

NAUKI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE
WOBEC PROBLEMÓW
WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA



NAUKI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE
WOBEC PROBLEMÓW
WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA



Poznań 2015

KOMITET NAUKOWY
prof. dr hab Zbigniew Drozdowicz, prof. dr hab. Roman Kubicki,
prof. dr hab. Jacek Sójka, prof. dr hab. Jerzy Brzeziński,
prof. dr hab. Rafał Drozdowski

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

Zdjęcia na s. 4:
Archiwum B Międzynarodowych Targów Poznańskich

REDAKCJA I KOREKTA
Adriana Staniszevska
Michał Staniszevski

ŁAMANIE
Adriana Staniszevska

Zdjęcia wykorzystane w części I publikacji:
Instytut Filozofii – archiwum Instytutu
i Grzegorz Tomczak (zdjęcie prof. Leszka Nowaka);
Instytut Kulturoznawstwa – archiwum Instytutu;
Instytut Psychologii – archiwum Instytutu oraz prof. dr hab. Jerzego Brzezińskiego;
Instytut Socjologii – archiwum Instytutu;
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych – archiwum Katedry

© Copyright by Wydział Nauk Społecznych UAM w Poznaniu 2015

ISBN 978-83-64902-06-2

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK
Zakład Graficzny UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI

Przemówienie JM Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu prof. dr. hab. Bronisława Marciniaka na uroczystości Jubileuszu 40-lecia Wydziału Nauk Społecznych UAM 15 maja 2015 roku	I
Przemówienie Dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM prof. dr. hab. Zbigniewa Drozdowicza na uroczystości Jubileuszu 40-lecia Wydziału Nauk Społecznych UAM 15 maja 2015 roku	III
WSTĘP Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Kadra, kształcenie, badania naukowe, relacje z otoczeniem społecznym	9

CZĘŚĆ I

JEDNOSTKI ORGANIZACYJNE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH

ROMAN KUBICKI, EWA NOWAK, MARIUSZ SZYNKIEWICZ Instytut Filozofii	29
JACEK SÓJKA Kulturoznawstwo poznańskie – podwójny jubileusz	93
JERZY BRZEZIŃSKI, MARIUSZ URBAŃSKI Psychologia i kognitywistyka w Instytucie Psychologii	113
RAFAŁ DROZDOWSKI 95 lat akademickiej socjologii w Poznaniu, 45 lat Instytutu Socjologii UAM, 40 lat Instytutu na Wydziale Nauk Społecznych	181
ANNA KOTLARSKA-MICHALSKA Praca socjalna jako kierunek studiów przygotowujący do wielu ról zawodowych	191

ARTUR JOCZ Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych na Wydziale Nauk Społecznych	211
---	-----

CZĘŚĆ II

BADANIA NAUKOWE

TADEUSZ BUKSIŃSKI Etyki polityki	237
BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI Komunikacja społeczna – Pierwsza Filozofia	261
EWA PIOTROWSKA Etnomatematyka i co dalej?.....	281
KRZYSZTOF BRZEHCZYN Między idealizacją, filozofią historii a metafizyką. Próba prezentacji i recepcji wątków badawczych w twórczości naukowej Leszka Nowaka	303
EWA NOWAK, PAWEŁ MAZUR Fritza Bauera <i>ius non scriptum</i> , czyli prawo sędziowskie jako odpowiedzialnościowa wykładnia formuły Radbrucha	319
GRZEGORZ DZIAMSKI Kulturoznawstwo, czyli wprowadzenie do kultury ponowoczesnej	343
JAN GRAD Obyczaj w perspektywie kulturoznawczej.....	365
BEATA FRYDRYCZAK Krajobraz w badaniach kulturowych	385
MARIANNA MICHAŁOWSKA Foto-tekst w refleksji kulturoznawczej. Między teorią i praktyką	395
ELŻBIETA HORNOWSKA Stronniczość testu psychologicznego efektem jego niskiej trafności	411
HELENA SĘK Znaczenie orientacji patogenetycznej i salutogenetycznej w rozwoju podstaw psychologii klinicznej.....	429

ANDRZEJ KLAWITER	
Natura procesu poznawczego	447
KRZYSZTOF ŁASTOWSKI	
Główne idee ewolucyjne nowożytnej wiedzy biologicznej. Zarys analizy historyczno-metodologicznej	471
RAFAŁ DROZDOWSKI	
Socjologia wobec wyzwań współczesności, zmieniających się kryteriów naukowości i własnej tradycji	493
MARIAN GOLKA	
Wolna wola czy złudzenie?	507
JÓZEF BANIAK	
Parafia jako instytucja kościelna i wspólnota religijno-społeczna w krytycznym spojrzeniu i ocenie młodzieży polskiej – studium socjologiczne	529
ZBIGNIEW DROZDOWICZ	
Religioznawstwo w drodze do naukowej dojrzałości	559
ANEKS	
Władze dziekańskie i dyrekcje instytutów Wydziału Nauk Społecznych w latach 1975–2015	581

WSTĘP



WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

KADRA, KSZTAŁCENIE, BADANIA NAUKOWE, RELACJE Z OTOCZENIEM SPOŁECZNYM

Jubileusz 40-lecia Wydziału Nauk Społecznych UAM, choć rubinowy, jest jednak w jakiejś mierze umowny. Nie możemy zapominać, że instytucjonalne tradycje naukowo-badawcze i dydaktyczne WNS-u sięgają początków powstałej w 1919 r. Wszechnicy Piastowskiej, przemianowanej później na Uniwersytet Poznański. Dynamika rozwoju i spektrum badań naukowych prowadzonych na Wydziale Filozoficzno-Historycznym sprawiły, że 11 czerwca 1975 r. ówczesny dziekan doc. dr hab. Zbigniew Jasiewicz złożył na ręce JM Rektora UAM prof. dr hab. Benona Miśkiewicza dokumentację z wnioskiem o dokonanie podziału jednostki na Wydział Historyczny i Wydział Nauk Społecznych.

W Dzienniku Urzędowym Ministerstwa Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki z dnia 18 sierpnia 1975 r. opublikowano Zarządzenie Nr 47/org/75 wprowadzające zmiany w strukturze organizacyjnej UAM, wyodrębniające Wydział Historyczny oraz Wydział Nauk Społecznych z dotychczasowego Wydziału Filozoficzno-Historycznego. Zarządzenie to weszło w życie 1 sierpnia 1975 r. W ramach struktury WNS-u znalazły się Instytuty: Filozofii, Nauk Politycznych, Pedagogiki, Psychologii i Socjologii. Na siedzibę obrano budynki po dawnej szkole Towarzystwa Przyjaciół Dzieci przy

UNIwersytet im. ADAMA MICKIEWICZA
w POZNANIU

Wydział Filozoficzno-Historyczny

L. dz.: III (WFH) 60/354/74/76

Poznań, dnia 11.VI.1975

J.M. Rektor UAM

Prof. dr hab. Benon Miśkiewicz
w/m

Przekazuję materiały do wniosku o dokonanie podziału Wydziału Filozoficzno-Historycznego i utworzenie dwóch wydziałów: Historycznego i Nauk Społecznych. Materiały przygotowawcze zostały wspólnie z organizatorami nowych wydziałów doc. dr hab. S. Dziamskim i doc. dr hab. K. Kalinowskim.

DZIEKAN
Prof. dr hab. Janusz Kozłowski
Doc. dr hab. Józef Leśniewski

ul. Augustyna Szamarzewskiego 89. Stąd – choć w oficjalnej nomenklaturze to Kampus Ogrody – do dziś w slangu studenckim mówi się o „Szamarzewie”, nawet profesorowie naszej uczelni używają niekiedy tego określenia. Pomimo przypominających „czasy słusznie minione” gmachów, niezależnie od rocznika każdy z absolwentów wspomina niepowtarzalny (i nie zawsze wytłumaczalny) urok tego miejsca. Przypuszczalnie jest to zasługą sporej ilości zieleni i sztuki w połączeniu z atmosferą otwartej i twórczej wymiany myśli między kadrą naukową i studentami.



Kampus Ogrody („Szamarzewo”)



JM Rektor Bronisław Marciniak podczas odsłonięcia tablicy poświęconej patronowi budynku E (obecnie Collegium im. Floriana Znanieckiego)

Z ważniejszych dla struktury Wydziału dat należy wskazać rok 1985, kiedy to w jego ramy został wpisany Instytut Kulturoznawstwa. Dalej, w 1993 r. Instytut Pedagogiki przekształcił się w Wydział Studiów Edukacyjnych, analogicznie w samodzielny wydział w 2008 r. został przekształcony Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa. W marcu 2011 r. decyzją JM Rektora



Proces rewitalizacji kampusu zapoczątkowany w 2011 r.

prof. dr. hab. Bronisława Marciniaka na WNS-ie utworzona została Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych.

1. Kadra naukowo-dydaktyczna

Na koniec 2014 r. na WNS-ie zatrudnionych było 213 nauczycieli akademickich, w tym 29 posiadających tytuł naukowy profesora oraz 58 ze stopniem naukowym doktora habilitowanego.

Dbłość o badania naukowe i jakość kształcenia przejawia się w prowadzonej polityce zatrudnienia na WNS-ie, które dokonywane jest w drodze otwartych konkursów. Kandydaci oceniani są na podstawie udokumentowanego dorobku naukowego (liczba i rodzaj publikacji, uczestnictwo w konferencjach, uczestnictwo w zespołach badawczych), autoreferatu, w którym zobowiązani są zaprezentować swoje zainteresowania i plany naukowo-badawcze, oraz deklaracji dotyczących zaangażowania dydaktycznego (w praktyce kandydaci przedstawiają listę przedmiotów, do których prowadzenia czują się merytorycznie przygotowani, ewentualnie proponują „przedmioty autorskie” mogące wzbogacić program kształcenia).

Osoby zatrudnione podlegają cyklicznym ocenom pracowniczym. Podstawą pozytywnej oceny Zespołu Oceniającego jest uzyskanie przez daną osobę w ocenianym okresie wymiernych efektów, to znaczy publikacji naukowych, udziału w krajowym i międzynarodowym życiu naukowym, udziału w realizacji projektów badawczych, należytego wywiązywania się z obowiązków dydaktycznych itp. W przypadku zastrzeżeń Zespół Oceniający może wnioskować o powtórną ocenę po upływie roku. Przy stwierdzonych bardzo dobrych wynikach dziekan i dyrekcje Instytutów mogą wnosić do odpowiednich Rad o pozytywnie opiniowanie wniosków do JM Rektora dotyczących nagród rektorskich przyznawanych za osiągnięcia naukowe, organizacyjne i dydaktyczne. Do nagród za osiągnięcia naukowe rekomendowani są zazwyczaj autorzy monografii książkowych, natomiast do nagród za osiągnięcia dydaktyczne i organizacyjne – pracownicy, którzy uzyskują najwyższe oceny w ankietach dotyczących jakości kształcenia oraz prowadzą działania organizacyjne szczególnie ważne dla funkcjonowania Wydziału.

2. Kształcenie na poszczególnych stopniach i kierunkach studiów

Na WNS-ie prowadzone są studia:

– I stopnia na czterech kierunkach: filozofii, kulturoznawstwie, socjologii i pracy socjalnej,

- II stopnia na trzech kierunkach: filozofii, kulturoznawstwie i socjologii,
- jednolite studia magisterskie na dwóch kierunkach: psychologii i kognitywistyce (od października 2015 r. kognitywistyka będzie realizowała kształcenie w ramach studiów I i II stopnia),
- III stopnia (doktoranckie) w pięciu dyscyplinach: filozofia, kulturoznawstwo, nauki o poznaniu i komunikacji, psychologia i socjologia,
- studia podyplomowe w kilku specjalnościach.

3. Programy i jakość kształcenia na studiach jednolitych oraz I i II stopnia

Wydział stosuje wszystkie rekomendowane przez UAM rozwiązania zgodnie z wewnętrznym systemem zapewniania jakości. Jest to przede wszystkim efekt prac Wydziałowego Zespołu ds. Zapewniania Jakości Kształcenia oraz Wydziałowego Zespołu ds. Oceny Jakości Kształcenia. W opracowaniu programu kształcenia aktywny udział biorą przedstawiciele Wydziałowej Rady Samorządu Studentów, opiniując kierunkowe efekty kształcenia, plany studiów, sposób przypisywania punktacji ECTS. Zarówno poszczególne sylabusy, jak i całe programy podlegają sprawdzeniu przez uczelniane Biuro Jakości Kształcenia.

W procesie zarządzania jakością kształcenia prowadzone są konsultacje z interesariuszami zewnętrznymi. 1 stycznia 2013 r. powołano w tym celu Społeczną Radę Pracodawców przy WNS-ie. Celem tych konsultacji jest analiza potrzeb pracodawców związanych z ich oczekiwaniami wobec profilu absolwentów.

Zakres przedmiotowy systemu zarządzania jakością kształcenia obejmuje zarówno weryfikację osiągania kierunkowych efektów kształcenia (tj. wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych), jak i formy ich oceniania, przebieg i terminowość zajęć dydaktycznych oraz kontrolę nad wynikami egzaminów dyplomowych. Źródłami informacji są zarówno ankiety, jak i hospitacje, a także analiza planów i programów studiów, przegląd treści kształcenia oraz efektów kształcenia dla poszczególnych modułów/przedmiotów i proponowanej literatury przedmiotu.

4. Studia doktoranckie

Wymagania rekrutacyjne i sposoby selekcji kandydatów na studia doktoranckie są zawarte w uchwałach Rady Wydziału i Rad Instytutów. Kluczowe

elementy wymagań i główne procedury selekcji dla poszczególnych studiów doktoranckich są zbliżone i obejmują:

- analizę dokumentów uprawniających do studiów III stopnia (odpis dyplomu, indeks, ewentualnie zaświadczenie o stanie odbytych studiów),
- analizę materiałów dokumentujących aktywność naukową i organizacyjną,
- opinię samodzielnego pracownika naukowego,
- rozmowę kwalifikacyjną skoncentrowaną na przyszłej rozprawie doktorskiej.

Odpowiedzialność za przygotowanie do egzaminu doktorskiego i przygotowanie rozprawy doktorskiej spoczywa na poszczególnych promotorach i doktorantach. Przygotowanie do egzaminu doktorskiego odbywa się głównie poprzez realizację programu studiów doktoranckich, udział w seminariach naukowych, konsultacje z promotorem i innymi pracownikami naukowymi w kolejnych fazach pracy nad rozprawą. Poszczególne instytuty zajmują się organizacyjnym przygotowaniem egzaminów kierunkowych, językowych i z dyscypliny pośredniej (zapewnienie składu komisji, ustalenie terminu i miejsca, określenie zakresu problemowego) oraz obrony pracy (udostępnienie rozprawy, przekazanie jej recenzentom, organizacja obrony publicznej zgodnie z procedurami). W przypadku rekomendacji do opublikowania rozprawy doktorskiej otrzymuje ona wsparcie finansowe ze środków instytutowych lub wydziałowych.

Podstawą przejrzystości i wiarygodności osiągnięcia efektów kształcenia w przypadku każdego z czterech funkcjonujących na WNS-ie studiów doktoranckich jest program studiów III stopnia. Programy są konsultowane z interesariuszami wewnętrznymi (pracownicy naukowo-dydaktyczni, samorząd doktorantów) i zewnętrznymi (pracodawcy, instytucje rynku pracy).

Istotnym elementem oceny doktorantów są ich coroczne sprawozdania obejmujące zarówno opis postępów przygotowywanej rozprawy, jak i charakterystykę najważniejszych osiągnięć naukowych (publikacje, udział w konferencjach, zajęcia dydaktyczne, działalność badawcza i udział w zespołach badawczych, aktywność organizacyjna na rzecz Wydziału i Uczelni). Sprawozdania są każdorazowo oceniane przez opiekuna naukowego/promotora, a następnie przez kierownika studium i prodziekana odpowiedzialnego za sprawy studentów.

5. Studia podyplomowe

Na WNS-ie w ostatnich latach realizowanych było dziewięć studiów podyplomowych. Bezpośrednio na Wydziale prowadzone są studia MBA – Za-

rzządzanie Szkołą Wyższą. Pozostałe są prowadzone w ramach instytutów kierunkowych:

- w Instytucie Kulturoznawstwa: Studium Podyplomowe Wiedza o Kulturze,
- w Instytucie Filozofii: Studium Podyplomowe Komunikacji Interkulturowej, Studium Podyplomowe Etyki i Studium Podyplomowe Etyki Nauczycielskiej,
- w Instytucie Psychologii: Studium Podyplomowe Psychologii w Zarządzaniu, Studium Podyplomowe Psychologiczne Doradztwo Zawodowe i Personalne, Studium Podyplomowe Pomoc Psychologiczna w Dziedzinie Seksuologii i Studium Podyplomowe Psychoonkologia Kliniczna,
- w Instytucie Socjologii: Studium Podyplomowe Organizacja Pomocy Społecznej i Pracy Socjalnej.

6. Wsparcie materialne, naukowe i organizacyjne dla studentów

Poza pomocą materialną gwarantowaną ustawą o szkolnictwie wyższym i regulacjami UAM władze Wydziału i Instytutów wspomagają studentów organizacyjnie oraz finansowo w zakresie konferencji naukowych i spotkań integracyjnych, wyjazdów szkoleniowych i badawczych, prac poszczególnych sekcji kół naukowych, realizacji warsztatów i praktyk zawodowych.

Zindywidualizowaną opieką naukową objęci są studenci, którzy realizują indywidualny tok studiów lub studiują w ramach MISH-u (Międzykierunkowe Indywidualne Studia Humanistyczne). Tutorzy tych studentów i programy studiów realizowanych indywidualnie zatwierdzone są zarówno przez Rady Instytutów, jak i Radę Wydziału. Sprawy międzynarodowej i krajowej wymiany studentów są załatwiane na szczeblu Wydziału przez pełnomocnika dziekana ds. tej wymiany, dr. Sławomira Sztajera oraz kierowniczkę dziekanatu mgr Joannę Nowaczyńską. Co roku organizują oni dla studentów i doktorantów akcje informacyjne oraz prowadzą na bieżąco konsultacje z kandydatami do udziału w tych programach.

Istotną rolę w rozwoju kompetencji animacyjnych studentów odgrywa ich włączanie się w przygotowywanie wydziałowych imprez i przedsięwzięć kulturalnych. Największą z nich jest organizowany od kilku lat – wspólnie z Wydziałem Studiów Edukacyjnych – Festiwal Kultury Studentów „Kulminacje”.

Opiekę nad nim sprawują prodziekani: prof. dr hab. Agnieszka Cybal-Michalska (WSE) i dr Jacek Zydorowicz (WNS), jednak zasadniczą

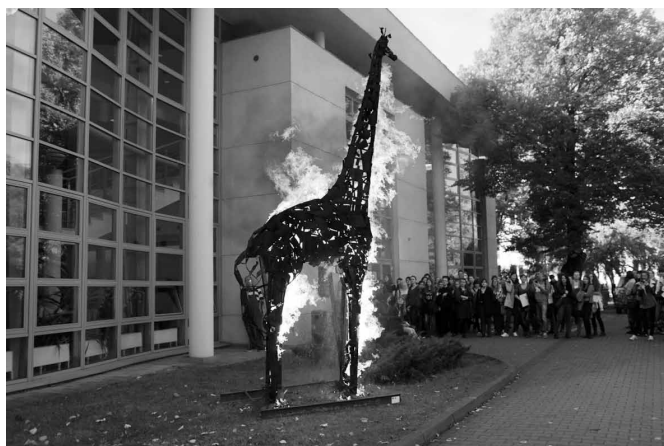


Festiwal Kultury Studentów Kulminacje



Festiwal Kultury Studentów Kulminacje

część prac organizacyjnych wykonują studenci z obu wydziałów. Formuła festiwalu jest otwarta na wszelkie formy działań studenckich w zakresie szeroko pojętej kultury artystycznej, stąd inicjatywy rozciągają się od sztuk wizualnych (wystawy fotograficzne, malarskie, rzeźbiarskie, design, street art, film), poprzez warsztaty, teatr, taniec, muzykę i performance, aż po debaty naukowe i wieczorki poetyckie. Festiwal pozwala poddawać ciągłym redefinicjom zakres kategorii i obszarów kreacji w kulturze studenckiej. Jego celem jest także z jednej strony wzmacnianie identyfikacji studentów z kampusem, a z drugiej – promocja w mediach. Studenci zdobywają przy tym wiele praktycznych umiejętności, takich jak: opracowywanie strategii



Instalacje Piotra Tetlaka w ramach wernisażu w Galerii Akademickiej WNS
(fot. Bartosz Woźniak)

identyfikacji wizualnej Festiwalu (sami projektują logotypy, plakaty, gadzety), pozyskiwanie partnerów medialnych i sponsorów, redagowanie i wydawanie biuletynu festiwalowego, opracowanie strony www.kulminacje.amu.edu.pl.

Władze Wydziału i Instytutów wspierają również (finansowo i organizacyjnie) takie inicjatywy, jak Galeria Akademicka (z istotnym elementem integracji środowisk studenckich i pracowniczych UAM i Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu) oraz DKF Akademicki (którego animatorami są głównie studenci kulturoznawstwa i psychologii). Na inicjatywy studenckich debat z zaproszonymi gośćmi otwarta jest również przestrzeń wydziałowego Hyde Parku (w Collegium im. F. Znanieckiego). Wspierana jest także działalność organizacji, które skupiają zarówno studentów, jak i absolwentów, np. Polskie Stowarzyszenie Studentów i Absolwentów Psychologii (PSSIAP) czy Polskie Stowarzyszenie Studentów i Absolwentów Kulturoznawstwa (PSSiAK, w ostatnich latach zmieniło ono nazwę na Projekt Eskapada; głównym celem działalności tego stowarzyszenia jest szeroko rozumiana promocja kultury, a przede wszystkim chęć zaangażowania jak największej liczby młodych osób w aktywność kulturalną).

7. Badania naukowe

Na WNS-ie prowadzone są zaawansowane badania naukowe w zakresie nauk społecznych i humanistycznych, których efekty przekładają się na dorobek naukowy poszczególnych pracowników, ale wpływają też zasadniczo na poziom oferty dydaktycznej. Część prowadzonych badań naukowych ma także wyraźne zastosowanie praktyczne, dotyczy bowiem różnych obszarów i form działalności kulturalnej w Polsce i za granicą oraz wymiany i mobilności studenckiej. Pozwala to na wykorzystanie wyników badań również w procesie zawodowej aktywizacji studentów i wskazania im możliwości rozwoju zawodowego po ukończeniu studiów. Część projektów ma zastosowanie dydaktyczne, np. przez tworzenie podręczników akademickich (taki projekt podręcznika był realizowany np. w Instytucie Kulturoznawstwa), inne odnoszą się do badań w poszczególnych dziedzinach nauk humanistycznych (lub projektów translatorskich i publikowania antologii tekstów obcojęzycznych, kluczowych dla rozwoju współczesnych badań humanistycznych) lub służą gromadzeniu danych empirycznych.

Potwierdzeniem wysokiego poziomu naukowych badań prowadzonych przez pracowników WNS-u jest wysoka pozycja tej jednostki w Grupie Wspólnej Oceny parametrycznej (5. miejsce na 96 jednostek należących do tej grupy).

Pracownicy WNS-u są zaangażowani w realizację wielu projektów badawczych finansowanych przez Narodowe Centrum Nauki (NCN), Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz inne instytucje. Aktualnie na WNS-ie realizowanych jest ponad 40 projektów badawczych, w tym 28 finansowanych przez NCN.

8. Upowszechnianie wyników badań naukowych

Każdego roku pracownicy Wydziału publikują kilkadziesiąt monografii książkowych oraz ponad sto artykułów naukowych. Informacje o ich osiągnięciach publikacyjnych zamieszczane są corocznie na stronie internetowej Wydziału. Sporządzany jest również ranking punktowy tych osiągnięć, a ci pracownicy, którzy uzyskują w nim najwyższe pozycje, zgłaszani są do nagród Rektora UAM oraz innego rodzaju wyróżnień. Wielu pracowników Wydziału prowadzi też działalność popularnonaukową.

Dla intensywniejszego propagowania badań naukowych powołano Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, które specjalizuje się w wydawaniu książek z zakresu nauk społecznych i humanistycznych. Otwarte



„Czytanie ma sens” – performans zorganizowany przez Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, propagujący czytelnictwo

jest ono również na współpracę ze środowiskiem akademickim miasta Poznania oraz innych ośrodków naukowych w Polsce. W ramach swej dotychczasowej działalności Wydawnictwo wydało ponad 70 publikacji, obejmujących podręczniki akademickie, prace zbiorowe, monografie naukowe, w tym doktoraty oraz habilitacje. Przewodniczącym Komitetu Naukowego Wydawnictwa jest Dziekan WNS-u prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz.

9. Relacje z otoczeniem społecznym i gospodarczym

Formy współpracy WNS-u z otoczeniem społecznym i gospodarczym są bardzo różnorodne, a jej zakres niezwykle obszerny. Przede wszystkim obejmują najbardziej zaawansowaną formę, jaką jest sformalizowana współpraca instytucjonalna. W jej ramach pracownicy Wydziału kooperują m.in. z Wielkopolskim Kuratorium Oświaty, Wydziałem Oświaty Urzędu Miasta Poznania, Galerią Miejską Arsenał, Uniwersytetem Artystycznym w Poznaniu, Teatrem Wielkim w Poznaniu, Teatrem Muzycznym w Poznaniu, Centrum Kultury „Zamek”, Narodowym Centrum Kultury, Ministerstwem Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Centrum Animacji i Kultury w Poznaniu oraz Urzędem Marszałkowskim Województwa Wielkopolskiego. Drugim typem współpracy jest działalność polegająca na realizacji projektów badawczych na zlecenie i przy zaangażowaniu instytucji publicznych, organizacji trzeciego sektora czy instytucji komercyjnych. Trzeci typ to współpraca ekspercka. Pracownicy WNS-u są autorami ekspertyz i opracowań zamawianych przez instytucje otoczenia społecznego i gospodarczego oraz jako eksperci są autorami i współautorami strategii kluczowych dla rozwoju miasta i regionu (Strategia Rozwoju Miasta, Strategia Służby Zdrowia Miasta Poznania, Strategia Polityki Społecznej Województwa Wielkopolskiego).

Podejmowana współpraca wydaje się być korzystna dla obu stron. Instytucje publiczne i gospodarcze zyskują możliwość:

- dostępu do najnowszej wiedzy naukowej i eksperckiej,
- realizacji kompleksowych diagnoz znaczących problemów społecznych,
- monitorowania i ewaluacji skutków działań podejmowanych przez instytucje publiczne,
- współpracy z grupami znaczących ekspertów i specjalistów,
- budowania zespołów eksperckich dla własnych potrzeb,
- tworzenia strategicznych narzędzi zarządzania w oparciu o wiedzę naukową,

- konsultowania istotnych problemów społecznych w środowiskach naukowych,
- korzystania ze wsparcia zobiektywizowanych badań naukowych w programach społecznych.

Natomiast pracownicy naukowci WNS-u mają możliwość:

- kontaktu z realnymi problemami i procesami w życiu społecznym,
- konfrontacji osiągnięć z zakresu podstawowych badań społecznych z rzeczywistością społeczną,
- tworzenia aplikacji i realizacji programów stosowanych badań społecznych,
- tworzenia i współtworzenia nowych metodologii badań o charakterze stosowanym,
- rozwijania wiedzy eksperckiej na podstawie wiedzy naukowej o charakterze podstawowym,
- wprowadzania doktorantów i młodych pracowników nauki w problematykę praktyczną,
- konfrontacji celów i efektów kształcenia z oczekiwaniami otoczenia społecznego,
- tworzenia systemu praktyk i wolontariatu dla studentów,
- finansowania badań naukowych i opracowań eksperckich.

W budowaniu relacji z otoczeniem Wydział Nauk Społecznych korzysta m.in. ze wsparcia Społecznej Rady Pracodawców. Powołując Radę, przyjęto zasady doboru jej członków w taki sposób, aby gwarantowała ona pewien rodzaj reprezentatywności w stosunku do głównych elementów otoczenia społecznego. W Radzie znaleźli się przedstawiciele tych instytucji i struktur, które są znaczącymi podmiotami rynku pracy dla absolwentów wszystkich kierunków Wydziału: instytucji państwowych, instytucji samorządowych, organizacji pozarządowych, publicznego sektora gospodarczego, prywatnego sektora gospodarczego, instytucji rynku pracy. Doświadczenie tych podmiotów jest niezwykle cennym źródłem informacji o potrzebach, wymaganiach rynku pracy i oczekiwaniach pracodawców w odniesieniu do naszych absolwentów.

Członkowie Rady uczestniczą w konsultowaniu:

- założeń, celów strategicznych i celów operacyjnych Strategii Rozwoju Wydziału Nauk Społecznych służących większej zbieżności pomiędzy kluczowymi kierunkami działań Wydziału a potrzebami, oczekiwaniami i wymogami otoczenia społecznego,
- programów studiów, zarówno obecnie realizowanych, jak i tworzonych na wszystkich kierunkach Wydziału służących większej zbieżności pomiędzy nimi a oczekiwaniami bieżącego i przyszłego rynku pracy w regionie.

10. Współpraca z zagranicznymi uczelniami i ośrodkami naukowymi

Wydział Nauk Społecznych prowadzi współpracę naukową z zagranicznymi partnerami zarówno w ramach umów międzyrządowych i międzyuczelnianych oraz indywidualnych kontaktów pracowników ze specjalistami w zakresie swoich dyscyplin naukowych. Pracownicy WNS-u współpracują m.in. z: Uniwersytetem w Salzburgu, Uniwersytetem Wiedeńskim (Austria), Uniwersytetem w Mińsku (Białoruś), Uniwersytetem Karola w Pradze (Czechy), Uniwersytetem w Aalborg, Uniwersytetem w Roskilde (Dania), Uniwersytetem w Salonikach (Grecja), Uniwersytetem w Walencji (Hiszpania), Uniwersytetem w Toronto (Kanada), Uniwersytetem w Wilnie (Litwa), Uniwersytetem w Konstancji, Uniwersytetem Technicznym w Berlinie, Uniwersytetem Humboldtów w Berlinie, Uniwersytetem w Siegen, Uniwersytetem w Moguncji, Uniwersytetem w Bernie, Uniwersytetem we Freiburgu, Uniwersytetem w Lüneburgu (Niemcy), Uniwersytetem w Lizbonie (Portugalia), Uniwersytetem w Lund, Uniwersytetem w Sztokholmie (Szwecja), Uniwersytetem w Londynie, Uniwersytetem Cambridge (Wielka Brytania), Uniwersytetem Sapienza w Rzymie, Uniwersytetem w Turynie (Włochy), Uniwersytetem Masaryka w Brnie (Czechy), Uniwersytetem w Helsinkach (Finlandia), Wolnym Uniwersytetem w Berlinie (Niemcy) oraz Uniwersytetem w Turku (Finlandia).

11. Perspektywy rozwoju WNS-u

Perspektywy rozwoju WNS-u wiążą się zarówno z rozwojem potencjału dydaktycznego, jak i badawczego tej jednostki UAM, w tym z liczną i doświadczoną kadrą skupioną w czterech instytutach i w jednej katedrze. W zakresie dydaktyki jednostka ta będzie zmierzała do doskonalenia programów studiów oraz coraz lepszego ich dostosowania do oczekiwań studiujących i potrzeb rynku pracy. Natomiast w zakresie prowadzonych badań będzie dążyła do spełniania przez nie standardów obowiązujących w najbardziej znaczących uczelniach europejskich.

W zakresie badań naukowych rozwijane będą zwłaszcza te obszary badawcze, w których Wydział ma najbardziej znaczące osiągnięcia oraz dobrze przygotowaną kadrę naukową.

W Instytucie Filozofii rozwijane będą badania w zakresie: logiki metodologii badań humanistycznych i społecznych, filozofii kultury, filozofii

nauki, filozofii społecznej i politycznej, historii filozofii, etyki, estetyki, teorii i filozofii komunikacji, antropologii filozoficznej.

W Instytucie Kulturoznawstwa rozwijane będą badania nad: kulturą artystyczną, kulturą filmową i audiowizualną, uczestnictwem w kulturze, etyką gospodarczą, metodologią nauk o kulturze, kulturą miasta, performatyką oraz semiotyką kultury.

W Instytucie Psychologii rozwijane będą badania w zakresie: podstawowych badań psychologicznych, psychologii ogólnej i psychodiagnostyki, psychologii osobowości, psychologii pracy i organizacji, psychologii rozwoju człowieka i badań nad rodziną, psychologii socjalizacji i wspomagania rozwoju, psychologii społecznej, psychologii zdrowia i psychologii klinicznej oraz logiki i kognitywistyki.

W Instytucie Socjologii rozwijane będą badania w zakresie: kultury wizualnej i materialnej, pracy socjalnej, metod i technik badań socjologicznych, socjologii ekonomicznej i samorządu terytorialnego, socjologii kultury i cywilizacji współczesnej, socjologii narodu i stosunków etnicznych, socjologii rodziny, socjologii teoretycznej oraz socjologii życia rodzinnego.

W Katedrze Religioznawstwa i Badań Porównawczych rozwijane będą badania w zakresie: transformacji religii i religijności, procesów sekularyzacyjnych, obecności wątków gnostycznych w kulturze, religioznawstwa kognitywnego, racjonalności i racjonalizacji religii.

W każdym przypadku będziemy zmierzać do tego, aby badania te mogły być wykorzystywane do wzbogacania oferty dydaktycznej oraz podnoszenia jej poziomu.

Prowadzone będą również działania zmierzające do:

- zwiększenia zaangażowania studentów w prowadzone badania i realizację programu kształcenia,
- umożliwienia pracownikom naukowo-dydaktycznym zdobywania nowych kompetencji, m.in. przez międzynarodową wymianę wykładowców,
- rozbudowy infrastruktury naukowo-badawczej i dydaktycznej,
- zwiększenia międzynarodowej wymiany studentów, w tym liczby studentów zagranicznych podejmujących studia na prowadzonych przez Wydział kierunkach,
- zwiększenia udziału pracowników w międzynarodowym życiu naukowym,
- zwiększenia liczby aplikacji o krajowe i międzynarodowe granty oraz projekty badawcze,
- zwiększenia liczby publikacji w najbardziej znaczących wydawnictwach krajowych i zagranicznych,

-
- ściślejszej współpracy z otoczeniem, w tym pozyskiwania funduszy i projektów związanych z potrzebami regionu,
 - uzyskania przez jednostkę w kolejnej parametryzacji jak najwyższej pozycji,
 - bardziej efektywnej promocji prowadzonych w jednostce kierunków studiów oraz problematyki badawczej,
 - zwiększenia wpływu Wydziału na podział finansowych środków celowych,
 - podniesienia sprawności obsługi administracyjnej studentów i nauczycieli akademickich.

*prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz,
dr Remigiusz Ciesielski, dr Jacek Zygorowicz*

CZĘŚĆ I

JEDNOSTKI ORGANIZACYJNE
WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH



ROMAN KUBICKI, EWA NOWAK, MARIUSZ SZYNKIEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Filozofii



INSTYTUT FILOZOFII

Wstęp

Dzieje Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza są ściśle związane z filozofią¹. Warto pamiętać, że na podstawie dekretu Komisariatu Naczelnej Rady Ludowej w Poznaniu z 30 stycznia 1919 r. jako zaczątek polskiego uniwersytetu w Poznaniu utworzono Wydział Filozoficzny. Filozofia na poznańskim Uniwersytecie jest właściwie starsza od samego Uniwersytetu, ponieważ pierwsze posiedzenie Wydziału Filozoficznego odbyło się już 4 kwietnia 1919 r., a więc prawie miesiąc wcześniej aniżeli pierwsza oficjalna inauguracja roku akademickiego na Wszechnicy Piastowskiej – jak wówczas nazywano nasz Uniwersytet.

¹ Liczne dane zawarte w artykule pochodzą z opracowania Tadeusza Buksińskiego pt. *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu w wymiarze instytucjonalnym*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 2010. Autor powołuje się na następujące źródła: *Kronika Uniwersytetu Poznańskiego za lata 1923–1955*; *Kronika Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza za lata 1956–1998*; Cz. Łuczak (red.), *50 lat Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1971; Z. Grot (red.), *Dzieje Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1919–1969*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1972; S. Dziamski, *Filozofia akademicka w Poznaniu w latach 1919–1969*, „Zeszyty Filozoficzne” 4/1995, ss. 49–76; J. Such, *Filozofia w Instytucie Filozofii UAM (1969–1994)*, „Zeszyty Filozoficzne” 4/1995, ss. 77–114; S. Łuszczewska-Romahnowa, *Logika*, w: G. Labuda (red.), *Nauka w Wielkopolsce*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1973, ss. 190–198; R. Murawski, J. Pogonowski, *Badania logiczne prowadzone w Uniwersytecie Poznańskim w latach 1945–1955*, „Investigationes Linguisticae” XIV/2006, ss. 68–77; dane ze strony internetowej Instytutu Filozofii UAM.

1. Filozofia na Uniwersytecie Poznańskim w okresie międzywojennym

Uniwersytet Poznański rozpoczął działalność w sensie administracyjno-instytucjonalnym jako Wydział Filozoficzny, na którym uprawiano zarówno nauki humanistyczne, jak i przyrodnicze. Ten ogromny Wydział posiadał 21 katedr, w tym 13 w sekcji humanistycznej oraz 8 w sekcji matematyczno-przyrodniczej. W ramach sekcji humanistycznej utworzono w 1919 r. dwie katedry o profilu filozoficznym: Katedrę I Filozofii, którą kierował prof. Michał Sobeski (1877–1939), oraz Katedrę Historii Filozofii, którą powierzono prof. Adamowi Żółtowskiemu (1881–1958). W 1920 r. utworzono kolejne dwie katedry filozoficzne: Katedrę Teorii i Metodologii Nauk objął prof. Władysław Mieczysław Kozłowski (1858–1935), a Katedrę Socjologii i Filozofii Kultury powierzono przybyłemu z Chicago prof. Florianowi Znanieckiemu (1882–1958). W latach 1921–1923 funkcjonowała także Katedra Estetyki, którą kierował prof. Władysław Tatarkiewicz (1886–1981). Pierwszym dziekanem Wydziału Filozoficznego został wybrany jednogłośnie prof. Michał Sobeski, wybitny filozof kultury i estetyk.

W celu usprawnienia funkcjonowania Wydziału Filozoficznego już w 1921 r. podzielono go na dwa wydziały: Humanistyczny oraz Matematyczno-Przyrodniczy. Na Wydziale Humanistycznym utworzono 23 katedry zwyczajne i 5 nadzwyczajnych. Powstały m.in. cztery katedry o charakterze filozoficznym: Filozofii (kierownik M. Sobeski), Historii Filozofii (kierownik A. Żółtowski), Socjologii i Filozofii Kultury (kierownik F. Znaniecki), Teorii i Metodologii Nauk Przyrodniczych i Humanistycznych (kierownik W.M. Kozłowski). Kierownicy katedr byli wybitnymi uczonymi, wygłaszali referaty na konferencjach międzynarodowych i regularnie publikowali w zagranicznych czasopismach. W okresie międzywojennym zajęcia z filozofii odbywały się głównie w postaci proseminariów dla studentów początkujących, seminariów filozoficznych dla studentów zaawansowanych oraz wykładów ogólnouniwersyteckich i publicznych. W seminariach filozoficznych brało udział przeważnie od 12 do 20 osób. Zdarzały się również wyjątki. Na przykład w roku akademickim 1926/1927 w proseminarium z logiki prowadzonym przez prof. W.M. Kozłowskiego uczestniczyło 160 osób; w następnym roku akademickim proseminarium to liczyło już 204 uczestników. Na proseminariach i seminariach studenci analizowali teksty klasyków filozofii w oryginałach, referowali własne koncepcje oraz zajmowali się szczegółowymi problemami logiki. Pierwsze obrony prac doktorskich z filozofii odbyły się na Wydziale Humanistycznym w roku akademickim 1925/1926.

W latach 20. w poglądach filozoficznych profesorów Uniwersytetu dominował psychologizm. Lata 30. to czas przeprowadzania w poznańskiej filozofii poważnych zmian instytucjonalnych i personalnych. Ponieważ w 1928 r. W.M. Kozłowski przeszedł na emeryturę, zlikwidowana została na Wydziale Humanistycznym Katedra Teorii i Metodologii Nauk Przyrodniczych i Humanistycznych. W 1933 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, kierowane przez Janusza Jędrzejewicza, podjęło haniebną decyzję o likwidacji na Uniwersytecie Poznańskim Katedry Historii Filozofii oraz przeniósł jej kierownika „w stan nieczynny”. W ten sposób prof. Adam Żółtowski zastał ukarany za zaangażowanie polityczne, zwłaszcza za podpisanie listu protestacyjnego w sprawie Brześcia².

Warto zaznaczyć, że filozofia uniwersytecka nie była wówczas uprawiana wyłącznie na Wydziale Humanistycznym. W roku akademickim 1929/1930 utworzono bowiem na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Zakład Teorii i Metodologii Nauk, którego pierwszym kierownikiem został przybyły w 1928 r. ze Lwowa profesor Zygmunt Zawirski (1881–1948), wybitny logik i metodolog, który zajmował się również teorią poznania i ontologią w kontekście współczesnych odkryć fizyki kwantowej³. Po jego przeniesieniu się w 1936 r. na Uniwersytet Jagielloński kierowanie Zakładu powierzono doc. dr. Adamowi Wiegnerowi (1889–1967), znanemu logikowi i filozofowi, który habilitację uzyskał w 1933 r. na Uniwersytecie Poznańskim.

2. Filozofia na UAM w latach PRL

Po II wojnie światowej z Uniwersytetu Poznańskiego wyodrębniły się trzy samodzielne wyższe uczelnie: Akademia Ekonomiczna, Akademia Medyczna oraz Akademia Rolnicza. W 1951 r. z Wydziału Humanistycznego, który kontynuował przedwojenne tradycje, wyłoniły się trzy nowe wydziały: Filologiczny, Filozoficzno-Społeczny oraz Historyczny. Już rok później dwa ostatnie połączyły się w Wydział Filozoficzno-Historyczny.

W powojennej historii poznańskiej filozofii uniwersyteckiej do 1989 r. warto wyróżnić cztery etapy.

² A. Wawrzynowicz, *Rola i znaczenie dorobku naukowego Adama Żółtowskiego w rozwoju polskiej historii filozofii*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu...*, s. 69.

³ Jednym z jego poznańskich doktorantów był Zbigniew Jordan, niezwykle zasłużony przedstawiciel polskiej filozofii emigracyjnej. Zob. S. Konstańczak, *Zbigniew Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii*, „Studia z Filozofii Polskiej” 5/2010.

W pierwszym okresie (1945–1951) próbowano odnowić życie filozoficzne w Poznaniu w starych strukturach instytucjonalnych. Działalność Uniwersytetu wznowiono już w lutym 1945 r., a więc jeszcze podczas walk toczonych na terenie Poznania. Szczególne zasługi dla organizacji życia filozoficznego bezpośrednio po wojnie położyli: Ludwika Dobrzyńska-Rybicka – przedwojenna profesor⁴ oraz Adam Wiegner – przedwojenny docent Uniwersytetu⁵. Na Wydziale Humanistycznym w 1945 r. reaktywowano Katedrę Filozofii, przemianowaną po sześciu latach na Katedrę i Zakład Historii Filozofii. Jej kierownictwo obejmuje najpierw prof. L. Dobrzyńska-Rybicka, a następnie A. Wiegner. Katedrę i Zakład Historii Filozofii zlikwidowano w 1952 r.

Na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym w 1945 r. reaktywowano Katedrę i Zakład Teorii i Metodologii Nauk. Przez rok Katedra miała kuratora, którym był prof. Adam Wodziczko (1887–1948), wybitny biolog i botanik; w 1946 r. jej kierownikiem został prof. Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963). W 1951 r. Katedrę i Zakład Teorii i Metodologii Nauk przemianowano na Katedrę Logiki na utworzonym właśnie Wydziale Matematyki, Fizyki i Chemii. Wraz z K. Ajdukiewiczem w Katedrze pracowali: Roman Suszko (1919–1979), Seweryna Łuszczewska-Romahnowa (1904–1978), Tadeusz Strumiłło (1884–1958), Franciszek Zeidler (1907–1972), Zbigniew Czerwiński (1927–2010), Andrzej Malewski (1929–1963)⁶.

Drugi etap, który trwał do 1956 r., cechuje się szczególnie silnymi naciskami ideologicznymi i politycznymi na nauki humanistyczne. W roku akademickim 1950/1951 wprowadzono obowiązkowe wykłady pt. Podstawy marksizmu-leninizmu. Na latach wyższych obowiązywały wykłady z Nauk o Polsce i świecie współczesnym, potem na studium II stopnia pojawiły się zajęcia z materializmu dialektycznego i historycznego. Na miejsce zlikwidowanej Katedry i Zakładu Historii Filozofii powołano Katedrę i Zakład Podstaw Marksizmu-Leninizmu, która stanowiła kontynuację utworzonego wcześniej międzywydziałowego Studium Nauk o Polsce i Świecie Współczesnym. Kierownikiem został mgr filozofii, zastępca profesora, Władysław Markiewicz⁷, a od 1 lutego 1956 r. – mgr Stanisław Kubiak (1925–1990),

⁴ A. Leśniewska, K. Budzińska, *Idea kształcenia obywatelskiego w filozofii Ludwiki Dobrzyńskiej-Rybickiej*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu...*

⁵ P. Zeidler, *Logika, metodologia i filozofia nauk na Uniwersytecie Poznańskim w dwudziestolecie międzywojennym* (Władysław Kozłowski, Zygmunt Zawirski, Adam Wiegner), w: T. Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu...*

⁶ Po Kazimierzu Ajdukiewiczu Katedrę Logiki objęła S. Łuszczewska-Romahnowa, a po jej przejściu na emeryturę kierownikiem został prof. Tadeusz Batóg.

⁷ Władysław Markiewicz (ur. 2.01.1920), profesor Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu od 1966 r. i Uniwersytetu Warszawskiego od 1972 r. Dyrektor Instytutu Zachodniego w Poznaniu w latach 1966–1973, członek Polskiej Akademii Nauk od 1972 r.

późniejszy dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej. Katedra ta składała się z zespołu pracowników do zajęć w zakresie podstaw marksizmu-leninizmu oraz zespołu do zajęć w zakresie materializmu dialektycznego i historycznego. Życie filozoficzne zostało w tym okresie zredukowane do minimum. Nauczanie filozofii zastąpiono indoktrynacją. Względną niezależnością cieszyła się tylko logika. Obok istniejącej Katedry Logiki na Wydziale Matematyki, Fizyki i Chemii, w 1952 r. na Wydziale Filozoficzno-Historycznym utworzono Katedrę i Zakład Logiki, której pierwszym kierownikiem został Adam Wiegner. Pracowali w niej m.in.: Jerzy Giedymin (1925–1993) i Zbigniew Czerwiński (1927–2010). W 1961 r. kierownictwo katedry przejął prof. Jerzy Giedymin, który rozwijał metodologię nauk w duchu hipotetyzmu. W 1967 r., rok po jego wyjeździe do Anglii, kierownikiem katedry został doc. Jerzy Kmita (1931–2012). Tym samym od 1952 r. funkcjonowały na Uniwersytecie dwie katedry logiki: jedna na Wydziale Matematyki, Fizyki i Chemii, a druga na Wydziale Filozoficzno-Historycznym. Warto zauważyć, że w Polsce logika formalna uniknęła nacisków politycznych i ideologicznych, dlatego zachowana została ciągłość tradycji, a w zakresie logiki, metodologii nauk i filozofii nauki poznańskie środowisko filozoficzne utrzymało wysoką pozycję w świecie.



Prof. Stefan Kaczmarek

Trzeci etap obejmuje koniec lat 50. i lata 60. Koniec 1956 r. to początek przełomu ideologicznego w Polsce. Ze wszystkich pracowników dawnej Katedry Podstaw Marksizmu-Leninizmu utworzono zespół roboczy, który pod kierownictwem dr. Janusza Ziółkowskiego miał zająć się analizą „wypadków poznańskich”. Poza tym pracownicy prowadzili zajęcia dydaktyczne z historii filozofii oraz materializmu dialektycznego i historycznego. W 1957 r., po pięcioletniej przerwie, działalność wznowiła Katedra Historii Filozofii, a jej kierownikiem został A. Wiegner, zaś po jego przejściu na emeryturę w 1959 r. Katedrę przejął doktor filozofii, zastępca profesora, Stefan Kaczmarek (1911–1997). Pracownicy Katedry prowadzili wtedy badania głównie nad filozofią polską.

Czwarty etap zainicjowało powołanie 1 września 1969 r. Instytutu Filozofii. Było to niewątpliwie organizacyjnie ważne wydarzenie dla uniwersyteckiej filozofii w Poznaniu, gdyż wyrażało instytucjonalne dowartościowanie filozofii. Zarazem jednak doszło do pewnej unifikacji komunikacyjnej i decyzyjnej w środowisku samych filozofów. Katedry cieszyły się bowiem niezależnością instytucjonalną i programową, a ich kierownicy podejmowali ostateczne decyzje we wszystkich sprawach organizacyjnych i naukowych. Wraz z powstaniem Instytutu wszystkie katedry zlikwidowano; zastąpiły

je zakłady, których kierownicy podlegali dyrektorowi Instytutu. W dniu powstania Instytut liczył 22 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym 6 docentów, 4 adiunktów i 12 asystentów. Weszli doń pracownicy dwóch katedr Wydziału Filozoficzno-Historycznego: Katedry Logiki i Katedry Historii Filozofii.

Instytut składał się najpierw z trzech zakładów: Zakładu Historii Filozofii, którym kierował prof. S. Kaczmarek, a po jego przejściu na emeryturę prof. Roman Kozłowski (1928–2007); Zakładu Filozofii Marksistowskiej, kierowanego przez prof. Jana Sucha; Zakładu Logiki i Metodologii, kierowanego przez prof. Jerzego Kmitę, który został pierwszym dyrektorem Instytutu. W styczniu 1973 r. powstał Zakład Aksjologii, kierowany przez prof. Seweryna Dziamskiego (1933–2003), przekształcony 1 lutego 1975 r. w Zakład Historii Marksizmu. 1 kwietnia 1974 r. utworzono zaś Zakład Dialektyki Poznania, kierowany przez doc. Leszka Nowaka (1943–2009). Taka struktura Instytutu utrzymała się do końca lat 80.

W 1976 r. powstał Instytut Kulturoznawstwa, który składał się głównie z byłych pracowników Instytutu Filozofii. Pierwszym dyrektorem Instytutu Kulturoznawstwa został prof. Jerzy Kmita. Na stanowisku dyrektora Instytutu Filozofii zastąpił go prof. Seweryn Dziamski.

Lata 70. charakteryzują się znacznym wzrostem kadry naukowej Instytutu Filozofii. W 1970 r. otwarte zostały studia doktoranckie, których pierwszym kierownikiem został doc. Leszek Nowak. Trzy lata później uruchomiono stacjonarne pięcioletnie studia filozoficzne. W 1975 r. Instytut liczył już 50 pracowników naukowych, wśród których było 4 profesorów, 3 docentów, 1 doktor habilitowany, 22 doktorów, 17 starszych asystentów oraz 3 asystentów. W roku akademickim 1977/1978 studiowało w Instytucie Filozofii ponad 100 studentów. Natomiast pod koniec lat 80. i na początku 90. nastąpił rozwój organizacyjny Instytutu – powstały nowe zakłady oraz zmieniono nazwy niektórych.



Prof. Jerzy Kmita



Prof. Seweryn Dziamski

3. Filozofia na UAM po 1989 r.

Przemiany polityczne po 1989 r. nie wpłynęły na struktury organizacyjne w Instytucie. W 1994 r., a więc po 25 latach istnienia, Instytut, podzielony na

11 zakładów naukowych, zatrudniał już ponad 60 pracowników. W połowie lat 90. sytuacja kadrowa i instytucjonalna ustabilizowała się. Natomiast na przełomie wieków nastąpiło zmniejszenie zatrudnienia. Nawet w czasie internowania podczas stanu wojennego prof. Leszka Nowaka funkcjonował nadal Zakład Dialektyki Poznania. Kiedy w maju 2009 r. Instytut



Prof. Jerzy Szymański

Filozofii obchodził 40-lecie swojego istnienia, składał się z 12 zakładów i 2 pracowni jednoosobowych oraz zatrudniał 55 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym: 12 profesorów tytularnych, 12 profesorów UAM i 4 doktorów habilitowanych.

W latach 1979–1999 funkcję dyrektora Instytutu Filozofii pełnił prof. Jan Such. Po nim dyrektorem Instytutu został prof. Tadeusz Buksiński. Od 2012 r. dyrektorem Instytutu filozofii jest prof. Roman Kubicki, a jego zastępcami – prof. Ewa Nowak i dr Mariusz Szynekiewicz. Funkcję kierownika studiów doktoranckich po L. Nowaku

pełnili kolejno profesorowie: Jerzy Szymański, Roman Kozłowski, Krzysztof Łastowski, a obecnie jest nim prof. Zbigniew Tworak.

Od 1998 r. Instytut Filozofii posiada samodzielne uprawnienia do doktoryzowania, habilitowania i występowania do Centralnej Komisji ds. Stopni Naukowych i Tytułu z wnioskiem o nadanie tytułu profesora. Powstanie Instytutu Filozofii sprzyjało też intensyfikacji kontaktów z zagranicą. Co roku organizowane były konferencje międzynarodowe. Instytut gościł z wykładami najwybitniejszych współczesnych filozofów, jak: Zygmunt Bauman, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Wolfgang Welsch, Tilman Borsche, Dagfinn Føllesdal, Bert Hamminga, laureat Nagrody Nobla Roald Hoffmann, Manuel Jimenez-Redondo, Peter Kampits, Theodore Kiesel, Georg Lind, Hermann Schmitz, Josef Simon, Hayden White.

Ważną wizytówką Instytutu Filozofii są czasopisma i wydawnictwa, które umożliwiają formułowanie i wymianę myśli na forum międzynarodowym i krajowym. Kazimierz Ajdukiewicz był redaktorem naczelnym periodyku „Studia Philosophica”, wydawanego w Poznaniu do 1951 r., oraz „Studia Logica”, którego pierwsze numery też ukazały się w Poznaniu. W 1965 r. zainicjowano „Studia Metodologiczne”, poświęcone zagadnieniom integracji nauk. Przez wiele lat były one organem poznańskiej szkoły metodologicznej. Pierwszym redaktorem został prof. Jerzy Topolski, następnie funkcję tę pełnił prof. Jerzy Kmita. Obecnie „Studiami Metodologicznymi” kieruje prof. Paweł Zeidler. Duże znaczenie dla Instytutu miało utworzenie przez prof. Leszka Nowaka w 1975 r. serii wydawniczej „Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities” (wydano ponad 100 tomów),

a w 1976 r. „Poznańskich Studiów z Filozofii Nauki”, które w latach 90. zostały przekształcone w „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki”. W 1989 r. uruchomione zostało Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii (redaktor prof. T. Buksiński, sekretarz dr Jarema Jakubowski, a następnie dr hab. Krzysztof Przybyszewski), w którym ukazało się prawie 180 książek. Na uwagę zasługuje otwarcie w 2002 r. serii wydawniczej „Dia-Logos” w Peter Lang Publishing House (redaktorzy prof. T. Buksiński i dr P. Juchacz). Dotychczas ukazało się 10 tomów. Fundacja Humaniora, założona przez prof. Zbigniewa Drozdowicza, wieloletniego pracownika Instytutu Filozofii, obecnie kierownika Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych na Wydziale Nauk Społecznych, przez wiele lat wydawała czasopismo młodych filozofów „Zeszyty Filozoficzne” oraz publikowała książki pracowników Instytutu. Od 1992 r. wychodzi międzynarodowe czasopismo „Lingua ac Communitas” założone przez prof. Bolesława Andrzejewskiego, zaś od 2003 r. – „Fenomenologia”, której redaktorem jest prof. Andrzej Przyłębski, obecnie pracownik Instytutu Kulturoznawstwa. Prof. Marian Wesoły i dr hab. Mikołaj Domaradzki założyli w 2010 r. czasopismo poświęcone filozofii starożytnej „Peitho. Examina Antiqua”, którego autorami są jej najwybitniejsi badacze m.in. z Grecji, Włoch, Stanów Zjednoczonych, Belgii, Holandii, Kanady, Francji i Niemiec. Dr Piotr W. Juchacz wydaje od kilku lat czasopismo „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, poświęcony „kształceniu w zakresie filozofii, etyki oraz edukacji obywatelskiej i prawnej”⁸, a prof. Ewa Nowak – internetowe czasopismo etyczne „Ethics in Progress Quarterly”. W Instytucie działają cztery koła naukowe. Studenci wydają własne czasopisma: „Preteksty” (od 1998 r.) oraz „Homo communicativus” (od 2006 r.). Pierwszym czasopismem studentów filozofii był wydawany w drugiej połowie lat 70. rocznik „Myśl i działanie”, w którym publikowali m.in. Roman Kubicki, Jan Wawrzyniak i Andrzej Wiśniewski.

Przemianom instytucjonalno-organizacyjnym w poznańskiej filozofii uniwersyteckiej nie zawsze odpowiadają zmiany w zakresie prowadzonych przez poznańskich filozofów badań i studiów. W sensie naukowo-filozoficznym nowy etap dla filozofii poznańskiej rozpoczął się w drugiej połowie lat 60. wraz z serią publikacji książkowych i artykułów autorstwa J. Kmity, L. Nowaka, J. Sucha i J. Topolskiego. To one wytyczyły filozoficzną perspektywę poznańskiej szkoły metodologicznej i jak dotąd stanowią największy wkład akademickiego środowiska poznańskiego w rozwój filozofii po II wojnie światowej.

⁸ P.W. Juchacz, A. Malitowska, O „Filozofii Publicznej i Edukacji Demokratycznej”, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 1(1)/2012, s. 4.

Jak w 2009 r. zauważył prof. Tadeusz Buksiński:

Cechą charakterystyczną szkoły było to, że jej członkowie podjęli udaną próbę sformułowania oryginalnych poglądów w zakresie metodologii i filozofii nauk. J. Kmita poświęcił wiele prac metodologii nauk humanistycznych, opracowując oryginalną koncepcję interpretacji humanistycznej oraz tzw. społeczno-regulacyjną teorię kultury. Najbardziej znanym wkładem L. Nowaka do metodologii nauk jest opracowanie idealizacyjnej teorii wiedzy naukowej. Jan Such dał się poznać jako autor koncepcji uzasadniania holistycznego oraz teorii *experimentum crucis*. Jerzy Topolski, pracownik Instytutu Historii UAM, opracował zagadnienia wyjaśniania w naukach historycznych oraz teorię procesu dziejowego. Idee twórców szkoły metodologicznej były kontynuowane przez wielu filozofów pracujących w Poznaniu i w innych miejscach. Chociaż przemiany polityczne w Polsce po 1989 r. nie pociągnęły za sobą zmian organizacyjnych, to spowodowały pluralizację zainteresowań filozoficznych wśród pracowników. Powstały nowe obszary badań: filozofia kultury, filozofia feministyczna, filozofia postmodernistyczna, estetyka, filozofia i teoria komunikacji, filozofia polityczna i społeczna, teoria cywilizacji. Jeszcze w 1994 r. profesor Jan Such pisał z aprobatą, że 40 pracowników na 60 zatrudnionych zajmuje się metodologią i filozofią nauk. Była to priorytetowa dziedzina badań. Dzisiaj metodologią i filozofią nauk zajmuje się – poza logikami – czterech pracowników. Inni po prostu zmienili zainteresowania. Znaczy to, że wcześniej zajmowali się tą problematyką z konieczności (być może by uniknąć nacisków ideologicznych) lub też uznali, iż dziedzina ta nie jest już interesująca poznawczo. Jest to wielka strata dla Instytutu, bowiem wielu młodszych pracowników było przygotowanych, ze względu na ukończone studia i wcześniejsze badania, do uprawiania tej dyscypliny filozoficznej. Co ciekawe, nawet twórcy poznańskiej szkoły metodologicznej porzucili metodologię nauk. Profesor Kmita zajął się filozofią kultury, profesor Nowak zainteresował się metafizyką unitarną, zaś profesor Such pisze na tematy związane z kosmologią i ontologią⁹.

Obecnie Instytut Filozofii obejmuje 12 zakładów i jedną pracownię.

Zakład Antropologii Filozoficznej¹⁰

Zakład Antropologii Filozoficznej jest najmłodszym Zakładem w Instytucie Filozofii, bowiem powstał 1 października 2010 r. Kierownikiem Zakładu jest prof. dr hab. Ewa Piotrowska, a pracownikami są prof. dr hab. Honorata Korpikiewicz i dr hab. Mariusz Moryń.

⁹ T. Buksiński, *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu...*, ss. 27–28.

¹⁰ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Ewę Piotrowską.



Zakład Antropologii Filozoficznej: dr hab. Mariusz Moryń, prof. dr hab. Ewa Piotrowska, prof. dr hab. Honorata Korpikiewicz

Działalność Zakładu jest ściśle powiązana z profilem kształcenia oraz problematyką badawczą Instytutu Filozofii i nawiązuje do podejmowanych przezeń przedsięwzięć dydaktycznych oraz naukowych. Badania prowadzone w ramach Zakładu są skoncentrowane na filozofii człowieka (z uwzględnieniem trendów rozwojowych w Niemczech i krajach skandynawskich), filozofii życia, społecznym konstruktoryzmie, etnotematyce i poznawaniu Wszechświata. Zwraca się też uwagę na człowieka uwikłanego w kulturę, historię, przyrodę, człowieka w badaniach naukowych i jego „ekologię” oraz człowieka w codzienności. Pracownicy prowadzą m.in. wykłady z filozofii człowieka, współczesnej antropologii filozoficznej, seminarium doktoranckie z antropologii filozoficznej. Są członkami rad naukowych czasopism humanistycznych. Z ich inicjatywy powstało Polskie Towarzystwo Antropologii Filozoficznej, którego celem jest popularyzacja antropologii filozoficznej w Polsce, inspirowanie badań oraz integracja osób i środowisk zajmujących się tą problematyką w Polsce i Europie.

Zakład Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych¹¹

Zakład Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych został utworzony w październiku 1999 r. Pierwszym kierownikiem Zakładu był prof. dr hab. Janusz Wiśniewski, filozof i matematyk, prorektor Uniwersytetu im. A. Mickiewicza

¹¹ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez dr Danutę A. Michałowską.



Zakład Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych: dr Andrzej Marzec,
dr Danuta A. Michałowska, prof. dr hab. Roman Kubicki

w latach 2002–2008. Od 2004 r. funkcję kierownika pełni prof. dr hab. Roman Kubicki. Historia działalności Zakładu Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych jest ściśle połączona z wieloletnią aktywnością naukowo-dydaktyczną prof. dr hab. Moniki Bakke i dr Danuty Anny Michałowskiej.

Prof. Roman Kubicki, stypendysta Central European University, zajmuje się teorią sztuki i filozofią kultury; wykłada na Wydziale Edukacji Artystycznej Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu oraz współpracuje z Centrum Sztuki dla Dziecka w Poznaniu. Jest autorem m.in. książek: *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?* (1995), *Pierścienie Gygesa* (2005) i *Egzystencjalne konteksty dzieła sztuki. Studium z pogranicza estetyki i filozofii kultury* (2013). Wraz z prof. Anną Zeidler-Janiszewską przeprowadził wywiad-rzekę z prof. Zygmuntem Baumanem, opublikowany w postaci książki: *Humanista w ponowoczesnym świecie. Rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach* (1997) oraz (wersja poszerzona i zaktualizowana) *Życie w kontekstach. Rozmowy o tym, co za nami i o tym, co przed nami* (2009).

Prof. Monika Bakke zajmuje się sztuką i estetyką w perspektywie post-humanistycznej, genderowej i transkulturowej oraz studiami nad zwierzętami i roślinami. Jest autorką książek: *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu* (2010, 2012), *Ciało otwarte* (2000), współautorką *Pleroma: Art in search of fullness* (1998), redaktorką *Estetyki australijskich Aborygenów* (2004), *Going Aerial: Air, Art, Architecture* (2006) oraz *The Life of Air. Dwelling, Communicating, Manipulating* (2011). Od 2001 r. jest redaktorką „Czasu Kultury”. Stypendystka Oxford University, Central European University, Cornell University i Jan van Eyck Academie.

Dr Danuta Anna Michałowska jest pedagogką; specjalizuje się w filozofii edukacji, teorii kształcenia i wychowania, edukacji humanistycznej, pedeutologii i polityki oświatowej oraz w kreatywnych metodach kształcenia. Napisała m.in. książki: *Drama w edukacji* (2008), *Neoliberalizm i jego (nie)etyczne implikacje edukacyjne* (2013), *Wartości w świecie edukacji na początku XXI wieku* (2013). Sprawuje także organizacyjny i metodyczny nadzór nad specjalnością nauczycielską.

W 2014 r. w Zakładzie zatrudniony został dr Andrzej Marzec, autor książki „Widmontologia – teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności” (2015) oraz redaktor „Czasu Kultury”. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół dekonstrukcji i widmontologii (*hauntology*); zajmuje się również krytyką filmową oraz teorią kina, w szczególności greckiego. Był kierownikiem grantu Narodowego Centrum Nauki. Jego praca magisterska została nagrodzona w konkursie prac magisterskich im. Jana Józefa Lipskiego (2011). Otrzymał Stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za wybitne osiągnięcia. Odbywał staże naukowe w Grecji, Niemczech i Wielkiej Brytanii. Opublikował kilkadziesiąt artykułów naukowych, między innymi w: „Tekstach Drugich”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Art Inquiry”, „Kulturze Współczesnej” i „Przekładańcu”.

W Zakładzie Dydaktyki i Filozofii i Nauk Społecznych pracowali również: dr Małgorzata Szcześniak (1999–2003) i dr Sławomir Krzyśka (2007–2014). Zakład współpracuje także z prof. Piotrem Bołtuciem z University of Illinois w Stanach Zjednoczonych, który w roku akademickim 2013/2014 prowadził wykłady dla studentów Filozofii.

W historię Zakładu Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych wpisały się trzy ważne wydarzenia naukowe. Są to interdyscyplinarne konferencje o zasięgu krajowym zorganizowane przez jednostkę:

- I Ogólnopolska Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa „Filozofia a edukacja. Etyka a edukacja” (27.03.2008),
- II Ogólnopolska Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa „Filozoficzne konteksty edukacji artystycznej” (15–16.03.2009),
- III Ogólnopolska Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa „Filozofia i etyka w szkole. Edukacja artystyczna – wyzwania” (28–29.03.2014).

Efektom debat i spotkań filozofów, etyków, pedagogów, artystów sztuk pięknych, socjologów i psychologów są publikacje naukowe, które stanowią istotny wkład w rozwój nauk społecznych i humanistycznych oraz są pomocne w kształceniu akademickim nie tylko w zakresie nauk humanistycznych, ale także społecznych oraz sztuk pięknych.

Do niewątpliwie ważnych wydarzeń w życiu naukowym Zakładu należy udział pracowników w międzynarodowych i zagranicznych konferencjach.

Warto tu wspomnieć o wykładzie prof. dr. hab. Romana Kubickiego przy współudziale Zygmunta Baumana w listopadzie 2010 r. (spotkanie dyskusyjne na temat „Współczesne oblicza zsekularyzowanego fundamentalizmu”) oraz prof. Moniki Bakke na międzynarodowej konferencji „Animals and Their People” w marcu 2014 r.

Działalność Zakładu jest ściśle powiązana z profilem kształcenia oraz problematyką badawczą Instytutu Filozofii i nawiązuje do podejmowanych przezeń przedsięwzięć dydaktycznych oraz naukowych. Jednocześnie prace naukowo-badawcze charakteryzują się interdyscyplinarnym ujęciem problemów naukowych w zakresie filozofii kultury, etyki, estetyki i sztuki oraz filozofii edukacji. Zakład Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych Instytutu Filozofii wielokrotnie współpracował z Zakładem Edukacji Artystycznej Wydziału Studiów Edukacyjnych UAM oraz z Wydziałem Edukacji Artystycznej Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu.

Od początku istnienia Zakładu Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych realizowano wielokierunkowe badania naukowe dotyczące edukacji filozoficznej i etycznej, filozofii edukacji, edukacji artystycznej, a także posthumanizmu i bio-artu, sztuki i estetyki w perspektywie posthumanistycznej, genderowej i transkulturowej. Aktywność publikacyjna pracowników Zakładu Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych obfituje w liczne monografie i artykuły. W Zakładzie powstało siedem prac doktorskich napisanych pod kierunkiem prof. Romana Kubickiego przez Justynę Ryczek, Annę Malitowską (Leśniewską), Tomasza Misiaka, Agnieszkę Ługowską, Szymona Wawrzyniaka, Mirosława Piechowiaka i Andrzeja Marca.

Jednym z podstawowych zadań dydaktyczno-naukowych Zakładu jest troska o najwyższą jakość procesu dydaktycznego i profesjonalne kształcenie przyszłych filozofów oraz nauczycieli etyki, filozofii i wiedzy o społeczeństwie. Dr Danuta Anna Michałowska pełni funkcję koordynatora specjalności nauczycielskiej od początku realizacji jej programu, czyli od 2000 r., kiedy to pierwsza grupa studentów rozpoczęła kształcenie nauczycielskie. Kwalifikacje nauczycielskie posiada obecnie ponad 200 absolwentów pięcioletnich studiów magisterskich oraz studiów I i II stopnia na kierunku Filozofia. Warto podkreślić, iż nasi absolwenci stanowią mocną i zaangażowaną grupę czynnych zawodowo nauczycieli, którzy stale współpracują przy realizacji studenckich praktyk pedagogicznych oraz innych praktyk zawodowych. Jest to istotny element oferty kształcenia uniwersyteckiego dostosowanego do potrzeb rynku pracy.

Zgodnie z zasadą jedności badań i kształcenia realizacja projektów badawczych harmonijnie komponuje się z działalnością naukową, dydaktyczną i współpracą ze środowiskiem lokalnym, szczególnie ze szkołami podstawo-

wymi, gimnazjami i szkołami ponadgimnazjalnymi. W ramach działalności Zakładu Dydaktyki Filozofii i Nauk Społecznych organizowane są wspólne inicjatywy edukacyjne Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza oraz placówek oświatowych i instytucji kultury. Na uwagę zasługuje np. corocznie realizowany wspólnie z Zakładem Etyki Instytutu Filozofii projekt edukacyjny pt. „W parku filozofii”, integrujący społeczność akademicką i nauczycielską, którego celem jest edukacja filozoficzno-etyczna dzieci i młodzieży z wielkopolskich szkół podstawowych i ponadpodstawowych.

Zakład Epistemologii i Kognitywistyki¹²

Zakład Dialektyki Poznania – taka była bowiem pierwotna nazwa obecnego Zakładu Epistemologii i Kognitywistyki – został powołany 1 kwietnia 1974 r. Jego założycielem i pierwszym kierownikiem był Leszek Nowak, który sprawował tę funkcję do 1985 r. W 1982 r. w okresie internowania Leszka Nowaka funkcję p.o. kierownika Zakładu pełnił doc. dr hab. Wojciech Patryas. W październiku 1984 r. decyzją ówczesnego Ministra Nauki i Oświaty Benona Miśkiewicza prof. Leszek Nowak został zawieszony, a 14 lutego 1985 r. zwolniony z pracy na Uniwersytecie za rozpowszechnianie publikacji: „poniżające ustrój i naczelné organy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, znieważające Polską Zjednoczoną Partię Robotniczą oraz zawierające fałszywe wiadomości mogące wywołać niepokój publiczny i wyrządzić znaczną szkodę Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”. W latach 1985–1989 funkcję kuratora, a później kierownika Zakładu sprawowała dr hab. Anna Pałubicka, na wniosek której zmieniono nazwę na Zakład Epistemologii. Po przywróceniu do pracy na Uniwersytecie w 1989 r. Leszek Nowak został ponownie kierownikiem Zakładu, sprawując tę funkcję do 1999 r. W latach 1999–2007 kierownikiem Zakładu był prof. Andrzej Klawiter, który zaproponował modyfikację jego nazwy na Zakład Epistemologii i Kognitywistyki. Następnie, w latach 2007–2012, Zakładem kierował prof. Krzysztof Łastowski, a od lutego 2012 r. funkcję kierownika Zakładu sprawuje prof. Krzysztof Brzechczyn.

W chwili utworzenia pierwszymi pracownikami Zakładu, obok jego kierownika, byli: Andrzej Klawiter, Krzysztof Łastowski i Wojciech Patryas. Ponadto w Zakładzie zatrudnieni byli: Grzegorz Banaszak (1979–1988),



Prof. Leszek Nowak

¹² Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Krzysztofa Brzechczyna.



Zakład Epistemologii i Kognitywistyki: dr Piotr Przybysz, prof. dr hab. Krzysztof Brzechczyn, mgr Joanna Malinowska, dr hab. Maciej Błaszak

Piotr Buczkowski (1975–1979), Jolanta Burbelka (1974–1994), Piotr Kasznia (1975–1988), Andrzej Kupracz (1980–1989), Grzegorz Tomczak (1983–1992), Barbara Tuchańska (1976–1979), Mariusz Weiss (2010–2012), Antoni Witkowski (1986–2000) i Renata Zielińska (1975–2000). W 1992 r. zatrudniony został Piotr Przybysz, w 1995 – Krzysztof Brzechczyn, a w 1999 – Maciej Błaszak. W 2007 r. do Instytutu Psychologii przeniósł się Andrzej Klawiter, a w 2012 r. – Krzysztof Łastowski. Obecnie pracownikami Zakładu są: prof. dr hab. Krzysztof Brzechczyn, dr hab. Maciej Błaszak i dr Piotr Przybysz.

Pracownicy Zakładu pełnili rozmaite funkcje organizacyjne na Uniwersytecie i w nauce polskiej. Leszek Nowak był kierownikiem Studium Doktoranckiego IF UAM (1973–1976), zastępcą dyrektora do spraw dydaktycznych (1978–1980) oraz został wybrany prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych na kadencję 1981–1984; ponadto był członkiem Prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (1981–1984) oraz przewodniczącym Sekcji Filozofii i Teologii w KBN (1991–1992). Dr Jolanta Burbelka w latach 1984–1987 sprawowała funkcję zastępcy dyrektora IF ds. dydaktycznych. Prof. Krzysztof Łastowski był kierownikiem Studium Doktoranckiego IF UAM (1990–2012) oraz członkiem Komitetu Biologii Teoretycznej i Ewolucyjnej PAN (od 1987 r.). Prof. Andrzej Klawiter był członkiem Senatu UAM (1999–2002), członkiem-założycielem Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego (2000) oraz jego wiceprezesem (2004–2006) i prezesem (2006–2010). Prof. Krzysztof Brzechczyn pełni funkcję członka Rady Bibliotecznej UAM (od 2012 r.); w 2014. r. wybrany został przewodniczącym Komitetu Programowego X Zjazdu Filozoficznego w Poznaniu.

Pracownikami Zakładu wypromowanymi przez prof. L. Nowaka byli w kolejności: Wojciech Patryas, Jerzy Brzeziński Krzysztof Łastowski, Barbara Tuchańska, Andrzej Klawiter, Sławomir Magala, Jolanta Burbelka, Piotr Buczkowski, Renata Zielińska, Jadwiga Wais, Grzegorz Banaszak, Krzysztof Brzechczyn i Piotr Przybysz. Pracownik Zakładu Andrzej Kupracz obronił pracę doktorską pod kierunkiem Jerzego Brzezińskiego. Z kolei prace doktorskie pod kierunkiem prof. A. Klawitera obronili: Jerzy Lepieszkiwicz, Jadwiga Wiertelwska, Maciej Błaszak, Grzegorz Króliczak, Alicja Bezmienow, Wioletta Dziarnowska, Joanna Trzebińska (Szwabe), Dawid Wiener, Łukasz Przybylski. Kilka wymienionych wyżej osób (dr Króliczak, dr Szwabe, dr Wiener i dr Przybylski) zasiłowało następnie kadrę Zakładu Logiki i Kognitywistyki, prowadząc dydaktykę na nowo utworzonym w Instytucie Psychologii UAM kierunku studiów – Kognitywistyce.

Prof. K. Łastowski wypromował prace doktorskie: Wojciecha Makalowskiego, Mariusza Weissa, Krzysztofa Kiedrowskiego, Magdaleny Reuter, Wojciecha Palczewskiego, Andrzeja Pazia, Barbary Konat. Prof. Krzysztof Brzechczyn wypromował zaś Mieszka Ciesielskiego i Elżę Karczyńską.

Znakiem firmowym badań naukowych podejmowanych w Zakładzie Dialektyki Poznania było rozwijanie problematyki badawczej zainicjowanej przez Leszka Nowaka. W momencie powstania Zakładu były to: idealizacyjna teoria nauki i adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego, a później kategoriałna interpretacja dialektyki, nie-Marksowski materializm historyczny oraz nie-Ewangeliczny model człowieka. Koncepcje te były fragmentem szerszej formacji teoretycznej, nazwanej w początkach lat 70. poznańską szkołą metodologiczną. Po 1989 r. nowymi koncepcjami była negatywistyczna metafizyka unitarna i kognitywistyka. Obecnie w Zakładzie kognitywistykę rozwijają Maciej Błaszak i Piotr Przybysz. M. Błaszak jest autorem dwóch książek: *Programy badawcze w naukach kognitywnych a metafizyka powszedniości. Koncepcja Martina Heideggera jako filozoficzne ugruntowanie krytyki kognitywizmu* (2009) oraz *Ekotypy poznawcze człowieka. Przyczynek do kognitywistycznej teorii podmiotu* (2013). P. Przybysz, który zajmuje się również filozofią społeczną i polityczną, wydał ostatnio *O poznawaniu innych umysłów. Wokół kognitywistycznych badań nad poznaniem społecznym* (2014). Krzysztof Brzechczyn z kolei pracuje nad koncepcjami powstałymi w ramach poznańskiej szkoły metodologicznej. Jego główne obszary badań to filozofia historii (głównie nie-Marksowski materializm historyczny) i zastosowanie idealizacji w naukach humanistycznych i społecznych. Jest redaktorem *Idealization XII: Modeling in History* (Rodopi, Amsterdam – New York 2009) i (razem z K. Paprzycką) *Thinking about Provincialism in Thinking* (Rodopi, Amsterdam – New York 2009).

Zakład Estetyki¹³

Zakład Estetyki powstał w 1992 r. Wyłonił się z Zakładu Aksjologii i Filozofii Społecznej, którym kierował prof. dr hab. Seweryn Dziamski. Kierowniczką Zakładu została prof. dr hab. Anna Jamroziakowa. Zakład Estetyki od momentu powstania do czasów obecnych jest nieliczny – ma tylko troje członków. Od początku w Zakładzie pracuje prof. Piotr Orlik, w kolejności zatrudnieni byli: dr Romana Kolarzowa, dr Bartosz Gałązka, a obecnie dr Anna Ziółkowska-Juś.

Problematyka estetyczna stanowiła przedmiot badań Seweryna Dziamskiego na najwcześniejszym etapie jego rozwoju naukowego – praca doktorska dotyczyła poglądów estetycznych Stanisława Ossowskiego (promotorem był prof. Zdzisław Kępiński). Wkrótce potem opublikował książkę z zakresu subiektywizmu psychologicznego w polskiej estetyce XIX i XX wieku. Następnie prowadził badania na gruncie aksjologii ukierunkowanej na problematykę etyczną.

Można powiedzieć, że aksjologia od początku stanowiła zaplecze teoretyczne badań estetycznych Anny Jamroziakowej. Zarówno praca doktorska z normatywizmu aksjologicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza, jak i książka habilitacyjna dotycząca aksjologicznego wymiaru estetyki Anatola Łunaczarskiego odwołują się do kategorii i języka aksjologii w estetyce. Badaczka jednocześnie zajmowała się krytyką artystyczną, publikując recenzje z wystaw i książek poświęconych sztuce plastycznej oraz pisząc wprowadzenia do katalogów. Ta dwutorowość zainteresowań: ściśle estetycznych i skierowanych na filozofię sztuki spowodowała, że od początku lat 90. interesuje się ona kondycją współczesnej estetyki wobec ponowoczesnych – metaświadomościowych opcji i wyborów odnajdywanych w nowych realizacjach artystycznych. Opublikowała cztery książki dotyczące tych związków, w tym dwie monografie o twórczości Antoniego Zydronia i Izabelli Gustowskiej.

W Zakładzie Estetyki prowadzone są badania z zakresu estetyki i jej aksjologicznych uwarunkowań, z położeniem akcentu na fenomenologiczną świadomość aksjologiczną oraz próbie wykroczenia poza dyscyplinarny horyzont badań ku wrażliwości – studiowanej na pograniczu kilku humanistycznych dziedzin i wyobraźni odczytywanej jako rodzaj aktywności sytuowany między filozoficzną syntezą *a priori* a przeżyciem tego, co wielkie i poruszające w sztuce. W związku z tą problematyką szczególną uwagę

¹³ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Annę Jamroziakową.



Zakład Estetyki: dr Anna Ziółkowska-Juś, prof. dr hab. Anna Jamroziakowa,
prof. dr hab. Piotr Orlik

poświęca się świadomościowym kontekstom, które przekształcają sposób uczestniczenia w mentalnych i szeroko rozumianych, twórczych odniesieniach człowieka.

Sztuka, estetyka i jej filozoficzne podstawy stanowią przedmiot badań Piotra Orlika. Jego praca doktorska została poświęcona analizom aksjologii fenomenologicznej, a habilitacyjna – filozoficznym wymiarom kategorii wrażliwości. Badania podstaw estetyki o charakterze interdyscyplinarnym są prowadzone w ramach założonej i redagowanej przez niego serii wydawniczej „Problemy/Dyskusje”, w ramach której ukazało się już 10 tomów. Własne koncepcje estetyczno-filozoficzne, wsparte analizami twórczości artystów i filozofów, prezentuje jego monografia autorska opublikowana w 2013 r.

Dr Anna Ziółkowska-Juś pracuje w Zakładzie Estetyki jako adiunkt. Jest autorką książki *Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur* (2011) oraz wielu artykułów o tematyce filozoficznej i estetycznej. Specjalizuje się w antropologii filozoficznej i estetyce (zwłaszcza w nurtach fenomenologii i hermeneutyki).

Warto podkreślić, że z racji wykształcenia muzycznego (prof. Piotr Orlik i dr Anna Ziółkowska-Juś) i z zakresu historii sztuki (prof. Anna Jamroziakowa) w Zakładzie Estetyki prowadzi się także badania z filozofii sztuki, skoncentrowane na praktyce muzycznej i sztukach wizualnych.

Odkąd istnieje Zakład Estetyki, Estetyka jest przedmiotem obligatoryjnym. W Instytucie Filozofii poza filozofią ogólną można także studiować na czterech specjalnościach. Na wszystkich specjalnościach Estetyka obejmuje jeden semestr wykładów (30 godzin) i kończy się egzaminem, lecz tylko na

filozofii ogólnej odbywają się zarówno wykłady (30 godzin), jak i ćwiczenia (30 godzin), kończące się zaliczeniem i egzaminem. Na III roku specjalności komunikacja społeczna realizowany jest przedmiot Wprowadzenie do estetyki pragmatycznej, a na III roku życia publicznego – Propedeutyka estetyki.

Jednosemestralna praca w zakresie bardzo obszernego przedmiotu – sięgającego początków refleksji filozoficznej, a prowadzącego do czasów obecnych i rozwijającego się nie tylko wraz z ewolucją naukową filozofii jako takiej, lecz także w zakresie filozofii sztuki – nie powinna pozostawić studentom poczucia powierzchowności wiedzy i niedosytu. Wykłady ukierunkowane są zatem na ważne w układzie historycznym terminy, pojęcia, motywy, problemy wyjaśniane na gruncie poglądów filozofów – estetyków (których nie sposób pominąć, kształtując nie tylko edukacyjny profil, ale i kulturę osobistą studentów). Takie podejście dotyczy również zagadnień z zakresu filozofii sztuki, które właśnie ze względu na krótki okres pracy ze studentami warto wyeksponować, ponieważ mogą dostarczyć narzędzi poznawczych w dalszym, prywatnym już zainteresowaniu rozległą ofertą artystyczną, paraartystyczną, z zakresu sztuki i kultury masowej – z czym nie tylko młodzi ludzie obcuje, bez względu na własne inklinacje.

Ćwiczenia polegają natomiast na omawianiu wybranych, różnorodnych tekstów z szeroko rozumianej współczesności, poszerzających nie tylko filozoficzny, ale i humanistyczny horyzont (Ingarden, Bachtin, Benjamin, Ricoeur, ewolucja strukturalizmu).

Pracownicy Zakładu Estetyki prowadzą także wykłady fakultatywne, nie zawsze o tematyce tradycyjnie estetycznej, lecz eksponujące aktualne, wybrane problemy z jej pogranicza.

W ramach Zakładu Estetyki odbywają się też całoroczne seminaria magisterskie. Prof. A. Jamroziakowa do roku akademickiego 2010/2011 proponowała tematykę „Wokół przełomu postmodernistycznego”, natomiast od roku 2011/2012 seminariów nie prowadzi. Prof. P. Orlik prowadzi seminarium „Z estetyki, filozofii kultury i antropologii filozoficznej”, gdzie pisanie pracy magisterskiej łączy się z podejściem interdyscyplinarnym. W nowym, trójstopniowym układzie studiów Estetyka realizowana jest na I roku studiów licencjackich, co wiąże się z poważnymi trudnościami nadrobienia braków edukacyjnych pierwszorocznych studentów. Dr Anna Ziółkowska-Juś prowadzi zajęcia dydaktyczne m.in. z estetyki, współczesnych dylematów moralnych, antropologii filozoficznej, a także wykład fakultatywny: Estetyka i hermeneutyka i jest cenionym promotorem prac licencjackich.

Zakład Etyki

Zakład Etyki wyłonił się w 2003 r. w drodze ewolucji działającego wcześniej Zakładu Aksjologii i Filozofii Społecznej, którym do tego roku kierował prof. Seweryn Dziamski, badacz-aksjolog, autor m.in. takich prac, jak: *Aksjologia. Wstęp do teorii wartości* (1997), *Trzy szkice o wartości praktyki* (1997), *O świadomości aksjologicznej podmiotu* (2002). W jednostkach poprzedzających utworzony w 2003 r. Zakład Etyki działali m.in. prof. Ewa Czerwińska, prof. Edward Jeliński, prof. Jan Wawrzyniak. W latach 2003–2007 Zakład Etyki znajdował się formalnie pod opieką dyrektora IF UAM, prof. UAM Tadeusza Buksińskiego.

Od 2007 r. zakładem kieruje prof. Ewa Nowak. Jej zespół liczy pięciu pracowników: dr hab. Karolinę M. Cern, dr hab. Annę Malitowską, dr Małgorzatę Bogaczyk-Vormayr, dr. Mateusza Boneckiego.

Objęcie kierownictwa Zakładu Etyki przez prof. E. Nowak zaowocowało utworzeniem przez pracowników grupy badawczej, początkowo pod szyldem dwuletniego grantu badawczego przyznanego prof. E. Nowak przez Alexander von Humboldt Stiftung (2008–2010), umożliwiającego jej interdyscyplinarne badania nad kompetencją osądu moralnego, kompetencjami dyskursywnymi, interpersonalnymi i demokratycznymi na gruncie kognitywnej teorii rozwoju moralnego. Wieloletnie zespołowe prace badawcze zaowocowały powstaniem coraz bardziej rozpoznawalnej w Polsce i nie tylko szkoły kompetencji moralno-demokratycznych. W jej ramach badane jest zjawisko moralności jako poznawczej i zarazem edukowalnej zdolności (w rozumieniu *skill*) konstrukcji osądów i decyzji opartych na kryteriach normatywnych na wszystkich etapach relacji społecznych i zwłaszcza w obliczu trudnych wyzwań (w rodzaju dylematów społecznych), włącznie z postkonwencjonalnym stopniem rozwojowym społeczeństw demokratycznych. Pracownicy Zakładu Etyki dynamicznie rozwijają badania naukowe w zakresie bioetyki, biopolityki i *human enhancement*; edukacji demokratycznej, etyki biznesu, etyki dialogu, etyk naturalistycznych, etyki normatywnej, etyki zawodowej, dydaktyki etyki, filozofii prawa, normatywnych koncepcji sfery publicznej, normatywnych ujęć i koncepcji procesów integracji europejskiej, metaetyki, prakseologii, teorii dyskursu, teorii działania, teorii kognicji moralnej i społecznej, a także rozwoju kompetencji osądu moralnego, kompetencji dyskursywnych, interpersonalnych oraz instytucjonalnych; teorii i filozofii praw człowieka, teorii sprawiedliwości społecznej z uwzględnieniem problematyki feministycznej, teorii wzajemnego uznania (szczególnie Axela Honnetha), teorii organizacji inteligentnych

i zarządzania nimi. Swoje prace badawcze prowadzą w zespołach krajowych i międzynarodowych, nierzadko finansowanych przez fundacje i granty, podczas stypendiów, staży badawczych i profesur gościnnych, spośród których można wskazać następujące granty i instytucje naukowe: Alexander von Humboldt Stiftung, DAAD, ESKAS, GFPS, Forschungsinstitut für Geistes- und Sozialwissenschaften, Polsko-Amerykańska Komisja Fulbrighta, Fundacja im. Lanckorońskich, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, NATO; Lund University, The UCL Institute of Education, University College London, 7th European Framework Programme, KBN, NCN i NPRH. W efekcie intensywnej internalizacji badań przez pracowników Zakładu Etyki poznańska szkoła kompetencji moralno-dyskursywnych nawiązała współpracę z naukowcami z Cornell University, Università degli Studi Roma Tre, University of California w Davis, Universität Konstanz, Leibniz Universität Hannover, Universität Düsseldorf, University of Udine, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Universität Bern, Humboldt-Universität Berlin, Universität-GH Siegen, Pädagogische Hochschule Weingarten, Universität Salzburg, Swedish Research Institute.

Od 2007 r. można zatem odnotować wzmożoną aktywność naukową na arenie międzynarodowej wszystkich pracowników Zakładu Etyki. Zaowocowała ona publikacją licznych książek i artykułów w zagranicznych wydawnictwach. W Peter Lang Edition (Frankfurt am Main) ukazały się m.in. książki:

- Karolina M. Cern, *The Counterfactual Yardstick. Normativity, Self-Constitutionalisation and the Public Sphere* (2014);
- Ewa Nowak, Dawn E. Schrader, Boris Zizek (red.), *Educating Competencies for Democracy* (2013);
- Bartosz Wojciechowski, Piotr W. Juchacz, Karolina M. Cern (red.), *Legal Rules, Moral Norms and Democratic Principles* (2013);
- Ewa Czerwińska-Schupp (red.), *Values and Norms in the Age of Globalization* (2007);
- Ewa Czerwińska-Schupp (red.), *Otto Bauer. Studien zur sozial-politischen Philosophie* (2005);
- Ewa Czerwińska-Schupp (red.), *Philosophie an der Schwelle des 21. Jahrhunderts* (2003).

W innych wydawnictwach zagranicznych opublikowane zostały m.in. książki:

- Marek Zirk-Sadowski, Bartosz Wojciechowski, Karolina M. Cern (red.), *Towards Recognition of Minority Groups. Legal and Communication Strategies* (Ashgate, Farnham 2014);

- Ewa Nowak, *Experimental Ethics. A Multidisciplinary Approach* (LIT Verlag, Berlin 2013);
- Małgorzata Bogaczyk-Vormayr, Elisabeth Kapferer, Clemens Sedmak (red.), *Leid und Mitleid bei Edith Stein* (Verlag Anton Pustet, Salzburg 2013);
- Boris Zizek, Detlef Garz, Ewa Nowak (red.), *Kohlberg Revisited* (Sense, Rotterdam 2015);
- Małgorzata Bogaczyk-Vormayr, Clemens Sedmak, *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft* (Akademie Verlag, Berlin 2012);
- Karolina M. Cern, Piotr W. Juchacz, Bartosz Wojciechowski (red.), *Whose Reason or Reasons Speak Through Constitution?* (Special Issue of the „International Journal for the Semiotics of Law”, Vol. 25, 4/2012);
- Ewa Nowak, N. Leśniewski (red.), *Die Zeit Heideggers* (2002).

Pracownicy Zakładu Etyki są również aktywni i rozpoznawani na arenie krajowej; należą do wielu gremiów naukowych, w których również pełnią znaczące funkcje: CENHER (Center for the Theory and Philosophy of Human Rights, University of Łódź), CPP (Center for Public Policy, AMU), ESGÖ (Edith Stein Gesellschaft Österreich), GANPH (Gesellschaft für Antike Philosophie), IVR (The International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy – sekcja polska), Konstanz KMDD Research Group, PTF (Polskie Towarzystwo Filozoficzne), PTPN (Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk), Polsko-Amerykańska Komisja Fulbrighta. Są oni często powoływani na recenzentów wniosków grantowych, prac badawczych, artykułów i książek, tak w kraju jak i za granicą, oraz uczestniczą w posiedzeniach licznych ciał eksperckich.

Członkowie Zakładu Etyki założyli i redagują międzynarodowe czasopismo naukowe „Ethics in Progress” (www.ethicsinprogress.org), współredagują czasopismo krajowe „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” (www.filozofiapubliczna.amu.edu.pl), a także naukową serię wydawniczą „CoOpera”. Są członkami wielu komitetów redakcyjnych czasopism krajowych i zagranicznych, w tym Advisory Board czasopisma „Journal of Moral Education” (Reuters) i Editorial Board „Polish Journal of Philosophy”. Założyli i współredagują międzynarodową serię wydawniczą „Philosophy in School” w LIT Verlag.

Obecnie w Zakładzie Etyki realizowane są trzy podstawowe zadania badawcze, które twórczo rozwijają bądź kontynuują dotychczasową działalność naukową: (1) etyka i eksperyment (dotyczy współczesnych problemów biomedycznych i biopolitycznych), (2) procesy instytucjonalizacji dyskursu a demokratyczna legitymizacja systemów regulacji działań społecznych, (3) badania transdyscyplinarne a rozstrzygnięcia praktyczne i prakseologicz-

ne. Do ważniejszych publikacji, stanowiących efekty tych oraz wcześniejszych prac badawczych, należą następujące monografie: Anna Malitowska, *Etyka usług profesjonalnych* (2014); Anna Malitowska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer* (2009); Ewa Nowak, Karolina M. Cern, *Ethos w życiu publicznym* (2008, 2012); Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera* (2007); Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel* (2002).

Ważniejsze polskojęzyczne prace zbiorowe, zredagowane przez pracowników ZE: Piotr W. Juchacz, Karolina M. Cern, Ewa Nowak (red.), *Filozofia publiczna: Edukacja obywateli i dyskursywność instytucji*, „Principia”, t. LVII-LVIII, 2013 (czasopismo z listy ERIH); P. Makowski (red.), *Intersubiektywność* (2012); Karolina M. Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego* (2009, seria „CoOpera”); Karolina M. Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna* (2009, seria „CoOpera”).

Ważniejsze tłumaczenia książek dokonane przez pracowników Zakładu:

– Ewa Nowak: Immanuel Kant, *Metafizyka moralności* (2005); Gustav Radbruch, *Filozofia prawa* (2009);

– Mateusz Bonecki (wraz z Jakubem Durajem): Johann Gustav Droysen, *Zarys historyki* (2012); Martin Heidegger, *Ontologia i hermeneutyka faktyczności* (2007);

– Anna Malitowska (wraz z Romanem Kubickim): Bernd Witte, *Tradycja żydowska a literacka nowoczesność. Heine – Buber – Kafka – Benjamin* (2012, seria „Terminus”).

Pod patronatem ZE działają dwa interdyscyplinarne cykle seminaryjne otwarte na uczestników spoza Instytutu Filozofii, a nawet spoza UAM: Colloquia Ethica oraz Potestas Iudicandi.

Pracownicy Zakładu Etyki są również inicjatorami i opiekunami działających w IF UAM od 2010 r. studiów stacjonarnych, niestacjonarnych i podyplomowych Etyka/Etyka Nauczycielska, nowego, dualnego kierunku studiów polonistyczno-filozoficznych I stopnia oraz koła naukowego doktorantów.

Naukowcy zatrudnieni w Zakładzie Etyki są zaangażowani w działalność związaną z tzw. III Misją Uniwersytetu, czyli współpracą z otoczeniem społecznym oraz gospodarczym. Podejmują w tym zakresie liczne i zdwyersyfikowane działania: (1) działają w ramach Olimpiady Filozoficznej, (2) organizują wykłady i spotkania z dziećmi i młodzieżą w ramach Kolorowego Uniwersytetu, Dni Filozofii UNESCO, Poznańskiego Festiwalu Nauki i Sztuki, dla Centrum Studiów Otwartych UAM oraz cykl „Poznańscy filozofowie miastu i światu”/PTPN, (3) uczestniczą w pracach gremiów eksperckich w zakresie edukacji filozoficznej (m.in. współpracując z Centralną i Okręgową Komisją Egzaminacyjną), prowadzą szkolenia dla nauczycieli

(m.in. współpracując z krajowymi ośrodkami doskonalenia nauczycieli oraz biurami oświaty samorządowej), pilotażowe zajęcia w szkołach podstawowych i średnich z etyki i filozofii, a także kursy z kompetencji moralno-dyskursywnych metodą KMDD (Konstanz Method of Dilemma Discussion).

W zakresie współdziałania z otoczeniem społecznym i gospodarczym odnotować należy również udział poznańskich etyków w konsorcjach i sieciach badawczych, współpracę z parkami naukowo-technologicznymi, doradztwo, ekspertyzy, programy szkoleniowe i ewaluacyjne dla administracji, instytucji gospodarczych, krajowych i międzynarodowych instytucji kulturalnych i sportowych.

Wyróżnienia i nagrody przyznane pracownikom Zakładu Etyki:

Prof. E. Nowak – Profesura gościnna na Universität-Gesamthochschule Siegen (2000); stypendium fundacji DAAD, ESKAS, IWM, NATO, FNP, KBN, Alexander von Humboldt Stiftung, dwukrotnie Nagroda Indywidualna Rektora UAM III stopnia za najlepszą rozprawę habilitacyjną (*Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, 2002) i najlepszą monografię – podręcznik akademicki (we współautorstwie z K.M. Cern: *Ethos w życiu publicznym*, 2008); dwa przekłady książkowe z jęz. niemieckiego (Immanuel Kant, *Metafizyka moralności*, 2005; Gustav Radbruch, *Filozofia prawa*, 2009).

Dr hab. K.M. Cern – Visiting Research Associate (Faculty Member), Institute of Education, University of London (UK); VII 2012 – VI 2013; Nagroda Indywidualna III stopnia przyznana przez Rektora UAM (2009) za osiągnięcia naukowe; Nagroda indywidualna III stopnia Rektora UAM (2008) za osiągnięcia naukowe.

Dr hab. A. Malitowska – Nagroda Rektora UAM za osiągnięcia w pracy naukowej (2010); Medal Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza za wybitne osiągnięcia w nauce i wyróżniający udział w życiu Uniwersytetu (1999); Stypendium Ministra Edukacji Narodowej za szczególne osiągnięcia w pracy naukowej, Nagrody Dyrekcji Instytutu Filozofii UAM za działalność dydaktyczną (2011 i 2014).

Dr M. Bogaczyk-Vormayr – Stypendium Fundacji Lanckorońskich, Rzym (marzec 2014); ÖAD/Stipendium der Stipendienstiftung der Republik Österreich – na Uniwersytecie w Salzburgu (III 2015 – II 2016).

Dr M. Bonecki – Stypendium Unikatowy Absolwent (2013), Stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za szczególne osiągnięcia w pracy naukowej.

Pod patronatem Zakładu Etyki prowadzone są następujące zajęcia dydaktyczne (kursowe bądź fakultatywne): aksjologia, dylematy moralne współczesności, elementy bioetyki, bioetyka XXI wieku i biopolityka; etyka, etyka normatywna, etyka dyskursu, etyka i kultura życia publicznego, etyka

komunikacji, etyki religijne i monoteistyczne, etyki zawodowe, Europa und Solidarität, filozofia jako terapia, filozoficzne koncepcje terapii, filozofia kultury, historia etyki, filozofia Petera Sloterdijka, historia filozofii współczesnej, interpretacja i analiza tekstów źródłowych, narratologia, filozofia prawa XX wieku, kognitywna teoria rozwoju moralnego, demokracja jako kompetencja, legitymizacja prawa, metaetyka dla zaawansowanych, modelowanie kodeksów etycznych, metodyka i dydaktyka nauczania filozofii i etyki, prakseologia, teoria działania, teoria i organizacja wiedzy, metodologia kultury organizacji, metodologia nauk społecznych i humanistycznych, pamięć – dialog – współczesność, zarządzanie wiedzą w klastrach, zagadnienia egzystencji i dylematu moralnego w kinie dokumentalnym, zagadnienia egzystencji i dylematu moralnego w kinie światowym, zarządzanie wiedzą w organizacjach inteligentnych, a ponadto zajęcia i warsztaty w językach obcych, w kooperacji z profesorami wizytującymi, zakończone zaliczeniem bądź uwieńczone certyfikatem (od 2008 r. zorganizowano zajęcia m.in. z profesorami: Mario Marino, Georgiem Lindem, Evą Marsal, Gerhardem Seelem, Christianem Budnikiem, Borisem Zizkiem i Lalenią Zizek).

Zakład Filozofii Kultury¹⁴

Zakład Filozofii Kultury powstał w 1990 r., a jego kierownikiem od początku jest prof. dr hab. Anna Pałubicka. Działalność swoją rozpoczął od podjęcia współpracy z poznańskim ośrodkiem kulturoznawczym skupionym wokół osoby prof. Jerzego Kmity, założyciela i fundatora perspektywy teoretycznej refleksji nad kulturą. Tradycja ta jest rozwijana i kontynuowana w Zakładzie do dziś. Powstaje wiele prac inspirowanych społeczno-regulacyjną koncepcją kultury, która dostarcza narzędzi epistemologicznych do podejmowanych badań nad współczesnością.

Na początku Zakład tworzyło dwóch pracowników i doktoranci; obecnie zatrudnionych jest w nim pięciu pracowników: prof. Anna Pałubicka, prof. Marek Kwiek, dr Andrzej W. Nowak, dr Krzysztof Nowak-Posadzy, dr Maciej Musiał.

W latach 90. pracownicy Zakładu Filozofii Kultury zajmowali się dwoma istotnymi problemami filozoficznymi: jak kultura decyduje o tym, co rozumiemy w powszechnym odbiorze jako rzeczywistość (opracowaliśmy idee konstruktywizmu przedmiotowego i epistemologicznego) oraz kontrowersją intelektualną, przeciwstawiającą postmodernizm modernizmowi. W ramach

¹⁴ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Annę Pałubicką.



Zakład Filozofii Kultury: dr Andrzej W. Nowak, prof. dr hab. Anna Pałubicka,
dr Krzysztof Nowak-Posadzy, dr Maciej Musiał

tej problematyki opublikowane zostały cztery autorskie monografie: Anna Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego* (1990), Marek Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryncie postmoderny* (1994), *Rorty's Ellective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought* (1996), *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej* (1999) oraz wiele artykułów publikowanych w czasopismach międzynarodowych i polskich

Wraz z powiększaniem się liczby pracowników w XXI wieku, rozszerzeniu uległa problematyka badawcza Zakładu. Ich zainteresowania badawcze skupiają się wokół problematyki „Współczesne koncepcje modernizacji kultury europejskiej”. Podjęte zostały studia nad różnymi aspektami przemian zachodzących we współczesnej kulturze europejskiej w epoce ponowoczesności, obejmujących takie zjawiska, jak: szkolnictwo wyższe (Marek Kwiek, *Transformacje uniwersytetu. Zmiany instytucjonalne, ewolucje polityki edukacyjnej w Europie*, 2010; *Knowledge Production in European Universities. States, Markets and Academic Entrepreneurialism*, 2010), pojęcie i kondycja pracy ludzkiej (Krzysztof Nowak-Posadzy, *Status pojęcia pracy w teorii krytycznej i teorii ekonomii*, 2011), społeczne uwarunkowania struktur wiedzy (Andrzej W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność*, 2012), intymność (Maciej Musiał, *Intymność i jej współczesne przemiany. Studium z filozofii kultury*, 2015). Stawiany jest nie tyle problem, jak mamy myśleć o świecie, ile raczej: jak my, ponowocześni mamy myśleć o naszym myśleniu. W związku z tym w Zakładzie zostały podjęte studia nad określeniem specyfiki i cech wyróżniających kulturę europejską, które składają się na jej tożsamość (Anna

Pałubicka, *Myślenie w kategoriach poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, 2006; *Gramatyka kultury europejskiej*, 2013).

Poza wymienionymi tytułami i najważniejszymi pracami autorskimi pracowników Zakładu, które ukazały się drukiem, opublikowali oni znaczną liczbę artykułów w czasopismach zagranicznych i polskich oraz zredagowali wiele prac zbiorowych.

Prof. dr hab. M. Kwiek jest ponadto dyrektorem Centrum Studiów nad Polityką Publiczną UAM, które powstało w 2002 r., jednostki niezależnej, podlegającej Rektorowi UAM. Od momentu powstania Centrum aktywność naukowa i organizacyjna prof. Kwieka wiąże się równolegle z pracami Centrum i Zakładem Filozofii Kultury.

W 2010 r. Zakład Filozofii Kultury wraz Zakładem Badań nad Uczestnictwem w Kulturze Instytutu Kulturoznawstwa UAM utworzył interdyscyplinarny zespół badawczy: Konstytuowanie się i destrukcja modernistycznego pojmowania świata w kulturze europejskiej – studia interdyscyplinarne, do którego należy 28 osób reprezentujących różne środowiska uniwersyteckie i pozauniwersyteckie badające kulturę. W ramach prac zespołu odbywają się comiesięczne spotkania dyskusyjne.

Zakład Filozofii Kultury w ciągu 24 lat swego istnienia w strukturze Instytutu Filozofii UAM wypromował 13 doktorów, a 2 pracowników Zakładu otrzymało tytuł profesora. Aktualnie w Zakładzie Filozofii Kultury jest 4 doktorantów.

Członek Zakładu, prof. M. Kwiek był kierownikami grantu międzynarodowego w ramach 7. Ramowego Programu UE 2011, poświęconego szkolnictwu wyższemu. Dr A. Nowak i prof. A. Pałubicka byli kierownikami grantów (A. W. Nowak – NCN N N116 695040 *Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, 2011–2014, prof. A. Pałubicka – NCN N N109 105940 *Dualistyczne dziedzictwo jako podstawa tożsamości kultury europejskiej*, 2011–2013).

Zakład zorganizował międzynarodową konferencję w czasie prezydencji polskiej w UE pt. „Modernizacja uniwersytetów europejskich” w październiku 2011 r. oraz wiele konferencji ogólnopolskich i środowiskowych.

Zakład Filozofii Nauki¹⁵

Zakład Filozofii Nauki powstał w wyniku podziału Zakładu Filozofii Marksistowskiej na Zakład Filozofii Nauki, Zakład Filozofii Techniki i Zakład

¹⁵ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Antoniego Szczucińskiego.

Filozofii Społecznej. Przed podziałem Zakładem kierował doc. dr hab. Jan Such, a w jego skład pod koniec lat 70. wchodził: dr hab. Jerzy Szymański, dr Tadeusz Buksiński, dr Mieczysław Jarosz, dr Izabela Nowak, dr Barbara Kotowa, dr Andrzej Kocikowski, mgr Elżbieta Pakszys, mgr Ewa Piotrowska, mgr Antoni Szczuciński i mgr Janusz Wiśniewski.

W latach 80. i 90. Zakładem Filozofii Nauki kierował prof. Jan Such, a grono jego współpracowników tworzyli: prof. Barbara Kotowa, prof. Izabela Nowak, prof. Ewa Piotrowska, prof. Janusz Wiśniewski, dr Irena Czerwonogóra, dr Marek Kilijanek, dr Elżbieta Pakszys, dr Małgorzata Szcześniak.

W 2001 r. kierownictwo Zakładu przejęła prof. Barbara Kotowa. W pierwszej dekadzie XXI wieku pracowali w nim: prof. Izabela Nowak, prof. Ewa Piotrowska, prof. Jan Such, dr hab. Marek Kilijanek, dr hab. Honorata Korpikiewicz, dr hab. Elżbieta Pakszys, dr Mariusz Szynekiewicz.

W 2009 r. w związku z wyłonieniem się z Zakładu grupy badawczej antropologii filozoficznej i osiągnięciem wieku emerytalnego przez niektórych pracowników doszło do kolejnych zmian. Kierownikiem Zakładu Filozofii Nauki został prof. Antoni Szczuciński. Aktualnie w Zakładzie pracują także: prof. B. Kotowa, prof. E. Pakszys, dr hab. M. Kilijanek i dr Marek Woszczek.

Niewątpliwie o obliczu Zakładu Filozofii Nauki zadecydowała pasja naukowa jego organizatora i wieloletniego kierownika, prof. Jana Sucha. W obszernym dorobku Profesora, na który składa się 10 monografii, 160 artykułów, 15 podręczników, 10 recenzji i 20 redakcji prac zbiorowych, można wskazać książki, które stały się punktem odniesienia dla wielu filozofów nauki w Polsce, m.in.: *O uniwersalności praw nauki*, *Problemy weryfikacji wiedzy*, *Czy istnieje experimentum crucis?*, *Szkice o dialektyce*, *Multiformity of Science*, *Filozofia kosmologii* (wspólnie z M. Szcześniak i A. Szczucińskim). Za najciekawsze elementy filozofii Jana Sucha uznaje się proponowany przez niego holizm metodologiczny, nowe spojrzenie na prawa dialektyki, wprowadzenie koncepcji praw wielopoziomowych, własnych definicji *experimentum crucis* oraz eksperymentalno-teoretycznych sytuacji rozstrzygających, analizy problemu nieskończoności i nieograniczoności Wszechświata, a także rozważania dotyczące oryginalnego wyjaśnienia paradoksu Einsteina-Podolskiego-Rosena.

Jan Such był też autorem lub współautorem podręczników do dziś służących studentom różnych kierunków studiów (m.in. *Wstęp do metodologii ogólnej*, *Filozofia nauki* – wspólnie z Małgorzatą Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza* – z M. Szcześniak), a także promotorem 25 prac doktorskich.

Mimo tak wyrazistej osobowości kierownika w Zakładzie istniało i nadal istnieje kilka kierunków badawczych. Prof. Izabela Nowak skupiła się na



Zakład Filozofii Nauki: prof. dr hab. Antoni Szczuciński, prof. dr hab. Jan Such, dr Marek Woszczek, prof. dr hab. Elżbieta Pakszys, dr hab. Marek Kilijanek, prof. dr hab. Barbara Kotowa, mgr Damian Luty, mgr Aleksander Ziemny

rozwijaniu idealizacyjnej koncepcji nauki Leszka Nowaka, dostrzegając jej zastosowania w naukach ścisłych, zwłaszcza fizyce.

Prof. Barbara Kotowa rozwinęła niektóre aspekty metodologicznej refleksji nad nauką proponowanej przez prof. Jerzego Kmitę. Jej prace: *Filozoficzne założenia programu badań literackich Romana Ingardena*, *Metodologiczny status wartościowań artystycznych i estetycznych w perspektywie antynaturalistycznej*, *Epistemologia jako światopogląd nauki czy Kulturowe a priori poznania* ukazują jej drogę badawczą związaną z kulturową analizą nauki i oryginalność jej koncepcji epistemologii jako światopoglądu nauki.

Prof. Elżbieta Pakszys podejmowała zagadnienia metodologii biologii, a ostatnio rozmaite problemy związane z feministyczną refleksją nad rozwojem nauki (książki: *Między naturą a kulturą: kategoria płci/rodzaju w poznaniu* oraz *Międzykulturowe i interdyscyplinarne badania feministyczne. Daleki – Bliski Wschód: współczesność i prehistoria*), udało się jej też doprowadzić do powstania oryginalnej, interdyscyplinarnej serii wydawniczej „Humanistyka i płęć”: t. I: *Studia kobiece z psychologii, filozofii i historii*, t. II: *Kobiety w poznaniu naukowym, wczoraj i dziś*, t. III: *Publiczna przestrzeń kobiet, obrazy dawne i nowe*.

Tytuł artykułu *Hegel i Kant. Problem podmiotu* dobrze oddaje zainteresowania badawcze dr. hab. Marka Kilijanka. Czerpiąc inspirację z filozofii niemieckiej, analizuje on rozmaite problemy epistemologiczne i filozofii nauki (książka *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*).

Dr Marek Woszczek zajmuje się filozofią fizyki, filozofią przyrody i niektórymi zagadnieniami religioznawstwa. Warto podkreślić walory naukowe jego rozprawy doktorskiej, za którą otrzymał nagrodę Prezesa Rady Ministrów za najlepszą pracę doktorską w Polsce (książka: *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*).

Prof. Antoni Szczuciński zajmuje się filozofią fizyki, zwłaszcza fizyki kwantowej (książki: *Zasada nieoznaczoności Heisenberga a sprawdzanie praw mikrofizyki, Realizm kwantowy? Spór o filozoficzną interpretację fizyki kwantowej*, artykuły, m.in. *The transitional periods in the development of the quantum physics, Integrations- und Spezialisierungstendenzen in der Naturwissenschaft*) oraz kosmologii (książka *Filozofia kosmologii*, wspólnie z J. Suchem i M. Szczeniakiem, artykuły, m.in. *Rewolucje w naukach przyrodniczych a rozwój nauk o Wszechświecie*), a także pewnymi zagadnieniami filozofii polityki (*Między ideą i pragmatyzmem. Dylematy socjaldemokracji, Dylematy racjonalności polityki, Local democracy dilemmas*).

Do dorobku Zakładu można też zaliczyć organizowane przez A. Szczucińskiego wspólnie z Wydziałem Fizyki ogólnopolskie konferencje filozofii fizyki. Odbyło się ich jedenaście: „Filozofia fizyki kwantowej” (2004), „Einsteinowska sesja naukowa” (2005), „Kosmologiczne dylematy fizyki i filozofii” (2006), „Fizyka a umysł” (2007), „Redukcjonizm fizyczny” (2008), „Wokół ewolucji i ewolucjonizmu” (2010), „Nauka a piękno” (2011), „Etyczne dylematy przyrodznawstwa” (2012), „Postulowane byty fizyczne” (2013), „Determinizm a naukowe obrazy świata” (2014), „Względność w fizyce i w filozofii” (2015).

Ich dorobek znalazł odzwierciedlenie w książkach: *Wokół kwantów i grawitacji* (2006), *Wokół Einsteina. Dylematy filozofów i fizyków* (2009), *Wokół ewolucjonizmu. Dylematy biologów, filozofów i fizyków* (2010).

W ramach współpracy zagranicznej pracownicy Zakładu odbywali staże zagraniczne, wygłaszali wykłady, m.in. w Ruhr Universität in Bochum, London School of Economics and Political Sciences, Hebrew University in Jeruzalem, University of Rochester (USA), Uniwersytecie w Katanii, Uniwersytecie Moskiewskim, Uniwersytecie Belgradzkim i Inter-University Centre w Dubrowniku. Prof. Jan Such wygłaszał referaty na światowych kongresach filozoficznych w Warnie (1973), Montrealu (1983) i w Bostonie (1998), a także na międzynarodowych kongresach logiki, filozofii nauki i metodologii w Moskwie (1993) i we Florencji (1996).

Zakład prowadzi seminarium naukowe z udziałem wielu gości spoza Instytutu, zwłaszcza wybitnych reprezentantów nauk ścisłych (fizycy: profesorowie J. Barnaś, H. Drozdowski, Z. Jacyna-Onyszkiewicz, W. Nawrocik, chemik prof. B. Marciniak, geologowie: profesorowie S. Lorenc i A. Muszyń-

ski). Zakład ściśle współpracuje z Zakładem Logiki i Metodologii Ogólnej oraz z Zakładem Filozofii Techniki i Rozwoju Cywilizacji.

Zakład Filozofii Nauki zapewnia obsługę dydaktyczną zajęć na Filozofii, Życiu publicznym, Komunikacji społecznej. Pracownicy Zakładu prowadzą wykłady z ontologii, filozofii przyrody, epistemologii, filozofii nauki i kilka wykładów fakultatywnych, a także z filozofii dla studentów i doktorantów rozmaitych kierunków studiów (m.in. na fizyce, chemii, psychologii, geografii i geologii).

Prof. Antoni Szczuciński jest przewodniczącym Komitetu Organizacyjnego X Zjazdu Filozoficznego, który ma się odbyć we wrześniu 2015 r. w Poznaniu.

Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej¹⁶

Działalność Zakładu Filozofii Społecznej i Politycznej została zapoczątkowana w 1987 r. z inicjatywy późniejszego wieloletniego wicedyrektora (1988–1996), a następnie dyrektora Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu (1999–2012) prof. dr. hab. Tadeusza Buksińskiego. Pod kierownictwem Profesora powołany został w Instytucie Filozofii Zakład Filozofii Humanistyki. W skład zespołu prof. Buksińskiego weszli kolejno: mgr Jarema Jakubowski (od 1997 r. dr), mgr Renata Lepczyk i mgr Grzegorz Heckert, a następnie dr Andrzej Wawrzynowicz. Zespół prowadził studia nad metodologicznymi i aksjologicznymi podstawami wiedzy naukowej, w tym zwłaszcza humanistycznej. Ważne miejsce w tych badaniach zajmowało zagadnienie interpretacji i wyjaśniania w naukach historycznych i społecznych, problem filozoficznych podstaw racjonalności, kwestia wolności, wspólnotowości i współdziałania jako fundamentów rzeczywistości polityczno-społecznej oraz roli filozoficznej refleksji nad historią w dobie przemian ustrojowo-politycznych i kulturowych. Owocem badań były liczne artykuły, jak również większe publikacje zbiorowe i monograficzne Tadeusza Buksińskiego: *Wolność a racjonalność* (1993); *Essays in the Philosophy of History* (1994); *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu* (1995); *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki* (1996); *Rozumność i racjonalność* (1997); *Moderność* (2001); Jaremy Jakubowskiego: *Racjonalność a normatywność działań. Alfred Schutz a Talcott Parsons* (1998); oraz Andrzeja Wawrzynowicza: *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności* (2001).

¹⁶ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Andrzeja Wawrzynowicza.



Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej: mgr Krystian Pawlaczyk, dr Paweł Mazur, dr Lidia Godek, prof. dr hab. Tadeusz Buksiński, dr hab. Krzysztof Przybyszewski, prof. dr hab. Andrzej Wawrzynowicz

W 2001 r. na wniosek prof. T. Buksińskiego doszło do formalnej zmiany nazwy jednostki na Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej i poszerzenia składu osobowego zakładu o dr. Piotra W. Juchacza. Zakład kontynuował działalność naukową, w tym konferencyjną i publikacyjną, zarówno na dotychczasowych polach badawczych, jak i w zupełnie nowych obszarach problemowych. W 2002 r. z inicjatywy prof. T. Buksińskiego i dr. P.W. Juchacza uruchomiona została m.in. wielotomowa seria wydawnicza „Dia-Logos” (Peter Lang Edition). W kolejnych latach ukazały się następujące monografie autorskie i redakcje prac zbiorowych, zarówno dotychczasowych, jak i nowych członków zakładu, w tym Tadeusza Buksińskiego, m.in.: *Liberalisation and Transformation of Morality in Post-Communist Countries* (2003); *Współczesne filozofie polityki* (2006); *Religions in the Public Spheres* (2011); *Publiczne sfery i religie* (2011); *Etyka ewangeliczna* (2012); Jaremy Jakubowskiego (*Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja* (współredakcja z A. Wawrzynowiczem i D. Dobrzańskim, 2005); *Demokracja, samorządność, prawo* (współredakcja z T. Buksińskim i K. Bondyrą, 2007); Andrzeja Wawrzynowicza: *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych* (współredakcja z D. Dobrzańskim, 2006); *Filozoficzne przesłanki holizmu historyzoficznego w myśli Augusta Cieszkowskiego* (2010); Piotra W. Juchacza: *Sokrates. Filozofia w działaniu* (2004); *Deliberacja – demokracja – partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej współczesnej* (2006); Krzysztofa Przybyszewskiego, przyjętego do Zakładu w 2005 r.: *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych* (2010); *Filozofia a sfera publiczna* (współredakcja z P. Orlikiem, 2012); *Kultura publiczna. Refleksje wokół*

kondycji społeczeństwa i państwa polskiego (2013); Tomasza Raburskiego, zatrudnionego od 2009 r.: *Autonomizacja prawa wobec państwa w sferze międzynarodowej* (2012); oraz przyjętej do Zakładu dwa lata później Lidii Godek: *Filozofia państwowości Maxa Webera* (2013). W 2012 r. do zespołu dołączył jeszcze dr Paweł Mazur.

Z początkiem 2014 r., w związku z przejściem na emeryturę dotychczasowego kierownika Zakładu, prof. Tadeusza Buksińskiego, funkcję kierownika przejął prof. dr hab. Andrzej Wawrzynowicz.

Zakład Filozofii Techniki i Rozwoju Cywilizacji¹⁷

Zakład Filozofii Techniki i Rozwoju Cywilizacji powstał w 1987 r. Jego pierwszym kierownikiem został prof. dr hab. Jerzy Szymański. W 1996 r. po przejściu prof. J. Szymańskiego na emeryturę jego miejsce zajęła prof. Danuta Sobczyńska, a po jej odejściu w 2014 r. – dr hab. Sławomir Leciejewski.

Pracownikami Zakładu od dnia jego powstania do dzisiaj byli: prof. Jerzy Szymański, prof. Danuta Sobczyńska, prof. Antoni Szczuciński, prof. Ewa Czerwińska-Schupp, dr hab. Sławomir Leciejewski, dr Włodzimierz Heller, dr Ewa Zielonacka-Lis, dr Radosław Kazibut, dr Marek Woszczek oraz dr Mariusz Szynekiewicz.

Od 1 października 2014 r. Zakład Filozofii Techniki i Rozwoju Cywilizacji jest jednostką trzyosobową w składzie: dr hab. Sławomir Leciejewski (kierownik zakładu), dr Radosław Kazibut i dr Mariusz Szynekiewicz. Aktualnie pracownicy Zakładu zajmują się zagadnieniami związanymi z szeroko rozumianą filozofią informatyki i filozofią rozwoju cywilizacji, czego wyrazem jest organizowana cyklicznie od 2013 r. konferencja „Homo Informaticus”.

Konferencja ta ma charakter interdyscyplinarny. Do udziału w obradach zapraszane są wszystkie osoby zainteresowane problemami współczesnej informatyki, ze szczególnym uwzględnieniem tych jej aspektów, które odwołują się bezpośrednio do zagadnień humanistycznych i społecznych.

Jednym z głównych celów drugiej edycji konferencji „Homo Informaticus”, która odbyła się 12 grudnia 2014 r., było ukazanie związków łączących informatykę z naukami humanistycznymi i społecznymi. Konferencja stała się więc miejscem naukowego dialogu pomiędzy przedstawicielami obu tych, na pozór bardzo odległych od siebie, obszarów wiedzy. Główną ideą przyświecającą twórcom projektu „Homo Informaticus” jest integracja

¹⁷ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez dr. hab. Sławomira Leciejewskiego.



Zakład Filozofii Techniki i Rozwoju Cywilizacji: dr Radosław Kazibut, prof. dr hab. Danuta Sobczyńska, dr hab. Sławomir Leciejewski, dr Mariusz Szykiewicz

różnych środowisk naukowych i ukazanie społecznego wymiaru rewolucji informatycznej.

W poprzednich latach pracownicy Zakładu współorganizowali również inne ważne wydarzenia konferencyjne, jakimi niewątpliwie były: Międzynarodowa konferencja „ECTS na Wydziałach Nauk Społecznych Europy” (Poznań 1999); IV Summer Symposium on the Philosophy of Chemistry and Biochemistry (Poznań 2000); „Philosophie an der Schwelle der 21 Jahrhunderts” (Wiedeń 2003); Poznańskie Konferencje Filozofii Fizyki – rokrocznie od 2004 r.; „Values and Norms at the Age of Globalization” (Poznań 2005).

Zakład Historii Filozofii¹⁸

Zastanawiając się nad dziejami Zakładu Historii Filozofii, warto zwrócić uwagę na rolę historii myśli filozoficznej w środowisku poznańskim. Niewątpliwie łączy się ona z czasami przed powstaniem Uniwersytetu Poznańskiego oraz z początkiem jego dziejów.

Wartość studiów nad historią filozofii doceniano jeszcze przed powstaniem Uniwersytetu w Poznaniu, w działalności Kolegium Lubrańskiego, które prowadziło m.in. wykłady z filozofii eklektycznej i filozofii moralnej.

Z historią filozofii łączy się także działalność Michała Sobeskiego, z którego inicjatywy w 1918 r. Towarzystwo Wykładów Naukowych przekształciło się

¹⁸ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Włodzimierza Wilowskiego.

w dwuletnie kursy naukowe. Sobeski wykładał na nich historię filozofii, doceniając jej wartość w formowaniu, kształceniu i wychowaniu młodych ludzi.

W nowo powstałej Wszechnicy Piastowskiej, stanowiącej zaczątek Uniwersytetu w Poznaniu, powstał Wydział Filozoficzny. Oprócz niego prężnie działała Komisja Filozoficzna PTPN, powołana w 1921 r., oraz Towarzystwo Filozoficzne. Choć charakter myśli filozoficznej w tym okresie nie był jednolity, klasycznie rozumiana historia filozofii stanowiła ważny element studiów na Wydziale. Historia filozofii była niezbędna dla każdej specjalizacji na Wydziale Filozoficznym i nie tylko.

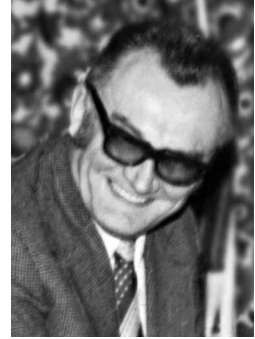
Po II wojnie światowej, w 1945 r. przystąpiono do ponownej organizacji życia filozoficznego w Poznaniu. Powstała Katedra i Zakład Historii Filozofii kierowany przez Ludwikę Dobrzyńską-Rybicką (do 1947 r.), a po jej przejściu na emeryturę, aż do 1959 r. prowadzony przez A. Wiegnera. Z początkiem 1952 r. powołano także Seminarium Historii Filozofii, prowadzone pod jego kierunkiem. Działo ono w ramach Katedry i Zakładu Logiki. W międzyczasie powstawały różne studia i katedry, które częściowo zlikwidowano lub przekształcono w 1956 r. Lata 1947–1956 były niesprzyjające dla studiów filozoficznych, w tym dla historii filozofii, ze względu na czynniki ideologiczne i polityczne. Dogmatycznej i ideologicznej krytyce poddawano nie tylko filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej (także K. Ajdukiewicza i W. Tatarkiewicza), ale również klasyczne nawiązanie do studiów historii filozofii. Sytuacja częściowo się zmieniła w 1956 r., kiedy Katedrę Filozofii objął T. Szczurkiewicz. Pod koniec 1957 r. reaktywowano Katedrę Historii Filozofii, którą objął A. Wiegner, a po jego przejściu na emeryturę – S. Kaczmarek, który po 10. latach, od chwili utworzeniu Instytutu Filozofii kierował, aż do przejścia na emeryturę, Zakładem Historii Filozofii. Kierowana przez S. Kaczmarka Katedra, a później Zakład wykształciły liczne grono doktorantów specjalizujących się w różnych dziedzinach filozofii. W dużej mierze to właśnie prof. Stefanowi Kaczmarkowi Instytut Filozofii zawdzięcza swój dynamiczny rozwój i znaczenie, jakie uzyskał na Wydziale i na Uniwersytecie. Niewątpliwie był on twórcą uniwersyteckiego środowiska filozoficznego. Jego zainteresowania szły w różnych kierunkach, a badania dotyczyły m.in. historii filozofii polskiej, metodologii historii filozofii oraz antropologii filozoficznej. Choć wszystkich osób związanych z Katedrą i Zakładem prof. S. Kaczmarka, w tym pracowników i kolejnych jego kierowników, nie sposób wymienić, wspomnę kilka nazwisk: Roman Kozłowski, Jan Such, Seweryn Dziamski, Władysław Kot, Izabela Nowakowa, Jerzy Szymański, Bolesław Andrzejewski, Zbigniew Drozdowicz, Józef Bańka, Aleksandra Kosicka-Pajewska, Krystyna Górniak-Kocikowska, Włodzimierz Groblewski, Józef Urbaniak, Władysław Lewandowski, Ryszard Liberkowski, Marian Wesoły,

Grzegorz Kotlarski i – bodajże ostatni doktorant prof. Stefana Kaczmarka – Włodzimierz Wilowski.

Kolejnymi kierownikami Zakładu Historii Filozofii byli: prof. Roman Kozłowski, prof. Grzegorz Kotlarski, ponownie prof. R. Kozłowski i prof. Ryszard Liberkowski (1945–2014). Za czasów Romana Kozłowskiego Zakład Historii Filozofii liczył siedem osób. Z upływem lat z Zakładu wyodrębniały się, wraz z uzyskaniem przez jego kolejnych członków statusu samodzielnego pracownika naukowego, inne zakłady lub pracownie: Zakład Historii Filozofii Współczesnej (Bolesław Andrzejewski) przekształcony w 2004 r. w Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji; Zakład Historii i Filozofii Religii (Zbigniew Drozdowicz) przekształcony w 2011 r. w wydziałową Katedrę Religioznawstwa i Badań Porównawczych; Pracownia Badań nad Filozofią Niemiecką (Andrzej Przyłębski¹⁹); Pracownia Badań nad Filozofią Antyczną i Bizantyjską (Marian Wesoły) – aż doszło do sytuacji, gdy Zakład zaczął liczyć już tylko trzy osoby.

Tematyka podejmowana przez nich w pracach badawczych była jednak szeroka: od studiów nad filozofią Kanta, poprzez konfrontacje jego poglądów z koncepcjami czasu i przestrzeni współczesnych nauk szczegółowych (wyniki fizyki relatywistycznej) – prof. Ryszard Liberkowski; współczesna historia filozofii polskiej i europejskiej, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień społecznych i politycznych (historia filozofii społecznej i politycznej) – dr hab. Dariusz Dobrzański; historia filozofii antycznej i klasycznej Indii i Chin, komparatystyka wybranych zagadnień i problemów z historii filozofii świata zachodniego i Dalekiego Wschodu (antropologia filozoficzna, etyka, aksjologia porównawcza, tanatologia oraz filozofia religii i filozofia człowieka w ujęciu komparatystycznym) – prof. Włodzimierz Wilowski.

W ostatnich latach członkowie Zakładu wydali kilka prac monograficznych: Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń: studium z etnometodologii* (1999); *Zasada solidarności: studium z filozofii społecznej* (2013); Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia* (2007); *Fenomen wyobrażeń: eseje 1.* (2009); *Fenomen wyobrażeń: eseje 2.*



Prof. Roman Kozłowski



Prof. Ryszard Liberkowski

¹⁹ Po przejściu prof. A. Przyłębskiego do Instytutu Kulturoznawstwa Pracownia Badań nad Filozofią Niemiecką została zlikwidowana.

(*Czyli poza granice czasu*) (2011); Włodzimierz Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu* (2000); *Metafizyka cierpienia: od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej* (2010); *Utracona mądrość: umiłowanie mądrości a mądrość, studium z filozofii porównawczej. Od greckich siedmiu mędrców, poprzez Bhartrhariego, Zhuangzi i Salomona, do Schopenhauera* (2012); *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii* (2015). Opublikowali także wiele artykułów. Otrzymali trzy nagrody Rektora (prof. W. Wilowski, prof. R. Liberkowski), brali udział w sesjach i konferencjach naukowych. Dariusz Dobrzański zrobił film dokumentalny o prof. Tadeuszu Buksińskim.

Członkowie Zakładu Historii Filozofii współpracowali w projektach badawczych innych Zakładów (prof. T. Buksiński, prof. Z. Drozdowicz, prof. B. Andrzejewski). Od 2003 r. wypromowali 26 prac licencjackich (dr hab. D. Dobrzański) i 121 prac magisterskich (prof. W. Wilowski). Przygotowali też około 300 recenzji prac magisterskich (prof. Wilowski i prof. Liberkowski), a także prac doktorskich i habilitacyjnych.

Zakład Logiki i Metodologii Nauk²⁰

Zakład Logiki i Metodologii Nauk powstał wraz z utworzeniem 1 września 1969 r. Instytutu Filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego pierwszym kierownikiem został profesor Jerzy Kmita, który pełnił tę funkcję do 1976 r. W pierwszym okresie istnienia Zakładu jego pracownicy współtworzyli poznańską szkołę metodologiczną, nawiązując do osiągnięć wybitnych metodologów i filozofów nauki pracujących na Uniwersytecie Poznańskim w latach wcześniejszych: Kazimierza Ajdukiewicza, który kierował Katedrą Logiki Wydziału Matematyki, Fizyki i Chemii (1946–1956) oraz Adama Wiegnera i Jerzego Giedymina. Dwaj ostatni kolejno kierowali Katedrą Logiki na Wydziale Filozoficzno-Historycznym, którą można uznać za poprzedniczkę Zakładu Logiki i Metodologii Nauk.

Decydujący wpływ na ukształtowanie się teoretycznych podstaw poznańskiej szkoły metodologicznej miały poglądy Jerzego Kmity w zakresie szeroko rozumianej metodologii nauk, a zwłaszcza metodologii humanistyki. Punktem wyjścia jego analiz metodologicznych była praktyka badawcza humanistów, co znalazło odzwierciedlenie w książce *Problematyka terminów teoretycznych w odniesieniu do pojęć literaturoznawczych*. Przyjmując

²⁰ Charakterystyka Zakładu została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Pawła Zeidlera.



Zakład Logiki i Metodologii Nauk: dr hab. Tomasz Rzepiński, dr Tomasz Albiński,
prof. dr hab. Paweł Zeidler, prof. dr hab. Zbigniew Tworak,
dr Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, dr Piotr Leśniewski

empiryczno-teoretyczną perspektywę uprawiania badań filozoficznych nad nauką, najpierw analizował krytycznie naturalistyczne stanowiska metodologii humanistyki, aby następnie skoncentrować się na analizie osiągnięć przedstawicieli orientacji antynaturalistycznej: Wilhelma Diltheya, reprezentantów szkoły badeńskiej oraz Maxa Webera. Tej problematyce była poświęcona monografia napisana wspólnie z Leszkiem Nowakiem *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*. W swoim programie metodologicznym starał się wypracować procedury badawcze dla humanistyki, które spełniałyby naturalistyczne wymagania wobec dyscyplin naukowych: intersubiektywną komunikowalność, intersubiektywną sprawdzalność i pewną moc predyktywną, ale także realizowałyby antynaturalistyczne postulaty, które rozumienie i interpretację uczyniły głównymi pojęciami odnoszącymi się do badań humanistycznych. Niezwykle doniosłym osiągnięciem Jerzego Kmity była analiza metodologicznych aspektów interpretacji humanistycznej ujętej jako odmiana procedury wyjaśniania naukowego, którą ściśle powiązał z analizą założeń o racjonalności działań ludzkich. Duże znaczenie miało również wyróżnienie dwóch odmian interpretacji humanistycznej: historycznej i adaptacyjnej. Do ustaleń poczynionych w opublikowanej w 1971 r. książce *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej* Jerzy Kmity wielokrotnie odwoływał się w *Szkicach z teorii poznania naukowego* (1976), w których rozwinął m.in. koncepcję metodologiczno-teoretycznego współczynnika humanistycznego, koncepcję wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego oraz analizował naukę jako określony typ praktyki społecznej,

a zwłaszcza zasady rozwoju nauki. Wiele z tych problemów znalazło rozwinięcie w książce *Z problemów epistemologii historycznej* (1980), w której rozważał poznanie epistemologiczne jako poznanie historyczne, rozwinął koncepcję korespondencji istotnie korygującej, analizował opozycję teorii i doświadczenia oraz instrumentalizm całościowy Quine'a, a także instrumentalizm Althussera. Dla dydaktyki w zakresie podstaw logiki i metodologii na kierunkach humanistycznych niezwykle ważny był podręcznik Jerzego Kmity *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, który miał cztery wydania (pierwsze: 1973) i opierał się na opublikowanych w 1966 r. (wraz z Jerzym Giedyminem) *Wykładach z logiki formalnej, teorii komunikacji i metodologii nauk*.

Wypracowany przez Jerzego Kmitę program badań empiryczno-teoretycznych nad naukami humanistycznymi istotnie wpłynął na problematykę badawczą podejmowaną przez innych pracowników Zakładu Logiki i Metodologii Nauk w okresie, kiedy był on jego kierownikiem. Uczniowie i współpracownicy Jerzego Kmity: Włodzimierz Ławniczak, Krystyna Zamara, Tadeusz Zgółka, Anna Pałubicka, Anna Zeidler, Anna Grzegorzczuk i Tadeusz Zielichowski stosowali wypracowane przez niego założenia badań metodologicznych do analizy różnych dziedzin współczesnej humanistyki i nauk społecznych. Włodzimierz Ławniczak w monografii *Teoretyczne podstawy interpretacji dzieł sztuki plastycznej* starał się odpowiedzieć na pytanie, jakie założenia przyjmuje się odnośnie do dzieł sztuki plastycznej, gdy poddaje się je interpretacji humanistycznej. Jednym z głównych osiągnięć autora tej książki było wyodrębnienie i szczegółowa analiza trzech składników dzieła sztuki plastycznej: struktury przedstawiającej, struktury przedstawionej oraz struktury komunikowanej. Krystyna Zamara rozważała problem redukcji systemów teoretycznych w kontekście poglądów na status poznawczy teorii naukowych na przykładzie redukcji psychologizacyjnej. Swoje poglądy na ten temat zawarła w książce *Metodologiczne znaczenie sporu o status poznawczy teorii*. Natomiast w książce *Epistemologia genetyczna Piageta a społeczny rozwój nauki*, analizując stanowisko Jeana Piageta, rozważała również pozametodologiczne uwarunkowania rozwoju wiedzy naukowej. Anna Pałubicka w książce *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki* analizowała wpływ określonych teorii poznania naukowego na praktykę badawczą nowożytnych nauk empirycznych, a w monografii *Przedteoretyczne postaci historyzmu* rozważała wybrane modele badań humanistycznych, które reprezentują metodologiczne stanowisko historyzmu „ideologicznego”. Tadeusz Zgółka stosował metodologiczne koncepcje wyjaśniania rozwijane w zespole Jerzego Kmity do analizy wybranych teorii lingwistycznych. W książce *O strukturalnym wyjaśnianiu faktów językowych* odnosił je do koncepcji języka rozwijanej w tzw. Praskim Kole Lingwistycznym, która

jest zaliczana do strukturalizmu językoznawczego. Natomiast w monografii *Język. Kompetencja. Gramatyka* dokonał metodologicznej analizy generatywno-transformacyjnej koncepcji lingwistycznej Noama Chomsky'ego. Anna Zeidler analizowała współczesne kontynuacje antynaturalistycznych badań nad sztuką w książce *Antynaturalistyczny program badań nad sztuką i jego współczesne kontynuacje*. Rozważania z tego zakresu prowadziła również w książce *Sztuka, mit, hermeneutyka*. W omawianym okresie rozprawy doktorskie obronili Krystyna Zamiara, Tadeusz Zgółka, Anna Pałubicka, Anna Zeidler, Anna Grzegorzczuk, a stopień doktora habilitowanego uzyskali Krystyna Zamiara, Tadeusz Zgółka, Anna Pałubicka, Anna Zeidler. Jerzy Kmity uzyskał tytuły naukowe profesora i profesora zwyczajnego.

W 1977 r. kierownikiem Zakładu Logiki i Metodologii Nauk został Włodzimierz Ławniczak, który pełnił tę funkcję do 1997 r. W tym okresie istotnym zmianom uległ skład personalny Zakładu, a podejmowana przez jego pracowników problematyka badawcza znacznie się rozszerzyła. Z Zakładu odeszli Krystyna Zamiara, Tadeusz Zgółka, Anna Pałubicka, Anna Grzegorzczuk, Anna Zeidler i Tadeusz Zielichowski, a podjęli w nim pracę Paweł Zeidler, Andrzej Wiśniewski, Roman Kubicki, Iwona Torbicka, Zbigniew Tworak, Piotr Leśniewski oraz przejściowo Wojciech Wrzosek, Hanna Gawrońska i Iwona Burszta.



Prof. Włodzimierz Ławniczak i Iwona Burszta.

