

ran i Suszczyński, Kraków 1997. Angielski socjolog dostrzega w karnawale średniowiecznym wiele zjawisk, które później zaczęto kojarzyć z postmodernizmem oraz estetyzacją życia codziennego.

[93] J. Baudrillard, *Symulacja i symulakry*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

[94] J. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.

[95] D. Hall, Refleksje o Straży Sąsiedzkiej, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, ... s. 517 . Podobną obserwację znajdujemy w refleksji B. Kity: „Telewizja oferuje nam niejako gotową *flâneurie* do domu, gdzie my siedzący wygodnie w fotelu, możemy się jej upojnie poddać, raz po raz będąc niemobilnym, choć przenoszącym się z miejsca na miejsce nomadą, to znów *flâneurem* oddającym się nieskrępowanemu doświadczaniu »telemiasta« [...]. Środki telemiczne, jakkolwiek by nie były unowocześniane, zawsze konstytuują sieć: dróg, kolei, powietrzną, czy morską, razem tworząc zaś supersieć, w której człowiek dotąd ufundowany na względnej stabilności, ustalonych wspólnotach, związany z miejscem pochodzenia, czy zamieszkania, obecnie przynależy do otoczenia, które można byłoby nazwać tranzytowym i miast bywać pasażerem, powoli przekształca się w »byt pasażu«. Ta współczesna »nadruchliwość« – jako signum temporis dla ponowoczesnego *flâneura*, stoi w zasadniczej opozycji do »przemieszczania w miejscu«. Wydaje się więc, że w istocie nie możemy być zatem ani jednym, ani drugim – tak różnią się między sobą ich postawy, kiedyś

Do elementarnej socjalizacji ponowoczesnej wprzęgnięto semiotyzację, tak samo zresztą jak estetyzację i karnawalizację, życia codziennego. Związana jest jednak z zalewem znaków i symboli w celu rozbudzania pragnień konsumpcyjnych, a nie w zamiarze cyzelowania estetycznego smaku czy treningu w nowej *aisthesis*. Owe znaki i symbole wplecione zostały w pluralistyczny, a wcześniej atrybutywny dla *flâneura*, ruch wyobraźni. Ona również uległa egalitaryzacji, instytucjonalizacji, a niekiedy nawet profesjonalizacji. Widzi to m.in. Arjun Appadurai w *Nowoczesności bez granic*:

> Wyobraźnia, Wyobrażenie, wyobrażone, imaginarium – wszystko to są terminy, które odsyłają nas do czegoś , co w globalnych procesach kultury jest zjawiskiem zasadniczym i nowym, a mianowicie do wyobraźni jako procesu społecznego. Wyobraźnia nie jest już samą fantazją, marzeniem (opium dla mas, których prawdziwe życie toczy się w innej sferze), nie wystarcza prosta ucieczka (ze świata określonego zasadniczo przez bardziej konkretne cele i struktury), nie wystarcza elitarna rozrywka (nieodpowiednia z punktu widzenia możliwości życiowych zwykłych ludzi) i nie wystarczy już sama kontemplacja (zbędna z punktu widzenia nowego rodzaju pragnień i podmiotowości), wyobraźnia stała się zorganizowanym polem społecznych praktyk, formą aktywności (jednostek ludzkich) a globalnie określonymi polami możliwości[96].

Tryumf wyobraźni oznacza, że wszystko jest albo może być naraz, bez ograniczeń, bez cezury (a i cenzury) myśli na fantasmagoryczną i realistyczną. W wymiarze życia codziennego skrajna estetyzacja jako zorganizowane pole społecznych praktyk wyobraźni prowadzi – jak zauważa Wolfgang Welsch – do anestetyzacji, czyli *de facto* do zaprzeczenia możliwości dostrzeżenia estetyzacji czegokolwiek[97].

Ponowoczesny spacerowicz nie musi już uciekać od wzorcowej obyczajowości dominujących grup społecznych w stronę swojej własnej zwyczajowej wyobraźni, albowiem są one już instytucjonalizowane w działaniach obyczajowych. Nawet te, które nie są utożsamiane z dotychczasową konwencją obyczajową, mają swoją chwilowo-miejscową możliwość przejawiania się w obyczajowej zda-

---

bardziej krystaliczne, dziś znacznie bardziej rozmyte, zmutowane – albo jednym i drugim – wykazując aktywność nawiązującą w tym samym stopniu do nomady i do *flâneura*". B. Kita, *Podróżować: jeździć, widzieć, myśleć*, „ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura" 2(5)/2002, ss. 47–48.

[96] A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 49.

[97] W. Welsch, Estetyka i anestetyka, tłum. M. Łukasiewicz, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998.

rzeniowości, a „ilość" i „jakość" kondensacji, którymi można „rozporządzać", wydaje się nieograniczona. Związane jest to z multiplikacją „fantasmagorycznych miejsc akcji" oraz ich heterogenicznością, które już na wstępie dopuszczają rozliczne transformacje, transpozycje i rekategoryzację w obrębie „obyczajowości różnicy". Niestabilność semantyk kulturowych – obyczajowej i stojącej za nią językowej – pozwala odczytywać kondensaty w nieskończoność i nie dopuścić do ostatecznej koagulacji struktur sensownych. Nigdy zatem nie wiadomo do końca, „czym to jest/było", „z czym się ma/miało do czynienia". Rozciąga to chwilę w kontinuum, a miejsce w przestrzeń. Cięcie pomiędzy nimi staje się zabiegiem nie tyle arbitralnym, co jałowym, ponieważ nieustannie powraca „to samo", mimo pozorów różnicy.

Wygląda na to, że to ponowoczesna kultura sama wykonuje wcześniejszą pracę *flânerie*. Pozwala to spacerowiczowi skupiać się na wpasowaniu w różne wymiary „obyczajowości różnicy" poprzez liczne poręcznościowe uwłaszczania, np. w obrębie mód, stylów życia. O ile jednak w obyczajowości stylowo-życiowej możemy stale i „płynnie" „różnić się pięknie", o tyle musi istnieć jakiś punkt odniesienia i oporu – pamięć o obyczaju jako systemie regulacyjnym, obejmującym wszystkich zanurzonych w polu danej „obyczajowości różnicy". Powinno ono tkwić jako pozazdarzeniowa boja, do której można przymocować swój „dom wyśniony", szukając schronienia od nieustannego sztormu „płynności". Nawet jeśli jest to już tylko „fantasmagoria", to trwa ona mocą generatywnych ram pamięci społecznej. Wskazują one na ich istnienie, aczkolwiek w „podskórnym" przekonaniu wielu spacerowiczów już tylko jako zorganizowane pole społecznych praktyk wyobraźni. To podejrzenie sprawia, że podtrzymuje się w ich gronie przeświadczenia o istnieniu „czegoś ugruntowanego", nie dążąc zarazem jego aksjologicznego i semantycznego ugruntowania. Tak na wszelki wypadek, żeby nie zdemaskować w trakcie jego uzasadniania „fikcji" konstruujących go racji, odsłaniających rzeczywisty brak fundamentów (co stanowiłoby przezwyciężenie drugiego etapu precesji symulakrum według terminologii J. Baudrillarda).

Atrofia imaginacyjna spacerowicza przekłada się na drastyczne zmniejszenie produkcji sensów kontekstualno-poznawczych, które mogłyby zyskać rangę sensów symboliczno-kulturowych. Jego działania migają tylko znaczeniowością, uwodzą tych, którzy dają się uwieść lub już uwiedzionych, będąc – w rzeczy samej – zaledwie paraobyczajowymi atraktorami. Zdając sobie sprawę z toczącej się gry, każdy spacerowicz – refleksyjnie intencjonalny lub spontaniczno-praktycznie nieświadomy (świadom lub nie swojej „wartości wystawnej") – stara się promować preferowany wzór, scenariusz jako poręcznościowo najatrakcyjniejszy. Unika jednak uzasadnienia konieczności jego rozpowszechniania lub tworzy je według bieżących potrzeb interpretacyjnych. Jeśli mu się powiedzie, to jego „dzieło otwarte" może wyrwać się poza chwilę i miejsce w stronę „prawdziwych"

przemian obyczaju, w kierunku czasoprzestrzennej realności doświadczania zmiany struktur sensownych, a więc pracy semantyki obyczajowej, pozwalając mu przy tym odczuć ożywcze działanie „zasady rzeczywistości". Pozwala to wyjść poza zwodnicze zapętlenie się w zdarzeniu udającym niezdarzenie oraz zakończyć repetycję „tego samego i innego" w kondensacji obyczajowej.

Homo ludens – tradycyjny, skarnawalizowany/gracz

Drugim z wyróżnionych tu bohaterów „opowieści" o ponowoczesnych przemianach obyczaju jest *homo ludens*. Postać ta już od dłuższego czasu figuruje w literaturze badawczej – antropologicznej, socjologicznej, historycznej, a przede wszystkim ludologicznej. Kazimierz Żygulski w „człowieku zabawy" widzi członka tradycyjnej „wspólnoty śmiechu", która jednoczy się w wyjątkowym *modus* egzystencji – autentycznym, szczerym, bezpośrednim, egalitarnym, często świątecznym[98]. Florian Znaniecki wybiera go do swojej kwerendy typów osobowych (biograficznych) o pewnych specyficznych, charakterystycznych dla nowoczesności „dążnościach osobowotwórczych"[99]. Bogdan Suchodolski uznaje realizację ideału *homo ludens* za dystynktywne dla człowieka dążenie do osiągnięcia wolnego od trosk bytowych, hedonistycznego (w rozumieniu filozoficznym), jak i przyjemnego (w rozumieniu potocznym) trybu życia[100].

Homo ludens jako wykonawca wzorów, „scenariuszy", instrukcji zabawy – typ osobowy, wzorcowy „człowieka bawiącego się", a *homo ludens* jako pewna postawa osobowa – nacechowana „mentalnością ludyczną", „pragnieniami zabawy" – nie występują zawsze w związku przyczynowo-skutkowym. Ich pojawianie się nie jest od siebie uzależnione ontycznie. Nie w taki sposób, żeby mówić, że postawa ludyczna wyłania się wyłącznie w momencie realizacji zespołów przekonaniowych konstytuujących konkretne działania ludyczne. Wykształcenie się pierwszego z wymienionych *homo ludens* nie jest dziś warunkiem wystarczającym, a nawet koniecznym, dla pojawienia się drugiego. O ile bowiem typowy „człowiek zabawy" pojawia się w wyniku implementacji obiektywno-kulturowych struktur humanistycznych desygnujących jej (od)twórcy określone kierunki postępowania w porządku konstytuujących je czynności, o tyle jego wersja „osobotwórcza" i wynikająca z niej postawa mogą egzystować poza tym kontekstem, w sojuszu z innymi zespołami przekonaniowymi, naznaczając je w charakterystyczny dla ludycznego związku intencjonalnego sposób i nasuwając „zabawowe" konotacje interpretacyjne (nadawczo-odbiorcze).

[98] K. Żygulski, *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu*, PIW, Warszawa 1985.

[99] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974.

[100] B. Suchodolski, *Labirynt współczesności*, PIW, Warszawa 1975.

Partycypacja w wyodrębnionych obiektach kulturowych dojrzałej sfery ludycznej, podążanie za dyrektywami zawartymi w ich konstrukcji przyczyniają się do wykształcenia modelowej, wzorcowej tożsamości partycypacyjnej (czynnościowej) *homo ludens* oraz jego licznych, zmiennych historycznie konkretyzacji. Pomimo znacznego bytowego usamodzielnienia utrzymuje on atrybuty uczestnictwa w dziedzinie obyczaju, a co za tym idzie – w sferze kultury symbolicznej. Jego zachowania zawierają korelat semiotyczno-komunikacyjny, co oznacza, że są działaniami podlegającymi interpretacji w oparciu o semantykę komunikacji obyczajowo-ludycznej. Integralność związku obu *homo ludens* wydaje się ściślejsza na początku jego drogi dziejowej. Wymogi jedności organizacyjnej i czytelności symboliczno-kulturowej życia świąteczno-obyczajowego tradycyjnych wspólnot narzucają większą obligatoryjność (restrykcyjność) w aplikowaniu wzorów „człowieka zabawy", połączonych z aprobatą dla przejawiania się postawy ludycznej. Dopiero w wyniku późniejszych przemian obyczajowych (społecznych) ustalone wcześniej „na sztywno" regulacje kulturowe ulegają na tyle poluźnieniu, że postawa ludyczna wymyka się kontroli ramowej – czasu, przestrzeni oraz imperatywu fundowania obyczajowo-ludycznego sensu globalnego (całościowej wizji świata) – dominującego wzoru zabawy, i zaczyna penetrować rozległe obszary, zewnętrznego względem niej, życia codziennego. Wychodzi ze sfery *sacrum* i włącza się w szeroki nurt życia *profanum*. Dopuszczalna, a niejednokrotnie wręcz wskazana swoboda w ujawnianiu się skłonności *homo ludens* pozwala wchodzić mu w alianse z innymi postawami. Efektem tego są liczne formy hybrydyczne, realizujące się w mnogich kontekstach działaniowych. Indukują one zarazem nowe możliwości interpretacyjne oraz rodzą asocjacje myślowe nie tylko w temacie aktualnej specyfiki i roli *homo ludens*, ale także współczesnego życia społecznego oraz kondycji regulującej go kultury.

Dla rozwijanej tu refleksji nad przemianami „człowieka zabawy" jako podtypu przemian „człowieka obyczajowego" ważne jest zarysowanie teoretycznego pojmowania zabawy w celu wytyczenia modelowej partycypacji w zabawie oraz odmalowanie historyczno-kulturowej charakterystyki ewolucji *homo ludens* – jego swego rodzaju „szkiców obrazu postępu poprzez dzieje"[101]. Zabawa osadzona jest bowiem w różnych kontekstach społecznych, w wyjątkowych dla danej epoki (okresu) relacjach funkcjonalnych (związkach obiektywnych) oraz zbudowana ze zmieniających się „substratów fizycznych". W związku z powyż-

[101] Nawiązując do książki Antoine'a Nicolasa Condorceta pt. *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (tłum. Ewa Hartleb, Jan Strzelecki, PWN, Warszawa 1957), pragnę wskazać paradoksalną naturę transformacji *homo ludens* w kulturze zachodniej. W ciągu długiego procesu historycznego został on odfiltrowany z numinotyczności *misterium fascinans* świąt tradycyjnych i wraz z tryumfem rozumu oświeceniowego sprowadzony ostatecznie do roli rekreacyjnej, dystrakcyjnej, współcześnie zyskuje ponownie na znaczeniu w hybrydycznym i ambiwalentnym związku z *homo consumens*.

szym w warstwie semiotyczno-komunikacyjnej składają się na nią – różnorako waloryzowane światopoglądowo – sensy symboliczno-kulturowe. W oparciu o samą, wydestylowaną z „konkretu", definicję zabawy i wzorcowej w niej partycypacji nie daje się uchwycić – innych niż formalne – przekształceń świata życia ludycznego i jego partykularno-osobowych mandatariuszy. Koleje losów *homo ludens* wpisane są w diachronię globalnych przekształceń praktyki społecznej – a w niej praktyki komunikacji obyczajowo-ludycznej – i znajdują swoje determinanty w przeskokach kategoryzowania i wartościowania samej zabawy (jako obiektywnego zjawiska kulturowego).

Pierwszy z w pełni wykształconych, historycznych reprezentantów *homo ludens* uobecnia związki zabawy ze świętem, z jej sakralnym, kosmologiczno-eschatologicznym „światoobrazem". Drugi wyswobadza się z tego macierzystego kontekstu i wtłoczony zostaje w system społeczny preferujący „racjonalne" – zgodne z kryteriami rozumu instrumentalnego (panującego) – praktyczne (utylitarne) działania. Obsesyjnie dąży on do „produktywnego" zagospodarowywania czasu i przestrzeni, wyznaczając podrzędną rolę wszelkim zbędnym „ekscesom" – w tym zabawie – na skali zjawisk społecznych. Trzeci staje się częścią systemowej logiki współczesnej kultury, z jej dezyderatem wolności od obligatoryjności oraz powagi i na rzecz swobodnego wyboru stylów życia, dowolności spędzania czasu wolnego, a także, co kluczowe dla nowego porządku, w rozlicznych działaniach konsumpcyjnych. Nie oznacza to, że każda kolejna postać *homo ludens* pochłania czy też likwiduje – znosi, przezwycięża – wcześniejszą, lecz że te narosłe historycznie formacje współegzystują ze sobą. Nie jest to jednak zgodna kohabitacja, ponieważ pod wpływem dominacji aktualnego modelu przetasowaniu ulega hierarchia ich ważności, zaś metamorfozie – sposób pojmowania kulturowej specyfiki i statusu społecznego każdego z nich razem i z osobna. Współcześnie możemy zatem wyróżnić następujące (po sobie) warianty *homo ludens*: tradycyjny, nowoczesny (posttradycyjny) oraz przynajmniej dwa ponowoczesne[102]. W tym ostatnim przypadku radykalizacja posttradycyjnych artykulacji postaw ludycznych „człowieka zabawy" ulega tak dalekiemu spotęgowaniu, że jego różne „kąty natarcia" na kulturę, zależne w dużej mierze od głębi partycypacji, powodują znaczne utrudnienia ze znalezieniem wspólnego mianownika definicyjnego (kryteriów kategoryzacji) dla nich wszystkich. Przyjmuję, że mamy do czynienia z wieloma *genre* ponowoczesnego *homo ludens*, wśród których, dla własnych celów badawczych, wyróżniam dwa: „skarnawalizowanego" i „gracza".

[102] Anna Zadrożyńska przedstawia trzy modele funkcjonowania *homo ludens* (w parze z *homo faber*) w kulturze zależności od typu społeczeństwa: tradycyjny, przejściowy i współczesny. Schemat ten jest bardziej antropologiczny niż historyczno-kulturowy, niemniej w pewnych aspektach podejścia te są zbieżne. A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, PWN, Warszawa 1983, ss. 203–345.

Skrótowe nakreślenie wszystkich wymienionych rodzajów pozwoli na późniejszym etapie pokazać dwa rodzaje (stadia) przekształceń przemian obyczajowych w oparciu o sferę ludyczną. Skoncentrowanie się na „człowieku zabawy" oznacza, że problematykę definiowania sfery ludycznej, jej kulturowych charakterystyk i społecznych (obiektywnych) determinant, omawia się jedynie w stopniu wymaganym dla przedstawienia wyszczególnionych typów, tak wzorcowo-partycypacyjnych, jak i postaw ludycznych. Także ich prezentacja nie jest w pełni wyczerpująca, ponieważ uwaga badawcza koncentruje się na tych ich rysach, które przyczyniają się do uchwycenia wybranych poznawczo aspektów przemian obyczajowych w aranżowanej tu perspektywie modelowej (typowo-idealnej)[103].

Homo ludens Johana Huizingi to protoplasta wszystkich postaw ludycznych zanurzonych w kulturze. „Traktując wszelką kulturę jako swoiście pojmowaną zabawę – stwierdza Wincenty Okoń – przydał człowiekowi nowe miano. Jego *homo ludens* to jednak nie tyle człowiek zajmujący się zabawą, co traktujący jak zabawę swój twórczy udział w różnych dziedzinach kultury"[104]. Najważniejsza

[103] Przyjmując takie ograniczenia, odsyłam czytelnika do monografii i artykułów poświęconych rozważaniom teoretycznym i eksploracjom empirycznym problematyki zabawy. Propozycje bibliograficzne podane są w niehierarchicznej kolejności: R. Caillois, *Żywioł i ład*, tłum. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1973; J.E. Combs, *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego*, tłum. Olga Kaczmarek, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011; D.B. Elkonin, *Psychologia zabawy*, tłum. Leon Łoś, WSiP, Warszawa 1984; W. Okoń, *Zabawa a rzeczywistość*, WSiP, Warszawa 1987; J. Grad, Zabawa jako zjawisko kulturowe, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997; idem, Homo ludens jako uczestnik kultury, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001; J. Grad, H. Mamzer (red.), *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004; J. Grad, H. Mamzer (red.), *Ludyczny wymiar kultury*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. XXII, Poznań 2004; N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, tłum. Lech Niedzielski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002; B. Sułkowski, *Zabawa. Studium Socjologiczne*, PWN, Warszawa 1984; idem, Zabawa, w: *Słownik pojęć kultury XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991; A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens…*; F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974; K. Żygulski, *Wspólnota śmiechu…*; T. Paleczny, R. Kantor, M. Banaszkiewicz (red.), *Kultura zabawy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012; R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiewicz (red.), *Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011; R. Kantor, *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego: Szkice o ludyzmie, ludyczności i powadze, a w istocie o jej braku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013; D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, tłum. Anna Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011; J. Truskolaska, *Osoba i zabawa. Elementy filozofii i pedagogiki zabawy*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007; M. Jaworski, *Zabawa, święto, profanacja: potencjał kulturotwórczy zabawy w kulturze współczesnej. Studium socjokulturowe zabawy komiksem*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.

[104] W. Okoń, *Zabawa a rzeczywistość…*, s. 12.

jest jego ogólnohumanistyczna, kulturotwórcza rola, albowiem to prekursor, inspirator, kreator większości formalizacji (instytucjonalizacji) życia ludzkiego. Takie wnioski wypływają z forsowanego przez holenderskiego badacza założenia o pierwotności instynktu zabawy – identyfikowanego z agonistycznym – względem kultury jako zbioru zdywersyfikowanych formalno-symbolicznych metamorfoz tego instynktu[105]. Ustalony zostaje w ten sposób związek wynikania pomiędzy wrodzonymi tendencjami ludycznymi człowieka a powstaniem złożonego systemu normatywnego. Zabawa, wedle J. Huizingi, będąc „bezwarunkowo pierwotną kategorię życiową"[106], nie potrzebuje i nie szuka usprawiedliwienia dla swojego istnienia w jakiejkolwiek racji pozaludycznej. Sama dla siebie i wszystkich innych jest pierwszą (a filogenetycznie pierwotną) przyczyną sprawczą. Stanowi *superabundans* – „obfitą", „nadmiarową" (z kosmogonicznego punktu widzenia) emanację „instynktu", „ducha", „siły" człowieka jako „istoty kosmicznej".

> Dopiero dzięki wpływom ducha – pisze J. Huizinga – likwidującym absolutną determinację, istnienie zabawy staje się możliwe, wyobrażalne i pojmowalne. Egzystencja zabawy potwierdza nieustannie, i to w sensie najwyższym, ponadlogiczny charakter naszej sytuacji w kosmosie. [...] Bawimy się i wiemy, że się bawimy, a więc jesteśmy czymś więcej niż jedynie rozumnymi istotami, ponieważ zabawa nie jest rozumna[107].

Mandat, jaki daje kulturotwórcza rola zabawy, upoważnia jego osobowego wolontariusza do kreowania – na tyle, na ile jest to zgodne z jej istotą – „poważnych" przejawów życia codziennego. Każdy impuls o takim charakterze niesie wymierne korzyści pozaludyczne, jednakże – paradoksalnie – żeby miał taką siłę, to w ramach samej konwencji zabawy nie powinien być uświadamiany. Żywotne moce „kosmicznej zabawy" najbardziej rozprzestrzeniają się poza nią, kiedy nie są intencjonalnie skierowane „na zewnątrz", na cele obiektywne, na rzeczywiste oddziaływanie w świecie „powagi". „Bawiącym się" ich działania jawią się jako ograniczone czasoprzestrzenie do samego aktu, a przez to niezdeterminowane i swobodne. Konsekwencje w reszcie kultury zachodzą nie tyle poprzez wierną asymilację form i symboli rzeczywistości ludycznej do jej regulacji, co poprzez absorpcję (niejako „przy okazji") jego „ducha" – twórczej mocy instynktu zabawy (agonistycznego wedle J. Huizingi) – i wtórną, naśladowczą obiektywizację – adaptację czy akomodację – zespołów przekonaniowych lub

[105] J. Huizinga artykułuje wprost swoją główną tezę – „zabawa jest pierwotniejsza od kultury". J. Huizinga. *Homo ludens*..., s. 11.

[106] Ibidem, s. 14.

[107] Ibidem, s. 15.

artefaktów symbolicznych. Modyfikacja wzorów czynności ludycznych – obiektów zabawy – do wymogów rzeczywistości „na serio" chwyta i reifikuje, a zatem symplifikuje ulotnego i niematerialnego w swojej istotowości „ducha" zabawy. „Bawienie się" zawiera w sobie przestrzeń wolności i możliwości ekspresji, które nie mogą się ujawnić w porządku życia „na poważnie"[108]. Nieludyczna rzeczywistość nigdy nie będzie w stanie oddać jej sedna, a jedynie czerpać z niej tak długo, jak jest to możliwe, do momentu okrzepnięcia jej siły w instytucjach kultury. „Wartości emocjonalne" zabawy – cechy psychokulturowego uczestnictwa w niej – to: spontaniczność, naturalność, swoboda, wesołość. Obce są one „wartościom emocjonalnym" osiąganym przy pomocy działań instrumentalnych, skierowanych na realizację wartości utylitarnych, a przez to przewidywalnych i zrutynizowanych[109].

„Święta powaga zabawy" *homo ludens* J. Huizingi wyprzedza, współtworzy i napędza „nieświętą powagę życia codziennego" *homo faber* czy też innych jego spadkobierców. W ujęciu diachronicznym wczesne epoki i zanurzone w nich społeczeństwa tradycyjnie bardziej nasycone są „pierwotną" ludycznością. Późniejsze, w dobie w pełni wykształconej kultury symbolicznej (w zakresie dziedzin), oddzielonej od dynamicznie rozwijającej się kultury techniczno-użytkowej, wciąż czerpały energię z zabawy, niemniej odwrotnie proporcjonalnie do postępujących „odczarowań świata". Totalizujący, kompleksowy sposób pojmowania i doświadczania świata „człowieka zabawy" pada ofiarą zadaniowej fragmentaryzacji rzeczywistości – zgodnie z dyrektywami rozumu instrumentalnego i jego tendencji do parcelacji doświadczenia. Pociąga to za sobą segmentację życia codziennego, rozpad uniwersum wspólnotowego z jego dążeniem do okresowej odnowy poprzez imersję w doświadczeniu źródłowym, takim, jakie niesie *misterium* zabawy. „Świętą powagę zabawy" ogarnęły procesy modernizacyjne, które w ramach rewizji dziedzictwa kulturowego dokonały progresywnej detradycjonalizacji (dewaluacji) jej sfery semantycznej, jak i aksjologicznej. Do pro-

[108] Ibidem, s. 22. Także James E. Combs pisze, że zabawa „wiąże się z lekkością – beztroską, śmiechem, dowcipem, z figlami, igraszkami i wygłupami, z wesołością i radością w sercu. Powaga natomiast zawiera w sobie ciężar obaw, niedoli i wszystkich innych trudów życia". J.E. Combs, *Świat zabaw*..., s. 11.

[109] J. Huizinga, *Homo ludens*..., s. 23. J. Huizinga wielokrotnie podkreśla twórcze i więziotwórcze cechy zabawy. Zawiera się to w jego kluczowej definicji zjawiska. „Z uwagi na formę można więc, reasumując, nazywać zabawę czynnością swobodną, którą odczuwa się jako »nie tak pomyślaną« i pozostającą poza zwykłym życiem, a która mimo to może całkowicie zaabsorbować grającego; czynnością, z którą nie łączy się żaden interes materialny, przez którą 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". Ibidem, s. 28.

cesu tego dołożyły się także instytucjonalnie wdrażane „systemy abstrakcyjne": edukacja i nauka. Zanegowały one realność istnienia irracjonalnego instynktu zabawy oraz jego autonomicznej i sprawczej roli, w konsekwencji pozbawiając wiary w kulturotwórczą moc.

Jakie zatem unikatowe cechy skrywa zabawa? Co zawiera jej „duch"? Jedne z najczęściej podnoszonych integralnych składników zabawy to jej autonomiczność (działań), samowystarczalność (efektów) oraz autoreferencyjność (znaczeń). Wedle Bogdana Sułkowskiego to podstawowa trójjednia jej charakterystyki fenomenalnej i zarazem strukturalnej konstytucji[110]. W zabawie szuka się doświadczania *stricte* ludzkiej wolności, pozbawionej chęci osiągania jakiegoś wymiernego zysku oraz wymogu nieustannego oglądania się na determinanty zewnętrzne, środowiskowe (społeczne, przyrodnicze)[111]. Tak też widzi ją F. Znaniecki, twierdząc, że „zabawą jest każda czynność, swobodnie i samorzutnie wykonywana tylko dla pozytywnego zadowolenia, jakie daje jej dokonanie"[112]. Świat zabawy wydaje się być pozbawiony skostniałych regulacji, a raczej ich postrzegania jako takich. Podejście to wynika z przeświadczenia, że składające się na nią działania nie służą realizacji celów o charakterze bytowym, że pozbawione są realnych konsekwencji, a więc można do nich podejść „bez stresu", „na luzie", „dystrakcyjnie", „relaksacyjnie". Błędy popełnione w obrębie rzeczywistości ludycznej i ich skutki zdecydowanie różnią się od tych z rzeczywistości „na serio". Pierwszoplanowe jest – wedle opinii J. Huizingi – to, że „cele, którym [zabawa] służy, same znajdują się poza granicami bezpośrednio materialnych interesów bądź też indywidualnego zaspokojenia życiowych konieczności"[113]. Czynności podejmowane w oparciu o związki intencjonalne, respektujące lub akceptujące regulacje zabawy, oceniane są zatem pod kątem ich adekwatności ludycznej, *ergo* nie podlegają ewaluacjom „obiektywnym", np. etycznym.

Chociaż panuje przekonanie, że stwarzając świat zabawy, zawiesza się obowiązywanie realności na rzecz fikcyjności, to w gruncie rzeczy jednak jedną realność zastępuję się alternatywną. Ład zabawy to inny ład, niemniej ciągle jeszcze kosmos, a nie chaos[114]. Pogląd ten podziela Wincenty Okoń:

---

[110] B. Sułkowski, Zabawa, w: *Słownik pojęć XX wieku*…

[111] W takiej też perspektywie definiuje zabawę Justyna Truskolaska. „Można więc zdefiniować zabawę jako dobrowolnie podjętą czynność lub działanie o charakterze autotelicznym, któremu towarzyszy radość i napięcie płynące z samego działania". J. Truskolaska, *Osoba i zabawa*…, s. 71.

[112] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi*…, ss. 259–260.

[113] J. Huizinga, *Homo ludens*…, s. 25.

[114] Jak pisze A. Zadrożyńska o zanurzonej w *sacrum* zabawie: „sama w sobie była ładem, tworzonym poza sferą realności. Była rodzajem tymczasowej, umownej rzeczywistości i doskonałości w obrębie realnej niedoskonałości świata ludzkiego". A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens*…, s. 183.

> Zabawa jest działaniem wykonywanym dla własnej przyjemności, a opartym na udziale wyobraźni, tworzącej nową rzeczywistość. Choć działaniem tym rządzą reguły, których treść pochodzi głównie z życia społecznego, ma ono charakter twórczy i prowadzi do samodzielnego poznawania i przekształcania rzeczywistości[115].

Jeśli jednak zabawa ma utrzymać swój status realności kulturowej, to samodzielność efektów każdej transformacji musi być osłabiana na rzecz promocji obiektów o określonych współczynnikach semantycznych. Oznacza to, że – tak jak w każdej innej sferze kultury symbolicznej – funkcjonują w niej reguły pozwalające, w określonych okolicznościach, wyodrębnić struktury sensowne – humanistyczne, a w nich cele centralne oraz przynależne jej sensy komunikacyjne. Dopiero zakwestionowanie rządzących zabawą zasad zawiesza, czy też być może odwiesza, jej realność. Dopominanie się „na poważnie" o uznanie jej „faktycznej" fikcyjności kontestuje jej twórczą moc, trywializuje jej wartość oraz neguje znaczenie. Korzystniejsze dla integralności i wiarygodności świata ludycznego jest już więc symulowanie „bawienia się" bądź oszukiwanie w grze, ponieważ cały czas uznaje się obligatoryjność jego regulacji. Wynikać to może z wielu powodów, np. wyrachowania bądź konformizmu. Niezależnie jednak od indywidualnych pobudek imitacja podtrzymuje wiarę w globalny sens (istnienia) zabawy. Fałszywy *homo ludens* – na co zwraca uwagę J. Huizinga – „pozornie respektuje ciągle jeszcze zaczarowany krąg gry"[116].

To właśnie sposób myślenia w zabawie, a dokładniej jego diametralna alternacja i wynikające z tego reakcje behawioralne (takie jak np. śmiech) oraz „wartości emocjonalne" czynią ją tak niezwykle pożądaną dla życia jednostkowego i zbiorowego[117]. Atrakcyjną dla prozy życia i jednocześnie groźną dla rutynowego działania, dlatego tradycyjna sfera powagi domaga się obwarowania ich realnymi oraz „mentalnymi" granicami.

> Zabawa – stwierdza James E. Combs – kojarzona jest z anarchią, zaś stateczność z porządkiem – prawdziwie użyteczna terapia społeczna bierze się z rzetelnego wysiłku i zaangażowania. Jeśli pojawi się groźba, że zabawa przekształci się w bunt, należy zadbać, by bezczynne ręce wystawione na diabelskie pokusy znalazły odpowiednie zajęcie[118].

---

[115] W. Okoń, *Zabawa a rzeczywistość*..., s. 44.

[116] J. Huizinga, *Homo ludens*..., s. 28.

[117] „Poważny świat wysiłku – stwierdza J. E. Combs – nie ma w sobie nic czarodziejskiego i często przynosi rozczarowania, zaś alternatywny, »nierealny« świat iluzyjnej zabawy w magicznym kręgu homo ludens otwiera przed nami możliwość wkroczenia w świat »na niby«". J.E. Combs, *Świat zabaw*..., ss. 24–25.

[118] J. Huizinga, *Homo ludens*..., s. 73.

Względem tej anarchistycznej natury zabawy stosuje się formalne rygory: 1) przestrzenne – wydzielenie specjalnego obszaru na potrzeby zabawy; 2) czasowe – określenie jego trwania poprzez wyraźne sygnalizowanie momentów rozpoczęcia oraz zakończenia czynności „bawienia się".

Należy również wziąć w rachubę szereg nakazów dotyczących odmiennego poruszania się w sferze ludycznej i poza nią oraz zakazów koniunkcji różnych aspektów z każdej z nich we wspólnym łańcuchu działaniowym (związku intencjonalnym). Powyższe zabiegi separacyjne mają na celu utrzymanie zabawy „w karbach". Pomimo bowiem doceniania jej ożywczej roli wydostanie się składników jej świata poza nią może mieć destabilizujący wpływ na funkcjonowanie pozostałych form (instytucjonalnych) życia społecznego. Przykładowo, w nastawieniu refleksyjnym zastosowanie zasady analogii w myśleniu o ludycznych i pozaludycznych strukturach humanistycznych zwiększa ryzyko obnażenia – podobnie jak w przypadku zabawy – konwencjonalnego, umownego, „nierzeczywistego" statusu obiektów (instytucji) kulturowych.

W opinii Richarda Schechnera agon nie jest cechą zabawy, lecz obrazem odwiecznego konfliktu pomiędzy nią a „nie-zabawą". Pierwsza dąży do przeobrażenia tej drugiej na swoją modłę.

> Zwykłe życie odgrodzone jest siatką od zabawy, ale zabawa nieustannie przenika przez najdrobniejsze nawet otwory w tej siatce – nie ma bowiem czegoś takiego jak absolutna nieprzepuszczalność; nie ma zupełnie ślepych ścian. Cokolwiek ludzie zrobiliby, zabawa znajdzie sobie drogę – czas bananowy zawsze nam towarzyszy, nawet na sali operacyjnej albo w celi śmierć[119].

Zabawa wykorzystuje taktyki charakterystyczne dla „wojny partyzanckiej" w zamiarze przemieniania zwykłego życia w niezwykłą zabawę. Nawet w najbardziej purytańskich i zwalczających ludyzm (jego idee i wartości) społeczeństwach (zbiorowościach) daje się dostrzec zachowania, gesty przypisywane na mocy analogii interpretacyjnych postawie ludycznej – nawet bez związku z realizacją jakiegoś konkretnego wzoru zabawy. Pamiętać należy jednak, że chodzi tu o poziom indywidualnego uczestnictwa w zabawie – akty ekspresyjne, sposoby myślenia – a nie o obiektywizacje wzorów zabawy. Te ostatnie uregulowane są ideacyjnie (przekonaniowo) i ideowo (znaczeniowo) w każdej egzemplifikacji kulturowej dość precyzyjnie. Transgresji dokonuje zatem nieokiełznana materia

[119] R. Schechner, Zabawa, w: L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 190. To zlewanie się zabawy i „nie-zabawy" w realnym, życiu prowadzi amerykańskiego teoretyka performatyki do przekonania, że zabawa jest z gruntu rzeczy niedefiniowalna.

życia ludycznego w jej spersonalizowanych „dążnościach osobotwórczych" (ekspresyjnych). Jeżeli jest ona intencjonalnie indukowana, to czyni się to w zamiarze jej skanalizowania i wykorzystania poza nią samą (tak jak to mam miejsce w praktykach konsumpcyjnych).

Przenikanie wyobrażeń ludycznych, fragmentów „scenariuszy" zabawy oraz dystynktywnych dla niej psychokulturowych stanów emocjonalnych do pozostałych dziedzin kultury, a w nich hybrydyzacja z elementami tam zastanymi – znamionuje ważkie zmiany dziejowe. Nie tylko na gruncie przemian obyczaju, lecz całokształtu dzisiejszej kultury (dominującego modelu życia społecznego). Wynikają one głównie z osobliwości dzisiejszych zapotrzebowań na różnicujące czynniki obyczajowo-konsumpcyjne w ramach mody, stylów życia czy też ich kompleksu, procesów kreacji ponowoczesnych tożsamości jednostkowych i zbiorowych oraz metamorfoz w systemach wartości ostatecznych pod wpływem światopoglądu konsumpcyjnego. Jak już wspomniano, w zabawie fikcja i rzeczywistość wymieniają się miejscami, a raczej, mówiąc precyzyjnie, fikcja staje się rzeczywistością, zaś jej „poważna" wersja wypchnięta zostaje tymczasowo poza granice aktualnie panującego świata. To świadome przechodzenie pomiędzy dwoma realnościami i chwilowo-miejscowość zabawy są newralgiczne dla zachowania płynności, a jednocześnie stabilności obiegu poszczególnych sfer kultury, nie tylko w dialektyce ekwiwalentnej wymiany ludyczne–pozaludyczne, ale i artystyczne–pozaartystyczne, sakralne–pozasakralne, edukacyjne–pozaedukacyjne itd.

Niemniej współcześnie to właśnie gwałtowne oscylowanie pomiędzy „normalnym" porządkiem codzienności a „magicznym światem zabawy" – opisywane często jako karnawalizacja kultury[120] – wzbudza więcej niepokoju niż podobny „dialog" ze sztuką w obrębie strategii estetyzacyjnej. Dostrzec daje się przywiązywanie większej wagi do zagrożeń związanych z nieoczekiwanymi przebiciami *superabundans* zabawy do przestrzeni regulacji kulturowych i ich rozchwianiem niż do niebezpieczeństw płynących z aplikowania taktyk artystycznych. Należałoby tu wskazać na bliski związek tej „pierwotnej kategorii życiowej" z nastawieniem spontanicznym, zaś artystycznej, jako „wtórnej", z nastawieniem kontemplacyjnym. Znaczny stopień niekontrolowalności zachowań i nieprzewidywalność efektów pierwszej uważane są za większe zagrożenie dla społecznych mechanizmów regulacyjnych niż konstruowanie – tak „silne", jak i „słabe", i za każdym razem refleksyjne – zestetyzowanej wizji świata w praktykach wynajdywania życia codziennego. Ich odwołująca się do kulturowo uformowanej wyobraźni, doświadczalna sztuczność kreacji mediatyzuje spontaniczne zaangażowanie, ogranicza niekontrolowalną imersję, a tym samym też ryzyko destabilizacji – stwarzanego przy jej pomocy – porządku paraartystycznej rzeczywistości.

[120] J. Grad, Problem karnawalizacji kultury współczesnej, w: J. Grad, H. Mamzer (red.), *Ludyczny wymiar kultury*...

Prostych przykładów dostarczają wszelkiego rodzaju ludyczne imprezy masowe, których zaistnienie domaga się wzmożonej ochrony – w tym zatrudnienia znacznej liczby jej osobowych przedstawicieli – a także różnych technik monitorowania wydarzenia od początku do końca jego przebiegu. Pewien problem kategorialny stanowią fenomeny graniczne, np. koncerty muzyki popularnej. Do której z dziedzin kultury przynależą: obyczaju (rozrywki) czy sztuki? Czy bez wartościującego i hierarchizującego oglądu dzieł sztuki daje się w ogóle stwierdzić, co ma charakter artystyczny, a co ludyczny? Pewnym interesującym rozstrzygnięciem może być właśnie zastosowanie kryterium stopnia (natężenia) bezpośredniej kontroli nad uczestnikami wydarzenia. Im większy dozór, tym większe prawdopodobieństwo, że mamy do czynienia ze zjawiskiem ludycznym, a mniejsze – że z artystycznym. Na przekór bowiem nieraz zbliżonego (liczbą) uczestnictwa osobowego, np. w festiwalach teatralnych, biennale sztuki, kuratela nad partycypującymi jest znikoma względem ich liczebności.

Dodać należy przy tym, że większą troską otacza się stan przedmiotowo pojętych obiektów kulturowych (dzieła sztuki) niż postępowanie ich podmiotowych „rejestratorów". To zaś stanowić może drugi wyznacznik odróżniania zjawisk ludyczno-rozrywkowych od (para)artystycznych, ponieważ w pierwszym przypadku większą wagę przywiązuje się do wartościowania powstających relacji (więzi) pomiędzy uczestnikami niż do (samej) wytworzonej „materii" obiektów kulturowych (artystycznych). Niemniej to właśnie zaczarowane światy karnawałów, festynów, jarmarków, a współcześnie spektakularnych imprez masowych najżywiej przemawiają do wyobraźni społecznej w obrazach zabawy[121]. Dostrzec można pewne ideologiczne zafałszowanie, w wyniku którego utrzymuje się przeświadczenie, że to właśnie obiekt ludyczny (a wiec kulturowy), niezależnie od wkładu indywidualnego uczestnictwa w jego formowanie się, ma decydujący wpływ – sam z siebie, z racji swojego aktualizowania się – na jego moc i przebieg. Jednak to właśnie połączony wysiłek jednostek kreujących daną czasoprzestrzeń decyduje o utrzymywaniu się *illusio* pola zabawy, dlatego jego egzemplifikacje różnią się między sobą. Stwierdzić to może każdy uczestnik dowolnej zabawy, odnosząc jej doświadczenie (pojmowanie) – czy to w trakcie jej zachodzenia, czy rozpamiętując ją *post factum* – do swojej indywidualnej skali przeżywana i wartościowania tak kategoryzowanych wydarzeń.

Ujęcie Rogera Cailloisa[122], krytycznie rekonstruującego tezy Johana Huizingi, modyfikuje i systematyzuje ustalenia pojęciowe tego holenderskiego teoretyka. Wyróżnia na ich podstawie sześć cech dystynktywnych, formalnych, typowo-idealnych zabawy: 1) dobrowolność uczestnictwa; 2) zamknięcie w określonych ramach czasowo-przestrzennych; 3) występowanie elementu niepewności

[121] Ibidem, s. 26.

[122] R. Caillois, *Żywioł i ład*..., s. 299.

w przebiegu zabawy i jej rozstrzygnięciach; 4) bezproduktywność – w zabawie nie powstają żadne nowe dobra – produkty, ekonomiczna wartość dodana – a najwyżej dochodzi do ich przemieszczenia; 5) zabawa (a w szczególności gry) zawiera reguły ustalające, co jest w niej dozwolone, a co zakazane; 6) fikcyjność – w zabawie spotęgowaniu ulega pierwiastek imaginacyjny. Wedle francuskiego ludologa w przypadku dwóch ostatnich punktów mamy do czynienia z alternatywą – albo podążamy za regułami albo oddajemy się swobodzie wyobraźni[123]. W jego opinii zabawa rozpościera się pomiędzy dwoma biegunami: pierwotnym instynktem zabawy, czyli *paidią*, a jej skonwencjonalizowanym ujściem w *ludus*[124]. Stanowią one zewnętrzne ramy kształtowania się sfery ludycznej w obrębie czterech jej momentów-przejawów, będących zarazem kategoriami ich percypowania: *agon* – obejmujący współzawodnictwo; *alea* – zdania się na los; *mimicry* – polegający na naśladownictwie; *ilinx* – osiąganie stanu oszołomienia[125].

Wielu badaczy z kręgów socjologii, pedagogii, psychologii podkreśla wagę zabawy dla ustanawiania i podtrzymywania relacji międzyludzkich. Wskazują zatem, podobnie jak w ujęciu teoriokulturowym, na jej funkcję integracyjno-różnicującą, aczkolwiek większy nacisk kładą na jej rolę socjalizującą, internalizację norm społecznych. Działania ludyczne podporządkowane są aktywności moralnej, cele zmieniają się bezustannie, trwa natomiast wartościowanie ustanawianych wciąż na nowo wzajemnych relacji między członkami społeczności ludycznej. Pogląd taki podzielają Florian Znaniecki i Daniił B. Elkonin. Rosyjski badacz stwierdza, że „rola i ograniczenia z nią związane działania stanowią podstawową, dalej niepodzielną jednostkę dojrzałej formy zabawy. [Albowiem celem gier i zabaw są] stosunki między ludźmi"[126]. Z kolei George H. Mead wskazuje na przyswajanie w zabawie wzorów „uogólnionego innego". Ta decentracja służy wykształceniu umiejętności przyjmowania ról społecznych oraz zrozumieniu innych funkcjonujących w tych rolach[127].

---

[123] Ibidem, s. 306.

[124] Kategorie te rozciągają się między biegunem specyficznego psychicznego nastawienia *paidia*, będącego spontanicznym przejawem „instynktu zabawowego", a biegunem powstałym wraz z nabywaniem kulturowej kompetencji *ludus*. *Paidia* przejawia się poprzez hałas, ruch, spontaniczny i nieokiełznany śmiech oraz zachowanie; *ludus* znamionują koncentracja i skupienie, a często wręcz chłodna kalkulacja, jak ma to miejsce w skomplikowanych grach, np. w szachach. Ibidem, 328.

[125] Ibidem, s. 308.

[126] D.B. Elkonin, *Psychologia zabawy*..., ss. 33, 38.

[127] G. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, PWN, Warszawa 1975. „Istnienie [...] systemów społecznych lub społecznych znaczeń [...] staje się możliwe tylko w wyniku przejmowania przez jednostki postawy lub postaw uogólnionego innego. Zorganizowaną wspólnotą lub grupą społeczną, która daje jednostce jedność osobowości, można nazwać »uogólnionym innym«". Ibidem, s. 214.

Pomiędzy stanowiskiem kulturoznawczym a pozostałymi istnieje jednak ważna różnica[128]. W tym pierwszym podkreśla się, że „bawienie się" nie realizuje celów rzeczowych, np. pedagogicznych, terapeutycznych, wykraczających poza świat ludyczny, zewnętrzny względem niego system wartości[129]. Moralnej ocenie podlega to, czy służy dobru wspólnoty obyczajowo-ludycznej, a nie czy dobrze sprawuje jakąś ogólnospołeczną rolę wychowawczą bądź realizuje jakieś konkretne zamierzenia edukacyjne[130]. Instrumentalne spojrzenie na zabawę możliwe jest zatem wyłącznie w perspektywie przedmiotowej, przy rozpatrywaniu społecznego znaczenia tej sfery obyczaju, pozbawionego równocześnie odniesienia do podmiotowej intencjonalności oraz współczynnika semantycznego, szerzej nieuwzględniającego współczynnika humanistycznego konstytuujących go zjawisk. Sfera podmiotowa w zabawie powinna być wolna od wszelkich

---

[128] Różnice występują też pomiędzy tymi pozostałymi stanowiskami. Barbara Bilewicz-Kuźnia zauważa, że „[d]efiniowanie zabawy będzie zawsze wyznaczone źródłami myślenia o niej. I tak na przykład inaczej będzie postrzegał zabawę empirysta, inaczej konstruktywista, a jeszcze inaczej przedstawiciel natywizmu". B. Bilewicz-Kuźnia, *Zabawa i nauczanie przez zabawę w podstawie programowej i wybranych programach wychowania przedszkolnego*, „Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce" 4(38)/2015, s. 17.

[129] Te cele rzeczowe rozwijane są w „teoriach psychopedagogicznych". Ibidem, s. 13. W sposobie myślenia filozoficzno-pedagogicznym można „zabawę traktować jako skuteczny środek kształtowania osobowości i struktur poznawczych oraz osiągania celów edukacyjnych, a można ją też traktować jako naturalną potrzebę, która realizowana, uruchamia wewnętrzny proces uczenia się i rozwoju". Ibidem, s. 19. Podobnie psycholog rozwojowy Elisabeth B. Hurlock pisze, że zabawa „uczy dawać, brać, dzielić się, współpracować i podporządkować swoją osobowość grupie, jest więc narzędziem przystosowania społecznego. Zabawa jest więc odrębnym rodzajem działalności, typowym dla wieku dziecięcego. Ponadto, jest ona: wytchnieniem dla zmęczonego organizmu, sposobem wyładowania energii, ćwiczeniem czynności i ruchów potrzebnych w życiu, formą duchowego wzlotu i oczyszczenia, kształceniem funkcji życia umysłowego, intencjonalną przyjemnością". E.B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, tłum. Maria Tyszkowa, PWN, Warszawa 1985, s. 62. Podobne uwagi formułuje Aneta Mac. „Bawiąc się dziecko uczy się wszystkiego, to znaczy zdobywa sprawności ruchowe i umysłowe, wzbogaca swoje życie emocjonalne, a także poszerza zakres wiedzy o świecie równocześnie ucząc się jak należy współżyć, współgrać w grupie rówieśników. Zabawa uczy »dawać«, »tracić«, »dzielić się«, »współpracować«, »podporządkować się« grupie. Ponadto, zabawa jest jedną z głównych form wyrażania zainteresowań dzieci, a także ludzi dorosłych". A. Mac, *Zabawa w życiu dziecka a dobrostan*, „Zdrowie i Dobrostan" 2(2)/2013, s. 81. Należy także wspomnieć o koncepcjach psychologiczno-pedagogicznych zainteresowanych terapeutycznymi funkcjami zabawy.

[130] Dostrzec daje się jednak świadomość istnienia różnic w pojmowaniu zabawy „czystej i „zadaniowej". Z kolei Janet Moyles – choć uznaje definiowanie zabawy za „łapanie baniek" (*seize bubbles*), ponieważ jej „efemeryczna natura nie pozwala jej uchwycić" (*its ephemeral nature dissalows it being grasped*) – to proponuje odróżniać zabawę w czystej postaci (*pure play*) od uczenia się przez zabawę (*playful learning*) oraz nauczania przez zabawę (*playful teaching*). J. Moyles, Starting with play, taking play seriously, w: J. Moyles (red.), *The Excellence of Play, Maidenhead*, Open University Press, Maidenhead 2015, ss. 16, 21–22.

determinant pozaludycznych, co jest warunkiem stanowienia *illusio* tego pola społecznego.

Nie znaczy to jednakże, że nie można jej charakteryzować za pomocą własności kultury symbolicznej. W wymiarze semiotyczno-komunikacyjnym wskazuje się, że uczestnictwo w zabawie jest specyficznego rodzaju interakcją pomiędzy ludźmi[131]. Wymusza to na jednostkach respektowanie określonych sposobów zachowań celem osiągnięcia w niej efektywności nadawczo-odbiorczej. Tak jak reszta instytucjonalnego życia, nie tylko obyczajowego, „residua zachowaniowe" zawarte w sferze ludycznej mają swoje „wzory", „scenariusze", czyli zespoły dających się wyodrębnić dyrektyw przyporządkowujących poszczególnym czynnościom podejmowanym w trakcie zabawy ich odniesienie przedmiotowe – sensy ideowe. W przypadku większej ich złożoności tworzą one struktury humanistyczne, których cele centralne zmierzają do realizacji ludycznych wizji świata.

Sferę ludyczną postrzega się jako integralną część obyczaju. Jak stwierdza Jan Grad, zabawa „jest zjawiskiem jednorodnym kulturowo, albowiem usytuowanym wyraźnie w sferze obyczaju"[132]. I tak jak w każdej innej sferze obyczaju – świadome uczestnictwo wiąże się z akceptacją semantyki i jej założeń. Wymaga to trafnego przyporządkowania poszczególnym czynnościom składowym działań określonych sensów komunikacyjnych tej dziedziny kultury. Można zatem założyć, że „kompetencja" w tej sferze obyczajowo-ludycznej nabywana jest wraz z kulturowym „wyposażeniem" i zależna jest jedynie od głębi partycypacji w niej[133]. Jednostkowe uczestnictwo w zabawie, jak już wspomniano, polega na respektowaniu (lub akceptowaniu) przekonań kulturowych, dzięki którym właściwego im sensu nabierają czynności behawioralne i „wartości emocjonalne". Samo uzmysławianie oznacza bierną partycypację, aktywne uczestnictwo zaś może być stopniowalne w zależności od skali podjęcia działań i/lub stopnia zintensyfikowania specyficznych stanów umysłowych. Jednak wejście w „zaczarowany świat" zabawy, której, jak twierdzi J. Huizinga, nie można negować[134], oznacza radykalne przeistoczenie stylu myślenia, kreując przy tym dystynktywne tylko dla tej sfery kultury stany intelektualno-psychiczne.

Głównym zarzutem stanowiska teoriokulturowego względem hedonistycznego oraz behawioralnego rozumienia zabawy jest utożsamienie pojęcia zabawy

---

131 B. Sułkowski, *Socjologia zabawy*..., s. 7.

132 J. Grad, Zabawa jako zjawisko kulturowe, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 39.

133 R. Caillois skrytykował tezy J. Huizingi, że zabawa ma tendencję do tworzenia związków otaczających się tajemnicą. Podkreślał, że zależy to od partykularnych relacji społecznych, a nie treści samej zabawy, którą daje się poznać poprzez zaangażowanie się w nią. R. Caillois, *Żywioł i ład*..., s. 299.

134 J. Huizinga, *Homo ludens*..., s. 14.

i uczestnictwa w niej. W tym ostatnim podejściu zakłada się, że zabawa generuje określone stany wewnętrzne i tylko kiedy one występują, można mówić o zabawie. Takimi wartościowanymi pozytywnie stanami emocjonalnymi są „relaks", „spontaniczność", „przyjemność"[135]. W drugim ze stanowisk przyjmuje się, że istnieją określone zespoły zachowań, które mają wyłącznie ludyczny charakter: „żywiołowość", „wesołość", „śmiech"[136]. Ich odnotowanie oznacza, że mamy do czynienia ze zjawiskiem ludycznym. Niekiedy uznaje się powyższe stany lub cechy za łączne aspekty zabawy i ujmuje w jednej definicji[137]. Niezależnie od jej ostatecznego kształtu zaistnienie powyższych stanów i/lub zachowań równoznaczne jest z uobecnieniem się zabawy, a ona sama istnieje zawsze w partycypacyjnej aktualizacji. Oba stanowiska, zgodnie z dezyderatami indywidualizmu metodologicznego, dokonują redukcji zjawisk społecznych do zjawisk jednostkowych i tym samym „spłaszczają" pojmowanie zabawy (jako zjawiska kulturowego) do uczestnictwa w niej (intencjonalnego, psychokulturowego, behawioralnego).