Oprócz wcześniej rozwijanej problematyki z zakresu teorii poznania humanistycznego, estetyki i teorii sztuki (W. Ławniczak, R. Kubicki, I. Torbicka). A. Wiśniewski podjął tematykę logicznej teorii wnioskowań erotetycznych, którą pod jego kierunkiem prowadził także P. Leśniewski. P. Zeidler analizował relacje między teorią nauki a badaniami historycznymi nad nauką, a następnie status poznawczy teorii naukowych, natomiast Z. Tworak rozważał wybrane problemy filozofii logiki, zwłaszcza założenia ontologiczne języków różnych systemów logiki. Do najważniejszych osiągnięć pracowników Zakładu Logiki i Metodologii Nauk w tym okresie należy zaliczyć monografię Włodzimierza Ławniczaka *O poznawaniu dzieła sztuki plastycznej. Analiza współczynnika interpretacyjnego* (1983), w której analizował swoistość współczynnika teoretycznego dzieł sztuki, polegającą na tym, że obejmuje on, oprócz innych przekonań, sądy wartościujące typu światopoglądowego, estetycznego i artystycznego, a samo dzieło sztuki może być analizowane jako obiekt o charakterze językowym. Do zakresu filozoficznych i metodologicznych badań nad sztuką należy również zaliczyć monografię Romana Kubickiego *Interpretacja a poznanie. Studium*

z *filozofii sztuki* (1991), w której analizował on relację między interpretacją a poznaniem, a zwłaszcza teoretyczny status dzieła sztuki rozumianego jako efekt ukonstytuowania się określonej struktury interpretacyjnej. Do niezwykle istotnych na skalę międzynarodową należały osiągnięcia Andrzeja Wiśniewskiego w zakresie logiki erotetycznej, który opublikował w latach 1989–1995 trzy monografie (jedną wspólnie z Leonem Kojem), z których najważniejsza to *The Posing of Questions: Logical Foundations of Erotetic Inferences*, wydana przez Kluwer Academic Publishers w 1995 r. Teorii pytań dotyczył również doktorat Piotra Leśniewskiego *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcjonistycznych teoriach pytań*, którego promotorem był Andrzej Wiśniewski. Paweł Zeidler opublikował monografię *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki*, w której wzmacniał argumentację na rzecz stanowiska konstruktywnego empiryzmu w filozofii nauki. Innym obszarem zainteresowań niektórych pracowników Zakładu Logiki i Metodologii Nauk były problemy związane z przełomem postmodernistycznym w refleksji nad różnymi dziedzinami kultury. Roman Kubicki i Paweł Zeidler byli wraz z Jackiem Sójką współautorami książki *Problem destrukcji pojęcia prawdy*. Natomiast swoje badania nad zmianami w myśleniu o sztuce oraz w samym funkcjonowaniu sztuki Roman Kubicki podsumował w książce *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?* W okresie, kiedy kierownikiem Zakładu Logiki i Metodologii Nauk był Włodzimierz Ławniczak, doktorami nauk humanistycznych w zakresie filozofii zostali: Paweł Zeidler, Andrzej Wiśniewski, Iwona Torbicka, Roman Kubicki, Zbigniew Tworak i Piotr Leśniewski, a stopień naukowy doktora habilitowanego uzyskali: A. Wiśniewski, P. Zeidler i R. Kubicki. W. Ławniczak uzyskał zaś tytuł naukowy profesora.

W 1998 r. kierownikiem Zakładu Logiki i Metodologii Nauk został Paweł Zeidler i funkcję tę sprawuje do dzisiaj. Skład personalny Zakładu ulegał kolejnym, stopniowym zmianom. Podjęli w nim pracę Tomasz Rzepiński, Sławomir Leciejewski, Tomasz Albiński, a ostatnio Katarzyna Gan-Krzywoszyńska. Odeszli Iwona Torbicka, Andrzej Wiśniewski oraz Roman Kubicki, a przejściowo pracowali: Maciej Błaszak, Romana Kolarzowa oraz Monika Bakke. Problematyka badawcza Zakładu Logiki i Metodologii Nauk uległa w tym czasie istotnym zmianom, które doprowadziły do wyodrębnienia się dwóch podstawowych kierunków badań. Jeden z nich jest związany z metodologią nauk empirycznych i stosowanych, drugi zaś – z filozoficznymi problemami logiki. W ramach pierwszego z nich P. Zeidler podjął problematykę z zakresu filozofii chemii, czego zwieńczeniem była książka *Chemia w świetle filozofii*, w której analizował podstawowe filozoficzne, metodologiczne i semiotyczne problemy chemii z perspektywy nowego eksperymentalizmu.

Innym ważnym przedmiotem jego zainteresowań były modele i metafory ujęte jako narzędzia badawcze nauk empirycznych. Rezultaty analiz z tego zakresu opublikował w monografii *Models and Metaphors as Research Tools in Science* wydanej przez LIT Verlag w Münster w 2013 r.

T. Rzepiński obronił rozprawę doktorską, która była poświęcona szczegółowej analizie tezy o niedookreśleniu teorii przez fakty. Ukazała się ona drukiem i nosiła tytuł *Problem niedookreślenia teorii przez dane doświadczenia*. Po obronie rozprawy doktorskiej skoncentrował się na analizie metodologicznych problemów medycyny, a zwłaszcza na zagadnieniu wyjaśniania i rewizji wiedzy medycznej. Tej problematyce była poświęcona jego monografia *Wyjaśnianie i rewizja wiedzy w medycynie*.

S. Leciejewski swoją rozprawę doktorską poświęcił kosmologii antropicznej. Po jej istotnym zmodyfikowaniu opublikował książkę *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii*. Po obronie doktoratu podjął rozważania nad zastosowaniem komputerów w badaniach eksperymentalnych, których rezultaty zawarł w monografii *Cyfrowa rewolucja w badaniach eksperymentalnych*. Wykazał w niej, że zastosowanie na szeroką skalę komputerów w badaniach eksperymentalnych prowadzi do rewolucyjnej zmiany w naukach przyrodniczych.

Drugi kierunek badań prowadzonych w tym okresie w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk był związany z filozofią logiki i filozofią analityczną. Z. Tworak analizował antynomie semantyczne i teoriomnogościowe, a rezultaty tych analiz opublikował w monografii *Kłamstwo kłamcy i zbiór zbiorów. O problemie antynomii*, która jest pierwszym w literaturze przedmiotu całościowym opracowaniem tej problematyki. Drugim obszarem jego zainteresowań były współczesne teorie prawdy, a więc teorie, dla których punktem wyjścia była semantyczna teoria prawdy Alfreda Tarskiego. Monografia *Współczesne teorie prawdy* jest pierwszym w literaturze polskiej całościowym omówieniem tych teorii. T. Albiński analizował w rozprawie doktorskiej koncepcje światów możliwych Davida Lewisa i Saula Kripkego w kontekście sporu realizm – antyrealizm. Na podstawie rozprawy doktorskiej powstała książka *Spór o realizm modalny. Teoria światów możliwych Davida Lewisa*. Zainteresowania badawcze P. Leśniewskiego przesunęły się w kierunku filozofii dialogu i filozofii społecznej, lecz w analizie tych zagadnień wykorzystywał aparat pojęciowy logiki pytań, sylogistyki i metodologii. Zwieńczeniem jego prac z tego zakresu była monografia *Spółczeństwo dialogu. Prolegomena do teorii rekonyliacji*. K. Gan-Krzywoszyńska napisała rozprawę doktorską poświęconą programowi epistemologii semantycznej Kazimierza Ajdukiewicza i zaproponowała jego rozszerzenie, a następnie zainicjowała program badań nad recepcją osiągnięć polskiej filozofii ana-

litycznej, a zwłaszcza szkoły lwowsko-warszawskiej, w krajach Ameryki Południowej i Środkowej. Uczestniczył również aktywnie na forum międzynarodowym w pracach zespołu rozwijającego program logiki uniwersalnej. W tym okresie doktoranci Zakładu napisali pod kierunkiem P. Zeidlera rozprawy doktorskie poświęcone: zagadnieniom filozofii analitycznej (Jarosław Boruszewski, T. Albiński, K. Gan-Krzywoszyńska) oraz filozofii nauki (S. Leciejewski, T. Rzepiński, Radosław Kazibut). Stopień doktora habilitowanego uzyskali Z. Tworak, S. Leciejewski, T. Rzepiński i P. Leśniewski. Tytuł naukowy profesora uzyskał P. Zeidler.

Od początku istnienia Zakładu jego pracownicy prowadzili zajęcia dydaktyczne z logiki i metodologii nauk, na różnych kierunkach studiów humanistycznych. W zależności od reprezentowanej specjalności prowadzili również wykłady kursowe i wykłady monograficzne z semiotyki logicznej, epistemologii z elementami filozofii nauki, filozofii dialogu, sporu o realizm, teorii prawdy, filozofii analitycznej, teorii wiedzy, historii logiki, multimediiów i wielu innych. Pracownicy Zakładu (P. Zeidler) byli także zaangażowani w utworzenie nowej specjalności studiów filozoficznych z zakresu zarządzania wiedzą. Aktywny udział w międzynarodowym życiu filozoficznym brali K. Gan-Krzywoszyńska, P. Leśniewski, P. Zeidler i T. Rzepiński. Trzej pracownicy Zakładu Logiki i Metodologii Nauk (P. Zeidler, T. Rzepiński i S. Leciejewski) współtworzyli sekcję Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i aktywnie w niej działają. Od 1998 r. P. Zeidler jest redaktorem naczelnym „Studiów Metodologicznych”, a T. Rzepiński sekretarzem redakcji.

Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji

Historia Zakładu sięga swymi korzeniami lat 90. i jest związana z Zakładem Historii Filozofii Współczesnej, powołanym z inicjatywy jego kierownika, prof. Bolesława Andrzejewskiego. Rosła wówczas na świecie i w Polsce potrzeba badań nad komunikacją społeczną. Pracownicy Zakładu dostrzegali braki w zakresie umiejętności prowadzenia dialogu, i to w różnych zakresach społecznej egzystencji.

Do wczesnych zwiastunów „komunikacyjnego” sposobu myślenia można zaliczyć pracę zbiorową *Jednostka – społeczeństwo – państwo* (1985). Stała się ona pokłosie ogólnopolskiej konferencji, zorganizowanej przez ZHFW. Celem przedsięwzięcia było, jak pisał we *Wprowadzeniu* B. Andrzejewski, „uświadomienie dialektycznej złożoności tworzenia się, rozwoju i doskonalenia organizacji społecznego życia”. W konwencji parakomunikacyjnej należy rozumieć konferencję naukową oraz edycję pracy zbiorowej *Huma-*



Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji: dr Michał Wendland, dr hab. Mikołaj Domaradzki, dr Jarosław Boruszewski, mgr Michał Juja, prof. dr hab. Bolesław Andrzejewski, prof. dr hab. Norbert Leśniewski, dr Emanuel Kulczycki, dr Magdalena Filipiak

nistyka i ekologia (1992). Również tu mają miejsce poszukiwania lepszego zrozumienia otaczającej nas rzeczywistości, mające prowadzić do wzmożonej i świadomej ochrony środowiska.

Kolejnym ważnym wydarzeniem w nasilaniu badań nad komunikacją społeczną była międzynarodowa konferencja naukowa, zwieńczona publikacją pt. *Komunikacja – rozumienie – dialog* (1990). Konferencja i publikacja wygłoszonych referatów wychodziły naprzeciw najbardziej palącemu problemowi przełomu XX i XXI wieku. Jak napisał w *Przedmowie* B. Andrzejewski: „w świecie daje się zaobserwować coraz większy rozdźwięk między poszczególnymi jego częściami, coraz bardziej stają się one dla siebie odległe i obce”.

Równoległe do wspomnianych inicjatyw organizacyjnych i edytorskich toczyły się w Zakładzie Historii Filozofii Współczesnej badania nad filozofią języka, utrwalone chociażby w książkach z 1989 r.: *Wilhelm von Humboldt* oraz *Przyroda i język*.

W obliczu potrzeby pogłębionych studiów nad komunikacją społeczną powstał w Instytucie Filozofii, jeszcze w Zakładzie Historii Filozofii Współczesnej, pomysł powołania stosownej specjalności dydaktycznej. Dnia 4 czerwca 2001 r. projekt specjalności: filozofia – komunikacja społeczna został zatwierdzony przez Radę Wydziału Nauk Społecznych. W programie studiów widniały przedmioty filozoficzne, kierunkowe dla wspomnianej specjalności. Zostały one bogato uzupełnione przedmiotami „komunikacyjnymi”, takimi jak: teoria i filozofia komunikacji, filozofia języka, języko-

znawstwo ogólne, hermeneutyka z erystyką, dialog i negocjacje, antropologia komunikacji.

1 października 2002 r. w Instytucie Filozofii nastąpił pierwszy nabór studentów na zaoczne studia uzupełniające magisterskie. Studia dzienne rozpoczęły się 1 października 2004 r. Studia o specjalności komunikacja społeczna cieszyły się ogromnym powodzeniem. W pierwszym naborze na studia stacjonarne zgłosiło się 425 kandydatów, przyjętych zostało 40, zgodnie z określonym wcześniej limitem. W następnych latach przyjmowanych było 240 osób – po 120 na moduł stacjonarny i niestacjonarny, najpierw jednolite studia magisterskie, następnie I stopnia. Trwały jednocześnie studia w ramach SUM-u, cieszące się równie dużą popularnością.

Zaistniała więc potrzeba powołania stosownej jednostki organizacyjnej, koordynującej rozwijającą się prężnie dydaktykę na specjalności komunikacja społeczna. W tym celu na miejsce Zakładu Historii Filozofii Współczesnej, który był inicjatorem wspomnianych studiów, powołano w 2004 r. Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji.

Obecnie Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji liczy 7 osób. Oprócz kierownika prof. Bolesława Andrzejewskiego pracują w nim: prof. dr hab. Norbert Leśniewski, dr hab. Mikołaj Domaradzki, dr Jarosław Boruszewski, dr Sara Filipiak, dr Emanuel Kulczycki, dr Michał Wendland. Od powstania Zakładu, tj. od 2004 r., napisano i obroniono w jego ramach siedem rozpraw doktorskich. Dwie dysertacje zostały napisane w języku niemieckim. W skład Zakładu wchodzi ośmioro doktorantów, w tym jeden z nich pisze pracę „z zewnątrz”. Pięcioro doktorantów otworzyło swoje przewody doktorskie. W problematyce książek habilitacyjnych i rozpraw doktorskich, a także innych publikacji dominują zagadnienia „komunikologiczne”.

Wokół Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji rodzi się zjawisko kulturowo-naukowe, jakim jest Poznańska Szkoła Komunikacji Społecznej. Polega ono na humanistycznym (filozoficznym) wyprofilowaniu problematyki komunikologicznej, z jednoczesnym zmarginalizowaniem jej aspektu dziennikarskiego, technicznego i massmedialnego, rozwijanego na innych Wydziałach UAM oraz w innych ośrodkach naukowych. Powołana została seria wydawnicza: „Biblioteka Komunikacji Społecznej”. W serii opublikowano już kilka książek: Michał Wendland, *Konstruktywizm komunikacyjny* (2011), Emanuel Kulczycki, *Teoretyzowanie komunikacji* (2012), Emanuel Kulczycki, Michał Wendland (red.), *Komunikologia* (2012).

Pracownicy Zakładu koncentrują się w swojej aktywności badawczej na takich obszarach szczegółowych, jak: teoria i filozofia komunikacji, nowożytna i współczesna filozofia języka, hermeneutyka, retoryka i erystyka, antropologia filozoficzna i symbolizm komunikacyjny, historia filozofii

niemieckiej z naciskiem na zagadnienia języka i komunikacji (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Ernst Cassirer, Wilhelm von Humboldt, Jürgen Habermas, Ludwig Wittgenstein, Karl-Otto Apel).

Od 2003 r. pracownicy Zakładu zorganizowali 12 ogólnopolskich i międzynarodowych konferencji naukowych. Na podkreślenie zasługuje także współpraca z wieloma uczelniami zagranicznymi (m.in. w Bonn, Siegen, Hildesheim, Jenie i Rzymie) oraz udział w projektach badawczych (np. Intercultural Coaching and Mediating, granty: *Historia idei komunikacji. Analiza przekształceń praktyk komunikacyjnych i ich społecznych uwarunkowań w perspektywie filozofii kultury; Współczesna polska humanistyka wobec wyzwań naukometrii*). Od lat organizujemy również seminaria naukowe (Seminarium Zakładowe z Teorii i Filozofii Komunikacji oraz Culture and Communication Research Group) oraz seminaria licencjackie i magisterskie. W ostatnich latach pracownicy Zakładu brali również udział w wielu międzynarodowych konferencjach i seminariach naukowych (m.in. w Niemczech, Korei Południowej, Kolumbii, Litwie, Portugalii).

Przedstawiciele Zakładu głoszą potrzebę kształcenia człowieka o dużej wiedzy i świadomości komunikacyjnej, nazywanego *homo communicativus*. Stanowi on teoretyczną podbudowę do człowieka o najszerzej kompetencji komunikacyjnej, jakim jest *homo universus*, człowiek potrafiący „być-w-świecie” oraz rozumieć otaczające go środowisko, zarówno społeczne, jak i przyrodnicze. Tak postawionym zadaniom podporządkowana jest działalność Zakładu we wszystkich zakresach: badawczym, dydaktycznym, konferencyjnym i publikacyjnym.

Prof. Norbert Leśniewski prowadzi badania w zakresie współczesnej hermeneutyki filozoficznej oraz rekonstruuje je historyczne źródła. Jest autorem m.in. książek: *O hermeneutyce radykalnej* (1998) i *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”: studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)* (2010). Przetłumaczył wiele tekstów filozoficznych, m.in. książkę Zygmunta Baumana *Śmierć i nieśmiertelność: o wielości strategii życia* (1998).

Dr hab. Mikołaj Domaradzki po wydaniu książki *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda* (2006) podjął badania nad problemem poznawczej wartości języka figuratywnego, których rezultatem była monografia *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa* (2013). W swoich rozważaniach łączy namysł nad historią filozofii z problemami teorii języka i komunikacji społecznej. W paradygmacie tym opublikował liczne artykuły w języku polskim i angielskim (m.in. w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, „Eosie, Kernosie, Elenchosie”, a także w „Cognitive

Linguistics” oraz „Journal of Language Aggression and Conflict”). Tłumaczy teksty filozoficzne z języka duńskiego i starogreckiego. Jest współredaktorem międzynarodowego czasopisma „Peitho. Examina Antiqua”.

Dr Emanuel Kulczycki prowadzi niezwykle popularny blog „Warsztat badacza”, w którym rekonstruuje i przybliża procesy funkcjonowania i zarządzania polską nauką, a w szczególności komentuje wieloaspektowo przepisy prawne regulujące pracę naukową w Polsce.

Pracownia Badań nad Filozofią Antyczną i Bizantyjską²¹

Pracownia Badań nad Filozofią Antyczną i Bizantyjską została utworzona w 2008 r. W uzasadnieniu jej powołania stwierdzono, że prawie we wszystkich Instytutach Filozofii w Polsce utworzone już zostały i w wielu przypadkach twórczo działają, wraz z naborem młodej kadry naukowej, zakłady filozofii starożytnej i średniowiecznej. Propozycja założyciela Pracowni prof. Mariana Wesołego promuje jednak nieco inne podejście i uwzględnienie naukowych nowości.

Proponowany przez niego człon nazwy „filozofia antyczna” odnosi się do filozofii grecko-rzymskiej, a „bizantyjska” – stanowi jej kontynuację w Cesarstwie Wschodniorzymskim aż do jego upadku (1453). Filozofia bizantyjska jest nowym działem historiografii filozoficznej uprawianej od niedawna w kilku ośrodkach zagranicznych, a w Polsce stanowi pierwszy i jak dotychczas jedyny w tym zakresie projekt. Chodzi o to, aby filozofia grecka w Bizancjum przestała być „białą plamą” w świadomości badawczej i edukacyjnej. Przewodnim tematem badawczym i seminaryjnym Pracowni jest zatem filozofia antyczna i bizantyjska w nowych interpretacjach.

W 2011 r. prof. Marian Wesoły założył wraz z dr. hab. Mikołajem Domaradzkiem specjalistyczne czasopismo międzynarodowe „Peitho. Examina Antiqua”, którego projekt w pełni pokrywa się z celami Pracowni, mianowicie krzewieniem i promowaniem naukowych nowości w zakresie grecko-rzymskiej i bizantyjsko-średniowiecznej filozofii. W Internecie jest dostęp do zawartości pięciu opublikowanych dotąd numerów, a także do sformułowanych przez redaktorów czasopisma po łacinie jego założeń programowych, zamieszczanych na wstępie każdego numeru.

Innym ważnym osiągnięciem kierownika Pracowni jest zredagowanie i wydanie polskiej wersji pionierskiego dzieła Bazylego Tatakisa *Filozofia bizantyjska* (2012). Duży udział w roboczej wersji przekładu miał ówczes-

²¹ Charakterystyka Pracowni została oparta na prezentacji przygotowanej przez prof. Mariana Wesołego (poprawny jest zarówno przymiotnik „bizantyjski”, jak i „bizantyjski”).

sny student filozofii (obecnie mgr) Sergiusz Tokariew. Obszerne *Postłowie* ukazuje najnowszy stan badań i zasadność uprawiania tej dziedziny. Jest to zarazem wykładnia podręcznikowa w dydaktyce uniwersyteckiej, także dla doktorantów. Członkowie Pracowni zajmują się obecnie polskimi przekładami tekstów źródłowych i antologią filozofii bizantyńskiej.

Nieodzowna była, jest i będzie w tej dziedzinie współpraca i wymiana międzynarodowa. Od czasu powołania Pracowni jej kierownik prof. M. Wesoły dzięki wielokrotnym pobytom w zagranicznych ośrodkach badawczych zajmujących się filozofią grecką i bizantyńską (stypendia Onassisa, Humboldta, Lanckrońskich, także w programie Erasmusa) w Grecji, Włoszech i Niemczech, wygłaszał tam referaty i publikował artykuły naukowe, a także pozyskiwał wybitnych uczonych do publikowania własnych osiągnięć w czasopiśmie „Peitho”.

Dzięki staraniom kierownika Pracowni w 2011 r. w Instytucie Filozofii gościła z wykładem o Arystotelesie prof. Melina Mouzala z Uniwersytetu w Patras (Grecja), a w 2013 r. w ramach programu Erasmus nawiązana została współpraca z Uniwersytetem Arystotelesa w Salonikach. Daje to możliwość i motywację studentom i doktorantom do badawczego zajęcia się trudną, acz nader atrakcyjną dziedziną filozofii greckiej, antycznej i bizantyńskiej. W tym zakresie prof. M. Wesoły od 5 lat promuje nowe ujęcie przeszłości filozoficznej w ramach wykładów ogólnouniwersyteckich pt. *Historia filozofii europejskiej: zarys wiekopomnych dzieł i problemów*. Członkami Pracowni są:

Dr Krzysztof Kiedrowski – od 2011 r. adiunkt w Instytucie Filozofii. Prowadzone zajęcia dydaktyczne: historia filozofii antycznej (ćwiczenia), historia filozofii średniowiecznej (wykład i ćwiczenia), fakultety dotyczące problematyki metafizycznej (np. *Z dziejów metafizyki klasycznej: Arystoteles*, *Z dziejów metafizyki klasycznej: Roman Ingarden*, *Wprowadzenie do negatywistycznej metafizyki unitarnej*). Podejmowana problematyka badawcza skupiona jest wokół historii i rozwoju metafizyki, ze szczególnym uwzględnieniem metafizyki współczesnej. Dr Kiedrowski jest autorem książki *Metodologiczne podstawy negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka* (2013) oraz kilku artykułów.

Dr Piotr Makowski – od 2011 r. adiunkt w Instytucie Filozofii, czynnie zaangażowany w krzewienie wiedzy o filozofii antycznej oraz znajomości języka starogreckiego. W ramach dydaktyki akademickiej w Instytucie Filozofii dawał wykłady z historii filozofii antycznej oraz prowadził lektorat z greki klasycznej. Członek Society for Promotion of Hellenic Studies oraz The Classical Association. Obecnie zajmuje się filozofią praktyczną i teorią

działania. Autor artykułów w jęz. polskim i angielskim, m.in. o filozofii praktycznej Arystotelesa. Autor książki *Po metaetyce. Dobro i powinność w etykach naturalistycznych* (2013), redaktor naukowy tomów: *Reasons for Action and Praxiology – Broadening the Borders* (z M. Boneckim i K. Nowakiem-Posadzy, 2015) oraz *Intersubiektywność* (2013). Wyniki swojej pracy naukowej prezentował na konferencjach, warsztatach i wykładach m.in. w USA, Japonii, Włoszech, Szwajcarii, Chorwacji, Turcji i w Indiach. Odbył półroczne staże naukowe na Uniwersytecie Kalifornijskim w Davis oraz w Rzymie na Uniwersytecie Roma Tre. W 2012 r. otrzymał stypendium Fundacji Fulbrighta, a w 2013 r. – stypendium MNiSW dla młodych wybitnych naukowców.

W latach wcześniejszych, przed założeniem Pracowni, prof. M. Wesoły wypromował dwie rozprawy doktorskie z zakresu filozofii grecko-rzymskiej i bizantyńskiej: dr Bartosz Gałązka, *Medycyna hipokratejska a filozofia grecka* (2005) oraz dr Magdalena Jaworska, *Georgios Gemistos Plethon – filozof nieznany* (2007), która została w zmodyfikowanej wersji opublikowana pt. *Zapomniany filozof: Georgios Gemistos (Plethon). Zarys życia i twórczości* (2008). Autorka przygotowuje obecnie rozprawę habilitacyjną na temat filozofii bizantyńskiej, prowadząc nadal współpracę badawczą i publikacyjną z Pracownią.

Od czasu powstania Pracowni obronione zostały kolejne dwa doktoraty, a ukończenie trzeciego przewidywane jest na 2015 r.: dr Paweł Bleja, *Cyceońska adaptacja filozofii greckiej. Spory wokół koncepcji telos (finis)* (2010) oraz dr Anna Jaroszevska, *Poglądy polityczno-religijne Marsyliusza z Padwy* (2014), która przygotowuje obecnie do druku zmodyfikowaną wersję tej rozprawy, a także kontynuuje badania nad filiacjami średniowiecznej filozofii łacińskiej i bizantyńskiej, w szczególności nad sporami teologicznymi Kościoła wschodniego i zachodniego (schizma Focjusza). Tematyka jej zajęć dydaktycznych dotyczy zaś filozofii antycznej i średniowiecznej oraz etyk religijnych. Mgr Aleksandra Mathiesen jest obecnie doktorantką w Instytucie Filozofii, uczestniczy w projektach i dyskusjach seminaryjnych zespołu Pracowni oraz prowadzi ćwiczenia z historii filozofii antycznej. Zajmują ją problemy *ethosu* w sztuce retorycznej; odwołując się do autorów antycznych, szuka powiązań między sztuką retoryczną a dziedzinami praktycznymi, polityką i etyką, ponadto grecko-rzymska *techne-ars*, etyka i polityka Arystotelesa, dziedzictwo i tradycja antyczna w nowożytności i współczesności. W ramach prac nad rozprawą doktorską prowadzi badania dotyczące retorycznej wykładni Izokratesa i Cyserona.

Oferta dydaktyczna Instytutu Filozofii²²

Kierunek: Filozofia

Kierunek ten stanowi potwierdzenie znanego stwierdzenia, że nie ma nic bardziej praktycznego niż dobra teoria. Wyposaża bowiem studentów w wiedzę pozwalającą lepiej i głębiej rozumieć rzeczywistość, a także w umiejętności pozwalające radzić sobie z ową rzeczywistością. Studia te łączą w sobie abstrakcyjne i teoretyczne rozważania dotyczące problematyki filozoficznej, stanowiącej kluczowy aspekt dziedzictwa kulturowego Zachodu, z praktycznymi kompetencjami dostosowanymi do potrzeb współczesnej rzeczywistości.

Wbrew tej charakterystyce studia opatrzone szyldem Filozofia mogą jawić się jako anachroniczne i niepraktyczne. W czasach, gdy liczy się konkrety, a nie filozoficzna abstrakcja, a za kluczową uchodzi specjalizacja, a nie ogólność, studia filozoficzne mogą wydawać się oderwane od rzeczywistości. Mimo to, a może raczej: właśnie dlatego, sytuacja przedstawia się dokładnie odwrotnie. Filozofia – dzięki swojemu abstrakcyjnemu i ogólnemu charakterowi – uczy jak myśleć inaczej. Inaczej, bo stawia na trudne pytania, a nie na łatwe odpowiedzi. Inaczej, bo zamiast myśleć szybko i chaotycznie, proponuje myśleć analitycznie i w sposób uporządkowany. Inaczej, bo dąży do racjonalnej i merytorycznej krytyki, a nie do emocjonalnego i retorycznego krytykanctwa. Inaczej, bo uczy postrzegać świat i ludzi z odmiennej perspektywy niż ta dominująca i określana jako zdroworoządkowa. Inaczej, bo nie jest zainteresowana typowym dla współczesności rzucaniem się w wir pędzącego świata, lecz owego świata zrozumieniem.

Myślenie filozoficzne, które stanowi trzon kierunku Filozofia, to zatem – mówiąc językiem współczesnego rynku – myślenie innowacyjne, kreatywne, nieszablonowe, myślenie typu *outside the box*, które jest dziś tak hołubione i poszukiwane. Dobry filozof jest zatem również dobrym pracownikiem, o czym świadczą badania rynku pracy, wskazujące na to, iż absolwenci studiów filozoficznych radzą sobie na nim znakomicie.

Kierunek Filozofia – zgodnie z nazwą – oferuje swoim adeptom bogate spektrum zagadnień filozoficznych, czym wyróżnia się spośród pozostałych, oferujących niemniej bogate, lecz bardziej sprecyzowane pola problemowe w zakresie specjalności: życie publiczne, komunikacja społeczna,

²² Ofertę dydaktyczną IF opracowano na podstawie prezentacji: Lidii Godek (Życie publiczne), Macieja Musiała (Filozofia, Podsumowanie), Zbigniewa Tworaka (studia doktoranckie), Michała Wendlanda (Komunikacja społeczna) i Pawła Zeidlera (Zarządzanie wiedzą).

etyka i zarządzanie wiedzą. Genezę poznańskiej Filozofii można powiązać z kształtowaniem się filozofii jako odrębnego kierunku studiów, a na naszym Uniwersytecie filozofia jest rozwijana od niemal stu lat. Filozofia pełnymi garściami czerpie z tradycji – zarówno tej lokalnej, związanej bezpośrednio z poznańską uczelnią, jak i tradycji filozoficznej odnoszącej się do dziejów filozofii w ogóle.

Studenci kierunku Filozofia zapoznają się z problematyką klasycznych działów filozofii, takich jak ontologia i epistemologia, przyswajają sobie rozwój myślenia filozoficznego w porządku historycznym, ale także logicznym, uczą się też rozumieć klasyczne problemy i pytania, jakie artykułuje filozofia. Realizowanie programu Filozofii nie ogranicza się tylko do analizy uznanych i klasycznych problemów filozofii zachodniej. Studia obejmują również tematykę filozofii Wschodu i pozwalają rozeznaczyć się w najnowszych trendach filozoficznych, takich jak posthumanizm. Omawiany kierunek oferuje wiedzę w zakresie filozofii człowieka, filozofii sztuki, filozofii nauki czy filozofii przyrody. Warto podkreślić, że program studiów filozofii ogólnej wzbogacany jest o problematykę, na której skupiają się pozostałe specjalności, m.in. filozofię informacji i filozofię ekonomii (związane ze specjalnością zarządzanie wiedzą), filozofię społeczną i polityczną (specjalność życie publiczne), bioetykę i etyczno-prawne systemy regulacyjne w badaniach i edukacji (specjalność etyka/etyka nauczycielska) czy filozofię komunikacji i komunikologię (specjalność komunikacja społeczna). Filozofia jako kierunek to jednak nie tylko „czysta” filozofia. Ponieważ w Poznaniu filozofia – zgodnie z jej tradycją – uprawiana jest w sposób interdyscyplinarny, studenci mają okazję zetknąć się z zagadnieniami charakterystycznymi dla takich nauk, jak: kognitywistyka, językoznawstwo, medioznawstwo, antropologia kulturowa, teoria prawa, metodologia uprawiania wybranych nauk humanistycznych, społecznych, ścisłych lub przyrodniczych. Innymi słowy, Filozofia pozwala doświadczyć filozofowania w całej jego wielowymiarowości, zróżnicowaniu i zaangażowaniu poznawczym.

Warto również zwrócić uwagę na istotny wyróżnik filozofii uprawianej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, jakim jest tradycja poznańskiej szkoły metodologicznej. W doborowym gronie jej twórców znajdują się tacy wybitni uczeni, jak: prof. Jerzy Kmita, prof. Leszek Nowak, prof. Jan Such, prof. Anna Pałubicka i prof. Barbara Kotowa. Dzięki ich dorobkowi studenci naszego Instytutu mogą czerpać z rozpoznawalnych i cenionych w świecie koncepcji filozofii humanistyki i filozofii kultury (kontynuacja dorobku prof. Kmity), filozofii przyrody i metodologii nauk przyrodniczych (kontynuacja badań prof. Sucha), negatywistycznej metafizyki unitarnej i nie-Marksowskiego materializmu historycznego (kontynuacja badań prof. Nowaka).

Specjalność etyka/etyka nauczycielska

Studia stacjonarne I stopnia Etyka (prowadzone w ramach kierunku Filozofia) prowadzone są w Instytucie Filozofii od roku akademickiego 2010/2011. W roku akademickim 2013/2014 uruchomiono również studia II stopnia. Ponadto wśród aktywnych zawodowo nauczycieli powodzeniem cieszą się studia podyplomowe Etyka nauczycielska (ETNA, I edycja w 2011 r., II edycja w 2014/2015). Idea specjalności, jej zaplecze naukowo-badawcze, programowe i administracyjne, a także jakość kształcenia są efektem wieloletnich przygotowań ze strony kierownictwa studiów i kadry dydaktycznej. W ramach specjalności słuchacze mogą realizować opcję studiów eksperckich (Etyka) bądź nauczycielskich (Etyka nauczycielska). Ten, kto wybiera drugą, bogatszą, bardziej praktyczną, ale też bardziej wymagającą, opcję, podejmuje studia dające pełne kwalifikacje i uprawnienia nauczycielskie do nauczania etyki (a także WoS-u) na wszystkich etapach kształcenia (po ukończeniu studiów I stopnia – w szkolnictwie podstawowym, a po ukończeniu studiów II stopnia – w szkolnictwie gimnazjalnym i ponadgimnazjalnym). Standardy i programy kształcenia nauczycieli, a także metody innowacyjnego kształcenia z przedmiotów Etyka i WoS (oraz innowacyjne przedmioty pokrewne) konsultowane są z szerokim, międzynarodowym gronem metodyków i eksperymetatorów. Do interesariuszy zewnętrznych należą również dyrekcje szkół, komisje egzaminacyjne, opiekunowie olimpiad z wiedzy o filozofii/etyce i komisje opracowujące standardy egzaminów maturalnych; metodycy i praktycy. Uczestniczą oni w cyklicznych konferencjach (m.in.: „Round Table”, „Colloquia Ethica”, „Potestas Iudicandi”). Nasza kadra dydaktyczna współpracuje z kilkudziesięcioma wybitnymi specjalistami z całego świata, prowadząc wspólne badania nad edukacyjną teorią rozwoju kompetencji moralnych, dyskursywnych, interpersonalnych; dwuaspektową teorią kognitywno-afektywną, rozwojem kompetencji interpersonalnych, profesjonalnych, społecznych, obywatelskich i demokratycznych. Pracownicy Instytutu regularnie publikują na łamach krajowych i międzynarodowych czasopism, dążąc do wypracowania zintegrowanego modelu kształcenia nauczycieli etyki, a także eksperckiego, profilowanego kształcenia etyków poszukiwanych w rozmaitych specjalistycznych instytucjach i dyscyplinach (etyka instytucji i profesji, w tym zawodów prawniczych, medyczno-opiekuńczych, pedagogicznych; terapia filozoficzna, etyka pogranicza antropologii, *human enhancement*, etyka psychiatrii, biopolityka i etyki środowiskowe). Na innych polskich uczelniach powodzeniem cieszą się podręczniki pomocne w akademickim nauczaniu etyki, których autorami są naukowcy wywodzący się ze

środowiska poznańskiej etyki, m.in.: E. Nowak i K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym* (2010); E. Nowak, *Ethics in progress. Podręcznik dla nauczycieli etyki w demokratycznym państwie* (2010); K.M. Cern, P.W. Juchacz, E. Nowak, *Edukacja demokratyczna* (2009); K.M. Cern, P.W. Juchacz, E. Nowak, *Etos życia publicznego* (2009). Efekty międzynarodowych badań w tych dziedzinach udostępniane są w recenzowanych czasopismach specjalistycznych: „Ethics in Progress” (www.ethicsinprogress.org), „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, a także „Humaniora” (www.humaniora.amu.edu.pl), „Principia” i „Edukacja Etyczna”. Dorobek naukowy związany z rozwojem specjalności etyka/etyka nauczycielska prezentowany jest w specjalnych edycjach wydawnictw międzynarodowych – w ostatnich latach edukacji etycznej poświęcono takie prace, jak: B. Zizek, D. Garz, E. Nowak, *Kohlberg Revisited* (2014); E. Nowak, D. Schrader, B. Zizek, *Educating Competencies for Democracy* (2013); E. Nowak, *Experimental Ethics* (2013).

Bank nauczycieli etyki oraz system referencji dla absolwentów naszych studiów ułatwiają dostęp do ofert pracy jeszcze w trakcie studiów. Śledzenie losów absolwentów na rynku pracy pokazuje, że są oni cenionymi i poszukiwanymi pracownikami. Są mile widziani jako mentorzy, instruktorzy, opiekunowie praktyk i uczestnicy dodatkowych szkoleń, warsztatów, zajęć eksperymentalnych i konferencji naukowo-metodycznych zorganizowanych wokół specjalności. Są to nierzadko warsztaty i szkolenia prowadzone przez zagranicznych wykładowców, m.in.: *Konstanz Method of Dilemma Discussion* (G. Lind, Konstancja); *Children Philosophize* (E. Marsal, Karlsruhe); *Living Values*; *Lego Logos* (J.M. Spychała, Warszawa); *Development of Aesthetic Competencies* (B. i L. Zizek, Moguncja) czy planowane na wiosnę 2015 r. warsztaty *Trust and Action* (G. Seel, Neuchâtel/Bern).

Od 2010 r., dzięki współpracy Zakładu Etyki, Zakładu Dydaktyki Filozofii oraz studentów, doktorantów i nauczycieli etyki, udało się zainicjować cykl warsztatów organizowanych pod nazwą „Park filozofii”. Wizytówkami poznańskiej Filozofii stały się też akcja edukacyjna Desant Filozoficzny (dr. M. Szynekiewicz) i ogólnouniwersyteckie działania w ramach Kolorowego Uniwersytetu, Poznańskiego Festiwalu Nauki i Nocy Naukowców.

Wizja i zadania studiów Etyka wykraczają daleko poza ich edukacyjne ukierunkowanie. Mają one przekazywać specjalistyczną wiedzę, a równolegle rozwijać umiejętność i chęć do jej nieustannej aktualizacji i praktycznej aplikacji w obliczu wyzwań, ryzyka i dylematów występujących w życiu zawodowym, naukowym, instytucjonalnym i społecznym. Do wyzwań tych należą z jednej strony rozwój zaawansowanych technologii, z drugiej zaś – wzrost elementarnej potrzeby szacunku społecznego, wsparcia i sprawiedliwości; eskalacja globalnych zagrożeń i brutalnych konfliktów; potrzeba

umiejętnego dialogu i rozstrzygnięcia problemów bez użycia przemocy, za to w zgodzie z zasadami i standardami etyczno-prawnymi; konieczność nieustannego samorozwoju, odwagi i adaptacji na skomplikowanym rynku pracy; strategia przetrwania w warunkach kryzysu ekonomicznego; słabo rozwinięty etos pracy, odpowiedzialności i kooperacji czy wreszcie potrzeba międzykulturowego szacunku i pokoju religijnego. Program kształcenia specjalności etyka reaguje zatem na aktualne wyzwania, konflikty i dylematy społeczne, a także na preferencje poznawcze słuchaczy. Równolegle nasi studenci mogą zdobywać wiedzę o etyce filozoficznej, teoretycznej i praktycznej, a także o etykach zawodowych, pozwalającą samodzielnie eksplorować nową problematykę badawczą. Owocuje to oryginalnymi pomysłami na prace dyplomowe i eksperymentowaniem z nowymi obszarami zastosowania wiedzy wyniesionej ze studiów. Przekrój tematyczny prac dyplomowych powstających na seminarium magisterskim dla słuchaczy pionierskiej grupy, która rozpoczęła studia w 2010 r., obejmuje terapeutyczne zastosowania filozofii, psychologię zbrodni przeciwko ludzkości, filozofię pokoju, doping w sporcie, etykę paliatywną, eksperyment medyczny, przemoc symboliczną wobec zwierząt, antropologię krwi. Eksploracyjny charakter mają również rozprawy doktorskie powstające wokół specjalności etyka, poświęcone filozofowaniu w zakresie *human enhancement*, *capabilities approach*, etyce kary i resocjalizacji.

Nasza kadra analizuje nowe obszary badawcze z myślą o rozwoju naukowego zaplecza specjalności etyka, wykraczając poza standardowy przekaz etyki filozoficznej, metaetyki i teorii normatywizmu. Dwa główne obszary eksplorowane w ostatnich latach to: (1) transcyscyplinarna etyka praktyczna, w tym: bioetyka i *human enhancement*, etyka pogranicza antropologii, psychiatrii i *human enhancement*; etyka zawodów medycznych, prawniczych i pedagogicznych, etyka dialogu, etyki instytucjonalne; (2) teoria kognicji moralnej z podziałem na (a) wiedzę i (b) kompetencje, w tym: kognitywna dwuaspektowa teoria moralności, edukacyjna teoria rozwoju moralnego, zintegrowana teoria kompetencji moralnych, dyskursywnych, interpersonalnych, demokratycznych i profesjonalnych; racje działania; teorie argumentacji; prakseologia; teoria emocji; psychometryczne badanie kompetencji moralnych (*Moral Judgment Test*).

W badaniach mile widziany jest udział uczestników seminariów dyplomowych i doktorskich. Wyposażeni w ponadpięcioletnie doświadczenie opiekunowie specjalności etyka – w kooperacji z Instytutem Filologii Polskiej – podjęli kolejne wyzwanie, projektując od podstaw nowy kierunek studiów o formule umożliwiającej kształcenie nauczycieli dwuprzedmiotowych (tzw. studia dualne). Na rok akademicki 2014/2015 zaplanowano uruchomienie

studiów I stopnia, mających kształcić nauczycieli języka polskiego oraz etyki. Studia II stopnia – zależnie od preferencji zainteresowanych – mogłyby kształcić nauczycieli języka polskiego oraz etyki lub nauczycieli języka polskiego oraz filozofii.

Specjalność komunikacja społeczna

W roku akademickim 2002/2003 w Instytucie Filozofii zostały uruchomione studia na specjalności komunikacja społeczna. Funkcję instytucjonalnego i kadrowego zaplecza tej specjalności pełni powołany w 2003 r. Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji kierowany przez prof. dr. hab. Bolesława Andrzejewskiego.

Naukowa refleksja nad zjawiskami komunikacyjnymi jest stosunkowo nową gałęzią wiedzy, a jednocześnie obszarem wysoce interdyscyplinarnym, łączącym elementy badań z zakresu takich dyscyplin szczegółowych, jak: filozofia, socjologia, psychologia, antropologia społeczna, medioznawstwo i językoznawstwo. Od początku istnienia specjalności i Zakładu ich działalności przyświeca idea wyjścia naprzeciw intensywnie rozwijającemu się obszarowi badań w zakresie nauk społecznych i humanistycznych, jakim jest nauka o komunikacji, określana również mianem komunikologii. Zamiarem twórców specjalności było nie tylko wpisanie się w ogólne trendy, ale przede wszystkim wprowadzenie nowej jakości do studiów nad komunikowaniem, zarówno w aspekcie badań teoretycznych, jak i w wymiarze dydaktyki.

W przeciwieństwie do większości studiów związanych z komunikacją, które nakierowane są na media masowe, dziennikarstwo i zagadnienia polityczne, poznańska Komunikacja społeczna od początku była świadomie łączona z filozofią nie tylko w wymiarze instytucjonalnym, ale także merytorycznym. Okazuje się bowiem, że to właśnie fundamenty filozoficzne są tym, czego często brakuje w refleksji nad komunikowaniem. Konsekwencją tego mogą być m.in.: słabość podstaw metodologicznych komunikologii, chaos terminologiczny i – niejako wbrew ideałowi interdyscyplinarności – jednostronny charakter badań. Komunikacja społeczna w Instytucie Filozofii od początku projektowana była jako reakcja na ten stan rzeczy i próba wypełnienia filozoficznej luki w teorii komunikacji.

Odzwierciedlenie tego projektu stanowi program studiów, który – po wielu zmianach i udoskonaleniach – oferowany jest studentom od prawie 14 lat. Można w nim wyróżnić trzy uzupełniające się obszary: (1) przedmioty kierunkowe, współdzielone ze studiami filozoficznymi, stanowiące „rdzeń” teoretyczny specjalności (przedmioty historyczno-filozoficzne, elementy

logiki i metodologii, epistemologia, etyka i estetyka), uzupełnione wszakże o przedmioty filozoficzne bliżej spokrewnione z problematyką komunikacyjną (m.in. filozofia języka, filozofia i teoria komunikacji, retoryka z erystyką); (2) przedmioty specjalistyczne dające studiującym możliwość zapoznania się z szerokim spektrum zagadnień teoretycznych w zakresie różnych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych związanych z nauką o komunikacji (m.in. psychologia komunikacji, socjologia, antropologia i historia komunikacji, podstawy teorii zarządzania i ekonomii); (3) przedmioty specjalistyczne mające charakter praktyczny (np. warsztaty medialne, praktyka edytorska, zajęcia z podstaw PR i marketingu, komunikacja multimedialna).

Taka oferta programowa spełnia kilka ważnych funkcji. Przede wszystkim wyposaża studentów w szeroką wiedzę teoretyczną dotyczącą różnych aspektów zjawisk komunikacyjnych, a unikatowy jest jej komponent filozoficzny. Ponadto daje im wiele kompetencji praktycznych, tak istotnych w kontekście przyszłych wyborów zawodowych.

Filozofia w XX wieku wypracowała wiele interesujących sposobów rozumienia fenomenów kulturowych, z komunikacją społeczną na czele. I tak większość klasycznych modeli procesu komunikacji abstrahuje od pojęć interpretacji i rozumienia, które w filozofii obecne są co najmniej od czasów zwrotu hermeneutycznego. Wydaje się, że we współczesnej humanistyce, a także w ogóle we współczesnym świecie potrzeba interpretacji jako warunku rozumienia i porozumienia należy do postulatów najważniejszych. Wielu polskich specjalistów ma wprawdzie świadomość filozoficznych aspektów komunikologii, ale wątki te najczęściej pozostają niewykorzystane lub są jedynie wzmiankowane. Można powiedzieć, że zamiarem pracowników Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji jest wypracowanie nowatorskiego i efektywnego aparatu teoretycznego opartego na syntetycznym ujęciu stanowisk klasyków zachodniej filozofii komunikacji.

Aktywność naukowa i dydaktyczna pracowników Zakładu Teorii i Filozofii Komunikacji łączy się bezpośrednio z działalnością specjalności komunikacja społeczna, tym niemniej w działalności tę (zwłaszcza dydaktyczną) włączone są również inne osoby pracujące w naszym Instytucie oraz specjaliści zatrudnieni poza jego strukturami.

Specjalność zarządzanie wiedzą

W 2012 r. w Instytucie Filozofii zawiązała się dziesięcioosobowa grupa inicjatywna, która podjęła się opracowania programu nowej specjalności studiów I stopnia na kierunku Filozofia. Senat UAM zatwierdził specjalność

zarządzanie wiedzą w 2013 r., a w roku akademickim 2014/2015 dokonano naboru na pierwszy rok studiów.

Główną ideą, jaka przyświecała twórcom nowej specjalności, była chęć utworzenia unikatowych w skali kraju studiów z zakresu zarządzania wiedzą. Autorzy pomysłu starali się wyjść naprzeciw oczekiwaniom, zgodnie z którymi kształcenie powinno brać pod uwagę zapotrzebowanie ze strony rynku pracy. Naczelnym zadaniem studiów na specjalności zarządzanie wiedzą jest przygotowanie absolwentów do pracy w systemie projektowym, do pracy zespołowej oraz wykształcenie w nich umiejętności efektywnego i krytycznego zarządzania danymi, informacją i wiedzą. Dzięki tym umiejętnościom będą oni dobrze przygotowani do wejścia na współczesny rynek pracy. Pracodawcy zyskają zaś możliwość znalezienia pracowników o deficytowych kompetencjach i umiejętnościach. W warunkach gospodarki opartej na wiedzy absolwenci studiów z zakresu zarządzania wiedzą będą mogli liczyć na zatrudnienie zarówno w nowych zawodach powstałych w nowoczesnych gałęziach gospodarki, a związanych z generowaniem, zarządzaniem oraz obrotem różnego rodzaju informacjami i wiedzą, jak i na pracę w tradycyjnych działach gospodarki, w których posiadanie nowych kompetencji staje się dziś niezbędne.

Studia z zakresu zarządzania wiedzą przygotowują do podjęcia pracy m.in. w: (1) sektorze biznesu – w dużych firmach, które już teraz funkcjonują zgodnie z regułami gospodarki opartej na wiedzy, korzystając z informatycznych systemów wspomagania decyzji oraz w małych i średnich przedsiębiorstwach, które, aby efektywnie radzić sobie w warunkach wzmożonej konkurencji, muszą usprawniać wykorzystywane kanały przepływu informacji; (2) instytucjach publicznych, ewoluujących w stronę organizacji świadczących swoim klientom specjalistyczne usługi pozarynkowe; (3) organizacjach pozarządowych, działających w formule projektowej i na szeroką skalę współpracujących z partnerami prywatnymi i publicznymi.

Absolwenci specjalności zarządzanie wiedzą będą przygotowani do pracy w formule projektowej na stanowiskach związanych z pozyskiwaniem i przetwarzaniem danych, przepływem, selekcją i uwiarygodnianiem informacji i wiedzy oraz tworzeniem nowych przekazów. Aby móc efektywnie wykonywać tego rodzaju zadania, studenci zostają wyposażeni w szereg kompetencji umożliwiających relatywnie szybkie i elastyczne przystosowanie się do zadań wymagających pogłębionych kwalifikacji z zakresu przyswajania nowej wiedzy, umiejętność monitorowania przekazów medialnych, pozyskiwania i selekcji danych, przetwarzania danych w informacje oraz efektywnego ich wykorzystywania.

Innowacyjność tej specjalności przejawia się w dwojaki sposób: w zakresie organizacji toku kształcenia oraz programu nauczania. Oferowane studia mają charakter modułowy. W skład poszczególnych modułów wchodzi: wykłady teoretyczne, ćwiczenia, warsztaty praktyczne, laboratoria prowadzone z wykorzystaniem narzędzi informatycznych, spotkania z praktykami życia gospodarczego i społecznego oraz praktyki studenckie. Modułowy charakter zajęć sprzyja rozwojowi kluczowych kompetencji, które umożliwią absolwentom skuteczne poruszanie się w świecie. Dane, informacja i wiedza są w nim jednym z głównych aktywów decydujących o przewadze konkurencyjnej przedsiębiorstw, organizacji i osób. Studia z zakresu zarządzania wiedzą prowadzone na kierunku Filozofia są odmiennie profilowane niż kształcenie z tego zakresu oferowane na kierunkach ekonomicznych. W programie nauczania znaleźć można zarówno przedmioty filozoficzne związane głównie z teorią wiedzy, metodologią, reprezentacją wiedzy oraz sposobami jej komunikacji, jak również treści odnoszące się do kulturowych, psychologicznych, socjologicznych, ekonomicznych, prawnych i etycznych aspektów zdobywania, operowania i przekazywania wiedzy. Są to zatem studia na wskroś interdyscyplinarne, a ich program realizowany jest przez specjalistów ze wszystkich wymienionych dziedzin wiedzy.

Istotnym składnikiem procesu kształcenia w zakresie zarządzania wiedzą jest wyposażenie absolwenta w określone kompetencje praktyczne, w tym: szeroko rozumiane umiejętności informatyczne w zakresie programowania, wykorzystywania i tworzenia baz danych, znajomość podstaw grafiki komputerowej, kreowania, analizowania i przetwarzania obrazów, semantycznej analizy obrazów i dźwięków, znajomości systemów wspomaganie i optymalizacji decyzji, analizy sieci społecznościowych, archiwizacji, uwierzytelniania, ochrony dostępu do informacji oraz umiejętności przedstawiania wiedzy w formie prezentacji stworzonych z użyciem technik komputerowych. Cały proces kształcenia w zakresie zarządzania wiedzą ma za zadanie wykształcić w absolwentach zdolności umożliwiające diagnozę, antycypację i kreatywne rozwiązywanie problemów, jakie mogą oni napotkać w swojej pracy zawodowej na różnych stanowiskach związanych ze zdobywaniem, rozpowszechnianiem, przetwarzaniem i wytwarzaniem wiedzy oraz szkoleniem innych osób w zakresie sposobów pozyskiwania wiedzy.

Specjalność życie publiczne

Specjalność życie publiczne powstała w ramach kierunku Filozofia w 2001 r. Jej genezę można powiązać z potrzebą zrozumienia zmian zachodzących w Polsce i na świecie, które uległy przyspieszeniu za sprawą globalizacji.

Struktura studiów oraz dobór kadry naukowej gwarantuje multidyscyplinarne i elastyczne podejście do rozwiązywania złożonych kwestii społecznych. Absolwenci studiów zdobywają kompetencje niezbędne do aktywnego i świadomego uczestnictwa w tworzeniu kultury życia publicznego w Polsce. Jest to specjalność dla osób, które chcą kreować współczesną przestrzeń publiczną.

W ramach specjalności życie publiczne co roku kształcą się od kilkunastu do kilkudziesięciu studentów. Dzięki wysokiemu poziomowi kształcenia, zróżnicowanemu i wciąż aktualizowanemu programowi nauczania oraz kompetencjom kadry naukowo-dydaktycznej specjalność ta cieszy się zainteresowaniem wśród absolwentów szkół średnich. Połączenie wiedzy teoretycznej z zajęciami praktycznymi podnosi atrakcyjność studiowania. Zdobyta wiedza pozwala studentom i absolwentom odpowiedzialnie uczestniczyć w życiu społecznym jako badaczom i obywatelom.

Studia na specjalności życie publiczne łączą wiele narzędzi analizy sfery publicznej, w tym filozofii, nauk politycznych, prawa, socjologii, ekonomii. Zakładamy, że problemy społeczne usytuowane są na granicy nauk, dlatego studia te oferują multidyscyplinarne podejście do ich rozwiązywania. Ten rodzaj wiedzy i zaangażowania wymaga bezpośredniego kontaktu z problemami. Poprzez zorientowanie programu studiów na praktykę (warsztaty, praktyki studenckie) studenci dowiadują się, jak zdobyta wiedza może być wykorzystywana przy identyfikacji i rozwiązywaniu problemów społecznych. Program studiów zapewnia zdobycie umiejętności w zakresie analizy politycznej i ekonomicznej oraz zarządzania, a także dostarcza solidnych podstaw etycznych podejmowania decyzji. Studia te uczą analitycznego myślenia, nastawienia na rozwiązywanie problemów, krytycznego czytania i zwięzłego wyrażania myśli. Rezultatem studiów jest zdobycie takiej wiedzy, która zapewnia zrozumienie sił kształtujących politykę oraz mających wpływ na codzienne życie i naszą przeszłość.

Aby zagwarantować wszechstronność edukacji, program został skonstruowany w taki sposób, by każdy ze studentów mógł samodzielnie projektować ścieżkę swego rozwoju. Studenci konstruują własny obszar specjalizacji i wypełniają go treścią merytoryczną. W programie znajdują się dwie grupy przedmiotów: (1) przedmioty obowiązkowe, w tym ogólnofilozoficzne, przedmioty specjalistyczne (obszary specjalizacji) oraz warsztaty rozwijające umiejętności komunikacyjne; (2) przedmioty fakultatywne.

Studenci mają dużą swobodę i elastyczność w wyborze zajęć fakultatywnych, także spoza obszaru ich specjalizacji. Pozwalają one intensywnie rozwijać obszary problemowe wybranych przedmiotów zgodnie z zainteresowaniami studenta (lista zajęć fakultatywnych aktualizowana jest i rozszerzana

w każdym roku akademickim). Oprócz wymaganych kursów podstawowych i fakultatywnych studenci są zobowiązani do uczestnictwa w zajęciach praktycznych (m.in. o charakterze warsztatowym).

Studia doktoranckie

Studia doktoranckie w Instytucie Filozofii zostały zainicjowane w 1989 r. na mocy decyzji Ministra Edukacji Narodowej (na wniosek Rady Instytutu Filozofii i przy rekomendacji Rektora UAM).

W latach 1989–2014 wypromowano przeszło stu doktorów. Wielu z nich znalazło zatrudnienie w różnych placówkach akademickich. Obecnie na studiach doktoranckich są 42 osoby (w tym 36 doktorantów stacjonarnych i 6 niestacjonarnych). Studia doktoranckie dostępne są w dwóch trybach: stacjonarnym i niestacjonarnym. Postępowanie rekrutacyjne ma charakter konkursu. Obejmuje ono rozmowę kwalifikacyjną, w trakcie której kandydat przedstawia swoje dotychczasowe zainteresowania naukowe (zwłaszcza z zakresu pracy magisterskiej) oraz prezentuje problematykę badawczą przewidywanej rozprawy doktorskiej. Przedmiotem oceny jest wartość poznawcza i aktualność projektu badawczego, procedury i metody badawcze, znajomość literatury przedmiotu oraz sposób prezentacji.

Studia mają na celu przygotowanie uczestników do pracy badawczej – zwłaszcza do opracowania i obrony rozprawy doktorskiej – oraz do wykonywania zawodu nauczyciela akademickiego. Realizację wymienionych celów zapewnia odpowiedni program kształcenia oparty na relacji mistrz – uczeń i stale uaktualniany zgodnie z rozwijanymi w Instytucie specjalnościami oraz badaniami naukowymi realizowanymi przez jego pracowników. Przewiduje on wiele szczegółowych obowiązków doktoranta, odnoszących się zarówno do zdobywania wiedzy, jak i do rozwijania umiejętności i kompetencji społecznych związanych z funkcjonowaniem w świecie nauki i dydaktyki akademickiej. Spełnianie tych obowiązków jest na bieżąco monitorowane przez opiekuna naukowego i kierownika studiów. Program kształcenia uzupełniają staże w zagranicznych jednostkach akademickich.

Realizacja programu kształcenia na studiach doktoranckich wspiera także proces nabywania wiedzy, umiejętności i kompetencji potrzebnych do sprawowania funkcji kierowniczych w jednostkach niezwiązanych z kształceniem akademickim i badaniami naukowymi. Dzięki temu studia adresowane są także do szerokiego grona osób, dla których zdobycie stopnia doktora stanowi element kariery zawodowej.

Efektom uczestnictwa doktorantów w badaniach, seminariach i konferencjach naukowych prowadzonych w Instytucie Filozofii były i są publikacje naukowe w czasopismach o ogólnokrajowym i międzynarodowym zasięgu, własne projekty badawcze, udział w projektach badawczych realizowanych przez pracowników, referaty wygłaszane na konferencjach naukowych.

Nie sposób tu wymienić wszystkich tematów prac doktorskich zrealizowanych od momentu powstania studiów doktoranckich. Reprezentują one wszystkie dyscypliny filozoficzne, a wiele prac ma charakter interdyscyplinarny, łączący rozważania filozoficzne z problemami należącymi do różnych dyscyplin szczegółowych. Doktoranci odnoszą również sukcesy w pozyskiwaniu grantów (PRELUDIUM), są wykonawcami w grantach bądź stypendystami MNiSW; jedna osoba została uhonorowana za pracę doktorską nagrodą naukową Prezesa Rady Ministrów.

Studia podyplomowe Etyka nauczycielska (ETNA)²³

Studia podyplomowe Etyka nauczycielska utworzono w Instytucie Filozofii w 2010 r. Od 2014 r. mają one nową formę i obecnie adresowane są do słuchaczy będących absolwentami kierunków pedagogicznych lub edukacyjnych (I i II stopnia), tj. posiadają już uprawnienia ogólnopedagogiczne. Jako słuchacze studiów podyplomowych, przez trzy semestry zdobywają kwalifikacje i uprawnienia niezbędne do nauczania etyki jako drugiego lub kolejnego przedmiotu w ich karierze nauczycielskiej. Przemysłany sposób kształcenia, przykładający wagę nie tylko do wiedzy, lecz przede wszystkim do umiejętności jej stosowania w praktyce procesu dydaktycznego i kompetencji interpersonalno-dialogicznych, stymuluje słuchaczy do starań o prowadzenie lekcji etyki jeszcze przed ukończeniem studiów. Zajęcia obejmują wiele elementów warsztatowych. Słuchacze (a także ich uczniowie) mają też dostęp do specjalnych programów Instytutu Filozofii promujących filozofię i etykę wśród młodzieży i nauczycieli, takich jak: Desant Filozoficzny, zajęcia Kolorowego Uniwersytetu, konferencje naukowe z okazji Światowego Dnia Filozofii UNESCO, Noc Naukowców, Poznański Festiwal Nauki i wykłady otwarte „Poznańscy Filozofowie Miastu i Światu”, organizowane przez Instytut Filozofii UAM i PTPN.

Podyplomowa Etyka nauczycielska opiera się na autorskiej formule programowej i realizuje zestaw efektów kształcenia obejmujący nie tylko

²³ www.ethics.amu.edu.pl.

wiedzę teoretyczną (aksjologiczno-normatywne podstawy etyki), lecz także warsztat nauczyciela etyki (proste powiązanie między scenariuszem lekcji, programem nauczania i podstawą programową, a także podręcznikiem i własnym warsztatem metodycznym i ewaluacyjnym) oraz szereg kompetencji społecznych. Studia Etyka nauczycielska wymagają dużego zaangażowania i od początku stawiają na profesjonalizm, współpracę między wykładowcami i słuchaczami, budowanie warsztatu edukacyjnego, praktykę, mentoring, a także wsparcie merytoryczne i społeczne. Już po pierwszym semestrze studiów, kilku dodatkowych warsztatach (zwłaszcza z metody konstanckiej, *Just Community* i *Community of Inquiry*) i „Festiwalu podręczników” niektórzy studenci mają za sobą doświadczenia związane z pilotażowymi lekcjami etyki. Znajdują wsparcie u licznie zapraszanych na zajęcia praktyków i zawsze mogą liczyć na konsultacje z wykładowcami. W trakcie 365 godzin zajęć (nie licząc 60 godzin praktyk) nieustannie pojawia się pytanie, czym jest moralność i jak efektywnie stymulować jej rozwój za pomocą umiejętnej edukacji, która nie polega na indoktrynacji czy wpajaniu wartości i norm, ale na podmiotowym traktowaniu ucznia, wyrabiającym w nim umiejętność podmiotowego traktowania innych. Studia te od początku cieszą się dobrą renomą, przyciągając słuchaczy nawet z odległych regionów kraju i z zagranicy. W *feedbacku* kończącym pierwszą edycję studiów podyplomowych Etyka nauczycielska (2012) absolwenci podkreślali, że studia przekonały ich o tym, iż „moralności można uczyć, umiejętności społeczne można ćwiczyć i warto kształcić się ustawicznie, bowiem żyjemy w czasach, kiedy uczniowie wiedzą w pewnych tematach więcej niż ich nauczyciele”. Po złożeniu pracy dyplomowej absolwenci otrzymują świadectwo ukończenia studiów (z suplementem zaliczonych zajęć).

Podsumowanie

Kierunek Filozofia wraz z realizowanymi w jego ramach specjalnościami oferuje nie tylko wiedzę teoretyczną, ale również praktyczne umiejętności, wychodząc tym samym naprzeciw oczekiwaniom współczesnego świata i rynku pracy. W trakcie nauki studenci mają szansę zdobycia dodatkowych kwalifikacji do nauczania filozofii w szkołach podstawowych, gimnazjalnych i średnich. Dzięki objętym programem studiów warsztatom translatorskim adepci filozofii próbują swoich sił także jako tłumacze. Szczególne zainteresowanie studentów budzi projekt Dyplom++ oferujący kursy w takich dziedzinach, jak: public relations, infobrokerstwo oraz wykorzystywanie narzędzi komputerowych i internetowych. Projekt pozwala zdobyć potwier-

dzone certyfikatem Instytutu Filozofii umiejętności umożliwiające sprawne poruszanie się po wymienionych obszarach problemowych. Bez przesady można stwierdzić, że filozofia to kierunek dostarczający nie tylko wiedzy filozoficznej, ale również wielu umiejętności praktycznych.

Adepci studiów filozoficznych nie są biernymi konsumentami *vita contemplativa*, lecz współtworzą i animują wspólne życie filozoficzne. W Instytucie aktywne są studenckie koła naukowe, które prowadzą szeroko zakrojoną działalność naukowo-badawczą. Ponadto studenci i doktoranci redagują czasopisma filozoficzne (m.in. ukazujące się od 1999 r. „Preteksty”), a także organizują konferencje i sympozja. Młodzi filozofowie uczestniczą też w projektach realizowanych przez kadrę naukową Instytutu Filozofii, o czym świadczy znaczny wkład studentów w organizację mającego miejsce w Poznaniu w 2013 r. „Zlotu Filozoficznego”. Studiowanie filozofii nie ogranicza się zatem jedynie do uczestnictwa w zajęciach i pogłębiania wiedzy, lecz umożliwia także realizację własnych filozoficznych i okołofilozoficznych inicjatyw.

Filozofia ze swoim pogłębionym wglądem w istotę rzeczy, specyficzną artykulacją problemów w sferze ontologii, egzystencji, deontologii musi wydawać się nieco abstrakcyjna w swoim uporczywym zapytywaniu, mozolnym dociekaniu, rozumowaniach, argumentacjach, racjonalnych procedurach i nieustannym kwestionowaniu udzielonych już odpowiedzi; analizach i syntezach, w porządkowaniu i rozkładaniu na czynniki pierwsze wypowiedzi, w których człowiek wyraża swoje rozumienie kultury, natury, nauki, swoją autorefleksję i samowiedzę, a także stale konstruowane i nigdy ostateczne znaczenia i sensy. Jako taka wydaje się ona dyscypliną niedzisiejszą, ale właśnie z tego względu okazuje się niezmiernie interesująca i potrzebna jako element ludzkiego egzystowania i bufor, który nie pozwala poddać się presji szybkich, płytkich, ekonomicznych, masowych i gotowych (często bezmyślnych!) odpowiedzi, podsuwanych przez wszechobecne technologie, Google, Facebook i ramy szkolnych programów. Dla odmiany, filozofia stanowi niewyczerpaną inspirację dla autonomicznych odpowiedzi formułowanych przez myślących ludzi. Być może współczesny świat nie jest gotów mierzyć się z filozofią – ona jednak od ponad 2500 lat gotowa jest mierzyć się ze światem, niezależnie od jego kondycji. Im gorzej wiecie się światu, tym więcej oparcia może on znaleźć w filozofii. W tej gotowości do wspierania tkwi wielka moc filozofowania, również moc terapeutyczna, udzielająca się w jakiejś mierze – i to całkiem niemałej – także osobom studiującym filozofię czy to jako główny, czy jako drugi kierunek. Jej adepci nabywają wiedzę, rozwijają umiejętności i zyskują dystans do tego, co przyziemne – dystans, który pozwala im dostrzec to, co istotne. Studiując filozofię, można nauczyć

się myśleć w ogóle, w szczególności zaś myśleć „inaczej”, czyli rozumieć więcej, widzieć dalej i działać bardziej świadomie, sprawnie, przewidująco, odpowiedzialnie.

„Życie kierowane przez filozofię jest możliwe”, a „mądrość jest największym dobrem, nawet wówczas, gdy jest nieużyteczna w praktycznym życiu”²⁴, pisał 2400 lat temu Arystoteles. Ktoś może powiedzieć, że dzisiaj mądrość ma wokół siebie liczne towarzystwo innych wartości. Nikt jednak nie twierdzi, że muszą one ze sobą konkurować. Mądrość daje się pogodzić z innymi wartościami i kto wie, czy harmonia w dążeniach i priorytetach ludzkich – z wartościami na czele – nie jest możliwa jedynie dzięki mądrości. Mądrość jest też niezbędna różnym naukom, nie tylko społecznym i humanistycznym, lecz także ścisłym i przyrodniczym. Jak powiada Immanuel Kant: „żaden Rozum ludzki [...] nie może mieć nadziei, że potrafi zrozumieć powstanie choćby tylko ździebełka trawy na podstawie li tylko mechanicznych przyczyn”²⁵.

²⁴ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. i wstęp K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988, ss. 12 i 14.

²⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, § 77, s. 391.

JACEK SÓJKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Kulturoznawstwa



KULTUROZNAWSTWO POZNAŃSKIE – PODWÓJNY JUBILEUSZ

W tym roku mija 30 lat obecności Instytutu Kulturoznawstwa w strukturach Wydziału Nauk Społecznych UAM, w przyszłym – 40 lat istnienia Instytutu na naszym uniwersytecie. 40 lat w historii uniwersytetów i nauki europejskiej jest bardzo krótkim okresem, by nie powiedzieć chwilą. Późne powstanie Instytutu łączy się jednak ściśle z powstawaniem nowej dyscypliny humanistycznej, a więc z pewnością nie było to powstanie spóźnione. Mieliśmy do czynienia właśnie z pionierską pracą założycieli pierwszych instytutów i katedr kulturoznawstwa we Wrocławiu, Poznaniu i Łodzi. Kulturoznawstwo wrocławskie było pierwsze i stało się naturalnym punktem odniesienia dla założycieli Instytutu na Uniwersytecie Poznańskim, aczkolwiek nie zapomniano o Łodzi i o badaczach związanych z Uniwersytetem Łódzkim.

1. Innowacyjny projekt

Instytut Kulturoznawstwa UAM był od początku instytutem kierunkowym, tj. prowadzącym własny kierunek studiów – wówczas czteroletnie studia magisterskie, stacjonarne i zaoczne, o tej samej nazwie: Kulturoznawstwo. Filozoficzno-metodologiczne podstawy legły u podłoża programu studiów, w którym odwracano tradycyjną kolejność prezentacji tworzących ten program zagadnień i tematów: najpierw podstawy teoretyczne, a następnie tzw. faktografia. Założycielem i pierwszym dyrektorem



Dr Krzysztof Kostyrko

Institutu był dr Krzysztof Kostyrko, który w wywiadzie dla poznańskiego miesięcznika „Nurt” szeroko przedstawiał założenia tego programu studiów:

Środowisko humanistyczne – można to bez ryzyka uogólnić – przyzwyczajone jest, że na studiach najpierw opanowywane są zagadnienia faktograficzne, dopiero później – na poziomie seminarium magisterskiego i wyższych lat dokonuje się pewnych uogólnień. My proponujemy inny punkt widzenia zarówno w układzie ogólnym programu, jak i w przebiegu programu na poszczególnych latach. Zaczynamy od bazy teoretyczno-metodologicznej po to, by na wyższych latach pozwolić na zastosowanie tej wiedzy do faktografii. W gruncie rzeczy złudzeniem jest, że można operować „gołymi” faktami¹.

To filozoficzno-teoretyczne ukierunkowanie programu studiów oraz badań miało jednocześnie odróżniać kulturoznawstwo poznańskie od jego odpowiedników we Wrocławiu i Łodzi.

Ośrodki wrocławski i łódzki dążą do specjalizacji już w ramach kulturoznawstwa. My natomiast uważamy, że taka specjalizacja jest przedwczesna [...]. Chcemy dać studentowi szeroką bazę wiedzy ogólnej, chcemy przygotować do różnych praktycznych sytuacji, by wiedział, jak rozwijać teoretyczno-praktyczną problematykę bardziej szczegółową. Nie chcemy przesądzać o tym, że jeżeli ktoś trafi do gminnego ośrodka kultury czy klubu pegeerowskiego, gdzie zresztą są niezłe zarobki, to nie będzie mógł uprawiać krytyki artystycznej².

Kształcenie na powstającym kierunku studiów miało być zatem podporządkowane zasadzie, że nic tak nie służy praktyce, jak dobra teoria. A zatem przyszli działacze kulturalni, zatrudnieni w mniejszych i większych ośrodkach kultury, mieli być jednocześnie wyposażeni w narzędzia teoretyczne, które miałyby umożliwiać fachowe rozpoznanie potrzeb i problemów społecznych, rodzaj badań terenowych połączony z tym, co dzisiaj nazywa się animacją kultury. Wprawdzie nie ma już dzisiaj pegeerów, ale problemy upowszechniania kultury w regionach, w których one funkcjonowały, jak również w całej Polsce, są wciąż aktualne.

Tak rozumianemu kształceniu działaczy kulturalnych służyć miała kadra zajmująca się badaniami rozwijanymi w poszczególnych zakładach tworzono Instytutu Kulturoznawstwa.

Przewidujemy w pierwszej fazie uruchomienie trzech zakładów: teorii i historii kultury, metodologii i historii nauk o kulturze oraz zakładu upowszechniania kultury. Chcielibyśmy, aby w dalszej perspektywie w oparciu o dwa pierwsze

¹ W. Jamroziak, *Nowe studia, nowy instytut. Rozmowa z dr Krzysztofem Kostyrką – dyrektorem Instytutu Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu*, „Nurt” 3(143)/1977, s. 16.

² Ibidem, s. 29.

zakłady powstały zakłady teorii i historii kultury artystycznej (z dalszą możliwością podziału na bardziej szczegółowe dyscypliny) i zakład badań empirycznych nad kulturą współczesną. Natomiast w oparciu o zakład metod upowszechniania kultury miałyby powstać zakład polityki kulturalnej i zakład organizacji i ekonomiki kultury. Tak więc same nazwy mogą orientować w tendencjach rozbudowy i w pewnej mierze w planach badawczych Instytutu³.

Profil badań nie był jedynie pochodną zamiarów, ambicji i planów założycieli instytutu. Powstawał w nawiązaniu do długiej tradycji polskich badań nad kulturą i kształtował się w określonym środowisku artystów, naukowców i działaczy kulturalnych związanych z uczelniami Poznania (UAM, ASP), ale także z poznańskim miesięcznikiem społeczno-kulturalnym „Nurt”, który w latach 1965–1989 odgrywał niezwykle rolę w życiu kulturalnym miasta. Krzysztof Kostyrko, jako dyrektor nowo powstałego Instytutu, a jednocześnie pierwszy i wieloletni redaktor naczelny tego pisma, udzielił wywiadu związanemu z tym pismem od lat Wojciechowi Jamroziakowi, sekretarzowi redakcji. Kostyrko nawiązuje tu do intelektualnego dziedzictwa poznańskiego socjologa Floriana Znanickiego, który był związany z Uniwersytetem Poznańskim w okresie międzywojennym.

Znane są jego zainteresowania teorią kultury, nauką o kulturze, nieprofesjonalnymi formami twórczości (pamiętnikarstwo). Tę tradycję chcielibyśmy kontynuować nie tylko dlatego, że ten wielki myśliciel działał i w Poznaniu, ale również z racji aktualności wielu jego idei; są one podstawą wielu naszych poczynań. Dlatego wielką wagę przywiązujemy do współdziałania profesora Tadeusza Szczurkiewicza – przyjaciela i bliskiego współpracownika Znanickiego, z naszym Instytutem. Profesor Tadeusz Szczurkiewicz udzielał nam rad przy konstruowaniu programu studiów, wykladał jeden z przedmiotów, jak również wyraził zgodę na uczestniczenie w pracach rady naukowej Instytutu⁴.

Krzysztof Kostyrko wskazuje także na bliższe źródło inspiracji tworzącego się kulturoznawstwa – dorobek poznańskiej szkoły metodologicznej reprezentowany przez prof. Jerzego Kmitę, inspiratora i współzałożyciela Instytutu Kulturoznawstwa, twórcę teoretycznych podstaw spojrzenia na kulturę, które miało odtąd wyróżniać poznański ośrodek. Wcześniej dyrektor Instytutu Filozofii na ówczesnym Wydziale Filozoficzno-Historycznym, badacz ten we współpracy z dr. Krzysztofem Kostyrką oraz doc. Walerianem Sobisiakiem współtworzył nową jednostkę, której profil badawczy odzwierciedlał ewolucję jego własnych poglądów na rolę filozofii. Myślę, że koncepcję

³ Ibidem, s. 15.

⁴ Ibidem.

tę dobrze oddaje używane wówczas często powiedzenie, iż duch klasycznej filozofii niemieckiej staje się kulturą.

Potrzebę właściwego rozumienia kultury podkreśla inny tekst programowy, autorstwa Jerzego Kmity i Krystyny Zamiary:

Biorąc pod uwagę aktualną sytuację praktyki upowszechniania partycypacji w kulturze, przede wszystkim zaś jej braki i niepowodzenia, do których likwidacji trzeba dążyć między innymi drogą odpowiedniego kształcenia przyszłych kadr kulturoznawców, za podstawowe dziedziny fachowości kulturoznawcy uznać należy teorię kultury oraz prakseologię działalności zmierzającej do upowszechniania pogłębionej partycypacji w kulturze. Wiele niepowodzeń aktualnej praktyki upowszechniania kultury da się bowiem wytłumaczyć brakami wykształcenia praktyków kulturalno-oświatowych zarówno w zakresie teoretycznych podstaw ich działalności, jak i w zakresie prakseologii, tj. praktycznych reguł racjonalnego wprowadzania w życie masowej partycypacji w kulturze. Niedokształcenie w zakresie teoretycznych podstaw działalności kulturalno-wychowawczej powoduje brak właściwej orientacji w tym: 1) co jest przedmiotem działalności upowszechniania – że jest nim w każdym razie zespół określonych, społecznych wartości światopoglądowych i bezpośrednio-praktycznych oraz dyrektywalnych, wskazujących sposób realizacji wartości obydwu rodzajów; 2) dzięki jakim obiektywnym mechanizmom społecznym następuje pojawianie się, utrwalanie bądź zmiana w obrębie świadomości społecznej konstytuującej sferę kultury symbolicznej; 3) dzięki jakim obiektywnym mechanizmom treści społeczno-kulturowe asymilowane są i deformująco – między innymi w sposób twórczy – przetwarzane przez świadomość indywidualną poszczególnych jednostek⁵.

Te impulsy lokalne, środowiskowe (poznańskie, wrocławskie czy łódzkie) wpisują się w znacznie starszą tradycję polskiej refleksji nad kulturą. Jak pisał Andrzej Mencwel, przegląd tej tradycji moglibyśmy zacząć np. od „oświeceniowych relacji podróżniczych (np. Jana Potockiego), być może od romantycznych etnografów albo pozytywistycznych przekładów klasycznych dzieł Morgana i Tylora. W każdym razie uczeni, tacy jak Ludwik Krzywicki, Tadeusz Zieliński, Florian Znaniecki, Jan Stanisław Bystron, Zygmunt Łempicki, Bronisław Malinowski, potem twórcy socjologii kultury i pedagogiki kultury, winni zająć w takim szkicu eksponowane miejsce”⁶.

⁵ J. Kmita, K. Zamiara, *Miejsce absolwenta kulturoznawstwa w organizacji życia kulturalnego*, „Życie Szkoły Wyższej” 11/1979, s. 32.

⁶ A. Mencwel, *Wiedza o kulturze w kulturze współczesnej*, w: S. Bednarek, K. Łukasiewicz (red.), *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, Kongres Kultury Polskiej, Wrocław 2000, s. 8.

Zwrot antypozytywistyczny w filozofii niemieckiej z początku wieku był ruchem, który zbudował podstawy metodologiczne współczesnej humanistyki. Kulturoznawstwo poznańskie, z racji powinowactwa z poznańską szkołą metodologiczną, ten moment szczególnie akcentowało. Prof. Andrzej Mencwel, twórca warszawskiego środowiska kulturoznawczego, upominał się zawsze o uwzględnianie także polskiej tradycji XIX-wiecznej, gdy kultura, sfera duchowa podtrzymywała świadomość narodową w sytuacji braku państwowości. Zwraca także uwagę na inny okres w historii Polski i nauki polskiej – dwudziestolecie między przełomem lat 50. i 60. a końcem lat 70., w którym można było odnotować znaczne ożywienie zainteresowania kulturą wśród wybitnych polskich humanistów.

Stanisław i Maria Ossowsky, Józef Chałasiński, Bogdan Suchodolski, Jan Szczepański, Stefan Żółkiewski, Antonina Kłoskowska, refleksja kulturalna ukształtowana w kręgu „warszawskiej szkoły historyków idei”, Marcin Czerwiński, Jan Strzelecki, Andrzej Siciński i wielu innych wskazują falę ówczesnego przypływu. To właśnie wtedy powstają pierwsze instytuty i studia kulturoznawcze – Stanisław Pietraszko przechodzi od filologii do wiedzy o kulturze, a Jerzy Kmita od filozofii do kulturoznawstwa. Emancypują się też i zyskują status akademicki teatrologia i filmoznawstwo, a katedry etnografii przekształcają w katedry etnologii i antropologii kultury⁷.

Podążając tym tropem, warto wskazać na szczególną rolę socjologicznego ośrodka Uniwersytetu Łódzkiego, tu bowiem przygotowano grunt pod kulturoznawcze ożywienie, o którym pisał Andrzej Mencwel.

Zainteresowania dla socjologii kultury, etnosocjologii i antropologii kulturalnej zaznaczały się wyraźnie od początku istnienia tego ośrodka. W okresie zaś 10-lecia 1952–1961 ośrodek ten, dzięki opiece Polskiej Akademii Nauk, rozwinął się w najsilniejszy uniwersytecki ośrodek socjologicznych badań w zakresie zagadnień kultury⁸.

Najlepszym przykładem dokonań tego środowiska jest praca Józefa Chałasińskiego poświęcona kulturze amerykańskiej. Warto dodać, że dzisiaj byłaby ona zakwalifikowana jako reprezentująca ogólnie rozumiane studia kulturowe czy też, jak wolimy to określać, studia kulturoznawcze. Książka ta jest poświęcona kształtowaniu się kultury narodowej w państwie o dosyć krótkiej historii, rodzącym się i rozwijającym w ścisłym związku z kulturą europejską (filozofią, literaturą, sztuką). Analizuje się tu kulturę masową,

⁷ Ibidem, ss. 8–9.

⁸ J. Chałasiński, *Kultura amerykańska. Formowanie się kultury narodowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1962, s. 10.

życie codzienne, wpływ techniki, rolę uniwersytetów oraz wielkich firm, co czyni z tej pracy dzieło interdyscyplinarne i właśnie kulturoznawcze, choć jeszcze bez swojej nazwy. Autor zdawał sobie sprawę z tego nowatorstwa:

W książce tej występuje wiele problemów mających uznane miejsce w socjologii i psychologii społecznej; inne, dotyczące zagadnień kultury i osobowości, uprawiane są w Ameryce coraz częściej w ramach tzw. antropologii kultury (*cultural anthropology*). Wspominam o tym dlatego, że wiedza o kulturze nie znajduje wystarczającej podstawy ani w socjologii, ani w psychologii, ani w jakiejś jednej tylko dziedzinie naukowej. Rozwój nauki rozparcelował człowieka i kulturę pomiędzy różne dziedziny. Gdy zaś obecnie odradza się zainteresowanie dla **wiedzy o kulturze w jej całości** [podkr. – J.S.], to dla takiej refleksji brak jest nauki, która zajmowałaby się człowiekiem jako całością⁹.

2. Ewolucja instytucjonalna

Oczywiście „wiedza o kulturze w jej całości”, czyli kulturoznawstwo, w praktyce rozpada się na wiele subdyscyplin i szczegółowych tematów badawczych. W Instytucie Kulturoznawstwa badania prowadzone były na trzech polach: teorii i historii kultury, metodologii nauk o kulturze oraz wiedzy dotyczącej upowszechniania kultury. W pionierskim okresie 1976–1978 funkcjonowały trzy więc zakłady.

- Zakład Teorii i Historii Kultury, kierowany przez dr. Krzysztofa Kostyrkę,
- Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze, kierowany przez prof. dr. hab. Jerzego Kmitę,
- Zakład Metod Upowszechniania Uczestnictwa w Kulturze, kierowany przez (wówczas) doc. dr. hab. Waleriana Sobisiaka.

Dziesięć lat później, po odejściu dr. Kostyrki, który poświęcił się działalności politycznej, przejściu z Instytutu Filozofii do Instytutu Kulturoznawstwa m.in. profesorów Krystyny Zamiary, Michała Piotrowskiego i Anny Zeidler-Janiszewskiej oraz po niespodziewanej śmierci współzałożyciela Instytutu, prof. Waleriana Sobisiaka, w 1987 r. struktura Instytutu przedstawiała się następująco:

- Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze – prof. dr. hab. Jerzy Kmita,
- Zakład Metod Upowszechniania Uczestnictwa w Kulturze – doc. dr. hab. Krystyna Zamiara jako kurator zakładu po śmierci prof. Sobisiaka,
- Zakład Teorii Sztuki – doc. dr. hab. Michał Piotrowski,

⁹ Ibidem, s. 7.

– Zakład Teorii Uczestnictwa w Kulturze – doc. dr hab. Krystyna Zamiara.

Lata 90. przyniosły kolejne zmiany. Połączono zakłady zajmujące się uczestnictwem w kulturze oraz stworzono nowy zakład, poświęcony badaniom kultury współczesnej:

– Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze – prof. dr hab. Jerzy Kmita,

– Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze – prof. dr hab. Krystyna Zamiara,

– Zakład Teorii Sztuki – prof. UAM dr hab. Michał Piotrowski,

– Zakład Kultury Współczesnej – prof. UAM dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska¹⁰.

W 1994 r. z pracy na uczelni na rzecz działalności gospodarczej rezygnuje prof. Piotrowski, co wraz z odejściem z Zakładu Teorii Sztuki dwojga innych pracowników powoduje zamknięcie tego zakładu. Powstają za to dwa nowe zakłady, a struktura Instytutu przedstawia się następująco:

– Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze – prof. dr hab. Jerzy Kmita,

– Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze – prof. dr hab. Krystyna Zamiara,

– Zakład Kultury Współczesnej – prof. UAM dr hab. Anna Zeidler-Janiszewska,

– Zakład Etyki Gospodarczej – prof. UAM dr hab. Jacek Sójka,

– Zakład Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną – dr hab. Małgorzata Hendrykowska¹¹.



Prof. Zbigniew Gierszewski

Kolejne lata przynoszą dalsze zmiany w strukturze Instytutu. Powstają dwa nowe zakłady, a w kolejnych czterech zmienia się kierownictwo. Zakład Kultury Współczesnej pod nowym kierownictwem prof. UAM dr hab. Ewy Rewers przekształca się w Zakład Kultury Miasta. Odchodzi, przenosząc się do Instytutu Filologii Polskiej, dr hab. Małgorzata Hendrykowska. Bolesną stratą dla Instytutu była przedwczesna śmierć prof. UAM dr hab. Zbigniewa Gierszewskiego (Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze) oraz prof. dr hab. Urszuli Kaczmarek (Zakład Kultury Współczesnej) kierującej zaocznymi

¹⁰ U. Kaczmarek (red.), *20-lecie Instytutu Kulturoznawstwa (1976–1996)*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1996, ss. 35–37.

¹¹ *Skład osobowy UAM w roku akademickim 1996/1997*, UAM w Poznaniu, Poznań 1997, ss. 113–114.

studiami licencjackimi. Na emeryturę przechodzi pomysłodawca oraz współzałożyciel Instytutu prof. Jerzy Kmita. W 2006 r. struktura obchodzącego swoje 30-lecie Instytutu przedstawia się następująco:

- Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze – prof. dr hab. Krystyna Zamiara,
- Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze – prof. UAM dr hab. Jan Grad,
- Zakład Kultury Miasta – prof. UAM dr hab. Ewa Rewers,
- Zakład Etyki Gospodarczej – prof. UAM dr hab. Jacek Sójka,
- Zakład Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną – prof. dr hab. Wojciech Chyła,
- Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną – prof. dr hab. Grzegorz Dziamski,
- Zakład Semiotyki Kultury – prof. dr hab. Anna Grzegorzczak¹².



Prof. Urszula Kaczmarek



Dr hab. Andrzej Zaporowski

Następne lata to kolejne zmiany. Prof. Juliusz Tyszka tworzy nowy zakład (Zakład Performatyki). Na emeryturę odchodzi prof. Zamiara – dr hab. Andrzej Zaporowski obejmuje wówczas funkcję kierownika zakładu. Z Instytutu Filozofii do Instytutu Kulturoznawstwa przechodzi prof. Andrzej Przyłębski i zakłada Pracownię Hermeneutyki Kultury. Zakład Kultury Miasta, na wniosek prof. Ewy Rewers, kierownika zakładu, zmienia swoją nazwę na Zakład Kulturowych Studiów Miejskich.

Rok 2012 głęboko zapadł w pamięć wszystkich pracowników. Instytut traci dwoje niezwykle zasłużonych emerytowanych profesorów, których nazwiska od dziesięcioleci utożsamiane były z kulturoznawstwem w UAM: w styczniu umiera Krystyna Zamiara, a w lipcu odchodzi Jerzy Kmita.

Obecnie, tj. w 2015 r., w skład Instytutu wchodzi osiem zakładów i jedna pracownia:

- Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze – dr hab. Andrzej Zaporowski,
- Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze – prof. UAM dr hab. Jan Grad,
- Zakład Kulturowych Studiów Miejskich – prof. dr hab. Ewa Rewers,

¹² Skład osobowy UAM w roku akademickim 2005/2006, UAM w Poznaniu, Poznań 2006, ss. 118–120.

- Zakład Etyki Gospodarczej – prof. UAM dr hab. Jacek Sójka,
- Zakład Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną – prof. dr hab. Wojciech Chyła,
- Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną – prof. dr hab. Grzegorz Dziamski,
- Zakład Semiotyki Kultury – prof. dr hab. Anna Grzegorzcyk,
- Zakład Performatyki – prof. UAM dr hab. Juliusz Tysza,
- Pracownia Hermeneutyki Kultury – prof. dr hab. Andrzej Przyłębski.

Trudno w krótkim tekście okolicznościowym opisać szczegółowo wszystkie badania prowadzone w Instytucie Kulturoznawstwa. Warto jednak przedstawić poszczególne zakłady, aczkolwiek skrótowa z konieczności charakterystyka jest w stanie jedynie zarysować najważniejsze problemy¹³.

Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze

Zakład Historii i Metodologii Nauk o Kulturze, funkcjonujący od początku istnienia Instytutu i kierowany przez kilkadziesiąt lat przez prof. Jerzego Kmitę, zawsze stawiał sobie za cel wypracowanie teoretycznych fundamentów kulturoznawstwa. Sam Jerzy Kmita czynił to w oparciu o opracowaną przez siebie społeczno-regulacyjną teorię kultury. Z czasem ten pierwotny projekt ulegał modyfikacjom i uzupełnieniom. Prof. Krystyna Zamiara, jako kolejny kierownik zakładu (od 2003 r.), kładła nacisk na rekonstruowanie założeń epistemologicznych i perspektyw poznawczych leżących u podstaw badanych koncepcji kultury i wyznaczających określony sposób widzenia procesów uczestniczenia w kulturze. Po przejściu prof. Zamiary na emeryturę w 2010 r. kierownictwo zakładu przejął dr hab. Andrzej Zaporowski, który dużą wagę przywiązuje do badania relacji między dociekaniem kulturoznawczymi a innymi dyscyplinami humanistycznymi i społecznymi, których przedmiotem jest także kultura. Podkreśla on, że prace zakładu mają w stosunku do kulturoznawstwa charakter metajęzykowy i autokrytyczny, co jest szczególnie ważne w sytuacji kryzysu tożsamości, który przeżywa dzisiejsza humanistyka.



Prof. Jerzy Kmita



Prof. Krystyna Zamiara

¹³ Czynię to na podstawie informacji przekazanych mi przez kierowników zakładów oraz w oparciu o dane zamieszczone na stronie internetowej Instytutu.

Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze

Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze w obecnym kształcie powstał w 1992 r., po połączeniu Zakładu Metod Upowszechniania Uczestnictwa w Kulturze (do śmierci kierowanego przez prof. Waleriana Sobisiaka) oraz Zakładu Teorii Uczestnictwa w Kulturze, którym od 1980 r. kierowała prof. Krystyna Zamiara. Kierownikiem nowego zakładu została właśnie ona. Badania tej jednostki zmierzały do wypracowania autorskiej koncepcji psychologii partycypacji w kulturze. Po objęciu przez prof. Zamiarę



Prof. Jan Grad

funkcji kierownika Zakładu Historii i Metodologii Nauk kierownikiem zostaje prof. UAM dr hab. Jan Grad. Problematyka badawcza zakładu stanowi kontynuację i rozwinięcie wyjściowej koncepcji Krystyny Zamiary i obejmuje relacje jednostki i kultury oraz jej historyczne przejawy. Prace członków zakładu budują nowe konceptualizacje zjawisk partycypacji w kulturze poprzez krytyczne przyswojenie dorobku różnych dziedzin humanistyki i nauk społecznych: filozofii, antropologii kulturowej, językoznawstwa, socjologii i psychologii.



Prof. Walerian Sobisiak

Zakład Kulturowych Studiów Miejskich

Zakład Kulturowych Studiów Miejskich, kierowany przez prof. Ewę Rewers, kontynuuje badania rozpoczęte w ramach Zakładu Kultury Miasta, który powstał w 2005 r. w wyniku przekształcenia Zakładu Kultury Współczesnej. Właściwie można mówić o jego podziale, bowiem z tego zakładu wywodzą się późniejsi kierownicy i częściowo pracownicy Zakładu Kultury Miasta, Zakładu Badań nad Kulturą Artystyczną oraz Zakładu Performatyki. Uzasadnieniem dla stworzenia Zakładu Kultury Miasta była potrzeba prowadzenia badań kulturoznawczych nad miastami jako przestrzeniami kulturowymi. Oprócz sporego dorobku publikacyjnego najważniejszym osiągnięciem zakładu jest wypracowanie oryginalnej koncepcji, a jednocześnie subdyscypliny



Prof. Ewa Rewers

kulturoznawstwa – kulturowych studiów miejskich. Stąd też zmiana nazwy zakładu na Zakład Kulturowych Studiów Miejskich. Tym, co charakteryzuje te badania, jest przekonanie, że przestrzeń miejska ma charakter kulturowy i należy ją postrzegać jako konfigurację wpływów poszczególnych kultur miejskich ujmowanych realistycznie i relacyjnie. Główną cechą kulturowych studiów miejskich jako transdyscypliny jest stosowanie metod wypracowanych w badaniach nad kulturą, w tym przede wszystkim sztuką, do badania międzydziedzinowego przedmiotu, jakim jest miasto. Wiąże się to z dwoma celami: analizą ekonomizacji kultur miejskich (ekonomie symboliczne) oraz przywracaniem kulturom miejskim symbolicznego znaczenia.

Zakład Etyki Gospodarczej

Zakład Etyki Gospodarczej powstał w 1994 r. Jego założycielem i kierownikiem jest prof. UAM dr hab. Jacek Sójka. Prowadzone w zakładzie badania koncentrują się na wpływie kultury na gospodarkę, a zwłaszcza wartości i norm etycznych. Etyka gospodarcza lub inaczej etyka życia gospodarczego, ewentualnie etyka biznesu (jako kalka *business ethics*), jest częścią szerokiego nurtu etyki stosowanej. W efekcie łączy się w zakładzie badanie kultury z refleksją etyczną, przy czym za patrona takiej postawy można uznać Maxa Webera. Pracownicy zakładu współpracują z wieloma ośrodkami polskimi i europejskimi zajmującymi się etyką gospodarczą, także w ramach European Business Ethics Network (EBEN). Zakład Etyki Gospodarczej jest ponadto siedzibą polskiego oddziału tego stowarzyszenia. W ostatnich latach zainteresowania pracowników zakładu objęły także problemy zarządzania instytucjami kultury (w tym szkolnictwa wyższego) oraz polityki kulturalnej.



Prof. Jacek Sójka



Prof. Wojciech Chyła

Zakład Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną

Zakład Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną powstał w 1995 r. Jego pierwszym kierownikiem była (wówczas) dr hab. Małgorzata Hendrykowska. Od 1997 r. kieruje tym zakładem prof. dr hab. Wojciech Chyła. Zainteresowania badawcze pracowników koncentrują się na twórczości filmowej, jej zakorzenieniu w historii kultury

i związkach z kulturą popularną. Uprawiana przez nich refleksja dotyczy również tematów telewizji, nowych mediów, mediów mobilnych, a zwłaszcza ekspansywnie rozwijającego się Internetu, który w radykalny sposób przekształca kulturę i życie codzienne mieszkańców całego świata. Stąd otwarcie się badaczy tego zakładu na antropologię współczesności, która uzupełnia kulturoznawczą perspektywę badania kultur medialnych, kultury popularnej oraz audiowizualnych praktyk artystycznych.

Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną



Prof. Teresa Kostyrko



Prof. Grzegorz Dziamski

Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną powstał w 2000 r., a jego założycielką oraz pierwszym kierownikiem była prof. dr hab. Teresa Kostyrko. Po jej przejściu na emeryturę w 2004 r. funkcję kierownika zakładu objął prof. dr hab. Grzegorz Dziamski i sprawuje ją do dzisiaj. Podstawowym obszarem badań zakładu jest ponowoczesna kultura artystyczna ze szczególnym uwzględnieniem Europy Środkowej i Wschodniej, także Polski. W tym regionie transformacji gospodarczej towarzyszy głęboka zmiana kulturowa, polegająca właśnie na przejściu od kultury nowoczesnej do ponowoczesnej. Rzeczywistość tej części Europy można określić jako postsocjalistyczną i ponowoczesną. Badacze skupieni w tym zakładzie pytają właśnie o specyfikę ponowoczesności wschodnioeuropejskiej i porównują dokonujące się tu przemiany z przemianami w innych częściach Europy. Kolejnym pytaniem jest problem sztuki w rzeczywistości wolnorynkowej, rola mecenatu państwa, możliwości jej sponsorowania przez podmioty rynkowe. W tym kontekście bada się także stosunek artystów do polityki, sfery publicznej, demokracji. Postmodernistyczne zacieranie się granic między kulturą wysoką a kulturą popularną zagraża jednocześnie tym, którzy tradycyjnie czuli się strażnikami tego, co wysokie i elitarne.

Zakład Semiotyki Kultury

Zakład Semiotyki Kultury powstał w 2002 r. Jego założycielką była prof. dr hab. Anna Grzegorzcyk, która kieruje tym zakładem do chwili obecnej.

Problematyka badawcza ma charakter interdyscyplinarny, bowiem semiotyka dzieli pewne założenia i narzędzia badawcze z lingwistyką, antropologią i filozofią oraz umożliwia bardzo szeroki ogląd zjawisk współczesnej kultury, w tym problem przekładu między dziedzinami np. kultury artystycznej: literatury, filmu, teatru czy malarstwa. Jednym z założeń integrujących różne opracowywane w zakładzie tematy jest komparatystyczny charakter semiotyki kultury. Jej efekty badawcze pozwalają bowiem na prowadzenie szeroko zakrojonych badań międzykulturowych. Do najbardziej aktualnych zadań zakładu należą badania nad poststrukturalistycznym zwrotem w humanistyce i jego konsekwencjami. Wskazać tu można badania nad statusem reprezentacji, nad charakterem odniesienia przedmiotowego w kontekście metafizyki czy refleksję semiotyczną nawiązującą do fenomenologii. W zakładzie bierze się także pod uwagę najnowsze wersje światowej semiotyki i możliwości aplikacji ich założeń i metod do opisu i analizy kultury współczesnej.



Prof. Anna Grzegorzczak

Zakład Performatyki

Zakład Performatyki powstał w 2008 r. z inicjatywy prof. UAM dr. hab. Juliusza Tyszki, który następnie został jego kierownikiem. Performatyka to polski odpowiednik angielskiego terminu *performance studies*. Przedmiotem badań są tu ludzkie zachowania odznaczające się intencją komunikowania, będące częścią sekwencji czynności przypisywanych danej roli społecznej.



Prof. Juliusz Tyszka

Prace zakładu koncentrują się na tych dziedzinach kultury, w które wpisany jest *performance*: teatr, rytuały, gry, zabawy, sport. U źródeł performatyki leżą osiągnięcia poznawcze antropologii kulturowej, kulturoznawstwa, teatrologii, socjologii, a także *gender studies* oraz *queer studies*. Intencją badaczy skupionych w zakładzie jest zintegrowanie refleksji performatycznej z dotychczasowym dorobkiem kulturoznawstwa poznańskiego. Zakład Performatyki powstał jako pierwsza w Polsce wyodrębniona placówka badawcza poświęcona tej problematyce.

Pracownia Hermeneutyki Kultury

Pracownia Hermeneutyki Kultury została stworzona przez prof. dr. hab. Andrzeja Przyłębskiego w 2014 r. Inicjatywa ta opierała się na przekonaniu o aktualności dziedzictwa Wilhelma Diltheya, który pracował nad stworzeniem narzędzi poznawczych pozwalających badać wytwory kultury bez zapoznawania ich duchowego charakteru. Hermeneutyka kultury nawiązuje do tego, że podstawą filozofii Diltheya, Heideggera, Gadamera i Ricoeura jest pojęcie kultury, które mogło zresztą występować pod różnymi nazwami: tradycji, dziejów, historii, ducha obiektywnego. Badania pracowni kierowanej przez prof. Przyłębskiego powracają zatem do źródeł kulturoznawstwa, czyli antynaturalistycznej filozofii niemieckiej początku XX wieku i jej wpływu na współczesną humanistykę, w szczególności na rozumienie jej przedmiotu.



Prof. Andrzej Przyłębski

3. Wkład Instytutu w tworzenie polskiego środowiska kulturoznawczego

Kulturoznawstwo jest dyscypliną stosunkowo młodą. Stąd badania prowadzone w Instytucie Kulturoznawstwa nigdy nie traciły z pola widzenia kwestii własnej tożsamości, specyfiki kulturoznawczego podejścia do rzeczywistości badanej ani badań prowadzonych w innych instytutach czy katedrach tego typu. Co więcej, współpraca czołowych polskich ośrodków kulturoznawczych była częścią strategii umacniania własnej dyscypliny oraz doskonalenia programów studiów. Instytut Kulturoznawstwa UAM odegrał w tym procesie istotną rolę.

W kwietniu 1994 r., z okazji 75-lecia UAM oraz zbliżającej się 20. rocznicy powstania Instytutu, zorganizowaliśmy ogólnopolską konferencję pt. „Perspektywy refleksji kulturoznawczej”, która zgromadziła kulturoznawców z najbardziej liczących się ośrodków w Polsce. Referaty wygłaszali m.in. Stanisław Pietraszko i Jerzy Kmita, Eugeniusz Wilk i Anna Zeidler-Janiszewska, Tadeusz Miczka i Krzysztof Kostyrko. Tom, w którym wydano artykuły będące plonem konferencji, zapoczątkował ważną dla myśli kulturoznawczej serię wydawniczą „Studia Kulturoznawcze”¹⁴. W pewnym sensie kontynuacją

¹⁴ J. Sójka (red.), *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, „Studia Kulturoznawcze” t. 1, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1995.



Prof. Anna Zeidler-
-Janiszewska

tego spotkania w Poznaniu była kolejna poznańska konferencja „Kulturoznawstwo – szanse i zagrożenia”, która w marcu 1999 r. zgromadziła przedstawicieli tej dyscypliny z całej Polski, a także z przygranicznego Europejskiego Uniwersytetu Viadrina we Frankfurcie nad Odrą, konkretnie z Wydziału Kulturoznawstwa (Kulturwissenschaftliche Fakultät). Referaty wygłaszali m.in.: Sław Krzemień-Ojak, Stefan Bednarek, Andrzej Mencwel i Ewelina Nurczyńska-Fidelska. Artykuły, w które przekształciły się konferencyjne wystąpienia, zostały opublikowane w specjalnym numerze kwartalnika „Kultura Współczesna” (2/1999), zredagowanym przez Annę Zeidler-Janiszewską

i Jacka Sójkę, a wydanym przez Instytut Kultury w Warszawie. Jeżeli mówimy o konsolidacji polskiego środowiska kulturoznawczego, nie można nie wspomnieć o tym, że rok później wrocławscy badacze zorganizowali ogólnopolską konferencję w ramach przygotowań do Kongresu Kultury Polskiej. Poznańskie środowisko było tam licznie reprezentowane¹⁵. Także w 2000 r., jesienią, Poznań ponownie stał się miejscem spotkania kulturoznawców – tym razem przy okazji międzynarodowej konferencji pod hasłem „Man within Culture at the Threshold of the 21st Century”, zorganizowanej przez profesorów Instytutu Kulturoznawstwa: Ewę Rewers i Jacka Sójkę¹⁶.

Instytucjonalnym efektem tej konsolidacji środowiska było stworzenie i zarejestrowanie w 2002 r. Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, w którym pracownicy Instytutu Kulturoznawstwa UAM odgrywali ważną rolę. Pierwszym celem, które postawiło sobie stowarzyszenie, było utworzenie komitetu w ramach Polskiej Akademii Nauk. Starania te zakończyły się sukcesem, bowiem 11 lutego 2004 r. Prezydium PAN podjęło uchwałę o powołaniu Komitetu Nauk o Kulturze w ramach Wydziału I – Nauk Społecznych. Pierwszym jego przewodniczącym został prof. Stefan Bednarek z Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, a w skład komitetu na kadencję 2003–2006 zostali wybrani także poznańscy kulturoznawcy: Wojciech Chyła, Anna Grzegorzczuk, Ewa Rewers i Jacek Sójka. Wśród innych ważnych działań w skali ogólnopolskiej, w których brali udział pracownicy Instytutu Kulturoznawstwa UAM, trzeba wymienić opracowanie standardów nauczania dla kierunku Kulturoznawstwo (w ramach PTK – na zlecenie Rady Głównej) oraz udział w komisjach akredytacyjnych dla tego

¹⁵ *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*. W tomie tym publikują (w kolejności spisu treści): Jacek Sójka, Anna Grzegorzczuk, Przemysław Rotengruber, Grzegorz Dziamski.

¹⁶ E. Rewers, J. Sójka (red.), *Man within Culture at the Threshold of the 21st Century*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001.

kierunku. Kolejnym przełomowym wydarzeniem było złożenie na ręce prof. Janusza Tazbira, przewodniczącego Centralnej Komisji, wniosku o wpisanie kulturoznawstwa na listę dyscyplin naukowych, w zakresie których mogą być nadawane stopnie naukowe. Wniosek ten opracował dyrektor Instytutu Kulturoznawstwa UAM, prof. Jacek Sójka, w imieniu pięciu ośrodków kulturoznawczych. Wkrótce, osobnym pismem, do wniosku dołączył kolejny ośrodek, tak że wszystkie najważniejsze instytuty wnioskiem ten wspierały. Obecne były środowiska Wrocławia, Łodzi, Poznania, Warszawy, Katowic i Krakowa, których działalność dydaktyczna w zakresie kulturoznawstwa uzyskała akredytację Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej. W październiku 2005 r. kulturoznawstwo zostało wpisane na listę dziedzin i dyscyplin naukowych Centralnej Komisji, co umożliwiło ubieganie się o uprawnienia do nadawania stopni naukowych w tym zakresie.

W 2006 r., z okazji 30-lecia Instytutu Kulturoznawstwa UAM, po raz kolejny w Poznaniu obradowali kulturoznawcy z całej Polski. Tym razem współorganizatorami konferencji były Komitet Nauk o Kulturze PAN oraz Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze. Temat konferencji: „Metody, paradygmaty, dyskursy. O swoistości badań kulturoznawczych” miał zachęcać do refleksji nad podstawowymi dla kulturoznawstwa założeniami i metodami badawczymi, które zaświadczałyby o odrębności tej dyscypliny i budowały jej tożsamość. Referaty wygłoszone podczas tej jubileuszowej konferencji opublikowane zostały w dwóch monograficznych numerach kwartalnika „Kultura Współczesna”¹⁷.

Instytut Kulturoznawstwa, dzięki inicjatywie ówczesnego dyrektora, prof. Jerzego Kmity, nabywa uprawnienia do doktoryzowania już w grudniu 1993 r. w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji (od 2005 r. w nowej terminologii: w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej). W 2008 r. kolejny dyrektor, prof. Jacek Sójka, występuje do Centralnej Komisji z wnioskiem o przyznanie Instytutowi uprawnień do nadawania stopnia doktora w zakresie kulturoznawstwa, w zamian za zrzeczenie się uprawnień wcześniejszych. W 2009 r. Instytut ma już prawo doktoryzowania w zakresie kulturoznawstwa, a jednocześnie uzyskuje coś, co dodatkowo wzmacnia jego tożsamość i pozycję w Polsce. W 2011 r. władze Wydziału Nauk Społecznych występują następnie do Centralnej Komisji o uprawnienia do habilitowania w zakresie kulturoznawstwa i od 2012 r. na poziomie Wydziału kulturoznawcy mogą starać się o tytuł naukowy doktora habilitowanego. W tym momencie to, co zaczęło się jako eksperyment naukowy i dydaktyczny, po

¹⁷ *O swoistości badań kulturoznawczych*, koncepcja numeru: Jacek Sójka, „Kultura Współczesna” 1/2007; *Kulturoznawca w świecie gospodarki*, koncepcja numeru: Jacek Sójka, „Kultura Współczesna” 1/2008.

trzydziestu kilku latach stało się pełnoprawną dyscypliną naukową i uznany kierunkiem studiów, dobrze osadzonym instytucjonalnie. Nie znaczy to jednak, iż w Instytucie Kulturoznawstwa nic już nie będzie się zmieniać.

W 1995 r. ukazał się pierwszy tom instytutowej serii wydawniczej „Studia Kulturoznawcze” zatytułowany *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, prezentujący plon konferencji z 1994 r. Seria ta zyskała dużą popularność wśród przedstawicieli humanistyki i nauk społecznych w całej Polsce. Można było jednak zauważyć, iż odwołując się do prac z tej serii, często w przypisach stosowano zapis bibliograficzny właściwy dla czasopism, tak jakby „Studia Kulturoznawcze” były periodykiem. Pomyłki te okazały się prorocze, bowiem decyzją Rady Instytutu Kulturoznawstwa w 2011 r. przekształcono serię w regularnie ukazujące się czasopismo. Pierwszą redaktorką naczelną została dr hab. Marianna Michałowska. W 2014 r. wygrała konkurs na redaktorkę naczelną „Kultury Współczesnej” (wymienianej już tu wielokrotnie) i ustąpiła miejsca nowej redaktorce, dr Magdalenie Kamińskiej. Pismo, które ona prowadzi, nie jest jednak jedynym w naszym Instytucie. Od 2008 r. funkcjonują też „Perspektywy Kulturoznawcze”, czasopismo internetowe redagowane przez doktorantów, głównie z Zakładu Badań nad Kulturą Artystyczną.

Mówiąc o zmianach, nie sposób pominąć prowadzonych w Instytucie studiów, których program przez te bez mała 40 lat zmieniał się wielokrotnie, co jest oczywiście zjawiskiem pozytywnym. Programy studiów muszą nadążać za rozwojem dyscyplin naukowych, ale także uwzględniać oczekiwania studentów. Ich jakość potwierdziły akredytacje, zarówno środowiskowe (UKA), jak i pochodzące od Państwowej Komisji Akredytacyjnej. I tak to, co rozpoczęło się jako czteroletnie studia magisterskie, dzisiaj wygląda zupełnie inaczej. Czteroletnie studia magisterskie wprowadzono w Polsce w latach 70. prawdopodobnie ze względów oszczędnościowych, ale szybko wycofano się z tej „reformy”. Punktem wyjścia były więc dla nas pięcioletnie studia magisterskie, stacjonarne i niestacjonarne, czy też, jak to wówczas nazywano, dzienne i zaoczne. Prawdziwym przełomem było wprowadzenie w latach 90. reguł bolońskich i podziału na studia I i II stopnia (licencjackie i magisterskie). Korzystając z tych możliwości, zreformowano studia niestacjonarne. Absolwenci studiów licencjackich uzyskiwali tytuł licencjata kulturoznawstwa o specjalności zarządzanie instytucjami kultury, a studia te miały charakter praktyczny, mający na celu przygotowanie studentów do pracy w instytucjach kultury i to na stanowiskach kierowniczych. Studia magisterskie miały charakter teoretyczny i jednocześnie otwarte dla absolwentów pokrewnych kierunków humanistycznych. Obecnie Instytut Kulturoznawstwa nie prowadzi już naboru na studia niestacjonarne, jednak starając się dostosować do oczekiwań potencjalnych studentów, zwłaszcza

tych pracujących, oferuje w ramach studiów stacjonarnych grupy, dla których zajęcia zaczynają się późnym popołudniem. Jest to ważne w obliczu niżu demograficznego, ale przede wszystkim ze względu na coraz większą potrzebę kształcenia ustawicznego. Rynek pracy wymaga bowiem ciągłego dokształcania się, a nawet zmiany profilu kariery osób w średnim wieku.

Studia licencjackie mają charakter podstawowy i jednocześnie praktyczny, zgodnie z założeniami podziału dwustopniowego. Większe urozmaicenie oferują studia magisterskie. Kulturoznawstwo tzw. ogólne, bez specjalności, ma konstrukcję modułową i studenci mogą wybierać spośród trzech profili tych studiów: Teoria i historia kultury, Kultura i sfera publiczna, Kultura i media. Osobne rekrutacje prowadzi się na studia magisterskie „z myślnikiem”: Kulturoznawstwo – specjalność religioznawstwo, Kulturoznawstwo – specjalność kultura chrześcijańska oraz Kulturoznawstwo – specjalność komunikacja międzykulturowa. Te ostatnie studia prowadzone są w języku angielskim (*Cultural studies – intercultural communication*). Instytut Kulturoznawstwa we współpracy z Wydziałem Kulturoznawstwa na Europejskim Uniwersytecie Viadrina oferuje także dyplom magisterski (specjalność komunikacja międzykulturowa) w ramach studiów równoległych w Collegium Polonicum w Słubicach, które prowadzą do dwóch dyplomów – polskiego (UAM) i niemieckiego (EUV). Warto również wspomnieć, iż w latach 2003–2014 Instytut Kulturoznawstwa, we współpracy z Uniwersytetem Maltańskim i rzymskim La Sapienza oraz (do 2007 r.) z Paris XIII i DeMontfort, Leicester prowadził elitarne międzynarodowe studia magisterskie: Master of Science of Performative Creativity.

Studia doktoranckie to trzeci poziom kształcenia. Formalnie są one przypisane Wydziałowi Nauk Społecznych z racji uprawnień do habilitowania istniejących właśnie na poziomie wydziału, jednak są to studia z zakresu kulturoznawstwa, bowiem pozostałe instytuty na Wydziale mają już swoje odrębne studia tego typu. Obecnie studiuje i pisze prace doktorskie kilkadziesiąt słuchaczy. Pierwsza obrona doktoratu miała miejsce w 1997 r. (jeszcze w zakresie Nauk o poznaniu i komunikacji), zaś w czerwcu 2009 r. – pierwszy doktorat z kulturoznawstwa. W sumie wypromowano 61 doktorów, w tym 25 w oparciu o nowe uprawnienia.

Pisząc o obecności Instytutu Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Społecznych, trudno nie wspomnieć o tych pracownikach Instytutu, którzy z racji pełnionych funkcji na co dzień współpracowali z władzami dziekańskimi. Instytut Kulturoznawstwa usytuowany był początkowo na Wydziale Historycznym, który powstał w 1976 r. po podziale Wydziału Filozoficzno-Historycznego. Pierwszym jego dyrektorem był dr Krzysztof Kostyrko (1976–1978). Lata 1978–1993 to okres prowadzenia Instytu-

tu przez prof. dr. hab. Jerzego Kmitę. W tym też czasie, w 1985 r., Instytut Kulturoznawstwa przenosi się na Wydział Nauk Społecznych, gdzie funkcjonuje do dzisiaj w malowniczym otoczeniu kampusu Ogrody. Od 1993 r. do dzisiaj dyrektorem Instytutu jest prof. UAM dr hab. Jacek Sójka.



Dr Agata Skórzyńska
i dr Rafał Koschany

Lista wicedyrektorów jest jednak dłuższa: prof. dr hab. Walerian Sobisiak (1976–1987), prof. dr hab. Krystyna Zamiara (1979–1993), prof. dr hab. Marian Golka (1987–1990), prof. UAM dr hab. Jacek Sójka (1990–1993), doc. dr hab. Andrzej Kocikowski (1993–1999), prof. UAM dr hab. Jan Grad (1993–1999), prof. dr hab. Ewa Rewers (1999–2005), dr Teresa Jerzak-Gierszewska (1999–2012), prof. dr hab. Anna Grzegorzczak (2005–2012), dr Agata Skórzyńska (2012–), dr Rafał Koschany (2012–).

Współpraca z władzami dziekańskimi wielokrotnie oznaczała współpracę z kolegami z Instytutu. Prof. Jan Grad w latach 1999–2002 był prodziekanem do spraw studenckich, a następnie (2002–2008) Dziekanem WNS-u. Od 2008 r. natomiast prodziekanami do spraw studenckich są dr Remigiusz Ciesielski i dr Jacek Zydorowicz. Te zaszczytne i odpowiedzialne funkcje pracowników Instytutu Kulturoznawstwa czynią obecność Instytutu na Wydziale Nauk Społecznych jeszcze bardziej wyrazistą.

Współpraca z władzami dziekańskimi wielokrotnie oznaczała



Dr Jacek Zydorowicz
i dr Remigiusz Ciesielski

JERZY BRZEZIŃSKI¹, MARIUSZ URBAŃSKI²

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Psychologii



PSYCHOLOGIA I KOGNITYWISTYKA W INSTYTUCIE PSYCHOLOGII³

1. Trochę historii... Zaczęło się w maju 1919 r.

96 lat temu – 7 maja 1919 r. – powołany został w odrodzonej Rzeczypospolitej, w Poznaniu, nowy uniwersytet. Uczelnia ta, która dołączyła do Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, nosiła początkowo nazwę Wszechnicy Piastowskiej, aby później przyjąć miano, aż do 24 grudnia 1955 r., gdy nadano jej imię Adama Mickiewicza, Uniwersytetu Poznańskiego. Był to wówczas najmłodszy i jedyny na Ziemiach Zachodnich polski uniwersytet⁴.

1.1. Okres I: 1919–1939.

Początki psychologii na Uniwersytecie Poznańskim

Z początkami Uniwersytetu Poznańskiego zbiegają się początki poznańskiej psychologii. I nie byłoby to możliwe, przynajmniej nie tak szybko, gdyby nie zaangażowanie wybitnego filozofa z Uniwersytetu Jana Kazimierza we

¹ psycholog, brzezuam@amu.edu.pl.

² kognitywista, mariusz.urbanski@amu.edu.pl.

³ www.psychologia.amu.edu.pl.

⁴ Źródłem informacji, nie do przecenienia, o początkach Uniwersytetu Poznańskiego jest księga pamiątkowa pod red. Adama Wrzoska, *Uniwersytet Poznański w pierwszych latach swego istnienia (1919, 1919–20, 1920–21, 1921–22, 1922–23) za rektoratu Heliodora Święcickiego*, Wyd. Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań 1924, ss. 710.

Lwowie, prof. **Kazimierza Twardowskiego**. Prof. **Ryszard Stachowski**, najwybitniejszy w Polsce specjalista w dziedzinie historii psychologii, tak o tym pisał:

Pierwszym wydziałem, który rozpoczął działalność dydaktyczną od razu po inauguracji, był wielokierunkowy, powołany do życia 4 kwietnia 1919 roku, Wydział Filozoficzny, w którego skład wchodziło także Studium Psychologii. W trakcie pierwszego posiedzenia Wydziału, 5 kwietnia 1919 r., spośród profesorów wybrano rektora, którym został prof. Heliodor Świącicki. Osobą rekomendowaną początkowo przez Komisję Uniwersytecką do zorganizowania Studium Psychologii była dr filozofii Izabela Ludwika z Dobrzyńskich Rybicka (1868–1958), która już wcześniej wygłaszała odczyty z psychologii najpierw w działającym w Poznaniu od 1910 roku Kole Pań, a od roku 1913 – w Towarzystwie Wykładów Naukowych, prowadzącym systematyczne kursy z różnych przedmiotów. Jednak już pod koniec stycznia 1919 roku prof. Kazimierz Twardowski z Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie zgłasza na to miejsce kandydaturę dr. Stefana Błachowskiego (1889–1962), asystenta w Bibliotece Uniwersyteckiej we Lwowie⁵.

Stefan Błachowski (ramka 1, tom 31) był uczonym europejskiego formatu. Doktoryzował się w 1913 r. w Getyndze u Georga Müllera z filozofii (w zakresie psychologii, filozofii i fizyki). Po przeprowadzeniu habilitacji na Uniwersytecie Lwowskim (jeszcze w 1919 r.), na podstawie monografii *O wrażeniach położenia i ruchu. Odtwórcze wyobrażenia węchowe w stosunku do wzrokowych i słuchowych* (ss. 34!), S. Błachowski otrzymuje, zgodnie z ówczesnymi przepisami i obyczajami akademickimi, Katedrę Psychologii. Prof. S. Błachowskiego uważamy za pierwszego z trzech ojców założycieli poznańskiej psychologii. Pozostali dwaj to Bolesław Hornowski i Andrzej Lewicki. Nowo powołany kierownik Katedry Psychologii nie tylko zadbał o poziom naukowy tworzącej się placówki, ale wyposażył ją też w bardzo dobrą aparaturę i bibliotekę, w tym wiele tytułów światowych czasopism psychologicznych. Do dziś korzystamy z tego, co z niej zostało, gdy chcemy zapoznać się np. z pierwszymi pracami dotyczącymi pomiaru testowego w psychologii, w tym z pracami Williama Sterna. W naszej bibliotece dostępne są pierwsze wydania tych opracowań.



Prof. Stefan Błachowski jeden z trzech ojców założycieli poznańskiej psychologii

⁵ R. Stachowski, *Historia Instytutu Psychologii*, www.psychologia.amu.edu.pl/4365-2/o-ip-uam/historia-instytutu-psychologii/ [15.12.2014].

Początkowo Katedra zajmowała jedno skromne pomieszczenie w Collegium Minus, następnie (1923–1924) objęła 9 pokoi – w tym wcale okazały zbiór książek i czasopism psychologicznych oraz aparatury badawczej. Jego niezniszczona i nierozkradziona w czasie okupacji część znalazła się ostatecznie w Bibliotece Dwuwydziałowej: Wydziału Nauk Społecznych i Wydziału Studiów Edukacyjnych, a resztki aparatury – w Instytucie Psychologii, jako zaczątki Wirtualnego Muzeum Instytutu Psychologii UAM. W 1935 r. Katedra przeniosła się do budynku dzisiejszego Collegium Maius. To tam byliśmy najdłużej, aby (po tułaczce) ostatecznie osiąść w budynku przy ul. Szamarzewskiego 89, na Wydziale Nauk Społecznych. Zaczął się nowy rozdział w historii Instytutu.



Collegium Maius – siedziba Katedr,
a następnie Instytutu Psychologii w latach 1935–1972

Pierwszą pracę doktorską pt. *O wpływie sugestyjnym sytuacji poprzedniej na następną* napisała w 1921 r. i obroniła w Katedrze Psychologii Zofia z Obalińskich Korczyńska (promotor: prof. Stefan Błachowski). Natomiast pierwsze kolokwium habilitacyjne odbyło się w 1926 r., a podmiotem postępowania habilitacyjnego był dr Albert Dryjski (1889–1956). Jest to ważny dowód dynamicznego rozwoju jeszcze bardzo młodego poznańskiego ośrodka psychologicznego.

W 1929 r. S. Błachowski organizuje Poznańskie Towarzystwo Psychologiczne (jest jego przewodniczącym). Jego staraniem stworzono w 1930 r. ogólnopolskie czasopismo psychologiczne „Kwartalnik Psychologiczny”, którego został on redaktorem naczelnym. Do 1939 r. ukazało się 11 tomów,

a złożony do druku tom XII został zniszczony przez okupanta. Po II wojnie światowej, w 1947 r., z powodu przeszkód natury ideologicznej ukazał się tylko jeden zeszyt z tomu XIII.

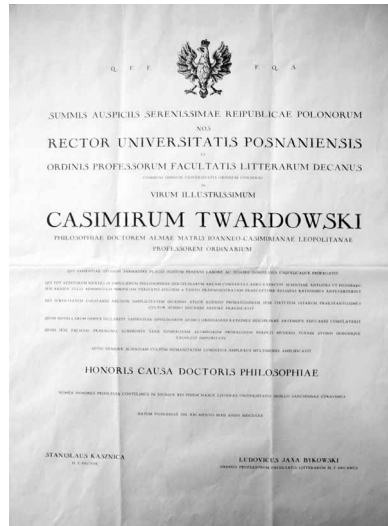


Prof. Kazimierz Twardowski

21 maja 1930 r. Senat Uniwersytetu Poznańskiego, doceniając zasługi dla Uniwersytetu Poznańskiego i działając na wniosek Rady Wydziału Humanistycznego, nadał godność doktora *honoris causa* profesorowi Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, wybitnemu filozofowi i psychologowi, twórcy filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej – prof. **Kazimierzowi Twardowskiemu**. Promotorem był S. Błachowski. Uroczystość wręczenia dyplomu odbyła się na Uniwersytecie Jana Kazimierza dopiero 21 listopada 1932 r. Z tej okazji doktor honorowy wygłosił wykład głoszący pochwałę uniwersytetu: *O dostojęństwie Uniwersytetu*⁶.



Medal pamiątkowy wręczony prof. K. Twardowskiemu przez jego uczniów



Reprodukcja dyplomu doktora *honoris causa* przyznanego w 1930 r. prof. K. Twardowskiemu przez Senat Uniwersytetu Poznańskiego

⁶ K. Twardowski, *O dostojęństwie Uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933; tekst wykładu dostępny też w: „Zagadnienia Naukoznawstwa” 3/1990. Uroczystość została odnotowana przez K. Twardowskiego w części 2: lata 1928–1936 *Dziennika*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1996, s. 253.

Warto też wspomnieć jeszcze jednego psychologa okresu przedwojennego, dr. **Zygmunta A. Piotrowskiego** (1904–1984; pracę doktorską na temat percepcji czasu napisał w 1927 r. u prof. S. Błachowskiego), który w 1937 r. przeniósł się do USA, gdzie zdobył światową sławę. Stał się autorem oryginalnego systemu interpretacyjnego znanej i powszechnie stosowanej, głównie przez psychologów klinicznych i osobowości, metody Rorschacha. Jego główne dzieło pt. *Perceptanaliza. Zmodyfikowane, poszerzone i usystematyzowane opracowanie metody Rorschacha* (oryg. wyd. 1957 i 1965) zostało przetłumaczone na język polski i wydane nakładem Polskiego Towarzystwa Higieny Psychiczej w 1991 r., a więc dopiero po śmierci jego autora. Opracował też zasady interpretacji drugiej ważnej metody projekcyjnej: Testu Apercepcji Tematycznej. Jego życzeniem było, aby po śmierci został pochowany w Poznaniu⁷ i tak się stało. Spoczął na małym Cmentarzu Górczyńskim, w niedalekim sąsiedztwie grobów dwóch naszych profesorów: Andrzeja Lewickiego (1910–1972) i Eugeniusza Talejko (1922–1978).

1.2. Okres II: od 1945 r. do utworzenia w 1975 r. Wydziału Nauk Społecznych

Polska psychologia, w tym także poznańska, wyszły z wojny z dotkliwymi stratami kadrowymi i materialnymi. Zmarli bądź zostali zamordowani przez niemieckiego okupanta w obozach pracy i obozach koncentracyjnych pracownicy uniwersyteccy i studenci. W dużej części zdewastowany i rozkradzony został unikatowy księgozbiór Katedry Psychologii. Podobny los spotkał aparaturę.

Zaraz po zakończeniu wojny pracę na Uniwersytecie podejmuje prof. S. Błachowski (w latach 1946–1948 rektor naszej uczelni), który w 1948 r. obejmuje Katedrę Psychologii. Angażuje się on w powojenną odbudowę polskiej (nie tylko poznańskiej) psychologii. W 1948 r. przyczynia się do reaktywacji Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, którego zostaje prezesem.

Dzisiejsi studenci i młodzi adiunkci nie zdają sobie sprawy z tego, w jak trudnych czasach stalinowskiego terroru i ideologicznego nacisku musieli działać ci, którym na sercu leżało dobro badań naukowych i akademickiego nauczania psychologii. Wystarczy wspomnieć, że zakazano podejmowania badań na temat testów psychologicznych, stosowania ich w praktyce diagnostycznej oraz nauczaniu uniwersyteckim. Przygotowano też drakońsko zideologizowany i oparty prawie wyłącznie na osiągnięciach „psychologii

⁷ Obszerne wspomnienie pośmiertne: *Zygmunt A. Piotrowski (1904–1985)*, „American Psychologist” 42(3)/1987, ss. 261–262 (na nagrobku wyryto datę śmierci: 1984).

radzieckiej” (czytaj: zwulgaryzowanego pawłowizmu)⁸ program studiów. Dopiero po odwilży 1956 r. testom psychologicznym przywrócono należne im miejsce – w warsztacie naukowym i w gabinetach psychologów praktyków. Po raz pierwszy w 1950 r. studenci zapisywali się na pięcioletnie studia kończące się magisterium z psychologii, a nie z filozofii. To właśnie w Poznaniu i Warszawie uruchomiono magisterskie studia z psychologii. Niestety, już w 1953 r. zawieszono nabór na studia psychologiczne. Wznowiono je dopiero w roku akademickim 1955/1956.

W 1950 r. powołano Katedrę Psychologii II, której kierownictwo powierzono pedagogowi i socjologowi, prof. **Stanisławowi Kowalskiemu** (1904–1990). Zatrudnił się w niej młody magister psychologii z dyplomem Uniwersytetu w Edynburgu (1947 r.) – **Bolesław Hornowski** (1914–1983).

Drugi z ojców założycieli poznańskiej psychologii, prof. B. Hornowski (ramka 1, tom 29) powrócił do Polski po wojnie, już jako zdemobilizowany porucznik Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie. Urodzony na Kresach, po powrocie z wojennej tułaczki osiadł w Poznaniu, tu się ożenił i tu pracował aż do śmierci. Całe swoje życie zawodowe związał z poznańską psychologią. Promotorem jego pracy doktorskiej na temat testu Ravena był S. Błachowski (okres, w którym powstała, nie był sprzyjający dla jej publikacji). Dopiero w 1959 r., w wydawnictwie PWN, mógł Profesor wydać podstawową w polskiej literaturze psychologicznej monografię poświęconą testowi, który do dziś stosowany jest w badaniach psychologicznych (naukowych i diagnostycznych) *Psychologiczna analiza testu percepcyjnego „Progressive Matrices” J.C. Ravena*.



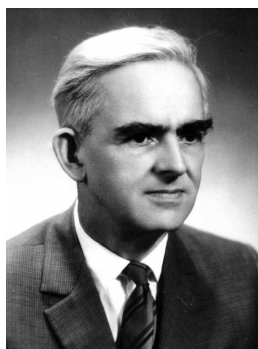
Prof. Bolesław Hornowski
jeden z trzech ojców założycieli
poznajskiej psychologii

B. Hornowski prowadził badania z zakresu psychologii różnic indywidualnych (szczególnie psychologii zdolności), badania nad rozwojem umysłowym (w tym pionierskie studia nad prawidłowościami tego rozwoju na

⁸ J. Brzeziński, *Stan świadomości psychometrycznej polskich psychologów przed rokiem 1939*, w: M. Toeplitz-Winiewska, A. Sękowski (red.), *Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Historia, teraźniejszość, przyszłość. 1907–2007. Księga jubileuszowa*, PTP, Warszawa 2008, ss. 41–58: „W numerze 1 (z 1952 r.) nowo powołanego »Przeglądu Psychologicznego« wydrukowano opracowanie pióra Marii Żebrowskiej, w którym przedstawiono nowy program kształcenia studentów psychologii oraz doskonalenia kadr naukowych (obowiązkowo w Związku Radzieckim!). Jego osobliwością było nasycenie, na niespotykaną skalę, przedmiotami ideologicznymi. Nawiązano w nim do »II Ogólnopolskiej Konferencji Pedagogów i Psychologów« z 1951 r. która – w ślad za słynną uchwałą CK WKP(b) z 1936 r. – postanowiła w swojej uchwale uznać testy psychologiczne za »narzędzie ucisku klasowego i rasowego» (s. 55).

podstawie analizy rysunku postaci ludzkiej), badania nad kształtowaniem się przekonań i światopoglądu oraz nad rolą różnych czynników psychologicznych w zachowaniu i działalności człowieka. Pozostawił po sobie 5 książek i około 100 artykułów naukowych. Obok książki poświęconej testowi Ravena na szczególną uwagę zasługuje monografia: *Badania nad rozwojem psychicznym dzieci i młodzieży na podstawie rysunku postaci ludzkiej* (1970, 1982). To w tej pracy prof. Hornowski przedstawił wyniki swoich wieloletnich prac nad adaptacją do warunków polskich testu *Draw A Person Test* Florence Goodenough.

Po kolejnych reorganizacjach ostatecznie powstaje, w 1953 r., Katedra i Zakład Psychologii Wychowawczej; jej kierownikiem zostaje prof. S. Błachowski. W jej ramach funkcjonują trzy zakłady: Zakład Psychologii Ogólnej i Eksperymentalnej (kierownik prof. S. Błachowski), Zakład Psychologii Wychowawczej (kierownik doc. B. Hornowski) oraz Zakład Psychologii



Prof. Andrzej Lewicki
jeden z trzech ojców założycieli
poznajskiej psychologii

Klinicznej (kierownik doc. A. Lewicki).

I tak doszliśmy do trzeciego ojca założyciela, ważnego dla ukształtowania się dzisiejszego naukowego oblicza poznańskiej psychologii, prof. **Andrzeja Lewickiego** (1910–1972) (ramka 1, tom 30). Ten absolwent Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (studiował polonistykę i psychologię) „zdradził” pierwszą pasję – literaturę (mimo że po wojnie doktoryzował się z literaturoznawstwa u prof. Józefa Kleinera na KUL-u w 1945 r. na podstawie pracy: *Faust i Gustaw-Konrad jako bohaterowie romantyczni*) na rzecz drugiej – psychologii (praca magisterska napisana na UJK w 1933 r. pod kierunkiem

jednego z najwybitniejszych polskich psychologów prof. Mieczysława Kreutzta, a po wojnie habilitacja z psychologii przeprowadzona w 1951 r. na Uniwersytecie Wrocławskim na podstawie monografii: *Zapominanie nazwisk*). Po kilku latach pracy na UMK w Toruniu, gdzie założył i prowadził Zakład Psychologii, a także kierował studiami z psychologii, przeprowadza się w 1954 r. do Poznania. Tu, po uzyskaniu w 1960 r. tytułu profesora, zakłada w 1961 r. pierwszą w Polsce Katedrę Psychologii Klinicznej. Katedrą kieruje aż do jej likwidacji i przekształcenia w Zakład Psychologii Klinicznej w związku z powołaniem w 1969 r. Instytutu Psychologii. W Instytucie pełni funkcję wicedyrektora ds. naukowych. Obie te funkcje sprawuje aż do nagłej śmierci w 1972 r.

Prof. A. Lewicki podejmował tematy związane z podstawami psychologii – teoretycznymi i metodologicznymi. Trzeba koniecznie zaznaczyć, że zdobył on gruntowne wykształcenie w szkole filozoficznej UJK. Słuchał

wykładów u najlepszych: Twardowskiego, Ajdukiewicza, Chwistka, Kreutzta. Jasnością i precyzją myślenia starał się „zarazić” swoich współpracowników i studentów.

Do fundamentalnych prac psychologii należy bez wątpienia wydana w 1960 r. przez PWN monografia *Procesy poznawcze i orientacja w otoczeniu*. Jak napisały autorki wstępu do wyboru prac Profesora, Maria Lewicka i Helena Sęk (ramka 1):

U podstaw oryginalnej koncepcji procesów poznawczych legła wnikliwa analiza zastanej wiedzy na temat psychologicznych mechanizmów zachowania. Procesy poznawcze Lewicki rozumiał jako mechanizm sterujący zachowaniem, jako orientację w otoczeniu – orientację we wskaźnikach wartości i wskaźnikach działania. Z tym ujęciem procesów poznawczych połączona była także jego późniejsza koncepcja programu orientacyjnego jako regulatora zachowań (s. 23).

A. Lewicki opracował oryginalną metodę „klipców”, służącą badaniu procesów różnicowania i uogólniania. Dzięki tej metodzie uzyskiwano dane eksperymentalne (a więc w wysokim stopniu intersubiektywnie kontrolowane) na temat tego, jak osoby badane formułują hipotezy i jakie zachodzą relacje między abstrakcją pozytywną i negatywną – zarówno u osób zdrowych, jak i u osób o różnych postaciach zaburzeń psychicznych.

Jednym z ważniejszych osiągnięć, jakie wpłynęły na praktykę diagnostyczną polskich psychologów klinicznych, było opracowanie podstaw metodologicznych eksperymentu klinicznego, który A. Lewicki wzorował, w pewnym stopniu, na pracach angielskiego psychologa Monte Shapiro. Znaczącym osiągnięciem zespołu pracowników Katedry Psychologii Klinicznej UAM było opublikowanie przez PWN w 1969 r., wedle pomysłu Profesora i pod jego redakcją naukową, pierwszego polskiego podręcznika akademickiego: *Psychologia kliniczna*.

Zamknijmy okres „katedralnej” organizacji poznańskiej psychologii zestawieniem nazw katedr oraz ich kierowników w okresie po 1948 r.:

- Katedra Psychologii I (1948–1952) – Stefan Błachowski,
- Katedra Psychologii II (1950–1952) – Stanisław Kowalski,
- Katedra Psychologii Wychowawczej (1952–1953) – Stefan Błachowski,
- Katedra i Zakład Psychologii Wychowawczej (1953–1960) – Stefan Błachowski,
- Katedra Psychologii Ogólnej (1960–1969) – Bolesław Hornowski,
- Katedra Psychologii Klinicznej (1961–1969) – Andrzej Lewicki⁹.

W 1969 r. w wyniku wzorowanej na rozwiązaniach radzieckich reformie organizacji szkolnictwa wyższego (a więc z motywacji ideologicznej) powo-

⁹ Za: R. Stachowski, *Historia Instytutu Psychologii*.

łany zostaje, w miejsce dwóch katedr, Instytut Psychologii. Jego pierwszym dyrektorem zostaje prof. Bolesław Hornowski. Funkcję zastępców powierzono prof. Andrzejowi Lewickiemu (sprawy naukowe) i prof. Marii Tyszkowej (sprawy dydaktyczne).

Instytut Psychologii był – nie wahamy się użyć tego słowa – ukochanym dzieckiem prof. B. Hornowskiego. Troszczył się o jego kondycję. To w okresie jego dyrektorowania Instytut znacznie poprawił swoje warunki lokalowe. Rozrósł się także liczebnie. Hornowski był w tej roli lubianym szefem. Krążyły też na jego temat liczne, ciepłe w tonacji, anegdoty. Był dyrektorem „starej daty”. Swoją Instytut traktował z równą powagą, co swoją rodzinę. To był jego drugi dom. Jeden z nas (J. Brzeziński) dostał zaszczytu „terminowania” u Profesora – jako jego zastępcą do spraw dydaktycznych w latach 1978–1981.

1.3. Kontynuatorzy dzieła ojców założycieli

Trzej profesorowie: S. Błachowski, B. Hornowski i A. Lewicki byli bez wątpienia psychologami o największych zasługach dla powstania i ukształtowania się oblicza organizacyjnego, naukowego i dydaktycznego naszego Instytutu. Byli to trzej wybitni uczeni, którzy zechcieli poświęcić swój czas nie tylko na twórczość naukową, ale także zaangażowali się w dobro wspólne, jakim było dla nich zbudowanie silnego psychologicznego ośrodka naukowego i dydaktycznego. I to się im udało. Dzięki ich zaangażowaniu mamy dziś w Poznaniu psychologię na wysokim poziomie.

Nasi ojcowie założyciele zadbali także o to, aby znaleźli się godni kontynuatorzy ich dzieła (drugie pokolenie). Dziś do głosu dochodzą młodzi badacze (trzecie pokolenie). To oni swoimi pracami publikowanymi na łamach dobrych czasopism naukowych i prezentowanymi na liczących się konferencjach dziś współtworzą poznańską psychologię „jutra”. Nasza psychologia już niebawem – bo w 2019 r. – będzie obchodziła stulecie. W nowe stulecie wprowadzi nas nowy, wybrany w 2016 r., dyrektor Instytutu Psychologii.

Wspomniane drugie pokolenie, które kształtowało się jeszcze na Wydziale Filozoficzno-Historycznym i pisało swoje prace doktorskie pod naukowym kierunkiem naszych Mistrzów, to nieżyjący już psychologowie: Tomasz Kocowski (1933–1988), Kazimierz Obuchowski (1931–2014), Maria Tyszkowa (1932–1993) oraz nadal aktywni naukowo i dydaktycznie profesorowie seniorzy: Helena Sęk (doktorat u prof. A. Lewickiego) oraz Ryszard Stachowski (doktorat u prof. B. Hornowskiego).

Ważną postacią dla rozwoju badań eksperymentalnych w naszym Instytucie był **Tomasz Kocowski** (ramka 1, tom 50). Doktoryzował się w 1969 r.

u prof. A. Lewickiego z pracy *Świadomość rozpatrywana jako system sterujący*. W poznańskim okresie jego pracy naukowej, w latach 60. XX wieku, prowadził pionierskie badania eksperymentalne nad stresem emocjonalnym. T. Kocowski habilitował się w 1979 r. na Uniwersytecie Wrocławskim na podstawie monografii *Potrzeby człowieka. Koncepcja systemowa*. Ten wybitnie uzdolniony badacz potrafił zarazić swoim entuzjazmem młodych asystentów i studentów psychologii, prowadząc wraz z nimi pionierskie w Polsce badania eksperymentalne nad stresem. Był autorem prac adaptacyjnych nad znanymi w psychologii światowej kwestionariuszami osobowości: MPI i MMPI. Opracował też własny oryginalny kwestionariusz – słynną „wumkę” (Wskaźnik Motywacyjny Kocowskiego – WMK)¹⁰. Z powodów politycznych T. Kocowski – i na nic zdała się podjęta przez A. Lewickiego jego obrona, bo ówczesny system i działający w jego imieniu „funkcjonariusze” byli bezwzględni – zmuszony był w 1969 r. opuścić Uniwersytet. Przez jakiś czas pracował poza uczelniami, a następnie na Politechnice Wrocławskiej (lata 1976–1984; Ośrodek Badań Progностycznych). Od 1984 r. aż do przedwczesnej tragicznej śmierci pracował – wraz z żoną, również psychologiem, Aleksandrą Tokarz – w Instytucie Psychologii UJ.

Kazimierz Obuchowski (ramka 1, tom 70)¹¹ to jeden z najwybitniejszych psychologów w historii polskiej psychologii i najwybitniejszy teoretyk w obszarze psychologii osobowości. Ukończył studia psychologiczne w Poznaniu w 1956 r. Stopień doktora uzyskał w 1961 r. na podstawie pracy *Motyw, postawa, potrzeba w psychologii klinicznej*, napisanej pod kierunkiem prof. A. Lewickiego. Habilitację też przeprowadził w Poznaniu (1969) na podstawie monografii *Kody orientacji i struktura procesów emocjonalnych*. Z naszym uniwersytetem związał się, z dłuższą przerwą, na wiele lat. Pracę naukową rozpoczął, będąc jeszcze studentem (w 1955 r.) w Katedrze Psychologii (u prof. S. Błachowskiego), następnie w Katedrze Psychologii Klinicznej, a potem w Instytucie Psychologii. Po odejściu z Instytutu pracował w PAN (kierował stworzonym przez siebie Zakładem Psychologii Osobowości PAN w Poznaniu). W 1992 r. wraca do Instytutu, w którym powołano dla niego Pracownię Psychologicznych Koncepcji Człowieka. Kierował nią do 1998 r., po czym przeszedł do pracy w Instytucie Psychologii UKW w Bydgoszczy.

¹⁰ Po latach badania nad kwestionariuszem MMPI podjął w Poznaniu Władysław Jacek Paluchowski. Zob. W.J. Paluchowski (red.), *Stosowanie i interpretacja kwestionariusza MMPI*, cz. 1–3, PTP, Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Laboratorium Technik Diagnostycznych, Warszawa 1984, 1985a, 1985b.

¹¹ Zob. też autobiografię: K. Obuchowski, *Refleksje autobiograficzne psychologa*, Wyd. WSH-E, Łódź 2009, ss. 205; idem, *Autobiografia naukowa*, w: T. Rzepa (red.), *Historia psychologii polskiej w autobiografiach*, t. 1, Impresje, Poznań 1993, ss. 13–84.

Pracował także w WSH-E w Łodzi. W 1994 r. Profesor został członkiem Academia Europaea.

Był uczonym wielkiego formatu, twórcą oryginalnych teorii z zakresu psychologii osobowości, psychologii klinicznej i antropologii filozoficznej. W 1970 r. opublikował w PWN jedną z najważniejszych w polskiej psychologii monografi: *Kody orientacji i struktura procesów emocjonalnych*. Praca ta o lata wyprzedzała czas, w którym powstała. Ukazywała bowiem nowe drogi badań psychologicznych, zwłaszcza nowy kierunek, który dziś nazywamy neurokognitywistyką. Prof. K. Obuchowski był nie tylko psychologiem, ale – a pod koniec życia przede wszystkim – humanistą i antropologiem filozoficznym. W tym duchu pisane były jego ostatnie monografie. Przekraczał on w nich tradycyjne ramy psychologii. Drugą ważną monografią napisaną przez Profesora była *Psychologia dążeń ludzkich* (1966). Z późniejszych ważnych jego prac należy wymienić: *Adaptację twórczą* (1985) i *Człowieka intencjonalnego* (1993).

Maria Tyszkowa (ramka 1, tom 48) należy do niewielkiego grona wybitnych polskich psychologów specjalizujących się w problematyce rozwoju psychicznego człowieka. Jako jedna z pierwszych w Polsce spojrzała całościowo na rozwój według teoretycznego modelu „rozwoju człowieka w cyklu życia” (*life-span development*). Kończyła studia psychologiczne w Poznaniu w 1956 r. i już pod koniec studiów podjęła pracę jako asystent w Katedrze Psychologii (u prof. S. Błachowskiego). Doktoryzowała się u prof. S. Błachowskiego w 1962 r. z dysertacji *Praca szkolna dziecka i główne determinujące ją czynniki*, zaś habilitowała się w 1969 r. na podstawie monografii *Zachowanie się dzieci szkolnych w sytuacjach trudnych*. Jej zainteresowania badawcze obejmowały, poza problematyką teoretyczną i metodologiczną rozwoju człowieka (w tym w kontekście rodziny), problematykę zachowania się dzieci i młodzieży w sytuacjach trudnych, rozwój poznawczy (od dzieciństwa do dorosłości), psychologiczne aspekty odbioru sztuki przez dzieci. Śmierć przerwała jej pracę – prowadzoną wspólnie z prof. Marią Przetacznik-Gierowską (1920–1995) z UJ – nad nowym podręcznikiem akademickim z psychologii rozwoju człowieka. Pracę redakcyjną dokończyło dwoje uczniów M. Tyszkowej, profesorów psychologii: **Barbara Harwas-Napierała** (UAM) i Janusz Trempała (absolwent poznańskiej psychologii; aktualnie dyrektor Instytutu Psychologii UKW w Bydgoszczy). Podręcznik ukazał się w Wyd. Naukowym PWN w 1996 r. pt. *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*. Od 1969 r. aż do śmierci kierowała Zakładem Psychologii Rozwojowej i Wychowawczej (od 1990 r. pod nową nazwą: Zakład Psychologii Rozwoju Człowieka i Wychowania; aktualna nazwa to Zakład Psychologii Rozwoju Człowieka i Badań nad Rodziną).

Gdy piszemy o osobach, które przed laty były związane z naszym Instytutem i walnie przyczyniły się do jego rozwoju, a dziś pracują w innych uczelniach, to trzeba wymienić przede wszystkim nazwiska trzech profesorów psychologii: Ireny Obuchowskiej, Tomasza Maruszewskiego i Stanisława Kowalika. Ukończyli oni studia na UAM i tu uzyskali wszystkie stopnie naukowe i tytuł profesora.

Prof. **Irena Obuchowska** specjalizowała się w psychologii klinicznej dziecka. Od 1964 r. pracowała w Katedrze Psychologii Klinicznej. Doktoryzowała się w 1966 r. u prof. A. Lewickiego. W 1975 r. przechodzi do Instytutu Pedagogiki UAM, w którym zakłada (i jest jego pierwszym, wieloletnim kierownikiem) Zakład Psychopatologii Dziecka i Pedagogiki Specjalnej. Zorganizowała też, wedle własnego projektu, nowy kierunek studiów na UAM: Pedagogikę specjalną. Habilituje się w 1976 r. z psychologii na podstawie do dziś wysoko cenionej przez specjalistów monografii: *Dynamika nerwic: psychologiczne aspekty zaburzeń nerwicowych u dzieci i młodzieży* (PWN, 1976, 1981, 1983).

Prof. **Tomasz Maruszewski** rozpoczynał karierę naukową jako asystent w Zakładzie Psychologii Klinicznej. Pracę doktorską napisał w 1975 r. pod kierunkiem prof. B. Hornowskiego. Habilitował się z psychologii w 1982 r. na podstawie wydanej w Wyd. Naukowym UAM monografii *Analiza procesów poznawczych w świetle idealizacyjnej teorii nauki*. Był kierownikiem Zakładu Psychologii Ogólnej (1983–1999) i dyrektorem naszego Instytutu (1991–1999). Pełnił też funkcje: zastępcy dyrektora Instytutu i prodziekana WNS-u. To w okresie jego dyrektorowania Instytut uzyskał prawo doktoryzowania z psychologii (przeniesione z poziomu Rady WNS-u). Prof. T. Maruszewski specjalizuje się w problematyce psychologii poznawczej, emocji i pamięci. Jest autorem, obok wyżej wymienionej monografii, takich znaczących pozycji w polskiej psychologii, jak: *Psychologa poznania* (GWP, 2001) i *Pamięć autobiograficzna* (GWP, 2005). W 1999 r. odszedł do SWPS (aktualnie: Wydział Zamiejscowy w Sopocie – kierownik Zakładu Psychologii Procesów Poznawczych).

Prof. **Stanisław Kowalik**, psycholog i socjolog, rozpoczął pracę naukową jako asystent w Zakładzie Psychologii Osobowości, którego kuratorem był prof. B. Hornowski. U niego też napisał w 1976 r. pracę doktorską. Habilitował się z psychologii w 1988 r. na podstawie wydanej przez PWN monografii *Upośledzenie umysłowe. Teoria i praktyka rehabilitacji*. W naszym Instytucie kierował Zakładem Psychologii Społecznej (1993–1997). Pełnił też funkcje: zastępcy dyrektora Instytutu oraz prodziekana WNS-u. Jest wybitnym specjalistą w dziedzinie psychologii rehabilitacji (zwłaszcza osób z niepełnosprawnością intelektualną); zajmuje się też społeczną psychologią

Ramka 1
Seria „Klasyki Nauki Poznańskiej”

red. serii: Alicja Pihan-Kijasowa (Instytut Filologii Polskiej UAM)
Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk
i Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań –
tomy prezentujące profesorów poznańskiej psychologii

2009: Bolesław Hornowski, *Teoretyczne i psychometryczne podstawy psychologicznych badań zdolności i rozwoju człowieka*, Wstęp: Bolesław Hornowski. *Teoretyczne i psychometryczne podstawy psychologicznych badań zdolności i rozwoju człowieka* i dobór tekstów: Elżbieta Hornowska i Jerzy Brzeziński (ss. 9–32), PTPN i UAM, Poznań, tom 29, ss. 218.

2009: Andrzej Lewicki, *Między humanistyką a przyrodoznawstwem. Od podstaw psychologii do eksperymentalnej psychologii klinicznej*, Wstęp: *Między humanistyką a przyrodoznawstwem – podstawowe zagadnienia psychologii, a psychologii klinicznej w szczególności* i dobór tekstów: Maria Lewicka i Helena Sęk (ss. 9–32), PTPN i UAM, Poznań, tom 30, ss. 216.

2009: Stefan Błachowski, *Założyciel poznańskiej psychologii*. Wstęp: *Stefan Błachowski. Założyciel poznańskiej psychologii* i dobór tekstów: Ryszard Stachowski (ss. 9–42), PTPN i UAM, Poznań, tom 31, ss. 224.

2010: Maria Tyszkowa, *Rozwój jednostki w cyklu życia: teoria i metodologia badań*, Wstęp: *Profesor Maria Tyszkowa, życie i działalność naukowa* i dobór tekstów: Barbara Harwas-Napierała i Tadeusz Tyszka (ss. 9–42), PTPN i UAM, Poznań, tom 48, ss. 209.

2010: Tomasz Kocowski, *Stres – potrzeby – twórczość*, Wstęp: *Psychologia stresu, motywacji ludzkiej i twórczej aktywności w dorobku naukowym Tomasza Kocowskiego* i dobór tekstów: Jerzy Brzeziński i Helena Sęk (ss. 9–33), PTPN i UAM, Poznań, tom 50, ss. 274.

2015: Kazimierz Obuchowski, *Między psychologią osobowości i psychologią humanistyczną*, Wstęp: *Kazimierza Obuchowskiego potrzeba sensu życia* i dobór tekstów: Jerzy Brzeziński i Stanisław Kowalik, PTPN i UAM, Poznań, tom 70.

stosowaną, psychologią kliniczną, psychologią sportu osób niepełnosprawnych, psychologią sztuki. Jego najważniejsze, obok monografii habilitacyjnej, książki to: *Rehabilitacja upośledzonych umysłowo* (PWN, 1984), *Psychospołeczne podstawy rehabilitacji osób niepełnosprawnych* (Interart, 1999), *Psychologia rehabilitacji* (Wyd. Akademickie i Profesjonalne, 2007). Od kilku lat kieruje Katedrą Kultury Fizycznej Osób Niepełnosprawnych AWF w Poznaniu. Mimo zatrudnienia w innej uczelni nadal podtrzymuje więzi z naszym Instytutem. Włączył się w projekt nowego podręcznika z psychologii klinicznej (pod redakcją L. Cierpiątkowskiej i H. Sęk).

Nieżyjącym już mistrzom poświęcono sześć tomów w serii wydawanej przez Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk i UAM: „Klasycy Nauki Poznańskiej”. W poszczególnych pozycjach z tej wartościowej serii wydawniczej zawarto wybór ważnych prac naukowych autora (poza, rzecz jasna, książkami), które zasługiwały na to, aby i dziś do nich zaglądać (myśleliśmy zwłaszcza o młodym pokoleniu psychologów). Każdy tom poprzedzony został wstępem przybliżającym czytelnikowi sylwetkę danego badacza.

Duża część pracowników Instytutu z obecnego, już trzeciego pokolenia pisała swoje prace magisterskie bądź doktorskie, a także doskonaliła umiejętności badawcze i nauczycielskie właśnie pod ich kierunkiem. Pora na kolejne pokolenie mistrzów.

1.4. Okres III: od 1975 r. do dziś – jesteśmy na „Szamarzewie”

W 1975 r. utworzono Wydział Nauk Społecznych. W jego skład weszły, poza naszym Instytutem, także Instytut Filozofii, Instytut Nauk Politycznych oraz Instytut Socjologii. Wydział ulokowany został na kampusie przy ul. Szamarzewskiego 89.

W 1981 r. odbyły się po raz pierwszy w naszej historii demokratyczne wybory – z udziałem wszystkich grup pracowników i studentów – nowego dyrektora Instytutu. Został nim prof. Ryszard Stachowski. Funkcję tę sprawował do 1987 r.

Począwszy od 1969 r. dyrektorami Instytutu Psychologii były następujące osoby:

- Bolesław Hornowski (1969–1981),
- Ryszard Stachowski (1981–1987),
- Jerzy Brzeziński (1987–1991),
- Tomasz Maruszewski (1991–1999),
- Jerzy Brzeziński (1999–).

2. Psychologia dziś – 40 lat na Wydziale Nauk Społecznych

Przechodząc, w wyniku reorganizacji Wydziału Filozoficzno-Historycznego, na nowy Wydział Nauk Społecznych (pierwszy dziekan: filozof prof. Seweryn Dziamski), Instytut Psychologii miał już ukształtowaną strukturę i tak naprawdę to poza zmianą otoczenia (i istotną poprawą warunków lokalowych) w tym zakresie niewiele się zmieniło. Zmieniło się natomiast dużo, jeśli chodzi o poszerzenie pola badań naukowych. Podjęto nowe tematy, które z czasem stały się specjalnością badawczą Instytutu. Powstały ważne podręczniki akademickie o zasięgu ogólnokrajowym oraz serie wydawnicze i czasopisma. Nastąpił dynamiczny wzrost kadry naukowej (doktoraty, habilitacje i profesury). Utworzono silny ośrodek kognitywistyczny z oryginalnie pomyślanymi pięcioletnimi studiami magisterskimi – kognitywistyką (powołaną w 2005 r. jako kierunek unikatowy i przez lata jedyny w Polsce).

Pochodną tego dynamicznego rozwoju kadrowego i efektu przyciągania do nas wybitnych specjalistów stało się to, że dziś Instytut Psychologii UAM dysponuje dwoma kompletami uprawnień do nadawania stopnia doktora i doktora habilitowanego: w psychologii oraz naukach o poznaniu i komunikacji społecznej (kognitywistyce).

2.1. Struktura organizacyjna Instytutu Psychologii

Aktualna struktura organizacyjna Instytutu przedstawia się następująco:

Psychologia

- Zakład Podstaw Badań Psychologicznych,
- Zakład Psychologii Ogólnej i Psychodiagnostyki,
- Zakład Psychologii Osobowości,
- Zakład Psychologii Pracy i Organizacji,
- Zakład Psychologii Rozwoju Człowieka i Badań nad Rodziną,
- Zakład Psychologii Socjalizacji i Wspomagania Rozwoju (przy zakładzie afiliowane jest Laboratorium Badania Rozwoju i Uczenia),
- Zakład Psychologii Społecznej,
- Zakład Psychologii Zdrowia i Psychologii Klinicznej (przy zakładzie afiliowane jest Laboratorium Psychofizjologii Zdrowia),
- Zakład Seksuologii Społecznej i Klinicznej (najmłodszy, powołany w grudniu 2014 r.),

Kognitywistyka

– Zakład Logiki i Kognitywistyki (przy zakładzie afiliowane jest Laboratorium Badania Rozumowań),

– Laboratorium Badania Działań i Poznania¹².

W dalszej perspektywie przewiduje się usamodzielnienie kolejnych laboratoriów, które dziś znajdują się w strukturze poszczególnych zakładów, oraz powołanie nowych. To, naszym zdaniem, przyszłość – jeśli chodzi o rozwój naukowy – dwóch dużych zespołów: psychologicznego i kognitywistycznego.

Z kronikarskiego obowiązku odnotujmy powołanie przed laty czterech zakładów. W 1983 r. powołany został pierwszy w kraju **Zakład Psychoprofilaktyki** (twórca i kierownik: prof. H. Sęk). W 1994 r. został on połączony z Zakładem Psychologii Klinicznej i pod nazwą Zakład Psychologii Zdrowia i Psychologii Klinicznej funkcjonuje do dziś (początkowo z prof. H. Sęk jako jego kierownikiem; aktualnie kierownikiem jest prof. Lidia Cierpiałkowska). Kolejny to pierwszy w Polsce **Zakład Historii Myśli Psychologicznej** (1986 r.; twórca i kierownik: prof. R. Stachowski). W 1999 r. został połączony z Zakładem Psychologii Ogólnej, w wyniku czego powstał nowy Zakład Psychologii Ogólnej i Historii Myśli Psychologicznej (z prof. R. Stachowskim jako jego kierownikiem). Po kolejnej reorganizacji powstał Zakład Psychologii Ogólnej i Psychodiagnostyki (kierownik: prof. W.J. Paluchowski). W okresie pracy w Instytucie prof. Augustyn Bańka podejmuje problematykę psychologii środowiskowej (*Społeczna psychologia środowiskowa*, 2002 – ramka 2) i w latach 1986–1998 kieruje najpierw **Pracownią Psychologii Środowiskowej**, a następnie **Zakładem Psychologii Pracy i Psychologii Środowiskowej**. Następnie odchodzi do pracy w SWPS (Wydział Zamiejscowy w Katowicach). Po reorganizacji i zmianie nazwy na aktualną: Zakład Psychologii Pracy i Organizacji, kieruje nim najpierw (1998–2014) prof. Maria Strykowska, a aktualnie dr hab. Teresa Chirkowska-Smolak (od 2014). Przez kilka lat w naszym Instytucie funkcjonował też pierwszy w kraju, utworzony na początku lat 80., **Zakład Psychologii Sądowej** (tworzył go i kierował nim prof. Wojciech Poznaniak). W wyniku reorganizacji zakład został jednak zlikwidowany.

W 2012 r. kolegium elektorów naszego Instytutu dokonało wyboru na kolejne cztery lata akademickie (2012/2013 – 2015/2016) trzyosobowej dyrekcji: prof. Jerzego Brzezińskiego, czł. rzecz. PAN (dyrektor), prof. UAM Mariusza Urbańskiego (zastępca do spraw naukowych) i dr. hab. Błażeja Smykowskiego (zastępca do spraw dydaktycznych)¹³.

¹² Skład osobowy tych jednostek dostępny jest na stronie www.psychologia.amu.edu.pl.

¹³ www.psychologia.amu.edu.pl/4365-2/o-ip-uam/dyrekcja-i-administracja/.

2.2. Podstawowe obszary badań naukowych i ważniejsze monografie

Nie sposób w tak krótkim opracowaniu, sięgającym daleko wstecz, przedstawić wszystkich pól zainteresowań badawczych pracowników naszego Instytutu i ich osiągnięć. Szczegółowe zainteresowania pracowników się zmieniały, zmieniali się też ludzie – niektórzy odchodzili do innych uczelni, inni po doktoratach znajdowali zatrudnienie w naszym Instytucie i rozpoczynali kariery naukowe. Gdy np. 15 lat temu w Instytucie w krytycznym momencie pracowało zaledwie ośmiu pracowników samodzielnych, to dziś jest ich aż dwudziestu trzech (pięciu kognitywistów i osiemnastu psychologów). To daje wyobrażenie o dynamice rozwoju kadry. A przecież w ostatnich latach aż pięciu pracowników samodzielnych odeszło na emeryturę (w tym dwie osoby uzyskały status profesora seniora: H. Sęk i R. Stachowski) lub zmieniło miejsce zatrudnienia.

Zmuszeni byliśmy zatem do łączenia zainteresowań badawczych w dość jednorodne grupy tematyczne i wskazania tych najbardziej charakterystycznych, które przelożyły się na trwałe wyniki, wpisujące się w najnowsze osiągnięcia naszego poznańskiego zespołu psychologów występujących pod akademickim szyldem Instytutu Psychologii UAM¹⁴.

Jeżeli sięgamy do przeszłości, to tylko dlatego, aby podkreślić, że nie jesteśmy zespołem, który wziął się „znikąd”, ale że na dzisiejsze sukcesy pracowały poprzednie pokolenia naszych Mistrzów i starszych, już nieżyjących bądź pracujących w innych ośrodkach, Koleżanek i Kolegów.

Na naszej stronie internetowej dostępna jest wychodząca od 1 stycznia 1991 r., czyli od 24 lat (!), „Gazeta Instytutu Psychologii – GIPS” (redaktorki: Anna I. Brzezińska i Aleksandra Pilarska)¹⁵. Na jej łamach odnotowywane są wszystkie ważne wydarzenia z życia Instytutu (psychologów i kognitywistów). Na stronie internetowej dostępne są – poza numerem aktualnym (w grudniu 2014 r. jest to nr 21(3); roczniki są liczone jako lata akademickie) – również numery archiwalne (począwszy od roku akademickiego 2003/2004).

Od 1995 r. Instytut rejestruje (z okładkami i spisami treści) wszystkie monografie wydane przez pracowników¹⁶. Są to prace realizowane w ramach

¹⁴ Tematykę badawczą zespołu kognitywistów przedstawiamy w pkt 2.3.1, 2.3.4 i 3.3.

¹⁵ www.psychologia.amu.edu.pl/4365-2/czasopisma/gazeta-instytutu-psychologii/.

¹⁶ psychologia.amu.edu.pl/4365-2/badania/publikacje/.

niżej wyszczególnionych grup tematycznych. Do tego dochodzą, rzecz jasna, liczne artykuły naukowe i rozdziały w pracach zbiorowych.

Ponieważ większość prowadzonych w Instytucie prac badawczych (w tym projekty finansowane w ramach grantów, pochodzących z różnych źródeł, jak również prace awansowe czy magisterskie) to prace empiryczne, bywa, że niektóre z nich wymagają „zewnętrznej” oceny pod względem respektowania standardów etycznych (a nie tylko metodologicznych). Niezbędne było więc powołanie – zgodnie ze światowymi standardami obowiązującymi także w środowisku psychologów-badaczy – odpowiedniej komisji, której celem byłaby ocena projektów pod względem etycznym, jeszcze przed skierowaniem ich do realizacji. Taka komisja – Komisja Etyki ds. Projektów Badawczych Instytutu Psychologii UAM – została powołana w 2004 r.¹⁷ Przewodniczy jej prof. Elżbieta Hornowska. Jest to jedna z pierwszych komisji etycznych powołanych w krajowym środowisku psychologii.

2.2.1. Obszary badań

Naszym zdaniem największe grupy tematyczne, dzięki którym Instytut jest najbardziej rozpoznawalny, sięgają korzeniami kilkadziesiąt lat wstecz. I tak, do badań prowadzonych w Katedrze Psychologii Klinicznej u prof. Andrzeja Lewickiego (i jego współpracowników) nawiązują, może nie zawsze wprost, te dzisiejsze, podejmowane w szeroko rozumianej psychologii zdrowia i psychologii klinicznej. Chodzi głównie o badania w obszarze uzależnień (L. Cierpiałkowska i M. Ziarko, *Psychologia uzależnień – alkoholizm*, Wyd. Naukowe UAM, 2010), psychopatologii (D. Górka, *Uwarunkowania dysregulacji emocjonalnej u osób z zaburzeniem osobowości borderline*, Wyd. Naukowe UAM, 2006), psychologii sądowej i psychopatii (J. Groth, *Rozwój moralny a radzenie sobie ze stresem u nieletnich przestępców*, Bogucki Wyd. Naukowe, 2003), psychoterapii (L. Cierpiałkowska z zespołem), psychoanalizy, podejścia narracyjnego w psychologii (E. Soroko, *Aktywność autonarracyjna osób o różnych poziomach organizacji osobowości*, Wyd. Naukowe UAM, 2014). Z kolei relatywnie młody i rozwijający się zespół Marii Beisert prowadzi badania w zakresie seksuologii klinicznej i społecznej: zjawiska kazirodztwa i pedofilii oraz ich uwarunkowania, diagnoza i terapia zaburzeń seksualnych, wiarygodność świadków (M. Beisert, *Pedofilia. Geneza i mechanizm powstawania*, GWP, 2011; M. Zielona-Jenek, *Przesłuchanie małoletnich świadków*, Wyd. Naukowe PWN, 2012).

¹⁷ psychologia.amu.edu.pl/4365-2/o-ip-uam/komisja-etyki/.

Helena Sęk prowadziła przez lata (wraz z zespołem) znaczące badania nad zespołem wypalenia zawodowego (*burnout syndrom*) i przybliżyła tę tematykę polskim psychologom (ramka 3), zajmowała się też problematyką promocji zdrowia i psychoprophylaktyki oraz wsparcia społecznego. Trudno przecenić wkład H. Sęk w rozwój i ugruntowanie pozycji poznańskiej psychologii zdrowia i psychologii klinicznej. Z jej naukowych inspiracji i troski o nowe pokolenia psychologów klinicznych powstało wiele wartościowych monografii, artykułów naukowych i podręczników akademickich (pkt 2.4.2). Można więc powiedzieć, że idzie ona drogą swego Mistrza – prof. A. Lewickiego.

Nawiasem mówiąc, dwie duże ogólnopolskie konferencje zorganizowane w listopadzie 2014 r. w naszym Instytucie dotyczyły właśnie psychologii klinicznej i psychologii zdrowia (L. Cierpiałkowska z zespołem) oraz seksuologii klinicznej i społecznej (M. Beisert z zespołem). Otworzyły one cykl tematycznych konferencji, które być może staną się kolejną naukowo-zawodową wizytówką naszego Instytutu.

Od paru lat rozwija się nowa problematyka badawcza z zakresu psychofizjologii zdrowia. Jest ona podejmowana w nowym laboratorium Zakładu Psychologii Zdrowia i Klinicznej przez młodego badacza, Ł. Kaczmarka, który potrafił skupić wokół siebie grupę doktorantów i studentów (pkt 2.3.2). Już dziś zespół może wykazać się znaczącymi publikacjami o zasięgu światowym. Na ukończeniu jest też praca habilitacyjna kierownika laboratorium.

Zaawansowane, na światowym poziomie, badania o profilu neurokognitywistycznym z wykorzystaniem specjalistycznej aparatury (pełna zgodność ze światowymi standardami w tym zakresie) prowadzone są w samodzielnym laboratorium G. Króliczaka (pkt 2.3.1), a ich publikacje zamieszczone są w najlepszych czasopismach branżowych.

Ważnym obszarem badań naukowych, ale też aplikacji wiedzy psychologicznej do sfery praktyki społecznej są badania nad szeroko pojmowanym rozwojem psychicznym, obejmujące pełen cykl życia – od narodzin do późnej dorosłości. Problemy te są podejmowane w dwóch niezależnych zespołach: B. Harwas-Napierały, kontynuatorki zainteresowań M. Tyszkowej, i A. I. Brzezińskiej (pkt 2.4).

Badania zespołu B. Harwas-Napierały (Zakład Psychologii Rozwoju Człowieka i Badań nad Rodziną) skupiają się na problemach związanych ze specyfiką rozwoju psychicznego człowieka w cyklu życia w kontekście rodziny, z naciskiem na okres dorastania i dorosłości. Dotyczą one m.in. psychologicznej problematyki funkcjonowania rodziny i małżeństwa w zmieniającym się kontekście kulturowym i społecznym (np. L. Bakiera, *Zaangażowane rodzicielstwo a autokreacyjny aspekt rozwoju dorosłych*, Difin, 2013) czy

problemu intymności w związkach i statusu singli we współczesnym społeczeństwie (K. Adamczyk, d. Palus, *Wybrane psychologiczne uwarunkowania braku partnera życiowego w okresie wczesnej dorosłości*, Wyd. Naukowe WNS UAM, 2010). Zwraca także uwagę dwutomowy *Leksykon psychologii rozwoju człowieka* (Difin, 2011) napisany przez L. Bakierę i Ż. Steltera.

Badania i analizy prowadzone w zespole A.I. Brzezińskiej (działającym w założonym przez nią w 1990 r. Zakładzie Psychologii Socjalizacji i Wspomagania Rozwoju) dotyczą, z jednej strony, kwestii ogólnych, fundamentalnych dla psychologii rozwoju (A.I. Brzezińska, *Spoleczna psychologia rozwoju*, ramka 2), w tym problemu ciągłości i zmiany oraz roli kryzysów w procesie rozwoju (B. Smykowski, *Psychologia kryzysów w kulturowym rozwoju dzieci i młodzieży*, Wyd. Naukowe UAM, 2012). Są to badania wykorzystujące wiedzę z psychologii rozwoju do rozwiązywania określonych problemów z obszaru profilaktyki i edukacji w okresie dzieciństwa i dorastania (B. Ziółkowska, *Ekspresja syndromu gotowości anorektycznej u dziewcząt w stadium adolescencji*, Wyd. Fundacji Humaniora, 2001; *Psychospoleczne uwarunkowania i konsekwencje nienormatywnej masy ciała*, Wyd. Naukowe UAM, 2012).

Badania podstawowe i stosowane oraz związana z nimi aktywność publikacyjna prowadzone w obszarze szeroko pojmowanej metodologii badań psychologicznych (a nawet szerzej: behawioralnych), diagnostyki psychologicznej i psychometrii też wpisują się w tradycję Instytutu. Tu sięgamy aż do badań naszych Mistrzów: B. Hornowskiego i A. Lewickiego. W zespołach kierowanych przez J. Brzezińskiego, E. Hornowską (Zakład Podstaw Badań Psychologicznych) oraz W.J. Paluchowskiego (Zakład Psychologii Ogólnej i Psychodiagnostyki) prowadzone są badania nad strukturą procesu badawczego i jego społecznymi, etycznymi i metodologicznymi kontekstami (J. Brzeziński), zastosowaniem metod statystycznych w badaniach psychologicznych (J. Brzeziński, M. Zakrzewska), modelami psychometrii (E. Hornowska, ramka 2), diagnozą psychologiczną (W.J. Paluchowski, ramka 2; A. Słysz, *Typy diagnostów*, Wyd. Naukowe UAM, 2008) i kwestionariuszami osobowości (W.J. Paluchowski), Skalami Inteligencji D. Wechslera (J. Brzeziński, E. Hornowska, M. Zakrzewska), statusem metodologicznym analiz jakościowych i związkiem Internetu z psychologią (W.J. Paluchowski) – badania *via Internet* (W.J. Paluchowski, ramka 3), zjawiskiem uzależnienia od Internetu (K. Kaliszewska, *Nadmierne używanie Internetu. Charakterystyka psychologiczna*, Wyd. Naukowe UAM, 2007).

Joanna Urbańska prowadzi badania w obszarze psychologicznych aspektów zmęczenia i jest autorką monografii *Zmęczenie życiem codziennym*.

Środowiskowe i zdrowotne uwarunkowania oraz możliwości redukcji w sanatorium (Wyd. Naukowe WNS UAM, 2010).

Z tym obszarem badań wiążemy też dużą aktywność publikacyjną (podręczniki i monografie zbiorowe) oraz konferencyjną, odnoszącą się do etycznych aspektów badań psychologicznych (naukowych i diagnostycznych). Problematykę tę podejmowali A. I. Brzezińska, J. Brzeziński (podręcznik – pkt 2.4.2), W. J. Paluchowski i W. Poznaniak.

Trzeba też przywołać polskie badania (E. Hornowska i W. J. Paluchowski) w ramach prowadzonego od 1979 r. projektu: *Work Importance Study – international research* (koordynatorem całości był Donald E. Super, a koordynatorem części polskiej badań – B. Hornowski, zaś od 1986 r. E. Hornowska). Rezultaty tych badań zostały opublikowane przez E. Hornowską i W. J. Paluchowskiego w „Polish Psychological Bulletin” (1994) i w pracy zbiorowej: D. E. Super, B. Šverko, Ch. M. Super (red.), *Life roles, values, and careers: International findings of the Work Importance Study*, Jossey-Bass, 1995.

W ten obszar problemowy wpisują się monograficzne studia prowadzone przez A. Suchańską nad wartością diagnostyczną takich metod, jak rozmowa i obserwacja, oraz projekcyjnej metody TAT, a także udostępnienie przez M. Stasiakiewicza polskiemu psychologowi systemu całościowego J. Exnera do interpretacji metody Rorschacha (pkt 2.2.2).

W tym kontekście chcielibyśmy zwrócić uwagę na unikatową serię wydawniczą redagowaną przez A. I. Brzezińską i E. Hornowską pt. „Zastosowania Psychologii” (Scholar), w której do tej pory ukazało się już 15 tomów (ramka 4).

W Zakładzie Psychologii Ogólnej i Psychodiagnostyki prowadzone są także badania w obszarze psychologii poznawczej przez: A. Putko (*Dziecięca teoria umysłu w fazie jawnej i utajonej a funkcje wykonawcze*, Wyd. Naukowe UAM, 2009), A. Jasielską (*Charakterystyka i konsekwencje potocznego rozumienia emocji*, Wyd. Naukowe UAM, 2013) i M. Kowalczyka (*Myśli oderwane od zadania. Geneza dystrakcji i mechanizmy obrony*, Wyd. Naukowe UAM, 2007).

Prof. R. Stachowski stworzył w naszym Instytucie nowy obszar badawczy – historia myśli psychologicznej. Do jego (i zespołu współpracowników) osiągnięć należy zaliczyć:

- wydanie w 2000 r. podręcznika akademickiego: *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych* (ramka 2),
- zorganizowanie w 1993 r. międzynarodowej konferencji: „The 12th Conference of Cheiron-Europe, European Society for the Behavioral and Social Sciences” (pkt 2.2.3),

- wydanie w 1993 r. monografii zbiorowej poświęconej początkom polskiej psychologii: *Roots of Polish Psychology*,
- wydanie w 1992 r. (wspólnie z E. Kosnarewicz i T. Rzepą) *Słownika polskich psychologów*,
- redagowanie w Wyd. Naukowym PWN serii wydawniczej „Biblioteka Klasyków Psychologii”, w której ukazało się już kilkadziesiąt monografii napisanych przez psychologów zaliczanych do klasyki światowej. Redagowanie tej serii przejął on po Włodzimierzu Szewczuku (1913–2002, UJ).

Naszą uwagę przykuł wybór prac psychologów ze szkoły lwowsko-warszawskiej dokonany przez T. Rzepę i z jej obszerną przedmową (1997): *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej* (w której przywołane zostały fragmenty prac S. Błachowskiego i A. Lewickiego). Unikatową monografią poprzez sposób ujęcia tytułowej problematyki – i to w skali światowej – jest praca R. Stachowskiego: *The mathematical soul. An antique prototype of the modern matematization of psychology* (Rodopi, 1992).

Współpracujący z R. Stachowskim A. Pankalla prowadzi badania nad twórczością naukową E. Boesha i W. Wundta (*Mitocentryczna psychologia kulturowa E. Boescha*, Wyd. Naukowe UAM, 2011) oraz tożsamością kulturową i psychokulturowym wymiarem mitu.

W zespole T. Chirkowskiej-Smolak (Zakład Psychologii Pracy i Organizacji) prowadzone są badania nad: zaangażowaniem organizacyjnym, twórczością pracowników, karierami zawodowymi, pracą zawodową kobiet i psychopatologią pracy. Sama liderka zespołu badawczego jest autorką monografii prezentującej wyniki własnych badań empirycznych: *Psychologiczny model zaangażowania w pracę* (Wyd. Naukowe UAM, 2012).

W zespole A. Suchańskiej (Zakład Psychologii Osobowości) prowadzone są badania nad regulacyjnym znaczeniem wybranych kategorii osobowościowych, rozwojem i diagnozą osobowości, osobowościowymi uwarunkowaniami zaburzeń zachowania, problematyką tożsamości i spójności osobowości oraz nad adaptacyjną wartością formalnych charakterystyk struktury osobowości. Zwracamy uwagę na monografie pracowników zakładu: A. Pilarskiej *Ja i tożsamość a dobrostan psychiczny* (Wyd. Naukowe WNS UAM, 2012); O. Sakson-Obady *Pamięć ciała. Ja cielesne w relacji przywiązania i w traumie* (Difin, 2009), J. Wycisk *Okaleczanie ciała. Wybrane uwarunkowania psychologiczne* (Bogucki Wyd. Naukowe, 2004).

W zespole M. Stasiakiewicz (Zakład Psychologii Społecznej) prowadzone są badania nad diagnozowaniem kompetencji społecznych, psychologicznymi mechanizmami wpływu społecznego, a także nad psychologicznymi uwarunkowaniami postaw i zachowań konsumentów (D. Rosiński, *Nauczycy-*

ciel wobec zaburzeń procesu socjalizacji uczniów, Humaniora, 2003; M. Obłęska, *Styl mówienia w schizofrenii*, Wyd. Naukowe UAM, 2013).

Mocną stroną badań prowadzonych w naszym Instytucie jest też zwracanie uwagi na zastosowanie podstawowej wiedzy psychologicznej w różnych obszarach praktyki społecznej.

W ramach indywidualnych kontaktów poszczególni pracownicy Instytutu prowadzą też bogatą współpracę międzynarodową.

2.2.2. Monografie testów psychologicznych

Pracownicy Instytutu opublikowali wiele monografii i podręczników poświęconych metodom testowym. Jest to także naukowa wizytówka naszego Instytutu. Warto zatem przywołać testy, którym poświęcono odrębne opracowania monograficzne.

Sięgając do „korzeni”, można powiedzieć, że to B. Hornowski pierwszy przybliżył nam popularny test Ravena w monografii *Psychologiczna analiza testu percepcyjnego „Progressive Matrices” J. C. Ravena* (PWN, 1959). Profesor prowadził też badania nad diagnostycznym znaczeniem rysunku postaci ludzkiej w rozwoju psychicznym dziecka (*Badania nad rozwojem psychicznym dzieci i młodzieży na podstawie rysunku postaci ludzkiej*, PWN, 1970, 1982).

Do badań tych po latach nawiązą E. Hornowska i W.J. Paluchowski (wraz z zespołem pracowników Instytutu), kontynuując je i zbierając polskie wyniki i przykłady oceny rysunków (E. Hornowska, W.J. Paluchowski, *Rysunek postaci ludzkiej według Goodenough-Harrisa (DAMT). Wyniki badań dzieci polskich*, Wyd. Naukowe UAM, 1987, we współpracy z Centralnym Ośrodkiem Metodycznym Poradnictwa Wychowawczo-Zawodowego Ministerstwa Oświaty i Wychowania).

Z kolei T. Kocowski prowadził w Poznaniu badania nad kwestionariuszem MPI i MMPI (pkt 1.3). Po latach badania nad kwestionariuszem MMPI podjął w Poznaniu W.J. Paluchowski, redagując trzy części pracy *Stosowanie i interpretacja kwestionariusza MMPI* (Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Wydział Psychologii UW, Laboratorium Technik Diagnostycznych, 1984, 1985a, 1985b.)

M. Stasiakiewicz przybliżył polskim psychologom bodaj najlepsze podejście do kontrowersyjnej metody Rorschacha, tzw. system całościowy (ang. *Comprehensive System*) autorstwa Johna Exnera (M. Stasiakiewicz, *Test Rorschacha*, Scholar, 2004). Wcześniej przygotował on pracę zbiorową *Warsztaty Rorschachowskie* (Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Wydział

Psychologii UW, Laboratorium Technik Diagnostycznych, 1984). J. Exner (na zaproszenie M. Stasiakiewicza) wygłosił w 1988 r. wykład *The Comprehensive System and the theoretical and methodological dilemmas of the Rorschach test*.

Z kolei Anna Suchańska napisała monografię poświęconą jednej z bardziej popularnych (obok metody Rorschacha) metod projekcyjnych – TAT (A. Suchańska, *Test Apercepcji Tematycznej*, Wyd. Naukowe UAM, 1994).

Na szczególną uwagę zasługują kilkuletnie i w pewnej mierze pionierskie prace prowadzone w zespole J. Brzezińskiego i E. Hornowskiej nad pierwszą polską adaptacją kulturową, standaryzacją i normalizacją jednej z dwóch najważniejszych skal inteligencji – Wechsler Adult Intelligence Scale-Revised (WAIS-R) z 1981 r. Efektem tych prac było udostępnienie w 1991 r. polskim psychologom Skali Inteligencji D. Wechslera dla Dorosłych WAIS-R (PL)¹⁸. Było to pierwsze tak duże przedsięwzięcie w zakresie udostępniania zagranicznych wielotestowych skal inteligencji polskim psychologom (J. Brzeziński, E. Hornowska (red.), *Skala Inteligencji WAIS-R Wechslera. Polska adaptacja, standaryzacja, normalizacja i wykorzystanie w diagnostyce psychologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, 1993, współautorzy: M. Gaul, A. Machowski, S. Kowalik, M. Zakrzewska; wyd. 2: 1998).

2.2.3. Znaczące konferencje naukowe

Institutowi powierzano organizację dużych konferencji. Warto wymienić kilka z nich, które swoim zasięgiem wykraczały poza środowisko lokalne:

- pięciokrotna organizacja Zjazdów Naukowych PTP w latach: 1950, 1955, 1958, 1962 i 1964 (był to Zjazd Nadzwyczajny na XX-lecie PRL)¹⁹;
- XXIV Zjazd Naukowy Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Poznań, 21–26 września 1981 r. (przewodnicząca komitetu naukowego: M. Tyszkowa; przewodniczący komitetu organizacyjnego: R. Stachowski); temat zjazdu: *Psychologiczne problemy działalności człowieka*;

¹⁸ J. Brzeziński, M. Gaul, E. Hornowska, A. Machowski, M. Zakrzewska, *Skala Inteligencji D. Wechslera dla Dorosłych WAIS-R(PL). Wersja zrewidowana. Polska adaptacja WAIS-R (PL)*, Pracownia Testów Psychologicznych PTP, Warszawa 1996. W 2004 r. ukazała się renormalizacja skali: J. Brzeziński, M. Gaul, E. Hornowska, A. Jaworowska, A. Machowski, M. Zakrzewska, *Skala Inteligencji D. Wechslera dla Dorosłych WAIS-R(PL). Wersja zrewidowana – renormalizacja WAIS-R (PL)*, Pracownia Testów Psychologicznych PTP, Warszawa 2004.

¹⁹ Za: M. Toeplitz-Winiewska, *Polskie Towarzystwo Psychologiczne po II wojnie światowej*, w: M. Toeplitz-Winiewska, A. Sękowski (red.), *Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Historia, teraźniejszość, przyszłość...*, ss. 29–39.

- XXXIII Zjazd Naukowy Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Poznań, 24–27 września 2008 r. (przewodniczący komitetu programowego: J. Brzeziński; przewodnicząca komitetu organizacyjnego: A. Smelkowska-Zdziabek); temat zjazdu: *Życie godnie...*;
- I Krajowa Konferencja Psychologii Klinicznej, Poznań, 28–29 listopada 2014 r. (przewodnicząca komitetu naukowego: L. Cierpiałkowska); temat konferencji: *Psychologia kliniczna w XXI wieku – teoria i praktyka*²⁰;
- Międzynarodowa Konferencja Seksuologiczna, Poznań, 28–29 listopada 2014 r. (przewodnicząca komitetu organizacyjnego: M. Beisert); temat konferencji: *Wyzwania i codzienność współczesnej seksuologii*²¹;
- The 12th Conference of Cheiron-Europe, European Society for the Behavioral and Social Sciences, Poznań, 31 sierpnia – 4 września 1993 r. (przewodniczący komitetu naukowego i organizacyjnego: R. Stachowski);
- VIII Zjazd Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Społecznej, Poznań, 8–10 września 2011 r. (przewodniczący komitetu organizacyjnego: M. Stasiakiewicz); temat zjazdu: *Psychologia świata społecznego*;
- XVI Ogólnopolska Konferencja Psychologii Rozwojowej, Poznań, 21–24 czerwca 2007 r. (przewodniczący konferencji: B. Harwas-Napierała i M. Kielar-Turska, UJ); temat konferencji: *Drogi rozwoju człowieka w świecie współczesnych wartości*;
- organizacja Kolokwium Psychologicznych – corocznych konferencji naukowych przygotowywanych przez Komitet Psychologii PAN. Wystąpienia z tych spotkań były drukowane w monograficznych rocznikach, wydawanych przez Komitet Psychologii PAN.

2.3. Laboratoria

Instytut Psychologii UAM wszedł w okres intensywnego tworzenia laboratoriów i organizowania w nich zaawansowanych badań empirycznych, zwłaszcza tych, które obejmują pogranicze problemowe psychologii, fizjologii i neurokognitywistyki. Co ważne (realizacja celu: internacjonalizacja badań psychologicznych prowadzonych w Instytucie, wyjście poza krajowe „opłotki”), wyniki tych badań prowadzonych w już funkcjonujących „pełną parą” dwóch laboratoriach (G. Króliczaka i Ł. Kaczmarka) ogłaszane są w bardzo dobrych czasopismach o zasięgu międzynarodowym (z listy JCR, SCOPUS i ERIH PLUS). Kolejne dwa (A.I. Brzezińskiej i M. Urbańskiego) rozpoczęły dopiero swoją działalność i na wyniki musimy jeszcze poczekać.

²⁰ zpzipk.home.amu.edu.pl/.

²¹ seksuologia.amu.edu.pl/?page_id=50.

2.3.1. Laboratorium Badania Działań i Poznania²²

Naszym najważniejszym Laboratorium jest to, którym (pod tą nazwą) od 2011 r. efektywnie kieruje **Grzegorz Króliczak**. Pierwsze prace (przede wszystkim adaptacja do nowych celów pomieszczeń i wyposażenie w pierwsze aparaty) nad uruchomieniem laboratorium podjął trzy lata wcześniej **Dawid Wiener**. Dziś Laboratorium zajmuje cztery dobrze odizolowane od zakłócających wpływów zewnętrznych (hałas, wstrząsy itp.) pomieszczenia i prowadzi zaawansowane, na poziomie światowym, badania o profilu neurokognitywistycznym. Stanowi ono jedną z „wizytówek” Instytutu Psychologii.

Głównym celem badań prowadzonych w Laboratorium jest poznanie istoty związków zachodzących między organizacją mózgową (reprezentacjami neuronalnymi) prostych i złożonych czynności manualnych (w tym gestów użycia narzędzi i gestów „znaczeniowych”), reprezentacji pojęć dotyczących narzędzi oraz kontroli podstawowych funkcji językowych. Zakłada się, że jeśli język wyewoluował ze zdolności manualnych, to powinna być możliwa identyfikacja wspólnych procesów bądź wykazanie zachodzenia na siebie prostszych mechanizmów, leżących u podłoża tych wszystkich, na pozór odmiennych, dyspozycji ludzkich. Procesy te powinny być podobnie zorganizowane w mózgu, niezależnie od ręczności osób badanych. Ponadto w badaniach prowadzonych w Laboratorium poszukuje się związków między asymetriami strukturalnymi (specyficzną budową) mózgu a lateralizacją funkcjonalną (charakterystycznymi wzorami pobudzeń mózgu w trakcie używania) języka i gestów. Badacze zajmują się też kwestiami pokrewnymi, takimi jak badanie asymetrii reprezentacji języka u osób dwujęzycznych.

Głównym narzędziem jest funkcjonalny rezonans magnetyczny (fMRI), jedna z najdokładniejszych metod obrazowania funkcji mózgu. Badania te są realizowane w Instytucie Biologii Doświadczalnej im. Nenckiego w Warszawie oraz w Rehasport Clinic w Poznaniu. Jednak Laboratorium dysponuje również specjalistycznym sprzętem i oprogramowaniem, które umożliwia prowadzenie wysoce specjalistycznych badań. Pracownicy Laboratorium współpracują ze znanymi badaczami z kilku ośrodków zagranicznych. Są wśród nich Scott H. Frey (Washington University in St. Louis w USA), Paul van Donkelaar (University of British Columbia w Kanadzie) czy też, od niedawna, Ilan Fischer (University of Haifa w Izraelu).

Laboratorium dysponuje następującą aparaturą i specjalistycznym oprogramowaniem:

²² www.kognilab.amu.edu.pl/.

- system EEG Biosemi, 64-kanałowy, z aktywnymi elektrodami do monitorowania reakcji psychofizjologicznych mózgu oraz oprogramowanie BrainVision Analyzer do analiz uzyskanego sygnału EEG;
 - przezczaszkowy stymulator magnetyczny (TMS) Rapid 2 Plus 1 firmy Magstim wraz z neuronawigacją typu BrainSight, które umożliwiają precyzyjną stymulację mózgu w trakcie realizacji zadań;
 - system Optotrak Certus wyposażony w trójwymiarową kamerę śledzącą do monitorowania ruchu uczestników badań wraz z oprogramowaniem NDI (Northern Digital);
 - okulografy (eyetrackery): Hi-speed 500 SMI, RED SMI oraz Dikablis (mobilny) wspierane przez oprogramowanie iViewer, Experimental Center oraz BeGaze;
 - programy do prezentacji bodźców eksperymentalnych: SuperLab Pro i E-prime wraz z kilkoma modelami kluczy odpowiedzi;
 - programy do analiz danych neuroobrazowych: FSL, BrainVoyager QX i toolboxy MatLab, zainstalowane na komputerach klienckich, które łączą się z przeznaczonym wyłącznie do realizacji badań prowadzonych w Laboratorium serwerem w Centrum Informatycznym UAM na Morasku²³;
 - oprogramowanie do analizy zapisu video The Observer XT.
- Publikacje członków zespołu badawczego są odnotowywane na stronie internetowej Laboratorium.

2.3.2. Laboratorium Psychofizjologii Zdrowia²⁴

Drugim, stosunkowo nowym, bo założonym w 2013 r., jest Laboratorium Psychofizjologii Zdrowia. Kieruje nim **Łukasz Kaczmarek** wraz z **Michałem Kosakowskim** (Lab Manager). Laboratorium jest afiliowane przy Zakładzie Psychologii Zdrowia i Psychologii Klinicznej. Obejmuje ono dwa dobrze przygotowane do realizacji założonych celów pomieszczenia. W Laboratorium aktualnie realizowane są następujące zadania badawcze:

- zastosowanie motywacyjnego dymensjonalnego modelu afektu (MDMA) do wyjaśnienia niekorzystnych dla pracy serca sekwencji emocji negatywnych i pozytywnych. Model MDMA podważa jedne z podstawowych wyobrażeń o roli pozytywnych emocji, które są obecnie mocno zakorzenione w literaturze i na których – prawdopodobnie przedwcześnie – próbuje opierać się programy profilaktyczne i promujące zdrowie. Jednym z celów realizowanego projektu jest przygotowanie wystandaryzowanej zgodnie

²³ ci.amu.edu.pl/.

²⁴ www.lpzip.weebly.com/.

z założeniami MDMA bazy emotogennych bodźców audiowizualnych – Poznań Database of Affective Movie Clips. Zadanie realizowane jest przez Ł. Kaczmarka;

– prace nad pierwszą psychofizjologiczną interpretacją asymetrii rytmu serca. Asymetria rytmu serca to odkryte niedawno zjawisko fizjologiczne o klinicznej wartości prognostycznej. Przejawia się ono nierównomiernym udziałem serii zwolnień i przyspieszeń w zmienności rytmu serca. Istnieją przesłanki, aby wnioskować, że oprócz czynników czysto fizycznych (np. postawa ciała, pora dnia) różnice w kształcie asymetrii rytmu serca mogą zależeć od modulacji pracy serca przez autonomiczny układ nerwowy. Wskazywałoby to na zależność zmian asymetrii rytmu serca od przebiegu procesów emocjonalnych, a tym samym na możliwość wykorzystania indeksów asymetrii rytmu serca w badaniach psychofizjologicznych. Zadanie to jest realizowane przez Ł. Kaczmarka;

– badania z zakresu psychofizjologii społecznej nad rozszerzonym modelem konsumenckiej asocjacji i dysocjacji oraz rolą lęku, potrzeby wyjątkowości i zagrożenia tożsamości indywidualnej. Celem badań jest eksperymentalne sprawdzenie hipotezy głoszącej, że zachodzi interakcja między typem konstruktów Ja a typem zagrożenia tożsamości, która za pośrednictwem lęku wpływa na procesy asocjacji i dysocjacji prowadzące do preferencji określonych marek produktów. Użycie zaawansowanych i różnorodnych metod do pomiaru lęku w tym badaniu stanowi nowatorskie podejście w badaniach psychologii konsumenckiej, które uwzględniają niemal wyłącznie narzędzia samoopisowe. Zadanie to jest realizowane przez Dariusza Drązkowskiego.

Jeśli chodzi o wyposażenie, to – biorąc pod uwagę krótką historię – Laboratorium posiada aparaturę ekspozycyjno-pomiarową, która umożliwia prowadzenie zaawansowanych badań eksperymentalnych. Dysponuje m.in. aparaturą do pomiaru zmiennych fizjologicznych (EKG, EMG, ciśnienie krwi itp.), które są ważne dla zrozumienia emocjonalnych i motywacyjnych uwarunkowań zdrowia somatycznego. Są to: ciśnieniomierz FMS Finometer (bezinwazyjny ciągły pomiar parametrów hemodynamicznych); zestaw do badań psychofizjologicznych ADInstruments: elektrokardiografia, elektromiografia mięśni mimicznych twarzy, przewodnictwo skórne, krzywa oddechowa, temperatura ciała, aktywność motoryczna stóp; 16-kanalowy konwerter analogowo-cyfrowy Powerlab 16/35; rejestracja i analiza wideo. Oprogramowanie: LabChart 8.0, E-Prime 2.0. W planach są dalsze zakupy sprzętu, w tym aparatury umożliwiającej nowatorski pomiar wskaźników behawioralnych emocji i motywacji.

Osoby prowadzące w Laboratorium badania współpracują z Uniwersytetem Medycznym w Poznaniu, National University of Ireland w Galway,

George Mason University USA oraz University of British Columbia w Kanadzie. Od stycznia 2014 r. zrealizowano trzy projekty badawcze, a w trakcie realizacji znajdują się kolejne cztery projekty. Wyniki badań zostały opublikowane w czasopismach z listy JCR. Publikacje członków zespołu badawczego są odnotowywane na stronie internetowej Laboratorium. W Laboratorium prowadzone są obecnie (2014/2015) badania w ramach dwóch prac doktorskich.

2.3.3. Laboratorium Badania Rozwoju i Uczenia LABRU

Laboratorium powstało w 2014 r., a jego kierownikiem jest **Anna I. Brzezińska**. Jest ono afiliowane przy Zakładzie Psychologii Socjalizacji i Wspomagania Rozwoju.

Podstawową ramę teoretyczną badań stanowi paradygmat kulturowo-historyczny (w oryginalnym ujęciu Lwa S. Wygotskiego i w jego współczesnych mutacjach, m.in. Reuvena Feuersteina), w którym zakłada się, że procesy rozwoju są powiązane ze społecznym uczeniem się w danym kontekście kulturowym. Główny obszar badań to zatem związki między procesami dojrzewania organizmu zachodzącymi spontanicznie a procesami uczenia się od innych. Procesy uczenia się społecznego powodują, iż spontanicznie zachodzące procesy dojrzewania zmieniają swój charakter. Dzieje się tak, gdy poddawane są, szczególnie w sensytywnych okresach rozwoju, stymulacji przez obecny/dostępny w danej kulturze system ofert.

Głównym celem badań jest wyjaśnianie mechanizmów rozwoju, leżących u podstaw różnych form uczenia się w kolejnych etapach dzieciństwa i dorastania, oraz poszukiwanie efektywnych środków wspomagania procesu uczenia się. Metodologia badań nawiązuje do metody „podwójnej stymulacji” (*double-stimulation paradigm*), zwanej – za L.S. Wygotskim – „eksperymentem nauczającym”, a zmodyfikowanej wedle koncepcji R. Feuersteina jako „wzbogacanie narzędziowe” (*instrumental enrichment*).

Laboratorium znajduje się w fazie przygotowywania projektów badawczych oraz wyposażania w aparaturę badawczą (m.in. kamery do umieszczenia na głowach badanych i mobilne eyetrackery).

2.3.4. Laboratorium Badania Rozumowań²⁵

Laboratorium Badania Rozumowań, które powstało w 2014 r., a jego kierownikiem jest **Mariusz Urbański**, jest afiliowane przy Zakładzie Logiki

²⁵ reasoning.edu.pl/.

i Kognitywistyki. Pracują w nim, poza kierownikiem, doktoranci studium doktoranckiego nauk o poznaniu i komunikacji społecznej. Prowadzone w Laboratorium badania dotyczą przede wszystkim logiki pytań oraz formalnej analizy rozumowań. Aktualnie realizowane projekty skupiają się na:

- pogłębionej analizie sposobów rozwiązywania zadania selekcyjnego Wasona,
- analizie rozwiązań zadań dedukcyjnych, bazujących na polisylogizmach,
- logicznej analizie struktury rozwiązywania zadań w teście matryc Ravena,
- roli zdolności do podejmowania perspektywy w uwspólnianiu uwagi i mentalizacji,
- polskiej adaptacji Testu Poznania Społecznego MASC.

2.4. Inicjatywy edytorskie – serie wydawnicze, podręczniki akademickie, czasopisma

Cechą szczególną działalności naukowej i dydaktycznej psychologów z naszego Instytutu są liczne inicjatywy wydawnicze, które wykraczają poza lokalne środowisko poznańskie i włączają w poznańskie projekty psychologów z innych ośrodków akademickich.

2.4.1. Serie wydawnicze

W Instytucie od lat redagowane są trzy serie wydawnicze wychodzące w znanych ogólnopolskich wydawnictwach naukowych: PWN i Scholar (ramki: 2, 3, 4). Publikują w nich nie tylko pracownicy naszego Instytutu.

2.4.2. Podręczniki akademickie

Drugą rozpoznawalną w kraju specjalnością Instytutu są autorskie podręczniki akademickie. Warto zwrócić uwagę na kilka inicjatyw w tym zakresie, które swoim oddziaływaniem wykroczyły poza lokalne środowisko i przetrwały próbę czasu. Kilka z nich wyszło w serii „Wykłady z Psychologii” (ramka 2).

Należy zacząć od inicjatywy, która sięga lat 60. XX wieku. W Instytucie podtrzymywana jest przez Helenę Sęk tradycja przygotowywania kolejnych wersji podstawowego w psychologii klinicznej podręcznika akademickiego. Pierwszym w Polsce był opracowany pod redakcją Andrzeja Lewickiego,

Ramka 2

Seria wydawnicza „Wykłady z Psychologii”

red. nauk. Jerzy Brzeziński (Instytut Psychologii UAM)
Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa

- 2000: Jerzy Brzeziński, *Badania eksperymentalne w psychologii i pedagogice*, tom 1.
- 2000: Ida Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, tom 2.
- 2000: Anna Brzezińska, *Spółeczna psychologia rozwoju*, tom 3.
- 2000: Ryszard Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, tom 4.
- 2001: Helena Sęk, *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*, tom 5.
- 2001: Elżbieta Hornowska, *Testy psychologiczne. Teoria i praktyka*, tom 6.
- 2001: Władysław Jacek Paluchowski, *Diagnoza psychologiczna. Podejście ilościowe i jakościowe*, tom 7.
- 2002: Bogdan Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, tom 8.
- 2002: Augustyn Bańka, *Spółeczna psychologia środowiskowa*, tom 9.
- 2002: Jan Strelau, *Psychologia różnic indywidualnych*, tom 10.
- 2003: Piotr Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, tom 11.
- 2005: Dariusz Doliński, *Techniki wpływu społecznego*, tom 12.
- 2005: Krystyna Skarżyńska, *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej*, tom 13.
- 2005: Anna Herzyk, *Wprowadzenie do neuropsychologii klinicznej*, tom 14.
- 2007: Lidia Cierpiałkowska, *Psychopatologia*, tom 15.
- 2010: Tadeusz Tyszka, *Decyzje. Perspektywa psychologiczna i ekonomiczna*, tom 16.

Wszystkie tytuły serii miały kolejne wydania i wznowienia,
niektóre nawet kilkakrotne.

Ramka 3

Seria wydawnicza „Nowe Tendencje w Psychologii”

red. nauk. Jerzy Brzeziński (Instytut Psychologii UAM)

Wyd. Naukowe PWN, Warszawa

- 1993: Tomasz Maruszewski (red.), *Poznanie. Afekt. Zachowanie*, tom 1.
- 1994: Waldemar Domachowski, Michael Argyle (red.), *Reguły życia społecznego. Oksfordzka psychologia społeczna*, tom 2.
- 1996: Tadeusz Tyszka (red.), *Czy powrót do introspekcji?*, tom 3.
- 1997: Irena Heszen-Niejodek, Helena Sęk (red.), *Psychologia zdrowia*, tom 4.
- 1998: Jerzy Siuta (red.), *Współczesne koncepcje badań nad hipnozą*, tom 5.
- 1999: Zdzisław Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, tom 6.
- 2000: Helena Sęk (red.), *Wypalenie zawodowe. Przyczyny, mechanizmy, zapobieganie*, tom 7.
- 2002: Włodzimierz Oniszczenko (red.), *Geny i środowisko a zachowanie*, tom 8.
- 2004: Helena Sęk, Roman Cieślak (red.), *Wsparcie społeczne, stres i zdrowie*, tom 9.
- 2004: Janusz Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, tom 10.
- 2006: Wojciech Pisula (red.), *Psychologia porównawcza*, tom 11.
- 2006: Randall W. Engle, Grzegorz Sędek, Ulrich von Hecker, Daniel N. McIntosh (red.), *Ograniczenia poznawcze. Starzenie się i psychopatologia*, tom 12.
- 2008: Andrzej Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywistyczne, cz. 1: Emocje, percepcja, świadomość*, tom 13.
- 2009: Andrzej Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcie kognitywistyczne, cz. 2: Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, tom 14.
- 2009: Krzysztof Jodzio, *Neuropsychologia. Współczesne kierunki badań*, tom 15.
- 2009: Władysław Jacek Paluchowski, *Internet a psychologia*, tom 16.

Ramka 4

Seria wydawnicza „Zastosowania Psychologii”

red. nauk. Anna Izabela Brzezińska, Elżbieta Hornowska
(Instytut Psychologii UAM)
Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa

- 2004: Anna Brzezińska, Elżbieta Hornowska (red.), *Dzieci i młodzież wobec agresji i przemocy*.
- 2004: Maria Beisert, *Kazirodztwo. Rodzice w roli sprawców*.
- 2005: Beata Ziółkowska, *Anoreksja od A do Z. Poradnik dla nauczycieli i wychowawców*.
- 2007: Dorota Mroczkowska, Beata Ziółkowska, Anna Cwojdzńska, *Zaburzenia odżywiania. Poradnik dla rodziców i bliskich*.
- 2009: Beata Ziółkowska (red.), *Opętanie (nie)jedzeniem*.
- 2009: Beata Ziółkowska, Anna Cwojdzńska, Mariusz Chołody, *Ciało w kulturze i nauce*.
- 2010: Aleksandra Jasielska, Renata Anna Maksymiuk, *Dorośli reklamują, dzieci kupują. Kindermarketing i psychologia*.
- 2010: Lucyna Bakiera, *Czy dorastanie musi być trudne?*
- 2010: Żaneta Stelter, *Dorastanie osób z niepełnosprawnością intelektualną*.
- 2011: Teresa Chirkowska-Smolak, Aleksander Hauziński, Marcin Łaciak, *Drogi kariery. Jak wspomagać rozwój zawodowy dzieci i młodzieży*.
- 2011: Jarosław Groth, *Oblicza psychopatii. Obraz kliniczny i kategorie diagnostyczne*.
- 2014: Elżbieta Hornowska, Anna I. Brzezińska, Karolina Appelt, Katarzyna Kaliszewska-Czeremska, *The Affordances of Children's Environments: The Results of Polish Studies. Psychology in Practice*.
- 2014: Elżbieta Hornowska, Anna I. Brzezińska, Karolina Appelt, Katarzyna Kaliszewska-Czeremska, *Rola środowiska w rozwoju małego dziecka: metody badania*.
- 2014: Władysław Jacek Paluchowski, Elżbieta Hornowska, Piotr Haładziński, Lech Kaczmarek, *Can work be detrimental? Working excessively questionnaire (WEQ): the development and validation*.
- 2014: Władysław Jacek Paluchowski, Elżbieta Hornowska, Piotr Haładziński, Lech Kaczmarek, *Czy praca szkodzi? Wyniki badań nad kwestionariuszem nadmiernego obciążania się pracą*.

wydany przez PWN w 1967 r. podręcznik *Psychologia kliniczna*. Zawiera on wyznaczający kierunki rozwoju i metody badań naukowych w obszarze psychologii klinicznej obszerny rozdział autorstwa A. Lewickiego *Psychologia kliniczna w zarysie* (ss. 9–155). Z ówczesnego ogólnopolskiego zespołu autorów czynnym naukowo profesorem jest właśnie H. Sęk. Jak pisał w *Przedmowie* redaktor naukowy podręcznika, A. Lewicki:

Jest to próba pierwszego w naszej literaturze naukowej syntetycznego opracowania zagadnień psychologii klinicznej w sposób dostosowany do potrzeb i warunków polskich psychologów pracujących w tej dziedzinie oraz studentów psychologii przygotowujących się do pracy. Zgodnie z pojmowaniem w naszym kraju psychologii klinicznej jako dyscypliny nie czysto praktycznej, ale teoretyczno-praktycznej, tzn. prowadzącej własne badania naukowe, stanowiące dopiero bazę dla klinicznej praktyki psychologa, cały tom został podzielony na dwie części – teoretyczną i praktyczną²⁶.

Przywołujemy tę wypowiedź, gdyż jej „duch” przewija się przez kolejne wersje podręczników psychologii klinicznej wydawanych w poznańskim ośrodku akademickim. W 1991 r. H. Sęk przygotowała, wspólnie z pracownikami Instytutu (J. Brzeziński, W. Domachowski, S. Kowalik, W. Poznaniak), nowy, ale nawiązujący do pracy A. Lewickiego, podręcznik *Społeczna psychologia kliniczna*, wydany przez Wyd. Naukowe PWN. Podręcznik ten cieszy się uznaniem zarówno w środowisku psychologów klinicznych, jak i wśród studentów (czego dowodem są wznowienia – ostatnie w 2014 r.).

Kolejna, mocno rozbudowana i z udziałem – jak pisała we *Wstępie* redaktor naukowa H. Sęk²⁷ – autorów „ze wszystkich psychologicznych środowisk uniwersyteckich, specjalizujących się w różnych obszarach psychologii klinicznej i uznanych za specjalistów w swoich dziedzinach” dwutomowa praca pt. *Psychologia kliniczna* została wydana przez Wyd. Naukowe PWN w 2005 r. (ostatnie wznowienie w 2014 r.).

Aktualnie trwają prace nad najnowszą wersją podręcznika pt. *Psychologia kliniczna* pod redakcją L. Cierpiałkowskiej i H. Sęk. Podręcznik przygotowywany jest w Zakładzie Psychologii Zdrowia i Psychologii Klinicznej naszego Instytutu i będzie wydany, tak jak poprzednie, przez Wyd. Naukowe PWN. Jego współautorami są specjaliści ze wszystkich liczących się ośrodków psychologii klinicznej w kraju. L. Cierpiałkowska jest także autorką ważnej w polskim piśmiennictwie klinicznym pozycji: *Psychopatologia* (ramka 2),

²⁶ A. Lewicki, *Przedmowa*, w: A. Lewicki (red.), *Psychologia kliniczna*, PWN, Warszawa 1969, s. 5.

²⁷ H. Sęk, *Wstęp*, w: H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t. 1, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 13.

a H. Sęk jest współautorką (z Ireną Heszen z SWPS) pierwszego polskiego podręcznika akademickiego z psychologii zdrowia, wydane przez Wyd. Naukowe PWN: *Psychologia zdrowia* (2007).

Kolejną specjalnością Instytutu są podręczniki akademickie z zakresu metodologii, diagnostyki psychologicznej i psychometrii.

Z zakresu metodologii warto wymienić następujące pozycje: J. Brzezińskiego *Metodologię badań psychologicznych*²⁸, która doczekała się łącznie aż 14 wydań i dodruków (Wyd. Naukowe PWN, 1996); pierwszy w Polsce podręcznik planowania eksperymentów psychologicznych według statystycznego modelu ANOVA J. Brzezińskiego i R. Stachowskiego *Zastosowanie analizy wariancji w eksperymentalnych badaniach psychologicznych* (Wyd. Naukowe PWN, 1981, 1984); E. Hornowskiej *Operacjonalizacja wielkości psychologicznych. Założenia – struktura – konsekwencje* (Ossolineum, 1989); M. Gaula *Idealizacyjne modele poznania naukowego w psychologii* (Wyd. Naukowe PWN, 1990); M. Zakrzewskiej *Analiza czynnikowa w budowaniu i sprawdzaniu modeli psychologicznych* (Wyd. Naukowe UAM, 1994).

Z inicjatywy i pod redakcją naukową J. Brzezińskiego Wyd. Naukowe PWN wydało tłumaczenia na język polski dwóch podstawowych podręczników akademickich ze statystyki, adresowanych do studentów psychologii i pedagogiki. Oba tytuły cieszą się uznaniem w świecie psychologicznym. Są to: G. A. Ferguson, Y. Takane, *Analiza statystyczna w psychologii i pedagogice* (1989, wyd. 1; tłum. M. Zagrodzki) oraz B. M. King, E. W. Minium, *Statystyka w psychologii i pedagogice* (2009, wyd. 1; tłum. M. Zakrzewska z naszego Instytutu).

Psychometria i diagnostyka psychologiczna od lat były domeną naszego Instytutu. Chcemy przywołać podręczniki: E. Hornowskiej *Testy psychologiczne. Teoria i praktyka* (ramka 2) oraz W. J. Paluchowskiego *Diagnoza psychologiczna. Podejście ilościowe i jakościowe* (ramka 2) i tego samego autora *Diagnoza psychologiczna. Proces – narzędzia – standardy* (Wyd. Akademickie i Profesjonalne, 2001). Duże znaczenie dla popularyzacji naukowo ugruntowanego podejścia do metody testów psychologicznych miały dwie publikacje: wydanie, z inicjatywy J. Brzezińskiego i E. Hornowskiej (autorka przekładu), przez GWP tłumaczenia podstawowego zestawu standardów obowiązujących osoby konstruujące i stosujące testy psychologiczne oraz interpretujące ich wyniki: *Standardy dla testów stosowanych w psychologii i pedagogice* (2007), a także zbiór przykładów klasycznych światowych artykułów z zakresu psychometrii: J. Brzeziński (red.), *Trafność i rzetelność testów psychologicznych. Wybór tekstów*, tłum. E. Hornowska i M. Zakrzewska (2005).

²⁸ Liczba cytowań według Google Scholar 25 grudnia 2014 r. wyniosła 501.

Anna Suchańska wydała w 2007 r. w Wyd. Akademickich i Profesjonalnych podręcznik akademicki poświęcony metodzie ważnej w pracy diagnostycznej psychologa (zwłaszcza klinicznego): *Rozmowa i obserwacja w diagnozie psychologicznej*.

Mocną stroną naszego dorobku jest też kilkanaście prac zbiorowych poświęconych tej problematyce, które zostały przygotowane przez pracowników Instytutu.

Pisaliśmy już (pkt 1.3) o przygotowywanym przez M. Tyszkową (we współautorstwie z M. Przetacznik-Gierowską) i wydanym po śmierci autorek przez Wyd. Naukowe PWN nowatorskim podręczniku *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne* (1996). Wydawca potraktował tę pracę jako pierwszy tom i powierzył B. Harwas-Napierale i J. Trempale przygotowanie i zredagowanie dwóch kolejnych tomów: *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka* (2002, tom 2) oraz *Psychologia rozwoju człowieka. Rozwój funkcji psychicznych* (2003, tom 3).

W 2000 r. ukazał się cieszący się dużym zainteresowaniem w środowisku nie tylko psychologów podręcznik akademicki dotyczący problematyki rozwoju psychicznego człowieka – ujmujący tematykę rozwoju w perspektywie psychologii społecznej autorstwa A.I. Brzezińskiej *Społeczna psychologia rozwoju* (ramka 2). Dużą popularnością cieszy się wieloautorska praca (poznanski zespół autorski) pod redakcją A.I. Brzezińskiej *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa* (GWP, 2005; kilka wydań i wznowień).

Od czasu wydania dziś już przestarzałej (zwłaszcza w części „polskiej”) i praktycznie niedostępnej monografii Józefa Pietera (1904–1989) pt. *Historia psychologii w zarysie* (Katowice, wyd. 1 w 1958; ostatnie wydanie w PWN, pt. *Historia psychologii* w 1976 r.) nie mieliśmy nowoczesnego (i uwzględniającego współczesny stan badań, w tym odnoszących się do polskiej psychologii) podręcznika akademickiego z tej tematyki. Dopiero R. Stachowski wydał w 2000 r. (ramka 2) *Historię współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*. Dziś R. Stachowski jest najlepszym polskim specjalistą z historii myśli psychologicznej (w tej tematyce specjalizuje się też uczennica profesora i przed laty pracownik naszego Instytutu – **Teresa Rzepa**, aktualnie profesor w SWPS).

W ośrodku poznańskim zainicjowano wydanie pierwszego podręcznika etyki zawodowej psychologa. Inicjatywa ta była o tyle ważna, że tematyka etyki postępowania psychologa jest według standardów PKA i UKA obowiązkowo wykładana na polskich uniwersytetach kształcących przyszłych psychologów. *Etyka zawodu psychologa* została napisana przez czterech autorów: J. Brzezińskiego, s. Barbarę Chyrowicz (etyk z KUL), W. Poznaniaka

(do 2013 r. w Instytucie Psychologii UAM, aktualnie: SWPS) i Małgorzatę Toeplitz-Winiewską (UW), a wydana przez Wyd. Naukowe PWN (2008).

2.4.3. Czasopisma

Pisaliśmy już (pkt 1.1) o wychodzącym w okresie przedwojennym „Kwartalniku Psychologicznym” (założyciel i redaktor naczelny Stefan Błachowski), który został zamknięty zaraz po powojennym wznowieniu. Niezrażony tym Profesor założył w 1952 r. kolejne – tym razem z pełnym sukcesem – czasopismo psychologiczne, naukowy organ największej polskiej psychologicznej organizacji naukowo-zawodowej, Polskiego Towarzystwa Psychologicznego: „Przegląd Psychologiczny” (został jego pierwszym redaktorem naczelnym, funkcję tę pełnił aż do przejścia na emeryturę w 1962 r.). Przez wiele lat było to najważniejsze polskie psychologiczne czasopismo naukowe. Pierwsze lata nie były łatwe. Dość powiedzieć, że w 1952 r. ukazuje się nr 1, ale na nr 2 trzeba było czekać aż do przełomu październikowego 1956 r. – ukazał się on dopiero w... 1958 r.

Po Stefanie Błachowskim redakcję objął Bolesław Hornowski (1962–1973). Kolejnym redaktorem naczelnym został psycholog społeczny Czesław Matuszewicz (1974–1979), a po jego zatrudnieniu w Warszawie funkcję tę przejął Ryszard Stachowski, który zadbał o wysoki poziom pisma. W latach 1991–1994 redaktorem naczelnym był Augustyn Bańka (absolwent UAM i przez kilkanaście lat pracownik naszego Instytutu). Po 1994 r. Instytut Psychologii „stracił” to czasopismo z długą poznańską tradycją. Kolejni redaktorzy naczelni to Bogdan Wojciszke, absolwent UAM i przez kilka lat pracownik Instytutu Psychologii UAM, oraz Andrzej Sękowski z Instytutu Psychologii KUL, który kieruje pismem do dziś.

W 1995 r. grupa pracowników Instytutu Psychologii UAM powołała nowe czasopismo naukowe pod nazwą „Czasopismo Psychologiczne”²⁹, którego siedzibą był nasz Instytut. W grupie tej znaleźli się profesorowie z naszego Instytutu: A. Bańka (który podjął się funkcji, pełnionej do dziś, redaktora naczelnego; aktualnie pracownik SWPS – Wydział Zamiejscowy w Katowicach), A.I. Brzezińska, J. Brzeziński, S. Kowalik (aktualnie pracownik AWF w Poznaniu), T. Maruszewski (aktualnie pracownik SWPS – Wydział Zamiejscowy w Sopocie), H. Sęk (aktualnie profesor senior Instytutu Psychologii UAM). Wydawcą (we współpracy z naszym Instytutem) jest Stowarzyszenie Psychologia i Architektura (z siedzibą w Poznaniu).

²⁹ www.czasopismopsychologiczne.pl/index.php?f=roczniki.

W 1976 r. filozof prof. **Leszek Nowak** (1943–2009) w Instytucie Filozofii UAM założył (i został jego redaktorem naczelnym) rocznik „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”. W 1985 r. redaktorem naczelnym został Jerzy Brzeziński, a od 1993 r. redaktorami naczelnymi są profesorowie: J. Brzeziński i L. Nowak. W 1994 r. rocznik zmienia tytuł na „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki”. W 2013 r. redakcja wróciła do pierwotnego tytułu: „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, a czasopismo wychodzi jako półrocznik. Jego redaktorami naczelnymi zostają profesorowie J. Brzeziński i K. Łastowski (z naszego Instytutu). Siedzibą redakcji jest Instytut Psychologii UAM.

Chcielibyśmy wymienić jeszcze serię wydawniczą, zainicjowaną w 1975 r. przez L. Nowaka (Instytut Filozofii UAM) i wydawaną w Amsterdamie i Nowym Jorku: „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” (Rodopi). Po śmierci L. Nowaka w 2009 r. redaktorem naczelnym serii zostaje Katarzyna Paprzycka (UW). Członkami redakcji są trzej pracownicy naszego Instytutu: J. Brzeziński, A. Klawiter i K. Łastowski. Do dziś ukazało się 101 tomów. Pierwsi dwaj, sami bądź we współpracy z innymi filozofami i psychologami z Polski, Niemiec, Holandii i Włoch, zredagowali 10 tomów:

Brzeziński J. (red.), *Consciousness: Methodological and psychological approaches*, t. 8, 1985.

Brzeziński J., Marek T. (red.), *Action and performance: Models and tests. Contributions to the quantitative psychology and its methodology*, t. 14, 1990.

Brzeziński J., Coniglione F., Kuipers T.A.F., Nowak L. (red.), *Idealization I. General problems*, t. 16, 1990.

Brzeziński J., Coniglione F., Kuipers T.A.F., Nowak L. (red.), *Idealization II. Forms and applications*, t. 17, 1990.

Brzeziński J., Nowak L. (red.), *Idealization III: Approximation and truth*, t. 25, 1992.

Brzeziński J., DiNuovo S., Marek T., Maruszewski T. (red.), *Creativity and consciousness: Philosophical and psychological dimensions*, t. 31, 1993.

Brzeziński J. (red.), *Probability in theory-building. Experimental and non-experimental approaches to scientific research in psychology*, t. 39, 1994.

Brzeziński J., Nowak L. (red.), *The idea of the university*, t. 50, 1997.

Brzeziński J., Krause B., Maruszewski T. (red.), *Idealization VIII. Modeling in psychology*, t. 56, 1997.

Buczowski P., Klawiter A. (red.), *Theories of ideology and ideology of theories*, t. 9, 1986.

Od 2004 r. redaktorem naczelnym kwartalnika „Nauka” wydawanego przez Polską Akademię Nauk jest J. Brzeziński.

Najmłodszym – bo zarejestrowanym 17 września 2014 r. przez Sąd Okręgowy w Poznaniu Wydział I Cywilny – czasopismem stworzonym w Instytucie jest internetowe czasopismo założone i redagowane przez W.J. Paluchowskiego „Testy psychologiczne w praktyce i badaniach”³⁰. Oto jego krótka charakterystyka:

Pismo adresowane jest do psychologów pracujących w praktyce oraz do środowisk akademickich, studentów, a także przedstawicieli dyscyplin pokrewnych. Celem głównym pisma jest informowanie o wykorzystywanych w badaniach na rzecz prac magisterskich testach psychologicznych oraz o publikowanych pracach dotyczących teoretycznych i aplikacyjnych problemów diagnozowania psychologicznego w różnych obszarach (zdrowia, choroby, selekcji, orzecznictwa). Czasopismo prezentuje także aktualną wiedzę o diagnozowaniu, stanowiąc uzupełnienie publikacji podręcznikowych. Promuje dobre obyczaje w obszarze diagnozowania, zwracając uwagę na prawne i etyczne aspekty diagnozy psychologicznej. Pismo może być też forum wymiany myśli i doświadczeń dotyczących psychologicznej praktyki związanej z diagnozowaniem.

2.5. Pozycja akademicka

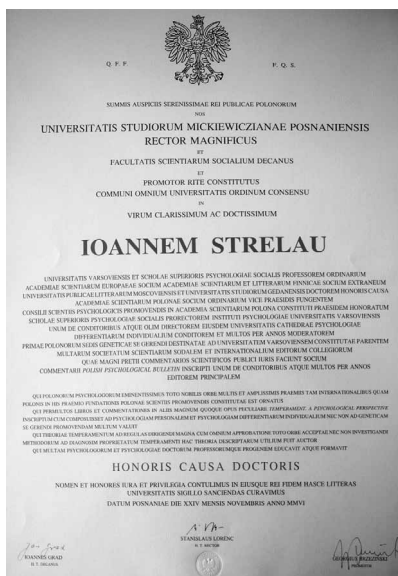
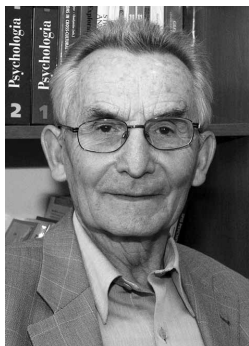
Instytut Psychologii posiada pełne uprawnienia do nadawania stopni naukowych: **doktora** nauk społecznych w dyscyplinie psychologia i **doktora habilitowanego** w tym samym zakresie. Spełnia zatem wszelkie warunki, jakie stawia nasza uczelnia jednostkom podstawowym – wydziałom. Pochodną tych drugich uprawnień jest możliwość samodzielnego prowadzenia studium doktoranckiego, z czego, rzecz jasna, Instytut korzysta.

Wydział Nauk Społecznych, na którym zlokalizowany jest nasz Instytut, uzyskał w ostatniej parametryzacji (a także w poprzednich) przeprowadzonej przez Komitet Ewaluacji Jednostek Naukowych (KEJN) kategorię A.

Godność doktora *honoris causa* naszego Uniwersytetu otrzymał wybitny polski psycholog, uczonego światowego formatu, **Jan Strelau** (SWPS, a wcześniej UW). Uroczystość wręczenia dyplomu doktora *honoris causa* odbyła się 24 listopada 2006 r. w Poznaniu. *Promotoris Laudatio* wygłosił J. Brzeziński. Doktor honorowy przedstawił wykład pt. *Kilka refleksji na temat różnic indywidualnych – z perspektywy psychologa*³¹. Był to drugi, po prof. K. Twardowskim (1930), doktorat *honoris causa* nadany przez Senat naszej uczelni psychologowi.

³⁰ www.staff.amu.edu.pl/~wjpaluam/index.php/biuletynpsychologiczny/about/editorialPolicies#focusAndScope.

³¹ Tekst uchwały Senatu UAM, laudacji J. Brzezińskiego i wykładu J. Strelaua, „Czasopismo Psychologiczne” 13(2)/2007, ss. 170–179.



Jan Strelau – doktor *honoris causa* UAM w Poznaniu

Z kolei J. Brzeziński otrzymał godność doktora *honoris causa* od dwóch uniwersytetów: Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (2010; promotor: prof. Roman Ossowski) i Uniwersytetu Gdańskiego (2010; promotor: prof. Jan Strelau). J. Brzeziński jest członkiem rzeczywistym PAN i członkiem jej Prezydium. Od 1991 r. nieprzerwanie jest też członkiem Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów.

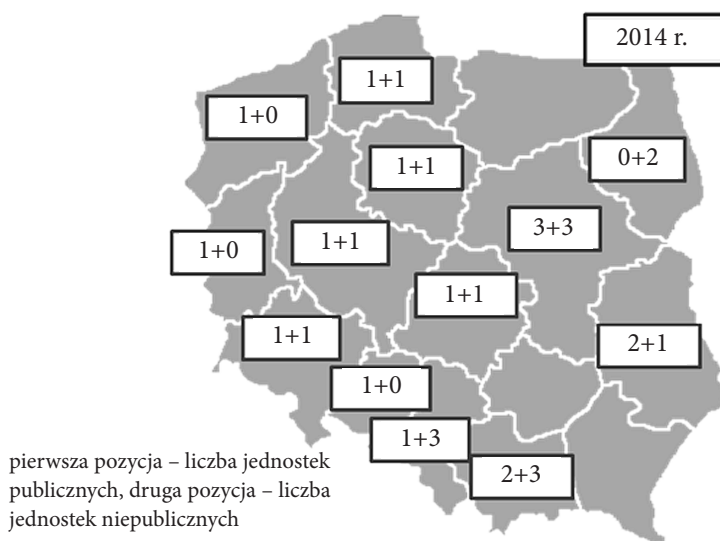
Nasi psychologowie biorą aktywny udział w pracach zespołów redakcyjnych i komitetów redakcyjnych ogólnokrajowych i zagranicznych czasopism naukowych. Są członkami krajowych i zagranicznych organizacji oraz towarzystw naukowych. Są też aktywni w organizacjach o profilu zawodowym.

2.6. Studia magisterskie i doktoranckie na kierunku Psychologia

2.6.1. Kształcenie na kierunku Psychologia w Polsce w 2014 r.

Zgodnie z aktualnym (z października 2014 r.) rozporządzeniem MNiSW studia psychologiczne mogą być prowadzone bądź jako jednolite studia magisterskie (i tylko tak jeszcze do niedawna można je było prowadzić), bądź w systemie bolońskim – jako studia dwustopniowe (I stopnia – 3 lata: licencjat plus II stopnia – 2 lata: magisterium). Nasz uniwersytet, podobnie jak inne duże uniwersytety, prowadzi jedynie studia jednolite. Ale i tak liczba

ośrodków, które prowadzą studia magisterskie z psychologii, jest bardzo duża i przekracza, naszym zdaniem, możliwości kadrowe środowiska psychologów. To zaś skutkuje zaniżaniem poziomu tych studiów. W miejsce wysokiej jakości pojawia się bylejakość. Dla orientacji przygotowaliśmy mapę studiów psychologicznych (tylko magisterskich) w Polsce według stanu na rok 2014 – z podziałem na uczelnie publiczne i niepubliczne³².



Mapa studiów psychologicznych

2.6.2. Organizacja studiów magisterskich w Instytucie Psychologii UAM

Studia na kierunku Psychologia prowadzone są na UAM w formie jednolitych pięcioletnich studiów magisterskich o profilu ogólnoakademickim, w dwóch trybach: stacjonarnym i niestacjonarnym.

Na kierunku Psychologia studenci początkowo uczą się przedmiotów obowiązkowych, obejmujących m.in. psychologię ogólną, metodologię badań, diagnozę psychologiczną, psychometrię, interwencję oraz przedmioty dodatkowe. W kolejnych semestrach studenci wybierają indywidualną ścieżkę psychologii stosowanych:

³² Zob. J. Brzeziński, *Po co psychologia?*, „Polskie Forum Psychologiczne” 19(3)/2014, ss. 305–324.

- psychologia edukacji,
- psychologia kliniczna człowieka dorosłego,
- psychologia pracy i organizacji,
- psychologia społeczna.

Studenci kończą studia z dwiema szczegółowymi specjalizacjami w zakresie dwóch powyższych psychologii stosowanych. Jednym z ostatnich wykładów jest Etyka zawodu psychologa. Student pisze w dwóch ostatnich latach empiryczną pracę magisterską, a w trakcie studiów uczestniczy w około 200 godzinach ćwiczeń terenowych w różnych placówkach i instytucjach.

Absolwenci psychologii uzyskują gruntowną wiedzę z zakresu:

- psychologii ogólnej (poznawczej, emocji i motywacji, osobowości, różnic indywidualnych, społecznej i psychologii rozwoju),
- metodologii badań (metodologii ze statystyką, psychometrii i diagnozy psychologicznej),
- biologicznych mechanizmów zachowania i psychopatologii.

Ponadto zdobywają umiejętności wymagane do prowadzenia działań w zakresie: udzielania wsparcia w sytuacjach krytycznych, prewencji i profilaktyki patologii społecznej, negocjacji, mediacji i rozwiązywania konfliktów międzygrupowych oraz badań selekcyjnych.

W efekcie absolwent psychologii jest przygotowany (teoretycznie i praktycznie) do samodzielnego i zespołowego prowadzenia badań naukowych i diagnostycznych, a także do udzielania pomocy psychologicznej w rozwiązywaniu problemów pojawiających się w różnych obszarach życia pojedynczych osób i grup społecznych. W zależności od ukończonej specjalizacji zna on podstawy teoretyczne wybranej dziedziny psychologii stosowanej, potrafi krytycznie odnieść się do badań klasycznych i współczesnych oraz posiada podstawowe umiejętności diagnostyczne, a także umiejętności pomagania w wybranym przez siebie obszarze wiedzy stosowanej. Absolwent psychologii ma też ukształtowaną świadomość etyczną w stopniu, który zapewnia odpowiedzialne wykonywanie zawodu psychologa, należącego do grupy zawodów zaufania publicznego.

Informacje na temat szczegółowej organizacji studiów, sylabusy do poszczególnych zajęć oraz plany zajęć dostępne są na stronie internetowej Instytutu.

2.6.3. Ocena kształcenia przez PKA i UKA

Jednolite pięcioletnie magisterskie studia z psychologii prowadzone na Wydziale Nauk Społecznych (Instytut Psychologii) uzyskały **pozytywną ocenę programową** przyznaną przez Polską Komisję Akredytacyjną

(PKA) w 2010 r. Następna ocena przewidziana jest w roku akademickim 2015/2016³³. Wydział, na którym zlokalizowany jest nasz Instytut, uzyskał także **pozytywną ocenę instytucjonalną** wystawioną przez PKA w 2013 r.

Kierunek Psychologia posiada także aktualną akredytację (jako jeden z czterech kierunków psychologii, które poddały się tej procedurze, przeprowadzanej wedle nowych zasad wypracowanych przez zespół ekspertów w 2010 r.) przyznaną przez Uniwersytecką Komisję Akredytacyjną (UKA) w czerwcu 2011 r. na okres pięciu lat (do 2016 r.). Ocena UKA była dokonana na czterech wymiarach (w skali: A – wyróżniająca, B – dobra, C – zadowalająca, D – niezadowalająca)³⁴:

- kadra naukowo-dydaktyczna – **A** (w stopniu wyróżniającym),
- proces kształcenia – **A** (w stopniu wyróżniającym),
- infrastruktura dydaktyczna – **B** (w stopniu dobrym),
- wewnętrzny system zapewniania jakości – **A** (w stopniu wyróżniającym).

Standardy UKA dla kierunku Psychologia³⁵ były przygotowane przez zespół ekspertów UKA, który pracował pod kierunkiem J. Brzezińskiego.

2.6.4. Studia doktoranckie i studia podyplomowe

W Instytucie funkcjonuje samodzielne studium doktoranckie (kierownik: **Adam Putko**). W jego ramach prowadzone są studia III stopnia z psychologii oraz z nauk o poznaniu i komunikacji społecznej (kognitywistyki)³⁶. Oferta w zakresie aktualnie prowadzonych studiów podyplomowych znajduje się na naszej stronie internetowej³⁷.

2.6.5. Studenci też publikują

Studenci psychologii i kognitywistyki publikują artykuły³⁸ w takich czasopismach naukowych, jak: „Personality and Individual Differences”, anglo- i polskojęzyczna wersja czasopisma „Edukacja”, „Gerontologia Polska”, „Przegląd Seksuologiczny”, „Studia Psychologiczne”, „Studia Edukacyjne”, „Współczesna Onkologia”, „Zarządzenie Zasobami Ludzkimi”. Artykuły

³³ www.pka.edu.pl/portfolio-item/baza-ocen/.

³⁴ www.uka.amu.edu.pl/akr.php?id=35.

³⁵ Standardy dostępne są pod adresem: www.uka.amu.edu.pl/psychologia.php.

³⁶ www.psychologia.amu.edu.pl/4365-2/studia/studia-doktoranckie/.

³⁷ www.psychologia.amu.edu.pl/4365-2/studia/studia-podyplomowe-w-ip-uam/.

³⁸ Informacje o publikacjach studentów od 2000 r.: www.psychologia.amu.edu.pl/pod/3nauka/publikacje_studentow/.

naukowe to efekt zaangażowania w realizację grantów badawczych, realizowanych przez pracowników i doktorantów IP oraz działań podejmowanych w ramach kół naukowych. Są to także teksty przygotowane na konferencje i publikowane potem w Internecie (np. *Poznańskie Forum Kognitywistyczne. Teksty pokonferencyjne*).

Drugi nurt działalności publikacyjnej to upowszechnianie wiedzy psychologicznej w pracach zbiorowych i czasopismach popularnonaukowych. Rozdziały i artykuły popularnonaukowe najczęściej powstają pod kierunkiem A.I. Brzezińskiej jako efekt pracy studentów w ramach przedmiotu Zdrowie publiczne oraz Wprowadzenie do psychologii edukacji, obowiązkowych na III roku psychologii. Teksty te, przeznaczone dla dyrektorów placówek oświatowych, nauczycieli i rodziców były publikowane, zwykle w postaci monotematycznego cyklu, w takich czasopismach, jak: „Psychologia w szkole”, „Remedium”, „Wychowanie w Przedszkolu”, „Przed Szkołą”, „Dyrektor Szkoły”.

2.6.6. Fabryka Młodych Profesjonalistów (FMP)³⁹

Założona w 2012 r., czwarta w Polsce i druga w Poznaniu, organizacja typu Junior Enterprise ma na celu wspieranie studentów w zdobywaniu zgodnego z ich zainteresowaniami doświadczenia zawodowego, kreowanie wizerunku studenta i absolwenta Instytutu Psychologii i Wydziału Nauk Społecznych jako młodego profesjonalisty, tworzenie przestrzeni do realizacji własnych pomysłów szkoleniowych w realiach rynku pracy oraz warunków sprzyjających współpracy między UAM a pracodawcami. Oczekiwanym efektem jest postawa proaktywna, czyli umiejętność tworzenia dla siebie miejsca na rynku pracy.

Projekt FMP powstał w trakcie zajęć ze specjalności Animacja społeczności lokalnych, prowadzonej przez **Błażeja Smykowskiego** i **Agnieszkę Rosińską**. Inicjatorem projektu była **Karolina Giesko**, absolwentka psychologii na UAM, obecna koordynatorka Fabryki. Opiekunem naukowym projektu został B. Smykowski.

Nad stroną merytoryczną projektów opracowywanych przez studentów oraz ich przygotowaniem do prowadzenia szkoleń czuwają nauczyciele akademicy i specjaliści pozaakademiccy. Szkolenia prowadzone są w firmach, szkołach i różnych instytucjach zamawiających dany rodzaj szkolenia. Oferta szkoleń obejmuje problemy: kształcenia i wychowania w różnych etapach rozwoju (od dzieci przez młodzież do dorosłych), uczestnictwa w kulturze i biznesu.

³⁹ www.facebook.com/FabrykaMlodych.

2.6.7. Razem idziemy do przedszkoli, szkół podstawowych i gimnazjów – AMUL, czyli Aktywny Mały Uniwersytet Latający⁴⁰

Aktywny Mały Uniwersytet Latający to wyjątkowy projekt edukacyjny, realizowany od października 2013 r., skierowany do dzieci i młodzieży, powstały w Instytucie Psychologii UAM pod kierunkiem prof. A.I. Brzezińskiej. Działania projektu obejmują prowadzenie zajęć dla dzieci i młodzieży z przedszkoli i szkół podstawowych oraz gimnazjów, a także wykłady i warsztaty dla rodziców i dziadków oraz nauczycieli. Zajęcia prowadzą studenci psychologii, wspomagani – jak dotąd – przez doktorantów i studentów kognitywistyki, pedagogiki, biologii, matematyki, teologii oraz filologii: polskiej, czeskiej, serbskiej, chorwackiej, sinologii. Inauguracja projektu miała miejsce 14 października 2013 r. w Szkole Podstawowej im. Jana i Tytusa Działyńskich w podpoznańskich Plewiskach.

AMUL odwiedza placówki edukacyjne w małych miejscowościach i wsiach Wielkopolski, które nie mają dostępu do szerokiej oferty dodatkowych zajęć dla uczniów oraz – ze względu na dystans i trudności komunikacyjne – nie korzystają z możliwości oferowanych przez różne instytucje i uczelnie wyższe w dużych miastach. Stąd pomysł, by projekt był „mały” i „latający”. Zróżnicowana tematyka zajęć jest związana z wieloma „szkolnymi” przedmiotami: fizyką, chemią, biologią, matematyką, językami obcymi, ale nie tylko – są to też zajęcia z astronomii czy psychologii, a nawet... kognitywistyki. Z jednej strony zajęcia w ramach AMUL są dość nietypowe, jak na przyzwyczajenia wielu nauczycieli, z drugiej – wykorzystując podstawową wiedzę psychologiczną, wprost wskazują korzyści ze stosowania aktywnych metod pracy opartych na rozmowie i wspólnym wykonywaniu zadań. Jest to realizacja wizji A.I. Brzezińskiej szkoły nie hierarchicznej, lecz opartej na zaufaniu i współpracy, która zawiązuje się między uczniami, nauczycielami, rodzicami i wszystkimi innymi pracownikami szkoły. Szkoły, w której docenia się podmiotowość ucznia i nauczyciela i zachęca do uczenia się razem.

2.6.8. Studencki ruch naukowy⁴¹

Nasi studenci, zainteresowani aktywnym uczestnictwem w życiu naukowym (udział w prowadzeniu badań oraz w konferencjach naukowych) mogą

⁴⁰ www.psychologia.amu.edu.pl/ip-w-dzialaniu/maly-uniwersytet-latajacy/.

⁴¹ Zestawienie przygotowane przez Ł. Kaczmarka i A.I. Brzezińską. Autorzy dziękują za okazaną pomoc.

skorzystać z bardzo bogatej – i z roku na rok różnicowanej – oferty kół naukowych. W ostatnich latach w Instytucie działały (lub działają) następujące koła naukowe:

– **2004: Koło Naukowe Psychologia Kultury**, opiekun naukowy: **Andrzej Pankalla**. Zajmuje się organizacją spotkań dyskusyjnych, prowadzi badania z wykorzystaniem metody analizy konotacyjnej. W 2013 r. członkowie koła uczestniczyli w konferencji naukowej „Duchowość a terapia”, zorganizowanej przez Uniwersytet Jagielloński;

– **2005: Koło Naukowe Psychologii Płci**, opiekun naukowy: **Katarzyna Adamczyk**. Koło zajmuje się realizacją projektów badawczych dotyczących satysfakcji ze związku małżeńskiego i organizacją konferencji poświęconych problematyce płci, m.in. cykliczna konferencja „Płeć – między ciałem, umysłem i społeczeństwem”. Dotąd zorganizowano 13 konferencji (kolejna w kwietniu 2015 r.). Planowane są badania nad kompetencjami społecznymi w kontaktach z płcią przeciwną;

– **2006–2013: Koło Nauk o Poznaniu i Komunikacji**, opiekun naukowy **Paweł Łupkowski**. Koło współorganizowało (członkowie koła występowali jako prelegenci) konferencje cykliczne: „Poznańskie Forum Kognitywistyczne” oraz „Pojęcia – Myślenie – Informacja”. W latach 2007–2014 opublikowano online osiem tomów pokonferencyjnych pt. *Poznańskie Forum Kognitywistyczne. Teksty pokonferencyjne* (nr 1–8);

– **2007: Koło Naukowe Animacja Społeczności Lokalnych**, opiekun naukowy: **Agnieszka Rosińska**. Koło uczestniczyło w konferencji „Forum Lokalne Fundacji UAM dla NGO i sektora publicznego”. Realizowało zadania na rzecz stowarzyszenia studencko-absolwenckiego Fabryka Młodych Profesjonalistów, Fundacji UAM i Poznańskich Młodzieżowych Domów Kultury. Współpracuje z Fundacją „Partnerstwo Dorzecze Słupi”, „Centrum Bukowska” i Wielkopolską Radą Koordynacyjną – Związek Organizacji Pozarządowych. Planowane jest nawiązanie współpracy przy tworzeniu wniosków o dofinansowanie projektu sieciującego NGO i instytucje sektora publicznego w wybranych dzielnicach Poznania;

– **2007: Koło Naukowe Psychologii Zdrowia i Psychologii Pozytywnej**, opiekun naukowy: **Łukasz Kaczmarek**. Członkowie koła uczestniczą w pracach **Laboratorium Psychofizjologii Zdrowia**, zapoznając się z metodami badań psychofizjologicznych nad czynnikami choroby niedokrwiennej serca oraz badań w obszarze emocji. Członkowie koła prowadzą również badania nad dobrostanem, a wyniki badań przedstawiają na konferencjach międzynarodowych. Współpracują z George Mason University w USA;

– **2007: Koło Naukowe Zarządzanie Zasobami Ludzkimi**, opiekunowie naukowcy: **Teresa Chirkowska-Smolak** i **Jarosław Grobelny**. Członkowie

koła publikowali efekty swoich prac w czasopiśmie „Zarządzanie Zasobami Ludzkimi” oraz uczestniczyli w ogólnopolskich konferencjach naukowych, prezentując referaty na temat doboru personelu. W latach 2007–2010 koło organizowało konferencje naukowe „Student na rynku pracy”. Na 2015 r. planowana jest kolejna konferencja podejmująca tę tematykę. Uczestnicy koła realizowali badania na zlecenie firm Volkswagen Polska i Panopa SA;

– **2009: Koło Naukowe Blżej Neuropsychologii**, opiekun naukowy: **Sławomir Jabłoński**. Koło zajmuje się organizacją spotkań seminaryjnych poświęconych neuropsychologii klinicznej, w tym kwestiom wskaźników procesów psychicznych w zapisie EEG oraz roli funkcji wykonawczych w czytaniu i pisaniu. Członkowie uczestniczą w szkoleniach i konferencjach naukowych oraz prowadzą spotkania wykładowo-warsztatowe z uczniami szkół średnich, popularyzując wiedzę psychologiczną;

– **2009: Koło Naukowe Psychologia i Design**, opiekun naukowy: doktorantka **Małgorzata Kisielewska**. Koło zajmuje się badaniami dotyczącymi funkcjonowania seniorów w przestrzeni miejskiej. Członkowie koła publikują wyniki swoich prac (m.in. „Gerontologia Polska”), uczestniczą w konferencjach. Koło współpracuje z Grupą Roboczą Open Design (Politechnika Poznańska) oraz z Kontenerem Art Poznań w zakresie organizacji warsztatów nt. projektowania. Przygotowywany jest projekt badawczy, dotyczący ewaluacji przestrzeni nowego dworca PKP w Poznaniu (www.psychologiaidesign.blogspot.se/);

– **2010: Grupa Robocza Inżynierii Kognitywistycznej (GRIK)**, opiekun naukowy: **Paweł Łupkowski**. Koło skupia studentów zainteresowanych stykiem kognitywistyki i robotyki/informatyki. Członkowie koła prezentują swoje dokonania na konferencjach (m.in. „Poznańskie Forum Kognitywistyczne”, „Pojęcia – Myślenie – Informacja”, Psychologiczna Konferencja Młodych Naukowców „Burza Mózgów 2014”, „Inteligentni inteligentni”). Roboty tworzone przez członków koła regularnie zgłaszane są do konkursów, takich jak: „Pozrobot”, „Krakrobot”, „EastRobo”. W 2012 r. koło GRIK wygrało konkurs na projekt naukowy w ramach Kongresu Kół Naukowych UAM i otrzymało grant Rektora UAM (7 tys. zł) na realizację projektu „Pracownia Neurobotyki Kognitywnej na WNS UAM”. Obok działalności naukowej prowadzona jest działalność dydaktyczna – głównie warsztaty budowania i programowania robotów (www.amu.edu.pl/~grik);

– **2011: Studenckie Koło Ugruntowywania Teorii w Eksperymentach Kognitywistycznych (SKUTEK)**, opiekun naukowy: **Łukasz Przybylski**. Cele koła to zdobywanie i upowszechnianie wiedzy i umiejętności umożliwiających aktywny udział w zespołowej oraz samodzielnej pracy nad projektami badawczymi, udział w kształceniu przyszłej kadry pracowników nauko-

wych, popularyzacja wiedzy na temat kognitywistyki, także w społeczności pozaakademickiej, odkrywanie innowacyjnych metod wykorzystywania wiedzy naukowej w biznesie. Członkowie koła brali m.in. udział w pracach zespołu eksperckiego UAM i PP, który na zlecenie Urzędu Marszałkowskiego Województwa Wielkopolskiego opracował plan modernizacji sieci informacyjnej i infrastruktury dworców na linii kolejowej Poznań – Wągrowiec (badania terenowe z zakresu uniwersalnego projektowania i *information design*) oraz w organizacji happeningów kognitywistycznych podczas dwóch ostatnich zjazdów Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego. Członkowie koła angażują się w wiele inicjatyw edukacyjnych, takich jak: Noc Kognitywistyki, Kolorowy Uniwersytet, AMUL (www.skutek.amu.edu.pl/). Od 2014 r. koło organizuje kolejne edycje Poznańskiego Forum Kognitywistycznego;

– **2011: Koło Naukowe Psychologii Religii**, opiekun naukowy: **Andrzej Pankalla**. Uczestnicy przeprowadzili badania nt. *Umysł i dusza*. Wyniki publikują w czasopismach i pracach zbiorowych. Uczestniczą w konferencjach poruszających problematykę religijności i duchowości człowieka, sami organizują konferencje. Koło przygotowuje też cykle wykładów eksperckich i wieczory filmowe połączone z omówieniem filmu i dyskusją. Do koła należy wielu studentów innych kierunków, m.in. kulturoznawstwa, teologii i kognitywistyki (www.knpr.uam.eccp.pl/);

– **2012: Koło Naukowe Psychologii Społecznej**, opiekunowie naukowci: **Dariusz Rosiński** i doktorant **Dariusz Drażkowski**. Działalność koncentruje się na prowadzeniu badań m.in. nad zjawiskiem zagrożenia stereotypem. Uczestnicy koła biorą udział w konferencjach naukowych oraz publikują wygłaszane na nich referaty;

– **2013: Koło Naukowe Projektowania i Analiz Narzędzi Psychometrycznych**, opiekunowie naukowci: **Joanna Urbańska** i doktorantka **Katarzyna Paluszkiewicz**. Realizowany temat badawczy to *Młodzi absolwenci studiów wyższych – wyuczona zaradność*. Członkowie koła zajmują się opracowaniem narzędzi badawczych, realizują badania terenowe oraz prowadzone za pośrednictwem Internetu. Wynikiem działań jest opracowanie kwestionariuszy: Wyuczonej Zaradności; Posiadania i Realizacji Celów Zawodowych; Sterowności;

– **2013: Koło Naukowe Zaburzenia Odżywiania**, opiekunowie naukowci: **Beata Ziółkowska** i doktorantka **Katarzyna Pyrgiel**. Uczestnicy koła organizują konferencje oraz w nich uczestniczą, prezentując referaty poświęcone psychologicznym aspektom ciała. Zajmują się organizacją warsztatów we współpracy ze szkołami podstawowymi, gimnazjami, liceami oraz z Ogólnopolskim Centrum Zaburzeń Odżywiania. Publikują swoje artykuły

na stronie Centrum. Uczestniczą w szkoleniach dotyczących terapii osób chorujących na zaburzenia odżywiania;

– **2013: Koło Naukowe Zrozumieć Niepełnosprawność Intelktualną**, opiekunowie naukowci: **Anna I. Brzezińska** oraz doktorantki **Małgorzata Rękosiewicz** i **Marta Molińska**. Koło współpracuje z AMUL (Aktywnym Małym Uniwersytetem Latającym IP UAM) oraz kołem naukowym studentów pedagogiki specjalnej WSE UAM Akademycka Grupa Inicjatyw. Zajmuje się prowadzeniem warsztatów dla uczniów klas integracyjnych w szkołach podstawowych oraz ośrodkach szkolno-wychowawczych. Prowadzi badania w szkołach podstawowych z oddziałami integracyjnymi w ramach projektu „Uwarunkowania powodzenia kształcenia integracyjnego” (zni.edu.pl);

– **2014: Koło Naukowe Psychologia Trauma**, opiekun naukowy: **Olga Sakson-Obada**. Spotkania dotyczą analizy literatury poświęconej zagadnieniom trauma oraz prac nad projektem badań nad efektami trauma interpersonalnej;

– **2014: Koło Naukowe Psychologii LGBT**, opiekun naukowy: **Jowita Wycisk**. Działalność koła to otwarte spotkania dyskusyjne na temat zagadnień rozwojowych, społecznych i klinicznych związanych z homoseksualnością, biseksualnością i transpłciowością, ze szczególnym uwzględnieniem funkcjonowania osób LGBT w rodzinie i społeczeństwie. Koło przygotowuje projekt badawczy poświęcony tej problematyce.

2.6.9. Polskie Stowarzyszenie Studentów i Absolwentów Psychologii⁴²

Polskie Stowarzyszenie Studentów i Absolwentów Psychologii (PSSiAP) jest organizacją ogólnopolską, która ma lokalne biura w całej Polsce. To działające w Poznaniu w Instytucie Psychologii powstało w 1997 r. Podstawowym celem Stowarzyszenia jest popularyzacja naukowej wiedzy psychologicznej i – co nie mniej ważne – integracja środowisk studentów i absolwentów psychologii. Ważne jest zwłaszcza podtrzymywanie więzi z absolwentami poznańskiej psychologii. Poznańskim biurem kieruje dynamicznie **Paula Borek**, studentka (w 2014 r.) III roku psychologii. PSSiAP jest ważną i pożyteczną organizacją, która zasługuje na pełne wsparcie środowiska akademickiego, jako swoista kładka spinająca dwa brzegi rzeki – studiów i pracy zawodowej.

Najważniejsze projekty poznańskiego biura PSSiAP to:

– Bajkowe Spotkania – pierwszy duży projekt biura, który jest organizowany do dziś. Jego celem jest pomoc w walce z chorobą małym pacjentom

⁴² www.poznan.pssiap.org/index.php.

oddziałów onkologicznych Szpitala Klinicznego im. K. Jonschera w Poznaniu. Najważniejsza działalność wolontariuszy Bajkowych Spotkań sprowadza się do regularnych wizyt u dzieci, czytania im bajek terapeutycznych, rozmów, zabaw i udzielania wsparcia potrzebnego także rodzicom pacjentów. Cały zaś projekt obejmuje wiele działań pobocznych i uzupełniających, takich jak: szkolenia dla wolontariuszy, wykłady, prace warsztatowo-edukacyjne, zbiórki prezentów czy imprezy charytatywne dla dzieci i ich rodziców;

- Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Między psychologią a sztuką” – zrealizowana już w pięciu edycjach (od 2009 r.). Tematem wiodącym każdej z konferencji jest szeroko rozumiana „sztuka w psychologii i psychologia w sztuce” oraz spojrzenie na obie te dziedziny zarówno z perspektywy psychologa, jak i artysty. Obok sesji referatowych ważnym elementem każdej konferencji są zajęcia praktyczne o charakterze warsztatowym, uzupełniające wiedzę przekazywaną przez referentów;

- Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Inteligentni inteligentni” – to druga regularnie organizowana przez poznańskie biuro PSSiAP konferencja. Wykład inauguracyjny, co zasługuje na podkreślenie, na drugiej konferencji wygłosił prof. Jan Strelau;

- cykl szkoleń „Piramida sukcesu” – to projekt darmowych szkoleń z zakresu kompetencji miękkich dla studentów UAM. Warsztaty odbywają się pod okiem profesjonalnych trenerów, którzy współpracują z poznańskim biurem PSSiAP;

- Wielkopolskie Targi Pracy „ps.kariera” – mają poszerzać wiedzę na temat praktycznych aspektów pracy absolwenta Wydziału Nauk Społecznych UAM. Głównym celem projektu jest tworzenie okazji do spotkań studentów i absolwentów z pracodawcami, praktykami, ekspertami od rekrutacji i planowania kariery, przedstawicielami kół naukowych oraz organizacji studenckich. Dodatkowo każdy uczestnik spotkań ma możliwość wzięcia udziału w tematycznych szkoleniach z zakresu planowania i realizowania swojej ścieżki kariery;

- Mistrzowie psychologii – to jeden z najnowszych projektów, realizowany w poznańskim biurze od 2013 r. Jego celem jest stwarzanie studentom możliwości spotkania ze znanymi profesorami psychologii spoza poznańskiego Instytutu Psychologii, których najczęściej znają tylko z ich podręczników i monografii naukowych. Odbywa się to poprzez organizację otwartych wykładów wygłaszanych przez zaproszonych mistrzów psychologii (do tej pory: D. Doliński, Z. Izdebski, J. Strelau, T. Maruszewski);

- Ogólnopolski Zlot PSSiAP – poznańskie biuro trzykrotnie zorganizowało u siebie zlot członków Stowarzyszenia ze wszystkich regionalnych biur (2010, 2012 i 2014). Na uwagę zasługuje przede wszystkim Jubileusz-

wy Ogólnopolski Zlot Polskiego Stowarzyszenia Studentów i Absolwentów Psychologii (2012), który rozpoczął się od konferencji pt. „Piętnaście lat (psychologii) minęło jak jeden dzień”. Jej celem była wymiana informacji, uwag i zawodowych doświadczeń w środowisku psychologów.

2.6.10. EUROPLAT

W latach 2009–2012 Instytut Psychologii UAM, jako jedyny partner z Polski, brał udział w projekcie EUROPLAT. Osobami czynnie zaangażowanymi w program były: **Lidia Cierpiałkowska**, **Emilia Soroko**, **Julita Wojciechowska** i **Joanna Matejczuk**. Głównym celem projektu było budowanie sieci współpracy, skoncentrowanej na podniesieniu jakości kształcenia w zakresie psychologii na uniwersytetach europejskich, ze szczególnym uwzględnieniem następującej tematyki: innowacje w nauczaniu psychologii (2010), zatrudnianie absolwentów psychologii (2011), kontrola jakości kształcenia (2012). Instytut Psychologii brał udział w trzech konferencjach (Edynburg 2010, Sztambuł 2011, Wilno 2012), realizując przydzielone zadania polegające m.in. na przedstawianiu różnych kwestii dotyczących nauczania psychologii w Polsce i w Instytucie Psychologii UAM oraz na upowszechnianiu informacji na temat projektu w Polsce (strona internetowa i rozsyłanie newsletterów), udział w sondażach, przygotowywanie dokumentów (np. o innowacjach w nauczaniu psychologii, o studiach doktoranckich).

2.6.11. Doskonalenie pedagogiczne psychologów i naszych studentów⁴³

W Instytucie funkcjonują **Studia Podyplomowe Przygotowania Pedagogicznego dla Psychologów** oraz **Kurs Doksztalający w Zakresie Przygotowania Pedagogicznego dla Studentów Psychologii**. Pierwszy kurs został zorganizowany w roku akademickim 2002/2003 przez A.I. Brzezińską, która była jego kierownikiem do roku akademickiego 2005/2006. Potem kierowali nim krótko (2006/2007) Piotr Wiliński – dyrektor Poradni Psychologiczno-Pedagogicznej nr 2 w Poznaniu oraz Julita Wojciechowska (2007/2008). Od 2008 r. do dzisiaj obiema strukturami kieruje z powołaniem **Karolina Appelt**. Jak czytamy na stronie internetowej:

Celem nauki jest umożliwienie słuchaczom zdobycie kwalifikacji pedagogicznych niezbędnych do pracy w systemie oświaty w rozumieniu § 6.2. Roz-

⁴³ www.psychologia.amu.edu.pl/4365-2/studia/studia-podyplomowe-w-ip-uam/studium-pedagogiczne/.

porządzenia MENiS z dnia 17 stycznia 2012 roku w sprawie szczegółowych kwalifikacji wymaganych od nauczycieli oraz określenia szkół i wypadków, w których można zatrudnić nauczycieli niemających wyższego wykształcenia lub ukończonego zakładu kształcenia nauczycieli.

Jest to wartościowa i ciesząca się sporym zainteresowaniem oferta dydaktyczna, która istotnie poszerza możliwości zatrudnienia naszych absolwentów.

2.7. Psychologia wobec problemów edukacji

Instytut Psychologii uczestniczy w wymiarze ogólnopolskim i regionalnym w wielu działaniach na rzecz systemu edukacji, podejmując ważne społecznie tematy. Od lat pracownicy Instytutu uczestniczą w konferencjach, seminariach i warsztatach dla dyrektorów placówek oświatowych i nauczycieli. Razem ze studentami przygotowują też różne materiały dla nauczycieli⁴⁴.

W roku szkolnym 2013/2014 podjęto problem gotowości dzieci 6-letnich do rozpoczęcia nauki w klasie I⁴⁵. Przygotowany został kurs e-learningowy we współpracy z redakcją „Charakterów” i „Psychologii w Szkole” (Aleksandra Ratajczyk). Studenci III i IV roku psychologii, głównie ze specjalności psychologia edukacji, wraz z zespołem prof. A.I. Brzezińskiej przygotowali liczne materiały dla nauczycieli na stronę internetową Instytutu – ulotki, plakaty i prezentacje. Opublikowali też dwie obszerne monografie dla nauczycieli nauczania początkowego⁴⁶:

– A.I. Brzezińska, J. Matejczuk, P. Jankowski, M. Rękosiewicz (red.), *6-latki w szkole. Rozwój i wspomaganie rozwoju*, Wyd. Fundacji Humaniora, 2014;

– A.I. Brzezińska, K. Appelt, S. Jabłoński, J. Wojciechowska, B. Ziółkowska (red.), *6-latki w szkole. Edukacja i pomoc*, Wyd. Fundacji Humaniora, 2014.

Ponadto pracownicy Instytutu i studenci psychologii uczestniczyli jako wykładowcy i prowadzący warsztaty w dwóch seriach regionalnych konferencji, zorganizowanych przez Instytut Badań Edukacyjnych (IBE) w Warszawie według koncepcji A.I. Brzezińskiej: ośmiu regionalnych konferencji dla pracowników poradni psychologiczno-pedagogicznych oraz sześciu konferencji dla nauczycieli klas I, głównie ze środowisk wiejskich, z województw: warmińsko-mazurskiego, pomorskiego, kujawsko-pomorskiego,

⁴⁴ www.psychologia.amu.edu.pl/ip-w-dzialaniu/.

⁴⁵ www.psychologia.amu.edu.pl/ip-w-dzialaniu/goracy-temat/szesciolatki-w-szkole/.

⁴⁶ Ich pełne teksty, liczące 263 i 253 strony, dostępne są nieodpłatnie na: www.psychologia.amu.edu.pl/ip-w-dzialaniu/goracy-temat/szesciolatki-w-szkole/.

dolnośląskiego i wielkopolskiego. Uczestniczyli także w Targach Edukacyjnych w Kielcach, które były poświęcone obecności 6-latków w szkole.

Materialnym efektem współpracy pracowników Instytutu Psychologii z Zespołem Wczesnej Edukacji IBE w Warszawie są cztery serie poradników dla rodziców, opiekunów i nauczycieli od żłobka po szkoły ponadgimnazjalne pod nazwą „Niezbędnik dobrego nauczyciela” (łącznie 24 poradniki!), przygotowane pod redakcją A.I. Brzezińskiej i wydane przez Wydawnictwo IBE (2014 i 2015)⁴⁷.

Instytut Psychologii intensywnie współpracuje z Wielkopolskim Kuratorium Oświaty. Zespół A.I. Brzezińskiej przygotował na zlecenie KO dwie serie konferencji.

W roku szkolnym 2013/2014 były to konferencje lokalne pod hasłem Akcja „Wychowawca”⁴⁸, które odbyły się w Poznaniu, Lesznie, Koninie, Kaliszu i Pile. Wzięło w nich udział prawie 3 tys. dyrektorów i nauczycieli przedszkoli, szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych. Celem było uwrażliwienie dyrektorów szkół na trudności związane z realizacją funkcji wychowawczej szkoły i współpracy z lokalnym środowiskiem, a nauczycieli – na znaczenie współpracy z rodzicami uczniów.

W roku szkolnym 2014/2015 jest to Akcja „Kładka”⁴⁹ – pierwsza konferencja odbyła się w Poznaniu 11 grudnia 2014 r. dla 150 dyrektorów szkół podstawowych z Wielkopolski oraz 270 nauczycieli różnych przedmiotów w klasach IV–VI. Celem była próba wspólnej odpowiedzi na trudne i społecznie palące pytanie o to, jak szkoła i zespół nauczycieli mogą przygotować się na przyjęcie w klasach IV dzieci, które rozpoczęły naukę w klasach I jako 6-latki. Studenci prowadzili warsztaty dla dziewięciu grup nauczycieli, a efekty wspólnej pracy w postaci przygotowanych przez nich prezentacji zostały umieszczone na stronie internetowej Instytutu. W roku szkolnym 2014/2015 (i w następnych latach) planowane są kolejne konferencje – dla nauczycieli przedmiotów w klasach IV–VI.

Wszystkie działania podejmowane na rzecz systemu edukacji, przede wszystkim w Wielkopolsce, to znakomita okazja dla pracowników Instytutu do poszerzenia oglądu szkolnej rzeczywistości i lepszego dostosowania oferowanych form pomocy do rzeczywistych potrzeb placówek, ich dyrektorów i nauczycieli. Zaś dla studentów – co szczególnie warto podkreślić – to okazja do zgromadzenia doświadczeń cennych w przyszłej pracy zawodowej

⁴⁷ Dostępne na: www.psychologia.amu.edu.pl (IP w działaniu) oraz <http://eduentuzjasci.pl/dziecko-nastolatek/>.

⁴⁸ <http://www.psychologia.amu.edu.pl/ip-w-dzialaniu/poracy-temat/akcja-wychowawca/>.

⁴⁹ <http://www.psychologia.amu.edu.pl/ip-w-dzialaniu/poracy-temat/akcja-kladka/>.

jako psychologów w przedszkolach i szkołach oraz poradniach psychologiczno-pedagogicznych.

2.8. Doskonalenie zawodowe psychologów klinicznych

W 2012 r. Instytut Psychologii uzyskał akredytację i został wpisany przez Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie na listę jednostek szkolących w dziedzinie: psychologia kliniczna. Celem tych specjalistycznych studiów podyplomowych jest podnoszenie kwalifikacji magistrów psychologii pracujących w różnych placówkach leczenia i ochrony zdrowia psychicznego w zakresie diagnozy klinicznej i szeroko rozumianej pomocy psychologicznej. Kształcenie odbywa się nie tylko w Instytucie Psychologii UAM, ale także w stacjonarnych i ambulatoryjnych placówkach zdrowia publicznego, pod opieką i we współpracy z zatrudnionymi tam psychologami klinicznymi. Staże kierunkowe w placówkach medycznych są prowadzone zgodnie z programem specjalizacji w psychologii klinicznej określonym przez Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie.

Studia podyplomowe odbywają się w trybie 4-letnim – dwa pierwsze lata to blok podstawowy, dwa kolejne – to blok specjalistyczny, który obejmuje cztery ścieżki specjalizacyjne: psychologia kliniczna zaburzeń psychicznych, psychologia chorób somatycznych, neuropsychologia kliniczna oraz psychologia kliniczna dzieci i młodzieży. Słuchacz realizuje jedną z wybranych ścieżek specjalizacyjnych. Obecnie (2014/2015) studia podyplomowe ze specjalizacji z psychologii klinicznej odbywa 50 słuchaczy z całej Polski. Kierownikiem merytorycznym studium jest **Lidia Cierpiałkowska**.

Trzeba zauważyć, że akredytacja CMKP jest wyróżnieniem zarówno dla Instytutu Psychologii, jak i dla całego Uniwersytetu, ponieważ w Polsce są zaledwie dwadzieścia dwie akredytowane placówki szkolące specjalistów w zakresie psychologii klinicznej (a wśród nich tylko dwie uczelnie publiczne).

2.9. Represje, które dotknęły pracowników Instytutu Psychologii w latach 1981–1985

Historia Instytutu (i Wydziału) oraz ludzi z nim związanych obejmuje nie tylko pozytywne zdarzenia, z których jesteśmy dumni, ale także te, które w warunkach demokratycznego państwa nie miałyby prawa się wydarzyć. Pamiętajmy jednak, że nasza mała instytutowa historia jest częścią tej dużej. Sierpień 1980 r. i kolejne miesiące tego i całego 1981 r. to czasy wielkiej nadziei i społecznego entuzjazmu. To 13 maja 1981 r. w wolnych demokratycznych wyborach Kolegium Elektorów UAM powierzyło socjologowi prof.

Januszowi Ziółkowskiemu stanowisko rektora naszego uniwersytetu. Ale 13 grudnia tego samego roku wprowadzono stan wojenny, który położył się głębokim cieniem także na naszym wydziale. Władze wojskowe internowały (aż do grudnia 1982 r.) prodziekana WNS-u do spraw naukowych, prof. **Leszka Nowaka**, jednego z najwybitniejszych polskich filozofów o międzynarodowym uznaniu, współtwórcę poznańskiej szkoły metodologicznej i twórcę idealizacyjnej teorii nauki. Zaś 26 stycznia 1982 r. Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki odwołał Rektora – prof. J. Ziółkowskiego. Prof. L. Nowaka ostatecznie usunął z uczelni 15 lutego 1985 r. Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego – było to i nadal jest wydarzenie bezprecedensowe w historii Wydziału Nauk Społecznych. Postępowanie ministra spotkało się z protestem Rady Wydziału Nauk Społecznych i Senatu UAM.

Skutki stanu wojennego dotknęły także Instytut Psychologii. Dwie nasze koleżanki: dr **Halina Gawęcka-Nowicka** i dr **Tatiana Martin-Pietrowicz** (1927–1989) oraz kolega dr **Marek Gaul** zostali aresztowani za swoją działalność opozycyjną. Postawiono im podobne zarzuty – kontynuowania w stanie wojennym działalności opozycyjnej⁵⁰.

Marek Gaul został zatrzymany 29 grudnia 1982 r. Oskarżono go o to, że:

[...] w okresie od sierpnia 1982 r. do chwili tymczasowego aresztowania w grudniu 1982 r. w Poznaniu wspólnie i w porozumieniu z Januszem Pałubickim i Markiem Zierhofferem brał udział w nielegalnym związku o nazwie „Tymczasowy Zarząd Regionu Wielkopolska NSZZ »Solidarność«” mającym na celu przestępstwo i w ramach tego związku zajmował się między innymi – postępując czynem ciągłym – działalnością organizatorską i kolportażem nielegalnych wydawnictw: „Pismo informacyjne NSZZ »Solidarność«”, „Solidarność”, pismo regionu gdańskiego oraz „Serwisu Informacyjnego” i „Tygodnika Mazowsze”, które w swej treści zawierały fałszywe wiadomości dot. między innymi aktualnej sytuacji w kraju, mogące wywołać niepokój publiczny lub rozruchy oraz wzywały do nieposłuszeństwa obowiązującym przepisom prawnym.

W Areszcie Śledczym przebywał do 25 lipca 1983 r. Sąd Wojsk Lotniczych w Poznaniu dnia 8 sierpnia 1983 r. „umorzył postępowanie karne przeciwko Markowi Gaudi [tak w oryginale] na podstawie ustawy z dnia 21.07.1983 r. o amnestii”.

⁵⁰ Dane z postępowania milicji, prokuratury i sądu zaczerpnęliśmy z: (1) www.13grudnia81.pl/sip/index.php?opt=2&n=A&idP=2462&sprawa=5791 (dr M. Gaul i dr H. Gawęcka-Nowicka) – też informacje osobiste od wymienionych osób, (2) <http://katalog.bip.ipn.gov.pl/showDetails.do?idx=M&katalogId=4&subpageKatalogId=4&pageNo=1&nameId=28149&osobaId=58263&> oraz fotokopie dokumentacji zamieszczone w: K. Świrydowicz (red.), *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w oczach służb specjalnych PRL. Wybór źródeł z lat 1982–1989*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2011, ss. 213–248 (dr T. Martin-Pietrowicz).

Wracając do współczesności, warto zauważyć, że działalność opozycyjna dr. M. Gaula została po latach doceniona. Prezydent RP Bronisław Komorowski odznaczył go „za wybitne zasługi w działalności na rzecz przemian demokratycznych w Polsce” – postanowieniem z dnia 23 czerwca 2014 r. – Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Halina Gawęcka-Nowicka została zatrzymana 29 grudnia 1982 r. pod zarzutem, że:

[...] w okresie od sierpnia 1982 r. w Poznaniu uczestniczyła w nielegalnym związku o nazwie Tymczasowy Zarząd Regionu NSZZ „Solidarność” Wielkopolska, mającym na celu przestępstwo.

Pod koniec marca 1982 r. została zwolniona z aresztu.

Podprokurator Prokuratury Wojsk Lotniczych w Poznaniu dnia 12. 05. 1983 r. postanowił umorzyć postępowanie przeciwko Barbarze Suszka-Moderskiej i Halinie Nowickiej-Gawęckiej z powodu braku dostatecznych dowodów popełnienia zarzucanego im czynu.

Rada Instytutu Psychologii UAM (posiedzeniu przewodniczył dyrektor IP – doc. R. Stachowski) 11 stycznia 1983 r. wystąpiła do Prokuratury Wojsk Lotniczych w Poznaniu o przyjęcie poręczenia „kolektywu pracowniczego Instytutu Psychologii UAM” za dr. M. Gaula i dr H. Gawęcką-Nowicką i o zamianę środka zapobiegawczego z tymczasowego aresztowania na poręczenie społeczne. W piśmie wskazano doc. J. Brzezińskiego jako tego, który będzie wykonywać obowiązki osoby poręczającej wobec dr. M. Gaula i doc. R. Stachowskiego, który będzie wykonywać obowiązki osoby poręczającej wobec dr H. Gawęckiej-Nowickiej.

T. Martin-Pietrowicz została zatrzymana 27 lutego 1983 r., a 1 marca 1983 r. tymczasowo aresztowana. Podejrzewana była

[...] o kontynuowanie w okresie od 13.12.1981 do lipca 1982 „nielegalnej” działalności w podziemnych strukturach NSZZ „Solidarność”. Ostatecznie postawiono jej zarzut: „uczestnictwa w rozpowszechnianiu i redagowaniu »nielegalnego« wydawnictwa »Solidarni«”.

Z aresztu została zwolniona 26 lipca 1983 r., a postępowanie umorzono 5 sierpnia 1983 r. na mocy amnestii z dnia 21 lipca 1983 r.

Rada Instytutu Psychologii UAM (posiedzeniu przewodniczył dyrektor IP – doc. R. Stachowski) wystąpiła 17 marca 1983 r. do Prokuratury Wojewódzkiej w Poznaniu o przyjęcie poręczenia „kolektywu pracowniczego Instytutu Psychologii UAM” za dr T. Martin-Pietrowicz i zamianę środka zapobiegawczego z tymczasowego aresztowania na poręczenie społeczne.

W piśmie wskazano doc. Leszka Paryzka jako tego, który ma wykonać obowiązki poręczającego. Nie skorzystano jednak z tych poręczeń. Okazały się one dla ówczesnej władzy mało wiarygodne.

Po zwolnieniu z aresztu dr M. Gaul, dr H. Gawęcka-Nowicka i dr T. Martin-Pietrowicz podjęli pracę naukową i dydaktyczną w naszym Instytucie.

Od 1 września 1981 r. obowiązki dziekana WNS-u pełnił doc. J. Brzeziński. Jego działalność jako dziekana nie zyskała pozytywnej opinii władz politycznych. Za naganną uznano m.in. jego postawę wobec wyrzucenia z uniwersytetu prof. L. Nowaka. W konsekwencji z dniem 1 grudnia 1985 r. przestał on pełnić funkcję dziekana. Podstawą prawną był art. 6 ust. 2 ustawy z dnia 25 lipca 1985 r. o zmianie ustawy o szkolnictwie wyższym – na jego podstawie minister mógł „nie potwierdzić” pełnienia tej funkcji przed końcem listopada 1985 r. I z tego ustawowego „ułatwienia” skorzystał. Posłużono się tu swoistą grą słów: zamiast: „odwołuję” napisano „nie potwierdzam”.

3. Kognitywistyka w Instytucie Psychologii

W 2005 r. w Instytucie Psychologii powołane zostały – decyzją Państwowej Komisji Akredytacyjnej – jednolite pięcioletnie studia magisterskie z kognitywistyki. Wówczas, i jeszcze przez kilka lat, były to nie tylko jedyne jednolite studia magisterskie na tym nowoczesnym kierunku (ma on swoje odpowiedniki na czołowych uniwersytetach amerykańskich i europejskich), ale jedyne w Polsce w ogóle. Ich ojcami założycielami byli: filozofowie: **Andrzej Wiśniewski** i **Andrzej Klawiter**, biolog i filozof **Krzysztof Łastowski** oraz psycholog i metodolog **Jerzy Brzeziński**. Profesorowie Wiśniewski i Klawiter kierowali kolejno najpierw Pracownią (utworzoną w IP również w 2005 r.), a następnie Zakładem Logiki i Kognitywistyki. Od kilku lat Zakładem kieruje przedstawiciel nowego pokolenia kognitywistów, **Mariusz Urbański**. Wraz z pełnomocnikiem dyrektora Instytutu ds. studiów kognitywistycznych, **Pawłem Łupkowskim**, czuwają oni nad programem kształcenia kognitywistów oraz sprawnym przebiegiem studiów.

3.1. Czym jest kognitywistyka?

Na pytanie, czym jest kognitywistyka, odpowiada Andrzej Klawiter w artykule *Powab i moc wyjaśniająca kognitywistyki*⁵¹. Kognitywistyka (w polskiej nomenklaturze określana też mianem nauki o poznaniu i komunikacji spo-

⁵¹ A. Klawiter, *Powab i moc wyjaśniająca kognitywistyki*, „Nauka” 3/2004, ss. 101–120, www.staff.amu.edu.pl/~klawiter/powab.pdf [9.12.2014].

łecznej) to multidyscyplinarna nauka o umyśle i procesach poznawczych, która zmierza do zintegrowania rezultatów uzyskanych przez badaczy zajmujących się poznaniem oraz do opracowania jednolitego obrazu budowy i działania poznającego umysłu. Jej przedmiotem są procesy poznawcze polegające na zdobywaniu, przetwarzaniu i korzystaniu z wiedzy o obiektach z otoczenia, a także procesy wytwarzania i odbierania komunikatów, niezbędne do sprawnego porozumiewania się z innymi użytkownikami języka. Ze względu na złożoność przedmiotu badania, niejednorodność języków jego opisu oraz różnorodność stosowanych metod prace badawcze w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej mają charakter multidyscyplinarny i prowadzone są m.in. przez psychologów, filozofów, logików, biologów, informatyków, językoznawców oraz antropologów. W latach 50. XX wieku podjęto próbę powiązania tych fragmentarycznych badań, rozproszonych między różne dyscypliny badawcze. Efektem było powstanie nauki, którą nazwano *cognitive science* (dosłownie: nauki o poznaniu, w Polsce utrwaliła się jednak nazwa kognitywistyka). Kognitywistyka rozwija się dziś bardzo dynamicznie i zajmuje ważne miejsce w instytucjonalnych strukturach nauki w Stanach Zjednoczonych i krajach Europy Zachodniej. Nauka ta jest uprawiana i nauczana w wielu ośrodkach akademickich, także tych najbardziej renomowanych. Głównym przedmiotem jej badania jest umysł poznający, traktowany jako złożony system przetwarzania informacji, który ugruntowany jest w strukturze biologicznej organizmu, a przede wszystkim w jego mózgu. Kompetentne badanie tak złożonego systemu wymaga opanowania i umiejętnego korzystania z wiedzy z wielu dyscyplin, w tym nauk przyrodniczych, humanistycznych, a także informatycznych. Wiedza ta jest integrowana i rozwijana na gruncie kognitywistyki.

Rozwój kognitywistyki stymulowany jest przez potrzeby współczesnych społeczeństw opartych na wiedzy, nowoczesnych środkach komunikacji i elastycznych formach organizacji, mających zapewnić równoprawne uczestnictwo w życiu społecznym jak największej liczbie obywateli. Nauki o poznaniu i komunikacji społecznej z jednej strony dostarczają wiedzy o funkcjonowaniu ludzkiego systemu poznawczego i mechanizmach porozumiewania się między ludźmi, z drugiej zaś – poprzez swoje zastosowania praktyczne – przyczyniają się do usprawnienia poznającego umysłu oraz społecznych mechanizmów porozumiewania się.

3.2. Kognitywistyka po naszymu

Chcąc powiedzieć, jak to jest „po poznańsku” uprawiać, badawczo i dydaktycznie, kognitywistykę, trzeba najpierw udzielić odpowiedzi na fun-

damentalne pytanie: Jak zbudować silny ośrodek badawczy i edukacyjny w zakresie dyscypliny stosunkowo młodej, multidyscyplinarnej, o rozległym i zróżnicowanym obszarze zainteresowań? Sposobów może być wiele. Dla poznańskiej kognitywistyki największe znaczenie miało zidentyfikowanie i wspieranie rozwoju wyraźnie określonych specjalizacji badawczych oraz przygotowanie oferty dydaktycznej z założenia niemającej charakteru masowego (kognitywistykę w UAM studiuje około 300 osób), za to umożliwiającą zaangażowanym studentom, w oparciu o wysokiej klasy zaplecze naukowe, projektowanie ścieżek własnego rozwoju i współpracę w ramach środowiska akademickiego.

Tworząc fundamenty rozwoju poznańskiej kognitywistyki, nauki o umyśle i procesach poznawczych, skorzystaliśmy z tego, że charakterystyczną cechą ośrodków kognitywistycznych jest specjalizacja, co jest zrozumiałe wobec rozległości obszaru zainteresowań tej dyscypliny. Kognitywistyka zajmuje się przecież badaniem i wyjaśnianiem m.in. takich procesów mentalnych, jak: percepcja, reprezentacja, emocje, świadomość, pamięć, rozumowanie, mowa, komunikacja, bazując przy tym na osiągnięciach psychologii, biologii, informatyki, teorii sztucznej inteligencji, językoznawstwa, logiki i filozofii. Naszym celem było stworzenie ośrodka, który charakteryzowałby się wyraźnym profilem naukowym, w którym prowadzone są badania na poziomie światowym i który oferowałby nowoczesne wykształcenie, łączące elementy nauk humanistycznych i społecznych z wiedzą informatyczną i przyrodniczą, a jednocześnie wykraczające poza tradycyjne podziały między naukami.

Nasz „pomysł na kognitywistykę” w zakresie działalności badawczej i dydaktycznej oparliśmy na trzech filarach. Pierwszy z nich to neuronauka, ponieważ bez nowoczesnych metod neuroobrazowania trudno dziś mówić o rzetelnie uprawianej nauce o umyśle. Drugi to logika w zastosowaniach kognitywistycznych, sztuczna inteligencja i teoria rozumowań, dziedziny, które w ostatnich latach rozwijają się niezwykle dynamicznie. Wreszcie trzeci to problematyka świadomości, rozpoznawania narzędzi i percepcji użyteczności, szczególnie popularna wśród tych studentów, którzy swoją przyszłość wiążą z działalnością pozaakademicką. Wspólną bazą dla tych filarów są osiągnięcia poznańskiego ośrodka psychologicznego. Afilowanie poznańskiej kognitywistyki przy Instytucie Psychologii zapewniło stabilność, niezbędną dla intensywnego rozwoju ośrodka, oraz wiarygodność zarówno wobec naszych partnerów naukowych, jak i wobec kandydatów na studia i studentów.

3.3. Badania naukowe

W naszym Instytucie badania w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej prowadzone są przede wszystkim w trzech wspomnianych obszarach i dotyczą neuronalnego podłoża wzrokowej i dotykowej kontroli prostych działań manualnych, logiki w zastosowaniach kognitywistycznych, teorii rozumowań i zagadnień sztucznej inteligencji, a także problemu świadomości oraz rozpoznawania narzędzi i percepcji użyteczności.

Badania dotyczące neuronalnego podłoża wzrokowej i dotykowej kontroli prostych działań manualnych, planowania i kontroli sprawnego użycia narzędzi oraz lateralizacji funkcji w zdrowym mózgu prowadzone są przez Grzegorza Króliczaka z zespołem (w różnych okresach: H. Helon, M. Marangon, A. Nowik, M. Pawlak, Ł. Przybylski, M. Reuter, P. Styrkowiec oraz doktoranci: S. Biduła i B. Michałowski), w latach 2012–2017 w ramach grantu NCN z programu Maestro „Zdolności manualne, ręczność i organizacja języka w mózgu: związki między planowaniem użycia narzędzi, gestów i pojęć”. Projekty z wykorzystaniem funkcjonalnego obrazowania mózgu za pomocą rezonansu magnetycznego (fMRI) dotyczyły m.in. porównania neuronalnego substratu rzeczywistego oraz symulowanego chwytania prostych przedmiotów, wykazując znaczącą rolę kilku obszarów prawopółkulowych oraz niewielką rolę szlaku percepcyjnego we wzrokowej kontroli symulowanego chwytania. Zakwestionowana została hipoteza głosząca, że grzbietowo-strumieniowa kontrola działań realizowana jest zazwyczaj bez odwołania się do procesów pamięciowych. Kolejne eksperymenty wykazały, iż w kontroli gestów symulowanego użycia narzędzi (tzw. gestów tranzytywnych) oraz symbolicznych gestów komunikacyjnych (określanych jako gesty intranzytywne) pośredniczy wspólny substrat neuronalny. Wykazano też, że nietypowa lateralizacja języka w mózgu pozwala przewidywać lateralizację procesów uwikłanych w planowanie gestów.