Przyjęcie perspektywy antyindywidualizmu metodologicznego społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury pozwala odróżnić pojęcie zabawy od emocji i behawioru powstających w wyniku „bawienia się". Podkreśla się wówczas, że kluczową kwestią pozostaje znajomość regulacji kulturowych ustanawiających sferę ludyczną jako taką, wskazujących odpowiednie „substraty fizyczne" wraz

---

[135] Taki pogląd głosi E.B. Hurlock, kiedy stwierdza, że „termin zabawa jest używany tak dobrowolnie, że jego prawdziwe znaczenie łatwo może być zagubione. Termin ten odnosi się do każdej czynności podjętej dla przyjemności, bez względu na końcowy rezultat". E. B. Hurlock, *Rozwój dziecka*..., s. 7.

[136] Kategorię śmiechu – jako czysto ludzką właściwość użycia „diafragmy" (przepony) – próbował przedstawić już Arystoteles w idei *homo ridens* („człowiek śmiejący się"). Arystoteles, *O częściach zwierząt,* tłum. Paweł Siwek, PWN, Warszawa 1977. W kontekście zabawy analizuje to m.in. Magdalena Banaszkiewicz: „Należy zwrócić uwagę, że ważna konkluzja Arystotelesa nie była twierdzeniem równoznacznym z pojęciem zabawy jako czynności charakterystycznej wyłącznie dla gatunku ludzkiego. Człowiek śmiejący się nie jest zawsze tym, który się bawi, a więc nie można postawić znaku równości pomiędzy *homo ridens* a *homo ludens*". M. Banaszkiewicz, Zabawa – i co z tego wynika?, w: T. Paleczny, R. Kantor, M. Banaszkiewicz (red.), Kultura zabawy..., s. 9.

[137] Tego typu definicję prezentuje A. Mac: „Zabawy są częścią natury ludzkich zachowań, wpływają na rozwój, na osobowość oraz wizerunek całych społeczności i kultur. Podejmowane są w każdym wieku, w niemalże każdym miejscu, z wykorzystaniem najrozmaitszych, zarówno tych prostych, jak i najbardziej wymyślnych przedmiotów. Pozwalają bawiącemu chociaż na chwilę »stracić kontrolę« i powrócić do spontanicznych, naturalnych zachowań. Krąg ludzi zaangażowany w zabawę, zaczyna żyć własnym rytmem, w którym rządzą prawa wspólnie ustalone przez bawiące się osoby. Jak powszechnie wiadomo zabawa dziecka różni się w sposób zasadniczy od zabawy ludzi dorosłych. O ile, bowiem człowiek dojrzały, bawiąc się zmierza ku innej rzeczywistości, o tyle dziecko tworzy sobie nowe »zabawowe« rejony i tym samy zmierza do wypracowania zupełnie nowych form psychicznej aktywności". A. Mac, *Zabawa w życiu dziecka*..., s. 99.

z określającymi je odniesieniami przedmiotowymi w semantyce komunikacji obyczajowo-ludycznej.

> Zabawa – stwierdza J. Grad – w ścisłym sensie to jej wyobrażeniowy „scenariusz", egzystujący w świadomości społecznej „wzór". Realizacją tego wzoru, modelu są owe rozliczne proste bądź złożone i ustrukturowane czynności ludyczne. Wyznacza on ich podstawy aksjologiczne i semantykę, sensy. Zachowania stanowią więc jedynie fizyczny substrat ideacyjnie rozumianej zabawy i gry. Funkcjonowanie myślowych wzorów umożliwia ciągłe aktualizowanie, powtarzalność zabawy, co uznaje się za jedną z jej istotnych cech definicyjnych. To nie czynności ludyczne są werbalizowane i kodyfikowane, lecz wyznaczające je dyrektywy, reguły, które jako „instrukcje" gier i zabaw są upowszechniane. [...] Przesądzają o tym odpowiednie przekonania kulturowe, na mocy których zachowania ludyczne są typowymi czynnościami kulturowymi nastawionymi na interpretację. Ich sens realizuje się w kontekście określonych reguł kulturowych, które przywołujemy, ustalając znaczenie postrzeganych działań ludycznych[138].

Przyjęcie punktu widzenia na zabawę jako funkcjonujący społecznie zespół przekonań normatywno-dyrektywalnych regulujących kompleksowo warstwę „substratów fizycznych" praktyk ludycznych uznaje ją tym samym za część kultury (symbolicznej), a więc fragment ponadjednostkowej „rzeczywistości myślowej". W swojej wzorcowości i ogólności (idealności) różni się ona od jednostkowej subiektywnej „rzeczywistości myślowej" – ludycznego świata życia podmiotu. Takie podejście pozwala różnicować dwa poziomy jej oglądu badawczego (analizy): 1) zabawy jako kursujących w świadomości społecznej kulturowej obiektywizacji – obiektów kulturowych oraz 2) aktów indywidualnego uczestnictwa w niej[139]. W tym ostatnim ujęciu zawiera się zarówno 2a) wzorcowa partycypacja w „programach" zabawy, dostarczająca podstawowych sensów komunikacyjnych „bawienia się", wytwarzających typowe stany psychokulturowej partycypacji w zabawie, oraz 2b) ta związana z zajmowaniem pewnej specyficznej postawy ludycznej, zawierającej liczne zniuansowane składniki przekonaniowe, generujące idiosynkratyczne stany emocjonalne, które łącznie

---

[138] J. Grad, Zabawa – analiza pojęć i koncepcji, „Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności" 1–2, Kielce 1997, s. 16. Wartość tego ujęcia docenia Ryszard Kantor: „Owo ideacyjne rozumienie zabawy (i gry – w tych rozważaniach traktowanej jako szczególny rodzaj zabawy) pozwala na zbudowanie całkowicie kulturowego podejścia do zachowań ludycznych, na oddzielenie tego, co jest – w sensie kulturowym – zabawą, od tego, co jedynie zdaje się nią być". R. Kantor, Społeczeństwo konsumpcji zabawy. Przypadek polski, w: R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiewicz (red.), *Wąż w raju*..., s. 33.

[139] J. Grad, *Zabawa jako zjawisko kulturowe*..., s. 21.

w działaniu aranżują złożone sensy poznawcze. W momencie, kiedy wersja 2b w swoich związkach intencjonalnych wychodzi poza sferę ludyczną i wiążę się z innymi treściami przekonaniowymi, mamy do czynienia z postawami „skarnawalizowaną" lub „gracza".

W ujęciu modelowym „człowieka zabawy" jej typowy woluntariusz nabywa postawę ludyczną tylko w czasoprzestrzeni zabawy, ma więc ona postać czynnościową. Zgodnie z ogólną charakterystyką partycypacji kulturowej respektuje lub akceptuje przekonania normatywno-dyrektywalne funkcjonujące w tej sferze obyczaju w trybie wzorcowym. Zanurza się w świat zabawy w nastawieniu spontaniczno-praktycznym, korzystając z obiektów ludycznych poręcznościowo, nie uobecniając sobie (uświadamiając) ich konstrukcji (regulacji) w nastawieniu kontemplacyjnym. Podmiot nacechowany wartościami i dyrektywami świata ludycznego, który wychodzi poza obręb zaczarowanego świata zabawy, może to robić w sposób żywiołowy (spontaniczny) lub aplikacyjno-praktyczny. W pierwszym przypadku przekraczanie granic ma charakter incydentalny bądź powtarzający się. Stanowi przejaw osobniczych „dążności", inklinacji do działań transgresyjnych, oczekiwania sposobności do naruszenia rozdzielność porządku świata powagi i świata niepowagi. Jednak skala (ilościowa) tych naruszeń oraz reakcje otoczenia na nie, w tym procesy sankcjonowania obyczajowego (pozytywnego, negatywnego), mogą stanowić barometr zmian społecznych, np. liberalizacji obyczajowej, uzmysławiać przewartościowania normatywów oraz wskazywać nowe sposoby działań w różnych sferach kultury. Nasilenie zachowań zbiorowych naznaczonych postawą ludyczną wskazuje na jakąś formę indukcji kulturowej, na działania honorujące świadome lub nieświadome trendy kulturowe (obyczajowe), wykorzystujące atrybuty zabawy dla celów poza nią samą.

Innego rodzaju postawą ludyczną jest ta, która wykształca się w nastawieniu refleksyjnym. Wiążę się ona z wypracowaniem spojrzenia konstruktywistycznego, z narastaniem przekonania o konwencjonalności nie tylko reguł świata ludycznego, lecz całokształtu tworzonej za pomocą społecznych regulacji rzeczywistości. To w nastawieniu kontemplacyjnym kumuluje się podejrzenie o znacznym podobieństwie pomiędzy oboma uniwersami bądź też „stylistycznej" i/lub „merytorycznej" tożsamości. Natężające się myślenie o takim charakterze dostrzega sztuczność, przygodność i odwracalność (zmienność) wszystkich regulacji kulturowych, ich jednoczesną nieprawdziwość i prawdziwość – nieustanną statusową zmienność. Rodzi to przeświadczenie, że najbardziej nierzeczywista jest sama rzeczywistość lub że w sercu realności skrywa się fałszywe przekonanie o jej istnieniu bądź prawda o jej nieistnieniu. Tego typu „racje" najłatwiej odkryć w zabawie i to ona stanowi społeczne laboratorium wszelkich aposteriorycznych i konstruktywistycznych form transformacji obiektów kulturowych. Wyswobodzenie się ludycznego „ducha" poza wyznaczane mu wcześniej

granice jego obiektywizacji umożliwia *superabundans* zabawy – ponownie wedle twierdzenia J. Huizinigi – przeobrażanie kultury.

Przyjęcie „transdziedzinowej" postawy ludycznej wskazuje na przezwyciężenie nastawienia spontaniczno-praktycznego zarówno w świecie zabawy, jak i w świecie powagi. Oznacza utratę „naturalnej" niewinności (naiwności, naoczności) „bawienia się" na rzecz kulturalizacji świadomości jej doświadczania. Po tym kolejnym odczarowaniu świata – „zwrocie konstruktywistyczno-ludycznym" – akceptująca je jednostka już nigdy nie będzie w stanie bawić się „na prawdę", „bez opamiętania", jak też partycypować w innych sferach/dziedzinach kultury „całkowicie na serio", „z pełną wiarą". Skażenie nieoczywistością jest kosztem uzyskania przychodu świadomości konstrukcyjnego i incydentalnego charakteru rzeczywistości kreowanej przez symboliczno-kulturowe ekstensje aktywności ludzkiej. Od tej pory działania przybierają postać aplikacyjno-praktyczną, czego efektem są kombinatoryczne i akcydentalne sensy. Związane jest to z tym, że nabycie „mentalności" tej postawy nie daje możliwości wyplątania się z narzuconych przez kulturę form obiektywizacji. Od jednej jej postaci zmierza się do kolejnej, ewentualnie uzyskuje się alternatywę i wybór, które same stają się przedmiotem gry.

„Gracz", bo o takiej postawie ludycznej tutaj mowa, nie jest wyznawcą fatalizmu i w przeciwieństwie do stanowisk opowiadających się za obroną partykularnej realności ludzkiej – nie bacząc na jej „fikcyjny" status jako „naszej", a przez to „wyjątkowej" i „cennej" – woli podejmować z nią grę. Wykonując określone ruchy (podjęcie wyzwania) lub tylko je obmyślając (wykonanie eksperymentu), podąża za konsekwencjami lub stara się je przewidzieć. Wzięcie na siebie ryzyka przebiegu i końcowych rezultatów lub ich myślowa kalkulacja to bodźce, motywatory, czynniki sprawcze wystarczające do wzięcia udziału w rozgrywce. W ramach obranej strategii dąży do uzyskania możliwie maksymalnej swobody artykulacji nie tyle własnego „ja" (podmiotowego)[140] i ustanowionych prawd, ponieważ w integralność, trwałość, unikalność pierwszego powątpiewa, a iluzoryczności drugich jest pewien, ale konstruowanych *ad hoc* „tożsamości" sytuacyjnych oraz swoich własnych lokalnych „prawd". Szuka poszerzenia samej matrycy modalności ruchów – „języków" – jako przestrzeni potencjalnej wolności, w której pełne urzeczywistnienie, nawet tylko wyobrażeniowe, też nie wierzy. W ramach

[140] Gdyby gracz chciał określić swoje stanowisko, mógłby zbliżyć się do poststrukturalistycznej krytyki podmiotowości. „Mieszczański podmiot – pisze Fredric Jameson – należy do przeszłości. On jest mitem. On w ogóle nigdy nie istniał; nigdy nie było autonomicznych podmiotów tego rodzaju. Ów konstrukt jest po prostu filozoficzną i kulturową mistyfikacją, wynalezioną po to, by wmawiać ludziom, że »mają« własną podmiotowość i niepowtarzalną, osobową tożsamość". F. Jameson, Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne, tłum. Przemysław Czapliński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 196.

posunięć taktycznych wykorzystuje elementy „bawienia się" w świecie powagi, którego tytułowy atrybut staje się w wyniku tego mocno osłabiony. Nie zawiera to w sobie tendencji emancypacyjnych z punktu widzenia ideologicznego, ponieważ wszelka ustabilizowana racja światopoglądowa, roszczącą sobie pretensję do prawdziwości, uznana zostaje za rezultat kostnienia gry.

Przednowoczesny *homo ludens* może występować 1) w związku z magią albo 2) w związku z religią. W pierwszym wypadku trudno jednak mówić o wyraźnie wyodrębnionym, ludycznym typie osobowym – tak w rozumieniu wykonawcy wzoru, jak i czynnościowej postawy ludycznej. W kulturze, w której dominuje magia, nie oddziela się tego, co ideowe (symboliczne), od tego, co „materialne" (praktyczne). Z dzisiejszej perspektywy, po dwóch „odczarowaniach świata", przyjmujemy, że w magicznym działaniu mamy do czynienia ze „zbitką", „zrostem" trzech wymiarów znaczeniowych: komunikacyjno-obyczajowym, światopoglądowym, techniczno-użytkowym. Wszelkie próby rozdzielenia, rozsupłania tego synkretycznego dla teraźniejszej perspektywy związku niszczą jego niepowtarzalną – społeczno-naturalną – moc sprawczą i negującą segmentację poznawczą unikatowość. Narzucają one temu „stopowi" kategoryzacje i wartościowanie z późniejszej dziejowo świadomości społecznej. W kulturze magicznej „człowiek zabawy" nie jest oddzielonym bytem, lecz personifikacją całości. Nie określa go funkcja sytuacji ludycznej, w której się aktualnie znajduje, ale nierozerwalna przynależność do jednolitej, ontologicznej struktury „człowieka magii". Ludyczne przejawy tej ostatniej są ontycznymi momentami intensyfikacji tego aspektu przeżywania i wyrażania świata tylko dla analizującego (analitycznego – jeśli chodzi o typ epistemiczny) spojrzenia z zewnątrz. Dostrzega ono pierwiastki zabawy i wykształconą w jej oparciu postawę jako już coś osobnego od innych składników kultury i postaw osobowych – „dążności osobotwórczych". Dają się one wyłuskać z globalnego porządku magii tylko poprzez nałożenie dzisiejszej siatki kategoryzacyjnej – naszych „kulturowych okularów" – na ogląd fenomenów ludycznych, poprzez aplikowanie ahistorycznych imputacji co do jej sensów ideowych i znaczenia społecznego.

„Człowiek zabawy" w domenie magii stanowi byt postulowany, jego hipotetyczny etap ewolucyjny. Pamiętać należy przy tym, że odnosi się to wyłącznie do linii rozwojowej społeczeństw, które przeszły z systemów magicznych do religijnych („pierwsze odczarowanie świata"). Ta, postrzegana przez wielu, dialektyka dziejowa – nomologiczna (w myśl ewolucjonizmu unilinearnego lub historyzmu spekulatywnego) bądź emancypacyjna (w myśl idei postępu, np. materializmu dialektycznego) – nie obejmuje licznych, choć osobowo nielicznych, społeczeństw, w których magia pełni kluczową rolę społeczną ze swoim kulturowym obrazem świata, w którym niezwykle trudno doszukiwać się dyskursywnego pojęcia świata. Pojawienie się tego ostatniego umożliwia nawiązywanie komunikacji międzykulturowej poprzez mediacje autonomicznych systemów symbolicznych.

Refleksyjność w nich zawarta wzmacnia zarówno próby przekładu w aspekcie treściowym, jak i samą jego ideę – jako autoteliczną wartość i zarazem cel do realizacji. Stanowi to niezbędny impuls dla rozwoju postawy kontemplacyjnej, której integralną częścią jest nieustanne zmaganie się z własnym aparatem teoretyzującym (interpretacyjnym). Funkcjonowanie w obrębie jedynie odmiennych obrazów świata skutkuje tym, że wszelki kontakt pomiędzy nimi może być albo impaktem, albo asymilacją. W pierwszym przypadku jeden, ten zwycięski, obraz świata kolonizuje drugi, ten przegrany – spychając go na margines życia społecznego; w drugim przypadku jeden z nich wchłania coś z drugiego i *vice versa* – na zasadzie „pasuje/nie pasuje" do tego, co już jest ustanowione. Proces ten następuje paralelnie, w każdym z nich osobno, dlatego nie ma tu mowy o przekładzie, lecz o równoległości biegnących obok siebie obrazów świata. Nawet jeśli wydaje się, że się zazębiają w wyniku (pokojowego) kontaktu ich reprezentantów na płaszczyźnie „substratów fizycznych", który daje się ująć w opisie fizykalistycznym, to skutkiem tego może być jakiś odrębny byt „pomiędzy", np. jakaś „trzecia kultura". Jednak nie oznacza to, że odbywające się w jego trakcie akty wymiany (symbolicznej, rzeczowej) przyczyniają się do przemodelowania wyobraźni społecznej. „Trzecia kultura" wyłaniająca się w trakcie interakcji pomiędzy „nosicielami" różnych wyobrażeń świata trwać może jedynie na potrzeby tej transakcji i zanikać zaraz po niej. Staje się wówczas dla każdej ze stron kontaktu narzędziem, nieuobecnionym instrumentem myślenia poręcznościowego, którego żywot jako taki nie jest uświadamiany. Jego egzystencja jest partycypacyjna, trwa w granicach energii (pola) tej wymiany (*illusio*).

Wykształcenie się „czystego" typu *homo ludens* ze społeczeństwa magicznego musi uwzględniać mediacyjną rolę religii. Albowiem to właśnie w niej pojawia się pierwszy dający się wyodrębnić typ osobowego reprezentanta zabawy z charakterystyczną dla niego postawą ludyczną. Każdy *homo ludens* wywodzi się genetycznie od tego protoplasty. Głównym zadaniem jest zanurzanie się w wymiarze jego *sacrum* i komunikowanie tego stanu rzeczy. Respektowanie lub akceptowanie „czystych" przekonań (wartości) światopoglądowych staje się możliwe w wyniku procesu oddzielenia się od nich czynności bezpośrednio-praktycznych, w tym techniczno-użytkowych oraz komunikacyjno-obyczajowych. Analizy historyczne i etnograficzne dowodzą, że integralnym elementem społecznej instytucjonalizacji religii jest wydzielenie specjalnego czasu (doby, dni) – świąt, w których występuje masowa realizacja wartości sakralnych poprzez w pełni światopoglądowe struktury humanistyczne – rytuały. Do nich to dołączano zabawy jako konieczny składnik podnoszący rangę święta, podkreślający jego wyjątkowe znaczenie dla cyklu życia kosmicznego i zarazem społecznego. O funkcji zabawy jako ważnej formie czci składanej bogom, a równocześnie swoistej transakcji zapewniającej z nimi „korzystną wymianę", pisze już Platon. „Oto bawiąc się i weseląc, to jest składając ofiary bogom i wielbiąc ich śpiewem

i tańcem. Zjednamy sobie w ten sposób przychylność bogów i staniemy się zdolni odpierać wrogów i zwyciężać w walce”[141]

Rudolf Otto określiłby to rozszerzeniem w święcie, zawartego już w jego *misterium numinosum* (doświadczeniu numinotycznym), dionizyjskiego pierwiastka *fascinans*[142]. Zabawa służy wprowadzeniu uczestników w stan ekstatycznej atmosfery podniecenia świątecznego. Obowiązek świętowania obejmował zarówno uczestnictwo w rytuałach typu *tremendum*, jak również w zabawie *fascinans*. Jak utrzymuje Victor Turner, łącznie ustanawiają one „świętą pracę na rzecz bogów” *ludic*[143]. Podobnie stwierdza K. Żygulski: „W ramach święta pojawiają się zabawy i rozrywki, dla jednostki udział w święcie jest społecznym rozkazem”[144]. „Bawienie się” metaforycznie i metonimicznie powiązane zostaje ze „świętowaniem”, stąd *homo ludens* to zarazem *homo festivus*, a czynności podejmowane przez pierwszego odsyłają ideowo do drugiego. Zwraca na to uwagę J. Grad, pisząc, że w czasach antycznych łaciński termin *ludus* używany jest

> [...] na oznaczenie wszelkich podejmowanych podczas świąt pozapraktycznych i niektórych praktycznych aczkolwiek nieprodukcyjnych, nie kojarzonych bezpośrednio z pracą czynności, składających się na spędzanie świątecznego czasu wolnego, znamionujących świętowanie, manifestujących w trybie obyczajowym czczenie święta[145].

Pierwotny *homo ludens* komunikuje w trybie obyczajowo-ludycznym „respektowanie czasu świątecznego [a także] demonstrowanie lojalności względem »organizującego« święto, genetycznie związanego z nim systemu światopoglądowego”[146].

---

[141] Platon, *Prawa*, tłum. Maria Maykowska, Alfa, Warszawa 1997, s. 269.

[142] W nomenklaturze R. Otto używa się zwrotów *misterium fascinans* oraz *misterium tremendum,* jednak ze względów stylistycznych pomijam pierwszy człon. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.

[143] V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, New York 1982, s. 31.

[144] K. Żygulski, *Święta i kultura. Święta dawne i nowe*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1981, s. 87.

[145] J. Grad, *Zabawa jako zjawisko kulturowe*..., s. 31.

[146] Ibidem, s. 39. „Czas – jak pisze Anna Zadrożyńska – w którym przebiegało życie *homo ludens*, trzeba traktować więc jako czas poza-ludzki, sakralny. Skala demonstrowania się *sacrum*, bo przecież o to przede wszystkim chodzi, była w nim różna: od śladów wkroczenia chaosu do pełnego jego panowania”. A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens*..., s. 178. To ostatnie zdanie odnosi się do kreowanego w pierwotnych świętach kosmogonicznego chaosu prapoczątków stwarzania świata. W innym miejscu cytowana antropolog pisze, że zabawa „zawsze odbywała się w prze-

Według K. Żygulskiego kulturowe echo tego związku niesie się do dziś:

> [...] nawet wtedy, gdy w ciągu stuleci święta lub przynajmniej pewne ich rodzaje tracą związek z kultem, laicyzują się, zabawa i gra, która im towarzyszy, nie staje się nigdy ich elementem centralnym, to jest tym, które świętowaniu nadaje sens. W formie zabawowej, komicznej, satyrycznej, też zresztą często wywodzącej się z kultu, znajdujemy wyraz idei święta, idei ważnej dla zbiorowości, która świętuje[147].

Według ustaleń cytowanego badacza wszystkie formy ludyczne wywodzą się ze świąt, niemniej poszczególne święta stwarzają dystynktywne dla siebie ich postacie, zaś najbardziej spektakularne i przyciągające społeczną uwagę związane są z kategorią *agonu*. Tezę tę propagował także J. Huizinga, dla którego mityczny instynkt zabawy (identyfikowany poprzez tę kategorię) znajduje swoje ujście w niezliczonych przejawach historycznych świąt i instytucji kultury. Przykładowo, cała struktura starożytnych świąt olimpijskich opiera się na zabawach o charakterze agonistycznym. Maksymalny wysiłek fizyczny wkładany w międzyludzką rywalizację ma na celu usatysfakcjonować bogów i jest składany w trybie ofiarniczym.

Pośpieszna i rozległa industrializacja ery nowoczesności pochłaniała olbrzymie – jak na możliwości jej społeczeństw – zasoby sił i środków. Stawiany na piedestale w tej epoce *homo faber* zdeklasował społecznie *homo ludens*. Zwraca na to uwagę Jeremy Rifkin:

> [...] od samego początku istnienia człowieka aż do wieku industrializacji spędzał on o wiele więcej czasu bawiąc się niż pracując. [...] Dopiero w wieku industrialnym praca zaczęła dominować w zajęciach człowieka i zabawa zeszła na dalszy plan. [...] W erze nowożytnej ludzie zamienili ważność zabawy i pracy. Głównym arbitrem działalności człowieka stała się praca, a zabawa odeszła na margines, gdzieś między pracę a sen. To odzwierciedla zmianę relacji między sferą kultury i rynku. W miarę zdobywania przez rynek przewagi nad życiem społecznym, status pracy ulegał wzmocnieniu, natomiast zabawa stawała się coraz bardziej błahym spędzaniem czasu wolnego[148].

---

strzeni niezwykłej, lecz jednocześnie nie tylko ona była elementem tej przestrzeni. Można więc uznać, że wskazywała ona na tę przestrzeń, była jej znakiem. Ta sama niezwykła przestrzeń służyć miała świętu". Ibidem, s. 260.

147 K. Żygulski, *Święta i kultura*..., ss. 90–94.

148 J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. Ewa Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003, ss. 274–276.

Marginalizowany w swym znaczeniu i roli przez panującą ideologię produktywności i samopoświęcenia „człowiek zabawy" przekształca się w inkarnację lenistwa i amoralności, alegoryczną antytezę pożądanej kondycji *homo faber*[149]. „Zabawa – stwierdza J.E. Combs – była albo grzeszna, albo bezużyteczna. [...] Mit użytecznego *homo faber* ulega mitowi nieużytecznego *homo ludens*"[150]. Jedyną dopuszczalną rolą zabawy, z której efektywności ją rozliczano, staje się jej funkcja kompensacyjno-relaksacyjna (dystrakcyjna). W zamierzeniu służyć ma wzmocnieniu sił systemowej reprodukcji[151].

Cykliczny odpoczynek w zabawie, w której zracjonalizowano (zinstrumentalizowano) jej status i przestano już szukać związków z transcendencją sakralną, staje się w nowym ładzie społeczno-ekonomicznym elementem układanki życia codziennego[152]. Nie pozostaje to bez konsekwencji dla kondycji świata ludycznego. „Wszędzie tam – jak wskazuje autor *Święta i kultury* – gdzie święto zaczyna być traktowane jak rodzaj czasu wolnego, występuje w rzeczywistości jego zanik i upadek"[153]. Z tak okrojonej znaczeniowo zabawy należało czerpać wyłącznie proste „wartości emocjonalne", zaś jej wymiar semiotyczno-komunikacyjny zredukowano do komunikowania „dobrego", „przyjemnego", „komfortowego" „bawienia się". W opinii A. Zadrożyńskiej zdesakralizowana zabawa, „zachowując podstawowe znaki re-kreowania nowego ładu", stała się w rzeczywistości „pół-zabawą"[154]. Przednowoczesny „człowiek zabawy" ostaje się w ostępach życia tradycjonalnego, w miejscach, po których nie przejechał „walec nowoczesności", niespacyfikowanych przez desakralizujące i detradycjonalizujące nakazy rozumu instrumentalnego czy też „władzy dyscyplinującej".

Obrazy świata głównego nurtu kultury nie zachowują już więzi ze sferą *sacrum*, lecz zostają zepchnięte do postaci nieprzezwyciężonych residuów przezwyciężo-

---

[149] Taka postać zabawy, pozbawiona związków ze świętem, przestała pełnić funkcje – wedle terminologii A. Zadrożyńskiej – „kontaktów z »tamtym światem«", „re-kreacji życia z czasów chaosu" (symbolicznej, rzeczywistej). A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens*..., s. 273.

[150] J.E. Combs, *Świat zabaw*...., ss. 52–58.

[151] W momencie przeistoczenia zabawy w to, co robi się w czasie wolnym, zaczyna ona pełnić zadanie, którą Borys Gruszyn opisuje jako „odtwarzanie sił człowieka pochłanianych w sferze pracy i innych niezbędnych zajęciach". B. Gruszyn, *Czas wolny – aktualna problematyka*, PWN, Warszawa 1970, s. 15. Podobne refleksje snuje A. Zadrożyńska odnośnie do czasu zabawy. „Czas we współczesnym modelu *homo ludens* jest czasem, który człowiek spędza poza fabryką i obowiązującymi go godzinami pracy". A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens*..., s. 297.

[152] Ten nowy ład, mający bezpośrednie przełożenie na kształt zabawy, jest – według Justyny Truskolaskiej – wynikiem emancypacji kobiet, migracji mas ludności ze wsi do miasta oraz narodzin i rozwoju kultury audiowizualnej. J. Truskolaska, *Osoba i zabawa*..., s. 42.

[153] K. Żygulski, *Święto i kultura*..., s. 87.

[154] A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens*..., s. 281. Dodatkowo zaczęła realizować podstawową rolę obyczajową – „zabawa stała się kanałem komunikacji między opozycyjnymi kategoriami takimi, jak »swój« i »obcy«". Ibidem, s. 281.

nej dziejowo epoki. Egzemplifikują pamięć o „zamierzchłych czasach", w których energia ludzka marnotrawiona była na niezrozumiałe (ideowo) czy bezproduktywne (społeczno-gospodarczo) „ekscesy". Uzmysławiają wyzwanie, jakiemu musi sprostać człowiek nowoczesny (rozumny) w dążeniu do osiągnięcia ideału osobowego „nowych czasów". W konsekwencji, jak wskazuje Marcin Jaworski,

> [...] zabawa bardziej moralna (tzn. poddana umoralnianiu) z jednej strony stawała się przewidywalna, ale z drugiej – oddalała się od swojego kulturotwórczego, świątecznego wzorca, ponieważ przestawała być niecelowa i bezczynna. Jej społecznie akceptowany sens sprowadzał się do tego, że spełniała jakieś dodatkowe funkcje („społecznie użyteczne"). W tym przypadku służyła albo umacnianiu racjonalnego ładu, albo panującej moralności[155].

Rozdzielenie *homo ludens* od *homo festivus* pociąga za sobą konsekwencje dla obu *modi* człowieczeństwa. W obu sferach następuje znaczne osłabienie któregoś z pierwiastków doświadczenia numinotycznego – u pierwszego z nich świadomość związków z *tremendum*, u drugiego świadomość wagi *fascinans*. Deprecjonowaniu znaczenia *homo ludens* towarzyszy przewzorowanie „residuów zachowaniowych" i oplatających je sensów ideowych. Wytłumaczono mu bowiem na nowo (w racjonalny sposób), czym się tak „naprawdę" zajmuje w trakcie „bawienia się" i czemu to służy. Nacisk na realizację nietradycyjnych funkcji prokuruje wykształcenie się „człowieka odpoczywającego" („relaksującego się") – antenata współczesnego „człowieka rozrywki". W perspektywie indywidualnego uczestnictwa kulturowego to jego spłycona wizja świata ludycznego zaczyna brać górę nad „świętą powagą" „człowieka zabawy". Przyswojenie nowego uwzorowania zabawy w trybie spontaniczno-praktycznym czyni obiekty sfery ludycznej łatwymi do operacjonalizacji i wykorzystania w czasie wolnym. Można ją wykorzystywać na sposób poręcznościowy, jako narzędzie dystrakcji, rozrywki, odprężenia, regeneracji sił – bez uciekania się do wymagań uobecniania sensów komunikacyjnych i jakichkolwiek poznawczych (sytuacyjnych) w postawie refleksyjnej. Minimalizuje się – cyklicznie powtarzany we wspólnotach tradycyjnych – trud budowania (odtwarzania) więzi moralnych w społecznym kręgu zabawy, ponieważ wysiłek ich stanowienia przechodzi na kręgi rodziny, pracy, towarzyskie, stylu życia, mody.

Przeciw symplifikacji symbolicznego wymiaru obyczajowo-ludycznych struktur sensownych – odsemantyzowaniu zabawy – występuje nowy podział społeczny oraz wspierające go regulacje kulturowe. Działania podejmowane w zabawie mogą bowiem zawierać intencje manifestowania (komunikacja oznakowa) bądź

[155] M. Jaworski, *Zabawa, święto, profanacja*..., s. 153.

przekazywania do wiadomości (komunikacja znakowa) posiadania i wykorzystywania dużej ilości wolnego czasu „bezproduktywnie", „symbolicznie". Czyni się tak w celu podkreślania istniejącej dyferencjacji społecznej i zajmowania w niej uprzywilejowanej roli. Ten, kto może spędzać czas „beztrosko", „przyjemnie", „atrakcyjnie", bez konieczności oglądania się na prozaiczne uwarunkowania życiowe, sytuuje się wyżej w hierarchii względem tych, którzy całymi dniami pracują zarobkowo na swoje utrzymanie. Czasem wypełnionym zabawą dysponować mogą warstwy lepiej sytuowane czy też – jak utrzymuje T. Veblen – jednolita formacja dziejowa pod względem stosunku do „marnotrawstwa" wszelkich zasobów – w tym czasu – „klasa próżniacza". W takim wymiarze „bawienie się" zyskuje odnowiony wymiar semiotycznie-komunikacyjny i aksjologiczny. Realizuje ono bowiem ideał życia ludzkiego wolnego od trosk materialnych, w którym to, co niezobowiązujące, „symboliczne", dominuje nad tym, co zdeterminowane, „materialne". Zamiast poświęcać czas na wykonywanie przyziemnych zajęć, można spedzić go, sublimując swoje działania zgodnie z „duchem ludycznym" i zestetyzowanymi wymaganiami kręgu towarzyskiego, do którego się przynależy. Takie atrybuty przypisane zostają wyłącznie członkom „klasy próżniaczej" – do czasu, kiedy postęp techniczny, reformy socjalne, wymogi systemu edukacyjnego (nauki i odpoczynku), sposób kształtowania relacji ekonomicznych (np. powstanie związków zawodowych, mediacja państwa pomiędzy pracodawcami a pracobiorcami), opieka medyczna, społeczna (ogólnie: ascendencja społeczno-gospodarczo-kulturalna) – nie uwalniają mas od całodziennego kieratu pracy i realizacji rozlicznych obowiązków życiowych. W zamian dostarczają im zalegalizowany (społecznie usankcjonowanego) czas wolny. W momencie, kiedy czas wolny staje się dobrem egalitarnym, takim też stają się wypełniające go zabawy i rozrywki.

Wówczas to uwaga elitarnego spojrzenia obraca się w stronę konsumpcji. Połączenie jej jakości ze sferą ludyczną umożliwia kreowanie nowych, hybrydycznych czasoprzestrzeni, kształtowanych przez przeplatające się regulacje działań konsumpcyjno-obyczajowych, obyczajowo-ludycznych, obyczajowo-estetyzacyjnych. Dominujący jest już nowy ogląd tak przeformatowanej rzeczywistości – konsumowanie zabawy i zabawy konsumpcyjne to, w zależności od kontekstu, środki lub cele w logice „obrotu towarowego" – produkcji, dystrybucji oraz konsumpcji – dóbr (obiektów) kultury społeczeństwa konsumpcyjnego i sposobów ich doświadczania w zależności od formy uczestnictwa w niej.

Całkowicie wykrystalizowany obraz tego procesu to już jednak domena ponowoczesności. Szczególnie, że wpisuje się w ogólną charakterystykę ścierania się globalnej kultury z kulturami wciąż w znacznym stopniu lokalnych społeczeństw.

> Ludyzm – notuje Tadeusz Paleczny – posiada swoje ekskluzywne, etniczne, wspólnotowe korzenie i oblicze. Staje się jednak w coraz większym stopniu zjawiskiem masowym, międzykulturowym, globalnym. Do zja-

> wisk składających się na przemiany form zabawy, jej charakteru, należą – moim zdaniem – mechanizmy i komponenty procesów globalizacji. Zabawa dzięki telewizji, Internetowi, środkom masowej komunikacji przybiera charakter nie tylko masowy, popularny, ale także międzykulturowy. Do najważniejszych, kształtujących oblicze współczesnego ludyzmu zjawisk należą – według mnie – demokratyzacja, mediatyzacja, indywidualizacja, technologizacja oraz merkantylizacja[156].

Komercjalizacja, merkantylizacja, mediatyzacja, wykorzenienie z lokalnych obszarów dziedzictwa kulturowego zabawy współczesnego *homo ludens* na stałe wpisują się w jego globalną (zglobalizowaną) „kondycję ponowoczesną"[157]. Nie znaczy to jednak, że w wymiarze „glokalnym" jedyną możliwą.

W wielu podejściach badawczych panuje przekonanie, że współczesny świat konsumpcji czyni z zabawy towar, w rzeczy samej robi to w jego imieniu przemysł rozrywkowy.

> Nowy kapitalizm – pisze J. Rifkin – wysuwa zabawę na pierwsze miejsce w globalnym handlu. Komercjalizacja doświadczeń kulturowych to przede wszystkim próba kolonizacji zabawy w każdym jej wymiarze i przekształcenie jej w czystą postać towaru, który świetnie się sprzedaje. Dostęp zatem staje się sposobem decydowania, komu wolno wziąć udział w zabawie, a komu nie[158].

Formowany przez niego *homo ludens* staje się hybrydą konsumpcyjno-ludyczną, ale tylko w jego polu oddziaływania jej *illusio*. Traci w nim ostatecznie swój status uczestnika świętej powagi zabawy, niemniej nie oznacza to, że definitywnie także i w innych upostaciowieniach, w odmiennych kręgach *illusio* zabawy[159].

---

[156] T. Paleczny, Zabawa w czasach globalizacji, w: R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiewicz (red.), *Wąż w raju*..., s. 13. W ujęciu wymienionego badacza zabawa staje się „łącznikiem międzykulturowym, służy jednak także podtrzymywaniu odrębności kulturowej lokalnych i narodowych wspólnot". Ibidem, ss. 11–12.

[157] Jak ujmuje to T. Paleczny, „zabawa staje się [...] produktem, usługą, towarem »na sprzedaż«". Ibidem, s. 9.

[158] J. Rifkin, *Wiek dostępu*..., s. 274. Podobne konsekwencje w postaci atrofii sensu i znaczenia zabawy dostrzega T. Paleczny. „Przestaje być czymś wesołym, lekkim, »zabawnym«, lokując się w sferze zachowań i działań poważnych, związanych z przedsiębiorczością, zarabianiem pieniędzy, tworzeniem złożonych, olbrzymich struktur koncernów medialnych". T. Paleczny, Zabawa w czasach globalizacji..., s. 19.

[159] Joanna Dziadowiec konstatuje, że „z terminem *ludus* związany jest dość mocno rzeczownik *illusio*, który pochodzi od czasownika *illudere*: zabawiać się, igrać, żartować z kogoś, wprowadzać w pole. *Illusio* należy do tej samej rodziny wyrazów, co oznaczające »grę« i »zabawę«, rzeczowniki *lusio*, *lusus*, *ludus*". J. Dziadowiec, *Ludus festivus*, czyli o zabawie, grze i rytuale na współczesnych

Amerykański badacz nie zawęża jednak swojego spojrzenia na współczesny charakter zabawy tylko do tego jednego aspektu. Zabawa ma bowiem pewien „atut negocjacyjny" w kształtowaniu ponowoczesnego krajobrazu, który pozwala jej na dodanie do niego pewnych swoich rysów konstytutywnych.

> Skracanie czasu pracy oraz zmniejszone zainteresowanie posiadaniem dóbr materialnych jako dostatecznym i wyłącznym celem, każą przywrócić zabawie jej sens podstawowego czynnika społecznego. Zabawa staje się tak samo ważna w gospodarce dóbr kultury, jak w gospodarce industrialnej była praca[160].

Podobny trend dostrzega również V. Turner, śledząc przewrotne koleje losów sfery ludycznej w kulturze.

> Paradoksalnie zabawa staje się poważniejsza wraz ze znikaniem rytuału i kurczeniem się sfery religii, w której było miejsce na moralną refleksję i odniesienie ludzkiej egzystencji do wartości przekazywanych przez uświęconą tradycję. Ramy zabawy, które określają wydarzenia w czasie wolnym życia społecznego, do pewnego stopnia odziedziczyły funkcję ram rytuału. Pod powierzchnią zewnętrznych przejawów absurdu, fantazji i sprośności skrywa się często poważne przesłanie[161].

Odideologizowanie sposobów spędzania wolnego czasu wraz z transformacją święta w jego formę dają zabawie – jako najmniej naznaczonej światopoglądowo lub wręcz neutralnej pod tym względem (według dzisiejszej perspektywy) – nowe możliwości rozwojowe, a aktualnemu wariantowi *homo ludens* szerokie pole manewru do indywidualnych eksperymentów. To, co według V. Turnera przenika jeszcze przez merkantylną i hedonistyczną czasoprzestrzeń dzisiejszej zabawy do kulturowych regulacji czasu i przestrzeni, to archetypiczna pamięć o jej kosmicznym pochodzeniu, związkach z *sacrum* i świętem, a także wyjątkowych socjalizacyjnych właściwościach, niezwykle istotnych dla egzystencji (integracji) całej zbiorowości.

Wraz z rozwojem społeczeństwa masowego również sposób spędzania czasu wolnego ulega „umasowieniu". Standaryzacja obejmuje jego formę i treść.

---

międzynarodowych festiwalach folklorystycznych, w: *Wąż w raju*…, ss. 148–149. Uwypuklając ludyczną proweniencję terminu *illusio*, podkreśla się wtórność bazujących na nim konceptualizacji, (czyni tak np. Pierre Bourdieu).

160 J. Rifkin, *Wiek dostępu*…, s. 277.

161 V. Turner, *Karnawał, rytuał i zabawa w Rio de Janeiro*, tłum. Iwona Kurz, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty", nr 3–4, Instytut Sztuki PAN, Fundacja Kultury 2002, s. 159.

W epoce ponowoczesności na znaczeniu zyskuje „człowiek rozrywki", którego uczestnictwo w świecie ludycznym, na skutek rozrostu narzędzi jego kreacji – wspomniana technologizacja, mediatyzacja – ma charakter dystrakcyjny, alienujący i wyłączający. Pojawiają się wówczas wątpliwości co do jakości tak wytwarzanego świata ludycznego, zarówno w zakresie formy (konstrukcji), jak i zawartości (treści). Zakwestionowanie jednorodności sfery ludycznej skutkuje wyodrębnieniem w niej dwóch przeciwstawnych tendencji opatrzonych dwoma opozycyjnymi pojęciami: zabawa i rozrywka. Pisze o tym Ryszard Kantor: „zabawa i rozrywka nie są tożsame, pierwsze pojęcie zawiera i podkreśla silny pierwiastek aktywności, drugie kładzie nacisk na bierność, odbiór"[162]. Jeśli za rozrywkę uznać to, co się dzieję się z zabawą w cyberświecie, to pokrywa się to z obserwacją Edwarda T. Halla, że „człowiek oddzielił się od siebie samego i nie jest już zdolny kontrolować potworów, które sam stworzył. W tym właśnie sensie rozwinął się kosztem tej części samego siebie, którą rozszerzył, a w konsekwencji stłumił wiele przejawów własnej natury"[163]. Krytyczna ocena „sztucznej", „dekadenckiej" rozrywki, czyniona często z pozycji moralistycznych, odzwierciedla pragnienie powrotu do „autentycznej", „czystej" zabawy. Wpisuje się w globalną tęsknotę za oczywistą, prawdziwą, zrozumiałą rzeczywistością kulturową.

Niemniej dysjunkcja pomiędzy zjawiskami ludycznymi nie jest absolutna. Taką też tezę stawia T. Paleczny, pisząc, że

> [...] jednak – przy najdalej idącym redukcjonizmie – trudno przyjąć, że istnieje zabawa bez uciechy i rozrywki, a rozrywka bez zabawy. Wnikając wszakże głębiej w naturę realnej, a nie analitycznej zależności pomiędzy zabawą i rozrywką, należy postawić fundamentalne pytanie, czy może istnieć zabawa oderwana od przyjemności, radości i uciechy. Innymi słowy, czy zabawa może się obywać bez rozrywki. Odpowiedź wydaje się jasna i oczywista, nie ma zabawy bez rozrywki, nawet jeżeli aktywność ludyczna uczestników prowadzi do bólu czy nawet śmierci jednych, a przyjemności i satysfakcji drugich[164].

[162] R. Kantor, Społeczeństwo konsumpcji zabawy..., s. 31. W opinii J. Truskolaskiej zabawa „odnosi się do czynności »naturalnych« – pierwotnych, wykonywanych jak gdyby instynktownie, związanych z dużym zaangażowaniem emocjonalnym, np. zabawa zwierząt, dzieci, wiejska zabawa, zabawa ludowa... Rozrywka zaś to coś związanego z kulturą, wtórnego, przemyślanego, przygotowanego i zaplanowanego. Zabawa zwykle silnie angażuje człowieka, a rozrywka niekoniecznie, jest bardziej bierna, nastawiona na odbiór". J. Truskolaska, *Osoba i zabawa*..., s. 70.

[163] E.T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. Elżbieta Goździak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 12.

[164] T. Paleczny, Transgresyjne formy zabawy w świecie ponowoczesnym, w: *T. Paleczny, R. Kantor, M. Banaszkiewicz (red.), Kultura zabawy*..., s. 19.

Odróżnienie zabawy od rozrywki ma często charakter wyłącznie analityczny. Przypisanie bierności i alienacji „człowiekowi rozrywki" jest trafne w dobie dominacji kultury audiowizualnej, która produkuje, dystrybuuje obiekty rozrywkowe, a także formatuje i kanalizuje ich doświadczanie. Niemniej jednak obraz zabawy ery Internetu ulega drastycznej zmianie, co wiąże się ze swobodą poruszania się w wirtualnym świecie cyberkultury oraz możliwościami jego kreowania. Interaktywność to jego konstytutywny paradygmat[165]. Pojawienie się nowego instrumentarium do współkreacji rzeczywistości świata zabawy przez *homo ludens* traktowane jest jako dziejowy „zwrot ludyczny" umożliwiający wyjście z zaklętego kręgu rozrywki i ponowne wejście w zaczarowany krąg zabawy. Niemniej i tu podnoszą się krytyczne głosy, wskazujące na prefabrykowanie wirtualnego świata, do którego wytworów można podłączać się na zasadzie elementu zamykającego pętle indukcyjne zalgorytmizowanych możliwości, a postulowana wolność ekspresji ludycznej w materii tak wygenerowanego uniwersum jest w gruncie rzeczy iluzoryczna.

Poruszana tu kwestia demarkacji zabawy od rozrywki, znalezienie kluczowych cech odróżniających jedną od drugiej, wpisuje się w szerszy problem nieoczywistości pojmowania ponowoczesnych zjawisk, zarówno w relacji do kulturowej organizacji czasu i przestrzeni, jak ich doświadczalnej „obrotowości" w chwilowo-miejscowych kontekstach czasoprzestrzennych. Wątpliwości takie artykułuje Magdalena Banaszkiewicz:

> Często zwraca się uwagę na to, że człowiekowi ponowoczesnemu pozostaje jedynie zabawa, gra, ironia [...]. Rzucając się w morze zabawy, by odnaleźć utraconą dziecięcą radość istnienia, człowiek ponowoczesny wpada w wir samozatraceńczej rozrywki, której skutki odciskają głębokie piętno na jego życiu. Wzrastające znaczenie tak zwanego przemysłu rozrywkowego, tabloidyzacja, rozwój marketingu doznań – zjawiska symptomatyczne dla ostatnich dziesięcioleci – sprawiają, że w chaosie uprzyjemniania życia ginie gdzieś sama zabawa. Czy tak naprawdę w dzisiejszej kulturze mamy jeszcze do czynienia z zabawą? Czy bawimy się, czy też szukamy rozrywki? Gdzie przebiega cienka linia między tym, co jest zabawą, a co nią nie jest[166]?

[165] W obrębie gier „na prąd" (komputerowych, sieciowych) Radosław Bomba dostrzega dwa poziomy badawcze, które mogą być również traktowane jako dwa wymiary doświadczania świata ludycznego – „symulacja (świat przedstawiony oraz rządzące nim reguły) i akcja (działania gracza podejmowane w symulowanym środowisku)". R. Bomba, *Ludologia*, http://rbomba.pl/archives/89 [data dostępu 19.09.2018]. Na drugim z nich otwierają się możliwości jego współtworzenia.

[166] M. Banaszkiewicz, Zabawa – i co z tego wynika?..., s. 7.

A zatem *quo vadis* „człowieku zabawy"? W stronę straceńczej, pustej rozrywki czy awangardowej eksploracji *superabundans* zabawy? Wydaje się, że zmierza w obu kierunkach jednocześnie. Nie musi przy tym wprost natężać ludycznego bieguna swojej aktywności bądź w zabawie, bądź w rozrywce, lecz inkorporować ich składowe do działań poza nimi. Tym bardziej, że w licznych okolicznościach ma na to społeczną aprobatę oraz wsparcie regulacji kulturowych. O ile w nowoczesności stopień przyzwolenia na ludyzację życia codziennego jest reglamentowany i ograniczany wyłącznie do czasoprzestrzeni danej zabawy, to w ponowoczesności nabiera on znaczenia również w ogólnokulturowych regulacjach licznych sfer kultury, a więc ich czasowych i przestrzennych ram urzeczywistniania.

Ten trend wyczuwa i rozwija „człowiek zabawy" F. Znanieckiego – jeden z jego trzech socjologicznych typów ludzi posiadających tzw. osobowość społeczną[167]. Charakteryzuje go stałe zafiksowanie myślenia w pozycji dystynktywnej dla mentalności bawiącego się, czyli w postawie ludycznej (wariant 2b), a wtedy za naczelną wartość swojej aktywności obiera łączenie składników zabawy i „nie-zabawy" (co odbierane jest jako korzyść dla pierwszej, a stratę dla drugiej). „Człowiek zabawy" stara się realizować zadania w świecie powagi przy pomocy środków ze świata „nie-powagi", licząc na podobny lub nawet lepszy efekt, lub też czerpać niesprecyzowane korzyści z prób przekształcania pierwszego w drugi. Opisywana przez polskiego socjologa skłonność stanowi pewne skrzywienie „dążności osobotwórczych", powstające podczas adolescencyjnego procesu wzrastania w kulturę, w wyniku zbyt mocnego angażowania się w krąg społeczny ludzi zabawy. Takie niesocjalizowane lub socjalizowane wybiórczo „dążności" skutkują w późniejszym wieku nieustannym poszukiwaniem wartości ludycznych oraz psychokulturowych stanów emocjonalnych związanych z uczestnictwem w zabawie. Również role społeczne są postrzegane analogicznie do ról przyjmowanych w zabawie i odgrywane są na modłę ludyczną.

O ile dla polskiego socjologa „człowiek zabawy" funkcjonuje jeszcze w trybie subkulturowym, to współcześnie – zgodnie z tezami J. Rifkina – sytuuje się w głównym nurcie życia społecznego. Zyskanie i utrzymanie statusu pełnoprawnego członka społeczeństwa konsumpcyjnego wymaga aktualizowania przekonań normatywno-dyrektywalnych nakazujących „bawienie się" – komunikowanie sensów z nim związanych – w niezliczonych praktykach życia codziennego.

> Dopełnieniem wolności zabawy – zauważa J.E. Combs – stopniowo stał się o b o w i ą z e k z a b a w y. Zabawa stała się czymś dobrym dla nas, prawomocnym źródłem przyjemności. Oddając się jej, wypełniliśmy zo-

[167] Pozostałe dwa typy to: „człowiek dobrze wychowany" oraz „człowiek pracy". F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi*...

> bowiązanie, by wieść bogate życie, które obiecywała nam demokracja. Tak jak gospodarkę moralną zastąpiła gospodarka, tak „moralność służąca dobru" uległa w końcu moralności zabawy[168].

Przykładowo, typowe robienie zakupów łączy się z przyjemnością charakterystyczną dla uczestnictwa w zabawie, stąd staje się „zakupo-zabawą" i takie też pseudoludyczne sensy powinno komunikować. Podobnie nauczanie, dotychczas męczące zajęcie, nasyca się elementami/działaniami charakterystycznymi dla świata ludycznego, a wówczas przeobraża się w „nauko-zabawę" (*edutainment*). Także proces przekazywania wiedzy można wzmocnić ludycznością, czego efektem są *infotainment* czy *docutainment*.

Jeszcze cześciej nacisk kładziony jest na afiliowanie „bawienia się" z działaniami estetyzacyjnymi, ze stylem życia czy modą. I choć regulacje kulturowe zdają się ciągle utrzymywać kategorialną separację zabawy od „nie-zabawy", a przynajmniej pamięć o tym, to na płaszczyźnie indywidualnego uczestnictwa w kulturze zacieranie granic pomiędzy tym, co ludyczne, a nieludyczne trafia na podatny grunt w ponowoczesności. Rzutuje to na kondycję *homo ludens* przemieszczającego się pomiędzy *ludic* a *ergic* (dawną pracą w klasycznym rozumieniu) bez wiedzy o transgresji granic, a zatem nie dialektycznie, a „sieciocentrycznie"[169]. Oznacza to wyczytywanie z lokalnego środowiska działania metaznaczników określających jego skład, dynamikę i możliwości oraz ich „synchronizację i koordynację"[170] w celu realizacji głównego zamierzenia, jakim jest artykulacja ludycznej „woli mocy". Za każdym razem jest to dopuszczane i ograniczane rozpoznaniem „tego, co nieludyczne", albowiem tylko w nim może ona wybrzmieć.

Jako że nacechowanie ludyczne zyskuje człowiek w wyniku partycypacji kulturowej, poprzez aktualizację zespołów przekonań normatywno-dyrektywalnych, to przejmowanie tych wzorów i ich przenoszenie poza sferę ludyczną może odbywać się na sposób praktyczno-spontaniczny lub aplikacyjno-praktyczny. W pierwszym wypadku ma to postać chwilowych przerywników w trakcie realizacji zadań „na poważnie" i może przybierać postać kompensacyjno-relaksacyj-

---

[168] J.E. Combs, *Świat zabaw*..., s. 76.

[169] Termin zaczerpnięty z literatury anglojęzycznej. Jak pisze Edward Michalewski, „sieciocentryczność" odnosi się do „takiej organizacji procesu gromadzenia, przetwarzania, selekcji i dystrybucji informacji, która zapewnia dostępność potrzebnych danych we właściwym miejscu i czasie [...]. Charakterystyczne jest, i elementarnym składnikiem sieci może być nawet pojedyncza osoba, co jest jednym z filarów tej koncepcji. Oznacza to, że jest ona jednoczenie źródłem i odbiorcą informacji znajdującej się w sieci". E. Michalewski, *Analiza systemów sieciocentrycznych*, http://www.pszw.edu.pl/images/publikacje/t032_pszw_2010_michalewski_analiza_systemow_sieciocentrycznych.pdf, ss. 143–144 [data dostępu 20.08.2018].

[170] Ibidem, s. 145.

ną lub pobudzająco-motywacyjną. Przebicie się ludyczności do konwencji świata powagi niesie powiew świeżości i lekkości, działając ożywczo na kostniejące w rutynie i repetycji seryjne działania, np. w sferze pracy. Te ostatnie wymagają koncentracji na wybranym aspekcie rzeczywistości, jakiejś czynności, której schematyczność i monotonia tłumią pierwiastki „wolnościowe" – dobrowolność, spontaniczność, imaginacyjność, a więc w dużej mierze to, z czego składa się zabawa, a przynajmniej jej potoczne wizje. Podobnie jak uporczywe wpatrywanie się w jeden punkt wymaga okresowej dystrakcji, rozproszenia wzroku, oderwania od męczącej fiksacji, tak samo przebywanie ciągle w świecie powagi domaga się okresowego rozkojarzenia ludycznego.