Badania w obszarze logiki w zastosowaniach kognitywistycznych dotyczą przede wszystkim automatyzacji rozumowań i wykorzystują pojęcia i wyniki wypracowane w ramach tzw. inferencyjnej logiki pytań (*Inferential Erotetic Logic* – IEL), której twórcą jest A. Wiśniewski (monografie: *The posing of questions. Logical foundations of erotetic inferences*, Kluwer AP, 1995; Springer, 2010; *Questions, inferences and scenarios*, College Publications, 2013; *Essays in logical philosophy*, LIT, 2013), a realizowane są przezeń wraz z zespołem (D. Leszczyńska-Jasion, P. Łupkowski, M. Urbański oraz doktoranci: S. Chlebowski, A. Kupś, K. Paluszkiewicz). Wyniki ich badań zostały przedstawione m.in. w monografiach: P. Łupkowskiego *Test Turinga*.

Perspektywa sędziego (Wyd. Naukowe UAM, 2010); M. Urbańskiego *Rozumowania abdukcyjne. Modele i zastosowania* (Wyd. Naukowe UAM, 2009) i *Tabele syntetyczne a logika pytań* (Wyd. UMCS, 2002); D. Leszczyńskiej *The method of Socratic proofs for normal modal propositional logics* (Wyd. Naukowe UAM, 2007). Dwie pierwsze książki, Łupkowskiego i Urbańskiego, ukazały się w prestiżowej interwydawniczej serii „Prace z Filozofii i Kognitywistyki” (w komitecie redakcyjnym tej serii jest A. Klawiter).

Mówiąc najogólniej, IEL dostarcza aparatury pojęciowej umożliwiającej analizę logiczną wnioskowań, których konkluzjami są pytania, zwanych wnioskowaniami erotetycznymi. Przez długie lata uważano, że wnioskowania takie nie poddają się systematycznej analizie logicznej. Jednak IEL pokazuje, że istnieją reguły – dające się opisać nawet na poziomie syntaktycznym! – rządzące intuicyjnie poprawnymi wnioskowaniami erotetycznymi. Co więcej, w ramach IEL proponowana jest eksplikacja pojęcia „poprawności logicznej” (ang. *validity*) wnioskowania erotetycznego. W tym celu konstruowane są dwa pojęcia semantyczne: pojęcie ewokowania pytania przez zbiór zdań oraz pojęcie implikowania pytania przez pytanie i zbiór zdań. Pojęcia te – stanowiące na gruncie IEL odpowiednik pojęcia wynikania – są eksplikacjami pojęć powstawania pytań. Badania koncentrują się wokół analiz dotyczących dwóch rodzajów przetwarzania pytań: liniowego (dowody sokratyczne) i dystrybutywnego (scenariusze poszukiwań dla pytań). Procesy te występują w sytuacji, gdy podmiot poznający staje przed jakimś pytaniem, na które nie może uzyskać odpowiedzi poprzez odwołanie się do bezpośrednio mu dostępnych zasobów informacyjnych. Wówczas zdarza się, że wyjściowe pytanie zostaje przetworzone czy to przez sformułowanie/postawienie nowego pytania, czy też opracowanie wstępnej strategii rozłożenia go na pytania pomocnicze. W obu przypadkach istotną rolę pełnią rozumowania prowadzące od pytań do pytań. Gdy odpowiedzi na tak powstające pytanie lub pytania (co najmniej niektóre z nich) nadal nie są podmiotowi bezpośrednio dostępne, proces przetwarzania przebiega dalej w analogiczny sposób, ewentualnie w oparciu o uzyskane dane cząstkowe.

Drugi ważny temat badań w tym obszarze to teoria rozumowań, w szczególności problematyka modelowania rozumowań abdukcyjnych. Celem tych badań (prowadzonych przez M. Urbańskiego i doktorantów: A. Gajdę, M. Kisielewską i K. Paluszkiwicz) jest zbudowanie zintegrowanego formalnego modelu rozumowań abdukcyjnych, opartego na danych empirycznych, który uwzględni w szczególności czynniki pragmatyczne, obecne w takich rozumowaniach (epistemiczne potrzeby i cele rozumującego podmiotu, koszty pozyskania określonych informacji itp.) oraz dokonanie jego implementacji.

Badania w zakresie logiki w zastosowaniach kognitywistycznych są wykorzystywane w dziedzinie sztucznej inteligencji i związane przede wszystkim z reinterpretacją testu Turinga oraz jego aplikacjami w zakresie bezpieczeństwa usług internetowych (P. Łupkowski, M. Urbański), a także z istotnymi wynikami w zakresie teorii rekursji (A. Wiśniewski, J. Pogonowski).

Oba nurty badań logicznych wpisują się w nowy paradygmat zwrotu kognitywnego (zwanego też zwrotem praktycznym) w logice. Warto dodać, że prowadzone w Instytucie Psychologii prace w tym zakresie finansowane są z grantów NCN: *Maestro (Logika erotetyczna w modelowaniu liniowego i dystrybutywnego przetwarzania pytań. Podstawy teoretyczne i zastosowania, 2012–2017, kierownik: A. Wiśniewski)* i *Sonata-Bis (Modelowanie rozumowań abdukcyjnych, 2014–2019, kierownik: M. Urbański)*.

Badania realizowane pod ogólnym hasłem: problem świadomości oraz rozpoznawanie narzędzi i percepcja użyteczności to wieloletni program badawczy, którego celem jest znalezienie reguł integrowania multimodalnej informacji percepcyjnej o przedmiotach w otoczeniu oraz informacji niezbędnej do skutecznego wykonania działań. W ramach tego programu realizowane są zarówno prace empiryczne (z zakresu integracji multimodalnej, a także eksperymenty w ujęciu *action-perception*), jak i prace teoretyczne, badające metodologiczne i filozoficzne podstawy kognitywistyki. Badania te prowadzi zespół w składzie: A. Klawiter, K. Łastowski, Ł. Przybylski.

Wartym uwagi nurtem badań kognitywistycznych w Instytucie są również badania w zakresie językoznawstwa kognitywnego, prowadzone przez J. Trzebińską (d. Szwabe), związane przede wszystkim z realizacją rozpoczętego w 2008 r. projektu Korpusu Mowy Dzieci Polskich (największego polskiego korpusu mowy dziecięcej i jednego z największych tego rodzaju korpusów na świecie) oraz Korpusu Mowy Osób Niepełnosprawnych. Korpusy pozwalają na przeprowadzenie na obszernym materiale empirycznym zaplanowanych badań nad wzorcem akwizycji poszczególnych typów fenomenów pragmatycznych składających się na zdolność komunikowania się. Ze względu na swą budowę korpusy są cennym źródłem danych również dla innego typu badań z dziedziny psycholingwistyki, socjolingwistyki czy językoznawstwa ogólnego. J. Trzebińska jest zaś autorką wartościowej monografii *Odbiór komunikatu jako zadanie poznawcze* (Wyd. Naukowe UAM, 2008).

Kognitywistyczne życie naukowe w IP koncentruje się głównie wokół kilku seminariów, z których wspomnimy tu zaledwie o jednym, ale z imponującą historią. W pierwszym tygodniu kwietnia 2014 r. przypadł jubileusz 40-lecia seminarium naukowego założonego przez prof. L. Nowaka w Instytucie Filozofii UAM, prowadzonego systematycznie najpierw

w Zakładzie Dialektyki Poznania (1974–1986), potem w Zakładzie Epistemologii (1986–2002), a następnie kontynuowanego przez jego uczniów – A. Klawitera i K. Łastowskiego w Zakładzie Epistemologii i Kognitywistyki (2002–2012). Od lutego 2012 r. seminarium to działa w Zakładzie Logiki i Kognitywistyki Instytutu Psychologii UAM.

Zespół naszych kognitywistów prowadzi aktywną współpracę z badaczami z wielu ośrodków zagranicznych. Najważniejsze z nich to: Uniwersytet Missouri (Columbia, USA), Uniwersytet Kolumbii Brytyjskiej (Kanada), Uniwersytet w Gandawie (Belgia), Uniwersytet w Amsterdamie (Holandia), Uniwersytet Paris-Diderot (Francja), Uniwersytet w Manchesterze (Wlk. Brytania), Uniwersytet w Lund (Szwecja), Uniwersytet im. Łomonosowa w Moskwie (Rosja), Uniwersytet Karola w Pradze (Czechy), Uniwersytet w Hajfie (Izrael).

3.4. Pozycja akademicka

Od 2009 r. Instytut Psychologii posiada uprawnienia do nadawania stopnia **doktora** w dziedzinie nauk społecznych w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej. Od 2012 r. posiada również uprawnienia do nadawania stopnia **doktora habilitowanego** w tej samej dziedzinie i dyscyplinie, przeniesione z poziomu Rady Wydziału Nauk Społecznych. Od 2011 r. w Instytucie Psychologii UAM prowadzone są studia doktoranckie z zakresu nauk o poznaniu i komunikacji społecznej (obok studiów doktoranckich z zakresu psychologii).

W skali krajowej znaczące jest to, że właśnie w ośrodku poznańskim koordynowane były prace ogólnopolskiego zespołu pracującego nad standardami Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej, odnoszącymi się do kierunku studiów Kognitywistyka⁵². Zespół pracował w składzie: prof. A. Klawiter (UAM), przewodniczący; członkowie: prof. Józef Bremer (Akademia Ignatianum i UJ), prof. Piotr Francuz (KUL), prof. Zbysław Muszyński (UMCS), prof. Robert Piłat (IFiS PAN), prof. Andrzej Wiśniewski (UAM) i prof. Urszula Żegleń (UMK).

Poznański ośrodek kognitywistyczny należy do najliczniejszych i najaktywniejszych w Polsce. Zakład Logiki i Kognitywistyki stał się instytucją, wokół której skupia się środowisko kognitywistyczne nie tylko z innych wydziałów UAM (Wydział Neofilologii, Wydział Anglistyki, Wydział Fizyki) ale i innych uczelni oraz jednostek naukowo-badawczych (Instytut Biocyber-

⁵² Ze standardami można zapoznać się na stronie: www.uka.amu.edu.pl/kognitywistyka.php.

netyki i Inżynierii Biomedycznej PAN, Politechnika Poznańska). Pracownicy Zakładu są członkami Zarządu Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego (w różnych okresach: A. Klawiter – prezes PTK 2006–2011, P. Łupkowski, J. Trzebińska, M. Urbański). Warto dodać, że w 2014 r. A. Wiśniewski został laureatem nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za całokształt dorobku, obejmujący osiągnięcia naukowe, dydaktyczne i organizacyjne.

Zespół poznańskich kognitywistów podejmuje znaczące działania o charakterze konferencyjnym. Do najważniejszych należy zaliczyć:

– „Inquisitive Semantics meets Inferential Erotetic Logic”, Poznań, 18–19 kwietnia 2013 r.;

– „Logic and Cognition”, Poznań, 17–19 maja 2012 r.;

– „SemDial 2010. 14th Workshop on the Semantics and Pragmatics of Dialogue”, Poznań 16–18 czerwca 2010 r.;

a także cykliczne ogólnopolskie konferencje kognitywistyczne:

– „Poznańskie Kolokwia Kognitywistyczne” (pięć edycji, 2005–2011);

– „Poznańskie Forum Kognitywistyczne” (dziesięć edycji, od 2006 r.);

– „Pojęcia – Myślenie – Informacja” (osiem edycji, od 2009 r.).

3.5. My i nasi studenci. Jak kształcimy?

Studia kognitywistyczne w IP prowadzone są od 2005 r. jako jedyne w Polsce jednolite pięcioletnie studia magisterskie w tym zakresie o profilu ogólnoakademickim. Od roku akademickiego 2015/2016 przechodzimy na dwustopniową (zgodną z systemem bolońskim) organizację studiów kognitywistycznych w naszym Instytucie⁵³.

Studia kognitywistyczne, jako multidyscyplinarne studia z nauk o poznaniu i komunikacji społecznej, mieszczą się w obszarach kształcenia nauk: społecznych, ścisłych, przyrodniczych i humanistycznych, a także nauk o zdrowiu. Wiąże się to z tym, że problematyka kognitywistyczna jest przedmiotem zainteresowania kilku dyscyplin (poza samą kognitywistyką), które na różnych poziomach, za pomocą właściwych sobie metod, badają zagadnienia związane z funkcjonowaniem umysłu, poznaniem i komunikacją oraz opisują je za pomocą właściwych sobie aparatów pojęciowych.

Formułą integrującą wielopoziomą strukturę nauk o umyśle, poznaniu i komunikacji jest program studiów, opierający się na takim pojmowaniu architektoniki kognitywistyki, w myśl którego jej fundament stanowi pięć dyscyplin: psychologia, biologia, filozofia, logika i informatyka. Nad nimi

⁵³ Programy studiów i sylabusy poszczególnych przedmiotów dostępne są na stronie: www.psychologia.amu.edu.pl/4365-2/studia/kognitywistyka-stacjonarna-2/.

nadbudowane są: sztuczna inteligencja, neuronauka i językoznawstwo kognitywne. Poszczególne bloki przedmiotów realizowane są równolegle, odwołując się do siebie, wprowadzając studentów kolejno w coraz bardziej zaawansowane zagadnienia poszczególnych dyscyplin. Naturalnym ich uzupełnieniem oraz zwieńczeniem wzajemnego przenikania się i dopełniania jest obszerny blok kognitywistycznych przedmiotów kierunkowych.

Studia kognitywistyczne dostarczają wyjątkowego, spójnego zasobu wiedzy, umiejętności i kompetencji, który obejmuje problematykę kognitywistyczną, rozproszoną do tej pory między kilka dyscyplin: zagadnienia sposobu funkcjonowania umysłów, narzędzi poznawczych, fundamentów komunikowania się między podmiotami (tak ludźmi, jak i maszynami), zarówno z perspektywy fenomenologicznego opisu tych zjawisk, ich podstaw neurofizjologicznych, jak i z perspektywy obliczeniowej (logicznej). Studia przygotowują absolwentów do prowadzenia samodzielnej działalności badawczej i rozwojowej oraz do pełnienia roli konsultantów w multidyscyplinarnych zespołach wykorzystujących wiedzę, umiejętności i kompetencje z zakresu kognitywistyki i związanych z nią dziedzin nauki. Zadania te realizowane są przede wszystkim przez wyposażanie studentów w zasób wiedzy z zakresu kognitywistyki i dyscyplin nauki, leżących u jej podstaw, a także rozwijanie podstawowych kompetencji w zakresie samodzielnego i zespołowego tworzenia, wdrażania i dokonywania ewaluacji oraz rozpowszechniania projektów wykorzystujących umiejętności z zakresu kognitywistyki. Studenci uczestniczą w badaniach prowadzonych przez interdyscyplinarne zespoły naukowo-badawcze i wdrożeniowe w ramach UAM oraz poza nim, a także pracują w kołach naukowych.

Przedmiotem naszej troski jest zapewnienie studentom możliwości integrowania multidyscyplinarnej wiedzy kognitywistycznej o charakterze akademickim w kontekście jej praktycznych zastosowań. Stąd ważne miejsce w programie studiów zajmują zajęcia o charakterze laboratoryjnym, w ramach których studenci realizują projekty związane z własnymi zainteresowaniami, zarówno o charakterze naukowym, jak i implementacyjnym. Co szczególnie ważne, wiele z tych zajęć prowadzonych jest przez specjalistów spoza środowiska akademickiego, zwłaszcza przez naszych absolwentów, dzięki którym studenci nabywają umiejętności istotne dla swego rozwoju zawodowego. Losy zawodowe absolwentów kognitywistyki są monitorowane. 87% absolwentów znalazło pracę w ciągu roku po skończeniu studiów, w tym:

- 33% w branży naukowo-badawczej,
- 21% w reklamie/handlu,
- 21% w IT (design, consulting),
- 12% w poradnictwie.

Spośród wszystkich absolwentów 78% w trakcie studiów zdobywało dodatkowe doświadczenie (praktyki, wolontariat, praca).

Studenci kognitywistyki korzystają z dostępnych form poszerzania i modyfikowania realizowanego programu studiów, takich jak indywidualny tok i organizacja studiów, a także z programów wymiany studenckiej LLP Erasmus, Erasmus+ oraz MOST.

Studia kognitywistyczne uzyskały w 2013 r. akredytację Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej. W swoim raporcie zespół oceniający UKA stwierdził, że studia te spełniają w stopniu wyróżniającym, czyli najwyższym możliwym, ogólne wymogi w zakresie wszystkich czterech ocenianych aspektów (kadra naukowo-dydaktyczna, proces kształcenia, infrastruktura, wewnętrzny system zapewniania jakości kształcenia). W ten sam sposób zostało ocenione spełnianie szczegółowych wymagań określonych przez standardy akredytacji dla kierunku Kognitywistyka.

4. Co przed nami? Myślimy o przyszłości

Instytut Psychologii to dziś przede wszystkim dwa dobrze uzupełniające się oblicza jednego zespołu: naukowe i dydaktyczne. Do tradycyjnej psychologii o długiej, bo już prawie stuletniej historii dołączył zespół nowej nauki – kognitywistyki. To połączenie empirycznej psychologii zbudowanej na wzorach uprawiania nauki w szkole lwowsko-warszawskiej z nawiązującą do tej samej tradycji kognitywistyką, która swoje korzenie ma, oprócz psychologii, także w neuronauce, biologii, filozofii, logice, informatyce i językoznawstwie, zaowocowało doskonałymi rezultatami zarówno w zakresie uprawiania nauki, jak i kształcenia.

Dziesięć lat temu zaproponowaliśmy (a była to wówczas absolutna nowość) nowy w Polsce kierunek studiów. Wymagało to nie tylko opracowania autorskiego programu kształcenia, ale również zatrudnienia badaczy, którzy sprostają tym wymaganiom. Nie tworzyliśmy więc programu dostosowanego do już zatrudnionych nauczycieli akademickich, ale szukaliśmy ludzi, których kompetencje pozwoliłyby na realizację tego nowego programu. I – śmiemy twierdzić – bardzo dobrze nam się to udało. Teraz pora na dalsze doskonalenie i na kolejne osiągnięcia.

Zespół kognitywistów otrzymał od psychologów wsparcie nie tylko lokalne i etatowe, ale również merytoryczne i emocjonalne. Tylko w Poznaniu kognitywistyka jest badawczo uprawiana i nauczana wspólnie z psychologią. W pozostałych ośrodkach krajowych łączona jest z filozofią (UMK, UJ, UW, UMCS, USz, UwB). Jednak nie tylko psychologowie dawali wsparcie

kognitywistom, ale też kognitywiści dawali wsparcie psychologom. Idea rozwijania laboratoriów wyszła od kognitywistów, a przede wszystkim od prof. Grzegorza Króliczaka. Nawzajem uczyliśmy i dalej uczymy się od siebie. Jesteśmy dziś pewni, że z tej drogi współpracy i intensywnego prowadzenia badań na poziomie światowym nie ma już odwrotu.

To, co nas czeka w najbliższej przyszłości, czyli w perspektywie pięciu lat, to przede wszystkim położenie większego nacisku na internacjonalizację badań i kształcenia. Musimy więcej publikować w dobrych światowych czasopismach i oferować studentom więcej zajęć w języku angielskim. Musimy, w większym niż dotąd stopniu, rozwinąć program wspólnych (z badaczami z zagranicy) projektów naukowych, wspierając rozwój istniejących i tworzenie nowych zespołów badawczych. Ważnym zadaniem na kolejne lata jest wzbogacanie oferty dydaktycznej o charakterze praktycznym i specjalistycznym, w szczególności studiów podyplomowych, oraz rozwijanie współpracy z otoczeniem pozaakademickim zarówno w zakresie projektów naukowych, jak i edukacyjnych. Naszą nadzieją są dopiero wchodzący w świat nauki młodzi doktoranci. To z nich będzie się rekrutowało następne, piąte już pokolenie pracowników naszego Instytutu. Na obecnej kadrze spoczywa jednak ważny formacyjny obowiązek rzetelnego przygotowania ich do pracy badawczej i dydaktycznej. Mówiąc krótko, jutro staje się już dziś.

* * *

Pisząc niniejsze opracowanie, korzystaliśmy z cząstkowych materiałów przygotowanych, na naszą prośbę, przez P.T. K. Appelt, M. Beisert, L. Cierpiałkowską, P. Borek, A.I. Brzezińską, A. Klawitera, G. Króliczaka, Ł. Kaczmarka, P. Łupkowskiego, M. Mielcarek, B. Smykowskiego, E. Soroko i R. Stachowskiego. Dziękujemy za okazaną pomoc. Korzystaliśmy także ze zbiorów materiałów źródłowych i kolekcji Instytutu Psychologii i pierwszego autora.

RAFAŁ DROZDOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Socjologii



95 LAT AKADEMICKIEJ SOCJOLOGII W POZNANIU, 45 LAT INSTYTUTU SOCJOLOGII UAM, 40 LAT INSTYTUTU NA WYDZIALE NAUK SPOŁECZNYCH

Początki poznańskiego ośrodka socjologicznego sięgają 1918 r. W listopadzie tego roku powołana w celu tworzenia i organizowania w Poznaniu uniwersytetu Komisja Uniwersytecka podjęła decyzję, że na przewidywanym Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Poznaniu znajdzie się miejsce dla wykładu z etnologii i socjologii. Prowadzenie wykładu powierzono prof. Janowi Stanisławowi Bystroniowi. Kolejne dwie ważne, wręcz przełomowe, daty to rok 1920, w którym objęta przez prof. Floriana Znanińskiego Katedra Filozofii III zostaje – na jego wniosek – przemianowana na Katedrę Socjologii i Filozofii Kultury, oraz rok 1927, w którym następuje wyodrębnienie socjologii jako samodzielnego kierunku studiów na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Poznańskiego. Wspomniana Katedra funkcjonowała nieprzerwanie do wybuchu wojny.

Powrót socjologii na Uniwersytet Poznański nastąpił już w 1945 r. Kierownikiem przywróconej Katedry Socjologii, a zarazem kierownikiem studiów magisterskich w zakresie socjologii został prof. Tadeusz Szczurkiewicz. Niestety, atmosfera wokół socjologii i studiów socjologicznych stawała się coraz gorsza. W 1949 r., w rezultacie reorganizacji Uniwersytetu, pamiętający lata przedwojenne Wydział Humanistyczny UP został przekształcony w Wydział Filozoficzno-Historyczny (co w ówczesnych realiach politycznych było nie tyle niewinną zmianą sztyldu suwerennie ewoluującej jednostki naukowej, ile złowrogo brzmiącą zapowiedzią stopniowego wypierania

nauk humanistycznych przez „urzędowy marksizm”). Katedra Socjologii zdołała utrzymać się na nowym wydziale przez niespełna dwa lata. W 1951 r. przemianowano ją na Katedrę Myśli Społecznej, zaprzestając jednocześnie rekrutacji studentów na socjologię. Powrót do nazwy Katedra Socjologii nastąpił dopiero w 1957 r. W latach 1957–1961 funkcję jej kierownika pełnił prof. Stanisław Kowalski, a od 1961 – prof. Władysław Markiewicz.



Prof. Jerzy Szacki i prof. Władysław Markiewicz,
Konferencja w 1972 r. poświęcona Florianowi Znanieckiemu

Kolejne dwie ważne daty w dziejach poznańskiej socjologii akademickiej to rok 1968, w którym zostały ponownie uruchomione, po długiej przerwie, studia magisterskie z socjologii, oraz rok 1969, w którym nastąpiło przekształcenie Katedry Socjologii w Instytut Socjologii. Pierwszym dyrektorem Instytutu Socjologii UAM został prof. Władysław Markiewicz. W 1972 r. zastąpił go na tym stanowisku prof. Andrzej Kwilecki. Jemu też przypadło w udziale kierowanie przeprowadzką socjologów z Collegium Novum na kampus „Szamarzewo” oraz wpisanie socjologii w struktury – powołanego decyzją Rektora UAM w 1975 r. – Wydziału Nauk Społecznych.

Prof. Andrzej Kwilecki sprawował funkcję dyrektora Instytutu Socjologii do 1981 r. W latach 1981–1984 Instytutem kierował prof. Zygmunt Dulczewski. Kolejni dyrektorzy Instytutu to: prof. Marek Ziółkowski (w latach 1984–1993), prof. Jan Włodarek (1993–2005), prof. Krzysztof Podemski (2005–2008) oraz prof. Rafał Drozdowski (od 2008 r.).



Od lewej: prof. Władysław Markiewicz, prof. Antonina Kłoskowska, za nią: prof. Paweł Rybicki, dalej: prof. Jerzy Szacki, prof. Jerzy Topolski, prof. Zygmunt Dulczewski, prof. Andrzej Kwilecki. W tle, za prof. Kwileckim – prof. Jolanta Kulpińska. Konferencja w 1972 r.

Warto wspomnieć jeszcze o czterech datach, z którymi wiążą się ważne dla Instytutu Socjologii fakty, wydarzenia i zmiany. Pierwsza z tych dat to rok 1981, w którym w wolnych, demokratycznych wyborach na urząd Rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu wybrany został prof. Janusz Ziółkowski. Jest on jak dotąd jedynym socjologiem, któremu przypadł w udziale zaszczyt piastowania godności Rektora naszego Uniwersytetu. Druga ważna dla Instytutu Socjologii data to rok 1992. W roku akademickim 1992/1993 uruchomione zostały trzyletnie studia licencjackie z socjologii ze specjalizacją w zakresie pracy socjalnej. Równocześnie w Instytucie powołano do życia Studium Pracy Socjalnej, którego kierownikiem została prof. Anna Michalska. Trzecia warta przypomnienia data to rok 1996, w którym zainaugurowana została w naszym Instytucie rekrutacja studentów na studia niestacjonarne. Dziś oferta studiów niestacjonarnych jest na większości kierunków – także na socjologii – stopniowo likwidowana, przede wszystkim z powodu niżu demograficznego, który sprawił, że w zasadzie wszyscy absolwenci szkół średnich chcący kontynuować naukę mogą studiować na (darmowych) studiach stacjonarnych. Nie znaczy to, że studia niestacjonarne nie odegrały w przeszłości pozytywnej roli. Trzeba pamiętać, że pozwoliły one setkom tysięcy Polaków zaspokoić szybko rosnące aspiracje edukacyjne oraz poszerzyć wiedzę i podnieść kwalifikacje pozwalające wejść (lub

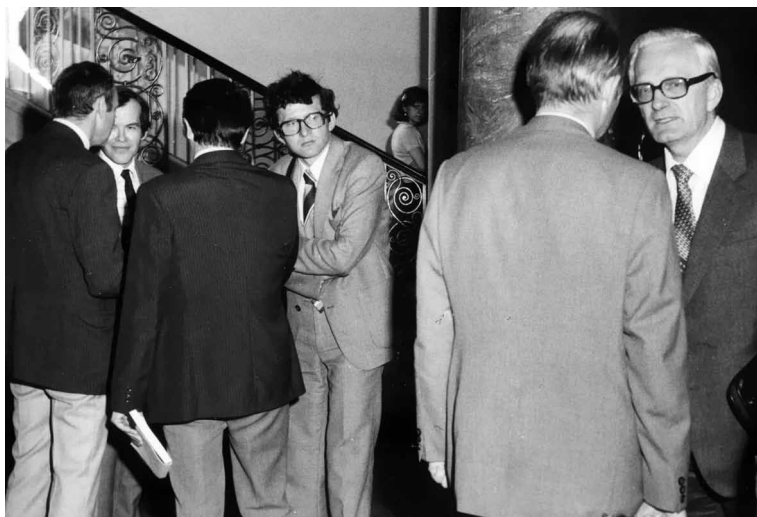
utrzymać się) na coraz trudniejszy, coraz bardziej wymagający rynek pracy. Czwartą ważną datę w historii Instytutu Socjologii UAM stanowi rok 2012, w którym otrzymał on prawo do nadawania stopnia naukowego doktora habilitowanego nauk społecznych w dyscyplinie socjologia.

* * *

Instytut Socjologii UAM od początku swego istnienia jest jednym z wiodących ośrodków socjologicznych w Polsce. Przyczyniły się do tego wymienione tu już postaci, które podejmowały w przeszłości starania o docenienie socjologii poprzez jej instytucjonalizację i które stawały na czele Instytutu w przełomowych dla polskiej socjologii okresach. Przyczyniło się do tego również wielu niewspomnianych tu jeszcze znakomitych socjologów, którzy związali swe losy naukowe z poznańskim Instytutem Socjologii. Niezjący już profesorowie Piotr Buczkowski, Stanisław Kozyr-Kowalski, Zbigniew Tyszką oraz docent Jerzy Walkowiak to badacze, którzy odcisnęli na Instytucie pozytywne piętno do dziś przesądzające o jego teoretyczno-badawczej oryginalności. Dokładnie to samo można powiedzieć o profesorach Michale Chmarze i Krzysztofie Kwaśniewskim, którzy mimo osiągnięcia wielu emerytalnego cały czas pozostają aktywnymi socjologami, wspierającymi swoim doświadczeniem redakcję naukowych czasopism i angażującymi się w coraz to nowe projekty wydawnicze.

Gwoli ścisłości i rzetelności historycznej trzeba dodać, że socjologiczny Poznań to od dziesięcioleci nie tylko Instytut Socjologii, lecz również powołany do życia już w 1944 r. Instytut Zachodni, w którym narodziła się socjologia Ziem Odzyskanych. To w Instytucie Zachodnim rozpoczęto w 1957 r. wydawanie serii „Ziemie Zachodnie – Studia i Materiały”, w której ukazały się prace tak znakomitych socjologów, jak: Zygmunt Dulczewski, Andrzej Kwilecki i Władysław Markiewicz. Inna rzecz, że wszyscy wspomniani socjologowie związani byli – w różnych okresach swoich naukowych biografii – także z Instytutem Socjologii. Historie obu Instytutów przenikały się więc i wzajemnie uzupełniały. Dzieje się tak zresztą do dziś.

Jesteśmy w tej szczęśliwej sytuacji, że możemy mówić nie tylko o „socjologii w Poznaniu”, ale też o „socjologii poznańskiej”. Owa socjologia poznańska powinna kojarzyć się, po pierwsze, z metodą biograficzną (wykorzystywaną przez Floriana Znanięckiego, Janusza Ziółkowskiego i wspomnianych przed chwilą badaczy – inicjatorów badań Ziem Zachodnich oraz terenów przygranicznych, stosowaną też jednak w znacznie bliższych współczesności i całkiem współczesnych badaniach dotyczących np. losów robotników lub życia codziennego). Po wtóre, można zapewne mówić



Od lewej: prof. Michał Chmara, prof. Marek Ziółkowski, prof. Janusz Ziółkowski,
Konferencja w 1972 r.

o poznańskiej szkole socjologii rodziny. Jej początki wiążą się z osobą prof. Zbigniewa Tyszki, a kolejne oblicza – z dokonaniem licznych jego uczniów zajmujących się m.in. nowymi rolami rodzinnymi, relacjami międzypokoleniowymi, ścieżkami wchodzenia w relacje rodzinne. Po trzecie, Poznań powinien kojarzyć się z „socjologią kliniczną”, a zatem z socjologią łączącą kompetencje diagnostyczne, umiejętności interwencyjne, profilaktyczne oraz – co na swój sposób najważniejsze – dążenie do utrzymywania stałego sprzężenia zwrotnego między teorią a praktyką. Ów wzorzec socjologii klinicznej realizuje się dziś w Instytucie Socjologii UAM najpełniej na kierunku Praca socjalna. Można chyba jednak powiedzieć, że nawiązują do niego również koleżanki i koledzy zajmujący się społecznościami lokalnymi, politykami publicznymi, gerontologią, problematyką niepełnosprawności, funkcjonowaniem społeczności lokalnych. Po czwarte, właściwie od zawsze przedmiotem specjalnego zainteresowania socjologów poznańskich była socjologia miasta. Wystarczy wspomnieć w tym miejscu słynne, wydane w 1932 r. *Miasto w świadomości jego obywateli* Floriana Znanieckiego oraz nie mniej znany swoisty *remake* tej książki, jakim jest zredagowana przez Janusza Ziółkowskiego i wydana w 1984 r. publikacja *Czym jest dla Ciebie miasto Poznań? Współcześnie* natomiast poznańska socjologia miasta znana jest w Polsce m.in. z badań jakości życia w mieście, z badań „codziennego urbanizmu”, z projektów animacyjnych mających na celu aktywizowanie miejskich społeczności oraz społeczną rewitalizację obszarów miejskich.



Studenci socjologii z lat 1972–1977 na wycieczce w okolicie Ślesina, Kołaczkowa i Kruszwicy ze śp. dr. Mieczysławem Pochwickim



Zjazd tego samego rocznika po 25 latach. W środku opiekunka dr Maria Łączkowska, z boku dr Florian Zieliński (jeden z wykładowców); na zdjęciu również dwóch nieżyjących już późniejszych profesorów Instytutu Socjologii: Piotr Buczkowski (trzeci od lewej w trzecim rzędzie) i Jacek Leoński (drugi od prawej w najwyższym rzędzie), Izabela Jaruzelska (była pracownica Instytutu, obecnie profesor w Tel-Awiwie), Barbara Nowakowska-Pogonowska (profesor na UEP), Aleksander Lasik (profesor na UKW), Janusz Erenc (profesor na UG), Małgorzata Ornoch-Tabędzka (była burmistrz Puszczykowa), Andrzej Kępiński (dziennikarz)



Na zdjęciu absolwenci socjologii z 1985 r.: pierwszy z lewej prof. Krzysztof Podemski (opiekun roku), pierwsza z prawej prof. Aldona Żurek, za nią dr Włodzimierz Durka (obecnie Wydział Zarządzania i Ekonomiki Usług Uniwersytetu Szczecińskiego)

I wreszcie po piąte, socjologia poznańska to dzisiaj również socjologia późno- i ponowoczesnej codzienności (społecznej, kulturowej, technologicznej, ekonomicznej, instytucjonalnej).

* * *

Od kilku lat trwa dyskusja na temat przyszłości „socjologii bezprzymiotnikowej”. Zdaniem niektórych socjologia akademicka zdoła przetrwać tylko wówczas, gdy przemieni się w studia zawodowe, kształcące w wąsko określonych specjalizacjach. Nie podzielamy tej opinii. Uważamy, że pozbawienie studiów socjologicznych uniwersyteckiego charakteru (który jest wartością samą w sobie) byłoby katastrofalnym błędem. Sądzymy jednocześnie, iż najlepszym sposobem uatrakcyjniania studiów socjologicznych i ich należytego dostosowywania do potrzeb rynku pracy jest oferowanie studentom możliwie wielu ścieżek tematycznych, które jednak nie przestają być ściśle związane z teorią socjologiczną, z dorobkiem metodologicznym socjologii oraz z jej z krytyczno-emancypacyjną tradycją. Naszym celem – jako nauczycieli akademickich – jest więc zarówno przygotowanie studentów do refleksji teoretycznej oraz do roli rzetelnych, obiektywnych badaczy rzeczywistości społecznej umiających zaplanować, zrealizować oraz zinterpretować wszelkie projekty badawcze, jak i do roli animatorów działań, które mają zmieniać porządek społeczny na bardziej sprawiedliwy i przyjazny.

Wspomniane wyżej trzy główne cele kształcenia na kierunku Socjologia znajdują dziś odzwierciedlenie w programie studiów, zwłaszcza w proponowanych studentom sześciu ścieżkach tematycznych. Część z nich jest adresowana do studentów, którzy w przyszłości chcą badać rynek, zachowania konsumenckie, planować kampanie marketingowe i społeczne, pracować w działach *Human Resources*, w firmach doradczo-szkoleniowych itp. Część to oferta dla studentów zamierzających pracować w instytucjach publicznych oraz jednostkach samorządu terytorialnego, organizacjach pozarządowych, stowarzyszeniach i fundacjach. Część wreszcie to propozycje przygotowane z myślą o studentach, którzy w przyszłości zamierzają znaleźć zatrudnienie w przemysłach kreatywnych i przemysłach kultury, których fascynują nowe technologie i media oraz wykorzystanie wiedzy socjologicznej w inicjatywach nakierowanych na wzrost podmiotowości, przeciwdziałanie wykluczeniu oraz poszerzanie partycypacji obywatelskiej.

* * *

Instytut Socjologii UAM jest obecnie instytutem „dwukierunkowym”. Kształcimy studentów na kierunkach Socjologia i Praca socjalna. Na kierunku Socjologia prowadzone są studia licencjackie, magisterskie i doktoranckie. W przypadku kierunku Praca socjalna poprzestajemy póki co na studiach pierwszego stopnia. Nosimy się jednak z zamiarem, by i tutaj studia licencjackie uzupełnić o studia II stopnia. Rozważamy też możliwość powołania do życia kolejnych kierunków studiów.

Teraźniejszość Instytutu to pięćdziesięciu pracowników naukowo-dydaktycznych i dydaktycznych, pięcioro pracowników administracyjnych i technicznych, dwudziestu sześciu słuchaczy studiów doktoranckich oraz prawie pięciuset studentów studiujących na studiach I i II stopnia. Na dzisiejszą strukturę Instytutu składa się 10 zakładów. Są to w kolejności alfabetycznej: Zakład Badań Kultury Wizualnej i Materialnej (kierownik: prof. Marek Krajewski), Zakład Badań Problemów Społecznych i Pracy Socjalnej (kierownik: prof. Anna Michalska), Zakład Badań Społeczności Lokalnych i Regionalnych (kierownik: dr hab. Piotr Matczak), Zakład Metod i Technik Badań Socjologicznych (kierownik: prof. Krzysztof Podemski), Zakład Socjologii Kultury i Cywilizacji Współczesnej (kierownik: prof. Marian Golka), Zakład Socjologii Narodu i Stosunków Etnicznych (kierownik: prof. Renata Suchocka), Zakład Socjologii Rodziny (kierownik: prof. Witold Wrzesień), Zakład Socjologii Zmiany Społecznej (kierownik: prof. Ryszard Cichocki), Zakład Socjologii Zróżnicowania Społecznego (kierownik: prof. Jacek Tittenbrun) oraz Zakład Socjologii Życia Codziennego (kierownik: prof. Rafał

Drozdowski). W Instytucie działa również Pracownia Socjologii Miasta kierowana przez prof. Stanisława Lisieckiego.

Od 1989 r. w Instytucie Socjologii wydawane są „Roczniki Socjologii Rodziny”. Pierwszym redaktorem czasopisma był prof. Zbigniew Tyszka. Po jego śmierci w 2003 r. obowiązek redagowania „Roczników” przejęła prof. Anna Michalska. Drugie ważne czasopismo, z którym związany jest nasz Instytut, to wydawany od 1921 r. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”. W Komitecie Redakcyjnym pisma tradycyjnie obok prawników i ekonomistów zasiadają również socjologowie.

Potwierdzeniem naukowych, organizacyjnych i dydaktycznych osiągnięć Instytutu Socjologii UAM jest najwyższa, wyróżniająca ocena przyznana Instytutowi w 2013 r. przez Polską Komisję Akredytacyjną.

ANNA KOTLARSKA-MICHALSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Socjologii



PRACA SOCJALNA JAKO KIERUNEK STUDIÓW PRZYGOTOWUJĄCY DO WIELU RÓL ZAWODOWYCH

Wprowadzenie

Warunkiem kształcenia na kierunku Praca socjalna, wyrażonym dobitnie w pierwszym programie tych studiów, było solidne oparcie go na wiedzy socjologicznej, pedagogicznej, psychologicznej, socjomedycznej, gerontologicznej oraz z zakresu polityki społecznej, przy jednoczesnym nastawieniu na przygotowanie studentów do pełnienia szeroko rozumianej roli zawodowej, pozwalającej na spełnianie wszystkich oczekiwań ustawowych i społecznych wobec zawodu pracownika socjalnego. Otwierając w 1992 r. studia o nazwie Praca socjalna, byliśmy przekonani, że idea kształcenia na tym kierunku powinna być realizowana na uczelni wyższej.

O walorach kształcenia pracowników socjalnych na uczelniach wyższych (zamiast w szkołach policealnych czy w kolegiach pracowników służb społecznych) pisałam ponad dwadzieścia lat temu, pokazując, że przygotowanie do tego zawodu właśnie na uczelni wyższej ma uzasadnione powody. Wskazałam, że są nimi: 1) stan kadrowy, 2) doświadczenie, 3) pełna jasność celów kształcenia, 4) pełna jasność ról zawodowych, do jakich przygotowuje się absolwentów, 5) rozeznanie w stanie zatrudnienia pracowników socjalnych w danym środowisku, 6) program, który wiązałby dotychczasową wiedzę absolwentów z ideą przekazywania nowych treści¹. Dzisiaj, z perspektywy

¹ A. Kotlarska-Michalska, *Walory kształcenia pracowników socjalnych w ośrodkach uniwersyteckich*, „Rocznik Naukowy Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. Ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach” 1/1993–1994, s. 191.

czasu mogę stwierdzić, że argumenty te nadal pozostają aktualne, a co więcej – dopiero niedawno okazały się „skuteczne”².

Wprowadzenie kształcenia pracowników socjalnych na grunt akademicki nie było łatwym zadaniem, choćby dlatego, że kierunek ten z racji tradycji jest silnie powiązany z praktyką, a zatrudnianie praktyków w roli nauczycieli akademickich wiązało się z koniecznością umieszczenia ich na etacie wykładowców, co w obowiązujących przelicznikach kadrowych (i dawniej, i dziś) nie było przyjmowane ze szczególną otwartością.

Zachęcając inne ośrodki akademickie w Polsce do tworzenia możliwości kształcenia pracowników socjalnych, wskazywałam, że idee edukacji uniwersyteckiej polegającej na łączeniu teorii z praktyką są łatwiejsze i dostępne w murach uniwersyteckich niż w szkołach policealnych. Argumentowałam wówczas, że właśnie na uczelni wyższej istnieje możliwość łączenia dydaktyki z problematyką prowadzonych badań nad wybranymi grupami w określonych obszarach pracy socjalnej, a także są większe szanse na realizację interdyscyplinarnego trybu kształcenia oraz ścisłego kontaktu, w tym współpracy badawczej i dydaktycznej, z placówkami opiekuńczymi, instytucjami pomocy społecznej i placówkami medycznymi. Istnieje również możliwość przekazywania studentom wzorów rozwiązywania problemów badawczych, diagnozowania i prognozowania, umiejętnego projektowania zmian w środowisku. Ponadto dobrze zorganizowana praktyczna strona programu dydaktycznego może dostarczyć wzorów pełnienia roli rzeczownika, mediatora, wychowawcy, konsultanta czy organizatora środowiska lokalnego³. Wówczas lista ról pracownika socjalnego była zdecydowanie krótsza niż dzisiaj.

Z perspektywy prawie ćwierćwiecza kształcenia pracowników socjalnych w Instytucie Socjologii UAM można skonstatować, że założenia programowe zbudowane na modelu łączenia wiedzy interdyscyplinarnej z szerokim dostępem do doświadczeń praktycznych (zawarte w pierwszym programie studiów z 1992 r.) okazały się trafne, o czym świadczą kariery zawodowe

² W 2013 r. zakończono kształcenie w kolegiach pracowników służb społecznych, w których edukacja nie kończyła się stopniem licencjata, chociaż nauka w nich trwała również trzy lata. Nie neguję tego, że szkoły te solidnie przygotowywały do zawodu pracownika socjalnego, jednak było to kształcenie niepozwalające na ubieganie się o przyjęcie na studia magisterskie, z wyjątkiem absolwentów, którzy na mocy porozumienia z wybraną uczelnią wyższą mogli zdawać egzamin licencjacki. Szerzej na temat paradoksów w kształceniu pisze m.in. T. Kamiński, *O nieoczywistości oczywistych związków politologii, polityki społecznej i pracy socjalnej*, w: T. Kamiński (red.), *Politologia, polityka społeczna, praca socjalna*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011, ss. 7–16.

³ A. Kotlarska-Michalska, *Walory kształcenia...*, s. 192.

naszych absolwentów, a przede wszystkim niesłabnąca od lat atrakcyjność kierunku.

W niniejszym opracowaniu, w bardzo skrótowej formie, zostaną pokazane wybrane sposoby przygotowywania do ról zawodowych studentów pracy socjalnej, którzy w ciągu trzyletniej edukacji uzyskują najważniejsze i najbardziej przydatne kwalifikacje⁴.

1. Przygotowywanie do ról zawodowych poprzez realizację atrakcyjnych przedmiotów w programie studiów

W tej części przedstawię doświadczenia dydaktyczne i spróbuję odpowiedzieć na pytanie, do jakich ról zawodowych pracownika socjalnego staramy się jako kadra dydaktyczna przygotowywać studentów Pracy socjalnej. Nie mieliśmy nigdy wątpliwości, że rola pracownika socjalnego jest złożona, a jej zakres ciągle się poszerza, tworząc wiązkę ról zawodowych. Istotnie wpływają na to nowe problemy społeczne, nowe zjawiska o charakterze dewiacyjnym i patologicznym. Można śmiało powiedzieć, że wydłużająca się lista problemów społecznych pociąga za sobą konieczność poszerzania istniejących i tworzenia nowych ról pracownika socjalnego. Role te wymagają określenia, kto i z jakim wyposażeniem teoretyczno-praktycznym oraz o jakich kwalifikacjach i umiejętnościach może grać odpowiedzialne, szczegółowe role (specjalności), diagnozując, projektując i realizując proces zmiany w jednostce, grupie, zbiorowości, społeczności lokalnej.

Wypada zacząć od roli badacza, zwłaszcza badacza specjalizującego się w badaniach diagnostycznych, których celem jest określenie stanu rzeczy, stopnia zawłości sytuacji, etapu rozwoju zjawiska oraz szans na powstrzymanie tego stanu przy wykorzystaniu wszystkich dostępnych sił i środków oraz zasobów instytucjonalnych. Przeświadczenie, że dobre przygotowanie zawodowe pracownika socjalnego to przygotowanie go do roli diagnostyka zastanej sytuacji, spowodowało, że w realizacji programu studiów Pracy socjalnej dokładaliśmy wszelkich starań (poprzez realizację kilku poświęconych temu przedmiotów), aby studenci zostali dobrze przygotowani i pozytywnie nastawieni do tej roli. Jest rzeczą oczywistą, że prowadzenie

⁴ Zostały tu pominięte wcześniej przygotowane fragmenty pokazujące zmiany programowe oraz zmiany w zakresie treści programowych, które miały miejsce przy okazji przejścia kierunku od statusu specjalności (socjologia – specjalność praca socjalna) do autonomicznego kierunku od roku akademickiego 2007/2008. Historia tych zmian zasługuje na odrębne i bardziej rozbudowane opracowanie, które jest w przygotowaniu z okazji 20-lecia wypromowania pierwszych absolwentów poznańskiej Pracy socjalnej.

badania w pracy socjalnej jest trudniejsze niż prowadzenie ich w wąsko i jasno określonej dziedzinie nauki. Trudność pojawia się dlatego, że są to badania wielowymiarowe, a zatem wymagają odpowiedniego przygotowania do roli badacza, czyli świadomego i ukierunkowanego kształcenia służącego realizacji zadań wpisanych w specyfikę zawodu, ale dającego wyraźny obraz warsztatu badawczego połączonego ze sprawdzianem umiejętności badawczych.

W trakcie trzyletnich studiów licencjackich istnieje możliwość przygotowania studenta do roli badacza problemów społecznych oraz projektanta programów profilaktycznych, a także badacza-stratega i polityka lokalnego. Pisałam o tym w artykułach poświęconych nowym, ważnym rolom współczesnego pracownika socjalnego, kładąc szczególny nacisk na rolę badacza – jako rolę podstawową i warunkującą inne role zawodowe związane z efektywną realizacją pomocy i wsparcia⁵, wskazując, że już od pierwszego kontaktu z placówkami pomocy społecznej studenci poznają, obserwują i oceniają nie tylko cechy strukturalno-funkcjonalne instytucji, ale także potrzeby specyficznych grup klientów i efektywność świadczonych usług. Do doświadczeń wzbogacających przygotowanie do roli badacza trzeba też zaliczyć praktykę zawodową odbywaną przez studentów po I roku studiów w ośrodkach pomocy społecznej, połączoną z uczestnictwem w procesie diagnozowania potrzeb klientów pomocy społecznej, obserwacją środowiska rodzinnego klientów i poznawaniem złożoności sytuacji rodzin korzystających z różnych form pomocy społecznej.

Drugą okazją do zdobycia umiejętności są ćwiczenia w ramach przedmiotu Metody i techniki badań socjologicznych, podczas których studenci prowadzą badania socjologiczne dotyczące różnych problemów społecznych. Uzupełnieniem doświadczeń badawczych jest praktyka zawodowa odbywana po II roku studiów w placówkach i instytucjach w różnych sektorach po-

⁵ Ideę przygotowania do roli badacza wyłożyłam w: A. Kotlarska-Michalska, *Znaczenie badań empirycznych w pracy socjalnej. Doświadczenia a potrzeby. Dylematy towarzyszące prowadzeniu badań*, w: E. Marynowicz-Hetka, A. Wagner, J. Piekarski (red.), *Profesje społeczne w Europie. Z problemów kształcenia i działania*, Śląsk, Katowice 2001; eadem, *Uczestnictwo w badaniach diagnostycznych jako forma przygotowania do roli badacza-diaagnostyka na przykładzie doświadczeń dydaktycznych Studium Pracy Socjalnej*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Obszary pracy socjalnej w teorii i praktyce*, ARP „Promocja 21”, Poznań 2002; eadem, *Wielowymiarowość badań w pracy socjalnej*, w: E. Marynowicz-Hetka (red.), *Badanie, działanie, kształcenie, czyli o przydatności dyscyplin społecznych dla doskonalenia praktyki profesji społecznych w dziedzinie oświaty, kultury i pracy socjalnej*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 2002; eadem, *Pracownik socjalny jako badacz i strateg – nowe wyzwania w kształceniu*, w: E. Kantowicz, A. Olubiński (red.), *Działania społeczne w pracy socjalnej na progu XXI wieku*, Akapit, Toruń 2003. Pisałam również o randze i znaczeniu tej roli w innych artykułach, do których będę odnosiła się w dalszej części opracowania.

mocowych, głównie w sektorze pozarządowym. Trzecim etapem nabywania umiejętności badawczych jest przygotowanie monograficznego projektu socjalnego na podstawie przeprowadzonych badań diagnostycznych. Ten dydaktyczny schemat sprowadza się w gruncie rzeczy do stopniowego łączenia wiedzy teoretycznej z wiedzą praktyczną oraz ćwiczeniem umiejętności konstruowania wskaźników empirycznych, w którym uwaga studentów skoncentrowana jest na poznawaniu złożonych przyczyn oraz przebiegu zjawisk i problemów społecznych, a także ich skutków⁶.

Budując program studiów pod kątem preferowanych ról zawodowych, już w 1992 r. przyjęliśmy, że obok wielu ważnych ról, jakie będą realizować absolwenci Pracy socjalnej, niezwykle pomocna w ich planach zawodowych może być rola badacza problemów społecznych, która stanowi podstawę projektowania zmian społecznych. Przyjęliśmy również, że liczne walory badań diagnostycznych pozwalają z większą dokładnością przewidywać kolejność koniecznych działań oraz wielkość sił i środków niezbędnych do rozpoczęcia projektu socjalnego, programu czy strategii. Najwłaściwszym typem postępowania uwzględniającego łączenie wyników badań diagnostycznych z prognozą i projektowaniem zmian jest badanie połączone z projektowaniem, które zostało nazwane monograficznym projektem socjalnym. Jest to dwufazowy proces badawczo-projektujący, w którym podstawę jakichkolwiek przewidywanych zmian stanowią starannie przygotowane i rzetelnie przeprowadzone badania diagnostyczne, spełniające wszystkie rygory badań naukowych, to znaczy badania oparte na dziesięciu krokach:

- określenie problemu badawczego,
- poszukiwanie źródeł wiedzy i ich wnikliwie studiowanie,
- ocena stanu rozpoznania problemu przez innych badaczy,
- określenie celów badawczych,
- przełożenie celów badawczych i problemu badawczego na pytania szczegółowe,
- wybór metod i technik badawczych adekwatnych do postawionego problemu badawczego,
- przygotowanie narzędzi badawczych,
- przeprowadzenie zasadniczych badań,
- statystyczne opracowanie rezultatów badań i opracowanie analityczne oraz weryfikacja hipotez badawczych,

⁶ A. Kotlarska-Michalska, *Socjologiczne badania diagnostyczne jako podstawa w projektowaniu zmian społecznych*, w: J. Krzyszkowski, K. Piątek (red.), *Rozwiązywanie problemów i kwestii społecznych w teorii i praktyce. Z doświadczeń krajowych i europejskich*, Ośrodek Kształcenia Służb Publicznych i Socjalnych, Częstochowa 2006, ss. 23–36.

– opisowe opracowanie rezultatów badań w formie raportu z badań⁷.

Drugim ważnym elementem monograficznego projektu socjalnego jest opracowanie w formie projektu zakresu planowanej pomocy czy autorskiego pomysłu na rozwiązanie badanego problemu. Część projektowa, zwana projektem socjalnym, może przybierać formę jednostkową lub instytucjonalną i w zależności od wybranego podejścia (modelu) może być oparta na założeniach: 1) klasycznego projektu socjalnego, 2) podejścia sieciowego, 3) modelu rozwiązania problemu z zastosowaniem istniejącego i sprawdzonego w praktyce modelu instytucjonalnego, 4) klasyczno-sieciowego projektu socjalnego połączonego z podejściem sieciowym⁸ lub 5) podejścia eksperymentalnego.

Założenia te stały się podstawą realizacji programu w latach 1992–2014. Od roku akademickiego 2014/2015, w związku z koniecznością stosowania Krajowych Ram Kwalifikacji, zgodnie z którymi studia licencjackie kończą się napisaniem pracy licencjackiej, zmianie uległa formuła zakończenia studiów. Przeszliśmy od przygotowywania grupowych raportów z badań do przygotowywania indywidualnych prac licencjackich, których częścią jest projekt socjalny. Dzięki temu ocalona została wieloletnia tradycja polegająca na kształceniu i przygotowywaniu studentów Pracy socjalnej do roli badaczy. Zamiast badań grupowych prowadzą oni od tego roku badania indywidualne i indywidualnie opracowują projekty socjalne, które stanowią jedną z części pracy licencjackiej.

Znaczenie roli badacza w szerokim wachlarzu ról zawodowych pracownika socjalnego dostrzega wielu nauczycieli akademickich zajmujących się kształceniem od tego zawodu. Wskazują oni, że „pracownik socjalny, mając świadomość, iż jego otoczenie ulega ciągłym zmianom, powinien umieć na nie reagować, uwzględniać je w swoim działaniu, przewidywać pewne trendy czy tendencje, jak również wykształcić zdolność kreowania tej rzeczywistości”⁹. Piotr Czekanowski dostrzega potrzebę i konieczność wprowadzenia specjalizacji w kształceniu pracowników socjalnych przygotowującej organizatorów społeczności lokalnej. W proponowanym programie tej specjalności główny nacisk kładzie on na kształtowanie umiejętności badawczych,

⁷ Szczegółowe omówienie modelu postępowania badawczego: A. Kotlarska-Michalska, *Projektowanie zmian społecznych. Zasady opracowywania projektów socjalnych. Rodzaje projektów socjalnych*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Diagnozowanie i projektowanie w pracy socjalnej*, ARP „Promocja 21”, Poznań 1999, ss. 46–47.

⁸ *Ibidem*, s. 48.

⁹ P. Czekanowski, *Pracownik socjalny w roli organizatora społeczności lokalnej*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Obszary pracy socjalnej w teorii...*, s. 68.

które są jego zdaniem niezbędne w rozpoznawaniu potrzeb społeczności lokalnej¹⁰.

Obok roli badacza ważna jest również rola stratega, tak istotna w polityce społecznej i w pomocy społecznej. Rola stratega jest równie trudna, a nawet trudniejsza, ze względu na to, że „opracowanie” jej wymaga nie tylko wiedzy pochodzącej z badań diagnostycznych i istniejących źródeł wiedzy zastanej, ale również interdyscyplinarnej wiedzy dotyczącej możliwości wykorzystania źródeł z różnych dyscyplin oraz zastosowania teorii w praktyce. O ile stosunkowo łatwo jest przełożyć wyniki badań diagnostycznych na raport czy ekspertyzę, o tyle trudniej jest przełożyć te efekty na dobrą strategię.

Rola stratega to rola, do której w kształceniu studentów Pracy społecznej przywiązujemy dużą wagę. Nie tylko dlatego, że jest ona wymieniana w katalogu ról ustawowo przypisanych pracownikowi socjalnemu, będąca rolą narzuconą powiatowym centrom pomocy rodzinie jako podmiotom zobligowanym do jej wykonywania, ale także rolą wymaganą na wszystkich szczeblach i we wszystkich instytucjach pomocy społecznej. Rola stratega należy do jednych z najbardziej wymagających umiejętności łączenia szerokiej wiedzy teoretycznej i bogatej wiedzy praktycznej. Warunkiem jej pełnienia jest posiadanie wiedzy o zasięgu problemu społecznego, jego rozmiarach i powiązaniach przyczynowo-skutkowych, a także wiedzy pozwalającej szacować siły i zasoby społeczne niezbędne do podjęcia czynności mających na celu zmiany¹¹. Dlatego też prezentujemy studentom przykłady dobrych strategii, zbudowanych na rzetelnie zebranych materiałach empirycznych i wskazujemy na walory wynikające zarówno z jakości źródeł, na których została ona oparta, jak i z rzetelności ich wykorzystania w projektowanych kierunkach. Wyjaśniamy studentom, że strategia może mieć różne postaci i być oparta na różnych modelach, ale powinna być przygotowana w sposób uczciwy, wiarygodny i odpowiedzialny. Staramy się im wyjaśnić, że strategię należy odnosić do działań obejmujących szerszy zakres problemów i działań przewidzianych do realizacji w dłuższej perspektywie czasowej niż w klasycznym projekcie socjalnym. Pokazujemy, że podstawą strategii rozwiązywania problemów społecznych jest diagnoza stanu zaspokojenia potrzeb oraz diagnoza zasobów. Trudno wyobrazić sobie poprawnie zbudowaną strategię bez wykorzystania wyników badań monograficznych,

¹⁰ P. Czekanowski, *Organizowanie społeczności lokalnej – propozycja kształcenia*, w: K. Frysztacki, K. Piątek (red.), *Wielowymiarowość pracy socjalnej*, Akapit, Toruń 2002, s. 159.

¹¹ A. Kotlarska-Michalska, *Pracownik socjalny jako badacz i strateg – nowe wyzwania w kształceniu*, w: E. Kantowicz, A. Olubiński (red.), *Działanie społeczne w pracy socjalnej na progu XXI wieku*, Akapit, Toruń 2003, s. 38.

diagnostycznych i porównawczych oraz bez odpowiedniego modelu strategii i adekwatnej taktyki. W proponowanych modelach budowy strategii wskazujemy, jak ważne jest określenie adresatów działań strategicznych oraz zaplanowanie etapów realizacji, kosztów i zakresu odpowiedzialności, a także pozyskanie sprzymierzeńców – podmiotów mających podobne cele i metody działania¹². Wskazujemy studentom, że budowa strategii jest sztuką, a jakość jej wykonania zależy nie tylko od umiejętności projektowania, ale także od umiejętności korzystania z dobrych wzorów, oraz proponujemy im różne modele i warianty strategii. Proponowane warianty (modele strategii) w pierwszych latach (1992–1999) związane były z rzeczywistymi potrzebami praktyki i pokazywały, jak można skonstruować wartościową strategię, bazując na źródłach zastanych i wywołanych. Pierwszy wariant strategii polegał na daleko idącej synchronizacji planowanych działań z katalogiem zadań ustawowo przewidzianych dla podmiotów pomocy społecznej. Drugi wariant opierał się na rozwiązywaniu problemów społecznych z jednoczesnym planowaniem rozwoju pomocy społecznej w trzech etapach: diagnozowania, prognozowania i projektowania. Trzeci wariant dotyczył rozwiązywania problemów społecznych w środowisku lokalnym, z uwzględnieniem specyfiki danego środowiska, np. gminy czy powiatu¹³. Prezentacja możliwości stosowania różnych wariantów strategii odbywa się w ramach przedmiotu Diagnostowanie i projektowanie w pracy socjalnej. Studenci nie tylko poznają tajniki budowy strategii, ale również przekonują się, że konstruowanie strategii stwarza okazję i wyzwanie do łączenia wiedzy praktycznej, teoretycznej i metodologicznej w realizacji zadań diagnostycznych oraz sprzyja projektowaniu zadań profilaktycznych, naprawczych i interwencyjnych¹⁴.

Przygotowując studentów do roli badaczy, uświadamiamy im, że wyniki badań diagnostycznych można wykorzystywać w większości czynności zawodowych należących do zakresu nowych ról zawodowych pracownika socjalnego. Najszerszy zakres roli badacza tworzą działania wpisane w rolę badacza-stratega, którą trudno sobie wyobrazić bez oparcia jej na rezultatach wnikliwych i rzetelnie przeprowadzonych studiów empirycznych, poszukujących odpowiedzi na pytanie, dlaczego w badanym środowisku tak znaczące były skutki wystąpienia danego problemu społecznego. Możliwości zastosowania wyników badań diagnostycznych można również dostrzec w wielu nowych rolach pracownika socjalnego, których fundamentem jest

¹² A. Kotlarska-Michalska, *Zasady budowy strategii rozwiązywania problemów społecznych*, w: K. Marzec-Holka (red.), *Pomoc społeczna. Teoria i praktyka*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2003.

¹³ *Ibidem*, s. 40.

¹⁴ *Ibidem*.

określenie (zdiagnozowanie) stopnia zaspokojenia potrzeb psychicznych i społecznych młodzieży¹⁵. Dzięki diagnozie sytuacji można bardziej skutecznie przeciwdziałać zachowaniom agresywnym, szukając źródeł agresji między uczniami a nauczycielami oraz między uczniami a ich kolegami. Wyniki badań diagnostycznych stanowią podstawę tworzenia programów profilaktycznych, programów pracy socjalnej z agresywną młodzieżą, a same badania są okazją do nawiązania kontaktu z rodzinami badanych uczniów¹⁶.

W programie studiów Praca socjalna kładziemy również nacisk na przygotowanie do elastycznego wykorzystywania wiedzy w celu konstruowania trzeciej ważnej roli zawodowej o różnorodnym zastosowaniu, tj. roli kreatora modelu polityki społecznej i polityki socjalnej. Rola ta może stać się jedną z najważniejszych na poziomie mezo- i makrostrukturalnym. Może być ona realizowana przez osobę mającą doświadczenie w diagnozowaniu problemów społecznych, projektowaniu zmian społecznych i budowaniu strategii regionalnych oraz bogatą praktykę zawodową w wielu sektorach pomocy społecznej i obszarach pracy socjalnej. Ta nowa rola wymaga także umiejętności tworzenia grup nacisku, klimatu do przeprowadzania zmian w postawach osób decydujących o kształcie i skutkach ustaw, jak również mobilizowania organizacji pozarządowych do tworzenia niezbędnych dla określonych kategorii społecznych przepisów prawa, przepisów chroniących przed marginalizacją i ubóstwem. Rola kreatora może być wpisana w wachlarz ról pracownika socjalnego, który dobrze orientuje się zarówno w potrzebach określonych kategorii społecznych, jak i w zawiłościach procesu legislacyjnego. Rola ta, jak wskazują doświadczenia polskie, najlepiej komponuje się z doświadczeniami pracownika socjalnego współpracującego z organizacjami pozarządowymi, gdyż to one najczęściej wypełniają lukę w działaniach społecznych na rzecz najbardziej dyskryminowanych i marginalizowanych przez istniejący system kategorii społecznych. Współbrzmi ona także z rolą lidera ruchu na rzecz obrony tych właśnie kategorii, roli obrońcy ich praw do godnego życia¹⁷. Oprócz wskazanych tu trzech ról proponujemy również studentom nowe role, które mogą być odpowiedzią na brak profesjonalistów w pewnych obszarach. Na konieczność wyłonienia nowych ról pracownika socjalnego, wynikającą z poszerzania się tradycyjnie definiowanych obszarów pracy socjalnej, zwróciłam uwagę w artykule *Nowe*

¹⁵ A. Kotlarska-Michalska, *Role pracowników socjalnych w nowych rolach*, w: *Efektywność, skuteczność i jakość działań w pomocy społecznej*, MOPR, Poznań 2005, s. 43.

¹⁶ A. Kotlarska-Michalska, *Socjologiczne badania diagnostyczne...*, ss. 31–34.

¹⁷ A. Kotlarska-Michalska, *Nowe role pracownika socjalnego w nowych obszarach pracy socjalnej*, w: J. Brągiel, P. Sikora (red.), *Praca socjalna – wielość perspektyw. Rodzina, multikulturowość, edukacja*, Uniwersytet Opolski, Opole 2004, s. 218.

*role pracownika socjalnego w nowych obszarach pracy socjalnej*¹⁸, w którym wyróżniłam następujące role: 1) łącznika między rodziną a organizacjami, 2) pocieszyciela, 3) łącznika między szkołą a rodziną, 4) organizatora społeczności lokalnej, 5) środowiskowego koordynatora działań społecznych, 6) projektanta programów profilaktycznych, 7) projektanta i koordynatora projektu sieciowego, 8) stratega, 9) kreatora modelu polityki społecznej i polityki socjalnej. W innym artykule poświęconym tej problematyce poszerzyłam ten katalog o jeszcze jedną rolę – rzecznika klienta pomocy społecznej¹⁹, a w następnym – o rolę odkrywcy nowych obszarów pracy socjalnej²⁰, do której to roli przygotowujemy naszych studentów, wychodząc z założenia, że:

W realizowaniu tej nowej roli – odkrywcy nowych obszarów pracy socjalnej pracownik socjalny powinien wykorzystać wiedzę pedagogiczną, socjologiczną i psychologiczną oraz socjomedyczną. Ze względu na interdyscyplinarne przygotowanie do swej roli zawodowej pracownik socjalny może trafniej niż inny badacz (jednorazowo występujący w tej roli) wskazać na istnienie potrzeby poszerzenia dotychczasowego spektrum ról o nowe zakresy i spowodować (zainicjować) wejście pracy socjalnej w nowe, niezagospodarowane nisze²¹.

Wszystkie wymienione role stanowią przedmiot prezentacji oraz dyskusji nad obszarami ich stosowalności.

O innej ważnej roli w poszukiwaniu informacji o złożoności problemów społecznych doświadczanych przez niektóre kategorie klientów pomocy społecznej pisałam wcześniej²², zaś cały katalog proponowanych nowych ról wraz ze specyfikacją zadań przypisanych każdej z nich przedstawiłam w tekście podsumowującym refleksje o konieczności poszerzenia listy zawodów mieszczących się w więźce ról pracownika socjalnego²³, zwracając też uwagę na konieczność wydobycia ról niezbędnych i komplementarnych dla łączenia znanych już i w miarę wykrystalizowanych ról zawodowych, ról mogących wypełnić luki w społecznym systemie poradnictwa i wsparcia.

Przekazując studentom Pracy socjalnej wiedzę teoretyczną i praktyczną, przedstawiamy dość szeroko wszystkie role zawodowe oczekiwane przez ustawę o pomocy społecznej i odwołujemy się do bogatej wiedzy na temat

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ A. Kotlarska-Michalska, *Role pracowników socjalnych...*, s. 43.

²⁰ A. Kotlarska-Michalska, *O potrzebie poszerzenia ról pracownika socjalnego*, w: A. Żukiewicz (red.), *Ciągłość i zmiana w pomocy społecznej i pracy socjalnej. Księga jubileuszowa z okazji XV-lecia Miejskiego Ośrodka Pomocy Społecznej w Krakowie*, Impuls, Kraków 2009, ss. 89–113.

²¹ Ibidem, s. 109.

²² A. Kotlarska-Michalska, *Pracownik socjalny jako badacz i strateg...*

²³ A. Kotlarska-Michalska, *O potrzebie poszerzenia ról pracownika socjalnego*.

ról zawodowych, czerpiąc z literatury polskiej, europejskiej i amerykańskiej. W kształceniu kładziemy nacisk na przygotowanie do większości ról, o których piszą teoretycy i praktycy pomocy społecznej. Jak świadczą liczne opracowania pedagogiczne i socjologiczne, w zasadzie od początku reformy w pomocy społecznej pracownikowi socjalnemu przypisuje się role: planisty, badacza, administratora, konsultanta, superwizora, nauczyciela, kierownika, adwokata, arbitra, pośrednika, osoby zarządzającej przypadkiem, mediatora, negocjatora, terapeuty, doradcy oraz osoby kierującej i odsyłającej do właściwych źródeł pomocy²⁴. Do tych ról przygotowujemy studentów, zarówno realizując treści programowe zawarte w przedmiotach kierunkowych, jak i wskazując na istotne elementy ról, które obserwują oni w czasie zajęć w placówkach oraz podczas praktyk zawodowych i specjalizacyjnych, a także w ramach innych przedmiotów o charakterze teoretyczno-praktycznym.

Dzięki interdyscyplinarnej wiedzy przekazywanej studentom Pracy socjalnej w ramach przedmiotów opisujących życie rodzinne oraz mikrostrukturalny świat jego uwarunkowań, pośrednio przygotowujemy ich do kolejnej roli – asystenta rodziny – niezwykle ważnej w świetle danych o zagrożeniach życia rodzinnego i niewydolności systemu opiekuńczo-wychowawczego. Pokazując dysfunkcyjny obraz rodziny, wskazujemy na istniejące role zawodowe (np. asystent rodziny), jak i na konieczność konstruowania ról pozwalających na bardziej efektywne rozwiązywanie trudności w rodzinie²⁵. W ramach przedmiotu Socjologia problemów społecznych studenci uzyskują nie tylko informacje na temat problemów wewnątrzrodzinnych, ale także wskazówki, jak te problemy rozwiązywać, korzystając z tradycyjnych i nowoczesnych metod pracy socjalnej, oraz jak określać nowe zakresy ról dających szansę na trafniejsze poszukiwania w procesie diagnozy i efektywniejsze sposoby działania. W ramach drugiego przedmiotu, Diagnozowanie i projektowanie w pracy socjalnej, wyraźnie nastawionego na kształtowanie umiejętności potrzebnych do pełnienia ról zawodowych, studenci otrzymują podpowiedzi, jak rozwiązywać trudności w rodzinie związane z pojawieniem się choroby nowotworowej przez zastosowanie modelu roli łącznika między rodziną a instytucjami pomocowymi. Innym przykładem, proponowanym

²⁴ M. Łuczyńska, *Instytucja pomocy społecznej*, w: T. Kaźmierczak, M. Łuczyńska, *Wprowadzenie do pomocy społecznej*, Interart, Warszawa 1996, s. 86.

²⁵ Autorskie modele pracy z rodziną przedstawiłam w: A. Kotlarska-Michalska, *Praca socjalna w rodzinie, z rodziną i dla rodziny w perspektywie ról zawodowych pracownika socjalnego i asystenta rodziny*, w: A. Żukiewicz (red.), *Asystent rodziny. Nowy zawód i nowa usługa w systemie wspierania rodzin od opieki i pomocy do wsparcia*, Impuls, Kraków 2011, ss. 55–74; eadem, *Modele pracy socjalnej z rodziną*, w: A. Żukiewicz (red.), *Praca socjalna w służbie ludziom*, Akapit, Toruń 2012, ss. 69–96.

w rozwiązywaniu przemocy w rodzinie, przemocy międzyrówieśniczej, przemocy w relacjach uczeń – nauczyciel, jest model roli łącznika międzyinstytucjonalnego. Wskazać można również na model roli podpory psychicznej, zawierającej zadania pracownika socjalnego rozwiązującego problemy w sytuacji choroby psychicznej kogoś z członków rodziny. Przykłady pokonywania trudności jednostki znajdującej się w sytuacji kryzysowej studenci poznają nie tylko w ramach wymienionych przedmiotów, ale również innych przedmiotów kierunkowych.

Modele ról pracownika socjalnego proponowane w ramach przedmiotu Diagnostowanie i projektowanie w pracy socjalnej są dla studentów modelami opartymi na relacjach, jakie mogą zachodzić w konkretnych obszarach społecznych i sytuacjach traumatyzujących członków rodziny, niezależnie od jej struktury, fazy rozwoju, statusu społecznego i miejsca zamieszkania. Rolom zawodowym pracownika socjalnego podporządkowane są treści przedmiotów teoretycznych wprowadzających do pracy socjalnej oraz przedmiotów praktycznych, w których studenci obserwują pracę profesjonalistów i współtowarzyszą pracownikom socjalnym podczas swoich praktyk zawodowych (po I roku) i praktyk specjalizacyjnych (po II roku). Do przedmiotów ukazujących treści ról zawodowych można zaliczyć Historię pracy socjalnej, poświęconą sposobom radzenia sobie z różnymi problemami na przestrzeni dziejów i roli, jaką pełniło państwo, instytucje kościelne i świeckie w realizowaniu pomocy. W ramach tego przedmiotu studenci poznają dawne i współczesne role, konstruowane spontanicznie i systemowo jako odpowiedź na konkretne problemy występujące we wszystkich epokach historycznych. Można stwierdzić, że problematyka ról zawodowych pracownika socjalnego stanowi treść większości przedmiotów kierunkowych Pracy socjalnej – w jednych *explicite*, w innych *implicite*. Do tych drugich, oprócz Historii pracy socjalnej, należy Teoria pracy socjalnej, prezentująca podwaliny teoretyczne – filozoficzne i religijne – różnych ról społecznych ukierunkowanych na pomaganie drugiemu człowiekowi. W trakcie realizacji wielu przedmiotów pokazujemy, że istnieje stała konieczność poszerzania zakresów istniejących ról zawodowych o nowe zadania, w nowych polach działalności zawodowej²⁶.

Przygotowując studentów do licznych ról pracownika socjalnego, dajemy im możliwość spojrzenia na te role w aspekcie mikro-, mezo- i makrostrukturalnym. Pozwala im to sytuować zadania zawodowe w tradycyjnie i nowocześnie ujmowanych obszarach pracy socjalnej. Najwięcej uwagi omówieniu znaczenia ról zawodowych pracownika socjalnego w rozwiązywaniu pro-

²⁶ A. Kotlarska-Michalska, *O potrzebie poszerzenia ról pracownika socjalnego*, ss. 89–113.

blemów społecznych poświęca się w ramach przedmiotu Diagnostowanie i projektowanie w pracy socjalnej przez pokazywanie studentom możliwości stosowania różnych modeli ról i propozycji, aby w swojej przyszłej praktyce zawodowej brali też pod uwagę jeszcze jeden wariant rozwiązań, a mianowicie poszerzanie zakresów już istniejących ról, poprzez poszerzanie listy zadań przypisanych roli znanej i stosowanej w praktyce²⁷.

Przygotowywanie studentów do pełnienia ról zawodowych pracownika socjalnego odbywa się w ramach niemal wszystkich przedmiotów kierunkowych, ale kilka z nich ma w tym względzie szczególnie znaczenie. Należy do nich przedmiot Obszary pracy socjalnej, podczas którego przedstawiciele zaproszonych organizacji pozarządowych, stowarzyszeń i fundacji prezentują główne założenia i cele działania, a także dzielą się doświadczeniami z pola praktyki, pokazując blaski i cienie, sukcesy i porażki na swojej drodze zawodowej. Po każdym spotkaniu studenci przygotowują pisemne sprawozdanie i dzielą się swoimi uwagami. Dyskusja prowadzona przez studentów w trakcie tych spotkań ukazuje ich oczekiwania co do roli lidera organizacji czy stowarzyszenia²⁸. Ponieważ przedmiot ten jest realizowany od początku edukacji na kierunku Praca socjalna (od 1992 r.), mamy w swoich archiwach bogaty zbiór opracowań potwierdzających wartość tych spotkań.

2. Formy współpracy z zawodowymi pracownikami socjalnymi jako sposób poznawania ról zawodowych przez studentów Pracy socjalnej

Główną okazją do poznawania ról pracownika socjalnego jest realizacja przedmiotów praktycznych, zgodnie z ideą kształcenia przyjętą w 1992 r. i prowadzoną do dziś, polegającą na współpracy z podmiotami, które podejmują wiele działań pomocowych. Związki między teoretycznymi podstawami pracy socjalnej a działaniami pracowników służb socjalnych były przedmiotem refleksji wielu teoretyków pracy socjalnej i treścią podręczników kierowanych do pracowników socjalnych²⁹.

²⁷ A. Kotlarska-Michalska, *Możliwości rozwiązywania problemów społecznych poprzez poszerzanie zakresów ról zawodowych pracowników socjalnych*, w: K. Piątek, K. Szymańska-Zyberowicz (red.), *Profesjonalna praca socjalna. Nowy paradygmat czy niedokończony zadanie?*, Akapit, Toruń 2011, ss. 45–62.

²⁸ A. Kotlarska-Michalska, B. Grześkowiak, *Obszary pracy socjalnej w programie studiów Studium Pracy Socjalnej Instytutu Socjologii UAM w Poznaniu*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Obszary pracy socjalnej w teorii...*, ss. 199–213.

²⁹ Szerzej o tych związkach, również w nawiązaniu do doświadczeń ze współpracy między Studium Pracy Socjalnej a osobami zatrudnionymi w systemie pomocy społecznej

Pierwsza forma współpracy wynika z programu studiów, w którym zakłada się praktyczne przygotowanie do pracy socjalnej. Na przykładzie Studium Pracy Socjalnej w Poznaniu można wymienić trzy zasadnicze części praktycznego kształcenia. Pierwsza część realizowana jest podczas I roku studiów i polega na wizytowaniu (raz w tygodniu) instytucji pomocy społecznej oraz różnych organizacji, stowarzyszeń i fundacji skupionych w trzecim sektorze. Studenci poznają specyfikę każdej z odwiedzanych placówek i zapoznają się z działalnością pomocową na rzecz różnych kategorii osób potrzebujących wsparcia. Druga część polega na odbywaniu praktyk miesięcznych po I roku studiów (realizowanych w państwowym sektorze pomocy społecznej), oraz miesięcznych praktyk w sektorze pozarządowym po II roku. Za opiekę nad studentami organizacje pozarządowe nie pobierają opłaty, co jest dużym ułatwieniem w procesie kształcenia. Za tę pomoc dydaktyczną studenci rewanżują się w innych formach współpracy z tymi organizacjami. Inne placówki, głównie państwowe, wymagają natomiast, aby uczelnie ponosiły koszty opieki nad studentami. Warto zaznaczyć, że studenci Pracy socjalnej (na przykładzie Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu oraz innych uniwersytetów) chętniej wybierają NGOs jako miejsce praktyk w trakcie III roku studiów (realizując trzecią część kształcenia praktycznego) niż instytucje państwowe, które oceniają jako zbyt biurokratyzowane i mało efektywne w realizacji zadań pracy socjalnej³⁰.

Drugą ważną formą współpracy jest pomoc ze strony studentów w organizowaniu różnych akcji społecznych, w tym w działalności informacyjnej, często w ramach wolontariatu. Są to głównie akcje promujące działania organizacji na rzecz środowiska, a także akcje charytatywne, polegające na zbieraniu żywności i odzieży dla osób biednych. Studenci pomagają też w organizowaniu festynów, imprez sportowych dla osób niepełnosprawnych oraz imprez kulturalnych dla dzieci z ubogich rodzin.

Trzecia forma współpracy polega na tym, że organizacje pozarządowe zwracają się do uczelni wyższych o pomoc w poszukiwaniu osób chętnych do pracy w ramach wolontariatu oraz o promowanie tej formy pracy. Studenci Pracy socjalnej częściej niż studenci innych kierunków studiów zgłaszają się do regularnej, nieodpłatnej pracy w różnych organizacjach, stowarzyszeniach, fundacjach i zajmują się głównie świadczeniem pomocy dla: osób

i pracy socjalnej; A. Kotlarska-Michalska, *Przestrzeń wymiany doświadczeń między teoretykami a praktykami pracy socjalnej. Możliwości i bariery*, w: A. Kanios, M. Czechowska-Bieluga (red.), *Praca socjalna. Kształcenie, działanie, konteksty*, Impuls, Lublin 2010, s. 240.

³⁰ E. Michalska, *Opinie studentów Studium Pracy Socjalnej o praktykach zawodowych w ośrodkach pomocy społecznej*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Obszary pracy socjalnej w teorii...*

bezdolnych, dzieci z rodzin dysfunkcyjnych, dzieci z rodzin alkoholików, osób niepełnosprawnych, starych, chorych terminalnie (przebywających w hospicjach). Wolontariat jest bardzo popularną wśród studentów formą zdobywania wiedzy praktycznej, szczególnie zaś tych, którzy pragną po zakończeniu studiów pracować w sektorze pozarządowym³¹. Wszystkie uniwersytety kształcące pracowników socjalnych współpracują z Centrum Wolontariatu w celu wymiany informacji, promocji pracy prospołecznej i zachęcania studentów do pracy na zasadach wolontariatu, a także do odbywania praktyk w okresie wakacji.

Czwarta forma współpracy polega na prowadzeniu badań diagnostycznych przez pracowników oraz studentów Pracy socjalnej dla różnych organizacji. Organizacje te często potrzebują wyników takich badań, aby merytorycznie uzasadnić starania o granty. Potrzebują również pomocy w opracowywaniu projektów socjalnych oraz programów rozwiązywania problemów społecznych. Ta forma współpracy daje korzyści głównie studentom, gdyż mogą oni realizować rolę badacza-diagnostyka³² oraz zbierać materiały empiryczne do prac dyplomowych. Zyskują na tym także organizacje pozarządowe, gdyż nie muszą wydawać pieniędzy na badania i otrzymują gotowe wyniki. Wyniki te często są wykorzystywane w zabieganiu o środki finansowe na działalność statutową. Projekty socjalne, które opracowują studenci, często są wykorzystywane przez organizacje pozarządowe w ich praktycznym działaniu, a także stają się podstawą szerszych programów pomocowych i profilaktycznych.

Jako piątą formę współpracy między Studium Pracy Socjalnej a organizacjami pozarządowymi można wymienić udzielanie przez te organizacje pomocy studentom Pracy socjalnej w poszukiwaniu źródeł informacji o problemach społecznych, które występują w środowisku lokalnym. Organizacje pozarządowe posiadają szczegółowe informacje o społeczno-demograficznych cechach osób borykających się z problemami, ponieważ docierają z pomocą do tych środowisk społecznych, do których nie dociera pomoc z sektora państwowego. Tego rodzaju informacje zostały wykorzystane przez studentów prowadzących badania nad samotnymi matkami w Poznaniu – dzięki bazie danych Fundacji Pomocy Samotnej Matce. W badaniach nad bezdomnością wykorzystano dane Fundacji Pomocy Wzajemnej „Barka”, natomiast w badaniach nad rodzinami dzieci niepełnosprawnych korzystano

³¹ B. Kromolicka (red.), *Wolontariat w obszarze humanistycznych wyzwań opiekuńczych*, Akapit, Toruń 2005.

³² A. Kotlarska-Michalska, *Uczestnictwo w badaniach diagnostycznych jako forma przygotowania do roli badacza-diagnostyka na przykładzie doświadczeń dydaktycznych Studium Pracy Socjalnej*, w: A. Kotlarska-Michalska (red.), *Obszary pracy socjalnej w teorii...*

z bazy danych kilku stowarzyszeń zajmujących się problemem niepełnosprawności. Jest wiele innych przykładów „dobrych praktyk” w ramach kooperacji studentów z organizacjami pozarządowymi, nie tylko w Poznaniu, ale również w innych miastach uniwersyteckich (m.in. w Opolu, Szczecinie, Krakowie, Łodzi i Katowicach).

Szóstą formę współpracy stanowi uczestnictwo liderów NGOs w zajęciach dydaktycznych ze studentami Pracy socjalnej w ramach przedmiotu Obszary pracy socjalnej. Ta forma prezentacji doświadczeń organizacyjnych NGOs jest przez studentów bardzo ceniona i stanowi doskonałą okazję do poznania trudności, jakie pokonują osoby autentycznie zaangażowane w organizowanie pracy socjalnej. Taka współpraca jest prowadzona między Studium Pracy Socjalnej a wieloma organizacjami z Poznania i stanowi formę prezentacji dorobku każdej z nich. Liderzy organizacji pozarządowych, prezentując swój program, formy pracy, osiągnięcia, sukcesy i porażki w pracy z określonymi grupami osób z problemami, przekazują zarazem wzory ról pracowników socjalnych³³.

Siódma forma współpracy polega na tym, że pracownicy dydaktyczni pomagają organizacjom pozarządowym w przygotowywaniu wniosków o granty oraz wspierają je swoimi doświadczeniami badawczymi i wiedzą praktyczną w zakresie przygotowywania argumentacji (uzasadnienia) merytorycznego wniosku. Studium Pracy Socjalnej w Poznaniu udzieliło takiej pomocy wielu organizacjom, zajmującym się m.in. kwestią samotnego macierzyństwa i samotnego ojcostwa, rozwiązywaniem problemów życiowych osób starych, bezdomnych i narkomanów³⁴. Oczywiście ta forma pomocy ze strony pracowników dydaktycznych jest nagradzana przez bezpłatne przyjmowanie studentów Pracy socjalnej na praktyki specjalizacyjne. Ten rodzaj wolontariatu ze strony pracowników przynosi zatem wymierne korzyści studentom.

Ósma forma współpracy z organizacjami pozarządowymi polega na wspólnym opracowywaniu strategii rozwiązywania problemów społecznych. Jest to jedna z najczęściej wybieranych form kooperacji. Inicjatywa stworzenia strategii wychodzi najczęściej od miejskich ośrodków pomocy rodzinie (MOPR), które zapraszają do uczestnictwa pracowników naukowych i przedstawicieli różnych organizacji i stowarzyszeń. Takie strategie opracowywane są w specjalnie do tego celu powoływanych komisjach,

³³ A. Kotlarska-Michalska, B. Grześkowiak, *Obszary pracy socjalnej w programie studiów Studium Pracy Socjalnej...*

³⁴ A. Michalska, R. Danilova, J. Aleksdravichute, S. Aleliune, A. Pohjola, *NGOs and co-operation with Universities*, w: K. Urponen, R. Danilova (red.), *Social work and civil society*, Pomor State University, Saint Petersburg 2006, ss. 256–278.

tworzonych przez przedstawicieli organizacji, które mają największe doświadczenie w rozwiązywaniu konkretnego problemu. Studium Pracy Socjalnej uczestniczyło wraz z kilkunastoma organizacjami w opracowywaniu strategii rozwoju pomocy społecznej w województwie wielkopolskim oraz strategii polityki społecznej dla miasta Poznania. Organizacje pozarządowe są ważnym partnerem w opracowywaniu programów socjalnych. Większość programów realizowanych w dużych miastach (Poznań, Szczecin, Katowice, Łódź, Warszawa) to programy wspólnie przygotowywane przez nauczycieli akademickich, studentów i przedstawicieli organizacji pozarządowych.

Dziewiątą formą współpracy między Studium Pracy Socjalnej a organizacjami pozarządowymi jest organizowanie seminariów i konferencji naukowych, na których liderzy organizacji prezentują swoje doświadczenia związane z pracą socjalną, natomiast pracownicy naukowcy przedstawiają wyniki badań nad różnymi problemami społecznymi. Takie spotkania są korzystne dla obu stron, gdyż wzbogacają wiedzę osób pracujących w organizacjach pomocowych, a dla pracowników uczelni i studentów stanowią okazję do zapoznania się z praktycznymi doświadczeniami. Studium Pracy Socjalnej często występowało (szczególnie w latach 90.) w roli współorganizatora takiej formy wymiany myśli, a tematyka konferencji dotyczyła ważnych problemów społecznych, np. starości, niepełnosprawności, samotnego macierzyństwa, bezdomności, wielodzietności i ubóstwa.

Dziesiątą formą kooperacji jest wspieranie organizacji pozarządowych w tworzeniu klimatu wokół problemów społecznych, w wywieraniu nacisku na lokalne władze w celu zwrócenia ich uwagi na konkretny, dotkliwy problem społeczny w środowisku i obejmuje takie działania, jak: tworzenie wspólnych komisji opracowujących petycje do władz oraz organizowanie spotkań przedstawicieli różnych organizacji z przedstawicielami uczelni i władz miasta. Organizacje pozarządowe są często autorami ciekawych inicjatyw obywatelskich i zapraszają do współpracy pracowników naukowych, aby swoim autorytetem naukowym i wiedzą wspierali merytorycznie nowe programy pomocowe. Przykładów takiej współpracy jest wiele, szczególnie w dziedzinie organizowania społeczności lokalnej³⁵.

Przedstawione formy współpracy świadczą o tym, że powiązanie kształcenia na uczelni wyższej z działalnością organizacji pozarządowych jest istotnym wyrazem związku z praktyką, satysfakcjonującym obie zainteresowane strony. Kooperacja ta jest wielowymiarowa i daje liczne korzyści, szczególnie studentom, którzy dzięki przychylności, otwartości i życzliwej postawie liderów mogą od początku studiów poznawać praktyczne wymiary pracy

³⁵ W. Blok, P. Czekanowski (red.), *Praca ze społecznościami lokalnymi. Podstawowe materiały z Polski, Holandii i Wielkiej Brytanii*, MATRA COP, Gdańsk – Leeuwarden 2001.

socjalnej, uczyć się wrażliwości na ludzkie problemy i co najważniejsze – rozwijać umiejętności pomagania innym. Współpraca ta daje również korzyści organizacjom pozarządowym – poszerza zakres ich wiedzy o problemach społecznych i pozwala na wykorzystywanie jej w praktycznym działaniu na rzecz środowiska lokalnego³⁶.

3. Refleksje końcowe i podsumowanie

Przygotowując studentów do wielu ról pracownika socjalnego, stawiamy na jakość poprzez jasne sformułowanie celów, jakim służy każdy przedmiot, i precyzujemy, jakimi kompetencjami i kwalifikacjami powinni dysponować, aby efektywnie pełnić role zawodowe. W procesie tym pokazujemy dobre przykłady zawarte w starych, tradycyjnych rolach zawodowych realizowanych na przestrzeni wieków, przedstawiamy role zawodowe pracowników socjalnych w sektorze państwowym, pozarządowym oraz obrazujemy możliwości poszerzania dotychczasowych i tworzenia nowych ról.

Mamy świadomość, że pracownik socjalny jest potrzebny nie tylko w klinicznych obszarach, tradycyjnie dla niego zarezerwowanych, ale także w tych instytucjach, w których ma miejsce wypalenie zawodowe, przymoc instytucjonalna oraz inne zjawiska zaliczane do patologii i dewiacji społecznych. Przygotowując do pełnienia ról zawodowych, kładziemy też nacisk na to, by studenci odróżniali role autentyczne od ról fasadowych, by konstruując w przyszłości własne role, uwzględniali doświadczenia innych, którzy wypracowali rolę dobrych liderów, aby nie powielali złych praktyk, niestety również obecnych w niektórych instytucjach pomocy społecznej czy w systemie dystrybucji świadczeń i pomocy.

W kształceniu staramy się pokazywać przykłady dobrych praktyk w zakresie tworzenia nowych form pracy socjalnej, opartych na eksperymentalnych rozwiązaniach³⁷, ale jednocześnie zwracamy uwagę na niewłaściwie realizowane role i dysfunkcyjne sposoby działania pracownika socjalnego, przy okazji omawiając przejawy dysfunkcji w organizacjach pomocy społecznej³⁸. Realizując program studiów Pracy socjalnej, mamy od początku

³⁶ A. Michalska, R. Danilova, J. Aleksdravichute, S. Aleliune, A. Pohjola, *NGOs and co-operation...*, ss. 256–278.

³⁷ A. Kotlarska-Michalska, *Zindywidualizowane formy pracy socjalnej. Doświadczenia i dylematy*, w: T. Kamiński (red.), *Politologia, polityka społeczna, praca socjalna*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011, ss. 111–136.

³⁸ Szerzej: A. Kotlarska-Michalska, *Przejawy dysfunkcji w pomocy społecznej i pracy socjalnej i możliwości ich rozwiązywania*, „Problemy Polityki Społecznej” 14/2010, ss. 129–141.

jasność, w jakim kierunku zmierzamy i co w kształceniu uważamy za najważniejsze. Dzieje się tak, ponieważ w budowaniu programu wykorzystaliśmy doświadczenia dyplomowanych pracowników socjalnych, socjologów związanych z praktyką społeczną, pedagogów, psychologów, polityków społecznych oraz praktyków mających doświadczenia w różnych obszarach pracy socjalnej.

Podsumowując ten przegląd dotyczący tylko jednego wymiaru kształcenia na kierunku Praca socjalna, tj. przygotowania do ról pracownika socjalnego, starałam się przybliżyć najważniejsze elementy tych przedmiotów programu, które kładą szczególny nacisk na prezentację modeli ról, ich wiarygodność w praktyce, zmienność w czasie, pokazując jednocześnie formy współpracy z szeroko rozumianym środowiskiem społecznym i instytucjonalnym. Ze względu na to, że jesteśmy w Polsce najstarszym podmiotem kształcącym do zawodu pracownika socjalnego na poziomie licencjackim, staramy się dzielić doświadczeniami dydaktycznymi z innymi uniwersytetami, które korzystają zarówno z naszych założeń programowych, jak i ze sposobów realizacji niektórych przedmiotów. Pewnie trudniej im skopiować nasz model kształcenia, gdyż jako jedyny podmiot kształcący mamy od 23 lat tych samych nauczycieli przedmiotów praktycznych i te same ideały w kształceniu. Jest to ewenement w skali kraju. Z perspektywy 23 lat kształcenia możemy stwierdzić, że utrzymujemy je na tych samych filarach osobowych i etycznych. Doświadczenia dydaktyków skupionych wokół kierunku Praca socjalna są znane w całym kraju, w Europie, a także w USA. Cieszy nas jako kadre fakt, że doświadczenia te są wykorzystywane w kilku ośrodkach w kraju (Katowice, Łódź, Wrocław, Lublin, Szczecin). Najważniejsza jest jednak dla nas satysfakcja płynąca z faktu, że nasi absolwenci bez trudu znajdują miejsce na rynku pracy i dzielą się z nami doświadczeniami zawodowymi, podkreślając liczne walory studiów, które ukończyli.

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych



KATEDRA RELIGIOZNAWSTWA I BADAŃ PORÓWNAWCZYCH NA WYDZIALE NAUK SPOŁECZNYCH

1. Geneza

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych zawdzięcza swoje powstanie przede wszystkim ogromnej twórczej aktywności, niezwyklej pasji badawczej i unikalnym zdolnościom organizacyjnym prof. zw. dr. hab. Zbigniewa Drozdowicza (ur. 1948). Trudno oczywiście w jednym szkicu w pełni przedstawić fenomen bogatej naukowo-organizacyjnej aktywności Profesora, toteż zasadniczym celem niniejszych rozważań będzie opisanie jego religioznawczych zainteresowań/poszukiwań i ukazanie trudu tworzenia, jaki włożył w wychowanie zespołu badaczy współuczestniczących w jego wielkiej naukowej przygodzie.

Działalność naukowa Profesora wydaje się być inspirowana sformułowanym przez Hegla przekonaniem o głębokim związku, jaki zachodzi między filozofią i religią¹. Oczywiście świadomość tego rodzaju relacji istniała już u Platona, Arystotelesa, Św. Augustyna i Św. Tomasza, ale to właśnie niemiecki filozof wyraźnie podkreślał znaczenie tego związku w myśli nowożytnej. Nie oznacza to oczywiście, że Hegel ignorował istnienie wielowiekowych sporów między filozofią i religią. Pewnie dlatego prof. Drozdowicz poświęcił swą dysertację doktorską (1976, *Myśl paradoksalna Blaise Pascala. Studium antynomii rozumu i wiary*) właśnie owej ciągle ak-

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, ss. 20–22.

tualnej problematyce napięć, do których dochodziło na linii rozum – wiara. Chcąc ukazać ich wieloznaczne i wielowymiarowe relacje, autor odwołał się do filozofii Pascala (1623–1662) i w ten sposób rozpoczęła się nie tylko jego wieloletnia i pełna sukcesów praca badawcza, ale przede wszystkim prawdziwa naukowa fascynacja tradycją myśli francuskiej, a w szczególności dorobkiem Oświecenia. Od tego momentu z ogromnym zainteresowaniem pochyłał się nad fenomenem francuskiego oświeceniowego racjonalizmu. Warto przy tym zaznaczyć, że elementem jego intelektualnej fascynacji jest także dojrzały, krytyczny stosunek do niektórych przejawów francuskiego oświecenia (np. libertyńskich ekscesów).

Kontynuując po doktoracie swoje dociekania filozoficzne, Zbigniew Drozdowicz opublikował książkę *Kartezjusz a współczesność* (1980). Nie należy jednak sprowadzać jego przemyśleń tylko i wyłącznie do problematyki, która interesuje jedynie/aż historyków filozofii. Wiele swojej interpretacyjnej uwagi poświęcił naturalnie zagadnieniu krytycyzmu poznawczego Kartezjusza (1596–1650)², ale pojawiły się również rozważania poświęcone wzajemnym relacjom filozofii i religii. Przybliżając wielobarwną panoramę XVII-wiecznej myśli filozoficznej, badacz twierdzi, że wielu ówczesnych myślicieli starało się w sposób racjonalny postrzegać bytowanie Boga. Odwoływali się więc do tradycji, która wywodzi się jeszcze z filozofii Platona. Wyrażało się to przede wszystkim w zwróceniu uwagi na boską genezę fundamentalnych praw, które determinują kształt kosmosu. Prawa te są zaś możliwe do rozumowego odkrycia i opisanie³. Nie oznacza to jednak, że XVII-wieczni filozofowie koncentrowali się tylko na repetycji dorobku starożytnych. Próbując wskazać przykłady ich indywidualnej, intelektualnej niezależności, Drozdowicz przywołuje dociekania prowadzone przez Kartezjusza. Jego zdaniem francuski myśliciel chciał przede wszystkim na drodze racjonalnego namysłu uzyskać pewność własnego istnienia. Dzięki tej pewności zdołał też jednak zyskać świadomość pełnego uniezależnienia się od wszechmocy Boga. Okazało się, że nawet bezgraniczna potęga Absolutu nie potrafi zwieść/oszukać ludzkiego rozumu. Badając filozofię Kartezjusza, interpretator jest wyraźnie zafascynowany pochwałą siły i wielkości ludzkiego rozumu, której tak wiele uwagi poświęcił francuski



Prof. Zbigniew Drozdowicz

² Z. Drozdowicz, *Kartezjusz a współczesność*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980, ss. 32–48.

³ Ibidem, ss. 15–16.

filozof. Dlatego właśnie książka o Kartezjuszu wydaje się być pewnego rodzaju punktem zwrotnym w naukowej karierze polskiego filozofa. Zaczyna on sobie w pełni uświadamiać, że tylko dzięki racjonalnemu poznaniu otaczającego świata można zdobyć prawdziwą wolność, także wolność wyboru. Zgłębiając zatem naturę kartezjańskiego racjonalizmu, Drozdowicz sugeruje, że rozum może/powinien pełnić funkcję kontrolną wobec religii.

Również w *Nowożytnej kulturze umysłowej Francji* (1983) znalazły się nawiązania do omawianej wyżej problematyki. To właśnie w tej pracy badacz wiele uwagi poświęcił zjawisku kontrreformacji w XVII-wiecznej Francji⁴. Szczególnie zainteresowała go postać Pierre'a de Bérulle'a (1575–1629) i jego deprecjacja racjonalizmu. Interpretatora zadziwia przede wszystkim dobrowolna rezygnacja de Bérulle'a z wielowiekowego filozoficznego przywiązania do wartości rozumowych. Prowadzi to do sytuacji, w której człowiek wprawdzie poszukuje relacji z Bogiem, ale rezygnuje z własnej aktywności intelektualnej i całkowicie podporządkowuje się woli Absolutu. Charakteryzując nauczanie francuskiego mistyka, Zbigniew Drozdowicz pisze:

Oczywistą konsekwencją teocentryzmu Bérulle'a jest całkowita depersonalizacja osobowości ludzkiej i postulat praktycznej bierności kontemplacyjnej oddającej cześć Bogu. Równie oczywiste jest odrzucenie formy instytucjonalnej religii, gdyż człowiek to szczególnie pożądane dobro może zdobywać jedynie w akcie mistycznego uniesienia, bez jakichkolwiek pośredników⁵.

W swych przemyśleniach badacz zwraca więc uwagę na daleko idący brak konsekwencji w intelektualnej i duchowej postawie de Bérulle'a, ponieważ w swej działalności społecznej ze wszystkich sił dążył on do wzmocnienia instytucjonalnej religijności (w 1611 r. założył Oratorium Jezusowe, które było kościelną instytucją kształcąca młodzież; osadził we Francji zakon karmelitanek, który miał przeciwstawiać się postępowi reformacji). Jednakże najistotniejszym odkryciem interpretatora jest stwierdzenie antyhumanistycznych konsekwencji tego rodzaju skrajnego zjednoczenia z Bogiem, które zaproponował de Bérulle. Jednocześnie w rozważaniach tych można dostrzec myśl, która stanie się motywem przewodnim filozoficznych dociekań Drozdowicza. Chodzi o przekonanie na temat fundamentalnej wartości racjonalnego poznania świata. Negacja rozumu działa więc zawsze na niekorzyść człowieka. Oczywiście to wywyższenie racjonalizmu/racjonalności nie prowadzi do negacji wartości religii, zachęca natomiast do przyjęcia

⁴ Z. Drozdowicz, *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1983, ss. 28–36.

⁵ Ibidem, s. 31.

założenia, że istnieje wiele postaci/form racjonalizmu. Wśród nich są i takie, które zmierzają do intelektualnego uchwycenia/wyrażenia/doświadczenia fenomenu ludzkiej religijności. Dlatego Zbigniew Drozdowicz precyzyjnie i jednoznacznie odróżnia racjonalizm intelektualistyczny Kartezjusza od np. racjonalizmu fideistycznego Pascala⁶. U filozofa z Port-Royal dostrzega swoisty pesymizm, a nawet fatalizm. Dochodzi do wniosku, że wynika on z uświadomienia sobie niemożności rozumowego zbliżenia się do Boga, który oddzielony jest od człowieka przez ogrom przyrodniczego świata. Jednak konstatacja na temat ograniczonych możliwości poznawczych ludzkiego rozumu prowadzi zarazem do jego dowartościowania. Badacz wyraża swoje przekonanie następującymi słowami:

Pascalowska metafora o człowieku jako trzcinie myślącej, trzcinie, która jest nieustannie zagrożona w swoim bytowaniu ze strony świata przyrody, ale która równocześnie jest świadoma tego zagrożenia i potrafi z tej świadomości zrobić właściwy użytek, najdobitniej obrazuje uprzywilejowaną rolę rozumu w egzystencji ludzkiej⁷.

A zatem ludzki rozum może być silny dzięki odkryciu własnych ograniczeń. Tego rodzaju pesymizm emanuje niezwykłą energią i wcale nie jest ona mniejsza od tej, która tkwi w racjonalistycznym optymizmie Kartezjusza. Analizując ten fenomen filozofowania Pascala, interpretator odkrywa, że w ten sposób francuski myśliciel stara się zbliżyć rozum do wiary. Jeżeli więc człowiek uświadomi sobie istnienie granic, które wynikają z natury racjonalnego poznania, to łatwiej mu będzie ulec autorytetowi wiary. Z drugiej jednak strony, jak zauważa Drozdowicz, racjonalizm fideistyczny nie daje człowiekowi tego rodzaju pewności, która wpisana jest w istotę racjonalizmu intelektualistycznego (np. uzyskanie przez Kartezjusza pewności własnego istnienia)⁸. Gwarantuje mu natomiast ciągle poczucie niepewności. Naturalnie człowieka wierzącego, zgodnie z filozofią Pascala, ów brak pewności powinien wzmacniać/wspierać. Badacz tę paradoksalną sugestię wyraża następująco:

Dla przykładu: niepewne z punktu widzenia rozumu są prawdy wiary. Jednak niepewność należy do ich natury, a zatem dla prawdziwie wierzących owa niepewność daje pewność, iż są one prawdami autentycznymi⁹.

⁶ Ibidem, ss. 54–58.

⁷ Ibidem, s. 55.

⁸ Ibidem, ss. 55–56.

⁹ Ibidem, s. 56.

Z przywołanych przemyśleń wynika, że w ostatecznym rozrachunku Pascal akceptuje swoistą abdykację rozumu wobec potęgi wiary. Nie oznacza to jednak jego deprecjacji.

O *Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej* (1986) to kolejna książka, której obszernie fragmenty Zbigniew Drozdowicz poświęcił fenomenowi relacji między rozumem i wiarą. Na szczególną uwagę zasługuje podjęcie w niej zagadnienia miejsca rozumu w różnych typach francuskiej religijności. Okazuje się, że mistycy dążą do deprecjacji ludzkiej racjonalności, ponieważ widzą w niej źródło pychy¹⁰. Zdecydowanie bardziej przyjazne stanowisko wobec rozumu zajął Pascal i środowisko jansenistyczne. Podejmując się ponownej analizy nauczania fideistycznych racjonalistów, badacz zajmuje się jednak przede wszystkim ich pedagogicznymi dążeniami. Zauważa, że cele pedagogiczne postawione przez jansenistów mają charakter maksymalistyczny. Niestety większość ludzi nie potrafi samodzielnie osiągnąć owego oczekiwanego stanu absolutnej życiowej „sprawiedliwości, bezstronności i rozumności”¹¹. Nie umieją/ nie chcą oni na drodze indywidualnego rozwoju/wysiłku zbliżyć swojego rozumu do wiary. Powinni zatem podporządkować się autorytetowi, który zawarty jest w instytucjonalnej religii, czyli w Kościele rzymskokatolickim. Natomiast racjoniści fideistyczni pozostaną grupą zdecydowanie elitarną. Drozdowicz o elitarności mówi również w odniesieniu do przedstawicieli rozumu matematycznego (np. Kartezjusza). Zdaniem badacza swoją pewność na temat potęgi ludzkiej racjonalności wywodzą oni z przekonania o jej boskiej genezie. Jednak ich stosunek do wiary/Absolutu jest pozbawiony charakterystycznego dla jansenistów drżenia. W ich mniemaniu wszechmocny Bóg nie przekracza reguł racjonalności, a nawet musi im być podporządkowany.

2. Działalność badawczo-organizacyjna, czyli o drodze prowadzącej do powstania Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Rok 1987 przynosi w biografii naukowej Zbigniewa Drozdowicza jakościową zmianę. Prowadzone studia i badania z zakresu historii filozofii francuskiej oraz filozofii religii uwieńczone zostają przez rozprawę habilitacyjną *Intelektualizm i naturalizm w nowożytnej filozofii francuskiej. Wybrane postacie*.

¹⁰ Z. Drozdowicz, *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Glob, Szczecin 1986, ss. 14–16.

¹¹ *Ibidem*, s. 78.



Pracownicy Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych podczas II Międzynarodowego Kongresu Religioznawczego w 2008 r.

W tym samym roku uzyskuje on również stopień doktora habilitowanego w zakresie filozofii. To ewidentne ugruntowanie naukowego statusu wzmacnia jego motywację do dalszej pracy badawczej i organizacyjnej. Dlatego w 1989 r. odbywa staż naukowy w Paryżu w Centre d'Historie des Sciences et des Doctrines CNRS. Ma w ten sposób bezpośrednią okazję do pogłębienia swojej i tak już rozległej wiedzy na temat niuansów kultury francuskiej.

W 1991 r. pojawiają się nowe wyzwania/zadania organizacyjne. Przede wszystkim zostaje on kierownikiem Zakładu Historii i Filozofii Religii w Instytucie Filozofii UAM. Zaczyna więc kierować zespołem młodych naukowców, z którymi współpraca ułatwia i przyspiesza prowadzenie procesu badawczego, ale jednocześnie nakłada nań nowe obowiązki. Chodzi oczywiście o skomplikowany i wieloletni proces kształcenia młodej kadry naukowej. Wymaga on od kierownika Zakładu ogromnego wysiłku intelektualnego i organizacyjnego, który nakierowany jest na koordynowanie indywidualnej działalności badawczej i naukowych fascynacji pracowników Zakładu.

W skład Zakładu wchodzi:

– mgr Artur Jocz z magisterium UAM: filozofia, temat: *Parmenides – próba interpretacji*, promotor: prof. dr hab. Bolesław Andrzejewski, 1987; filologia polska, temat: *Czytając Marchocką*, promotor: prof. dr hab. Alojzy Sajkowski, 1991; w 1995 r. uzyskał stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii, temat: *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*,



Dr hab. Artur Jocz

promotor: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz; w 2011 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, temat: *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*; w swoich badaniach naukowych koncentruje się na problemie relacji między gnostycyzmem i kulturą europejską;

– mgr Jan Karłowski, który w badaniach naukowych skupił się na problemie językowych podstaw doświadczenia *sacrum*;

– mgr Marek Kwiecień, który w 1995 r. uzyskał stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii, temat: *Transcendentny wymiar miłości jako ontologiczna podstawa personalistycznych działań ludzkich*, promotor: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz; w swoich naukowych dociekaniach zajmuje się zagadnieniem miłości w relacji między *sacrum* i *profanum*, a także prawosławną myślą religijno-filozoficzną;

– mgr Sławomir Springer, który w 1994 r. uzyskał stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii, temat: *Koncepcja dynamicznej wiary. Studium z poglądów filozofii religii P. Tillicha (1886–1965)*, promotor: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz; jego naukowe zainteresowania skupiają się na badaniu protestanckiej myśli religijno-filozoficznej.

Od 1991 do 1993 r. prof. Drozdowicz pełni też funkcję wicedyrektora Instytutu Filozofii UAM. Nie ogranicza on jednak swojej działalności tylko do organizacji procesu naukowo-dydaktycznego Instytutu oraz indywidualnej pracy badawczej. Z wielką konsekwencją dąży do twórczego inspirowania młodych współpracowników. Stara się również dać im możliwość publikowania referatów, artykułów naukowych na temat własnych przemyśleń i dociekań religijno-filozoficznych. Powołuje zatem do istnienia „Zeszyty Filozoficzne” (jest to rocznik, którego pierwszy numer ukazuje się w 1992 r.), w których od 1993 r. pełni rolę redaktora naukowego. Jeszcze w 1992 r. prof. Drozdowicz staje na czele Humaniora. Fundacji dla humanistyki, której naczelnym celem będzie nie tylko prowadzenie badań z zakresu szeroko pojmowanej humanistyki (m.in. filozofii i religioznawstwa), ale także zbieranie środków na ich finansowanie. Rok później (1993) zostaje wybrany prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych UAM do spraw naukowych. Tę zaszczytną funkcję sprawuje do 1996 r. Od tego momentu zaczyna również z powodzeniem łączyć działalność organizacyjną na rzecz Wydziału z obowiązkami redaktora naczelnego Wydawnictwa Fundacji Humaniora. Z jego inspiracji Wydawnictwo zajmuje się publikowaniem książek autorów, którzy swoją uwagę badawczą koncentrują na zgłębianiu problemów współcze-

snej humanistyki. Także od 1993 r. „Zeszyty Filozoficzne” są publikowane w Wydawnictwie Fundacji Humaniora. Początkowo nowe czasopismo udostępnia swoje łamy głównie tekstom powstałym w ramach prowadzonego przez Profesora seminarium doktorskiego, które odbywa się w Zakładzie Historii i Filozofii Religii. Jednak już od piątego numeru (1996) czasopismo staje się pewnego rodzaju forum, które umożliwia szeroką wymianę myśli i idei pomiędzy młodymi filozofami/filozofami religii. Z kolei w szóstym numerze (1998) dotychczasowa formuła pisma zostaje rozszerzona. Wprowadzony zostaje dział *Wykłady*, w którym prezentowane są wystąpienia wygłoszone przez polskich myślicieli za granicą oraz przez goszczących w murach naszych uczelni zagranicznych profesorów. Wspomniane wykłady są prezentowane na gościnnych łamach „Zeszytów Filozoficznych” w wersji językowej, w której zostały wygłoszone, oraz w polskim tłumaczeniu. Dodatkowo redaktor naukowy zaprasza do współpracy studentów i dzięki temu czasopismo wzbogaca się o dział *Próby studenckie*. Jako nieregularnik ukazywało się ono do 2009 r.

Nieco innych charakter miały kolejne inicjatywy prof. Drozdowicza, które zmierzały w stronę konsolidowania środowiska badaczy religii. Znakomicie przysłużyły się temu celowi prace nad naukowym przygotowaniem, redakcją i opublikowaniem *Zarysu encyklopedycznego religii* (1992). Ideą przewodnią *Zarysu* stało się opracowanie haseł encyklopedycznych, które precyzyjnie ukazywałyby wielowymiarowy charakter historycznych przemian światowych religii. Dlatego redaktor świadomie zrezygnował z rozbudowywania haseł, które koncentrowały się na teoretycznych rozważaniach poświęconych fenomenowi religii i religijności, natomiast wiele uwagi poświęcił zachęcaniu poszczególnych badaczy/autorów haseł do ukazania religii jako elementu kultury wytworzonej przez człowieka. Motywował również autorów do przybliżania czytelnikowi współczesnego kształtu religii i religijności w świecie. Ogromnym atutem *Zarysu* jest wyposażenie wszystkich haseł w notki bibliograficzne, które mogą ułatwić czytelnikowi dalsze, indywidualne poszukiwania badawcze.

Można odnieść wrażenie, że prof. Drozdowicz lubi wszelkie nowe wyzwania badawcze/organizacyjne. Ogromny wysiłek związany z naukowo-wydawniczym przygotowaniem *Zarysu encyklopedycznego religii* oraz pełna poświęceń praca na rzecz podniesienia jakości badań naukowych na Wydziale Nauk Społecznych nie wstrzymała jego twórczej/intelektualnej aktywności. Zainicjował i koordynował prace naukowe i redakcyjne nad przygotowaniem *Suplementu do Wielkiej Ilustrowanej Encyklopedii Powszechnej* Wydawnictwa „Gutenberg”. Prof. Drozdowicz pełnił tam rolę redaktora naukowego tomu V *Religie – wspólnoty etniczne* (1997). Już sam

tytuł *Suplementu* sygnalizuje istnienie pewnej koncepcji metodologicznej, która znalazła się u podstaw badań naukowych inicjujących jego powstanie. Jej istota sprowadza się do tego, że każdy konkretny poznawany byt (np. religijny, filozoficzny) jest elementem szerszej rzeczywistości kulturowej, społecznej, dlatego powinien być opisywany przez naukowców różnych specjalności. Określone religie są przecież często związane wielostronnymi relacjami z konkretnymi wspólnotami etnicznymi. Religie wpływają na ich kształt, ale też same podlegają procesom formowania przez owe wspólnoty. Religioznawcy powinni więc współpracować z etnologami.

Proponowana przez prof. Drozdowicza koncepcja metodologiczna przyczyniła się do powołania przez Fundację Humaniora odrębnej jednostki badawczej – Centrum Badań Interdyscyplinarnych. Miało ono zająć się naukowym oświetleniem problemów pojawiających się w momencie podjęcia politycznej decyzji o rozpoczęciu procesu, który powinien doprowadzić do integracji krajów Europy Środkowej i Wschodniej z Europą Zachodnią. Wspomniana integracja będzie przede wszystkim odbywać się w wymiarze politycznym, ekonomicznym i społecznym. Wpływać będzie także na szeroko rozumianą rzeczywistość kulturową i religijną społeczeństw, które dążą do zjednoczenia z Unią Europejską. Ten fenomen dwóch integrujących się części Europy wymagał zatem naukowego opisanego, zbadania przez politologów, ekonomistów, socjologów, filozofów, religioznawców, teologów, kulturoznawców. Ideę utworzenia Centrum zdecydowały się wspierać Wyższa Szkoła Bankowa w Poznaniu, Wyższa Szkoła Zarządzania i Bankowości w Poznaniu, a także Wyższa Szkoła Zarządzania i Marketingu we Wrocławiu. Powstaniu Centrum towarzyszyło również wydawanie nowego czasopisma naukowego „Europa Wschodu i Zachodu”, w którym miały być publikowane m.in. wyniki zapowiadanych badań. W latach 1997–2000 ukazały się cztery numery wspomnianego czasopisma

Rok 1999 przyniósł prof. Zbigniewowi Drozdowiczowi oraz jego współpracownikom z Zakładu Historii i Filozofii Religii nie tylko kolejne istotne wyzwanie naukowe, ale i wielką szansę na przeprowadzenie intrygujących poznawczo i społecznie istotnych badań. Dzięki autorytetowi naukowemu Profesora, a także jego inicjatywie i zaangażowaniu organizacyjnemu udało się pozyskać z Komitetu Badań Naukowych środki finansowe (grant) na realizację projektu badawczego pt. *Sekty religijne w nowożytnej Europie*. Jego celem było naukowe rozpoznanie sygnalizowanego w tytule fenomenu, czyli wskazanie genezy tych nowych propozycji religijnych, opisanie ich cech charakterystycznych, a także określenie relacji z religiami dominującymi na danym obszarze. Horyzont czasowy badań wyznaczają dwa „przebudzenia religijne”, które trwały w kulturze europejskiej od XVI do XVIII wieku

i od XIX do pierwszej połowy XX wieku. Sformułowany w ten sposób cel miał zrealizować zespół, na którego czele stanął prof. Drozdowicz, a w jego skład oprócz pracowników Zakładu Historii i Filozofii Religii (dr Artur Jocz, dr Marek Kwiecień, dr Sławomir Springer) weszli także dr Krzysztof Brzechczyn, dr Tadeusz Doktor, mgr Marek Nowak i dr Leonard Pełka. Wymiernym efektem prowadzonych badań było napisanie przez prof. Drozdowicza książki *Sekty religijne w nowożytnej Europie* (2000), w której przedstawił wyniki prac zespołu. Dodatkowym atutem wspomnianej publikacji jest ujęcie w niej przygotowanej przez członków zespołu bogatej bibliografii tekstów (także obcojęzycznych), które poświęcone są zjawisku sekt i nowych ruchów religijnych. Dążąc do naukowego oświetlenia sygnalizowanego problemu, analizowano przede wszystkim jakość i naukową przydatność istniejących klasyfikacji i typologii organizacji religijnych. Następnie podjęto próbę ukazania genezy, a także opisanie mechanizmów ewolucji sekt oraz nowych ruchów religijnych, które wyrosły w środowisku protestanckim i prawosławnym. W podobny sposób przeanalizowano sekty, które odwołują się do pogańskiej, słowiańskiej tradycji. Wiele naukowej uwagi poświęcono również przemianom zachodzącym w obrębie wspólnoty baptystów. Odrębne zjawisko stanowią natomiast ruchy gnostyczne i neognostyczne, które wyrosły na pograniczu filozofii i religii. Stanowią one swoistą kontynuację wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu.

Prace nad realizacją wspomnianego projektu badawczego wzbudziły szerokie zainteresowanie w środowisku religioznawców. Dlatego w 2000 r. prof. Drozdowicz został zaproszony do udziału w radzie redakcyjnej prestiżowego „Przeglądu Religioznawczego”, który wydawany jest przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze. W późniejszym okresie objął również stanowisko zastępcy redaktora naczelnego tego naukowego czasopisma i pełni je do dziś.

Finalizując prace nad grantem *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, prof. Drozdowicz uznał, że istnieje naukowa konieczność postawienia diagnozy dotyczącej sekt i nowych ruchów religijnych, które pojawiły się w Europie na początku i w pierwszej połowie XX wieku, ale ich najbardziej dynamiczny rozwój przypadł już na jego drugą połowę. Równocześnie planowane badania powinny dotyczyć wszelkich nowych zjawisk religijnych, które zaistniały dopiero w drugiej połowie XX wieku.

Tej problematyce został poświęcony kolejny projekt badawczy Profesora i jego zespołu (również finansowany przez KBN) pt. *Kulty, sekty, nowe ruchy religijne wyzwaniem współczesności*. Owe przywołane w temacie grantu wyzwania pojawiły się we współczesnym świecie jako efekt nowych zjawisk religijnych. Wśród nich można wymienić m.in. wyzwania religijne (sekty w swoisty sposób konkurują z dominującymi na danym obszarze wyzna-

niami), wyzwania społeczne (ludzie obawiają się destrukcyjnego charakteru nowych ruchów religijnych), wyzwania edukacyjne (brak merytorycznej, obiektywnej wiedzy na temat natury i cech charakterystycznych sekt). Jednakże pewnego rodzaju priorytetem badawczym całego zespołu będzie dookreślenie/doprecyzowanie i naukowa analiza wyzwań światopoglądowych, moralnych i obyczajowych, które generują działalność sekt i nowych ruchów religijnych¹². Efekty naukowych poszukiwań/dociekań zespołu prof. Drozdowicza zostały opublikowane m.in. w czasopismach naukowych [Z. Drozdowicz (red.), *Religia i religijność Europy*, „Człowiek i Społeczeństwo”, t. XX, Poznań 2002], a także w monografiach wieloautorskich [np. Z. Drozdowicz (red.), *Oblicza europejskiego pluralizmu*, Poznań 2003, ss. 279–333].

Okazuje się jednak, że prof. Drozdowicza zajmują nie tylko skomplikowane wyzwania/zadania naukowo-organizacyjne, które wynikają z prac badawczych związanych z realizacją grantu *Kulty, sekty, nowe ruchy religijne wyzwaniem współczesności*. Wśród swoich rozlicznych zajęć znalazł czas i potrafił z całą mocą i pasją zaangażować się na rzecz naukowego i edytorskiego kształtu *Ilustrowanej encyklopedii religii świata. Kościoły, wyznania, kulty, sekty, nowe ruchy religijne* (2002). Wpółredaktorem naukowym tego tomu został prof. Zbigniew Stachowski. Do pracy nad wydaniem encyklopedii udało się zachęcić wielu naukowców z całej Polski. Zasadniczym celem publikacji miało być ukazanie panoramy zjawisk religijnych, które są jednym z elementów konstytuujących wielowymiarową światową kulturę. Główną część encyklopedii tworzą hasła będące odbiciem naukowej refleksji na temat wielkich światowych religii, czyli chrześcijaństwa, buddyzmu i islamu. Jednakże autorzy haseł nie ograniczyli się tylko do prezentacji/popularyzacji obecnego stanu badań (także własnych) na temat organizacji religijnych, które mogą poszczycić się wielowiekową tradycją. Istotną cechą omawianej publikacji jest intelektualne dookreślenie/prześledzenie nowych ruchów religijnych. Zdiagnozowanie przyczyn i natury ich dynamicznego rozwoju stanowi pewnego rodzaju naukowe wyzwanie.

Wrzesień 2008 r. rozpoczyna nowy etap w działalności organizacyjno-naukowej prof. Drozdowicza. Zostaje on wybrany dziekanem Wydziału Nauk Społecznych UAM. Od tego momentu działania na rzecz rozwoju młodej kadry naukowej musi (ponownie!) łączyć z absorbującą pracą na rzecz rozwoju wydziału. W marcu 2011 r. inicjuje zmiany organizacyjne na Wydziale Nauk Społecznych i w ich wyniku powołuje do naukowego życia (zostając jej kierownikiem) Katedrę Religioznawstwa i Badań Porównawczych. W skład Katedry weszli:

¹² Z. Drozdowicz, *Od redaktora*, „Zeszyty Filozoficzne” 9/2001, ss. 4–5.

– dr hab. Artur Jocz;
 – dr Sławomir Sztajer z magisterium UAM: filozofia, temat: *Antyredukcyjność koncepcje religii*, promotor: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, 2002; w 2007 r. uzyskał stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii, temat: *Język a konstytuowanie świata religijnego*, promotor: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz;



Dr Juliusz Iwanicki

– mgr Juliusz Iwanicki z magisterium UAM: filozofia, temat: *Ewolucja filozofii religii Leszka Kołakowskiego*, promotor: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, 2009; w 2013 r. uzyskał stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii, temat: *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, promotor: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz.



Dr Sławomir Sztajer

3. Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych – działalność organizacyjna, dydaktyczna i współpraca międzynarodowa

Od początku swego istnienia Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych prowadzi różnorodną działalność w zakresie organizacji ogólnopolskich i międzynarodowych konferencji naukowych, seminariów i wykładów otwartych, redakcji czasopism i monografii naukowych. Pracownicy Katedry działają w wielu polskich i międzynarodowych towarzystwach naukowych oraz prezentują wyniki swoich badań na konferencjach naukowych w kraju i za granicą. Od 2013 r. pracownicy Katedry redagują czasopismo naukowe „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, w którym publikowane są teksty z zakresu nauk humanistycznych i społecznych, w szczególności z takich dyscyplin, jak: filozofia, kulturoznawstwo, kognitywistyka, pedagogika, psychologia, socjologia i religioznawstwo. Funkcję redaktora naczelnego pełni prof. Zbigniew Drozdowicz. Uczestniczy on także w redagowaniu – wraz ze Sławomirem Sztajerem – serii książkowej „Development in Humanities”, której wydawcą jest LIT Verlag i w której opublikowano dotychczas kilkanaście monografii znanych polskich badaczy.

Każdego roku Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych jest wyłącznym lub głównym organizatorem ogólnopolskich konferencji naukowych, kontynuując działalność istniejącego wcześniej Zakładu Historii

i Filozofii Religii. Konferencje te miały zazwyczaj charakter interdyscyplinarny, uczestniczyli w nich m.in. religioznawcy, filozofowie, kulturoznawcy, socjologowie, psychologowie, politologowie. Większość konferencji poświęcona była problematyce religii i religijności, ale pojawiała się w nich także tematyka racjonalności, duchowości zarówno religijnej, jak i niereligijnej czy obecnej kondycji nauk humanistycznych i społecznych. We wrześniu 2008 r. obecni pracownicy Katedry zorganizowali w Poznaniu II Międzynarodowy Kongres Religioznawczy „O wielowymiarowości badań religioznawczych”. Uczestniczyli oni także w organizacji innych kongresów religioznawczych.

Katedra Religioznawstwa od lat współpracuje z wieloma polskimi i zagranicznymi instytucjami naukowymi. Pracownicy Katedry uczestniczą w pracach polskich towarzystw naukowych, takich jak Polskie Towarzystwo Religioznawcze czy Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Są również członkami międzynarodowych towarzystw naukowych, m.in. Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Amis du Centre International Blaise Pascal, Centre National de la Recherche Scientifique, International Association for the Cognitive Science of Religion, Hume Society.

Pracownicy Katedry Religioznawstwa współpracują z wieloma zagranicznymi jednostkami naukowymi w takich krajach, jak: Francja, Wielka Brytania, Niemcy, Hiszpania, Finlandia, Włochy. Współpraca ta obejmuje prowadzenie badań naukowych, prowadzenie zajęć dydaktycznych przez partnerów zagranicznych w ramach Katedry (w 2014 r. seminaria w Katedrze Religioznawstwa prowadzili profesorowie z Francji i Stanów Zjednoczonych), a także prowadzenie wykładów i seminariów przez pracowników Katedry na różnych uniwersytetach europejskich (m.in. University of Turku, Universidade da Coruña, Åbo Akademi University). W ramach współpracy międzynarodowej pracownicy Katedry odbyli ponadto wiele staży i wizyt studyjnych w zagranicznych uniwersytetach, do których należą: Oxford University (2011), Jyväskylä University (2011), Università degli Studi di Verona (2012), Instituto Politécnico de Bragança (2012), Universidad de Granada (2013), Universidade da Coruña, Åbo Akademi University (2014). W kilku ostatnich latach pracownicy Katedry wygłaszali referaty na wielu międzynarodowych konferencjach naukowych organizowanych we Francji, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii, Włoszech, Czechach, Austrii, Maroku, Irlandii, a także w Polsce.

W ostatnich latach Katedra przygotowała bogatą ofertę zajęć dydaktycznych w postaci zajęć (wykładów, konwersatoriów, ćwiczeń i seminariów) prowadzonych na różnych kierunkach studiów uniwersyteckich oraz w formie wykładów otwartych i wykładów adresowanych do młodzieży szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych. Oprócz wielu zajęć z zakresu

filozofii i historii filozofii (np. Filozofia Odrodzenia i Oświecenia, Filozofia Francji i Włoch, Historia filozofii, Wstęp do filozofii) pracownicy Katedry prowadzili również zajęcia dydaktyczne poświęcone stricte religioznawczym zagadnieniom (np. Wstęp do religioznawstwa: Wstęp do religioznawstwa, Filozofia religii, O racjonalności w religii, Religia w kulturze europejskiej, Mistyka chrześcijańska i mistycyzm, Mistyka i mistycyzm w literaturze, Gnoza i gnostycyzm, Metafizyczność literatury – literackość metafizyki, Semiotyka religii, Kognitywne teorie religii, Tomizm, Palamizm, Antropologia ikony, Filozofia religii Leszka Kołakowskiego, Filozofia postsekularna, Protestantyzm w kulturze, Wstęp do filozofii muzułmańskiej). Wśród zajęć dydaktycznych prowadzonych przez pracowników Katedry można wymienić wspomniane wykłady i seminaria prowadzone na kilku uczelniach zagranicznych.

Przy Katedrze Religioznawstwa i Badań Porównawczych działa Poznańskie Konwersatorium Religioznawcze, które skupia pracowników i doktorantów Katedry, a także doktorantów i studentów różnych wydziałów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W ramach Konwersatorium organizowane są wykłady otwarte, seminaria, dni otwarte religioznawstwa, prezentacje, a także spotkania z przedstawicielami różnych kościołów i ruchów religijnych działających na terenie Polski. Każdego roku Konwersatorium organizuje ogólnopolską konferencję o tematyce religioznawczej oraz regularne spotkania seminaryjne, na których prezentowane są i dyskutowane aktualne badania uczonych polskich i zagranicznych. Szczególną aktywnością w ramach seminariów wykazują się młodzi pracownicy nauki i doktoranci.



Cykliczne seminaria Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych (2015)

4. Wybrane monografie naukowe pracowników Katedry

Chcąc pisać o monografiach przygotowanych przez pracowników Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych, należy przede wszystkim przywołać dorobek naukowy prof. Zbigniewa Drozdowicza. Warto przy tym pamiętać, że w niniejszym szkicu znajdują się jedynie omówienia jego prac religioznawczych. Fenomen Profesora polega głównie na tym, że jego intensywne organizacyjne zaangażowanie w kształt Zakładu Historii i Filozofii Religii, Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych, a także Wydziału Nauk Społecznych i całego UAM wiązało się także ze wzmożoną pracą naukową. Jej namacalnym dowodem stała się już książka *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej* (1991). Zawiera ona obszernie fragmenty poświęcone filozofii religii. Na szczególną uwagę zasługują w niej m.in. rozważania dotyczące kłopotów, jakich doświadczyli mistycy chrześcijańscy w relacjach z instytucjonalnym Kościołem rzymskokatolickim. Problem jest interesujący poznawczo z tego względu, że w historii chrześcijaństwa religijność mistyczna zawsze cechowała się ogromną żarliwością. Zdaniem prof. Drozdowicza ich problemy wynikały z przekonania, które głosili na temat indywidualnego, bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Wierzyli, że nie potrzebują żadnych instytucjonalnych pośredników, którzy mogliby ułatwić im te relacje¹³. Bardzo często ich nauczanie rozmiękało się również z oficjalną ortodoksją, a popełniane przez niektórych z nich przestępstwa obyczajowe raziły hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego. Interpretator konstatuje jednak istnienie znacznej tolerancji dla tego typu postępowania, która panowała wśród owych hierarchów. Oczywiście karze podlegały zawsze skrajne przypadki nadużyć w dziedzinie ortodoksji lub obyczajów.

W omawianej publikacji znalazły się także pogłębione studia na temat relacji między rozumem i wiarą w twórczości Pascala i Kartezjusza. W interpretacji prof. Drozdowicza autor *Prowincjonałek* sugeruje, że człowiek racjonalnie myślący nie powinien odrzucać wiary w Boga¹⁴. Okazuje się bowiem, iż rozum nie gwarantuje przewyciężenia strachu, który ludzie odczuwają w obliczu zagrożeń płynących z otaczającego ich świata. Dlatego Pascal zachęca do poszukiwania Absolutu. Realizując to zadanie, człowiek oczekuje wsparcia właśnie ze strony rozumu. Dzięki jego pomocy potrafi uwolnić się spod dyktatu/uroku rzeczywistości doczesnej/zmysłowej i odnaleźć drogę

¹³ Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej (od XVI do XX wieku)*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991, s. 17.

¹⁴ Ibidem, ss. 23–25.

ku transcendencji. Osiągając ów stan zdystansowania się wobec doczesności, człowiek nie powinien zaprzestać formowania swojego duchowego życia. Ma już wprawdzie precyzyjnie wytyczoną drogę do Boga, ale nie oznacza to, że przezwyciężył wszelkie pokusy, które przychodzą ze świata materialnego. Zdaniem badacza jego sytuacja pozostaje trudna, gdyż dobrze wie, ile może stracić i równocześnie w pełni zdaje sobie sprawę ze swych słabości. Charakteryzując ten rodzaj postawy życiowej, prof. Drozdowicz stwierdza:

[...] ceną tą jest życie w nieustannym konflikcie z samym sobą, konflikcie skłonności do ulegania blaskom doczesnego świata i poczucia obowiązku odrzucenia wszystkiego, co ma jedynie „urok chwili”, konflikcie doświadczenia swojej słabości i doświadczenia swojej mocy [...]¹⁵.

A zatem ludzkie opowiedzenie się po stronie Boga nie zapewnia wcale szczęśliwego życia w doczesności. Zachęca natomiast do ciągłego jej przezwyciężania.

Oczywiście Kartezjusz nie zgadzał się na tak jednoznaczne podporządkowanie rozumu wierze/Bogu. Głosił on, że jedynie racjonalne poznanie rzeczywistości zapewnia człowiekowi dobrą samoocenę. Ludzki rozum nie powinien więc ulegać wobec ogromu Absolutu. Czy oznacza to, że francuski filozof deprecjonuje Boga? Absolutnie nie, ponieważ jest przekonany, że najbardziej podstawowe intelektualne kategorie pojęciowe zawdzięczają swój kształt właśnie jemu. Dlatego dowodem istnienia Boga jest już jego idea, która obecna jest w ludzkim umyśle¹⁶. Badacz zauważa również, że w systemie filozoficznym Kartezjusza ów Byt Doskonały udziela swoistego wsparcia ludzkiemu rozumowi. Dzięki temu człowiek potrafi ustrzec się „przed nieprawdami lub prawdami przypadkowymi”¹⁷. Udzielenie tego rodzaju pomocy ludzkim zdolnościom do racjonalnego myślenia nie prowadzi jednak do podważenia ich wartości, siły i sprawności. Sprawia natomiast, że poznający człowiek może czuć się pełnoprawnym partnerem Boga, który towarzyszy mu w trakcie tego procesu.

Przedstawiając naukowy dorobek prof. Drozdowicza, nie wolno zapominać, że jednym z najważniejszych problemów z zakresu filozofii religii jest dla niego próba racjonalnego opisanie fenomenu ludzkiej religijności. Dlatego tak wiele badawczej uwagi i twórczego wysiłku poświęcił on filozofii Kartezjusza i Pascala. To właśnie owi francuscy myśliciele dążyli do rozumowego rozwiązania licznych problemów związanych z obecnością Bytu Doskonałego/Boga w kulturze europejskiej. Pisząc *Antynomie Pascala*

¹⁵ Ibidem, s. 25.

¹⁶ Ibidem, s. 52.

¹⁷ Ibidem, s. 53.

(1993), badacz uznał, że francuski filozof nie koncentrował się (jak czynił to Kartezjusz) tylko na sile ludzkich zdolności do racjonalnego myślenia, ale dostrzegął, iż rozum człowieka pozostaje w ciągłym konflikcie z jego wolną wolą. Ten spór jest efektem braku możliwości pełnej kontroli jej poruszeń/dążeń. Przybliżając naturę przywołanego problemu, interpretator stwierdza:

Sytuacja człowieka okazuje się zatem taka, że nie może opowiedzieć się za tym, co rozum uznaje za wartościowe, ponieważ nie jest to tym dobrem, którego aktualnie potrzebuje. Nie może także opowiedzieć się za tym, do czego skłania go wola, ponieważ nie jest to dobro prawdziwe¹⁸.

Okazuje się zatem, że wola potrafi pozbawić rozum wpływu na ludzkie działania. Co więc powinien zrobić człowiek z racjonalną diagnozą, z której wynika, że poruszenia jego woli nie zmierzają w stronę prawdziwego dobra? Pozostaje mu tylko pragnienie/dążenie do racjonalnego okiełznania woluntarystycznych potencji własnej woli. Zdaniem badacza nie jest to jednak możliwe w rzeczywistości zmysłowej. Dlatego „właściwa wielkość człowieka jest nie w tym, co posiada i aprobuje, lecz w tym, czego nie posiada i poszukuje”¹⁹. Czy tego rodzaju sytuacja egzystencjalna może być źródłem ludzkiego szczęścia? Czy może doprowadzić do zbliżenia z Bogiem? Według Zbigniewa Drozdowicza sensem filozofowania Pascala jest wskazanie ludziom określonego sposobu przebudowy ich dotychczasowego życia. Przede wszystkim powinni oni zacząć od uświadomienia sobie istnienia permanentnej potrzeby wsparcia owego życia, które gwarantuje tylko moc Absolutu/Boga. Niestety człowiek w swoim materialnym życiu nigdy nie będzie wiedział, że otrzymał tego rodzaju wsparcie/łaskę i będzie pozostawał w stanie ciągłej niepewności. Oczywiście warunkiem koniecznym narodzin tej swoistej potrzeby jest ludzka pokora. Człowiek musi odkryć swoją grzeszność i niedoskonałość. W następnym kroku powinien zaś przystąpić do procesu „zanegowania samego siebie, aby w ten sposób uzyskać dla siebie coś, co przedstawia nie tylko prawdziwe dobro, ale też dobro jedyne”²⁰. Jednak podjęcie sygnalizowanej próby przebudowy własnego jestestwa wywołuje wewnętrzny opór człowieka. Odnosi on wrażenie, że podjął się zadania, które jest sprzeczne z jego rozumem i cielesnymi potrzebami. Francuski myśliciel wymaga zatem od ludzkiej jednostki ogromnego poświęcenia. Przede wszystkim oczekuje od niej rezygnacji z cielesnych namiętności i równocześnie uświadamia jej, że nigdy nie zdobędzie racjonalnej pewności nagrody, która będzie na nią czekała po śmierci. A zatem owa nagroda w rzeczywistości transcendent-

¹⁸ Z. Drozdowicz, *Antynomie Pascala*, SAWW, Poznań 1993, s. 76.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 89.

nej/boskiej wydaje się być wielką niewiadomą. Pascalowski rozum jawi się więc jako całkowicie osamotniony. Nie może nawet odwołać się do aury Pisma Świętego i wiedzy, którą chrześcijanie uważają za objawioną. Z punktu widzenia rozumu ten rodzaj poznania nie jest po prostu pewny. Na tym właśnie polega – w interpretacji Drozdowicza – paradoksalny wymiar filozofii Pascala. Charakteryzując relację ludzkiego rozumu do fenomenu Boga, interpretator oświadcza:

Obecność ta może być jedynie niezrozumiała dla rozumu lub też nierozpoznawalna przez rozum. Człowiek nie powinien jednak rościć sobie prawa do orzekania, że to tylko istnieje, co jest przezeń ujęte rozumem²¹.

Okazuje się zatem, że racjonalista Pascal może spokojnie zachęcać do życia przepełnionego świadomością istnienia nieprzekraczalnych granic ludzkiego poznania. Z tego rodzaju filozoficznego nauczania wynika, iż siła, wielkość ludzkiego rozumu wyraża się czasem w akceptacji własnych niedoskonałości.

Zgłębiając fenomen poszukiwań naukowych prof. Drozdowicza w obszarze filozofii religii, nie wolno pominąć monografii *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia* (2004). Jej autor zwraca m.in. uwagę na panujące wśród włoskich humanistów przekonanie, że immanentny porządek obecny w otaczającej rzeczywistości można wytłumaczyć jedynie za pomocą kategorii rozumnego Doskonałego Bytu. To właśnie on „go stworzył i podtrzymuje w istnieniu”²². Poszukując uzasadnienia swoich poglądów, humanistyczni myśliciele odwoływali się do antycznej i średniowiecznej tradycji filozoficznej. Dlatego obok kategorii opatrności Boga zastanawiali się również nad starożytną kategorią fortuny²³. Ważne miejsce w omawianej monografii zajmują także intelektualne charakterystyki wybranych filozofów tamtego czasu. Szczególną uwagę warto zwrócić na Giordana Bruna (1548–1600). Zbigniew Drozdowicz zauważa, że deprecjacja chrześcijaństwa nie prowadzi w filozofii Bruna do negacji duchowości²⁴. Sugeruje on, że włoski myśliciel poszukuje jej u antycznych filozofów przyrody. Uwagę badacza zwróciły również rozważania Bruna na temat istoty Boga. Ich cechą charakterystyczną jest przede wszystkim antytrynaryzm oraz przekonanie, że nie należy antropomorfizować Bytu Doskonałego. Jednocześnie ów Absolut przenika

²¹ Ibidem, s. 94.

²² Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004, s. 44.

²³ Ibidem, s. 45.

²⁴ Ibidem, ss. 102–103.

całą rzeczywistość zmysłową „jako duchowa siła sprawcza i celowa”²⁵. Jego natury nie potrafią niestety objąć/wyrazić żadne instytucjonalne religie, ponieważ najczęściej stanowią tylko swoistą emanację antropomorficznych pragnień wyznawców. Dlatego ciągle powstają i giną. Tak rozumiany Bóg jest równocześnie doskonałym kreatorem, a jego moc manifestuje się w akcie stwórczym „nieskończonej ilości nieskończonych światów”²⁶.