Homo ludens, w swych „dążnościach osobotwórczych", szuka swobody działania pozbawionej sztywnych regulacji, co nie znaczy, że całkiem ogołoconej z reguł. W swoim pragnieniu do (auto)kreacji stara się je modyfikować do zaistniałych okoliczności, przecierać nowe szlaki lub odnawiać stare. Nieustannie stara się wykraczać poza „zwykłe życie" konieczności i obowiązków. Przekraczając kulturowe uwarunkowania czasu i przestrzeni, stara się je neutralizować, ewentualnie wzbogacać, o czasoprzestrzenną kreację ludyczną. Nie odwołuje się przy tym do anarchii, do antyporządku zabawy, ponieważ zdaje sobie sprawę, że interferuje równocześnie w dwa światy: ludyczny i nieludyczny, a nie ma w tym środowiskowego wsparcia na tyle, żeby dokonać przemiany obrazu świata według swoich intencji. Uzyskuje jednak w wyniku tego swoiste napięcie kategorialne, pozwalające znieść nieznośną nachalność kulturowych oczywistości powagi, poprzez ciągłą pamięć o tym, że daje jej swoją ludyczną kontrasygnatę. Jednak nieustanne sugerowanie, że „coś jest nie tak z tą rzeczywistością na poważnie" towarzyszy każdemu działaniu *homo ludens* i jest to jego pierwszoplanowa cecha wyróżniająca.

Jak zatem daje się przedstawić przemiany obyczajowe *homo ludens* w ramach zaprezentowanego we wcześniejszym rozdziale dwuwariantowego modelu przemian obyczaju? Na wstępie należy podkreślić, że dostrzeżenie przemian obyczajowości „człowieka zabawy" możliwe jest od momentu, kiedy wykształciła się sama ta obyczajowość. *Homo ludens* jako byt postulowany magii egzystuje w nierozerwalnym „kłączu" z innymi *homo* (równie suponowanymi) w ramach *folkways* czy *mores*. Dopiero święta religijne wyodrębniają jego pierwszą dojrzałą postać i jego obyczajowość. Tworzy się ona wśród uczestników rytuałów religijnych – zawierających praktyki ludyczne, w czasoprzestrzeni sakralnej zabawy. Jednolita struktura kulturowa świąt stara się niwelować różnice struktury społecznej. Po „drugim odczarowaniu świata" obyczajowość ludyczna coraz częściej kształtowana jest odmiennie przez różne grupy, klasy, warstwy, kręgi towarzyskie, stanowiąc odzwierciedlenie postępującej dywersyfikacji struktury społecznej. W momencie, kiedy ta obyczajowość zaczyna się różnicować, tkwiący w pamięci obyczajowo-ludycznej, wzorcowy, ale już tylko ramowo *homo*

ludens zaczyna być uzupełniany „substancjalnie" (treściowo) konkretnymi egzemplifikacjami. Umożliwia to tworzenie historii obyczajowości ludycznej, a w jej ramach komparatystyki dziejowych upostaciowień. Dzięki temu można pokusić się o charakterystykę ich przemian z uwzględnieniem perspektywy partycypującego w niej podmiotu oraz szukać jakichś prawidłowości – oczywiście nie logiczno-dziejowych, lecz strukturalno-formalnych. Pamiętając jednak cały czas o tym, że wszelkie takie modelowanie musi być na bieżąco aktualizowane o kontekst jego aplikowania.

*

1) Tradycyjny (klasyczny) model przemian obyczajowo-ludycznych występujących dla wariantu *homo ludens* przednowoczesnego i nowoczesnego można scharakteryzować następująco:

Ramy regulacji obyczajowo-ludycznych tworzą kontekst funkcjonowania aktów komunikacyjnych „bawienia się", przekonania normatywno-dyrektywalne wyodrębniają cele czynności ludycznych i „scenariusze" zabaw do realizacji w „substratach fizycznych". Udział w zabawie w trybie podmiotowym pozwala przypisywać poszczególnym działaniom obyczajowo-ludycznym ich odniesienia przedmiotowe – sensy symboliczno-kulturowe „bawienia się", a całym ich zespołom – strukturom humanistycznym – sensy globalne charakterystyczne dla poszczególnych zabaw.

Ponadjednostkowy, globalny sens istnienia działań obyczajowo-ludycznych konstytuują założenia semantyki komunikacji obyczajowo-ludycznej, zaś poszczególne sensy symboliczno-kulturowe – semantyka sfery ludycznej. Te ostatnie przekazywane są w czynnościach partycypacyjnych i chwytane w komunikacji znakowej lub oznakowej. Semantyka skonwencjonalizowana dominuje w nastawieniu spontaniczno-praktycznym, semantyka nieskonwencjonalizowana zaś w nastawieniu aplikacyjno-praktycznym. Wielotorowa możliwość interpretacyjna świata – nabierającego kształtu w zabawie – może stać się przedmiotem namysłu w postawie refleksyjnej. Ogólne regulacje czasu i przestrzeni sfery ludycznej aktualizują się w jej konkretnych kontekstach czasoprzestrzennych. To w nich materializują się rzeczywiste treści merytoryczne (kulturowe) i pozamerytoryczne (jakiekolwiek poznawcze).

Zdarzenia obyczajowo-ludyczne charakteryzuje inne podłoże i odmienne cele niż ich „klasyczne", „typowe", „standardowe" wersje obyczajowe. Mają charakter antynomiczny, ponieważ pomimo starannego „składowania" w świadomości (pamięci) społecznej ramowych wzorów zabawy, każde ich wywoływanie (myślowe) i implementowanie (działaniowe), żeby spełnić pokładane w zabawie nadzieje, musi być w jakimś stopniu „zdarzeniem" („nie-zdarzeniem"). Niezależnie od mocy formalizacji, kontroli przebiegu, faktycznego temperamentu ludycznego – wyznaczanych przez psychokulturowe cechy uczestnictwa w zabawie –

wygenerowanych emocji, ekspresji gestów, w każdym fenomenie ludycznym istnieje mniejszy lub większy wymiar czegoś „niespodziewanego", „nieznanego", „niedomykającego się". Jak wskazuje J. Huizinga, esencja zabawy opiera się na tym nigdy niegasnącym, kosmicznym pierwiastku – *superabundans*. Tak więc jest on zarówno wyczekiwany, jak i nieoczekiwany, znany, jak i nieznany. Do nadzorowania jego janusowej natury – fascynującej, ale i niebezpiecznej – ustanowiono bariery ochronne, nade wszystko ograniczenie możliwości stwarzania czasoprzestrzeni zabawy – tylko i wyłącznie do momentu jej kreacji. To, co rozgrywa się w zabawie, zostaje w zabawie i poza nią nie powinno mieć racji bytu (trwania). Świat kultury ludycznej eksploduje wewnątrz wyraźnie wytyczonych granic i imploduje poza nimi. W wyniku tego zdarzenie ludyczne nie jest tożsame ze zdarzenim obyczajowym. Według kryteriów identyfikacji tego ostatniego, to pierwsze jest zaledwie imitującym je „zdarzeniem" („nie-zdarzeniem"), ponieważ wyrzeka się swojego „prawdziwego" oddziaływania na „prawdziwą" rzeczywistość oraz wpisania w naprzemienny rytm czasu społecznego – transmisji i pauzy. Bytuje bowiem tylko w czasoprzestrzennym „zawieszeniu", nie starając się zazębiać z kulturowymi regulacjami czasu i przestrzeni.

Może zyskać swoją pełną zdarzeniowość obyczajową tylko wtedy, kiedy „coś pójdzie nie tak" w realności zabawy i wyrwie się ono ze swojej konwencji, otwierając się tym samym na „poważne" reperkusje. Musi przy tym przezwyciężyć tendencje redukujące je do incydentu ludycznego, czyli próby neutralizacji jego emancypacyjnego trendu w momencie dostrzeżenia wtargnięcia „obcego" elementu do uniwersum pozaludycznego. Najczęściej stosowanymi metodami jest: 1) korygowanie zakłóceń zachowaniowych, 2) eksplikacja błędów semantycznych, 3) bagatelizowanie obiektywnych skutków, 4) dyskwalifikowanie intencjonalności zmian. Wszystko to odbywa się poprzez podkreślanie za każdym razem ludycznej proweniencji, a więc „niepoważnej" celowości podejmowanych działań, niegodnych potraktowania ich „na serio", czyli podciągnięcia pod „zasadę rzeczywistości".

Warto jeszcze, chociażby dla celów analitycznych, odróżnić zdarzenia ludyczne zabawy wyobrażeniowej, dającej upust swobodzie tworzenia jej świata i eksplotacji tego, co w niej dopuszczalne i niedopuszczalne, od zdarzenia ludycznego gry, opierającej się na regułach określających sposób postępowania w już całkowicie skonstruowanym środowisku[171]. W pierwszej dopuszcza się

[171] Dla celów analitycznych, podążając za intuicjami języka polskiego, można odróżnić zabawę w węższym sensie charakteryzowaną za pomocą czterech podstawowych cech typowo-idealnych Cailloisa: 1) dobrowolność uczestnictwa; 2) zamknięcie w określonych ramach czasowo-przestrzennych; 3) występowanie elementu niepewności co do przebiegu i ostatecznego rozstrzygnięcia; 4) bezproduktywność. Do tego opisu dodać można kolejną cechę – „ujęcie w normy", a dla opisu gry z kolei – „fikcyjność". Typologicznie nadrzędną względem obu wymienionych staje się zabawa w szerszym sensie. Według J. Truskolaskiej gra różni się od zabawy „momentem współ-

ciągłe występowanie niestabilnej materii zdarzeniowości ludycznej, literalnie cała struktura przebiegu zabawy może się z niej składać. W drugiej zdarzenia ludyczne są czymś licencjonowanym, pojawiają się w momentach przeskoków akcyjnych, np. wyboru ruchu w grze, ukierunkowujących dalszy jej progres. Nie zmienia to jednak zasadniczo przekonania, że samo stanowienie rzeczywistości ludycznej ma już charakter (myślowo) transgresyjny, nawet jeśli odbywa się to w „legalnym" trybie gry.

Również kondensacja obyczajowo-ludyczna, wraz z jej sensami kontekstualno-poznawczymi, wybiegającymi poza standardowe sensy „bawienia się", ograniczona jest do czasoprzestrzeni ludycznej, chyba że podąży za zdarzeniowością obyczajową i przebije się do sfery powagi. Wychodząc poza – strukturującą sensy komunikacyjne – konwencję zabawy, należy wskazać, że „gra w sensy zabawy" i „gra w sensy gry" różnią się od siebie. Pierwsza zawiera większe pole manewru w lawirowaniu pomiędzy znaczeniami wypływającymi z założeń semantyki a incydentalnymi, pozasemantycznymi, ponieważ regulacje koncentrują się głównie na ustalaniu warunków brzegowych kreacji świata zabawy, a nie dyrektywach zakreślających możliwe linie przebiegu działań i ich semantykę. Nie tyle zatem sprawdza się ich oryginalne „brzmienie", co śledzi obiektywizujące się konsekwencje dla podtrzymywania spójności stwarzanego świata ludycznego. Sam zaś świat „treści" zabawy imaginacyjnej jest idiosynkratyczny, a powtarzalności podlega jedyna podstawowa organizacja czasu i przestrzeni. Przyjęcie określonej roli w zabawie, w przeciwieństwie do roli „na poważnie", może oznaczać rozszerzenie „osobotwórczości", nadanie jej wielowymiarowości sytuacyjnej – na próbę – poprzez eksperymentowanie na różnorakich jej aspektach, na które nie ma miejsca w świecie pozaludycznym.

W drugim przypadku sensy komunikacyjne odnoszone są już do wzorcowych dyrektyw semantycznych, wskazujących zachowaniom ich odniesienie przedmiotowe. Skala i głębia jednostkowych partycypacji obyczajowo-ludycznych określa intensywność samego „grania", lecz nie wpływa na strukturalną percepcję gry. Gra to kosmos, a więc skończony system wymagający uwzględniania w pamięci operacyjnej gracza określających go zasad kosztem swobody jego wyobraźni. Nieustanne oglądanie się na reguły nie tylko wpływa na spontaniczność i kreatywność, lecz także kanalizuje znaczenie wypełniających ją zachowań. Udział w grze zakłada kultywowanie tej dodatkowej „cnoty dianoetycznej", której uczestnictwo w zabawie imaginacyjnej wymaga w znacznie mniejszym stopniu. W tej ostatniej nacisk położony zostaje głównie na cnoty „etyki personalistycznej" – niezapośredniczone przedmiotowo – „czysto" ludzkie relacje. Gra podlega podwójnemu systemowi wartościowania sensów jej działań –

zawodnictwa, a także ściśle określonymi regułami zachowania (»takie są reguły gry«– mówi się nawet w odniesieniu do innych dziedzin życia)". J. Truskolaska, *Osoba i zabawa*..., ss. 67–68.

w odniesieniu do całokształtu moralności ludycznej oraz w relacji do systemu normatywnego samej gry. Niekiedy zakłada się, że to właśnie zajęcie określonej pozycji w grze, wyznaczające możliwe posunięcia (wykonanie ruchu), definiuje powinności moralne. To zmienno-relacyjne współuzależnienie w grze (moralnej) ustanawia różne przywileje i obowiązki, jednakowoż pod uwagę brana jest również logika samej gry. W obu przypadkach świadomość partycypacji w sferze ludycznej – jako głównego punktu referencji – musi cały czas pracować „w tyle głowy" *homo ludens*.

Niemniej rodzi to napięcie pomiędzy dążeniem do maksymalnego zanurzenia się panlogicznej esencji zabawy a przestrzeganiem logicznej struktury gry. Tak jak w przypadku kondensacji obyczajowej – źródłem dodatkowym sensów staje się niescalający się do końca hilemorfizm „substancji" – schematyzmu kulturowej formy oraz żywiołowości ludycznej materii. Najczytelniejsze sygnały zawierają się w ekspresji gestów do (nad)interpretacji, ponieważ moment zjednoczenia staje się jednocześnie zgrzytem w symbolizmie, który starają się przezwyciężyć.

Odnosi się to również do rozumienia kondensacji obyczajowo-ludycznej, w której dane sensy traktowane są jako zadane. Zarówno jednak zdarzenia, jak i kondensaty postrzegane są jako efemerydy ludyczne. Tylko w momencie, kiedy „coś pójdzie nie tak w zabawie", nie zamknie się ona w strukturze własnego wykonania, lecz przebije się do sfery powagi, można mówić o zdarzeniu – ale już nie ludycznym, a czasem nawet już nie obyczajowym – i wykształceniu się na tym gruncie kondensatu będącego efektem tej kolizji.

Homo ludens daje się również rozpatrywać w kontekście okresowego wejścia w odnowę życia – przypadkową, niezakorzenioną i modalną, wolną od humanistycznego imperatywu odpowiedzialności za kształtowanie własnego losu i „świata życia", za wybory w nim dokonywane i konsekwentne podążanie za nim. Dojrzałość troski „o siebie"[172] nakazuje nieustannie spajać koleje własnego losu w narracjach tożsamościowych, łączyć przeszłość, teraźniejszość i przyszłość własnej egzystencji – powtórzenia i różnicy – w logiczną całość. Uczestnicząc w różnych sferach kultury, *homo ludens* czerpie z nich liczne treści do konstrukcji obrazu samego siebie, słowem – próbuje oddać rozdźwięk pomiędzy *ipse* i *idem*. Daje to poczucie kontroli i możliwość planowania, stanowi źródło siły i pewności działania, lecz także jej nieuchronności i przewidywalności. W niektórych sytuacjach potrafi ciążyć jak brzemię. Od tego wszystkiego uwalnia rozpraszająca poważne sensy, dystrakcyjna zabawa, z jej przemożnym prezentyzmem, zawieszeniem upływu czasu czy też przeżywaniem w nim nieustannie „czasu po-

[172] M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

czątków" – opisywanego przez M. Eliadego – *illud tempus*[173] oraz odkrywaniem wciąż na nowo wielowymiarowości przestrzeni – już nie tylko geometrycznej, sakralnej czy profanicznej, ale także ludycznej. Świat jednostkowej zabawy to aleatoryczna sieć konkretnych, a jednocześnie mgławicowych przeżyć, niekongruentna, z pietystycznie konstruowanym doświadczaniem ciągłości życia.

Archetypiczny *homo ludens* dąży do autentyczności swojego istnienia – całej swojej istoty – zarówno w zabawie, jak i poprzez zabawę. W akcie uświadomienia sobie odpowiedzialności za realizowanie sensu zabawy przyjmuje, opiewaną przez J. Huizingę, jej „świętą powagę". Jego „bawienie się", „granie" przeciwstawiają się „odtwarzaniu", „odgrywaniu", wchodzeniu w ramy w pełni zdeterminowanych i skończonych obiektywizacji kulturowych. Kompletna internalizacja roli wskazuje na realizację pewnej ogólnej, abstrakcyjnej normatywności, zaś „człowiek zabawy" przekonany jest, że jego sens istnienia odkrywa się w aktach jednolitego i jedynego zdarzania się, w unikatowości wyłaniania się jego czasoprzestrzeni. W ten o to sposób programowalne regulacje czasu i przestrzeni przechodzą do produkcji seryjnej wyjątkowości.

Specyfiki zabawy nie można tylko pomyśleć, lecz należy uczestnicząco przeżyć. Zabawę można próbować zrozumieć wyłącznie w postawie refleksyjnej, ale będzie to statyczne i pasywne, sprzeczne z zawartym w niej aktywizmem. Podejście takie nie chwyta immanentnej tendencji do zatracania się w niej i urzeczywistniania w ten sposób tego, czego nie ma w przedmiotowo pojmowanej – zakładanej – zabawie. Przeżywanie zabawy nie jest wymienne i zastępowalne poprzez jej reflektowanie.

Pogwałciwszy autonomiczność porządku zabawy, cały czas można czerpać z jej ludosfery – semiosfery, sfery emotywnej, sfery behawioralnej. „Nie-zdarzenia" obyczajowo-ludyczne stają się wówczas zdarzeniami – i nie tylko obyczajowymi, jak pokazują to bowiem egzemplifikacje historyczne, mogą stać się również wydarzeniami, i znowu – nie tylko obyczajowymi[174]. Sytuacja obyczajowa wykreowana przez wśliźnięcie się zabawy (jej elementów) do reszty realiów kultury jest na tyle niezwykła, że dostrzegana jest od razu, niemniej prędkość tego

[173] M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1970.

[174] Jednym z najbardziej znanych przykładów historycznych jest powstanie Nika w Bizancjum. Dnia 13 stycznia 532 r. w trakcie zawodów z udziałem cesarza Justyniana I dwa zwalczające się dotychczas stronnictwa cyrkowe (demy) – niebiescy i zieloni, wspierające różne zespoły wyścigowe na Hipodromie w Konstantynopolu – połączyły siły już nie w kibicowaniu, ale w buncie przeciwko panującemu władcy. Impreza ludyczna przekształciła się w regularne powstanie, zakończone ostatecznie tryumfem cesarza. Oczywiście należy uwzględnić specyficzny kontekst sytuacyjny (polityczny, gospodarczy, społeczny), w jakim ta kolizja dwóch światów – zabawy i powagi – mogła w ogóle mieć miejsce, jednakowoż stanowi to spektakularny przykład takiej sposobności. *Medieval Sourcebook: Procopius: JUSTINIAN SUPPRESSES THE NIKA REVOLT, 532*, https://sourcebooks.fordham.edu/source/procop-wars1.asp [data dostępu 15.09.2018].

procesu powoduje, że czasoprzestrzenność (chwilowo-miejscowość) składników przekonaniowych nie ma możliwości sprzęgnięcia się z regulacjami czasu i przestrzeni wyznaczającymi zakresy rzeczywistości obyczajowej. Świadomość różnic pomiędzy zobiektywizowaną zabawą (jej obiektami) i specyficznymi formami partycypacji w niej są na tyle silne, że uniemożliwiają łączenie jej z pozostałymi obiektywizacjami kulturowymi (ich obiektami) i odmiennymi formami uczestnictwa kulturowego, w szczególności spontaniczno-praktycznego.

Wyjątkowemu zdarzeniu dokonującemu transgresji porządku ludycznego trudno jest dokonać przerzutów do zwyczajnej tkanki kultury, ponieważ nie zyskuje wystarczającego ciężaru gatunkowego, żeby uruchomić serię ciągu percepcyjno-kategoryzacyjnego, skutkującego przewzorowaniem wycinka rzeczywistości społecznej. Pozbawione legitymizującej powtarzalności i zbawczej mocy trwania w czasie, czyli podstawowych składników ważności w świadomości społecznej i jej dalszego procedowania, nie uczestniczy w translacji „tego, co realne". Postrzegane jest jako coś minionego, choć istotnego, i interpretowane z zewnątrz, ponieważ w praktyce obyczajowej nie zmienia niczego w jej pojmowaniu oraz przewidywaniu jej dalszych losów.

2) W modelu posttradycyjnym, występującym w ponowoczesności, przemiany obyczajowo-ludyczne daje się scharakteryzować w następujący sposób:

Ramy regulacji obyczajowo-ludycznych tworzą kontekst strukturalny aktów komunikacyjnych „bawienia się", przekonania normatywno-dyrektywalne wyodrębniają cele czynności ludycznych i „scenariusze" zabaw jako autonomicznych obiektów kulturowych. Udział w zabawie w trybie podmiotowym pozwala przypisywać poszczególnym działaniom obyczajowo-ludycznym ich odniesienia przedmiotowe – sensy symboliczno-kulturowe „bawienia się", a całym ich zespołom – strukturom humanistycznym – sensy globalne charakterystyczne dla poszczególnych zabaw. Niemniej wcześniejsze wyraźne rozdzielenie na zobiektywizowane kulturowo światy zabawy i „nie-zabawy" oraz odmienne specyfiki uczestnictwa w obu ulegają zacieraniu na poziomie partycypacyjnym. Odbywa się to już nie tylko na płaszczyźnie postawy kontemplacyjnej i działania aplikacyjno-praktycznego, co – jak wiemy – jest zjawiskiem elitarnym, lecz również w obrębie postawy zaangażowanej i działania spontaniczno-praktycznego. Zabiegi te są możliwie, ponieważ coraz liczniejsze obiekty kulturowe konstruowane są w sposób hybrydyczny (niejednorodny). W zależności od okoliczności skrywają swoje zwielokrotnione właściwości (tak funkcje komunikacyjne, jak i obiektywne) lub przeciwnie – epatują nimi.

W swoim umasowieniu niesie to dalekosiężne skutki społeczne. W sytuacji, kiedy mieszanie elementów form ludycznych z nieludycznymi – przede wszystkim z praktykami konsumpcyjnymi, stylowo-życiowymi, modowymi – staje się fenomenem globalnym (ogólnokulturowym), należy się zastanowić, czy obserwowane przez F. Znanieckiego skrzywienie „dążności osobotwórczych" (w jego

interpretacji) „człowieka zabawy" dalej jest jeszcze zaburzeniem społecznej normy, czy też raczej już jej realizowaniem. Regulacje kulturowe, podążając za przekształceniami praktyki społecznej, wskazują nowe możliwości równoległego uczestnictwa w kulturze techniczno-użytkowej i kulturze symbolicznej. Hybrydalna „trzecia kultura" ma podwojoną naturę semiotyczną i niejednolite, przeplatające się tryby uczestnictwa: nieświadomego, świadomego. W przypadku obyczajów kultury konsumpcyjnej mowa tu o wspomnianym wcześniej wykonywaniu „zadań" zwaloryzowanych światopoglądowo wraz z komunikacją sensów funkcjo-znakowych, wartościo-znakowych czy też towaro-znakowych. Wchodzący w jej pole oddziaływania *homo ludens* staje się równocześnie *homo consumens*.

> Zauważam – stwierdza R. Kantor – ścisły związek między rosnącą konsumpcją wszelkich dóbr a zabawą, która coraz częściej tej konsumpcji towarzyszy, obserwuje także lawinowy wzrost konsumpcji samej zabawy oraz upowszechnianie się przekonania i idących za nim zachowań społecznych, wedle których konsumpcja to zabawa! […] Człowiek konsumpcji to zarazem człowiek zabawy, bo konsumpcja staje się rodzajem powszechnie dostępnej zabawy staje się/jest po prostu zabawą. Człowiek – członek społeczeństwa konsumpcyjnego chce być/staje się/jest poprzez konsumpcję człowiekiem zabawy, współczesnym *homo ludens*, *homo ludens* ery konsumpcji[175].

Pogląd ten jest szeroko podzielany i znajduje liczne rozwinięcia i uszczegółowienia[176]. Kluczowe wydaje się tu przekonanie wyartykułowane przez J.E. Combsa: „Zabawa jest fajna, nawet gdy jest definiowana jako towar"[177].

Jeśli uznać, że jest to zapotrzebowana zmiana kluczowych czynników podtrzymujących tendencję globalną dominującego kontekstu strukturalnego, to ta racja funkcjonalna może posłużyć do wartościowania postaw i wynikających z nich jednostkowych potrzeb (kulturowych). Nie jest to już więc żadna dewiacja, a norma do realizacji według panującego „kulturowego standardu osobowościowego". Każdy punkt widzenia krytykujący taki stan rzeczy musi domagać się od uczestnictwa kulturowego „czegoś innego", „czegoś więcej"

---

[175] R. Kantor, Społeczeństwo konsumpcji zabawy…, ss. 35–52.

[176] Rozwinięć problematyki jest wiele. Przykładowo, Magdalena Szalbot pisze o zrastaniu się miejsc zabawy i miejsc konsumpcji w jedno. M. Szalbot, Miejsce zabawy w społeczeństwie konsumpcyjnym, w: R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiewicz (red.), *Wąż w raju*… Małgorzata Wrześniak opisuje zaś proces komercjalizacji zabawek i uczynienie z niego kolejnego wymiaru konsumpcji. M. Wrześniak, „Ale lala!" – Zabawki świata konsumpcji, w: T. Paleczny, R. Kantor, M. Banaszkiewicz (red.), *Kultura zabawy*…

[177] J.E. Combs, *Świat zabaw*…, s. 105.

niż tylko spontaniczno-praktycznego aktualizowania typowych zespołów przekonaniowych, a więc programowego nonkonformizmu w ramach postawy refleksyjnej. Negacja wzoru obywatela-konsumenta i zastępowanie go – np. ideałem światłego obywatela Alfreda Schütza[178] – dokonywana jest już z pozycji elitarystyczno-emancypacyjnych (dla wielu krytyków ponowoczesności, takich jak J. Baudrillard, utopijnych i przebrzmiałych).

Idealistyczny humanizm widzi wymienione „hybrydy" jako podwójne zagrożenie, ponieważ uwznioślają (sakralizują) one akty konsumpcji, a równocześnie degradują semantykę aktów ludycznych i społeczne znaczenie całej tej sfery. W konwencję zabawy wpisuje się trójstopniowa dialektyka: 1) wchodzenie w posiadanie dóbr, 2) manifestowanie tego faktu oraz 3) dwutorowe „pochłanianie" – materialne (zmysłowe) oraz symboliczne. Wcześniejsze działania ludyczne o charakterze autonomicznym przekształcają się w obyczaje sankcjonujące światopoglądowo wartości bezpośrednio uchwytne praktycznie. Obdziera to semantykę komunikacji obyczajowo-ludycznej ze znaczeń odsyłających do „kosmicznej", „świętej powagi" zabawy, a nawet tej trywialnej, codziennej, lecz przez to właśnie „niewinnej" i więziotwórczej. Zapomnieniu ulegają także fundujące zabawę założenia semantyczne.

Sensy „bawienia się" odsyłają do sensów konsumpcyjnych[179], choć kulturowe regulacje starają się utrzymywać odrębność obu światów. Pomimo jednak reminiscencji obiektywnych uwarunkowań przekonaniowych dla „czystych" postaci zabawy, ich transgresja obywa się w porządku partycypacyjnym, w spontaniczno-praktycznym zacieraniu granic, na które jest zapotrzebowanie płynące z ogólnego stanu praktyki społecznej. Nie są one artykułowane wprost, w normach i dyrektywach, lecz derywowane z konsumpcyjnych splotów.

Postludyczny „człowiek jednowymiarowy", zanurzony w fabrykowanym, a równocześnie onirycznym, sztucznym, a jednocześnie popędowym środowisku konsumpcyjnej zabawy, to częsta apokaliptyczna wizja ponowoczesności, popularna nie tylko w nurcie postmodernistycznym. Niejednokrotnie diagnoza zrównuje się z prognozą. Tak jak to ma miejsce w rozważaniach B. Suchodol-

[178] A. Schütz, *Światły obywatel. Esej o społecznym zróżnicowaniu wiedzy*, „Literatura na Świecie" 2/1985.

[179] Różnice w semantyce komunikacji ludycznej niekonsumpcyjnej oraz konsumpcyjnej zabawy trafnie charakteryzuje M. Jaworski. „W społeczeństwie konsumpcji warunkiem podjęcia zabawy musi być jej wcześniejszy zakup. Odwrócenie porządku gry oznacza zarazem zupełną zmianę jej zasad. Model, w którym najpierw pojawia się rzeczywista potrzeba zabawy, a potem następuje jej ewentualny zakup, zastępuje inny; to zakup jest konieczny, aby się bawić. O ile ten pierwszy model dowartościowywał niewymuszoną intencję zabawy, która znajdywała potem określoną formę i funkcję (nawet jeśli trzeba było tę formę kupić), o tyle ten drugi dowartościowuje sam akt zakupu i taką czynnością (a nie intencją ludyczną) chce się bawić". M. Jaworski, *Zabawa, święto, profanacja*..., s. 16.

skiego, dla którego mit „wielkiej zabawy" w społeczeństwie konsumpcyjnym uobecnia się w „wizji zabawy jako swobody istnienia ludzi wolnych od trosk materialnych [...]. Epoka wielkiej swobody stanie się epoką wielkiej zabawy, w której ujawni się ostatecznie i urzeczywistni istota człowieka jako homo ludens"[180]. Podobne wnioski z obserwacji współczesnej rzeczywistości wysnuwa R. Kantor, wedle którego „zaciera się widoczna wyraźnie w przeszłości granica między sferą powagi a sferą zabawy. Wszystko lub niemal wszystko staje się lub może stać się zabawą, służy zabawie, ma dostarczać przyjemności, odprężenia"[181].

Przekonanie takie podszyte jest strachem przed gwałtownym kresem każdej utopii lub też jej przerodzeniem się dystopię – takiej chociażby, jaką sugestywnie zarysowuje Aldous Huxley w *Nowym, wspaniałym świecie*. B. Suchodolski swoje wnioskowanie opiera na tezie, że „przemysł konsumpcyjny traktuje ludzi jako rynek zbytu", stąd wynika „antyhumanistyczny charakter konsumpcyjnego społeczeństwa epoki kapitalizmu"[182]. Skażona nim zostaje (pseudo)zabawa i aktualizujący jej „scenariusze" *homo ludens* wpada w zastawioną na niego pułapkę partycypacyjną hedonizmu konsumpcyjnego, mylonego z „rozkoszą" zabawy. Ma ona charakter anty- lub aintelektualny, przez co osłabia racjonalność związku intencjonalnego w działaniu (świadomość wyboru norm i dyrektyw, znajomość struktur sensownych) na rzecz indukcji zachowań popędowych w postawie spontaniczno-praktycznej. Tego typu „dążności osobotwórcze" stępiają pojmowaną humanistycznie (tożsamościowo) podmiotowość. Nieprzypadkowo Neil Postman zatytułował swoją pracę o ekspansji przemysłu rozrywkowego *Zabawić się na śmierć*. W myśl tezy amerykańskiego badacza zapośredniczone przez stechnicyzowaną rozrywkę „bawienie się" stanowi preludium do ostatecznego unicestwienia rozumnej strony istnienia ludzkiego. Każda dawka czerpanej przyjemności stwarza swojego antytetycznego odpowiednika w dawce lęku przed nią. „Białą materię" radości i ufności równoważy „ciemna materia" niepokoju i niewiary. Te pamiętające początki mitu transakcje w obrębie kosmicznego ładu energetycznego służą transfiguracji jego ekwiwalencji cieplnej w energię społecznego ład etycznego. Pisze o niej szeroko Ulrich Beck w *Społeczeństwie ryzyka*, podkreślając za każdym razem janusowe oblicze postępu, zaś mityczność jego rozumowej, oświeceniowej wersji sugestywnie przedstawili Theodor Adorno i Max Horkheimer[183].

Każdy określony definicyjnie porządek społeczny ma swój własny mit założycielski, współcześnie – ten o karnawalizacji ponowoczesności. Szczególnie

[180] B. Suchodolski, *Labirynt współczesności*..., ss. 129–131.

[181] R. Kantor, Społeczeństwo konsumpcji zabawy..., s. 45.

[182] B. Suchodolski, *Labirynt współczesności*..., s. 127.

[183] T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Marek J. Siemek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

totalizujące jest ujęcie totalitarnego społeczeństwa, w którym rządzi jeden system wartości za pomocą przemyślnej aparatury władzy, przyporządkowującej instynktownym pragnieniom fikcyjnie kreowane potrzeby. Przy takiej ocenie najważniejsze pozostaje pytanie, na ile jest ona trafna, a na ile malowany w ten sposób obraz jest przekoloryzowany w celu nadania mu retorycznej wyrazistości i metaforycznej sugestywności. Na ile jest projekcją prohumanistycznego niepokoju o losy człowieczeństwa skoligaconego z żalem za utraconą niewinnością ideologicznej oczywistości epok wcześniejszych, a więc mniej lub bardziej zawoalowaną nostalgią za uprzywilejowanym statusem postawy kontemplacyjnej. W niej to jasność, precyzja, rozdzielność, porządek, hierarchie święciły największe tryumfy, a ona sama stawiała aktywność abstrakcyjnego, poważnego rozumu na piedestale ideału ludzkości. W cień zaś spychała wszelkie spontaniczne i nieprzewidywalne ekspresje zachowaniowe, nawet jeśli miały one ramowe wsparcie regulacji kulturowych i ustalone zadania podlegające ocenie z racji sprawowanej przez nie roli.

Wydaje się, że po raz kolejny jest to całościowy, wartościujący ogląd rzeczywistości społecznej, z którym nie zgadza się wielu badaczy ponowoczesności, takich jak chociażby M. Featherstone, J. Fiske czy G. Lipovetsky. Kultura konsumpcyjna nie jest zawłaszczającym całe życie jednostki monolitem, lecz matrycą możliwości dokonywania własnych wyborów, nie tylko dóbr i usług, lecz także mody, stylów życia. Pozwala również dokonywać w nich (re)konstrukcji i transpozycji. Dopiero masa aktów tych indywidualnych wyborów tworzy jednolitą panoramę życia społecznego, która dopiero jako taka całość podlega podówczas waloryzacji światopoglądowej. Po raz kolejny zachodzi tu utożsamienie racji funkcjonalnej (przedmiotowej) z subiektywno-racjonalną (podmiotową). W świecie jednostkowych działań, podejmowanych w oparciu o wartości kierunkowe i wiedzę na temat ich realizacji (założenie o racjonalności), kultura konsumpcyjna dostarcza możliwości doświadczania „wolności", „swobody", czego nie gwarantują żadne inne, realne lub wyobrażone alternatywy (kontrfaktyczne hipotezy) kulturowe. Przynajmniej teoretycznie zapewnia więc wolność decyzji w wymiarach „ilościowym" i „jakościowym". Oczywiście dostęp do zasobów reglamentują dostępne środki, wiek, wykształcenie oraz wiele innych zmiennych socjodemograficznych, a także ograniczeń i preferencji osobniczych. Można do tych uwarunkowań włączyć także *habitus* P. Bourdieu. Z kolei liczne teorie *rational-choice* podkreślają świadomy i przemyślany charakter strategii życiowych, a w ich ramach poszczególnych taktyk, członków dojrzałych społeczeństw kapitalistycznych. Odległe to jest od wizji zanurzonych w konsumpcyjnej „zabawie", otumanionych konsumpcyjnym karnawałem „zombie".

Tezy M. Featherstone'a o wymogach równoczesnego zaangażowania i samoopanowania, czyli rozszczepienia się na uczestnika i obserwatora, odnieść daje się do *homo ludens*. On także musi utrzymywać dwubiegunowe natężenie

poddania się biegowi zdarzeń i jego oceny. *Homo ludens* epoki ponowoczesnej to nie uczestnik niekończącego się karnawału, lecz ktoś, u którego łatwo i wielokontekstowo uruchamiają się dawne karnawałowe regulacje ludyczne tego okresu. Wcześniej realizowała je Cailloisowska para związku zasadniczego *mimicry* i *ilinx*, konstruująca ludyczne światy maskarad i upojenia, współcześnie przebranie i oszołomienie zapewnia konstrukcja życia codziennego. Jego multisensoryczna oprawa sprzyja implementacji, a może bardziej indukowaniu, reguł „odwracania i przekraczania miary", które są dystynktywne dla postawy skarnawalizowanej. Samoopanowanie pozwalające zachować dystans i „zimną głowę" w działaniach paraludycznych toruje drogę dla kolejnej pary związku zasadniczego – *agon* i *alea*. Ta zaś charakteryzuje postawę gracza, który zarówno świadomie kalkuluje korzyści, jak i ryzyko z wykonania „zagrywki" czy wzięcia udziału w „rozgrywce".

Przypominając twierdzenie A. Appaduraia, że współcześnie „wyobraźnia stała się zorganizowanym polem społecznych praktyk, formą aktywności (jednostek ludzkich)", należy wskazać, że w dzisiejszej kulturze świetnie w tej sytuacji odnalazła się „wyobraźnia ludyczna". Szczególnie jej ekspresja na płaszczyźnie jednostkowych partycypacji pozwala dostrzec, że wszelkie inspirowane zabawą, zwyczajowe zachowania, które nie aspirowały wcześniej do roli obyczajowej – z mocy aktywności wyobraźni – szukają swojego ujścia w randze obyczajowej.

Ponowoczesny „człowiek zabawy", zarówno w postawie „skarnawalizowanej" (na sposób spontaniczny – nieuświadomiony), jak i „gracza" (w trybie refleksyjnym – świadomie), dobrze czuje się w zdarzeniowości i nie lęka się ryzyka, jakie niesie zanurzanie się w ambiwalencjach kondensacji obyczajowej. Nie boi się ani chwilowo-miejscowych eksperymentów, ani ich konsekwencji dla kulturowej organizacji czasu i przestrzeni reszty działań. Równie dobrze odnajduje się w rozchwianej semantyce komunikacji obyczajowej, jak i w zmienności jej założeń – mitów, ich wersji szczątkowych lub ich całkowitego braku. Już wcześniej wątpił w ich konieczność i kwestionował ich prawomocność, wskazując na ich konwencjonalność i przygodność, co z „ducha" i „ciała" bliskie jest zawsze ludycznym odczytaniom rzeczywistości. W momencie, kiedy rygor separacji i kryteria rozdziału zostały poluzowane, zabawa mogła wziąć w końcu odwet na opresyjnej względem niej powadze. Rzeczywistość można poddać nareszcie ludycznej rekombinacji – wyrwać „znaczące" znakowej konwencji, z jej obligatoryjnym nakazem wskazywania realnych (usankcjonowanych, właściwych) odniesień przedmiotowych („znaczonych"). Aktywnie dekonstruując „mit" uniwersum symbolicznego/znaczeniowego świata powagi, postawa ludyczna sprzyja spontanicznemu konstruowaniu – szczególnie w wariancie „mocnym" – własnych sensów poznawczych i własnych interpretacji uzasadnień działania/uzasadniających interpretacji działania.

Utrzymywanie nieodczytań kondensatu przedłuża pracę wyłaniania się struktur sensownych, a nawet torpeduje ten proces. Jednak taki może być głów-

ny cel aktywności ludycznej – utrzymywanie napięcia, a nie jego rozładowanie. Nie ustalanie znaczeń, a migotanie nimi. Rytm zachodzenia operacji semiotycznych lub poręcznościowych uwłaszczeń jest przypadkowy i nieostateczny. Sinusoidalny obraz uczestnictwa – raz płytszy, raz głębszy – związany jest z incydentalną wolicjonalnością i popędowością, a nie narzuconą odgórnie strukturą przebiegu działań. Nasilenie i opadanie aktywności ciągną się naprzemiennie bez końca, wyraźnej cezury, która wieńczy dzieło przemiany i ustanawia podwaliny pod pracę rozumienia. Bez rozpadu kondensatu zdarzenia i kontinuum pracy „czystych" regulacji kulturowych[184].

Ponowoczesny *homo ludens* dąży do stwarzania zdarzeniowego rytmu partycypacji obyczajowej oraz utrzymywania, dzięki kondensacji, niestabilnych sensów semiotyczno-komunikacyjnych. Pomaga mu w tym trwanie w świadomości społecznej pamięci o formalnych ramach generatywnych komunikacji obyczajowo-ludycznej. Granie na tej konwencji pozwala mu również dyskontować ją sytuacyjne w trybie poręcznościowych użyć. Arbitralnie ucina wówczas czasoprzestrzenną zdarzeniowo-kondensacyjność, odchodząc w stronę zastanych interpretacji przekonaniowych działań spontaniczno-praktycznych. Można powiedzieć opisowo, że umywa ręce od tego, co sam zainicjował, i chroni się pod parasolem zwykłych regulacji czasu i przestrzeni. Tym samym daje do zrozumienia, że nic się „tak naprawdę" nie zdarzyło, że mieliśmy do czynienia z „nie-zdarzeniem". Strategia ta przypomina jedną z opisywanych przez G. Simmela gier w ramach zabawowej formy uspołecznienia – towarzyskości, a mianowicie kokieterii. Prowokacja i negacja, kuszenie i odmowa, mienienie się „tak" lub „nie" we wszystkich pytaniach o rozstrzygnięcie statusu ontycznego (ontologia zostaje anihilowana lub upłynniona – zrelacjonowana) to kluczowe fortele postludyczne we współczesnej obyczajowości ponowoczesnej. Niekompletność i niewiedza już nie przerażają i nie dezorientują jak w nowoczesności, a odkąd zostały dziejowo usankcjonowane, wręcz fascynują i uszczęśliwiają.

Sensy kontekstualno-poznawcze działań paraludycznych omawianego wariantu „człowieka zabawy" nie aspirują, generalnie, do stania się sensami symboliczno-kulturowymi zabawy lub tym bardziej tymi obowiązującymi w świecie powagi. Tym bardziej nie chcą być opatrzone rygorami obowiązywalności praktyki komunikacji obyczajowej, a zwłaszcza jakimiś sankcjami, które w ten sposób nadałyby im obligatoryjność. Igrają nie tylko z konwencjonalnością semantyki i uzasadniających je mitów, lecz również z racją funkcjonalną. Nie chcą być społecznie zapotrzebowane i rozpatrywane w kontekście przemian obyczaju, nie łakną żadnej „celebry", lecz szukają „nieracjonalnego" ujścia i ulatniania

[184] Parafrazując myśl Don Pedro Calderóna de la Barca zawartą w dramacie *Życie snem. Książę niezłomny* (tłum. Józef Szujski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003), to również „życie jest zabawą i zabawa w życie też jest zabawą" albo „życie jest grą i gra w życie też jest grą".

się w aktach idiosynkratycznego wykonania. Mają być przyjemnością gwarantowaną, choć niezobowiązującą. Wszystko to zgodnie z logiką i dynamiką sfery ludycznej, a nawet czymś zdecydowanie bardziej zasadniczym. Albowiem, jak już wielokrotnie podkreślano, zabawa jest, wedle J. Huizingi, *superabundans* – zbytecznym nadmiarem „instynktu", „ducha" człowieka. Jej konieczność i sens istnienia nie są uzasadnione poprzez operacje nadawania cząstkowych znaczeń, lecz całościowym, nierozdzielnym i całkowicie autonomicznym pochodzeniem zabawy jako siły kosmicznej.

Jako pozbawione umocowania semiotyczno-komunikacyjnego obyczaje paraludyczne oddziałują na zasadzie „obrazowej" atrakcyjności. Nie stoją za nimi zespoły przekonaniowe ani założenia przedsemantyczne. Odsyłają nie do kontekstu znaczeniowego, lecz wyobrażeniowego, nie do charakterystycznych dla procesów semiotycznych rozłączania i dołączania (operacji na znakach) – budowania pojęcia świata, lecz niedyskursywnego a imaginacyjnego utożsamiania i stapiania horyzontów. Aczkolwiek nie jest to już zbiorczy obraz świata, lecz konglomerat przecinających się w różnych miejscach wizji świata. Fragmenty tego kolażu nie są porządkowane i wartościowane, jednakże pochłaniane i wydalane bądź też odtrącane i zapominane. Nie replikują się poprzez matryce regulacyjne, lecz tak jak w wypadku magii sympatycznej – poprzez metamorficzność wchodzących we wzajemne relacje części składowych. Podobne tworzy podobne i w podobny sposób jest asymilowane. Stąd brak ruchu różnicy, inwariantność skutkuje zaś zapętleniem repetycji „tego samego" w powierzchownie przesuwającym się „innym".

Złudzenie zmiany niosą „nowości" – stylowo-życiowo-modowe wzory partycypacyjne, a ich żywot zależy od sukcesu, jaki odnoszą w wyniku ich „masowego wyboru – który, jak pisze Z. Bauman – w magiczny sposób uszlachetnia wybrany przedmiot"[185]. Jednak, tak jak w mechanizmie rozchodzenia się mody, pełne upowszechnienie wyznacza jednocześnie kres ich egzystencji. Tracą wtedy bowiem powab świeżości i ponętności, a jako że nie zazębiają się z cyklem przemian obyczajów, płowieją i zanikają. Odbywa się to bez poczucia straty, a w konsekwencji późniejszej nostalgii, często w aurze zdziwienia, że w ogóle mogły zrobić taką karierę. Stanowi to już jednak haust spóźnionej refleksyjności, która widzi całą absurdalność tego błędnego koła „nie-zmiany", jednak nie jest w stanie pozbawić go witalnej siły ani osłabić uporczywym trwaniem na straconych pozycjach przednowoczesnej tradycji i nowoczesnej racjonalności. Choć w skali masowej dzielą one czas i przestrzeń z ponowoczesną obyczajowością, to już w hierarchii czasoprzestrzeni zdaje się niepodzielnie rządzić ta ostatnia.

Konkurencja na poręczności owe „chwyty" w skali masowej wymusza semantyczne uproszczenie „scenariuszy" na rzeczy ich fenomenalnej spektakularno-

[185] Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 188.

ści. Chwytliwość testowana jest na wiele sposobów, a jej aktualnie panujący koncept na tryumf ustala reguły gry lub przez reguły jest ustalony jako właściwy. W tym momencie można pokusić się o sformułowanie jakieś semantyki tego rodzaju komunikacji obyczajowo-ludycznej, już jednak pozbawionej uzasadnienia w założeniach przedsemantycznych, na które brakuje czasu i chęci, wpierw przejścia na pozycję postawy kontemplacyjnej. W dobie generalnej awersji do narracyjności, stanowiącej pierwotną szatę mitu, dopuszczono inne „wyobraźnie" organizujące pola społecznych praktyk. Jako pierwsza pojawia się „wyobraźnia hipertekstowa", składająca się z nielinearnych i niesekwencyjnych układów leksji (tekstów), połączonych ze sobą odsyłaczami i wizualizowanych w postaci grafów geometrycznych. Taka konstrukcja umożliwia samodzielny wybór kolejności czytania not. Jednak równie ważna jak swoboda nawigacji pomiędzy znacznikami tekstu jest wizualizacja tych struktur tekstowych. Obrazowość zaczyna mediatyzować pomiędzy spojrzeniem a tekstem, koniecznością odczytania owych struktur, ponieważ układ żyrował, że one tam się znajdują i spełniają swoją funkcję jako gwarant obecności istnienia sensu. Oznaczanie graficzne umożliwia pominiecie odczytań, oddala dyskursywność na rzecz sposobów przedstawień. Te zaś rozgałęziają się i działają zgodnie z interesem interaktywnego podmiotowego „węzła".

Kolejnym otwarciem wymiaru wyobraźni jest przekształcenie hipertekstu w „węzeł", którego splot w coraz mniejszym stopniu przestaje być tekstualny, a staje się hipermedialny. Początkowo hipermedia zwiastowały odejście od monopolu słowa pisanego na rzecz większego wpływu multimedialności. Aktualnie to tekst walczy o możliwość prezentowania się w „węźle". „Wyobraźnia hipermedialna" staje się nowym trybem pracy praktyk wyobraźni. Geometria grafu tekstów przekształca się w palimpsest warstw obrazów, pozbawionych często poziomujących go przekonaniowo kulturowych metaznaczników.

Uludyczniona obyczajowość ponowoczesna próbuje wyjść poza zdarzeniowość, żeby sprzęgnąć się z dialektyką przemian obyczajowych w oparciu o pracę regulacji kulturowych. Nie udaje się tego zrealizować z wielu powodów. Pomimo maskowania swojego chwilowo-miejscowego statusu, ludyczna proweniencja, chroniąca zrazu przed krytycznym oglądem normatywizmu, równocześnie uniemożliwia branie jej „na serio" w momencie, kiedy do tego pretenduje. Nie zmienia tego odwołanie do formalnego mechanizmu kształtowania ram semantyki komunikacji obyczajowej. Każdej aspiracyjnej rekonstrukcji tych ram towarzyszy symetryczna dekonstrukcja. Czasoprzestrzenne reguły uzasadniania lub uzasadnianie reguł nie przechodzą do kontinuum temporalnego i przestrzennego. Chwilowo-miejscowy prezentyzm utrzymuje wówczas aczasowe i aprzestrzenne zawieszenie pomiędzy „tym, co fikcyjne" oraz „tym, co realne". Wciąż działa ludyczna zasada alternacji rzeczywistości, lecz destrukcji uległ mechanizm kontrolny, włączający i wyłączający poszczególne „obwody

kulturowe". W wyniku tego zawieszenia sensy komunikacyjne i sensy kontekstualne wymieniają się nieustannie pozycjami. Podczas tej gry obyczajowej tkwiące w świadomości społecznej linearne, sekwencyjne, dyskursywne pojęcia świata zastąpione zostają asemantycznymi, kolażowym i sytuacyjnymi wizjami świata. Właściwa wymiana, po części tylko semantyczna, dialektyki kulturowej rozgrywa się pomiędzy pamięcią a niepamięcią rozgrywki, a także wyobraźnią łączenia a wyobraźnią różnicowania, które objawiają się w postawie spontaniczno-praktycznej w kolizji między wspólnotowym „polem praktyk społecznych" a indywidualistycznym „polem rozkładu tego, co społeczne".

Powyższy proces uwypukla kluczowy aspekt funkcjonowania obyczajowości *homo ludens*, jakim jest dążenie do transgresji, transformacji, transpozycji wcześniej nakreślonego ogólnego obrazu świata, teraz zarysowującego partykularnymi wizjami świata pokawałkowaną rzeczywistość. W tym też kontekście można odczytać sformułowanie T. Palecznego o podwojonej naturze ponowoczesnej sfery ludycznej.

> Różnorodność form i odmian zabawy we współczesnym, globalizującym się świecie jest wyznacznikiem złożoności i wielokulturowości społeczeństw. Wielość i rozmaitość zachowań ludycznych jest z jednej strony konsekwencją tradycji, historycznych procesów tworzenia się różnych form zabawy w różnych grupach kulturowych z drugiej następstwem kontaktu i zderzenia międzykulturowego. Przenikanie się, miksowanie, nakładanie na siebie kultur w czasach masowych ruchów turystycznych, migracji, mobilności przestrzennej, rozwoju komunikacji multimedialnej, zwłaszcza internetowej, to zjawiska wywierające wpływ na wszystkie elementy kultury, także, a może szczególnie, na zabawę. Zabawa staje się czynnikiem transgresji, dyfuzji, demokratyzacji, egalitaryzacji, uniwersalizacji kulturowej, a jednocześnie składnikiem tradycji plemiennej, etnicznej, narodowej i cywilizacyjnej[186].

[186] T. Paleczny, Zabawa w czasach globalizacji..., s. 11. W innym miejscu pisze, że „zabawa, jak inne elementy kultury, ulega transgresji. Transgresja jest zarazem formą samoobrony przed uniwersalizacją, merkantylizacją i formalizacją zabawy. Prowadzi do pojawiania się dwóch tendencji: ochrony tradycyjnych, wspólnotowych form zabawy w lokalnych społecznościach, etnicznych, regionalnych i narodowych grupach kulturowych oraz do przekraczania granic jednorodnych, homogenicznych kultur i wyłaniania nowych, subkulturowych jej postaci". T. Paleczny, Transgresyjne formy zabawy w świecie ponowoczesnym..., ss. 23–24.

Rozdział VIII

Gry obyczajowe

W tym rozdziale chciałbym skoncentrować się na tym, co określam mianem gry obyczajowej. Jest ona zjawiskiem na tyle odrębnym od obyczajowości, stylu życia, mody i na tyle ponowoczesnym, że może stanowić dla tej epoki symbol życia obyczajowego. Wpisuje się ona w pełni w zdarzeniowy obraz kondycji obyczaju, w jego zawiły, nieoczywisty i niedomykający się tryb przemian. Jako że jest to propozycja wprowadzająca świeże konceptualizacje, opiera się na interpretacjach prowadzonych w różny sposób i szuka różnych metod oświetlania fenomenu, to jednak wiele rozważań teoretycznych ma charakter roboczy (jak wiadomo, są już one heurystyczno-hipotetyczne z racji przyjętych tu założeń konstruktywistycznych) i otwarty na kolejne analityczne pogłębienia oraz syntetyczne dopełnienia.

Gry obyczajowe – jako zjawisko powszechne – możliwe są do zaobserwowania tylko w kulturze ponowoczesnej[1], tylko przy zrozumieniu jej „gramatyki", która dopuszcza takie – naruszające jej składnię – artykulacje na gruncie już istniejącej praktyki komunikacyjno-obyczajowej. Można wprawdzie zastanawiać się, czy niektóre wyszukane rozrywki obyczajowości dworskiej lub plebejskiej nie miały charakteru gier obyczajowych[2], jednak traktować by je należało jako ich swoiste laboratoria, w których czasoprzestrzeń ich zachodzenia była na tyle wyizolowana, że jej ludyczne bądź estetyzacyjne zdarzenia nie destabilizowały ówczesnej niezdarzeniowej materii rzeczywistości obyczajowej, a nawet obyczajowościowej (danej wspólnoty, grupy, społeczności), czyli strukturalnej osnowy chwilowo-miejscowej, w obrębie której mogły się wyłonić. Krzepnięcie kondensacji obyczajowej z takiego,

---

[1] Jeśli weźmie się na poważnie konsekwencje jej Baumanowsko-Giddensowskiej diagnozy odnośnie do płynności, fragmentaryzacji, wykorzenienia, zaufania i ryzyka.

[2] W przypadku tych pierwszych uwzględnić należy opisywane przez G. Simmela gry towarzyskie. G. Simmel, Towarzyskość. Przykład socjologii czystej lub formalnej, w: idem, *Socjologia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975.

w gruncie rzeczy, „zdarzenia" („nie-zdarzenia") nie groziło wtargnięciem jej składników destylacji/rozpadu w sferę kulturowej organizacji czasu i przestrzeni.

Ponowoczesność umożliwia ekspansję gier obyczajowych, zaś te ostatnie – wtargnięcie estetyzacji i karnawalizacji (uludycznienia) do obyczajowego mainstreamu. Każdy uczestnik gry obyczajowej dziedziczy nieco z artystycznego ekscentryzmu *flâneura*, a jeszcze więcej z *homo ludens* – skarnawalizowanego lub gracza – czerpiącego żywotnie soki z *superabundans* zabawy. O ile jednak wcześniej ingerencja z ich strony w sferę obyczajową postrzegana była jako wyraz kontaminacji, naruszenia, zanieczyszczenia „prawowiernych", „prawidłowych" sposobów realizacji czynności obyczajowych, o tyle współcześnie stanowi to często wyraz asertywności, kreatywności, przebojowości. Kiedy brakuje jednolitych kryteriów rozstrzygnięcia, z czym mamy do czynienia w wymiarze residualno-zachowaniowym, to wówczas homogeniczne sensy komunikacyjne rywalizują z heterogenicznymi sensami poznawczymi o to, które z nich stają się ich odniesieniami przedmiotowymi, lepiej relacjonują to, co się dzieje, oraz co z tego „tak naprawdę" wynika dla życia obyczajowego (społecznego). Czy jeszcze funkcjonujemy w obrębie praktyki komunikacji obyczajowej, czy już w czymś innego typu, czy też w jakimś stadium zmieszanym? Sytuacja jest na tyle zawikłana, że nie wiadomo, czy problemem jest brak dobrym odpowiedzi, czy brak dobrych pytań. W pierwszym przypadku kwestia ta ma naturę semantyczną (znaczeniową) i/lub moralną (etyczną), w drugim – strukturalną (w sensie rozpoznawania kulturowych obiektywizacji) i/lub kategoryzacyjną (w sensie ich właściwego nazywania).

Wyjście i rozprzestrzenianie się gier obyczajowych z elitarnych rezerwatów lub marginesowych nisz umożliwiają toczące się w ponowoczesności procesy przemieniające rzeczywistość życia codziennego w niecodzienność. Dopuszczają one „szczere", „innowacyjne", „indywidualistyczne" artykulacje na gruncie obyczajowym, nawet w wersjach najbardziej uzwyczajnionych, poza wyizolowanymi czasoprzestrzeniami ich tradycyjnego porządku. W sukurs przychodzi im akcydentalna moda i większe formacje stylowo-życiowe jako media tej ekspresji. Drążenie podmiotowości na drodze do osiągnięcia przez nią unikalnej osobowości, poprzez wymienione nośniki znaczeń, zdejmuje z niej również „ciężar" odpowiedzialności za zachowania ryzykowne. Nakazuje to przeformułowanie założeń Giddensowskich, według których w „późnej nowoczesności" trzeba nieustannie utrzymywać napięcie pomiędzy ryzykiem i zaufaniem, symultanicznie śledzić to, co się dzieje w obrębie obejmującego mnie pola wykreowanego/kreowanego, dokonywać korekty kursu, wystrzegać się pomyłek, korygować błędy. Tu natomiast już na początku trzeba zaufać ryzyku, ponieważ nie można dokonać żadnej wstępnej kalkulacji. Należy wówczas pozbyć się refleksyjności w imię skuteczności, dać szansę przemówić „czystej" peformatywności. Spodziewanym

skutkiem są jakieś konsekwencje, z których wyłoni się jakaś możliwość dostrzeżenia sensu.

W cenie jest zatem spontaniczno-praktyczny aktywizm, w którym cele nie są identyfikowane, obierane i realizowane, lecz konstruowane w trakcie procesu działania – w tym momencie jeszcze nie do końca intencjonalnego lub też tylko w sensie nominalno-sprawczym, a nie samego związku (norm i dyrektyw). To, czy się zaufało, czy zaryzykowało, rozstrzygnie się *post factum*. Nie podejmuje się gry obyczajowej, żeby coś wygrać (ugrać), lecz ażeby wziąć udział w grze. Oprócz autoteliczności gra obyczajowa spełnia – jeśli chodzi o efekty – jeszcze pozostałe dwa najczęściej wymieniane kryteria (cechy dystynktywne) sfery ludycznej – bezproduktywność i bezinteresowność. Gra się dla samej gry, a skoro tak, to ma to w dużej mierze charakter ludyczny (z ducha) niż z jakiejkolwiek innej wersji gry. Nie wiadomo bowiem, jaka jest stawka gry, a nawet jaka to jest gra i czy w ogóle to jest gra, albowiem nie wiadomo, czy jej przebieg określają jakieś reguły, czy też są one stwarzane w trakcie przebiegu[3].

Przydatne są w tym miejscu rozważania Jean-François Lyotarda odnośnie do gier językowych. Opierając się na tezach Ludwiga Wittgeinsteina z *Dociekań filozoficznych*, stwierdza on, że

> [...] każda z rozmaitych kategorii wypowiedzi powinna móc być określana przez reguły, które wyznaczają ich własności i możliwe zastosowanie, dokładnie tak, jak gra w szachy znajduje swoją definicję w zespole reguł wyznaczających własności figur bądź odpowiedni sposób ich przesuwania [...]. W kwestii gier językowych warto zgłosić trzy uwagi. Pierwsza – że ich reguły nie zawierają swego uprawomocnienia w samych sobie, lecz że stanowią przedmiot wyraźnej bądź milczącej umowy między grającymi (co nie musi oznaczać, że to oni je wymyślają). Druga – że jeśli nie ma reguł, nie ma też gry, że nawet minimalna modyfikacja jakiejś reguły zmienia charakter gry i że pewne „posunięcia" czy wypowiedzi, które nie odpowiadałyby regułom, nie należą do gry definiowanej przez te reguły.

[3] Tak określona gra obyczajowa nie może być przedmiotem badań teorii gier, przynajmniej nie w taki sposób, w jaki charakteryzuje ją Ryszard Paweł Kostecki. „Obszarem zainteresowania teorii gier są problemy związane z decyzjami w układach z wieloma uczestnikami (agentami, graczami), z których każdy ma pewne swoje preferencje, określające jego sposób działania (w ramach ustalonych reguł), od których zależy jego wypłata. Zakłada się, że wszyscy uczestnicy zachowują się racjonalnie, co w języku teorii gier oznacza, że każdy z uczestników stara się zmaksymalizować swoją własną wypłatę, niezależnie od tego, co robią inni uczestnicy. Zatem każdy gracz podejmuje decyzje o ruchach, które są zgodne z zasadami gry i które maksymalizują jego wypłatę. Niektórzy teoretycy uważają, że teoria gier dostarcza podstaw wyjaśniających myślenie strategiczne, podczas gdy inni interpretują teorię gier jedynie jako narzędzie, które może doradzać graczom co robić w grze, aby zmaksymalizować wypłatę wedle określonych preferencji". R.P. Kostecki, *Wprowadzenie do teorii gier*, https://www.fuw.edu.pl/~kostecki/teoria_gier.pdf, s. 1 [data dostępu 10.09.2018].

> Trzecia uwaga została właśnie zasugerowana: każda wypowiedź powinna być traktowana jako „posunięcie" w danej grze[4].

Według francuskiego filozofa podstawowa zasada gier językowych powinna uwzględniać fakt,

> [...] że mówić to walczyć, w sensie współzawodniczyć, i że akty językowe należą do pewnej ogólnej agonistyki. Nie znaczy to koniecznie, że gra się po to, żeby wygrać. Można wykonać jakiś ruch dla przyjemności czerpanej z jego wynalezienia: cóż innego tkwi w trudzie drażnienia języka podejmowanym przez mowę potoczną czy literaturę? Ciągłe wynajdywanie sposobów wyrazu, słów i sensu, które na poziomie mowy jest tym, co wywołuje ewolucję języka – sprawia wielką radość. Niewątpliwie jednak nawet ta przyjemność nie jest niezależna od pewnego poczucia sukcesu, wyrwanego przynajmniej jednemu, ale za to potężnemu adwersarzowi, jakim jest ustalony język, konotacja[5].

Niezwykle ważnym przekonaniem przyświecającym Lyotardowskiej koncepcji gier językowych, pomimo ich antagonistycznego charakteru, jest ich rola integracyjna. „Owa idea językowej agonistyki nie powinna przesłaniać drugiej zasady będącej jej dopełnieniem i rządzącej naszą analizą: mianowicie, że poddająca się obserwacji społeczna więź powstaje z »posunięć« językowych"[6].

Gra, która nie opiera się na pełnym czy choćby częściowym zbiorze opisujących ją reguł, bazuje na przekonaniu, które głosił L. Wittgeinstein, że „pojęcie gry nie mogłoby być poddane definicji, gdyż ta jest już grą językową"[7]. Choć J.-F. Lyotard w *Kondycji ponowoczesnej* oddala takie jej rozumienie przy prezentowaniu swojej własnej wersji, to warto zwrócić uwagę na to, co pisze w *Postmodernizmie dla dzieci* odnośnie do działalności ponowoczesnego artysty czy pisarza.

> [Ten] tekst który pisze, dzieło, które tworzy, nie odwołuje się do ustanowionych wcześniej reguł i dlatego nie może być oceniane według istniejących kryteriów ani odsyłać do znanych kategorii. Reguły i kategorie są bowiem tym, czego dzieło dopiero poszukuje. Artysta i pisarz pracują więc bez reguł po to, by odkryć reguły tego, co będzie zrobione[8].

---

[4] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997, ss. 44–45.

[5] Ibidem, s. 45.

[6] Ibidem, s. 46.

[7] Ibidem, s. 44.

[8] J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. Jacek Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1998, s. 27.

O ile artysta posiada społeczną licencję na prowadzenie takiej gry w odkrywanie reguł i ocenę jego dzieła według tych kryteriów, to w przypadku gier obyczajowych tego typu sytuacje zawsze są zdarzeniami, pociągając za sobą wykształcenie się kondensatu obyczajowego. Mają one charakter agonistyczny (co akurat się zgadza z Lyotardowską koncepcją), niemniej oznacza to permanentny podział uczestników – niezależnie od rodzaju i stopnia partycypacji – na zwolenników i przeciwników nie tylko jakiegoś sensu globalnego tego „dzieła otwartego" lub „zamkniętego" (jeśli się takie ukonstytuuje po rozpadzie kondensacji obyczajowej), lecz także partykularnych sensów poznawczych aspirujących do komunikacyjnych[9]. Analogicznie do gier językowych w ujęciu J.-F. Lyotarda oraz z uwzględnieniem korekty L. Wittgeinsteina (gra bez początkowych reguł/gra w tworzenie reguł) można mówić współcześnie o grach obyczajowych. Byłyby to zachowania dopiero pretendujące do obyczajowych („residuów"), a ich odczytania dopiero ubiegające się o interpretację na gruncie semantyki komunikacji obyczajowej.

Po przemyśleniu tez francuskiego filozofa daje się wskazać dwa sposoby teoretycznej aplikacji: 1) na gruncie wypowiedzi obyczajowych określanych przez reguły, które wyznaczają ich własności i możliwe zastosowanie – to, że są one przedmiotem wyraźnej bądź milczącej umowy między grającymi, nie musi oznaczać, że to oni je wymyślają; gra obyczajowa zasadza się na w miarę czytelnym zespole reguł, które ją opisują, a że bez reguł nie ma też gry, nawet minimalna modyfikacja jakiejś reguły zmienia charakter gry, tak że pewne „posunięcia", które nie odpowiadałyby regułom, nie należą do gry definiowanej przez te reguły; 2) „posunięcia" na gruncie gier obyczajowych nie podlegają definiowaniu według jej reguł, ponieważ sama ta gra podlega nieustannemu definiowaniu na gruncie innych gier – przede wszystkim językowych – dlatego jest hetero-

[9] Pierwsza wersja gier obyczajowych bardziej przypominać może rozgrywkę niż grę. Według słownika języka polskiego „gra" ma następujące znaczenia: „1. «zabawa towarzyska prowadzona według pewnych zasad» 2. «przedmioty służące do grania» 3. «rozgrywka prowadzona między zawodnikami lub zespołami według zasad określonych regulaminem danej dyscypliny; też: sposób zagrania» 4. «odtwarzanie roli na scenie lub w filmie» 5. «wykonywanie melodii na instrumencie muzycznym» 6. «rywalizacja dwóch konkurujących ze sobą osób lub grup» 7. «postępowanie polegające na stwarzaniu pozorów» 8. «zmienność postrzeganych wzrokiem szczegółów tworzących harmonijną całość» 9. «w dziele artystycznym: konfrontacja kilku różnych poetyk, konwencji, sposobów przedstawienia»10. «wydawanie charakterystycznego głosu przez samca głuszca, cietrzewia, dropia w czasie toków»". Zob. https://sjp.pwn.pl/szukaj/gra.html [data dostępu 21.09.2018]. Z kolei „rozgrywka" według tego samego źródła to: „1. «taktyczne posunięcie w sporze o coś; też: ścieranie się konkurujących ze sobą sił, tendencji» 2. «mecz; też: rozgrywanie fragmentu jakiejś gry»". Zob. https://sjp.pwn.pl/sjp/rozgrywka;2516330.html [data dostępu 21.09.2018]. Rozgrywka w pierwszym typie gry zawiera mniej swobody, ponieważ regulacje już są w miarę czytelne. Drugi wariant tworzy większe pole manewru dla indywidualnych ekspresji zachowaniowych, lecz także większe ryzyko, że te posunięcia w nieznanej jeszcze grze obrócą się przeciwko graczowi.

nomiczna i heterogeniczna; to rozumienie zakłada, że gry takiej nie daje się ani zaprojektować, ani przewidzieć, jedynie stwierdza się po jej zakończeniu, że miała ona charakter obyczajowy, a nie inny. Sukces wieńczy dzieło przemiany, klęska uruchamia proces amnezji, przywracając dotychczasowe trwanie. Niemniej – podobnie jak w przypadku mody – w kontakcie z nią/uczestnictwie w niej istnieją pewne powszechne podzielane i artykułowane intuicje, że właściwą płaszczyzną odniesienia pojęciowego dla tych gier jest właśnie obyczaj, a nie inna dziedzina kultury.

Tu pojawia się miejsce na semantyczne bifurkacje[10]. W zależności od tego, czy reguły zostają odkryte, czy też ustanowione, w różny sposób nadaje się sensy zachowaniom pretendującym do rangi obyczajowych. W wariancie pierwszym sensy działań obyczajowych są odkrywane i komunikowane – czy to podawane do wiadomości (semantyka skonwencjonalizowana), czy manifestowane (semantyka nieskonwencjonalizowana). W jednym i drugim wypadku „one już tam były" i należało je tylko wskazać jako właściwe. W wariancie drugim nadawanie sensów działań obyczajowych i wskazywanie ich prawidłowej wykładni odbywa się poprzez ich perfomatywność. Dlaczego temu zachowaniu należy nadać sens i skąd on się bierze? Otóż bierze się z jego skuteczności, z tego, że sprawdził się „w akcji". Jego legitymizacją jest samolegitymizacja, co egzemplifikuje stwierdzenie Bruno Latoura, że nie daje się oddzielić momentów, w których mamy moc, od tych, w których mamy rację[11]. W każdej sytuacji zapytani o sens komunikacyjny obyczajowego pretendenta możemy odwołać się do tej bifurkacji – w pierwszym wypadku sięgamy do tradycji obyczajowej, do zgodności z nią, w drugim do równie istotnego w społeczeństwie ponowoczesnym kontekstu perfomatywnego, jego „przygodnej konieczności", tego, „że działa", „że się przyjęło".

Pomimo że grom obyczajowym najbliżej jest do gier językowych, bliżej niż do jakichkolwiek innych, to nie można ich z nimi utożsamiać. W tych drugich możemy „różnić się pięknie", eksplorując w nieskończoność „formę i materię" dyssensu, wchodzić ze sobą w językowy agon, nie domagając się przy tym ani konkluzywności, ani koncyliacyjności. W przypadku obyczaju trudno „różnić

[10] Przedstawiona propozycja bazuje na pomyśle B. Latoura zawartym w jego książce *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts 1987. Francuski filozof pisze, że w trakcie tworzenia wiedzy naukowej (nauki) dochodzi się do punktu, w którym istnieje możliwość podwójnego uzasadnienia osiągniętego rezultatu. Posługuje się on przy tym figurą Janusa, którego każda z dwóch twarzy prezentuje odmienne tezy na dany temat. Przykładowo, czwarte twierdzenie (*dictum*) Janusa głosi: dla jednego oblicza – „kiedy rzeczy są prawdziwe, trzymają się" (*when things are true they hold*), dla drugiego – „kiedy rzeczy trzymają się, stają się prawdziwe" (*when things hold they start becoming true*). Ibidem, s. 12. Decyzja, którą z wersji przyjąć, kładzie kres relatywistycznem dylematowi, zaciera bifurkacyjną różnicę i ustanawia ostateczną formę *dictum*.

[11] B. Latour, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge 1993, s. 183.

się pięknie" w interpretacji działań, w ich ocenie, ponieważ ich celem jest koordynacja zachowań, ich przewidywanie i projektowanie (często algorytmiczne) w korespondencji z innymi. W kluczowych dla jakiejś społeczności (grupy) obyczajowej wymiarach zachowaniowych rzadko przyjmuje się alternatywy wzoru lub ich większą liczbę. Dominuje przekonanie, że musi istnieć jakiś rdzeń scalający zbiorowość. O niego współcześnie toczy się często zażarta walka, która obserwowana jest *in statu nascendi*, ponieważ ponowoczesny dynamizm życia społecznego nie pozwala przepracować i zatrzeć śladów pierworodnego grzechu konfliktu w procesie transmisji kulturowej. Stąd też, jak wskazuje Dorota Angutek, tradycja (dziedzictwo kulturowe) wytwarzana jest na naszych oczach, ale też w niczym nie zmienia to statusu jej wytworów[12].

Po raz kolejny warto przywołać twierdzenia Bronisława Malinowskiego na temat obyczaju. Według niego są to zachowania „zbyt praktyczne", „zbyt prozaiczne", żeby zajmowały się nimi „abstrakcyjne" – a więc przede wszystkim refleksyjne – instytucje kulturowe. Wszelkie dyskusje, spory, dylematy w ustalaniu semantyki komunikacji obyczajowej pozbawiają konstytuującej ją oczywistości, przeszkadzają obyczajom w tym, czym „naprawdę" powinny się zajmować, czyli koordynacją, płynną regulacją działań, tkaniem przezroczystej materii codzienności. Jak dostrzeżemy na zaprezentowanych poniżej przykładach, wszelkie dyssensy w interpretacji zachowań i określaniu ich statusu – obyczajowego lub nie – zamieniają „piękną różnicę" w brutalną walkę o jedną jedyną „prawdę". Tylko jej prerogatywy pozwalają bowiem wyznaczać zarówno właściwy („rozumny") sens działań oraz obligatoryjny („kanoniczny") kształt residuów zachowaniowych.

Według J.-F. Lyotarda gry językowe nie tyle osłabiają, co wzmacniają społeczne więzi, samą mocą tej wymiany. Można założyć, że wiąże się to z pierwszoplanową funkcją praktyki językowej, jaką jest funkcja komunikacyjna. Pomimo różnic semantycznych, syntaktycznych, pragmatycznych wypowiedzi-posunięcia w zakresie gier językowych zawsze prokurują jakąś formę wymiany społecznej, a ona sama z racji swojego istnienia jest melioratywnie waloryzowana światopoglądowo. Przedstawić to można w schematyczny i mocno uproszczony sposób: akt nadawczy – wypowiedź – zakomunikowanie odebrania „posunięcia" językowego – jego interpretacja (rozumienie) – wypowiedź zwrotna. Masa faktów komunikacji językowej utrzymuje drugoplanową funkcję praktyki komunikacji językowej – integrująco-różnicującą. W obszarze komunikacji językowej jest ona zrelatywizowana względem funkcji podstawowej, natomiast dla praktyki komunikacji obyczajowej jest pierwszoplanowa. Oznacza to, że kluczowa na gruncie działań obyczajowych jest proceduralna identyfikacja: „moje–cudze",

[12] D. Angutek, *Tradycje wytworzone rodzącej się ponowoczesności w Polsce*, Epigram, Bydgoszcz 2018.

„rozpoznawalne–niezrozumiałe", „sensowne–bezsensowne", a przez to kategoryzowanie realizatora działań obyczajowych według kluczowej opozycji „swój–obcy". Postępuje się zgodnie z konsekwencjami tego ustalenia. Drugorzędną funkcją praktyki obyczajowej jest funkcja waloryzacyjno-światopoglądowa (sakralizacyjna). Sankcjonuje ona sens wykonywania danej czynności obyczajowej poprzez jej skoligacenie z przekonaniami światopoglądowymi, czyli poprzez symboliczne podkreślenie, że realizowane przez obyczaje stany rzeczy są cenionymi i chronionymi społecznymi dobrami (wartościami). Wymogi obu funkcji obiektywnych unaoczniają, że praktyka obyczajowa ma zdecydowanie większe zadania kontrolno-prewencyjne niż wcześniej wzmiankowana.

Utrudnia to znacznie wszelkie manewry gier obyczajowych, których niezobowiązujący charakter – nie wynikający z logiki społecznego zapotrzebowania, lecz przygodności działania – nie miałby na celu ustanawiania bądź wzmacniania społecznej więzi. Bardziej prawdopodobna wydaje się sytuacja odwrotna – gry obyczajowe dążą do realizacji tego zadania. Niemniej dotyczy to opisu praktyki obyczajowej funkcjonującej w ramach wzorców nowoczesnych z jej wyraźnym zapotrzebowaniem na paradygmat funkcjonalności i obiektywności. W ponowoczesności następuje zmiana kontekstu strukturalnego i stanu globalnego. Globalny rozwój społeczeństw kapitalistycznych i ekspansja światopoglądu konsumpcyjnego zgłosiły zapotrzebowanie na czynności „dysjunkcyjne" i „indywidualistyczne" („subiektywne"). Rozmontowywanie wzorów obyczajowych i zwijanie się regulacyjności daje przyzwolenie na prywatyzację zasobów obyczajowych i eskalację zachowań zwyczajowych, generalnie – na obyczajowość „różnicy" oraz „transgresji". Uruchomione pokłady inwencji służą generowaniu jak największej masy gier obyczajowych o konsekwencjach obyczajowościowych – tworzenie się grup zwolenników danych „posunięć": „rozgrywek" bądź „gier". Powstałe na ich kanwie wzory postępowań, ich spektakularność, efemeryczność stymulują wzrost kompleksu stylowo-życiowo-modowego. Ten ostatni połączony jest licznymi sprzężeniami zwrotnymi z dzisiejszą praktyką „materialną". Rezultatem takiego stanu rzeczy są nieustanne perturbacje obyczajowych dyrektyw semantycznych i problematyczność z przyporządkowaniem działaniom jednoznacznych sensów komunikacyjnych. Dotyczy to tak jednostek komunikatywnych, których założenia uzasadniała wcześniej sfera światopoglądotwórcza, jak i tych obsługiwanych przez wiedzę potoczną. Niejednokrotnie okazuje się bowiem, że na pierwszy rzut oka dysfunkcjonalne, zarówno dla „aktorów", jak i postronnych obserwatorów, posunięcia mogą być w swoich konsekwencjach jak najbardziej funkcjonalne dla całości systemu. Kultura sama projektuje swoją wywrotowość i w tym aspekcie należy rozumieć też programowalność zdarzenia.

Zgodnie z poczynionymi powyżej ustaleniami moment wykonania ruchu poprzez „wypowiedź w konwencji obyczaju" (wariant 1) lub „gest poza konwencją obyczajową" (wariant 2) powinien być traktowany na gruncie gier obyczajowych

jako „posunięcie" w danej grze (wariant 1) lub też rozpoczynające grę ustalenie reguł (wariant 2). W jednym i drugim przypadku prowadzi to do konfliktu, współzawodnictwa. Agon nie musi polegać na forsowaniu swojego „posunięcia" jako „prawdziwego", jeśli chodzi o jego znaczenie, lecz np. jako „najdoskonalszego" pod względem „estetycznym" lub „najzabawniejszego" pod kątem ludycznym. Celem może być czerpanie przyjemności z wynalezienia „ruchu", z jego zastosowania, z rzucenia wyzwania utartym regulacjom czy skostniałym wzorom zachowań. Wcześniej J.-F. Lyotard widział takie możliwości tylko na gruncie gier językowych – w mowie potocznej, w literaturze, sam zaś próbował przeszczepić je na grunt nauki.

> Ciągłe wynajdywanie sposobów wyrazu, słów i sensu, które na poziomie mowy jest tym, co wywołuje ewolucję języka – sprawia wielką radość. Niewątpliwie jednak nawet ta przyjemność nie jest niezależna od pewnego poczucia sukcesu, wyrwanego przynajmniej jednemu, ale za to potężnemu adwersarzowi, jakim jest ustalony język, konotacja[13].

Podobnie wynajdywanie nowych „substratów fizycznych" i/lub sposobów ich użyć oraz współtworzenie sensów działań na gruncie obyczajów dostarcza pozytywnych psychokulturowych stanów emocjonalnych („wartości emocjonalnych"), wynikających z uczestnictwa w tym procesie kreacji i semiozy. Jednak, jak ukażą to egzemplifikacje, równie dobrze mogą pojawić się: frustracja, gniew i agresja wynikające z braku możliwości przeforsowania własnych „posunięć" interpretacyjnych, definicyjnych, wykładniczych lub na skutek „deficytu poznawczego", zmagającego się z rozlicznymi pytaniami, domysłami, wątpliwościami. Wówczas to na pobojowisku sensu – nieprzepracowanej kondensacji obyczajowej – pozostają „czyste" emocje, których gwałtowność gwarantuje szybkie zniknięcie i równie szybkie pojawienie się kolejnych.

*

Małgorzata Szpakowska w refleksji nad własnymi procedurami badawczymi pisze, że

> [...] to co ludzie myślą, a zwłaszcza publicznie mówią o rzeczywistości, jest dla mojej rekonstrukcji przynajmniej tak samo ważne, jak owa rzeczywistość. A czasem nawet ważniejsze. Po pierwsze dlatego że w ludzkim świecie wszystkie fakty w ostatecznej instancji są, jak pisze Znaniecki „czyjeś", „istnieją w działaniu i doświadczeniu pewnych ludzi i posiadają te właściwości, które im owi działający i doświadczający ludzie nadają

[13] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*..., s. 45.

> w swych czynnościach i działaniach. A po drugie dlatego, że pozostając w obszarze antropologii kultury, do żadnych faktów, które by nie były „czyjeś", po prostu nie mam dostępu. Jako podmiot wśród podmiotów uczestniczę we wspólnej rzeczywistości mniemań, wyobrażeń, opinii i przekonań, z których tylko niewielka część poddaje się weryfikacji; i muszę przyjąć, że jeżeli ludzie mówią, że w coś wierzą lub w coś nie wierzą, to nie na mnie spoczywa obowiązek dowodu prawdy. Dotyczy to zwłaszcza sfery obyczaju, utkanej tyleż ze sztywnych procedur i zasad, co z ulotnych przeświadczeń i uprzedzeń. Tu wyobrażenia istotnie często ważą więcej niż uczynki, pragnienia więcej niż realizacje, a poglądy na temat zdarzeń więcej niż obiektywne stany rzeczy. Toteż świadectwa, którymi będę się dalej zajmowała – właśnie listy i pamiętniki – informują nie tyle o faktycznym stanie obyczajów, ile o towarzyszącej im samowiedzy obyczajowej[14].

Wymienione świadectwa – listy, pamiętniki – w wymiarze treściowym są już jakimiś przemyśleniami, w wymiarze stylistycznym – konstrukcjami dyskursywnymi, niekiedy fabularnymi, zaprezentowanymi z uwzględnieniem podstawowych reguł komunikacji językowej (gramatycznych, semantycznych), a także jej pragmatyki. Pomimo że odnoszą się do działań obyczajowych realizowanych w postawie spontaniczno-praktycznej, wykonywanych poprzez (nieświadome) respektowanie regulacji kulturowych, to te dokumenty źródłowe są przejawami aktywności refleksyjnej. Pewnymi rekonstrukcjami tego, co się przydarza w rzeczywistości obyczajowej, własnej w niej roli i jej rozumienia, czynionymi w perspektywie kontemplacyjnej. Polska socjolog słusznie zakłada, że wymagają one analizy, choćby z racji przyjmowanej przez nią wykładni współczynnika humanistycznego. „Oczywiście, wypowiedzi te nie mogą być brane *in crudo*, lecz wymagają interpretacji. Choćby dlatego, że zawsze formułowane są w pewnym kodzie i niekoniecznie tożsame z intencjami autorów (nie mówiąc o zgodności z faktami)"[15]. Poruszony wątek (nie)intencjonalności wypowiedzi, którego problematyczność powiązana może być z samym medium kodu, odnosi się do sfery obyczaju myślowo przepracowanego. W wyniku tego źródła te trzeba odczytywać ostrożnie, dwupoziomowo – literalnie i hermeneutycznie. W pierwszym wypadku przyjmuje się „na wiarę", że autorzy tekstu wiedzą, co chcą powiedzieć, tzn. posiadają wiedzę względem swoich postaw i pragnień jako celów podjęcia czynności kulturowej oraz możliwości ich osiągania, czyli w jaki sposób realizują ich związek intencjonalny.

Jak zauważa M. Szpakowska, jeszcze większy problem niż badanie „samowiedzy obyczajowej" sprawia badanie samych zachowań jako nośników znaczeń, które za Krzysztofem Pomianem określa mianem „semioforów".

---

[14] M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa czasu przemian*, WAB, Warszawa 2003, s. 12.

[15] Ibidem, s. 13.

> Kłopot pojawia się wraz z pytaniem o to, co tu właściwie jest semioforem. No, bo co właściwie jest nośnikiem znaczeń, a co znaczeniem w głębokim ukłonie, który pan pani składa na powitanie? Bo przecież nie sam kapelusz? Inna rzecz, że samo zachowanie jako takie rzadko podlega badaniu, przeważnie, zajmują nas jego utrwalone ślady. Literacki opis ukłonu, rycina, kadr z filmu, fotografia. Żaden z tych śladów niczego nie powie sam przez się, każdy wymaga dalszej interpretacji. To niby oczywistość – ale łatwość produkowania źródeł i ich narastający zasób sprawiają, że często się o tym zapomina. No, a z drugiej strony pojawia się pytanie, jak daleko wolno posuwać się w interpretacjach i kiedy wnioski z obserwacji tracą prawomocność[16].

Przyjmuje ona, że do analizowania obyczaju cenna jest „zarówno beletrystyka współczesna, jak realistyczna proza dziewiętnastowieczna", wykorzystanie „źródeł pozaliterackich"[17]. Skutkuje to tym,

> [...] że w badaniu tak różnorodnych źródeł o jedności metody trudno mówić. Przedstawiciele różnych dyscyplin humanistycznych – historycy, kulturoznawcy, poloniści, socjologowie – podkreślali raczej pożytki, jakie dla badania obyczajów płyną ze stosowania różnych perspektyw poznawczych. Nie udało się też wskazać drogi od opisu obyczajów do syntezy kulturowej; co więcej, przeważały wątpliwości, czy takie przejście w ogóle jest możliwe. Codzienne zachowania ludzkie – nawet w tym samym miejscu i czasie – nie muszą przecież wychodzić spod jednej sztancy. A nawet, jak zostało powiedziane w końcowej dyskusji, to właśnie wskazanie zróżnicowań może być rodzajem syntetycznego ujęcia[18].

Biorąc sobie powyższe uwagi „do serca" w analizie materiału źródłowego, a „do pamięci" (operacyjnej), że gry obyczajowe zachodzą także na linii „residua zachowaniowe"–„samowiedza obyczajowa", można by już przejść do zilustrowania omawianych kategorii na przykładach.

Problem pojawia się jednak przy zastosowaniu do badań tych nowych przejawów życia obyczajowego materiału empirycznego zaczerpniętego z Internetu, który to nie stanowi medium „transparentnego". Dostrzega to Andrzej Słaboń, badając „obyczajowość sieciową", czyli „wpływ Internetu i innych sieci społecz-

[16] M. Szpakowska, Wstęp, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007, s. 7.

[17] Ibidem, ss. 7–8.

[18] Ibidem, s. 8.

nych na zmiany w sferze obyczajowej”[19]. Wskazuje, że jest to nowa jakość w życiu o takim podłożu, albowiem „kształtuje się nowy typ obyczajowości, a sieć jest tego obrazem”[20]. Jej charakterystykę przedstawia w czterech punktach:

> 1. „Zachowania” w sieci przebiegają bardzo często według całkowicie odmiennych wzorów niż w tzw. świecie realnym – niekiedy kreuje się całkowicie odmienną tożsamość jednostkową lub grupową na potrzeby sieci. 2. Systemy kontroli społecznej w sieci funkcjonują odmiennie – można głosić najbardziej absurdalne poglądy praktycznie bezkarnie. 3. Komunikacja w sieci wymaga lapidarności i skrótowości, co często prowadzi do dużej wyrazistości i dosadności wypowiedzi; staje się to pewnym standardem, ale łatwo prowadzi do nieporozumień i obrażania innych. 4. Dużą rolę w kształtowaniu tej obyczajowości sieciowej odgrywa sfera ikoniczna[21].

Tradycyjna obyczajowość zmienia się w sposób ewolucyjny.

> Śledzenie zmian wzorów zachowań w sieci internetowej pozwala obserwować procesy kształtowania się sfery obyczajowej nie tylko w nowej przestrzeni kulturowej, lecz także w dużym przyspieszeni. Stwarza to bogatsze pole obserwacji i pozwala na sformułowanie wielu hipotez, które można później weryfikować poza Internetem[22].

Sam przyjmuję stanowisko odwrotne, sprawdzam hipotezy zjawisk określanych jako gry obyczajowe, wykształcających się poza siecią właśnie, poprzez ich weryfikację w Internecie lub też ich rozwinięcie i być może niejednokrotnie zwieńczenie, jeśli chodzi o proces formowania się (ucierania się) ich warstwy semantycznej. Dla własnych celów badawczych nie autonomizuję fenomenów sieciowych. Nie są to dla mnie „systemy autopojetyczne”[23], zgadzam się nato-

---

[19] A. Słaboń, Obyczajowość sieciowa. U podstaw teorii zmiany kulturowej, w: B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – w procesie przemian*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2014, s. 214.

[20] Ibidem.

[21] Ibidem, s. 221. „Można utrzymywać – stwierdza A. Słaboń w ostatecznej konkluzji – że »obyczajowość sieciowa« jest przejawem obyczajowości jako takiej i stanowi ilustrację zaadaptowania ogólnych reguł obyczajowych do sfery Internetu stającego się forum, na którym spotykają się różne wzory zachowań i reguły normatywne, to spotkanie prowadzi do kształtowania się swoistych cech i właściwości nazywanych »obyczajowością sieciową«”. Ibidem, s. 223.

[22] Ibidem, ss. 214–215.

[23] Ibidem, s. 215.

miast z polskim socjologiem, że w sieci występuje „brak scentralizowanej władzy, większy poziom autonomii podmiotów, możliwość swobodnego kreowania własnej tożsamości, niskie koszty wejścia i wyjścia z sieci, istnienie w sieci wiąże się z replikatywnością, więzi mają charakter pośredni (zdepersonalizowany)”[24].

A. Słaboń uznaje, że jednym z mechanizmów objawiających się w sieci jest tzw. kompensacja. „Kompensacja może być ujmowana jako proces odreagowywania dominujących cech systemowych. Z tej perspektywy świat wirtualny może być traktowany jako rzeczywistość alternatywna, pozwalająca na ucieczkę od trudno akceptowalnej »prozy życia«”[25]. Przy opisywaniu taktyk kreowania gier obyczajowych uznaję jednak, że większe znaczenie ma aspekt ekspresyjności, chęć włączenia się do agonu obyczajowego, dążenie do określania sensu rozpadu treści kondensatu obyczajowego. Przyznać należy jednak, że często ociera się to o „hejt”, czyli proste wyładowanie negatywnych emocji, lecz choć nie ma to specyfiki sensotwórczej, to uznaję, że służy podkręcaniu atmosfery konfliktu (do wątku tego powrócę niżej).

Trafne wydaje mi się też wskazanie przez polskiego socjologa na proces performatywnego rozstrzygnięcia, co zostaje uznane za wzór. „Wszelkie zmiany ujmować można w kategoriach przepływów zwolenników danego wzoru między różnymi węzłami sieci”[26]. Niezależnie od rozstrzygnięć odnośnie do bifurkacji semantycznej ustalanej w postawie kontemplacyjnej, ostateczne słowo utrzymania się jakiegoś wzoru należy do skali replikacji w postawie zaangażowanej. Przyjmuję jednak również, że obyczaj stanowi kod kulturowy, a jako taki – wedle słów Jerzego Kmity – „możemy odczytywać [go] językowo, a więc jako narzędzie kultury”[27]. Oznacza to, że odczytania zachowań obyczajowych mogą odbywać się w wielu miejscach. Pozwala to na rozpatrywanie gier obyczajowych zarów-

[24] Ibidem. A. Słaboń dostrzega, że w sieci obowiązują inne, płynne obyczaje (netykieta). „Te nowe wzory jeszcze się nie spetryfikowały i są dość podatne na zmiany”. Ibidem, s. 216. „W sieci zakłada się, że obowiązują wzorce zachowań ukształtowane w sferze społecznej poza Internetem. Dopiero w przypadku wyraźnej nieprzystosowalności tych wzorów dokonuje się ich modyfikacja”. Ibidem, s. 216.

[25] Ibidem, s. 217.

[26] Ibidem, s. 216. Myśl tę rozwija dalej. „W przypadku zablokowania zmian w obrębie jakiegoś fragmentu sieci poszukuje się możliwości obejścia zablokowanych węzłów i powstają alternatywne sieci powiązań. Zmieniające się otoczenie powoduje, że spetryfikowany wzór zachowań staje się »przeżytkiem«”. Ibidem, ss. 216–217.

[27] J. Kmita, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 28. Nie oznacza to jednak, że kultura to tekst i należy ją odczytywać na sposób językowy. „Najpierw nie sądzę, aby kultura jako całość była czymś w rodzaju języka; stanowi ona układ dziedzin praktycznie mnożących się nieograniczenie, zaś ogromny zespół tych dziedzin (zespół techniczno-użytkowy) w niewielkiej mierze przypomina język, sporo przy tym z owych dziedzin różni się od języka, jakkolwiek wszystkie one mają coś z nim wspólnego”. Ibidem, s. 46.

no heterogenicznie – na płaszczyźnie obserwowanych zachowań w *praxis* oraz odnotowanej wymiany językowej na ich temat w przestrzeni zmediatyzowanej (medialnej), jak i homogenicznie – traktując ustalenia semantyczne jako obowiązujące jednolicie dla obu tych sfer.

Selfie z Piacenzy

> Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych. [...] Praktyczny imperatyw brzmieć więc będzie następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka[28].
>
> *Immanuel Kant*

Dnia 3 czerwca 2018 roku włoski dziennik „Corriere Della Sera" publikuje krótki artykuł ze zdjęciem[29]. Informuje w nim, że 26 maja 2018 roku na dworcu kolejowym w Piacenzie, na północy Włoch, doszło do wypadku na torach między peronami. Kobieta wpadła pod pociąg i w wyniku odniesionych obrażeń straciła nogę. Na miejscu wypadku zjawia się dziennikarz Giorgio A. Lambri. W momencie, gdy dociera na peron, widzi kobietę leżącą na torach – jak się później okazuje – kanadyjską turystkę. Otoczona jest pomagającymi jej ratownikami – pięcioma mężczyznami (w tym czterema w uniformach). Obok, na skraju peronu dostrzega ubranego na biało – w T-shirt i krótkie spodnie – młodego mężczyznę, który stojąc bokiem do rozgrywającej się sceny, a tyłem do dziennikarza, wyciąga lewą rękę ze smartfonem, tak żeby móc za pomocą aparatu fotograficznego zamontowanego w telefonie objąć w kadrze całe zajście. Dodatkowo palcami prawej dłoni wykonuje gest „V", który również zostaje uwieczniony. Mężczyzna wykonuje więc tzw. *selfie*, czyli zdjęcie, na którym najważniejszą postacią jest jego autor, tło zaś kreuje sytuację jako wyjątkową, intrygującą, wartą doświadczenia. Wykonane przez niego zdjęcie przedstawia zatem fotografa, ratowników oraz ranną kobietę. Z kolei dziennikarz fotografuje zajście oraz mężczyznę robiącego *selfie*. Artykuł na ten temat wraz ze zdjęciem pojawia się najpierw w dzienniku

[28] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mścisław Wartenberg (przejrzał i poprawił R. Ingarden), Warszawa 1971, ss. 60–62.

[29] *Piacenza: si fa un selfie con una donna appena investita dal treno*, https://www.corriere.it/cronache/18_giugno_03/piacenza-si-fa-selfie-una-donna-appena-investita-treno-42682120-6718-11e8-83d0-1e29d770f94c.shtml [data dostępu 10.06.2018].

„Libertà" pod tytułem *Barbarzyństwo, którego się nie spodziewasz: selfie a w tle tragedia*. G.A. Lambri zamieszcza również na swojej stronie na Facebooku skan okładki ze wspomnianego artykułu z podpisem „Houston, mamy problem"[30]. Opisane zdarzenie jako „mem" rozprzestrzenia się błyskawicznie w licznych materiałach medialnych, wchodząc w sferę komunikacji (informacji) globalnej. Po nagłośnieniu tego incydentu mężczyzna robiący *selfie* zostaje zidentyfikowany przez włoskie służby bezpieczeństwa (straż kolei, policję), które po jego zatrzymaniu nakazują mu usunięcie fotografii z sieci.

Wokół tego incydentu na wielu forach internetowych i w komentarzach pod artykułami w sieci – w tzw. postach – rozpętuje się burzliwa dyskusja. W sprawie tej głos zabierają też „różnej maści" eksperci i publicyści. Większość – zdecydowana wśród profesjonalnych publicystów – wyraża dezaprobatę dla działania autora *selfie* i potępia brak elementarnej wrażliwości moralnej. Powyższe poglądy opowiadają się za etyczną klarownością i definitywnymi rozstrzygnięciami na tym tle. Sytuacja wygląda jednoznacznie: traktuje się to od strony obyczajowej jako zachowaniowy „eksces", „wybryk", od strony moralnej jako wynaturzenie „przyzwoitości", „wrażliwości". Niemniej oprócz ubolewania nad stanem współczesnej kondycji obyczajów – w myśl klasycznej maksymy *O tempora, o mores!* – znalazły się też głosy deprecjonującego negatywny charakter zajścia lub wyrażające aprobatę dla samego działania. Nie tyle nawet dla samego czynu, co dla presuponowanych reguł lub też proponujące jakieś jego uzasadnienie w przemianach społecznych. To ostatnie ma niezwykle istotny wydźwięk, ponieważ przesuwa środek ciężkości z moralnej ewaluacji poczynań sprawcy, a także reportera, na ogląd całości życia obyczajowego, umożliwiając uobecnienie się gry obyczajowej. Przyjmuje się bowiem, że już istnieją reguły przyzwalające na takie postępowanie bądź reguły takie można stworzyć. Typowo w takich sytuacjach rodzi się spór pomiędzy dwoma stronnictwami, zajmującymi dwie skrajne pozycje: zanegować i odrzucić *vs* zaaprobować i zachować. W gruncie rzeczy jednak opinia wspólnoty nie jest legitymizująca (wiążąca), ponieważ każde ustalenia należą do przeszłości, a w tym czasie zmieniły się warunki egzystencji kontekstu obyczajowego, a w niej gry i/lub jej reguł.

Z czym właściwie mamy do czynienia? Czy jest to symptom, czy też niezależne zjawisko? Jak to się ma do współczesnej obyczajowości? Bardziej niż odpowiedzi na te pytanie interesujące jest, co się wokół zaistniałych zdarzeń dzieje. Jak formuje się kondensacja obyczajowa. Kluczowe są zamieszczone tu przez internautów komentarze, uwagi, ekspresje znakowo-piktograficzne – łącznie stanowiące „źródła pozaliterackie" – traktowane tu jako posunięcia, ruchy w grze obyczajowej. Pisane są one najczęściej spontaniczne, „od ręki", „spod palca", stanowiąc jakby pierwszy krok od postawy zaangażowanej do refleksyj-

[30] Zob. https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156351320667487&set=a.10150293901997487.361411.677647486&type=3&theater [data dostępu 10.06.2018].

nej. Łatwo zatem zrobić krok wstecz i cofnąć się na poziom wyjściowy. Teksty na ten temat pojawiły się m.in. na stronach internetowych „Gazety Wyborczej" (GW)[31] oraz portalu Wirtualna Polska (WP)[32]. Zawierają one również komentarze czytelników, które zostały przejrzane „merytorycznie-jakościowo" pod kątem prowadzonych tu dociekań. Wyselekcjonowane posty przedstawione zostają z zachowaniem oryginalnej pisowni. Ma to w zamierzeniu uzmysławiać gwałtowność myśli w „kognitywno-emocjonalnym rzucie" – w reakcji na zdarzenie i próbę jego semiotyzacji i usemantyczniania. Generalnie dominuje zasada: krótko, zwięźle, ale wcale nie na temat, ponieważ nieskanalizowana dyscypliną logiki wywodu świadomość biegnie rozlicznymi ścieżkami. Pozwala to uchwycić żywiołowość reakcji nieprzefiltrowanej jeszcze przez głębsze warstwy myślowe i podniesionej do rangi jakiegoś finalnego sądu. Nie podejmuję tutaj ambitnej próby analizy jakościowej, zgodnej z linią metodologiczną badań o takim profilu. Nie jest to również analiza socjolingwistyczna czy pragmatyczno-językowa. Wyłącznym celem jest zilustrowanie percepcji zdarzenia obyczajowego, sposobów ucierania się sensów w kondensacji obyczajowej, zobrazowanie temperatury sporu wokół sekwencji gry obyczajowej. Nierzadko posty pisane są na takim samym urządzeniu, jakim posługiwał się inicjator zdarzenia – smartfonie, czyli gdzieś przy okazji, w przerwie pomiędzy innymi czynnościami, „z marszu", z poczuciem presji chwili, a więc ze stłumioną refleksyjnością i wyostrzoną emocjonalnością.

Teksty zawierają liczne błędy ortograficzne, stylistyczne, interpunkcyjne, przypominają nierzadko futurystyczną czy też joyce'owską poetykę strumienia świadomości. Okazują się dzięki tym „niezabiegom" „bliższe sercu niż rozumu", a więc „poczuciu moralności", „lubieniu/nielubieniu" – operującym dwubiegunowym oglądem słuszne/niesłuszne, dopuszczalne/niedopuszczalne. Traktowane są one wówczas jako wykonanie ruchu w grze lub zajęcie w niej pozycji. Żyrantem szczerości „intencji" jest anonimowość, kryjąca się pod przybranym pseudonimem, tzw. *nickiem*, często sugerującym w swej nazwie określony przekaz. Fora internetowe to nie agora, na której wszyscy widzą wszystkich i zabierając głos, biorą odpowiedzialność za niego, lepszym obrazem ilustrującym tę sytuację byłoby przekrzykiwanie się zza muru – swawolne i bez odpowiedzialności za artykułowane dźwięki[33]. Poczynione tu zestawienia ukazane są jako próba repre-

[31] *Zobaczył kobietę potrąconą przez pociąg. Postanowił zrobić sobie selfie na jej tle*, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114881,23494998,zobaczyl-kobiete-potracona-przez-pociag-postanowil-zrobic-sobie.html [data dostępu 10.06.2018].

[32] *Włochy. Zrobił selfie na tle tragedii. Totalna znieczulica*, https://wiadomosci.wp.pl/wlochy-zrobil-selfie-na-tle-tragedii-totalna-znieczulica-6259443791829121a [data dostępu 15.06.2018].

[33] Czasem przypomina to „chiński pokój" – eksperyment myślowy Johna Searle'a odnośnie do sztucznej inteligencji komputera przechodzącego tzw. test Turinga. W oryginale chodziło o test komputera imitującego znajomość języka chińskiego. Człowiek przez szparę w drzwiach wsuwa znaki tegoż języka. Komputer na podstawie zespołu reguł syntaktycznych języka chińskiego wy-

zentatywna, dlatego staram się skatalogować i poklasyfikować jak najwięcej „posunięć" z obu wymienionych źródeł. Niemniej pominięte są niektóre wypowiedzi zupełnie chaotyczne i nieskładne myślowo. Nie chodzi jednak o to, że nie wnoszą one nic do meritum sporu, lecz że nie są w stanie sporu zainicjować ani podtrzymać z racji swojej skrajnej nieprzystawalności do składni gry (niedorzeczności). Można by zastanowić się nad kwestią reprezentatywności próby. Głos często zabierają osoby o skrajnych poglądach, z drugiej strony szczerze, „od serca", „bez owijania w bawełnę". Gdyby zrobić klasyczne badanie kwestionariuszowe, skrajne opinie zostałyby złagodzone, wszystkie zaś – poddane obróbce myślenia refleksyjnego na tyle, żeby mogły przybrać postać wypowiedzi. Zaznaczenie opcji w kwestionariuszu pytań zamkniętych określiłoby może postawy i stanowisko, ale nie oddałoby tego, co określam mianem agonu obyczajowego. Problemem w badaniu gier obyczajowych jest to, że chcemy zgłębiać spontaniczność, a pytamy o nią refleksyjność. Każde standardowe badanie próbujące oddać specyfikę agonu obyczajowego staje się problematyczne. Pozostaje metoda obserwacji uczestniczącej oraz zebranie i opracowanie jak najbardziej „surowych" danych.

Wiadomo też, że posty skrajne, wulgarne, rasistowskie, ksenofobiczne są usuwane przez administratorów. Choć są one charakterystyczne dla ekspresji sieciowej, często służą za narzędzia tzw. trollowania czy hejtowania. Część z nich to głosy w dyskusji zainicjowanej wcześniejszymi komentarzami (zaznaczono to w podpisie do każdego z nich). Ważne jest również to, że prezentowane posty w sposobie artykulacji myśli same w sobie stanowią ważną egzemplifikację przejawów współczesnej obyczajowości. Oprócz wypowiedzi zawierających określone sądy przedmiotowe, ilustrują one jednocześnie poziom obyczajowej kurtuazji konwersacyjnej (a czasem jej brak), stosunek do interlokutorów, będący zarazem sposobem oceniania ich sposobu myślenia, zdolności intelektualnych, mentalności, postawy, moralności i cech charakteru. Nie jest to szermierka logiczno-argumentacyjna, lecz wzajemne okładanie się – niczym pałkami – ekspresjami słowno-(em)fatycznymi[34]. Skoro wiadomo, że finalnym

suwa w ten sam sposób odpowiedzi na nie. Człowiek nie widzi maszyny i wydaje mu się, że rozmawia z osobą znającą język chiński. W rzeczywistości ma do czynienia z maszyną zręcznie manipulującą symbolami tego języka na podstawie znajomości reguł składniowych. J. Searle rozróżnia syntaktykę (formalne reguły operowania) od semantyki (rozumienie znaczenia). W związku z tym uważa, że operowanie symbolami nie znaczy, że mamy do czynienia z procesem myślenia. Eksperyment myślowy ma wykazać, że tylko człowiek ma stany mentalne, umysł, może myśleć, choćby właśnie odróżniając syntaktykę od semantyki. Także w przypadku forów internetowych wygląda to nieraz w ten sposób, że „wrzuca się do sieci" luźne ciągi symboli, znaczników, metaznaczników, emotikonów i otrzymuje z powrotem inne, zbliżone wizualnie, ciągi. Syntaksa imitująca semantykę sprzyja ofensywie destrukcyjnego chaosu myślowego lub ożywczej „burzy mózgów".

[34] Zjawisko to dostrzega i opisuje także A. Słaboń. „Tego typu wysoce chaotyczne i często »prymitywne« wypowiedzi mimo wszystko mogą prowadzić do przezwyciężenia ograniczoności poznawczej i »zamkniętości systemowej«. Nie o to chodzi, że zostaną one od razu zaakceptowane

produktem będzie dyssens, a nie konsens, to sekwencją tej gry jest wyżycie się, wyładowanie niepokoju, rozładowanie napięcia, a potem zapomnienie, ponowne „naładowanie akumulatorów" i powrót na pozycje wyjściowe. Przebieg niepewny, wynik nieistotny, jedynie pewna – repetycja cyklu, odtwarzanie czasu początków w każdym kolejnym zdarzeniu. Z platformy wymiany dyskursywnej przechodzi się na pozycję wymiany emocjonalnej, lecz niekoniczne osiągając jakiekolwiek „wartości emocjonalne", a być może wyłącznie ich postać „czystą". Dobrze wskazuje to temperaturę, w jakiej topi się kondensacja obyczajowa. Jej krystalizacja to także destrukcja chwilowo-miejscowych relacji komunikacyjnych, niszczenie jej podmiotowych podstaw. Rozpuszczeniu ulega intersubiektywna komunikacyjność. Wszyscy sytuują się we własnej chwilowo-miejscowej bańce, nie chcą jej rozerwać i wyjść w stronę regulacji kulturowych. Boją się, że ich nie znajdą, i zamiast prostej odpowiedzi na nurtujące ich pytania – pogubią się w nadmiarze nieoczywistości i możliwości.

Dywersyfikacji wypowiedzi lub ekspresji słownych (zdaje się to być lepszym określeniem w niektórych wypadkach) można dokonywać pod różnym kątem, z różnych punktów widzenia. Jednym z nich jest podział na treść (interpretację, waloryzację) lub formę (konstrukcję, styl). W tym miejscu pod uwagę zostaje wzięta pierwsza opcja.

W komentarzach pojawiają się opinie pełne oburzenia dla opisanego działania mężczyzny, w trybie jednoznacznie potępiającym – od jednego słowa do form zdaniowych. Nieraz krytyka zawiera „podniety" polityczne, rasowe, religijne, inspiracje światopoglądowe:

Idiota? [arturo.k61 (GW)]

Z buta go…. [volff (WP)]

Lewacki śmieć w akcji. [hataran (GW)]

Typowy leming. [ivrp (GW)]

Kundle co robią selfie…. [stefan (WP)]

Na oko to mezułman jakiś [Karl Kopferkingl (GW)]

przez odbiorcę, ale ich artykulacja staje się »faktem społecznym«, który musi być przez innych brany pod uwagę. Z tej perspektywy różne fora internetowe mogą stanowić wyraz opinii publicznej kształtującej się na jakiś tematach". A. Słaboń, Obyczajowość sieciowa…, ss. 222–223.

Przegrywy upośledzone za to obowiązkowo ze smartphonem. [qwerty (WP)]
Tego OD RAZU do PSYCHIATRY i to SZYBKO!!!!!!!!!!!!!! [look (WP)]

Dzisiaj ty robisz zdjęcie a jutro tobie jak cie reanimują. Karma wraca.
[;iuj (WP)]

Prawdziwym kozakiem byłby wtedy, gdyby to on leżał przejechany na torach i robił sobie selfie [Yabolito (WP)]

Tak jest jak resztki inteligencji przedostają się z głowy do smartfona. Są liczne przypadki świadczące o tym, że telefony są „mądrzejsze" od właścicieli.
[ep232 (GW)]

Dostrzec można również oceny uniwersalizujące czynniki indukujące takie zachowanie, lokujące je w szerszym nurcie przemian kulturowych, sygnalizujące wyraźnie odejście od „dobrych obyczajów", „tradycji", „wartości moralnych". Należy wziąć również pod uwagę różnice międzypokoleniowe w ocenie dopuszczalności zachowań i rozumieniu ich sensu.

naprawdę nisko upadamy. [zażenowany (WP)]

sami jesteśmy sobie winni a to dopiero początek [ahahha (WP)]

Świadectwo stanu etyczno-moralnego całej społeczności! [issa (WP)]

Przecież to takie nowoczesno-lewackie…. [Obywatel RP (WP)]

Zachowanie wg maksymy „róbta co chceta" Do tego prowadzi wychowanie bezstresowe i znieczulica! [s52 (WP)]

Róbta co chceta przynosi owoce… [tojestbardzoproste (GW)]

Chodzi o to, że pokolenie selfi nie widzi nic niewłaściwego w takim zachowaniu, podobnie jak w grzebaniu w telefonie podczas rozmowy z kimś [imbwolf3 (GW)]

Zbydlęcenie przez chęć zaistnienia gdziekolwiek na chwilę….a potem już tylko Kasa Misiu…. Quo Vadis Świecie? [k79 (WP)]

Dokąd zmierzasz świecie? [red_fang2 (GW)]

Do wojny… Wszyscy głupieją i chamieją… [rabbi.rozencwajg do @red_fang]

Nie narzekać - wartości zabiła Unia Jewropejska to teraz tak ma! [stefan (WP)]

Przecież w wiekach średnich jedyną rozrywką plebsu były wieczorne potańcówki w tanich gospodach a za dnia podziwianie katowskiego rzemiosła na placach miejskich. Nie staliśmy się barbarzyńcami, po prostu nigdy nie przestaliśmy nimi by [jarema (WP)]

No przecież „wszyscy" by postąpili tak samo w jego sytuacji. Tak sobie zapewne myślał. Współcześni tak mają, że najpierw robią selfie albo filmują, gdy bliźni w kłopocie czy potrzebie. Taka wolska czy włoska obyczajowość. [felicjan.dulski (GW)]

ale to nawet nie chodzi o to, ze on chciał coś złego zrobić, po prostu inaczej nie umiał zareagować. Selfie ludzie jak widza coś nietypowego to zamiast zareagować lub pomoc lub podziwiać, w zależności co to jest to bezmyślnie wyciągają komórkę i robią temu zdjęcie... [delamore2 (GW)]

> *Właśnie, że nie - nie „robią temu zdjęcie" ale robią zdjęcie SOBIE na tle tego czegoś. I to jest właśnie popyerdolone.* [staefun2 do @delamore]

Często uważa się, że główny bodziec wpływający na podejmowanie działań o takim charakterze sytuuje się w mediach, kulturze audiowizualnej, cyberkulturze. Związany jest z jej dominującą rolą w kształtowaniu realiów życia codziennego.