Pisząc *Filozofię francuską w epoce Oświecenia* (2005), Zbigniew Drozdowicz wzbogacił ją także o rozważania oscylujące wokół filozofii religii. W prowadzonych dociekaniach nawiązał m.in. do myśliciela, który był w tamtym czasie propagatorem i zdecydowanym obrońcą religii, a zarazem krytykiem intelektualnego dorobku oświecenia – Josepha Marie de Maistre’a (1754–1821). Przywołanie postaci tego filozofa jasno uzmysławia czytelnikowi, że oświeceniowe zmagania z fenomenem religii nie sprowadzały się jedynie do jego negacji. Francuski myśliciel twierdził bowiem, iż człowiek pozbawiony religii nie może zachowywać się godnie i etycznie²⁷. Analizując jego przemyślenia, prof. Drozdowicz zwrócił również uwagę na sugestie dotyczące miejsca religii w starożytnych państwach. Z dociekań badacza wynika, że według de Maistre’a religia wzmacniała/stabilizowała strukturę społeczną owych państw. Dlatego jego polemika z ideami oświeceniowymi sprowadzała się do propagowania poglądu na temat boskiej genezy wszelkiej władzy w państwie. Był także przekonany, że nierówności społeczne usankcjonowane są przez wolę Boga. Wola ta jest z kolei reprezentowana w państwie zawsze przez zinstytucjonalizowaną organizację religijną. Deprecjonował on zatem wartość oświeceniowej wiary w wolność i równość.

Prowadząc badania z zakresu filozofii religii, prof. Drozdowicz analizował nie tylko wzajemne relacje między rozumem i wiarą, ale zmierzał również do eksplikacji tych racjonalnych elementów, które zdecydowały, że wielość/różnorodność religijna stała się ważnym duchowym, intelektualnym i społecznym fenomenem w kulturze europejskiej. Dlatego w *Filozofii Oświecenia* (2006) wiele intelektualnej uwagi poświęcił zjawisku religijnej aktywności człowieka. Omawiając poglądy Davida Hume’a (1711–1776) na ten temat, zauważył, że ów myśliciel zastanawiał się nad sensem religijnego wychowania dzieci. Widział w nim świadomy zamysł, którego celem było wykorzystanie dziecięcej naiwności i braku krytycyzmu. Zdaniem Hume’a prowadzi to do ograniczenia indywidualnych, intelektualnych poszukiwań dziecka i nadmiernego uzależnienia od autorytetu dorosłych. Jednocze-

²⁵ Ibidem, s. 104.

²⁶ Ibidem, s. 105.

²⁷ Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005, s. 70.

śnie filozof zamiast chrześcijańskiego, osobowego Boga proponował ideę mechanistycznie rozumianego kosmosu²⁸. Również Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) dystansował się wobec idei osobowego Boga. Zdaniem autora *Filozofii Oświecenia* w swej przepełnionej filozofią literaturze nauczał on na temat związków naturalizmu i panteizmu. Twierdził zatem, że rzeczywistość przyrodnicza charakteryzuje się nieograniczoną mocą twórczą, która owocuje życiem, dlatego pozostaje w ciągłym ruchu, a każde jej dzieło zachwyca doskonałością. Człowiek jest natomiast naturalną częścią jej wszechogarniającego porządku. Prof. Drozdowicz odnajduje elementy panteistyczne również w tekstach Friedricha Schillera (1759–1805)²⁹. Chodzi głównie o przekonanie poety, że świat, człowiek i Byt Doskonały są pod wieloma względami ze sobą tożsame. Człowiek zdobywa wiedzę na ten temat jedynie dzięki swojemu rozumowi. Schiller odszedł więc od popularnego wśród chrześcijan przeświadczenia, że jedynie wiara jest podstawą relacji Boga i człowieka.

Do propagowania w ówczesnym niemieckim społeczeństwie wartości rozumowego wymiaru związku Boga i człowieka przyczyniły się również filologiczne badania tekstów, które tradycja chrześcijańska uważa za objawione. Prowadziła je grupa naukowców, których nazywano „filologami”³⁰. Według Zbigniewa Drozdowicza ważne miejsce zajmował wśród nich Hermann Samuel Reimerus (1694–1768). Przeprowadzone przez niego filologiczne analizy biblijnych tekstów wskazywały przede wszystkim na ludzkie cechy ich bohaterów. Reimerus nie ograniczał jednak naukowej aktywności tylko do badań filologicznych. W swoich przemyśleniach zwracał także uwagę na konieczność racjonalnej kontroli ludzkiej wiary. Dlatego twierdził, że chrześcijańskie wychowanie dzieci nie powinno prowadzić do wyolbrzymiania jej roli w życiu religijnym. Omawiając dorobek „filologa”, prof. Drozdowicz przywołał również postać Gottholda Ephraima Lessinga (1729–1781), który swoim autorytetem wzmocnił naukowy wydźwięk prac Reimerusa. Tymczasem sam Lessing nie ograniczał się tylko do czysto literackiej i dramaturgicznej twórczości, ale starał się także za jej pomocą zgłębić fenomen religijności. W swoim poemacie dramatycznym *Natan Mędrzec* (1779) zachęcał np. do rozpoczęcia dialogu między judaizmem, chrześcijaństwem i islamem. Z tekstu wynika również, „że trzeba zakończyć okres różnego rodzaju uprzedzeń, nienawiści i nieufności między wyznawcami tych trzech wielkich religii”³¹. Z kolei miejscu rozumu w życiu religijnym

²⁸ Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, ss. 65–66.

²⁹ Ibidem, ss. 166–168.

³⁰ Ibidem, ss. 169–170.

³¹ Ibidem, s. 180.

poświęcił traktat *Wychowanie rodzaju ludzkiego* (1780). Zdaniem Zbigniewa Drozdowicza czytelnik powinien zwrócić uwagę przede wszystkim na ewolucyjny charakter procesu racjonalizacji pojęcia Boga/Bytu Doskonałego/Absolutu, który został zaproponowany przez Lessinga. Okazuje się, że ludzki rozum musi długo dojrzewać i dopiero po wielu wiekach będzie zdolny do uwolnienia się od konieczności dosłownego, alegorycznego czytania tekstów biblijnych, a perspektywa kary lub nagrody w rzeczywistości transcendentnej przestanie być dla niego jedyną zachętą do moralnego postępowania.

Dążąc do pogłębienia i wzbogacenia prac nad eksplikacją elementów racjonalnych w europejskiej tradycji religijnej, prof. Drozdowicz przygotował cykl monografii, wśród których należy wymienić: *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady* (2009), *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze). Wykłady* (2010), *Społeczne następstwa racjonalizacji religii* (2011), *Standards of Religious Rationality: Tradition and Modern Times* (2013). Trudno jest podsumować tę skomplikowaną i wielowymiarową problematykę, która została podjęta przez autora w przywołanych monografiach.

Prof. Drozdowicz rozpoczął swoje rozważania zgodnie z odwieczną tradycją akademicką, czyli od rekonstrukcji i interpretacji przemyśleń słynnych europejskich filozofów, które dotyczyły fenomenu religijnej racjonalności. Przywołał zatem reprezentantów filozofii starożytnej, wczesnochrześcijańskiej, nowożytnej (m.in. Platona, Hume'a, Woltera, Hegla)³², a także myślicieli z przełomu XIX i XX wieku (m.in. Émile'a Durkheima, Maxa Webera, Williama Jamesa) oraz współczesnych intelektualistów (m.in. Rodneya Starka, Williama S. Bainbridge'a, Petera L. Bergera, Thomasa Luckmanna)³³. Dzięki temu udało mu się zbudować szeroką panoramę przemian intelektualnych, które ufundowały nowoczesny/współczesny stosunek do religii i religijności w Europie. Zgromadzony w ten sposób materiał posłużył mu również do zastanowienia się nad przebiegiem i kierunkiem procesu racjonalizacji religii i religijności. Sformułowanie naukowej diagnozy tego procesu jest niezwykle ważne, ponieważ dokonywał się on nie tylko w głowach naukowców, ale przede wszystkim w europejskich społeczeństwach i państwach. Jednym z najistotniejszych wniosków, który wynika z tych dociekań, jest konstatacja na temat niezwykle dowartościowania rozumu, które dokonało się najpierw w greckiej filozofii, a następnie w kolejnych epokach. Dbając o autorytet rozumu w kulturze europejskiej, filozofowie doprowadzili do sytuacji, w której stał się on instrumentem kontroli fenomenu objawienia. Dzięki

³² Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 13–156.

³³ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze). Wykłady*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2010, ss. 11–201.

temu cywilizacja europejska zyskała swoiste zabezpieczenie ludzkiego działania religijnego przed nadmiernym/gwałtownym przekraczaniem granic racjonalnego porządku. Początek tego procesu prof. Drozdowicz dostrzegł już u Platona. Charakteryzując działania antycznego mędrca, badacz pisał:

W tym momencie pojawia się możliwość – po pierwsze odróżnienia racjonalności w religii i religijności od nieracjonalności, po drugie rozróżnienia w tej pierwszej racjonalności słabej i mocnej. Według Platona przejawem nieracjonalności jest wieszczbiarstwo oraz wiara w „widziadła” i majaki senne³⁴.

Oczywiście propozycje Platona inicjują proces trwający wiele wieków i mający ewolucyjny charakter. Interpretator zauważył również, że w podobnym kierunku zmierzały niektóre dociekania Maxa Webera (1864–1920). W jego dorobku naukowym można odnaleźć m.in. stwierdzenie, „że coraz bardziej racjonalna religia i religijność stanowiły istotne wsparcie dla narodzin takiej potęgi współczesnego świata, jaką jest kapitalizm”³⁵. W przywołanych słowach zawarta jest zatem sugestia na temat ewolucyjnego charakteru sygnalizowanego już procesu racjonalizacji religii i religijności. Jednocześnie Weber lansuje pewien styl myślenia, który zmusza prof. Drozdowicza do intelektualnej polemiki. Chodzi o przekonanie, „że typ racjonalizacji religii, który proponowali znaczący intelektualiści swoich czasów, skazywał ich na marginalizację społeczną”³⁶. Zdaniem polemisty wypada bowiem pamiętać o tym, że w historii myśli ludzkiej prekursorzy koncepcji racjonalizacji religii byli często społecznie marginalizowani w swoim czasie. Trzeba jednak brać pod uwagę i to, że ich przemyślenia docierały w końcu do świadomości społecznej i zaczynały ją kształtować w pożądanym przez nich kierunku. Sprawcami owego przenikania i formowania mogli być wprawdzie ich duchowi i intelektualni następcy, ale realne i trwałe przemiany społeczne/histeryczne przebiegają zazwyczaj wolno. Prześledzeniu tego wielowiekowego i wielowymiarowego procesu została poświęcona monografia *Społeczne następstwa racjonalizacji religii* (2011), przygotowana przez Zbigniewa Drozdowicza. Odwołując się do naukowego dorobku wielu filozofów, udowodnił on, że jeżeli nawet idea racjonalizacji religii była w różnych momentach historycznych społecznie marginalizowana (wraz z jej twórcami), to w ostateczności właśnie ona stała się jednym z czynników odpowiedzialnych za kształt współczesnej kultury i cywilizacji europejskiej.

³⁴ Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii...*, s. 161.

³⁵ Ibidem, s. 8.

³⁶ Z. Drozdowicz, *Społeczne następstwa racjonalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011, s. 7.

Z kolei dr hab. Artur Jocz jest autorem dwóch monografii i współredaktorem jednej monografii wieloautorskiej. Książkę *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII wieku). Rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka* (1995) rozpoczął od analizy natury i fenomenu gnozy oraz wczesnochrześcijańskiego gnostycyzmu. W dalszej części rozważań skoncentrował się na przybliżeniu istoty mistyki chrześcijańskiej. Jednak najistotniejszym celem pracy było ukazanie przenikania gnostyckich kategorii pojęciowych (gnostycyzm został uznany przez wczesnochrześcijańskich myślicieli za herezję) do ortodoksyjnej mistyki chrześcijańskiej. W ten właśnie sposób gnostycyzm stał się częścią kultury europejskiej. Również monografia *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku* (2009) została poświęcona miejscu, jakie zajmuje tradycja gnostyczna w przywołanej kulturze. Autor starał się przedstawić fascynację gnostycyzmem i neognozą, której ulegli polscy pisarze przełomu XIX i XX wieku. Okazało się, że posiadali oni, np. Stanisław Przybyszewski (1868–1927), naukową wiedzę na temat natury gnozy i starali się ją wykorzystać w swojej twórczości literackiej. Kategorie gnostyckie i neognostyczne posłużyły im przede wszystkim do opisu zła i cierpienia, które od wieków są trudną do zaakceptowania częścią ludzkiej egzystencji. Od strony artystycznej najlepiej tradycję gnostyczną wykorzystał Tadeusz Miciński (1873–1918), ponieważ stała się ona jednym z fundamentów literackiej rzeczywistości, którą wykreował. Przenikaniu gnostycznych kategorii pojęciowych do literatury została także poświęcona monografia wieloautorska *Gnoza, gnostycyzm, literatura* (2012), której współredaktorem (wraz z Barbarą Sienkiewicz i Mariuszem Dobkowskim) był Artur Jocz. Atutem tej publikacji jest uświadomienie czytelnikowi, że bardzo wielu europejskich i polskich pisarzy było poważnie zainteresowanych gnozą.

Dr Sławomir Sztajer jest z kolei autorem monografii *Język a konstytuowanie świata religijnego* (2009) oraz współredaktorem trzech prac zbiorowych: *O racjonalności w nauce i w życiu społecznym* (2009, wraz ze Z. Drozdowiczem i Z. Melosikiem), *Religia – nauka – kultura* (2011, wraz ze Z. Drozdowiczem) oraz *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności* (2012, wraz ze Z. Drozdowiczem). Pierwsza monografia jest poświęcona problematyce języka religijnego, a w szczególności jego aktywnej roli w stanowieniu świata religijnego. Stanowienie to dokonuje się w procesie obiektywizacji religijnych znaczeń, zaś szeroko rozumiany język jest podstawowym medium, w którym ta obiektywizacja się dokonuje. Istotną rolę w tym procesie odgrywają takie mechanizmy konstytuowania świata religijnego, jak symbol, metafora i mit. Autor bada ponadto rolę języka w doświadczeniu religijnym oraz zajmuje się specyfiką komunikacji religijnej. Z kolei dwie prace zbiorowe poświęcone

racjonalności są zapisem badań nad racjonalnością prowadzonych przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, m.in. filozofów, socjologów, kulturoznawców, religioznawców. Prace te nie tylko obejmują teoretyczną refleksję nad racjonalnością, ale także dotyczą racjonalności w odniesieniu do różnych dziedzin kultury. Problematyka ta jest kontynuowana w pracy *Religia – nauka – kultura*, która również dotyczy zagadnień religii i religijności. Obecnie autor zajmuje się poznawczymi i językowymi determinantami przekonań religijnych, problematyką religii i komunikacji, przemianami religii i religijności, a także obecnością religii w sferze publicznej.

Dr Juliusz Iwanicki jest autorem jednej monografii i współredaktorem jednej monografii wieloautorskiej. Książka *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna. Tradycje i współczesność* (2013) jest porównawczą analizą filozoficzną różnych historycznych, ideowych i socjologicznych koncepcji sekularnych oraz postsekularnych, jakie towarzyszyły procesom sekularyzacji od początków nowożytności w Odrodzeniu i Oświeceniu. Autor starał się twórczo wykorzystać zarysowane już przez prof. Drozdowicza problemy (szczególnie paradygmat Weberowski oraz tradycje weberowskie), proponując własną typologię pojęcia sekularyzacji, na które składają się według niego elementy: materialny, indywidualny, instytucjonalny oraz kulturowy. Generalnie analizy Iwanickiego potwierdziły i poszerzyły dotychczasowe badania prowadzone przez prof. Drozdowicza. Do nowych ustaleń należy uporządkowanie różnych koncepcji sekularnych (z naciskiem na myśl społeczną Jean-Jacques'a Rousseau, Johna Locke'a, Maxa Webera i Petera Bergera), zróżnicowanie różnych znaczeń terminu „sekularyzacja” oraz zwrócenie uwagi na nowy nurt postsekularyzmu, stanowiący jakościowo nowe nawiązanie do klasycznych ujęć procesów sekularyzacji. Natomiast praca zbiorowa *Sfery refleksji religioznawczej* (2012), której współredaktorem jest Juliusz Iwanicki, była pierwszą próbą przedstawienia badań młodych pracowników i doktorantów na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza i w innych ośrodkach naukowych, zainteresowanych badaniami religioznawczymi. Wielość tych ujęć i stanowisk badawczych pokazuje, że kondycja religioznawstwa w Polsce jest dobra i daje przesłanki do wielorakiego w swej różnorodności rozwoju tej interdyscyplinarnej nauki o religii. Kontynuacją przedstawionej pracy zbiorowej są w pewnym sensie kolejne numery „Humaniory”, internetowego czasopisma, wydawanego przy Katedrze Religioznawstwa i Badań Porównawczych od 2013 r. Były one poświęcone różnym aspektom religioznawczym (szczególnie zagadnieniu dialogu, tajemnicy oraz metody w różnych religiach).

CZĘŚĆ II

BADANIA NAUKOWE



TADEUSZ BUKSIŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Filozofii
Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej



ETYKI POLITYKI

1. Nieuniknioność etyki w polityce

Podjęcie na nowo tematu relacji między polityką a etyką jest sprawą ryzykowną z uwagi na zalew literatury dotyczącej tej problematyki. Niemniej warto kontynuować nad nią rozważania, ponieważ jest ona kluczowa dla zrozumienia istoty polityki oraz stosunków społecznych. Zwykle teoretycy i praktycy spierają się o to, jaki zestaw norm, wartości i celów ma obowiązywać w polityce. Otóż w moim przekonaniu mogą obowiązywać różne ich zestawy, jednak wszystkie muszą pozostawać w ramach dopuszczalnych przez podstawowe zasady i dobra istotne dla danej epoki i danego społeczeństwa.

We współczesnych opracowaniach popularnych i publicystycznych polityka często jest ujmowana jako oparta na interesach i przeciwstawiana etyce lub moralności¹. Podobne wypowiedzi występują w wielu pracach teoretyków i zwolenników polityki twardej ręki, np. Fryderyk Nietzsche w *Genealogii moralności* określił myślenie o polityce w kategoriach etyki jako myślenie życzeniowe, oderwane od rzeczywistości². Podobne stanowisko zajmował

¹ W artykule przez etykę rozumiem teorie i koncepcje normatywne oraz aksjologiczne dotyczące dóbr, wartości i norm o charakterze moralnym, natomiast przez moralność – etykę stosowaną w życiu osobowym i społecznym. Nie należy więc mylić tego podziału z tym, który stosowany jest przez Habermasa i ujmuje etykę w sensie etyczności, czyli moralności konkretnej grupy społecznej, a moralność – jako zbiór norm o uniwersalnej ważności. Na temat aksjologii sfer publicznych: T. Buksiński, *Podstawy aksjologiczne sfery publicznej*, „Filo-Sofija” r. XIV, 1/2014, ss. 21–42.

² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, RN ZSP, Warszawa 1983.

Włodzimierz Lenin³, według którego polityka to walka o władzę, w której idzie o to, kto kogo pokona, oszuka, podporządkuje. Zdobycie i utrzymanie władzy to interes polityczny, który jedni realizują kosztem innych⁴. Deklaracje o usunięciu moralności z polityki należy jednak rozumieć w kontekstach ich wypowiedzenia, a zwłaszcza uwzględnić adwersarza, wobec którego były one kierowane. Zwykle w nawoływaniach o usunięciu moralności i etyki z polityki chodzi o pewien typ etyki osobowej, znanej z historii etyki. Czy jej miejsce zastępują interesy jednostek i grup? Otóż nie u wszystkich przeciwników etyki w polityce tak jest. Wszak Nietzsche nawoływał do tworzenia warunków do wyhodowania nadczłowieka. Odrzucił wartości i normy chrześcijańskie, ale zastąpił je wartościami witalnymi, które absolutyzował i których wzmacnianie uznał za powinność ludzkości. Nawet jeśli sam miał interes w promowaniu wartości witalnych, to nawoływanie do ich wzmacniania przez wszystkich ludzi wykracza poza ten interes. Takie postępowanie zakłada pewną normę ogólną, która ma ważność niezależnie od interesów jej autora. Wraz z uniwersalizacją następuje jej aksjologizacja – witalność uzyskuje status wartości ogólnoludzkiej. Jak wiadomo, również Lenin nie ograniczał się w polityce do walki o władzę. Władza miała stanowić narzędzie wprowadzenia wartości i norm faktycznej (nie tylko formalnej) równości, sprawiedliwości oraz stanu dobrobytu. Miały one w swej istocie charakter etyczny (moralny), zarówno w etyce klasowej Lenina, jak i w świetle innych etyk. Z punktu widzenia etyki osobowej, dominującej w społeczeństwach współczesnych, niemoralny był sposób ich realizacji oraz ich jednostronne rozumienie.

Wylimowanie norm i wartości etycznych z polityki i z rozważań filozoficznych nad nią wydaje się niemożliwe. Niezależnie od wyników rozważań teoretycznych i filozoficznych ludzie na co dzień ciągle oceniają działania i decyzje polityków oraz formułują postulaty i normy. Oczekują od nich dobrego wypełniania funkcji, do których zostali powołani, np. powtarzają, że sędzia ma wydawać sprawiedliwe wyroki. Podobnie wydają oceny dotyczące instytucji, np. mówią: prawo mojego kraju nie jest sprawiedliwe. Oczekują też, że etyka pomoże im ustalić właściwy sposób postępowania w sytuacjach problematycznych politycznie.

Etyka w polityce spełnia wiele funkcji: (a) ogranicza i tym samym ukierunkowuje działania osób aktywnych politycznie oraz instytucji politycznych; (b) przymusza do pewnych działań w wyniku przekształcania wartości

³ W. Lenin, *Przemówienie o stosunku do Rządu Tymczasowego wygłoszone 4 czerwca 1917 r.*, w: W. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 2, KIW, Warszawa 1955, s. 49.

⁴ Na temat interesów: A. Hirschman, *Namiętności i interesy: u intelektualnych źródeł kapitalizmu*, tłum. I. Topińska, Znak, Kraków 1997.

i norm etycznych w prawa stanowione, reguły funkcjonowania instytucji oraz cele polityczne; (c) konkretyzuje i uzupełnia normy ogólne, prawa stanowione i reguły instytucjonalne, które przyjmują postać kodeksów etycznych zawodowych; (d) jest używana instrumentalnie, co polega m.in. na zarzucaniu przez jednych polityków innym niemoralności postępowania (czasem zgodnie z prawdą, a czasem niezgodnie z nią); (e) służy pozorowaniu, tj. udawaniu przez polityka, że postępuje moralnie, podczas gdy faktycznie jego działania są złe (szkodliwe dla innych) lub obojętne moralnie.

Etyka nie należy do fałszywej świadomości, ale jest siłą motoryczną obywateli i polityków. Na jej siłę polityczną wskazują chociażby polityczno-etyczne doświadczenia oporu wobec ustroju despotycznego w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w końcu XX wieku.

Niektóre zjawiska w polityce są oceniane negatywnie etycznie przez wszystkie opcje, np. nepotyzm, korupcja, indolencja, partyjniactwo, moralizatorstwo, rasizm, oczernianie przeciwników politycznych, wykorzystywanie urzędów do własnych celów. Jednak etyki liberalne są wobec nich bardziej tolerancyjne, zaś tradycyjne – mniej permissywne.

Należy wyodrębnić cztery obszary etyki (moralności) politycznej: (a) polityczną teleologię połączoną z aksjologią, czyli dział celów, wartości, zasad i norm konstytutywnych dla wspólnoty politycznej i mających pozytywną wartość moralną; (b) deontologię, czyli dział norm, reguł, określający sposoby postępowania dopuszczalne i dostępne oraz ewentualnie konieczne w polityce dla realizacji obowiązujących i konstytutywnych dla wspólnoty politycznej celów, wartości i dóbr; (c) dział norm, celów, wartości i obowiązków polityków, regulujący ich postępowanie jako osób publicznych, w odróżnieniu od postępowania osób prywatnych; (d) reguły i normy obowiązujące osoby publiczne w ich życiu prywatnym.

Poniżej przedstawię występujące w literaturze przedmiotu najbardziej popularne poglądy na temat etyki politycznej.

2. Polityka jako etyka stosowana

a) Z historii etyki stosowanej w polityce

Najstarszą i najbardziej znaną teoretyczną koncepcją polityki jest ujęcie jej jako etyki stosowanej. Była ona obecna w teoriach politycznych najwybitniejszych filozofów starożytności: Sokratesa, Platona, Arystotelesa. Według Platona prawa stanowione powinny być zgodne z absolutną hierarchią dóbr i idei, którą odkrywa filozof, i narzucane przez władców wspólnotom, w któ-

rych panują złe obyczaje, w celu ich doskonalenia. Władcy mają obowiązek przestrzegania tych samych norm etyki, które obowiązują zwykłych obywateli, a także dbania o zaspokojenie ich elementarnych potrzeb i moralny rozwój. Sfera polityczna została więc przez niego wyodrębniona oraz poddana dodatkowym normom moralnym i obowiązkom w stosunku do prywatnej.

Arystoteles *explicite* sformułował pogląd, że cele wspólnoty politycznej są etyczne: tworzenie warunków do dobrego (czyli cnotliwego) życia i do rozwoju duchowego obywateli. Również środki do ich osiągnięcia mają być moralne. W zasadzie ich cele i środki się pokrywają, bo dobre, szczęśliwe życie (eudajmonia) polega na działaniu we wspólnocie opartej na sprawiedliwości i postępowaniu sprawiedliwym, zarówno przez obywateli, jak i przez rządzących w polis. Ważną rolę odgrywa też przyjaźń i inne cnoty. Rozum praktyczny (*phronesis*) rozpoznaje, jakie normy i dobra etyczne występują w życiu i dążeniach konkretnych wspólnot politycznych, które kierują się prawami (*nomos*) i cnotami. Filozof je uświadamia, a polityk ma je wcielać w życie. Tam, gdzie nie ma etyki, panuje bałagan, samowola władcy lub samowola ludu⁵.

Ta koncepcja etyki politycznej została rozwinięta przez Tomasza z Akwinu i do dziś jej podstawowe zasady są akceptowane przez chrześcijan. W odróżnieniu od Arystotelesa Akwinata uznawał, że dobra i normy etyczne są uniwersalne, ponadczasowe (a nie tylko ogólne, to znaczy ważne dla danego społeczeństwa) i pochodzą od Boga. Ich konkretyzacja polityczna jest powierzona ludziom. Osiągnięcie zbawienia, czyli szczęścia pozaziemskiego, stanowi cel ostateczny postępowania ludzi. W wymiarze ziemskim idzie o przestrzeganie norm boskich (*lex aeterna*), które są wyrze w sumieniu ludzkim w postaci prawa naturalnego (*lex naturalis*). Prawo naturalne jest zgodne z prawem objawionym, zawartym w Piśmie Świętym. Tomasz wyróżniał jeszcze prawa ludzkie (*lex humana*), w skład których wchodzi obyczaje oraz prawa stanowione przez władców. Powinny być one jednak zgodne z prawem naturalnym. Normy i dobra ważne dla sfery politycznej są więc niezależne od społeczeństwa i od polityków, bo ustanawiane przez Boga i objawione. To one nakładają na polityków i obywateli obowiązek bezinteresownego poświęcania się dla dobra wspólnego, czyli dbania o porządek społeczny (pokój, sprawiedliwość) oraz cele transcendentne (zbawienie ludzi, które jest dobrem moralnym). Sprawiedliwość nie jest w tym ujęciu przeciwstawiana dobru. Stosowanie praw moralnych w życiu może być bezwzględne

⁵ Por. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, Wyd. Naukowe IF UAM Poznań 1996, ss. 78–97; Arystoteles, *Polityka*, ks. I i III, PWN, Warszawa 1964; A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.

lub sytuacyjne (roztropne). Szczególną rolę w działaniach polityków powinny odgrywać cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie oraz cnoty im towarzyszące, takie jak: zachowanie dystansu, tolerancja, panowanie nad własnymi nastrojami, zdolność przewidywania, zdolność podejmowania przemyślanych decyzji⁶⁶.

Teorie etyki stosowanej w polityce nazywane są też normatywistycznymi lub tradycyjnymi. Według normatywistów polityka ma wcielać w życie prawa, normy moralne, wartości ważne w sposób uniwersalny lub ważne dla danego społeczeństwa, a zwłaszcza kierować się zasadami słuszności i sprawiedliwości. Politycy zaś mają ich przestrzegać w życiu publicznym (pełniąc role polityczne) oraz prywatnym⁷.

b) Współczesny wymiar etyki tradycyjnej

We współczesnej filozofii polityki, w mass mediach i w sferze działań politycznych główny spór toczy się między zwolennikami etyki tradycyjnej a jej przeciwnikami, i to na wielu poziomach oraz w wielu wersjach. Przedmiotem sporu są następujące problemy: (a) zakres i rodzaj norm moralnych i wartości, których ma przestrzegać osoba pełniąca funkcje (role) polityczne, jak również każda osoba działająca w sferze politycznej; (b) wpływ roli przeszłych zachowań moralnych (niemoralnych) polityków na ich obecny status jako polityków podlegających ocenom moralnym; (c) zakres problemów, które są istotne dla państwa i władzy państwowej, a które muszą być przez nie podejmowane i rozwiązywane z uwagi na ich wartość dla życia zbiorowości; (d) kryteria podziału na sferę prywatną istotną politycznie (ważną dla dobrego życia zbiorowości) i sferę prywatną nieistotną politycznie oraz związanym z tym odróżnieniem dwóch etyk w nich obowiązujących i regulacji prawnych normujących życie w tych sferach; (e) legitymizacja etyczna instytucji politycznych i osób biorących udział w życiu politycznym.

Tradycjoniści o nastawieniu konserwatywnym dążą do tego, by w sferze polityki stosowane były te wartości i normy etyczne, które są powszechnie uznawane za obowiązujące indywidua jako osoby, a więc: uczciwość, prawdomówność, sprawiedliwość, miłość⁸. Etykę ról publicznych pojmują w analogii do etyki osobowej, a nawet wypełniają ją bardziej surowymi normami.

⁶ J.M. Finnis, *Aquinas: Moral, political and legal theory*, Oxford University Press, Oxford – New York 1998; É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Pax, Warszawa 1958, s. 296 nn.

⁷ Ibidem.

⁸ Por. Z. Krasnodębski, *Polityka i moralność – w ogóle, u nas i gdzie indziej*, „Znak” 506/1997, ss. 4–20 oraz inne artykuły w tym numerze.

Politycy mają działać w interesie dobra wspólnego narodu, a nie swoim własnym. Nie mogą czynić zła moralnego ani stosować zasady, że dobry cel usświęca moralnie złe środki użyte do jego osiągnięcia. Mogą stosować politykę wyboru mniejszego zła, ale jedynie wtedy, gdy mają do czynienia ze złem doznawanym, a nie ze złem czynionym (np. usprawiedliwiają fakt, że Churchill w czasie II wojny światowej nie uchronił przed bombardowaniem niemieckim miasta Coventry, by nie zdradzić informacji o złamaniu niemieckich szyfrów i szybciej pokonać Niemców). Politycy podczas wykonywania swoich ról muszą też cieszyć się zaufaniem obywateli. Bez tego nie są w stanie skutecznie rządzić, nie odwołując się do użycia siły. To są wymogi etyczne⁹. Co więcej, politycy mają być również moralni w życiu prywatnym (pomocni innym, dotrzymujący słowa, uczciwi, dbający o rodzinę, niezdradzający małżonków etc.), bo życie prywatne jednostek publicznych ma znaczenie publiczne. Wpływa ono na ocenę jednostki jako polityka. Osoby znane z zachowań niemoralnych w życiu prywatnym w ogóle nie powinny mieć dostępu do stanowisk politycznych. Z tym problemem wiąże się też inny, mianowicie uwzględnianie w polityce przeszłości politycznej osób publicznych. W tym kontekście w Polsce dyskutowany jest problem statusu komunistów w państwie demokratycznym. Tradycjoniści etyczni nie podważają legalności wyboru komunistów do władz politycznych, dokonanego według demokratycznych procedur, ani nie kwestionują ich prawa do walki o głosy wyborców, ale domagają się publicznego moralnego upokorzenia oraz moralnej ekspiacji tych, którzy byli odpowiedzialni osobiście lub na mocy pełnionych funkcji w systemie komunistycznym za dokonywane wówczas zbrodnie i inne zło z tego okresu (np. ograniczanie wolności, prześladowania religii).

Zarzuty moralne nie mają mocy prawnej, jednak są politycznie znaczące, bo wykluczają osobników napiętnowanych jako niemoralnych z niektórych dyskursów i instytucji politycznych¹⁰.

Tradycjoniści nakładają na państwo stosunkowo szerokie zadania. Ma ono zwłaszcza obowiązek tworzyć sprzyjające warunki do życia moralnego obywateli, a więc do współdziałania w duchu pokoju, współpracy, uczciwości, miłości, wzajemnej pomocy. Ma również zakazywać prawnie tych działań niemoralnych obywateli w sferze prywatnej, które uznają za szkodliwe społecznie, np. dokonywanie aborcji czy zawieranie małżeństw homoseksualnych. Wolność w sferze prywatnej powinna być zapewniona prawnie, lecz państwo winno pomagać w wychowaniu moralnym rodzinom.

⁹ J. Salij, *Autonomia polityki i prawo moralne*, „Znak” 506/1997, ss. 65–75.

¹⁰ Ibidem; J. Tischner, *Kot pilnujący myszy*, „Znak” 506/1997, ss. 38–44. Por. „Znak” 517/1998: *Moralność a polityka*.

Państwo nie może natomiast wyręczać obywateli w sprawach związanych z ich utrzymaniem materialnym, a jedynie spełniać funkcję pomocniczą – w wypadku zdarzeń losowych i skrajnych form ubóstwa.

Bardziej umiarkowani tradycjoniści nie przywiązują wagi do prywatnej moralności polityków, a także tylko niektóre z norm i wartości osobowych uznają za istotne dla działań polityków – mianowicie te, które mogą mieć wpływ na dobre wykonywanie ich ról, czyli na skuteczność ich działań na rzecz dobra wspólnego. Są one wyodrębniane za pomocą teorii cnót kardynalnych. Podkreślają, że instytucje polityczne, takie jak: państwo, prawo, rząd, mają przestrzegać zasad moralnych, zwłaszcza zasad sprawiedliwości, i ukierunkowywać moralnie postępowanie obywateli¹¹. Zwolennicy obecności tradycyjnej moralności w życiu politycznym są zgodni, że państwo powinno podtrzymywać tradycję wspólnotową, dbać o jej tożsamość, a więc rozwijać świadomość więzi prepolitycznych łączących jej członków. Solidarność oparta na więziach moralnych, narodowych, ideowych daje poczucie wzajemnego zaufania i warunkuje prowadzenie polityki służącej dobru wspólnemu¹². Tradycjoniści są więc maksymalistami, bo do etyki politycznej włączają większość norm i wartości z etyki osobowej, a dodatkowo obciążają polityków obowiązkami o charakterze moralnym, tj. zadaniami pomnażania dobra wspólnego oraz surowego przestrzegania norm moralnych osobowych.

3. Etyka interesów w polityce

W czasach nowożytnych teoria polityki jako etyki stosowanej została przez wielu uznana za przestarzałą i porzucona. Zaproponowano kilka innych, konkurencyjnych teorii polityki i roli w niej etyki. Wszystkie one podzielają podstawowe przekonania, że polityka jest sprawą interesów, a nie norm i wartości etycznych. Przez interes polityczny rozumie się zwykle to wszystko, co jest korzystne (wartościowe) dla wspólnoty politycznej lub dla działającego polityka oraz to, co jest racjonalne, czyli możliwe do uzyskania w danej sytuacji w sposób korzystny. Utożsamia się interes ze zbiorem celów (wartości, dóbr) możliwych do osiągnięcia i opłacalnych w danej sytuacji historycznej: z dobrobytem, zakresem władzy, siłą, niezależnością etc. Treść i zakres interesów (np. dobrobytu, potęgi, niezależności) są do pewnego stopnia zmienne

¹¹ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, tłum. A. Marcol, Kontrast, Warszawa 1994, s. 53 nn.

¹² Ibidem, s. 40 nn.; E. Hoeffe, *Etyka państwa i prawa*, tłum. Cz. Porębski, Znak, Kraków 1992, s. 53 nn.; S. Sowiński (red.), *Etyka w życiu publicznym*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2012.

i wymienne (np. ubytek terytorium można zrekompensować powiększeniem dóbr cywilizacyjnych i materialnych), bo zależne od warunków, w których są one osiągnane. Jeszcze bardziej zmienne są sposoby ich osiągnięcia – czasem opłaca się je osiągnąć w sposób pokojowy, innym razem państwo wybiera wojnę¹³. Takie ujęcie polityki spowodowało, że podstawowe reguły postępowania obowiązujące w niej okazały się inne od tych w życiu codziennym. Nie znaczy to, że etyka czy moralność nie mają w polityce żadnego znaczenia. Zmieniło się jednak rozumienie roli etyki w polityce.

Wyróżnia się trzy rodzaje etyki interesów, z uwagi na istotnie odmienne wartości, zasady i normy w nich obowiązujące, mimo podzielania podstawowych wspólnych założeń.

a) Etyka realizmu politycznego

(a) Za pierwszego krytyka polityki jako etyki stosowanej uchodzi Niccolò Machiavelli. Stworzył on swoistą teorię realizmu politycznego. Według niego polityka jest sztuką, opartą na specyficznych celach, wartościach i normach, odmiennych od tych, które obowiązują w życiu prywatnym. W pracy *Książę* ważność zastosowania norm i celów politycznych ograniczył do rządzących i oddzielił je od etyki życia prywatnego. Uznał, że cele dla rządzących są dane. Z jednej strony jest to powiększanie państwa (księstwa, wspólnoty politycznej) i troska o jego stan, z drugiej – utrzymanie się przy władzy rządzących. Pierwszy cel odgrywa istotną autonomiczną rolę moralną. Państwo bowiem, rozumiane jako pewna całość kolektywna, jest obiektem wartościowym moralnie. Troska o jego dobro i działania na rzecz tego dobra są celem polityków. Dążenie do realizacji tego celu jest więc również czymś pozytywnym moralnie.

Etyka celów została przezeń uzupełniona o etykę dopuszczalnych lub zalecanych środków prowadzących do celu. Według niego dobry moralnie cel uswięca wszelkie dostępne do jego realizacji środki. Do osiągnięcia wymienionego celu rządzący mają dobrać najbardziej skuteczne środki, w tym oszustwa, kłamstwa, podstęp, stosowanie przemocy, zastraszanie, łamanie umów, prowadzenie wojen. W świetle tradycyjnych etyk są to środki niemoralne, ale w ujęciu Machiavellego nabierają znaczenia moralnie pozytywnego, z uwagi na moralność celów, którym służą. Jeśli przestrzeganie tradycyjnych norm moralnych opłaca się władcy, to powinien on ich przestrzegać. Machiavelli wymienia dwie tradycyjne normy, których politycy

¹³ Por. na temat interesów: A. Hirschman, *Namiętności i interesy...*; na temat wartości i potrzeb: D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Basil Blackwell, Oxford 1987.

powinni przestrzegać, jeśli chcą się utrzymać przy władzy: prawa własności i prawa małżeńskie. By móc dbać o dobro całości, polityk musi najpierw zadbać o swoje dobro, czyli o zdobycie władzy i utrzymanie się przy niej. Wszelkie dostępne środki są dopuszczalne do osiągnięcia tego celu, bo jest to cel pośredni – środek do celu ostatecznego, czyli dobra całości politycznej (księstwa, państwa).

Chociaż opisana sztuka polityczna dotyczy władców, to o poddanych Machiavelli również nie miał dobrego zdania. Uważał, że są oszustami, egoistami i bez rządzenia nimi w sposób bezwzględny i cyniczny („amoralny”) doprowadziliby do chaosu społecznego, a rządzących pozbawili władzy. Dlatego zalecał księciu, by świadomie postępował podobnie do swoich poddanych¹⁴.

Etyka (lub sztuka polityczna) Machiavellego stanowi dzisiaj przykład usprawiedliwiania postępowania bezwzględnego dla zdobycia i utrzymania władzy politycznej. Od jego czasów coraz większą popularność zyskiwał pogląd, że w polityce nie odgrywa żadnej roli etyka intencji, charakterów, osób, cnót, a dominuje etyka skutków działań polityków i instytucji dla całej wspólnoty politycznej. Tradycyjna moralność osobowa zaczęła być w sferze polityki traktowana instrumentalnie, dla ukrycia właściwych celów działań. To, co w życiu prywatnym czy indywidualnym jest dobrem, w życiu politycznym jest złem moralnym, np. prawdomówność, miłość, przyjaźń¹⁵.

(b) W duchu Machiavellego wypowiadał się również Max Weber. Niemiecki socjolog nazwał etykę obowiązującą polityków etyką odpowiedzialności (*verantwortungsethisch*). Według niej cele polityczne są dane: bezpieczeństwo wspólnoty politycznej, dobrobyt, wielkość i siła państwa, honor narodu, realizacja misji narodu. Im większe państwo, tym jego polityka obejmuje większy zakres odpowiedzialności: za siebie, za kształt polityczny regionu, za kontynent. Są to cele pozytywne moralnie, ponieważ samo państwo jest bytem ogólnym, pozytywnym aksjologicznie.

Polityk musi dobierać środki i normy postępowania, które służą wypełnianiu nałożonych nań zadań. Moralna ocena działań polityków zależy więc od ich skuteczności w osiąganiu celów państwowych. Nie jest istotne, czy są one zgodne z tradycyjną etyką, gdyż cele uświęcają środki, a więc dla osiągnięcia wielkości i bezpieczeństwa państwa (narodu) można stosować: kłamstwa, oszustwa, przemoc, przymus, zdradę, wojny, postępować niespra-

¹⁴ M.A. Krąpiec, *O ludzka politykę*, Wyd. KUL, Lublin 1998; N. Machiavelli, *Ksiądz. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. PIW, Warszawa 1984.

¹⁵ Ibidem; T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władanie państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

wiedliwie¹⁶. Polityk może w tym ujęciu wykorzystywać również obywateli, włącznie z poświęcaniem ich życia, dla powiększenia siły państwa lub realizacji misji narodu.

Etyka odpowiedzialności Webera jest jedną z odmian etyki interesów wspólnoty politycznej rozumianej kolektywnie lub etyki realizmu politycznego. Wszak nie zasady i normy osobowe są w niej istotne ani nawet interesy jednostkowe, lecz interes zbiorowości politycznej jako bytu samoistnego. Interes ten jest określany niezależnie od norm i wartości tradycyjnej etyki i w swej podstawowej treści jest niezmienny. Zmienne są jego konkretyzacje oraz formy realizacji. Interesy sił dominujących ustanawiają porządek i jedność w sytuacji pluralizmu poglądów i stanowisk w kwestiach moralności, polityki, religii, kultury. Polityka jest walką o swoiste dla polityki interesy między jednostkami, grupami i państwami.

Max Weber dokonuje zarazem reinterpretacji tradycyjnej etyki osobowej. Nazwał ją etyką przekonań lub etyką usposobień i intencji (*gesinnungsethisches*). Za jej idealny wyraz uznał kazanie na górze Jezusa Chrystusa. Zawęził jej stosowanie w sensie normatywnym do sfery prywatnych stosunków między ludźmi. Tam jest jej miejsce. Uznał, że jej stosowanie w polityce jest szkodliwe (niemoralne), bo przynosi szkodliwe dla zbiorowości skutki: osłabia wspólnotę polityczną, naraża ją na niebezpieczeństwa, np. mówienie prawdy czy dążenie do pokoju za wszelką cenę lub kierowanie się miłością względnie innymi uczuciami. Wrogowie państwa wykorzystają polityków kierujących się takimi normami i zniszczą państwo. Niemniej stanowisko Webera w kwestii roli i statusu etyki przekonań nie jest jednoznaczne. W jego ujęciu etyka ewangeliczna jest tylko jedną z wersji etyki przekonań – wersją pacyfistyczną. Inna jej wersja, aktywistyczna, stanowi podstawę działań anarchistów, komunistów, faszystów. Dochodzi ona do głosu w okresach kryzysów i rewolucji. Jej stosowanie w polityce także przynosi skutki negatywne moralnie dla ludzi, bo prowadzi do krwawych rewolucji i innych konfliktów zbrojnych. Weber wyraża przy tym przekonanie, że niepodobna etyki przekonań z polityki całkowicie wyeliminować. Towarzyszy ona do pewnego stopnia działaniom politycznym opartym na etyce przekonań, bowiem prawdziwy mąż stanu musi mieć silne przekonanie o słuszności swoich działań opartych na etyce odpowiedzialności. W tym kontekście Weber z aprobatą wypowiada się o Lutrze, który kierował się w życiu etyką przekonań.

Na marginesie warto dodać, że Weber przeciwstawia etykę odpowiedzialności etyce urzędniczej. Ta ostatnia dotyczy tylko środków, nigdy celów.

¹⁶ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak, Kraków 1998, ss. 56, 99 i in.

Wymaga ona ścisłego przestrzegania poleceń przełożonych i obowiązujących reguł, niezależnie od ich słuszności. Jej stosowanie w polityce też przynosi negatywne skutki¹⁷.

b) Utylitaryzm liberalny

Klasyyczny utylitaryzm stanowi umiarkowaną odmianę etyki interesów. Główna norma utylitaryzmu nakazuje pomnażanie jak największego szczęścia (pożytku) dla jak największej liczby ludzi. Obowiązuje ona w życiu prywatnym i publicznym. Ujęta w perspektywie politycznej sprowadza się do tezy, że najwyższym dobrem etycznym jest szczęście (przyjemność, pożytek) zbiorowości rozumianej dystrybucyjnie (a nie kolektywnie – jak miało to miejsce w realizmie politycznym). Zbiorowość polityczna to zbiór jednostek, a nie byt ponadjednostkowy. I szczęście ziemskie jednostek w ostatecznym rozrachunku jest najwyższym dobrem moralnym. Składają się na nie takie stany, jak: przyjemność, prestiż społeczny, wolność, dobrobyt materialny, rozwój mentalny i duchowy, wiedza, racjonalność. Są to stany obiektywne. Państwo zaś stanowi tylko instrument do realizacji tego szczęścia, a nie byt o samoistnej wartości moralnej, który może wymagać ofiar ze strony obywateli dla zachowania swojej wielkości – jak chcą realiści polityczni. Moralność polityczna zawiera zasady (normy, wartości), nakładające specyficzne obowiązki działań w celu pomnażania szczęścia jak największej liczby jednostek. Utylitaryzm liberalny wyróżnia wiele wartości specyficznych wyłącznie dla życia politycznego, które politycy mają promować jako warunki osiągnięcia szczęścia: wolność zewnętrzną, autonomię obywateli, bezpieczeństwo, pokój, tolerancję, równość wobec prawa, edukację, demokrację, równość kobiet. Politycy mają obowiązek wprowadzać te wartości w społeczeństwie i zapewniać ich realizację w sposób prawny, a więc pod przymusem. Ich implementacja ma tworzyć warunki do maksymalizacji szczęścia (pożytku) jak największej liczby obywateli. Maksymalizacja szczęścia polega zaś na optymalnym zaspokojeniu potrzeb materialnych i społecznych, czyli maksymalnej realizacji interesów obywateli. Jednak to, czy do tego pomnożenia dojdzie, zależy też od samych obywateli¹⁸.

John Stuart Mill, odmiennie niż realiści polityczni, nie pozwalał na stosowanie środków uznawanych tradycyjnie za niemoralne (oszustw, kłamstw) dla osiągnięcia wyżej wzmiankowanych celów politycznych i moralnych.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 1959; idem, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. J. Hołówka, Znak, Kraków 1995.

Niemniej w przeciwieństwie do etyków tradycyjnych – moralność osobową rozumiał bardzo permissywnie. Według niego każdy (a więc również polityk) ma wielką swobodę działań w sferze prywatnej, włącznie z możliwością dokonania samobójstwa. Nikt nie ma prawa wkraczać w cudze prywatne życie, o ile nie zakłóca ono jego wolności oraz praw do takiego samego lub odmiennego trybu życia, niezakłócającego sposobów życia innych osób.

Za etyką zaproponowaną przez Milla opowiedziała się większość liberałów. Niektórzy dokonali jej modyfikacji. Do najbardziej znanych współczesnych teorii normatywnych liberalizmu należy teoria Johna Rawlsa. Choć uzasadnia on swą koncepcję, powołując się na Kanta, to jej treść normatywna i aksjologiczna jest podobna do teorii Milla. Według niego jak najszerza, równa dla wszystkich wolność zewnętrzna oraz odpowiednie zaopatrzenie w podstawowe dobra ekonomiczne i społeczne to składniki sprawiedliwości politycznej. Stanowią one warunki osiągnięcia przez obywateli innych ważnych dla nich dóbr: władzy, dobrobytu, praw człowieka, równości szans, szacunku społecznego, swobód. Obowiązki etyczne i polityczne polityków prowadzą się do dbania o wymienione zasady sprawiedliwości oraz ich instytucjonalną implementację¹⁹.

c) Etyczny egoizm

Skrajną postacią etyki interesów jest etyczny egoizm. Etyczny egoizm występuje w wielu odmianach. Wyróżnia się dwie jego wersje personalne: indywidualistyczną i uniwersalną. Pierwsza mówi, że ja mam działać w swoim interesie i nie dbać o to, co robią inni i jakie normy wyznają. Druga zaś głosi, że każdy człowiek powinien działać w swoim interesie. Wyróżnia się także etyczny egoizm krótko- i długoterminowy. Pierwszy ma charakter radykalny i nakazuje robić to, co aktualnie jednostka chce i pożąda, drugi zaś określany jest jako racjonalny, bo zaleca rozumne postępowanie w interesie długoterminowym. Ten racjonalny nakazuje liczenie się z interesami innych, jeśli leży to w naszym interesie, oraz z obyczajami i normami moralnymi dominującymi w społeczeństwie, o ile to się opłaci. Odgrywa on istotną rolę w filozofii społecznej, politycznej i ekonomii. Jego zwolennikami są przede wszystkim libertarianie (Friedrich August von Hayek, Robert Nozick) i teoretycy leseferyzmu (Ludwig von Mises)²⁰.

¹⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998; idem, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994.

²⁰ J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw Hill, London 1976, rozdz. 6; A. Rand, *The Virtue of Selfishness*, Signet Books, New York 1964; wyd. pol.: *Cnota ego-*

Odrzuca on autonomiczną wartość moralną bytów ogólnych w postaci państw czy innych zbiorowości społecznych, zarówno rozumianych kolektywnie, jak i dystrybucywnie. Co więcej, kwestionuje etyczny charakter obowiązków dla realizacji takowych wartości oraz etyczny obowiązek działań na rzecz jakiegokolwiek cudzego dobra w sposób bezinteresowny. Głosi, że najważniejszą (i jedynie samoistną, nierelatywną) wartością jest „ja” pojmowane jako organizm cielesno-psychiczny. Wszystko, co mnie służy, jest dobre moralnie. Etyka uzupełnia naturalne dążenia do zachowania swojego życia i do życia przyjemnego. Jednostki nie mają obowiązku poświęcać się dla innych. A jedynym moim obowiązkiem jest robienie tego, co jest dla mnie najlepsze, czyli dbanie o własne interesy. Jest to obowiązek etyczny (moralny). Pozytywne moralnie jest stawianie własnych interesów jako wartości i celów przed sobą, ponad wszystkie inne, oraz wybór egoistycznych sposobów zaspokajania potrzeb i osiągnięcia celów. Ignorowanie interesów i wartości innych osób, jako niezależnych od własnych interesów i wartości, stanowi istotną część etycznego egoizmu we wszystkich postaciach. Taka postawa ma być wyrazem wolności i samorealizacji zarówno zwykłych obywateli, jak i polityków. Dobry, racjonalny polityk, by osiągnąć swoje cele, musi uwzględniać interesy innych – w ustroju demokratycznym przede wszystkim obywateli jako wyborców. Gdy będzie postępował rozsądnie, to jego polityka przyniesie korzyści zarówno jemu, jak i obywatelom. Nie trzeba więc nakładać na polityków obowiązków etycznych, nakazujących troskę o dobro obywateli lub troskę o dobro wspólne. Racjonalne diabły potrafią bez stosowania norm ogólnych etyki i moralności zorganizować się i zaspokajać swoje interesy. Etyczni egoiści wierzą w możliwość współpracy politycznej, opartej wyłącznie na interesie własnym polityków lub obywateli. W wersji łagodnego egoizmu zakłada się, że interes długoterminowy jednostki w zasadzie pokrywa się z interesem długoterminowym zbiorowości²¹. Etyczny egoizm dąży do ograniczenia zakresu władzy politycznej podmiotów kierujących wspólnotą na rzecz prywatnych podmiotów.

Ayn Rand (emigrantka ze Związku Radzieckiego) uznała społeczeństwo Stanów Zjednoczonych za społeczeństwo egoistów etycznych, a zarazem za ideał etyczny, natomiast społeczeństwo Związku Radzieckiego – za uosobienie zła moralnego, z powodu panowania w nim etyki wyższości interesu ogólnego i interesu innych nad interesem własnym. Proponuje ona zwalczać

izmu, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000, zwłaszcza rozdz. I. Por. też: T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 2006, ss. 61–78.

²¹ F.A. von Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1998; Ch. Nishiyama, K.R. Leube (red.), *The Essence of Hayek*, Hoover Institution, Stanford 1984.

wszelkimi sposobami altruistów oraz tych, którzy stawiają dobro wspólne ponad interes własny. Są to bowiem osobniki złe moralnie, ograniczające wolność innych, wtrącające się do cudzych interesów, zamiast dbać o własne²².

Mimo tych deklaracji wydaje się, że etyczni egoiści (nawet skrajni) przyjmują pewne wartości i normy etyczne (poza własnymi interesami), których nie werbalizują, a bez których ich koncepcja jest po prostu bezwartościowa. Przede wszystkim racjonalny etyczny egoista zakłada, że każdy inny osobnik jest lub powinien być podobny do niego, jeśli idzie o wartość przywiązywaną do „ja” oraz o strukturę interesów. Albowiem konflikty interesów można rozwiązywać pokojowo, w drodze racjonalnych kompromisów i rekompensat, dotyczących np. uznania, prestiżu, zakresu władzy, pod warunkiem że inni są podobni do mnie, mają podobne potrzeby i dążenia, które ja mogę uwzględnić (w innym wypadku ego nie mogłoby zaspokoić własnych interesów, bo ich zaspokojenie jest zależne od zaspokojenia potrzeb i interesów innych). Jeśli interesy innych są całkowicie odmienne od moich (np. inni mają interes, by wojować ze mną), to nie ma płaszczyzny do racjonalnych interesownych współdziałań. Wtedy teoria etycznego egoizmu nakazuje zwalczać takie interesy i ich nosicieli. Określony typ interesów jednostkowych jest uznawany za wartościowy i normatywnie postulowany dla wszystkich członków społeczeństwa, a wraz z nim wartość moralną przypisuje się społeczeństwu złożonemu z tego typu etycznych egoistów. Pozostałe typy ludzi uznawane są za pozbawione takiej wartości moralnej. Jedni etyczni egoiści proponują bardziej radykalne, inni mniej radykalne (w terminologii tradycyjnej: „bardziej moralne” i „mniej moralne”) działania wobec nieracjonalnych egoistów i nie-egoistów w celu dokonania ich odpowiedniej przemiany. W społeczeństwie altruistów, potępiającym egoistów, egoista, z powodów egoistycznych, musi udawać altruistę, ale równocześnie będzie dążył do transformacji takiego społeczeństwa.

Jak widać, chociaż nie ma w tym nurcie *expressis verbis* miejsca na normy dotyczące obowiązków wobec innych, to zakładani są racjonalni egoiści jako obiekty moralnie bardziej wartościowe od innych. Zakładana jest wspólnota egoistów racjonalnych jako cel działań i wartość autonomiczna. W takiej sytuacji moralność jest redukowana do racjonalności. Wystarczają kalkulacje interesów własnych, które traktowane są jako kalkulacje równocześnie racjonalne i moralne. Moralność została utożsamiona z racjonalnością instrumentalną i strategiczną tworzoną przez egoistów. Etyką lub moralnością nazywane jest w tej koncepcji postępowanie racjonalne strategicznie.

²² A. Rand, *The Virtue of Selfishness*, s. 45 nn.

d) Współczesne problemy etyki interesów

Współcześnie etyka interesów jest reprezentowana w dyskusjach politycznych i etycznych głównie przez liberałów utylitarystycznych. Cechą charakterystyczną ich stanowiska jest ograniczanie do minimum wymogów etycznych wobec polityków. Można więc ich nazwać minimalistami etycznymi. Redukują oni wymogi moralne wobec polityków do wytwarzania praw i procedur zapewniających realizację podstawowych wartości politycznych oraz rozwiązywanie za ich pomocą konfliktów społecznych. Prawa i procedury mają być neutralne wobec konkretnej moralności indywidualnej i grupowej (np. religijnej). Mają regulować konflikty interesów indywidualów i grup w sposób moralny politycznie, to znaczy zgodny z politycznymi wartościami i normami, takimi jak: pokój, spokój, bezpieczeństwo, wolność zewnętrzna, dobrobyt. Składają się one na polityczną sprawiedliwość o znaczeniu uniwersalnym i są przeciwstawiane etycznym dobrom i normom o ważności ograniczonej do grup, wspólnot, jednostek, będących tylko częściami całości społecznej. Na co dzień etyka w polityce polega na kierowaniu się normami umożliwiającymi szukanie kompromisów, uzgadnianie interesów grupowych, by zapewnić pokój oraz rozwój gospodarczy i cywilizacyjny wspólnocie politycznej. Elementem tych działań jest tworzenie praw, reguł i procedur, które wszystkim grupom zapewnią sprawiedliwy udział w negocjacjach interesów²³. Wbrew tradycjonalistom w polityce nie idzie bowiem o czynienie dobra i unikanie zła, lecz o wybieranie mniejszego zła. Politycy muszą przestrzegać praw w czasie pełnienia obowiązków i być skutecznymi w zapewnianiu warunków sprzyjających bogaceniu się ludności i zapewnieniu wszystkim obywatelom równości formalnej, wolności zewnętrznej, poszanowania własności, życia, zdrowia, tolerancji światopoglądowej i moralnej. Są to warunki dobrego życia obywateli, a celem polityki jest tworzenie warunków umożliwiających obywatelom prowadzenie życia indywidualnego według ich własnych wyobrażeń – o ile nie przeszkadzają one innym w prowadzeniu ich własnego stylu życia. Przeszłość prywatna i publiczna polityków, ich życie prywatne, rodzinne jest poza zainteresowaniem etyki politycznej. Współcześni liberałowie nie potępiają egoizmu, nie nakładają obowiązku dbania o dobro wspólne przez zwykłych obywateli. Według nich państwo nie ma obowiązku propagowania, kształtowania czy podtrzymywania moralności lub tożsamości zbiorowej. Wpływanie przez władze na moralność obywateli oznaczałoby ograniczenie ich wolności,

²³ Por. A. Walicki, *Moralność polityczna liberalizmu, narodowa moralistyka i idee kolektywistycznej prawicy*, „Znak” 506/1997, ss. 21–37.

a bez wolności nie ma moralności. Liczy się sprawne administrowanie i zarządzanie oraz sukcesy gospodarcze²⁴. Moralność instytucjonalną redukują oni do przestrzegania zasad podziału władz, zbudowania sprawnego systemu prawnego, zapewnienia ładu i porządku społecznego. Sfera polityczna podlega więc swoistej aksjologii i etyce państwowej, sprawiedliwościowej, minimalnej. Prawa i reguły życia państwowego, politycznego są jej wyrazem. Nie można na poziomie państwowym i politycznym formułować konkretnych celów i wartości na wzór osobowych, bo groziłoby to moralizacją polityki i prowadziło do dyskryminacji tych grup, które danej etyki nie podzielają²⁵.

4. Etyki instytucjonalne

Dotychczas omawiane były koncepcje etyki politycznej polityków, czyli jednostek pełniących funkcje polityczne lub działających w sferze polityki. Jednak każda rozbudowana filozofia moralności i filozofia polityki zawiera, jako swoją część składową, etykę instytucjonalną. A to znaczy, że wypowiada się na temat istoty aksjologicznej instytucji politycznych, czyli ich funkcji, norm w nich obowiązujących, wartości i celów, które mają realizować. Kontrowersyjne jest to, czy można przypisywać wartości i normy moralne organizacjom i instytucjom. W życiu codziennym ciągle wydajemy oceny moralne na temat ustrojów (np. totalitarnych), organizacji i instytucji oraz ich działań (np. sądownictwa, policji). Takie oceny są świadectwem przekonań, że struktury te i ich funkcjonowanie można traktować na wzór podmiotów ludzkich. Wprawdzie istnieją one i funkcjonują dzięki ludziom w nich pracującym, ale wytwarzane są w nich swoiste reguły postępowania, które odrywają się od swoich twórców i występują jako anonimowe determinanty zachowań osób będących ich elementami czy członkami. W instytucjach występują, z jednej strony, normy, konwencje regulujące zachowania i postępowania w nich obowiązujące, z drugiej – struktury organizacyjne, biurokratyczne, z trzeciej zaś – ludzie (na różnych stanowiskach decyzyjnych i wykonawczych) jako ich elementy. Instytucje pełnią funkcję ram dla interakcji politycznych. Powstają w sposób intencjonalny lub pozaintencjonalny. Każda instytucja ma też wymiar aksjologiczny, określany przez dobra, wartości, cele, uprawnienia, które są dla niej swoiste²⁶.

²⁴ Ibidem; G. Skąpska, *Etyka w polityce*, Universitas, Kraków 1997.

²⁵ Por. A.M. Kaniowski, *Moralność na usługach polityki?*, „Znak” 517/1998, ss. 60–77; E. Tugendhat, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, zwłaszcza ss. 17–27.

²⁶ Por. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, rozdz. 1; J.G. March, J.P. Olsen, *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, Free Press, New York – Toronto 1989, s. 40.

Do najważniejszych instytucji politycznych należy państwo, a w ramach państwa funkcję kierowniczą odgrywa rząd i instytucje rządowe, jak również partie polityczne. Normowaniu moralnemu oraz ocenie moralnej podlega, po pierwsze, sama istota państwa, to znaczy cele, wartości, które ma ono z definicji realizować, po drugie, rozporządzanie przez nie czasem, dobrami, a nawet życiem obywateli, oraz wymaganie posłuszeństwa i stosowanie środków przymusu dla osiągnięcia swoich celów i wartości, po trzecie, funkcjonowanie państwa, zwłaszcza uleganie przez państwo patologiom, doprowadzanie ludności do biedy, niesprawiedliwe traktowanie obywateli, ograniczanie wolności, po czwarte, realizowanie partykularnych interesów grup uprzywilejowanych kosztem grup pokrzywdzonych.

Instytucje polityczne mają z definicji ułatwiać osiągnięcie celów i wartości politycznych, ukierunkowywać działania obywateli oraz czynić je bardziej skutecznymi, uporządkowanymi, skoordynowanymi. Mają też ustalać standardy, zgodnie z którymi podejmowane są decyzje, oraz kryteria, według których określa się, jakie interesy oraz krytyki, argumenty i wypowiedzi są dopuszczalne w sferze politycznej. Dzięki instytucjom następuje stabilizacja życia politycznego²⁷.

W średniowieczu nie było ostrego podziału na sferę prywatną i publiczną (zwłaszcza polityczną), bo nie było wyraźnej różnicy między państwem a społeczeństwem. Stosunki władzy miały charakter zależności i zobowiązań osobistych opartych na prawie cywilnym. Powstanie państw narodowych i administracji publicznej w dużym stopniu zdepersonalizowało stosunki polityczne. Władza polityczna stała się publiczną instytucją, podlegającą kontrolowanemu regułom i prawom. W ramach tego procesu postępował proces indywidualizacji ludzi i ich podporządkowania prawom i zasadom, a nie osobom.

Etyka instytucjonalna została oddzielona od innych na gruncie umowy społecznej. Teoretycy umowy (Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant) wyodrębnili instytucje polityczne jako niezależne byty, których istnienie oparte jest na wartościach i normach niezależnych (i innych) od wartości i norm obowiązujących w życiu codziennym, prywatnym. Należą do nich: bezpieczeństwo całości politycznej, wolność zewnętrzna jednostek, życie obywateli, porządek społeczny, jak również równość wobec prawa i sprawiedliwość. Co do nich teoretycy polityki i etyki są do dzisiaj zgodni, niezależnie od tego, jaką etykę polityczną wyznają. Wymienione wartości stanowią podstawę aksjologiczną państwa i prawa. Mają z jednej strony charakter etyczny (prepolityczny), a z drugiej – poli-

²⁷ B. Bozeman, *All Organizations Are Public*, Jossey-Bass, San Francisco 1987.

tyczny, to znaczy są podstawą uprawnień jednostek i grup niezależnie od ich przynależności państwowej, a zarazem mają stanowić istotę państwa. Każde państwo (i każda władza państwowa) powinna je wcielać w życie za pomocą praw lub innych działań, z uwagi na ich wagę społeczną²⁸. Jeśli tworzone są prawa i inne struktury polityczne zabezpieczające realizację wymienionych wartości i norm, to państwo (i prawo) jest sprawiedliwe (etyczne). Jeśli zaś nie, to państwo (i prawo) jest niesprawiedliwe (nieetyczne). Prawa mają charakter wymuszający, więc zachowania zgodne z nimi, o ile są podejmowane w obawie przed sankcjami, przestają mieć charakter etyczny, lecz jeśli prawa są sprawiedliwe i politycy oraz obywatele postępują zgodnie z nimi z uwagi na ich etyczny charakter, to ich postępowanie jest moralnie pozytywne.

Jakość sfery politycznej od czasów nowożytnych w coraz większym stopniu zależy od jakości struktur instytucjonalnych oraz od cech obywateli i polityków występujących w rolach, a więc pełniących funkcje w instytucjach politycznych lub je tworzących. Sfera polityczna staje się pozytywnie moralnie oceniana, o ile tworzone są dobre prawa i o ile są one przestrzegane oraz o ile politycy wypełniają swoje role jak należy.

Instytucjonalizm etyczny doprowadził do powstania nowego typu aksjologizacji życia politycznego. Etyka polityczna instytucji oraz polityków reprezentujących instytucje została instytucjonalnie (prawnie) ograniczona do obowiązków realizacji wartości i norm uznanych za ważne dla istnienia i spójności zbiorowości politycznej zorganizowanej w państwo. Pozostałe normy i wartości zostały usunięte w sferę życia prywatnego lub wspólnotowego, a ich realizacja w życiu politycznym została ograniczona lub wręcz zakazana, np. takie wartości ważne dla zwolenników etyki tradycyjnej, jak: zbawienie, prawda, miłość, chociaż status niektórych wartości i norm stał się przedmiotem kontrowersji. Tradycjoniści i republikanie dodają do wyżej wymienionych wartości i norm istotnych dla sfery politycznej również: dobrobyt, rozwój duchowy obywateli i moralne postępowanie.

Instytucjonalizacja polityki pociągnęła za sobą wyodrębnienie na nowo prawa jako osobnej instytucji normatywnej. Status prawa oraz stosunek polityki do prawa nie są bynajmniej jednoznaczne. Według Thomasa Hobbesa i jego następców prawo jest tworzone przez władcę politycznego (*auctoritas, non veritas facit legem*). Służy ono zapewnieniu pokoju, a jego podstawą jest siła militarna (*covenants without swords are but words*). Natomiast etycy tradycyjni oraz współcześni normatywiści (Ronald Dworkin) uznają, że prawo stanowione powinno być pochodną etyki i moralności wspólnoty

²⁸ Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 163 nn.

społecznej (a nie władzy politycznej). Specyficzną wartością, którą prawo stanowione ma konkretyzować i wcielać w życie, jest sprawiedliwość. Specyficzne stanowisko zajmuje Jürgen Habermas. Skłonny jest on zgodzić się z poglądem, że źródłem prawa może być etyczność wspólnotowa, lecz podkreśla, iż jego legitymizacja polega na jego uniwersalizacji, dokonywanej w procesach komunikacji wolnych i racjonalnych podmiotów. Na moralną aprobatę zasługuje tylko prawo złożone z norm zgodnych z uniwersalnymi normami podstawowymi i ustanowionych lub uzasadnionych w dyskursie racjonalnych obywateli, których to prawo dotyczy.

Instytucjonaliści określają etykę polityczną jako etykę sprawiedliwości (lub etykę norm ogólnych) i przeciwstawiają ją etyce dobra i etyce cnoty, które usuwają w sferę życia prywatnego i osobowego. W wyniku moralizacji instytucji nastąpiło swoiste rozdwojenie moralności indywidualów (pojmowanych jako obywatele, ale i jako osoby prywatne). Z jednej strony postępowała demoralizacja indywidualów jako obywateli. Obywatele nie musieli już troszczyć się o dobro wspólne całości politycznej, bo troszczyły się o to za nich instytucje. Podstawowym obowiązkiem obywateli stało się posłuszeństwo prawu i państwu. Do tego obowiązku została w praktyce zredukowana publiczna moralność obywatelska. Z drugiej zaś strony zwiększyła się formalnie wolność ludzi w sferze prywatnej. Moralność ludzi prywatnych przestała być bowiem ważna politycznie. Co więcej, zaczęła być postrzegana jako przeszkoda w budowaniu jedności politycznej, bo dzieliła ludzi z uwagi na różnorodność przekonań moralnych. W sferze obywatelskiej moralność substancjalną, materialną zastąpił proceduralizm.

Osobno należy wymienić etyki globalnej polityki²⁹. Etyki te nie wypowiadają się na temat samych polityków i ich cech, lecz składają się z propozycji zasad, norm i wartości, które należy stosować wobec wszystkich państw i społeczeństw. Można je podzielić na dwa rodzaje. Pierwsze to etyki minimalistyczne, postulujące w sposób instytucjonalny zaspokojenie elementarnych potrzeb wszystkich ludzi na kuli ziemskiej, takich jak: jedzenie, ubranie, dach nad głową, podstawowe środki higieny, opieka lekarska i bezpieczeństwo (Henry Shue, Judith N. Shklar)³⁰. Do drugiej grupy należą teorie nakładające na politykę obowiązki zapewniania wszystkim społeczeństwom (lub nawet wszystkim ludziom) równych szans, a więc w miarę równych i dobrych warunków życia. Są to koncepcje etycznego maksymalizmu realizowanego w wymiarze globalnym. Należą do nich koncepcje sprawiedliwości globalnej

²⁹ Szerzej: T. Buksiński, *Współczesne filozofie...*, s. 320 nn.

³⁰ H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, Princeton University Press, Princeton 1996; J.N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale College, Yale 1988.

(Charles Jones, Thomas W. Pogge, Simon Caney)³¹ oraz teorie praw człowieka (Jürgen Habermas)³². Teorie te nie odgrywają jednak większej roli w dyskusjach prowadzonych w Polsce.

Jak pokazują te charakterystyki, etyki polityczne w różny sposób pojmują cele obowiązujące w sferze polityki oraz sposoby dojścia do tych celów. Teorie realizmu politycznego oraz etycznego egoizmu traktują wymiar deontologiczny czysto instrumentalnie. Pozwalają na użycie wszelkich skutecznych środków do osiągnięcia celów. Trudno takie teorie uznać za etyczne w pełnym tego słowa znaczeniu. Deontologiczny wymiar etyki musi być traktowany jako względnie niezależny od teleologicznego. Współcześnie etyka musi zawierać normy uniwersalne lub być z nimi zgodna, chociażby te, które występują w postaci praw człowieka lub norm bazowych. Nakazują one, by traktować inaczej myślących i inaczej działających jako byty wartościowe autonomicznie. Natomiast realiści polityczni i etyczni egoiści programowo traktują indywidualia instrumentalnie, zwłaszcza te niepodzielające ich poglądów. Realizm polityczny holistyczny jest wątpliwy moralnie również z powodu przypisywania z definicji pozytywnej wartości moralnej państwu i prawu oraz dążeniom do ich utrzymania i wzmocnienia. Żadne byty polityczne nie mogą być moralne autoteliczne. Ich cechy moralne są pochodne wobec moralnych dóbr, wartości i norm indywidualnych osób i wspólnot osobowych.

5. Legitymizacje polityki oraz etyki

Poza cechami etyki politycznej i jej zasadniczymi funkcjami na szczególną uwagę zasługują funkcje legitymizujące władzę i jej działania. Przez legitymizację rozumiem uzasadnienie występowania i akceptacji władzy w oparciu o racje przyjęte bez ulegania strachowi i przymusowi. W literaturze przedmiotu popularna jest wciąż teoria trzech rodzajów legitymizacji władzy Maxa Webera: przez charyzmę, tradycję oraz wyłanianie w wyniku przestrzegania prawnie ustalonych procedur elekcji³³. W krajach demokratycznych pierwsze dwa rodzaje legitymizacji nie odgrywają większej roli.

³¹ Ch. Jones, *Global Justice*, Oxford University Press, Oxford 2001; B. Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1989; T.W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1989; S. Caney, *Liberalism and Communitarianism: A misconceived debate*, „Political Studies” XL/1992, ss. 273–290.

³² J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

³³ M. Weber, *Polityka jako zawód...*; idem, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 158 nn.

Stosowana jest jedynie legitymizacja na mocy wyboru przez lud, przy przestrzeganiu norm i kryteriów zapewniających rzetelność elekcji. Ten rodzaj legitymizacji jest jednak formalny. Faktyczne zaufanie i poparcie uzyskują ci, którzy przekonali wyborców, że posiadają pożądane w polityce cechy lub wykazali się określonymi, pozytywnie ocenianymi, czynnościami w przeszłości, ewentualnie pociągnęli innych swoją krytyką istniejących stosunków oraz wizją zmian na lepsze. Materialna legitymizacja wypełnia i uzupełnia formalną, a czasem ją zastępuje. Dzisiaj materialna legitymizacja, dotycząca decyzji i działań, polega m.in. na: (a) postępowaniu polityków opartym na słusznych wartościach i normach konstytuujących politykę, (b) tworzeniu i przestrzeganiu praw sprawiedliwych, to znaczy zabezpieczających wartości i normy istotne dla społeczeństwa; (c) skutecznym działaniu przynoszącym pozytywne rezultaty dla państwa i poszczególnych obywateli. Przez pozytywne rezultaty rozumiem zarówno pomnażanie materialnych dóbr, jak i zapewnianie w jak największym stopniu realizacji innych ważnych dla konkretnego społeczeństwa dóbr i wartości (np. utrzymanie niepodległości, tożsamości)³⁴. Pomnażanie dóbr ma także wymiar moralny, ponieważ tworzy warunki do doskonalenia moralnego osób indywidualnych – na co zwracał już uwagę Kant.

Powstaje zatem pytanie, dlaczego te, a nie inne wartości i normy, stają się ważne w polityce i pełnią funkcję legitymizacyjną? W wypadku ustroju demokratycznego można je zadać w zmodyfikowanej formie: Dlaczego są one uznawane przez „lud” za istotne w danym czasie i miejscu? W czasach nowożytnych i współczesnych takie pytania były rzadko zadawane, a to z uwagi na przekonanie, że objaśnienia i uzasadnienia w kategoriach etyki norm lub interesów są oczywiste i nadrzędne wobec innych typów uzasadnień, więc nie wymagają dalszych objaśnień. Starożytni jednak je stawiali i wydają się one mieć istotne znaczenie filozoficzne, bowiem kierują naszą uwagę na głębokie podłoże bytowe polityki i etyki.

To głębokie podłoże było określane jako dajmonion, idee obiektywne, nous, noesis, pneuma, logos, agaton, byt-dobro, rozum, duch obiektywny, bycie. Na tym poziomie występuje jedność faktyczności i normatywności bytu i dobra³⁵. Ta rzeczywistość bytowo-agatologiczna jest odbierana w doświadczeniu noetycznym lub transcendentálním. Uświadamiana jest najczęściej w sytuacjach zagrożenia egzystencji, kryzysów, wojen, jak również w wyniku namysłu ontologicznego lub refleksji filozoficznej nad sobą i światem jako całością. Dzięki ekspresjom świadomym i nieświadomym to,

³⁴ Szerzej: T. Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, Poznań 2009, Wyd. Naukowe IF UAM, zwłaszcza rozdz. V pt. *Max Weber a problem legitymizacji władzy politycznej*.

³⁵ T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Wyd. Naukowe IF UAM Poznań 1997.

co zakryte, staje się częściowo dostępne refleksji filozoficznej. Niemniej człowiek styka się ze sferą noetyczno-apatologiczną na co dzień, chociaż wtedy zwykle nie jest jej świadomy. Ujawnia się ona w postaci tworzenia kultury, wartości, norm, symboli, idei oraz ich instytucjonalnych konkretyzacji. Jedne z nich są bardziej istotne, inne mniej. Te najistotniejsze tworzą względnie trwałe duchowe i społeczne struktury. Społeczne i polityczne życie obraca się w kręgu ich tworzenia i zmieniania. W ten sposób człowiek partycypuje w przekształcaniu świata. Nastawienie otwarte na byt i dobro, nastawienie filozoficzne, refleksja nad założeniami transcendentálnymi działań i struktur społecznych uświadamia człowiekowi sferę istniejącą poza empirią naukową i jej apatologiczny oraz deontologiczny wymiar. Wtedy następuje uświadomienie sobie politycznościowego (głębokiego, aksjologicznego i dalekosiężnego w skutkach) wymiaru polityki.

Polityczne doświadczenie musi być zakotwiczone w tym bycie-dobru, by stać się zrozumiałym w swojej istocie (polityczności), czyli poza wymiarem zjawiskowym. Człowiek polityczny jest bowiem elementem tego bycia, jest w nim zanurzony. Dlatego może je zrozumieć od wewnątrz, poprzez badanie własnego doświadczenia transcendentálnego oraz świadomości tego doświadczenia. Człowiek rozumny nie może uniknąć pewnych doświadczeń totalności bytu-dobra. On w nich partycypuje. Polityka dotyka każdego, chociażby w czasach kryzysów i wojen. I człowiek próbuje odkryć ów głębszy porządek oraz kierując się nim, wprowadzić do świata społecznego analogiczny porządek aksjologiczny i normatywny, a na jego podstawie również instytucjonalny³⁶. Występujące na głębokim poziomie struktury dobra normatywności są przeczuwane lub uświadamiane przez filozofów, mędrców, reformatorów, rewolucjonistów i przedstawiane w postaci systemów filozoficznych, projektów ustrojowych, idei i wartości. Ważne działania moralno-polityczne opierają się na doświadczeniach moralno-politycznych, to znaczy takich, w których występują przeżycia związków lub braku takich związków między tym, co apatologiczno-normatywne, a tym, co faktualne i normatywne na poziomie zjawiskowym. Takie przeżycia znalazły swój spektakularny wyraz w czasie politycznych przemian w Polsce i innych krajach w okresie walki „Solidarności” z systemem komunistycznym. Działania „Solidarności” były zwrócone z jednej strony przeciwko rażącej nieudolności gospodarczej systemu komunistycznego, a z drugiej – przeciwko łamaniu podstawowych praw człowieka i obywatela, lekceważeniu godności człowieka oraz uniemożliwianiu obywatelom partycypacji w kształtowaniu warunków swojego

³⁶ Por. E. Voegelin, *Order and History*, t. IV: *In Search of Order*, University of Missouri Press, Columbia – London 2000, ss. 45–108 (*Introduction*).

bytowania na podstawie ich własnych przekonań na temat dobra, prawdy, słuszności. Etyka „Solidarności” przeciwstawiła rzeczywistości politycznej kolektywnej, despotycznej normy życia indywidualnego i zbiorowego oparte na wolności, godności, samorządności, uczciwości, otwartości, zaufaniu, tolerancji, sprawiedliwości³⁷. Realizację tych wartości i norm uznała za przejaw konieczności dziejowej. Nie był to tylko wyraz życzeń czy subiektywnych postaw. Opór etyczny, a następnie polityczny przeciwko władzy komunistów był ugruntowany w głębokich strukturach bycia. Protestujący zdawali sobie sprawę z tego, że system, z którym walczyli, nie odpowiada wymogom epoki ani doświadczeniom agatologicznym. Byli przekonani i dawali temu wyraz, że polityczna rzeczywistość to nie tylko obszar walki o władzę, prestiż i bogactwo, ale też o sprawiedliwość, równość, wolność, godność, autentyczność i inne wartości, jak również o ich właściwe dla danej wspólnoty rozumienie i implementację na danym etapie jej doświadczeń dobra i powinności.

Odkrywanie tego, co istotowe, może mieć większy lub mniejszy zakres. Nigdy nie jest absolutne, bo nikt nie jest w stanie poznać i ująć pojęciowo całości struktur głębokich. Stąd występuje często wielość koncepcji, wartości i norm pretendujących do słuszności lub prawdziwości. Co więcej, niektóre doświadczenia agatologiczno-normatywne są trwałe, a inne zmienne. Również ich ujęcia w pojęciach i sądach są rozmaite. Niektóre pojęcia należą do etyki politycznej od kilku tysięcy lat (sprawiedliwość, wolność, odwaga, rozumność, mądrość), inne zaś weszły do słownika politycznego w czasach nowożytnych lub nowoczesnych (tolerancja, solidarność, samorządność, bezpieczeństwo, równość). Również te, które są obecne od czasów starożytnych, zmieniają swoje znaczenie – są bowiem dostosowywane do nowych doświadczeń. Byt-dobro ujawnia swoje coraz to nowe oblicza lub aspekty i domaga się coraz to nowych form realizacji. Objawia się to w procesie zmian podstawowych struktur świadomości aksjologicznej, etycznej i ideowej. Ludzie w określonym miejscu i czasie odczuwają konieczność wprowadzenia pewnych zmian w zasadach normatywnych, w aksjologii, w strukturach politycznych. Konieczności te są wymuszane na osobach wrażliwych na dobro, mających poczucie odpowiedzialności za siebie i wspólnotę oraz wycucie sytuacji. Zaczynają one wtedy przedstawiać projekty nowego rozumienia rzeczywistości społecznej i politycznej lub podejmują działania na rzecz tworzenia i przestrzegania nowych zasad, praw, norm etycznych czy instytucji politycznych. W ten sposób indywidualia i wspólnoty wrażliwe oraz otwarte na wymiar agatologiczny tworzą nową rzeczywistość etyczno-polityczną i uzasadniają ją. Idzie tu o zmiany podstawowych zasad, warto-

³⁷ Por. J. Tischner, *Etyka Solidarności. Homo sovieticus*, Znaki, Kraków 1982.

ści, norm i struktur politycznych. Stanowią one w danym społeczeństwie, otwartym na to, co noetyczne, podstawę akceptacji takiej, a nie innej polityki i obowiązujących w niej zasad etycznych. Gdy takiego otwarcia i takiej wrażliwości brakuje, społeczeństwo skazane jest na marną politykę i marnej jakości życie publiczne.

BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Filozofii
Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji



KOMUNIKACJA SPOŁECZNA – PIERWSZA FILOZOFIA

Uwagi wstępne

W dziejach kultury, w tym również w filozofii, daje się dostrzec pewne punkty ciężkości aktywności intelektualnej. Można nawet powiedzieć, że istnieją w filozoficznym namyśle pewne „mody” w badawczych preferencjach. Są nimi na przestrzeni europejskiego dwu i pół tysiąca lat, oczywiście w ogólnym zarysie: ontologia (metafizyka, filozofia przyrody), epistemologia z metodologią nauk oraz tytułowa komunikacja społeczna, która będzie stanowiła ukoronowanie przyjętego w niniejszym szkicu toku rozważań. Prześledzę skrótowo wspomniane trzy tendencje, z jednoczesnym uwypukleniem epoki najnowszej oraz ze wskazaniem na widoczną w niej dominację zagadnień dotyczących komunikacji, co zresztą jest uzasadnioną kolejną rzeczą, z uwagi na społeczną przydatność i filozoficzną doniosłość tej ostatniej („ostatniej” także w chronologicznym szeregu problemowym).

1. Ontologiczny wątek wczesnej europejskiej filozofii

Starożytność, a później średniowiecze koncentrowały swoje zainteresowania na sprawach ontologicznych. Ówczesni badacze, po odrzuceniu mitycznej oprawy i zafascynowani swoim otoczeniem, próbowali zgłębić przede wszystkim tajniki przyrody, zastanawiali się nad genezą bytu oraz nad prawami nim rządzącymi. Takie cele stawiali sobie inicjatorzy europejskiej kultury, zwani filozofami jońskimi lub, co warto podkreślić, greckimi filozofami

przyrody. Pierwszy z nich, Tales z Miletu, ustanowił wodę praprzyczyną bytu; dla Anaksymenesa pramaterię stanowiło powietrze; Anaksymander mówił o tajemniczym i bliżej nieokreślonym „bezkresie”; Empedokles głosił teorię o czterech prażywiolach: wodzie, powietrzu, ogniu i ziemi. Heraklit odkrywał „logos”, swoje słynne prawo wszechświata, skorelowane metodycznie z ideą *panta rei* oraz z negowaniem zasady przedmiotowości, zastąpionej przeświadczeniem o procesualnym charakterze bytu. Platon, choć stanął na gruncie zgoła przeciwstawnej, idealistycznej metodologii, pytał właściwie o to samo, mianowicie o genezę oraz o sposób istnienia materialnego świata. Źródła dostępnych nam przedmiotów upatrywał w niematerialnych, niezmiennych i trwałych prawzorach, bytujących odwiecznie i warunkujących istnienie jednostkowe, stanowiące „cień” tamtych doskonałości. „Metafizyczne” problemy podjął i rozwijał uczeń Platona, Arystoteles. Łagodząc skrajny realizm pojęciowy swego mistrza, za prawzory materialnych przedmiotów uznawał pojęcia ogólne, znane nam, właśnie dzięki niemu, jako „abstrakty”. Owe powszechniki (uniwersalia) należy rozumieć jako umysłowe wytwory, traktowane wszakże jako właściwy i pierwotny sposób istnienia jednostkowych rzeczy.

Koncentracja na ontologicznym skrzydle filozofii jest także wyraźna w epoce średniowiecza. Poglądy wówczas głoszone wnoszą się co prawda, przynajmniej w części, na niebiańskie wyżyny. Podobnie jak wcześniej Platon, również doktorzy Kościoła w średniowieczu, św. Augustyn, a później św. Tomasz, ale także średniowieczni mistycy, chociażby Mistrz Eckhart, posiłkują się w swych próbach interpretacyjnych metodologią objawienia i egzegezą Pisma Świętego. Nie stronią też od metody *unio mystica*, polegającej na pozyskiwaniu wiedzy o świecie z bezpośredniego oglądu Boga (przykładowo Hildegarda z Bingen, Elżbieta z Schönau, Mechtylda z Magdeburga czy Gertruda Wielka). W interpretacjach średniowieczników – niezależnie od średniowiecznych sposobów poznawczych, polegających nierzadko na „rozmowie z Bogiem”, bywa że na „iluminacji” – dominuje szeroko pojmowana problematyka ontologiczna, której celem jest zgłębienie genezy oraz istoty rzeczywistości – tej nas bezpośrednio otaczającej, ale także „tamtej”, boskiej i trudno dostępnej, choć przecież, w przekonaniu wielu, realnie istniejącej.

U schyłku średniowiecza, a także jeszcze w odrodzeniu stawiano te same problemy, dotyczące ontologii Boga i przyrody. Dominowała astronomia, a jej zadaniem było, jak wolno zakładać, rozpoznanie *arcana coelestia*, ustalenie, czym jest Kosmos i co się na niego składa. Warto przypomnieć, że każdy liczący się myśliciel renesansu chciał (i niejako, zgodnie z badawczą modą, musiał) dotknąć kosmicznej problematyki. Fakt ten został odzwierciedlony chociażby w tytułach pojawiających się w XVI i XVII wieku dzieł:

O obrotach ciał niebieskich (Kopernik), *Astronomia magna* (Paracelsus) czy *Astronomia nova* (Kepler).

Mentalność ludzi ewoluuje, a badacze zdają sobie coraz bardziej sprawę z trudności w docieraniu do tajników Wszechświata. Uświadamiają sobie zwłaszcza słabe teoriopoznawcze oprzyrządowanie, mają również przeświadczenie o niedoskonałości i niedogodności metod badawczych. W kolejnych wiekach następują i mnożą się właśnie poszukiwania nowych metod i narzędzi poznawczych. Trudno rozstrzygnąć, czy lepszych od chociażby „iluminacyjnych” czy mistycznych, tym niemniej można stwierdzić, że żywo rozwija się, zwłaszcza w późnym odrodzeniu, baroku i w oświeceniu, teoriopoznawcza oraz metodologiczna refleksja.

2. Nowożytność – wokół metod i teorii poznania

Warto zaznaczyć, że oznaki „nowej filozofii” są widoczne nie tylko w treściach, lecz już w tytułach nowożytnych dzieł – są to bowiem prace dotyczące „metod”, „rozumu” czy „poznania”. Charakterystyczną cechą owych czasów staje się poszukiwanie „Ja”, tj. ludzkiej samoświadomości i autentyczności. Do zaistnienia epoki nowożytnej, z jednoczesnym otwarciem „mody” metodologiczno-teoriopoznawczej, przyczynili się jej wcześnie reprezentanci: Francis Bacon i Kartezjusz, choć przyjęli odmienne punkty wyjścia. Najważniejsze jest wszakże to, że narasta u nich, ale także u innych nowożytników, przekonanie, iż w celu trafnego rozpoznania bytu należy najpierw rozważyć nasze własne możliwości poznawcze. Badawczy sukces jest coraz częściej wiązany z eksploatacją naturalnych i podmiotowych sił. Nie ma jasności co do tego, która z podmiotowych sił daje największe możliwości poznawcze, aczkolwiek na placu metodologicznego sporu pozostają w zasadzie dwie z nich: *empeiria* oraz *ratio*.

Pierwszą z powyższych kategorii metodologicznych spotykamy najczęściej i w sposób najbardziej wyrazisty w filozofii angielskiej. Dobitnie wyraził to Franciszek Bacon (1561–1626), który wytyczył na długie wieki kierunek rozwoju myśli wyspiarskiej (i nie tylko, jako że empiryzm legł rychło u podstaw powstających właśnie społeczności zaoceanicznych). Na stronach swego największego dzieła, *Novum organum* z 1620 r., w aforyzmie 104 autor oznajmił:

[...] rozumowi więc ludzkiemu nie trzeba dodawać skrzydeł, lecz raczej ołowiu i ciężarów, ażeby hamowały wszelkie wysoki i wzloty. A dotąd tego nie czyniono. Kiedy zaś to nastąpi, będzie wolno co do nauk lepsze żywić nadzieje¹.

¹ F. Bacon, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955, ss. 132–133.

Teoriopoznawczo-metodologiczny trop podjęli kontynuatorzy Bacona, starając się utwierdzić świat w przekonaniu o badawczej skuteczności empiryzmu. Znane są wywody Johna Locke'a (1632–1704), zamieszczone zwłaszcza w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, wyrażone chociażby w sentencjach: „nie ma niczego w umyśle, czego wcześniej nie było w zmysle”, a także, wynikające z tamtej, określenie nowo narodzonego człowieka jako *tabula rasa*. Na skrajne pozycje empiryczne poprowadził naukę George Berkeley (1685–1753), którego poglądy są dziś określane mianem „sensualizmu”. Proces poznawczy splótł się u niego z ontologią, warunkując egzystencjalną realność świata przedmiotowego. Co do przedmiotów, „ich *esse to percipi* – i nie jest możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają”².

Teoriopoznawcza refleksja rozwijała również, i to z całą mocą, swoje skrzydło racjonalistyczne. Kartezjusz (1596–1650), dzięki swemu geniuszowi, pomieścił co prawda w swym systemie szeroki wachlarz zainteresowań, łącznie z zagadnieniami ontologicznymi. Wypowiadał się przecież na temat dualistycznego, materialno-duchowego modułu istnienia świata i człowieka. Ogromne wrażenie robi jednak to, że wszelkie rozważania filozofa są podporządkowane dociekaniom na temat metod poznawczych oraz poszukiwaniom istoty naszej „jaźni” (*Rozprawa o metodzie, Medytacje o pierwszej filozofii*). Kiedy zatem czytamy w pismach Kartezjusza o odrębności w podmiocie duszy i ciała, dostrzegamy tam wyraźne podkreślenie wyższości sfery duchowej. To nie zmysłowe doświadczanie przedmiotów zewnętrznych, ale dusza, utożsamiana z umysłem, decyduje o skuteczności i prawdziwości poznania. Na podstawie swej pierwszej zasady filozofii: „myślę, więc jestem” filozof głosi „ewidencyjną”, opartą na logicznej klarowności koncepcję prawdy. Przyjmuje w tym względzie ogólną regułę, „że rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i bardzo wyraźnie, są wszystkie prawdziwe...”³.

Teoriopoznawczymi wątkami przesycone są dzieła (pre)oświeconego filozofa niemieckiego, Gottfrieda W. Leibniza (1646–1716). Również on proponuje metodę opartą na *ratio*, co jest zresztą (z małymi wyjątkami w okresie romantyzmu, hołdującemu metodom irracjonalnym) charakterystyczne dla nowożytnej filozofii niemieckiej. W swym największym dziele, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (1704), Leibniz staje na pozycjach natywistycznych. Wbrew koncepcji *tabula rasa* powiada, że wiedzę można

² G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, PWN, Warszawa 1956, s. 37. Niech nas nie myli występująca w przytoczonym cytacie kategoria „umysłu” – idzie wszak, zresztą również we wszystkich innych wypowiedziach Berkeleygo, o percepcje zmysłowe.

³ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1980, s. 54.

rozwijać „w czterech ścianach swojej pracowni”, a nawet „z zamkniętymi oczami”. Stwierdza tam:

[...] prawdy konieczne, takie jakie znajdujemy w matematyce czystej, a w szczególności w arytmetyce i geometrii, muszą mieć podstawy, których uzasadnienie nie zawisło od przykładów ani w konsekwencji od świadectwa zmysłów⁴.

W nieco inną stronę, nie schodząc wszakże ze ścieżki teoriopoznawczej, poprowadził racjonalizm Immanuel Kant (1724–1804). Znany i powszechnie stosowany jest jego pomysł filozofii transcendentalnej, sięgającej po aprioryczne wyposażenie (niebędące jeszcze wiedzą, lecz niezbędnym dla niej warunkiem) poznającego podmiotu. W założeniach „przewrotu kopernikańskiego” o wizji i o rozumieniu świata decyduje nie on sam, lecz człowiek, dysponujący stosownymi do tego celu formami oglądu i kategoriami intelektu. W swych niekiedy radykalnych wypowiedziach mędrzec z Królewca powiada, że „bez intelektu nie istniałaby wcale przyroda, tj. syntetyczna, zgodna z prawidłami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach”⁵.

Z powyższych uwag wynika, że najważniejszym celem człowieka w jego aktywności badawczej staje się stopniowo nie tyle przyroda, ile przejawiająca się w jego postawie badawczej coraz większa troska o techniki rozszyfrowywania otaczającego go świata oraz o poprawność jego rozumienia. Można w uproszczeniu podsumować ten fragment tak: chcesz znać świat, rozpocznij od przygotowania i rozpoznawania skrzynki z (poznawczymi) narzędziami. To nie świat „sam w sobie”, lecz właśnie one zdecydują o *modus exiscenti* otaczającej nas rzeczywistości.

Postawa badawcza zmienia się, a coraz bardziej widocznym efektem tej zmiany jest namysł nad sposobem przekazywania zdobywanej wiedzy. Takim mianowicie, aby przekaz był szybki i skuteczny, ale także odpowiednio zrozumiany przez jego odbiorcę. Nastaje epoka komunikacji społecznej.

3. Filozofia współczesna i najnowsza – w stronę refleksji nad *modus communicandi*

3.1. Komunikacja i *pragma*

Około połowy XIX wieku zaczęto sobie coraz bardziej zdawać sprawę ze społecznej przydatności umiejętności komunikacyjnych. Pierwsze sygnały

⁴ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1955, s. 7.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, PWN, Warszawa 1957, s. 232.

na ten temat, jak wolno zakładać, płynęły w świat z powstałych niedawno i burzliwie rozwijających się Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Gorączkowe poszukiwania optymalnych sposobów komunikowania spowodowały okoliczności towarzyszące kształtowaniu się nowej organizacji społecznej i państwowej. Nie sprzyjały one kultywowaniu modelu komunikacji opartej na wybujałych strukturach językowych. Na bogactwo, złożoność i finezję językowego wyrazu mogły sobie pozwolić organizacje państwowe o długiej historii oraz ugruntowanej organizacji politycznej i społecznej (np. Niemcy, lubujący się w rozbudowanej retoryce komunikacyjnej). Sprawa wyglądała zaś zupełnie inaczej w przypadku obcych przybyszy, docierających do nowej ziemi. Najczęściej nowe tereny trzeba było zdobywać w trudach i o nie walczyć – zarówno z rdzennymi Amerykanami, jak i z przeciwnościami przyrody, z klimatem czy ze zwierzętami. W pośpiesznych działaniach organizacyjno-konstrukcyjnych, polegających chociażby na budowaniu domów i siedlisk, łatwo można sobie wyobrazić atmosferę milczenia w wytwórczym skupieniu oraz komunikacyjną oszczędność między pracującymi. Międzyludzkie relacje przytłaczała wszechobecna *praxis*, albo, i to określenie zadomowiło się w metodologicznej terminologii, *pragma*, co znaczy czyn lub działanie. Szło rzecz jasna o działanie skuteczne, dające nadzieję na dostosowanie się do nowych sytuacji, będące niekiedy gwarancją przeżycia.

Pracowano wszak usilnie nad nowym modelem komunikacji, niezbędnej w społecznej egzystencji i przydatnej w tamtych okolicznościach. Wielką rolę odegrał w tym dziele Charles Sanders Peirce (1839–1914), który ujął ową atmosferę *pragma* w logiczne karby i sformułował filozoficzny system, mający w pierwszym rzędzie wymiar komunikacyjny. Uczynił to w 1878 r., publikując w „The Mind” artykuł *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*. Zawarte w nim uwagi stanowią pragmatyczną receptę na umiejętność kodowania oraz dekodowania językowych komunikatów z uwagi na ich praktyczne konsekwencje i przydatność w codziennych aktywnościach:

Aby całkowicie zrozumieć znaczenie jakiejś myśli, wystarczy ustalić, jakie reguły postępowania z niej wynikają, bowiem znaczenie czegokolwiek i wynikające z tego czegoś reguły postępowania to jedno i to samo⁶.

Jest to, trącaca pozytywizmem, metoda empiryczna, według której o znaczeniu (a w konsekwencji o rozumieniu) komunikowanych teorii nie decyduje werbalna powierzchowność, lecz wyłącznie ich sens przekuty w praktykę. Treść komunikatów językowych sprowadza się do wpływu na zachowania współrozmówców, a zatem, jak napisze Peirce kilkanaście lat później:

⁶ Ch. S. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, tłum. Z. Dyjas, w: H. Buczyńska-Garwicz, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 137.

[...] jeśli ktoś zdoła dokładnie ustalić wszystkie zjawiska, które mogą pojawić się na skutek przyjęcia lub odrzucenia jakiegoś pojęcia, to uzyska tym samym pełną definicję pojęcia i poza tym absolutnie nic nie jest w nim zawarte⁷.

I konkluduje:

Tak więc u podstaw każdej różnicy pojęć, nawet najsubtelniejszej, leży coś namacalnego i praktycznego⁸.

Według tej metodologicznej zasady pragmatycznej idzie o obiektywizację językowego wyrazu, opartego na intersubiektywnych regułach postępowania. Tracą w niej wręcz moc zdania oznajmujące, które należy zastąpić zdaniami typu warunkowego, implikującego określone efekty empiryczno-praktyczne.

Pierce poddaje pod rozważę oraz pod rozumiejącą, ergo pragmatyczną interpretację przykładowe zdania: „węgiel jest paliwem” albo „ogień parzy”. Oczywiście można je rozważać czysto teoretycznie, przytaczając chociażby wzory chemicznych pierwiastków oraz rozrysować reakcyjny udział tych pierwiastków w procesie „spalania węgla” ($C + O_2 = CO_2$). Pragmatyzm nie chce wszak zagłębiać się w abstrakcyjne obszary przyrodniczych zjawisk. Wystarcza mu – jak określił to John Dewey (1869–1952), następca Peirce’a i zwolennik metody pragmatycznej w dziedzinie pedagogiki – edukacyjny instrumentalizm („uczenie poprzez działanie”), określający praktyczne skutki wspomnianego zdania. Należy je rozumieć w kontekście reguł postępowania i przydatności w określonych sytuacjach: „Jeśli rozpalę węgiel, mogę ugotować nad nim strawę (lub ogrzać zmarznięte ręce itp.)”. „Ogień parzy”, co według pragmatyczno-instrumentalnej metody znaczy: „jeśli włożę rękę w ogień, poczuję ból”, ergo „nie mogę wkładać ręki do ognia”. Dzisiejszy „telefon” nie denotuje, dla pragmatysty, budowy jakiegoś aparatu, jego tworzywa, podzespołów czy splotu wewnętrznych przewodów. Jest to urządzenie, za pomocą którego (jeśli znam reguły jego obsługi) mogę porozmawiać z osobą znajdującą się aktualnie poza zasięgiem bezpośredniej komunikacji interpersonalnej. I – powtórzmy – „nic więcej nie jest w tym określeniu zawarte”.

Przytoczone sformułowania stanowią „zwrot komunikacyjny”⁹. Trzeba odróżnić go od „zwrotu językowego”, podobnie jak „kompetencję językową”

⁷ Ch. S. Peirce, *Czym jest pragmatyzm?*, tłum. Z. Dyjas, w: ibidem, s. 154.

⁸ Ch. S. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli...*, s. 138.

⁹ U Peirce’a nie pojawia się jeszcze termin „komunikacja społeczna”. Odnotowujemy jego powstanie pod koniec XIX wieku, w pracy Charlesa Cooleya z 1894 r. pt. *Social organization*. Por. B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Astrum, Wrocław 2002, s. 12.

od „kompetencji komunikacyjnej”. Język jest zbiorem reguł leksykalnych, syntaktycznych i gramatycznych, znajdujących się niejako „na starcie” procesu komunikacyjnego. W rozumieniu Noama Chomsky’ego, zwolennika lingwistycznego natywizmu i uniwersalizmu, człowiek jest wyposażony w „kompetencję językową”, która „ma w dużej mierze charakter wiedzy nieświadomionej i cechuje wszystkich rodzimych użytkowników języka, pozwalających im rozumieć i wypowiadać coraz to nowe zdania, w tym ogromną liczbę takich, których nigdy wcześniej nie słyszeli...”¹⁰. Sam Chomsky o wrodzonej kompetencji językowej pisze tak:

[...] zdolność językową dorosłego użytkownika języka można częściowo opisać za pomocą czegoś, co nazwiemy „sformalizowaną gramatyką” jego języka. I tylko takimi aspektami kompetencji językowej będę się zajmował w dalszych rozważaniach¹¹.

W odróżnieniu od języka i językowej kompetencji, komunikacja stanowi określoną, indywidualnie modyfikowaną projekcję werbalnych i niewerbalnych zachowań, używanych stosownie do zaistniałej sytuacji zewnętrznej. Reguły ekspresyjne są tu bardziej luźne i podatne na plastyczne formowanie, zaś podmiot może sobie pozwolić na większą wolność i kreatywność w sposobie przekazywania swych intencji. Według Stefana Frydrychowicza:

[...] kompetencja komunikacyjna pełni funkcję pośredniczącą i integrującą między wiedzą a umiejętnością jej użycia oraz wykonaniem dostosowanym do sytuacji [...]. Rozwój kompetencji komunikacyjnej polega na wzroście wiedzy (i umiejętności jej użycia) dotyczącej różnicowania i scalania (zrównoważania) form zmienności sytuacji komunikacyjnej [...]. Komunikując się efektywnie, jednostka potrafi dostosować wypowiedź do nowej sytuacji komunikacyjnej, a niekiedy tę sytuację twórczo modyfikować¹².

Naszkiecowane wcześniej okoliczności kształtowania się społeczności (nowo)amerykańskiej wyczerpują znamiona definicji „kompetencji komunikacyjnej”. Peirce zaproponował model komunikacyjny, który miał się elastycznie stosować do pojawiającej się sytuacji zewnętrznej, a nawet miał ją skutecznie i „twórczo modyfikować”, odpowiednio do potrzeb podmiotu oraz za pomocą optymalnych środków wyrazu. Rodzi się tym samym świadomość komunikacyjna i mamy do czynienia ze „zwrotem komuni-

¹⁰ M. Obrębska, *Styl mówienia w schizofrenii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2013, s. 18.

¹¹ N. Chomsky, *Modele wyjaśniające w lingwistyce*, w: B. Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia*, PWN, Warszawa 1977, ss. 140–141.

¹² Cyt. za: M. Obrębska, *Styl mówienia...*, s. 19.

kacyjnym”. W wachlarzu definicji antropologiczno-filozoficznych pojawia się *homo communicativus*, tj. człowiek nie tylko komunikujący (się), mniej lub bardziej skutecznie, ale rozpoznający w teoretycznym namyśle reguły komunikowania, kojarzący pogłębioną teorię z komunikacyjną praktyką, nade wszystko zaś uświadamiający sobie powszechną i nieustającą potrzebę komunikowania (się).

Warto w tym miejscu wspomnieć o Peirce'owskiej teorii znaku. Wskazuje ona na obiektywność metodycznych założeń amerykańskiego badacza oraz na klasyczny (Arystotelesowski) charakter prawdy, płynący z jego komunikacyjnego pragmatyzmu. Otóż znak przyjmuje w ramach omawianej teorii trójdzelną budowę. Składa się on z a) faktycznie istniejącego przedmiotu, zwanego w semiologii Peirce'a „Pierwszym”, b) samego znaku, „Drugiego”, pozostającego w relacji przyczynowo-skutkowej wobec tamtego obiektu, oraz c) interpretanta, tj. „Trzeciego”, czyli z treści myśli i myślowej aktywności¹³. „Trzecie” stanowi kluczowy element w procesie rozumienia i komunikowania, jako że ustala ono stosowną, podmiotowo przydatną relację między przedmiotem a odpowiadającym mu znakiem, nadaje ważność relacji „Pierwszego” z „Drugim”.

Komunikacyjne propozycje Peirce'a były kontynuowane w poglądach Williama Jamesa (1842–1910). James skoncentrował się wszakże na definicji prawdy, a jego wysoce pragmatyczne ustalenia stanowiły daleko idącą woltaryzację, relatywizację, subiektywizację oraz irracjonalizację zapatrywań Peirce'owskich.

Interesującą propozycję komunikacyjną, nawiązującą do filozofii Peirce'a, zaprezentował Karl-Otto Apel (ur. 1922). Ten niemiecki filozof komunikacji stoi mocno na gruncie transcendentalizmu Immanuela Kanta, chociaż dostrzega braki wynikające z przyjęcia metodologii racjonalistycznej, zastosowanej zwłaszcza do problematyki komunikacji językowej. Aby przełamać aporie paradygmatu filozofii świadomości, Apel postuluje transformację tradycyjnej filozofii transcendentalnej w duchu pragmatyki i semiotyki Peirce'a. Efektem długoletnich badań myśliciela z Frankfurtu nad Menem jest projekt transcendentalnej pragmatyki, którego główne źródło inspiracji stanowi właśnie zasada pragmatyczna, a zatem konsensualna koncepcja prawdy, triadyczna interpretacja znakowa oraz Peirce'owska idea nieograniczonej wspólnoty badaczy. Apel nie poszukuje źródeł prawomocności poznania w podmiotowych warunkach konstytucji doświadczenia, ale w intersubiektywnym porozumieniu członków wspólnoty komunikacyjnej.

¹³ Por. J. Buchler (red.), *The Philosophy of Peirce. Selected Writings*, Routledge & Kegan Paul, London 1956, s. 101 nn.; P. Janik, *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym*, WAM, Kraków 2011, s. 81 nn.

W ten sposób filozof tworzy pomost między tradycją niemieckiego racjonalizmu i amerykańskiego pragmatyzmu. Takie ujęcie problematyki poznania umożliwia, zdaniem Apła, sformułowanie nowego, komunikacyjnego paradygmatu w filozofii:

W owej, ujmowanej apriorycznie, grze językowej, w tym intersubiektywnie ważnym rozumieniu czegoś jako czegoś leży nowy paradygmat filozofii, ponieważ wskazuje on, że doświadczeniu świata zewnętrznego, wprawdzie nigdy nie pewnemu, natomiast jednak publicznie możliwemu do zrozumienia oraz kontrolowalnemu i korygowanemu na podstawie kryteriów, musi przysługiwać poznawczo-teoretyczny prymat przed jedynie subiektywno-prywatną pewnością wewnętrznego doświadczenia¹⁴.

Z punktu widzenia transcendentalnej pragmatyki Apła to właśnie pragmatyczny komponent filozofii komunikacji umożliwia rozumienie jej jako „Filozofii Pierwszej”, ponieważ unieważnia subiektywne kryteria poznania na rzecz intersubiektywnego porozumienia w określonej wspólnotce. Osiągnięty za pomocą dyskursu argumentacyjnego konsensus wyznacza tymczasowe rozumienie świata, czyli porozumienie co do czegoś w świecie, które każdorazowo podlega społecznej kontroli i modyfikacji.

3.2. Językowo-komunikacyjny *homo symbolicus*

Silną teorię językowo-komunikacyjną stworzył w latach 20. i 30. XX wieku Ernst Cassirer (1874–1945)¹⁵. Nawiązując do Kanta, a zwłaszcza bliskiej mu szkoły neokantowskiej w Marburgu, dokonał on radykalizacji metody „przewrotu kopernikańskiego”. Odmówił mianowicie przydatności metodologicznej „rzeczom samym w sobie”. Pojęcie „substancji” zastąpił pojęciem „funkcji”, jaką podmiotowe i autonomiczne wytwory kultury pełnią w naszym życiu. Jak pisze Cassirer:

Materia poznania, tak jak ją rozumiem, nie jest realnym bytem, który daje się wyizolować i w tej izolacji ukazać jako coś czysto danego i jako fakt psychologiczny. Jest ona raczej pojęciem granicznym, do którego sprowadzana zostaje teoriopoznawcza refleksja i teoriopoznawcza analiza¹⁶.

¹⁴ K.-O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs*, w: idem, *Auseinandersetzungen in Erprobung der transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, s. 465.

¹⁵ Szerzej o filozofii Cassirera zob. B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1980.

¹⁶ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, ss. 212–213. Na temat post-Kantowskiego pojmowania „rzeczy samej

Substancjalnego statusu odmawia on wielu kategoriom fizycznym, takim jak: „masa”, „siła”, „atom” czy „eter”.

Problem kulturowych „symboli”, powstałych w wyniku wewnętrznej aktywności podmiotu, przekłada się w sposób oczywisty na komunikację językową. Idzie więc o to, w jaki sposób, na ile i czy w ogóle słowa i językowe konstrukty odnoszą się do substancjalnych rzeczy, o których mają orzekać. Otóż kontakt symboli z rzeczami jest w systemie Cassirera nikły. Myśliciel kontynuuje w swej filozofii języka poglądy Wilhelma von Humbolta (1767–1835), który pisał:

[...] wytworzenie języka jest wewnętrzną potrzebą ludzkości, nie tylko zewnętrzną w celu utrzymania wspólnej komunikacji, lecz leżącą w samej naturze ludzkości, niezbędną do rozwoju jej duchowych sił oraz do pozyskania określonego poglądu na świat...¹⁷

I w innym miejscu:

[Język – B.A.] nie jest wytworem (*Ergon*), lecz czynnością (*Energeia*) [...]. Jest on mianowicie wciąż powtarzającą się pracą ducha, pragnącą artykułowany dźwięk uczynić zdolnym do wyrażenia myśli [podkr. – B.A.]¹⁸.

O istocie języka nie świadczy zatem ani jego ostateczna forma, ani zdolność wskazywania na coś zewnętrznego. Słowa nie określają niczego transcendentnego, stanowiąc jedynie transcendentalne narzędzie w kontakcie z wrażeniami oraz bodziec do wywoływania w naszej duszy określonych pojęć. W procesie komunikacji nie przekazujemy sobie „materiału w sobie”, jako że słowo zawiera zawsze określony ładunek sensu, konstruującego rzeczywistość w procesie komunikacji.

Drogą Kanta i Humbolta poszedł w swych koncepcjach językowo-komunikacyjnych Cassirer. Twierdzi on, że posługujemy się symbolami, będącymi samodzielnymi wytworami podmiotowego *a priori* i nieposiadającymi substancjalnego odniesienia do przejawów świata przedmiotowego. W kontekście swego „pansymbolizmu” Cassirer zgłasza nawet koncepcję człowieka jako *homo symbolicus* (w jego terminologii: *animal symbolicum*). Człowiek kontaktuje się ze światem poprzez aprioryczne formy symboliczne,

w sobie” por. B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, w: R. Kozłowski (red.), *W kręgu inspiracji kantowskich*, PEN, Warszawa 1983, ss. 101–116.

¹⁷ W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1880, s. 25. W polskim przekładzie Elżbiety M. Kowalskiej tytuł ten brzmi: *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Wyd. KUL, Lublin 2001.

¹⁸ Ibidem, s. 56.

wśród których można wyróżnić: mit, religię, historię, sztukę, a nawet technikę. Do form symbolicznych należy także język, któremu Cassirer poświęca w swej filozofii form symbolicznych najwięcej uwagi. Nawiązując do poglądów Kanta i Humboldta, konstruuje on podobnie aktywistyczną koncepcję języka, określaną mianem „symbolizmu językowego/komunikacyjnego”. Według niej język bierze czynny udział w procesie obiektywizacji wrażeń podmiotu, uczestnicząc tym samym w uprzedmiotawianiu i kształtowaniu rzeczywistości. Nie jest to jedynie werbalizacja zastanych stanów świata, lecz ich czynne konstruowanie:

Język nie wkracza do świata gotowego oglądu przedmiotowego, aby tu do danych i wyraźnie od siebie oddzielonych rzeczy jednostkowych dodać jeszcze tylko ich „nazwy” jako czysto zewnętrzne i dowolne znaki, lecz jest on sam środkiem tworzenia przedmiotowego, w pewnym sensie tym [podkr. – B.A.] środkiem, najważniejszym i najdoskonalszym instrumentem dla pozyskania i budowy czystego świata przedmiotowego¹⁹.

Tego typu stwierdzenia są wyzwaniem rzuconym podejściom naturalistycznym, jak również materialistycznej i pozytywistycznej teorii odbicia. Cassirer uważa, że język nie rejestruje biernie i nie podpisuje faktów czy nowo powstałych narzędzi, lecz współuczestniczy w ich konceptualizacji i konstrukcji. Cassirerowskim symbolom brakuje „substancjalnej” podpory, zostają one ograniczone do ludzkiej sfery apriorycznej i do jej zewnętrznych manifestacji.

Jak widać, „symboliczny” projekt językowo-komunikacyjny pozostawia wiele do życzenia pod względem jego odniesień do orzekanej rzeczywistości. Daleko posunięty komunikacyjny konstruktywizm koncentruje się na stronie podmiotowej, nie dając gwarancji na komunikacyjny przekaz obiektywnych stanów rzeczy. W procesie poznania i komunikacji mamy do czynienia z jednym światem, mianowicie tym składającym się z form symbolicznych i ludzkich symboli, bez możliwości bezpośredniego kontaktu człowieka z niedostępnym, w gruncie rzeczy negowanym, światem substancji.

3.3. *Homo universus via homo communicativus*

Zaproponuję teraz nową definicję człowieka, a w rezultacie nowy model językowo-komunikacyjny. Będzie ona znajdować się w opozycji do wcześniej naszkicowanych, a także innych, wyżej niewymienionych. Zamierzam przedstawić koncepcję *homo*, która nie nastawia się na walkę z przyrodą

¹⁹ E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, IF UAM, Poznań 1995, s. 81 (wyd. II: WSPiA, Poznań 2004, ss. 81–82).

i która nie tryumfuje na myśl o przewadze „ja” nad „nie-ja”. Konstruuje teorię umożliwiającą ujęcie człowieka a) w jego gatunkowym bogactwie i całej okazałości, bez redukcji go do jednej cechy charakterystycznej, np. umiejętności tworzenia „symboli”, oraz b) przywrócenie człowieka środowisku, z którego został w sposób dość niefrasobliwy i na własne życzenie wyalienowany.

Intuicje dotyczące teorii człowieka silnie wkomponowane w otoczenie są stare i sięgają filozofii antycznej (Heraklit, Pitagoras i in.). Skoncentruję się jednak na filozofii romantycznej, w szczególności niemieckiej²⁰, która podjęła wysiłek przezwyciężenia ograniczoności wynikających z dotychczasowych definicji człowieka. Postaram się za jej pomocą ponownie „wrzucić” człowieka w jego naturalne otoczenie, i to w szerokim, uniwersalnym wymiarze, konstruując tym samym koncepcję *homo universus*.

Niedostatki dotychczasowych definicji człowieka, a wraz z nimi również określenia komunikacji, dostrzegł Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854). W swym wczesnym i stosunkowo mało znanym, aczkolwiek dla nurtu romantycznego programowym szkicu *Neue Deduktion des Naturrechts* (*Nowe rozumienie prawa przyrody*, 1795) myśliciel powiada:

Skoro mam realizować to, co bezwarunkowe, musi ono przestać być dla mnie przedmiotem. Muszę [...] absolutny byt, ujawniający się w każdym istnieniu, traktować jako identyczny ze mną samym [podkr. – B.A.]²¹.

W ten sposób autor stwierdza, że świat jest „Jednym”, jest „Uniwersum” – tożsamym w każdej swej części, identycznym w duchu i materii. W tak rozumianą „Jedność” został też wkomponowany człowiek, którego można (dopowiadając romantyków) nazwać *homo ecologicus* albo właśnie *homo universus*.

Schelling pragnie zwrócić uwagę na pilną potrzebę zmian w dzisiejszej postawie poznawczej i etycznej oraz postuluje nowy paradygmat stosunku człowiek – przyroda. Jego ostrzeżenie wymagało wszak środka zaradczego, zaś sposobem na przywrócenie uniwersalnej harmonii idący jego tropem romantycy upatrywali w rekonstrukcji międzyludzkiej komunikacji, a także, co trzeba podkreślić, komunikacji między człowiekiem i przyrodą. Wychodzili oni przy tym z założenia, że nie wystarcza w tym względzie język werbalny, coraz bardziej odosobniony i hermetyczny (właśnie „symboliczny”), podnosili natomiast walory „języka przyrody”, właściwego „w dawnych czasach”

²⁰ Szerzej: B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa – Poznań 1989.

²¹ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, t. I, red. K.L.A. Schelling, Stuttgart – Augsburg 1856, s. 227.

wszystkim przejawom uniwersum, a więc i człowiekowi. Najogólniej był to, według nich, język wyzbyty logicznej precyzji, silny natomiast uczuciem i bogaty w (przyrodnicze) atrybuty rymu, rytmu i melodii. I co najważniejsze, był to język znany również ludziom, dzisiaj wszakże zapomniany i wymagający przypomnienia.

Wśród odwiecznych sposobów komunikowania (się) można wymienić muzykę. „Gra” zresztą nie tylko człowiek, muzyka rozbrzmiewa w całym uniwersum, choć nie wszystkie tony tego wiecznego i wszechobecnego języka są przez człowieka percypowane. Jak pisze Johann Wilhelm Ritter (1776–1810):

[...] obrót Ziemi wokół swej osi może wywoływać jakiś znaczący dźwięk, obrót dookoła Słońca pewien następny, obieg Księżyca wokół Ziemi trzeci itd. Otrzymujemy w ten sposób ideę jakiejś kolosalnej muzyki, której nasza, mała jest tylko alegorią. My sami, zwierzę, roślina, wszelkie życie może być pojmowane w tych tonach [...]. Muzyka ta może być chyba słyszana tylko w Słońcu²².

Muzyka jest zatem pierwotnym językiem świata, zaś naszym celem powinno być przypomnienie sobie i rozszyfrowanie tamtego języka harmonii i jedności. Można się do niego przybliżyć jedynie przez stosownie cytowanej Schellingiańskiej metody identyfikującej, a zatem, jak pisze Fryderyk Hölderlin (1770–1843), „chciałoby się samemu zmienić w dźwięk, by się zjednoczyć w jednej niebiańskiej pieśni”²³.

Nowy artykułowany język stanowi niezwykle ważne osiągnięcie człowieka, aczkolwiek staje się on w jakimś stopniu odpowiedzialny za to, że, będąc środkiem komunikacji, paradoksalnie poróżnił ludzi, a nade wszystko wyobcował człowieka z przyrody, zamknął go w jego własnym ograniczeniu, uczynił niezrozumiałym dla reszty świata. Inaczej jest z wiecznym językiem uniwersum – jest on (a raczej był) zrozumiały dla wszystkich. Zrozumiałe może mówić tylko ten, kto się ze światem utożsamia i kto świat „czuje”. Nie zawsze potrzeba w tym celu języka słownego, gdyż ten bywa niezrozumiały (nawet dla samych ludzi) i nie potrafi w sposób adekwatny oddawać stanów rzeczy. W „dawnych czasach” i w początkach swej filogenetycznej drogi człowiek nie musiał używać słów, aby komunikować się ze światem i innymi ludźmi. Jak stwierdza Fryderyk von Hardenberg, znany pod pseudonimem Novalis (1772–1801):

²² J.W. Ritter, *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, Müller & Kiepenheuer, Hanau 1984, s. 167.

²³ F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, tłum. A. Mińska, W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 334.

Mogło trwać długo zanim ludzie pomyśleli o określaniu przedmiotów za pomocą nazwy [...]. Ich wymową był [wówczas – B.A.] cudowny śpiew, którego urzekające dźwięki zapadały głęboko do wnętrza każdej natury [...]. Drgania te wywoływały wszystkie obrazy zjawisk świata...²⁴

Słyszałem kiedyś o dawnych czasach, kiedy zwierzęta i drzewa, i skały porozumiewały się z człowiekiem. [Dziś jednak – B.A.] musi być wiele słów, których nie znam; gdybym znał więcej, mógłbym wszystko o wiele lepiej pojąć... Teraz myślę chętnie o muzyce²⁵.

Do porozumiewania się potrzebny jest uczuciowy kontakt z otoczeniem i łączność z nim, jak powie Max Scheler, na mocy „sympatii”. Przyroda objawiała się (i objawia) „niezliczonymi językami”; jednak mimo tych różnych form wyrazu wszystkie jej części rozumiały się nawzajem, zaś cała przyroda stanowiła wspólnotę komunikacyjną. Warto przytoczyć w tym miejscu wspaniałą „metaforę Hiacynta” z *Uczniów z Sais*, odnoszącą się czy to do rośliny, czy do człowieka, co zresztą w kontekście przywoływania uniwersalnej komunikacji nie jest sprawą najważniejszą:

Hiacynt zaczął biec ile sił w nogach przez doliny i pustkowia, przez góry i strumyki w kierunku tajemniczej krainy. Pytał dookoła o świętą boginię ludzi i zwierzęta, skały i drzewa. Niektóre śmiały się, niektóre milczały, nigdzie nie otrzymał wiadomości...²⁶

Egzystencjalna sytuacja komunikacji uniwersalnej dominowała w „złotym wieku”, według romantyków przed pojawieniem się *homo rationalis* i *homo sapiens*, a tym samym komunikacyjnego symbolizmu. Ludzie porozumiewali się inaczej, nade wszystko zaś, pojednani z przyrodą, zażywali „rajskiego” szczęścia. Obecny świat to jedynie „wielka ruina” dawnej wspaniałości; człowiek stał się zarozumiały i zepsuty, pragnie odgrywać rolę najważniejszej części świata. Zdaniem romantyków jest to tendencja zgubna, zarówno dla przyrody, jak i (zwłaszcza) dla człowieka. Nie ustają oni zatem w wysiłkach na rzecz przywrócenia dawnej harmonii i odtworzenia uniwersalnej komunikacji. Ale tamtego, wspólnego języka ludzie dziś nie znają. Pojmują go jeszcze niektórzy, np. poeci, którzy poprzez swój specyficzny poetycki język potrafią „wczuć” się w ducha przyrody i z nim „rozmawiać”. Poeci są dla romantyków najlepszymi interpretatorami przyrody i przewodnikami po niej. Są oni, jak określił to Hölderlin w swym poemacie *Wein und*

²⁴ Novalis, *Werke in einem Band*, Aufbau-Verlag, Berlin – Weimar 1983, ss. 77–104.

²⁵ Ibidem, ss. 111–112.

²⁶ Ibidem, s. 89.

Brot, „kapłanami boga gron”, którzy „wędrując od kraju do kraju”, próbują rozświetlić „świętą noc” ludzkiej niewiedzy i alienacji.

Dobitnie na temat społecznej i komunikacyjnej roli poety wyraził się Novalis, według którego poeta dobrze rozumie innego człowieka, ale potrafi też przeniknąć „duszę przyrody”:

[Poeta umie – B. A.] obudzić tajemne życie lasów, ukryte w pniach duchy, w dzikich, opustoszałych terenach ożywić martwe nasiona roślin i wyczarować kwitnące ogrody, oswajać straszne zwierzęta oraz nawracać dzikich ludzi ku porządkowi i moralności, wzniecać w nich subtelne skłonności ku sztuce i pokojowi, przemieniać rwące rzeki w łagodne wody, a nawet porywać w rytmiczny tan najbardziej martwe kamienie²⁷.

Mniej przydatny w tym względzie jest język zwerbalizowany, zwłaszcza gdy wyzybywa się swego emocjonalnego obudowania. Rozmowa bez poczucia uniwersalnej jedni, jak pisze Fryderyk Schlegel, „jest dla mnie zbyt głośna i zbyt bliska, a także zbyt szczegółowa. Pojedyncze słowa oddają zawsze tylko jedną stronę, tylko kawałek ze związku, z całości, którą chciałbym wyrazić w jej pełnej harmonii”²⁸.

Istnieje zatem przekonanie o komunikacyjnych ograniczeniach języka – języka logiki i prozy, języka używanego chociażby przez *homo symbolicus*. Pojawia się jednak sugestia, aby – dla przywrócenia i podtrzymania „uniwersalnej” komunikacji – sięgnąć po wcześniejsze sposoby komunikowania, które były udziałem naszych praprzodków i które gwarantowały lepszy kontakt z ludźmi oraz, co ważne, z otoczeniem.

Człowiek świadomy swego środowiskowego uwarunkowania musi poszerzyć wachlarz swych komunikacyjnych kompetencji. Swoją głęboko ekologiczną postawę musi podbudować świadomością komunikacyjną. Z jednej strony musi sprawnie posługiwać się językiem werbalnym i zrationalizowanym, a z drugiej powinien przypomnieć sobie i nie zaniedbywać języka swojego „dzieciństwa”, kiedy to rozumiał lepiej szyfr przyrody. Do bycia *homo universus* droga wiedzie przez świadomość bycia *homo communicativus*.

Omawiana koncepcja komunikacji odbiła się echem i trwa w XX-wiecznej filozofii języka i komunikacji. Jeden z najwybitniejszych myślicieli, Martin Heidegger (1889–1976), jest w pewnym sensie „filozofem milczenia”, czym wpisuje się w szeroko pojęty nurt (neo)romantyczny. Nie zawsze bowiem, w jego przekonaniu, dowiadujemy się o bycie najlepiej poprzez artykuło-

²⁷ Ibidem, ss. 128–129.

²⁸ F. Schlegel, *Werke in zwei Bänden*, t. II, Aufbau-Verlag, Berlin – Weimar 1980, s. 93.

wane dźwięki, natomiast wiele możemy doświadczyć i nauczyć się poprzez „milczenie” i „nasłuchiwanie”. „Mówienie” oznacza u Heideggera „dostrzeżenie” czystego bytu. Jest ono bezpośrednim „wydobywaniem” przyrody z jej „skrytości”, „objawianiem” świata ku jego „otwartości”. Język dokonuje więc pojednania człowieka z przyrodą, umożliwia nasze bycie-w-świecie (In-der-Welt-sein; Heideggerowska gra słów: Mit-teilung = Mit-sein). W swym najważniejszym dziele *Sein und Zeit* (1927, wyd. pol. *Bycie i czas*, 1994) autor pisze niejako w duchu głoszonej tu koncepcji *homo universus*:

Słuchanie [...] jest egzystencjalną otwartością istnienia (Dasein) jako współistnienia dla kogoś drugiego. Słuchanie konstytuuje wręcz pierwotną i właściwą otwartość istnienia dla swej własnej możliwości bycia, jako słuchanie głosu przyjaciela, noszące każde istnienie w sobie. Istnienie słyszy, ponieważ rozumie²⁹.

Romantyczne elementy w filozofii Heideggera potęgują się z czasem. W szkicu *O istocie języka* (*Das Wesen der Sprache*, 1957) czytamy:

Gdzież bowiem język dochodzi do słowa jako język? Dziwnym trafem tam, gdzie na coś, co nas dotyka, porywa, tłamsi albo zagrzewa, nie znajdujemy odpowiedniego słowa. To, o czym myślimy, pozostawiamy wówczas wśród niewypowiedzianego³⁰.

Przyroda ulega „komunikacyjnemu ożywieniu” również u innego współczesnego myśliciela, Hansa-Georga Gadamera (1900–2002). Podobnie jak Heidegger wywodzi się on z kręgu neokantyzmu marburskiego i tak samo jak jego mistrz uzupełnia neokantyzm czynnikiem humanistycznym. W swej *Wahrheit und Methode* (1960, wyd. pol. *Prawda i metoda*, 1993) autor stwierdza:

[...] słowo staje się słowem tylko przez to, co dochodzi w nim do głosu. To, co dochodzi do głosu, nie jest niemym stanem rzeczy, lecz zyskuje w słowie określoność samego siebie³¹.

Filozofia Heideggera i Gadamera, upodmiotowiając świat i obdarowując go częścią duszy, wykazuje wiele elementów proprzyrodniczych (by nie powiedzieć za romantykami: „prouniwersalnych”). Współbrzmi więc ona z tendencjami charakterystycznymi dla romantyków. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku idzie głównie o odrzucenie krzykliwego antropocentryzmu, o nienarzucanie przyrodzie człowieka „ja”, o postawę

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1986, s. 163.

³⁰ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, Pfullingen 1975, s. 161.

³¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Siebeck, Tübingen 1975, s. 450.

wobec otoczenia pełną taktu, powagi i wyciszenia, o (ponowne) wtopienie się człowieka w środowisko. Filozofia romantyczna i neoromantyczna chce znów nauczyć nas traktowania świata jako naszego wspólnego „domostwa”, człowieka zaś jako *homo universus*.

Podsumowanie

Przedstawiłem w zarysie dzieje europejskiej filozofii, ukazując jej ontologiczne początki oraz teoriopoznawczy i metodologiczny namysł w wiekach nowożytnych. Skoncentrowałem się jednak na myśli współczesnej i najnowszej, z jednoczesnym przypisaniem jej „mody” teoretyczno-językowej i teoretyczno-komunikacyjnej. Ludzie uświadamiają sobie, i słusznie, że na niewiele zda się nawet bogata wiedza na temat genezy czy istoty świata. Bez znaczenia dla ludzkiego *modus vivendi* pozostają też zabiegi zmierzające do doskonalenia metod i narzędzi poznawczych. O *conditio humana* decyduje bowiem sposób komunikowania zdobytej wiedzy oraz poziom wzajemnego (po)rozumienia między ludźmi. Ważny jest też aspekt komunikacji, który można określić terminem „hermeneutyki przyrody”. To od pogłębionej, szeroko traktowanej kompetencji komunikacyjnej i hermeneutycznej zależeć będzie bowiem nie tylko stan pokojowej współegzystencji społeczeństw, ale także (s)pokój w sferze materialnej i środowiskowej. Musimy nauczyć się „rozumieć” przyrodnicze sygnały, jak również przyczyny jej, niekiedy groźnych, odpowiedzi na nasze, ludzkie i może niekiedy zbyt pragmatyczne, działania. Gdybyśmy potrafili prowadzić z otoczeniem bardziej owocny dialog, nie karciłoby nas ono coraz częściej szalejącymi karaibskimi tajfunami czy rzeczynymi powodziami.

Epoka komunikacyjnej świadomości i „komunikacyjny zwrot” nastąpił późno – ich nasilenie można obserwować od połowy XIX wieku i stanowią one najnowszą, ostatnią domenę badawczych zainteresowań dotyczących egzystencji człowieka. Po kilkudziesięciu wiekach doświadczeń i poszukiwań możemy dojść do wniosku, że komunikacja zyskuje palmę pierwszeństwa pośród innych obszarów filozoficznych. Przekonanie to wytycza również kierunek badań prowadzonych w tworzącej się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza Poznańskiej Szkole Komunikacji Społecznej.

W myśl aktualnego, światowego trendu badawczego i zgodnie z przyjętymi przez wspomnianą „szkołę” założeniami, można stwierdzić za cytowanym już Aplem:

[...] w następstwie pewnej rewolucji fundamentów filozofii w naszym stuleciu [w XX wieku – B.A.], relacja między filozofią a komunikacją, a w szczególności między etyką a komunikacją, nie jest jedynie jedną (zewnętrzną) relacją pośród innych, tematyzowanych w filozofii [...]. Okazało się, że komunikacja [...] stanowi pierwszą kwestię i zarazem metodologiczny ośrodek Pierwszej Filozofii, podobnie jak byt stanowił główny temat filozofii w metafizyce ontologicznej, czy, później, samoświadomość Ja [podkr. – B.A.] tworzyła podstawowy temat i metodologiczne medium refleksji filozoficznej w okresie tzw. krytycznej czy transcendentalnej epistemologii³².

³² K.-O. Apel, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentalno-pragmatyczna*, tłum. A. Przyłębski, w: B. Andrzejewski (red.), *Komunikacja, rozumienie, dialog*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990, ss. 83–84.

EWA PIOTROWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Filozofii
Zakład Antropologii Filozoficznej



ETNOMATEMATYKA I CO DALEJ?*

Wstęp

Od czasów Kartezjusza badania naukowe *sensu stricto* łączyły się z refleksją nad istotą poznania matematycznego (np. podkreślano rolę intuicji w epistemologii matematyki). Matematycy okresu francuskiego (np. Jean Antoine Nicolas de Condorcet) i niemieckiego Oświecenia (np. badania i rozważania Immanuela Kanta) uświadomili sobie, że coraz bardziej abstrakcyjna matematyka staje się pomocna w rozwiązywaniu kwestii przyrodniczych, a nawet technicznych.

Wiek XIX należy uznać za „złoty okres” rozwoju matematyki niemieckiej, a właśnie matematyków niemieckich (np. Georga Friedricha Bernharda Riemanna, Karla Weierstrassa, Georga Cantora) interesowała przede wszystkim abstrakcyjna i nader złożona struktura wewnętrzna matematyki. Badacze akademickiego rodowodu zajmowały jednak nie tylko dowody i twierdzenia matematyczne, ale również filozofia, która miała uzasadnić i potwierdzić matematyczną ścisłość, prawdziwość, doskonałość i oczywistość abstrakcyjnej oraz wyidealizowanej struktury matematyki (np. prace Henriego Poincarégo).

* Artykuł ten jest kontynuacją wcześniej prowadzonych badań z zakresu filozofii matematyki, od klasycznych kierunków filozofii matematyki (intuicjonizm matematyczny, formalizm), poprzez strukturalizm grupy Bourbaki, kierunki kulturowe w filozofii matematyki (Morris Klein, Alan Bishop), po *quasi*-empiryzm Imre Lakatosa i konstruktywizm społeczny.

Od lat 80. XIX wieku w okresie następnego półwiecza trzy zasadnicze kierunki: logicyzm, formalizm i intuicjonizm poszukiwały prawdy absolutnej, a w ogólności podstaw filozoficznych matematyki, jej struktur i mechanizmów¹.

W połowie lat 30. XX wieku wraz z pojawieniem się twierdzeń Gödla wymaginowany obraz matematyki złożonej z absolutnych prawd i twierdzeń matematycznych przestał funkcjonować. Potwierdzano, że uprawianie filozofii matematyki jest pożyteczne, ale z rozwikłaniem istoty matematycznego poznania, a zwłaszcza z dojściem do prawdy absolutnej są poważne trudności i ograniczenia. Z kryzysowego załka trzeba było jednak wyjść.

1. Od tradycyjnej filozofii matematyki do etnomatematyki

Szybko zorientowano się, że zadaniem matematyka, zwłaszcza myślącego w sposób filozoficzny, jest nie tylko badanie struktur wewnętrznych tej nauki. Istotnym obiektem zainteresowań filozofów matematyki powinien być, jak sądzono, sam matematyk jako najczęściej akademicki znawca tej nauki, a przede wszystkim jej dydaktyk na różnych etapach i stopniach nauczania wiedzy matematycznej².

Dostrzeżono także, iż sam matematyk kształci się, prowadzi badania naukowe i wprowadza do praktyki osiągnięcia tej nauki w określonym środowisku kulturowym i cywilizacyjnym. Zakres znaczeniowy filozofii matematyki znacznie się rozszerzył, zwłaszcza współcześnie, korzystając wydatnie ze zdobyczy ideowych i antropologicznych oraz humanistycznych i społecznych, np. z antropologii społecznej, kulturoznawstwa, historii nauk, socjologii i psychologii. Matematyka, szczególnie powojenna, stawała się stopniowo dziedziną badawczą o charakterze interdyscyplinarnym.

W końcu lat 70. XX wieku wykształciły się takie nowe specjalistyczne dyscypliny naukowe, jak: matematyka antropologiczna, etnografia matematyczna i matematyka kulturowa. W pierwszym przypadku matematyka zajmowała się pomiarami matematycznymi i uwarunkowaniami interesującymi antropologię społeczną (postępował proces „humanizacji matematyki”). Etnografia matematyczna zainteresowała się badawczo ciekawym, ale

¹ O podstawach filozoficznych formalizmu matematycznego por. E. Piotrowska, *Filozoficzne podstawy formalizmu matematycznego. Studium nad poglądami Davida Hilberta*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1990 oraz jej inne prace.

² U. D'Ambrosio, *Mathematics Education in a cultural setting*, „International Journal of Mathematical Education in Science and Technology” 16/1985, s. 470 nn.

złożonym procesem kształtowania się pojęcia liczb i figur w społeczeństwach pierwotnych (np. Indian na kontynencie amerykańskim)³.

Nic więc dziwnego, że już w latach 50. XX wieku pojawiło się pojęcie, coraz bardziej naukowo rozpracowywane, matematyki kulturowej. W 1950 r. na Międzynarodowym Kongresie Matematyków amerykański matematyk Raymond Wilder wygłosił referat o „kulturowych podstawach matematyki”, twierdząc, że matematyka jest elementem kulturowym, oraz przypominając, iż antropologowie spotkali się np. z różnymi typami zaczątków arytmetyki w kulturach ludów pierwotnych⁴.

Wilder potwierdzał jednoznacznie, że kultura może być twórcza i płodna dla rozwoju matematyki. W różnych strukturach ideowych i duchowych na wczesnych etapach cywilizacyjnych kultury się od siebie różnią, a wraz z nimi odpowiednio funkcjonują zróżnicowane matematyki. Poprzez badania i odkrycia oraz stosowanie określonej symboliki elementy matematyczne mieszają się i uzupełniają z postępującym rozwojem wartości kulturowych. Niekiedy przekazują określony materiał dowodowy matematykom, który może znaleźć się zarówno w strukturach zewnętrznych, jak i wewnętrznych tej nauki. W latach 60. i 70. XX wieku Wilder uzasadniał, że każda kultura ma własną matematykę, z nią się rozwija i obumiera. Sądzę, że był to osąd przesadzony, a przy tym ogólny. Matematyka jednak „w kierunku kulturowym” rażno podążała.

Nieco wcześniej, bo w 1947 r., jeden z antropologów, Leslie White, dowodził, że aspekt antropologiczny jest niezwykle ważny, jeśli jest odpowiednio umiejscowiony w kulturowo pojmowanej „rzeczywistości matematycznej”⁵. Matematyka w całości, w swych prawdach i pojmowaniu rzeczywistości, jest „częścią ludzkiej kultury”. Aspekt kulturowy i matematyczny w swej istocie jest – jak sądził – równorzędny, badawczo inspirujący i ważny naukowo. White, podobnie jak późniejsi etnomatematycy, uważał, że prawdy mate-

³ Por. pracę o rozwoju matematyki w krajach Trzeciego Świata: M. El Tom (red.), *Developing mathematics in Third World countries*, North-Holland, Amsterdam 1979.

⁴ R. Wilder, *The cultural basis of mathematics*, „Proceedings International Congress of Mathematicians” 1/1968, ss. 258–271; przedruk artykułu: Transworld Publication, London 1974. Kilkanaście lat później, gromadząc odpowiedni materiał dowodowy i skrupulatnie analizując zgromadzoną dokumentację, Wilder doszedł do przekonania, że w szerszym ujęciu matematyka jest ściśle i szeroko rozpracowanym systemem kulturowym. Por. R. Wilder, *Mathematics as a cultural system*, Pergamon Press, Oxford 1981.

⁵ L. White, *The Locus of mathematical reality: An anthropological footnote*; przedruk artykułu w: J.R. Newman (red.), *The World of Mathematics*, t. 4, Courier Corporation, New York 1956, ss. 2348–2364. L. White szczegółowo analizuje zależności zachodzące między funkcjonowaniem antropologii, zwłaszcza społecznej, a procesami rozwojowymi matematyki.

matyczne bywają zarówno odkrywane, jak i konstruowane, bo są niczym innym jak wytworem ducha ludzkiego. Tkwią w jednostce ludzkiej jako element jej kultury i w niej wzrastają.