Po prostu zwykli ludzie robią to co media robią od dawna :) ten artykuł jest takim przykładem [Twój Norbuś (WP)]

wp. łonet, interia zachowują się tak samo jak ten gostek. [Bolek W. (WP)]

Ale o co chodzi? Przecież to media stworzyły „kulturę" wciskania się wszędzie z aparatem (paparazzi), kupowania i publikowania każdego goowna, byle było HOT i NEWS. [cromio2 (GW)]

Ale się obudziliście. Już dawno nikt nikogo nie obchodzi. Codziennie pokazują to media jak wp, onet, tvp, tvn zasypujące nas tragedią innych, żerujące na nieszczęściu, śmierci i chorobie. [Polak (WP)]

Znieczulica lansowana przez media. Codziennie w wiadomościach tylko o zabójstwach, morderstwach, tragediach.. zginęło 100, 1000 czy milion ludzi, są gwałty, pedofilia... I ktoś się tym przejmuje? Po miesiącu nikt..... [John (WP)]

Wirtualność obecna ogłupia i uczy egoizmu oraz jest dowodem na… samotność. [Wirtualni pseudo-człowieki (WP)]

Świat głupieje, nie tylko nasz. W telewizjach najważniejsze są konkursy tańca, kretyńskie seriale (im głupszy tym lepszy), reality show przekraczające granice dobrego smaku, prywatności i intymności. Czy jeszcze kogoś dziwi selfie z ranną kobietą? [markowski222 (GW)]

A czego wy wszyscy oczekujecie??? od lat media (soszjal zwłaszcza) kreują nieprawdziwą wizję świata. Świata, w którym nie ma miejsca na empatię, za to wszystko może być postem na portalu. Nowe pokolenia są kompletnie upośledzone socjalnie, można powiedzieć, że mamy do czynienia z socjopatami. Takiemu człowiekowi zwyczajnie nie przyjdzie do głowy, że to tragedia, dla niego to kolejny powód do posta w stylu „Kochani, WOW! Ale akcja dziś na torach, jest grubo, laska nie ma nogi!" [wooki742 (GW)]

Ciekawym i istotnym wątkiem, który najczęściej przewija się w wypowiedziach internautów, jest kwestia odpowiedzialności moralnej dziennikarza, który zrobił zdjęcie kontrowersyjnego zajścia. Wysupłuje się ukryte motywy jego działania czy wręcz jednoznaczne, wskazując szereg potencjalnych korzyści, które przyniosła mu publikacja tej fotografii. Cień podejrzenia pada także na samo źródło informacji na ten temat – artykuł, pod którym zamieszcza się opinię. Skala tego globalnego zwątpienia dokumentuje nie tylko niewiarę w czystość intencji dziennikarza, czy każdej innej konkretnej jednostki, lecz tkwiące głęboko przeświadczenie, że wszyscy uwikłani jesteśmy w system przekonaniowy generujący takie działania. Obejmuje to zatem ogólną charakterystykę uczestnictwa kulturowego, a więc można wysnuć stąd wniosek, że wszyscy są współwinni zaistniałej sytuacji.

Fotograf robił to samo co ten typek. [puk puk (WP)]

Ale fotograf robiący zdjęcie już nie jest problemem… [cz (WP)]

Ile fotograf zarobił na tym zdjęciu? [papa (WP)]

A czy ten co zrobił zdjęcie i tragedii i robiącemu selfie to jest lepszy?? [zx (WP)]

A fotograf jeszcze gorszy bo robił zdjęcia tragedii dla pieniędzy. Aby potem wstawić to gdzieś w wiadomościach. [qperNIK (WP)]

W czym dziennikarska hiena jest lepsza? [kimdongun (GW)]

Fotograf w niczym lepszy ani bardziej ludzki. Takie samo zwierzę, na całej tragedii i nieszczęściu jeszcze zarabia sprzedając swoje zdjęcie do publikacji. [szkot1 (WP)]

Nie przesadzaj, „Liberta" opublikowała zdjęcie selfiarza, kobiety, ratowników i jest cacy. Podobnie „Gazeta". Nazwałbym to raczej hipokryzją. [ltte2 do @ popis.pasozyty(GW)]

rolą gazet jest informowanie o wydarzeniach dnia, a selfiarz strzelał sobie fotę, aby móc się chełpić przed znajomymi makabrycznym widokiem w tle, to są dwie odmienne sytuacje, dlatego nie może być mowy o żadnej hipokryzji [nuclearsnake2 (GW)]

Fotoreportery przecież robią najpierw miejsce tragedii i potem są nagradzani, do udzielania pomocy ostatni [mgkgk (GW)]

Ale dziennikarz zamiast pomagał też robił zdjęcie. Jedyna różnica to że facjata fotografa był po przeciwnej stronie obiektywu... A czy w gazecie napisali czy był tam też ktoś kto stał pare metrów dalej i robił zdjęcie fotografowi robiącemu zdjęcie człowiekowi z komórką robiącemu zdjęcie ofierze wypadku? Itd... [ps11111ps (GW)]

od pomagania ofierze wypadku są ratownicy, dziennikarze są od dokumentowania zdarzenia [@ps11111ps (GW)]

a czym się ten oburzony fotograf rożni od człowieka robiącego selfie? Jeden i drugi robi zdjęcie rannej kobiety i ratowników. Żaden z nich w żaden sposób nie pomaga. Obaj są w takiej odległości, że też bezpośrednio nie przeszkadzają. Ale..... fotograf sprzedaje fotkę za kasę do gazety, amator zaś upublicznia za darmo na fb czy innym portalu. Albo być może po prostu zachowuje dla siebie. Dla mnie fotograf zawodowiec w niczym nie jest lepszy od amatora. A bał się chyba tylko utraty zysków za własną fotkę. [marek (WP)]

W pewnym sensie masz racje, bo publikacja na FB i podobnych to te niepowarzenie rodzaju dziennika czyli nieprofesjonalne dziennikarstwo. Tam tez udzie dzielą się tym co zauważyli, wymieniają wiadomościami komentują jak na WP np. Pozostaje sprawa intencji. Jeśli facet był cynikiem i robił odczłowieczone uwagi , to był powód by zareagować. Poza tym – ad prawa do rozpowszechniania wizerunku to chyba jednak oboje mieli takie samo – bo „Możliwość legalnego rozpowszechniania wizerunku bez zgody danej osoby istnieje (.) gdy stanowi on jedynie część całości jaką jest np. zgromadzenie, krajobraz, czy też impreza

publiczna (.) w sytuacji, w której wizerunek stanowi element akcydentalny bądź akcesoryjny przedstawionej całości". [xxx (WP) do @marek]

Nie chodzi o kwestię pomocy, bo nie wiesz jak by zareagował „selfie" a jak by zareagował dziennikarz gdyby nie było ratowników. Tak wiec, twój pierwszy argument upada. Zwróć uwagę, ze przedmiotem fotografii pana „selfie" jest on sam na tle cierpiącej kobiety. Przedmiotem fotografii dziennikarza jest pan „selfie", który robi sobie zdjęcie na w.w. tle. To są całkowicie różne zdjęcia. Różnią się tak jak farba na obrazie od tego co ona przedstawia. Jeśli tego nie widzisz to nic nie widzisz. Gratyfikacje za oba zdjęcia są niewspółmierne, bo dla każdego z tych ludzi co innego jest „walutą" a nawet gdyby było to samo, to są to całkiem inne zdjęcia. A tak już od siebie. Zdjęcie jest świetne, chwyta znak czasu czyli pokolenia „selfie". Gdy nadjedzie pociąg historii to po tym pokoleniu pozostaną jedynie aparaty. [hy5h (WP)]

Hipokryzja dziennikarza/y jak cywil wykazuje brak emocji to barbarzyńca natomiast jak ten dziennikarz to samo to już co innego. Ileż dziennikarzy zdobyli nagrody za zdjęcia umierające dzieci na rękach rodzin, za wykonywanie kary śmierci na chwilach, za bombardowania i masakry na chwilach. Jak dziennikarz/e zdobywają nagrody za takie foty co za tym idzie kasę i sławę to OK…cynizm hipokryzja [Realista (WP)]

Kto wie czy fotograf sam sobie nie ustawił tego zdjęcia (prosząc jakiegoś znajomka żeby robił selfie) bo można dostać nagrody za takie „wiele mówiące" zdjęcia [Drzewo życia i picia (WP)]

Fotograf prasowy Giorgio Lambri zrobił zdjęcie oburzającej sytuacji. Pewnie sam poprosił kolegę aby ten pozował przy wypadku tak jakby robił sobie selfie i cała sytuacja jest ustawiona właśnie przez tego fotografa, oczywiście pomijając sam wypadek [qwerty (WP)]

Wśród wypowiedzi usprawiedliwiających postępowanie autora *selfie* wartą odnotowania linią obrony jest pokazywanie jego czynu jako zgodnego z prawem.

Nie popieram tego kolesia ale z jakiej racji policja kazała mu usunąć zdjęcia? [5000 (WP)]

A na jakiej podstawie nakazano mu usuniecie zdjęcia??? [wojtem (GW)]

Co to znaczy: musiał to, czy tamto? Zrobił coś niezgodnego z prawem i penalizowanego? Nie? No to CHWDP! [lk (WP)]

Głosy usprawiedliwiające autora *selfie*, choć nieliczne i w pierwszym odbiorze nie wiadomo, czy nie ironicznie, skierowane są przeciwko powierzchowności oburzenia moralnego potępiających:

> *Zrobil zdjęcie by pokazać ze: kobietę uratowano. ZWYCIĘSTWO.* [rogol (WP)]

> *No zrobił i co? Może gdyby jemu urwało nogę, też by sobie zrobił. Rzeczywiście, straszna rzecz się stała, że facetowi zabrakło trochę wyczucia. Widzę, że zlecieli się moraliści i stróże prawa, niektórzy już widzą go w pace schylającego się po mydło. A wy co byście w takiej sytuacji zrobili? Pewnie patrzyli się, jak szpak w p*zdę albo zadzwonili do znajomych opowiedzieć, co się stało.* [animus88 (GW)]

> *Nic szokującego tu nie widzę. Robi selfie z akcją ratowniczą, a nie z ranną kobietą. Pomysł taki sobie, ale pisanie o tym w takim tonie, jakby robił sobie zdjęcie z odciętą nogą, to tania sensacja. Zdjęcie reportera natomiast jest super. Świetny street.* [zec (GW)]

Dostrzega się również komentarze sprowadzające opisywany incydent – w formie hipotetycznej – na grunt polskiej specyfiki obyczajowej. Taka paralela służy krytyce rodzimych realiów, najczęściej w konwencji prześmiewczo-ironicznej:

> *to z pewnością był nasz rodak, żeby potem pochwalić się „na wiosce"* [BZ (WP)]

> *Podłe, ale nieszkodliwe. Wolę takiego od wolaków, co nie potrafią trzymać się 50 w zabudowanym i 90 na wąskich krajówkach, powodując dużo gorsze wypadki.* [uzbadazbesta (GW)]

> *U nas kiedyś była moda na robienie selfie z papieżem i obklejaniem nimi całego kraju....w tvpis widać wielu którym to pomogło. A czym to różni się od tego z Włoch?...* [antekpociecha (GW)]

> > *Mały móżdżek jak widać masz skoro nie widzisz różnicy lub udajesz, że jej nie widzisz...* [willly2 do @antekpociecha (GW)]

> *U nas byłoby inaczej - pięć osób robiłoby zdjęcia a dziesięć kolejnych stałoby nad poszkodowaną i udzielało ‚dobrych rad' ratownikom...* [najlepszy-miecio (GW)]

> > *A jeden debil ryczałby „it's a prank!"* [callmenigel2 do @najlepszy-miecio]

Dostrzec można również opinię absurdalno-ironiczną – „poza dobrem i złem" – próbującą zatopić meritum sporu w oczyszczającym „parsknięciu śmiechem".

On tylko szukał zasięgu w telefonie…. [Armando Prochonte2 (GW)]

Ważną rolę w formowaniu się semantyki opisanego zjawiska na podstawie sądów poznawczych pełnią sądy pozamerytoryczne, odwołujące się również do *argumentum ad personam*, deprecjonujące kompetencje i „jakość" oponenta, podnoszące zaś swoje własne opinie do rangi rozstrzygającej. Przybiera to w ostateczności emocjonalny obrót i sprowadzone zostaje do poziomu afektywnego. Jak zauważa A. Słaboń, w sieci nagminnie naruszana jest „złota reguła postępowania".

> Przejawem tego typu zachowań są: agresja słowna, ataki personalne, ubliżanie, wulgaryzmy. Przekraczane są często linie podziałów wyznaczające odmienne wzory zachowań typu: kobiece – męskie, starsi – młodsi, publiczne – prywatne, normalne – wynaturzone. To przekraczanie zwyczajowo ustanawianych granic przybiera często formę ekscytacji skrajnościami, odrzucenia wszelkich tematów tabu, a jednocześnie braku jakichkolwiek świętości. W Internecie nie obowiązują żądne reguły precedencji, wszyscy są równi i równoprawni, nie ma żadnych autorytetów[35].

Wszystkie ataki i kontrataki w agonie obyczajowym zgodne są z dyrektywami *Erystyki* Artura Schopenhauera i technikami wywierania wpływu na innych[36]. Celem jest forsowanie swojego rozumienia i oceny, a co za tym idzie – wydobywanie sensów z kondensatu, a raczej próby ich wykuwania w ogniu walki językowej (znakowej). Pierwszą ofiarą tej „wojny obyczajowej" jest intersubiektywność rozumu komunikacyjnego, drugą – podmiotowa integralność interlokutorów, trzecią – sam sens sporu. Głównym wygranym – zamęt pojęciowy, nierozstrzygający, z czym mamy właściwie do czynienia i co jest w ostateczności behawioralnie dozwolone, a co nie. Przekłada się to na wejście kondensatu w stan „przetrwalnikowy", a samego zdarzenia – w kolejne repetycje w oczekiwaniu na rozstrzygnięcie statusu i znaczenia. Nie wiadomo jednak, kto, gdzie i w jaki sposób miałby tego dokonać. Ostatecznego rozstrzygnięcia dostarczy „performatyka kulturowa", czyli czy ta nowa „jakość" zachowaniowa przejdzie w „ilość", a wówczas zyska ona znaczenie w regulacjach kultury. Poniżej prób-

[35] A. Słaboń, Obyczajowość sieciowa…, s. 224.

[36] A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. Bolesław Konorski, Łucja Konorska, Alma-Press, Warszawa 2009; R. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi – Teoria i praktyka*, tłum. Bogdan Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1996.

ka agonu – pierwszy post jest inicjujący, każdy kolejny staje głosem (ruchem) w sporze, odnoszącym się bądź do wcześniejszego „posunięcia" w grze, bądź też stanowiącym ruch inicjujący kolejną rozgrywkę.

Jeden robił sobie zdjęcie w tle z ranną kobietą a drugi zdjęcie faceta robiącego zdjęcie z ranną kobietą. Jeden i drugi kretyn. Ten pierwszy pewnie żeby pochwalić się przed kumplami a ten drugi przed szefem w pracy. [strach_sie_bac (GW)]

Naprawdę? Nie zauważasz, że reakcja dziennikarza miała podobne motywy, jak twoja? [palo_ma1 do @strach_sie_bac (GW)]

Ja nie robię sobie selfie ani zdjęcia osobom robiącym sobie selfie, więc o co ci biega z tym „motywem" ? Wyraziłem jedynie opinię na temat dwóch kretynów. [strach_sie_bac do @palo_ma1 (GW)]

Wow, mocne, ale czego oczekiwać od gimbusa dla którego takowa „praca" to szczyt dziennikarstwa. Gdyby nie ten „wspaniały" redaktor nie zobaczyłbyś jak wyglądała sytuacja w której kretyn fotografował się z ranną kobietą i jak mógłbyś z tym żyć? Nie zobaczyłbyś, tłiter nie pisałbym, ani fejsbuk, pokolenie pajaców i idiotów. Istnieje jeszcze coś takiego jak wrażliwość ludzka, tobie obca. [strach_sie_bac2 do @nuclearsnake (GW)]

Pierwszy (faktycznie - kretyn) robił selfie by się pochwalić - drugi (nie kretyn) po to by nagłośnić negatywne zjawisko i publicznie je napiętnować. Jeżeli nie czujesz różnicy to jesteś faktycznie drugim kretynem w tej sprawie. Żeby takie proste rzeczy trzeba było tłumaczyć... [pivit do @strach_sie_bac (GW)]

Mnie nie trzeba nic tłumaczyć, reprezentujesz typowy przykład homo sapiensa idiotusa dla którego życie bez zdjęć kretynów wykonanych przez kretynów to puenta dnia. Zdjęcie faceta robiącego zdjęcie ... już sam ten fakt jest kretynizmem ale dla ciebie i tobie podobnych „dziennikarstwem". Żal mi was. [strach_sie_bac do @pivit (GW)]

„ ... a dziennikarz zrobił to co do niego należało dokumentując to negatywne zjawisko" Nie zdziw się jak „dziennikarz" sfotografuje cię jak puszczasz pawia w parku, w końcu to jego praca ... dokumentowanie negatywnych zjawisk :D :D :D ... pajacu. [strach_sie_bac @nuclearsnake (GW)]

a co cię tak boli gimbusie ze starego pokolenia pajaców i idiotów, że dziennikarz zrobił co do niego należało i sfotografował kretyna fotografującego się z ran-

ną kobietą? bez echa takie sytuacje miałyby przechodzić, bo czego gazety nie opublikują to tego nie ma, „wrażliwy człowieku", a jakże dodatkowo „mądry"? nic zatem dziwnego, że Prawo i Sprawiedliwość robi wszystko, aby wyrzucić dziennikarzy z Sejmu, czego suweren nie zobaczy, tego nie będzie mógł wytknąć władzy przy urnach wyborczych [nuclearsnake do @strach_sie_bac (GW)]

Oczywiście, że dziennikarz powinien dokumentować pewne zjawiska np. pracę polityków, przebieg wojny, życie ludzkie, nawet wypadki drogowe ... ale faceta robiącego sobie selfie z ranną to szczyt kretynizmu, ale komu ja to tłumaczę. Dla ciebie to „nagłaśnianie negatywnego zjawiska", gdyby tylko opisał zapewne brakowało by ci czegoś do życia. [strach_sie_bac @nuclearsnake (GW)]

no i? gdyby nawet sfotografował mnie jak „puszczam pawia w parku" (przypuszczalnie) to dla kogo byłaby to ujma? dla mnie, że doprowadziłem do takiej sytuacji, czy dla niego, że dokumentuje negatywne zjawiska? bo chyba nie chciałbyś aby ludzie w tym dzieci chodzili po obrzyganym parku, jakże „wrażliwy człowieku" co się ewidentnie boi, że sam zostanie przyłapany na jednej z takich kompromitujących go sytuacji? [nuclearsnake do @strach_sie_bac (GW)]

sfotografowanie faceta robiącego sobie selfie z ranną to pokazanie kretynizmu selfiarza, a nie dziennikarza, jak kretyńsko ludziom wciskasz, głupio myśląc, że i oni są takimi kretynami, jak ty i ten selfiarz, bardzo dobrze, że dziennikarz go sfotografował, bo żaden oPiS nie odzwierciedliłby lepiej kretynizmu selfiarza od tego zdjęcia [nuclearsnake do @strach_sie_bac (GW)]

Nie karm trolla kolego, on musi trollowac bo inaczej mu nie staje. ;) [hilux_ie @nuclearsnake (GW)]

„...bo żaden oPiS ..."
Typowy przypadek pokoleniowego idioty ze środowiska gimbazy, jak nie wrzuci antypatię do jakiejkolwiek nacji politycznej to jest chory xD xD xD. Powiem to w twoim języku: strzel sobie słit focie i wrzuć na insta, poczujesz się lepiej :D
W przyszłości nie zapomnij pochwalić „dziennikarza" który będzie zamieszczał zdjęcia kupy i jej właściciela, to takie negatywne zjawisko, może Pulitzera od gimbusów dostanie :D :D :D [strach_sie_bac do @nuclearsnake (GW)]

Jak widać, tobie nie wiem jak by tłumaczył, to i tak z tego nic nie zrozumiesz. Ciekawe jaką szkołę skończyłeś, bo po twoim rozumowaniu, twoja tępota kwalifikuje ciebie do szkoły, dla osób z lekkim upośledzeniem umysłowym. [hipis3308 do @strach_sie_bac (GW)]

Kolejny błazen, ale was dzisiaj się namnożyło. Dzieci w piaskownicy takimi tekstami zabawiaj :D :D :D [strach_sie_bac do @hilux_ie (GW)]

Jak nic nie rozumiem, rozumiem … Pan „dziennikarz" musiał zrobić zdjęcie facetowi który robił sobie selfie. Co tu rozumieć? Dla mnie to taki sam kretyn jak ten który robił selfie. Odpowiem Ci jaką szkołę skończyłem Politechnika Warszawska Wydział Elektroniki i Technik Informacyjnych oraz Akademię Finansów i Biznesu Vistula. Za wysokie progi jak dla takich przygłupów jak wy. Szkoda na was czasu, dyskusja z wami to jak dyskusja z taboretem. Miłego dnia xD [strach_sie_bac do @hipis3308 (GW)]

A teraz posłuchaj wreszcie swojej własnej rady i idź stad, najpewniej schować się za spódnicą mamusi i wypłakac się że ‚oni się przezywają'. Nie będziemy tęsknić, pa pa! [hilux_ie do @strach_sie_bac (GW)]

Przechodząc do analizy interpretacyjnej, uważam, że mamy tu do czynienia ze zdarzeniem obyczajowym. „Gorąca" emocja, ociekająca nierzadko epitetami i zakamuflowanymi wulgaryzmami „dysputa" wokół niego to nic innego, jak proces krystalizacji znaczeń z kondensacji obyczajowej. Jak widać, ustalanie „faktów" może odbywać się w równie stylistycznie ponowoczesny sposób jako samokreujące się zdarzenie. Nie chodzi zatem o szokowanie poziomem internetowej dyskusji, która ma swoją własną specyfikę, wynikającą z tego chociażby, że nie jest przeprowadzana „twarzą w twarz" i nie wiadomo, kto w niej bierze udział. Pomimo więc, że jest interaktywna, to jest zapośredniczona, lecz nierzadko nie odbiega ona zbyt daleko od generalnie dominującej tendencji w potocznej komunikacji i jej „mentalności". Bezpośredniość w kontaktach międzypersonalnych, sugestywność środków językowych i symbolicznych, nacisk na emocjonalność (funkcję emotywną, fatyczną) procesu nadawczo-odbiorczego, stosowanie wszystkich możliwych chwytów retorycznych, niemerytorycznych, pozbawionych argumentów – to wszystko obnaża brak meritum procesów komunikacji, w których nawet *tête-à-tête* jest wszystkich ze wszystkimi. To oblicze czasów – nastawionych na wywieranie wpływu spektakularnością, a nie przekonywanie racjonalnymi argumentami[37].

[37] T. Szlendak i K. Olechnicki, pisząc o praktykach współczesnych Polaków, charakteryzują je za pomocą trzech połączonych ze sobą zjawisk: akceleracji, skrócenia horyzontu oczekiwań oraz rosnącej symultaniczności zjawisk w obrębie *Lebensweltu*. T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremionały i subświaty*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 13. Pierwsze z nich charakteryzuje się pośpiesznym i powierzchownym trybem życia kulturalnego. W drugim przypadku w grę wchodzi krotochwilność struktur społecznych i związków międzyludzkich. Oznacza to „budowanie ograniczonych czasowo mikrowspólnot opartych na wrażeniach lub budowanie mikroplemion ściśle ograniczonych czasowo" oraz „uderzeniowe, wrażeniowe i użytkowe traktowanie osób oraz aktorów nieludzkich uczestniczących w tej samej im-

A. Słaboń, dostrzegając „niski poziom toczącej się tam quasi-debaty" wskazuje, że można w nich doszukiwać się „orientacji wartościujących", w wyniku których

> kształtują się pewne powtarzalne schematy argumentacyjne, typy postaw i założenia wartościujące. [...] Jednocześnie w sieci dochodzą do głosu opinie sytuujące się poza nurtem „politycznej poprawności" – pochwała „komuny", spiskowe wizje dziejów, wypowiedzi o charakterze antysemickim, opinie skierowane przeciwko mniejszościom, gloryfikacja różnych ideologii, propagowanie najdziwniejszych wierzeń itd. Z tej perspektywy fora internetowe pełnią funkcję „wentylu bezpieczeństwa". W tym obszarze różnorodne „niepopularne" idee mogą znaleźć swoje ujście. Jednocześnie tego typu mozaika opinii oraz emocji może być traktowana jako pewien obraz myślenia potocznego dotyczącego różnych sfer naszej rzeczywistości (i to nie tylko wirtualnej)[38].

W tym miejscu uważam, że nakręcanie spirali emocji można jednak również potraktować jako świadome i nieświadome dążenie do inicjowania i potęgowania zderzeń w celu wywołania zdarzenia. Nie jest to więc szukanie kompensacji, lecz artykulacji tego zamiaru na wszelkie możliwe sposoby. „Wentyl bezpieczeństwa" zmienia się wówczas w „gwizdek zmiany"[39].

Zwycięstwo w grze zmienia sprawcę „przestępstwa obyczajowego" w prekursora nowych „prawomyślnych" form. Niemniej nikt nie przyzna mu palmy pierwszeństwa, zostanie co najwyżej przez zdecydowaną większość oczyszczony z „winy", lecz jego rola zostanie zapomniana, wykasowana, albowiem to, co jednostkowe, nie może być źródłem i egzegezą wspólnotowego. Narodziny „nieautorskiego" obyczaju wymagają „śmierci autora". Paradoksalnie większe szanse na autorstwo miałby, gdyby utrzymało ono status jednostkowy, gdyby zostało sklasyfikowane jako incydent obyczajowy, uznane za obyczajowy „wypadek przy pracy". Wtedy byłby „winny", ale znany, a tak będzie „niewinny", ale nieznany.

Kolejna antynomia, ironiczna (ironia, jak wiadomo, stanowi *signum temporis* ponowoczesności), pojawia się poprzez pomieszanie porządków gier obyczajowych. Sfotografowany sprawca wykonał ruch w jednej grze, w której nadal uczestniczy i może nawet wygrać, chroniąc się za własną aktorską intencjonal-

---

prezie". Ibidem. W trzecim wypadku chodzi o natłok możliwości, jakie pojawiają się w rozlicznych wydarzeniach kulturalnych.

[38] A. Słaboń, Obyczajowość sieciowa..., s. 223.

[39] Co ciekawe, polski socjolog sam dostrzega potencjał tych zderzeń, widząc w nich swoisty „rytualny chaos". Ibidem, s. 222.

nością (o której mógłby podyskutować, ale nie musi i nie ma takiego obowiązku) i bifurkacyjną semantyką. Niemniej w tym samym momencie trafia jako obiekt do innej gry, w której są inne regulacje/uzasadnianie regulacji. Tam poprzez konto na Facebooku, tu poprzez liczne portale (strony) internetowe – niby to samo medium, lecz zupełnie inna gra. W pierwszej gra się już na poręcznościowe scenariusze „poza dobrem i złem", ich przebojowością, chwytliwością, nowatorstwem. W drugiej – obowiązują (uznaje się za walentne) jeszcze w dużej mierze „stare reguły". Chociaż, jak można dostrzec, spod starych „płyt chodnikowych" kultury przebijają się nowe pędy *semiosis* i kiełkują zmutowane ziarna struktur sensownych. I tak sankcje drugiej gry obyczajowej mogą być korzyściami (wypłatami według teorii gier) w pierwszej. Krytyka jest przyciągnięciem uwagi, a to właśnie uwaga liczy się jako najbardziej wartościowy żeton w tej grze, a nie to, co jest na nim wyryte.

Obywatelska reedukacja

> Aktywność kulturowa zamknęła się wewnątrz umysłu, w granicach monadycznego podmiotu: podmiot ten nie potrafi już wypatrywać odniesienia bezpośrednio przed sobą, w rzeczywistym świecie, musi natomiast, jak w Platońskiej jaskini, śledzić swoje wyobrażenia o świecie pojawiające się na dookolnych ścianach. Jeżeli pozostał tu jeszcze jakiś realizm, to jest to „realizm" wypływający ze wstrząsu, jakiego doznajemy rozumiejąc swe ograniczenia i uświadamiając sobie, że z jakichś szczególnych powodów jesteśmy skazani na oglądanie historycznej przeszłości przez pryzmat potocznych wyobrażeń i stereotypów o niej, podczas gdy ona sama pozostaje na zawsze poza naszym zasięgiem[40].
>
> *Frederic Jameson*

Dnia 12 czerwca 2018 roku dodatek internetowy „Gazety Wyborczej" – Metrowarszawa.pl poinformował o zajściu, które miało miejsce w jednej z dzielnic wymienionego miasta, Ochocie[41]. Tytuł anonsu prasowego skonstruowany jest peryfrastycznie – *Zazwyczaj dla źle parkujących nie ma litości. Tym razem ktoś poszedł o krok za daleko. „Przegięcie!"*. Tekst nawiązuje do zdjęcia z opisem zamieszczonego na Facebooku przez grupę „Święte krowy warszawskie" – zrze-

[40] F. Jameson, Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne, tłum. Przemysław Czapliński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 201.

[41] *Zazwyczaj dla źle parkujących nie ma litości. Tym razem ktoś poszedł o krok za daleko. „Przegięcie!"*, http://metrowarszawa.gazeta.pl/metrowarszawa/7,141637,23528646,zablokowal-chodnik-znalazl-za-wycieraczka-obrzydliwa-niespodzianke.html [data dostępu 15.06.2018].

szającej osoby walczące z nawykiem złego parkowania w miejscach utrudniających poruszanie się innych, choć prawnie dozwolonych. Administratorzy grupy przekonują, że działają „na rzecz bezpiecznych ulic, przyjaznych mieszkankom i mieszkańcom". Członkowie wspólnoty przeprowadzają częste interwencje w tej drażliwej i dotykającej licznych mieszkańców miasta kwestii. Zrzeszeni społecznicy reagują w różny sposób: dzwonią po służby porządkowe (straż miejską, policję), wkładają za wycieraczki kartki z tekstem krytykującym zachowanie kierowcy, w sytuacjach bezpośredniego kontaktu osobiście zwracają uwagę „niechlujnym", „niepokornym", „samolubnym", „bezczelnym" kierowcom.

Jeden z członków grupy zamieścił na jej stronie internetowej fotografię źle zaparkowanego na chodniku auta. Blokowało ono ruch przechodniom, zmuszając do jego ominięcia poprzez wejście na trawnik. Na zdjęciu widać przednią szybę tego samochodu, zaś za wycieraczką worek foliowy z ciemną zawartością. Autor zdjęcia stwierdza, że są to psie odchody. Nie przyznaje się natomiast do tego, że sam w ten sposób wymierzył „sprawiedliwość". Twierdzi, że tylko udokumentował zajście. „To tyle w temacie rozwiązywania spraw na drodze przewidzianej przepisami. Zdjęcie wrzuciłem, bo pokazuje jak zdesperowani są już mieszkańcy" – pisze autor oryginalnego posta.

Opisana sytuacja zainicjowała gorącą wymianę poglądów, komentarzy, uwag, ekspresji słownych na stronach „Świętych krów warszawskich". „Sposób »ukarania« nieprawidłowo parkującego kierowcy spolaryzował członków grupy. Część uważa, że to świetny pomysł, część – że przesada". Podstawowa różnica zdań dotyczyła zatem odpowiedzi na pytanie: Czy zachowanie tego typu należy akceptować w ramach sankcji obyczajowych za złamanie reguł współżycia w przestrzeni publicznej, czy też „tym razem ktoś posunął się jednak chyba za daleko" i otarł się o jakąś formę wandalizmu?

Pojawiały się głosy poparcia, a nawet zachęcające do jeszcze bardziej skrajnych działań:

> „Brawo, super pomysł z kupą – pisze Marek.
> Szkoda, że w woreczku – pisze pani Agnieszka.
> Trzeba było klamki posmarować – dodaje Daniel".

Część dyskutantów uznała tego typu zachowanie za nie do przyjęcia, za przekroczenie nie tylko granic dobrego smaku, lecz również norm przyzwoitości i wartości przyświecających obyczajowości stowarzyszenia. Wśród argumentów pojawiły się sądy, że sprawami o takim charakterze powinny zająć się służby porządkowe, a nie samozwańczy szeryfowie. Nie przekonywały ich informacje, że autor zdjęcia zgłaszał już wielokrotnie problem straży miejskiej i nie przyniosło to żadnego pozytywnego skutku oraz że taka patowa sytuacja trwa już od wielu lat.

> Niektórzy strażnicy moralności, obrońcy gładkiej trawy i puryści chodnika powinni się leczyć. Źle zaparkowane? Zgłoś. Nie pasuje? Poczekaj na kierowcę, ale nie wkładaj komuś za wycieraczkę psich odchodów, bo do poziomu kupy sam się sprowadzasz – pisze pan Adam.
> Trzeba mieć nierówno pod sufitem, by komuś samochód psią kupą obrzucić – uważa Hubert.
> Przegięcie! – dodaje Marcin.

Wymiana zdań była niezwykle burzliwa. „Między oburzonymi członkami grupy, a administratorami i entuzjastami pomysłu wywiązała się zażarta dyskusja, która doprowadziła do wykluczenia niektórych członków z grupy". Można wnioskować, że oponenci okopali się głęboko na swoich pozycjach i żaden z nich nie chciał oddać pola (przyznać racji) antagoniście.

Jeśli sankcja ma mieć charakter obyczajowy, a nie kontrobyczajowy, nie powinna kolidować z regulacjami prawnymi. Co do tego nie ma jednak pewności. Jeden z administratorów strony na Facebooku utrzymuje, że wkładanie worków z ekskrementami za wycieraczki nie łamie prawa. „Droga przewidziana prawem jest często zupełnie nieskuteczna. Położenie kupy na szybie samochodu nie podchodzi pod żaden paragraf, a jest sygnałem dla kierowcy, że coś źle zrobił - pisze Wojciech". Nie jest tego pewien rzecznik prasowy Komendy Stołecznej Policji, który w rozmowie z przedstawicielem Metrowarszawa.pl konstatuje, że „czyn ten można zakwalifikować jako wybryk o charakterze chuligańskim na postawie art. 51 z Kodeksu Wykroczeń"[42]. Jednak ostateczne zdanie w tej sprawie musiałby wygłosić sąd, np. w kolegium do spraw wykroczeń. Mógłby zatem stwierdzić, że nie jest to niszczenie (wandalizm), zanieczyszczenie pojazdu (zagrożenie sanitarne), ponieważ gorsząca zawartość jest szczelnie opakowana. Wziąć należy zaś pod uwagę wagę wykroczenia dokonanego przez jego kierowcę, jego antyspołeczny charakter, usprawiedliwiający tego typu obywatelski protest, pod postacią nowej sankcji obyczajowej. Sprawa w materii jurystycznej pozostaje więc niedookreślona, a jej zwieńczenie na drodze proceduralnej otwarte na różne rozwiązania, w tym takie, które mogą w ogóle nie przesądzać, z czym mamy do czyniena z punktu widzenia litery prawa, np. umorzenie postępowania ze względu na niską szkodliwość czynu. Pojawiająca się tu kwestia poszukiwania zgodności danego zachowania pretendującego do obyczaju z normami prawa charakterystyczna jest dla spuścizny racjonalistycznego myślenia nowoczesnego. Zapomina się o historycznych związkach tych dwóch dziedzin kultury, o tym na przykład, że nowożytna legislacja wyodrębniła się z prawa zwyczajowego. Przeświadczenie co do tego, że prawo kształtuje obyczaje, a tym bardziej ponowoczesną obyczajowość, stanowi zatem ideologiczne odwrócenie. Obecnie

[42] Wszystkie powyższe cytaty zob. ibidem.

to właśnie niepokorna i przekorna obyczajowość, nierzadko stojąca „na bakier" z aktualnie panującym prawem, wyznacza nowe formy życia społecznego, a idąc dalej – zmienia samo prawo.

Oprócz postów członków stowarzyszenia „Święte krowy warszawskie" komentarze zamieścili również internauci pod artykułem na ten temat opublikowanym w Metrowarszawa.pl (MW) oraz na innych platformach wymiany zdań w sieci, również donoszących o opisanym incydencie, m.in. na portalu Wykop.pl (WY)[43]. Przytaczam je na takich samym zasadach, jak w przykładzie „*Selfie* z Piacenzy".

W masie komentarzy minimalnie zdaje się przeważać poparcie dla „skatologicznej" postaci wymierzania kary.

> *Dla mnie to nie jest przegięcie. Prawidłowo.* [u.....k (WY)]

> *Pomysł fajny, ale ... anonimowy.*
> *U mnie niewykonalny, bo domyśliliby się kto - u mnie zwyrodnialcy parkują przed bramą. Legalne zaparkowanie powodowałoby, że musieliby przejść ze 4 metry (a w skrajnych przypadkach ze 20 m) co ich przeraża. A co do Warszawy „najfajniejsze" to parkowanie na torach tramwajowych, na skrzyżowaniu Jerozolimskich i Marszałkowskiej zwykle trzeba było stać 3-4 czerwone światła (kiedy tam jeździłem), bo zawsze jakiś zwyrodnialec stanie na chwilkę (psia kupa nie pomoże).* [manhunt111 do @japka_putina (MW)]

> *Ostatnia akcja ZDM, piętnująca parkowanie zbyt blisko pasów.*
> *www.youtube.com/watch?v=PgohF7yQkHw*
> *1`25`` wypowiedź buca ‚mnie stać na to, żeby tu stać'.*
> *I o to chodzi. Nie jest dolegliwy mandat (50 - 100 zł). Nie jest dolegliwy 1 punkt karny.*
> *Co sprawiłoby, żeby buce nie parkowali?*
> *– naprawdę duże pieniądze*
> *– strata czasu*
> *– wstyd przed sąsiadami i ludźmi*
> *– coś obrzydliwego, co trzeba wziąć do ręki.*
> *Czyli zholowanie auta daleko za miasto z koniecznością zapłacenia porządnej kwoty za usługę. Wielkie naklejki na przedniej szybie (jakie klei Stop Cham w Rosji, do znalezienia w jutiubie) – naklejkę taką skrobie się kilkadziesiąt minut, co z pewnością nikomu nie jest na rękę. Publikowanie zdjęć osób źle parkujących na np. stronie urzędu dzielnicy. I kupa za wycieraczką.*

[43] Zob. https://www.wykop.pl/link/4361565/zablokowal-chodnik-znalazl-za-wycieraczka-psia-kupe/ [data dostępu 18.06.2018].

Bardzo dobrze zrobił kupowkładacz :) Wszystkich wyzywających go od ormowców powiem krótko – cmoknijcie się w rzyć. Zaczniecie stosować przepisy, nie będzie kup za wycieraczką. [znow_ja (MW)]

Świetny pomysł. Kierowcy bezmyślnie parkujący gdzie popadnie mają mózgi z g..na. [Grzegorz Iwanicki (MW)]

popieram, trzeba karać tych co blokują chodniki. [3guziec (MW)]

Mam nadzieje, ze ta akcja ZDM rozejdzie się po świecie. To serio otwiera oczy, może kilku osobom zmieni pogląd na świat... [Kamila Prusak (MW)]

Lepsza kupa, niż blokada. [dr_bloger (MW)]

Mandat czy kupa w miarę szczelnej.. torebce. Co bardziej dyscyplinuje. [krynolinka (MW)*]*

Ok spoko, mogę zostać ukarany za wybryk chuligański. Ale nie sądzę że by do tego doszło, ponieważ osoba nieprawidłowo parkująca musiałaby się ujawnić i przyznać do błędnego parkowania i dostać mandat. A tak to z obrzydzeniem ale pozbędzie się kupy [ssaassaa (MW)]

Generalnie jestem przeciwny samosądom ale w przypadkach złośliwego parkowania chyba nie ma innego wyjścia, bo powołane do tego służby nie dają sobie z tym rady. Ze złym parkowanie świetnie sobie dają radę Amerykanie. Warto skorzystać z ich sposobów walki z tą zarazą. [zdziwiony6 (MW)]

Ktoś twierdzi: „Od wymierzanie kar są służby". Znam dwa przypadki reakcji Straży Wiejskiej w przypadku samochodu zaparkowanego na skrzyżowaniu, który zasłaniał przejście dla pieszych i stwarzał zagrożenie. W jednym przypadku wsadzili za wycieraczkę mandat a w drugim założyli blokadę chociaż auto kwalifikowało się do odholowania. Więc zamiast dzwonić po tych nierobów lepiej wsadzić worek w klockiem za wycieraczkę. [5m00tny do @Emi Grant (MW)]

Dla niektórych opisane działanie okazuje się zbyt mało drastyczne, w związku z czym nie przyniesie pożądanych skutków, dlatego wybrane komentarze zachęcają do jeszcze większej radykalności.

Czynność wykonana źle. Powinna być bez woreczka położona na wycieraczce i szyba delikatnie pobrudzona na wysokości oczu kierowcy. [kapitan_sebek (WY)]

Zawsze mogli klamki wysmarować kupą albo całe auto(͡ʘ͜ʖ͡ʘ) [Cziken1986 do @kapitan_sebek: (WY)]

Przyjemne z pożytecznym - gnój miałby szajsem samochód obsmarowany, a do tego by wyzbierali wszystkie klocki w okolicy żeby starczyło, więc i trawniki czystsze (☞ﾟ ∀ ﾟ)☞ [ChochlikLucek do @Cziken1986 (WY)]

Nonsens. Trzeba było rozmaza [bamapo (MW)]

Jednego zupełnie nie rozumiem, po kiego grzyba ta torebka??? [morsik2 (MW)]

Tylko dlaczego w woreczku? [antares777 (MW)]

Niemcy... po prostu po takim aucie zgodnie z niemieckim NSA można przetoczyć się wózkiem, rowerem, rolkami itd... sąd stwierdził, że parkując samochód w niedozwolonym miejscu w ciągu komunikacyjnym można się spodziewać, że po nim będą przechodzić piesi rowerzyści itd... jak myślicie ile januszów biznesu parkuje swoje bmw w drzwiach budynków? [ogniesteoczy (MW)]

Lepiej klocek bez worka [Emi Grant do @wojtek_2000 (MW)]

Doskonała jest olejna farba w wydmuszce, rzucamy na szybę i po problemie. [Emi Grant (MW)]

Skaczesz po dachu, tak żeby podsufitka oparła się o zagłówki. Następnie „wchodzisz" dużym kamieniem - co najmniej 5kg przez przednią szybę. Wskakujesz jeszcze raz na dach, przyjmujesz pozycję „na narciarza" i przez powstały otwór pozostawiasz kupę własną, według uznania. [marcin.rudzinski (MW)]

To grzeczna ekipa, te święte krowy warszawskie. Parę lat temu w Pułtusku, przed miejscową siłownią (miejsca wydzielone) zaparkował samochód ze szkoły prawa jazdy. Jakież musiało być zdziwienie właściciela rano, gdy zobaczył swój samochód, a przede wszystkim klamki i szyby, wymazany gównami. Parkujący byle jak i byle gdzie i tylko na „chwilkę" to zwykłe obszczymurki, egoiści nie myślący jak swoim postępowaniem utrudniają życie innym. [facio60 (MW)]

... o krok za daleko. Mi np. się zdarza „niechcący" zawadzić o lusterko i je urwać. [rabin_z_czubow (MW)]

TO ma być przegięcie???? JA zamówiłbym szambowóz, i oblał brykę całą zawartością .Looknijcie na Youtube, JAK postępują inni z takimi bucami [cracken001 (MW)]

Za czasów okupacji harcerze z szarych szeregów robili dwie małe dziurki w jajku, wylewali zawartość na patelnie a do środka wlewali farbę lub smar. Potem takie jajeczko leciało w kierunku faszystowskich plakatów propagandowych lub witryn sklepów „nur fur deutsche". Podobnie dzisiaj niektórzy walczą z bilbordami zasłaniającymi widok na miasto. Warto to rozważyć przy walce z ‚miszcami parkowania'. Jeden ruch ręką z pewnej odległości. Nawet w tłumie nikt się nie kapnie kto rzucał. [xynat 2 (MW)]

Dość liczne są też głosy sprzeciwu wobec skatologicznej sankcji, niejednokrotnie widzi się w niej czyn, który daje się w terminach prawnych klasyfikować jako wykroczenie.

Fajny pomysł. Ten co wkładał, nachodził się, naszukał i nazbierał psich kup, a ten co miał byc ukarany, weźmie patyka, rzuci worek na ziemię i kto zostanie z gów…m? [Tomek Warra (MW)]

nie tylko zostaniesz ukarany za wybryk, ale też zobowiązany do posprzątania… rozwiązaniem problemu źle parkujących nie jest samosąd [bartekgryko do @ssaassaa (MW)]

mam nadzieję, że wszystkie osoby które dopuszczą się takich aktów wandalizmu, odpowiedzą za niszczenie mienia. Oby monitoring je złapał… [stalowy_jez2 do @5m00tny (MW)]

Normalnie dzicz!!!
O ile pamietam od wymierzania kar są inne instytucje. A działania tutaj zaprezentowane podpadają pod paragraf kodeksu. [trog73 (MW)]

Wybryk chuligański nic więcej! Są od tego odpowiednie służby, które „realizują zadania na odcinku niewłaściwego parkowania". Ja myślę, że niedługo, za ca 10-15 lat problem zostanie rozwiązany przez nowego prezydenta Warszawy. Którego? A czy to naprawdę takie ważne? Wszyscy kandydaci są wspaniali. We własnym mniemaniu… [oczy_argusa (MW)]

Ciekawe, a zadzwonić do Straży Miejskiej to już nie miał czasu… [rlnd (MW)]

„Działamy na rzecz bezpiecznych ulic, przyjaznych mieszkankom i mieszkańcom"jeżeli ktoś jest takim baranem i nie wiem, że mówiąc o mieszkańcach Warszawy/Polski itp mamy na myśli zarówno tych płci żeńskiej jak i męskiej to i jego działania są godne bycia baranem. Ludzie (to też zawiera mężczyzn i kobiety) opamiętajcie się, bo od karania są odpowiednie służby. Samosąd grozi tym, że w odwecie jakiś właściciel wsadzi widelec komuś pod żebro. [bartekgryko (MW)]

Niektóre komentarze przekierowują uwagę na równie dotkliwy problem: zalegające na trawnikach, chodnikach i placach psie odchody i bezkarność właścicieli psów[44].

Skoro kupa psia, to znaczy, że psy nie dopilnowały… [popijajac_piwo (MW)]

Co zrobić osobom niesprzątającym po swoich pupilach….? Podziękować, że jest towar do obsmarowania źle zaparkowanych aut… [rownowaznik do @ krystian glinka (MW)]

Część internautów za zaistniałą sytuację obarcza opieszałych czy też nieskutecznych stróżów prawa, których zaniechania zmuszają obywateli do brania sprawy w swoje ręce i do podejmowania skrajnych działań resocjalizacyjnych:

Panie rzecznik. Wybryk chuligański to jest pilnowanie schodów przez kulsonów na koszt podatnika [stalowy_jez (MW)]

To wszytko wynika z bezsilności, bo służby które odpowiedzialne są za utrzymywanie porządku (mam na myśli policję i straż miejską) mają to po prostu w d u p i e. [labeo (MW)]

A gdzie s.q.u.r.v.y.c.j.a? Gdzie bandycjanci? Aaa, ochraniają miesięcznice i chadzają na pielgrzymki oraz intronizuja szmatkę boskom [koenzymq10 (MW)]

taki drobny apel do dziennikarzy aby zamiast relacjonować co tam nowego na facebookach to odpytywali za każdym razem konkretnego komendanta straży miejskiej w sprawie tych przypadków. Niech co kilka dni jakiś tam komendant pod swoim nazwiskiem tłumaczy, że nie wiedział gdzie znaleźć źle zaparkowane auta, [anna_pot (MW)]

[44] W tym miejscu trafiamy na opisaną na portalu Wykop.pl inną grę obyczajową, również prowokującą agon obyczajowy w postach. Zob. https://www.wykop.pl/link/300972/wsadzenie-komus-do-kieszeni-psiej-kupy/ [data dostępu 20.06.2018].

Odchody w woreczku? A dlaczego nie rozmazane na szybie? roland garros postawcie się w roli gościa na wózku, który jedzie tym chodnikiem. Nie wiem czy kupa w woreczku by wystarczyła gdybym był w takiej sytuacji. psią kupę to chyba należy włożyć tym, którzy powinni kontrolować nieprawidłowo zaparkowane, a tego nie robią. [guru133 (MW)]

Zgłoś złe parkowanie? Wolne żarty w stolicy jeśli już przyjadą to nie wcześniej niż w 30 min. Wiele razy dzwoniłem, często wcale SM nie przyjeżdża. [stas32 (MW)]

Komendant nie ma racji. Nie doszło do zniszczenia lub uszkodzenia mienia (choćby zabrudzenia) , jedynie kulturalne zwrócenie uwagi na złe zachowanie. Folijkę można delikatnie usunąć nie czyniąc sobie szkody.A skoro od wymierzania czy karania są odpowiednie służby to gdzie one niby się podziewają.??? [chumski (MW)]

Odzywają się również głosy odnoszące to incydentalne zajście do całokształtu sytuacji społeczno-kulturowej, w tym upadku obyczajów.

Szczerze współczuję wszystkim, którzy muszą mieszkać w centrach miast, jeżeli nie jest to ich wybór. [kotjeanks (MW)]

No niestety, frustracja w ludziach rośnie… [Gość (MW)]

Odkąd opublikowano badania potwierdzające, ze Polacy należą do najmniej empatycznych społeczeństw Europy, to wierze ze tylko radykalny krok może wpłynąć na działania tego społeczeństwa. Żyjąc w Europie zachodniej, trudno mi zrozumieć dlaczego w dalszym ciagu tak wielu ludzi w Polsce np. celowo parkuje samochody na chodnikach, lub pali opony w piecu, albo trzyma psy na łańcuchach etc. etc. [Pawel Bromann (MW)]

Zdziczenie społeczeństwa z jednej strony i pełne bezprawie i samowolka z drugiej. Jedno i drugie tylko potwierdza, ze P(r)L to wciąż bananowa republika. [maniasza37 (MW)]

A jak straż pożarna lub pogotowie nie może dojechać ratować czyjegoś życia to nie jest „o krok za daleko"? Sam pamiętam sytuację, gdy jakiś „biznesmen" zaparkował swoją furę w bramie (bo najbliżej) - jedynej prowadzącej na dziedziniec osiedla i nie mógł nie zauważyć, że w środku stoi już pogotowie ratunkowe. Gdy ratownicy zeszli z pacjentem czekali kilkanaście minut stojąc przed wyjazdem „na sygnałach" aż pan łaskawie zejdzie zabrać swój samochód. [jakmi (MW)]

Idąc tym tropem myślenia.... Co zrobić osobom niesprzątającym po swoich pupilach....? Albo źle jadącym kierowcom autobusów, samochodów osobowych czy nawet rowerzystom.....??? Ustawianie się za ogrodzeniem i rzucanie odchodami....??? Dziecinada!!!!! Przyklejanie naklejek czy takie wkładanie odchodów jest żałosne!!!! Jakim prawem ktoś kto nie jest ze służb mundurowych ocenia legalność postoju???? A może ktoś zasłabł np i kierowca to zauważył i pobiegł z pomocą?! [krystian glinka (MW)]

Kraj kapusiów. [sselrats (MW)]

Dobro zawsze wraca do człowieka. Jeśli autor tej fanfaronady nie jest kryształowym ideałem, to prędzej czy później jego wycieraczka zostanie ozdobiona rzadką sraczką. [krzywelustro (MW)]

W każdej epoce i w każdej sprawie są gorliwi komsomolcy (MW) [wlodzimierz.il (MW)]

Mam wrażenie że największym problemem polskich miast są problemy z parkowaniem aut. [tedek1 (MW)]

Próby racjonalizacji sprowadzają zajście do problemów natury techniczno-organizacyjnej:

Mam wrażenie że największym problemem polskich miast są problemy z parkowaniem aut. [tedek1 (MW)]

Ah, dziś „bul doopy kierofcuf", zlikwidowano „darmowe" miejsca parkingowe w rejonie ronda ONZ / JP2 / Twarda (przy Brooklyn Restaurant) instalując słupki. Skoro jak widać inaczej się nie da to trzeba stawiać zasieki i kopać rowy. [todeskult (MW)]

Bardziej podobała mi się ta akcja ZDM jeśli chodzi o parkowanie 10 metrów od przejścia dla pieszych. Przydałoby się aby o tym pamiętać bo to nie tylko wygoda ale przede wszystkim bezpieczeństwo [dankton (MW)]

Na chodniku: Możemy parkować całym samochodem, ale tylko przy krawędzi jezdni (!) i jeśli szerokość chodnika pozostawionego dla pieszych jest taka, że nie utrudni im ruchu _i_ nie jest mniejsza niż 1,5 m. [podobny_do_nikogo (MW)]

samochód był ustawiony tak, że utrudniał przechodniom swobodne poruszanie się po chodniku. czy w ogóle można było przejść? dało się? [podobny_do_nikogo (MW)]

Żeby karać to trzeba dać najpierw możliwość uniknięcia kary ..... jeżeli chodzi o parkowanie to w wielu sytuacjach nie ma innej możliwości niż „źle" zaparkować, moim zdaniem najpierw trzeba stworzyć dostateczna ilość miejsc do parkowania a potem karać ew. zakazać ruchu samochodowego w danej okolicy. Ale w tym państwie to norma że najwięcej się wymaga od tych co dają najwiecej państwu zarobić w przypadku kierowców zysk z podatków i akcyzy na paliwie. Nęka się tez palaczy i „pijaków" a to z nich państwo ma największy dochód..... Czy ktoś jest w stanie sobie wyobrazic ten krach gospodarczy gdyby tak wszyscy odstawili samochody albo chociaż zaczęli jeździć zgodnie z przepisami palacze przestali palic a „smakosze" pic alkohol ..... gwarantuje w ciągu miesiąca pojawiłaby się akcyza na mleko i chleb a rowerzystów obciążono by opłatami za każdy przejechany kilometr pieszym wprowadzono by akcyzę na buty ..... karane byłoby chodzenie boso..... [zanimmnieznowzbanuja (MW)]

Dla mnie to już przegięcie... rozumiem irytacje na kierowców no bo faktycznie w Warszawie ciężko znaleźć chodnik po którym można swobodnie spacerować. Ale z perspektywy kierowcy, a nie pieszego, nasze miasto od wielu lat zapomina o zmotoryzowanych. Brak miejsc parkingowych to nie jest już jedynie problem ścisłego centrum ale każdej dzielnicy. Może zamiast kolejnego kolejnej bezsensownej inwestycji ratusz zajmie się przystosowywaniem miasta do aktualnego natężenia ruchu. Czemu pozwala budować osiedla z niewystarczającą liczbą miejsc parkingowych? Czemu drogi wokół nowych inwestycji nie są remontowane i dostosowywane do potrzeb komunikacyjnych? [Piotr Dąbrowski (MW)]

w Warszawie od lat jest coraz mniej miejsc do parkowania. Jak grzyby po deszczu pojawiają się słupki i znaki zakazu, a straż miejska potrafi fotografować uchybienia w parkowaniu nawet o 22:30 w niedzielę (widziałem). Czasami trzeba robić kilka kółek wokół miejsca docelowego, s znalezienie wolnego miejsca zajmuje naprawdę sporo czasu. Utrudnianie życia kierowcom poprzez dodatkowe ‚atrakcje' jest po prostu niesmaczne i oznacza brak zwykłej empatii. Wszyscy nie przesiądziemy się do autobusów, tramwajów i metra, bo one i tak już są zatłoczone. Trochę rozsądku i umiaru w tych atakach na kierowców... [wojtek_2000 (MW)]

Pojawiają się również sformułowania absurdalne, kuriozalne, „nie w temacie", czasem efekty idiosynkratycznych skojarzeń myślowych, trudne w ustaleniu, do kogo, za czym lub przeciw czemu są skierowane. Mają one swoje poczesne miej-

sce w niekształtowaniu semantyki, ponieważ zwiększają zamieszanie, potęgują nieoczywistość i zniechęcają do poszukiwania stabilizacji sensownej:

Super pomysł! Od dziś będę rzucał takimi woreczkami w rowerzystów na chodnikach [wmr2000 (MW)]

> *Lepiej skosztuj zawartość, może się rozsmakujesz.* [ubrana_prawda@wmr2000]

czekam na fotkę jak jakiś aktywista włazi na maskę i szcza na szybę albo stawia klocka bezpośrednio, to byłby wyczyn… [antybandzior (MW)]

Proponuję autorowi tej fanfaronady nasikać do baku. Od razu będzie miał lepszy zryw. [krzywelustro (MW)]

Widać rysa na lakierze lepsza niż kupa [glunek (MW)]

Kupa? Coś jakbym słyszał… Celebrytka wracająca z Dubaju? [premier_scretyna (MW)*]*

Jutro okaże się że to Chajzer, więc tytuł zmieni się na „Genialna riposta celebryty!" [premier_scretyna (MW)]

A nie lepiej włożyć za wycieraczkę identyfikator burmistrza? [xsawer (MW)]

Polecam zbadać najnowszą kampanię społeczną ZDM i się dostosować, bo ludzie giną. 10 metrów od przejścia dla pieszych, pamiętajcie. [Aska Janiak (MW)]

Zagłosujcie na Jakiego, on wam przerobi każdy ostały kawałek zieleni na nowe parkingi, poszerzy ulice i zbuduje autostradę do Opola z samego centrum Warszawy. [rasta-mw (MW)]

Jak zwykle swoją część winy muszą udźwignąć także media:

szczuć, knuć, judzić, byle się te gupki poloki miały o co kłócić – oto święta dewiza czerska [laborantkolaborant (MW)*]*

*twórcy fp zapewne są dumni z rozkręcenia kolejnej wojenki i antysamochodowego pie***olca* [dioskorides (MW)]

Klasyczny przykład stosowany przez politruków z Czerskiej szczucia jednych ludzi na innych. Ale na szczęście Agora się już kończy (właśnie sprzedali stację Stop-klatka) i mam nadzieję, że ta szczujnia przestanie istnie [kriso135 (MW)]

Tak jak we wcześniejszym przykładzie, ważną rolę w grze obyczajowej „o ustalanie sensu" odgrywają ustrukturowane sekwencje agonu. Przebiega on wówczas według następującego schematu: zajęcie pozycji wyjściowych, ruch inicjujący lub włączenie się do gry, naprzemienne ruchy graczy, przerwanie rozgrywki. „Odejście od stołu" może być nagłe, zaskakujące oponenta, który wykonuje swój ruch już niejako „w powietrzu", trafia w pustkę. Jego przeciwnik może bowiem już uczestniczyć w innej grze, zapominając o wcześniejszej. Przechodzi z jednej kapsuły zdarzeniowej do następnej, nie czeka na proces krystalizacji kondensacji.

Może to faktycznie przegięcie, ale jeszcze większym jest to, że taka święta krowa w samochodzie parkuje, gdzie mu się podoba, często uniemożliwiając pieszym korzystanie z chodnika. Pół biedy kiedy takim pieszym jest ktoś młody, po prostu obejdzie samochód, ale ten sam samochód zagradza przejście osobom starszym, często niedołężnym, kobietom z wózkami, małym dzieciom, itp. Sam miałem ochotę (i to nie raz) wymierzyć takiemu pacjentowi jakąś karę za takie parkowanie, [ja000rek (WY)]

To się dzwoni po SM albo policję. Można robić zdjęcia i zgłaszać na komisariacie. To są organy uprawnione do karania za c?%@$we parkowanie. Tym się charakteryzuje cywilizowany kraj, a nie samosądami Januszy. [abrakadabra125 do @ ja000rek (WY)]

Primo - policja nie zajmuje się źle zaparkowanymi samochodami. Jakakolwiek próba zgłoszenia kończy się odsyłaniem do straży miejskiej. Secundo - np. w Warszawie SM ma tyle zgłoszeń o złym parkowaniu że reaguje może na 20%. Tertio - na jednym z warszawskich dużych osiedli administracja chciała stworzyć duży piętrowy parking dla mieszkańców. Projekt upadł, mimo ze stawki za parkowanie miały być dosyć niskie, bo Janusze nie będą płacić za parkowanie jak mogą się za darmo wpierdzielić na chodnik koło swojego okna całkowicie go blokując. Walić pieszych, Janusz musi mieć swoją wypasioną brykę pod nosem. Naklejanie kartek na szybę czy smarowanie psim gównem jest już aktem desperacji pieszych przeciw skrajnemu chamstwu kierowców nie liczącym się z nikim. Ulice mają być dla samochodów, chodniki... też dla samochodów bo gdzieś swoją wypasioną brykę trzeba ustawić, nie? [Haziasty do @abrakadabra125 (WY)]

no i? Niczego to nie zmienia. Smarujecie gównem a Janusze dalej parkują jak chcą. Poza tym tu nie chodzi o to. Ty nie jesteś organem uprawnionym do karania. Możesz zrobić zdjęcie, iść do ogniwa wykroczeń albo na SM. Nie masz prawa dokonywać samosądu, bo nie żyjemy w kraju trzeciego świata. [abrakadabra125 do @Haziasty (WY)]

A kto ci powiedział, że smaruję, szeryfie? Po to jest aplikacja do zgłaszania chamów w samochodach SM by z niej korzystać - jak założą blokadę lub wywiozą na parking SM bardziej to dupka zaboli po kieszeni niż jakieś smarowanie :P A chyba wiem cię boli - też lubisz tak parkować w mieście? :P [Haziasty do @ abrakadabra125: (WY)]

przeczytaj jeszcze raz mój komentarz i zastanów co napisałeś (͡° ͜ʖ ͡°) [abrakadabra125 do @Haziasty (WY)]

Ty też :P Hasło „smarujecie", „nie jesteś organem uprawnionym" czy „nie masz prawa" w poście do mnie sugeruje, że się też zajmuję smarowaniem gównem samochodów. Choć przyznam szczerze, że pare razy naprawdę mnie kusiło, aczkolwiek nie mam zamiaru zniżać się do poziomu takich chamideł. Po prostu staram się wyjaśnić „oburzonym" co powoduje takimi ludźmi, bo mam wrażenie ze tego nie ogarniają... [Haziasty do @abrakadabra125: (WY)]

A ja proponuję zgłosić to na policję niech się zainteresuje tymi szeryfami. Łatwo ich namierzy [stachud (MW)]

Jeśli Policja będzie ścigać „zostawiaczy kup", z taką zaciętością z jaką wystawia mandaty kierowcom za złe parkowanie, to sobie myślę, że „zostawiacze kup" mogą spać spokojnie :([gazkom do @stachud (MW)]

No właśnie, ty i tobie podobni zawsze i wszystko od dupy strony, bo wolność ograniczona. [kotecka1 do @stachud (MW)]

Parkuj przepisowo, to się o kupę na szybie, nie będziesz martwił. [hipis3308 do @stachud (MW)]

za złe parkowanie jest mandat a nie kupa... jeżeli uważasz inaczej to zacznij od smarowania sobie kupą nosa, ze każde naruszenie prawa [bartekgryko do @ hipis3308 (MW)]

Policji trudniej złapać tak parkującego kierowce [zgred151 do @stachud (MW)]

Nie histeryzuj, kupa była w woreczku, żadna szkoda nie nastąpiła, nic nie zostało wybrudzone ani zniszczone. [anna.maria0 do @bartekgryko (MW)]

*

Dawno temu, moją sąsiadką była znana wówczas dziennikarka. Mieszkaliśmy w samym centrum Warszawy, a parking między budynkami był dość ostro obłożony. Często nie dawało się z niego wyjechać, bo na środku jakiś baran zostawiał „na chwileczkę" swój samochód, blokując jednym ruchem wyjazd kilku samochodów. Pani dziennikarka wychodząc ze swoimi wilczurami na spacer zawsze miała w kieszeni gazetę. Jeśli trafił się jej taki mistrz chwilowego parkowania, brała przez gazetę pierwszą z brzegu psią kupę i mazała nią po szybach. Nie przypominam sobie, by którykolwiek z wymazanych samochodów pojawił się ponownie blokując osiedlowy parking. Pani dziennikarka zupełnie nie kryła się ze swoim podejściem do sprawy, konsekwentnie twierdząc, że parkingowe chamstwo trzeba zwalczać metodami, które chama zabolą i które cham zrozumie. [japka_putina (MW)]

To ile tych kup tam było i dlaczego nie sprzątnięte? Czy nie powinno się przy okazji ukarać właścicieli psów? [kolega.zenka do @japka_putina (MW)]

Powinno się karać właścicieli psów, meneli załatwiających potrzeby pod drzwiami klatek schodowych itp., ale państwo ze Straży Miejskiej takimi pierdołami się nie zajmują i całą swoją inteligencję wykorzystają, by nie znaleźć się zbyt szybko tam, gdzie trzeba. [japka_putina do @kolega.zenka (MW)]

Nie ma dość parkingów to parkuje się tam gdzie jest miejsce nie jest to problem przejść nieco trawnikiem więc niech konfidenci znajdą coś lepszego do roboty! [samochodemwszedzie do @japka_putina (MW)]

Konfidenci mają wskazywać chodniki do parkowania, zamiast kapować normalnych Warszawiaków, którzy parkują gdzie bądź? Przejdź się tym samochodem po jakiś rozum. [japka_putina do @samochodemwszedzie (MW)]

zwłaszcza z wózkiem to nie jest problem [pantalon do @samochodemwszedzie (MW)]

To parkuj na środku ulicy, tam jest sporo miejsca.
BTW ciekawe ile tak „zaparkowany" samochód postoi. [strachus.mortus do @samochodemwszedzie (MW)]

Właśnie takich kutafonów jak ty miała na myśli moja sąsiadka: parkingowe chamstwo trzeba zwalczać metodami, które chama zabolą i które cham zrozumie [japka_putina do @samochodemwszedzie (MW)]

Jeden slalom z wózkiem dziecięcym by ci wyjaśnił w czym problem! [Milena Kuś do @samochodemwszedzie (MW)]

Zbliżoną sytuację do zaprezentowanej powyżej opisuje wspomniany dodatek Metrowarszawa.pl w dniu 16 stycznia 2018 roku[45]. Tytuł artykułu *Co będzie później? Przecięte opony, wybita szyba?*. Po raz kolejny informacja skupiona jest na nieprawidłowo zaparkowanych autach. Dowiadujemy się, że mieszkanka Ursynowa – Pani Hanna – „umieściła na grupie sąsiedzkiej zdjęcie nieprawidłowo zaparkowanego samochodu". Zdjęcie obrazuje samochód pomazany z boku czarną farbą. Swój post na Facebooku opatrzyła następującym komentarzem: „Widzę, że zapanowała na Ursynowie nowa moda na okazywanie swojej »sympatii« poprzez niszczenie cudzej własności. Jestem w stanie zrozumieć »karnego k****a«, który ma uprzykrzyć życie niesfornemu kierowcy, ale oblewanie farbą to czysty wandalizm! Co będzie później? Przecięte opony, wybita szyba?". Według autora artykułu oburzenie informatorki zdają się podzielać inni komentujący. „Nie widzę nic złego w karteczkach. Oblewanie farbą to inna liga" – ocenia respondent o imieniu Eryk. „Też jestem przeciwnikiem stawiania auta na tym znaku. Nie jest postawiony bez przyczyny. Ale różnie w życiu mogło się wydarzyć kierowcy. Często studenci nie mają gdzie, to w tym miejscu parkują notorycznie. Ale żeby niszczyć cudze mienie? Absolutny brak kultury! Karma wraca!" – dodaje inna zapytana – Katarzyna. „To jest megaprzykre i niezrozumiałe dla mnie. To jest zwykły wandalizm. Taki ktoś powinien być karany dwa razy bardziej niż kierowca. Przykro, że takie rzeczy się dzieją na Ursynowie" – komentuje z kolei Anna. Pani Hanna informuje, że dodatkowo pomalowane zostało auto stojące na miejscu dla niepełnosprawnych. „Zaznacza jednak, że zakaz blokowania go został zniesiony, a na osiedlu wyznaczone zostały nowe miejsca parkingowe dla niepełnosprawnych (zgodne z nowymi przepisami). Dodaje, że na tej samej kopercie parkingowej stał jeszcze trzeci samochód - tego wandal nie zdecydował się jednak naznaczyć farbą". Informatorka stwierdza, że podobnych sytuacji było wcześniej więcej i że słyszała od sąsiadów, że ktoś „mści się na kierowcach". „Mieszkańcy okolicznych bloków często znajdowali na szybach karteczki z ostrzeżeniami. Pisano na nich, żeby kierowca nie stawiał auta w danym miejscu, bo następnym razem może pożałować. Często zastawali też swoje

[45] *Za złe parkowanie pomazali samochód farbą. „Co będzie później? Przecięte opony, wybita szyba?"*, http://metrowarszawa.gazeta.pl/metrowarszawa/7,141637,22904788,za-zle-parkowanie-pomazali-samochod-farba-to-juz-czysty-wandalizm.html [data dostępu 21.08.2018].

samochody z powyginanymi, powyłamywanymi wycieraczkami". Z artykułu dowiadujemy się również, że policja nie została poinformowana w tej sprawia. Oficer prasowy Komendy Regionalnej Policji II skonstatował jedynie, „że być może szkody nie były nieodwracalne, więc poszkodowani nie informowali o tym funkcjonariuszy"[46].

Posiłkując się postami zamieszczonymi po artykułem – jako spontanicznie konstytuującą się próbą badawczą – można dokonać analizy ocen działania. Na ile zgodne są one z tezami autora tekstu o jednolitym froncie oburzenia, a na ile niezgodne. Spektrum możliwych do typologizacji ocen klasyfikująco-wartościujących zaprezentowałem w opisie wcześniejszego zdarzenia obyczajowego, powiązanego z niniejszym „podobieństwem rodzinnym". W tym miejscu jednak bardziej niż na katalogowaniu podmiotowych punktów artykulacji w agonie obyczajowym – chciałbym skoncentrować się na trzech typach poznawania/wartościowania/projektowania: tradycyjnym (tradycjonalnym, afektywnym), nowoczesnym (racjonalnym, argumentacyjnym), ponowoczesnym (ironicznym, sarkastycznym). Pierwszy zatopiony jest w klasycznie pojętym kontekście obyczajowym – stoi na straży ogólności i jednolitości ram zbiorowego działania o takim charakterze. Dąży do emotywnej unifikacji głosu zbiorowości, stąd jego naczelną kategorią operacyjną jest oburzenie. Obyczaje mają pełnić integrująco-różnicującą rolę w sposób bezwzględny.

Druga orientacja, jako głos posttradycyjny, przyjmuje już do wiadomości rozbieżności w funkcjonowaniu praktyki obyczajowej ze względu na wielość grup społecznych i związane z tym odmienności regulacyjne, i ucieka się do kategorii rozumowych, do przekonywania oponentów agonu za pomocą uzasadnianych logicznie racji. Zdaje już jednak sobie sprawę z istnienia różnic i pluralizmu perspektyw. Stara się więc być głosem rozsądku, tłumaczem, mediatorem, szuka jednak cały czas konsensusu poprzez próby znalezienia wspólnych racji.

Trzecia wizja, ponowoczesna, zyskuje samowiedzę gier obyczajowych, zdaje sobie sprawę z konfliktów obyczajowych, klęski obyczajowej metanarracji, upadku zasady „dobra" i „zła" w komunikacji obyczajowej. Uzyskanie w niej statusu moralności też jest grą. Częstą manierą stylistyczną akcentującą wynurzanie się z takiej postawy jest nieokreślona, krótka forma – parę zdań, zdanie, równoważnik zdania, kilka słów, słowo, czasem piktogramy, tzw. emotikony. Wypowiedzi nie pojawiają się w sposób uporządkowany, nie klarują punktu widzenia piszącego. Nie dba się tu o jasność i precyzję, a wręcz przeciwnie – dąży do wzbudzenia większego zamętu humorem, ironią czy cynizmem. Rodzi to podejrzenie, że wszyscy w coś grają, tylko nie mają pojęcia, że grają i w co grają. Stąd paradoksalna natura tej gry, ponieważ miesza poziom przedmiotowy

[46] Wszystkie powyższe cytaty zob. ibidem.

z metapoziomem. Z jednej strony spontaniczna, zoperacjonalizowana, z drugiej – aluzyjna, refleksyjna. Posunięcia w stylu ponowoczesnym wzmagają nieoczywistość i niepewność, jednak przede wszystkim napędzają agon. Nierzadko dołączają się do wcześniejszych wypowiedzi jako dygresja, riposta, dlatego trzeba je zaprezentować w odpowiednim sparowaniu.

Należy ponadto zaznaczyć, że wyróżniona klasyfikacja nie odnosi się tu do jakichś wzorów osobowych, a tym bardziej tendencji „osobowotwórczych". Nie przesądzam w żadnym razie, że „autora" danego poglądu, komentarza, czyniącego daną ekspresję należy „substancjalnie" przypisać go któregoś z typów uzasadnień. Pamiętając o respektowaniu bądź akceptowaniu przekonań normatywno-dyrektywalnych, można sytuować się w jednym z rozlicznych zespołów, przechodzić pomiędzy nimi „przepływowo", nie pozostawiając w nich nic z „siebie", nie będąc w nich „sobą", czyli bez zajęcia trwale jakiegoś stanowiska. Nie przypisuję też żadnemu z wymienionych typów charakterystyki jednej z dwóch postaw partycypacji kulturowej: spontaniczno-praktycznej czy też refleksyjnej. Obie mogą przejawiać się w każdym z nich. W tym momencie zmienia się optykę percypowania posunięć, o ile wcześniej pierwszoplanowo rozpatrywało się treść (interpretację, waloryzację), drugoplanowo zaś formę (konstrukcję, styl), o tyle teraz ulega to odwróceniu.

1) Typ tradycyjny:

> *Rozjadę sobie na trawniczek albo zablokuję przejście. No komu to przeszkadza? Gnojówkę z butów otarłem już wcześniej. I nie jestem „z sekcji rowerowej", ja po prostu TU MIESZKAM. Zależy mi na tym jak wygląda i jak się żyje w moim otoczeniu. Nie życzę sobie wandali za kierownicą.* [cezaryk]

> *Dokładnie! Rozjeżdżanie wszystkiego i wszystkich, zastawianie przejść, u nas parkują NA przejściach dla pieszych! Ale jak ktoś nie wytrzymał to afera?! Ukarać jednych i drugich - tak samo!* [ikar.ka do @cezaryk]

> *Mieszkam na Żoliborzu, przy „teatrze komedia". Zapraszam do zapoznania się z kulturą parkowania przez jaśnie Hamów przyjeżdżających do tej speluny o trochę kultury. Natomiast inną sprawą jest Straż Miejska, która nigdy nie przyjedzie tutaj w trakcie „spektaklu", ale pół godziny po, kiedy prostaki zabiorą swoje beemwice i wrócą do jaskiń. Kiedyś zwróciłem takiej paniusi, że gdyby się postarała i poprawiła swój wyczyn w parkowaniu, to na bank zmieściłby się jeszcze jeden samochód. Ta zwyzywała mnie od hui i dowiedziałem się, że nie moja sprawa, jak ona parkuje. Być może właściciel pomazanego farbą samochodu, równie inteligentnie przyjął uwagę.* [qnqn]

Nauczcie się wreszcie respektować przepisy ruchu drogowego, prawidłowo parkować , nie zastawiać miejsc dla niepełnosprawnych, nie wjeżdżać na podwórka z zakazem ruchu lub wyjazdu itp itd - to nikt nie będzie mam smarował auta!!! [maxim-sn8]

Ja mam kopertę przed sklepem i notorycznie mi bydło parkuje. A miejsc na parkingu od cholery tylko żal dupe ściska by zapłacić za miejsce. [epik73]

Później będzie PRAWIDŁOWE ZAPARKOWANIE.Przecież człowiek jest inteligentny i wie za co zostało to pomalowane. Dość chamstwa ,Chamstwo trzeba tępić Chamstwem [kreciarobota59]

2) Typ nowoczesny:

Szczerze mówiąc wcale mi nie szkoda właściciela auta.Stają jak krowy bo muszą podjechać pod dom, urząd i nie myślą, że po prostu przeszkadzają.Stają tak, że obok ich „bryki"trzeba przechodzić bokiem, a przejazd wózkiem, czy osób z kulami nie jest możliwy. Nawet jak są wyznaczone miejsca do parkowania to choćby jednym kółkiem muszą wjechać na chodnik.To jest plaga i trudno się dziwić, że ludzie nie wytrzymują. [klara5518]

Problem polega na tym, ze czesto za przechodzenie na zielonym pieszy moze byc tak ukarany. [sztucznypolak do @wino0000006]

buractwo vs wandalizm. Nie mam faworyta. Pani Hannie natomiast zalecam stosowanie sie do oznaczeń jesli nie chce brać w tym udziału. [goostuff]

Pani Hannie trudno byłoby stosować sie do oznaczeń, gdyż jak wynika z artykułu, nie jest kierowcą i nie posiada samochodu. [lelontm2 *do* @goostuff]

Niby racja, ale jest druga strona medalu. Kierowca, który płaci podatki ma prawo oczekiwać, że władze miasta wezmą pod uwagę nie tylko interesy deweloperów, ale też szarego Kowalskiego z samochodem. Magistrat powinien zacząć prowadzić spójną politykę transportową - to znaczy dobra komunikacja zbiorowa, ale też bezpłatne miejsca parkingowe na osiedlach - tak, aby ludzie mogli zostawiać samochody pod domami i jechać tramwajami do pracy. [cyniczny.komentator @maxim-sn]

Przykład idzie z góry: władza pokazuje, że jak się „ma rację" to nie trzeba się przejmować takimi drobiazgami jak prawo. Niestety, władze nic nie robią

w sprawie parkowania, więc sfrustrowani obywatele zaczynają brać sprawy w swoje ręce... [Adam F]

To są efekty bezmyślnego budowania w miastach. Władze zamiast zobaczyć w kierowcach ludzi i przypilnować, żeby gdzieś człowiek mógł ten samochód zostawić, to pozwalają na to, żeby każdy metr powierzchni zabudować blokami. W efekcie są ogromne skupiska mieszkań i miejsc pracy i totalny deficyt miejsc parkingowych. Na jakieś tam głosy, że to nie tak, słyszymy Twój problem, kup miejsce parkingowe etc. No a chyba nie o to chodzi, prawda? Po to jest władza, po to jest samorząd, żeby człowiekowi pomagać. Kierowca też człowiek. Ja nie usprawiedliwiam łamania prawa, tylko wskazuję, że jeżeli chcemy zlikwidować problem, to nie poprzez represje, a poprzez usunięcie jego źródła. Inaczej to jest wylewanie wody z dziurawego statku. Można? Można, ale po co? Bez załatania przecieku cała ta praca jest na nic. [cyniczny.komentator]

W miastach, a szczególnie w centrach miast, zawsze będzie brakować miejsc. Dlatego jest komunikacja miejska. Nie stać mnie na abonament za 1000 PLN na parkingu, jadę metrem. Nie mam miejsca pod domem, albo rezygnuje z samochodu, albo parkuje kilometr dalej. W każdym mieście w Europie tak jest. Tymczasem w Polsce jest grupa ludzi która myśli ze prawo do miejsca parkingowego wszędzie i o każdej porze wynika z zapisów w konstytucji. [szczebrzeszczyniak do @cyniczny.komentator]

Nazywać Ursynów centrum miasta, to wiesz :) Wiadomo, że trochę inaczej jest w ścisłym centrum, ale mamy też osiedla sypialnie. Tam naprawdę nie powinno brakować miejsc, bo przecież chodzi nam o to, żeby człowiek zostawił auto na osiedlowym parkingu, wsiadł w autobus i pojechał do centrum, prawda? Natomiast totalną głupotą miasta jest to, że pozwala, żeby także na tych sypialniach każdy milimetr sprzedać deweloperowi, coby ten pierdzielnął kolejną stodołę z betonu, z setką mieszkań. Sypialnie powinny być duże, zielone, z odpowiednią ilością miejsc parkingowych a nie napchane, jak centrum Hong-Kongu. Twoje zaś myślenie „nie mam miejsca to rezygnuję z samochodu" to właśnie myślenie głupie. Powinno być tak - samorząd dba, żeby człowiek miał i gdzie wyjść na spacer i gdzie zaparkować samochód w miejscu zamieszkania. Czemu? Bo od czegoś tych miejskich urzędników ma i za coś im płaci. [cyniczny.komentator do @szczebrzeszczyniak]

No tak, ale wiekszosc Ursynowa powstala w okresie, gdy nikomu nie snilo sie o takiej liczbie samochodow. Natomiast obecnie trzeba to brac pod uwage i raczej tak jest. Nowe domy maja duze podziemne garaze. Przy tak duzej liczbie samochodow sprawe rozwiaza tylko garaze wielokondygnacyjne. Ale to bedzie

wymagalo zaplacenia. Wiekszosc mnieszkancow tego nie chce. [sztucznypolak do @cyniczny.komentator]

Dlatego kiedy się kupuje samochód trzeba zadać sobie pytanie czy stać mnie na wóz + benzyna + miejsce parkingowe. Nie ma miejsc na Ursynowie, trzeba kupić mieszkanie gdzieś gdzie miejsca są. Będzie drożej, ale miejsca tez będą. Tymczasem ludzie wydadzą ostatni grosz na samochód, później jęczą ze nie mają gdzie go postawić nocą. [szczebrzeszczyniak *do* @cyniczny.komentator]

Te nowe domy mają za małe podziemne garaże (1,5 miejsca parkingowego na mieszkanie i jest to tak naciągane, że realnie nawet tego nie ma), a budują je zabierając parkingi okolicznym mieszkańcom. Fenomen Ursynowa polegał na tym, że gdyby go nie psuli drapieżną deweloperką, ulice i parkingi byłyby wystarczające. Zwyczajnie gdyby nie psuli dawnego ładu architektonicznego, ale samorządowcom i deweloperowi zależy żeby jak najszybciej zgarnąć swoją działkę, a potem niech się ludzie żrą, opony przebijają, itp. [g01234393 do @ sztucznypolak]

1.5 to bardzo duzo. Mialem mieszkanie na Natolinie przez 30 lat (sprzedalem 2 lata temu) i sie z toba nie zgadzam. Jest tam mnostwo miejsca i takie dzielnice powinny byc dogeszczone. W przeciwnym wypadku Warszawa bedzie sie rozlewac na bardzo duzym obszarze, z negatywnymi konsekwencjami komunikacyjnymi. Parkingi „plaskie" (wedlug ciebnie powinno to byc ponad 1.5 miejsca na mieszkanie) zajma zbyt duzo miejsca. To nie ma sensu. [sztucznypolak do @g01234393]

Zwyczajnie się z Tobą nie zgadzam. To wszystko powinno być dla naszej wygody, podobnie jak samorządowcy, są naszymi pracownikami (opłacani z naszych podatków). A robią jakby ich jedynie deweloper opłacał. Moim zdaniem wiele tu stoi na głowie, wcale nie musimy być niewolnikami w swoim regionie, niestety to kwestia świadomości obywateli, a z tym słabo jest. Widziałem kilka „bardziej rozlanych" miast od Stolycy, w dodatku lepiej skomunikowanych (np. Hamburg) nawet mają tam, mniej świateł, zieloną falę i bez porównania bardziej sprawnych, zdyscyplinowanych kierowców. [g01234393 do @sztucznypolak]

Tak, zdarzyło mi się zaparkować na zakazie postoju. Przejście dla pieszych zostawiłem, chodnik szeroki był na 4 metry, ale znak zakazu był, przyznaje. Po prostu moj pracodawca jest w centrum a parkingi nie. Rezultat: przebita opona. Drugi raz zostawiłem auto w pobliżu budowy, bez łamania prawa. Rezultat: rysa na lakierze wzdłuż całego boku auta. Dlaczego? Nie zgadnę. Po

prostu nie podobało się, że stoi i już. Wszystkim, którzy popierają samorodnych szeryfów, życzę aby doświadczyli podobnej radości co ja po powrocie do auta i podobnych kosztów. Szeryfowie są kapryśni, czują dużą moc i pragnienie do naprawiania świata, zwłaszcza anonimowo, nie lubią za to myśleć, jaki ich działanie ma wpływ na „karconego". Następnym razem możesz to być Ty, więc 2x pomyśl zanim wesprzesz szeryfów słowem i czynem. Ja wolę zadzwonić po straż albo policję, nawet jeśli ich interwencja niewiele da. [rafiol]

Półprzytomna HGW w ratuszu implementuje HD i kamieni kupę na obszarze Warszawy. Inne stolice dają sobie rade z takimi problemami. Więc nie jest trudno to rozwiązać, wystarczy więcej stanowczości. Jeden, dwa patrole nie czekające na wezwanie ale działające prewencyjnie. Ciekaw jestem jak długo postałby wóz blokujący wejście do warszawskiego ratusza. Może najlepiej zablokować ratusz skargami mieszkańców na źle zaparkowane samochody. [szczebrzeszczyniak]

Jakby policja i straż miejska robiły co do nich należy i holowały takich delikwentów to mieszkańcy nie musieliby nic robić a miasto jeszcze miałoby solidny wpływ do budżetu. NIestety straż miejska gania za babciami z pietruszka a policja za kobitkami z czarnymi parasolami i białymi różami to i czasu na normalną robotę nie mają. [profes79 do @wlodzimierz.il]

3) Typ ponowoczesny:

U mnie na osiedlu jest lalunia, która zawsze parkuje na zakazie. Zgłaszałem już kilka razy do straży miejskiej, bez skutku. Może oblewanie farbą to przesada, ale karnego k...a już zakupiłem. Jeżeli to słaby pomysł to poproszę o inne propozycje. [harypota768]

zrób jej z d... jesień średniowiecza :-) [kalowiec do @harypota76]

Slaby. Kup karna cipe. [sztucznypolak do @harypota76]

Tekstem że nie jesteś od pedalarzy sie mega samozaorałeś! [samochodemwszedzie do @cezaryk]

„Za złe parkowanie pomazali samochód farbą" BRAWO !!! „Co będzie później? Przecięte opony, wybita szyba? Świetny pomysł! [australopitekantropusik]

Wtedy na pewno za szybko nie odjedzie [Tadeusz M do @australopitekantropusik]

Jak przejdziesz mi na czerwonym to utnę tobie nogi – BRAWO!!!. [wino0000006 @australopitekantropusik]

Gdyby wybijano szyby w każdym, nieprawidłowo zaparkowanym samochodzie, to mniej więcej co czwarty kierowca miałby kabriolet. [benia_b8]

co będzie? wyjazd w piątek rano po słoiki... Ci fajni pięciodniowi warszafiacy nie odróżniają alejki w mieście od ścieżki łąkowej prowadzącej do krów pasących się przy brzozowym lasku. [piotrm74]

Widzę kompleksy zżerają. [Tadeusz M do @piotrm74]

Nie, poprostu prawde napisal. Co prawda zabolala ? To wlasnie tacy warsawianisci z Polski B zrobili z Wawy wiejski syf. [konigin do @Tadeusz M]

dzięki za wsparcie prawdy. [piotrm74 do @konigin]

sorry chłopcze, nie mam jako Warszawiak od 43 lat kompleksów. Widzę u siebie to co napisałem. Nowych słoi stać na raty za mieszkanie a nie za miejsce do parkowania które nie jest w cenie mieszkania... Ot tajemnica parkowania gdzie się chce... [piotrm74 do @Tadeusz M]

Ale to ich nie usprawiedliwia. [sztucznypolak do @piotrm74]

Gdyby straż miejska i policja nie miała w d.. źle zaparkowanych samochodów to problem by nie istniał. Owszem straż miejska „lubi" pilnować porządku w kilku wybranych miejscach, aby nabijać kasę i statystykę. [labeo]

„Nie popieram ale rozumiem..." Jak widzę ćwokowozy zaparkowane tak, że kołami dotykają chodnika i na chodniku zostaje miejsce dla jednej osoby, szerszy wózek już nie przejedzie, to sam mam ochotę przynajmniej porysować... [zegrz8]

Nie, to nie wandalizm. To suweren wstał z kolan. [proinde]

Zwłaszcza jeden taki palant, co się wabi „samochodemwszedzie". [notremak do @szczebrzeszczyniak]

O ciekawe czy ci ministrowie , którzy zajęli miejsca da niepełnosprawnych dostali mandat ? [wiro82]

Niestety buractwo nie rozumie innego wytłumaczenia niż siłowe. [takaprawda2015]

później będzie tak, że dureń zastanowi się dwa razy zanim bezmyślnie zaparkuje po raz kolejny swoje auto. [czerski.fake]

A więc WOJNA! [kalowiec]

Wracaj do kału, czyli swojego środowiska naturalnego! [notremak do @kalowiec]

To ja odpowiem: następny będzie wpier..l, ortopeda i wózek inwalidzki [jorg_1980*]*

Piła i obcinać to co wystaje i po temacie. [wasabi1084]

Brawo, chamstwo i buractwo trzeba doraznymi srodkami zwalczac, farbką jak najbardziej. Karny k to kudla dzieci chyba, farbką się buraczek nauczy. [rekin.finansjery]

Popieram tego typu akcje ja sam wyrwalem lusterko bo klijent z PO parkowal na chodniku. [kostaryka11]

Domorośli szeryfowie, aktywiści, działacze, feministki, pederaści, anarchiści. Następcy ORMO i ZSMP. Banda niedowartościowanych zjebów szukających spełnienia w pouczaniu innych. Brrrr... Najgorsza patologia. [goetterdaemmerung]

Widać w dudzie miałeś przepisy i ktoś cię „doświadczył", stąd twa frustracja. Na Imielinie są takie trawniki, że gdy buc zaparkuje na trawie to ta mu wysysa powietrze z kół... ;P Dopiero to jest w stanie zrozumieć taki buc jak ty. Prośby niestety nie docierają do was... [spokojniesiezmiescisz @goetterdaemmerung]

W dupie to ja mam domorosłych szeryfów-stróżów prawa. Tych wszystkich niespełnionych ormowców i z powołania.Najgorsi są oczywiście na drogach. Niejeden juz został ukarany. [goetterdaemmerung do @spokojniesiezmiescisz]

*„W dupie to ja mam domorosłych szeryfów-stróżów prawa" Oni ciebie jeszcze głębiej. I jak chu*owo zaparkujesz to zrozumiesz. Oby jak najszybciej...* [australopitekantropusik do @goetterdaemmerung]

Oni Ciebie nawet w d nie mają [iwa3543 do @goetterdaemmerung]

A jak ty pajacu i tobie podobne szumowiny łamią prawo to jest ok?? Niewinnemu nie uszkodzili. [takaprawda2015 do @goetterdaemmerung]

patologia to parkuje na trawniku, bo jak przejdzie 100 m to jej nogi uschną [wlodzimierz.il]

Za złe parkowanie, pomazali samochód farbą. Maniaccy wandale z sekty rowerkowej przeszli do akcji bezpośredniej. Oni szaleńczo nienawidzą zmotoryzowanych bo jadąc rowerami boją się samochodów na jezdniach [zajety-olek do @goetterdaemmerung]

Nie jest to jedyny odnotowany przypadek podjęcia działań korekcyjnych przeciw pladze niewłaściwego, uciążliwego parkowania aut, odwołujących się do „ekskrementalnego" argumentu. W krótkim artykule zamieszczonym 15 lipca 2015 roku w internetowym wydaniu „Dziennika Wschodniego" pod tytułem *Kara za złe parkowanie: karne kut…sy i psie kupy na klamkach* Tomasz Maciuszczak opisuje zajście, jakie miało miejsce w jednej z dzielnic Lublina[47]. Za wycieraczkami kilkudziesięciu aut zaparkowanych przed budynkami ich właściciele znaleźli kartki z następującym tekstem: „Jako, że nie działają już Karne Ku…y, ani nawet Policja czy Straż Miejska, uprzejmie informujemy, że parkującym niezgodnie z przepisami autom będziemy smarować klamki psimi odchodami. Do skutku, aż się Państwo nauczą parkować". Podpisane „właściciel terenu"[48]. Wymienione „karne k…y" to naklejki z rysunkiem męskich genitaliów, na spodzie którego widnieje napis „Otrzymujesz karnego k…sa za złe parkowanie". Rysunek wraz z tekstem otoczony jest czerwonym pierścieniem, na którym napisano: „Karny k…s za złe parkowanie" oraz „Naucz się parkować". Na samym dole naklejki znajduje się jeszcze jedno sformułowanie: „Ch…o parkujesz karę otrzymujesz". Jeden z czytelników stwierdza, że wzmiankowane kartki były naklejane na szybach samochodów już od dłuższego czasu. Pomimo rzeczonego podpisu właściciela terenu, ten nie przyznaje się do autorstwa. Także opinie mieszkańców w tej kwestii są podzielone. Jeden z nich stwierdza: „Nie sądzę, żeby to był pomysł właściciela. To wykształcony i inteligentny człowiek, nie posunąłby się do czegoś takiego. Ale może zrobił to ktoś z mieszkańców, bo problem z parkowaniem faktycznie istnieje. Wiele

[47] *Kara za złe parkowanie: karne kut…sy i psie kupy na klamkach*, https://www.dziennikwschodni.pl/lublin/kara-za-zle-parkowanie-karne-kut-sy-i-psie-kupy-na-klamkach,n,1000164715.html [data dostępu 17.06.2018].

[48] Ibidem.

osób tu przyjeżdża i staje byle gdzie – twierdzi mężczyzna pracujący w jednym z budynków”[49].

Naklejki z „karnymi k...sami” dystrybuowane są już od dłuższego, jak na kryteria ponowoczesne, czasu w Internecie i stały się przez to powszechnie dostępnym środkiem dyscyplinującym dla nieprzepisowo parkujących kierowców. Weszły już zatem do kanonu sankcji obyczajowych i nowej obyczajowości, dopuszczającej tego typu regulacje w tej sferze. Jak widać są one nieskuteczne. Pomysł smarowania odchodami stanowił zatem próbę posunięcia się krok naprzód. W zamiarze przeciwdziałania potencjalnemu kontrposunięciu, tłumiącemu pomysł w zarodku poprzez personalny nacisk, wprowadza się innych graczy w błąd co do tego, kto jest inicjatorem. Zręczny manewr, ale rozpoczynający grę pozorów, a nie rzeczywistą rozgrywkę. Stanowił bowiem tylko zapowiedź wykonania ruchu w grze obyczajowej. Był groźbą i przestrogą, a nie realnością, która stworzyłaby stan faktyczny. Zmusiłaby rzeczywistość do konfrontacji z fikcją, aktywując zdarzenie, a dalej kondensację, której sensy ucierałyby się poprzez konfrontację w agonie. Oczywiście ten ostatni i tak objawił się w komentarzach internautów pod wspomnianym artykułem, lecz wobec takiego statusu „zapowiedzi ruchu” odnosił się on do generalnej problematyki parkowania, ruchu drogowego i organizacji jednego i drugiego. Jako czyn „potencjalny” może zostać przypisany do obyczajowości sieciowej, „wirtualnej”, dopiero oczekującej na swoje rozwinięcie w „realu”.

*

Pierwsza z opisanych powyżej „podobnych rodzinnie” gier obyczajowych różni się od gry z *selfie* tym, że w jej rezultacie pretendent do zajęcia miejsca w ponowoczesnej obyczajowości rodzi się od razu pozbawiony „grzechu pierworodnego” autorstwa. Anonimowy gest zyskuje jednocześnie wsparcie określonej grupy, której można przypisać przychylność dla ingerencji obyczajowych, co jest idealną pożywką dla rozwinięcia się na tym zdarzeniu kondensacji obyczajowej. Zacięta walka w obrębie agonu podnosi temperaturę sporu wystarczająco wysoko, żeby unaocznić wagę czynionych w nich rozstrzygnięć dla życia obyczajowego.

Wśród komentatorów panuje powszechna zgoda, że zastosowana została sankcja za karygodne, niezgodne z regułami życia obyczajowego zachowanie kierowcy auta. Niespotykana wcześniej kara za łamanie równego prawa do zajmowania przestrzeni pomiędzy właścicielami aut a pieszymi otwiera drzwi do przewzorowania obyczajowości tej sfery właśnie od strony sankcji obyczajowych. Dopuszczenie nowego ich typu zmienia również całościowy obraz funkcjonowania obyczaju, dopuszczając sankcję zwyczajową do rangi dyrektywnej, tym samym naruszone zostaje przekonanie o nietykalności dobra indywidual-

[49] Ibidem.

nego w sytuacjach tego typu. Ważniejsze okazuje się prawo wspólnoty pieszych. Choć wydaje się, że przedmiotem gry jest kwestia samej sankcji, niemniej jej akceptacja przewzorowuje całość postrzegania obyczajów odnoszących się do tej sfery. Dopuszcza zamianę pojmowania tego, co jest dozwolone, a co niedozwolone w relacjach własność prywatna–miejsce publiczne. Święte prawo własności ustępuje pod wpływem społecznej presji, ponieważ własność wspólna – jaką jest przestrzeń publiczna – jest ważniejsza od jednostkowej rzeczy. Zastrzeżeniem może być zagrożenie zdrowia poprzez użycie ekskrementów, lecz jeśli torba została szczelnie zamknięta, to ryzyko ograniczone zostaje do minimum. Ciągle istnieje jednak cienka granica pomiędzy forsowaniem nowej formy sankcji a chuligańskim wybrykiem. Mamy więc do czynienia z podejmowaniem ryzyka, a w sukurs przychodzi bifurkacyjna semantyka.

Można by się zastanowić, skąd ta eskalacja skrajnych działań, skąd to dążenie do przesuwania bądź przekraczania granic? Może to być nic innego jak przygotowywanie gruntu pod kolejne zdarzenie obyczajowe, co daje asumpt do myślenia o ich kulturowej programowalności, szczególnie w sytuacji kiedy – jak pisze Wojciech Burszta – „stan kultury całkowicie wymyka się już dotychczasowemu oglądowi”[50]. Wszelkie zapowiadane posunięcia są w sferze fikcji i zawsze można zasłonić się ironicznym lub ludycznym zamiarem. Nie jest to perlokucja ani illokucja, a może tylko illokucja, czysta gra słowami. Dopiero zastosowanie w praktyce czyni z niej performatyw. A może nie jest żadnym z nich i zarazem wszystkimi naraz? Przyjęcie rezultatu gry obyczajowej do obyczajowości nie zależy od ustalenia semantyki, a tym samym uobyczajnienia, rozstrzygnięcia jego statusu, lecz od oparcia się konkurencji innych „wypłat” w innych grach, np. tych, których scenariusze już zostały rozpisane w propozycjach internautów lub zaobserwowane i forsowane w roli zdarzeń obyczajowych, których kondensaty zaczynają się mienić w semiosferze.

W jaki sposób objąć myślą klasyfikacyjną te wszystkie gry obyczajowe, których podobieństwo rodzinne z innymi grami obyczajowymi daje się dostrzec, niemniej jeśli gra się też w ustalanie reguł, to zawierają również niepodobieństwa? Należy pamietać, że rozumienie w postawie refleksyjnej i działanie – a raczej jego konsekwencje – w postawie spontaniczno-praktycznej nie muszą

[50] W. Burszta, *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Akademickie Centrum Graficzno-Marketingowe „Lodart”, Łódź 1996, s. 158. W niektórych aspektach zgodne jest to z koncepcją przemian uczestnictwa w kulturze T. Szlendaka i K. Olechnickiego. Według nich można przedstawić je za pomocą siedmiu tez: 1) „rutynizacji karnawału”; 2) „kulturalnych kapsuł czasu”; 3) „koncentracji wydarzeniowości”; 4) „rosnącej efektywności gospodarowania czasem praktyk kulturalnych”; 5) „wyrojenia się ucieciowionych subświatów kulturowych”; 5) „zróżnicowania nowych form praktyk kulturalnych ze względu na aktywny lub bierny stosunek do współtworzenia kultury”; 7) „teza-synteza o zastępowaniu społeczeństwa przez kulturę”. T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków…*, s. 12.

się zbiegać (w takim sensie, że pierwsze uzasadnia drugie), praktycznie zatem każda interpretacja może być równie dobra lub równie zła. Jak utrzymuje Stanley Fish, jest to jedyne wyjście, „albowiem czy się to komuś podoba, czy nie, nic innego czynić nie można”[51], ostatecznie więc „nie ma nic poza interpretacją”[52]. Jednak według Geerta Keila nie wszystko musi do niej zmierzać.

> Nie wszystko jest interpretacją. Interpretacjami nazywamy wyniki konstruktywnych procesów poznawczych, których efekty mogłyby wypaść tak albo inaczej. Elementy alternatywy nie sposób oderwać od pojęcia interpretacji. Jeśli jakieś spostrzeżenie nie może wypaść tak albo inaczej, to nie nazwiemy go interpretacją[53].

Według przyjętych tu założeń kondensacja obyczajowa wchodzi wówczas w stadium przetrwalnikowe. W ostateczności to faktyczność upowszechnienia się danej czynności jako zdarzenia obyczajowego zadecyduje o nadaniu jej sensu komunikacyjnego oraz usankcjonuje ją w repertuarze residuów zachowaniowych, także w kategorii sankcji obyczajowej. Jej zasięg może być ograniczony do grupy, która akurat uczestniczy w danej grze obyczajowej. Dotyczy to również interpretacji, która staje się wówczas wtórna, a jeśli przyjąć prymat perfmoratywności nad semiozą – to wręcz zbędna.

---

[51] S. Fish, Co czyni interpretację możliwą do przyjęcia, tłum. A. Szahaj, w: idem: *Interpretacja, retoryka, polityka,* TAiWPN Universitas, Kraków 2002, s. 119.

[52] S. Fish, Dowodzenie vs perswazja: dwa modele krytycznej działalności, tłum. K. Abriszewski, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*…, s. 161. „Można by bowiem rzec – pisze dalej S. Fish – że jeśli interpretacja wypełnia sobą wszystko, to nie pozostaje nic, co ograniczyłoby jej działania, i nie ma sposobu, by zapobiec jej nieodpowiedzialnym poczynaniom lub chociażby je rozpoznać. Oznacza to jednak myślenie o interpretacji jako o czymś zewnętrznym wobec centrum, któremu ma ona jakoby zagrażać, podczas gdy ja argumentuję, że interpretacja stanowi o centrum – o tym, co będzie liczyło się jako fakt, jako tekst, jako świadectwo, jako rozsądny argument, a zatem definiuje swe własne granice i zakres. Błędem jest myśleć o interpretacji jako o działaniu potrzebującym ograniczeń, albowiem sama interpretacja jest w istocie rzeczy strukturą ograniczeń. Przestrzeń, którą zajmuje interpretacja, wypełnia się własnym, wewnętrznym zbiorem reguł i przepisów, własną listą nakazanych zachowań będącą zarazem także listą zachowań, które są zakazane. To znaczy, że wiedzieć wewnątrz zestawu założeń interpretacyjnych, co można robić, to *ipso facto* wiedzieć, czego robić nie można; w rzeczy samej, nie da się znać jednego bez drugiego, podążają razem w diakrytycznym zestawie, nierozerwalnie złączeni. Z tego wynika, że podczas gdy nieodpowiedzialne zachowanie (takie, które zawsze można rozpoznać) z pewnością istnieje, to istnieje ono jednak nie jako groźba dla systemu, ale jako część wewnątrz niego, w równym stopniu definiująca odpowiedzialne zachowanie, jak odpowiedzialne zachowanie definiuje ją”. Ibidem, ss. 161–162.

[53] G. Keil, Język, tłum. Krystyna Krzemieniecka, w: E. Martens, H. Schnadelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 595.

> [...] każda interpretacja – wedle opinii A. Szahaja – może mieć jedynie lokalną i względną ważność. Ważność ta wiąże się z istnieniem jakiejś wspólnoty interpretacyjnej, która gotowa jest zaakceptować daną interpretację, z istnieniem jakiegoś „horyzontu oczekiwań" [...]. Poczucie większej wiarygodności jakiejś interpretacji wiąże się między innymi z wielkością i wpływem danej wspólnoty interpretacyjnej. Im większa, społecznie silniejsza lub bardziej spoista wewnętrznie wspólnota interpretacyjna, tym większa szansa na konwencjonalizację danej interpretacji a zatem i (lokalną) „obiektywność"[54].

Decydujące o sensie działania interpretacje mogę więc zachodzić lub nie zachodzić, kluczowym czynnikiem nie jest dążenie do ich semantycznej klarowności, lecz pragmatyka „horyzontu oczekiwań" co do jakiegoś wykorzystania interpretacji przez jej rzeczników. Mieści się to w perspektywie oglądu kondensacji obyczajowej, w której osiągnięcie „prawdy" o zdarzeniu obyczajowym, wydobycie z niego sensu, jest wynikiem sporu, ucierania się sprzecznych pomysłów interpretacyjnych. Równie dobrze jednak efektem konfrontacji może być nieusuwalna schizma dotychczasowej wspólnoty sensotwórczej i wyodrębnienie się w niej stanowisk opozycyjnych, co równoważne jest z formowaniem się oddzielnych grup, wyznających odmienne interpretacje.

Nie znaczy to jednak, że należy zaniechać posługiwania się myśleniem w kategoriach „interesu poznawczego" i jego narzędzia – interpretacji. Tyle tylko, że dla bezpośrednio zainteresowanych rozstrzygnięciem statusu danego działania, jego przyjęciem lub odrzuceniem, samo poznanie jako nieprzesądzające, spekulatywne rozumienie jest grą mało zajmującą, a wręcz odciągającą od sedna gry właściwej. Analityczny czy hermeneutyczny ogląd wnosi komponent abstrakcji, który wprowadza w agon „niewskazany" powiew refleksyjności. Piętrzy element nieoczywistości i ambiwalencji. Sprzyja to rozwojowi postawy refleksyjnej, jednak to właśnie postawa spontaniczno-praktyczna jest najbardziej zaangażowana w prowadzenie agonu. To w niej dąży się do osiągnięcia jednoznacznego stanowiska co do statusu pretendenta do roli residuum zachowaniowego. Szuka się więc nie interpretacji, lecz jednej jedynej „prawdy" o tym, czym to jest i co z tym zrobić.

---

[54] A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie" 6(48)/1997, s. 19. Interpretacja zawsze zrelatywizowania jest do jakiegoś kontekstu interpretacyjnego. „Dlatego też interpretacje odwołujące się do zdrowego rozsądku, wiedzy potocznej, czy też, w najlepszym razie, wiedzy szkolnej będą w szczególności nosić znamiona Obiektywności. Najbardziej subiektywne zaś będą się wydawać interpretacje, które bazują na kompetencjach wąskich wspólnot interpretacyjnych, wiedzy elitarnej czy ezoterycznej. Trzeba przy tym koniecznie pamiętać, że owa »obiektywność« i »subiektywność« jest zawsze względna wobec perspektywy danej wspólnoty interpretacyjnej; to, co jednej będzie się jawić jako »obiektywne«, dla drugiej będzie »subiektywne« i na odwrót". Ibidem, s. 20.

Do jednej z wersji „spekulatywnej" interpretacji „ekskrementalnej" gry obyczajowej można wykorzystać koncepcję „czystości i brudu (zmazy)" Mary Douglas[55]. Podkreśla ona ich symboliczny charakter, dawniej związany z religią, współcześnie z estetyką i higieną. Niezależnie od wersji za każdym razem funkcjonują one w kulturowych konfiguracjach strukturalnych opozycji. Ich postrzeganie rodzi konsekwencje przekonaniowe, ponieważ „nieczystość, to coś, co jest nie na swoim miejscu. Musimy postrzegać ją przez pryzmat ładu. Nieczystość i brud muszą być wykluczone, jeśli porządek ma być utrzymany"[56]. Normy ich separacji wiążą się z dyrektywami ich usunięcia w zależności od rodzaju zanieczyszczenia i wymogami oczyszczania. Postępowanie trzeba też dopasowywać pod kątem wyłaniającej się lub narastającej potrzeby ścierania zmazy w konkretnych okolicznościach. Mogą one przybierać charakter eksperymentalny, szczególnie jeśli innowacyjność jest społecznie dopuszczana albo nawet zapotrzebowana. W tym drugim przypadku usprawiedliwieniem dla podjętego działania i zarazem wyznaczaniem jego sensu czy też znaczenia nie jest idealizacja założenia racjonalności w którymś ze swoich wariantów, lecz założenie o efektywności.

Według J. Kmity w społecznym obiegu funkcjonują reguły interpretacji kulturowej.

> Reguły interpretacji kulturowej, bez względu na to, czy są sformułowane w sposób wyraźny, czy też są tylko domyślne, nie tworzą chaotycznej zbieraniny, lecz składają się na pewne układy systemy. Mamy więc na przykład system reguł gry w piłkę nożną, system reguł obrzędów katolickich, system reguł literackich (określających sens twórczych czynności pisarzy lub sens ich wytworów – dzieł literackich), system reguł obyczajowych. Każdy taki system reguł interpretacji kulturowej nazywać będziemy *systemem kulturowym*[57].

W ich skład wchodzą 1) reguły kwalifikacyjne oraz 2) pośrednie reguły interpretacji kulturowej[58]. Do tych reguł odnoszone są idealizacje jednostkowych

---

[55] M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. Marta Bucholc, PIW, Warszawa 2007, ss. 76–77.

[56] Ibidem, s. 82.

[57] J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1973, s. 31.