Znany amerykański antropolog społeczny Ralph Linton w swym obszernym studium o człowieku (*The study of Man*), napisanym w 1936 r., podkreślał, że matematyka rozwija się w obrębie wytworzonej przezeń kultury, jest częścią „kulturowego zaplecza społeczeństwa”, stanowi część badań określonych wspólnot badawczych zajmujących się matematyką⁶.

Część matematyków uznała więc nieco wcześniej wartość kultury dla rozwoju tej nauki, zwłaszcza jej struktur zewnętrznych, zanim powstała etnomatematyka.

2. Początki etnomatematyki w latynoamerykańskim środowisku naukowym

W końcu lat 70. XX wieku twórcą i zarazem promotorem etnomatematyki oraz pierwszym, który wprowadził ten termin do obiegu naukowego, był brazylijski matematyk wykładający początkowo i doktoryzujący się na uniwersytecie w São Paulo – Ubiratan D'Ambrosio⁷. Na uniwersytecie w Campinas utworzył grupę badawczą pracującą nad węzłowymi zagadnieniami rozwoju matematyki (UNICAMP). Podjął nowatorskie, wielostronne studia nad rozwojem matematyki brazylijskiej (utworzył nawet Towarzystwo Historii Matematyki). Matematykowi z tego kraju chodziło przede wszystkim o zbadanie procesów i mechanizmów towarzyszących rozwojowi matematyki w Brazylii w XIX i pierwszej połowie XX wieku, a zatem w czasach, gdy trwała jeszcze kolonizacja przez osadników z Europy, a przede wszystkim dochodziło do walk niepodległościowych jego kraju ojczystego przeciw Portugalczykom i poważnych zmian społeczno-gospodarczych oraz duchowo-kulturowych. W tej sytuacji badania naukowe z matematyki i jej nauczanie w szkolnictwie brazylijskim wymagały nowych podstaw ideowych i organizacyjnych. By temu sprostać, D'Ambrosio wprowadził do obiegu naukowego nowy termin: „etnomatematyka” (nazwa nauki wywodzi się od dwóch słów greckich: *éthnos* – lud, naród; *mathēmatikē* – poznanie, sztuka poznania). Program nowej nauki przedstawił w 1977 r. w jednym z wykładów w Amerykańskim

⁶ R. Linton, *The study of Man*, Appleton-Century, New York 1936.

⁷ Ubiratan D'Ambrosio (ur. 1932) doktoryzował się z matematyki na uniwersytecie w São Paulo w 1963 r. Do 1993 r., gdy przeszedł na emeryturę, pracował 30 lat na prowincjonalnym uniwersytecie w Campinas. W latach 1972–1980 był dyrektorem Instytutu Matematyki, Statystyki oraz Informatyki na tej uczelni.

Stowarzyszeniu Wspierania Nauki (American Association for the Advancement of Science)⁸. D'Ambrosio jednoznacznie określił etnomatematykę jako dziedzinę dającą „podstawy kulturowe matematyce”. Był skłonny sądzić, że mamy do czynienia z „nową matematyką”, pozostającą w relacjach z rozwojem życia społeczno-gospodarczego, literackiego, duchowo-kulturowego, a nawet technicznego i politycznego⁹.

D'Ambrosio uważał, już w latach 70. i 80. XX wieku, że etnomatematyka należy do najmłodszych kierunków filozofii matematyki i pozostaje w najbliższych związkach z antropologią społeczną i etnologią. Co ważne, w nauce tej matematyczne lub protomatematyczne (np. u ludów niepiśmiennych) koncepcje i działania (operacje) interpretowane są w szeroko rozumianym kontekście kulturowym. Przedmiotem etnomatematyki mogą być różne dziedziny tej nauki, symbolika liczb, zbiory i relacje liczb, rachunków, czas i przestrzeń, kognitywne operacje fizyczne, a w przypadku ludów pierwotnych – wszelkie działania o charakterze rytualnym (np. przedstawiane w rysunkach). Etnomatematyka interesuje się relacjami ludzkimi i społecznymi w gospodarce (np. w rolnictwie, rzemiośle), sztuce i architekturze¹⁰.

Z kolei Marcia Ascher była skłonna włączyć etnomatematykę nie tyle do filozofii matematyki, ile do szerzej rozumianej historii idei. Ponadto analizując początki kultury matematycznej ludów pierwotnych, definiowała etnomatematykę jako „studium idei matematycznych u ludów niepiśmiennych”¹¹.

Badając zaczątki wiedzy matematycznej plemion indiańskich w Brazylii, uczoney brazylijski, E. Ferreira, doszedł do przekonania, że matematyka jest częścią etnologii i ludom pierwotnym służyła w życiu codziennym oraz praktyce społecznej¹².

⁸ U. D'Ambrosio, *Socio-cultural basis for Mathematics*, Campinas, UNICAMP, Campinas 1985. Szerzej o rozumieniu pojęcia etnomatematyki pisał D'Ambrosio w pracy *Ethnomathematics and its place in the history and pedagogy of mathematics*, „For the Learning of Mathematics” t. V, 1985, ss. 44–48 (wyłożone w niej zostały główne założenia etnomatematyki).

⁹ U. D'Ambrosio, *Literacy, Mathercy and Technocracy: A Trivium for Today*, „Mathematical Thinking and Learning” 1(2)/1999, s. 146. Zdaniem D'Ambrosio w kulturze największą rolę pełnią przedstawiciele nauk społeczno-humanistycznych, matematycy (w ich relacjach z innymi naukami i otaczającą nas rzeczywistością), a także technokraci.

¹⁰ U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics: A research program in the history of ideas and in cognition*, „ISGEm – Newsletter” 4/1988, ss. 5–8.

¹¹ Por. analizę istoty celów i przydatności etnomatematyki w artykule: M. Ascher, R. Ascher, *Ethnomathematics*, „History of Science” 24/1986, ss. 125–144.

¹² E. Ferreira, *The genetic principle and the ethnomathematics*, w: C. Keitel, P. Damerow, A. Bishop, P. Gerdes (red.), *Mathematics, Education and Society*, UNESCO, Paris 1989, ss. 110–111.

3. Etnomatematyka a idee matematyczne

W latach 70. i 80. XX wieku w obiegu pojawił się termin „wiedza o etnosie” (ang. *Ethnoscience*, niem. *Ethnowissenschaft*). Do tej rozległej koncepcyjnie dziedziny wiedzy poza etnomatematyką włączano: etnolingwistykę, etnobotanikę, etnozologię, etnochemię, etnoastronomię, etnopsychologię, etnologikę, a także etnografię i etnologię¹³. Bardzo często wiedzę o etnosie traktuje się jako część etnologii, najczęściej pierwotnych społeczeństw. Etnologia miała dotyczyć egzotycznych plemion i narodowości, przeciwstawiając się tym uczonym, którzy zajmowali się narodami europejskimi, tworząc zręby pozytywnej „nauki zachodniej”.

Etnomatematycy, począwszy od lat 70. XX wieku, rzadziej posługiwali się pojęciem kultury matematycznej czy filozofii matematyki, a częściej dyskutowali o rozwoju idei matematycznych, bo te ostatnie – jak podkreślała M. Ascher – są treściowo bogate oraz wieloaspektowe i zawsze mają kontekst kulturowy, a dotyczy to kultur tradycyjnych i pierwotnych. Potwierdzają to swymi badaniami nie tylko etnomatematycy, lecz również etnologowie, lingwiści i historycy kultury. Dla lepszego zrozumienia wspomnianych idei matematycznych materiały etnograficzne, językowe i archeologiczne były bowiem wręcz niezbędne. Matematyka zachodnioeuropejska i etnomatematyka nie są powiązane z przedmiotami, które istnieją w świecie naturalnym. Posługują się abstrakcyjnymi modelami, które stanowią istotę idei matematycznych z wszelkimi tego implikacjami i wzorcami. Fenomeny etnomatematyki są zatem różne od przedmiotów etnoastronomii i etnobotaniki. Nasze pojęcia czasu i przestrzeni są naszymi ideami, a nie prawdą obiektywną. Zdaniem M. Ascher idee matematyczne jako liczby i konfiguracje przestrzenne są zawarte w piśmie dawnych Inków i w prostych zapisach plemion indiańskich. W dodatku przechodzą one z jednej kultury w drugą, bo są ludzkimi konstrukcjami umysłowymi. Nasza wiedza o przenikaniu się istniejących i odpowiednio wyrażanych idei jest niezwykle ważna (np. odnosi się do konceptualizacji i wyrażania idei przede wszystkim w zachodnioeuropejskiej cywilizacji)¹⁴.

Etnomatematycy potwierdzają, że liczby jako takie nawet u ludów pierwotnych (np. u indiańskiego plemienia Navaho) są coraz bardziej złożone,

¹³ P. Gerdes, *Ethnomathematik dargestellt am Beispiel der Sona Geometrie*, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg – Berlin – Oxford 1997, s. 10.

¹⁴ M. Ascher, R. Ascher, *Code of the quipu: A study in media, mathematics, and culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1981, ss. 186–188.

jakby przechodziły w fazę pojęć abstrakcyjnych. Istnieje, co ważne, oddziaływanie idei matematycznych na kształtowanie się dóbr duchowych oraz ich uwarunkowań w kulturze. W systemie liczenia ludów cywilizowanych poza Europą (np. u dawnych Inków, Inuitów na Grenlandii czy Maorysów w Nowej Zelandii) idee matematyczne są częścią spłotu tworzącego kulturę. M. Ascher zauważa, że w piśmie węzełkowym Inków (*quipu*) dochodzi do swoistej kombinacji liczb, zasad logiki i konfiguracji przestrzennych¹⁵. Ludy pierwotne nie są zatem wyłącznie prymitywne.

D'Ambrosio przekonywał, opowiadając się za matematyką stosowaną, że należy skończyć z „czystą” matematyką akademicką, ponieważ nauka ta musi być zdolna utożsamiać się z działalnością wydzielonych wspólnot narodowych i plemiennych, grup zawodowych, młodzieży szkolnej z określonych klas wiekowych. W szkołach – jak zalecał – należy zastąpić i wyeliminować „uczoną biegłość w matematyce” na rzecz rozwoju „praktycznego statusu matematyki”¹⁶. Liczby, operacje arytmetyczne, geometryczne formy i przedstawienia należy – zdaniem brazylijskiego uczonego – przedstawić w zupełnie nowym układzie formalnym, uwzględniającym taki „blok psychologiczny”, by zanikały bariery pomiędzy różnymi rodzajami numerycznego i geometrycznego myślenia. Matematyczne uzdolnienia dziecka, nawet te wczesne, powinny być przystosowane do codziennego życia i przyszłych szans zawodowych. Naszą wiedzę i zrozumienie – jak sądził – włączamy do tego, co aktualne i praktyczne, co oznacza uznanie i włączenie etnomatematyki do szkolnych programów jej nauczania. Z etnografią identyfikujemy zatem strukturalny zasób wiedzy i wszelkie metody praktycznego rozwiązywania problemów, a teoria matematyki staje się naukowym wynalazkiem. D'Ambrosio i Paulus Gerdes nie wykluczali twórczych komponentów w matematyce bez wyłącznego sięgania do reguł formalnych, ale – jak sądzili – należy liczyć się tylko z kryteriami rozwoju matematyki w jej związku z danymi sytuacjami. Problemem pozostaje także to, czy uniwersalna natura matematyki spowoduje, iż będzie to nauka komunikatywna, sięgająca do realiów rzeczywistości, inaczej mówiąc: uspołeczniona. Matematyka posługująca się metaforami i systemem symboli musi być poznawczo racjonalnie skondensowana oraz zintegrowana. Powyższe zagadnienia natury ogólnej D'Ambrosio i Gerdes stawiali doraźnie matematykom do przemyślenia i zanalizowania¹⁷.

¹⁵ M. Ascher, *Ethnomathematics: A multicultural view of mathematical ideas*, Brooks & Cole, Pacific Grove, Ca 1991, s. 186.

¹⁶ U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics and its place in the history...*, ss. 45, 47.

¹⁷ Ibidem, ss. 47–48; P. Gerdes, *Ethnomathematik...*, ss. 5–6.

4. Refleksje etnomatematyków o charakterze i wymogach poznania matematycznego

W połowie lat 80. XX wieku D'Ambrosio opracował program badań z zakresu etnomatematyki i przedstawił go na IV Międzynarodowym Kongresie Kształcenia Matematycznego w Adelaide (Australia), zgłaszając potrzebę przedstawienia i upowszechnienia społeczno-kulturowych podstaw kształcenia matematycznego¹⁸. Potwierdzał on, że matematyka w istocie jest społeczna oraz kulturowa i w takim aspekcie należy ją badać i upowszechniać. Swój matematyczny program traktował jako „metodologię przebiegu analiz procesów powstania, przekazu, upowszechnienia oraz instytucjonalizacji wiedzy (matematycznej) w różnych systemach kulturowych”¹⁹.

Zarówno D'Ambrosio, jak i ściśle z nim współpracująca M. Ascher traktowali matematykę jako swoisty „program historii i filozofii matematyki”. Matematyka jest w swym charakterze dyscypliną rozwojową, stąd potrzeba uprawiania historii matematyki od czasów najdawniejszych, a co ważniejsze – powinna być też obiektem określonych uogólniających refleksji filozofa. Nauka ta stanowi rodzaj układu holistycznego, przy czym współczesna „nowa matematyka” obejmuje ideowo dużo więcej problemów i dylematów niż tradycyjna historiografia i epistemologia tej nauki. Zasady epistemologiczne nie powinny dotyczyć jedynie matematyki czystej. Ponadto do takiej matematyki konsekwentnie i szeroko należy włączać nowe metody badań, upowszechniania i nauczania²⁰.

Zarówno D'Ambrosio, jak i M. Ascher za niezwykle ważny uważali problem stałych form dialogu jako istotnych dla wyjaśnienia podstaw epistemologicznych matematyki²¹.

¹⁸ U. D'Ambrosio, *Socio-cultural bases for mathematics education*, UNICAMP, Campinas 1985.

¹⁹ Cyt. za: U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics and its place in the history...*, ss. 4–5. Por. także o związkach matematyki ze światem realnym: B. Booss, M. Niss, *Mathematics and the real world*, Birkhäuser, Basel 1979.

²⁰ D'Ambrosio określił matematykę jako sztukę i technikę zrozumienia, wyjaśniania, nauczania, przy równoczesnej kontroli uwarunkowań środowiska przyrodniczego, społecznego i politycznego. Procesy liczenia, pomiaru, segregowania, porządkowania i wnioskowania matematycznego powinny być według niego utożsamiane z określonymi grupami kulturowymi, nawet na najniższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego.

²¹ M. Ascher, U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics: A dialogue*, „For the Learning of Mathematics” 14(2)/1994, ss. 36–43, zwłaszcza ss. 40–41.

5. Sprawa dziedzictwa kulturowego matematyki a etnomatematyka

W październiku 1988 r. D'Ambrosio nakreślił badawczy program „historii idei oraz poznania matematycznego”, który obowiązywałby przede wszystkim tych, którzy będą interesować się jego pedagogicznymi implikacjami, zgodnie z ideowymi założeniami etnomatematyki. Należy – jak sądził – uczyć historii matematyki, a nie wyłącznie dziejów matematyki europejskiej. W publikacjach i wykładach przedstawia się bowiem głównie europocentryczny charakter matematyki. Ciąg rozwojowy prowadzi od matematyki greckiej, począwszy od tej uprawianej 2500 lat temu, poprzez średniowieczną, renesansową i współczesną fazę rozwoju tej nauki. Podobny jest bowiem rozwój techniki naukowego rozumienia, wyjaśniania, nauczania i publikacji osiągnięć matematyki z jej przyrodniczymi, społecznymi i politycznymi uwarunkowaniami oraz powiązaniem. Z równoczesnym rozwojem matematyki i techniki mamy – jak zauważa D'Ambrosio – do czynienia w wysoko rozwiniętych cywilizacjach dawnego Egiptu, Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz starożytnych cywilizacjach transatlantyckich i transpacyficznych (m.in. w technice liczenia, pomiaru, segregowania, porządkowania i wnioskowania matematycznego np. Majów i Azteków). Razem z matematyką grupy kulturowe poszczególnych ludów budują zręby starożytnych cywilizacji w powiązaniu z religią, filozofią i naukami przyrodniczymi.

W XVI wieku rozwój cywilizacji europejskiej związany jest z matematyką oraz jej udziałem w konstruowaniu nauki racjonalnej, precyzyjnej, efektywnej i prawdziwej. Esencja ludzkiej racjonalności jest wynikiem dynamiki kulturowej (jej zasady przejawiają się głównie w religii, sztuce i filozofii)²². D'Ambrosio podkreśla, że w Europie chrześcijańskiej matematyka jest łączona z uświęconą geometrią i mistycyzmem liczby. Dynamika rozwoju tej nauki przejawia się w intensywnych i częstych modyfikacjach sztuki i techniki oraz ciągłym wyrażaniu coraz to nowych zachowań (postaw) intelektualnych. Z niepokojem pisał on, że w tradycyjnej matematyce zachował się europocentryczny sposób myślenia, wywodzący się ze środowisk intelektualnych regionu śródziemnomorskiego oraz islamskiego, będący absolutną wykładnią jej reguł i paradygmatów. Wpływ matematyki chińskiej, indyjskiej i japońskiej oraz cywilizacji andyjskich (np. Azteków)

²² U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics: A research program in the history of ideas and in cognition*, „International Study Group on Ethnomathematics Newsletter” 4(1)/1988, ss. 5–8.

był wręcz śladowy. W takiej sytuacji dotychczasowa historia matematyki jest wyłącznie historią matematyki europejskiej²³.

D'Ambrosio proponuje wprowadzenie nowego, zmodyfikowanego programu upowszechniania i nauczania matematyki. Według niego należy:

1. Prowadzić badania matematyczne w kulturowo zróżnicowanych środowiskach na wszystkich kontynentach, a nie tylko na kontynencie europejskim.

2. Zwracać uwagę na projekty programów szkolnych nauczania matematyki w myśl zasad samej etnomatematyki.

3. Wykorzystać matematykę do praktycznych zastosowań i różnych funkcji życia pozaszkolnego (wręcz wymogów, które dyktuje codzienność w jej różnych formach pracy i zastosowań).

4. Pracować nad koncepcyjnymi i teoretycznymi podstawami prostej matematyki pokroju etnograficznego (np. obecnie rozwijanej wśród plemion i narodowości kontynentu latynoamerykańskiego i afrykańskiego).

Program badawczy D'Ambrosio wiązał z odpowiednią koncepcją matematyki w relacji tej nauki z dynamiką kulturową. Podkreślał on ciągłą ewolucję procesów poznawczych (kognitywnych) matematyki. Od tradycyjnej historii matematyki należy przejść – według niego – do szerokich struktur historii idei matematycznych przedstawianych na rozległym obrazie historii powszechnej²⁴. Dotyczy to przede wszystkim dziejów nowożytnych i najnowszych tej nauki.

D'Ambrosio proponował przebadanie rozwoju matematyki w Ameryce Łacińskiej do czasów kolonizacji kontynentu przez Europejczyków. Powstawały bowiem wtedy pewne wspólnoty ludzi wykształconych, np. wśród Inków i Azteków, powiązanych określonymi „korzeniami kulturowymi”. W przypadku narodów pierwotnych i peryferyjnych na kontynencie latynoamerykańskim wszelkie badania należy prowadzić także w formie instytucjonalnej, zarówno od strony jakościowej, jak i ilościowej²⁵.

D'Ambrosio zwracał uczonym uwagę na jeszcze inne wymogi i potrzeby badawcze:

1. Powinno się na nowych zasadach etnomatematycznych przedstawić podstawy epistemologiczne matematyki.

2. Należy zwrócić uwagę na specyfikę rozwoju nauki iberyjskiej (hiszpańskiej) doby średniowiecza, czasów odkryć geograficznych i wczesnego okresu kolonialnego (głównie XVI wieku).

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem. Od połowy lat 70. XX wieku uczone apelował o podejmowanie prac nad współczesnym funkcjonowaniem matematyki latynoamerykańskiej.

3. Niezwykle ważne jest dokonanie analizy naukowej rozwoju matematyki przed wyprawami Kolumba (*pre-Columbian mathematics*), np. Azteków, Majów, plemion indiańskich²⁶.

4. W odniesieniu do epoki odkryć geograficznych i późnego okresu kolonialnego należy dokonać badawczej analizy rozwoju matematyki w Hiszpanii i Portugalii oraz jej recepcji i modyfikacji w społeczeństwach rodzimych (np. wśród Azteków) oraz napływowych Ameryki Łacińskiej (okres kolonialny).

5. Istotne jest też wykazanie specyfiki rozwoju badań i nauczania matematyki w XIX wieku, tj. w okresie ruchów niepodległościowych i powstania nowoczesnych państw narodowych w Ameryce Łacińskiej.

6. Konieczna jest też analiza funkcjonowania matematyki wśród ludności tubylczej (np. Indian) kontynentu południowoamerykańskiego (matematyka stosowana w życiu codziennym, ludowa matematyka wiejska).

7. W aspekcie jakościowym i ilościowym należy dokonać gruntownej analizy trendów rozwoju matematyki w XX wieku (np. funkcjonowania matematyki dla potrzeb społeczeństwa przemysłowego czy nawet postindustrialnego współczesnej Brazylii i Argentyny)²⁷.

6. Matematyka – kultura – etnomatematyka

Od lat 70. XX wieku etnomatematycy coraz częściej dostrzegali zależności między funkcjonowaniem matematyki, etnomatematyki i kultury, widoczne w ciągłym przenikaniu się idei matematycznych drogą pośrednią i bezpośrednią. Zebranie dokumentacji w tej dziedzinie w przypadku ludów pierwotnych wymaga wiedzy z przynajmniej kilku dziedzin badawczych:

- historii rozwoju idei matematycznych,
- etnografii i etnologii (zwłaszcza w przypadku funkcjonowania pierwotnej matematyki, np. wśród plemion indiańskich i afrykańskich),
- kultury ludowej ludów niepiśmiennych (etnografia staje się przydatna matematykom).

Wymaga to także odpowiednich prac „terenowych” w gromadzeniu niezbędnego materiału etnograficzno-kulturowego, które należy wzbogacić znajomością realiów geograficznych, społeczno-ekonomicznych, spraw prawno-administracyjnych i politycznych badanych ludów, plemion i narodowości (np. na kontynencie latynoamerykańskim). Ważna jest też dobra znajomość natury społeczno-psychologicznej w sprawach mental-

²⁶ U. D'Ambrosio i M. Ascher traktowali to jako multikulturowe spojrzenie na matematykę. Por. M. Ascher, *Ethnomathematics: A multicultural view...*, s. 184 nn.

²⁷ U. D'Ambrosio, *A Research Program...*

nych i religijnych poszczególnych narodów i plemion (np. na kontynencie afrykańskim, latynoamerykańskim, a także w Australii i Oceanii)²⁸.

Etnomatematycy wprowadzają też pojęcie matematyki ludowej (*folk mathematics*), niekiedy określanej jako rodzaj folkloru matematycznego. Pojęcia tego używa się, gdy określone twierdzenia i definicje matematyczne, a także techniki oraz fakty matematyczne krążą ustnie nie tylko, ale również wśród matematyków (specjalistów), a nie są publikowane w książkach czy czasopismach akademickich.

Angielski matematyk John Conway wprowadza pojęcie matematyki powszechnie znanej (*wellknowable mathematics*). Mogą to być twierdzenia i dowody znane oraz oparte na faktach, ale ze względu na aktualnie prowadzone badania nieupowszechniane. W danej dyscyplinie matematycznej takie twierdzenia (znane nawet ekspertom) mają określony status badawczy i znaczenie, ale nie są opublikowane w ukończonej formie.

Zwolennicy etnomatematyki włączają badania matematyczne wraz z jej nauczaniem w szkołach do antropologii kulturowej, a zatem człowiek i związane z nim systemy kulturowe odgrywają najważniejszą rolę. Tak przynajmniej sądzi P. Gerdes²⁹.

Matematyka ma wreszcie swoje wymiary antropologiczne, ludzkie. Z pomocą matematyki drogą pośrednią – jak sądzą etnomatematycy – człowiek zmienia swoje zachowanie od indywidualnego poprzez społeczne do odpowiedniej postawy kulturowej. Matematycy dostrzegają, że matematyka, zarówno teoretyczna (abstrakcyjna), jak i praktyczna, pozostaje w związku z tymi, którzy parają się pracą badawczą, z dydaktykami, jak też z ludźmi, którzy wykorzystują matematykę w życiu gospodarczym, społecznym i duchowym. Etnomatematycy, mając na względzie czynnik ludzki, wspierają te pokolenia matematyków i organizacji o różnym charakterze, które przekazują wyniki badań, upowszechniają i wszechstronnie wykorzystują skodyfikowany język matematyczny (*jargon codes*), style rozumowania, praktykę badawczą i upowszechniają uzyskiwane wyniki oraz metody badawcze³⁰.

²⁸ M. Ascher, R. Ascher, *Code of the quipu...* M. Ascher rozważa kwestię zależności pomiędzy rozwojem matematyki a jej kulturowymi uwarunkowaniami. Przedstawia jako prawdę oczywistą, że etnomatematycy traktują matematykę z jej technikami i dowodami jako produkt kulturowy. W tym przypadku matematyka jest uniwersalna, panhumanistyczna (wszechhumanistyczna) i wszechkulturowa. Według etnomatematyków historyczność matematyki i jej wielokierunkowy rozwój, często chaotyczny, nie może być kwestionowany. Por. M. Ascher, R. Ascher, *Ethnomathematics*, „History of Science” 24/1986, ss. 139–140.

²⁹ P. Gerdes, *Ethnomathematik...*, passim.

³⁰ U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics the Nature of Mathematics and Mathematics Education*, w: P. Ernest (red.), *Education and Philosophy. An International Perspective*, Falmer Press, London – Washington 1994.

Począwszy od lat 70. i 80. XX wieku, etnomatematycy coraz częściej w ewolucji ideowej i treściach matematycznych doszukują się społecznego charakteru rozwoju matematyki. Tradycje, praktyka badawcza i matematyczne koncepcje podporządkowane są – zdaniem etnomatematyków – grupom społecznym. W tym też tkwi sens aspektu społecznego (socjologicznego) tej nauki³¹. W 1978 r. na Międzynarodowym Kongresie Matematyków w Helsinkach wszechstronnie i dogłębnie na podstawie wypowiedzi jej uczestników i odpowiednich analiz badawczych wskazywano na związki społeczne matematyki, zwłaszcza w czasach nowożytnych i najnowszych. Warto przypomnieć, że zwolennikiem tak rozumianej socjologii matematyki i rzecznikiem „uspołecznienia tej nauki” był m.in. wybitny historyk matematyki Dirk Jan Struik³².

W 1985 r. D'Ambrosio potwierdzał, że matematyka funkcjonuje i jest praktykowana w różnych grupach kulturowych, takich jak: plemię, naród, grupy zawodowe, a nawet wiekowe. Na tym polega aspekt społeczny matematyki lub szerzej mówiąc: wymiar ludzki. W tej sytuacji w latach 90. XX wieku P. Gerdes używał pojęcia „antropologia matematyki”, a nawet „matematyka antropologiczna”³³. Matematyka nie może bowiem zajmować się wyłącznie liczbą, pomiarem, figurą geometryczną, ale w głównym nurcie jej rozwoju znajduje się również człowiek, jego codzienne czynności i potrzeby. D'Ambrosio konsekwentnie dowodził, że etnomatematyka, spełniając określoną rolę w wyjaśnianiu natury wiedzy matematycznej, musi zwrócić uwagę na potrzeby intelektualne tworzącego tę naukę człowieka³⁴.

7. Światowe wymiary rozwoju matematyki

Jeden z głównych rzeczników etnomatematyki, D'Ambrosio, wyrażał przekonanie, że mamy do czynienia z „różnymi matematykami”, których należy

³¹ Por. H.J.M. Bos, H. Mehrrens, *The interactions of mathematics and society: Some exploratory remarks*, „Historia Mathematica” 4/1977, ss. 7–30.

³² D.J. Struik, *The sociology of mathematics revisited: A personal note*, „Science and Society” 50(3)/1986, ss. 280–299; także: E. Piotrowska, *Philosophical and ideological ideas of Dirk Jan Struik. Marxist materialism in the philosophy of mathematics*, w: E. Piotrowska, J. Wiśniewski (red.), *Philosophical aspects of the science*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005, ss. 25–49.

³³ P. Gerdes, *Ethnomathematics...*, s. 11; idem, *How to recognize geometrical thinking? A contribution to the development of anthropological mathematics*, „For the Learning of Mathematics” 6(1)/1986, ss. 35–39.

³⁴ U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics has a role in helping us to clarify the nature of mathematical knowledge in general*, www.ldc.lu.se/~latinam/virtual/virtual5.htm [15.09.2014].

identyfikować z określonymi grupami i społecznościami kulturowymi. W tej sytuacji badania matematyczne z zakresu etnomatematyki mają charakter międzynarodowy i powinni w nich partycypować uczeni z różnych krajów. Z inicjatywy D'Ambrosio w 1985 r. powołano więc Międzynarodową Grupę Studyjną Etnomatematyki (SGEm). Dla etnomatematyków „umiędzynarodowionych” przykłady z życia stanowi matematyka akademicka i szkolna z różnych krajów i społeczeństw, gdyż rozwija się w różnych kontekstach kulturowych i historycznych. Gerdes łączył w ten sposób rozwój etnomatematyki z różnymi kulturami świata³⁵.

Połączenie wszystkich odmian etnomatematyki można określić mianem „matematyki światowej” i w tym przypadku widać zgodność uczonych, którzy tworzyli i upowszechniali etnomatematykę (np. Paulus Gerdes, Alan Bishop, Peter Damerow, Christine Keitel, Ubiratan D'Ambrosio oraz Marcia i Robert Ascherowie). Wszyscy opowiadali się za matematyką w wymiarze światowym³⁶. M. Ascher uważała, że należy optować za szerszym ujęciem matematyki, w którym idee tej nauki nie są ograniczone potrzebami i zrozumieniem określonych grup zawodowych, kulturą, mentalnością, historycznymi ramami czasowymi, środowiskiem geograficznym i uwarunkowaniami politycznymi czy gospodarczymi³⁷.

D'Ambrosio w latach 70. i 80. XX wieku występował z nową propozycją badań nad przeszłością matematyki geograficznie ujmowanej w wymiarach globalnych. Uczonemu brazylijskiemu chodziło o uwzględnienie dwóch zasadniczych postulatów jako doraźnych celów i zadań:

1. Badania nad dziejami matematyki należy odnieść do czasów najdawniejszych (czynnik czasowy), to znaczy jeszcze przed pojawieniem się pisma. Wraz z ukształtowaniem się *homo sapiens* rodzi się bowiem myślenie kategoriami ilościowymi i obrazami geometrycznymi.

2. Historii matematyki nie należy ograniczać do Europy Zachodniej, ale odnieść ją do wszystkich ośrodków cywilizacyjnych w różnych stronach świata, co odpowiada zasadom uniwersalności myślenia matematycznego. Badanie dziedzictwa matematyki powinno odpowiadać wymogom „matematyki światowej” w szerokich wymiarach czasowych i geograficznych.

³⁵ P. Gerdes, *Ethnomathematik...*, s. 9.

³⁶ Por. ich wypowiedzi w dyskusji nad przedmiotem etnomatematyki na V Międzynarodowym Kongresie ds. Kształcenia Matematyki w Budapeszcie w 1988 r. Materiały z tego kongresu: C. Keitel, P. Damerow, A. Bishop, P. Gerdes (red.), *Mathematics, Education and Society*, UNESCO, Paris 1989. Także: P. Gerdes, *Ethnomathematik...*, s. 9.

³⁷ M. Ascher, U. D'Ambrosio, *Ethnomathematics: A dialogue*, s. 40. W artykule omówiona została dyskusja nad szerokim (także w sensie geograficznym) zrozumieniem etnomatematyki. Ibidem, ss. 36–43.

Etnomatematycy uważają też, że różnorodność kulturową narodów i związków plemiennych należy łączyć z procesami rozwoju matematyki multietnicznej i multikulturowej. Etnomatematyka interpretuje i wyjaśnia różne rodzaje metod i technik badawczych matematyki w różnych kulturach. Badania historyczne w szerokim geograficznym wymiarze ułatwiają zaś wyjaśnienie spornych kwestii, należyte zrozumienie stosowanej terminologii i upowszechnienie wiedzy, kultury i mentalności matematycznej, np. w europejskim świecie łacińskim i kulturowo-religijnym kręgu islamskim. Konieczne jest też należyte przedstawienie dziejów i cywilizacyjnych powiązań matematyki hinduskiej, japońskiej oraz dorobku Majów i Azteków³⁸.

8. Matematyka w szkole i życiu publicznym

W dniach od 2 do 5 września 1998 r. w hiszpańskiej Grenadzie odbył się pierwszy międzynarodowy kongres etnomatematyków, w którym uczestniczyło 90 delegatów z 40 krajów, w tym większość twórców i promotorów koncepcji etnomatematyki (D'Ambrosio, Gerdes, Bishop, Keitel, Dame-row). Uznano wówczas, że etnomatematyka jest nie tylko skuteczną próbą przełamania monopolu Europy we wszelkich badaniach matematycznych w epokach minionych i współcześnie, ale w specjalnym programie przygotowanym przez grono matematyków uznano, że stanowi ona klucz do edukacji matematyki i to na wszystkich poziomach jej nauczania. Jest to skuteczna – jak podkreślano – „droga działania matematyków”. W pracy matematyka wydzielano nie tylko teorię, ale przede wszystkim „praktyczne działanie” (np. liczenie, ocenę liczbową, rachunki), tak ważne w życiu codziennym. Operacje matematyczne – jak sądzono – będą coraz bardziej poszukiwane wraz z postępowaniem cywilizacyjnym.

Gerdes, analizując rozwój matematyki na kontynencie latynoamerykańskim i afrykańskim, doszedł do przekonania, że w okresie kolonialnym wyraźnie dzielono tę naukę na matematykę zachodnią (europejską), właściwą rasie białej, oraz matematykę uprawianą przez ludy znajdujące się na niższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego (np. amerykańskich Indian). W dużym stopniu odnosiło się to do nauczania i upowszechniania matematyki w krajach Europy Zachodniej i w społeczeństwach Trzeciego Świata,

³⁸ U. D'Ambrosio, *Historiographical Proposal for Non-Western Mathematics*, w: H. Selin (red.), *Mathematics Across Cultures. The History of Non-Western Mathematics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000, ss. 79–92.

tj. afrykańskich, latynoamerykańskich (np. Indian) i na terenach Australii (Aborygeni)³⁹.

Etnomatematycy wydzielali matematykę przekazywaną ustnie oraz matematykę pisaną, zawartą w pracach naukowych i podręcznikach. Do pierwszej zaliczano matematykę właściwą myśleniu ludów pierwotnych (np. elementy działań matematycznych wśród plemion indiańskich). Tego rodzaju matematyka często kwalifikowana jest jako rozwijająca się spontanicznie i dość szeroko stosująca ogólnie przyjęte metody matematyczne. Niekiedy też była nazywana „matematyką uliczną”, jako najczęściej związana z codziennym życiem człowieka. Jest ona fragmentaryczna, przypadkowa i zaspokaja jedynie doraźne potrzeby człowieka⁴⁰. Do drugiego rodzaju zaliczono zaś matematykę, która nie może obejść się bez dyrektyw dydaktycznych oraz nauczającej i kontrolującej roli nauczyciela.

D'Ambrosio skłonny był nawet mówić o matematyce wyznaczonej barierami klasowymi, o tej lepszej – abstrakcyjnej, pisanej i opartej na podstawach naukowych oraz tej gorszej – ludowej, właściwej społeczeństwom niepiśmiennym, stosowanej doraźnie i przeznaczanej „dla ubogich” w swej recepcji⁴¹.

9. Matematyka upolityczniona czy ludowa?

Etnomatematycy zastanawiali się nawet, analizując sytuację ekonomiczną w krajach Trzeciego Świata, czy nie mamy do czynienia z matematyką grup ludności zbiedniałych, z prostą „kulturą mas ludowych”, przynależną zmarginalizowanym i zniewolonym grupom społecznym. Z taką kulturą ludową (odnoszącą się do matematyki i jej nauczania) można spotkać się w środo-

³⁹ Por. w tej kwestii refleksje Gerdesa w odniesieniu do nauczania geometrii: *Ethno-geometrie: kulturanthropologische Beiträge zur Genese und Didaktik der Geometrie*, Franzebecker Verlag, Hildesheim 1990, ss. 2–18. Gerdes wprowadza pojęcie etnogeometrii dla potrzeb analizy porównawczej nauczania geometrii w różnych krajach o różnym poziomie cywilizacyjnym. Takie badania miały według niego znaczenie kulturowo-antropologiczne.

⁴⁰ O matematyce ustnej czy ludowej por. T. Carraher, D. Carraher, A. Schliemann, *Written and oral mathematics*, „Journal of Research in Mathematics Education” 8/1987, ss. 83–97; T. Carraher, D. Carraher, A.D. Schliemann, *Mathematics in the streets and in schools*, „British Journal Developmental Psychology” 3/1985, ss. 21–29. Wspomniani uczeni podkreślają, że nawet owa matematyka prosta, wręcz „z ulicy”, często doraźnie przydatna, może być stosowana w dydaktyce szkolnej.

⁴¹ U. D'Ambrosio, *Mathematics for rich and for countries*, Carimath, Paramaribo 1982. W tej kilkunastostronicowej broszurze D'Ambrosio pokazuje społeczny (klasowy) charakter recepcji matematyki w zależności od usytuowania materialnego użytkowników matematyki. Por. P. Gerdes, *Ethnomathematik...*, s. 409.

wisku robotniczym, chłopskim, a także wśród intelektualistów, w mediach, w szkolnictwie (np. w nauczaniu matematyki), w rodzinie, w ogólnie przyjętych normach tradycji, w zwyczajowości, a być może w języku i określonej rasie. Panujące dziś ideologie mogą okazać się ważne w tej sprawie.

D'Ambrosio uważa, że w krajach latynoamerykańskich w nauczaniu matematyki szkolnej, zwłaszcza wśród biednej ludności autochtonicznej, przeważa kultura ludowa. Stosunek do matematyki i jej potrzeb, a także jej recepcja (np. przez uczniów) jest warunkowana statusem danego społeczeństwa (etnosu), wyznawaną religią, a nawet przynależnością do kręgu językowego i dostrzegalną odmiennością rasową⁴².

Nie trudno zauważyć, że zwolennicy bardziej radykalnego odłamu etnomatematyki skłonni są twierdzić, że kultura ludowa, czyli kultura większości społeczeństwa, jest formą oporu czy oprostowania wpływów małych, ale silnych grup politycznych i gospodarczych. Niekiedy jednak dochodzi do konfrontacji między elitami ludzi bogatych i masami ludzi biednych (zwłaszcza w Trzecim Świecie). Warto nadmienić, że sprzeczności klasowo-społeczne w marksistowskim ujęciu mniej już interesują etnomatematyków, choć pewnych wpływów ideologii marksizmu wykluczyć nie można. Społeczeństwo konsumpcyjne w tym przypadku, jeśli nie jest całkowicie akceptowane przez etnomatematyków (np. w uwarunkowaniu nauczania matematyki), to przynajmniej jest tolerowane. Fenomen społeczny jest więc związany z nauczaniem matematyki, np. na terenach latynoamerykańskich, jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio.

D'Ambrosio zauważał też, że na kontynencie latynoamerykańskim istnieją duże kontrasty i rozdźwięk pomiędzy aspiracjami duchowymi bogatych i biednych, pomiędzy wpływowymi i zwykłymi ludźmi. Stanowi to swoistą „ekologię społeczną” dla tych, którzy nauczają, i dla tych, którzy uczą się matematyki.

Takie problemy i dylematy pojawiały się w rozważaniach nad rolą i funkcją społeczną etnomatematyki tylko dlatego, że dokonano poważnej rewizji europocentryzmu w rozumieniu i badaniach naukowych oraz nauczaniu matematyki na różnych poziomach. Struktury społeczne Europy, zwłaszcza

⁴² Część etnomatematyków wprowadza pojęcie „emancypującego” charakteru pedagogicznego i dydaktycznego w nauczaniu matematyki, zwłaszcza gdy analizujemy specyfikę rozwojową lokalnych społeczności Ameryki Łacińskiej, Afryki i Australii. Badający funkcjonowanie prostej matematyki, szczególnie geometrii, w plemiennych społeczeństwach i narodowościach mogą mieć styczność z przesądami i stereotypami rasowymi. Latinoamerykańskie urzędy oraz instytucje centralne i lokalne (samorządowe) w nauczaniu nauk ścisłych i matematyki (nie mówiąc o naukach społecznych) nie zawsze są wolne od przesądów rasowych.

Europy Zachodniej, były etnomatematykom znane i powszechnie przez nich akceptowane. Do codziennego i naukowego obiegu matematyki, znanej i uprawianej w dawnych, zniszczonych przez konkwistadorów cywilizacjach (np. Inków, Azteków) czy przez cywilizacyjnie niżej stojące plemiona i narodowości, należało wprowadzić znajomość nowych struktur i światopoglądu społecznego⁴³.

Jeden z etnomatematyków, George Joseph, pisząc w swej pracy o pozaeuropejskich korzeniach matematyki, potwierdzał, że w badaniach naukowych, nauczaniu i upowszechnianiu matematyki należy uwzględnić myśl, kulturę i aspiracje tej swoiście rozumianej nauki wśród ludów niepiśmiennych i w licznych społecznościach oraz plemionach kontynentu latynoamerykańskiego, afroazjatyckiego i australijskiego⁴⁴. Dochodzi w ten sposób do relacji „swojskiej matematyki” (np. niżej cywilizacyjnie stojących plemion) do „obcej matematyki”, często co do treści i metod nauczania z krajów wysoko uprzemysłowionych. Procesom tym podlega matematyka jako wiedza (wraz z infrastrukturą badań naukowych), nauczyciel wykładający matematykę i realia społeczne, w jakich owa wiedza bywa wykorzystywana.

W ostatnim ćwierćwieczu etnomatematycy analizowali relacje, jakie mogą zachodzić w sensie pozytywnym lub negatywnym między matematycznymi ideami o charakterze ludowym a formalną akademicką (uniwersytecką) matematyką lub inaczej: między matematyką będącą w codziennym obiegu społecznym a matematyką „uczoną”. Z analizy tych relacji wyłoniły się dwa stanowiska:

– część etnomatematyków uważa, że należy wspierać obiektywny charakter matematyki, w której zawsze coś odkrywamy. Prowadzone przez nich studia potwierdzają, że we wszystkich kulturach mniej lub bardziej rozwiniętych stosowane są matematyczne metody liczenia, segregowania oraz rozszyfrowywania i takie metody często spontanicznie powstają i są stosowane nawet przez społeczeństwa niepiśmienne w różnych miejscach świata. Można dyskutować, czy takie metody są odkrywane, czy też konstruowane, czy może odkrywamy i zarazem konstruujemy (pośrednio zależy to od wyznawanej i bronionej postawy ideowej wobec matematyki);

– zwolennicy użytecznej matematyki zaprzeczają z kolei występowaniu w matematyce konstrukcji umysłu. Skrajnie praktyczne koncepcje i operacje

⁴³ Z bogatej literatury por. chociażby klasyczną pracę P. Gerdesa, *Ethnomathematik...*

⁴⁴ G. Joseph, *Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics*, Tauris, London 1991. Amerykański socjolog W.A. Sumner w początkach XXI wieku zauważył, że obecnie matematyka spełnia nie tylko funkcję naukową, ale również dydaktyczną oraz społeczną i odnosi się to zarówno do zindustrializowanych krajów Europy Zachodniej, jak i obszarów typowo rolniczych, np. latynoamerykańskich, czy plemion pasterskich w Afryce.

matematyczne, takie jak: liczenie, rachunki, liczby, porządkowanie, segregowanie, pomiar i ważenie występują w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich kulturach (także w społecznościach słabo rozwiniętych).

Matematyk E. Ferreira wprowadził pojęcie paradygmatu etnomatematycznego. Zostało ono upowszechnione na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, by zachęcić do dalszych zmian i nowego rozumienia matematyki. Paradygmat ten został uzupełniony przez innego z etnomatematyków, A. Bishopa, który miał podobne spojrzenie na wiele spraw⁴⁵. Przede wszystkim jest to paradygmat badawczy, inaczej przyjęcie nowego spojrzenia naukowego i poznawczego ze strony matematyki jako nauki oraz matematyków ją tworzących. Stanowi nowy przykład i wzorzec matematyki. Jak podkreślał E. Ferreira, należy przede wszystkim zbadać spuściznę i stan wiedzy matematycznej w tradycyjnych kulturach, nie tylko w matematyce europejskiej, ale również poza tym kontynentem. Trzeba więc odwołać się do zasad antropologicznych, bo w poszczególnych kulturach matematyka ma inny charakter, cele i zadania, co dotyczy przede wszystkim języka i symboli matematycznych. Przyjmując określone symbole, wartości, a nawet pewną mentalność i obyczajowość, matematyka uzyskuje nowe znaczenie. Są to pewne żądania, które można nazwać infrastrukturą matematyki.

Paradygmat wiedzy matematycznej przyjmuje równocześnie charakter globalny. Wiedza matematyczna w ramach etnomatematyki powinna bowiem inspirować matematyków na całym świecie – od silnie uprzemysłowionej Europy Zachodniej po kontynent latynoamerykański, Australię i Oceanię.

Etnomatematyków inspiruje ten paradygmat w różnych grupach społecznych i zawodowych. Niewykluczone, że mamy do czynienia z odmiennymi procesami socjologizacji wiedzy matematycznej. W aspekcie treściowym i socjologicznym etnomatematyka odpowiada na wezwania epoki postindustrialnej oraz informatycznej naszych czasów, która otwiera się na nowe założenia praktyki społecznej, wzajemnie się uzupełniającej (komplementarnej)⁴⁶. Nietrudno wskazać jeszcze inne cechy matematyki eksponowane przez etnomatematyków:

1. Na przełomie XX i XXI wieku etnomatematycy stanęli przed poważnymi problemami. W 1997 r. zasłużony dla rozwoju etnomatematyki P. Gerdes stwierdził, że „Etnomatematyka jest dziedziną badawczą relatywnie młodą, dlatego konkretne tematy badawcze mogą być różnorodne”⁴⁷. Zadania stojące

⁴⁵ P. Gerdes, *Ethnomathematics...*, ss. 14, 404.

⁴⁶ Ibidem, s. 14; A. Bishop, *Cultural Conflicts of Mathematics Education: Developing a Research Agenda*, „For the Learning of Mathematics” 14(2)/1994, ss. 15–18.

⁴⁷ P. Gerdes, *Ethnomathematics...*, s. 404.

więc przed matematykami, zwłaszcza w sprawach ogólnych, są „fundamentalnie różne”, ale przeznaczone do badań i analiz.

2. Programy badawcze etnomatematyki mają szeroki zakres i dlatego korzystają z osiągnięć wielu nauk, np. różnych dziedzin matematyki i logiki, historii i archeologii (np. przy badaniu początków zainteresowań matematyką ludów pierwotnych), etnografii, etnologii, antropologii, psychologii (zwłaszcza psychologii społecznej). Tak szerokie zastosowanie „nauk pomocniczych” niekiedy twórczo, ale często też negatywnie wpływa na cele i zadania stojące przed matematyką. W tym tkwi sens holistycznego spojrzenia na matematykę i jej różne aspiracje poznawcze.

3. Etnomatematycy nie negują tego, że mimo powiązań z bieżącymi potrzebami oraz wyzwaniem społecznymi i kulturowymi matematyka posługuje się własnymi paradygmatami formalnymi, strukturalnymi, algorytmicznymi. Posiada własny sposób dowodzenia oraz niezbędny do rozwoju system twierdzeń. Częściowo dotyczy to również matematyki ludów pierwotnych.

4. Nie przeczą też, że nie podlegała rozwojowi historycznemu, dynamicznemu wzbogacaniu się o nowe dziedziny badawcze (łącznie z dowodami i systemem twierdzeń). Rozwój ten uzależniony jest m.in. od poziomu cywilizacyjnego społeczeństw i narodów.

5. Etnomatematycy podkreślają rolę ciągłej obecności etnosu w matematyce, ponieważ na jej rozwój wpływają poszczególne narody, narodowości i plemiona (np. afroazjatyckie czy latynoamerykańskie). Ważne dla etnomatematyków było odwołanie się do metody genetycznej, czyli zwrócenie mniejszej lub większej uwagi na pochodzenie i stopniowy rozwój struktur matematycznych (np. systemu dowodzenia, stosowania reguł arytmetycznych i geometrycznych) nawet w przypadku prostej i mało rozwiniętej wiedzy i doświadczenia matematycznego ludów pierwotnych (np. Indian, Inuitów, Aborygenów). Tam, gdzie mówi się o ewolucji ideowej (konceptyjnej) matematyki, tam stosowanie metody genetycznej jest użyteczne, tak przynajmniej sądzą etnomatematycy.

6. W ujęciu geograficznym etnomatematycy pojmują matematykę całościowo, globalnie. W mniejszym lub większym nasyceniu badaniami naukowymi i dydaktyką matematyka jest tworzona na wszystkich kontynentach, także w krajach Trzeciego Świata.

7. Etnomatematycy szczególnie podkreślają i wysoko cenią związki idei matematycznych z kulturą i to szeroko rozumianą. Odnosi się to zarówno do kultur wysoko rozwiniętych (np. w czasach starożytnych Majów i Azteków, a w późniejszych epokach rozwoju kulturowego oraz obecnie – choćby Europy Zachodniej), jak i kultur na średnim poziomie oraz kultur społeczeństw

pierwotnych (np. plemion nad Amazonką, w środkowej części Afryki). Etnomatematyków interesują nie tylko systemy i struktury owych kultur, lecz również terapie, zgromadzona wiedza i metody, zwłaszcza dotyczące historii kultury, a pośrednio także studia kognitywne i antropologiczne.

Etnografowie nie wykluczają też zainteresowania istotnymi kwestiami poznawczymi z dziedziny filozofii matematyki. Jednak termin „filozofia matematyki” jest niezbyt często stosowany przez etnomatematyków. W rzeczywistości koncepcje, uogólnienia, paradygmaty i zmiany strukturalne matematyki można zakwalifikować do pojęć filozoficznych, często w znaczeniu szerszym niż to, co można określić mianem „idei matematycznych”. Teoretycy etnomatematyki (np. M. i R. Ascherowie) sądzą nawet, że idee matematyczne zawierają pierwiastek wszechludzki (*pan-humane*), co oznacza, że są tworzone oraz służą potrzebom ludzkim i rozwijają się wraz z określonymi kulturami⁴⁸.

Przy współdziale matematyki kultura – jak potwierdzają etnomatematycy – bywa wykorzystywana w różnych miejscach, tworząc rozmaite produkty i wartości (np. w formach mitycznych, w rękodzielnictwie czy zdobnictwie). Etnomatematyka otwiera globalne, multikulturowe perspektywy rozwoju wraz z niespodziewanymi formami.

Reasumując, na każdym etapie swego rozwoju matematyka tworzy kulturę, ściśle mówiąc: kulturę matematyczną. Ujmowanie kultury przez matematyków w formie ekstremalnej nie zawsze ma potwierdzenie naukowe. Jedno jest pewne – część twórców etnomatematyki ujmuje matematykę w sposób globalny, multikulturowy.

1. Istnieją pewne podobieństwa ideowe i koncepcyjne między rozwojem matematyki, jej celami, przeznaczeniem i upowszechnieniem w interpretacji oraz wykładnią społecznego konstruktywizmu i etnomatematyki. Społeczny konstruktywizm rozwija się jednak koncepcyjnie niemal wyłącznie w brytyjskim i amerykańskim środowisku intelektualnym, natomiast etnomatematyka – w latynoamerykańskim i afroazjatyckim (jest ona jakby filozofią matematyki w Trzecim Świecie). W Europie (być może poza brytyjskimi i częściowo niemieckimi ośrodkami matematycznymi) etnomatematyka ma ograniczony wpływ i znaczenie.

⁴⁸ M. Ascher, R. Ascher, *Ethnomathematics*, w: I. Grattan-Guinness (red.), *Companion of the history and Philosophy of the Mathematical Sciences*, t. 2, London – New York 1994, ss. 1545–1546. Ascherowie, opowiadając się za multikulturowością, orientacyjnie podają, że na świecie istnieje od 5 do 6 tys. kultur (dodam od siebie: także języków), z czego ponad 95% przynależy do ludów niepiśmiennych lub żyjących na bardzo niskim poziomie rozwoju społecznego, gospodarczego i na etapie życia przedpaństwowego lub też lepiej zorganizowanego.

2. Etnomatematycy zwracają także uwagę na upowszechnianie matematyki w społeczeństwach multikulturowych i kulturowo mniej rozwiniętych. W specjalnie przygotowanych programach szkolnych oraz podejmowanych pracach terenowych (np. wśród plemion afrykańskich) promują w nauczaniu matematyki (zarówno arytmetyki, jak i geometrii) formę poglądową (np. u plemion afrykańskich są to często rysunki i gry geometryczne). Nauczyciel w tamtych środowiskach posiada kwalifikacje pozwalające stymulować świadomość kulturową ucznia, zwracając uwagę na określony potencjał wiedzy matematycznej⁴⁹.

3. Etnomatematyka ma jednak wielu przeciwników wypracowanego przez siebie nowego spojrzenia na cele i zadania dyscyplin matematycznych. Zarzuca się jej zbyt ogólne i wielostronne zadania badawcze. Odwoływanie się przez etnomatematyków do wielu dziedzin wiedzy (najczęściej z nauk społecznych i humanistycznych) powoduje, że matematyka traci swą specyfikę odrębnej nauki, mającą wielowiekową tradycję rozwojową i to od czasów antycznych. Wielu matematyków sądzi, że etnomatematycy przeceniają rolę poszczególnych narodów (zwłaszcza społeczności plemiennych) oraz kultur w kształtowaniu się współczesnej matematyki. W dodatku atakowanie europocentryzmu w matematyce wydaje im się przesadzone.

Niemiecki matematyk Johann Schroeder, zajmujący się filozoficznymi podstawami matematyki, krytycznie odniósł się do poglądu, że matematyka wytwarza pewne produkty kulturowe. Wykazał on, że twórczość matematyczna jest niezależna od czasów, w których powstaje, pozostaje zdystansowana wobec wartości kulturowych, nie ulega wymogom życia codziennego ani uwarunkowaniom społeczno-gospodarczym czy kulturowym epoki, w której jest tworzona⁵⁰.

4. Etnomatematyka, pomimo tych i innych zarzutów, jest próbą nowego spojrzenia na niekiedy złożone cele, zadania i uwarunkowania rozwoju matematyki. Związki matematyki z kulturą i narodem mało kto już dziś kwestionuje. Zaś globalne spojrzenie etnomatematyka na matematykę jako naukę całkowicie odpowiada wymogom i wyzwaniom epoki postindustrialnej oraz informatycznej, w której przyszło nam żyć.

⁴⁹ O funkcjonowaniu idei geometrycznych np. wśród plemion afrykańskich: P. Gerdes, *Ethnomathematik...*, s. 221 nn. Badania prowadzono w ramach afrykańskiego programu matematycznego i tego, co można określić „matematyką światową” czy wręcz „matematyką umiędzynarodowioną” lub „matematyką społeczną”. Por. H. J. M. Bos, H. Mehrrens, *The interactions of mathematics and society...*, ss. 7–30. Można podziwiać bogactwo form artystycznych ludów – plemion i narodowości afrykańskich, oparte na motywach matematycznych lub prematematycznych.

⁵⁰ J. Schroeder, *Mathematik*, w: H. Reich, A. Holzbrecher, J. Roth (red.), *Fachdidaktik interkulturell. Ein Handbuch*, Leske + Budrich Verlag, Opladen 2000, ss. 451–458.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Filozofii
Zakład Epistemologii i Kognitywistyki



MIĘDZY IDEALIZACJĄ,
FILOZOFIĄ HISTORII A METAFIZYKĄ.
PRÓBA PREZENTACJI I RECEPCJI
WĄTKÓW BADAWCZYCH
W TWÓRCZOŚCI NAUKOWEJ
LESZKA NOWAKA

1. O przyjętej konwencji prezentacji

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja twórczości naukowej Leszka Nowaka (1943–2009), który w 1970 r. rozpoczął pracę w Instytucie Filozofii¹. Jest on autorem siedmiu teorii naukowych wielkiego zasięgu: koncepcji idealnego prawodawcy, idealizacyjnej teorii nauki, adaptacyjnej interpretacji materializmu historycznego, kategorialnej interpretacji dialektyki, nie-Marksowskiego materializmu historycznego, nie-Ewangelicznego modelu człowieka i metafizyki unitarnej. Teorie te były fragmentem szerszej

¹ W niniejszym tekście wykorzystuję – odpowiednio zmodyfikowane – fragmenty moich wcześniejszych artykułów o osobach i koncepcjach szkoły poznańskiej: K. Brzechczyn, *Dynamika formacji. O Piotra Buczkowskiego koncepcji marksizmu analitycznego*, w: K. Bondyra, M.S. Szczepański, P. Śliwa (red.), *Państwo, samorząd i społeczności lokalne*, Wyd. WSB, Poznań 2005; idem, *Leszek Nowak*, w: B. Andrzejewski, R. Kozłowski (red.), *Słownik filozofów polskich*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006; idem, *Sylwetka naukowa Profesora Krzysztofa Łastowskiego*, w: K. Brzechczyn, A. Klawiter, P. Przybyś (red.), *Przyroda – społeczeństwo – umysł. Między biologią a filozofią*, Sorus, Poznań 2007; idem, *Wokół periodyzacji procesu historycznego. Od adaptacyjnej interpretacji materializmu historycznego do nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, w: T. Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 2010.

formacji teoretycznej, nazywanej w początkach lat 70. Poznańską Szkołą Metodologiczną².

W nauce miernikiem twórczości uczonego jest liczba opracowanych przez niego oryginalnych koncepcji i pomysłów. Miernikiem zaś recepcji tych propozycji intelektualnych jest liczba prac, którymi inspiruje innych autorów. Inspiracja ta może być wieloraka. Dana teoria może być aplikowana do nowych problemów badawczych – wtedy poszerza się zakres jej zastosowania. Może też być korygowana i modyfikowana – wtedy rozbudowie ulega ciąg składających się na nią modeli. Może wreszcie być zestawiana i porównywana z innymi teoriami – wtedy jej struktura staje się bardziej klarowna i można zauważyć jej formalne i merytoryczne podobieństwo (lub jego brak) do innych teorii. W przypadku Leszka Nowaka mamy do czynienia z uczonym światowego formatu, którego koncepcje (zwłaszcza idealizacyjna teoria nauki) zyskały międzynarodową renomę i były poddawane wszystkim trzem wymienionym zabiegom heurystycznym³.

Okolicznościowy charakter niniejszej publikacji sprawia, że w prezentacji twórczości naukowej Leszka Nowaka i jego recepcji zostałem zmuszony przyjąć trzy ograniczenia. Przedstawiam wyłącznie dorobek naukowy Leszka Nowaka w okresie jego pracy w Instytucie Filozofii (pomijam zatem jego wczesne publikacje z filozofii i metodologii prawa).

Prezentacja recepcji twórczości naukowej Leszka Nowaka zostanie ograniczona do najbliższego kręgu jego współpracowników – autorów instytucjonalnie związanych z kierowanym przez niego Zakładem Dialektyki Poznania, a później – Zakładem Epistemologii⁴. Ponadto, aby zachować syntetyczny charakter tej prezentacji, za podstawowy przejaw oddziaływania naukowego uznałem głównie publikacje książkowe rozwijające opracowane przez niego teorie.

² K. Brzechczyn, P. Przybysz, *Poznańska Szkoła Metodologiczna*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. II, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

³ Wśród opublikowanych w ciągu ostatnich pięciu lat prac można wymienić choćby: F. Coniglione, *Realtà e astrazione: Scuola polacca ed epistemologia post-positivista*, Bonanno, Rome 2010; G. Borbone, *The Legacy of Leszek Nowak*, „Epistemologia” 34/2011; idem, *Leszek Nowak and the Idealizational Approach to Science*, „Linguistic and Philosophical Investigations” 10/2011; idem, *Scientific Progress: The Principle of Dialectical Correspondence*, „Linguistic and Philosophical Investigations” 12/2013; idem, *Metodologiczne dziedzictwo Leszka Nowaka*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 23/2014; G. Wolters, *European Humanities in Times of Globalized Parochialism*, „Bollettino della Società Filosofica Italiana” 208/2013, s. 10.

⁴ W Instytucie Filozofii problematykę idealizacji rozwijali jeszcze I. Nowakowa oraz J. Such, zaś w Instytucie Psychologii J. Brzeziński, T. Maruszewski, M. Gaul, E. Hornowska.

2. Idealizacyjna teoria nauki

Główną ideą tej koncepcji jest założenie, że teoria naukowa nie jest ani uogólnieniem faktów, ani systemem hipotetyczno-dedukcyjnym⁵. Teoria, zdaniem Leszka Nowaka, bardziej przypomina karykaturę niż fotografię. Budowa teorii w nauce rozpoczyna się bowiem od istotnej deformacji rzeczywistości w swym pierwszym, najbardziej wyidealizowanym modelu. Prawo idealizacyjne ma postać okresu warunkowego. W jego poprzedniku występują kontrfaktyczne założenia, na mocy których pomija się wpływ czynników uznanych przez badacza za uboczne. W jego następniku ukazane jest, jak badane zjawisko zależy od swego czynnika głównego. Otrzymane twierdzenie idealizacyjne obowiązuje zatem tylko pod tymi założeniami idealizującymi, i to pod wszystkimi.

Idealizacja jest tylko jedną stroną postępowania naukowego. Drugą stroną jest procedura konkretyzacji, w trakcie której dochodzi do znoszenia przyjętych założeń idealizujących i modyfikacji wyjściowego prawa idealizacyjnego. Polega ona na ukazaniu, w jaki sposób badane zjawisko zależy od czynników ubocznych. Otrzymuje się w ten sposób coraz bliższe empirycznym danym twierdzenia idealizacyjne. Konkretyzacja przebiega w określonym porządku. Najpierw uchyla się założenia idealizujące dotyczące tych czynników spośród klasy czynników ubocznych, które wywierają największy wpływ na badane zjawisko. Potem uwzględnia się działanie tych czynników, które wywierają mniejszy wpływ na badany przedmiot. Konkretyzacja kończy się w momencie uchylenia wszystkich założeń idealizujących i otrzymania zdania faktualnego.

W praktyce badawczej nigdy jednak nie przeprowadza się konkretyzacji ostatecznej. Zwykle, po przeprowadzeniu wielu konkretyzacji, wpływ pozostałych, mniej ważnych czynników ubocznych ustala się w sposób przybliżony, pod warunkiem wszakże, że poziom dopuszczalnych rozbieżności między danymi empirycznymi a rezultatem wyprowadzonym z teoretycznej formuły nie jest wyższy od generalnie uznawanego w danej dziedzinie nauki.

Wyjaśnianie zachowania danego zjawiska polega na ukazaniu zależności łączącej stany badanego zjawiska z głównym dlań czynnikiem. Następnie z tak sformułowanego prawa idealizacyjnego wyprowadza się coraz bardziej

⁵ Na temat idealizacji zob.: L. Nowak, *Idealizacyjna koncepcja nauki. Przegląd zastosowań i rozwinięć*, w: R. Egiert, A. Klawiter, P. Przybysz (red.), *Oblicza idealizacji*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” 15/1996.

realistyczne konkretyzacje, uwzględniające wpływ czynników ubocznych. Zdanie wyjaśniane jest konsekwencją sformułowanego na podstawie procedury konkretyzacji zdania faktualnego i warunków początkowych.

W latach 70. koncepcja idealizacji, za sprawą Nowaka⁶ i zespołu jego współpracowników, z których tylko część była zatrudniona w Zakładzie, przekształciła się w wielomodelową, systematyczną teorię nauki, analizującą tradycyjne dla tej dziedziny problemy, takie jak: status praw naukowych, model wyjaśniania, model sprawdzania empirycznego, relacji pomiędzy kolejnymi teoriami naukowymi itd. Przedstawię, zgodnie z przyjętymi kryteriami, w kolejności chronologicznej prace pracowników Zakładu.

Wojciech Patryas przedstawił rolę eksperymentów w testowaniu teorii naukowych wraz z idealizacyjną interpretacją klauzuli *ceteris paribus*⁷. W innej swojej pracy⁸ odtworzył założenia idealizujące i realistyczne, na których oparty jest racjonalny model jednostki ludzkiej. Renata Zielińska wprowadziła rozróżnienie między abstrakcją a idealizacją⁹. Warunek abstrahujący pomija istnienie danej wielkości, zaś warunek idealizujący – pomija wpływ, jaki dana wielkość wywiera na inną. Autorka zaproponowała pojęcie generalizacji progowej, wykorzystując tę kategorię do interpretacji pewnych teorii fizycznych. Krzysztof Łastowski wprowadził z kolei dwa typy czynników określanych na obiektach jednego (czynniki wewnątrzpoziomowe) i występujące przynajmniej na dwóch poziomach złożoności (czynniki międzypoziomowe) badanego obiektu¹⁰. Przykładowo w teorii ewolucji wyróżnia się trzy poziomy złożoności badanych obiektów: genotyp, organizm i populacje (gatunki). Korekta Łastowskiego pozwala wprowadzić pojęcie wielopoziomowych teorii naukowych, stosowanych przez niego m.in. do rekonstrukcji metodologicznych związków pomiędzy teoriami Linneusza, Lamarcka, Darwina i Mendla oraz syntetycznej, ekologiczno-populacyjnej i genetyczno-populacyjnej teorii ewolucji.

⁶ L. Nowak, *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1971; idem, *Zasady marksistowskiej filozofii nauki. Próba systematycznej rekonstrukcji*, PWN, Warszawa 1974; idem, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, PWN, Warszawa 1977; idem, *The Structure of Idealization*, Reidel, Dordrecht 1980.

⁷ W. Patryas, *Eksperyment a idealizacja*, PWN, Warszawa – Poznań 1976.

⁸ W. Patryas, *Interpretacja humanistyczna a idealizacja*, PWN, Warszawa – Poznań 1979.

⁹ R. Zielińska, *Abstrakcja, idealizacja, generalizacja*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1981.

¹⁰ K. Łastowski, *Rozwój teorii ewolucji. Studium metodologiczne*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1987.

Andrzej Klawiter wyróżnił trzy postawy w nauce: uczestnika, rozumiejącego obserwatora i badacza¹¹. Zasadniczą tezą jego pracy jest to, że uprawianie nauki i jej badanie wymagają odmiennych postaw badawczych. Na postawę uprawiającego naukę składają się umiejętności rekonstruowania, interpretowania i rozwijania zastanych teorii. Postawa rozumiejącego obserwatora opiera się na umiejętności odtworzenia sytuacji problemowej, z którą zmagał się badany przez obserwatora naukowiec, oraz na umiejętności odpowiedzi, na ile proponowane przez naukowca rozwiązanie problemu jest adekwatne. Ta druga umiejętność zakłada wiedzę, jak jest naprawdę. Zdaniem autora postawa rozumiejącego obserwatora okazuje się mało przydatna w badaniach historii nauki. Dlatego też wprowadza on postawę badacza nauki zawierającą dwa komponenty: powstrzymywanie się od orzekania prawdziwości i fałszywości badanych przez niego teorii oraz powstrzymywanie się od zakładania jakichkolwiek tez należących do badanej przez niego dyscypliny naukowej.

W latach 70. i 80. metodę idealizacji stosowano głównie do rekonstrukcji teorii sformułowanych w naukach przyrodniczych i społecznych, takich jak ekonomia czy socjologia teoretyczna. W humanistyce natomiast idealizacja była wykorzystywana do rekonstrukcji koncepcji o wyraźnie lewicowym zabarwieniu ideowym, co rzutowało na ograniczenie zasięgu zastosowania idealizacji. Połączenie metody modelowej z koncepcjami ideowymi o prawicowym zabarwieniu ideowym nie jest takie oczywiste, ponieważ np. zwolennicy liberalizmu zarzucali swoim ideowym oponentom (np. marksistom) konstruktywizm, holizm i utopijność. Według nich tylko liberalizm miał wiernie opisywać kapitalizm, ponieważ nie został wymyślony, lecz pojawił się najpierw w praktyce społecznej ludzi. Piotr Przybysz, dokonując rozróżnienia między idealizacją normatywną a eksplanacyjną, stosuje zaś obie odmiany idealizacji do rekonstrukcji koncepcji Johna Rawlsa, Roberta Nozicka, Jamesa Buchanana i Gordona Tulocka¹². Pozwala mu to, po pierwsze, odtworzyć różnice między poszczególnymi koncepcjami politycznymi liberalizmu, po drugie, zrekonstruować antropologiczny model jednostki ludzkiej o takich własnościach, jak: autonomia, racjonalność, posiadanie i wolność. Model ten w filozofii politycznej liberalizmu pełni zarazem funkcję normatywnego ideału jednostki i społeczeństwa.

¹¹ A. Klawiter, *Postawa badawcza i struktura wytworu teoretycznego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991.

¹² P. Przybysz, *Modele teoretyczne we współczesnej filozofii politycznej liberalizmu*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009.

3. Kategorialna interpretacja dialektyki

Jako ontologiczne założenie metody idealizacji opracowana została również kategorialna wykładnia dialektyki¹³, w której przyjmowano esencjalistyczną ontologię. Zakładano w niej, że na badane zjawisko w różny sposób wpływa wiele czynników. Tworzą one strukturę esencjalną danego zjawiska składającą się przynajmniej z dwóch poziomów. Na jej poziomie głębokim występują jedynie czynniki główne, zaś na poziomie powierzchniowym – czynniki główne wraz ze wszystkimi czynnikami ubocznymi. W analogiczny sposób można odtworzyć strukturę nomologiczną badanego zjawiska, czyli zależności między czynnikami a determinowanymi przez nie zjawiskami. Prawidłowością nazywa się zależność badanego zjawiska od czynnika głównego. Natomiast zależność powierzchniowa albo forma manifestacji prawidłowości jest określana przez wpływ wszystkich czynników oddziałujących na dane zjawisko.

Kategorialna interpretacja dialektyki zakłada zmienność czynników głównych, a co za tym idzie – prawidłowości, którym podlegają badane zjawiska. Można wyróżnić dwa podstawowe typy przekształceń struktur esencjalnych: rozwinięcia i transformacje. Rozwinięcia zachodzą w obrębie czynników ubocznych struktury esencjalnej badanego zjawiska, a transformacje – w obrębie czynników głównych. Pierwszy typ przekształceń prowadzi jedynie do zmiany formy manifestacji danej prawidłowości. Są to zatem zmiany ilościowe, w których czynnik główny, a więc i prawidłowość, pozostaje ten sam, a zmianie ulega tylko repertuar czynników ubocznych pociągający za sobą zmianę formy manifestacji danej prawidłowości. O wiele bardziej doniosłymi przekształceniami są transformacje, które dokonują się w obrębie czynników głównych dla badanych zjawisk. Prowadzą one do zmiany prawidłowości, której podlegało dane zjawisko.

Koncepcja ta sama została wyłożona na sposób idealizacyjny. Leszek Nowak opracował pięć coraz bardziej złożonych modeli: kategorii, unifikacji kategorialnej, związku międzykategorialnego, formy kategorialnej i historii globalnej. Do najważniejszych jak dotąd rozwinięć dialektyki kategorialnej należy publikacja Antoniego Witkowskiego¹⁴, w której autor tak rozbudowuje wyjściową koncepcję, aby można było w niej rozpatrywać byty jednostkowe

¹³ L. Nowak, *U podstaw dialektyki marksowskiej. Próba interpretacji kategorialnej*, PWN, Warszawa 1977.

¹⁴ A. Witkowski, *Z problematyki zmienności indywidualów. Przyczynek do ontologii kategorialnej*, Nakom, Poznań 1992.

i konkretne. Następnie rozwinięcie to wykorzystuje w charakterystyce ontologicznych osobliwości przedmiotu nauk historycznych.

4. Adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego

Jednym z głównych zastosowań idealizacyjnej teorii nauki był materializm historyczny. W obiegowej interpretacji marksizmu globalne zależności między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, bazą społeczną a nadbudową polityczno-prawną, warunkami społeczno-ekonomicznymi a określonymi stanami świadomości społecznej pojmowano w sposób przyczynowy. Rodziło to znane trudności interpretacyjne, gdyż nie wiadomo było, w jaki sposób siły wytwórcze mają powodować pojawienie się określonych stosunków produkcji, baza społeczna (siły wytwórcze wraz ze stosunkami produkcji) wpływać na nadbudowę polityczno-prawną, zaś warunki społeczno-ekonomiczne – wywoływać wystąpienie określonych stanów świadomości społecznej.

Rozwiązaniem tej sytuacji było adaptacyjne pojmowanie tych zależności przedstawione przez Leszka Nowaka¹⁵, które głosi, że ze zbioru stanów rzeczy α upowszechnia się ten stan rzeczy A , który – przy danych warunkach B – prowadzi do rezultatu posiadającego własność k w stopniu najwyższym.

Swoją propozycję interpretacyjną autor ilustrował następującym przykładem. Załóżmy, że ktoś wymyślił nowe urządzenie (warunki B) zapewniające wzrost wydajności pracy, a zatem możliwość wzrostu produktu dodatkowego (kryterium adaptacji k). Właściciele, porównując różne systemy organizacji produkcji (przekazane przez tradycję, wymyślone przez specjalistów itd.), wybierają taki system (stan rzeczy A), który według nich zapewni im – przy stosowaniu owego urządzenia – wzrost produktu dodatkowego. Jeżeli jednak oczekiwany wzrost nie nastąpi, to właściciele sądząc, iż się pomylili w swoim wyborze, będą nadal szukać optymalnego przy danym poziomie sił wytwórczych systemu organizacji produkcji. Jeżeli zaś któryś z właścicieli będzie zwlekał z reorganizacją produkcji, to będzie otrzymywał coraz mniejszy produkt dodatkowy, aż w końcu zbankrutuje. Po dostatecznie długim czasie metodą prób i błędów oraz eliminacji tych, którzy uczyli się

¹⁵ L. Nowak, *Teoria formacji społecznej jako teoria adaptacyjna*, „Studia Socjologiczne” 4/1973, ss. 5–21. Na temat adaptacyjnej interpretacji materializmu historycznego: idem, *Adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego: przegląd. Przyczynek do polskiego materializmu analitycznego*, w: L. Nowak, P. Przybysz (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” 17/1997, ss. 29–71; K. Brzechczyn, *Dynamika formacji...*; idem, *Wokół periodyzacji procesu historycznego...*

nie dość szybko, w danej dziedzinie gospodarki nastąpi upowszechnienie optymalnego systemu organizacji produkcji ze względu na wprowadzone nowe urządzenie. Zależność adaptacyjna między poziomem sił wytwórczych a systemem organizacji produkcji została sformułowana następująco:

(I) ze zbioru danych historycznie systemów organizacji produkcji przyjmuje się w skali globalnej ten system, który zapewnia przy danym poziomie sił wytwórczych najwyższy produkt dodatkowy dla właścicieli środków produkcji.

Analogiczna zależność adaptacyjna zachodzi między nadbudową a bazą ekonomiczną:

(II) ze zbioru historycznie danych systemów polityczno-prawnych przyjmuje się w społeczeństwie ten, który zapewnia – przy danym stanie bazy ekonomicznej – optymalny dla klasy panującej system organizacji produkcji.

Podobnie adaptacyjny charakter ma zależność świadomości społecznej od bytu społecznego. Tutaj interesy klasy właścicieli gwarantowane przez system polityczno-prawny pełnią funkcję selektora indywidualnych idei. W skali masowej rozpowszechniają się takie poglądy, które w danych warunkach społeczno-ekonomicznych zapewniają trwałość systemowi politycznemu. Przedstawia to następująca zależność:

(III) ze zbioru danych historycznie systemów idei przyjmują się w społeczeństwie te, które zapewniają – przy danych warunkach społeczno-ekonomicznych – najwyższą stabilność systemowi prawno-politycznemu.

Zależność (I) opisuje dostosowywanie się systemów organizacji produkcji do poziomu sił wytwórczych. Poziom sił wytwórczych wraz z optymalnym systemem produkcji (stosunkami produkcji) stanowi bazę ekonomiczną. Zależność (II) opisuje dostosowywanie się systemów polityczno-prawnych do bazy ekonomicznej. Mianem nadbudowy polityczno-prawnej określa się optymalny system polityczno-prawny. Baza ekonomiczna wraz z nadbudową polityczno-prawną tworzy warunki społeczno-ekonomiczne. Do nich dostosowuje się, opisywana przez zależność (III), świadomość społeczna. Uzyskane w ten sposób twierdzenia adaptacyjne – obowiązujące przy licznych założeniach idealizujących – składają się na model wyjściowy formacji społeczno-ekonomicznej. Ich stopniowe uchylanie (jednym z kluczowych było założenie o stabilności sił wytwórczych) stało się podstawą rozwoju adaptacyjnej interpretacji materializmu historycznego.

Przedstawię jeden z przykładów takiej konkretyzacji. Wyjściowa rekonstrukcja materializmu historycznego zakładała statyczne ujęcie sił wytwórczych. Założenie to zostało uchylone przez Krzysztofa Łastowskie-

go¹⁶, który wykorzystując analogię między rozwojem gatunków biologicznych a społeczeństw ludzkich, wprowadził czynnik kierunkowego, stabilizującego i różnicującego rozwoju sił wytwórczych. Stabilizujący rozwój sił wytwórczych występuje w obrębie każdej formacji. Ma on charakter ilościowy i polega na stopniowych udoskonaleniach istniejących narzędzi pracy. Ten rodzaj wzrostu sił wytwórczych nie prowadzi do całościowego przekształcenia dotychczasowych systemów organizacji produkcji, systemu polityczno-prawnego i świadomości społecznej. Mogą one ulegać co najwyżej drobnym, stopniowalnym zmianom, zapewniającym z punktu widzenia właścicieli efektywniejsze zawłaszczanie produktu dodatkowego.

Sytuacja zmienia się, gdy następuje kierunkowy rozwój sił wytwórczych związany z pojawieniem się nowego rodzaju wytwórczości (np. przemysłu w społeczeństwie agrarnym). Wyłania się wtedy nowa klasa właścicieli, która maksymalizuje nowy rodzaj produktu dodatkowego. Prowadzi to do zmiany dotychczasowego kryterium adaptacji. Jeżeli nowe siły wytwórcze zdominują produkcję gospodarczą, to do nich w trybie adaptacyjnym dostosowuje się i upowszechni nowy sposób organizacji produkcji, nadbudowa polityczno-prawna i świadomość społeczna.

Łastowski dopuszczał również pojawienie się nowego rodzaju sił wytwórczych, który będzie wprawdzie odrębny od dotychczasowego, lecz nie będzie od niego bardziej produktywny. Może wówczas dojść do zróżnicowanego rozwoju sił wytwórczych: w społeczeństwie takim wyłaniają się dwie (lub więcej) klasy właścicieli środków produkcji, które maksymalizują odmienne rodzaje produktu dodatkowego. Wykształcają się dwa (lub więcej) kryteria adaptacji. Do poziomu sił wytwórczych znów – w trybie zależności adaptacyjnej – dostosowują się nowe sposoby organizacji produkcji, nadbudowa polityczno-prawna i świadomość społeczna. Jest to podstawą sformułowania wielościętkowego obrazu rozwoju społecznego, w którym przyjmuje się, że nie wszystkie społeczeństwa musiały przechodzić przez te same formacje społeczne. Takim przypadkiem może być kwestia formacji azjatyckiej.

W toku adaptacyjno-idealizacyjnej rekonstrukcji materializmu historycznego Nowak dostrzegł sprzeczność między założeniami filozoficznymi marksizmu a jego teorią społeczną. Sprzeczność ta, nazwana paradoksem historyzmu, polega na tym, że dialektyka marksowska (przynajmniej jej kategoriałna rekonstrukcja) głosi zmienność czynników głównych badanych zjawisk. Tymczasem Marksowski materializm historyczny utrzymuje, że siły wytwórcze i stosunki produkcji zawsze są istotnymi determinantami

¹⁶ K. Łastowski, *Problem analogii teorii ewolucji i teorii formacji społeczno-ekonomicznej*, PWN, Warszawa – Poznań 1981.

życia społecznego we wszystkich społeczeństwach i we wszystkich okresach historycznych.

Z paradoksem historyzmu próbowano sobie poradzić, opracowując idealizacyjno-adaptacyjną interpretację Engelsowskiego materializmu historycznego. Według tego ujęcia – rozwijanego głównie przez Jolantę Burbelkę¹⁷ – głównym czynnikiem w społeczeństwach pierwotnych nie jest produkcja gospodarcza, lecz reprodukcja życia. Dopiero w epoce społeczeństw klasowych produkcja dóbr materialnych staje się czynnikiem głównym.

Według rekonstrukcji podstawowych pojęć Engelsowskiego materializmu historycznego podstawowym elementem bazy rodowej jest czynnik reprodukcji życia i stosunków pokrewieństwa. Nadbudowa ekonomiczno-polityczna i baza rodowa składają się na byt rodowy, czyli warunki rodowo-społeczne. Warunki te determinują świadomość upowszechnioną w całym społeczeństwie. Ponieważ mamy do czynienia ze społeczeństwem przedklasowym, jest to świadomość plemienna, a nie dominującej klasy społecznej. Ze względu na stosunki pokrewieństwa – formę małżeństwa – Burbelka wyróżnia trzy formacje rodowe. W pierwszej formacji rozpowszechnione było małżeństwo grupowe I stopnia, z którego wyłączone zostały najpierw stosunki seksualne między rodzicami a dziećmi, a później – między braćmi a siostrami. W kolejnej formacji upowszechniło się małżeństwo grupowe II stopnia, z którego wyłączeni zostali ze stosunków seksualnych bliźni i dalsi krewni. W trzeciej formacji rodowej upowszechniło się małżeństwo monogamiczne, regulujące jeszcze bardziej restrykcyjnie stosunki seksualne w społecznościach ludzkich. Ta diachroniczna ewolucja form małżeństwa prowadzić miała – według przedstawionej interpretacji – do uzyskania jak najzdrowszego potomstwa. Zdaniem autorki rozwój ludzkości można podzielić na dwie zasadnicze epoki: rodową i klasową, a w ich ramach dopiero na formacje społeczno-rodowe i społeczno-ekonomiczne.

Wyróżnienie dwóch materializmów: Engelsowskiego i Marksowskiego postawiło problem ich uogólnienia oraz zbudowania trzeciej formy materializmu, która dałaby się stosować do systemów realnego socjalizmu. Próby uogólnionej teorii materializmu historycznego podjął się Andrzej Klawiter¹⁸, zaś próby opracowania trzeciej odmiany materializmu – Piotr Buczkowski, Andrzej Klawiter i Leszek Nowak¹⁹. Autorzy ci przyjęli założenie, że sfera

¹⁷ J. Burbelka, *Epoki i formacje. Próba rekonstrukcji adaptacyjnej*, Ossolineum, Kraków 1980.

¹⁸ A. Klawiter, *Problem metodologicznego statusu materializmu historycznego*, PWN, Warszawa – Poznań 1978.

¹⁹ P. Buczkowski, A. Klawiter, L. Nowak, *Historical Materialism as a Theory of Social Whole*, w: Nowak (red.), *Social Classes, Action and Historical Materialism*, Rodopi, Amsterdam 1982, ss. 236–280.

polityczna i kulturowa mają analogiczną do sfery gospodarczej budowę. W sferze politycznej da się wyróżnić środki przymusu i system organizacji władzy, który składa się na bazę polityczną; baza polityczna wraz z systemem instytucji politycznych składa się zaś na warunki społeczno-polityczne; oprócz nich można wyróżnić świadomość polityczną. W podobny sposób rekonstruowano moment kulturowy społeczeństwa, w którym wyróżniano narzędzia poznania i system organizacji poznania. Były one elementami bazy poznania, do której – w trybie zależności adaptacyjnej dostosowywał się system instytucjonalno-prawny organizacji poznania. Społeczne warunki poznania (ich składowymi była baza poznania i optymalny system instytucjonalno-prawny) determinowały świadomość meta-poznawczą. Pomędzy wyróżnionymi komponentami momentu politycznego i duchowego miały zachodzić zależności adaptacyjne.

5. Nie-Marksowski materializm historyczny

Próby zastosowania przez Leszka Nowaka uogólnionej formy adaptacyjnej interpretacji materializmu historycznego do budowy teorii socjalizmu okazały się nieprzekonujące i doprowadziły go do budowy nie-Marksowskiego materializmu historycznego (nie-Mmh)²⁰. Teoria ta, przejmując pogląd na izomorficzną strukturę trzech dziedzin życia społecznego: polityki, kultury i gospodarki wypracowaną w adaptacyjno-idealizacyjnej rekonstrukcji materializmu historycznego, wzmacnia antagonistyczny charakter materializmu historycznego. Prowadzi to do uogólnienia pojęcia klasy społecznej. Leszek Nowak zakłada, że klasy społeczne istnieją nie tylko w gospodarce, ale wyłaniają się także w polityce i kulturze. W życiu politycznym klasa władców, dysponując środkami przymusu, powiększa globalną sferę wpływów, ograniczając autonomię obywateli. W życiu gospodarczym dysponowanie środkami produkcji pozwala klasie właścicieli maksymalizować produkt

²⁰ L. Nowak, *Property and Power. Towards a non-Marxian Historical Materialism*, Reidel, Dordrecht – Boston – Lancaster 1983; idem, *Power and Civil Society. Toward a Dynamic Theory of Real Socialism*, Greenwood Press, Westport – London 1991; idem, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. I–III, Nakom, Poznań 1991. Na temat nie-Marksowskiego materializmu historycznego: K. Brzechczyn, *Nie-Marksowski materializm historyczny Leszka Nowaka – stan obecny i perspektywy rozwojowe*, w: J. Brzeziński, A. Klawiter, T.A.F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka, P. Przybysz (red.), *Odwaga filozofowania. Leszkowi Nowakowi w darze*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002; idem, *Wokół periodyzacji procesu historycznego...*; idem, *Concetti base del materialismo storico non-Marxiano: Prospettive e sviluppi*, w: G. Borbone (red.), *Scienza, marxismo e metafisica. Leszek Nowak e la Scuola Metodologica di Poznań*, Limina Mentis Editore, Villasanta 2012.

dodatkowy kosztem dochodów bezpośrednich producentów. Natomiast w kulturze monopol dysponowania środkami produkcji duchowej pozwala kastom kapłańskim na rozszerzanie swego panowania duchowego i ograniczanie autonomii wiernych. Antagonizmy społeczne oparte na nierównym dostępie do materialnych środków społecznych (przymusu, produkcji i indoktrynacji) w każdej z trzech dziedzin życia społecznego mają więc charakter autonomiczny.

Podziały klasowe mogą też się kumulować i np. jedna klasa społeczna, aby powiększyć swoją moc społeczną, może przejąć np. dyspozycję środkami przymusu i produkcji bądź przymusu i produkcji duchowej. W związku z tym można wyróżnić społeczeństwa supraklasowe, w których jedna klasa społeczna kontroluje kulturę i politykę (fasyzm) czy kulturę, politykę i gospodarkę (komunizm). Nie-Marksowski materializm historyczny zawiera interpretację historii społeczeństw klasowych cywilizacji europejskiej w okresie 2,5 tysiąca lat – od niewolniczych społeczeństw antycznej Grecji i Rzymu do współczesnych społeczeństw kapitalistycznych europejskiego Zachodu i socjalistycznych Wschodu.

Nie-Marksowski materializm historyczny w kształcie zaproponowanym przez Leszka Nowaka pomijał kwestię wewnętrznego zróżnicowania rozwojowego społeczeństw europejskich (np. podział na zachodnio- i środkowo-europejską linię rozwojową). Aby przewyciężyć to ograniczenie, Krzysztof Brzechczyn zmodyfikował wyjściowy model rozwoju ekonomiczno-społecznego w nie-Mmh, poszerzając go o koncepcję dwóch typów rewolucji ekonomicznych oraz budując dwa nowe modele społeczeństwa ekonomicznego: z nadmiarem i z niedoborem siły roboczej²¹. Model z nadmiarem siły roboczej, który wycinkowo tylko aproksymuje rozwój społeczeństw zachodnioeuropejskich, zakłada pogorszenie położenia ekonomicznego bezpośrednich producentów oraz zaostrzenie konfliktu społecznego pomiędzy tymi ostatnimi a właścicielami. Natomiast model z niedoborem siły roboczej zakłada poprawę położenia ekonomicznego bezpośrednich producentów i złagodzenie form konfliktu społecznego. Model ten jest jednak w stanie wyjaśnić tylko fragment dziejów społeczeństw Europy Środkowej, a mianowicie okres kolonizacji na prawie niemieckim w XIII–XIV wieku, w którym nastąpiła znacząca poprawa położenia ekonomicznego chłopstwa. Dalszy rozwój społeczeństw środkowoeuropejskich przeczy tendencjom rozwojowym zakładanym przez model społeczeństwa ekonomicznego z niedoborem siły roboczej. Rozwój gospodarki folwarczno-pańszczyźnia-

²¹ K. Brzechczyn, *Odrębność historyczna Europy Środkowej. Studium metodologiczne*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1998.

nej można bowiem interpretować jako pogorszenie, a nie poprawę sytuacji chłopstwa. Przyczyniło się do tego wiele czynników ubocznych, których łączny wpływ przeważał działanie mechanizmów rozwojowych zakładanych przez skonstruowany model.

Innym ograniczeniem nie-Mmh był brak konceptualizacji rozwoju społeczeństw pozaeuropejskich. W tym celu Brzechczyn zbudował typologię linii rozwojowych pozwalających zinterpretować historię społeczeństw należących do cywilizacji pozaeuropejskich²². W zależności od tego, jaka klasa: kapłańska, władców czy właścicieli jest klasą główną, w konsekwencji odpowiednio: polityczny, ekonomiczny i hierokratyczny był typ linii rozwojowej. W zależności od stopnia kumulacji podziałów klasowych dany typ linii rozwojowej może wystąpić w odmianie: trój-momentowej (klasa główna jest klasą pojedynczą), dwu-momentowej (klasa główna jest klasą podwójną łączącą dysponowanie dwoma materialnymi środkami społecznymi) i jedno-momentowej (klasa główna jest klasą potrójną kontrolującą trzy materialne środki społeczne). Ponadto w zależności od tego, jakie relacje zachodzą pomiędzy zdominowanymi układami klasowymi, można wyróżnić polityczną hierokratyczną i ekonomiczną wersję poszczególnych odmian linii rozwojowych. Krzyżując te kryteria podziału, można zaś otrzymać osiemnaście typów społeczeństw, których rozwój inicjuje odrębne linie rozwojowe. Typologia ta oddaje w pewnej mierze zróżnicowanie rozwojowe społeczeństw należących do różnych kręgów cywilizacyjnych.

Charakterystyczną cechą rozwojową społeczeństw europejskich – w świetle zakładanej teorii – jest rozdzielenie podziałów klasowych, zaś cechą rozwojową społeczeństw pozaeuropejskich – ich kumulacja (w różnych wariantach i natężeniu). Podstawowym twierdzeniem „empirycznej” części książki jest teza, że kumulacja władzy ekonomicznej i politycznej w rękach jednej klasy społecznej była charakterystyczną cechą rozwojową społeczeństwa meksykańskiego od okresu przedkolumbijskiego do rewolucji meksykańskiej w 1911 r.

²² K. Brzechczyn, *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2004; dalsze rozwinięcia tej typologii: M. Ciesielski, *Problem kumulacji podziałów klasowych we współczesnym kapitalizmie. Próba interpretacji teoretycznej*, w: K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” 22/2013; T. Zarębski, *Struktura klasowa społeczeństw hydraulicznych. Próba parafrazy teorii Karla Augusta Wittfögla w świetle nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, w: K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska (red.), *Jednostka w układzie społecznym...*

Brzechczyn dokonał również konkretyzacji materialistyczno-świadomościowego modelu władzy w nie-Mmh, pozwalającej uwzględnić wpływ krytycznej dyskusji ideowej na proces dostosowywania się świadomości społecznej do warunków społeczno-politycznych²³. Pozwala to na zrewidowanie ustaleń przyjmowanych przez Leszka Nowaka w kwestii optimum rewolucyjnego. Według niego najkorzystniejszym z punktu widzenia realizacji interesu mas typem rewolucji była rewolucja wytwarzająca własne instytucje, lecz pozbawiona wykrystalizowanej doktryny ideowej. Tymczasem dokonana eksplikacja krytycznej dyskusji ideowej prowadzi do wyróżnienia rewolucji z krytyczną świadomością ideową. Rewolucja taka wytwarza doktrynę ideową, która – w wyniku mechanizmu krytycznej dyskusji – jest podatna na korekty i modyfikacje. Sprawia to, że ten typ wystąpień rewolucyjnych jest w stanie lepiej realizować interesy obywateli od rewolucji zorganizowanej.

6. Nie-Ewangeliczny model człowieka

Równoległe Nowak pracował nad antropologicznymi podstawami nie-Marksowskiego materializmu historycznego, tworząc model człowieka ujawniający ograniczenia racjonalistycznej koncepcji jednostki ludzkiej, czerpiącej swe filozoficzne uzasadnienie z religii judeochrześcijańskiej²⁴. Zgodnie z tą koncepcją można wyróżnić trzy obszary relacji międzyludzkich. W obszarze normalnym panować ma zasada wzajemności. Jednostka odpowiada wrogością na doznawaną – ze strony partnera interakcji – wrogość oraz życzliwością na okazywaną jej życzliwość. Im jednak jednostka doznaje większego zła, tym jej skłonność opowiadania maleje. W końcowym stadium tego procesu – w obszarze zniewolenia – jednostka rezygnuje z realizacji własnych preferencji i przejmuje cudze – swojego ciemiężcy. Natomiast im jednostkę spotyka większe dobro, tym jej skłonność do odwzajemniania się takim samym dobrem maleje. W końcowym stadium tego procesu – w obszarze zbieszenia – jednostka również rezygnuje z realizacji własnych preferencji, kierując się kontrpreferencjami partnera interakcji.

²³ K. Brzechczyn, *O ewolucji solidarnościowej myśli społeczno-politycznej w latach 1980–1981. Studium z filozofii społecznej*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2013.

²⁴ L. Nowak, *Władza. Próba teorii idealizacyjnej*, In Plus, Warszawa 1987. Na temat nie-Ewangelicznego modelu człowieka: M. Ciesielski, *Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2012, ss. 37–48; idem, *Nie-Ewangeliczny model człowieka. O antropologii Leszka Nowaka*, „Studia z Filozofii Polskiej” 8/2013.

7. Metafizyka unitarna

Na przełomie lat 80. i 90. Nowak rozpoczął badania nad treściami metafizyki, która mogłaby być założeniem filozoficznym teorii kultury²⁵. Punktem wyjścia było spostrzeżenie, że idealizacja jest tylko jedną z form władz mentalnych z rodziny procedur deformacyjnych, właściwą jedynie działalności naukowej. Polega ona na przejściu od danego obiektu do obiektu uboższego ontycznie na mocy założeń idealizujących pozbawionych pewnych właściwości. Opozycją operacji idealizacji jest transcendentalizacja – kontrfaktyczne wzbogacenie przedmiotu o pewne cechy. Oprócz tych silnych procedur deformacyjnych wyróżnia się słabe: potencjalizację dodatnią – obiekt potencjalizowany ma te same właściwości co obiekt wyjściowy, tyle że występują one w większym natężeniu, oraz potencjalizację ujemną – obiekt posiada te same właściwości, tyle że w natężeniu mniejszym. Tworzona metafizyka unitarna odrzuca podstawowe założenia uznawanej obecnie za standardową (pozytywistyczną) metafizyki, a mianowicie założenie o jedyności świata, jego substancjalności (rzeczy są wyjściową kategorią metafizyczną) i pozytywności istnienia (to, co istnieje, jest w jakiś sposób pozytywne).

Próba podsumowania

Rocznicowy charakter tekstu sprawia, że Czytelnik oczekuje od autora napisania krągłymi zdaniem zgrabnego podsumowania. Trudność w napisaniu takiego zakończenia polega na tym, że na globalną ocenę intelektualnej obecności Leszka Nowaka w polskiej i światowej filozofii trzeba jeszcze poczekać. Poznański filozof zyskał trwale miejsce w filozofii światowej dzięki opracowaniu idealizacyjnej teorii nauki, i w tej mierze dla znawców jego wkład jest niekwestionowany.

Mniejszy wpływ na polskie nauki społeczne i humanistyczne, od tego, na jaki zasługiwały, wywarły koncepcje Nowaka z filozofii społecznej. W latach 80. wpłynęły na to okoliczności polityczno-historyczne: pozbawienie możliwości publikowania pism z nie-Marksowskiego materializmu historycznego oraz wydalenie w latach 1984–1989 z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. W latach 90. na recepcję teorii społecznych Leszka Nowaka

²⁵ L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. I–III, Zysk i S-ka, Poznań 1998, 2004, 2007. Streszczenie głównych wątków tej koncepcji zob. K. Kiedrowski, *Zarys negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2010.

wpłynęły warunki kulturowe. Imitacyjna, będąca w gruncie rzeczy przejawem prowincjonalizmu polskich nauk humanistycznych i społecznych, inspirowana postmodernizmem niechęć do budowy meta-narracji ograniczyła w niewątpliwy sposób zasięg oddziaływania Nowakowej filozofii społecznej.

Natomiast negatywistyczna metafizyka unitarna oczekuje nadal na recepcję społeczności filozoficznej. Co więcej, nie wszystkie metafizyczne prace Leszka Nowaka zostały jeszcze wydane.

EWA NOWAK, PAWEŁ MAZUR

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Filozofii
Zakład Etyki / Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej



FRITZA BAUERA *IUS NON SCRIPTUM*, CZYLI PRAWO SĘDZIOWSKIE JAKO ODPOWIEDZIALNOŚCIOWA WYKŁADNIA FORMUŁY RADBRUCHA

1. Odpowiedzialność i sądenie. Uwaga wprowadzająca

W obliczu wzbierającej, choć wcale nie oczywistej, narracji przebaczenia sprawcom ludobójstwa i pojednania z nimi, o jakiej pisze m.in. Dennis Klein¹, proces frankfurcki przeprowadzony przez krajowego prokuratora generalnego Fritza Bauera w latach 1963–1965 może wydać się zbędnym anachronizmem. Przed sądem stanęło 22 esesmanów oskarżonych o udział bądź współdziałanie w ludobójstwie oświęcimskim. W tamtym czasie nawet ocaleni z Zagłady, tacy jak Simon Wiesenthal i Jean Améry, rozważali przebaczenie oprawcom, acz nie bezwarunkowo². Inni, tacy jak Martin Buber, apelowali, by odstąpić od procesów, w tym od tyleż spektakularnego, co nieprawidłowo

¹ D. Klein, *Redefiniując ludobójstwo. Realia lokalne*, tłum. M. Huk, „Ethics in Progress” 2/2014.

² Ostatnia dekada badań nad Zagładą przyniosła nowego typu ideę sprawiedliwości wobec ofiar, zakładającą m.in. uznanie aktualności wyrządzonych nieprawości i niesprawiedliwości. Odwołując się do Waltera Benjamina, Reyes Mate uważa, że moralny postęp ludzkości poznaje się po tym, że pokolenia terażniejsze poczuwają się do odpowiedzialności za pokolenia wcześniejsze (warto przypomnieć, iż teoria ta ma symetryczny odpowiednik w imperatywie odpowiedzialności za przyszłe pokolenia u Hansa Jonasa). Por. R. Mate, *Memoria de Auschwitz*, Editorial Trotta, Madrid 2003, s. 258.

przeprowadzonego procesu Adolfa Eichmanna³, do aresztowania którego przyczynił się również prokurator Fritz Bauer, odpowiedzialny później za przygotowanie linii oskarżenia w procesie frankfurckim. Podobnie liczni świadkowie procesu frankfurckiego, toczącego się przed sądem państwa prawnego, oczekiwali jedynie postawienia sprawców przed takim właśnie sądem i skonfrontowania ich z własną odpowiedzialnością. W gruncie rzeczy niewielu było zainteresowanych wymiarem kar orzeczonych przez sąd. Bauerowi nie chodziło też tylko o to, by społeczeństwo „postawiło na nowe Niemcy, na demokrację – a więc na godność każdego człowieka, by wybrało przyszłość zamiast konfrontacji z przeszłością”⁴.

W niniejszym artykule przedstawiamy, w jaki sposób Bauer zrobił użytek z procedury sądowej w celu ujawnienia skrywanego dotąd oblicza Zagłady i stojącego za nią zbrodniczego mechanizmu. W toku przewodu sądowego wykazał, że mechanizm ten opierał się na okrutnej inwencji wielu szeregowych funkcjonariuszy aparatu przemocy. Proces frankfurcki rzucił także światło na zachowania pracowników załogi oświęcimskiej, które tylko z pozoru były obojętne wobec ludobójstwa. Jak się okaże, Bauer na ławie oskarżonych posadził również ówczesne społeczeństwo niemieckie.

Zjawisko pojednania między ludźmi zakorzenione jest w tej samej etyce odpowiedzialności, która określa relację między sędzią a oskarżonym. Ta zaś nie jest abstrakcyjna – choć sędzia bywa nieraz „tym trzecim”, bezstronnym arbitrem w sporze, reprezentując społeczeństwo i jedną z jego głównych instytucji, staje on zawsze wobec innego człowieka. A ponieważ te dwie całkiem różne relacje się przenikają, sumienie sędziowskie – będąc przecież także ludzkim sumieniem – nigdy nie jest całkowicie czyste. Jak mawiał Gustav Radbruch, dobrym jurystą można być tylko wtedy, gdy ma się – jako jurysta – nieczyste sumienie. Z kolei Robert Gibbs, znawca filozoficzno-prawnej myśli Emmanuela Lévinasa, opisuje położenie sędziego wobec innego (jako człowieka i zarazem podsądnego) tak oto:

Sędzia odpowiada przed prawem, państwem, wspólnotą, w której obowiązuje prawo. Bywa, że sędzia jest tylko mediatorem między dwiema stronami, ale w sali sądowej sędzia musi reprezentować interesy osób trzecich, wspólnoty [...] Jednak sędzia nie jest biurokratą. Nie przykłada twojego wniosku do wytycznych i reguł, by podjąć decyzję krystalicznie administracyjną, którą otrzymasz

³ B. Stangneth, „*Nein, das habe ich nicht gesagt*”. *Eine kurze Geschichte der Argentinien-Papiere*; W. Winkler, *Adolf Eichmann und seine Verteidiger. Ein kleiner Nachtrag zur Rechtsgeschichte*, oba artykuły w: „Einsicht 05. Bulletin des Fritz Bauer Instituts”, ss. 18–25 i 33–41; http://www.fritz-bauer-institut.de/fileadmin/user_upload/uploadsFBI/einsicht/Einsicht-05.pdf [17.02.2015].

⁴ R. Steinke, *Fritz Bauer oder Auschwitz vor Gericht*, Pieper, München 2013, s. 218.

poczta. [...] Zamiast tego sędzia sędzi ludzi w sądzie. [...] Pojawia się i spotyka z oskarżonym. Spoglądają sobie w twarz. Oskarżony nie zadaje pytań sędziemu, ale sędzia jest przed nim obecny fizycznie⁵.

Obecność drugiego, który zasiada na ławie oskarżonych, wciąż pozostaje obecnością *c z ł o w i e k a*. Jest on – jako człowiek właśnie – wydany na słowo sędziego, dodajmy: słowo przemożne, słowo orzeczenia, werdyktu, wyroku. Sędzia ma więc przed sobą nie tylko podsądnego, lecz także człowieka. Naturalną reakcją ze strony sędziego byłoby uznanie świadomego udziału w ludobójstwie za przejaw zbrodniczego obłądzenia. Jednak wspomniane wezwanie i pociągnięcie do odpowiedzialności wymaga przyjęcia, że podsądni, mimo przedstawienia im zarzutu udziału w masowym mordzie, są podmiotami moralnymi zdolnymi rozpoznać znaczenie własnego postępowania i kierowania nim. Lévinas, pisząc o procesie innego zbrodniarza niemieckiego, Struthofa, zwracał uwagę, iż „faktu, że to wszystko mogło zaistnieć, nie tłumaczy jedynie bestialstwo ludzi. Bestialstwo jest ograniczone, o czym samo nie wie, miarą instynktu. Natura jest prawem, nic o tym nie wiedząc”⁶. Przebieg postępowania miał pokazać, że oskarżeni nie byli szaleńcami, nie zasłużyli też z pewnością na miano bezwolnych trybików w maszynie III Rzeszy. W dodatku doskonale odnaleźli się w powojennej rzeczywistości – funkcjonowali jako osoby prowadzące stateczny, mieszczański żywot, cieszące się szacunkiem współobywateli.

Dla Lévinasa formalne systemy, takie jak system prawny, są do przyjęcia o tyle, o ile (oprócz fikcji, jaką jest zależność sprawiedliwości wyłącznie od litery ustawy i mocy dyskursu, legitymizującej stanowienie prawa) jest w nim miejsce także na odpowiedzialność za innego – ofiarę, oskarżonego, świadka, wreszcie po prostu współobywatela. Odpowiedzialność sędziowska musi tu niezmiennie szukać balansu, a więc ryzykować. O ileż prościej byłoby dążyć do symetrii; ale nie jest to możliwe, skoro odpowiedzialność ma naturę z gruntu nieskończoną i asymetryczną. Ma ona w swoim horyzoncie niezmiennie innego – „nie spoglądaj w twarz człowiekowi, zanim nie wydasz werdyktu”, radzi Talmud. Czy słusznie? Simon Wiesenthal wspomina, że gdy podczas uwięzienia w getcie odesłano go do pielęgnowania umierającego esesmana, czuł wzrok „oczu całkowicie pokrytych bandażami”⁷. Ów esesman poprosił go o przebaczenie – Wiesenthal odmówił. Zachował się tak, jak

⁵ R. Gibbs, *Verdict and Sentence: Cover and Levinas on the Robe of Justice*, w: D. Manderson (red.), *Essays on Levinas and Law*, Palgrave Macmillan, New York – London 2009, s. 96.

⁶ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 158.

⁷ D. Klein, *Redefiniując ludobójstwo...*

można by oczekiwać od sędziego. W przymusowej i ze wszech miar szczególnej relacji zaistniałej między nim a jego podopiecznym żadna z „twarzy” nie stanęła bezbronne w obliczu innej; żadnej nie dane było wyrzucić ani też zaznać przemocy. Odmowa przebaczenia dokonała się jak gdyby spoza tej diadycznej relacji – ale nieuchronnie w jej obszarze, do którego wniknęło doświadczenie „nieporównywalne” i „niewspółmierne” w rozumieniu Hansa Jonasa. Nie dopuszcza ono jeszcze (i być może nigdy nie dopuści) do tego, aby przymusowe i już z tego tylko względu nasycone przemocą spotkanie ofiary z oprawcą przeobraziło się w relację etyczną. Dopiero wraz z nią pojawiałyby się możliwości przebaczenia i pojednania.

W podobnie diadycznym polu działa często sprawiedliwość karna. Sędziowie stykają się z nieporównywalnymi dokonaniem i niewymiernymi krzywdami. Do kategorii tej należą zwłaszcza czyny i prawa „przechodzące wszelką miarę niesprawiedliwości i szkodliwości społecznej”⁸, zdefiniowane w 1946 r. przez Radbrucha jako „ustawowe bezprawie”. Jak podkreśla Robert Spaemann w *Laudacji dla Hansa Jonasa*, „w rzeczywistości [...] wydarzenia, których autorami są ludzie, są nieporównywalne. W odniesieniu do Auschwitz tę niewspółmierność czujemy od razu”⁹. Akt oskarżenia w procesie frankfurckim zarzucał wielu osobom udział w zbrodni masowego mordu. Część zarzutów odnosiła się do realizacji okrutnej inwencji, stanowiącej jawne zaprzeczenie biurokratycznej procedury. Hannah Arendt przejmująco opisała te sprawy:

Żadna osoba na wysokim stanowisku nie zaprzętała sobie głowy wydawaniem instrukcji w sprawie takich drobiazków jak „polowanie na królika”, „huśtawka Bogera”, sport, bunkry, cele do stania czy Czarna Ściana. Nikt nie wydawał rozkazów, żeby do dzieci strzelać jak do rzutków, wrzucać je żywe do ognia albo rozstrzaskiwać ich głowy o ścianę. Nie było odgórnych poleceń, że ludzi powinno się zadeptywać na śmierć albo zabijać „dla sportu” jednym ciosem ręki. Nikt nie rozkazał oskarżonym przeprowadzać selekcji na rampie w atmosferze miłego spotkania rodzinnego, z którego wracali, przechwalając się tym, co sobie wzięli z tego czy innego transportu, niczym myśliwi wracający z polowania i opowiadający jeden drugiemu o swoich przygodach¹⁰.

Określenie „zło radykalne” jest tu nad wyraz adekwatne. Co stanowi jego istotę? Być może dotykamy jej, doświadczając bezsilności i znikomości

⁸ G. Radbruch, *Pięć minut filozofii prawa*, w: idem, *Filozofia prawa*, tłum. E. Nowak, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 243.

⁹ R. Spaemann, *Laudacja dla Hansa Jonasa*, w: idem, *Kroki poza siebie*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa Terminus, Warszawa 2012, s. 164.

¹⁰ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądownia*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, ss. 276–277.

ziemskich mierników – tych podmiotowych i tych przedmiotowych. Tak Arendt kontynuuje wątek Jonasowskiej bezmierności:

Wiemy tylko, że nie możemy takich występków ani przebaczyć, ani ukarać, zatem przekraczają one dziedzinę spraw ludzkich i możliwość ludzkiej władzy, niszcząc je radykalnie zawsze, gdzie się pojawiają. Tu gdzie czyn sam w sobie wywłaszcza nas z wszelkiej władzy, rzeczywiście możemy tylko powtórzyć za Jezusem: „Lepiej będzie dla niego, aby mu zawieszono kamień młyński u szyi i utopiono go w głębi morza”¹¹.

Ale co to znaczy dla nas? Może tyle, że nasz osąd – jako osąd ekspercki, prokuratorski, rzeczoznawczy, sędziowski, etyczny wreszcie, jeśli stosujemy w nim kryteria normatywne i aksjologiczne – nigdy nie dosięga „rzeczy samej” jako niewymiernej, niewysławialnej lub właśnie „metafizycznej”, jak powiedziałby Spaemann. Niekiedy więc w sądzie, które ledwie ociera się o winę¹², nie mogą oderwać się od abstrakcyjnych kryteriów i takich miar, jak litera prawa – ów niedoskonały, lecz niezbywalny wytwór człowieka – liczy się nade wszystko odpowiedzialność. Jeśli inny uczynił rzeczy nieskończenie pozbawione odpowiedzialności, sędzia odpowiada za pobudzenie go, a jeśli to niemożliwe – za pociągnięcie do odpowiedzialności, nawet wówczas, gdy na odpowiedzialność moralną jest za późno. Wzywając winowajcę i zapytuje go, a winowajca odpowiada. Być może na tym właśnie – w całej swej ułomności, niewczesności i powierzchowności – polega odpowiedzialność jurysprudencji. Ten zaś, kto poddaje zachowanie podsądnego ocenie i wzywa go do odpowiedzialności, powinien pozostać bezstronny. W literaturze teoretycznoprawnej wskazuje się, że bezstronność polega na jednakowym traktowaniu podmiotów, z pominięciem ich właściwości nieistotnych z punktu widzenia stosowanej normy¹³. Bezstronność jest utożsamiana z takim właśnie, moralnym punktem widzenia. Wymaga on przyjęcia niezależnego, nieuprzedzonego, bezstronnego punktu widzenia¹⁴. Osiągnięcie i zachowanie bezstronności jest niezwykle trudne. Rację mają Zygmunt Tobor i Tomasz Pietrzykowski, gdy wskazują, że ideał bezstronności jako pomijania i abstrahowania od pewnych własności podmiotów, traktowanych jako nieistotne,

¹¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 1999, s. 256.

¹² Wina jako pojęcie „z gruntu indywidualne”, jak powiada Radbruch w *Filozofii prawa* (s. 229), traci kontury, zwłaszcza gdy czyny przypisywane są zbiorowemu sprawcy, gdy używa się kategorii „odpowiedzialność zbiorowa”, a także w kontekście zbrodni przeciwko ludzkości.

¹³ Z. Tobor, T. Pietrzykowski, *Roszczenie do bezstronności*, w: J. Stelmach, *Filozofia prawa wobec globalizmu*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 66.

¹⁴ K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca 1958, s. 202.

jest w realiach postępowania sądowego nieosiągalny. Sędziowie są ludźmi i jako tacy zmagają się przede wszystkim z własnymi ograniczeniami. Przypominają Hare'owskich „robotli” z ich ograniczeniami poznawczymi, słabościami, emocjonalnością czy impulsywnością¹⁵. Rozstrzygnięcia sądu bywają więc zależne od uprzedzeń, nastrojów, uprzednich doświadczeń czy mającej niejasne podłoże psychologiczne intuicji moralnej¹⁶. Osąd moralny wymagałby także uwolnienia się od ograniczeń związanych z określonym miejscem, czasem czy grupą społeczną, do której się przynależy¹⁷. W przypadku sądów działających w okolicznościach, jakie nas tu interesują, trudno przejść do porządku nad tym, że zarówno ówcześni sędziowie, jak i przysięgli byli członkami wspólnoty społecznej i reprezentantami polityki nieskorej do uporania się z trudną przeszłością. Społeczeństwo niemieckie podzielało dość powszechną w powojennej Europie niechęć do przyjęcia odpowiedzialności za udział w Zagładzie. Samo znajdowało się w sytuacji narodu obwinianego – często obłudnie – przez inne narody za wszelkie zbrodnie popełnione w okresie wojennym. Narodowi socjaliści nie byłiby w stanie osiągnąć tak wielkiej hegemonii w Europie, gdyby nie kolaboracja i bierność znacznej jej części¹⁸.

Próżno zatem oczekiwać, by w tak wyjątkowych okolicznościach doszło do realizacji ideału bezstronności i sprawiedliwości, w tak przejmujący sposób opisanego przez średniowiecznego talmudystę Rasziego:

Jeśli słowa opisujące człowieka – w tym wypadku oskarżonego, który może zostać skazany na śmierć – odpowiadają naszemu o nim wyobrażeniu, oznacza to, że nie ma już sprawiedliwości¹⁹.

¹⁵ Ibidem; R. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metoda i istota*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 78.

¹⁶ T. Pietrzykowski, *Intuicja prawnicza. W stronę zewnętrznej integracji teorii prawa*, Difin, Warszawa 2012, s. 12.

¹⁷ D. Austin, *Butler's Moral Philosophy*, C. Chivers, London 1969, s. 172, cyt. za: Z. Łyda, *Bezstronność arbitra a zakaz „zainteresowania w sprawie”*, „Państwo i Prawo” 2/1996, s. 48.

¹⁸ T. Judt, *Mit i niepamięć w powojennej Europie*, „Res Publica” 10/2010, s. 152. Judt z właściwą sobie goryczą konstatawał: „na pewno nie było dobrze w czasie II wojny światowej być Żydem, Cyganem lub Polakiem, jak również nie było bezpiecznie być Serbem w Chorwacji, Rosjaninem (do 1943) lub Ukraińcem czy Niemcem (po 1943). Ale gdybyśmy mogli zatrzymać zegar – powiedzmy w styczniu 1944 – to większość z krajów okupowanej Europy miałaby mało powodów do narzekań, w porównaniu z tym, co miało nastąpić”. Ibidem, s. 152.

¹⁹ Talmud Bawli, *Tractate Sanhedrin*, t. I, cz. 1, 42b, red. A. Steinsaltz, Koren Publishers, Jerusalem 2010.

Lévinas interpretuje to w ten sposób, że sprawiedliwość jest możliwa jedynie wówczas, gdy nie zachodzi współzależność między obiektywnym osądem a subiektywnością sędziów²⁰.

W takim oto kontekście chcielibyśmy naświetlić aktywizm procesowy Fritza Bauera, niemieckiego sędziego i prokuratora²¹, który przeprowadził proces frankfurcki, uznany przez Hannah Arendt za dopełnienie procesu jerozolimskiego.

2. Proces frankfurcki

Ludzie, którzy w 1963 r. przybyli tłumnie na proces do Sądu Krajowego we Frankfurcie, nie zetknęli się bezpośrednio z prokuratorem generalnym Fritzem Bauerem²². Zetknęli się za to z niepozornymi sprawcami największej zbrodni w dziejach ludzkości, która została zmarginalizowana przez Międzynarodowy Trybunał Wojenny w Norymberdze, sądzący przestępców wojennych wybranych spośród nazistowskich elit²³.

„Nie ma cięższego przestępstwa popełnionego w czasie wojny od masowego ludobójstwa, jako dowodu cynicznej pogardy dla ludzkiego życia”²⁴, pisał Bauer, który przez niemal dwie dekady pilnie gromadził dokumentację ludobójstwa. Jej część opublikował w jednej ze swoich monografii (wydanie duńskie pt. *Krigsförbrytarna inför domstol* ukazało się w 1944 r., wydanie niemieckie pt. *Kriegsverbrecher vor Gericht* – w przeddzień odczytania aktu oskarżenia w Norymberdze, w 1945 r.). Europa powinna osądzić sprawców ludobójstwa, dowodził w książce. Tymczasem Trybunał Norymberski potraktował Zagładę drugorzędnie. Wtedy też rozczarowany Bauer powziął za-

²⁰ M. de Saint Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, tłum. K. Kot, Aletheia, Warszawa 2006, ss. 166–167.

²¹ Od marca 1933 r. więziony w obozie koncentracyjnym w Heuberg, w 1936 r. wyemigrował do Danii, by w 1949 r. wrócić i podjąć pracę jako sędzia w Brunzwiku i Stuttgarcie, a następnie jako prokurator generalny we Frankfurcie nad Menem. Krytykując powojenne autorytarne instytucje młodej Republiki Federalnej, narażał się niejednokrotnie politykom niemieckim. Wielu uważało, że powrócił z emigracji „za późno, by pomagać w uprzątnięciu gruzów i być obecnym od samego początku”. R. Steinke, *Fritz Bauer...*, s. 215. We wspomnieniach notował, że „przepaść między Niemcami pochodzenia żydowskiego i nieżydowskiego nie zniknęła razem z epoką Hitlera, lecz stała się tak głęboka, jak nigdy przedtem”. *Ibidem*, s. 119.

²² Do sierpnia 1968 r., czyli do śmierci Bauera, „świat nie wiedział o tym, że również za procesem Eichmanna kryje się inicjatywa samotnego niemieckiego prokuratora. Było to zgodne z życzeniem Bauera: natychmiast straciłby posadę w Niemczech”. *Ibidem*, s. 22.

²³ *Ibidem*, s. 171.

²⁴ *Ibidem*.

miar, że doprowadzi do procesu przeciwko sprawcom ludobójstwa. W istocie zabiegał bardziej o proces aniżeli karę dla sprawców.

Po cóż bowiem karać, skoro nie ma już żadnego niebezpieczeństwa ze strony sprawcy? [...] Dwufilarowa koncepcja mówiąca, że sędzia ma karać winnych i chronić społeczeństwo przed groźnymi, to hybryda, Sfinks, pół lew, pół człowiek²⁵.

Są to argumenty w duchu Gustava Radbrucha, który uznał funkcję poprawczą i prewencyjną za najważniejsze, jeśli nie jedyne funkcje kary, odstępując tym samym od konserwatywnego ducha niemieckiej filozofii prawa. Dominowała w niej odpłata i Hegłowska zasada podwójnej negacji, w której pobrzmiwały groźne echa *ius talionis*, a także wiara w dobroczynne skutki dotkliwego karania i Kantowskie przekonanie, że tylko egzekucja kary zapewnia społeczeństwu zachowanie moralnej twarzy. Ponadto, jako obserwator życia społecznego, Bauer nie dostrzegał zbyt wielu przejawów wolności woli w motywach i pobudkach kierujących sprawcami czynów przestępczych. Zastrzegając, że „nad człowiekiem nie wisi żadne nieuchronne fatum”²⁶, zwracał uwagę na to, iż namiętności i słabości, ale także uwikłania, nierówności społeczne, frustracje i presje biorą górę nad autonomią ludzkiego zachowania. „Przestępczość to tylko wierzchołek góry lodowej i skutek głębszych problemów”²⁷, przekonywał. Niemieckiemu wymiarowi sprawiedliwości zarzucał, że zamiast interesować się piętnem społecznym, jakie noszą czyny poszczególnych sprawców²⁸, jest ślepo przywiązany do „ideologii wolnej woli, która legitymizuje instytucję kary opartą na odpłacie i oczyszczającą sumienie z wyrzutów, jakie pozostawia folgowanie agresywnemu instynktowi zemsty”²⁹. Ronen Steinke dostrzegł w tym argumentie inspirację nietzscheańskie. Komentując poglądy Bauera na istotę przestępstwa i kary, powiada: „sędzia nie musi filozofować na temat winy i pokuty, prawo karne jest bardziej terapią aniżeli »metafizyczną spekulacją i faryzeizmem«”³⁰. Efekty owych studiów wzmocniły u Bauera przekonanie,

²⁵ Ibidem, s. 152.

²⁶ Ibidem, s. 162.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem. Należy jednak dodać, że Bauer najprawdopodobniej nie znał Kantowskiej koncepcji autonomii, a jego interpretacja woli jako żywo przypomina „impotencję woli” w rozumieniu Pawła z Tarsu. Jak przypomina Arendt, rozważając fragment Listu do Rzymian, odznacza się ona tym, że „nie czynię tego, co chcę, lecz czynię, czego nienawidzę”. H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, tłum. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Kronos, Warszawa 2012, s. 4.

³⁰ R. Steinke, *Fritz Bauer...*, s. 162.

że autorstwo zbrodni popełnionych w czasach narodowego socjalizmu nie ogranicza się do poszczególnych indywidualów, lecz że owe indywiduala są sprawcami egzemplarycznymi. Uważał on, że sprawcy tamtych zbrodni nie są społecznym zagrożeniem, bo choć „wiodą życie niezupełnie zgodne z prawem, to stali się praworządnyimi obywatelami Republiki Federalnej”³¹. Jednakże ludobójstwo jest zbrodnią ze wszech miar szczególną, a przede wszystkim niewymierną. W obliczu zbrodni niewymiernej nie wchodzi w rachubę odpłata, „jakaż bowiem kara na Ziemi jest w stanie »wyrównać rachunek« ludobójstwa dokonanego w Auschwitz? [...] 10 minut więzienia za jedną ofiarę?”³². Również i ten argument przesądził o tym, że pierwszym motywem procesu frankfurckiego stała się prewencja, zapobieganie mające obejmować całe społeczeństwo, a nawet formować je na nowo na poziomie moralnym. Proces miał bowiem otworzyć wszystkim oczy na to, co się stało i skłaniać do odpowiedniego – czy raczej odpowiedzialnego – zachowania. „Nie jest to zatem kwestia 22 sprawców Auschwitz, oskarżonych w procesie frankfurckim, ale kwestia [...] 70 milionów Niemców”³³, tłumaczył Bauer. Proces toczył się w atmosferze społecznej niechęci do rozliczeń. Niechęć do procesu oświęcimskiego żywił m.in. boński minister sprawiedliwości Ewald Bucher, podejmując starania, by zostawić w spokoju „żyjących wśród nas zabójców”³⁴.

Założenia Bauera były realistyczne, choć proces frankfurcki nie mógł spełnić nadziei, jakie pokłada się w typowym procesie karnym, w którym osądowi podlega przestępczość kryminalna. Arendt, bacznie obserwując jego przebieg, zwracała uwagę na to, że oskarżeni nie byli osądzeni za ludobójstwo, lecz za masowy mord i udział w masowym mordzie na podstawie przepisów Kodeksu karnego z 1871 r., pochodzącego z epoki wilhelmińskiej. Kwalifikacja prawna przyjęta w akcie oskarżenia, a następnie w wyroku, nie oddawała – i oddawać nie mogła – kryminalnej zawartości działań ludobójczych. Wyrok wydawany na podstawie przepisów anachronicznego Kodeksu karnego ustanowionego w *belle époque* nie mógł określać zarzucanych zachowań w sposób adekwatny do ich charakteru.

Nieusuwalne przeszkody piętrzyły się także przed każdym, kto liczył na wymierzenie sprawcom zarzucanych zbrodni sprawiedliwej kary, znajdującej uzasadnienie w okolicznościach dowiedzionych przez zespół oskarżycielski. Nie ma przy tym znaczenia, czy położymy nacisk na karę jako sprawiedliwą odpłatę, czy podkreślimy jej działanie prewencyjne. Jaka jest sprawiedliwa

³¹ Ibidem, ss. 153–154.

³² Ibidem, s. 155.

³³ Ibidem, s. 156.

³⁴ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądownia*, s. 258.

represja za intencjonalne, metodyczne uczestniczenie w machinie zbrodni? Jaka jest kara za okrutną inwencję polegającą na zadeptywaniu ludzi na śmierć czy wrzucaniu dzieci w płomień? Wobec tak ogromnej skali zła zawodzi stosowanie kary adekwatnej do stopnia winy czy do rozmiaru wyrządzonych szkód. Pod znakiem zapytania stoi także kara w jej zadaniu zmierzającym do poprawy moralnej sprawców, mająca zasadniczo przebudować osobowość podsądnego³⁵. W ocenie Arendt wielu podsądnych w toku postępowania we Frankfurcie zachowywało się w sposób arogancki i wyzywający wobec sądu i prokuratorów (choć relacje naocznych świadków mówią jedynie o zachowaniu swobodnym, o ekspresji i pewności siebie, która nie pozwala odróżnić podsądnego od współobywateli – a przecież można by oczekiwać od nich pokory lub przynajmniej onieśmienia czy konsternacji)³⁶. Czy świadczy to o dalszej demoralizacji, o niepoczuciu się do odpowiedzialności, czy o rzeczywistym przekonaniu o własnej niewinności, a może raczej o pewności, że prawo nie zdoła osiągnąć oskarżonych, że oskarżenie, wina, sprawstwo i odpowiedzialność na zawsze pozostaną odcieranymi od siebie fenomenami, a powiązanie ich w jedną całość nie leży w naszym interesie? Przykład doktora Lucasa, który deprecjonował swoje zasługi dla ratowania życia więźniów i swoim zachowaniem dowiódł, że przyjął – a może nigdy nie wyparł się – odpowiedzialności za udział w zbrodni, pozostaje tu czymś osobliwym i odosobnionym.

W takiej sytuacji proces sądowy musiał już w swoich założeniach służyć nieco innym celom. Fritz Bauer wykorzystał bowiem metodologię poznania sądowego w celu ukazania współczesnym, a także kolejnym pokoleniom wielkiej w swoim znaczeniu i kłopotliwej społecznie prawdy historycznej. Posiłkując się ustaleniami teoretycznoprawnymi, wskażemy kilka walorów tego rodzaju poznania³⁷.

Przed wszystkim zadania badawcze sędziego i zadania badacza historyka (zauważmy przy tym zbieżny z naszą intuicją zabieg Arendt, która porównała sędziego z historykiem) są identyczne. Sprowadzają się one do odpowiedzi na pytanie, co się wydarzyło³⁸. Obowiązkiem sądu jest

³⁵ T. Kaczmarek, *Utylitaryzm karania. Prewencja szczególna*, w: idem, *Rozważania o przestępstwie i karze. Wybór prac naukowych z okresu 40-lecia naukowej twórczości*, Kołdeks, Warszawa 2006, s. 439.

³⁶ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, s. 264.

³⁷ Cechy poznania sądowego skonfrontował z poznaniem naukowym Maciej Zieliński (*Poznanie sądowe a poznanie naukowe*, Wyd. Naukowe PWN, Poznań 1979). Autor rozważał wprawdzie ówczesne normy prawne obowiązujące na terytorium Polski, jednak jego ustalenia są adekwatne także do niemieckiego procesu karnego, opartego na zasadach skargowości, prawdy materialnej i kontradiktoryjności.

³⁸ *Ibidem*, s. 69.

wszczęć i przeprowadzenie procesu poznawczego na wniosek uprawnionego podmiotu, tj. oskarżyciela. Sędziowie nie wybierają sobie dowolnie fragmentu rzeczywistości do rozpoznania i osądu, lecz jest on im zlecony, a raczej narzucony – przez oskarżyciela³⁹. Istotną różnicę między modelem poznania naukowego (tutaj: historycznego) i sądowego czyni to, że sędzia nie może uchylić się od wysiłku poznania rzeczywistości. Jeśli idzie o proces frankfurcki, to dzięki determinacji Bauera i zgromadzonych wokół niego śledczych doszło do wniesienia aktu oskarżenia, który objął znaczną liczbę podsądnych (niezależnie od tego, że liczba ta miała być egzemplaryczna z uwagi na inne cele poznawcze, w tym rozpoznanie pionowej struktury administracji obozowej w Auschwitz I i II) i miał podstawy w bogatym materiale dowodowym. Następnie przeprowadzono wieloletnie postępowanie dowodowe, ujawniające rzeczywiste oblicze, tj. skalę, strukturę i organizację personalną zbrodni oświęcimskich. Żadne względy polityczne czy niechęć społeczna takiego zamiaru udaremnić nie mogły; nie sposób było przeszkodzić wszczęciu takiego postępowania sądowego. Republika Federalna Niemiec, mimo wciąż powszechnej rezerwy społecznej wobec procesu, była państwem prawnym opartym na niezawisłości sądów i sędziów⁴⁰. Bauer umiejętnie wykorzystał też jawność rozprawy sądowej, przekształcając ją od początku w medialność, i to na skalę globalną. Jawność umożliwia obieg informacji o przebiegu postępowania, przykuwa uwagę zarówno zwykłych obserwatorów, jak i potencjalnych podsądnych, a zwłaszcza wciąż żyjących świadków i ocalonych; przyciąga, pozwala działać autorytetowi wymiaru sprawiedliwości, edukuje⁴¹. Funkcje te zrealizowano we Frankfurcie w sposób przemyślany i niekonwencjonalny.

Kiedy 27 lutego 1964 r. w 120-metrowym drewnianym pawilonie pełniącym funkcję sali sądowej ogłoszono przerwę, publiczność rozpięchła się ku szatni i skórzanym sofom, na których można było odetchnąć i wypić coś orzeźwiającego. Niejeden głowił się nad tym, gdzie właściwie mieści się ława oskarżonych. Tymczasem oskarżeni nie zajmowali wyznaczonych miejsc, nikt ich nie pilnował, poruszali się swobodnie wśród auditorium i niczym się od niego na pierwszy rzut oka nie różnili. „Mordercy siedzą razem z nami, na widowni” – w zamyśle Bauera każda osoba powinna doświadczyć owego sąsiedztwa jako czegoś zwyczajnego, odpowiadającego społecznym realiom. Przy stole sędziego stało tylko jedno krzesło. Zasiadał

³⁹ Ibidem, s. 85.

⁴⁰ J. Woleński, *O państwie prawa: uwaga filozofa*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2/2012, s. 21.

⁴¹ R. Koper, *Jawność rozprawy głównej a ochrona prywatności w procesie karnym*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010, ss. 65–70.

na nim ten, o kim w danej chwili była mowa. Sąd potraktował oskarżonych „suwerennie i profesjonalnie, świadczy to o jego autorytecie i mocy... Można powiedzieć, że oskarżeni wtopili się w życie obywatelskie. Najważniejszy z nich, Robert Mulka – rumiana twarz, siwe włosy, nienaganne granatowe ubranie – w dni wolne od rozpraw kursuje między Frankfurtem i Hamburgiem, by doglądać niezłe prosperującej firmy. W Oświęcimiu był adjutantem komendanta Rudolfa Hößa. Czyli nr 2 w hierarchii obozowej. I dokładnie o to idzie we Frankfurcie: proces nie przenosi Niemców w jakieś odległe miejsce na Wschodzie. Wszystko dzieje się tu tak, między nimi, w samym środku prosperity lat 60-tych. »Upiorne«, ocenia pisarz Robert Neumann. »Gdy tylko wstaną ze swoich miejsc, nie sposób ich już odróżnić. Każdy adwokat to potencjalny oskarżony... Każdy oskarżony może być twoim listonoszem, agentem bankowym, sąsiadem, aptekarzem, sprzedawcą, kasjerem... To zawody, do których powrócili sprawcy z Auschwitz. A teraz stoją przed ławą przysięgłych w Sprawie przeciwko: Mulka i inni«⁴²; nieliczni, a jednak egzemplaryczni dla 7 tys. esesmanów, którzy przewinęli się przez obóz.

Pozyskiwanie 1,5 tys. świadków dzięki prasie, radiu i organizacjom żydowskim na całym świecie, gromadzenie dowodów, koordynacja sił sądów i prokuratur trwały od 1958 r. Przy procesie pracowało w sumie 199 prokuratorów i asesorów. Asystenci Bauera, Joachim Kügler i Georg Friedrich Vogel, przyjechali do Oświęcimia. Ostatecznie przesłuchano 250 świadków⁴³. W swoich planach Bauer liczył na to, że proces pozwoli ułożyć w jedną całość fragmentaryczne świadectwa. Lista podejrzanych liczyła 599 osób. Bauer „krok po kroku tworzył wielki, egzemplaryczny proces, który ma pokazać światu całą prawdę o Auschwitz miast pojedynczych wycinków”⁴⁴.

⁴² Ibidem, ss. 180–181. W monografii poświęconej Bauerowi R. Steinke portretuje niemal wszystkich oskarżonych w procesie frankfurckim. „Oswald Kaduk, jeden z najbardziej mrocznych i brutalnych esesmanów KL-Auschwitz, pracuje w Berlinie jako pielęgniarz. Pacjenci nazywają go »ojczulkiem Kadukiem«, bo z takim oddaniem się nimi zajmuje”. R. Steinke, *Fritz Bauer...*, s. 181.

⁴³ Aby dotrzeć do podejrzanych zamieszkałych na Śląsku lub uzyskać od nich informacje o innych podejrzanych, slano do nich m.in. uprzejme listy „w imieniu” organizacji wypędzonych.

⁴⁴ R. Steinke, *Fritz Bauer...*, s. 189. Pojedyncze wycinki złożyły się na obraz sprawnie funkcjonującej maszynierii zbrodni. Jednym z nich był plik zaświadczeń *in blanco*. Podmuch ognia wyrzucił je przez okno urzędu we Wrocławiu, znalazł je przypadkowy przechodzień, który wysłał je później Bauerowi. Służyły one za biurokratyczne alibi („więzień został zastrzelony podczas ucieczki”) esesmanom. Innym rewolucyjnym „wycinkiem” okazało się obalenie przez biegłych legendy o zmuszaniu wartowników obozowych do zbrodniczych działań. „Kto chciał, mógł się przenieść do regularnej służby wojskowej”. Ibidem, ss. 194–195.

3. *Nikogo nie zabił...* Strategia prokuratora Bauera

Podczas procesu młody student zapytywał Bauera, czy „w buchalterii” Aushwitz było miejsce dla sadyzmu. Czy można mówić o sadyzmie u Eichmanna, który nikogo nie zabił?

Bauer zbudował intuicyjnie niepodważalną, rewolucyjną strategię, która – jak się okazało – miała swoje ograniczenia i dopiero po latach znalazła uznanie i ponowne zastosowanie. W swoich podstawowych założeniach zrewidowała tezę o „banalności zła” i bezwolnych „trybach w maszynie”, postawioną przez Arendt. Strategia ta nie koncentrowała się jednak na bestialstwie, które – choć występowało w zachowaniach pojedynczych sprawców – na nich właśnie skupiało uwagę i było łatwe do wykazania dla sądów. „Wielką masę danych dałoby się opracować łatwiej, szybciej, nie wchodząc w konflikt z procedurami, gdyby ją podzielić na poręczne części...”⁴⁵, uważali krytycy całościowej strategii Bauera. „Ale nie powstałby wtedy obraz przeszłości, który zmusza do przyznania się do niej i zmierzenia z nią”⁴⁶, odpowiadał Bauer. Już procesy w Norymberdze i Jerozolimie pokazały, że pojedyncze spektakularne casusy skutecznie odwołują uwagę od niezliczonych, lecz niepozornych i nieuchwytnych czynów osób, które w pocie czoła pracowały na Zagładę, lecz z cudem graniczy postawienie im zarzutów – czyż bowiem esesman wydający ubrania z magazynu kogokolwiek zabił? (w rzeczy samej, jeden z frankfurckich sędziów uwolnił go od zarzutów, odrzuciwszy strategię Bauera). A oto podstawowe założenie strategii procesowej Fritza Bauera:

Ktokolwiek dotykał zbrodniczej maszyny, ten jest winien współdziałania w morderstwie, niezależnie od tego, co robił – rzecz jasna, jeśli znał cel tej maszynarii, co nie ulega najmniejszej wątpliwości w przypadku kogoś, kto przebywał w obozach zagłady lub o nich wiedział, i to od komendanta po wartownika⁴⁷.

Chodziło więc o to, by proces odsłonił pełen przekrój kadrowy zorganizowanej maszynarii zbrodni. Była to idea zupełnie nowatorska, również w świetle ówczesnych systemów prawnych, nieprzygotowanych do osądu ludobójstwa i skłonnych dzielić zbrodnię przeciwko ludzkości *resp.* zbrodnię ludobójstwa na przypadki izolowane⁴⁸.

⁴⁵ Ibidem, s. 207.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Co ciekawe, na izolacji, funkcjonalnym rozdrobnieniu i proceduralnym rozproszeniu, przy jednoczesnej precyzyjnej koordynacji i biurokratyzacji, opierała się także organi-

Ale właśnie takie wyizolowane rozpatrywanie jest z gruntu fałszywe wtedy, kiedy mamy do czynienia z precyzyjnie zorganizowaną zbrodnią. Nie było przecież tak, że w obozie znajdowali się tylko tacy esesmani, których zadaniem było unicestwienie. Byli tam również tacy, którzy odpowiadali za wydawanie więźniom pasiastych ubrań [...]. Wprawdzie wydawanie ubrań więźniom samo w sobie nie jest jeszcze przestępstwem [...]. Mimo to nie znajdziemy w obozie zagłady esesmanów, których misją było przeciwdziałać mordowi przez rozdawanie ubrań ochronnych. Poszczególnym esesmanom przydzielano rozmaite role i prace – i nie pracowali jeden wbrew drugiemu. Pracowali na rzecz jednego, wspólnego celu [...]. Kto podtrzymuje działanie maszyny, wiedząc, że służy ona wyłącznie mordowi, ten także morduje⁴⁹.

Ta spójna i przekonująca strategia kwalifikacji czynów w kategoriach udziału bądź współudziału w zorganizowanym ludobójstwie, jako czynów zorientowanych na jeden nadrzędny cel, miała położyć kres nieprawidłowościom, do jakich prowadziło rozpatrywanie ludobójstwa przez sądy niemieckie w nieadekwatnych dlań kategoriach prawnych. Nieprawidłowości te Bauer określał mianem „prywatyzacji i łagodzenia zbiorowego występkę poprzez atomizację i parcelację potworności”⁵⁰. Jego strategia była zgodna z duchem § 260 Konwencji ONZ o przeciwdziałaniu i karaniu zbrodni ludobójstwa, ratyfikowanej w 1955 r. przez Republikę Federalną⁵¹.

Strategia spotkała się jednak z oporem niektórych sędziów, a także członków sądu przysięgłych podczas procesu. Najpoważniejsza wątpliwość

zacja działania obozów, z góry nastawiona na zacieranie śladów, delegowanie i rozmywanie odpowiedzialności.

⁴⁹ R. Steinke, *Fritz Bauer...*, ss. 205–206. W relacji Joachima Küglera, młodego prokuratora współpracującego z Bauerem, proces niespodziewanie ujawnił zbrodnię przekraczającą mord, jaka odbywała się w Birkenau, gdzie Zagłada trwała nadal i gdzie w prochy i szczątki ludzkie zaopatrywali się okoliczni wytwórcy nawozów, powiększający grupę sprawców. Proces frankfurcki odsłaniał najbardziej niepokojący aspekt sprawstwa Zagłady: to, że zaczyna się ona i kończy poza obozową bramą.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 206.

⁵¹ W brzmieniu zgodnym z definicją Raphaela Lemkina ludobójstwem jest zamierzone, częściowe lub całkowite unicestwienie grupy narodowej, etnicznej, rasowej lub religijnej. Wiele państw przez dziesięciolecia uważało tę definicję za niejasną i dyskusyjną. Po dziś dzień odpowiedzialność danego państwa za złamanie prawa narodów, do którego zalicza ludobójstwo, „wyraża się jedynie w obowiązku zadośćuczynienia (*Wiedergutmachung*). Czy i w jaki sposób mają wynikać jakieś procedury prawnokarne, było i nadal pozostaje niejasne i jest to kwestia należąca do definicyjnych zadań Międzynarodowego Trybunału Karnego w Hadze”. Zob. K. von Lingen, *Sonderforschungsbereich Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit. Rezension zu William A. Schabas Genozid im Völkerrecht*, HIS Verlag, Hamburg 2003; Eberhard-Karls-Universität Tübingen, HSozKult, <http://www.hsozkult.de/hfn/publicationreview/id/rezbuecher-3278> [21.02.2015].

zrodziła się przy ocenie postawy dr. Lucasa. Ukarany przez obozową komendanturę za „pomaganie więźniom”, spytał tych, których leczył i których selekcjonował: Co powinienem uczynić (*was soll ich tun*): odejść czy pozostać? Pomijając szlachetną i klarowną wymowę owego Kantowskiego pytania w zderzeniu z realiami najbardziej w dziejach świata odległymi od etyki, więźniowie pragnęli, by pozostał nawet za cenę codziennego procederu na rampie. Przed sądem we Frankfurcie świadkowie wnieśli o możliwie najniższy wymiar kary dla Lucasa. Sędziowie oceniający ten casus odkryli zaś, że strategia Bauera nie tylko generalizuje, lecz – jak to wyraził prokurator Gerhard Wiese⁵² – „konstruuje winę automatycznie”⁵³. Lucasa skazano na 3 lata i 3 miesiące pozbawienia wolności. Najwyższy Sąd Federalny podważył wyrok, zaś Sąd Krajowy uniewinnił Lucasa.