[58] „Reguły kwalifikacyjne – stwierdza J. Kmita – wyznaczają jakiś ogólny rodzaj czynności, przyporządkowując im pewien wspólny typ sensu, na przykład reguły kwalifikacyjne systemu zwanego szachy określają, jak mają być wykonane te poszczególne czynności, które są ruchami szachowymi (wspólny typ ich sensu: posunięcie szachowe). Natomiast pośrednie reguły interpretacji kulturowej dotyczą poszczególnego podzbioru zbioru czynności wyznaczonego przez reguły kwalifikacyjne i przypisują im bardziej specjalne sensy. Na przykład specjalnym sensem odmiany ruchów szachowych może być atak, wspólnym sensem inne odmiany ruchów szachowych – obrona". Ibidem.

działań. Niemniej konkretne egzemplifikacje ludzkich czynności nie są nigdy całkowicie racjonalne, dlatego „należy odróżnić konkretną czynność wykonaną od idealnej czynności podjętej”[59]. Dopiero gdy wiedza podmiotu czynności wykonanej jest wystarczająca, zgodna z tą wiedzą, jaką – jak zakładamy – ma podmiot idealizująco racjonalny lub w niewielkim stopniu od niej odbiegająca, różnicę tę można pominąć.

> W przypadku, gdy odnośne różnice przybierają większe rozmiary, interpretacja czynności wykonanej komplikuje się, rozpadając się na dwie fazy: fazę idealizującą, w ramach której rekonstruuje się idealną czynność podjętą, oraz fazę konkretyzacji, w ramach której wyjaśnia się różnice między idealną czynnością podjętą oraz konkretną czynnością wykonaną[60].

Odróżnia się wówczas idealne podjęcie czynności od jej realnego wykonania, dokonuje się wówczas konkretyzacji „twierdzenia idealizacyjnego za pomocą zasad koordynacji; nie wystarcza konkretyzacja przybliżona”[61].

J. Kmita zastanawia się, jakie czynniki mają wpływ na wskazaną różnicę.

> Co sprawia, że wykonywane czynności często poważnie odbiegają od idealnych czynności podjętych? Działają tu dwa momenty: a) przede wszystkim wewnętrzna niedoskonałość, tj. „niekonsekwencja”, a także niekompletność wiedzy podmiotu czynności, czyli – ogólnie – fakt, że nigdy nie spełnia on dokładnie warunków poprzednika założenia o racjonalności, b) nieadekwatność tej wiedzy. Gdyby podmiot nigdy nie znajdował się w sytuacji scharakteryzowanej przez a) (tj. gdyby spełniał odnośne warunki), to podejmowałby on zawsze czynności w pełni racjonalne; gdyby ponadto nigdy nie znajdował się w sytuacji scharakteryzowanej przez b), to czynność wykonana byłaby zawsze identyczna z czynnością podjętą. Powyższe zdanie nazwijmy *założeniem o efektywności*, ponieważ mówi ono o tym, kiedy dana czynność byłaby efektywna. Łatwo teraz zauważyć, że skoro za wszelkie różnice między czynnością podjętą a wykonywaną „odpowiadają” różnice między warunkami rzeczywistymi a idealnymi warunkami wymienionymi w poprzedniku założeń o efektywności, te pierwsze umożliwiają przewidywanie tych drugich. […] Niezależnie jednak od istniejących różnic – pewna cecha zawsze jest wspólna dla czynności podjętej i dla jej skonkretyzowanego odpowiednika: przysługuje im ten sam sens. Stąd możemy do czynności posiadających sens tj. do czynności sensownych,

[59] Ibidem, s. 25.

[60] Ibidem, ss. 25–26.

[61] Ibidem, s. 207.

> zaliczyć również odpowiednie czynności wykonane. To jednak, że czynności wykonanej przysługuje określony sens, nie oznacza bynajmniej, iż jest on faktycznie przez nią realizowany. Przeciwnie, bardzo często czynność wykonana – właśnie wskutek różnic dzielących ją od idealnej czynności podjętej, czy też wskutek nieadekwatności wiedzy jej podmiotu – sensu swojego nie realizuje[62].

W przebiegu omawianej gry obyczajowej już na wstępie dostrzec można brak możliwości objęcia jej systemem reguł interpretacji kulturowej (obyczajowym systemem kulturowym) w takim stopniu, w jakim czyni się to w obrębie standardowych „substratów fizycznych" obyczaju. Nie ma bowiem w tym systemie kulturowym reguł kwalifikacyjnych, przypisujących jakiś sens czynności wkładania odchodów za wycieraczkę. Odwołanie do kontrobyczaju nie zmienia sytuacji interpretacyjnej, ponieważ on również powinien mieć postać uwspólnioną (zachowaniowo, semantycznie). Tu zaś do czynienia mamy z precedensem. Przyjąć należy zatem najszersze rozumienie działań obyczajowych jako sankcjonowanie zachowań społecznie nagannych i w nich doszukiwać się sensu opisanego czynu. Rzeczywiste warunki zmuszają do improwizacji, co pociąga za sobą za każdym razem postrzeganie działajacego jako autora czynności podjętej. Stawia on na jej efektywność, na jej realną sprawczość, zaś o jej idealność będzie można się dopominać dopiero w momencie przyjęcia jej do repertuaru residuów zachowaniowych wraz z przynależnym jej sensem komunikacyjnym. Jak wiemy, sens tej czynności wykonanej, z wielu przyczyn, może nie zostać faktycznie zrealizowany. O to toczy się właśnie bój w agonie obyczajowym.

Przyjmując narrację pierwszoosobową, zakładam, iż w momencie, kiedy wkładam worek z odchodami za wycieraczkę auta, to nie kieruje mną żadna świadoma intencja, lecz nieświadoma mi Intencja kultury[63]. Jak zauważa J. Kmita, „istnieją takie przekonania, które w pewnym sensie są społecznie akceptowane

---

[62] Ibidem, ss. 207–208. Autor cytatu podaje również ilustracje takiej sytuacji. „Tak więc na przykład kiedy ktoś wygłasza jakiś tekst w języku obcym, to idealna czynność podjęta charakteryzuje się wszystkimi cechami, które posiadałaby czynność faktycznie wykonana, gdyby podmiot jej posiadał dostatecznie obszerną i konsekwentną, a zarazem w pełni adekwatną wiedzę o danym języku; w rzeczywistości jednak warunki te w pełni spełnione nie są i wobec tego czynność faktycznie wykonana – skonkretyzowany odpowiednik czynności podjętej – różni się od tej ostatniej pod określonymi względami". Ibidem, s. 207.

[63] Nawiązuję tu do Josepha Margolisa i jego Intencjonalności kulturowej (pisanej przez „I"), różniącej się od intencjonalności subiektywnej (pisanej przez „i"), jednak zarówno akwizycja jej globalnej postaci, jak i jej partykularnych przejawów ma charakter społeczny. Pisze o tym Anna Pałubicka: „Uczymy się właściwej danej kulturze Intencjonalności przez duże »I« akceptowanej i respektowanej w danej grupie ludzkiej". A. Pałubicka, Kulturowe i biologiczne źródła kształtowania się bezpieczeństwa ontologicznego, w: A. Dobosz, A.P. Kowalski (red.), *Bezpieczeństwo ontologiczne*, Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 57.

czy (słabiej) respektowane, jakkolwiek nikt ich jeszcze nigdy nie wyartykułował indywidualnie, a tym bardziej – zaakceptował”[64]. Zinternalizowane normy łączą brud auta – ponieważ jeśli znajduje się nie na swoim miejscu parkingowym, lecz na chodniku przeznaczonym dla ruchu pieszych, to tym samym stanowi jego zanieczyszczenie – z workiem z kałem. On również kala moją dłoń, albowiem z założenia powinna ona być wolna od wszelkiego rodzaju skażenia. Wkładając go za wycieraczkę, uwalniając rękę od brudu, dokonuję zjednoczenia tego, co i tak ma taką samą naturę. Moje działanie jest zarówno poprawne kategorialnie, jak i nakazane normatywnie. Poza tym, czyż nie jest tak – jak głosi japońskie przysłowie – że „gwóźdź który wystaje, prosi (się) o młotek”?[65]. Mogę nawet regresem cofnąć się do magii sympatycznej, w której nie tylko podobne tworzy podobne, lecz podobne zmierza do unii z podobnym. W ostateczności to nieświadoma mi Intencja kultury wykonała brudną robotę moimi rękami, ja zaś w swojej intencji ręce mam czyste. Nie zdając sobie sprawy z motywów i celu mojego działania, jestem nieracjonalny, choć równocześnie jak najbardziej Racjonalny.

Wracamy do kwestii Nietzscheańskiego kłamstwa słów w pozamoralnym sensie. Nie kłamię, kiedy mówię, że nie wiem, dlaczego tak postąpiłem, mogę zakładać jednak, że uczyniłem słusznie, mając w pamięci porządkującą pracę kultury. „Co się tyczy Nietzschego – pisze J. Kmita – zdawał on sobie doskonale sprawę z tego, że żaden podmiot poznający czy działający nie jest w stanie ustalić, jak dalece jego rozumność dopasowana jest do szczebla rozwoju rozumności »Geistu« czy systemu społeczno-gospodarczego”[66]. To niedopasowanie powoduje, że cześć jego działań skrywa się w nieświadomości. Oznacza to jedynie, że nie muszą one mieć w pełni konceptualnego charakteru[67]. Zgodne jest to z twierdzeniami Anny Pałubickiej o istnieniu sfery nieświadomości jako bezpojęciowych „mniemaniach”, które nie muszą być uświadamiane, lecz zanurzone w poręcznościowym wymiarze partycypacji w kulturze.

---

[64] J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976, s. 12.

[65] Inne tłumaczenia japońskiego 出る釘は打たれる。*deru kugi wa utareru* to „gwóźdź, który wystaje, będzie wbity w ścianę”, „gwóźdź, który wystaje, należy wbić (młotkiem)” lub „wystający gwóźdź obrywa młotkiem”.

[66] J. Kmita, *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej”*, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz 2001, s. 15. Myśl ta znajduje swoje rozwinięcie. „Spokojnie tedy mógł przyjąć, że podmiot ów, nauka inaczej mówiąc, »kłamie«, kiedy ogłasza swoją prawdę, prawdę słów, których uznanie za prawdę zapewnia korzyść zwykle systematycznie uzyskiwaną, np. technologiczną”. Ibidem.

[67] Sceptycyzm wobec kwestii eksplanacji działań przez jakąś formę zontologizowanej nieświadomości wyraża J. Kmita. „Jakież konkluzje dotyczące uregulowań działań ludzkich przez kulturę – bądź to techniczno-użytkową bądź operatywna w odniesieniu do symboli – możemy uzyskać, zarzucając refleksję nad kulturą na rzecz »chytrych i skrytych« posunięć nieświadomości?”. J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*…, s. 61.

> Świadomość podejmowanych działań polegająca na wytyczaniu sobie celów i dobieraniu na ogół kulturowych reguł jako sposobów ich realizacji, a więc intencjonalność działającego, jest odsuwana, zawieszana, utajana, staje się nieświadomością dla wiedzy prawomocnej (świadomości), ale jednocześnie stanowi p o d ł o ż e , dla uświadamianych spostrzeżeń w postaci idei[68].

Uznaję zatem, że te idee mają postać kulturową i dostępne są jej Intencjonalności i Racjonalności, zaś nieświadomość równa się nieuświadamianiu podłoża własnych „mniemań".

Niemniej jednak, jeśli ktoś pyta mnie wprost o pobudki takiego działania i jego konsekwencje, to czy tym samym nie nakazuje mi stać się podmiotem? A jeśli staję się nim, to znaczy, że nie jestem już dłużej anonimowym i automatycznym realizatorem regulacji kultury, lecz wykonawcą związku intencjonalnego. Wraz z zyskaniem podmiotowości, staję się odpowiedzialny za swoje czyny, a to implikuje moją racjonalność. W poszukiwaniu intencjonalności nie mogę powoływać się na spekulatywne regulacje kultury porządkujące czystość i zmazę, lecz odwołać się do któregoś z – wiążących normę z dyrektywami – założeń o racjonalności (decyzyjnej). Jako, że już na wstępie odpada w warunkach pewności, pozostaje wówczas ryzyka i niepewności. Nie wchodząc w szczegóły każdej z tych możliwych eksplanacji, zawsze znajduję w nich coś, co pozwala mi usprawiedliwić swoje działanie, czynić je w jakimś stopniu zrozumiałym[69].

Mogę jednak równie dobrze zawsze zasłonić się ludycznością, kwalifikując swoje zachowanie jako przejaw rozbłysku jej kosmicznej siły *superabundans*, w jej dążeniu do kreacji antyporządku, alternatywnego porządku (mocna wersja przejawu ludyczności). Mógłbym również uciec się do konwencji zabawy, wskazując, że jest to (przecież tylko) sztubacki żart, zwykły kawał (słaba wersja przejawu ludyczności). W obu wariantach okoliczność sprzyja zabawie, a *homo ludens* we mnie – wychowanek „obyczajowości transgresji" – po prostu korzysta ze sposobności. Wykorzystanie najlepszej z możliwych okazji, spontaniczna in-

[68] A. Pałubicka, *Charakterystyka kultury modernizmu europejskiego w perspektywie filozofii kultury*, „Filo-Sofija" 1(10)/2010, s. 11.

[69] J. Kmita wskazuje również na dwa funkcjonowania pojęcia racjonalności: „przysługuje ona wszelkim takim działaniom, które są konsekwentne probabilistycznie, a w granicznym przypadku logicznie, względem wiedzy (przekonań opisowych) i preferencji wartościujących (pragnień) podmiotów (indywidualnych lub grupowych) tych działań. Kwestia przy tym, w jakiej mierze owa wiedza i owe preferencje wartościujące są racjonalne w odpowiednich klasycznych sensach filozoficznych, może być tu uchylona; pojęcie racjonalności decyzji jest wówczas zrelatywizowane (jednostkowo lub grupowo). Z uwagi na tę drugą okoliczność (ewentualność relatywizacji) mówić można o dwóch typach zastosowań filozoficznych naszego pojęcia: klasycznym i zrelatywizowanym [...]. W zależności od tego czy prawda jest zrelatywizowana do wiedzy podmiotu działań (jako akceptowalność w jej kontekście), czy też ma podlegać owej relatywizacji". J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*..., s. 62.

wencja to przecież czołowe imperatywy „człowieka zabawy". Można również doszukiwać się tu jakieś formy „naznaczania", „dekoracji" zawadzającego w ruchu pieszych auta. Dostrzeżenie jego atypowości uprasza się o takie symboliczne wyróżnienie. Wtedy do głosu dochodzi „obyczajowość różnicy" *homo aestheticus* z jego dążeniem do okresowej anestetyzacji życia codziennego jako odskoczni od jej totalizującej wszystko lustrzanej dominanty – estetyzacji.

Hipotezy (wątpliwości) można mnożyć: A co jeśli ktoś wykonał ruch i czeka na dalszy rozwój sytuacji? Obserwuje, a następnie w dogodnym momencie przyłączy się lub nie do procesu klaryfikacji sensu. A co jeśli ktoś wykonał ruch i nie czeka na efekty swego posunięcia? Czy w tym momencie w ogóle wykonał ruch? Niezależnie od tego gracz w grze obyczajowej dla jej dobra, a także dla swojego powinien pozostać anonimowy. Gra obyczajowa nie potrzebuje ani autorstwa, ani autorytetów, a jedynie przestrzeni ekspansji, w której może zaistnieć i wybrzmieć. Multiplikuje pytania, nie dostarcza odpowiedzi, nierzadko gra się w niej dla samej gry i ta autoteliczność przesuwa ją w stronę sfery ludycznej, chociaż pozbawionej jej typowej atmosfery i prerogatyw.

*

Przy przejściu od egzemplifikacji gier obyczajowych do jakiejś postaci generalizacji na ich temat pojawia się pytanie, czy za każdym razem ich kanwa musi mieć taki kontrowersyjny charakter, a agon burzliwy emocjonalnie przebieg. Oczywiście gry obyczajowe potrafią być fabularnie o wiele mniej spektakularne, agon mniej gwałtowny, bardziej „ucywilizowany" językowo. Zaprezentowane przykłady, ukazując ich mocno zradykalizowane oblicza, najbardziej zintensyfikowane cechy dystynktywne, kreują zatem pewien najwyrazistszy obraz tych gier, w obręb którego wkomponowuje się ich łagodniejsze, mniej widowiskowe (sugestywne) postacie. Agonistyczne ekstrema unaoczniają mobilność granic (grę w ich ustanawianie), przesuwanych nieustannie w celu zwiększenia presji na zdarzeniowy wymiar przemian obyczajowych (dla samej zmiany)[70].

Pomimo bowiem, że agon przybiera postać językową, jego dążeniem nie jest to, co Ludwig Wittgeinstein określa mianem „świętowania języka", lecz osiągnięcie wspólnego „sposobu życia" czy też „formy życia"[71]. Wojciech Sady stwierdza, że „sposób życia to ustalone wzorce zachowania podzielane przez członków grupy

[70] W tym celu wszystkie przykłady są też grami, w których ustala się ich reguły i granice (zgodnie z regułami bifurkacyjnej semantyki).

[71] Autor *Dociekań filozoficznych* uznaje, że ludzie „w *języku* zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia". L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 129 (§241). W innym miejscu stwierdza również, że „wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia". Ibidem, s. 16 (§19).

społecznej”[72]. Można zatem do nich włączyć sposoby (formy) życia obyczajowego. W przypadku gier obyczajowych nie chodzi o naturę rzeczywistości obyczajowej, lecz ustalane (lub też nie) w agonie reguły jej stanowienia[73]. Obyczajowe reguły stanowienia sensów komunikacyjnych zdają się pochodne względem zadania regulacji zachowań obyczajowych. Jeśli łamiemy jakieś reguły, może to nie mieć sensu, lecz również może prowadzić do tworzenia nowych reguł. Oznacza to, jak wskazuje W. Sady, że stwierdzenie „to nie ma sensu” dotyczy zawsze tego, że

> […] to nie ma sensu w tej szczególnej grze. […] Każda reguła zdaje się bowiem wymagać interpretacji – a przy różnych interpretacjach prowadzić będzie do różnych działań. […] Wyjściem z błędnego koła, albo z regresu do nieskończoności, nie jest jakakolwiek interpretacja. Tym, co pokazuje mu, jak ma grać, jest praktyka grania[74].

Podobnie jak w przypadku gier językowych, tak samo w grach obyczajowych sporów nie rozstrzyga się za pomocą racji, lecz rację za pomocą sporów. Poza tym jest ona ograniczona chwilowo-miejscowo (czasoprzestrzennie). „Rację podać można tylko wewnątrz gry. Łańcuch racji kończy się na granicach gry”[75]. W ostateczności chodzi o stwierdzenie, że „tu i teraz w taką grę się tu gra”[76]. Nie mniej, nie więcej.

---

[72] W. Sady, *Gry językowe i sposoby życia. Wprowadzenie do „Dociekań filozoficznych”*, „Colloquia Communia” 2(13)/1984, s. 66. Język i obyczaj mają wedle tego rozumienia podobne zadanie. „Pierwotną funkcją języka nie jest wyrażanie myśli w sposób zmysłowo postrzegalny, ale koordynacja zachowań ludzi […]. Można na temat kultury jako całości, a w szczególności jej języka, zadawać bardzo wiele różnych pytań. Socjologowie badają np. pewne zwyczaje ze względu na ich funkcję w życiu społeczności – a są to pytania o przyczynę pojawiania się bądź utrwalenia danej normy”. Ibidem, ss. 82–85.

[73] Pogląd ten formułuję analogicznie do uwagi W. Sadego na temat Wittgeinteinowskiej charakterystyki tworzenia się reguł językowych. Pisze on, że „umowy tej nie ustalamy na podstawie wglądu w naturę rzeczywistości – bo dopiero wtedy, gdy reguły językowe są ustalone, możemy coś o rzeczywistości powiedzieć”. Ibidem, s. 86. Sama myśl o referencji do jakiejś prawdziwej natury rzeczywistości staje się przy takim ujęciu niemożliwa. Stwierdza to Andrzej Zaporowski. „Utrzymując coś takiego musiałbym zakłada, że istnieje jakiś niezależny punkt odniesienia, który byłby miarą wszystkiego, co prawdziwe, racjonalne, słuszne, dobre, piękne itd. Czegoś takiego po prostu nie ma i być nie może. Jeżeli nawet ktoś kiedykolwiek myślał, że taki byt jest możliwy, to zniesiony on został między innymi przez Wittgensteina koncepcją gier językowych. To, że określone zachowania są dla mnie nie do przyjęcia, oznacza tylko, że rozdźwięk między nimi a tym, co sam reprezentuje, jest zbyt wielki. Konsekwencje, jakie z niego wynikają, są zbyt odległe od tego, na co się godzę”. A. Zaporowski, *Wittgenstein a kultura*, Wydawnictwo Fundacja Humaniora, Poznań 1996, s. 97.

[74] W. Sady, *Gry językowe i sposoby życia*…, ss. 77–78.

[75] Ibidem, s. 87.

[76] To twierdzenie wypowiadam analogicznie do konstatacji W. Sadego. „Należy stwierdzić po prostu: w taką grę językową się tu gra”. Ibidem.

Uwzględniając powyższe ustalenia, nie daje się przeprowadzić typologizacji czy stratyfikacji gier obyczajowych, ponieważ nie wiadomo, „skąd przychodzą, dokąd prowadzą" i jakie są ich konsekwencje (semantyczne, aksjologiczne). Przeprowadzić da się tylko klasyfikacje zmienno-relacyjne. Można przedstawić to dwupłaszczyznowo za pomocą dwóch osi, z której jedna mogłaby stanowić linię wyznaczoną przez dwie przeciwległe wartości – *malus* i *bonus*, a druga – *clarus* i *obscurus*. Pierwsza para wyznacza odczucie moralne, druga – jasność semantyczną. Można dodać trzecią oś, wytyczoną przez bieguny *lentus* i *vivus*, czyli powolność lub żywiołowość zdarzenia. Przechodząc do obrazu trójwymiarowego, można by pokusić się o czwarty wymiar czasoprzestrzeni – jak zjawisko zmienia się w czasie, ewoluuje, modyfikuje wraz z procesem krystalizacji (lub też nie) kondensacji. Wszystko jest w tych układach relacyjne, jeden jest bardziej *malus* niż *bonus* w stosunku do innego, mniej zaś *lentus* niż *vivus* względem jeszcze innego. Nie ma bezwzględności i stałości, wszystko zmienia się wraz z pojawieniem się każdego kolejnego zdarzenia i pracy rozpadu kondensacji. Dzięki nim możemy wskazać, że w pewnych sytuacjach silniejszy impuls moralny w dążeniu do *bonus* przekłada się na mniej *clarus* w przedsięwziętych czynnościach identyfikowanych obyczajowo. Za to wzrost *vivus* powinien zaowocować szybszą krystalizacją kondensacji. Wskazane parametry pomagają określić nie tyle położenie jednych gier względem innych, co samo w sobie wydaje się zajęciem o nikłej wartości poznawczej, lecz jakieś wzrastające i opadające tendencje aksjologiczne, semantyczne, performatywne (ich tempo i skalę) w zbiorze gier obyczajowych, rzutujące tym samym na całokształt ponowoczesnych form życia obyczajowego.

Od kiedy szata kultury coraz bardziej staje się audiowizualna i performatywna, a coraz mniej oralno-tekstualna i semantyczna, to masa przedstawieniowa przytłacza masę interpretacyjną, tak w kształtowaniu obrazu świata, jak i minimalizowaniu jego artykulacji w pojęciu świata. W konsekwencji bez wspólnotowego współczynnika semantycznego (formy pojęciowej) – osnowy – przekształca się w feerie jednostkowych wizji świata. Wiąże się to wówczas z zarzucaniem uwspólniania tego, co indywidualne, w tym, co wspólnotowe, na rzecz dążenia do narzucenia własnej wizji tego, co rzeczywiste. Konsekwencje tego stanu rzeczy opisują T. Szlendak i K. Olechnicki.

> Tymczasowym wyjściem z tej frustrującej sytuacji jest eskalacja poprzez ostentację, przesadna autoprezentacja. To ona stanowi dzisiaj społeczny motor działań. Ostentacja rozumiana jako naruszanie nie stała się może jeszcze kulturowym nakazem, przynajmniej nie we wszystkich środowiskach, ale jest pożądana, to interakcyjna norma. Chęć stylistycznego i obyczajowego „brylowania" staje się tym bardziej niezbędna, im bardziej ma się poczucie bycia kimś niespecjalnym. Gdy brakuje umiejętności

> performatycznych, to osiągnięcie efektu widowiska i przyciągnięcie uwagi zależy od bycia ostentacyjnym w ramach codzienności i przywdziewanego stylu. […] W efekcie – wiadomo to już wszystkim kulturoznawcom i socjologom kultury – nikt nie słucha, gdyż nie ma słuchaczy. Nikt nie ogląda, dlatego, że nie ma widzów. Perfomanse zderzają się nie z odbiorcą, tylko z innymi perfomansami[77].

Wpisuje się to w szerszy trend, który – wedle opinii Grzegorza Dziamskiego – unaocznia, że „kultura jest polem walki między różnymi systemami wartości, walki o władzę, dominację, hegemonię, o narzucenie innym własnej prawdy własnych wartości. Jest walką o długość włosów, szerokość nogawek spodni, o muzykę, jakiej słuchamy, i filmy czy seriale, jakie oglądamy"[78]. Skutki tego procesu dostrzega w obrębie obyczaju Roch Sulima. „Dziś obyczaje tracą siłę normatywną i regulacyjną. Obyczajowość współczesna coraz częściej respektuje różnorodność stylów życia oraz rytmy mody (ontologizacja »teraźniejszości«)"[79]. Wszelkie reakcje (interpretacyjne, emocjonalne) względem tych procesów są zawsze spóźnione, a zarazem przedwczesne i niezmieniające metareguł kulturowych, w oparciu o które funkcjonują także reguły (ich stwarzanie) gier obyczajowych. Agon obyczajowy, chociaż niezwykle wyrazisty, stanowi jeden z wielu agonów, a inicjujące go zdarzenia to naturalny rytm, a może już takt (styl jawienia się) ponowoczesnej kultury.

Ta różnorodność stylowo-modowa przekłada się na różnorodność gier obyczajowych. Podobieństwo rodzinne pomiędzy grami sugerowałoby, że wchodząc w jedną grę, możemy rozgrywać ją według podobnych schematów, jakie panowały w tych, w których już graliśmy. Jednakże, ze względu na stwarzanie regulacji i kreślenie przebiegu gry w jej trakcie, pewność jest tylko „ramowa" (a być może

---

[77] T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków*…, s. 203. „Lajki i disljaki – piszą polscy socjologowie nieco dalej – komentarze na portalach, gwiazdki i punkty – to sieciowa struktura budowania prestiżu. Żeby zaistnieć w tym »lajkingowym«, silnie konkurencyjnym środowisku, trzeba być ostentacyjnym, przy czym niewiele osób na tyle sprawnie konstruuje siebie/swój styl, żonglując wzorcami dostępnymi w sieci, żeby stać się choć w miarę oryginalnymi. […] Opór w kulturze i przeciwsystemowość stały się niemożliwe, od kiedy jednostki zaczęły wyczerpywać energię w procesie kreowania własnego wizerunku i usilnie starają się zostać gwiazdami. […] Uwierzyliśmy, że każdy z nas modeluje świat, że indywidualne perfomanse kształtują rzeczywistość. […] Ostentacja jest zatem z perspektywy jednostki pewnym sposobem na uproszczenie złożoności świata. Ostentacyjnie performując, ludzie zajmują się sobą, nie światem". Ibidem, ss. 209–210.

[78] G. Dziamski, *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016, ss. 73–74.

[79] R. Sulima, *Przemiany polskiego obyczaju (ostatnie dekady)*, „Colloquia Anthropologica et Communicativa: Tabu, etykieta, dobre obyczaje", Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 302.

złudna) i to czyni je dla wielu tak ekscytującymi i pożądanymi. Tym bardziej, że charakterystyka gier rozegranych i antycypacja nierozegranych wymaga pogłębionej partycypacji w postawie kontemplacyjnej. Wyłączenie jej zaś z dialektycznego procesu wymiany z postawą spontaniczno-praktyczną skutkuje tym, że wchodzi się w pętle emocjonalno-behawioralnej repetycji „tego samego", bez uświadamiana sobie ich sensu i wartości. Nieobrobiona przez pokłady refleksyjności gra nie zapada w pamięć, umożliwiając tym samym podjęcie tej samej lub podobnej gry po raz kolejny. Im mniej oglądania się na wymogi tradycji albo racjonalności, tym więcej możliwości ekspresyjnych (estetyzacyjnych) oraz transgresyjnych (karnawalizacyjnych).

Niemniej jednak przy wypadaniu ze świadomości operacyjnej gry w pamięci o niej pozostaje ślad, a raczej jego fantom, który ze względu na brak przepracowania trwa nieoznaczony, nierozpoznany. Zgodne to jest z poglądem, że ponowoczesności towarzyszy niepokój schizofreniczny (wedle tezy F. Jamesona – opisowy, a nie diagnostyczny), podszyty lękiem, że „coś jest nie tak z tą rzeczywistością, ale nie wiadomo co". Stąd fiksacja na zdarzeniowości, a nie konsekwencjach, niezgoda na skutki z jednoczesną aprobatą przyczyn lub odwrotnie – zgoda na skutki, a odrzucanie przyczyn. W jednym i drugim przypadku jest to spowodowane ukrytym przeświadczeniem o braku wpływu na rzeczywistość, na znaczone, stąd obsesja na punkcie materialności znaczącego. Ujawnia się to często w poglądach, że „świat zmierza dokądś, a my nie wiemy dokąd". W obyczajowości objawia się to żonglerką residuów zachowaniowych z zaniechaniem poszukiwania ich sensów komunikacyjnych.

Z powodu rozpadu tego, co wspólnotowe, gry obyczajowe odbywają się w obrębie różnie dobranych, często *ad hoc*, zbiorowości. Te ostatnie byłyby społeczne – według terminologii B. Latoura – nie jako typ „substancji", ale jako pewien typ „ruchu"[80]. Paradoksalnie jednak, tylko dzięki tej grze daje się o tej społeczności (w ruchu) coś w ogóle stwierdzić. „Jeśli dana całość po prostu jest już gotowa, wtedy jest niewidzialna, i nie da się nic o niej powiedzieć. Nie wytwarza żadnych śladów, stąd nie wytwarza w ogóle żadnych informacji; a kiedy jest widzialna,

[80] B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 26. Jak stwierdza francuski badacz, „agregaty społeczne nie są przedmiotem definicji ostensywnej – jak kubki, koty i krzesła, które można wskazać palcem – ale jedynie definicji performatywnej. [...] Nie chcę sugerować, że grupy tworzone są za pomocą *fiat* czy, co gorsza, za pomocą aktów mowy w zwykłych konwencjach, [...] grupami obdarowanymi jakąś inercją a grupami (*groupings*), których istnienie trzeba nieustannie podtrzymywać w ogromnym trudzie tworzenia grupy, [...] przedmiot definicji ostensywnej pozostaje na miejscu, cokolwiek by się stało ze wskaźnikiem obserwatora. Jednakże przedmiot definicji performatywnej znika, gdy przestaje być odgrywany – kiedy pozostaje, oznacza, że inni aktorzy przejęli pałeczkę". Ibidem, ss. 50–54.

jest wykonywana (*performed*), wtedy wytwarza nowe i interesujące dane"[81]. Grająca zbiorowość stanowi splatający się węzeł, którego poszczególne nici/całość nieustannie testowane są na ich/jej efektywność i trwałość[82]. Chodzi o zgodność postrzegania efektów krystalizacji kondensacji – sensów działań – z akceptacją wyłaniających się z nich przekonań regulujących wzory zachowań (nawet jeśli tylko sytuacyjnych i warunkowych). Jesteśmy zatem grupą (społecznością) na tyle, na ile jesteśmy ze sobą zgodni w danym chwilowo-miejscowym sposobie (formie) życia.

Według T. Szlendaka i K. Olechnickiego współczesny krajobraz społeczno-kulturowy przypomina

> [...] archipelag socjowysepek, na których prowadzi się żywoty osobne, z odrębnymi stylami ubierania się, zachowania prywatnego i publicznego, komunikowania, flirtowania, przemieszczania się. Rzeczywistość społeczną można określić jako świat kulturowych nisz. Mamy do czynienia z całkowitym niemal zanikiem kanonu kulturowego rozumianego szeroko jako pula wspólnych doświadczeń kulturowych. [...] Kultura dzisiaj to kultura towarzystw wzajemnej adoracji, kręgów, poza które się nie wychodzi – bo nie ma po co, bo to nieprzyjemne, niebezpieczne, bo nie ma ku temu żadnych okazji i dlatego, że nikt o to nie zabiega, nie leży to w niczyim politycznym, religijnym czy ekonomicznym interesie. To, co publiczne, zamyka się w coraz liczniejszych i mniejszych niszach stylu życia, a granice

[81] Ibidem, s. 45. Warto przeczytać dalszą deskrypcję społeczeństwa „Każda grupa, nieważne jak mała czy duża, potrzebuje jakiegoś *limes*, podobnego do mitycznej [granicy]. [...] Istnieje nieskończona liczba sposobów, by określić definicję grupy jako skończoną i pewną, na tyle skończoną i na tyle pewną, że w końcu grupa wyglada jak podmiot posiadający nieproblematyczną definicję. Można odwołać się do tradycji czy prawa. Można wynajdować dziwne hybrydy w rodzaju »strategicznego esencjalizmu« lub zakorzenić granicę w »naturze«. Można nawet zwrócić się do „genetycznego uposażenia", związać z „krwią i ziemią", uczynić z tego „tradycję ludową", zatopić w przyzwyczajeniach czy zwyczajach. Przeciwnie, można także powołać się na wolność, emancypację, sztukę, modę czy historię. W końcu stanie się to tak niepodważalne, że przyjęte zostanie za oczywiste, a w ten sposób nie pozostawi już śladu, błysku czy informacji. Całość taka znajdzie się teraz całkowicie poza światem społecznym – w sensie ANT – chociaż teraz dopiero, w zwykłym sensie, jest *bona fide* członkiem tego, co społeczne". Ibidem, s. 48.

[82] Wedle B. Latoura takie podejście do społeczeństwa stawia nowe wyzwania, ponieważ „nauczyliśmy się tropić powiązania społeczne przy użyciu niespodziewanych śladów, pozostawionych przez kontrowersje wokół formowania grup. Badacze społeczni i aktorzy byli równi sobie i wszyscy zadawali zasadniczo to samo pytanie: Skąd wiemy, z czego zbudowany jest świat społeczny? Teraz musimy nauczyć się, jak wykorzystać drugie źródło niepewności, które jest nawet bardziej fundamentalne i które stanowi samo serce wszystkich nauk społecznych; chodzi o przeświadczenie, że działanie nie jest czymś przezroczystym (transparent). Działanie nie odbywa się pod pełną kontrolą świadomości; powinno się je raczej rozumieć jako węzeł, jako splot i konglomerat, gdzie spotyka się wiele zaskakujących czynników, który musi zostać powoli rozplątany". Ibidem, s. 62.

> tych nisz są jednocześnie dla ludzi granicami ich świata. Rodzi się w ten sposób, na naszych oczach, upowszechniona niemożność zrozumienia „innego", a w konsekwencji – separacji subświatów. Nie trzeba już starać się „innego" zrozumież, ponieważ jest sieć, gdzie ulokowali się „nasi". [...] Innowacje, które wprowadzają subświaty, to innowacje bliskiego zasięgu, związane z zaspokajaniem potrzeb samych subświatowiczów, a jeśli mają szersze konsekwencje, to na zasadzie osiągnięcia masy krytycznej lub skutku ubocznego, a nie zamierzonych reform[83].

Opisana powyżej społeczna segmentyzacja „substancji społecznej" i fragmentaryzacja kulturowego obrazu świata na jednostkowe wizje pociągają za sobą zmianę w postrzeganiu pola gry społecznej. Unaocznia to zmianę, jaka dokonała się w podejściu do percypowania pola społecznego, a w nim obyczajowego. Przestaje być ono czymś na kształt odtwarzającego się „pola morfogenetycznego" z dającymi się wskazać właściwościami (atrybutami), lecz staje się idiosynkratycznym „przyczynowym polem sprawczym" partykularnych działań. Nie szukają one już jednak atrybucji (semantycznej, aksjologicznej), lecz jak najszerszej dystrubucji (performatywnej). Według pierwotnych założeń Pierre'a Bourdieu ludzie, dla których „istnieć w polu to, *eo ipso*, różnić się, być innym, afirmować odmienność [...] powinni być eliminowani »na wejściu« do tego pola, ponieważ domaga się ono »kryteriów kompetencji«"[84]. Istnienie tych ostatnich było niezbędne, żeby rozeznać się w polu gry, dostrzec obecne w niej stawki i ich wartość – *illusio* oraz umiejętnie zainwestować własny kapitał w celu jego pomnożenia. Uczestniczący w grze akceptują jej reguły lub to, że wciągnięci zostaną w ich stwarzanie przez sam akt partycypacji. „Gracze akceptują grę przez sam fakt brania w niej udziału"[85]. Oznacza to, że przystępując do gry, godzą się na jej stawki, na to, że będą walczyć ze sobą zawzięcie między sobą oraz że poprzez swoją aktywność bedą utrzymać „niezależność i pozycję danej sfery aktywności"[86].

Obserwacja toczących się współcześnie gier obyczajowych unaocznia, że często królują w nich „kryteria niekompetencji". Bierze się to z tego, że „afirmuje się" w nich „inność", „odmienność", nieraz „ekscentryczność". I to właśnie one mogą ustanawiać grupę „aspołecznych", w tradycyjnym sensie, graczy. To, co ich łączy, to „zawziętość" i dążenie do autonomizacji gry. Niezmiennie trafna pozostaje charakterystyka odnośnie do specyfiki (dynamiki) pola gry oraz jej granic.

---

[83] T. Szlendak, K. Olechnicki, *Nowe praktyki kulturowe Polaków*..., ss. 224–225.

[84] P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, ss. 81–82.

[85] Ibidem, s. 79.

[86] Ibidem. Dotyczy to zarówno utrzymywania autonomii pola gry, jak i wartości i zawartej w niej *illusio*.

„Zasada dynamiki pola tkwi w szczególnej konfiguracji jego struktury, w dystansie i w rozdźwięku między specyficznymi siłami, które się tam stykają […]. *Jako układ sił aktualnych i potencjalnych pole stanowi również teren walk o zachowanie i przekształcanie konfiguracji tych sił*"[87]. O ile zakwestionowaniu może ulec pogląd o istnieniu obiektywnych struktur relacji między pozycjami sił[88], to sam opis procesu pozostaje jak najbardziej aktualny. Przykładowo, ten, który wskazuje, że granice pola gry stanowią „stawkę walk wewnątrz pola", a to, co się toczy w ich obrębie jest bardziej dynamiczne („płynne i złożone), „niż można sobie wyobrazić"[89]. Szczególnie jeśli pole gry kończy się tam, gdzie „przestają działać jego efekty"[90]. Te zaś nie zawsze dostrzega się od razu i „w całej okazałości". Część zaś pozostaje nieuświadomiona do momentu, kiedy nie przestają działać (poręcznościowo) i nie uobecnią się w swojej dysfunkcjonalności. W takiej sytuacji przewzorowanie myślenia – „z czym właściwie mieliśmy do czynienia w danej grze i jaki był jej cel i zasięg" – następuje ze znaczną zwłoką i przybierać może formułę ekshumacji i ponownego pochówku. Często jest to już operacja nie w (na) tej grze, ale w (na) pamięci o niej, czyli (można powiedzieć) już w zupełnie odmiennej grze (innego porządku).

Szkicowane tu sytuacje niewykształcania się w grach obyczajowych semantyk (ich bifurkacje) oraz reguł systemu kulturowego, z naciskiem na kontekstualną (chwilowo-miejscową) performatywność (poręczność) zachowań (nieuwspólnionych przez jakaś formę pojęciową), napotykają na znaczne problemy interpretacyjne w obrębie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. W ramach tej koncepcji dokonuje się „wyróżnieni[a] symbolicznej sfery kultury, inaczej – kultury symbolicznej, regulującej działania skuteczne jedynie pod warunkiem powszechnego respektowania w danej społeczności stosownych przekonań (dyrektywalnych), nie zaś – z uwagi na »obiektywne« związki przyczynowe"[91].

---

[87] Ibidem, s. 83.

[88] Ibidem. Według francuskiego socjologa „pole jako struktura obiektywnych relacji między pozycjami siły podtrzymuje i ukierunkowuje strategie, za pomocą których zajmujący owe pozycje dążą, indywidualnie lub zbiorowo, do zachowania lub polepszenia swoich pozycji i do narzucania zasady wartościowania jak najbardziej przychylnej swoim własnym wytworom. [Oznacza to, że] strategie podmiotów działających zależą od ich pozycji w polu, czyli w systemie dystrybucji specyficznego kapitału i od ich percepcji pola. To znaczy od sposobu widzenia pola *jako całości* i od jego oglądu z określonego punktu widzenia wewnątrz pola". Ibidem, ss. 83–84. W przypadku zrelatywizowanych wizji świata trudno doszukiwać się akceptacji dla wyraźnie zarysowanych struktur obiektywnych, relacji między pozycjami sił, niemniej szuka się nieustannie ustaleń, „w jaką grę i o co gra się tu i teraz". Jak wiadomo, stanowi to również stawkę w grze.

[89] Ibidem, ss. 86–87.

[90] Ibidem, s. 83.

[91] J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s. 277. Generalnie kultura – pisze J. Kmita – „w swych zlo-

Wiąże się to z obowiązywalnością obyczajowej formy świadomości (działań, interakcji i posługiwania się obiektami kulturowymi o takim charakterze), która stanowi społeczno-subiektywny regulator praktyki obyczajowej. Podzielane kolektywnie przekonania regulacyjne gwarantują powszechne rozumienie działań z tej dziedziny obyczaju, a ta ich zrozumiałość konstytuuje wspólnotę praktykującą (odtwarzającą/przetwarzającą) te działania.

Praktyka komunikowania obyczajowego, podobnie jak językowa oraz artystyczna, ma charakter symbolizowania komunikacyjnego, w szczególności semantycznego. Często jednak nie do końca jasny jest symboliczny charakter komunikacji pozajęzykowej[92].

> Nader często – zauważa J. Kmita – co prawda operuje się słowem „symbol", gdy rozpatrywane są działania językowe, a także i artystyczne (tu szczególnie często) czy obyczajowe (reifikacje tych działań) – w ich relacjach semantycznych do obiektów „symbolizowanych", ale: (a) o „symbolu" i „symbolizowaniu" z uwagi na aspekt syntaktyczny czy np. fonetyczny (gdy idzie o komunikację językową) mówi się zupełnie wyjątkowo (pominąwszy specyficznie rozumiany przez strukturalistów związek „metaforyczny" – związek „analogii"), chociaż przecież i w tym przypadku wchodzą w grę dyrektywy symboliczno-kulturowe; (b) owo „symbolizowanie" semantyczne wcale nie jest pojmowane w wyraźnej opozycji do powiązania przyczynowego (znów pominąwszy strukturalistów z ich specyficzną „metonimią"), przeciwnie: przewagę ma tendencja, by „symbolizowanie" semantyczne eksplikować w kategoriach przyczynowych – tak, jak dzieje się to u filozofów czy lingwistów hołdujących przyczynowej koncepcji znaczenia czy odniesienia przedmiotowego. Krótko mówiąc, kultura nowoczesna wyraźnie odróżnia od związku przyczynowego relację symbolizowania aksjologicznego, natomiast „waha się" *implicite* czy *explicite*, gdy idzie o humanistów profesjonalnych i filozofów, co do statusu symbolizowania komunikacyjnego. Nawiasem mówiąc to ostatnie ma również

kalizowanych »wcieleniach«, reguluje potężną cześć działań intencjonalnych jednostek należących do społeczności, jakie obejmuje, do określonych wspólnot kulturowych. Reguluje owo działanie – właśnie jako działanie intencjonalne, których podmioty spełniają założenia o racjonalności". Ibidem, s. 266. Można dołączyć do tego również założenie o efektywności.

[92] Badanie pozajęzykowego symbolizowania komunikacyjnego nie osiągnęło takiego stadium zaawansowania jak językowe. „Nawiasem mówiąc – stwierdza J. Kmita – semantyczne symbolizowanie pozajęzykowe badane było i jest badane z dużą intensywnością przez różne dyscypliny humanistyczne, ale nie osiągnęło tak dojrzałych rezultatów, jak badanie lingwistyczne, logiczne czy filozoficzne (instrumentalnie filozoficzne) nad semantycznym symbolizowaniem językowym. Dlatego to ostatnie znaczenie dokładniej jest dziś opracowane niż jego odpowiedniki pozajęzykowe". Ibidem, s. 289.

> w pewnym sensie charakter aksjologiczny, skoro zakomunikowanie czegoś także jest pewną wartością, jednakże nie jest ono na ogół wartością światopoglądową (ostateczną), co już stanowi rację usprawiedliwiającą wydzielenie tej odmiany relacji symbolizowania. Rację dodatkową owego wydzielenia stanowi niejasny, jak powiedziałem, jej status w kulturze nowoczesnej[93].

Okazuje się, że także dla polskiego kulturoznawcy, podobnie jak dla B. Latoura, nigdy nie byliśmy (do końca) nowocześni[94]. Ponowoczesne gry obyczajowe wychodzą naprzeciw myśleniu w kategoriach przyczynowych znaczenia i odniesienia przedmiotowego wchodzących w ich zakres działań. W trakcie gry zanika potrzeba odwoływania się do form świadomości społecznej jako niezbędnego społeczno-subiektywnego regulatora działań obyczajowych. Jego kurczenie się lub nawet brak oznaczają pozostawienie tego wymiaru obyczajowości bez symbolicznego formatowania, bez odwoływania się do kulturowych obiektywizacji[95]. Sfera *praxis* pozostawiona „samej sobie" staje się polem gry dla jednostkowych innowacji w celach skutecznego realizowania własnych dążeń, już bez oglądania się na wspólnotowe wartości. Nie znika jedynie wartościowanie, jednakże ulega sprywatyzowaniu. Wpisuje się to w J. Kmity koncepcję kultury bez symboli jako symptomu przemian kultury Zachodu. „W ponowoczesnej kulturze bez symboli nie ma oczywiście miejsca na ustabilizowane przez nią wartości, ale nie oznacza to, że w jej ramach nie wchodziłoby w grę wartościowanie. [...] Nie będzie tylko narzucane przez kulturę. Będzie sprawą każdej jednostki z osobna, będzie przy tym »sprawą danego miejsca i czasu«"[96].

W takiej sytuacji każda modyfikacja postępowania – nawet przypadkiem – może stać się zarzewiem wytworzenia gry obyczajowej. Głównym motorem generowanego w jej polu *illusio* jest skuteczność działań. Sukces oznacza upowszechnienie się ich rezultatów i to on nadaje im legitymizację. Efektywność może być też wyłącznie rozumieniem jej przez tych, którzy w daną grę zagrają. Niemniej ma to zawsze ograniczony, chwilowo-miejscowy charakter. Taki „projekt" gier obyczajowych wpisuje się w projekt „nowej kultury" – wolnej od

---

[93] Ibidem, s. 290.

[94] B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011. W studium tym francuski filozof twierdzi, że w nowoczesności nigdy nie odseparowano natury od kultury, stąd jej świat zaludniają „nieoczyszczone" *quasi*-obiekty, łączące aspekty obu sfer.

[95] J. Kmita uznaje, że relacja symbolizowania reifikacje stany rzeczy będące celami tychże działań, tworząc „obiekty kulturowo symbolizowane". J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*..., s. 273.

[96] Ibidem, s. 297.

> [...] modernistycznego fundamentu aksjologicznego, którą to wolność zagwarantować ma likwidacja obydwu odmian relacji symbolizowania: światopoglądowego i (teraz także) komunikacyjnego. Pozbycie się obiektów jednego i drugiego symbolizowania zagwarantuje nam naszą wolność od wartości, wolność od wartości dyktowanych poszczególnym jednostkom przez kulturę, przez określone wspólnoty kulturowe[97].

Kultura przekształca się w zbiór zachowań, np. werbalnych, a przedmiotem jej odniesień czyni się pewne dające się wskazać w „czasomiejscach" fizycznej czasoprzestrzeni fizyczne obiekty[98].

Podkreślę, że J. Kmita nie wierzy w możliwość (sprawnego) funkcjonowania tego typu kultury, tego chociażby, którego przejawy dostrzegam w grach obyczajowych.

> Z punktu widzenia przyjętego przeze mnie społeczno-regulacyjnego ujęcia kultury projekt jej ponowoczesnego kształtu wydaje mi się nie do zrealizowania. Mówię tak nie dlatego, że moje ujęcie kultury nie przewiduje takiej jej postaci, w kontekście której nie występowałaby relacja symbolizowania komunikacyjnego, a w szczególności (wewnątrz-)semantycznego. W końcu ujęcie to jest pewnym tylko domysłem, z którego w każdej chwili gotów jestem zrezygnować pod naciskiem „faktów". Mówię natomiast tak z tej racji, że nie wyobrażam sobie „faktów" świadczących, iż w danej, choćby i najdziwniej ukonstytuowanej społeczności zanikła intersubiektywna komunikacja, od językowej poczynając. [...] Swoją drogą dodać tu muszę, iż nie mogę pozbyć się niepokoju, jaki wywołuje we mnie obraz niepożądanych skutków społecznych, stanowiących potencjalne następstwo upowszechnienia się kultury eliminującej relację symbolizowania aksjologicznego[99].

Przytoczone przykłady gier obyczajowych uzmysławiają, że obawy te nie są bezpodstawne, a przeciwnie – aż nazbyt uzasadnione.

Przyjmując do wiadomości problemy ze społeczno-regulacyjną charakterystyką gier obyczajowych, odstępuję od wytyczania sensów komunikacyjnych re-

---

[97] Ibidem, s. 292. Według J. Kmity w wymiarze ideowym jest to wspólny aspekt myśli postmodernistycznej oraz neopragmatystycznej. „Wyklucza symbole, symbolizowanie i obiekty symbolizowania. Idzie przy tym zarówno o symbolizowanie aksjologiczne (światopoglądowe), jak i komunikacyjne, semantyczne w pierwszym rzędzie. Proponuje się oto kulturę bez symboli". Ibidem, s. 297. W konsekwencji – „nominalistyczne zakwestionowanie kultury, a w szczególności języka (który tym samym przekształca się w jakiś agregat konkretnych segmentów »mówienia«)". Ibidem, s. 293.

[98] Ibidem.

[99] Ibidem, s. 299.

zultatów gier obyczajowych, czyli zarysowania ich semantyki, a tym bardziej jej założeń. Powstrzymuję się również od wyznaczania ich „masie", a także samym grom, sprawowania jakiś sprecyzowanych funkcji obiektywnych. Nie jest to jednak konieczna teoretyczna kapitulacja, a pewien świadomy zamiar wyłuszczony w akapicie poniżej. Istnieje bowiem proste wyjście z zaistniałej sytuacji, które podsuwa zresztą sam J. Kmita.

> Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury operująca rozszerzonym pojęciem interpretacji humanistycznej (w dalszym ciągu będę mówić po prostu o interpretacji humanistycznej) przestaje mieć sens czysto naukoznawczy; staje się punktem wyjścia do budowy „merytorycznej" teorii kultury, którą można rozwijać w różnych kierunkach bądź to w sposób „analityczny" (wyprowadzając z owego punktu wyjścia takie czy inne konsekwencje, dołączając doń dalsze definicje), bądź też drogą uzupełniania tej koncepcji jakimiś dalszymi domysłami[100].

Bez kłopotu znaleźć można definicyjne implementacje, które rozwiązałyby „kłopoty z kulturą" przy interpretacji gier obyczajowych. W zmaganiach z ponowoczesnością nie stoi więc ona na straconych pozycjach.

Podsumowując poczynione w tym rozdziale rozważania nad grami obyczajowymi, jeszcze raz chciałbym podkreślić otwarty i propozycjonalny charakter analiz i dociekań. Bardziej niż pojęciowe, kategoryzacyjne, klasyfikacyjne zakreślanie sposobu myślenia o grach obyczajowych interesuje mnie bowiem wskazanie wagi obserwacji i interpretacji tych fenomenalnie widowiskowych, a strukturalnie trudno uchwytnych zjawisk ponowoczesnej obyczajowości. Podniesienie progu wrażliwości na toczące się procesy w życiu obyczajowym, przy jednoczesnym pozostawieniu swobody ich rozumienia, a zatem otwarcie oczu i umysłu. Przygotowanie ich na „stare" lub „nowe" „splecenie". Oczywiście koncepcja gier obyczajowych splata już własną sieć, którą narzuca na wskazywane przez nią fenomeny. Niemniej jednak, jak starałem się pokazać poprzez swoje heurystyczno-hipotetyczne próby, kształt oczek tej sieci nie jest predeterminowany, lecz elastyczny i ewoluujący.

Niezwykle ważne jest podkreślenie na sam koniec (poczynienie ważnego zastrzeżenia), że gry obyczajowe nie wypełniają uniwersum życia obyczajowego, a jedynie dopełniają jego ponowoczesny obraz, stanowią wyróżnik „ponowoczesnej kondycji". Występują obok tradycyjnego obyczaju, różnego typu obyczajowości w całokształcie związków pomiędzy nimi jako jaskrawe *novum*. Jednak „istota i istotność" gier obyczajowych dopiero podlega ekstraspekcji i ewaluacji – co z jednej strony wymaga odwagi, z drugiej ostrożności. Tak czy inaczej – *alea iacta est*.

[100] Ibidem, s. 271.

Zakończenie

Poczynione w niniejszej książce ustalenia pojęciowe i obserwacje przedmiotowe dotyczące ponowoczesnych przemian obyczaju nie są zakończone, ponieważ moment ich artykulacji identyfikuje się z momentem ich zachodzenia. Temat, jak i sposoby jego opracowywania nieustannie aktualizują się. Wielowątkowość zjawisk, złożoność problematyki umożliwiają opisanie ich innymi językami, mówienie o nich w inny sposób. Niemniej mam nadzieję, że zawarte w tej monografii rozważania dadzą się wykorzystać na dalszej drodze do chwytania aspektów ponowoczesnej obyczajowości i ubierania jej w pojęcia. Przeprowadzone dociekania nie mogą więc być opatrzone mianem sukcesu wieńczącego dzieło. Pozostają otwarte na interpretacje i reinterpretacje, transpozycje i transformacje, na stare i nowe odczytania. Zaprezentowane w książce propozycje modelowe i twierdzenia merytoryczne muszą jednak bronić się dalej same, ponieważ jako ich autor – kończący już pisanie – zrobiłem dla nich wszystko, co mogłem.

Pokuszę się jeszcze o kilka słów podsumowujących omawiane zagadnienia. Przyjąłem, że badanie zjawisk obyczajowych to zarazem badanie zjawisk kultury i analogicznie – diagnozowanie przemian obyczaju to opisywanie przeobrażeń kultury. Kluczowe jest zatem pojęcie kultury. Konsekwencje uzgodnienia jakiejś jej wersji są dalekosiężne. Przyjęcie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury przewija się we wszystkich kluczowych aspektach dociekań. Nie wszędzie objawia się to w warstwie językowej, ponieważ myślenie aparatem pojęciowym tej koncepcji nie oznacza ortodoksji formalnej – stylistycznej, słownej. Nie zawsze jednak udaje się to w pełni – przede wszystkim w grach obyczajowych i przy ustalaniu współczesnej semantyki komunikacji obyczajowej oraz jej założeń. Zostaje to wyraźnie zasygnalizowane, a przedstawione interpretacje są propozycjonalne. Niemniej rodzi to pewne wątpliwości, które daje się wyartykułować w formie kilku pytań. Czy inne konceptualizacje kultury lepiej radzą sobie z zadaniem badania zjawisk ponowoczesności? Czy warto zastosować inny aparat teoretyczny, inną terminologię? Czy za pomocą alternatywnego instrumentarium pojęciowego lepiej daje się przedstawić problematykę współ-

czesnej obyczajowości, mody, stylu życia i gier obyczajowych? Sądzę, że są to pytania bez odpowiedzi – nawet w momencie konfrontacji różnych ujęć na ten sam lub zbliżony temat. Różnice w zapleczach teoretycznych powodują, że są one względem siebie niewspółmierne i nieporównywalne. Jednak stanowi to korzyść, a nie przeszkodę w eksploracji złożonej materii współczesnego życia obyczajowego. Odmienne podejścia nie tylko się ścierają między sobą, lecz też wzajemnie oświetlają. W takiej też roli widzę własne ustalenia.

Podobnie rzecz ma się z tematyką przemian ponowoczesnego obyczaju – nie wiadomo, czy nakazuje ona zastosowanie nowego języka, nowej aparatury, nowych pojęć. Może tak być, ale nie musi. Będąc przywiązanym do tradycji poznańskiej szkoły kulturoznawczej i podtrzymując przekonanie o wartości jej dorobku teoretyczno-metodologicznego, postanowiłem „dać jej szansę" przy realizacji powziętego przez siebie zadania. Skutki tego posunięcia podlegają ocenie czytelnika, mam nadzieję jednak, że przynoszą warte uwagi efekty poznawcze.

Wśród nich jest opisywany ciąg przemian obyczaju od wspólnotowego zwornika, poprzez dystynktywne obyczajowości do agonistycznych gier obyczajowych. Jest to długa i kręta droga od orto-praktyki konserwatywnych społeczeństw tradycyjnych do posttradycyjnych eksperymentów na gruncie ponowoczesnej obyczajowości. Zawiera się w wielu „trwaniach" – „długim", „średnim" i „krótkim" – dlatego została wydedukowana i wyinterpretowana. Nie ma bowiem żadnego widocznego związku wynikania (relacji przechodniości) pomiędzy współczesnym graczem obyczajowym a jego zanurzonym w świat *folkways* czy *mores* antenatem. Musi istnieć wiele ogniw pośrednich pomiędzy nimi, a przeistoczenia mają charakter zarówno ewolucyjny, jak i skokowy. Przyjmuję, że w ostatnim okresie tego procesu dziejowego kluczowe są dwie obyczajowości, utożsamiane z ich figuratywnymi reprezentantami – „estety życia codziennego" (nowoczesnego *flâneura* bądź ponowoczesnego „spacerowicza") oraz „człowieka zabawy" (*homo ludens* bądź skarnawalizowanego lub gracza). Pierwszy przetarł szlaki „obyczajowości różnicy", drugi „obyczajowości transgresji". Oboje mają istotny wpływ na formowanie się tego podłoża współczesnego życia obyczajowego, w ramach którego postrzegam fenomen gier obyczajowych.

Nie oznacza to jednak, że ma to postać kanoniczną, można bowiem rozszerzyć spektrum obyczajowości i ich personifikacje. Dostrzegam tu znaczne pole manewru i liczne możliwości interpretacyjne. Wymaga to tylko innego niż moje podejścia (i zapewne metod) do problematyki ponowoczesnej obyczajowości. Jeszcze raz podkreślę natomiast, że nie uważam, ażeby całość życia obyczajowego przybrała formę gier obyczajowych. Wręcz przeciwnie, jest to tylko pewien wycinek, aczkolwiek najbardziej spektakularny. Gry współwystępują z tradycyjnym obyczajem, nowoczesnymi obyczajowościami i ponowoczesnymi stylami życia i modami. Dostrzec można je tylko na ich tle, w tych ramach. Gry obyczajowe odwołują się do społecznej świadomości – albo już tylko pamięci –

istnienia kulturowego systemu reguł obyczajowych. Tylko dzięki temu mogą utrzymywać cały czas status obyczajowych. Stanowią one barwne i fascynujące jawienie się przemian obyczaju w ponowoczesności. Nieokreślone, nieprzewidywalne, niedomykające się. Uważam, że na tyle fascynujące, że swoje własne ustalenia poznawcze konstruuję i traktuję jako zachętę do dalszych badań (ilościowych, jakościowych) nad zjawiskami dającymi się charakteryzować w ten sposób. Potencjał – diagnostyczny, prognostyczny – zawierający się w eksploracjach gier obyczajowych wydaje mi się na ten moment nieograniczony i nieprzewidywalny.

Bibliografia

Abriszewski K., *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

Adorno T., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Marek J. Siemek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983.

Allen S.J., *Życie mózgu. Ewolucja człowieka i umysłu,* tłum. Katarzyna Dzięcioł, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.

Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions, London 1983.

Angutek D., *Tradycje wytworzone rodzącej się ponowoczesności w Polsce*, Epigram, Bydgoszcz 2018.

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005.

Arcimowicz J., Bieńko M., Łaciak B. (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – Przemiany, nowe trendy, zróżnicowania*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000 (i inne wydania).

Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. Paweł Siwek, PWN, Warszawa 1977.

Auge M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. Roman Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Austin J. L., Jak działać słowami, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

Bachtin M., *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, tłum. Anna Goreń, Andrzej Goreń, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1975.

Bachtin M., Definicja kategorii czasoprzestrzennych, tłum. Wincenty Grajewski, w: idem, *Dialog, język, literatura*, E. Czaplejewicz (red.), PWN, Warszawa 1983.

Baczko B., *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Banaszak G., Kmita J., *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

Banaszkiewicz M., Zabawa – i co z tego wynika?, w: T. Paleczny, R. Kantor, M. Banaszkiewicz (red.), *Kultura zabawy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Barney D., *Społeczeństwo sieci*, tłum. Marcin Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.

Barthes R., *Przyjemność tekstu*, tłum. Adrianna Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Barthes R., *System mody*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Barthes R., *Mitologie*, tłum. Adam Dziadek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

Bauć P., *Wdrażanie do uczestnictwa w kulturze techniczno-użytkowej w ujęciu społeczno-regulacyjnej teorii kultury*, Przedsiębiorstwo Prywatne WiB Piotr Wilczewski, Gdańsk 2017.

Baudelaire Ch., Malarz życia nowoczesnego, w: idem, *Rozmaitości estetyczne*, tłum. Joanna Guze, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000.

Baudrillard J., Gra resztkami, w: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

Baudrillard J., Precesja symulakrów, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

Baudrillard J., Słownik, w: idem, *Ameryka*, tłum. Renata Lis, Michał Paweł Markowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998.

Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

Baudrillard J., *O uwodzeniu*, tłum. Janusz Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

Baudrillard J., *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.

Baudrillard J., *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło?: esej ostatni*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.

Bauman Z., Przedstawienie na pustyni, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *„Drobne rysy w ciągłej katastrofie…". Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.

Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli o niemożliwości awangardy*, „Teksty Drugie" 5–6(29–30)/1994.

Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.
Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. Janina Bauman, Janina Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Bauman Z., Wśród nas nieznajomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997.
Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2006.
Bauman Z., *Życie na przemiał*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
Bauman Z., *Płynne życie*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.
Bauman Z., *44 Listy ze Świata Płynnej Nowoczesności*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa 2011.
Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w świecie społecznym ponowoczesności*, tłum. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
Becker G., *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*, tłum. Helena Hagemejerowa, Krzysztof Hagemejer, PWN, Warszawa 1990.
Bednarek S., Badanie obyczaju w perspektywie kulturoznawstwa. Przykład PRL-u, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007.
Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
Benjamin W., Surrealizm. Ostatnie migawki z życia europejskiej inteligencji, w: idem, *Twórca jako wytwórca*, wyb. H. Orłowski, tłum. Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975.
Benjamin W., Paryż – stolica dziewiętnastego wieku, w: idem, *Twórca jako wytwórca*, wyb. H. Orłowski, tłum. Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975.
Benjamin W., Paryż II Cesarstwa według Baudelaire'a, w: idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. Hubert Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.
Benjamin W., Park Centralny, w: idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. Hubert Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.

Benjamin W., *Pasaże*, R. Tiedemann (red.), tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

Benjamin W., O kilku motywach u Baudelaire'a, w: idem, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. Adam Lipszyc, Anna Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Berger P., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, PIW, Warszawa 1983.

Bilewicz-Kuźnia B., *Zabawa i nauczanie przez zabawę w podstawie programowej i wybranych programach wychowania przedszkolnego*, „Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce" 4(38)/2015.

Bokszański Z., *Późna nowoczesność w teorii socjologicznej Anthony Giddensa*, „Civitas Hominibus: Rocznik Filozoficzno-Społeczny" 5/2010.

Bogucka M., *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, PIW, Warszawa 1994.

Bogunia-Borowska M. (red.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.

Bonecki M., *Interpretacja humanistyczna a teoretyczna rekonstrukcja kultury*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011.

Bourdieu P., Wacquant L. J. D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Bourdieu P., *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. Piotr Biłos, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005.

Bourdieu P., *Rozum praktyczny. O teorii działania praktycznego*, tłum. Joanna Stryjczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Bourdieu P., *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKa, Kraków 1999.

Braudel F., Historia i nauki społeczne: długie trwanie, w: idem, *Historia i trwanie*, tłum. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1978.

Braudel F., Problemy historii cywilizacji, w: idem, *Historia i trwanie*, tłum. Bronisław Geremek, Czytelnik, Warszawa 1998.

Braudel F., *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wieku*, t. 1–3, tłum. Maryna Ochab, Piotr Graff, PIW, Warszawa 1992.

Burszta W.J., Relatywizm i etnocentryzm – postmodernistyczne widzenie, w: A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk S-ka, Poznań 1998.

Bystroń J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 1, t. 2, PIW, Warszawa 1976.

Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Anna Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.

Calderón de la Barca P., *Życie snem. Książę niezłomny*, tłum. Józef Szujski, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.
Caillois R., *Żywioł i ład*, tłum. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1973.
Castells M., *Społeczeństwo sieci*, tłum. Mirosława Marody, Kamila Pawluś, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
Certeau M. de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
Chojniak A., *Jednostka w procesie zmiany kulturowej*, „Filo-Sofija" 2(25)/2014.
Chwalba A. (red.), *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
Chwalba A., Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007.
Cialdini R., *Wywieranie wpływu na ludzi – Teoria i praktyka*, tłum. Bogdan Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1996.
Ciołek T.M., Olędzki J., Zadrożyńska A., *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.
Ciupak E., Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J.K. Makulski, K. Żygulski (red.), *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1977.
Combs J.E., *Świat zabawy. Narodziny nowego wieku ludycznego*, tłum. Olga Kaczmarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. Ewa Hartleb, Jan Strzelecki, PWN, Warszawa 1957.
Coveney P., Highfield R., *Strzałka czasu*, tłum. Piotr Amsterdamski, Zysk i S-ka, Warszawa 1997.
Czekalski T., Czasy współczesne, w: A. Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
Czerwiński M., *Przemiany obyczaju*, PIW, Warszawa 1969.
Czerwiński M., *Magia, mit, fikcja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973.
Czerwiński M., Pojęcie stylu życia i jego implikacje, w: A. Siciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, PWN, Warszawa 1976.
Damasio A., *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. Maciej Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.
Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. Norbert Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011.
Davidson D., *O schemacie pojęciowym*, tłum. Joanna Gryz, „Literatura na Świecie" 5/1991.
Derrida J., *Pismo filozofii*, tłum. Bogdan Banasiak, Inter Esse, Kraków 1993.
Derrida J., *Głos i fenomen*, tłum. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Derrida J., *O gramatologii*, tłum. Bogdan Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

Dębowski J., *Świadomość – poznanie – naoczność poznania*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.

Dobosz A., *Uwagi na temat koncepcji zjawiska podmiotowego Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011.

Dobosz A., *Uwagi na temat koncepcji semantyki Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 3(18)/2012.

Domańska E., *„Zwrot performatywny" we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie" 5/2007.

Douglas M., *Czystość i zmaza*, tłum. Marta Bucholc, PIW, Warszawa 2007.

Drozdowski R., Fatyga B., Filiciak M., Krajewski M., Szlendak T., *Praktyki kulturalne Polaków*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

Dyczewski L., Zwyczajowość–obrzędowość czynnikiem wzmacniającym świętowanie i zadowolenie ze święta, w: L. Dyczewski, D. Wadowski (red.), *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1998.

Dyczewski L., *Święto i jego kulturotwórcza rola*, „Kultura i Społeczeństwo" 4/2012.

Dziamski G., *Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.

Eco U., *Semiologia życia codziennego*, tłum. Piotr Salwa, Joanna Ugniewska, Czytelnik, Warszawa 1996.

Ekman P., *Are There Basic Emotions?*, „Psychological Review" 3(99)/1992.

Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, tłum. Anna Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1970.

Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.

Elkonin D.B., *Psychologia zabawy*, tłum. Leon Łoś, WSiP, Warszawa 1984.

Eller J.D., *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. Anna Gąsior -Niemiec, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Elliot A., *Współczesna teoria społeczna*, tłum. Paweł Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Fatyga B., Fatyga-Malarska M., *Wpływ mody na styl życia*,„Kultura i Społeczeństwo" 1–2/1982.

Fatyga B., Praktyki kulturalne Polaków, w: R. Drozdowski, B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak, *Praktyki kulturalne Polaków*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

Featherstone M., *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE Publications, London–Thousand Oks–New Delhi 1991.

Featherstone M., *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, SAGE Publications, London–Thousand Oks–New Delhi 1995.

Featherstone M., Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego, tłum. Przemysław Czapliński, Jacek Lang, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

Fish S., Co czyni interpretację możliwą do przyjęcia, tłum. Andrzej Szahaj, w: idem: *Interpretacja, retoryka, polityka*, TAiWPN Universitas, Kraków 2002.

Fish S., Dowodzenie vs perswazja: dwa modele krytycznej działalności, tłum. Krzysztof Abriszewski, w: idem, *Interpretacja, retoryka, polityka*, A. Szahaj (red.), TAiWPN Universitas, Kraków 2002.

Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, PIW, Warszawa 1977.

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia–Spacja, Warszawa 1993.

Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

Foucault M., *Inne przestrzenie*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie" 6/2005.

Frydryczak B., *Świat jako kolekcja. Próba analizy estetycznej natury nowoczesności*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

Fukuyama F., *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. Anna Śliwa, Leszek Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1997.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Gagacki J., *Kapitał społeczny i kultura zaufania*, „Ekonomia Społeczna" 1(6)/2013.

Gellner E., *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, Collins Harvill, London 1988.

Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

Gennep van A., *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, PIW, Warszawa 2006.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość, „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. Mirosława Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

Godlewski R. P., *Trzeci dogmat empiryzmu wyjaśniony, czyli co Donald Davidson miał na myśli, ale jasno tego nie powiedział*, „Analiza i Egzystencja" 5/2007.

Golka M., *Socjologia kultury*, Scholar, Warszawa 2007.

Gombrowicz W., Ślub, w: idem, *Dzieła*, t. 4, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.

Grad J., Obyczaj, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań 1987

Grad J., Zwyczaj, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań 1987.

Grad J., *Obyczaj a moralność: próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993.
Grad J., *Badanie uczestnictwa w kulturze artystycznej w polskiej socjologii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997.
Grad J., Zabawa jako zjawisko kulturowe, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997.
Grad J., *Zabawa – analiza pojęć i koncepcji*, „Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności", nr 1–2, Kielce 1997.
Grad J., Tradycja jako kultura ukryta, w: K. Zamiara (red.), *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001.
Grad J., Homo ludens jako uczestnik kultury, w: B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001.
Grad J., Moda jako zjawisko obyczajowe, w: J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Drogi i ścieżki filozofii kultury. Miscellanea dedykowane profesor Teresie Kostyrko przez przyjaciół i współpracowników dla uczczenia jej działalności akademickiej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.
Grad J., Mamzer H. (red.), *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.
Grad J., Mamzer H. (red.), *Ludyczny wymiar kultury*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. XXII, Poznań 2004.
Grad J., Problem karnawalizacji kultury współczesnej, w: J. Grad, H. Mamzer (red.), *Ludyczny wymiar kultury*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. XXII, Poznań 2004.
Grad J., Zwyczaj, w: H. Kubiak, G. Lissowski, W. Morawski, J. Szacki (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005.
Gruszyn B., *Czas wolny – aktualna problematyka*, PWN, Warszawa 1970.
Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. Józef Dancygier, PIW, Warszawa 1976.
Guriewicz A., *Historia i antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa" 1–2/1997.
Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
Hall C. S., Lindzey G., Cambell J. B., *Teorie osobowości*, tłum. Józef Radzicki, Joanna Kowalczewska, Michał Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
Hall D., Refleksje o straży sąsiedzkiej, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010.
Hall E. T., *Ukryty wymiar*, tłum. Teresa Hołówka, Muza, Warszawa 1997.

Hall E. T., *Poza kulturą*, tłum. Elżbieta Goździak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Hałas E., *Symbole w interakcji*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Harman G., *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, tłum. Grzegorz Czemiel, Marcin Rychter, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016.

Heers J., *Święto głupców i karnawały*, tłum. Grażyna Majcher, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969.

Heschel A. J., *Szabat*, tłum. Henryk Halkowski, Esprit, Kraków 2015.

Hessel F., *Sztuka spacerowania*, tłum. Sława Lisiecka, „Literatura na Świecie" 8–9/2001.

Hobsbawm E., Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji, tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Hohmann A., *Flâneur. Pamięć i lustro nowoczesności*, tłum. Andrzej Kopacki, „Literatura na Świecie" 8–9/2001.

Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. Maria Kurecka, Witold Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985.

Hurlock E. B., *Rozwój dziecka*, tłum. Maria Tyszkowa, PWN, Warszawa 1985.

Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. Danuta Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.

Jałowiecki B., *Przestrzeń ludyczna – nowe obszary metropolii*, „Studia Regionalne i Lokalne" 3(21)/2005.

Jameson F., *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, tłum. Przemysław Czapliński, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998.

Jankowski H., Przedmiot etyki – moralność, w: H. Jankowski (red.), *Etyka*, PWN, Warszawa 1977.

Januszkiewicz M., Interpretacja jest zatem zdarzeniem, tym-co-ma-miejsce, co wydarza się – każdorazowo inaczej. Wczytywanie (się) w tekst: o interpretacji transakcyjnej, „Teksty Drugie" 1–2(133–134)/2012.

Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Jawłowska A., Pawełczyńska A., Mechanizmy makrospołeczne a zróżnicowania stylu życia, w: A. Siciński (red.), *Styl życia – przemiany we współczesnej Polsce*, PWN, Warszawa 1978.

Jaworska J., Jak czytać magazyn ilustrowany? Przygoda z „Przekrojem", w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007.

Jaworski M., *Zabawa, święto, profanacja: potencjał kulturotwórczy zabawy w kulturze współczesnej. Studium socjokulturowe zabawy komiksem*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.

Jedynak B., *„Aby potomkowie byli Polakami". Z historii refleksji nad obyczajem w Oświeceniu: S. Konarski, J. J. Rousseau, S. Staszic*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.

Jedynak B., *Obyczaje domu polskiego w czasach niewoli 1795–1918*, Agencja Wydawniczo-Handlowa AD, Lublin 1996.

Jewdokimow D., *Na styczne. Idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2017.

Kabakow I., Publiczny projekt albo duch miejsca, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010.

Kobyliński A., *Moralność autonomiczna i etyka wiary*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW" 1(40)/2004.

Kaczocha W., Model publiczności kulturalnej, w: W. Sobisiak (red.), *Problemy uczestnictwa w kulturze*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1974.

Kalinowski M., *Ku wolności jako odpowiedzialności. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

Kant I., *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, tłum. Artur Banaszkiewicz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mścisław Wartenberg, przejrzał i poprawił R. Ingarden, PWN, Warszawa 1971.

Kantor R., Społeczeństwo konsumpcji zabawy. Przypadek polski, w: R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiewicz (red.), *Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Kantor R., *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego: Szkice o ludyzmie, ludyczności i powadze, a w istocie o jej braku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Kaufmann J.-C., *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

Keil G., Język, tłum. Krystyna Krzemieniecka, w: E. Martens, H. Schnadelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995

Kempny M., Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji, w: M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

Kiklewicz A., Pragmatyka bez semantyki, w: A. Kiklewicz (red.), *Język poza granicami języka 2. Semantyka a pragmatyka: spór o pierwszeństwo*, t. 1. *Aspekty*

lingwistyczno-semiotyczne, Centrum Badań Europy Wschodniej Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2011.
Kita B., *Podróżować: jeździć, widzieć, myśleć*, „ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura" 2(5)/2002.
Kita B., *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*, Rabid, Kraków 2003.
Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, 2 t., Ossolineum, Wrocław 1970.
Klein N., *No logo*, tłum. Hanna Jankowska, Katarzyna Makaruk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2016.
Klein N., *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. Hanna Jankowska, Katarzyna Makaruk, Tomasz Krzyżanowski, Michał Penkala, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2017.
Klich B., Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007.
Kłoskowska A., *Badanie i przewidywanie rozwoju kultury*, „Kultura i Społeczeństwo" 1/1974.
Kłoskowska A., Kultura, w: A. Kłoskowska (red.), *Pojęcie i problemy wiedzy o kulturze. Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991.
Kmita J., Nowak L., *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Seria „Filozofia i Logika", nr 5, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1968.
Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971.
Kmita J., *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1976.
Kmita J., Światopogląd nauki – światopogląd naukowy, „Nurt" 3/1976 (wkładka). Przedruk w: J. Lipiec (red.), *Nauka a światopogląd*, KAW, Kraków 1999.
Kmita J., *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976.
Kmita J., *Z problemów epistemologii historycznej*, PWN, Warszawa 1980.
Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Poznań 1982.
Kmita J., Scjentyzm i antyscjentyzm, w: Z. Cackowski (red.), *Poznanie, umysł, kultura*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1982.
Kmita J., *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.
Kmita J., *Kultura jako przedmiot współczesnej refleksji filozoficznej*, PAN, Warszawa 1987.
Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995.
Kmita J., Jak wymknąć się władzy uniwersaliów, w: J. Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999.

Kmita J., *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej"*, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz 2001.

Kmita J., Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna, w: A. Pałubicka, G. A. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005.

Kmita J., *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze,* Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.

Kobyliński A., *Moralność autonomiczna i etyka wiary*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW" 1(40)/2004.

Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966.

König R., *Potęga i urok mody*, tłum. Janina Szymańska, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979.

Kracauer S., *Jacques Offenbach i Paryż jego czasów*, tłum. Andrzej Sąpoliński, PIW, Warszawa 1992.

Krasnodębski Z., *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

Krajewski M., *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo" 1/2013.

Kroeber A., *Istota kultury*, tłum. Piotr Sztompka, PWN, Warszawa 1989.

Krysiak M., Czasoprzestrzeń w kontekście refleksji lingwistycznych, w: P. Kwiatkowski, L. Wiśniewski (red.), *Człowiek wobec fenomenu czasoprzestrzeni*, Europejskie Stowarzyszenie Kulturoznawcze, Poznań 2012.

Krzywicki L., Przeżytki, w: idem, *Dzieła*, t. 9: *Szkice socjologiczne*, cz. 1, H. Hołda-Róziewicz (red.), PWN, Warszawa 1974.

Krzyżanowski J. (red.), *Słownik folkloru polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.

Kuchowicz Z., *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1975.

Kuczyńska A., *Wzory modne w życiu codziennym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.

Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromęcka, PWN, Warszawa 1968.

Kurczewski J.M., Współczesna obyczajowość polska, w: J. Mucha (red.), *Społeczeństwo polskie w perspektywie w Unii Europejskiej*, IFiS PAN, Warszawa 1999.

Kurczewski J.M., *Trzy drogi do socjologii obyczajów*, „Societas/Communitas" 1/2014.

Kurczewski J.M., Łóżko i kuchnia. Od socjologii obyczajów do socjologii moralności i z powrotem, w: B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku*

XXI wieku – w procesie przemian, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2014.

Kwaśniewicz K., *Teoretyczne i metodologiczne aspekty badań nad zwyczajami ludowymi. Przyczynek do dyskusji nad „Syntezą etnografii Polskiej"*, „Etnografia Polska" 2(18)/1974.

Latour B., *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts 1987.

Latour B., *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts 1993.

Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.

Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

Leach E., Kultura i komunikowanie, w: E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, tłum. Michał Buchowski, PWN, Warszawa 1989.

Lee H., Liebenau J., *Time and the Internet at the Turn of the Millennium*, „Time & Society" 1(9)/2000.

Lehan R., Od Mitu do tajeMnicy, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010.

Leszniewski T., Moda i tożsamość – dylematy współczesnego człowieka w świecie konsumpcji, w: T. Szlendak, K. Pietrowicz (red.), *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.

Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. Aleksandra Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 1975.

Lipovetsky G., *The Empire of Fashion. Dressing Modern Democracy*, tłum. Catherine Porter, Princeton UP, Princeton, NJ 1994.

Loska K., Flâneur jako metafora współczesnej kultury, w: A. Gwóźdź, S. Krzemień-Ojak (red.), *Intermedialność w kulturze końca XX wieku*, Wydawnictwo Transhumana, Białystok 1998.

Luhmann N., *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, tłum. Grażyna Skąpska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.

Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. Jacek Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

Łaciak B., *Obyczajowość polska czasu transformacji, czyli wojna postu z karnawałem*, Trio, Warszawa 2005.

Łaciak B. (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – w procesie przemian*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2014.

Łotman J., Uspienski B., O semiotycznym mechanizmie kultury; tłum. Jerzy Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.) *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa 1975.
Mac A., *Zabawa w życiu dziecka a dobrostan*, „Zdrowie i Dobrostan" 2(2)/2013.
Makówka M., *Funkcje uczestnictwa w kulturze*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie" 742/2007.
Malinowski B., Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich, w: idem, *Dzieła*, t. 2, tłum. Józef Chałasiński, Andrzej Waligórski, PWN, Warszawa 1984.
Malinowski B., Kultura, w: A. Paluch, *Malinowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
Manterys A., *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
Margolis J., *Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*, tłum. Wojciech Chojna, Krzysztof Guczalski, Marzena Jakubczak, Krystyna Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2004.
Markiewka T.S., *Bruno Latour i „koniec" postmodernizmu*, „Diametros" 9(33)/2012.
Marks K., Engels, F., *Dzieła*, t. 2, tłum. zbiorowe, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
Matysek M., *Nowa aisthesis*, „Magazyn Sztuki Online" 3(28)/2001.
Mead G., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
Mencwel A., Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007.
Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
Merton R., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982.
Michalczyk T., *Zachowania społeczne a sfera racjonalnych wyborów – aspekt komunikacji społecznej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie", „Pedagogika", t. 13, Częstochowa 2004.
Michałowska M., Fotografia i miasto – dyskurs spojrzenia, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010.
Miluska J., *Moda jako instrument rozpowszechniania wartości*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. XXI, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
Moda, hasło w: *Encyklopedia powszechna*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
Moraczewski K., *Status idei humanistyki jako nauki po krytyce postmodernistycznej*, „Kultura Współczesna" 2(44)/2005.
Moraczewski K., *Refleksje o teoretycznych podstawach historii kultury*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011.
Moraczewski K., Językowy charakter sensu obrazu. Wyprawa zwiadowcza, w: P. Gałkowski, M. Wendland (red.), *Język, obraz, konstytuowanie rzeczywistości*, Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji, Poznań 2007.

Moraczewski K., *Profesor Jerzy Kmita (1931–2012)*, „Studia Kulturoznawcze" 1(2)/2012.
Moraczewski K., *Cultural Theory and History: Theoretical Issues*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014.
Moraczewski K., *Współczesność humanistyki*, „Kultura Współczesna" 2/2015.
Moraczewski K., *Przekonania i zmiana kulturowa*, „Filo-Sofija" 1(36)/2017.
Morawski S., Trudny związek Flânerie z intelektualizmem, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.
Moyles J., Starting with Play, Taking Play Seriously, w: J. Moyles (red.), *The Excellence of Play, Maidenhead*, Open University Press, Maidenhead 2015.
Muszyński W., Style życia w czasie wolnym – wielość wymiarów, w: W. Muszyński (red.), *„Małe tęsknoty?" Style życia w czasie wolnym we współczesnym społeczeństwie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
Nagel E., *Struktura nauki*, tłum. Jerzy Giedymin, Bożydar Rassalski, Helena Eilstein, PWN, Warszawa 1970.
Nesbit M., Pod nieobecność parisienne..., w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010.
Niedźwiedzki M., *Dystans i dotyk: „kryzys widzenia"*, „Sztuka i Filozofia" 16/1999.
Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień (Ludzkie, Arcyludzkie)*, cz. 2, tłum. Konrad Drzewiecki, W.L. Anczyca i Spółki, Kraków 1909–1910.
Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. Leopold Staff, W.L. Anczyca i Spółka, Warszawa 1905–1906.
Nowak L., *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie,* Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.
Nowak J., *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, NOMOS, Kraków 2011.
Ogrodowska B., *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Muza, Warszawa 2007.
Ogrodowska B., Zwyczaj, w: *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2001.
Okoń W., *Zabawa a rzeczywistość*, WSiP, Warszawa 1987.
Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń 1997.
Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pismach socjologiczne*, tłum. Piotr Niklewicz, Henryk Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.
Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1973.
Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, cz. 1, Ossolineum, Wrocław 2004.
Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, w: idem, *Dzieła*, t. 2, PWN, Warszawa 1966.
Ossowski S., Z zagadnień psychologii społecznej, w: idem, *Dzieła*, t. 3, PWN, Warszawa 1966.
Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.

Pachulski M., Słaboń A., *Słownik pojęć socjologicznych*, AE w Krakowie, Kraków 2001.
Paetzold H., Miasto jako labirynt. Walter Benjamin i nie tylko, w: E. Rewers (red.), *Przestrzeń, filozofia i architektura*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.
Paleczny T., Transgresyjne formy zabawy w świecie ponowoczesnym, w: T. Paleczny, R. Kantor, M. Banaszkiewicz (red.), *Kultura zabawy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
Paluch A., *Malinowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
Pałubicka A., *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, PWN, Warszawa–Poznań 1977.
Pałubicka A., *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne" 24/1985.
Pałubicka A., *Frazera i Lévy-Bruhla koncepcje magii a problem poznania humanistycznego*,„Kultura Współczesna" 3/1997.
Pałubicka A., Modernizacja europejskiej kultury nowożytnej a kształtowanie się autonomicznej jednostki, w: K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Zaproszenie do filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001.
Pałubicka A., Kowalski A.P. (red.), *Konstruktywizm w humanistyce*, Epigram, Bydgoszcz 2003.
Pałubicka A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Epigram, Bydgoszcz 2006.
Pałubicka A., Kulturowe i biologiczne źródła kształtowania się bezpieczeństwa ontologicznego, w: A. Dobosz, A. P. Kowalski (red.), *Bezpieczeństwo ontologiczne*, Epigram, Bydgoszcz 2007.
Pałubicka A., *Charakterystyka kultury modernizmu europejskiego w perspektywie filozofii kultury*, „Filo-Sofija" 1(10)/2010.
Pałubicka A., *Opozycja dwóch postaw wobec świata a koncepcja kultury Jerzego Kmity*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011.
Pałubicka A., Po co rozum miałby poznawać wszystko?, w: E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2012.
Pałubicka A., *Pojawienie się filozofii w Europie i faktu tego następstwa*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna", t. I, 1/2012.
Pałubicka A., *Gramatyka kultury europejskiej*, Epigram, Bydgoszcz 2013.
Pałubicka A., Ponowoczesny obraz świata. Ontologia wiedzy operacyjnej jako wizja świata ponowoczesnego, w: I. Lorenc, M. Richter, M. Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekstach nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.
Pilecka A., *Miasto przetworzone – paryska fantasmagoria Waltera Benjamina*, „Estetyka i Krytyka" 1(24)/2012.

Platon, *Prawa*, tłum. Maria Maykowska, Alfa, Warszawa 1997.
Pomorski J., Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii: prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Instytut Historii UAM, Poznań 1998.
Postman N., *Zabawić się na śmierć*, tłum. Lech Niedzielski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002.
Półtawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973.
Pruchnik W., *Racjonalizm, relatywizm i etnocentryzm w ujęciu Richarda Rorty'ego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia", vol. 30, 8/2005.
Quine W.V., Dwa dogmaty empiryzmu, w: idem, *Z punktu widzenia logiki, eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. Barbara Stanosz, PWN, Warszawa 1969.
Reinsberg C., *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, tłum. Bożena Wierzbicka, Uraeus, Gdynia 1998.
Rembowska K., *Geografia w ujęciu humanistycznym. Wybór prac Krystyny Rembowskiej*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013.
Rewers E., *Post-Polis: wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005.
Rewers E., Zdarzenie w przestrzeni miejskiej, w: J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej*, Instytut Kultury, Warszawa 1998.
Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. Małgorzata Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992.
Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. Urszula Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
Rifkin J., *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. Ewa Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.
Rorty R., *Nauka jako solidarność*, tłum. Adam Chmielewski, „Literatura na Świecie" 5/1991.
Rorty R., *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne*, tłum. Lech Witkowski, „Kultura Współczesna" 1/1993.
Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wojciech J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.
Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. Czesław Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
Rorty R., *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. Janusz Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
Rorty R., *Pisma filozoficzne*, tłum. Janusz Margański, t. 1, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

Rotenbuhler E. W., *Komunikacja rytualna*, tłum. Janusz Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.

Różanowski R., *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.

Rutkowski K., *Ostatni pasaż. Przepowieść o byciu byle-jakim*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007.

Rybicka E., *Poza pisanie/czytanie miasta*, „Teksty Drugie" 3/2007.

Rydlewski M., *Kulturowy wymiar postkonstruktywizmu w perspektywie Gramatyki kultury europejskiej Anny Pałubickiej*, „Filo-Sofija" 2(25)/2014.

Rydlewski M., *Czarnoksięstwa humanistów Jerzego Kmity jako część projektu „humanistyki naukowej"*, „Sensus Historiae" vol. XXII, 1/2016.

Sady W., *Gry językowe i sposoby życia. Wprowadzenie do „Dociekań filozoficznych"*, „Colloquia Communia" 2(13)1984.

Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, tłum. Barbara Stanosz, Roman Zimand, PIW, Warszawa 1978.

Sarzyński P., *Wrzask w przestrzeni. Dlaczego w Polsce jest tak brzydko*, Wydawnictwo Polityka, Warszawa 2012.

Sauerland K., Przeżycie i doświadczenie, czyli jeszcze raz o Walterze Benjaminie, w: idem, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, PIW, Warszawa 1986.

Sauerland K., *Destrukcja. Rzecz o Walterze Benjaminie*, „Literatura na Świecie" 8–9/2001.

Schindler N., *Ludzie prości, ludzie niepokorni...: kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, tłum. Barbara Ostrowska, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.

Schopenhauer A., *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. Bolesław Konorski, Łucja Konorska, Alma-Press, Warszawa 2009.

Searle J. R., *Czynności mowy. Rozważania nad filozofią języka*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1987.

Sennett R., *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. Jan Dzierzgowski, Łukasz Mikołajewski, Muza, Warszawa 2006.

Siciński A., Styl życia – problemy pojęciowe i teoretyczne, w: A. Siciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, PWN, Warszawa 1976.

Siciński A., Zakończenie, w: A. Siciński (red.), *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, PWN, Warszawa 1978.

Siciński A. (red.), *Style życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.

Siciński A., Styl życia, w: K.W. Frieske, H. Kubiak, G. Lissowski, J. Mucha, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Encyklopedia Socjologii*, t. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

Simmel G., Filozofia mody, w: S. Magala, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.
Simmel G., Towarzyskość. Przykład socjologii czystej lub formalnej, w: idem, *Socjologia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975.
Simmel G., Mentalność mieszkańców wielkich miast, w: idem, *Socjologia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975.
Simonides D., Obyczaj w życiu dawnego i współczesnego człowieka, w: B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*, Oficyna Wydawnicza „Stopka", Łomża 1998.
Sombart W. *Żydzi i życie gospodarcze*, tłum. Melania Brokmanowa, IFIS PAN, Warszawa 2010.
Shils E., Tradycja, tłum. Jerzy Szacki, Joanna Kurczewska, w: J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Czytelnik, Warszawa 1984.
Skórzyńska A., *Sploty myślenia i działania. Francuski wariant filozofii „praxis" a współczesne dylematy, badań kulturowych*, „Sensus Historiae" vol. XXII, 1/2016.
Słaboń A., *Przemiany współczesnej obyczajowości. Społeczna dynamika przewartościowań na przykładzie kodeksu zachowań*, Wydawnictwo AE w Krakowie, Kraków 2006.
Słaboń A., Obyczajowość sieciowa. U podstaw teorii zmiany kulturowej, w: B. Łaciak (red.), *Obyczajowość polska początku XXI wieku – w procesie przemian*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2014.
Sławek T., Miasto. Próba zrozumienia, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010.
Spencer H., *Naukowe, polityczne i filozoficzne studya Herberta Spencera. 1. Obyczaje i zwyczaje,* tłum. Leon Dziankowski, Księgarnia Polska, Lwów 1879.
Stachowicz J., *Globalne sieci przepływu kapitału, wiedzy oraz wartości jako kluczowe wyzwanie w zarządzaniu przedsiębiorstwami*, „Zeszyty Naukowe", nr 9, Kraków 2011.
Staszczak Z. (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań 1987.
Suchodolski B., *Labirynt współczesności*, PIW, Warszawa 1975.
Sulima R., Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007.
Sulima R., *Przemiany polskiego obyczaju (ostatnie dekady)*, „Colloquia Anthropologica et Communicativa: Tabu, etykieta, dobre obyczaje", Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.
Sulima R., *Współczesność humanistyki*, „Kultura Współczesna" 2/2015.
Sulima R., *Kategorie „źródłowe" i gry pojęciami w kulturoznawczej debacie*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2(28)/2016.
Sułkowski B., *Zabawa. Studium socjologiczne*, PWN, Warszawa 1984.

Sułkowski B., Zabawa, w: *Słownik pojęć kultury XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

Sumner W. G., *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie: studium socjologicznego znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Szacki J., Wprowadzenie, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, L. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych*, PWN, Warszawa 1975.

Szacki J., *Tradycja*, PWN, Warszawa 1971.

Szacki J., *Znaniecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.

Szahaj A., *Jerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Filozofia, t. XV, Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 264, 1993.

Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Fundacja Na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996.

Szahaj A., *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie" 6(48)/1997.

Szahaj A., *O interpretacji*, Universitas, Kraków 2014.

Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2004.

Szalbot M., *Homo faber – homo ludens*. O zabawie przy pracy, w: T. Paleczny, R. Kantor, M. Banaszkiewicz (red.), *Kultura zabawy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1965.

Szlendak T., Pietrowicz K., Moda, wolność i kultura konsumpcji, w: T. Szlendak, K. Pietrowicz (red.), *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.

Szlendak T., Olechnicki K., *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

Szpakowska M., *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa czasu przemian*, WAB, Warszawa 2003.

Szpakowska M. (red.), *Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach*, WAB, Warszawa 2008.

Sztandar-Sztanderska K., *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre'a Bourdieu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Sztompka P., Bogunia-Borowska M. (red.), *Socjologia codzienności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.

Sztompka P., Przestrzeń życia codziennego, w: M. Bogunia-Borowska (red.), *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.

Szczurkiewicz T., *Studia socjologiczne*, PWN, Warszawa 1970.

Tagg J., Nieciągłe miasto: fotografia i pole dyskursu, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miast*a, Universitas, Kraków 2010.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Czytelnik, Warszawa 1947.

Topolski J., Strukturalizm C. Lévi-Straussa, w: J. Kmita (red.), *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1973.

Truskolaska J., *Osoba i zabawa. Elementy filozofii i pedagogiki zabawy*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

Turner C., Palimpset czy przestrzeń potencjalna?, w: E. Rewers (red.), *Miasto w sztuce – sztuka miasta*, Universitas, Kraków 2010.

Turner J., *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. Marta Bucholc, Grażyna Woroniecka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Turner V., *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, New York 1982.

Turner V., Liminalność i communitas, tłum. Ewa Dżurak, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, PWN, Warszawa, 2004.

Twardowski K., *Główne kierunki etyki naukowej*, oprac. I. Dąmbska, „Etyka", nr 13, Warszawa 1974.

Tyszka A., *Uczestnictwo kulturze. O różnorodności stylów życia*, PWN, Warszawa 1971.

Urban O., *Działanie jednostek w perspektywie funkcjonalnej – na podstawie społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity i teorii struktury społecznej i anomii Roberta Mertona*, „Filo-Sofija" 2(25)/2014.

Urbaniak M., *Gorzki posmak płynnej nowoczesności. Wybrane zagadnienia z filozofii społecznej Zygmunta Baumana*, „Kwartalnik Naukowy Uczelni Vistula" 4(42)/2014.

Urry J., *Socjologia mobilności*, tłum. Janusz Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. Monika Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.

Veblen T., *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. Janina Frentzel-Zagórska, PWN, Warszawa 1971.

Virilio P., *Wypadek pierworodny*, tłum. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Wydawnctwo Sic!, Warszawa 2007.

Walerich E., *Dualizm psychofizyczny w koncepcji Malebranche'a i Bergsona na podstawie charakteru postrzeżenia zmysłowego*, „Kwartalnik Filozoficzny", t. XLIII, 4/2015.

Walicki A., *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła idei,* „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 3–4(18)/2007.

Waligóra M., *Krytyka naoczności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Kwartalnik filozoficzny", t. XXXIV, 3/2006.

Warnecke H.-J., *Rewolucja kultury przedsiębiorstwa. Przedsiębiorstwo fraktalne*, tłum. Marek Gawrysiak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Welsch W., Estetyka i anestetyka, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998.

Whitrow G.J., *Time in History: Views of Time from Prehistory to the Present Day*, Oxford University Press, Oxford 1988.

Wilson E., *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*, Rutgers University Press, New Brunswick 2003.

Winnicott D.W., *Zabawa a rzeczywistość*, tłum. Anna Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011.

Witkowski M., *Drwal*, Znak, Kraków 2018.

Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Wolniewicz B., O traktacie, w: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Wrzosek W., *O myśleniu historycznym*, Epigram, Bydgoszcz 2009.

Zadrożyńska A., *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, PWN, Warszawa 1983.

Zadrożyńska A., *Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2004.

Zalewska J., Cobel-Tokarska M. (red.), *Od obyczaju do mody: Przemiany życia codziennego*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2014.

Zamiara K., *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii. Z problematyki związków między metodologią nauk i teorią poznania*, PWN, Warszawa 1974.

Zamiara K., Formalne cechy rozwoju w różnych ujęciach modelowych, w: M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychologiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, PWN, Warszawa 1988.

Zamiara K., Kulturoznawcze a psychologiczne badania nad uczestnictwem w kulturze, w: J. Kmita, K. Łastowski (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1992.

Zamiara K., Konstrukcja podmiotu w społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity, w: K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books Svaro, Poznań 1993/1995.

Zamiara K., *Dynamika pojęć i programów psychologicznych. Szkice metodologiczne*, Fundacja im. Kazimierza Ajdukiewicza na rzecz Rozwoju Nauk Filozoficznych, Poznań–Szczecin 1995.

Zamiara K., *Dylemat: filozofia nauki czy historia nauki*, „Nowa Krytyka" 8/1997.

Zamiara K., Wstęp, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997.

Zamiara K., Wstęp, w: K. Zamiara (red.), *Skrytość kultury*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001.

Zamiara K., *Droga twórcza Jerzego Kmity jako sekwencja przesunięć problemowych*, „Filo-Sofija" 1(12)/2011.

Zaporowski A., *Wittgenstein a kultura*, Wydawnictwo Fundacja Humaniora, Poznań 1996.

Zaporowski A., *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

Zawadzki A., *Osłabianie Nietzschego*, „Przestrzenie Teorii" 7/2007.

Zawistowicz-Adamska K., Wprowadzenie, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Ossolineum, Wrocław 1981.

Zeidler-Janiszewska A., Dryfujący flâneur, w: E. Rewers (red.), *Przestrzeń, filozofia i architektura*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.

Zerubavel E., The French Republican Calendar: A Case Study in the Sociology of Time, „American Sociological Review" 42/1997.

Zimbardo P. G., Boyd J., *Paradoks czasu*, tłum. Marcin Zieliński, Anna Cybulko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Ziółkowski M., *Kapitały społeczny, kulturowy i materialny i ich wzajemne konwersje we współczesnym społeczeństwie polskim*, „Studia Edukacyjne", nr 22, Poznań 2012.

Znaniecki F., *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974.

Znaniecki F., *Socjologia wychowania*, t. 1: *Wychowujące społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1977.

Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

Zybertowicz A., *Świeżość metafor: jak zostać geniuszem w epoce postmodernizmu*, „Hydra" 5/1992.

Zybertowicz A., *Społeczno-regulacyjna teoria kultury. Fazy społecznego rozwoju poznawczego i zjawiska paranormalne*, „Kultura Współczesna" 2(14)/1997.

Żukrowska A., Dyskusja panelowa, w: M. Szpakowska (red.), *Jak badać obyczaje?*, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2007.

Żygulski K., Przemiany obyczajowe a kultura masowa, w: E. Ciupak, M. Czerwiński, J. K. Makulski, K. Żygulski (red.), *Nowe obyczaje i obrzędy*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1977.

Żygulski K., *Święta i kultura. Święta dawne i nowe*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1981.

Żygulski K., *Wspólnota śmiechu, studium socjologiczne komizmu*, PIW, Warszawa 1985.

Strony www

Algorytm, https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/algorytm;3867807.html [data dostępu 12.05.2018].

Barański M., *Przyczynek do krytyki społeczeństwa sieciowego: od sieci społecznych do sieci wszystkich sieci*, https://www.researchgate.net/profile/Mariusz_Baranowski/publication/249335251_Przyczynek_do_krytyki_spoleczenstwa_sieciowego_od_sieci_spolecznych_do_sieci_wszystkich_sieci_The_Contribution_to_the_Critique_of_the_Network_Society_From_Social_Networks_to_the_Network_of_all_Network/links [data dostępu 15.07.2018].

Baudelaire Ch., Łabędź, w: *Kwiaty zła*, https://artofmag.files.wordpress.com/2012/08/baudelaire-charles-kwiaty-zla-1.pdf [data dostępu 17.11.2017].

Baudelaire Ch., *Krajobraz*, https://poema.pl/publikacja/206-charles-baudelaire-krajobraz [data dostępu 22.11.2017].

Bauman Z., *Wśród nas, nieznajomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*, http://antyportal.org/zygmunt-bauman-wsrod-nieznajomych-obcych-ponowoczesnym-miescie/ [data dostępu 05.04.2018].

Bokszański Z., *Późna nowoczesność w teorii socjologicznej Anthony Giddensa*, „Civitas Hominibus" Rocznik Filozoficzno-Społeczny 5/2010, http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Civitas_Hominibus_rocznik_filozoficzno_spoleczny/Civitas_Hominibus_rocznik_filozoficzno_spoleczny-r2010-t5/Civitas_Hominibus_rocznik_filozoficzno_spoleczny-r2010-t5-s9-17/Civitas_Hominibus_rocznik_filozoficzno_spoleczny-r2010-t5-s9-17.pdf [data dostępu 02.04.2017].

Bomba R., *Ludologia*, http://rbomba.pl/archives/89 [data dostępu 19.09.2018].

Brocki M., *Nostalgia za PRL. Próba analizy*, https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/1864/brocki%20nostalgia%20za%20prl.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu 23.01.2018].

Dobosz A., *Kilka uwag na temat koncepcji semantyki Jerzego Kmity*, „Studia Metodologiczne" 31/2013, http://studiametodologiczne.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2014/05/SM31-10.pdf [data dostępu 26.04.2018].

Dziewiela E., *Jak kupować modę eko?*, https://www.harpersbazaar.pl/moda/1085/jak-kupowac-mode-eko [data dostępu 15.06.2018].

https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156351320667487&set=a.10150293901997487.361411.677647486&type=3&theater [data dostępu 10.06.2018].

Gasparski W., Prakseologia – wariacje na temat..., „Prakseologia" 150/2010, https://www.kozminski.edu.pl/fileadmin/wspolne_elementy/Jednostki/Czasopismo_MBA/Prakseologia_2010.pdf [data dostępu 22.08.2018].

Gołębiowski Ł., *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Gałęzowski i Spółka, Warszawa 1930, kopia cyfrowa: http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=8762 [dostęp 22.02.2018].

Gra, https://sjp.pwn.pl/szukaj/gra.html [data dostępu 21.09.2018].

https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10156351320667487&set=a.10150293901997487.361411.677647486&type=3&theater [data dostępu 10.06.2018].

Jacek Żakowski rozmawia z Zygmuntem Baumanem, Niezbędnik Inteligenta POLITYKI, 2004, wersja elektroniczna https:// www.polityka.pl/tygodnikpolityka/politykaekstra/1776382,1,prof-bauman-wojna-z-klamstwem -jest-nie-do-wygrania.read [data dostępu 05.06.2018].

„Jak kawa rozpuszczalna. Ma być natychmiast". Zobacz wykład Zygmunta Baumana o kulturze, http://natemat.pl/76737,jak-kawa-rozpuszczalna-ma-byc-natychmiast-zobacz-wyklad-zygmunta-baumana-okulturze [data dostępu 20.06.2018].

Judycki S., *Co to jest fenomenologia?*, http://konwikt.kul.lublin.pl/files/108/Co_to_jest_fenomenologia.pdf [data dostępu 07.12.2017].

Kandulski S., *Kulturowe funkcje historiografii romantycznej na przykładzie twórczości Joachima Lelewela,* https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/24067/1/Stanis%C5%82aw%20Kandulski%20-%20praca%20doktorska.pdf [data dostępu 12.10.2018].

Kara za złe parkowanie: karne kut...sy i psie kupy na klamkach, https://www.dziennikwschodni.pl/lublin/kara-za-zle-parkowanie-karne-kut-sy-i-psie-kupy-na-klamkach,n,1000164715.html [data dostępu 17.06.2018].

Kostecki R.P., *Wprowadzenie do teorii gier*, https://www.fuw.edu.pl/~kostecki/teoria_gier.pdf [data dostępu 10.09.2018].

Krajewski M., *Uczestnictwo w kulturze* (hasło), http://cpe.poznan.pl/dictionary/uczestnictwo-w-kulturze/ [20.05.2018].

Kucharczyk M., *„Cywilni astronauci" od Bransona polecieli w kosmos. Za takie widoki turyści płacą słono. Jest kolejka*, http://next.gazeta.pl/next/7,151243,24277760,dotarli-do-kosmosu-tak-wyglada-widok-za-ktory-turysci-zaplacili.html [data dostępu 15.12.2018].

Łoziński W., *Życie polskie w dawnych wiekach*, Księgarnia H. Altenberga, Lwów 1931, kopia cyfrowa: http://dlibra.bibliotekaelblaska.pl/dlibra/docmetadata?id=27069&from=publication [data dostępu 10.03.2018] lub https://archive.org/details/yciepolskiewdawn00loziuoft/page/32 [data dostępu 10.03.2018].

Makówka M., *Funkcje uczestnictwa w kulturze*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej", nr 742, w Krakowie, 2007, https://r.uek.krakow.pl/bitstream/123456789/2461/1/153180414.pdf [data dostępu 12.04.2018].

Mirys-Kijo K., *Kulturowe uwarunkowania mody oraz wpływ Zachodu na strój współczesnej muzułmanki*, http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/12000/dr_Mirys-Kijo.pdf?sequence=1&isAllowed=y [data dostępu 15.04.2018].

Michalewski E., *Analiza systemów sieciocentrycznych*, http://www.pszw.edu.pl/images/publikacje/t032_pszw_2010_michalewski_analiza_systemow_sieciocentrycznych.pdf [data dostępu 20.08.2018].

Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. Konrad Drzewiecki, Stefan Frycz, https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/nietzsche-wola-mocy.pdf [data dostępu 19.06.2018].

Medieval Sourcebook: Procopius: JUSTINIAN SUPPRESSES THE NIKA REVOLT, 532, https://sourcebooks.fordham.edu/source/procop-wars1.asp [data dostępu 15.09.2018].

Piacenza: si fa un selfie con una donna appena investita dal treno, https://www.corriere.it/cronache/18_giugno_03/piacenza-si-fa-selfie-una-donna-appena-investita-treno-42682120-6718-11e8-83d0-1e29d770f94c.shtml [data dostępu 10.06.2018].

Prof. Bauman: Wojna z kłamstwem jest nie do wygrania, https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/klasykipolityki/1776382,1,prof-bauman-wojna-z-klamstwem-jest-nie-do-wygrania.read [data dostępu 18.01.2018].

Rozgrywka, https://sjp.pwn.pl/sjp/rozgrywka;2516330.html

Statut Stowarzyszenia Bractwa Rycerskiego Zamku Będzin, https://bractwobedzin.rycerstwo.pl/wp-content/uploads/2016/01/Statut-Bractwa-Rycerskiego-2016.pdf [data dostępu 28.01.2017].

Starowolski S., *Reformacja obyczajów polskich*, Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, Kraków 1859, kopia cyfrowa: https://ia601408.us.archive.org/11/items/reformacyaobycz00stargoog/reformacyaobycz00stargoog.pdf [data dostępu 20.03.2018].

Śpiewak P., *Słowniczek słów modnych i niemodnych (w humanistyce)*, http://niniwa22.cba.pl/spiewak_slowniczek_slow_modnych_i_niemodnych.html [data dostępu 20.03.2017].

Świderska U., http://zbc.uz.zgora.pl/Content/46353/28_swiderska_recenzja.pdf [data dostępu 04.05.2017].

Tylor E.B., *Cywilizacja pierwotna*, https://filspol.files.wordpress.com/2011/09/edward-b-tylor-cywilizacja-pierwotna.pdf [data dostępu 21.07.2017].

Walczak D., *Pogańskie kościoły wyrastają jak grzyby po deszczu*, https://www.newsweek.pl/polska/poganskie-koscioly-wyrastaja-jak-grzyby-po-deszczu-swietowit/lxsb3hk [data dostępu 27.01.2017].

Willette J., *Charles Baudelaire, Author of Modernism*, https://arthistoryunstuffed.com/baudelaire-modernism/ [data dostępu 21.05.2018].

Włochy. Zrobił selfie na tle tragedii. Totalna znieczulica, https://wiadomosci.wp.pl/wlochy-zrobil-selfie-na-tle-tragedii-totalna-znieczulica-6259443791829121a [data dostępu 15.06.2018].

Zamiara K., *Dylemat: filozofia nauki czy historia nauki*, „Nowa Krytyka" 8/1997, s. 59, http://www.nowakrytyka.pl/resources/upload/pdf_Nowa_Krytyka_nr_8_1997_.pdf [data dostępu 16.05.2017].

Za złe parkowanie pomazali samochód farbą. „Co będzie później? Przecięte opony, wybita szyba?", http://metrowarszawa.gazeta.pl/metrowarszawa/7,141637,22904788,za-zle-parkowanie-pomazali-samochod-farba-to-juz-czysty-wandalizm.html [data dostępu 21.08.2018].

Zawojski P., *Teleobecność i sztuka teleobecności. „Telegarden" – natura versus (?) technokultura*, http://www.zawojski.com/2016/01/17/teleobecnosc-i-sztuka-teleobecnosci-telegarden-natura-versus-technokultura/ [data dostępu 20.06.2018].

Zazwyczaj dla źle parkujących nie ma litości. Tym razem ktoś poszedł o krok za daleko. „Przegięcie!", http://metrowarszawa.gazeta.pl/metrowarszawa/7,141637,23528646,zablokowal-chodnik-znalazl-za-wycieraczka-obrzydliwa-niespodzianke.html [data dostępu 15.06.2018].

Zobaczył kobietę potrąconą przez pociąg. Postanowił zrobić sobie selfie na jej tle, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114881,23494998,zobaczyl-kobiete-potracona-przez-pociag-postanowil-zrobic-sobie.html [data dostępu 10.06.2018].