Z kolei esesman wydający ubrania z obozowego magazynu został uniewinniony od razu. Z punktu widzenia sędziego wydawanie ubrań obozowych nie było przestępstwem.

Nie wszyscy, którzy działali w fabryce śmierci, ponoszą współodpowiedzialność za masowe morderstwo. Argumentacja Bauera, wywodzili krytycy, nakazywałaby karać również takie działania, które w żaden sposób nie przyczyniały się do głównego czynu⁵⁴.

Najwyraźniej równoległość udziału nie równa się jego równorzędności, ale czy miarodajna jest tu tylko taka interpretacja, że współsprawcą jest wyłącznie osoba, który pozostawała w hierarchicznej i zarazem kumulatywnej zależności z innymi sprawcami, albo taka, która wykonała nieznaczną czynność na samym końcu łańcucha bądź na szczycie hierarchii sprawców, podczas gdy osoby znajdujące się dalej od „celu” mogły dokonać czynów znacznie bardziej karygodnych od niej? Czyż przyczynianie się do ostatecznego skutku ma coś wspólnego z łańcuchem przyczynowo-skutkowym? Nie miejsce tu, by przesądzać o trafności takiej czy innej koncepcji związku przyczynowego w sądowym procesie poznawczym. Uznając zalety Millowskiej koncepcji równowartości warunków⁵⁵, można powiedzieć, że zachowanie pozornie techniczne, np. wydawanie ubrań z depozytu obozowego, stanowi jeden z koniecznych warunków realizacji zbrodniczych działań. Z tej perspektywy nawet zachowania pozornie neutralne (lub pozornie wspierające,

⁵² R. Steinke, *Fritz Bauer...*, s. 209.

⁵³ *Ibidem*, s. 210.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ W tym ujęciu przyczyna stanowi sumę warunków niezbędnych do zaistnienia danego skutku. T. Kaczmarek, *Wybrane aspekty ontologicznych i normatywnych podstaw przypisania skutku*, w: *idem, Rozważania o przestępstwie i karze...*, ss. 218–223.

jak wydawanie głodowych racji żywnościowych więźniom) stanowiły istotne ogniwo w łańcuchu – albo strukturze, którą można nazwać „plastrem miodu” – działań zmierzających do ludobójstwa. Doprowadzenie do śmiertelnego skutku było przecież poprzedzone ewidencją więźniów, wydaniem ubrań, zaopatrzeniem i uruchomieniem komór gazowych. Można zaryzykować tezę, że w przedsięwzięciu obliczonym na zagładę w krótkim czasie milionów istnień ludzkich żadne zachowanie podejmowane przez funkcjonariuszy Auschwitz świadomych tego, w czym biorą udział, nie było obojętne dla wskazanego wyżej ostatecznego skutku.

Błędna wykładnia „przyczyniania się” staje się szczególnie widoczna, gdy przyłożyć ją do tak szczególnego, procesualnego aktu jak permanentny, rozmyty, a jednak „na przemysłową skalę wydajny mord” (*das industrialisierte Morden*). Dezinterpretacja, jaką próbowali przeforsować przeciwnicy strategii Bauera, w ogóle uniemożliwia identyfikację i ocenę sprawstwa w sensie tak nowym i niedostępnym ówczesnym narzędziom prawnym jako Zagłady. Być może rację ma Arendt, gdy pisze, że „sądów nie formułujemy ani na podstawie dedukcji, ani indukcji; że, krótko mówiąc, nie mają one nic wspólnego z operacjami logicznymi, które zachodzą, gdy mówimy [a ściślej: twierdzymy – E.N, P.M.]”. Potwierdzałoby to tezę Jonasa, że ludzkie czyny są „nieporównywalne”, co dobrze widać w obliczu Zagłady. Dopiero sędziowie monachijscy, sądzący w 2011 r. Johna Demjaniuka, wartownika obozowego, zrehabilitowali strategię Fritza Bauera, przyznając mu słusność.

Niewysokie wyroki w procesie frankfurckim są zasługą m.in. sądu przysięgłych, który wielokrotnie sprowadzał morderstwa dokonane w Auschwitz jedynie do „pomocy”, „przysłużenia się” (*bloÙe Beihilfe*) i „posłuszeństwa rozkazodawcom [...] Kto im służył, dobrowolnie czy nie, dla tego czyn pozostał zewnętrzny niczym ciało obce”⁵⁶. Ten typ argumentacji przewijał się w liniach obrony i uzasadnieniach wyroków sądowych, mimo że już Międzynarodowy Trybunał Wojenny w Norymberdze (1945) uznał, iż „odgórne rozkazy nie stanowią obrony dla zbrodni przeciwko ludzkości”⁵⁷. Niespełna trzy lata później Sąd Okręgowy w Kronenbergu zignorował tę doktrynę. Wiarygodność tej linii obrony podważono dopiero po procesie ulmskim przeciwko *Einsatzgruppen* (1958). Wyparcie odpowiedzialności i wmówienie sędziemu, że „sprawca nie utożsamia się wewnętrznie ze swoimi czynami” i we własnym (deklaratywnym) przekonaniu „tylko pomagał w dokonaniu obcego mu czynu”, powtórzyło się jednak w czasie procesu frankfurckiego.

⁵⁶ Ibidem, s. 210.

⁵⁷ Miało to miejsce 9.11.1948 r. Zob. M. Mayer, *We Thought They Were Free*, The University of Chicago Press, Chicago 1955, s. 289.

Skorzystał z niego adiutant Mulka, który zamienił obóz koncentracyjny w obóz masowej zagłady. Sądono go jedynie za „dopomaganie”.

4. *Ius non scriptum.* Sędzia i „ponadustawowe prawo”

Iuria novit curia – sędzia zna prawo, wedle którego sędzi. W opisie procesu frankfurckiego nietrudno jednak dostrzec, że wydanie „*ορθον εποχ*, sprawiedliwego sądu”⁵⁸ i pociągnięcie sprawców ludobójstwa do odpowiedzialności wymagało od sędziów odpowiedzialności i aktywności, które wykraczają poza istniejące ramy prawnokarne, obarczone deficytami. Zadania te były wielkim wyzwaniem dla sędziowskiej zdolności sądenia jako zdolności źródłowo moralnej, której istotę sentencjonalnie wyraził Bauer: „sędzia, który nie może ukarać przestępcy, staje się w ostatecznym rozrachunku jego sprzymierzeńcem”⁵⁹. Zadania te były również wyzwaniem dla „dyskursu krytycznego” w znaczeniu, jakie przypisują mu Jürgen Habermas, Robert Alexy czy Neil MacCormick. Wąską enklawę takiego dyskursu na tle niesprzyjającego procesowi klimatu prawniczego i społecznego tworzyła niemal 200-osobowa grupa sędziów, prokuratorów i asesorów współpracujących z Bauerem podczas przygotowań do procesu i w jego trakcie.

Zdawałoby się, że przynajmniej obiektywne warunki prawne sprzyjały podstawowym czynnościom sądowym, niezbędnym do skazania sprawców ludobójstwa. Przede wszystkim nie istniało już „ustawowe bezprawie”⁶⁰ w rozumieniu Gustava Radbrucha, czyniące prawników „bezbronnymi wobec ustaw o treści samowolnej i zbrodniczej”⁶¹, jak powiada Jerzy Zajadło, „wydawanych przez nienawistnych człowiekowi tyranów”⁶² mocą rozkazów i dekretów. Międzynarodowe akty prawne i procedury sądowe z 1945 r. (przejęte w 1950 r. przez Najwyższy Sąd Federalny) utorowały drogę retroaktywnemu osądowi skutków owego bezprawia, któremu służył m.in. właśnie proces frankfurcki. Przez kilkanaście lat nazistowskie sądy nie gwarantowały ustalenia prawdy ani sprawiedliwego orzecznictwa⁶³. Proklamowanie

⁵⁸ M. Foucault, *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 51.

⁵⁹ R. Steinke, *Fritz Bauer...*, s. 176.

⁶⁰ G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, tłum. E. Nowak, w: idem, *Filozofia prawa*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 244–254.

⁶¹ J. Zajadło, *Formuła Radbrucha*, Arche, Gdańsk 2001, s. 115.

⁶² G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, s. 248.

⁶³ Ibidem, s. 245. Zarysowujemy tu jedynie problem „sponiewierania sprawiedliwości i zniweczenia idei prawa”, zaniku „gwarancji sprawiedliwego orzecznictwa sądowego”

Niemiec demokratycznym państwem prawnym, opartym na niezawisłym sądownictwie i stwarzającym możliwości pociągania do odpowiedzialności karnej osób winnych nazistowskiej przeszłości, nie dawało oczywiście rękojmi, że dojdzie do osądzenia choćby części zbrodniczej działalności.

Warunki prawno-instytucjonalne w Republice Federalnej u progu lat 60. XX wieku z pewnością nie czyniły żadnego sędziego „bezbronnym”; niejednego jednak czyniły bezwolnym. Sędziowie poczuwający się do odpowiedzialności za postawienie przed sądem sprawców mozolnie ujawnianych zbrodni ludobójstwa⁶⁴ szukali oparcia w „ponadustawowym prawie”. I pomimo że ten konstrukt Radbrucha wzbudzał nieustanne kontrowersje, skorzystał z niego również Bauer, starając się zidentyfikować i odpowiednio zakwalifikować zbrodnicze zaszłości z okresu działalności obozów zagłady. Czyniąc to, kierował się zaleceniem Radbrucha, który – jak ujmuje to znakomity znawca jego idei, Jerzy Zajadło – uważał, że „tam, gdzie [...] nie podjęto jeszcze odpowiednich kroków legislacyjnych, zadanie zwalczania »ustawowego bezprawia« powinni podjąć sędziowie”⁶⁵. Można zatem powiedzieć, że działalność sędziów retroaktywnie stosujących aktualne (poprawne, choć deficytowe) prawo w intencji sprawiedliwości, tj. naprawy skutków wyrządzonych zwłaszcza przez zinstytucjonalizowane stosowanie „ustawowego bezprawia” w obozach zagłady, była prowadzona w krytycznych warunkach prawno-politycznych. Były one „krytyczne” w tej mierze, w jakiej z jednej strony rozwój prawa nie dostawał do zaistniałych realiów

i tego, że w III Rzeszy „władze uzyskały prawo do kwestionowania prawomocnych wyroków sądowych”. G. Radbruch, *Projekt posłowania do Filozofii prawa*, w: idem, *Filozofia prawa*, s. 229. Warto nadmienić, że w ocenie tego proceduru zastosowanie znajdowała formuła Radbrucha. Dokumentuje to przywoływana przez Radbrucha rozprawa F. Buchwalda *Ge-rechtes Recht* z 1946 r., a także nota prasowa z „Tägliche Rundschau” z dnia 14.03.1946 r. o wystosowanym przez prokuratora Schroedera apelu o pociągnięcie sędziów „do odpowiedzialności karnej za antyhumanitarne wyroki sądowe” wydane w okresie ustawodawstwa narodowego socjalizmu na mocy sprawiedliwości retroaktywnej i unieważnienie ich jako „nie posiada[jących] żadnej mocy prawnej”. Zob. G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, ss. 247–248.

⁶⁴ System ostrzegania byłych nazistów przed denuncjacją był precyzyjnie zorganizowany m.in. dzięki sieci Warndienst West działającej w Bonn i Hamburgu. Gdy asystent Bauera pragnął, by wysłanej dalekopisem wiadomości nie przekazano życzliwie ściganym, regularnie prosił o pójście na pocztę przypadkowych sprzedawców na bazarze. System sięgał kręgów prawniczych. Gdy zespół Bauera doprowadził do ujęcia Reinholda Vorberga, jednego z odpowiedzialnych za nazistowski program eutanazji, boński sędzia osobiście przekazał tamtejszemu prokuratorowi informację, dzięki której Vorberg zdążył zbiec do Hiszpanii. Amnestia przeprowadzona w latach 50. ułaskawiła zaś niemal wszystkich, którzy otrzymali wyroki wcześniej. Por. R. Steinke, *Fritz Bauer...*, ss. 16–17.

⁶⁵ J. Zajadło, *Formuła Radbrucha*, s. 121.

i potrzeb (tj. masowego ludobójstwa), z drugiej zaś „nie wolno [było – E.N., P.M.] pominąć rozliczenia okresu nazistowskiego terroru”⁶⁶; w obu kwestiach wypowiedział się Radbruch. Ta właśnie sytuacja – wliczając doń precedensowe „karne i denazyfikacyjne ustawodawstwo aliantów”⁶⁷, domagające się odpowiednika na gruncie suwerennego krajowego prawa nowych Niemiec – legitymizowała zastosowanie formuły Radbrucha przez Bauera w aplikacji prawa i orzecznictwie podczas procesu frankfurckiego. I mimo, a może właśnie dlatego, że w dojrzałym państwie prawnym tworzenie prawa pozostaje – jak podkreśla Leszek Leszczyński – „działaniem odrębnym od stosowania prawa, prowadzonym co do zasady w formie legislacyjnego powstawania aktów normatywnych”⁶⁸, w młodym, niedojrzałym państwie prawnym okresu przejściowego między dyktaturą a demokracją⁶⁹ może być inaczej. Do pomyslenia jest tu rewizja aktów prawnych przez sąd i retroakcja pozwalająca sędziom kwestionować dwie święte zasady pozytywizmu: *nulla poena sine lege (stricta, certa)* i *lex retro non agit*, a ponadto stosować „prawo sędziowskie” *resp. judge-making-law*⁷⁰, będące wyrazem sędziowskiej dążności do sprawiedliwego orzecznictwa, a zarazem wykładnią „ponadustawowego prawa” w rozumieniu Radbrucha. Tego rodzaju twórcza wykładnia jest rozwinięciem jego inwencji w poszukiwaniu remedium na wzmocnienie prawa wobec zbrodni.

Bacnie obserwując niepokojące tendencje w rozwoju stanu prawnego Niemiec po 1945 r., Bauer był świadkiem nie tylko delegalizacji i delegitymizacji narodowo-socjalistycznego dziedzictwa prawnego, lecz także innej, równoległej i ambiwalentnej tendencji, którą trafnie wyraził Jerzy Zajadło. Była to z jednej strony coraz bardziej oporna „legitymizacja prawnokarnych działań podjętych w procesie rozliczania okresu bezprawia”⁷¹, a z drugiej – postępująca „ekskulpacja osób odpowiedzialnych za nazistowskie bezprawie”⁷². Zaczątki tych tendencji Bauer dostrzegął już w polityce towarzyszącej

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, s. 130.

⁶⁸ L. Leszczyński, *Wykładnia operatywna (podstawowe właściwości)*, „Państwo i Prawo” 6/2009, ss. 1–3.

⁶⁹ Gdzie dokonuje się „oddanie procesu stosowania i wykładni prawa w ręce zdenazyfikowanego demokratycznego wymiaru sprawiedliwości” (J. Zajadło, *Formuła Radbrucha*, s. 135), by mógł on ćwiczyć zdolność dążenia do sprawiedliwości na podobieństwo sądownictwa, które „nie daje się pouczyć, lecz może być jedynie ćwiczone”, jak podkreśla Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* (B 172–173, t. I, s. 183); na co – z genialnym skutkiem – uwagę zwróciła Arendt (*Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 6).

⁷⁰ J. Zajadło, *Formuła Radbrucha*, s. 241.

⁷¹ Ibidem, s. 135.

⁷² Ibidem.

procesowi norymberskiemu. Zdał sobie jednak sprawę z tego, że nawet możliwie jasno sformułowane prawo nie gwarantuje sprawnej aplikacji. Jak zauważa Jill Stauffer:

[...] ani wysoce klarowny tekst prawa, ani jego „znajomość” nie dadzą nam nigdy pewności w obliczu trudnych przypadków [...]. Częstokroć w drodze do proceduralnej utopii reguła prawna okazuje się być powiązana z taką formą sprawiedliwości, która aż za dobrze zna granice jurysdykcji⁷³.

Dość wspomnieć, że proces frankurcki – gdy tylko rozpoczęto przygotowania do niego w 1958 r. – wzbudzał niechęć w społeczeństwie, a nierzadko także wśród przedstawicieli administracji wysokiego szczebla.

Czy tworząc swoją taktykę przyporządkowania wszystkich zbrodni dokonanych w obozach zagłady jedynemu i w dodatku zinstytucjonalizowanemu celowi, jakim było ludobójstwo, Fritz Bauer tworzył nowe reguły bądź normy prawne na etapie aplikacji prawa? Wymiar sprawiedliwości jest w dużej mierze zależny od stosowania norm prawa procesowego, a także gwarancji faktycznych, takich jak jakość kadry sędziowskiej czy jej kwalifikacje moralne⁷⁴. Bauer nie miał wpływu na jakość kadry sędziowskiej, był zadowolony, jeśli sędziowie sami proponowali współpracę, ryzykując zachwianiem swojej kariery. Wykorzystał on legalne możliwości, jakie otwiera stosowanie norm procesowych. Wydaje się, że czynił z owych norm wybitnie umiejętny użytek, umożliwiając postawienie sprawców ludobójstwa przed sądem. W ten sam sposób mogli (acz nie musieli!) postrzegać postępowanie sądowe wszyscy inni juryści.

Bauer nie zagłębiał się w prawnonaturalne wykładnie formuły Radbrucha, które po 1945 r. stały się powszechną oznaką manifestacji dystansu wobec skompromitowanego pozytywizmu albo abstrakcją odwołującą uwagę od rzeczywistych przyczyn ludobójstwa⁷⁵. Zdawał sobie sprawę, że wykładnie te nie sprostają wymogom, jakie muszą spełniać uzasadnienia wyroków karnych. Potraktował formułę Radbrucha raczej jako wezwanie do retroaktywnej sędziowskiej odpowiedzialności, aby dołączyć do sędziów, którzy nie ustalają prawa na własną rękę, lecz podążają za ustawą o naprawie nieprawości popełnionych w okresie narodowego socjalizmu w dziedzinie orzecznictwa karnego i egzekucji⁷⁶. Na takich sędziach spoczywała odpowie-

⁷³ J. Stauffer, *Productive Ambivalence: Levinasian Subjectivity, Justice, and the Rule of Law*, w: D. Manderson, *Essays on Levinas...*, s. 87.

⁷⁴ R. Kmiecik, w: R. Kmiecik, E. Skrętowicz, *Proces karny. Część ogólna*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2006, ss. 26–27.

⁷⁵ J. Zajadło, *Formuła Radbrucha*, s. 236.

⁷⁶ G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, ss. 251–252.

działność za „następcze spełnienie tego zaniedbanego obowiązku w drodze [stosowania – E.N., P.M.] wstecznych ustaw”⁷⁷, równoznaczna z dążeniem do sprawiedliwości, zbyt słabo czytelnym na poziomie litery prawa, a także z dążeniem do „przywracania [...] podstaw i założeń”⁷⁸ bezpieczeństwa prawnego, które przejawia się w tym, że prokuratura i sądownictwo reagują na bezprawie.

Jak wiadomo, prawo można definiować jako system norm i jako system procedur. „Jako system procedur system prawny jest systemem procesów lub działań opartych na regułach i zarządzanym przez reguły – działań, za pomocą których normy są wykonywane, uzasadniane, interpretowane, stosowane i egzekwowane”⁷⁹, powiada Robert Alexy. W tym właśnie obszarze działań Fritz Bauer, starannie przygotowując proceduralne narzędzia umożliwiające sformułowanie zarzutów i uzasadnienie wyroków dla sprawców ludobójstwa oświęcimskiego w świetle dostępnych norm. Nieraz doświadczył bierności, oporu, a także wrogości ze strony jurystów i polityków, którzy zaliczali jego i asystujących mu aplikantów do „politycznie wykorzenionych bezbożników”. Starali się oni, jak pisze Radbruch w swoich wspomnieniach, „sabotować nowe państwo, zasłaniając się przy tym dyskrecjonalnością sędziowską (*richterliche Unabhängigkeit*)”⁸⁰. Zważmy, że określenia „dyskrecjonalność sędziowska” użyto tu w znaczeniu kompetencji ściśle ograniczonej literą prawa, a zarazem deklarującej swoją odrębność i jakoby wyższość w stosunku do nowego ładu konstytucyjno-prawnego młodej Republiki. Deklaracja ta zdradza silny resentyment mentalności sędziowskiej z lat 1963–1967 wobec ładu z 1933 r. i znacznie trwalszej od niego ideologii, wrytej w systemową mentalność.

Z taką mentalnością sędzia pochodzenia żydowskiego, emigrant i aktywista nie zdołał wypracować nawet doraźnego konsensu. A konsens taki sprzyjałby uruchomieniu procesu o takiej skali i znaczeniu, jak proces frankfurcki, stawiający tamę banalizacji i atomizacji ludobójstwa do nieskończonego szeregu pojedynczych aktów pomocy czy „przysługi” w cudzych zbrodniach.

By lepiej zrozumieć moralne położenie Fritza Bauera w przededniu procesu, warto przywołać kilka refleksji R. Alexy’ego z jego słynnej pracy pt. *The Argument from Injustice*. Autor rozważa tam moralne przesłanki sędziowskiego oporu (*resisting the acts of a rogue regime*) wobec stosowania

⁷⁷ J. Zajadło, *Formuła Radbrucha*, s. 239.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ R. Alexy, *The Argument from Injustice. A Reply to Legal Positivism*, tłum. S.L. Paulson, B. Litschewski Paulson, Clarendon Press, Oxford 2002, s. 24.

⁸⁰ R. Steinke, *Fritz Bauer...*, s. 78.

barbarzyńskiego prawa, które przekracza wszelką miarę niesprawiedliwości⁸¹. Kwestionując przecenianą jakoby przez Radbrucha skuteczność kontestacji prawa z pozycji non-pozytywistycznych, Aleksey wskazuje na jej ograniczenia:

[...] nie należy się łudzić co do tego, że taki opór może przynieść jakieś znaczące efekty. Reżim poradzi sobie z nim dość łatwo; zniweczy konsensus między praktykami prawa przez zastraszanie poszczególnych jednostek, rozłady kadrowe, nagradzanie konformizmu [...]. Sędzia lub inny urzędnik zbrodniczego aparatu patrzy na swoją sytuację różnie, w zależności od tego, czy interpretuje ją w świetle pozytywistycznego czy też non-pozytywistycznego pojęcia prawa. Przykładowo, sędzia styka się z pytaniem, czy powinien wykonać wyrok karny z mocy prawa terroru, jeśli ma on pokrycie w bezprawnych bądź niesprawiedliwych ustawach. Nie jest świętym ani bohaterem. Nie absorbuje go zbyt wiele losy oskarżonego, przejmując się raczej własnym. Wszystkie doświadczenia historyczne pokazują, że nie jest w stanie doprowadzić zbrodniczego reżimu do upadku i martwi się tym, co grozi jemu. Jeśli uznaje non-pozytywistyczne pojęcie prawa, według którego wyrok z mocy prawa pięści jest bezprawny, to podejmuje dość duże ryzyko, że w razie postawienia w stan oskarżenia nie będzie potrafił wytłumaczyć się z tego, co uczynił. Ryzyko spada, gdy ma on pewność, że jego zachowanie będzie ocenione w oparciu o pojęcie prawa pozytywnego. Ryzyko jest wprawdzie mniejsze, ale nie znika zupełnie⁸².

Tymczasem Fritz Bauer zwraca uwagę na inny, deontologiczny aspekt zachowania sędziego w podobnych okolicznościach. W obliczu zalegalizowanej zbrodni⁸³, nie znajdując wsparcia w pozytywnym pojęciu prawa ani też w koleżeńskim konsensie moralnym, sędzia powinien kierować się *ius non scriptum*. Nie oznacza to sięgania do kryteriów prawnonaturalnych, lecz ogranicza się do negatywnego zastosowania formuły Radbrucha. Chodzi o

[...] nakaz pasywnego oporu (*das Gebot des passiven Widerstandes*). Był on czymś najzupełniej oczywistym w całym państwie niemieckim za czasów średniowiecza, nowożytności, a nawet u progu nowoczesności. Uczono bowiem, że jeśli rozkazane zostało bezprawie, czyli coś ewidentnie sprzeczne z zasadami drogimi każdemu człowiekowi, to musisz powiedzieć *Nie* (*dann musst du Nein sagen*). Teraz sformułuję to dość brutalnie: w Niemczech fetowano odwagę frontowych bohaterów i szafowano odwagą wobec wrogów zewnętrznych. Przecoczono jednak całkowicie to, jak chwalebna i wręcz obowiązkowa jest dbałość o prawa we własnym państwie. Stąd alfą i omegą tych procesów [we Frankfurcie – E.N., P.M.] jest przyznanie, że należało powiedzieć *Nie*⁸⁴.

⁸¹ R. Alexy, *The Argument from Injustice...*, s. 48.

⁸² Ibidem, ss. 50–51.

⁸³ Ibidem, s. 176.

⁸⁴ Ibidem, s. 177.

Bauer nie zważa na stopień skuteczności sędziowskiego oporu ani na jego kategoriyczność. Ocena w kategoriach pragmatycznych zupełnie go nie interesuje. Jest to ocena wyłącznie w kategoriach obywatelskiego nieposłuszeństwa, które może jednak w skrajnych warunkach kosztować sędziego utratę życia, a w warunkach mniej skrajnych – utratę posady, konieczność emigracji itd., które dotknęły Bauera w 1936 r. i później.

Nie mniej wymagająca jest sytuacja, gdy retroaktywna ustawa o naprawie... legitymizuje ową naprawę, lecz niechęć społeczna i mentalność dominująca w instytucjach wydatnie przeszkadzają w jej stosowaniu, a ponadto gdy zbrodnia ludobójstwa pozostaje niewymierna i nienaprawialna. Jaki cel moralny musi postawić ogromnemu procesowi karnemu prokurator generalny i sędzia świadomy, że liczby i skale pozwolą po raz pierwszy w dziejach zrekonstruować organizację masowego ludobójstwa, lecz nie pozwolą należycie ukarać jego sprawców, a tym bardziej w żaden sposób naprawić jego skutków?

Otóż sędzia musi wówczas postawić na edukację moralną społeczeństwa i ludzkości. Dlatego sala sądowa we Frankfurcie nad Menem stała się na kilka lat salą wykładową, a sam proces – pouczającą egzemplifikacją tego, że organy ścigania i wymiaru sprawiedliwości, wbrew panującym nastrojom, same w swej autonomii poczuwają się do odpowiedzialności za osądzenie zbrodni przeszłości i – jako takie – pragną reprezentować każdego obywatela, który poczuwa się do odpowiedzialności za to, by przyszłość była wolna od takich zbrodni. Jeśli rację ma Hannah Arendt, że „sądzenie jest naszą zdolnością służącą radzeniu sobie z przeszłością”⁸⁵, z zaszłościami, które już są, to w tej mierze, w jakiej sędzimy, projektujemy przyszłość. Idzie więc o przyszłość i jej wybór⁸⁶, umożliwiający realizację tego, co być powinno.

Taktyka obrona przez Bauera sprawiła, że do odpowiedzialności wezwani zostali nie tylko podsądni; przed wezwaniem stanęło całe społeczeństwo niemieckie, dotąd bierne wobec Zagłady, przychylne zaś sprawcom. „Podręcznikowa” etyka podpowiada, że odpowiedzialność zakłada zdolność poczytania sprawstwa za własne i przypisania go sobie przez sprawcę, a w ślad za nim – wewnętrzne poczucie zawinienia, będące czymś z gruntu odmiennym od zewnętrznego wyroku o winie. Bauer nigdy nie ośmieliłby się obwinąć całego społeczeństwa – jednak egzemplaryczny proces w sposób nieunikniony musiał wzbudzić wewnętrzny proces odpowiedzialnościowy u tych, którzy jeszcze byli na takie wzbudzenie podatni i opisaną zdolność posiadali w stopniu dostatecznym, jako pozwalającą sięgać i oceniać daleko

⁸⁵ H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 7.

⁸⁶ G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*, s. 251; por. R. Steinke, *Fritz Bauer...*

wstecz ich moralną i cywilną biografię. Obwinianie generalnie całego społeczeństwa byłoby moralnie i prawnie niedopuszczalne. Jeśli w procesie wewnętrznym ujawnia się wina, to naprzeciw winy staje władza sądenia – nie wiadomo, czy identyczna z sumieniem (wedle Arendt różna od niego) – lecz na pewno zdolna ocenić ową winę. Czymś bardziej złożonym jest zdolność przepracowania winy lub współwiny i uporania się z nią⁸⁷, które może rozciągać się na kilka pokoleń. Z kolei Karl Jaspers mówił o winie egzystencjalnej, metafizycznej, wypływającej z bierności, z kondycji obserwatora niezdolnego narazić własną egzystencję, by ratować cudzą. Wina metafizyczna – podobnie jak brak heroizmu, który nie musi być jednak równoznaczny z tchórzostwem – sytuuje się poza wszelkimi kategoriami prawnymi i moralnymi. Samo bycie, sama egzystencja wypominają istniejącemu: jakim prawem istnieję ja, skoro unicestwiono innych? Ale na wysokości metafizycznego poczucia winy i odpowiedzialności stawały przede wszystkim – jeśli nie wyłącznie – osoby ocalałe⁸⁸, które przetrwały Zagładę.

Jeśli nie naraziłem życia, aby zapobiec morderstwu innych ludzi, lecz byłem biernym obserwatorem, poczuwam się do winy pojętej nie w kategoriach prawnych, politycznych i moralnych. Fakt, że jeszcze żyję, obarcza mnie winą, której zmazać się nie da⁸⁹.

Dla sprawców, ludzi o klinicznej normalności⁹⁰, poczucie winy metafizycznej pozostało doświadczeniem nieskończone odległym, a gdyby było w ich zasięgu, to nie zostaliby sprawcami.

⁸⁷ A. Zvie-Bar-On, *Miara odpowiedzialności, w: Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, wybór i oprac. J. Hołówka, tłum. D. Gałęcki, A. Lipszyc, P. Łuków, M. Rychter, Ł. Sommer, S. Stecko, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 36.

⁸⁸ Ocalałych poczucie winy metafizycznej traumatyzowało i traumatyzuje na resztę życia. Ale poczucie to oraz posttrauma i odpowiedzialność dosięgające potomnych ofiar i – na swój szczególny sposób – także potomnych sprawców czy nawet osoby postronne (może zwłaszcza postronne) w kolejnych pokoleniach są ważnymi i nowymi znamionami moralności po wstrząsie, jakiego doznała ona w XX wieku. Wyrażenie tej przemiany znajdujemy u wszystkich przywołanych w tym artykule filozofów, a także u wielu innych, których przywołać nie zdążyliśmy.

⁸⁹ K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” XVII/1979, ss. 152–153.

⁹⁰ H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, s. 282.

GRZEGORZ DZIAMSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Kulturoznawstwa
Zakład Badań nad Kulturą Artystyczną



KULTUROZNAWSTWO, CZYLI WPROWADZENIE DO KULTURY PONOWOCZESNEJ

Kultura jest regułą, sztuka jest wyjątkiem.
Jean-Luc Godard

Główna teza tego artykułu wyłożona jest w tytule: kulturoznawstwo wprowadza nas do kultury ponowoczesnej. Co to oznacza? Po pierwsze, że właściwym przedmiotem badań kulturoznawczych czy też badań kulturowych (*cultural studies*) jest kultura ponowoczesna, a po drugie, że narodziny i błyskotliwy rozwój kulturoznawstwa wiąże się z narodzinami społeczeństwa ponowoczesnego.

1. Socjologia i społeczeństwo nowoczesne (industrialne)

Poszczególne dziedziny wiedzy dopracowują się często własnej specyfiki badawczej dopiero wtedy, gdy potrafią znaleźć właściwy dla siebie obszar badań, ale bywa i tak, że pewne dziedziny wiedzy rodzą się w reakcji na zachodzące w świecie zmiany. Przykładem może być socjologia. Jako samodzielna dyscyplina badawcza narodziła się i rozwinęła wraz z narodzinami i rozwojem społeczeństwa nowoczesnego, które stało się jej głównym przedmiotem badań¹. U początków socjologii leży słynna przypowieść

¹ A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books, New York 1971, wyd. pol.: *Co zdarzyło się w socjologii?*, tłum. B. Szacka, w: J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?*, Czytelnik, Warszawa 1977.

Claude'a-Henriego de Saint-Simona, wielokrotnie przez niego przy różnych okazjach przywoływana:

Gdyby Francja straciła nagle 3000 osób wyróżniających we wszystkich dziedzinach nauki i sztuk pięknych, w rolnictwie, przemyśle i handlu, to musiałaby odrabiać tę stratę przez co najmniej jedno pokolenie, ale gdyby straciła 30 000 duchownych, prawników, wojskowych i próżnujących posiadaczy ziemskich, to fakt ten zasmuciłby co najwyżej Francuzów².

Saint-Simon stawia tu pytanie o użyteczność, społeczną przydatność różnych segmentów społeczeństwa. Użyteczność jest głównym miernikiem, jakim posługuje się klasa średnia (mieszczaństwo) w ocenie świata i ludzi. Nic zatem dziwnego, że cała socjologia została zbudowana na koncepcji użyteczności. Socjologia miała opracować „najlepszy system organizacji społecznej”, czyli taki system, który „stwarza ludziom stanowiącym większość społeczeństwa możliwie najszcześniejsze warunki życia”, a takim systemem dla Saint-Simona był system industrialno-naukowy³. Społeczeństwo industrialne miało być tworem nauki. Filozofia europejska od kilku stuleci, tj. od późnego średniowiecza zajmowała się destrukcją dawnego, teologiczno-feudalnego systemu, najwyższa więc pora, by przeszła od pracy krytycznej do pozytywnej i poparła budowę nowego systemu, a wtedy złoty wiek ludzkości, jak przekonywał Saint-Simon, będzie przed nami.

Socjologia miała wspierać postęp społeczny, ponieważ „rodzaj ludzki nigdy nie zaprzestał ruchu postępowego, ale nie zawsze używał właściwych środków do powiększenia zasobu swojej wiedzy i udoskonalenia cywilizacji”⁴. Teraz ludzkość dysponuje odpowiednią wiedzą, trzeba ją tylko właściwie zastosować – oddzielić rzeczywistych wytwórców, „prawdziwy trzon narodu” (przemysłowcy, uczeni, artyści, rolnicy, kupcy), od bezproduktywnej reszty i dostosować organizację społeczeństwa do tej pierwszej, użytecznej części.

Saint-Simon adresował swoje teksty do rządzących i do rządzonych, wszyscy mieli bowiem pracować na rzecz wspólnego dobra, czyli powstania społeczeństwa industrialno-naukowego. Pisał on nie tylko płomienne pochwały społeczeństwa industrialnego, zgłaszał także konkretne projekty, np. projekt powołania wzorowanego na angielskiej Izbie Gmin trzyizbowego

² C.-H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. II, tłum. S. Antoszczuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, ss. 420–421. Podobną przypowieść przywołuje Alvin Gouldner. A. Gouldner, *Co zdarzyło się w socjologii?...*, s. 137.

³ C.-H. Saint-Simon, *Poglądy literackie, filozoficzne oraz industrialne* (1825), w: idem, *Pisma wybrane*.

⁴ C.-H. Saint-Simon, *Nowe chrześcijaństwo* (1825), w: ibidem, s. 690.

parlamentu francuskiego. Miał on się składać z Izby Twórczej (Chambre d'Invention), Oceniającej (Chambre d'Examen) i Wykonawczej (Chambre d'Execution). Każda Izba miała liczyć 300 osób. Pierwsza Izba składała się z trzech sekcji: 200 inżynierów tworzyło pierwszą sekcję, 50 literatów drugą, a 25 malarzy, 15 rzeźbiarzy i architektów oraz 10 muzyków trzecią. Izba Twórcza miała zajmować się twórczością, czyli planowaniem robót publicznych oraz świąt i uroczystości narodowych – świąt nadziei i świąt pamięci. Druga Izba, złożona z 200 fizyków i 100 matematyków, miała oceniać projekty wychodzące z Izby Pierwszej, natomiast Trzecia Izba, w której zasiadać mieli kierownicy robót publicznych i przedsiębiorcy, miała za zadanie nadzorować roboty publiczne, ustalać wysokość podatków oraz sprawować kontrolę nad ich ściągalnością⁵.

Saint-Simon wyróżniał dwa stany społeczne: organiczny i krytyczny. W stanie organicznym społeczeństwo jednoczy wspólny cel, wszystkie jego elementy są nastawione na współdziałanie w realizacji wytyczonego celu, w stanie krytycznym natomiast następuje rozpad wspólnoty, działania zbiorowe ustępują miejsca działaniom indywidualnym, a krytyka rzeczywistości zastępuje myślenie pozytywne. Socjologia miała wspomagać tworzenie społeczeństwa organicznego, a ściślej mówiąc: zastąpić dawną, skompromitowaną religię wiedzą pozytywną, czyli nauką – nową religią ludzkości, jak ją nazywał August Comte, uczeń i wieloletni sekretarz osobisty Saint-Simona. Socjologia nie musiała niczego odkrywać, bo dla Saint-Simona i Comte'a wszystko było jasne. Ludzkość zmierza do społeczeństwa industrialnego (przemysłowego) i wszystko inne powinno być temu celowi podporządkowane, ale społeczeństwo industrialne nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem do uszczęśliwienia jak największej liczby ludzi. Zadaniem socjologii jest dostosowanie do społeczeństwa industrialnego całej organizacji życia społecznego, czyli istniejących w społeczeństwie instytucji. Socjologia bowiem, jak pisze Alvin Gouldner, od samego początku przyjmowała koncepcję „kulturowego opóźnienia” (*cultural lag*), za pomocą której tłumaczono istnienie w nowym społeczeństwie niemających prawa istnieć relikwów przeszłości w postaci niektórych instytucji i przekonań⁶.

Po Saint-Simonie, czyli praktycznie od samego początku, socjologia podzieliła się na dwa obozy: socjologię akademicką, opowiadającą się za socjologią jako nauką, oraz socjologię marksistowską, czyli politycznie zaangażowaną, rozwijającą się przez długi czas poza murami uniwersytetów, ale

⁵ C.-H. Saint-Simon, *Do Jego Ekscelencji Pana Strażnika Pieczęci z prośbą o przedłożenie Królowi* (1817), w: *ibidem*.

⁶ A. Gouldner, *Co zdarzyło się w socjologii?*, s. 139.

za to w bezpośrednim kontakcie z mniej lub bardziej radykalnymi ruchami protestu. Z jednej strony socjologia uniwersytecka, od Comte'a przez Émile'a Durkheima i angielską antropologię (Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Bronisław Malinowski) do funkcjonalistycznej syntezy Talcotta Parsonsa (funkcjonalizm to inna nazwa użyteczności), z drugiej – marksizm jako krytyka nowoczesnego społeczeństwa z pozycji młodszego, bardziej niecierpliwego brata⁷. A zatem obrona społeczeństwa industrialnego, nowoczesnego przez nieustanne wykazywanie jego wyższości nad społeczeństwami tradycyjnymi *versus* coraz mniej odważne próby wyjścia poza istniejące społeczeństwo.

2. Badania kulturowe i społeczeństwo ponowoczesne

W drugiej połowie XX wieku społeczeństwo nowoczesne, przedmiot westchnień Saint-Simona i Comte'a, a później przedmiot badań klasyków socjologii, Durkheima i Maxa Webera, zaczęło popadać w kryzys. Jeszcze w latach 60. XX wieku wszyscy chcieli być nowocześni, w latach 70. nowoczesność przestała być modna, a w latach 80. zwolennicy nowoczesności zaczęli być traktowani jako obrońcy starego porządku. Nastąpił czas postmodernizmu. Ale postmodernizm nie był czymś jednolitym i niezmiennym. Przeciwnie. Początkowo oznaczał kulturę reprodukcji i recyklingu, kulturę nawiązującą do stylów i języków przeszłości, a główny spór dotyczył tego, czy postmodernizm jest bardziej parodią, czy pastiszem wcześniejszych kultur⁸. Później, w latach 90., postmodernizm zaczął być utożsamiany z wielokulturowością, otwartością na innych ludzi i inne kultury, a jeszcze później, w pierwszej dekadzie XXI wieku – z funkcjonowaniem w pluralistycznym świecie, świecie wielości i różnorodności.

Postmodernizm stanowił tendencję i styl artystyczny, który znalazł swój wyraz w architekturze, sztukach wizualnych, filmie, muzyce, literaturze, stylu, który zrywał z modernistyczną niechęcią do kultury popularnej i rynku. Postmodernistyczny styl przypominał trochę *kamp* i dlatego bywał z nim czasem kojarzony⁹. Ale postmodernizm był także refleksją nad kulturowymi podstawami nowoczesności i wytworzonymi przez nowoczesność wielkimi opowieściami – o postępie rozumu, państwie dobrobytu, królestwie wolności.

⁷ Ibidem, ss. 174–175.

⁸ Spór Frederica Jamesona z Lindą Hutcheon. Zob. F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, NC 1991; L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, Routledge, New York 1988.

⁹ A. Danto, *After the End of Art*, Princeton University Press, Princeton 1997, s. 11. Więcej o *kampie*: P. Czaplinski, A. Mizerka (red.), *Kamp. Antologia przekładów*, Universitas, Kraków 2012.

W obu tych znaczeniach, artystycznym i kulturowym, określenia „postmodernizm” użył Fredric Jameson w artykule *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, który ukazał się w „New Left Review” (1984), dając początek niezwykle ożywionej brytyjskiej dyskusji nad postmodernizmem. W tym samym 1984 r. ukazał się też angielski przekład *Kondycji ponowoczesnej* Jeana-François Lyotarda.

Jameson usiłował wpisać postmodernizm w marksistowską metanarrację. Odwołał się do schematu Ernesta Mandela, który w pracy *Late Capitalism* (1978) wyróżnił trzy stadia kapitalizmu: kapitalizm rynkowy, monopolistyczny oraz imperialny, czyli wielonarodowy (*multinational*), który miał stanowić „najczystsza formę kapitalizmu” (*the purest form of capital*)¹⁰. W tym stadium kapitalizm nie musi już niczego udawać, niczego ukrywać, może mówić wprost: „Interesują mnie twoje pieniądze”, ale mówić w taki sposób, by móc się z tego w każdej chwili wycofać, mówić coś i jednocześnie nie mówić, brać w nawias. Jameson połączył z trzema fazami kapitalizmu kulturę przednowoczesną, nowoczesną i ponowoczesną, tworząc sugestywny obraz kultury postmodernistycznej jako kultury postindustrialnego *fin de siècle’u*, kultury schyłku i wyczerpania, kultury reprodukcji, naznaczonej piętnem śmierci i umierania (śmierci ideologii, sztuki, autora, podmiotu, klasy, demokracji, państwa opiekuńczego itd.), kultury pogodzonej z tym, że nie wytwarza niczego nowego, a jedynie plądruje w składowisku rupieci w nadziei wygrzebania czegoś ciekawego, zabawnego, interesującego, co da się powtórnie użyć i wykorzystać. Znakiem tej kultury *secondhandu* miała być nostalgia, pastisz, ironia, utrata zmysłu historycznego, upodobanie do technologicznych gadżetów. Jameson utwierdził brytyjską lewicę w niechęci do postmodernizmu, chociaż nie taka była jego intencja. Część brytyjskiej lewicy po lekturze artykułu Jamesona umocniła się w przekonaniu, że należy powrócić do moralnej powagi modernizmu, kiedy to polityka była polityką, a sztuka sztuką, powrócić do starych modernistycznych wartości i bronić ich przed inwazją kultury postmodernistycznej, wskazując na jej płaskość i trywialność, powierzchowność i fragmentaryczność.

Paradoks polegał jednak na tym, z czego Jameson zdawał sobie doskonale sprawę, że jeśli kultura postmodernistyczna, której początki sięgają lat 50. i 60., stała się w latach 80. kulturą dominującą, to powrót do klasycznego modernizmu może przybrać jedynie formę postmodernistycznej nostalgii za dawnymi, lepszymi czasami, a taka nostalgia bardziej przystoi pisarzom i artystom niż poważnym teoretykom. Postmodernizm jest nie tylko stylem artystycznym, lecz historyczną (socioekonomiczną) rzeczywistością wytwarzaną przez rozprzestrzeniający się na cały glob ponadnarodowy kapitalizm,

¹⁰ F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic...*, ss. 35–36.

dlatego lewica powinna uważniej przyjrzeć się zachodzącym w kulturze zmianom i wypracować własną politykę wobec kultury, tym bardziej że odgrywa ona w ponowoczesnym świecie coraz większą rolę.

Młodsza generacja badaczy podjęła to wyzwanie, rozwijając postmodernistycznie zorientowane badania kulturowe. W 1992 r. przedstawiła wyniki swoich badań w pracy zbiorowej *Cultural Studies*, która została odebrana jako manifest anglosaskich badań kulturowych¹¹. Tym, co wyróżniało zebrane w tomie *Cultural Studies* teksty, było porzucenie wielkich narracji (*grands récits*). Ponowoczesność to świat pozbawiony wielkich opowieści, a to oznacza, że Jameson popełnił błąd, trzymając się marksistowskiej metanarracji w przekonaniu, iż jest ona wciąż aktualna i może nadal objaśniać świat. Kolejnym wspólnym elementem było odrzucenie potrzeby, możliwości, a nawet chęci wypracowania jednej teorii społecznej – miejsce jednego spójnego obrazu świata (*big picture*) zajęło wiele migawkowych zdjęć (*snapshots*) tego samego zjawiska. Weszliśmy w epokę wielości i różnorodności, a postmodernizm powinien nam pomóc funkcjonować w tym spluralizowanym świecie. Dążenie do jednej uniwersalnej, prawdziwej opowieści eliminuje lub spycha na margines opowieści innych grup, podbitych, zniewolonych, przegranych. Postmodernizm chciał dopuścić do głosu te inne, tłumione dotąd opowieści, przekonany, że w dzisiejszych społeczeństwach ważne są nie tylko różnice klasowe, ale także płciowe, rasowe, etniczne, narodowościowe. Anglosaskie badania kulturowe stawiały pytania: Co to znaczy być kobietą w dzisiejszej Anglii? Co znaczy być czarną kobietą? Śniadolicym imigrantem z Indii lub Pakistanu? Czarnym gejem lub lesbijką? Transwestytą? Kto ma prawo wypowiadać się w imieniu tych zbiorowości? Czy biała kobieta z klasy średniej może mówić w imieniu wszystkich kobiet? A imigrant z Indii w imieniu wszystkich imigrantów? Kto, po odebraniu tym grupom ich własnego głosu, ma prawo podłożyć swój głos? Na te pytania niełatwo odpowiedzieć. Nic więc dziwnego, że z tak zaprojektowanych badań szybko wypęczkowały bardziej szczegółowe badania: *women's studies*, *gender studies*, *lesbian studies*, *gay studies*, badania postkolonialne, miejskie, *visual studies*, *queer*, LGBT, cała nowa humanistyka budząca spory na uniwersytetach i poza nimi.

¹¹ L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (red.), *Cultural Studies*, Routledge, London – New York 1992. Książkę tę uznano za ważną deklarację programową. Zob. A. McRobbie, *Post-Marxism and Cultural Studies*, w: idem, *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge, London – New York 1994; G. Dziamski, *Przemysław postmodernizm*, w: Z. Drozdowicz, M. Iwaszkiewicz (red.), *Europa wspólnych wartości*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2006, s. 96; A. Burzyńska, *Kulturowy zwrot teorii*, w: M.P. Markowski, R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury*, Universitas, Kraków 2006, ss. 63–64; J. Culler, *Literatura w teorii*, tłum. M. Maryl, Universitas, Kraków 2013, s. 298 nn.

Punktem wyjścia tej nowej, wywodzącej się z badań kulturowych humanistyki było odrzucenie wielkich narracji i przyznanie – jak ujmuje to Stuart Hall – że to, co dla jednych jest postępem, porządkiem, najwyższym osiągnięciem rozumu i humanizmu, dla innych może być źródłem bestialstwa, brutalności, a nawet barbarzyństwa¹². Spójrzmy na popularną na przełomie XIX i XX stulecia eugenikę – modelowe nieomal spełnienie modernistycznych snów o postępie i pozytywnym wpływie nauki na rzeczywistość¹³. Celem tej wynalezionej przez Francisa Galtona w 1883 r. nauki miała być poprawa gatunku ludzkiego poprzez zwiększanie populacji osób genetycznie wartościowych i jednoczesne zmniejszanie populacji osób genetycznie bezwartościowych i zdegenerowanych. Eugenika miała z jednej strony propagować zdrowy styl życia, prawidłowe odżywianie, ruch na świeżym powietrzu, unikanie używek, a także związków z osobnikami spoza własnej rasy, z drugiej zaś – prowadziła do sterylizacji osób uznanych za niepełnowartościowe lub aspołeczne – psychicznie chorych, niepoprawnych kryminalistów (recydywistów), niedających się uspołeczniać wychowanków domów poprawczych. Zwolennicy eugeniki, których nie brakowało w Stanach Zjednoczonych i Europie Północnej, głównie w Niemczech i krajach skandynawskich, skłonni byli traktować biedę jako wyraz wrodzonej niezdarności życiowej i niższej inteligencji. Wyrazem takiego myślenia był słynny Immigration Act z 1924 r. ograniczający liczbę przyjmowanych przez Stany emigrantów z Europy Wschodniej i Południowej, głównie Włochów, Polaków i Żydów. Nie wiadomo do końca, jaki wpływ na amerykańską ustawę emigracyjną miała publikacja w latach 1918–1920 pięciu tomów dzieła Williama Thomasa i Florianą Znanieckiego *The Polish Peasant in Europe and America (Chłop polski w Europie i Ameryce)*, opisującego dezintegrację chłopskiej wspólnoty w wyniku emigracji i liczne związane z tym zaburzenia osobowości. Immigration Act został wycofany dopiero w 1965 r. W latach 60. odeszła też w niesławie eugenika.

Eugenika wykazywała skłonność do naturalizacji różnic kulturowych. Tam, gdzie socjologia widziała dobrze sobie znane i opisane zjawisko dziedziczenia biedy, tam eugenika mówiła o niższości rasowej lub upośledzeniu umysłowym. Myślenie o różnicach kulturowych w kategorii różnic biologicznych nie zniknęło wraz z odejściem eugeniki. Pojawia się od czasu do

¹² S. Hall, *The Question of Cultural Identity*, w: S. Hall, D. Held, D. McGrew (red.), *Modernity and Its Futures*, Oxford 1992, cyt. za: A. McRobbie, *Postmodernism and Popular Culture*, s. 8.

¹³ Cały fragment o eugenice opieram na artykule Anny Peck, *Eugenika w tradycji europejskiej i amerykańskiej. Postmodernistyczna debata nad wartościami modernistycznymi*, w: Z. Drozdowicz, M. Iwaszkiewicz (red.), *Europa wspólnych wartości*.

czasu nawet wśród artystów, np. w filmie Roberta Glińskiego *Cześć, Tereska*. Bohaterka filmu i jej środowisko, jak zdaje się sugerować reżyser, jest genetycznie skazane na biedę, dlatego nikt ani nic nie może im pomóc¹⁴.

Autorzy tomu *Cultural Studies* stawiali sobie i swoim czytelnikom pytanie: Czy potrzebujemy dzisiaj socjologii ponowoczesności, jak uważał Jameson, czy ponowoczesnej socjologii? Zwolennicy badań kulturowych skłaniają się ku temu drugiemu rozwiązaniu. Socjologia w dotychczasowym kształcie odchodzi w przeszłość, ale pod flagą postmodernizmu nadchodzi już nowy typ badań, który może ożywić, zrewitalizować nauki społeczne (*social sciences*) i dostosować je do ponowoczesnego świata. Na czym ta zmiana ma polegać? Na odejściu od jednej uniwersalnej teorii (narracji), porzuceniu boskiego punktu widzenia (*God's eye point of view*), do czego rościła sobie pretensje nauka, nie po to jednak, by w miejsce Boga wstawić człowieka, lecz po to, by pokazać, że taki punkt widzenia nie istnieje, a przynajmniej jest nam niedostępny, a wszystkie znane nam koncepcje i teorie są tworem ludzi¹⁵. Jest dziwne – pisze Steven Seidman – jak można uważać, że poznający podmiot, mający swoje interesy, przekonania i określoną pozycję społeczną, wynikającą z przynależności klasowej, płciowej, wiekowej, etnicznej, narodowej, może wytwarzać powszechnie ważne, uniwersalne pojęcia i poglądy. Jak można mówić, że jesteśmy wytworami socjohistorycznego środowiska i jednocześnie utrzymywać, że możemy tworzyć pojęcia i teorie powszechnie ważne, obowiązujące wszystkich ludzi, żyjących w bardzo odmiennych środowiskach?¹⁶ Czy nie jest tak, że ulegamy złudzeniu, a nasze lokalne, partykularne poglądy bierzemy za uniwersalne i jako takie próbujemy narzucić innym? Czy nie w tym tkwi źródło związku wiedzy z władzą, że władza ma zdolność przemiany wiedzy w realną siłę społeczną? Dobrze o tym wiedział Saint-Simon, zabiegając na królewskim dworze o poparcie dla projektowanych przez siebie reform.

Postmodernizm bezlitośnie demaskuje modernistyczne złudzenia. W tym, co miało być uniwersalne, widzi wytwór zachodniej cywilizacji, wytwór białego, heteroseksualnego Europejczyka.

¹⁴ J. Pietrzak, „Cześć Tereska” Roberta Glińskiego, czyli degradacja poetyki kina społecznego, w: A. Wiśniewska, P. Marecki (red.), *Kino polskie 1989–2009. Historia krytyczna*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

¹⁵ Do takiego boskiego punktu widzenia aspirował projekt idealnego więzienia, słynny Panoptikon Jeremy'ego Benthama. Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komedant, Aletheia, Warszawa 1993.

¹⁶ S. Seidman, *The End of Sociological Theory*, w: S. Seidman (red.), *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, ss. 123–124.

Ludzka historia (*human history*) w tych modernistycznych opowieściach jest w rzeczywistości historią Zachodu. Nie-zachodnie społeczeństwa zostają zepchnięte na margines, tak w przeszłej, teraźniejszej, jak i przyszłej historii, a ich los wydaje się w pełni zależny od Europy i Stanów Zjednoczonych. Głównym podmiotem historii jest w tych opowieściach Zachód, to on wskazuje przyszłość całej ludzkości¹⁷.

Z wielu względów trzeba zmienić modernistyczne opowieści, w których walka o wyzwolenie, emancypację podmiotu oznaczała walkę o możliwość zrealizowania własnej natury, w tym przypadku natury człowieka. Czy możemy nadal posługiwać się pojęciem „natura” i mówić, że celem feminizmu jest zrealizowanie natury kobiety, a celem ruchu wyzwolenia gejów zrealizowanie natury gejów? Odwołania do natury nie zawsze służą emancypacji, mogą wspierać dyskryminację, czyli poglądy głoszące, że właściwym spełnieniem natury kobiecej jest macierzyństwo. Feministki szybko zdały sobie sprawę z tego, że wszystko zależy od tego, jak zdefiniujemy naturę kobiety, i dlatego z wielu względów lepiej przyjąć, że pojęcie kobiety jest kulturowym konstruktem, a nie wyrazem jakiejś ukrytej przed naszym wzrokiem istoty czy natury.

Postmodernistyczni badacze krytykują esencjalizm, a jednocześnie sami wpadają w pułapkę esencjalizmu, kiedy posługują się takimi pojęciami, jak: „kobieta”, „czarny”, „muzułmanin” czy „homoseksualista”. W rzeczywistości nie spotykamy przecież nigdy kobiety, czarnego, muzułmanina, a jedynie różne kobiety, różnych czarnych, różnych muzułmanów czy homoseksualistów, co znaczy, że kobietą (czarnym, muzułmaninem, gejem) można być na różne sposoby. Agnes Heller mówi o sobie:

Jestem Węgierką, żydówką, kobietą, filozofem. Są to moje cztery tak zwane „tożsamości”. W Europie Środkowej była długa tradycja, by mieć tylko jedną. Na Węgrzech taką oczekiwaną tożsamością była tożsamość etniczno-narodowa. Nie uważam, żeby posiadanie czterech „tożsamości” było czymś lepszym od posiadania jednej. Ja mam po prostu cztery. Z tych czterech „tożsamości” jedną wybrałam sama, a pozostałe trzy musiałam zaakceptować (*re-chosen*). Był taki czas w moim życiu, że odczuwałam silne napięcie między moimi „tożsamościami”, nadal je zresztą w jakimś stopniu odczuwam, jednak nigdy nie pomyślałam nawet o tym, by odrzucić którąś z nich i w ten sposób zredukować bądź całkowicie wyeliminować napięcie. Byłoby to nieautentyczne¹⁸.

¹⁷ Ibidem, s. 129.

¹⁸ A. Heller, *A Reply to My Critics*, w: J. Burnham (red.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam – Atlanta 1994, ss. 309–310.

Zwróćmy uwagę na to, że kiedy Heller mówi o swojej tożsamości, bierze pojęcie „tożsamość” w cudzysłów – tylko raz, kiedy mówi o narodowych oczekiwaniach wobec Węgrów, pojęcie to występuje bez cudzysłowu. Heller chce powiedzieć, że nie wszyscy podzielają jej pogląd, iż tożsamość jest konstruktem kulturowym i że każda tożsamość jest wieloraka. Zamiast narzucać komuś jedną tożsamość, Węgry, Żyda czy kobiety, co zawsze prowadzi do jednowymiarowych uproszczeń ocierających się o stereotyp, powinniśmy być bardziej tolerancyjni wobec tożsamości wielorakich, mnogich, nieujednoliconych, tworzonych przez samych zainteresowanych. Jeżeli nasza tożsamość jest kulturowym konstruktem, to niech ten konstrukt będzie tworzony nie tylko przez badaczy, ale także przez samych uczestników życia społecznego.

Socjologia klasyczna dobrze korespondowała z teoretycznym modelem społeczeństwa nowoczesnego, ale nie przystaje już tak dobrze do świata ponowoczesnego, zauważa Zygmunt Bauman. Czy w tej sytuacji badania kulturowe staną się (a może już się stały) socjologią ponowoczesności?¹⁹

Antonina Kłoskowska, wybitna polska socjolog kultury, pisała na początku lat 80.: „Część zachowań ludzkich, wytworów i zjawisk stanowiących przedmiot ludzkich reakcji ma charakter znaków”²⁰. Dlaczego tylko część, a nie wszystkie? Przecież każde zachowanie ludzkie i każdy wytwór może być potraktowany jak znak. Nawet jeśli poprosimy kogoś o wykonanie jakiejś czynności, np. przyniesienie książki z sąsiedniego pokoju, zamknięcie okna w przedziale pociągu, to także będzie znak – znak grzeczności czy uprzejmości lub, w razie odmowy, znak niechęci wobec nas, braku dobrego wychowania itd. Być może jest tak, że odkrywanie wokół siebie znaków i umiejętność ich odczytywania stanowi przejaw (znak) kultury. Kiedy przechodzimy obok jakiegoś budynku, nie musimy wiedzieć, w jakim stylu został zbudowany, kto go zaprojektował, kiedy i w jakim celu. W dzieciństwie duże wrażenie robiły na mnie niektóre poznańskie budynki: Okrągłak, Zamek, gmach Akademii Ekonomicznej, dom studencki „Hanka”, ciąg kamienic przy Placu Wielkopolskim. Niewiele o nich wiedziałem. Okrągłak był dla mnie domem towarowym, a Zamek młodzieżowym ośrodkiem kultury, w którym działały kółka taneczne, muzyczne, plastyczne i odbywały się karnawałowe baliki dla dzieci. Dopiero po latach dowiedziałem się, że Okrągłak zaprojektował w 1948 r. Marek Leykam, profesor Politechniki Warszawskiej, a oddano go

¹⁹ Z. Bauman, *Socjologiczna teoria ponowoczesności*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Instytut Kultury, Warszawa 1991. Tytuł artykułu Baumana jest poprawiony, ponieważ dzisiaj angielski termin „post-modernity” tłumaczymy jako ponowoczesność, a nie, jak przetłumaczył Andrzej Szpociński, jako postmoderna.

²⁰ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981, s. 129.

do użytku w 1955 r., i na wiele lat stał się symbolem nowoczesnego Poznania, natomiast baśniowy Zamek, obok którego tak często przechodziłem, zbudowany został przez Niemców tuż przed wybuchem I wojny światowej jako część *Kulturforum* i miał być symbolem niemieckiego parcia na wschód (*Drank nach Osten*) oraz wizualnym świadectwem germańskości tych ziem.

Człowiek kulturalny przypomina semionautę, kogoś, kto potrafi poruszać się pośród znaków. Roland Barthes przekonuje w *Mitologiach* (1957), że wszystko może być znakiem: wino, befszytk z frytkami, fajka, wąs (wyrażenie „wąs mentalny”, a więc znak czegoś, weszło w Polsce do języka potocznego), Tour de France i nowy model Citroëna. Możemy to nazwać „pansemiotyzmem”, ale nie widzę żadnego sensownego powodu, aby tak rozumiany pansemiotyzm odrzucić. Człowiek kulturalny byłby semionautą, który widzi znaki tam, gdzie inni mogą ich nie dostrzegać, i potrafi je odczytać bez względu na to, czy są to znaki naturalne (oznaki) czy sztuczne (kulturowe), ikoniczne czy konwencjonalne, wizualne czy dźwiękowe. Ktoś, kto potrafi odróżnić buk od klonu, świerk od jodły, posiada wiedzę botaniczną (dendrologiczną). Ten, kto po kilkunastu dźwiękach potrafi rozpoznać utwór muzyczny, posiada wiedzę muzyczną. Kultura byłaby zatem wiedzą, a ściślej partycypacją w zgromadzonej przez pokolenia i ciągle powiększanej wiedzy.

Antonina Kłoskowska w pewnym momencie zaczyna korygować swoje stanowisko. Brzmi ono teraz tak: każdy przedmiot może pełnić funkcję użytkową i znakową – która z nich zyska dominację, będzie zależało od użytkownika, od sposobu posługiwania się przedmiotem. Autorka sięga do starej pracy Piotra Bogatyriewa *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawsko-słowackim* (1937), w której autor wyróżnia cztery typy stroju ludowego: okolicznościowy, świąteczny, obrzędowy i codzienny²¹. W trzech pierwszych strojach wyraźnie widoczna jest funkcja semiotyczna, natomiast w czwartym zostaje ona „wyliminowana, a przynajmniej zredukowana do minimum”²². Na wsi słowackiej początku XX wieku, gdzie zachowało się jeszcze wiele

²¹ Ibidem, s. 143.

²² Ibidem, s. 150. Nie jest to do końca poprawne streszczenie poglądów Bogatyriewa. Rosyjski badacz przypisywał poszczególnym strojom cały zestaw funkcji. Strój świąteczny i uroczysty pełnił funkcje: 1) świąteczną, 2) estetyczną, 3) obrzędową, 4) przynależności regionalnej, 5) stanową, 6) praktyczną. Strój obrzędowy pełnił funkcje: 1) obrzędową, 2) świąteczną, 3) estetyczną, 4) przynależności regionalnej, 5) stanową, 6) praktyczną. Natomiast ubiór codzienny pełnił funkcje: 1) praktyczną, 2) stanową, 3) estetyczną, 4) przynależności regionalnej. Funkcja estetyczna odgrywała wcale niebagatelną rolę w ubiorze codziennym, a funkcja stanowa miała też charakter semiotyczny. P. Bogatyriew, *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawsko-słowackim*, tłum. Z. Saloni, w: idem, *Semiotyka kultury ludowej*, oprac. M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1979, ss. 172–173.

elementów społeczeństwa tradycyjnego, rozróżnienie Bogatyriewa mogło mieć sens, ale w odniesieniu do zachodnich społeczeństw lat 60. i 70. już nie – tutaj każdy przedmiot zyskiwał wartość użytkową, wymienną (rynkową) i znakową (symboliczną).

Kilka stron dalej królowa polskiej socjologii zdaje się całkowicie rewidować swój pogląd, stwierdzając: „Każde zjawisko postrzegalne, przedmiot lub wydarzenie, może stać się znakiem”²³. Broni się jeszcze, twierdząc, że między znakiem a działaniem nie ma symetrii: „pokarm (np. chleb) może stać się symbolem, ale symbol nie może stać się pokarmem”²⁴. Co to znaczy? Kłoskowskiej chodzi prawdopodobnie o to, że znaki (symbole) nie zastąpią konkretnych działań: befszytk z frytkami może być symbolem Francji, ale symbolem Francji się nie najemy. Wydaje się to oczywiste. Ale weźmy inny przykład. Mogę jeździć na rowerze w starym swetrze i spodniach, ale mogę też kupić sobie cały strój kolarski i odpowiedni do tego stroju rower. Mój strój (znak) nie staje się jazdą na rowerze (pokarm), ale jazda na półprofesjonalnym rowerze w stroju kolarskim z pomiarem prędkości i tętna staje się czymś innym (innym pokarmem) niż jazda na starym rowerze w starych spodniach i swetrze. Trzeba mieć bardzo modernistyczny sposób myślenia, żeby twierdzić, że w przywołanym tu przykładzie istota jazdy na rowerze nie ulega zmienia, zmieniają się jedynie jej zewnętrzne, nieistotne atrybuty. Na tych zewnętrznych atrybutach zdają się koncentrować badania kulturowe.

W 1992 r., kiedy ukazał się tom *Cultural Studies*, badania kulturowe były jeszcze w miarę nową, ale już dość dobrze rozpoznaną dziedziną badań. Początki tych badań są jednak znacznie starsze. Przyjrzyć się teraz przemianom badań kulturowych.

3. Brytyjskie badania kulturowe

Brytyjskie badania kulturowe, które są punktem odniesienia dla wszystkich badań kulturowych na świecie, wyrastają z tradycji zapoczątkowanej pracami Richarda Hoggarta *The Uses of Literacy: Aspects of the Working Class Life* (1957)²⁵, Raymonda Williamsa *Culture and Society 1780–1950* (1958), *The Long Revolution* (1961) oraz Edwarda Palmera Thompsona *The Making of the*

²³ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, s. 153. Takie stanowisko reprezentuje Kłoskowska w późniejszym o kilkanaście lat artykule *Kultura*, w: A. Kłoskowska (red.), *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze. Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 25.

²⁴ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, s. 154.

²⁵ R. Hoggart, *Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*, tłum. A. Ambros, PIW, Warszawa 1976.

English Working Class (1963), a więc pracami prominentnych przedstawicieli brytyjskiej nowej lewicy, ale ich rozkwit związany jest z działającym w Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies, którym początkowo kierował Richard Hoggart (w latach 1964–1968), a później jego przyjaciel i współpracownik Stuart Hall (w latach 1968–1979). Ośrodek w Birmingham spopularyzował badania kulturowe, a zarazem wyznaczył główne obszary zainteresowań nowej dyscypliny badawczej, przynajmniej w świecie anglosaskim. Wyróżnikiem brytyjskich studiów kulturowych była krytyka kultury (*cultural criticism*) inspirowana marksizmem, strukturalizmem i semiologią, a później, w latach 80., postmodernizmem. W 2002 r. ośrodek w Birmingham zakończył działalność, a jego miejsce zajęła nowa placówka badawcza – Centre for Study of Ethnicity and Culture.

Brytyjskie studia kulturowe wychodziły z dwojakiej definicji kultury. Kulturę możemy rozumieć jako „standard estetycznej doskonałości”, „najlepsze z tego, co dotąd zostało pomyślane i powiedziane na świecie”, ale również jako „określony sposób życia, który wyraża pewne znaczenia i wartości nie tylko w sztuce i nauce, ale także w stworzonych przez zbiorowość instytucjach i codziennym zachowaniu”²⁶. Z jednej strony wąskie, elitarne rozumienie kultury, wyrastające z XIX-wiecznej tradycji literackiej, z drugiej zaś – szerokie, populistyczne, obejmujące cały wypracowany przez zbiorowość sposób życia. Pierwsze ma charakter wartościujący (oceniający), skłania do używania pojęcia „kultura” w liczbie pojedynczej oraz ostrych dystynkcji: ludzie dzielą się na kulturalnych (ludzie dobrze wychowani) i niekulturalnych (ludzie pozbawieni ogłady, dobrych manier); drugie jest opisowe (deskryptywne), chętnie posługuje się liczbą mnogą oraz uznaje, że wszyscy ludzie mają jakąś kulturę, nawet jeśli miałyby to być kultura brudnych, wściekłych i złych, kultura chuliganów czy gangsterów, z takim pietyzmem i czułością pokazana w filmach Martina Scorsese. O pierwszym z tych dwóch ujęć zwykliśmy mówić humanistyczne, obejmujące kulturę duchową, stąd niemieckie nauki o duchu (*Geisteswissenschaften*), o drugim – antropologiczne. Tym dwóm rozumieniom kultury odpowiada akademicki podział pracy: kulturą w pierwszym sensie zajmują się nauki humanistyczne, a więc historia sztuki, muzykologia, literaturoznawstwo, teatrologia, filmoznawstwo, a także filozofia i religioznawstwo; kultura w drugim znaczeniu jest przedmiotem zainteresowania nauk społecznych: antropologii, socjologii, psychologii, politologii, ekonomii. Obszar badania jest więc ogromny i – co ważniejsze – rozparcelowany już pomiędzy starsze dyscypliny badawcze. Czym zatem

²⁶ D. Hebdige, *Subculture. The Meaning of Style*, Routledge, London – New York 1979, s. 6. Pierwszy fragment jest cytatem z Matthew Arnolda, ostatni z Raymonda Williama.

miałoby się zajmować kulturoznawstwo? Czym miałyby być ta nowa dziedzina wiedzy? Jakąs ogólną wiedzą o kulturze scalającą wyniki badań prowadzonych przez różne nauki o kulturze? Ogólną teorią czy filozofią kultury? W tym kierunku zmierzało w swoich początkach polskie kulturoznawstwo²⁷. Brytyjscy badacze wybrali inne rozwiązania, skupili się na badaniu kultur tych grup społecznych, których aktywność kulturalna była wcześniej niedoceniana, lekceważona, traktowana jako gorsza, pośledniejsza, niższej rangi²⁸.

W latach 50. i wczesnych 60., jak pokazują przywołane tu prace Hoggarta, Williamsa i Thompsona, była to przede wszystkim kultura robotnicza, wspomniana z sentymentem i nostalgią przez Hoggarta, który wychowywał się w robotniczym Leeds, i Williamsa, który dorastał w walijskiej wiosce górniczej. Obaj autorzy obserwowali z niepokojem, jak rozpada się i zanika tradycyjna kultura robotnicza, kultura pubu i sklepu na rogu ulicy, wypierana przez coraz agresywniejszą kulturę masową. Po odejściu Hoggarta badacze z Birmingham kontynuowali tę tradycję, zajmując się subkulturami tworzonymi przez młodzież z klasy robotniczej: *Subcultures, Cultures and Class* (1976), *Resistance through Rituals* (1976), *Policing the Crisis* (1978), a także kulturą popularną, miejską i medialną. W swoich badaniach twórczo wykorzystywali nowe inspiracje: semiologię Rolanda Barthes'a – jak kultura masowa de-historyzuje, naturalizuje i zamienia w mit wydarzenia dnia codziennego; koncepcję hegemonii Antonia Gramsciego – jak kulturowa dominacja klasy panującej sprawia, że pewne obrazy świata, pewne przedstawienia wydają nam się oczywiste, niewymagające uzasadnienia; koncepcję ideologii Louisa Althussera – jak instytucjonalne formy i struktury wpływają na nasz sposób postrzegania i przeżywania świata²⁹. Badacze z Birmingham zajmowali się tymi zjawiskami, które wymykały się tradycyjnym naukom o kulturze i stanowiły wyzwanie dla akademickiej refleksji nad kulturą. Zajmowali się tym, jak kultura umacnia i reprodukuje istniejącą strukturę społeczną.

Zmiana nastąpiła w latach 80. pod wpływem postmodernizmu, który był jak powiew świeżego powietrza, wspomina Angela McRobbie³⁰. Brytyjscy badacze dostrzegli, że w kulturze istnieją nie tylko różnice klasowe, ale

²⁷ Mam tu na myśli pionierów polskiego kulturoznawstwa, takich jak: Antonina Kłowska, Alicja Helman, Jerzy Kmita, Stanisław Pietraszko, Marcin Czerwiński, Andrzej Tysza, Stefan Żółkiewski, Sław Krzemień-Ojak.

²⁸ W podobnym kierunku zmierzały badania nad kulturą literacką prowadzone w kręgu Stefana Żółkiewskiego.

²⁹ D. Hebdige, *From Culture to Hegemony*, w: idem, *Subculture...*, wyd. pol.: *Subkultura: znaczenie stylu*, tłum. M. Wróblewski, w: M. Wróblewski (red.), *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2012.

³⁰ A. McRobbie, *Postmodernism and Popular Culture*, s. 181.

także wiekowe, płciowe, rasowe, etniczne, narodowe, związane z orientacją seksualną i coraz więcej uwagi zaczęli poświęcać różnicom płciowym (dziewczętom uczestniczącym w młodzieżowych subkulturach i młodym kobietom wchodzącym na rynek pracy, seksu i małżeństwa³¹) oraz różnicom rasowym (związkom młodzieżowych subkultur z kulturą kolorowych emigrantów³²). Każde społeczeństwo jest obszarem współistnienia wielu kultur i wielość tę trzeba w badaniach kulturowych uchwycić. Kluczową dla brytyjskich studiów kulturowych kwestią pozostało pytanie: Jak klasowe, wiekowe, rasowe, płciowe czy etniczne różnice wyrażają się w kulturze? Brytyjscy badacze przyjmowali bowiem, że kultura jest polem walki, dominacji i podporządkowania, a poszczególne grupy dążą do narzucenia innym własnego obrazu świata jako naturalnego, oczywistego, bezdyskusyjnego. Jest to dziedzictwo wcześniejszego okresu badań, kiedy brytyjscy badacze, w nawiązaniu do Marksa, ujmowali kulturę jako „narzędzie budowania iluzji” i pytali, jak władza ekonomiczna przekłada się na kulturową dominację i polityczną hegemonię. Później marksistowskie pojęcie ideologii, służące demaskowaniu tworzonych przez kulturę iluzji, zastąpiło przejęte od Michela Foucaulta pojęcie dyskursu, a uwaga przeniosła się z demaskowania kulturowych iluzji na opisy różnych kulturowych dyskursów. Zmiana ta jest bardzo dobrze widoczna w najbardziej reprezentatywnym dla brytyjskich studiów kulturowych obszarze badawczym, w badaniach nad młodzieżowymi subkulturami. Jeżeli prace nad młodzieżowymi subkulturami lat 60. i 70. (modsi, rockersi, hippisi, punki), rozprawy Stanleya Cohena *Folk Devils and Moral Panics* (1972), Paula Willis *Learning to Labour* (1977) czy Dicka Hebdige’a *Subculture: The Meaning of Style* (1979) były pisane z perspektywy demaskatorskiej, mającej obnażyć propagowany przez powojenne media mit bezklasowego społeczeństwa, to prace o fanowskich i klubowych kulturach lat 80. i 90. przyjmują już inny punkt widzenia. Ich celem nie jest pokazywanie, jak młodzieżowe subkultury łamią społeczny *consensus*, społeczną umowę i swoją muzyką, wyglądem, językiem oraz zachowaniem wywołują moralną panikę w mediach, lecz refleksja nad odbiorem przez nastolatki kultury masowej i przekształcaniem jej w kulturę popularną oraz opis nowych praktyk kulturowych, np. bezcelowe wałęsanie się młodych ludzi po centrach handlowych (dzisiaj wiemy, że nie do końca bezcelowe). W latach 80. dawne subkulturowe opozycje – autentyczne/sztuczne, prawdziwe/fałszywe, alternatywne/mainstreamowe – straciły sens. Subkultury stały się częścią młodzieżowej kultury popularnej, przekształciły się w rodzaj subkulturo-

³¹ Ch. Griffin, *Dobre, złe, brzydkie. Wizerunki młodych kobiet na rynku pracy* (1982), w: M. Wróblewski (red.), *Kultura i hegemonia...*

³² P. Gilroy, *Opuszczając Babilon. Rasa, klasa i autonomia* (1982), w: ibidem.

wego kapitału zarządzanego, od czasu powstania MTV, w coraz większym stopniu przez media. Przeglądem tego subkulturowego kapitału jest znana także w Polsce książka Tony'ego Thorne'a *Fads, Fashions and Cults* (1993)³³.

Brytyjscy badacze kultury nigdy nie ukrywali swego politycznego zaangażowania, przeciwnie – politycznym zaangażowaniem objaśniali swoje zainteresowanie kulturą ekspresją klas niższych i grup dyskryminowanych. Refleksja nad kulturą klas niższych ma sens tylko wtedy, gdy jest skierowana przeciwko kulturze dominującej, dążącej do monopolu na tworzenie cenionych wartości kulturowych, kiedy wskazuje na procesy społecznej dyskryminacji i wykluczania różnych grup społecznych. Nic zatem dziwnego, że głównym punktem odniesienia brytyjskich studiów kulturowych był marksizm, ale od samego początku, co podkreśla Stuart Hall, rozwijana przez brytyjskich badaczy refleksja nad kulturą skierowana była przeciwko marksistowskiemu redukcjonizmowi i ekonomizmowi, metaforze bazy i nadbudowy oraz rozumieniu kultury jako fałszywej świadomości³⁴.

Dla polskiego kulturoznawstwa marksizm był również ważnym punktem odniesienia, jak zauważa bowiem Andrzej Mencwel, „kulturalizacja” polskiej humanistyki w latach 60. i 70. dokonywała się w wyraźnej opozycji do jej „naturalizacji”, a materializm historyczny, ze swoimi aspiracjami do miana prawdziwej nauki, był wyrazem takiej właśnie naturalizacji. Polskie kulturoznawstwo sięgało do antypozytywistycznie zorientowanej humanistyki (Wilhelm Dilthey i niemiecka tradycja *Kulturwissenschaften*), odkrywało obecność tej orientacji w rodzimej tradycji (Stanisław Brzozowski, Florian Znaniecki, Stefan Czarnecki, Stanisław Ossowski), a jego polityczność objawiała się obroną autonomii czy też autoteliczności, jak za Stanisławem Ossowskim mówiła Antonina Kłoskowska, kultury wyższej, symbolicznej³⁵. Polskie kulturoznawstwo opierało się scjentystycznym ambicjom marksizmu, choć od samego początku silna w nim była wiara, której pierwszy, jeszcze w latach 40. dał wyraz Bronisław Malinowski, w możliwość wypracowania ściśle naukowej, a więc wolnej od politycznych wpływów teorii kultury³⁶.

³³ T. Thorne, *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej. Mody, kulty, fascynacje*, tłum. Z. Batko, Muza, Warszawa 1995.

³⁴ A. McRobbie, *Postmodernism and Popular Culture*, s. 45. Por. S. Hall, *Cultural Studies and the Crisis of the Humanities*, „October” Summer 1990.

³⁵ A. Mencwel, *Wiedza o kulturze w kulturze współczesnej*, w: S. Bednarek, K. Łukasiewicz (red.), *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku*, Silesia, Wrocław 2000, s. 9.

³⁶ Chodzi tu oczywiście o tekst B. Malinowskiego *A Scientific Theory of Culture* (1944), w którym stawia on tezę, że naukowym badaniem kultury zajmuje się antropologia. Tekst ten, w tłumaczeniu Hanny Buczyńskiej, ukazał się w języku polskim w 1958 r.

4. Polskie kulturoznawstwo

Formalne początki polskiego kulturoznawstwa sięgają 1972 r., kiedy Stanisław Pietraszko otrzymał ministerialną zgodę na otwarcie nowego, eksperymentalnego kierunku studiów – kulturoznawstwa. Pietraszko ubiegał się o powołanie studiów kulturoznawczych od kilku lat, ale dopiero w 1972 r. jego starania zostały uwieńczone powodzeniem³⁷. Wkrótce zaczęły powstawać podobne kierunki na innych uczelniach – w 1976 r. na Uniwersytecie Poznańskim i Łódzkim, w 1977 r. na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Od 1977 r. na Uniwersytecie Warszawskim działała Katedra Kultury Polskiej, a od 1971 r. – Komitet Prognozowania przy Ministerstwie Kultury i Sztuki, przekształcony w 1974 r. w Instytut Kultury przygotowujący dla Ministerstwa raporty i prognozy³⁸. Polskie kulturoznawstwo od samego początku, inaczej niż brytyjskie studia kulturowe, zajmowało się filozoficznym namysłem nad kulturą i krytyczną analizą wybranych dziedzin sztuki. I nic w tym dziwnego, skoro zadaniem nowego kierunku miało być kształcenie kompetentnych i dysponujących rozległą wiedzą o współczesnej kulturze (głównie artystycznej) pracowników instytucji artystycznych, przede wszystkim, choć nie tylko, wzorowanych na francuskim modelu domów kultury. Chcąc wywiązać się z tego zadania, wszystkie kulturoznawstwa nawiązywały współpracę z działającymi na ich terenie instytucjami artystycznymi. W Poznaniu było to Muzeum Narodowe, BWA, Dyskusyjne Kluby Filmowe, miesięcznik „Nurt”, we Wrocławiu – miejskie teatry, lokalne radio, Wytwórnia Filmów Fabularnych, „Odra”, w Warszawie – Centrum Sztuki Współczesnej, teatr Gardzienice, Ośrodek Pogranicze w Sejnach. W swoich początkach, czyli w latach 70. i wczesnych 80., kulturoznawstwo – jak wspomina Dorota Wolska – towarzyszyło pewne poczucie elitarności i misyjności³⁹.

Kulturoznawstwo było kierunkiem teoretyczno-praktycznym: z jednej strony miało zajmować się ogólną teorią kultury, z drugiej – najbardziej aktu-

³⁷ Szerzej: J. Jagoszewska, *Niedokończony projekt kulturoznawstwa*, w: S. Bednarek, K. Łukasiewicz (red.), *O kulturze i jej poznawaniu. Prace ofiarowane profesorowi Stanisławowi Pietraszkowi*, Silesia, Wrocław 2009.

³⁸ Z Komitetem związanych był wielu badaczy, m.in. A. Kłoskowska, A. Siciński, J. Kossak, A. Wallis, S. Krzemień-Ojak, K. Żygulski, A. Helman, S. Pietraszko, M. Czerwiński. S. Krzemień-Ojak, *Rola nauki w kształtowaniu i realizowaniu polityki kulturalnej*, w: S. Krzemień-Ojak (red.), *Uczestnictwo w kulturze i polityka kulturalna*, COMUK, Warszawa 1981, s. 125.

³⁹ D. Wolska, *Kulturoznawstwo jako wiedza humanistyczna*, w: R. Kluszczyński, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Perspektywy badań nad kulturą*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008, s. 13.

alną praktyką artystyczną. Ta dwoistość najlepiej była widoczna na kulturoznawstwie wrocławskim i poznańskim, ponieważ kulturoznawstwa łódzkie, katowickie i krakowskie wybrały specjalność filmową i audiowizualną, co pozwoliło im bardzo szybko poszerzyć zainteresowania o kulturę popularną, a warszawskie szukało inspiracji w antropologii. Dla Stanisława Pietraszki najważniejszymi przedmiotami teoretycznymi na kulturoznawstwie były: teoria kultury, historia kultury i metodologia badań kulturoznawczych⁴⁰. Zwróćmy uwagę, że Pietraszko nie mówi o teoriach kultury, lecz o jednej teorii. Nie mówi też o wielu, często sprzecznych historiach kultury, lecz o jednej historii kultury. Widać tu silną modernistyczną wiarę w to, że można opracować jedną teorię i jedną historię kultury, wyjść poza autorskie teorie kultury Maxa Webera, Floriana Znanieckiego, Wilhelma Diltheya, Georga Simmla, Ernsta Cassirera, Aby Warburga, Waltera Benjamina czy Claude'a Lévi-Straussa i zbudować jedną prawdziwie naukową teorię kultury. Pietraszko podjął taki wysiłek, wiążąc duże nadzieje z semiologią, którą chciał wzbogacić aksjologią⁴¹. Pod koniec lat 70. własną teorię kultury, inspirowaną strukturalizmem językoznawczym (Ferdinand de Saussure i Noam Chomsky) oraz marksizmem (a ściślej materializmem historycznym), opracował Jerzy Kmita. Była to społeczno-regulacyjna teoria kultury, która na długie lata stała się podstawą i ramą teoretyczną poznańskiego kulturoznawstwa⁴².

Teoria Jerzego Kmity była teorią kultury społeczeństw industrialno-kapitalistycznych. Kmita przejął od Ernesta Gellnera trójelementowy model rozwoju ludzkości: od społeczeństw łowiecko-zbierackich (społeczeństwa wczesnotradycyjne), przez pastersko-rolnicze (społeczeństwa późnotradycyjne), do industrialno-kapitalistycznych (społeczeństwa nowoczesne)⁴³. Później Kmita będzie mówił już tylko o społeczeństwie kapitalistycznym, ale przejęty od Gellnera podział zachowa⁴⁴. Służyć mu on będzie, jak Durkhei-

⁴⁰ J. Jagoszewska, *Niedokończony projekt kulturoznawstwa*, s. 14.

⁴¹ Jolanta Jagoszewska nazwała to niedokończonym projektem. Ibidem.

⁴² Pierwszy wykład swojej koncepcji kultury J. Kmita przedstawił w artykule *O naukowo-teoretycznym ujęciu kultury symbolicznej*, w: J. Kmita (red.), *Zagadnienie przelomu antypozytywistycznego w humanistyce*, PWN, Warszawa – Poznań 1978. W 1982 r. ukazała się książka Kmity *O kulturze symbolicznej*, w 1985 – *Kultura i poznanie*, a w 1991 – podręcznik *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, napisany wspólnie z Grzegorzem Banaszakiem (wyd. II – 1994).

⁴³ J. Kmita, *Kultura symboliczna* (1994), w: idem, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wyd. Naukowe, Poznań 2007, s. 57. Kmita korzystał ze znanej książki E. Gellnera, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, Collins Harvill, London 1988.

⁴⁴ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1995, s. 278 nn.

mowi i Weberowi przed nim, do kontrastowania społeczeństw nowoczesnych ze społeczeństwami tradycyjnymi. W społeczeństwach tradycyjnych nie istniało tak precyzyjne rozdzielenie kultury techniczno-użytkowej (materialnej) od kultury symbolicznej i sfery światopoglądowej. Rozdział taki stał się możliwy dzięki działaniom celowo-racjonalnym, tak dobrze opisanym przez Maxa Webera. Najkrótsza definicja kultury Jerzego Kmity brzmi tak:

Kultura danej społeczności składa się z powszechnie respektowanych w owej społeczności przekonań normatywnych, wyrażających pozytywne wartości-cele działań, oraz przekonań dyrektywnych wskazujących działania wystarczające lub/i niezbędne dla realizacji owych celów⁴⁵.

Kultura zatem, według poznańskiego filozofa, to świadomość społeczna pełniąca rolę społeczno-subiektywnego regulatora różnych praktyk społecznych. Kmita wielokrotnie wyliczał praktyki składające się na kulturę symboliczną: praktyka językowa, obyczajowa, artystyczna, naukowa, polityczno-prawna, „instytucjonalna praktyka pedagogiczna”, magiczna, religijna⁴⁶.

Andrzej Szahaj, jeden z uczniów Jerzego Kmity, umieścił filozofowanie swojego nauczyciela między modernizmem a postmodernizmem. Kmita podważył wiele pewników myśli modernistycznej, ale jego wiara w możliwość zbudowania jednej ogólnej teorii kultury jest dla postmodernistów czymś nie do przyjęcia, czymś „beznadziejnie staroświeckim”⁴⁷. W połowie lat 90., pod wpływem dyskusji z amerykańskim neopragmatyzmem, Richardem Rortym, Hilarym Putnamem i Donaldem Davidsonem, a także Michele Foucaultem, Kmita radykalnie zrewidował swoje stanowisko. Za podstawową procedurę dzisiejszej humanistyki uznał interpretację humanistyczną (w duchu Clifforda Geertza), którą kiedyś poddał bardzo wnikliwej analizie⁴⁸, a społeczno-regulacyjną koncepcję kultury uczynił tylko jednym z elementów eksplanansu.

Proponowana przeze mnie wersja społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury ma tedy status hipotezy „metainterpretacyjnej”, ściślej – stanowi podstawowy

⁴⁵ Ibidem, s. 271.

⁴⁶ J. Kmita, *Kultura symboliczna*, s. 58. Ciekawe, że tylko w przypadku pedagogiki pojawia się sformułowanie „instytucjonalna praktyka pedagogiczna”, tymczasem instytucjonalizacja dotyczy także wielu innych praktyk, a już na pewno artystycznej, naukowej, polityczno-prawnej czy religijnej.

⁴⁷ A. Szahaj, *Jerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, w: K. Zamiara (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books, Poznań 1995, s. 273.

⁴⁸ J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971.

komponent eksplanansu interpretacji humanistycznej zastosowanej do profesjonalnej praktyki interpretacyjnej humanistów⁴⁹.

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 zrealizowania⁵⁰.

Polskie kulturoznawstwo od samego początku sytuowało się w ramach humanistyki. Najbliżej mu było do filologii polskiej, z której bardzo często się wywodziło (Wrocław, Łódź, Warszawa) lub filozofii (Poznań). Było krytyką kultury podejmowaną z elitarnych pozycji kultury artystycznej⁵¹, a więc przeciwieństwem, można tak rzec, brytyjskich badań kulturowych. Brakowało w nim napięcia między humanistyką a naukami społecznymi, które napędzało brytyjskie badania. Pod koniec lat 90., kiedy do głosu zaczęła dochodzić druga generacja polskich kulturoznawców, próbowano łączyć obie tradycje, polską i brytyjską. O wzbogacenie filozoficznie zorientowanych *Kulturwissenschaften*⁵² (nauk o kulturze) empirycznymi badaniami wzorowanymi na szkole z Birmingham apelował Jacek Sójka, a Eugeniusz Wilk podkreślał wkład Brytyjczyków do badań nad mediami (*media studies*), nad filmem i telewizją⁵³. Obaj wskazywali konkretne tematy badawcze warte podjęcia. Sójka mówił o „paradygmacie konsumpcji” – czy ma on sens empiryczny, czy jedynie krytyczny i jak ten paradygmat wygląda w odniesieniu do Europy Wschodniej, gdzie ludzie przez długie lata marzyli o hipermarketach, centrach handlowych, promocjach, przecenach, wyprzedażach, sezonowych

⁴⁹ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem...*, s. 267.

⁵⁰ Ibidem, s. 298. Już wcześniej Kmita uchylał się od analizowania „zawiłych diagnoz ponowoczesnych” w kontekście społeczno-regulacyjnej teorii kultury. J. Kmita, *Kultura symboliczna*, s. 66.

⁵¹ Początkowo poznańscy kulturoznawcy zajmowali się wybranymi dziedzinami kultury symbolicznej, językiem, nauką i sztuką. Zob. J. Kmita (red.), *Zagadnienie przełomu antypozytywistycznego...* i zamieszczone tam teksty Tadeusza Zgółki, Jerzego Topolskiego, Krystyny Zamiary, Anny Pałubickiej, Barbary Kotowej, Anny Grzegorzczuk (*Formalistyczna” koncepcja literaturoznawstwa jako przedteoretyczna alternatywa orientacji pozytywistycznej*) oraz Anny Zeidler (*Epistemologiczny status antynaturalistycznej koncepcji sztuki*). Zob. także A. Zeidler, *Antynaturalistyczny program badań nad sztuką i jego współczesne kontynuacje*, PWN, Warszawa – Poznań 1983.

⁵² Pojęciem *Geisteswissenschaft* posługiwał się Wilhelm Dilthey (*Einleitung in der Geisteswissenschaften*, 1883), a pojęciem *Kulturwissenschaft* – Heinrich Rickert (*Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften*, 1915).

⁵³ J. Sójka, *Źródła refleksji kulturoznawczej*, E. Wilk, *Kulturoznawstwo a cultural studies*, „Kultura Współczesna” 2(20)/1999. Obie wypowiedzi pochodzą z konferencji „Kulturoznawstwo – szanse i zagrożenia” zorganizowanej w marcu 1999 r. w Poznaniu.

obniżkach cen? Wilk z kolei rekomendował prace analizujące medialny obraz różnych postaci, pułkownika Olivera Northa czy Madonny. Obraz medialny coraz częściej wydaje się nam prawdziwszy od rzeczywistego, przekonał się o tym amerykański komik Robin Williams. Odwiedził kiedyś w szpitalu śmiertelnie chorą dziewczynkę, która marzyła o spotkaniu z nim. Kiedy aktor pojawił się przy jej łóżku, dziewczynka nie chciała uwierzyć, że przyszedł do niej prawdziwy Robin Williams. Dopiero kiedy aktor przemówił głosem pani Doubtfire z filmu *Pani Doubtfire*, dziewczynka uznała, że musi to być on.

Konkluzje

Mamy dwa ujęcia kultury: wąskie, humanistyczne i szerokie, antropologiczne. Jak je połączyć w ramach jednej dyscypliny? Kiedy Alfred Weber, brat bardziej znanego Maxa, próbował zdefiniować kulturę w wąskim, humanistycznym sensie, to dochodził do wniosku, że zaczyna się ona tam, gdzie kończą się życiowe konieczności, a życie zaczyna wznosić się ponad codzienne przymusy i cele praktyczne⁵⁴. Czyżby kultura była czymś bezużytecznym? Niekoniecznym? Można odnieść takie wrażenie. Po co mi znajomość nazwiska architekta, który zaprojektował poznański Okrągłak? Po co mi znajomość stylu, w jakim wybudowano gmach Akademii Ekonomicznej czy dom studencki „Hanka”? Wiedza ta jest niekonieczna, bezużyteczna, można powiedzieć zbędna. Ale to właśnie obcowanie z tak pozornie bezużytecznymi i niczemu niesłużącymi wyrazami (ekspresjami) czyichś przeżyć pogłębia naszą wiedzę o ludziach, a także o nas samych, bo uczy nas lepszego rozumienia samych siebie, powiada Dilthey⁵⁵. Kultura pokazuje nam, czym byliśmy, jak się zmienialiśmy, do czego doszliśmy, pogłębia naszą wiedzę o człowieku, abyśmy mogli lepiej rozumieć siebie i innych.

Dilthey odróżniał codzienną ekspresję wyrażającą się minami, gestami, słowami od wyjątkowych ekspresji życia, które odnajdujemy w dziełach sztuki. Rozróżnienie to wydaje się oczywiste. Czym innym jest przecież pozdrowienie przełożonego skinieniem głowy, a czym innym napisanie *Ulissesa* lub choćby *Portretu artysty z czasów młodości*. Na pytanie, co zrobić, żeby okazać szacunek przełożonemu, wiemy do jakich reguł dyrektywnych możemy się odwołać, ale na pytanie, co zrobić, żeby napisać arcydzieło lub choćby dzieło wybitne – nie wiemy. W pierwszym przypadku z tego, co wspólne danej

⁵⁴ A. Weber, *Socjologiczne pojęcie kultury* (1912), tłum. J. Jaxa-Rożen, w: S. Bednarek, K. Łukasiewicz (red.), *O kulturze i jej poznawaniu...*, s. 202.

⁵⁵ W. Dilthey, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 189.

zbiorowości robimy coś, co wspólnotę tę wzmacnia, w drugim – z tego, co wspólne robimy coś indywidualnego, jednostkowego, co wykracza poza wspólnotę i do czego zbiorowość będzie musiała dopiero dojrzeć. Jest to różnica między przekonaniem akceptowanymi przez zbiorowość a tymi, które dopiero domagają się akceptacji, czyli różnica między kulturą a sztuką. Kulturą jest to, co otrzymaliśmy od innych, sztuką zaś to, co my robimy dla innych. Do tego rozróżnienia na kulturę w węższym, artystycznym sensie i szerokim, antropologicznym będzie polskie kulturoznawstwo wielokrotnie powracało.

Wszystko, co widzimy, jest wyrazem, znakiem czyjegoś życia i dlatego może zostać odczytane i zrozumiane, może stać się częścią kultury. W 1966 r. ukazała się książka Petera Bergera i Thomasa Luckmanna *The Social Construction of Reality*, w której autorzy wyrażali pogląd, że rzeczywistość jest ludzkim wytworem powstającym w wyniku „eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji”⁵⁶. Czy zawsze tak było? Zapewne nie. Dilthey nie mówił, iż cała rzeczywistość jest ludzkim wytworem, a Berger z Luckmannem już tak. Rzeczywistość stawiała się wytworem ludzi w miarę kulturalizacji, przemiany wszystkiego w kulturę, a to nastąpiło ostatecznie w społeczeństwie ponowoczesnym, kiedy nawet to, co kiedyś wydawało się bezapelacyjnie przynależne naturze, zmieniło się w kulturę.

Kulturoznawstwo nie miało wizji społeczeństwa ponowoczesnego, tak jak socjologia miała obraz społeczeństwa industrialnego czy industrialno-naukowego i mogła mniej lub bardziej skutecznie dążyć do urzeczywistnienia tego obrazu. Kulturoznawstwo mogło tylko rejestrować zmiany i przyglądać się temu, jak rośnie znaczenie kultury po upadku wielkich opowieści, jak rośnie znaczenie mass mediów, konsumpcji, mody, jak wszystko zmienia się w znaki, jak zacierają się granice między kulturą techniczno-użytkową i symboliczną i jak różne grupy domagają się prawa do tworzenia własnych opowieści, do opowiadania o tym, jak odkrywały własną tożsamość.

⁵⁶ P. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, s. 202.

JAN GRAD

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Kulturoznawstwa
Zakład Badań nad Uczestnictwem w Kulturze



OBYCZAJ W PERSPEKTYWIE KULTUROZNAWCZEJ

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie rezultatów własnych studiów nad obyczajem, prowadzonych z przerwami od końca lat 70. XX wieku, a związanych z tematyką rozprawy doktorskiej¹ i potrzebami dydaktycznymi. Obejmowały one teoretyczno-metodologiczne zagadnienia badań obyczaju ujmowanego jako komunikacyjna dziedzina kultury symbolicznej, jego różnorodnych form i typów, a w ostatnich latach głównie karnawalizacji, obyczaju ludycznego i rewolucji obyczajowej. Teoretyczna problematyka tej dziedziny kultury nie jest obecnie podejmowana. Badacze koncentrują się raczej na faktograficznym opisie historycznej i współczesnej rzeczywistości obyczajowej w Polsce, rozważając w planie teoretycznym co najwyżej kwestie pojęciowe.

Wskazana w tytule „perspektywa kulturoznawcza” oznacza, że podejmowana problematyka ujmowana jest w kontekście określonej teorii kultury i związanej z nią metodologii badań nad kulturą. W prezentowanych studiach przyjęta została – rozwijana w poznańskim ośrodku kulturoznawczym – społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity. W jej kontekście można klarownie pokazać rolę obyczaju w kulturze, jego powiązania z innymi dziedzinami kultury i życiem społecznym, funkcjonalno-genetyczne determinacje formowania się różnych odmian praktyki obyczajowej oraz wykorzystać niejako badawczo zjawiska obyczajowe jako wskaźnik czy miernik ogólniejszych zmian kulturowych. Na płaszczyźnie obyczaju rozgrywa się bowiem i ujawnia wiele zjawisk charakterystycznych dla całokształtu

¹ J. Grad, *Obyczaj a moralność. Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1993.

życia społecznego i stanu kultury w danym momencie historycznym. Teza ta zdaje się wykazywać empiryczną trafność w odniesieniu do rewolucji obyczajowych, czyli zasadniczych zmian w obyczajowości, które powszechnie łączy się z przeobrażeniami społeczno-kulturowymi. Egzemplifikację tego stanu rzeczy stanowi choćby sytuacja kulturowa w Polsce po II wojnie światowej, kiedy doszło do radykalnych zmian obyczajowych wynikających z ówczesnych przeobrażeń społeczno-kulturowych. Zanikało wówczas wiele tradycyjnych form obyczajowych specyficznych dla poszczególnych klas społecznych i ukształtowała się nowa odmiana praktyki obyczajowej, co dokumentowały ukazujące się wówczas i obecnie w szerszym jeszcze zakresie prace socjologiczne i etnograficzne (etnologiczne).

Podstawowe założenia społeczno-regulacyjnej teorii kultury przedstawiam w odpowiednim miejscu tego tekstu, punktem wyjścia czyniąc analizę pojęć stosowanych w refleksji nad obyczajem.

1. Pojęcia obyczaju w badaniach społecznych

Pojęcie obyczaju (zwyczaj) jest jednym z podstawowych pojęć służących do przedstawiania i charakterystyki rzeczywistości kulturowej chyba w każdym z języków, czego świadectwa znajdujemy w mitach społeczności plemiennych, w których najczęściej mówi się o „prawach i obyczajach” własnej wspólnoty etnicznej, a w funkcjonujących opowieściach o życiu sąsiednich plemion stwierdza się ich odmienności obyczajowe. W europejskiej tradycji filozoficzno-naukowej do momentu pojawienia się deskryptywnego ujęcia kultury, reprezentowanego początkowo przez enumeratywną, nominalistyczną definicję Edwarda B. Tylora², pojęcie obyczaju było podstawową kategorią poznawczą odnoszącą się do całokształtu życia społecznego zbiorowości ludzkich. W takim rozumieniu obyczaje stanowią kulturę danej społeczności zgodnie z globalnym, antropologicznym pojmowaniem kultury. Znajduje ono również odzwierciedlenie w późniejszych „opisach obyczajów” różnych ludów i „dziejach obyczajów” narodów europejskich, w których *de facto* charakteryzuje się całokształt ich kultury lub kulturę określonych klas społecznych bądź wybrane dziedziny kultury ogólnospołecznej³.

² E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, John Murray, London 1871.

³ Wystarczy pod tym względem przejrzeć odpowiednie polskie monografie historyczne, których tytuły głoszą, że ich treść stanowią „dzieje obyczajów”, jak choćby Jana S. Bystronia *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, prezentujące – jak informuje spis treści – poza sferą zachowań zaliczanych powszechnie do obyczajów (Życie towa-

Tak szerokie pojmowanie obyczaju ma jedynie uzasadnienie w odniesieniu do społeczności przedindustrialnych („tradycyjnych” wedle Maxa Webera), do których zalicza się w typologii etnologicznej społeczności zbieracko-łowieckie i pastersko-rolnicze. W nich bowiem praktyka społeczna – jak należy sądzić na podstawie danych etnologicznych, koncepcyjnie opracowanych choćby przez Ernesta Gellnera⁴ – nie jest jeszcze rozdzielona na poszczególne sfery i dziedziny, a regulująca ją magia wraz z potocznym doświadczeniem społecznym konstituuje jednolitą, synkretyczną kulturę doświadczeniowo-magiczną. Podejmowane w jej kontekście czynności mają trojaki sens: praktyczny (techniczno-użytkowy), magiczny i obyczajowy. Sensy kulturowe są tu zespolone z czynnościami, są w nie niejako wplecione. Świadomość nie jest tu oddzielona od działania, więc wyeksponowane są czynności kulturowe i na nich skupia się ogląd potoczny, mianując je „obyczajami” jako stale występujące sposoby zachowania.

Identyfikowanie wszelkich działań kulturowych z obyczajami traci swoją prawomocność poznawczą w momencie Weberowskiego „pierwszego odczarowania świata”, czyli oddzielenia się w kulturze pierwotnej sfery działalności praktycznej od magii. W wyniku tego procesu kulturowego za obyczaje nie są już uznawane regularnie podejmowane dotychczas (wplecione w akty magiczne) czynności techniczno-użytkowe, a w wyniku nowożytnego różnicowania się kultury na sfery i dziedziny do obyczajów nie zalicza się żadnych innych powtarzalnych czynności życia codziennego wymuszanych przez konieczności egzystencjalne oraz konstituujących wyodrębnione typy praktyki społecznej. Status obyczaju mają jedynie zachowania określające przynależność grupową i podporządkowanie społeczne, respektowanie wymogów życia społecznego, oczekiwań grupy społecznej. Jak stwierdza Florian Znaniecki, „ogólna zasada obyczaju” jest taka, że „w oznaczonych warunkach każdy członek grupy ma postępować w oznaczony raz na zawsze

rzyskie, Rok obrzędowy, Obrzędy rodzinne, Zabawy i zajęcia, Strój i toaleta, Wystawność życia, Wiedza i wiara, Życie religijne) elementy innych dziedzin kultury, a mianowicie kultury techniczno-użytkowej (Mierzenie i liczby, Gospodarstwo, Komunikacje, Medycyna), kultury prawno-politycznej (Bezpieczeństwo, Sądy i kary, Życie polityczne, Życie wojskowe), edukacji (Szkoła i książka), kultury artystycznej (Życie literackie). Pewne informacje o obyczajach znalazły się w socjologicznym opisie ówczesnych stanów społecznych (Szlachta, Miasta i mieszczenie, Chłopi) oraz w charakterystyce prowincji i ich mieszkańców (Kraj i ludzie, Współmieszkańcy obcego pochodzenia) a także stosunków kulturalnych z innymi krajami [Stosunki z zagranicą (Europa Łacińska), Stosunki z zagranicą (Wschód i kraje zamorskie)].

⁴ E. Gellner, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, Paladin Grafton Books, London 1991, wyd. I: 1988.

i dla wszystkich sposobów⁵. Zasady obyczajowe, regulując przynależność grupową i relacje wewnątrzgrupowe, umożliwiają kontrolę przystosowania się jednostek do obowiązujących społecznie wzorów zachowań. Jako takie stanowią w ujęciach socjologicznych nieformalny podsystem systemu kontroli społecznej.

W ogólnych sformułowaniach definicyjnych obyczaj nadal ujmowany jest jako „ustalony” lub „obowiązujący sposób postępowania” bez odpowiedniego dookreślenia. W badaniach humanistycznych i społecznych mamy do czynienia najczęściej z reprezentowanym przez wiele wersji ujęciem obyczaju jako charakterystycznej i powszechnej w danej grupie społecznej prawidłowości zachowaniowej; rzadziej – jako pewnego rodzaju norm społecznych (nakazów i zakazów) lub reguł wyznaczających określone sposoby postępowania. Liczne definicje obyczaju bez względu na to, na gruncie jakiej dyscypliny są formułowane, przedstawiają dwa podstawowe warianty: albo ujmują obyczaj behawioralnie, „zachowaniowo” albo „świadomościowo” (jako normy i reguły). Istotne jest też to, czy zachowania te rozumiane są w duchu klasycznego behawioryzmu (jako odruch wrodzony lub wyuczony), czy zgodnie z ich potocznym znaczeniem, które odzwierciedlają encyklopedyczne i słownikowe objaśnienia, a także większość koncepcji naukowych. Reprezentatywna dla pierwszego sposobu rozumienia obyczaju jest definicja sformułowana na gruncie antropologii kulturowej przez Edwarda Sapira: „Słowo »obyczaj« używane jest w odniesieniu do całości wzorców zachowania się przekazywanych przez tradycję i przestrzeganych przez grupę w odróżnieniu od bardziej przypadkowych, osobistych postępowania jakiegś jednostki”⁶ i na terenie socjologii przez F. Znanieckiego: „Każdy obyczaj jest schematem postępowania, narzuconym członkom przez jakąś grupę społeczną”⁷ oraz objaśnienie hasła „obyczaj” autorstwa etyka Krzysztofa Wroczyńskiego: „obyczaj (gr. $\eta\lambda\theta\omicron\phi$ [*ethos*], łac. *mos*) – jednolita, powszechnie znana i akceptowana forma zachowania się określonej zbiorowości społecznej, charakterystyczna dla danego obszaru, czasu czy środowiska; nieformalna norma postępowania, uświęcona tradycją przestrzeganą przez ogół”⁸.

Literalne odmienności sformułowań definicyjnych nie wyrażają w gruncie rzeczy istotnej różnicy między obu głównymi pojęciami obyczaju, albowiem zachowania obyczajowe są wynikiem respektowania odpowiednich

⁵ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1: *Wychowujące społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1973, ss. 250–251.

⁶ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, PIW, Warszawa 1978, s. 224.

⁷ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1, s. 253.

⁸ K. Wroczyński, *Obyczaj*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 7.

nakazów czy zasad funkcjonujących w świadomości zbiorowej, do których jednostki odwołują się w przypadku uzasadniania konieczności czy celowości stosowania się do danych obyczajów. Często też określa się „zasadę życia obyczajowego” na podstawie stwierdzonej regularności zachowania. W obiegowym, potocznym, przejętym przez praktykę naukową rozumieniu obyczaju działania obyczajowe wyposażone są w określone przez reguły sensy, których – podobnie jak reguł – nie uwzględnia się w definicjach, eksponując jedynie czynnościowy aspekt obyczaju.

Wiele definicji nie bierze pod uwagę tych powtarzalnych zachowań, które zwie się „zwyczajami”. Objasnienia słownikowe utożsamiają często oba rodzaje działań, traktując oznaczające je terminy jako równoznaczne⁹ lub stwierdzając ich niesynonimiczność, ustalają zarazem ich równozakresowość (ten sam zakres, denotacja, ale nie to samo pojęcie, konotacja). Odróżniając obyczaje od zwyczaju, tym pierwszym nadaje się status społeczny, co widać w przytoczonych wyżej określeniach. Za zwyczaje uznaje się najczęściej powtarzalne zachowania indywidualne, zachowania specyficzne dla określonej jednostki. To podstawowe rozróżnienie zawarte jest w etymologii pochodzących ze starożytnej greki terminów *ēthos* i *ēthos*, z których znaczeń wyprowadza się pojęcia obyczaju i zwyczaju. Według Kazimierza Twardowskiego:

[...] są dwa wyrazy *ethos*, jeden przez epsilon (*ēthos*), drugi przez etha (*ēthos*). *Ēthos* (przez epsilon) znaczy zwyczaj, przyzwyczajenie, to, co powstaje dzięki przyzwyczajeniu (zwroty: „*en ēthei estin tini*” – „ktoś ma zwyczaj, „*ēthos echein*” – „mieć zwyczaj”, „*ex ēthous*” – „zwyczajnie”). *Ēthos* (przez etha), a zwłaszcza *ēthe hippon*” [oznacza] stajnie końskie, także: zwyczajne pastwisko. W *Iliadzie* „*ēthe hippon*” [oznacza] chlew, dalej też (jako *plurale tantum*) mieszkanie ludzi. Z czasem *ēthos* nabrało znaczenia stałego sposobu postępowania lub stałego urzędnictwa, a więc obyczaju, zbliżając się tym bardzo do znaczenia wyrazu *ēthos*, tj. zwyczaj (zwyczaj = stale się powtarzający sposób postępowania, zachowania się). Różnica między jednym a drugim wyrazem pozostała jednak i objawia się także w przekładach tych wyrazów:

consuetudines i *mores*
zwyczaj i obyczaj
coutumes i *Brauch*
moeurs i *Sitte*

Nie można na przemian używać dowolnie obu wyrazów. Wszędzie zamiast „obyczaj” można mówić „zwyczaj”, ale nie na odwrót. Zwyczaj i obyczaj różnią

⁹ W polskiej socjologii jako terminy równoznaczne traktuje je J.J. Wiatr, *Spółczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, PWN, Warszawa 1973, s. 75.

się tym, że można mówić o zwyczaju jednostki, ale trudniej o obyczaj jednostki. (U jednostki mówimy zwykle o obyczajach w liczbie mnogiej.) „Obyczaj” oznacza bowiem 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 gustu¹⁰.

Wskazany w powyższej analizie społeczny charakter obyczaju i indywidualny zwyczaju zachowany został w większości socjologicznych i antropologicznych ujęć. Wyrazem „gromadnego” – jak powiada K. Twardowski – charakteru obyczaju jest obwarowanie go sankcjami społecznymi. W wielu definicjach stanowi ono empiryczne kryterium odróżniania obu omawianych tu rodzajów działań. Reprezentatywne dla tego stanowiska w naukach o kulturze są definicje Tadeusza Szczurkiewicza. Zgodnie z nimi:

Zwyczajem jest wszelkie powtarzające się zachowanie zewnętrzne występujące u wszystkich lub przynajmniej u wielu ludzi w danym środowisku czy w danej społeczności, jeśli odchylenia od niego lub niewykonanie 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 dezaprobaty¹¹.

Podobnie dla Roberta M. MacIvera i Charlesa H. Page’a:

Obyczaje są to najbardziej spontaniczne ze wszystkich norm społecznych i często wywierają najsilniejszy przymus. Nie są jednakże sankcjonowane, tak jak prawo, przez zorganizowaną władzę, ale przez wielką różnorodność nieformalnych presji społecznych¹².

W przeciwieństwie do obyczajów zwyczaje nie podlegają widocznej, szczegółowej reglamentacji społecznej, nie podlegają kontroli społecznej, ponieważ realizowane za ich pośrednictwem wartości nie są społecznie wyznaczane. Dopuszczalne są zatem takie zwyczaje, które nie pozostają w kolizji ze społecznie obowiązującymi wartościami i nie przyporządkowuje się im żadnego społecznie określonego sensu.

¹⁰ K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej. Wykładów z etyki część I, „Etyka”* 13/1974, ss. 199–200.

¹¹ T. Szczurkiewicz, *Studia socjologiczne*, PWN, Warszawa 1969, s. 436.

¹² R.M. MacIver, Ch.H. Page, *Society. An Introductory analysis*, Macmillan, London 1962, s. 176.

Wiele zwyczajów to charakterystyczne indywidualne sposoby wykonywania czynności kulturowych, w tym obyczajowych, np. gest powitania poprzez podanie dłoni. Modyfikowanie przez jednostki elementów działań kulturowych, chociaż niezgodne z określonymi przez reguły kulturowe wzorami, są społecznie tolerowane. Przy daleko idącym zniekształceniu ich fizycznego standardu mogą jednak uniemożliwić właściwe odczytanie przypisanych im sensów. Te same zwyczaje mogą być charakterystyczne dla wielu osób. Określa się je wówczas „zwyczajami zbiorowymi”.

Status społeczny nadaje się zwyczajowi w etnografii. W tej dyscyplinie „zwyczaj” jest jednym z podstawowych pojęć służących do opisu rzeczywistości kulturowej, głównie w społecznościach tradycyjnych. Wyróżniając niekiedy zachowania obyczajowe, traktuje się je jako specyficzny zespół zwyczajów, wyodrębniony ze względu na przysługujące im sankcje, jak czynią to Tadeusz Maciej Ciołek, Jacek Olędzki i Anna Zadrożyńska, autorzy etnologicznej pracy o polskich obyczajach świętowania. W ich koncepcji:

Podstawowym określeniem jest zwyczaj. Zwyczajem jest każde zachowanie człowieka powtarzające się w określonych sytuacjach. [...] Obyczaj jest wyselekcjonowanym zwyczajem. Jest również zachowaniem powtarzającym się, lecz jest zachowaniem wymaganym, którego nieprzestrzeganie wywołuje niezadowolenie innych ludzi w społeczności, naganę i karę. Z tego wynika, że obyczaj dotyczy ważniejszych niż zwyczaj wartości, które grupa przedkłada nad inne¹³.

Według antropologa społecznego Alfreda R. Radcliffe’a-Browna wszystkie zwyczaje mają status społeczny, tyle że jedne są, inne zaś nie są sankcjonowane¹⁴. Jego stanowisko sytuuje się w tradycji terminologicznej stosującej nazwę „zwyczaj” (*custom*) na wszelkie prawidłowości ludzkiego zachowania. Jej wyrazicielem jest Bronisław Malinowski: „Dla uproszczenia będę używał terminu *zwyczaj*, aby opisać tradycyjnie uregulowane i zestandaryzowane wzorce ludzkiego zachowania”¹⁵. W ten sposób polski etnolog odniósł się (w 1931 r.) do zamieszania pojęciowego związanego z działaniami kulturowymi człowieka, wyrażonego w tytule (wydanego w 1906 r.) dzieła Williama G. Sumnera, *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Custom, Mores, and Morals*¹⁶.

¹³ T.M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976, ss. 10–11.

¹⁴ A.R. Radcliffe-Brown, *Social Sanctions*, w: E.F. Borgatta, H.J. Meyer (red.), *Sociological Theory. Present-day Sociology from the Past*, A.A. Knopf, New York 1956, ss. 438–444.

¹⁵ B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 85.

¹⁶ W.G. Sumner, *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Custom, Mores, and Morals*, Ginn & Company, Boston 1906; wyd. pol.: W.G. Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie. Studium socjologicznego znaczenia praktyk ży-*

„Obłożenie” sankcjami nie jest jednak niezawodnym empirycznym kryterium wyodrębniania obyczajów spośród innych nieinstrumentalnych działań ludzi. Trudności pojawiają się w przypadku zachowań regulowanych przez normy moralne, które również są reglamentowane społecznie. Odwołanie się do empirycznego kryterium sankcji nie zapewnia adekwatnego rozpoznawania czynności obyczajowych i kwalifikowanych moralnie, jeśli pominie się ich kulturowo określone sensory. Nie ma bowiem sankcji specyficznych dla obyczajów z jednej i dla moralności – z drugiej strony, może poza „sankcją ośmieszenia” – jak uważa etyk Henryk Jankowski¹⁷.

Istnieją jednak merytoryczne powiązania obyczaju ze sferą moralności (wartości moralnych), co znajduje wyraz w wydzieleniu odpowiedniego zbioru zachowań obyczajowych zwanych w nauce zachodniej *mores*. Jego polski odpowiednik stanowi rzadko już dziś używany termin „obyczajność”. Ze względu na owe powiązania ogranicza się niekiedy zakres zachowań obyczajowych we współczesnych europejskich i amerykańskich naukach społecznych do *mores* właśnie, co niekiedy powoduje utożsamianie obyczaju z „praktyką moralną”, ujmowanie obyczaju jako obiektywnego zachowania odpowiednika moralności. Tendencja ta widoczna jest także w polskiej socjologii, czego wyrazem jest definicja obyczaju sformułowana przez Alinę Kapciak: „Obyczaje (*mores*), reguły moralne lub sposoby zachowania uznawane przez większość członków społeczeństwa za istotne dla utrzymania standardów przyzwoitości”¹⁸. Źródłem takiego ujęcia jest z jednej strony tradycja wywodząca się ze stadium pierwotnej synkretycznej kultury doświadczeniowo-magicznej z trójsensownością podejmowanych w jej ramach czynności (będącymi jednocześnie działaniami praktycznymi, magicznymi i obyczajowymi), z drugiej – etymologia greckiego terminu *ēthos*. Po „pierwszym odczarowaniu świata” praktyka społeczna stała się dwusferowa: techniczno-użytkowa i magiczno-obyczajowa z zawartymi w niej przekonaniem moralnymi. W związku z tym William G. Sumner stwierdza:

Obyczaje 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 się¹⁹.

cia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych, tłum. M. Kempny, K. Romaniszyn, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995.

¹⁷ H. Jankowski, *Przedmiot etyki – moralność*, w: H. Jankowski (red.), *Etyka*, PWN, Warszawa 1977, s. 91.

¹⁸ A. Kapciak, *Obyczaje*, w: G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. polskiego wydania: M. Tabin, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 217.

¹⁹ W.G. Sumner, *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie...*, s. 38.

Edward Sapir pisze zaś:

[...] pojęcie „obyczaj” [*mores* – J.G.] najlepiej jest stosować do takich zwyczajów, które wyraźnie związane są z ostrym poczuciem godziwości lub niegodziwości danych postępów. Obyczaje jakiejś społeczności stanowią jej niesformułowaną etykę, tak jak ją widzimy w działaniu²⁰.

Wskazana sytuacja kulturowa jest również źródłem dość powszechnego poglądu o pierwotności obyczaju względem moralności i ewolucji moralności od „moralności obyczaju” do współczesnej świadomości moralnej i etyki filozoficznej. Pogląd ten, ukształtowany w drugiej połowie XIX wieku, tak wyraził brytyjski socjolog Leonard Trelawny Hobhouse:

Początkowym punktem ludzkiej etyki jest obyczaj, powstający i utrzymujący się nie przez żadne refleksyjne myślenie, jako coś najlepszego, ale przez grę ludzkich impulsów w granicach życia istniejących grup społecznych. Od prymitywnego obyczaju jako naszego punktu początkowego umiemy wyobrazić sobie etyczny rozwój zachowania idący dalej trzema różnymi drogami²¹.

W społeczeństwie pierwotnym tedy „panowała wyłącznie moralność obyczaju” wedle sformułowania etyka Marka Fritzhanda, który w pełni akceptuje stanowisko przywołanego angielskiego badacza, stwierdzając, że „ogólna tendencja rozwojowa moralności przebiega od moralności obyczaju do moralności refleksyjnej”²². Pierwotna koncepcja dobra i zła oparta była zatem na obyczaju, bowiem „Dobre było to, co zgodne z obyczajem, złe to, co z nim niezgodne”²³.

Identyfikowanie obyczajów ze sferą moralności ma także swe semantyczne źródło w znaczeniach greckiego słowa *ēthos*, z których w językach europejskich wywodzi się pojęcia „obyczaju” i „etyki” oraz ich łacińskie, wprowadzone przez Cicerona, odpowiedniki *mos*, *moris*, *mores* – „obyczaj i moralność”. Z tego powodu etyka długo określana była jako „nauka o obyczajach”. *Moralność i nauka o obyczajach* to tytuł klasycznej w tym zakresie problemowym książki francuskiego socjologa Luciena Lévy-Bruhla²⁴. Jak tłumaczy Władysław Witwicki:

²⁰ E. Sapir, *Kultura, język...*, ss. 225–226.

²¹ L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution. A Study in Comparative Ethics*, Chapman & Hall, London 1951, s. 613.

²² M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, PWN, Warszawa 1966, s. 15.

²³ *Ibidem*, s. 14.

²⁴ L. Lévy-Bruhl, *Moralność i nauka o obyczajach*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, wyd. I, oryginalne: 1903.

Etyka znaczy bądź nauka obyczajów, albo nauka o obyczajach. [...] Dlatego też naukę obyczajów nazywają także etyką normatywną, a naukę o obyczajach różnych ludów, grup i epok – etyką opisową²⁵.

Zasygnalizowane tu problemy związane z pojęciem obyczaju i jego relacji z moralnością oraz społeczną rolą obyczaju zyskują nowe i – jak sądzę – adekwatne naświetlenie, jeśli spojrzeć się na obyczaj z teoriokulturowego punktu widzenia. Słabością dotychczasowych rozstrzygnięć jest brak głębszego namysłu teoretycznego nad istotą obyczaju i traktowanie go jako autonomicznej sfery życia społecznego, aczkolwiek powiązaną z jego całością. Nie uwzględnia się jednak lub nie wyciąga pewnych konsekwencji poznawczych z jego kulturowego statusu. Obyczaj widzieć należy w kontekście kultury jako całości przy uprzednim przyjęciu jej określonej teoretycznej koncepcji.

2. Obyczaj w ujęciu społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury

Zakładana koncepcja kultury ujmuje kulturę jako ponadindywidualną „rzeczywistość myślową” konstytuowaną przez „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”²⁶. Przekonania: (a) normatywne wyznaczają pewne stany rzeczy jako wartości (cele) do realizacji, natomiast (b) dyrektywne (dyrektywne) ustalają sposoby (działania) urzeczywistniania owych wartości. Działania regulowane przez kulturę danej społeczności tworzą jej praktykę społeczną. W społeczeństwach industrialnych, nowożytno-europejskich wyraźnie wyodrębniają się jej typy, takie jak: praktyka podstawowa („materialna”), praktyka językowa, praktyka obyczajowa, praktyka prawno-polityczna, instytucjonalna praktyka pedagogiczna (edukacji kulturowej), praktyka naukowa, praktyka artystyczna, praktyka magiczna, praktyka religijna, praktyka świecko-światopoglądowotwórcza. Są one odpowiednio zhierarchizowane ze względu na łączące je i zmieniające się historycznie powiązania (podporządkowanie) funkcjonalne. Regulujące je zespoły przekonań normatywno-dyrektywalnych konstytuują odpowia-

²⁵ W. Witwicki, *Pogadanki obyczajowe*, PWN, Warszawa 1962, s. 9.

²⁶ J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wyd. Naukowe, Poznań 2007, s. 57.

dające im dziedziny kultury: kulturę techniczno-użytkową (materialną), język, obyczaj, sztukę, naukę, świadomość prawno-polityczną, edukację kulturową, magię, religię i świecką filozofię światopoglądową. Poza kulturą materialną wszystkie inne dziedziny tworzą kulturę symboliczną, która dzieli się na sfery: (1) komunikacyjną (język, obyczaj, sztuka), (2) pozakomunikacyjną (społeczna świadomość polityczno-prawna, społeczna świadomość pedagogiczno-edukacyjna) oraz (3) światopoglądotwórczą (magia, religia, filozofia świecko-światopoglądowa). Wytworami tej ostatniej są systemy światopoglądowe (światopoglądy). Między poszczególnymi dziedzinami kultury występują określone powiązania. Wśród nich szczególnie istotne są powiązania między sferą światopoglądową a pozostałymi dziedzinami.

Jak już zasygnalizowano, obyczaj stanowi komunikacyjną dziedzinę kultury. Na komunikacyjny charakter działań obyczajowych zwrócono uwagę w naukach humanistycznych (społecznych) w momencie adaptowania strukturalistycznych „wzorów badań nad językiem” na grunt innych dyscyplin nauk humanistycznych. Początkowo mówiono o „lingwistycznych” aspektach obyczaju, by dojść do ujęcia reguł obyczaju jako „nieświadomego języka”, „parajęzyka” albo jako *langue*, a działań obyczajowych (rytualnych) jako *parole*. Kontynuacją tego podejścia były koncepcje semiologiczne rozwijane szczególnie w latach 60. i 70. XX wieku. W perspektywie semiologicznej obyczaj jawił się jako „system znaków”, „system kodów społecznych (kulturowych)” czy „tekst”. W ten sposób nadano działaniom obyczajowym lub zwyczajom status aktów komunikowania niewerbalnego.

Obyczaj jako komunikacyjną dziedzinę kultury tworzy zespół przekonań (sądów w sensie logicznym): (1) normatywnych, wyznaczających efekty komunikowania obyczajowego jako wartości oraz (2) dyrektywalnych, wskazujących działania prowadzące do uzyskiwania różnych efektów tego rodzaju. Przykładem sądów normatywnych może być należące do naszego obyczaju przekonanie: „Należy okazywać szacunek ludziom starszym”. Rzeczony „okazywanie szacunku ludziom starszym” stanowi tu komunikacyjną wartość obyczajową, o której sposobie urzeczywistnienia informuje kilka sądów dyrektywalnych (reguł). Jeden z nich stwierdza: „Aby okazać szacunek ludziom starszym, należy przepuszczać ich przed sobą przy wchodzeniu do pomieszczeń”. Reguły instruujące o sposobach i okolicznościach podejmowania czynności obyczajowych zawierają równocześnie semantyczne przekonania dyrektywne przyporządkowujące odnośnym działaniom odpowiednie sensory komunikacyjno-obyczajowe, a więc ich odniesienia przedmiotowe. Zespół semantycznych sądów dyrektywalnych tworzy semantykę obyczaju.

Źródłem założeń semantycznych obyczajaju jest światopogląd i potoczne doświadczenie społeczne. Zgodnie z przyjętymi założeniami teoriokulturowymi:

[...] światopogląd to system przekonań, które określają w trybie normatywnym wartości „ostateczne” (nie służące już żadnym innym wartościom), a zarazem prezentują obraz świata ukazujący, jak się mają poszczególne jego fragmenty, zwłaszcza nasze działania, do tych wartości „ostatecznych” czy podporządkowane są im aksjologicznie jako wartościom pozytywnym, czy podporządkowane są ich negacjom, czy są pod tym względem neutralne²⁷.

Światopoglądowo-aksjologiczne podporządkowanie działań realizujących cele praktyczne to ich światopoglądowe waloryzowanie. Religijna formuła „módl się i pracuj” wyraża właśnie najogólniej podporządkowanie ludzkiej działalności wartościom religijnym. Działania praktyczne wskazane tu zostały jako środki do osiągnięcia wartości religijnych.

Wartości „ostateczne” są wyznaczone i charakteryzowane przez odpowiednie przekazy światopoglądowe, czyli „mity” (w neutralnym sensie tego słowa). Mają one formę opowieści, jak choćby mity społeczności plemiennych, mity społeczeństw epoki starożytnej i przypowieści biblijne, bądź postać dyskursywną typową dla świeckich przekazów światopoglądowych.

Do sfery światopoglądu, konkretnie do przekazów religii chrześcijańskiej, odwołują się np. dyrektywy obyczajowe informujące o tym, w jaki sposób można zamanifestować swą troskę o pojednanie z Bogiem czy ogólnie zbawienie duszy. Potoczne doświadczenie społeczne jest z kolei źródłem reguły obyczajowej, zgodnie z którą posiadanie futra jako rzeczy kosztownej komunikuje zamożność. Konieczność każdorazowego odwoływania się do wiedzy potocznej lub światopoglądowej przy podejmowaniu działań obyczajowych bądź ich interpretowaniu świadczy o tym, że właściwe dla nich reguły semantyczne nie są autonomiczne (samodzielnie funkcjonujące), że mają nieskonwencjonalizowaną semantykę. Przykładem skonwencjonalizowanej semantycznej reguły obyczajowej jest zalecenie „przepuszczania gościa przed sobą przy wchodzeniu do pomieszczeń”. Jej kulturowym źródłem jest dawne przekonanie będące uogólnieniem określonych doświadczeń życiowych dotyczących stosunków międzyludzkich, wedle których przepuszczanie przybysza przodem chroniło gospodarza przed „zdradzieckim ciosem z tyłu”. Podobne pochodzenie ma obowiązujący mężczyzn zakaz „trzymania rąk w kieszeniach”. Zanikanie w skali powszechnej pamięci o założeniach semantyki danych dyrektyw obyczajowych to proces konwencjonalizacji ich

²⁷ Ibidem, s. 90.

semantyki. Całkowitej konwencjonalizacji uległa semantyka przykładowej czynności „przepuszczania gościa przodem”. Nikt obecnie w życiu codziennym nie zastanawia się nad źródłem sensu tego działania, żeby go trafnie odczytać. Jest on bezpośrednio dany i polega już tylko na komunikowaniu przynależności do zbiorowości ludzi „dobrze wychowanych” – jak to się powszechnie ujmuje.

Ze względu na genetyczne (myślowe) powiązanie semantyki obyczaju ze światopoglądem sensory nieskonwencjonalizowanych zachowań obyczajowych polegają, generalnie rzecz biorąc, na okazywaniu, inaczej manifestowaniu (demonstrowaniu), faktów realizacji lub akceptacji (respektowania) danych wartości światopoglądowych bądź praktycznych światopoglądowo zwaloryzowanych. Równocześnie, niejako „na drugim planie”, komunikują przynależność do określonej grupy społecznej (ze względu na obowiązujący w niej typ światopoglądu). Tego rodzaju czynności obyczajowe mają charakter oznakowy. Skonwencjonalizowane obyczaje funkcjonują zaś jako znaki kulturowe komunikujące jedynie przynależność grupową.

Ze względu na to, że komunikowaniu obyczajowemu podlegają wartości światopoglądowe i zwaloryzowane światopoglądowo, wartości bezpośrednio-życiowe realizowane są na terenie różnych typów praktyki społecznej. „Sfera obyczajów rozciągać się może na wszystkie dziedziny ludzkiego postępowania, od takich czynności, jak mieszkanie, ubieranie się, jedzenie, do takich, jak poszanowanie życia ludzkiego”²⁸ – jak zauważył Florian Znaniecki.

Wiele czynności obyczajowych występuje w określonych układach zwanych „obrzędami” lub „uroczystościami”. Nie wdając się w ich charakterystykę, podkreślę tylko, że obrzęd ma sens globalny, polegający na: (1) komunikowaniu włączania jednostki do (lub wyłączenia z) danej grupy społecznej (obrzędy rodzinne, recepcyjne) lub (2) manifestowaniu faktu realizacji zwaloryzowanych światopoglądowo, podstawowych wartości praktycznych (obrzędy doroczne, kalendarzowe). Ceremonie zaś to skonwencjonalizowane obrzędy i uroczystości. Te drugie stanowią blok różnych czynności obyczajowych (obrzędowych) i często światopoglądowych (rytualnych). Pojęcie rytuału rezerwuję dla zespołu działań światopoglądowych, zgodnie z pierwotnym rozumieniem rytuału odnoszonym do praktyk magicznych. Uczestnictwo w rytuałach bywa wszakże interpretowane jako manifestowanie urzeczywistniania wartości światopoglądowych i odpowiedniej przynależności grupowej (np. udział we mszy św. jako okazywanie realizacji wartości katolickich i przynależności do społeczności wiernych czy zbiorowości ludzi wierzących).

²⁸ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. I, s. 253.

Szczególnym rodzajem obyczaju jest zabawa. Z uwagi na swe powiązanie ze świętem manifestuje respektowanie czasu świątecznego, tego, że „świętuje się”, a tym samym manifestuje lojalność wobec organizującego święto systemu światopoglądowego²⁹. W pewnych wyznaczonych przez unormowania kulturowe okolicznościach działania ludyczne (karnawał) mają charakter kontestacyjny, komunikują „podważanie” danego typu światopoglądu lub też emancypowanie się z obowiązujących norm kulturowych. Zachowania zabawowe w kulturze nowoczesnej stanowią też środek komunikowania tego stanu rzeczy, że: (1) dysponuje się czasem wolnym, (2) reprezentuje się wysoki poziom życia albo też (3) realizuje się wartości konsumpcyjne.

Do sfery zabawy włącza się często życie towarzyskie, które bywa ujmowane jako dziedzina obyczaju lub autonomiczna sfera kultury. Jednak w ujęciu historycznym pojęcie „życia towarzyskiego” zostało związane z wyższymi warstwami społeczeństwa, począwszy od epoki feudalnej. To wówczas na obszarze Europy, po upadku państw antycznych, doszło do ukonstytuowania się specyficznej praktyki obyczajowej, sankcjonującej nowy feudalny porządek społeczny. Dokonujący się podział społeczny wymagał kulturowej pozainstytucjonalnej płaszczyzny: (a) wyodrębniania się i konsolidowania podstawowych grup społecznych i zarazem (b) ogólnospołecznej, ponadklasowej integracji. Na rzecz tej ostatniej działają wszelkie czynności obyczajowe demonstrujące przywiązanie do upowszechniającej się wśród ówczesnych społeczeństw religii chrześcijańskiej, natomiast tworząca się w „licznie rozsianych zamkach” – jak powiada Norbert Elias³⁰ – warstwa dworska kształtuje spontanicznie, żywiołowo nowe, własne, odrębne – wobec dotychczasowej, zachowywanej przez klasę chłopską obyczajowości – normy obyczajnego zachowania. Wytworzone przez tę warstwę formy zachowań obyczajowych regulowane przez „zasady kurtuazji”, zwane następnie po pewnej, stale postępującej modyfikacji „zasadami galanterii, cywilizowanego, dystyngowanego zachowania, dobrego wychowania, bon tonu, dobrymi manierami”, były źródłem poczucia tożsamości członków europejskiej społeczności dworskiej, szlachty i arystokracji oraz późniejszych „wyższych sfer” społeczeństwa kapitalistycznego, stanowiąc płaszczyznę ich integracji, mimo pewnych odrębności narodowych. Wraz ze zmianą struktury społecznej w epoce nowoczesnej przejęła je klasa średnia i inteligencja, by „zdemokratyzować się” po II wojnie światowej. Wyznacza on współcześnie pewien standard zachowań w kontaktach osobistych, prywatnych i służbowych oraz w sferze

²⁹ J. Grad, *Zabawa jako zjawisko kulturowe*, w: K. Zamiara (red.), *Szkice o partycypacji kulturowej*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1998, ss. 13–48.

³⁰ N. Elias, *Przemiany obyczaju w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.

życia publicznego jako „demokratyczny *savoir-vivre*”, komunikując właśnie, że jest się „człowiekiem dobrze wychowanym”, „obytym towarzysko” lub „kulturalnym”.

Efekty masowego komunikowania faktów realizacji wartości obowiązujących w poszczególnych grupach społecznych lub/i komunikowania przynależności grupowej funkcjonują obiektywnie w ten sposób, że integrują subiektywnie członków odnośnych grup (implikują bądź wzmacniają poczucie ich wspólnoty), przeciwstawiając ich członkom grup o odmiennej praktyce obyczajowej (i innym systemie wartości), będących z tego względu „innymi” czy „obcymi”. Obiektywna funkcja praktyki obyczajowej polega zatem na integrowaniu i różnicowaniu społecznym. W ten sposób utrwała się aktualna struktura społeczna (zróżnicowanie społeczne) bądź stabilizuje się kształtujący się nowy podział społeczny czy też modyfikujący się zastany „stary porządek”. Doniosła społecznie rola obyczaju polega zatem na sankcjonowaniu istniejącego porządku społecznego oraz upowszechnianiu i utrwalaniu związanego z nim systemu światopoglądowego.

Zrozumiałe więc staje się zainteresowanie odpowiednim uformowaniem praktyki komunikacji obyczajowej przez dysponentów kulturowych praktyk światopoglądowych (religia, filozofia świecko-światopoglądowa) i praktyki prawno-politycznej, czego licznych świadectw dostarczają „dzieje” i „opisy obyczajów”. Jej ukształtowanie wedle określonych założeń ideologicznych czy politycznych jest jednak zadaniem niezwykle trudnym, albowiem praktyka obyczajowa formuje się w sposób niezależny od subiektywnych decyzji projektodawców i nakazów administracyjnych. Wymogiem jest tu autentyczne zapotrzebowanie całokształtu praktyki społecznej, którą należy najpierw odpowiednio przekształcić, stworzyć warunki do pojawienia się określonego rzeczywistego „zamówienia społecznego”. Okoliczności tej czy prawdziwości nie brali pod uwagę rzecznicy „nowych socjalistycznych tradycji” w okresie Polski Ludowej. W ramach laicyzacji pozytywnej projektowane i propagowane „nowe obyczaje i obrzędy”, zwane niezasadnie „socjalistycznymi”, mające zastępować w zwiększającym się zakresie obyczaje religijne i kształtować socjalistyczny sposób (styl) życia oraz upowszechniać związany z nim system światopoglądowy, nie mogły spełnić wyznaczonej im roli³¹. Działania te nie doprowadziły do spontanicznej akceptacji wdrażanych form obyczajowych i ukonstytuowania się socjalistycznej praktyki obyczajowej. Nie stała się ona rzeczywistością kulturową. Nie stworzono bowiem takich warunków obiektywnych funkcjonowania społeczeństwa,

³¹ Por. F. W. Araszkiwicz, *Rola socjalistycznej obyczajowości i obrzędowości*, Centralny Ośrodek Doskonalenia Kadr Laickich, Warszawa 1973.

w którym światopogląd i obyczaj socjalistyczny stałby się koniecznością historyczną. Dziwi to u uważających się za marksistów ideologów socjalizmu, że postępowali wbrew odkrytym przez Marksa prawidłowościom rozwoju społecznego, zgodnie z którymi na upowszechnianie się mogły liczyć tylko te zjawiska społeczne, które mają swoje źródło w praktyce społecznej, determinowane przez faktyczne zapotrzebowanie społeczne. Stwierdzone niejednokrotnie przez rzeczników nowych obyczajów „zamówienie społeczne na socjalistyczny obyczaj” było wyrazem braku należytego rozpoznania istniejącej rzeczywistości kulturowej i oczekiwanym dopiero stanem rzeczy. Propagowane i upowszechniane z ogromnym zaangażowaniem przez działaczy laickich, przy administracyjnym wsparciu, „świeckie formy obrzędowe” były pozornie akceptowane przez grupy społeczne i środowiska zawodowe. Zamysł „świeckiego rytualnego podkreślania ważnych momentów życia człowieka” doprowadził w praktyce do nieznośnego nadmiaru różnorodnych obrzędów recepcyjnych (włączania do poszczególnych grup wiekowych w przedszkolach, mianowaniu na: ucznia, absolwenta szkoły, pracownika, emeryta), kompromitując ideę i działalność „obrzędotwórczą”. Zaprojektowane i wdrażane obyczaje nie miały dla ich uczestników wyraźnego powiązania z tradycją obyczajową ani żadnego związku merytorycznego z jakimś światopoglądem typu świeckiego. Jako w pełni skonwencjonalizowane były właściwie neutralne światopoglądowo i tylko ich instytucjonalny polityczno-ideologiczny kontekst wykonania przydawał im świeckiego charakteru. Okoliczność ta oraz to, że nie miały one zakorzenienia w rzeczywistości kulturowej i nie pełniły żadnej merytorycznej roli w społeczeństwie, zostały uznane powszechnie za „sztuczne” i co najwyżej za formę zabawy. Sama władza zresztą nie traktowała ich serio, przykładając znacznie większą wagę do tej sfery obyczaju, która wyraźnie łączyła się z władaniem politycznym.

Partycypacja w obyczaju o genezie politycznej (np. mające w gruncie rzeczy obrzędowy charakter pochody, majówki, wiece, akademie, zloty) uważana była za swoisty sprawdzian indywidualnej i zbiorowej dyspozycyjności wobec władz, bezpośrednich przełożonych administracyjnych i politycznych, jako wyraz akceptacji ich poczynań, a generalnie – istniejącego sposobu sprawowania władzy. Komunikowanie obyczajowe umożliwia swego rodzaju „wgląd” (w demonstrowane czasem tylko) przekonania światopoglądowo-polityczne ludzi podejmujących odpowiednie działania obyczajowe. Oczywiście w przypadku wartości niezinternalizowanych obraz rzeczywistej „postawy ideowo-moralnej” jednostek – odtworzony naiwnie na podstawie ich uczestnictwa w praktyce obyczajowej – jest zniekształcony (nieadekwatny). Takiej naiwności jednak na ogół nie spotyka się poza szczególnymi przypadkami postępowania interpretacyjnego władz najwyższych; zwykle do

zadowolenia wystarcza sama dyspozycyjność, obyczajowa deklaracja solidaryzowania się z „urzędowym”, skonwencjonalizowanym systemem wartości. Odnosiło się niekiedy wrażenie, że nacisk na liczne, masowe uczestnictwo w praktyce obyczaju genetycznie politycznego bywał czasem powodowany, by tak rzec, asekurowaniem się przed odpowiedzialnością za skutki swej działalności – przed władzami nadrzędnymi lub społeczeństwem. W tym sposobie myślenia daje o sobie znać naiwne przekonanie, że czynności obyczajowe mogą być potraktowane jako działania ściśle polityczne.

Dzieje obyczaju pokazują, że możliwe jest jednak: (a) wykorzenianie z praktyki społecznej pojedynczych, a niekiedy złożonych działań obyczajowych i pewnych czynności obrzędowych lub (b) wprowadzanie do życia społecznego niektórych zachowań obyczajowych tego rodzaju przy zastosowaniu dolegliwego przymusu prawno-administracyjnego. Przykładem ilustrującym sytuację (a) jest wyrugowanie przez kolonizatorów praktyk kanibalistycznych z obyczaju ludów je uprawiających, natomiast przypadek (b) egzemplifikuje nakaz noszenia określonych elementów stroju komunikujących przynależność grupową (np. religijną).

Drugą funkcją związaną z komunikowaniem obrzędowym jest funkcja obrzędowej waloryzacji światopoglądowej, uskuteczniająca się w ramach obrzędów, nadając określonym wartościom bezpośrednio-praktycznym sankcję światopoglądową, np. zebranie plonów rolniczych w akcie dożynek. Funkcje obyczaju bezpośrednio zdeterminowane są przez zapotrzebowanie obiektywne praktyki podstawowej na odtwarzanie podziału społeczeństwa lub utwierdzanie jego przekształceń w rezultacie dokonującej się przebudowy społeczeństwa. W tym drugim przypadku uruchomiony zostaje proces przemian obyczaju. Kształtują się wówczas nowe obyczaje lub modyfikuje odpowiednio tradycja obyczajowa, dostosowując się funkcjonalnie (przynajmniej w pewnym zakresie) do nowego układu społeczno-ekonomicznego.

To podstawowy proces przemian zastanego obyczaju. Wariantów jego zmian jest jednak więcej. Mogą one polegać na: (1) modyfikowaniu, a także rozbudowywaniu się zastanej praktyki obyczajowej, a w szczególności formowaniu nowej odmiany praktyki obyczajowej, (2) zwiększaniu lub zmniejszaniu się komunikacyjnej wieloznaczności działań obyczajowych, (3) zanikaniu dotychczasowych sensów czynności obyczajowych i pojawianiu się w ich miejsce nowych znaczeń (czynność fizycznie pozostaje ta sama), (4) przenikaniu przekonań światopoglądowych, stanowiących założenia semantyki „wykorzenionych obyczajów” do nowego obyczaju, związanego często z zasadniczo odmiennym systemem wierzeń, (5) zaniku sensu komunikacyjnego danych obyczajów, w wyniku czego przekształcają się one w czynności o innym charakterze (np. w zbiorowe zwyczaje), (6) zmianie

zakresu społecznego i sytuacyjnego obowiązywania określonych zachowań obyczajowych, prowadzące niekiedy do uprzywilejowania danego obyczaju, (7) liberalizacji obyczaju: (a) w sposobie (ściśle wyznaczonego do danego momentu) wykonywania czynności obyczajowych, (b) w zakresie jego respektowania (podejmowania wymaganych działań obyczajowych); w grę wchodzi również proces odwrotny: „kostnienie” liberalnego obyczaju, którego skutkiem jest rygorizm obyczajowy, (8) pojawianiu się i zanikaniu światopoglądowego, w tym moralnego, sankcjonowania obyczaju.

Radykalne przemiany obyczajowe określane są jako „rewolucja obyczajowa”. W powszechnej świadomości pojęcie „rewolucji obyczajowej” kojarzy się z uwidaczniającą się od lat 60. XX wieku, a postępującą jeszcze, przynajmniej w polskim społeczeństwie, liberalizacją sfery zachowań składających się na życie seksualne, którą diagnozuje się również jako „swobodę obyczajową”. Nie bez uzasadnionych kulturowo powodów „rewolucja seksualna” utożsamiana jest z radykalnymi zmianami obyczaju w drugiej połowie XX wieku. Rewolucja seksualna jest bowiem najwyraźniej ujawniającym się sprzeciwem wobec tradycyjnej moralności chrześcijańskiej (katolickiej, purytańskiej, kalwińskiej) silnie ograniczającej życie seksualne, która uczyniła z religijnego tabu seksualnego światopoglądowy fundament rodziny i „zdrowego moralnie społeczeństwa”, nadając „zachowaniu czystości” najwyższy status aksjologiczny. W ten sposób swoboda seksualna znamionuje głębsze i o szerszym zasięgu społecznym zmiany obyczajowo-moralne, kulturowe generalnie. Zmiany te cechuje również spontaniczna, żywiołowa laicyzacja, której źródłem stał się przyziemny światopogląd konsumpcyjny, funkcjonalny wobec praktyki podstawowej konstytuującej „społeczeństwo dobrobytu”³².

³² Przemiany obyczaju w Polsce Ludowej były przedmiotem socjologicznych i kulturoznawczych badań i opisu. Należy wymienić prace: M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, PIW, Warszawa 1972; idem, *Życie po miejsku*, PIW, Warszawa 1974; E. Ciupak, M. Czerwiński, J.K. Makulski, K. Żygulski, *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1976; S. Lewicki, *Obyczaje*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976; A. Siciński (red.), *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, PWN, Warszawa 1978; B. Krzywobłocka, *Rodzina i dom. Stare i nowe obyczaje*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1981; J. Grad, *Obyczaj jako zwierciadło stanu kultury dziesięciolecia*, w: *Refleksje o kulturze i polityce kulturalnej lat 1970–1980 w Polsce*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1981, ss. 28–35; A. Siciński (red.), *Styl życia, obyczaje, ethos w Polsce lat siedemdziesiątych z perspektywy roku 1981*, IFiS PAN, Warszawa 1983; J. Komorowska, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście. Studium na przykładzie Warszawy*, PWN, Warszawa 1984; P. Łukasiewicz, A. Siciński, *Stabilizacja, kryzys, normalizacja a style życia w Polsce 1977–1983*, w: W. Pielasińska (red.), *Style życia i uczestnictwo w kulturze*, Instytut Kultury, Warszawa 1989, ss. 52–74; P. Gliński, *Ekonomiczne uwarunkowania stylu życia rodzin miejskich w Polsce*, w: W. Pielasińska (red.), *Style życia i uczestnictwo w kulturze*, t. I, Instytut Kultury, Warszawa 1989, ss. 75–100; Z. Feliks,

Rewolucja obyczajowa stanowi najbardziej zauważalny rezultat głębokich zmian w rzeczywistości społeczno-kulturowej Europy, zapoczątkowanych jeszcze na przełomie XIX i XX wieku, kiedy ogłoszono kryzys kultury europejskiej, której symbolem stały się I i II wojna światowa. W powojenną euroamerykańską rewolucję obyczajową wpisują się przemiany obyczaju w Polsce, które wszelako mają też swoją specyfikę związaną z socjalistycznymi przeobrażeniami społeczno-ekonomicznymi i politycznymi. Jak pisał Marcin Czerwiński, powojenne pokolenia były „świadkami jednej z największych, a może po prostu największej rewolucji obyczajowej, jaka zaszła w naszym kraju od czasów zupełnie zamierzchłych. [...] Jest rzeczą oczywistą, że owa rewolucja obyczajowa, o której tu mówię, rozpoczęła się szeregiem zmian cząstkowych, a także szeregiem aktów niejako wstępnych, przygotowawczych. Niemniej przeto dopiero lata wojennych wstrząsów oraz powojennej rewolucji społecznej i kulturalnej dokonały przemian pełnych. Ich szybkość i radykalny charakter podsuwają słowo »rewolucja«. Oddaje ono także najładarniej efekt zaskoczenia, który sprawdzić dzisiaj łatwo na licznych przedstawicielach starszych roczników społeczeństwa”³³. Determinanty powojennych zmian w obyczajowości miały szerszy wymiar, spowodowany przez przeobrażenia kulturowe (cywilizacyjne) we współczesnym świecie, ale przede wszystkim specyficznie polski, konkretno-historyczny charakter wynikający z dokonujących się w naszym kraju przeobrażeń układu społeczno-ekonomicznego i systemu politycznego (ustrojowego).

Zapoczątkowana po II wojnie światowej rewolucja obyczajowa, wyrażająca się przede wszystkim kwestionowaniem tradycyjnych obyczajów związanych z życiem rodzinnym, spontaniczną laicyzacją dotyczącą upowszechniania się realizacji wartości konsumpcyjnych i hedonistycznych skutkujących rozszerzeniem się sfery zabawy, ma kontynuację w aktualnych warunkach społecznych. Jej przejawy są zauważalne dla każdego, a rejestruje je i odzwierciedla publicystyka, szybko i żywo reagująca na pojawiające się od lat 90. XX wieku zjawiska obyczajowe, łączone z dokonującymi się przeobrażeniami społeczno-kulturowymi. Obserwowane powszechnie zmiany w sferze obyczajowości zaskakują często opinię publiczną, niedowierzającą temu, że składające się na nie zachowania są „u nas w ogóle możliwe”. Konstatacja taka stanowi świadectwo tego, że postrzegane zjawiska i ich skala to istotne *novum* w naszym życiu społecznym, w każdym razie za takie uznaje je społeczeństwo. W obiegowym ujęciu ujawniające się zmiany obyczajowości polegają głównie na wypieraniu dotychczas obowiązujących „wzorów

Życie towarzyskie jako obraz i funkcje w środowisku wielkomiejskim, Instytut Kultury, Warszawa 1987.

³³ M. Czerwiński, *Przemiany obyczaju*, s. 5.

zachowań”, co kwalifikowane jest jako „upadek obyczajów”. Jego najbardziej dostrzegalnym przejawem stało się ostateczne – jak się zdaje – zanegowanie tabu seksualnego, czego wyrazem jest chociażby codzienne medialne rozprawianie o seksie, telewizyjne prezentacje zachowań seksualnych i porady z tego zakresu oraz instytucjonalna (agencje towarzyskie) możliwość uprawiania seksu „bezpruderyjnie i całodobowo”, by użyć wyrażenia wziętego z jednego z ogłoszeń agencji towarzyskich. Nie mniej zauważalna jest postępująca redukcja, upraszczanie się i unifikacja norm obyczajowych regulujących sferę zachowań codziennych, świąteczno-obrzędowych i życia towarzyskiego, pogłębienie się procesów spontanicznej laicyzacji i komercjalizacji obyczaju świątecznego, upowszechnienie się konsumpcyjnego stylu życia skutkującego choćby rozszerzaniem się sfery zabawy. Ogólnie rzecz ujmując, powstaje nowa odmiana społecznej praktyki obyczajowej.

W nauce polskiej dysponujemy już szeregiem opracowań dotyczących obyczajowości okresu przemian społecznych po 1989 r. Są to jednak prace bądź o charakterze faktograficznym: socjologiczne i historyczne³⁴, nie dokonujące prób ich teoretycznego ujęcia z perspektywy teoriokulturowej i w jej ramach wyjaśniające przemiany obyczaju, a poprzestające jedynie na opisie istniejącego stanu rzeczy, bądź ograniczające się do pobieżnego wskazania podstawowych – zdaniem ich autorów – uwarunkowań zmian obyczajowych. Kulturoznawczy, teoretyczno-empiryczny opis współczesnych przemian obyczaju pozostaje więc zadaniem do zrealizowania³⁵.

³⁴ T. Czekalski, *Czasy współczesne*, w: A. Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza po czasy współczesne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 340–427; B. Łaciak, *Obyczajowość polska czasu transformacji czyli wojna postu z karnawalem*, Trio, Warszawa 2005; B. Gołębiowski (red.), *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 1998; L. Dyczewski, D. Wadowski (red.), *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, Wyd. KUL, Lublin 1998. Odrębną grupę stanowią opracowania dotyczące życia codziennego Polaków, m.in. R. Sulima (red.), *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2003 oraz pokazujące zmiany w stylu życia społeczeństwa polskiego, np. M. Falkowska (red.), *Wartości, praca, zakupy. O stylach życia Polaków*, CBOS, Warszawa 1997; M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Wyd. AWB, Warszawa 2003; M. Szpakowska (red.), *Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach*, Wyd. AWB, Warszawa 2008.

³⁵ Charakter zmian obyczajowych wstępnie został przedstawiony w szkicu: J. Grad, *Obyczaj jako zwierciadło przemian społeczno-kulturowych*, w: M. Buchowski (red.), *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, ECO, Międzyzichód 1996, ss. 26–36.

BEATA FRYDRYCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Kultury Europejskiej
Zakład Teorii i Badań Interdyscyplinarnych



KRAJOBRAZ W BADANIACH KULTUROWYCH

W ostatnim czasie można zaobserwować coraz żywsze zainteresowanie problematyką krajobrazu, jak dotąd raczej pomijaną i zaniedbywaną w obszarze nauk o kulturze. Ten swoisty renesans krajobrazu związany jest z nowymi, inspirującymi koncepcjami jego badania, kierującymi się nie tylko w stronę tradycyjnych dla tego obszaru zagadnień relacji człowiek – przyroda czy natura – kultura, ale także kulturowych procesów przyczyniających się do transformacji krajobrazu w stronę jego sztucznych czy posthumanistycznych wariantów¹ oraz wielości krajobrazów i ich wielozmysłowego doświadczania². Co istotne, przesłanki i inspiracje do tego rozszerzonego obszaru badawczego płyną ze strony geografii humanistycznej i antropologii, które z krajobrazu i jego zakotwiczenia w kulturze uczyniły jedno z głównych zagadnień badawczych. To doskonała sposobność, by kwestia krajobrazu mogła stać się również jednym z podstawowych problemów współczesnej humanistyki, zatroskanej kondycją kultury, analizującej najnowsze fenomeny kulturowe, a zarazem odkrywającej nowe przestrzenie badawcze, w których ujawnia się kondycja współczesności. Pojawia się tu pytanie: Czy dzięki tak szerokim i inter- oraz transdyscyplinarnym badaniom możliwe jest myślenie o nich z perspektywy kulturowych studiów krajobrazowych?

¹ Zob. np. S. Whatmore, *Hybrid Geographies. Natures, Cultures, Spaces*, Sage, London 2002.

² O zainteresowaniu krajobrazami zmysłów świadczy rozwój badań nad krajobrazem dźwiękowym czy krajobrazem zapachów. Pisze o tym m.in. P. Rodaway w pracy: *Sensuous Geographies. Body, Sense and Place*, Routledge, London – New York 1994.

Różnorodność podejść, stanowisk i źródeł wykorzystywanych przez autorów, dla których krajobraz stał się inspirującym problemem badawczym, jest dowodem na ogromny potencjał problemowy, jaki zagadnienie krajobrazu oferuje swoim badaczom, oraz na szeroką przestrzeń refleksji, która wciąż czeka na sprobematyzowanie. I jest tak z pewnością, jeżeli przyjąć za wykładnię słowa geografa Denisa Cosgrove'a, który z krajobrazu uczynił swój główny przedmiot badawczy:

Krajobraz nie jest po prostu światem, który postrzegamy, jest konstrukcją, kompozycją tego świata. Krajobraz jest sposobem postrzegania świata³.

Przyjmując taką perspektywę, trudno oprzeć się wrażeniu, że krajobraz – tak jak kultura – jest wszystkim tym, co nas otacza i w czym realizuje się nasza codzienna aktywność życiowa. Równocześnie za wyznacznik dzisiejszego myślenia o krajobrazie należy przyjąć podejście estetyki środowiskowej, przedkładającej krajobraz kulturowy nad estetyczny i artystyczny. Ważne w tym kontekście wydaje się stanowisko Arnolda Berleanta, który uważa, że kulturowo przeobrażone krajobrazy mają tę samą wartość, co krajobrazy naturalne⁴ i że każdy krajobraz uczestniczy w kształtowaniu tradycji kulturowej. Głośno wybrzmiewają również słowa Karla Schlägela: „krajobraz jest najdoskonalszym wynikiem ludzkiej pracy i ludzkiego geniuszu”⁵. Zatem nie krajobraz wizualny, lecz krajobraz estetyczny, który staje się kulturowy, nabiera znaczenia „fundamentalnego dziedzictwa”.

We wstępie do książki poświęconej Johnowi B. Jacksonowi, jednemu z pionierów geografii humanistycznej, jej redaktorzy nadmieniają, że coraz częściej stosuje się termin „krajobraz” w sensie kulturowym, bez bliższej definicji pozwalającej rozróżnić to, co estetyczne oraz to, co kulturowe i społeczne. Jackson, wieloletni redaktor czasopisma „Landscape”, pyta: „Jak to jest, że nie potrafimy dojść do zgody co do znaczenia terminu krajobraz? Jest on przecież prosty i odnosi się do czegoś, co jak nam się zdaje, rozumiemy, a jednak dla każdego z nas wydaje się oznaczać coś odmiennego”⁶. Ale to, co wydaje się oczywiste dla geografów, antropologów, archeologów, architektów krajobrazu, niekoniecznie jest takie samo dla estetyków i artystów. Ten nie-

³ D. Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape*, Croom Helm, London 1998, s. 13.

⁴ A. Berleant, *Living in the Landscape, Toward an Aesthetics of Environment*, University Press of Kansas, Lawrence 1997, s. 18.

⁵ K. Schlägel, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, tłum. I. Drozdowska, Ł. Musiał, posłowie H. Orłowski, Wyd. Poznańskie, Poznań 2007, s. 281.

⁶ J.B. Jackson, *The World Itself*, w: Th.S. Oakes, P.L. Price (red.), *The Cultural Geography Reader*, Routledge, London – New York 2008, s. 154.

pokój co do jasności pojęcia Jackson przekuwa w propozycję: „Potrzebujemy nowej definicji”⁷, argumentując, że dotychczasowa, słownikowa ma ponad trzysta lat, została sformułowana przez wzgląd na twórczość artystyczną i faktycznie nijak ma się do dzisiejszych badań, ale też, co warto podkreślić, do dzisiejszej twórczości artystycznej, która porzuciła chęć reprezentowania krajobrazu na rzecz jego współtworzenia w obszarze sztuki ziemi i środowiskowej. Archeolog Chris Tilley, włączając się nie wprost w tę dyskusję, twierdzi zaś, że należy utrzymać tradycyjny, ugruntowany już szeroką refleksją termin i pogodzić się z dwoistością jego użycia⁸.

Wobec problematycznej odmienności ujmowania krajobrazu i jego faktycznej dwoistości, należy przede wszystkim uznać jego rozszerzone pole, a w jego wyniku wyraźnie pogłębioną przestrzeń badawczą, czego dowodem są badania antropologów, archeologów, a przede wszystkim geografów humanistycznych. Ci ostatni coraz wyraźniej kierują się ku sferze kultury: przestrzeń i miejsce, tożsamość narodowa i globalizacja, relacja dominacji i władzy, reprezentacja a rzeczywistość, wizualność i percepcja zmysłowa – to zasadniczy, choć wyselekcjonowany zestaw zagadnień, stawiający geografę wobec sporu dotyczącego zakresu i sposobu jej uprawiania w momencie coraz silniejszych powiązań z różnymi rodzajami badań nad kulturą⁹. Stanowi to efekt aspiracji geografii do aktywnego włączenia się w dyskurs kulturowy.

Charakterystyczne wydaje się to, że próby definiowania krajobrazu najczęściej rozpoczynają się od przesłedzenia etymologii terminu, który w języku polskim doskonale oddaje jego sens estetyczny. Takie próby podejmowane były przede wszystkim ze strony geografii humanistycznej. Na uwagę zasługuje podejście J.B. Jacksona, który termin *landscape* poddał szerokim badaniom etymologicznym, wskazując na jego różne źródła: *landskipe* w staroangielskim, *Landschaft* w niemieckim i *landscap* w holenderskim. Chociaż mają one wspólne korzenie, to już tam się różnicują, czego dowodem jest termin niemiecki oznaczający niewielkie jednostki administracyjne. W związku z tym Jackson proponuje definicję, w której krajobraz będzie rozumiany jako „kompozycja przestrzenna stworzona przez człowieka na określonym obszarze”¹⁰. Nie jest utożsamiony z naturalną scenerią, lecz odnosi się do przestrzeni tworzonej przez człowieka:

⁷ Ibidem.

⁸ Ch. Tilley, *Space, Place, Landscape and Perception: Phenomenological Perspectives*, w: idem, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths, and Monuments*, Berg, Oxford 1994, ss. 7–34.

⁹ E. Baldwin i in., *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rościński, Zysk i S-ka, Poznań 2007, ss. 162–168.

¹⁰ J.B. Jackson, *The World Itself*, s. 156.

[...] krajobraz to przestrzeń stworzona celowo dla przyspieszenia lub spowolnienia procesów natury. Reprezentuje człowieka, który przejął rolę czasu¹¹.

Ze strony geografii ten zamysł kieruje się jednak w stronę oderwania krajobrazu od jego pierwotnej konotacji z obrazem. Taki zabieg przeprowadził Kenneth R. Olwig, badając historyczne przemiany terminu i wiążąc krajobraz z niemieckim *Landschaft*. Olwig dowodzi, że zawiera się w nim podwójne znaczenie: terytorialne, utożsamiające krajobraz z obszarem ziemi w sensie prowincji, landu, regionu, oraz sceniczne, oznaczające pojawiający się w polu widzenia fragment ziemi i nieba¹². Wbrew tradycyjnemu ujęciu, które wiąże krajobraz z XVII-wiecznym malarstwem pejzażowym, Olwig próbuje udowodnić, że termin krajobraz wyłonił się znacznie wcześniej, oznaczając nie obraz, lecz kraj, jednostkę terytorialną, którą określało panujące na danym obszarze prawo zwyczajowe. Etymologiczne źródła krajobrazu polegają na substancjalnych relacjach zachodzących między społecznością (w różnych językach określoną przez sufiks: *-schaft*, *-ship*, *-scape*) a prawem zwyczajowym, odnoszącym się do zarządzania i użytkowania określonego obszaru zamieszkiwanego przez daną społeczność. Jak twierdzi Olwig, malarstwo Joachim Patinira, a jeszcze wyraźniej Petera Bruegla, przedstawiające święta, uroczystości, prace na roli czy życie codzienne, to doskonały przykład „stanowienia” krajobrazu w „medium” społeczności poprzez opisanie i przedstawienie określonych zwyczajów panujących w danej okolicy¹³.

Festiwale, uroczystości, prace na roli były narzędziami mnemotechnicznymi (*mnemonic means*), poprzez które prawo zwyczajowe zostało utrwalone w substancji ziemi¹⁴.

Tym sposobem prawo zwyczajowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, wniknęło w „tkankę krajobrazu”, nadając mu dodatkowy sens. Przeprowadzona na tej drodze redefinicja krajobrazu pozwoliła powiązać go z terminem *land*, w sensie ziemi i ludu z tą ziemią związanego, czego odpowiednika w języku polskim można doszukiwać się we wciąż obecnych w naszym słowniku terminach „kraina” i „kraj”.

Poszukując genezy krajobrazu, przedstawiciele geografii doskonale zdają sobie sprawę z tego, że ich działania są próbą przekroczenia utrwalonego w myśleniu potocznym przekonania, zgodnie z którym jego źródeł nale-

¹¹ Ibidem, s. 157.

¹² K.R. Olwig, *Recovering the Substantive Nature of Landscape*, „Annals of the Association of American Geographers” 86/1996, ss. 630–653.

¹³ Ibidem, s. 634.

¹⁴ Ibidem, s. 635.

ży poszukiwać w renesansowym odkryciu estetycznych jakości przyrody i w artystycznej reprezentacji naturalnej scenerii, co historia sztuki związała z renesansowym malarstwem włoskim. Znaczące wydaje się jednak to, że równocześnie geografia odwołuje się do północnoeuropejskiej historii obrazowania, znajdując w niej wsparcie dla swoich tez, czego najlepszym przykładem jest Kenneth Olwig, według którego wyrazem „terytorialnego” myślenia o krajobrazie była cała sztuka niderlandzka, która nie ograniczała się do pięknych scenerii, ale odtwarzając je w obrazie, nadawała danej okolicy właściwe znaczenie. Fakt, że malarstwo niderlandzkie przywoływane jest znacznie częściej w kontekście pojęcia krajobrazu w obszarze geografii aniżeli estetyki, dowodzi, iż również w obszarze sztuki czytelne jest dwójne rozumienie krajobrazu. Z jednej strony bowiem pejzażowa tradycja malarstwa północnoeuropejskiego, począwszy od Jana van Eycka, a skończywszy na Ruisdaelu, kieruje się ku rzeczywistym pejzażom, topograficznie czytanej „tkance” krajobrazu, konstytuowanej poprzez życie i zwyczaje ich mieszkańców. Z drugiej strony silnie wpisujące się w tradycję estetycznego sensu krajobrazu malarstwo włoskie, odwołujące się do praw perspektywy, poszukuje krajobrazu idealnego, niezwiązanego z konkretnym miejscem i czasem, pozbawionego swoich rzeczywistych bohaterów. Ta podwójna etymologia spowodowała, że Olwig poszukiwał trzeciego znaczenia, które w jego propozycji zawiera się w substancjalnym rozumieniu krajobrazu jako miejsca ludzkiego zamieszkiwania i środowiska wzajemnego oddziaływania.

Dychotomia wpisana w istotę krajobrazu pozwoliła Johnowi Wyliemu, autorowi pracy *Landscape*, w której systematyzuje wiedzę na temat geograficznego stanu badań nad krajobrazem, wprowadzić pary przeciwstawnych pojęć, określające rodzaje sprzężeń przebiegających w obszarze krajobrazu i wpływających na jego odmienne pojmowanie: obserwacja/zamieszkiwanie, oko/ziemia, kultura/natura¹⁵. Relacja kultura – natura, jako najbardziej oczywista, stanowi też pierwszy punkt odniesienia, gdy myślimy o krajobrazie i próbie jego definicji z perspektywy badań nad kulturą. Jeżeli uznamy najprostsze ujęcie kultury jako świata człowieka, to krajobraz będzie wyrazem ucieczki od bezpośredniości natury, co dotyczy w takim samym stopniu estetyki tradycyjnej, jak i geografii. Ta pierwsza bowiem ujmuje naturę w estetyzującym spojrzeniu, druga zaś odrywa od natury to, co stworzył człowiek; jakkolwiek z perspektywy problematycznego statusu natury oczywiste staje się, że w relacji kultura – natura krajobraz winien ulec przesunięciu w stronę kultury. Nie bez wpływu na ten stan rzeczy pozostają głosy rewidujące nasze

¹⁵ J. Wylie, *Landscape*, Routledge, London – New York 2007, ss. 3–11.

wyobrażenia o naturze, skoro staje się ona kulturowym artefaktem¹⁶ – nie tylko podlega ludzkim działaniom, ale także jej pojęcie kształtowane jest historycznie. Punktem wyjścia jest tu przekonanie, że przyroda osiągnęła stan nieodwracalnych zmian, których głównym sprawcą jest człowiek, podobnie jak jest on sprawcą nieodwracalnych przekształceń krajobrazu, w którym trudno wskazać jego dziewicze formy.

Przesunięcie znaczeniowe, w którym termin „krajobraz” dookreślany jest domyślnie jako kulturowy, to zasługa geografów. Ma to jednak uzasadnienie w kulturowej historii krajobrazu i ścisłego powiązania go z człowiekiem jako podmiotem doświadczającym i tworzącym. Takie są przecież wszystkie przestrzenie przetworzone przez człowieka, parki i ogrody, w takim samym stopniu jak widoki pól i architektury. Pierwszych i wciąż aktualnych wskazówek w tym zakresie udzielił pionier amerykańskiej geografii humanistycznej, Carl Sauer, który w 1925 r. w pracy *The Morphology of Landscape* pisał:

Krajobraz kulturowy to krajobraz naturalny, przetworzony przez grupę kulturową. Kultura jest czynnikiem, krajobraz naturalny – medium, a rezultatem – krajobraz kulturowy¹⁷.

Sauera w krajobrazie interesowały relacje między człowiekiem a przyrodą, przebiegające na określonym terytorium, oraz sposób, w jaki człowiek przekształca naturalne środowisko, tworząc specyficzny dla siebie krajobraz kulturowy. Na tym gruncie badał odmienność kultury wyrażającą się w sposobie porządkowania ziemi. Interesowały go typy wiejskiej zabudowy, systemy ścieżek i dróg, sposoby zagospodarowania pól, czyli to, co dzisiaj ujmujemy w kategoriach krajobrazu malowniczego. To swoisty dla danej kultury krajobraz kulturowy, który wyłania się z krajobrazu ukształtowanego przez procesy przyrodnicze. Dopiero człowiek – poprzez pracę – wpływa na swoje otoczenie, kształtując krajobraz kulturowy. Zadaniem geografii jest badanie śladów, jakie człowiek pozostawił w krajobrazie, zaś zadaniem studiów kulturowych – ich odczytywanie. Jakkolwiek, co wydaje się najważniejsze, w tym ujęciu kultura jest czynnikiem dynamicznym, przeobrażającym krajobraz w procesie historycznym. Słowa Sauera przywołuje Karl Schlögel¹⁸, dodając: „Ponieważ nie ma już krajobrazów dziewiczych, krajobrazów naturalnych,

¹⁶ P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Scholar, Warszawa 2005.

¹⁷ C. Sauer, *The Morphology of Landscape, w: Land and Line. A selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1963, s. 343.

¹⁸ „Kultura jest czynnikiem tych przekształceń, obszar naturalny jest ich miejscem, a krajobraz kulturowy jest ich rezultatem”. K. Schlögel, *W przestrzeni czas czytamy...*, s. 28.

każda historia krajobrazu staje się historią krajobrazu kulturowego¹⁹. Potwierdza to Arnold Berleant, który już z perspektywy estetyki środowiskowej stwierdza, że krajobrazy noszą w sobie ślady swoich mieszkańców, które jako kulturowe artefakty są rezultatem działań praktycznych²⁰.

Krajobrazy, w których żyjemy, mają charakter kulturowy. Ich kształt, roślinność i procesy pozostają pod wpływem modeli życia ludzi, którzy w nich żyją²¹.

Modele te zaś zmieniają się historycznie, będąc pod wpływem nowych tendencji kulturowych, jak i – o czym nie należy zapominać – nowych technologii.

Śledząc dokonania różnych dziedzin nauki, dla których krajobraz stał się kluczowym zagadnieniem, można odnieść wrażenie, że studia kulturowe w tym względzie mają wiele do nadrobienia. Z perspektywy geografii humanistycznej czy antropologii, które nie tylko prowadzą szeroko zakrojone badania nad krajobrazem, ale również w badaniach tych korzystają z dorobku filozofii, estetyki czy studiów kulturowych właśnie, te ostatnie mogłyby mieć szansę przyjąć rolę integrującą różne perspektywy badawcze. Wizja ta mieści się w refleksji D. Cosgrove'a, który dostrzega doniosłą rolę badań kulturowych nad krajobrazem, twierdząc, że choć geografia posiada narzędzia i sposoby ujmowania krajobrazu, to nie potrafi odczytać jego znaczeń. Nie chodzi zatem o wypracowanie własnej drogi, bo wiązałoby się to z wyważaniem otwartych drzwi, lecz o włączenie w te badania namysłu kulturoznawczego na równorzędnych prawach, co pozwoliłoby udoskonalić stosowane strategie poznawcze oraz uzupełnić warsztat badawczy o nowe narzędzia. To być może swoisty paradoks, że dziedziny uznawane za nauki empiryczne w swoich studiach nad krajobrazem wypracowały metodologię, która pozwoliła im sięgnąć po wsparcie teoretyczne nauk humanistycznych, jak dotąd traktujących krajobraz marginesowo.

Dobrym przykładem jest popularność fenomenologii, która dostarczyła badaniom nad krajobrazem narzędzi do ujmowania go w terminach zamieszkiwania i wielozmysłowego przeżywania, co zostało wykorzystane przez wielu badaczy, m.in. Tima Ingolda i Chrisa Tilleya.

Kulturowe spojrzenie na krajobraz – pisze Yi-Fu Tuan – jest „próbą wychwycenia, w jaki sposób obszar i jego wygląd nasycone są znaczeniami”²².

¹⁹ Ibidem, s. 280.

²⁰ A. Berleant, *Aesthetics of Environment*, Temple University Press, Philadelphia 1992, s. 11.

²¹ A. Berleant, *Living in the Landscape...*, s. 60.

²² Y.-F. Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Columbia University Press, New York 1974, s. 213.

W tym rozumieniu kultura staje się ramą interpretacyjną świata nasyconego znaczeniami, których wytwarzanie przynależy obecności człowieka w krajobrazie.

Za kompromisową, choć nieuwzględniającą wszystkich aspektów, można uznać definicję zaproponowaną przez Cosgrove'a, który uznając wizualną naturę krajobrazu, kieruje się jednak ku jego społecznemu wymiarowi. Twierdząc, że krajobraz jest „produktem społecznym, konsekwencją zbiorowego, ludzkiego przeobrażania natury”²³, w porządku historycznym pokazuje związki między reprezentowanym przez siebie podejściem geograficznym a wypracowanymi przez sztukę i estetykę przedstawieniami krajobrazu w odniesieniu do transformacji społeczno-gospodarczych, towarzyszących przemianom przebiegającym w sferze idei. Głos Cosgrova, płynący z obszaru geografii, jest znaczący w próbie ujęcia krajobrazu, świadczy bowiem nie tylko o bezpośrednich wpływach i oddziaływaniu tego, co artystyczne i estetyczne w odniesieniu do krajobrazu z tym, co społeczne i kulturowe, niejako wymuszając pogłębione wielodyscyplinowe badania nad tym fenomenem, ale też o potrzebie wspólnych badań.

W ponawianej wciąż systematyzacji znaczeń i definicji jedno pozostaje niezmiennie – podwójny sens krajobrazu, który zdawał się umykać choćby estetyce. Tymczasem przyznać należy, że historycznie ukształtowana refleksja estetyczna nosi w sobie ślady myślenia o krajobrazie w terminach „geograficznych”, nie eksponując go jednak, a jedynie sygnalizując. Czytelne jest to u Hegla i Simmla, zwłaszcza gdy ten ostatni nadmienia, że „na naturze odciska się forma kultury”²⁴. Co zastanawiające, w znaczącym dla rozumienia krajobrazu artykule *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie* Joachim Ritter uwagi na temat społecznego wymiaru krajobrazu umieścił w przypisie, gdzie dokonał jeszcze jednego znaczącego stwierdzenia, pisząc o krajobrazach, a nie krajobrazie: „krajobrazy przenikają świat życia społecznego”²⁵. Tym krótkim stwierdzeniem uwolnił krajobraz od idei estetycznej, dostrzegając możliwość jego różnorodności nie tylko w sensie przejawiania się, ale również obcowania z nim.

Wszelkie krajobrazy należące do świata obecnego, nawet te przekształcone w krajobraz turystyczny, można charakteryzować historycznie za pomocą tych, które odkrywały je pod względem estetycznym i poprzez obraz nadawa-

²³ D. Cosgrove, *Social Formation...*, s. 13.

²⁴ G. Simmel, *Filozofia krajobrazu*, w: idem, *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 168.

²⁵ J. Ritter, *Krajobraz, O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. Cz. Piecuch, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Szkola Rittera. Studia z filozofii niemieckiej*, Wyd. UMK, Toruń 1996, s. 54.

ły im swoisty wygląd. Przyjmując indywidualną wielość krajobrazów, nadal nie rozstrzyga się wszakże problemu, co to oznacza, że wraz z nowożytnością rodzą się krajobrazy jako nieznana dotąd form uobecniania natury w medium estetyczności²⁶.

Zdecydowany krok w stronę stanowiska bliskiego geografii uczyniła estetyka środowiskowa w osobach swoich głównych przedstawicieli: Arnolda Berleanta i Allena Carlsona. Berleant, podobnie jak cała estetyka środowiskowa, dostrzega jedną kluczową dla pojęcia krajobrazu zmianę, wyrażającą się w pojęciu natury, pojmowanej jako przestrzeń życia, zewnętrzny porządek, z którym musimy osiągnąć równowagę i żyć w harmonii. Takie pojęcie natury pozwala przekroczyć wyobrażenie o niej jako świecie niezależnym od świata człowieka, stając się jego naturalnym otoczeniem: czujemy się częścią natury i jesteśmy elementem naturalnego porządku. Oznacza to powiązanie środowiska z krajobrazem, natomiast krajobraz zaczyna być postrzegany jako przestrzeń ludzkiej aktywności, a nie obrazowy wycinek rzeczywistości. Gdy Berleant twierdzi, że krajobraz nosi w sobie „znaki cywilizacji”, materialne artefakty, pozostałości życia, które wypełniają zamieszkaną przestrzeń, sięga do stanowiska wypracowanego przez geografę i antropologię. Myśl Berleanta spotyka się tu z refleksją Ingolda, który twierdzi, że krajobraz (jako środowisko) nigdy nie jest w pełni ukształtowany, a zatem jest procesem, na który składa się dzieło wielu twórców²⁷. Doświadczenie krajobrazu nie ma zatem charakteru subiektywnego, lecz społeczny. Badania krajobrazu, powiązane z tak ważnymi dla geografii pojęciami, jak miejsce i okolica czy środowisko, przy bliższym wglądzie i możliwości ich ponownego przetworzenia, ujawniają nie tylko znaczące przesunięcie krajobrazu w stronę tego, co kulturowe i społeczne, ale też coraz wyraźniej zwężające się pojęcie krajobrazu kulturowego do sensów i znaczeń wpisanych w miejsce i okolicę jako przestrzeń zamieszkiwaną. Nie zamieszkujemy jednak krajobrazu, zamieszkujemy okolicę, w której krajobraz staje się światem pełnym sensów i znaczeń, który sami swoją aktywnością i działaniem współtworzymy. W tym sensie krajobraz staje się „wymiarom życia”, ale również – jak to metaforycznie ujmuje Tuan – „drzewem genealogicznym”²⁸.

W tym kontekście stwierdzenie, że każdy krajobraz jest kulturalny, może przecinać spór, jednoznacznie umiejscawiając krajobraz w sferze kultury.

²⁶ Ibidem, s. 55.

²⁷ T. Ingold, *Kultura i postrzeganie środowiska*, tłum. G. Pożarlik, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 83.

²⁸ Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 199.

To ona stanowi o jego tożsamości i swoistości, chociaż – jak zauważa Stanisław Pietraszko – wyrażająca się tu idea krajobrazu kulturowego może budzić zastrzeżenia tych, „dla których pojęcie kultury nie jest równoznaczne z pojęciem świata człowieka”²⁹. W tym kontekście refleksja Pietraszki wybrzmiewa brakującym głosem, gdy sugeruje on, że istoty krajobrazu, a zatem również jego pojęcia, należy poszukiwać w przestrzeni ludzkiego uniwersum. Krajobraz posiada „intersubiektywną podmiotowość” – wyraża się w indywidualnie postrzeganych obrazach, ale zachowuje komunikowalną, intersubiektywną podmiotowość, tworząc „szczególną wspólnotę ikoniczną ludzkich zbiorowości”³⁰. Rzecz w tym, że autor *Krajobrazu i kultury* wiąże krajobraz z procesami społecznymi wówczas, gdy odróżnia obraz i „kraj” jako „obiekt tego obrazu”³¹. Co istotne, nie poprzestając na wykładni estetycznej, odróżniając krajobraz jako taki od jego „realnie istniejącego przyrodniczego obiektu”, Pietraszko nieświadomie zbliża się do stanowiska geograficznego. Ważniejsza jednak wydaje się otwarta przez niego perspektywa aksjologiczna – związek z wartościami czyni krajobraz kulturalnym. Wartości estetyczne, związane z krajobrazem z natury rzeczy, pozwalają na jego uobecnienie, ale dopiero wartości etyczne scalają to, co estetyczne, ze środowiskiem życia. Aksjologiczny wymiar krajobrazu, wiążący go z wartościami etycznymi, pozwala w krajobrazie dostrzec „fizykalne korelaty” wartości i powiązać go z prawidłowościami rozwoju społecznego. W tym sensie krajobraz staje się dobrem kulturowym. Spostrzeżenie to wydaje się kluczowe dla szerokiego rozumienia krajobrazu:

Dopiero perspektywa wartości, jakiej używa kultura, nadaje obrazowi oglądanej przyrody ten szczególny wymiar sensowności, jaki charakteryzuje krajobraz³².

²⁹ S. Pietraszko, *Krajobraz i kultura*, w: *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze, Wrocław 2012, s. 139.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 138.

³² Ibidem, s. 142.

MARIANNA MICHAŁOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Kulturoznawstwa
Zakład Kultury Miasta



FOTO-TEKST W REFLEKSJI KULTUROZNAWCZEJ. MIĘDZY TEORIA I PRAKTYKĄ

Wstęp

W nienowym już tekście, zatytułowanym *Od sztuki do kultury wizualnej*, Grzegorz Dziamski pisze:

[...] kultura wizualna stanowi nowy, fascynujący obszar badań, który nie jest przypisany do żadnej z tradycyjnych dyscyplin badawczych i w tym sensie jest prawdziwie interdyscyplinarny. Najlepiej przygotowani do badania współczesnej kultury wizualnej są zapewne filmoznawcy i badacze mass mediów¹.

Spostrzeżenie autora nadal, po jedenastu latach, zachowuje aktualność, wymaga jednak dopowiedzenia. Obie wymienione specjalizacje mieszczą się w obszarze badań kulturoznawczych. To właśnie współczesne kulturoznawstwo, skupione na teorii i praktyce współczesnych działań, wypracowało narzędzia i metody odpowiadające przedmiotowi refleksji. Dzieje się tak poprzez umiejętne przełożenie rozważań teoretycznych, inspirowanych zarówno filozoficznie, jak i społecznie, na zainteresowanie realizacją tychże praktyk. W gronie współczesnych badaczy kształtuje się przekonanie o kulturoznawstwie – jak ujmuje to Anna Zeidler-Janiszewska – jako transdyscyplinie „operującej (głównie, choć nie tylko) w obszarze kultury

¹ G. Dziamski, *Od sztuki do kultury wizualnej*, w: T. Kostyrko, G. Dziamski, J. Zydorowicz (red.), *Sztuka współczesna i jej filozoficzne komentarze*, Instytut Kulturoznawstwa UAM, Poznań 2004, s. 40.

współczesnej”², wyrastające z widzenia kulturoznawstwa jako „rodzaju humanistyki zintegrowanej” Jerzego Kmity³. Interesuje mnie, gdzie w polu tej zintegrowanej dyscypliny, czy też transdyscypliny, jest miejsce dla badania obrazów, a zwłaszcza obrazów technicznych⁴, wyrastających z tradycji europejskiej nowoczesności? W pierwszej, wprowadzającej części tekstu przyjrzę się teoretycznym założeniom badania fotografii w perspektywie kulturoznawstwa, w drugiej – na przykładzie cyklu fotograficznego Łukasza Gniadka pokażę, jak mogłyby wyglądać badania fotografii jako foto-tekstu.

1. Kulturoznawstwo, kulturowa historia fotografii, fototekstualność – przegląd perspektyw

Możliwość wpisania refleksji nad obrazem w ramy kulturoznawstwa stwarzają dwie przecinające się w nim perspektywy. Pierwsza wynika z założenia o intencjonalnym i podmiotowym charakterze ludzkich zadań, druga – ze skutku tychże działań dla zachodzących w świecie procesów kulturowych⁵. Obrazy techniczne, a zatem – łączone wspólnym mianownikiem ich naukowej proveniencji – fotografie, filmy, komputerowo wytwarzane obrazy są intencjonalne, lecz odnoszą się do rzeczywistości przedmiotowej i jako takie funkcjonują w obiegu kulturowych znaczeń, intersubiektywnie komunikowalnych w kręgu kulturowym ich twórcy i epoce ich tworzenia. Idąc śladem poznańskiej szkoły kulturoznawstwa⁶, można stwierdzić, że fotografia należy do tych praktyk kulturowych, które sytuują się na przecięciu kultury symbolicznej i techniczno-użytkowej. Refleksja nad nimi wymaga zatem uwzględnienia takiej zintegrowanej perspektywy humanistycznej, z której będzie można dostrzec zarówno technologiczny, jak i intencjonalny charakter

² A. Zeidler-Janiszewska, *Granice współczesności granicami „-znawstwa”? Kilka uwag o miejscach skrzyżowania badań kulturoznawczych z badaniami historyków*, w: W.J. Burszta, M. Januszkiewicz (red.), *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*, Wyd. SWPS Academica, Warszawa 2010, s. 26.

³ Ibidem, s. 25.

⁴ Pojęcie to do teorii mediów i kultury wprowadził Vilém Flusser. V. Flusser, *Ku filozofii fotografii*, tłum. J. Maniecki, Akademia Sztuk Pięknych, Katowice 2004.

⁵ Konsekwencje owego powiązania dla zbudowania metodologicznych podstaw kulturoznawstwa szeroko wyjaśnia Anna Pałubicka. A. Pałubicka, *Kulturoznawstwo jako dyscyplina zintegrowana*, w: W.J. Burszta, M. Januszkiewicz (red.), *Kulturo-znawstwo...*, s. 44.

⁶ W której refleksja nad praktyką artystyczną, ich znaczeniami i powiązaniem z filozoficzną interpretacją ważna jest zarówno dla twórców poznańskiego kulturoznawstwa: Teresy Kostyrko, Grzegorza Dziamskiego, Anny Grzegorzczak, Ewy Rewers, Anny Zeidler-Janiszewskiej, jak i młodszego pokolenia badaczy: Krzysztofa Moraczewskiego, Jacka Zydorowicza i innych.

oglądanych obrazów. Chodziłoby zatem o to, by w badaniu fotografii nie pomijać żadnego z trzech, proponowanych przez antropologa wizualnego Terence'a Wrighta, spojrzeń. W kulturoznawczej perspektywie równie ważne bowiem jest zarówno to, co „za” fotografią się znajduje (reprezentacje kulturowych znaczeń), jak i to, co „przez” obraz się ukazuje (odniesienie przedmiotowe), oraz „na” zdjęciu się ujawnia (sfera semiotyki wizualnej)⁷. Tak szerokie i nieeliminujące spojrzenie wymaga jednak wykorzystania metod wypracowanych przez różne dyscypliny, lecz nieutożsamiania z nimi podejścia kulturoznawczego w sposób ostateczny. Kulturoznawstwo wprowadza szczególne spojrzenie na fotografię, odmienne od tego, które proponuje historia sztuki, etnografia czy socjologia. Znacząco kontekstualizując obraz, bierze pod uwagę zarówno jego kulturowy, znakowy i tekstowy charakter, jak również specyfikę ludzkiego doświadczenia fizycznej rzeczywistości.

Współczesne inspirowane kulturoznawczo badania nad fotografią mają jeszcze jedno istotne źródło. Jest nim żywo rozwijający się od końca lat 70. XX wieku nurt kulturowej historii fotografii. Jego pojawienie się w humanistyce było zbieżne z poststrukturalistycznym przemyśleniem dziedzictwa modernizmu. Badaczom obrazu przestawała wystarczać jedna historia fotografii, nieuwzględniająca kulturowych marginesów i lokalnych specyfik medium, a także przemawiających przez fotografię systemów władzy i dyscyplinowania jednostek⁸. Za sprawą czasopisma „October” i piszących dla niego autorów, takich jak: Rosalind Krauss, Craig Owens i Hal Foster, opracowano metody kulturowej – genderowej, psychoanalitycznej, feministycznej, postkolonialnej – analizy zjawiska reprezentacji fotograficznej (co ciekawe, dokonano tego, badając praktyki artystyczne, m.in. nurt *appropriation art*, a więc prace Sherrie Levine, Richarda Prince'a czy Cindy Sherman). Kulturowa historia fotografii zachęcała do zerwania z uniwersalistyczną wizją fotografii, a inspirowana filozofią Jeana-François Lyotarda zachęcała do tworzenia „małych narracji” z perspektywy osobistej i jednostkowej,

⁷ T. Wright, *The Photography Handbook (Meida Practice)*, Routledge, London 1999, s. 38.

⁸ Ten sposób pisanie o fotografii spopularyzowały takie książki, jak: J. Tagg, *The Burden of Representation. Essays on Photographies and Histories*, Palgrave Macmillan, Hampshire – New York 1988; G. Batchen, *Burning with Desire: The Conception of Photography*, The MIT Press, Cambridge, Mass. – London 1997; S. Hall, *The Work of Representation*, w: S. Hall (red.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, Sage, London – Thousand Oaks – New Delhi 1997; G. Clarke, *The Photograph*, Oxford University Press, Oxford – New York 1997; L. Wells, K. Newton, C. Fehily (red.), *Shifting Horizons. Women's Landscape Photography Now*, I.B. Tauris Publishers, London – New York 2000; L. Wells (red.), *Photography: A Critical Introduction*, Routledge, London – New York 2004; M.W. Marien, *Photography: A Cultural History*, Pearson Education, London 2014; S. Edwards, *Fotografia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Nomos, Warszawa 2014.

zaś u schyłku XX wieku ciekawie spłotła się z nurtem studiów wizualnych (Norman Bryson i Mieke Bal) i współczesnej analizy fotografii jako sztuki (Michael Frieda, Charlotte Cotton). Jednym z najczęściej analizowanych wątków w ramach kulturowych historii fotografii były opisywane m.in. przez Allana Sekulę, Marthę Rosler, Johna Tagga, Liz Wells oraz autorów współpracujących ze Stuartem Hallem ideologicznie uwikłane fotografie wpisane w system reprezentacji⁹. Zastosowanie takiej postrukturalistycznej¹⁰ ramy podkreślało konstruktywistyczny, tekstualny i konwencjonalny charakter reprezentacji wizualnych. Fotografie czytane krytycznie (przede wszystkim po Foucaultowsku) pozwalały rozpoznać „społeczne konstrukcje widzialności”, „władze panoptyczne” i „władze synoptyczne”¹¹, czy wręcz – jak chciałaby Ariella Azoulay – poddać mapowaniu „powierzchnię widzialnego”, by ujawnić nadużycia systemów politycznych¹².

Jak jednak z postępującą tekstualizacją fotografii pogodzić drugi, równie istotny impuls fotografii, odsyłający nas w stronę semiotyki Peirce'owskiego indeksu, Barthes'owskiej traumy prywatnego doświadczenia i fotografii jako przedmiotu? Jedną z dróg wyznacza trop archeologii mediów i ich obrazów. Siegfried Zielinski podjął rozważania (podobne do ponowoczesnych badań m.in. Martina Jaya) nad wpływem maszyn widzenia na kształtowanie się form dzisiejszej kultury medialnej. Fotografia jest tu jednym z wielu wynalazków obrazowania i komunikowania, który jednak w pewnym momencie rozwoju kultury zaczyna dominować i – jak przekonuje Bernd Stiegler – budować język metafor, bez których nasze obecne mówienie o świecie nie mogłoby się obyć. Drugą drogę wskazuje zaś coraz większe zainteresowanie fotografią jako narracją. Andrea Noble i Alex Hughes proponują pojęcie „fototekstualności”¹³, odnoszące się do fotografii jako nośnika znaczeń pamięci indywidualnych i społecznych, ponieważ są przekonani, że poprzez obrazy

⁹ Także w Polsce, m.in. za sprawą Krzysztofa Olechnickiego, Tomasza Ferenc (socjologów) Witolda Kanickiego i Krzysztofa Pijarskiego (historyków sztuki), pisanie o fotografii jako zjawisku społecznym i kulturowym stało się normą. Pisanie o fotografii jako sztuce jest dzisiaj kulturowe, o czym przypomina praca Izabeli Kowalczyk. I. Kowalczyk, *Podróż do przeszłości. Interpretacja najnowszej historii w polskiej sztuce krytycznej*, Wyd. SWPS Academica, Warszawa 2010.

¹⁰ A w istocie wywodzącej się z Barthes'owskiej semiotyki strukturalnej. Por. R. Barthes, *Retoryka obrazu*, tłum. Z. Kruszyński, w: M. Skwara, S. Wysłouch (red.), *Ut pictura poesis, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2006.

¹¹ G. Dziamski, *Od sztuki do kultury wizualnej*.

¹² A. Azoulay, *Civil Imagination. A Political Ontology of Photography*, tłum. L. Bethlehem, London – New York 2012.

¹³ A. Hughes, A. Noble (red.), *Phototextualities: intersection of photography and narrative*, University of New Mexico Press, Albuquerque 2003.

fotograficzne – ich pokazywanie, opisywanie, kolekcjonowanie – może być wyrażana potrzeba zmierzenia się z przeszłością prywatną i tą w wymiarze historycznym. Obrazy czyta się tu jak teksty, ale tylko dlatego, że tekstowy charakter obrazu umożliwia dostęp do tego, co jest doświadczane przez twórców i odbiorców obrazu. Fototekstualność pozwala uwzględnić narracyjne aspekty fotografii, których podstawą jest założenie o przedmiotowym charakterze fotografii (bo obraz ma zawsze swój fizyczny nośnik) i które prowadzą do sensualnych doświadczeń. Rzecz w tym, że fotografia jest dla nas zawsze „czymś”, nie każda, lecz znacząca ich większość. Chociaż obszar foto-tekstów jest celowo ujmowany jako szeroki i nie jest hierarchizowany przez odróżnienie sztuki od praktyki codziennej, to szczególnie interesujące są te wytwarzane intencjonalnie, jako fragmenty praktyki artystycznej, politycznej, medialnej, społecznej. Posiadają one bowiem konieczny dla współczesnego podejścia kulturowego aspekt autorefleksyjności. Foto-tekst uznaję więc za praktykę intencjonalną, która wytwarza kulturowe znaczenia, reprezentujące społeczne treści i indywidualne doświadczenia odbiorców.

2. Czytanie foto-tekstu – miejsca niewidoczne Łukasza Gniadka

Takie kulturowe podejście zaprezentuję na przykładzie zbioru fotografii młodego polskiego artysty Łukasza Gniadka pt. *Pod powierzchnią*. Jest to oczywiście jeden z wielu sposobów patrzenia na obraz techniczny z perspektywy kulturoznawczej. Warto zacząć od pytania podstawowego: Co pokazuje fotografia? W punkcie wyjścia przyjmuję definicję zgodną zarówno z naszą wiedzą o zjawiskach fizycznych, jak i z potocznym przekonaniem. Fotografia pokazuje tylko to, co widzialne i co znajdowało się przed obiektywem. Zwolennikiem takiego wyjaśnienia jest m.in. filozof Roger Scruton. Konsekwencją owego założenia jest odebranie fotografii zdolności do reprezentacji, ponieważ pojęcie to według Scrutona pozwala wyjść poza obraz, funkcjonować w świecie znaczeń i symboli. W eseju *Fotografia i reprezentacja* pisze on:

Fotografia, właśnie dlatego że nie reprezentuje, lecz co najwyżej zniekształca, pozostaje nieodzownie związana z tworzeniem iluzji, naśladowujących rzeczywistość pozorów tego, co odnajdujemy w świecie. Sztuka taka, na podobieństwo sztuki figur woskowych, charakteryzuje się natychmiastowym zaspokojeniem wyobraźni, i jako taka udaremnia cele, jakie stawia sobie ekspresja artystyczna¹⁴.

¹⁴ R. Scruton, *Fotografia i reprezentacja*, w: S. Walden (red.), *Fotografia i filozofia. Szkice o pędzlu natury*, tłum. I. Zwiech, Universitas, Kraków 2013, s. 196.

Cele sztuki zdolnej do tworzenia reprezentacji opisywane są odmienienie, mają bowiem skłaniać odbiorcę do refleksji nad tym, co niewidoczne. W dalszej części eseju czytamy:

Tworząc reprezentację czegoś nierzeczywistego, nawołuje nas ona do zastanowienia się nad tymi aspektami rzeczywistości, których w pośpiechu codziennego życia zdarza nam się tak skrętnie unikać¹⁵.

Jednak jeśli przyjrzymy się praktyce artystycznej, stwierdzenie Scrutona okaże się uproszczeniem. Twórcy (tak narracyjnych foto-tekstów, jak i obrazów niemających takiego charakteru, np. konceptualnych prac Zbigniewa Dłubaka) dążą do reprezentacji tych „aspektów rzeczywistości, których w pośpiechu codziennego życia zdarza się nam tak skrętnie unikać”¹⁶. Dobrze oddają to realizacje odnoszące się do reprezentacji tego, co niereprezentowalne: przeszłości, pamięci, traumy – wszystkiego tego, czego dzisiaj nie widać, ale co było widoczne kiedyś.

Dobrym tego przykładem są prace Łukasza Gniadka, który w 2013 r. w formie książki artystycznej przedstawił cykl fotografii *Pod powierzchnią*. Pokazywały one, w konwencji dokumentalnego przedstawienia, wybrane przestrzenie Warszawy: biura, parkingi, place. Autor opatrzył je krótkimi informacjami opowiadającymi historie ludzi związanych z tymi miejscami. Spójrzmy najpierw na kadry. Co widać?

Oto pusty parking, betonowa podłoga jest mokra, białymi liniami wyznaczono prostopadłością miejsc parkingowych, strop podtrzymują betonowe, oznaczone na żółto słupy. Przestrzeń oświetlają świetlówki. Kadr jest niemal symetryczny, szeroki, lecz bez zniekształceń. Podobnie monotonne są także inne kadry. W myśl koncepcji Scrutona musielibyśmy powiedzieć, że fotografie te nie znaczą nic poza prezentacją nudnych fragmentów współczesnego miasta. Tymczasem ich właściwe znaczenie jest niewidoczne, co więcej, „natychmiastowe zaspokojenie wyobraźni” wydaje się nie zachodzić. Odbiorca jest raczej niezaspokojony. Niepokojące obrazy domagają się (by użyć Mitchellovskiej metafory) dopowiedzenia. Przeczytajmy zatem podpisy¹⁷. W podpisie do przedstawionego zdjęcia czytamy: „ul. Sierakowska 4 (ulica obecnie nieistniejąca). Znajdowała się tu kamieniczna piwnica, w której ukrywało się kilku Żydów”. Podpis również jest dość enigmatyczny, nie dowiadujemy się bowiem, kim byli mieszkający tam ludzie, a w opisie projektu otrzymujemy informację, że powstał on w wyniku poszukiwania

¹⁵ Ibidem, s. 196.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Podpisy i zdjęcia pochodzą z książki Łukasza Gniadka i zostały wykorzystane za zgodą artysty.



Łukasz Gniadek, *Pod powierzchnią*, 2013
„ul. Sierakowska 4 (ulica obecnie nieistniejąca). Znajdowała się tu kamieniczna piwnica,
w której ukrywało się kilku Żydów”



Łukasz Gniadek, *Pod powierzchnią*, 2013
„ul. Grochowska 335, teren za budynkiem. Znajdował się tam warsztat,
na tyłach którego podobno byli ukrywani Żydzi”

warszawskich kryjówek Żydów. Nie wiemy jednak ani jak się nazywali, ani jak skończyły się ich historie. A teraz zestawmy tekst z obrazem. Jaką historię za pomocą fototekstualnych środków opowiada nam fotograf?

Fotograf odnalazł lokacje (celowo nie nazywam ich miejscami) radykalnie zmienione przez wojenne zniszczenia i powojenne odbudowy, w których w czasie II wojny światowej ukrywali się w Warszawie Polacy żydowskiego pochodzenia. Informacje te autor uzyskał, korzystając z archiwów „Dzieci Holocaustu” oraz docierając do świadków i ich potomków. Realizując projekt, musiał zmierzyć się z przewrotnym, w świetle rozważań nad sensem i celem fotografii, pytaniem: Jak pokazać przeszłość, jeśli nie zachowały się obiekty, a czasem nawet nie pozostał po nich żaden ślad? Perspektywa fotografa jest tu perspektywą postpamięci, poszukiwaniem przeszłości, oddalanej generacyjnym dystansem i w poczuciu dojmującego braku wiedzy historycznej. Wybrał on jedyną dostępną mu możliwość – zarejestrował współczesny stan miejsc¹⁸. Inaczej jednak niż w typowych reprezentacjach postpamięci (jak *Shoah* Claude’a Lanzmanna czy *Maus* Arta Spiegelmana) nie mamy tu figury świadka, którego opowieść/świadectwo budowałoby narrację foto-tekstu. Także zastosowanie perspektywy „biografii rzeczy” nie byłoby skuteczne¹⁹, bo z kryjówek nie zachowały się przedmioty. Należałoby więc tu raczej mówić o biografiiach przestrzeni.

Co zostało pokazane? Pusty korytarz pomiędzy betonowymi ścianami piwnicy, podwórko otoczone PRL-owskimi blokami, szklany korytarz ultranowoczesnego biurowca, opisywany wcześniej parking, zabałaganiony pokój. Na jednej z fotografii, która pokazuje pomieszczenie zachowane od wojennych lat, jest arena pod wybiegiem dla lwów w warszawskim ogrodzie zoologicznym. Fotograf skutecznie likwiduje ślady nostalgii czy melancholii, którą moglibyśmy poczuć, patrząc na zdjęcia. Przestrzenie są zimne, nieoswajalne. Fotograf stosuje zabieg podobny do Brechtowskiego efektu obcości. Jego celem było „umożliwienie widzowi badawczej, krytycznej postawy wobec przedstawianego mu zdarzenia”²⁰. Pomiędzy odczuciem widza teatralnego i odbiorcy fotografii nie ma dużej różnicy. Tak jak w spektaklach Brechta, widz nie ma przeżywać, lecz prowadzić dochodzenie jak detektyw. W tym celu fotografie zrobiono cyfrowym aparatem małoobrazkowym w pełnym świetle, pozbawionym mocnego światłocienia, przy zastosowaniu niemal

¹⁸ W ostatniej części tekstu zastanowię się, czy można tu mówić o „miejscu”.

¹⁹ I. Kopytoff, *The cultural biography of things: Commodityzation as process*, w: A. Appadurai (red.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

²⁰ B. Brecht, *Krótki opis nowej techniki sztuki aktorskiej*, tłum. Z. Krawczykowski, „Dialog” 7/1959, s. 118.



Łukasz Gniadek, *Pod powierzchnią*, 2013

„ul. Chałubińskiego 11 (adres obecnie nieistniejący). W tym miejscu stała kamienica, której jedno z mieszkań służyło przez cały okres okupacji za kryjówkę dla kilkudziesięciu Żydów”

symetrycznej kompozycji. Rezultat jest paradoksalny – przestrzeń ta jest tak przejrzysta i oczywista, że trudno sobie wyobrazić, by w tak otwartym, widocznym miejscu można było się ukryć.

Gniadek wykorzystuje grę między widzialnym i niewidzialnym, wiedzą i widzeniem. Na czym polega owa gra, wyjaśniają współcześni badacze wizualności, tacy jak Ariella Azoulay, Ulrich Baer czy filozof Jacques Rancière. Pierwsza z wymienionych – teoretyczka obrazu i kuratorka wystaw – rozwija Foucaultowską koncepcję społecznego konstruowania wizualności. W 2010 r. zaczęła realizować zbiorowy projekt *Untaken photographs*. W komentarzu pisze:

Wykorzystując fotografie zrobione przed, po lub podczas różnych katastroficznych wydarzeń, wystawa dostarcza kilku możliwych odpowiedzi na pytanie, co z wywołanych przez władze klęsk może być zobaczone, kiedy kamery są nieobecne i nie mogą ich zarejestrować; lub kiedy [kamery – M.M.] są obecne, ale nie zrobiono zdjęć; lub jeśli zrobiono fotografie, ale zdjęcia pozostały w rękach tych, którzy zainteresowani są zatajeniem ich przed publicznym widokiem, lub przeciwdziałaniem przed publiczną prezentacją²¹.

²¹ <http://cargocollective.com/AriellaAzoulay/Untaken-Photographs> [28.02.2015].

Co wynika ze stwierdzenia Azoulay? Choć łatwo uznać, że wszystko zostało zarejestrowane i sieć obserwacyjnych technologii ściśle nas oplata, nadal są takie zdarzenia i miejsca, których obraz jest nam nieznan. Te fragmenty historii i prywatnych żywotów, których nigdy nie zapisano (za pomocą pisma, nagrania, wizualnej rejestracji), są zapominane i w rezultacie wiedza o nich znika. Dlatego autorka *The Civil Imagination* wzywa do otwarcia archiwów i pogłębionej analizy wizualnych źródeł. Można nie zgadzać się z badaczką, że jej pragnienie ujawnienia wszystkich zasobów archiwalnych i prezentacji każdego, nawet najbardziej traumatycznego zdarzenia jest nieodpowiedzialne i niebezpieczne. Jednak to pragnienie wydobycia z przeszłości przemilczanych historycznych i politycznych faktów jest uzasadnione chęcią naprawienia krzywd jednostek i narodów. W jaki sposób jednak po latach wypełnić ową pustkę przedstawienia brakującym obrazem?

Drugim z autorów, do którego myśli chcę się odwołać, jest Ulrich Baer. Interesuje go odpowiedź na pytanie, jak zmierzyć się z nieobecnością obiektów wskazujących na zbrodnie. Odnosząc się do problemu fotograficznej postpamięci²², pisał on:

[...] fotografie naprowadzają nasze spojrzenie na połączone wizualne i moralne perspektywy i pozwalają nam zdać sobie sprawę z tego, że to *co* widzimy jest zawsze pytaniem *jak*, i *skąd* to widzimy²³.

Zatem nasz wzrok za sprawą wyobraźni prowadzi nas do wiedzy, co się zdarzyło. Nawet jeśli zdaje nam się, że artysta pokazuje tylko pustą przestrzeń, możemy zobaczyć to, co zostało celowo ukryte.

Podobny wątek podejmuje Rancière w książce *The Emancipated Spectator*, porównując środki i formy używane przez Claude'a Lanzmanna w słynnym dokumencie *Shoah* z pracą Alfreda Jaara *Real Pictures*, poświęconą ludobójstwu w Rwandzie w 1994 r. Filozofa interesuje to, jak za pomocą artystycznych narzędzi można opowiadać o zbrodni, unikając bezpośredniego przedstawienia przemocy. Instalacja Jaara składa się z czarnych pojemników zawierających zdjęcia zamordowanych osób. Obrazy ukryte w pudełkach

²² Pojęcie postpamięci, wprowadzone przez Marianne Hirsch, odnosi się do pragnienia wypełnienia luki niespójnego doświadczenia przeszłości. Postpamięć to „pamięć widziana przez luki”, charakterystyczna dla generacji, która nie zna własnej przeszłości, lub też zdominowana jest opowieściami przodków. Obraz nie wypełnia całkowicie owych luk, ale sugeruje możliwe interpretacje przeszłości. To także impuls do opowiadania historii, ponieważ bez opowieści wiedza o zdarzeniu zanika. Por. M. Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 1997, s. 22.

²³ U. Baer, *Spectral Evidence. The Photography of Trauma*, The MIT Press, Cambridge, Mass. – London 2002, s. 83.

pozostają niewidoczne dla widza. Informacje o zawartości umieszczono na pokrywach obiektu. Rancière pisze:

Na pierwszy rzut oka ta instalacja podobnie przeciwstawia świadectwo słów dowodom środków obrazowych. Lecz to podobieństwo zataja podstawową różnicę: tutaj słowa są oddzielone od jakiegokolwiek głosu; same przyjmują formę wizualną. Zatem jest jasne, że nie chodzi o przeciwstawienie ich widzialnej formie obrazu. Jest to pytanie o konstrukcję obrazu – by tak powiedzieć, określone połączenie pomiędzy słownym i wizualnym²⁴.

Chociaż konstrukcja pracy polskiego fotografa znacząco różni się od analizowanej przez Rancière'a struktury instalacji Jaara, poruszony w niej problem jest podobny. Sensem realizacji *Pod powierzchnią* nie jest obraz współcześnie zarejestrowany na fotografiach, ale ten wyobrazony, którego nie widzimy, bo pochodzi z przeszłości. Słowa podpisu towarzyszą obrazom, które są niewidoczne, nie dlatego że obrazu nie możemy zobaczyć, ale dlatego że nie pokazuje on tego, czego dowiadujemy się z komentarza. Oddziaływanie dzieła na odbiorcę jest podobne jak w przypadku instalacji Jaara. Fotografie warszawskich lokacji same są rodzajem „czarnego pudełka” zawierającego ukryty obraz. Z jednej strony nie zobaczymy przeszłości, bo – jak zauważa Azoulay – należy ona do tych obrazów, którym zdjęć nie zrobiono. Z drugiej, zgodnie ze spostrzeżeniem Rancière'a, możemy tę historię odtworzyć, nie widząc obrazu.

W *The Emancipated Spectator* autor krytycznie przygląda się systemowi informacji i nie zgadza się z tezą o niewrażliwości widzów wywołanej proliferacją obrazów. Jej przyczyną jest anonimowość pokazywanych ludzi i sytuacji. Zło może wydawać się banalne, ponieważ nie patrzymy w oczy cierpiącym. Warto przy tym pamiętać, że kiedy kształtowano podstawy fotografii społecznej, słynny dokumentalista Lewis Hine podkreślał ważność frontального usytuowania modelu wobec obiektywu, tak by widz mógł napotkać jego spojrzenie. Patrząc na fotografie pustych przestrzeni, nie widzimy bohaterów, z którymi moglibyśmy się utożsamić, nie znamy ich imion. Przestrzenie są puste, więc nie możemy usłyszeć głosów ludzi, którzy w nich żyli. Zadaniem artysty jest jednak uczynić je słyszalnymi, tak by przeszłość mogła do nas dotrzeć poprzez środki obrazu. Jak ten cel osiągnąć? Pudełka opisywane przez francuskiego filozofa są „zamknięte, lecz pokryte słowami, które przynoszą imię i indywidualną historię”²⁵. Ten prosty środek nie pozwala zmienić ludzkiej istoty w jedną z wielu bezimiennych ofiar.

²⁴ J. Rancière, *The Emancipated Spectator*, tłum. G. Elliott, Verso, New York – London 2009, s. 95.

²⁵ Ibidem, s. 96.

Rancièrè podkreśla, że w instalacji Jaara słowa nie zastępują fotografii, lecz „redystrybuują” elementy reprezentacji. Obraz działa tylko w relacji do opowieści. Przyjrzyj się bliżej temu związkowi.

Podstawą gry obrazowo-tekstowej jest możliwość przekładu. Znaczenia wizualne są przekładalne na słowne, lecz nie identyczne. Pomiędzy różnymi gatunkami teksto-obrazów William J.T. Mitchell natrafia na odmianę obrazowych tekstów²⁶. Fotografia, a ściślej esej fotograficzny, należy do tego właśnie rodzaju. Język nie jest tu antytetyczny wobec medium obrazowego, ale współpracuje w wytwarzaniu wspólnego znaczenia. Obrazo-teksty, czy też jak w omawianym przeze mnie wypadku foto-teksty, budują znaczenie na tkance wizualnej i słownej. Można zauważyć, że eseje fotograficzne są specyficzne, ponieważ stanowią narracje i jako takie rozwijają się w czasie. Mają początek i zakończenie i z reguły relacjonują serię zdarzeń. Odpowiadają pracy pamięci, która jest jednak związana nie tylko z czasem, ale i z przestrzenią. Pamiętamy, ponieważ jesteśmy w stanie powiązać miejsce z wydarzeniem²⁷. Jak jednak skojarzyć cudze wspomnienie, doświadczenie przeszłego pokolenia z miejscem, które nie istnieje? Czy można nasz własny teatr pamięci oprzeć na przestrzeni, której nie widzieliśmy? Tak, jeśli obrazu tej przestrzeni dostarczy nam fotografia. Hans Belting w *Antropologii obrazu* tworzy specyficzną ontologię miejsc fotografii. Miejsce w niej jest powiązane nie z określoną geograficznie lokacją, lecz z ciałem nosiciela. Nosimy w sobie bowiem obrazy miejsc. Czy nie dzieje się tak, kiedy oglądamy zdjęcia Gniadka?

W tekście o fotografii nie sposób pominąć też Rolanda Barthes'a ze *Światła obrazu*. Jak pamiętamy, noemat fotografii zawarty był według filozofa w „tym-co-było”. Jednak rozpoznanie owego sensu przez *spectatora*²⁸ było oparte na czystym przeżyciu osobistej traumy. Zgodnie z rozpoznaniem Rancièrè'a i Azoulay Barthesowska interpretacja filozofa jest błędna. Fotografia nie może odsyłać nas do samych zdarzeń i umożliwiać ich powtórnego doświadczenia, lecz odsyła do obrazów zdarzeń – zdarzeń politycznie nadzorowanych.

²⁶ W.J.T. Mitchell, *Picture Theory*, The University of Chicago Press, Chicago – London 1994, s. 209.

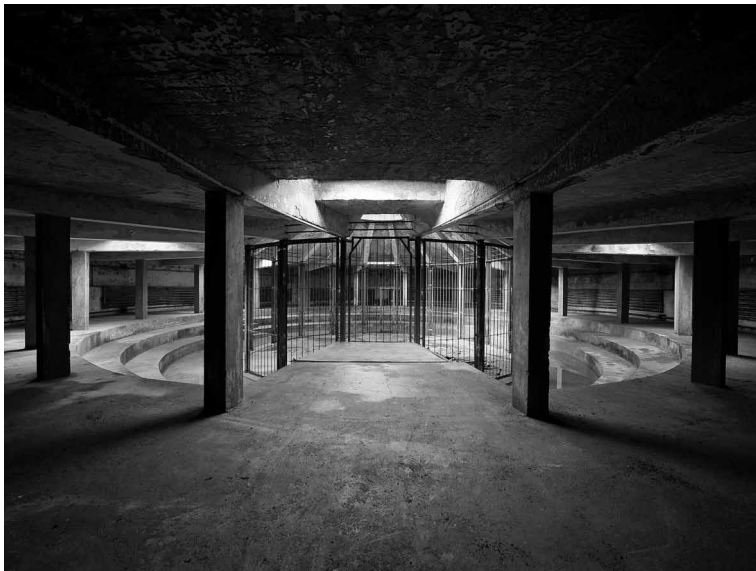
²⁷ Takie podejście proponują techniki mnemotechniczne, wyrastające z tradycji starożytnego Rzymu i kontynuowane w Renesansie oraz we współczesnych systemach szybkiego zapamiętywania. Zob. A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, w: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków 2009.

²⁸ Por. R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, KR, Warszawa 1996, ss. 17, 97.

Azoulay odwołuje się do Foucaultowskiego konceptu powierzchni widzialnego. W jej interpretacji myśli filozofa sfera wizualna podlega politycznym siłom, które decydują o tym, co i w jaki sposób może być publicznie prezentowane. Nie chodzi nawet o to, że zawartość obrazów jest celowo ukrywana, a raczej o to, że odbiorcy, nienauczeni krytycznej lektury, nie wiedzą, jak rozpoznać znaczenia niepożądane przez dominujący dyskurs. W konsekwencji patrzymy bez rozumienia i przyjmujemy prezentowane nam treści bezrefleksyjnie.

Jednak siła oddziaływania obrazów jest wystarczająco wielka, by sprokować nas do działania. Tak przynajmniej konstatuje Mitchell, rozważając, jak reprezentacje wizualne wpływają na nasze działania. W książce *What Do Pictures Want?* pisze m.in., że domagają się one od widzów uwagi i interpretacji. Azoulay w swej koncepcji idzie dalej – nie tylko fotografie pragną naszej uwagi, żądają również wypełnienia obywatelskiego obowiązku. Oglądanie fotografii nie musi zawierać podziwu dla estetycznej atrakcyjności obrazu, lecz jest refleksyjną i krytyczną aktywnością, która sytuuje podmiot fotografii w centralnym punkcie kadru.

Jeszcze raz spójrzmy na fotografię Gniadka. Oto betonowe podziemie z umiejscowioną w centrum klatką. Podpis głosi: „Miejski Ogród Zoologiczny-



Łukasz Gniadek, *Pod powierzchnią*, 2013

„Miejski Ogród Zoologiczny, arena pod wybiegiem lwów. Była to jedna z lokalizacji na terenie ogrodu, gdzie w ciągu dnia ukrywała się rodzina żydowska, w ciągu nocy wychodzili na zewnątrz. Nie było tam już wtedy żywych zwierząt”

ny, arena pod wybiegiem lwów. Była to jedna z lokalizacji na terenie ogrodu, gdzie w ciągu dnia ukrywała się rodzina żydowska, w ciągu nocy wychodzili na zewnątrz. Nie było tam już wtedy żywych zwierząt”.

Fotograf opowiada historię nieistniejących dzisiaj miejsc poprzez pokazywanie lokacji. Choć opis jest uproszczony, jest także plastyczny. Nie rozprasza naszej uwagi środkami literackimi, lecz odsyła w głąb, do sedna historii. Nie pokazuje nam twarzy świadków, bo nie było wtedy nikogo, kto by ich sportretował. Ich niewidzialność jest podwójna, bo przecież już wtedy, podczas okupacji, musieli być niewidzialni. Jeśli stawali się widoczni, ginęli. Celem omawianych fotografii nie jest przywrócenie obecności, gdyż jest to niemożliwe. Obrazy mogą tylko przywołać szepty duchów. Nie jest to także rekonstrukcja (nawet wyobrazeniowa) dawnych lokacji. Nigdy nie dowiemy się, jak wyglądały te miejsca wtedy, bo nigdy nie były miejscami w sensie antropologicznym: zamieszkanymi, oswojonymi i bezpiecznymi. Były tylko chwilowymi, obcymi kryjówkami, przez które ludzie przemykali jak cienie.

Konkluzja – fototekstowość jako metoda kulturoznawcza

Powróćmy do pytania: Dlaczego fototekstualny sposób czytania obrazów miałby się różnić od metod analizy i interpretacji proponowanych przez historię sztuki lub historię? Widzę przydatność metody fototekstowej w dwóch płaszczyznach: pisania foto-tekstu i jego czytania. W pierwszej z nich to twórca tkana narrację²⁹, splatając teksty i obrazy, w drugiej – to czytelnik/widz wypełnia pozostawione przez twórcę puste miejsca własną interpretacją i rozumieniem. Fototekstualność wymaga zatem zarówno interpretacyjnego wysiłku, jak i refleksyjnego nastawienia. Jako takie mieści się w kulturoznawczych założeniach metodologicznych przyjmujących jako podstawę krytyczność, autorefleksyjność i emancypację. Wymaga jednak także perspektywy zintegrowanej lub integrującej, jak nazywa swą propozycję dla studiów kulturowych Paula Saukko, tak by pozornie sprzeczne podejścia postrukturalistycznych badań nad dyskursem kulturowym połączyć z hermeneutycznym namysłem nad doświadczeniem. Jak pisze:

[...] cechą charakterystyczną studiów kulturowych jest sposób, w jaki łączą one hermeneutyczny nacisk na przeżywanie rzeczywistości, (post)strukturalistyczną krytyczną analizę dyskursów zapośredniczających nasze doświadczenia

²⁹ Metafora tkania tekstu pochodzi z książki: R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, KR, Warszawa 1997.

i rzeczywistości oraz kontekstualistyczne/realistyczne badanie historycznych, społecznych i politycznych struktur władzy³⁰.

Taka integrująca perspektywa sugerowana jest w pewien sposób przez tytuł omawianej pracy. Schodzimy pod powierzchnię naszej świadomej wiedzy i pamięci. Nie wystarczy nam zatrzymanie się na powierzchni wizualnych pozorów, zgłębiamy obraz, by dotrzeć do ich ukrytych sensów. Proponowane przez artystę badanie przestrzeni samo jest już odkrywaniem, śledzeniem niewidocznego. Kulturowa historia wymaga jednak kulturoznawczej interpretacji. Badanie fototekstualności wykorzystuje zatem kulturową historię, ale bada nie tyle przeszłość obrazów, ile zajmuje się jej współczesnym stanem.

³⁰ P. Saukko, *Metodologie dla studiów kulturowych. Podejście integrujące*, tłum. M. Bobako, w: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, K. Podemski (red.), *Metody badań jakościowych*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009.

ELŻBIETA HORNOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Psychologii
Zakład Podstaw Badań Psychologicznych



STRONNICZOŚĆ TESTU PSYCHOLOGICZNEGO EFEKTEM JEGO NISKIEJ TRAFNOŚCI*

Wstęp

Robert J. Sternberg¹, opisując drogę, jaką przebyła psychometria, posłużył się interesującą metaforą. Na przełomie wieków świat zrewolucjonizował nowy wynalazek – samochód. Na początku przyjmowany nieufnie, szybko przekonał ogromne rzesze ludzi o swojej użyteczności. Dzisiejsze samochody, chociaż różniące się wyglądem i parametrami technicznymi, w gruncie rzeczy niewiele odbiegają od swego pierwowzoru: mają cztery koła, silnik i kierownicę, a ich zadaniem jest dowieźć nas tam, gdzie sobie życzymy. Podobnie przedstawia się sytuacja z testami. Dzisiejsze metody testowe, mimo większej liczby danych na temat trafności i rzetelności, niewiele się różnią od pierwszego testu opracowanego przez Alfreda Bineta i Theodora Simona². Składają się z pozycji testowych (zadań), a celem ich stosowania

* Tekst ten jest rozszerzeniem idei zaprezentowanych w monografii: E. Hornowska. *Stronniczość testów psychologicznych: problemy – kierunki – kontrowersje*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1999.

¹ R.J. Sternberg, *Ability tests, measurement, and markets*, „Journal of Educational Psychology” 2/1992, s. 134.

² A. Binet, T. Simon, *Sur le nécessité d'établir un diagnostic scientifique des états inférieurs de l'intelligence*, „L'Année psychologique” 11/1905, ss. 163–190; A. Binet, T. Simon, *Methodes nouvelles pour le diagnostic du niveau intellectuel des anormaux*, „L'Année psychologique” 11/1905, ss. 191–244; A. Binet, T. Simon, *Application des méthodes nouvelles au diagnostic du niveau intellectuel chez enfants et normaux d'hospice et d'école*, „L'Année psychologique” 11/1905, ss. 245–366; A. Binet, T. Simon, *The development of intelligence in children*, Williams and Wilkins, Baltimore 1916.

jest oszacowanie na podstawie reakcji na nie wartości określonych cech psychologicznych. Tu jednak kończą się podobieństwa. Szacowanie wartości cech psychologicznych nie jest celem samym w sobie – na podstawie ich wyników podejmowane są decyzje o istotnych dla jednostki konsekwencjach, a to, gdzie ludzie jeżdżą samochodami, nie budzi większego społecznego zainteresowania. Rzeczywisty cel stosowania testów psychologicznych jest znacznie poważniejszy.

Testy psychologiczne są stosowane po to, by osiągnąć jeden z dwóch celów (lub oba te cele jednocześnie): albo opisać badaną osobę ze względu na wybrane (np. uzasadnione procesem diagnostycznym) parametry, albo przewidywać jej zachowanie w określonej sytuacji. Co więcej, ów opis lub przewidywanie są wykorzystywane dalej w procesie podejmowania decyzji o działaniach pozwalających zmienić aktualny stan (położenie) psychospołeczny ludzi. Wyniki testowania stają się zatem podstawą orzekania w sytuacji, gdy osoba badana staje się pacjentem (klientem) lub w sytuacji selekcji³.

Obserwujemy stałe zainteresowanie wykorzystaniem testów psychologicznych i edukacyjnych właśnie dla potrzeb selekcyjnych. Powszechne przekonanie, że testy są technikami obiektywnymi, bo likwidującymi ewentualną stronniczość oceniających, sprawiła, że zaczęły być one masowo stosowane. Z punktu widzenia kandydatów procedury selekcyjne tworzą optymalne szanse na kształcenie się w odpowiednim obszarze, na zatrudnienie w zawodzie dającym możliwości awansu, przyczyniającym się do podniesienia prestiżu społecznego, pozwalającym na zwiększanie dóbr – zarówno tych materialnych, jak i niematerialnych. Na poziomie społecznym natomiast procedury selekcyjne są jednym ze sposobów dzielenia rynku pracy czy oferty edukacyjnej. Procedury te są również w pewnej części odpowiedzialne za to, kto zostanie dotknięty bezrobociem i kto będzie dyskryminowany na rynku zawodowym czy edukacyjnym.

Społeczna i ekonomiczna rola procedur selekcyjnych jest zatem ogromna. Nie może też dziwić, że osoby poddawane tym procedurom potrzebują gwarancji ich obiektywności i uczciwości. Społeczne zainteresowanie problematyką selekcji jest coraz większe, a opinia publiczna domaga się rozwiązań, które będzie mogła uznać za bezstronne, tj. takich, które będą prowadzić do oceny kandydatów wyłącznie ze względu na ich kompetencje wynikające z wiedzy, umiejętności, zdolności, doświadczeń przydatnych na określonym stanowisku⁴.

³ W.J. Paluchowski, *Diagnoza psychologiczna. Proces – narzędzia – standardy*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

⁴ E. Hornowska, *Stronniczość testów psychologicznych...*

Wykorzystując wyniki testowe jako kryterium selekcji, możemy stanąć przed problemem ich stronniczości. Pojęcie „nieuczciwości” selekcji i „stronniczości” testu często są utożsamiane, choć w istocie opisują one niezależne od siebie wymiary (parametry) selekcji. Pojęcie nieuczciwej selekcji opisuje bowiem pewien etos pracy, postawę wobec selekcji, dotyczącą sposobu korzystania z wyników testowych, zwłaszcza w sytuacji doboru kandydatów do różnego typu szkół czy zawodów. Natomiast stronniczość testu czy jego pozycji opisuje błąd pomiaru, wykrywany za pomocą specyficznego instrumentarium psychometrycznego, polegający na tym, że jakaś grupa osób z określonej populacji jest przez narzędzie testowe preferowana (tj. osoby należące do tej grupy uzyskują stale wyższe wyniki niż osoby należące do innych grup). Może to sugerować, iż różnice w wynikach testowych odpowiadają różnicom (tym samym lub nawet większym) w rzeczywistości „pozatestowej”. To z kolei może prowadzić do wyciągania nietrafnych wniosków na podstawie takich wyników, tj. faworyzowania lub dyskryminowania osób ze względu ich przynależność grupową⁵.

Terminy „uczciwe” i „nieuczciwe” stosowanie testu odnoszą się do sposobu, w jaki wyniki testowe (bez względu na to, czy test może zostać uznany za stronniczy, czy też nie) są wykorzystywane w sytuacji selekcji. Sformułowano dotąd wiele, często wzajemnie wykluczających się kryteriów uczciwości, jednak żadna procedura statystyczna czy psychometryczna *per se* nie pozwala określić, które z nich jest najlepsze⁶. Pojęcie uczciwości odwołuje się zawsze do jakiegoś systemu wartości, toteż problemu uczciwego stosowania testu nie można sprowadzić do decyzji wyłącznie o charakterze

⁵ W literaturze wskazuje się, że gdy ustalone zostaną kryteria etyczne, można znaleźć takie obiektywne kryteria statystyczne, które gwarantują, iż test i procedura selekcji spełnią – specyficzne w danej sytuacji – warunki uczciwości. Por. A.R. Jensen, *Bias in mental testing*, Free Press, New York 1980; J.E. Helms, *Fairness is not validity or cultural bias in racial/group assessment: A quantitative perspective*, „American Psychologist” 61/2006, ss. 845–859; M. Zieky, *Fairness review in assessment*, w: S.M. Downing, T.M. Haladyna (red.), *Handbook of Test Development*, Erlbaum, Mahwah, NJ 2006; D.F. Halpern, *Validity, fairness, and group differences. Tough Questions for Selection Testing*, „Psychology, Public Policy, and Law” 6(1)/2000, ss. 56–62, doi:10.1037//1076-8971.6.1.56; M. Kane, *Validity and fairness*, „Language Testing” 27(2)/2010, ss. 177–182.

⁶ A.R. Jensen, *Bias in mental testing*; J.E. Helms *Fairness is not validity...*; APA, *Standardy dla testów stosowanych w psychologii i pedagogice*, GWP, Gdańsk 2007; P.R. Sackett, M.J. Borneman, B.S. Connelly, *High stakes testing in higher education and employment: Appraising the evidence for validity and fairness*, „American Psychologist” 63/2008, ss. 215–227, doi:10.1037/0003-066x.63.4.215; P.R. Sackett, M.J. Borneman, B.S. Connelly, *Responses to issues raised about validity, bias, and fairness in high-stakes testing*, „American Psychologist” 64/2009, ss. 285–287, doi:10.1037/a0015473.

statystycznym⁷. Decyzja dotycząca kryteriów uczciwego stosowania testu powinna być lokowana w sferze kompetencji psychologa, polityki społecznej, rozwiązań prawnych, wreszcie konsekwencji praktycznych. Uczciwego stosowania testu nie należy utożsamiać z jego cechą formalną, tj. stronniczością⁸. Termin „stronniczość” jest odmienny zakresowo i operacyjnie od takich pojęć, jak: uczciwość, równość, uprzedzenia, preferencje czy innych podobnych pojęć używanych w języku codziennym.

Kiedy zatem mamy podstawy, by mówić o stronnicy testowaniu? Zgodnie ze *Standardami dla testów stosowanych w psychologii i pedagogice*⁹ analiza problemu stronniczości „powinna dotyczyć wyciągania wniosków na temat skutków i celów testowania, w tym stwarzania równych szans w społeczeństwie. Powinno się w niej brać pod uwagę techniczne własności testu, sposób, w jaki przedstawia się wyniki testowe, oraz czynniki, które – poprawnie lub błędnie – są traktowane jako przyczyna otrzymywania różnych wzorców wykonania testu przez poszczególne grupy czy jednostki”¹⁰.

Postulat formułowany w *Standardach* jest jasny – testy psychologiczne powinny być tak konstruowane, aby ich stosowanie minimalizowało stały błąd polegający na stronnicy podejmowaniu decyzji wobec osób należących do określonych grup dających się wyodrębnić z populacji.

[I choć – E.H.] zapewnienie całkowitej bezstronności [...] każdej osobie badanej nie jest możliwe do spełnienia choćby z tego powodu, że testy nie są doskonale rzetelne i że ich trafność – w różnych kontekstach – jest zróżnicowana [...], to właściwie opracowany i stosowany test może być zgodny ze społecznym rozumieniem bezstronności i równości szans¹¹.

Procedura konstrukcji testu ma kluczowe znaczenie dla decyzji opartych na jego wynikach, a istotnym elementem tej procedury powinno być eliminowanie źródeł jego potencjalnej stronniczości.

⁷ Rozróżnienie między stronniczością, traktowaną jako cecha testu, a nieuczciwą selekcją, wynikającą ze sposobu stosowania testu, nie jest oczywiste z psychometrycznego punktu widzenia. Próby definiowania zjawiska stronniczości poprzez odwołanie się do kryteriów psychometrycznych zaowocowały bowiem tworzeniem różnorodnych modeli „uczciwej” selekcji, a nie definicjami stronniczości jako wewnętrznej cechy testu. Por. E. R. Rudert, *The Validity of Testing in Education and Employment*, Diane Publishing Co., Darby 1993.

⁸ E. Hornowska, *Stronniczość testów psychologicznych...*; APA, *Standardy dla testów...*; A. J. Kunnan, *Test fairness and Toulmin's argument structure*, „Language Testing” 27(2)/2010, ss. 183–189.

⁹ APA, *Standardy dla testów...*

¹⁰ Ibidem, s. 135.

¹¹ Ibidem, s. 137.

1. Co to jest stronniczość testu?

Pytanie o to, czy różne wyniki otrzymywane w testach przez osoby należące do odrębnych grup społecznych (np. dzieci pochodzące z niższych i dzieci pochodzące z wyższych warstw społecznych) odzwierciedlają rzeczywiste zróżnicowanie pomiędzy tymi osobami, czy też jest to skutkiem stronniczości (*test bias*) zastosowanego w danej sytuacji narzędzia pomiaru, pojawiło się na początku XX wieku wraz z pierwszym zastosowaniem metody testowej do oceny poziomu funkcjonowania intelektualnego dzieci¹².

Już bowiem w 1905 r. A. Binet i T. Simon¹³ zwrócili uwagę na to, że skonstruowana przez nich metoda daje systematycznie wyższe wyniki w przypadku dzieci pochodzących ze środowisk o wysokim statusie społecznym. Podobny efekt został opisany przez innych psychologów konstruujących testy¹⁴. Pojawiło się więc pytanie: Czy różnice w wynikach testowych dzieci należących do różnych klas społecznych odzwierciedlają rzeczywiste różnice w poziomie inteligencji tych dzieci, czy też są artefaktem wynikającym z doboru pozycji testowych trafnych tylko w stosunku do jednej grupy społecznej?¹⁵

A. Binet nigdy wprost nie postawił tego pytania. Zdawał sobie jednak sprawę, że żaden pomiar inteligencji nie będzie pomiarem trafnym, jeżeli nie zostaną wzięte pod uwagę język, zaplecze kulturowe i podstawowe doświadczenia osoby badanej¹⁶. Test psychologiczny, w którym nie zostaną uwzględnione te czynniki, może okazać się testem stronnicy (*biased*) lub skażonym (*contaminated*) w stosunku do tych osób lub grup, których doświadczenia (kulturowe, społeczne) odbiegają od typowych (powszechnych lub przyjętych za takie) doświadczeń społecznych.

Termin „stronniczość”, opisujący jedną z cech narzędzi pomiarowych (testów) stosowanych w diagnozie ilościowej (szczególnie w obszarze diagnozowania poziomu funkcjonowania intelektualnego), ma specyficzne znaczenie. W statystyce oznacza on systematyczne niedoszacowywanie lub przeszacowywanie parametru populacyjnego na podstawie danych

¹² A. Binet, T. Simon, *Sur le nécessité d'établir...*; A. Binet, T. Simon, *Methodes nouvelles pour le diagnostic...*; A. Binet, T. Simon, *Application des méthodes nouvelles...*

¹³ Ibidem; A. Binet, T. Simon, *The development of intelligence...*

¹⁴ A.R. Jensen, *Bias in mental testing*.

¹⁵ Opisujący tu problem nie dotyczy wyłącznie testów inteligencji, jednak to spór wokół ilorazu inteligencji, którego przedmiotem jest m.in. problem stronniczości, przyciąga najczęściej uwagi.

¹⁶ A. Binet, T. Simon, *The development of intelligence...*

z próby. Na gruncie psychometrii zaś stanowi również błąd systematyczny (w odróżnieniu od błędu losowego szacowanego w procesie badania rzetelności testu), tyle że związany ze stałym przeszacowywaniem lub niedoszacowaniem wyników testowych osób należących do określonej grupy z populacji. Stronniczość to zatem pojęcie związane z szeroko rozumianą przynależnością grupową – rasową, klasową, narodowościową, religijną, ze względu na wiek. To termin techniczny oznaczający ni mniej, ni więcej tylko stałe zniekształcenie danych testowych¹⁷. Opisuje on sytuację, gdy „usterki (niedociągnięcia) w samym teście czy w sposobie jego stosowania nadają różne znaczenia wynikom testowym otrzymanym przez osoby należące do różnych, dających się określić grup”¹⁸.

Gdybyśmy np. dokonali pomiaru czasu wykonania określonego zadania za pomocą stopera działającego inaczej w grupie kobiet i mężczyzn, to na pewno można by trafnie uporządkować te osoby we wnątrz każdej z grup, ale porównania między grupami będą prowadziły do fałszywych wniosków. Jednostka może mniej lub bardziej zgodnie z rzeczywistością wypaść w teście, ale nie powiemy, że jest to wina testu, chyba że taka sytuacja zdarzy się w przypadku wszystkich osób badanych (wtedy zakładamy brak trafności testu) lub w przypadku określonej grupy osób badanych (wtedy zakładamy stronniczość metody).

Obserwowane różnice między grupami *per se* nie są jeszcze dowodem istnienia stronniczości. Z jakichś rzeczywistych powodów jedna grupa osób badanych (podobnych do siebie pod jednym względem) może otrzymywać w teście wyższe (niższe) wyniki w porównaniu z drugą grupą. Mogą one trafnie odzwierciedlać np. różnice w dostępie do wiedzy czy różnice w posiadanych doświadczeniach. Stronniczość nie jest bowiem immanentną cechą testu, a stwierdzane różnice grupowe mogą odzwierciedlać faktyczne zróżnicowanie pomiędzy osobami badanymi testami psychologicznymi¹⁹.

¹⁷ R. Hambleton, J. Rodgers, *Item bias review*, „Practical Assessment, Research and Evaluation” 4(6)/1995; <http://pareonline.net/getvn.asp?v=4&n=6> [22.11.2014]; E. Hornowska, *Stronniczość testów psychologicznych...*; APA, *Standardy dla testów...*, rozdz. 7; C.R. Reynolds, P.A. Lowe, *The problem of bias in psychological assessment*, w: C.R. Reynolds, T.B. Gutkin (red.), *The handbook of school psychology*, Wiley, New York 2009; H. Aguinis, S.A. Culpepper, Ch.A. Pierce, *Revival of Test Bias Research in Preemployment Testing*, „Journal of Applied Psychology” 95/2010, ss. 648–680, doi:10.1037/a0018714; R.T. Warne, M. Yoon, Ch.J. Price, *Exploring the various interpretations of „test bias”*, „Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology” 20(4)/2014, ss. 570–582.

¹⁸ APA, *Standardy dla testów...*, s. 137.

¹⁹ A.R. Jensen, *Bias in mental testing*; J.P. Rushton, A.R. Jensen, *Thirty years of research on race differences in cognitive ability*, „Psychology, Public Policy, and Law” 11/2005, ss. 235–294, doi:10.1037/1076-8971.11.2.235; J.M. Wicherts, R.E. Millsap, *The absence of*

Dopiero wskazanie jako ich przyczyny testu, który dyskryminuje jedną z badanych grup, pozwala przyjąć hipotezę o istnieniu stronniczości. Jednak o ile występowanie różnic w średnich wynikach testu w grupach wyróżnionych ze względu na zmienne demograficzne zostało potwierdzone w wielu badaniach empirycznych, o tyle przyczyny tych różnic nadal są przedmiotem dyskusji²⁰.

Oczywiście żaden test nie mierzy danej cechy w sposób dokładny. Jeżeli błąd pomiaru w jednakowym stopniu dotyczy wszystkich członków grup pochodzących z tej samej populacji, to nie istnieją powody, dla których test mógłby zostać określony jako stronniczy. Ta ostatnia uwaga jest niezmiernie istotna w badaniach nad stronniczością. Nie jest bowiem tak, że stronniczość testu pozwala wyjaśnić każdą obserwowaną różnicę wyników pomiędzy dwiema grupami. Gdyby tak było, to każdy test byłby stronniczy w stosunku do jakiejś grupy osób wyróżnionych ze względu na płeć, pochodzenie etniczne czy jakikolwiek inny czynnik, który zawsze dałoby się jakoś nazwać. Konsekwencje społeczne przyjęcia hipotezy o stronniczości testu, kiedy nie jest ona prawdziwa, mogłyby być bardzo poważne. W takim przypadku bowiem obserwowane rzeczywiste różnice w wynikach testowych będą traktowane jako artefakt i będą prowadzić do decyzji abstrahujących od wyników testowych, np. dzieci nie będą kierowane do odpowiednich placówek wychowawczych, choć byłoby to dla nich najlepsze.

Można mówić o dwóch podstawowych sposobach definiowania, a co za tym idzie – szacowania stronniczości testu. W pierwszym z nich odwołujemy się do kryterium niezależnego od stosowanego testu (kryterium zewnętrzne), w drugim – do właściwości pozycji tworzących test (kryterium wewnętrzne)²¹.

2. Stronniczość testu definiowana poprzez odwołanie się do kryteriów zewnętrznych

Pierwsze modelowe ujęcie zagadnienia stronniczości testu poprzez odwołanie się do kryterium zewnętrznego pochodzi od T. Anne Cleary (1968). Podana przez nią definicja stronniczości została sformułowana w terminach

underprediction does not imply the absence of measurement bias, „American Psychologist” 64/ 2009, ss. 281–283.

²⁰ C.R. Reynolds, *Why is psychometric research on bias in mental testing so often ignored?*, „Psychology, Public Policy, and Law” 6/2000, ss. 144–150. doi:10.1037/1076-8971.6.1.144; C.R. Reynolds, L.A. Suzuki, *Bias in Psychological Assessment An Empirical Review and Recommendations*, w: I.B. Weiner, J.R. Graham, J.A. Naglieri (red.), *Handbook of Psychology 10, Assessment Psychology*, Wiley, New York 2012.

²¹ R. T. Warne, M. Yoon, Ch. J. Price, *Exploring the various interpretations...*

modelu regresji, w którym predyktorami były wyniki testowe, a kryterium stanowiło przewidywane zachowanie (np. powodzenie w pracy). Zgodnie z tym podejściem test jest stronniczy wtedy, gdy przewidywanie zachowań badanych osób należących do różnych grup (definiowanych np. ze względu na wiek, płeć czy rasę) z tej samej populacji ogólnej jest obarczone stałym błędem. Innymi słowy, o stronniczości testu świadczą zawsze zbyt wysokie lub zawsze zbyt niskie wyniki kryterialne otrzymane dla osób należących do różnych grup, a oszacowane na podstawie linii regresji wyznaczonej dla całej populacji.

Technicznie rzecz biorąc, test nie będzie stronniczy, jeśli linie regresji wyników testowych względem wybranego kryterium, wyznaczone niezależnie dla dwóch grup (np. grupy mniejszości i większości²²), będą takie same (biorąc pod uwagę zarówno ich współczynnik nachylenia, jak i przesunięcia). Nieobciążone stronniczością wyniki będą zatem odzwierciedlały właściwy dla danej grupy poziom kryterium i będzie się to działo z jednakową dokładnością dla każdej z grup²³.

Pytanie, jakie warto tu zadać, jest następujące: Czy opisywane zjawisko odmienności linii regresji w różnych grupach jest wynikiem stronniczości testu, czy też artefaktem wynikającym z różnej korelacji między wynikami testowymi a kryterium w tych grupach? Taka sama korelacja między wynikami testowymi a kryterium we wszystkich grupach z populacji jest jedynie kontrfaktycznym założeniem. W rzeczywistości korelacje te mogą być mniejsze lub większe, lecz nie to przesądza o stronniczej predykcji. Ta ostatnia jest wnioskiem i jeżeli w procesie przewidywania mamy podstawy, by założyć, że wyodrębnione z populacji grupy osób nie różnią się pod względem rozkładu zmiennej kryterialnej, to predykcje dokonywane na podstawie wyników testu powinny być podobne bez względu na przynależność grupową²⁴.

W podejściu tym zakłada się, że wykorzystywane kryterium jest zewnętrznym (w tym sensie obiektywnym) standardem ewaluacji testu. Za-

²² Pojęcie grupy większości (*majority group*) i mniejszości (*minority group*) wykorzystywane jest do opisywania dwóch grup pochodzących z tej samej populacji i branych pod uwagę przy ocenie potencjalnej stronniczości testu. W tym kontekście pojęcie większości może oznaczać: a) grupę, która jest większa w populacji, b) grupę, na której test został wystandaryzowany i c) grupę, która uzyskuje stale wyższy średni wynik w teście ze względu na przynależność grupową. Por. A.R. Jensen, *Bias in mental testing*, s. 376.

²³ A.W. Meade, M. Fetzer, *A New Approach to Assessing Test Bias*, Paper presented at the 23th Annual Conference of the Society for Industrial and Organizational Psychology, San Francisco 2008, <http://www4.ncsu.edu/~awmeade/Links/Papers/TestBias%282008%29.pdf> [22.11.2014].

²⁴ S. Cahan, E. Gamliel, *Prediction Bias and Selection Bias: An Empirical Analysis*, „Applied Measurement in Education” 14/2001, ss. 109–123.

równy w tym przypadku, jak i we wszystkich pochodnych rozwiązaniach nie szuka się możliwości wprowadzenia zmian do testu, ale rozwiązań pozwalających jednakowo traktować badane grupy na poziomie predykcji (tak by dwóch kandydatów pochodzących z dwóch różnych grup, którzy otrzymali takie same wyniki kryterialne, miało jednakowe szanse na pozytywną decyzję). O ile takie rozwiązanie jest do zaakceptowania z powodów społecznych, o tyle z punktu widzenia psychometrii budzi wątpliwości.

3. Stronniczość testu definiowana przez odwołanie się do kryteriów wewnętrznych

W przypadku wielu testów zróżnicowanie na poziomie predykcji jako kryterium stronniczości odgrywa małą rolę bądź w ogóle nie da się jej określić. Tak jest chociażby w przypadku testów inteligencji, dla których trudno znaleźć pojedyncze kryterium zewnętrzne. Nie dowodzi to oczywiście, że testy inteligencji nie mają wartości prognostycznej. Oznacza to tyle, że istotą konstrukcji tych testów, podobnie jak każdego innego testu, jest operacjonalizowanie określonej teorii będącej źródłem pozycji (zadań) testowych oraz wyznaczającej zakres możliwych interpretacji otrzymanych wyników.

Oprócz definiowania stronniczości testu przez kryterium zewnętrzne (odwołujące się do pojęcia trafności prognostycznej) można ją definiować, odwołując się do kryterium wewnętrznego, tj. przyjętych zasad budowy testu (bazując na pojęciu trafności teoretycznej). Napotkane trudności w definiowaniu jednoznacznego, zewnętrznego kryterium predykcji sprawiły, że zaczęto poszukiwać innych metod szacowania stronniczości i to takich, które odwoływałyby się właśnie do kryteriów budowy testu (kryteriów wewnętrznych).

Pionierskie badania na tym polu zostały przeprowadzone przez zespół w składzie: Kenneth Eells, Allison Davis, Robert J. Havighurst, Virgil E. Herrick i Ralph Tyler²⁵. Postawili oni następujące pytania:

1. Czy obserwowane różnice grupowe w wykonaniu testu są niezmiennicze względem pozycji testowych tej samej skali, czy też zależą od ich treści (zmieniają się wraz z treścią)?
2. Czy istnieje jakiś wzorzec formy lub treści pozycji testowych, który sprzyja zmniejszaniu lub zwiększaniu różnic grupowych?
3. Czy względną trudność pozycji testowych w różnych grupach można przypisać różnicom kulturowym charakterystycznym dla tych grup?

²⁵ K. Eells, K. Davis, R.J. Havighurst, V.E. Herrick, R. W. Tyler, *Intelligence and cultural differences*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.

Według badaczy dany test można uważać za niestronniczy, jeżeli składa się on z takich pozycji testowych, które są jednakowo trudne dla wszystkich badanych osób, posiadających ten sam ogólny poziom mierzonej cechy, bez względu na przynależność kulturową²⁶.

Propozycja ta stała się punktem wyjścia dla współczesnych koncepcji stronniczości, lokowanej nie na poziomie wyniku predykcji, lecz na poziomie testu. O stronniczości pozycji testowych można zatem mówić wtedy, gdy prawdopodobieństwo udzielenia prawidłowej odpowiedzi na daną pozycję testową jest różne dla osób o tej samej wartości mierzonej cechy (najczęściej: o takim samym poziomie funkcjonowania intelektualnego), a pochodzących z różnych grup²⁷.

Idea tego podejścia jest prosta. Przyjmuje się, że prawdopodobieństwo udzielenia poprawnej odpowiedzi na określoną pozycję testową jest wyższe w przypadku osób uzyskujących wysokie wyniki ogólne (sumaryczne) w teście niż w przypadku osób uzyskujących niskie wyniki. Jeżeli zatem okaże się, że dana pozycja testowa różnicuje osoby o różnych ogólnych wynikach w teście w ramach jednej grupy, a nie czyni tak w ramach innej, to najczęściej traktuje się to jako dowód różnej znajomości materiału testowego w ramach obu grup. Jeżeli np. w teście słownikowym znajdują się wyrażenia z gwary poznańskiej, to zadania te mogą dobrze różnicować osoby urodzone i mieszkające w Wielkopolsce, natomiast źle różnicować pozostałych mieszkańców Polski, tj. będą dla nich za trudne. Stronniczość jest tu zatem operacjonalizowana w kategoriach relatywnej trudności pozycji testowych, która zwiększa lub zmniejsza stałe bądź typowe różnice grupowe²⁸.

Badanie stronniczości poprzez odwołanie się do kryteriów wewnętrznych polega na klasyfikowaniu badanych ze względu na ogólny wynik w teście w taki sposób, aby można było sprawdzić, czy osoby badane mające taki sam wynik ogólny (będący wskaźnikiem takiego samego poziomu

²⁶ Badania zespołu dotyczyły testów inteligencji, toteż w ich stanowisku znalazło się odwołanie do pojęcia trudności pozycji testowych. Propozycję tę można uogólnić na inne typy testów (np. testy osobowości), zastępując pojęcie trudności pozycji testowych pojęciem ich mocy dyskryminacyjnej.

²⁷ L. Shepard, G. Camilli, M. Averill, *Comparison of procedures for detecting test-item bias with both internal and external ability criteria*, „Journal of Educational Statistics” 6/1981, ss. 317–376; C.L. Hulin, F. Drasgow, C.K. Parsons, *Item Response Theory. Application to Psychological Measurement*, Dow Jones-Irwin, Homewood 1983; P.W. Holland, H. Wainer (red.), *Differential item functioning*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale 1994.

²⁸ H. Uiterwijk, T. Vallen, *Test bias and differential item functioning: A study on the suitability of the cito primary education final test for second generation immigrant students in the Netherlands*, „Studies in Educational Evaluation” 29/2003, ss. 129–143.

funkcjonowania intelektualnego), a pochodzące z różnych grup uzyskują takie same wyniki w kolejnych pozycjach testowych. Posługując się ogólnym wynikiem w teście jako kryterium wewnętrznym, zyskuje się podstawę do porównywania wyników otrzymanych dla poszczególnych pozycji testowych, niezależnie od przynależności grupowej badanych osób. Jeżeli w wyniku analizy okaże się, że osoby o tym samym wyniku ogólnym i należące do określonych grup społeczno-kulturowych otrzymują systematycznie inne wyniki w poszczególnych pozycjach testowych, to można przyjąć, że te właśnie pozycje są potencjalnie stronnicze.

4. Źródła stronniczości testu psychologicznego

Można wskazać trzy podstawowe źródła stronniczości testu psychologicznego: definiowanie konstruktów, procedurę konstrukcji testu oraz sposób jego wykorzystania²⁹.

a) Stronnicza definicja konstruktów

Sposób definiowania funkcji psychologicznych mierzonych przez test może być źródłem stronniczości. Może bowiem zdarzyć się tak, że zakres definicyjny konstruktów jest inny w grupach wyróżnionych ze względu na kryterium płci, rozwojowe czy kulturowe. W efekcie zachowania będące trafną operacjonalizacją konstruktów dla jednej grupy dla innej mogą okazać się zbyt wąskim zbiorem (niepokrywającym zakresu definicyjnego konstruktów) i tym samym operacjonalizować go w niepełnym zakresie³⁰.

Może być też tak, że definiując przedmiot pomiaru testowego, autor odwołuje się do typowego (stereotypowego) sposobu jego ujmowania, charakterystycznego dla grupy większości, tj. uniwersum pozycji testowych zostało trafnie określone tylko w stosunku do członków jednej grupy (np. grupy Polaków, którzy nie są pochodzenia romskiego). W konsekwencji tworząc test z zamiarem jego szerokiego zastosowania (zarówno dla osób z grupy większości, jak i mniejszości), może niezasadnie generalizować jego definicyjny zakres na obie badane grupy. Taki test będzie nie tylko stronniczy, ale

²⁹ C.R. Reynolds, *Why is psychometric research...*; C.R. Reynolds, L.A. Suzuki, *Bias in Psychological Assessment...*

³⁰ F. van de Vijver, N.K. Tanzer, *Bias and equivalence in cross-cultural assessment: An overview*, „European Review of Applied Psychology” 54(2)/2004, ss. 119–135.

będzie też prowadzić do interpretowania jego wyników w grupie mniejszości przez pryzmat stereotypu, który tej grupy nie opisuje³¹.

Także wybór „modelu zachowania” przez konstruktora testu może znacząco wyznaczyć taką treść pytań (zadań), która będzie trafnie ujmować funkcjonowanie oczekiwanej większości³². Tymczasem np. zachowanie traktowane jako dysfunkcjonalne i mieszczące się poza normą w dominującej kulturze może być traktowane jako funkcjonalne i leżące w granicach normy w innej (i tak *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* jest w pewnym sensie zbiorem stroniczych kryteriów chorób psychicznych dla innych kultur niż kultura Zachodu)³³.

Badany konstrukt może mieć również odmienną strukturę w różnych grupach osób badanych. Założenia co do struktury przyjmowane są na poziomie teorii. Jeżeli źródłem tych założeń jest teoria dotycząca funkcjonowania jednej wybranej grupy (definiowanej np. poprzez wymiar kulturowy), to mogą się one okazać niewłaściwe w przypadku innych grup. Technicznie rzecz biorąc, w takiej sytuacji należy spodziewać się odmiennych rozwiązań czynnikowych dla potencjalnych grup badanych osób, a co za tym idzie – trzeba być przygotowanym na wymóg niezależnych interpretacji wyników testu dla tych grup³⁴. Taki test powinien bowiem zostać uznany za stroniczy (co jest zgodne ze stanowiskiem sformułowanym w *Standardach dla testów stosowanych w psychologii i pedagogice*³⁵. Podobieństwo struktury czynnikowej może być zatem traktowane jako uzasadnienie tezy o podobieństwie definicyjnym konstruktów w branych pod uwagę grupach, a tym samym trafności teoretycznej testu³⁶.

b) Stronicze pozycje testowe

Pozycje testowe również mogą być źródłem stroniczości. Dotyczy to zarówno ich treści, jak i cech formalnych (stopnia trudności używanych słów,

³¹ J.M. Wicherts, C.V. Dolan, D.J. Hessen, *Stereotype threat and group differences in test performance: A question of measurement invariance*, „Journal of Personality and Social Psychology” 89(5)/2005, ss. 696–719

³² B.D. Crabbe, K.A. Pinkerton, *Sources of bias in Health Commission and Tobacco Industry surveys in Australia*, „Australian Psychologist” 27(2)/1992, ss. 103–108.

³³ A. Solomon, *Clinical diagnosis among diverse populations: A multicultural perspective. Special Issue: Multicultural practice*, „Families in Society” 73/1992, ss. 371–377.

³⁴ C.R. Reynolds, P.A. Lowe, *The problem of bias...*

³⁵ APA, *Standardy dla testów...*

³⁶ D.M. Dimitrov, *Testing for Factorial Invariance in the Context of Construct Validation*, „Measurement and Evaluation in Counseling and Development” 43(2)/2010, ss. 121–149, doi: 10.1177/0748175610373459.

częstości ich występowania w mowie, nieostrych granic znaczeń czy wreszcie kontekstu, w jakim występują)³⁷. Osoby pochodzące z grup społecznych np. o niższym statusie mogą nie mieć specyficznych doświadczeń, do których autor testu odwołuje się w treści pozycji testowych. Może to dotyczyć zarówno języka, wiedzy, jak i wartości. Nieprawidłowo może zostać również skonstruowany klucz do oceny pozycji testu (członkowie grupy mniejszości³⁸ są karani za dawanie odpowiedzi prawidłowych z punktu widzenia własnej kultury, a nieprawidłowych z punktu widzenia kultury autora testu). W konsekwencji wyniki testów psychologicznych mogą być bardziej trafnymi miarami w przypadku tych osób, które należą do grupy będącej źródłem (kulturowym, posiadanej wiedzy czy wyznawanych wartości) tworzonych pozycji testowych³⁹.

Stronniczość pozycji testowej można określić jako interakcję między sposobem odpowiedzi na daną pozycję testową a przynależnością grupową⁴⁰. Pozycja testowa jest zatem stronnicza wtedy, gdy okaże się trudniejsza dla jednej grupy, a źródłem tej różnicy będą czynniki niezwiązane z konstruktem mierzonym przez test.

c) Stronnicze wykorzystanie testu

Wykorzystanie testów psychologicznych w celach selekcyjnych oraz prognostycznych powinno przede wszystkim spełniać postulat maksymalizacji trafności decyzji. Istotą selekcji jest wyodrębnienie z populacji kandydatów tych osób, których poziom kompetencji odpowiada założonemu kryterium i wiąże się z (przyszłym) sukcesem. Innymi słowy, celem selekcji jest wy-

³⁷ R. Hambleton, J. Rodgers, *Item bias review...*

³⁸ Opiswane zjawisko nie oznacza *ipso facto* stronniczości w stosunku do grupy mniejszości, a opisuje różnice odpowiedzi pomiędzy dwiema zdefiniowanymi grupami. Rzecz jest o tyle istotna, że wielu autorów ma tendencję do utożsamiania zjawiska stronniczości wyłącznie z negatywnymi skutkami w stosunku do osób z grupy mniejszości, tymczasem można wskazać przykłady testów stronniczych w stosunku do grup większości. Por. C.R. Reynolds, T. Brown, *Bias in testing: Introduction to the issues*, w: C.R. Reynolds, T. Brown (red.), *Perspectives on bias in mental testing*, Plenum Press, New York 1984, s. 25.

³⁹ Ibidem; R. Hambleton, J. Rodgers, *Item bias review...*; B.D. Zumbo, *A handbook on the theory and methods of differential item functioning (DIF): Logistic regression modeling as a unitary framework for binary and Likert-like (ordinal) item scores*, Directorate of Human Resources Research and Evaluation, Ottawa 1999; M. de Beer, *Use of differential item functioning (DIF) analysis for bias analysis in test construction*, „SA Journal of Industrial Psychology” 30(4)/2004, ss. 52–58; M. Salehi, A. Tayebi, *Differential Item Functioning: Implications for Test Validation*, „Journal of Language Teaching and Research” 3(1)/2012, ss. 84–92.

⁴⁰ G. Camilli, L.A. Shepard, *Methods for identifying biased test items*, Sage, Thousand Oaks – London 1994, s. 15.

branie z populacji kandydatów niereprezentatywnej (ze względu na badaną kompetencję) próby uczestników jakieś sytuacji społecznej (pracy, nauki, itp.), a przypuszczalnie reprezentatywnej ze względu na czynniki pozakompetencyjne. Jeżeli wybrana próba uczestników z populacji kandydatów nie jest reprezentatywna ze względu na czynniki niewiążące się (dokładniej: wcześniej niewiążane) z przyszłym sukcesem uczestników, to taka procedura jest procedurą stronniczą. W takim wypadku można sądzić, że narzędziem selekcji jest np. rasa czy płeć, a nie kompetencja.

I tak np. osoby poddane badaniu testowemu w innym niż własny języku uzyskują generalnie niższe wyniki. Jednak wyniki te nie muszą być wskaźnikiem mniejszych zdolności, ale wskaźnikiem trudności komunikacyjnych i rozumienia zadań. Taki test należy zatem uznać za stronniczy. Źródłem stronniczości jest w tym przypadku wadliwa procedura badania testem i nieprzestrzeganie standardów postępowania w tym zakresie (tj. upewnienie się, że osoba badana dobrze rozumie zadanie, jakie przed nią stoi, i że zrobiono wszystko, aby umożliwić jej jak najlepsze wykonanie testu)⁴¹.

Instytucje stosujące testy w celach selekcyjnych mogą zakładać, że wszystkie osoby mają jednakowe doświadczenia w rozwiązywaniu testów tego rodzaju, ale powinny sprawdzać trafność tego założenia. Jeżeli okaże się, że tak nie jest, należy opracować procedurę wyrównującą szanse badanych osób. Zróżnicowanie doświadczeń w tym zakresie będzie bowiem prowadzić do stronniczych decyzji⁴².

Zamiast podsumowania

Testy psychologiczne przestały być tylko celem dla doskonalących je psychometrów, a stały się podstawą decyzji o ważnych społecznie konsekwencjach. Konsekwencje te wykraczają zaś daleko poza ramy teoretycznych dyskusji psychologów – przenoszą się na teren polityki społecznej i mogą istotnie wpływać na losy ludzi. Stronniczość testu jest jednym z takich zagadnień, którego rozwiązanie ma skutki daleko wykraczające poza zainteresowania psychometrów.

Zgadzając się, że konkretny test nigdy nie jest narzędziem doskonałym i że można wskazać na wiele przyczyn różnic w wynikach testowych, należy przyjąć, iż indywidualne wyniki otrzymane w teście odzwierciedlają także inne niż zamierzone przez autora testu ich przyczyny. Podstawą zróżnicowania wyników testowych jest nie tylko cecha, którą z założenia test

⁴¹ APA, *Standardy dla testów...*

⁴² Ibidem.

ma mierzyć. W pomiarze testowym można również zidentyfikować wiele źródeł wariacji błędu. A ponieważ źródeł tych nie da się w żaden sposób wyeliminować, należy zadbać o to, by nie przyczyniały się one do faworyzowania przez test jednej grupy (np. dzieci pochodzących z wyższych warstw społecznych) na niekorzyść drugiej (np. dzieci pochodzących z niższych warstw społecznych). Sytuacja taka może powstać wówczas, gdy w grupie osób o takim samym poziomie mierzonej cechy (np. posiadających taki sam iloraz inteligencji) otrzymane wyniki testowe mogą prowadzić do różnych decyzji (np. w procesie rekrutacji).

Generalnie źródeł stronniczości testów psychologicznych można upatrywać w niedoskonałości procesu konstrukcji testu (etap walidacji) lub jego stosowania – powinny one zatem stać się elementem analiz psychometrycznych. Zarzut stronniczości musi jednak wynikać z obiektywnych przesłanek i stać się elementem obiektywnego postępowania (podobnie jak w przypadku trafności czy rzetelności). Subiektywna intuicja czy wrażliwość społeczna nie są tu wystarczającym uzasadnieniem.

Sposób konstrukcji testu jest niewątpliwie jednym z czynników prowadzących do powstawania efektu stronniczości. Dobór pozycji testowych, skład próby normalizacyjnej czy niska trafność testu mogą w efekcie prowadzić do społecznie „nieuczciwych” decyzji, tj. faworyzować członków jednych grup społecznych i dyskryminować innych.

Współczesne badania nad stronniczością testu powinny dostarczać jasnych kryteriów jej identyfikowania i być ściśle powiązane przede wszystkim z procesem walidacji testu. Szczególną rolę powinny odgrywać tu analizy dotyczące trafności teoretycznej. To zaś wymaga, aby cechy psychologiczne były jasno definiowane na gruncie wybranej teorii, a więc nie tylko w terminach operacyjnych, ale także w terminach związków z innymi pojęciami teoretycznymi czy obserwowalnymi zjawiskami.

W *Standardach dla testów stosowanych w psychologii i pedagogice*⁴³ sformułowano następującą dyrektywę: jeżeli test jest wykorzystywany np. do podejmowania decyzji o kierowaniu osób do różnych placówek (np. dzieci do szkół specjalnych), należy wykazać, że idący za tym inny sposób oddziaływania okaże się skuteczny. Podstawowym pojęciem staje się skuteczność – dzieci skierowane do szkół specjalnych muszą się tam lepiej rozwijać, niż gdyby zostały w dotychczasowym środowisku. Podczas gdy tradycyjne badania walidacyjne można określić jako udowadnianie prawdziwości w etykietowaniu, to współczesne można porównać do testowania nowego leku – z jednakowym naciskiem na efekty uboczne, jak i oczekiwane

⁴³ Ibidem.

korzyści⁴⁴. Istotą trafności teoretycznej jest ocena stopnia zgodności między pojęciem teoretycznym a wybranym zbiorem jego miar.

Trafność teoretyczna jest bazą dowodową dla interpretacji wyniku. Jej funkcja sprowadzająca się do integracji dowodów na rzecz znaczenia wyników sprawia, że trafność teoretyczna odnosi się do każdej interpretacji wyniku, a nie tylko do takiej, która zawiera konstrukt teoretyczny⁴⁵.

Proces jej określania polega na integrowaniu wszystkich danych pozwalających na interpretację znaczenia otrzymanych miar. Ocena zasobu zmienności wspólnej dla różnych zbiorów takich wskaźników może służyć jako podstawa określenia zakresu pojęcia teoretycznego⁴⁶. Nie ma doskonałego kryterium pozwalającego potwierdzić zgodność między pojęciem teoretycznym a jego miarami i powszechne są sytuacje, w których definicje operacyjne nie uwzględniają wszystkich wymiarów definicyjnych konstruktów. Zgodnie z tym punktem widzenia wyniki pomiaru nie są równoznaczne z mierzonym pojęciem⁴⁷.

Pojęcia (*ergo* konstrukty teoretyczne) przejawiają się na wiele różnych sposobów – poprzez wiele różnych wskaźników⁴⁸. Analizowane miary nie są zatem traktowane jako definicja operacyjna pojęcia, którego dotyczą, a raczej jako jeden z dopuszczalnych zbiorów wskaźników tego pojęcia⁴⁹. Dla autorów testów oznacza to konieczność definiowania tego, co jest przedmiotem pomiaru zarówno w terminach teoretycznych nadających mu ogólne znaczenie, jak i w terminach operacji, za pomocą których będzie można dokonać jego pomiaru, tj. jawnej i precyzyjnej operacjonalizacji mierzonego konstruktów⁵⁰.

⁴⁴ O ile teza ta – na poziomie ogólnym – zwraca naszą uwagę na słuszną ideę rozszerzenia pojęcia trafności testu (test powinien być trafny także w obszarze skutków, do jakich prowadzi jego zastosowanie), to – na poziomie szczegółowym, czyli sposobu badania skutków oddziaływania – prowadzi do pytań, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

⁴⁵ S. Messick, *Trafność oceny psychologicznej*, w: J. Brzeziński (red.), *Trafność i rzetelność testów psychologicznych. Wybór tekstów*, GWP, Gdańsk 2005, s. 388.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ S. Messick, *Validity*, w: R.L. Linn (red.), *Educational measurement*, American Council on Education, Macmillan, New York 1989; J. Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2003.

⁴⁸ E. Hornowska, *Operacjonalizacja wielkości psychologicznych. Założenia – struktura – konsekwencje*, Ossolineum, Wrocław 1989.

⁴⁹ L.J. Cronbach, P.E. Meehl, *Construct validity in psychological tests*, „Psychological Bulletin” 52/1955, ss. 281–302.

⁵⁰ E. Hornowska *Operacjonalizacja wielkości psychologicznych...*; eadem, *Obrzeża operacjonalizacji?*, w: J. Brzeziński, A. Klawiter, T.A.F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka, P. Przybysz (red.), *Odwaga filozofowania. Leszkowi Nowakowi w darze*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

Procedura operacjonalizacji składa się ze zbioru działań opisujących to, co musi zrobić badacz (tu: autor testu), aby ustalić, w jaki sposób zjawisko opisane przez dane pojęcie przejawia się na poziomie obserwacji. Pozwala to na zaprojektowanie procedur pomiarowych dostarczających empirycznych kryteriów jego stosowania⁵¹.

Operacjonalizacja i trafność staną się niepotrzebnymi pojęciami, gdy będziemy rozpoczynać od zdefiniowania dziedziny empirycznej w kategoriach obserwacyjnych i jeżeli pojęcia teoretyczne będziemy oceniać w kategoriach zbioru wskaźników. Wówczas kolejne definicje operacyjne będą wyprowadzane z poziomu manifestacji, a proponowane wyjaśnienia – powstawać *ad hoc* przy danym projekcie badawczym i będą raczej częścią tego projektu niż jakiegokolwiek systemu teoretycznego.

Utożsamianie operacjonalizacji jedynie z procedurą doboru wskaźników empirycznych to operacjonalizacja w wersji zdegenerowanej, a więc takiej, w której pojęcia nie są włączone w żaden, *explicite* formułowany, system twierdzeń teoretycznych. Autor testu, dokonując operacjonalizacji w tej wersji, popełnia błąd intuicyjnej konceptualizacji konstruktów – przyjmuje bowiem (najczęściej milcząco) jakieś założenia co do operacjonalizowanego pojęcia, lecz nie buduje na ich podstawie spójnego systemu teoretycznego. Interpretując otrzymane miary, odwołuje się do doraźnie tworzonych twierdzeń⁵². To teoria powinna być źródłem definicji operacyjnych i to z teorii powinny wynikać hipotezy weryfikowane w procesie walidacji testu. Zanim zatem uznamy, że określony test psychologiczny jest stronniczy, upewnijmy się, że jest trafny teoretycznie.

⁵¹ Ch. Frankfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze stosowane w naukach społecznych*, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 46; E.E. Roskam, *Operationalization. A superfluous concept*, „Quality & Quantity” 23/1989, ss. 237–275; E. Hornowska, *Obrzeża operacjonalizacji?*

⁵² E. Hornowska, *Operacjonalizacja wielkości psychologicznych...*; eadem, *Obrzeża operacjonalizacji?*

HELENA SĘK

profesor senior Instytutu Psychologii



ZNACZENIE ORIENTACJI PATOGENETYCZNEJ I SALUTOGENETYCZNEJ W ROZWOJU PODSTAW PSYCHOLOGII KLINICZNEJ

Wprowadzenie

O naukowości i przynależności psychologii do różnych dziedzin nauki dyskutuje się niemal od czasu jej powstania. Gdy w psychologii polskiej starano się ustalić jej miejsce wśród nauk przyrodniczych i humanistycznych, określano ją jako naukę z pogranicza przyrodznawstwa i humanistyki¹. Z czasem zaczęto zwracać coraz większą uwagę na znaczenie aspektów społecznych². W związku z tym obecnie także psychologię kliniczną lokuje się w kręgu nauk przyrodniczych (modele biologiczne oraz metody badań neuronauki i nauk medycznych), nauk humanistycznych (konceptcje humanistyczne człowieka, niektóre metody badań narracyjnych) i nauk społecznych (znaczenie kontekstu społecznego i kulturowego, rola czynników społecznych w genezie zdrowia i zaburzeń).

¹ A. Lewicki, *Psychologia wobec nauk przyrodniczych i humanistycznych*, „Studia Metodologiczne” 2/1965, ss. 13–28.

² J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, PWN, Warszawa 1984; M. Burszta, W. Szczepańska, H. Sęk, *Typy interakcji uczestników społeczności terapeutycznej*, „Psychiatria Polska” 1/1974, ss. 27–38; H. Sęk, *Podstawy psychoprofilaktyki. Wybrane zagadnienia teoretyczne*, „Przegląd Psychologiczny” 28(1)/1985, ss. 83–99; S. Kowalik, H. Sęk, *Psychologia kliniczna i psychologia społeczna – pojęcia, przedmiot i wzajemne związki*, w: H. Sęk (red.), *Spółeczna psychologia kliniczna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1991.

Otwartość psychologii na wpływy różnych podejść i poszerzanie zakresu zjawisk, jakimi interesują się psychologowie kliniczni, zarówno w badaniach, jak i w praktyce, decyduje o jej dynamicznym rozwoju, ale też nie wyklucza okresów szczególnego skomplikowania, by nie powiedzieć pomieszania³.

Inicjowanie nowych tematów badań w psychologii klinicznej pozostaje pod znaczącym wpływem praktyki i potrzeb społecznych. Tak powstawała w ostatnich latach problematyka stresu ekstremalnego i traumatycznych doświadczeń społeczności w sytuacjach kataklizmów klimatycznych, katastrof i aktów terrorystycznych⁴. Wcześniej jednak zaistniała potrzeba zbudowania w ramach psychologii klinicznej podstaw dla aktywności profilaktycznej i promującej zdrowie⁵.

Te potrzeby społeczne konkretyzowały się także w oddziaływaniu czynników instytucjonalnych. Był to m.in. kontekst powstania w 1991 r. w Instytucie Psychologii Zakładu Psychoprofilaktyki w ramach Wydziału Nauk Społecznych. Zespół tego zakładu współpracował wówczas z Uniwersytetem w Vermont (USA)⁶, w którym psychologia koncentrowała się na problematyce prewencji zaburzeń i promocji zdrowia. Już w 1980 r. przedstawiciel pierwotnej prewencji psychopatologii George Albee⁷ przedstawił referat pt. *Model kompetencji powinien zastąpić model defektu (A competence model must replace the defect model)*, co było w tym czasie jednym z sygnałów, że w ochronie zdrowia psychicznego należy akcentować zjawiska pozytywne, zwłaszcza zasoby indywidualne i społeczne. Inspiracja płynąca z doświad-

³ H. Sęk, *Psychologia kliniczna – o nowych aspektach w teorii, badaniach i praktyce*, w: Z. Chlewiński, A. Sękowski (red.), *Psychologia w perspektywie XXI wieku*, Wyd. KUL, Lublin 2004.

⁴ K. Kaniasty, *Kłęska żywiołowa czy katastrofa społeczna*, GWP, Gdańsk 2003; M. Lis-Turlejska, *Stres traumatyczny*, Żak, Warszawa 2002; J. Strelau, B. Zawadzki, M. Kaczmarek (red.), *Konsekwencje psychiczne traumy – uwarunkowania i terapia*, Scholar, Warszawa 2009.

⁵ H. Sęk, *Podstawy psychoprofilaktyki...*; H. Sęk (red.), *Zagadnienia psychologii prewencyjnej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991; H. Sęk, *Prevention in Poland: The sociocultural factors in the development of theory and practice*, w: R.E. Hess, W. Stark (red.), *International approaches to prevention in mental health and human service*, Hartworth Press, Harworth 1995.

⁶ W 1990 r. autorka uzyskała pierwszą zgodę na zagraniczny staż naukowy i wykorzystła go, by wziąć udział w jednej z kluczowych konferencji organizowanych przez ten ośrodek pt. „Vermont Conferences on the Primary Prevention of Psychopathology”. Nawiązała wówczas współpracę z zespołem George’a Albee i przywozła 8 tomów poświęconych tej tematyce (dorobek z tych konferencji) oraz numery czasopisma „Primary Prevention”.

⁷ Zob. G.W. Albee, *A competency model must replace the defect model*, w: L.A. Bond, J.C. Rosen (red.), *Competence and coping during adulthood*, University Press of New England, Hanover 1980.

czeń międzynarodowych oraz przekonanie, że działalność profilaktyczna i promująca zdrowie wymaga opracowania w ramach psychologii nowych teoretycznych podstaw, przyczyniły się do niezwykle intensywnej aktywności badawczej, dotyczącej zwłaszcza tworzenia założeń koncepcji i modeli pozytywnego zdrowia⁸. Poszukiwania te doprowadziły do odkrycia i przystosowania do teorii i badań psychologicznych modelu salutogenezy zbudowanego przez socjologa medycyny Aarona Antonovsky'ego⁹.

Problematyka koncepcji zdrowia i salutogenezy ewoluowała w badaniach zespołu psychologii zdrowia i psychologii klinicznej, a także w myśleniu autorki o zdrowiu i zaburzeniach. Dzięki współpracy z osobami akcentującymi w swojej aktywności naukowej, badaniach, kształceniu oraz praktyce klinicznej podejście patogenetyczne¹⁰, tematyka ta nie oderwała się od psychologii klinicznej. Można zaryzykować stwierdzenie, że wprowadziła ją skomplikowała, ale również przyczyniła się do rozwoju wiedzy o podstawach psychologii klinicznej jako dziedziny psychologicznych badań i praktyki w zakresie rozwiązywania problemów zdrowia i choroby¹¹.

⁸ H. Sęk, *Psychological concepts of health, modes of prevention and counseling for health promotion*, w: H. Sęk (red.), *Readings in health and preventive psychology*, K. Domke, Poznań 1992; H. Sęk, I. Ścigała, T. Pasikowski, M. Beisert, A. Bleja, *Subjective health concepts. Some personal and societal determinants*, w: H. Schroeder, K. Reschke, M. Johnston, S. Maes (red.), *Health Psychology: Potential in diversity*, Roderer Verlag, Regensburg 1993; T. Pasikowski, *Co z tym zdrowiem? Pytania ważne i mniej ważne*, w: J.M. Brzeziński, L. Cierpiałkowska (red.), *Zdrowie i choroba*, GWP, Gdańsk 2008.

⁹ Prof. Aaron Antonovsky gościł w Polsce latem 1993 r. Podczas jego pobytu z inicjatywy autorki odbyło się w Zakładzie Psychologii Klinicznej Instytutu Medycyny Pracy im. prof. J. Nofera w Łodzi robocze seminarium na temat salutogenezy i poczucia koherencji. Wówczas też powstała umowa o tłumaczeniu na język polski i wydaniu jego monografii *Unraveling the Mystery of Health* (1987), która ukazała się w 1995 r. W Instytucie Psychologii UAM na spotkaniu roboczym z A. Antonovskym ustalono zasady reinterpretacji głównych założeń salutogenezy w psychologii i adaptację do warunków polskich kwestionariusza do badania poczucia koherencji (*sense of coherence*) pt. Kwestionariusz Orientacji Życiowej (SOC-29). Zob. A. Antonovsky, *Health, stress and coping: New perspectives on mental and physical well-being*, Jossey Bass, San Francisco 1979; idem, *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*, Jossey Bass, San Francisco 1987.

¹⁰ L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*, Scholar, Warszawa 2007.

¹¹ L. Cierpiałkowska, H. Sęk, *Orientacja na dobrostan i orientacja na cierpienie w rozwiązywaniu współczesnych problemów zdrowotnych*, w: J. Brzeziński, H. Sęk (red.), *Psychologia w obliczu zachodzących przemian społeczno-kulturowych*, Kolokwia Psychologiczne, t. 10, Wyd. Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 2002; L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*; H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t. 1–2, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008; H. Sęk, *Psychologia kliniczna jako dziedzina badań i praktyki*, w: H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t. 1.

Współcześnie psychologię kliniczną rozumie się jako dziedzinę badań naukowych i praktyki. Sposób definiowania tej dziedziny psychologii zależy od preferencji autorów i ich otwartości. W podejściu bardziej tradycyjnym (węższym) przedmiotem psychologii klinicznej jest tworzenie i zastosowanie wiedzy o zaburzeniach zachowania, jego wewnętrznych mechanizmach i czynnikach warunkujących te zaburzenia w postępowaniu diagnostycznym klinicysty i różnych formach pomocy psychologicznej. Jest to ujęcie patogenetyczne, gdzie salutogeneza schodzi na dalszy plan. W podejściu szerokim, nastawionym oprócz terapii także na ochronę i promocję zdrowia¹² – preferowanym przez autorkę – psychologię kliniczną rozumie się jako „dziedzinę psychologicznych badań i praktyki, która zajmuje się opisem i wyjaśnianiem mechanizmów zdrowych i zaburzonych form zachowania, przeżywania i funkcjonowania somatycznego oraz określaniem przyczyn zdrowia i zaburzeń i wypełnianiem zadań praktycznych polegających na diagnozie zdrowia i/lub zaburzeń w celu zastosowania psychologicznych form pomocy”¹³ mających na celu rozwój zdrowia, jego ochronę i zdrowienie w sytuacji zaburzeń.

Definicje te uzupełnia się zwykle w piśmiennictwie polskim podaniem warunków określających zdrowe (niezaburzone) i zaburzone zachowanie. Zachowanie rozumie się jako czynność ukierunkowaną na cel, uwarunkowaną wewnętrznym mechanizmem regulacji przebiegu procesów psychicznych, dzięki któremu człowiek zdrowy zaspokaja swoje potrzeby, wypełnia zadania życiowe i wymagania uspołecznionej kultury, a także rozwija się jako osoba.

Takie określenie zdrowego zachowania w oparciu o najogólniejsze założenia teoretyczne psychologii jako nauki umożliwia także definiowanie zaburzeń zachowania jako polegających na dysfunkcjach wewnętrznego mechanizmu regulacji stosunków człowieka z otoczeniem i samoregulacji, które powodują, że człowiek w różnym stopniu nie zaspokaja potrzeb (w tym potrzeby rozwoju) i nie spełnia wymagań uspołecznionej kultury¹⁴.

Te podstawowe dla psychologii klinicznej teoretyczne kategorie – zdrowie i zaburzenia (choroba) – są przedmiotem intensywnych studiów teore-

¹² Takie zadania są przewidziane w ustawie o ochronie zdrowia psychicznego z 1994 r., która obowiązuje także psychologów klinicznych pracujących w różnych instytucjach psychiatrycznej opieki zdrowotnej.

¹³ H. Sęk, *Psychologia kliniczna jako dziedzina badań...*, ss. 28–29.

¹⁴ A. Lewicki, *Psychologia kliniczna w zarysie*, w: A. Lewicki (red.), *Psychologia kliniczna*, PWN, Warszawa 1969; S. Kowalik, H. Sęk, *Psychologia kliniczna i psychologia społeczna...*; H. Sęk, *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*, Scholar, Warszawa 2001; eadem, *Psychologia kliniczna jako dziedzina badań...*

tycznych, zarówno w ramach psychologii zdrowia¹⁵, jak i psychopatologii (psychologii zaburzeń psychicznych)¹⁶.

Postęp wiedzy psychologicznej w tej dziedzinie jest wyraźny. Umożliwił on przygotowanie wielu badań empirycznych, z trudem jednak wiedza ta upowszechnia się w świadomości psychologów klinicznych, a zwłaszcza przedstawicieli nauk medycznych. W związku z aktualnymi intensywnymi badaniami nad zjawiskami pokrewnymi zdrowiu, do których należy jakość życia, dobrostan i szczęście¹⁷, wymaga ona kontynuowania prac problemowych i syntetyzujących.

1. Sposoby konceptualizowania kategorii zdrowia i zaburzeń oraz ich znaczenie dla podejścia salutogenetycznego i patogenetycznego

W konstruowaniu pojęcia zdrowia długo dominowało podejście negatywne. Uważano, że wystarczy określać zdrowie jako brak choroby. Pojęcie zdrowia nie posiadało więc pozytywnych desygnatów, także w powszechnej świadomości było pojęciem pustym. Wraz z rozwojem ruchów społecznych na rzecz ochrony zdrowia (profilaktyki i promocji zdrowia) konieczne stało się opracowanie pozytywnych koncepcji zdrowia. Postulat taki przedstawiła także w swojej konstytucji Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) w momencie powstania przy ONZ (1948). Ta robocza i pragmatyczna definicja zdrowia jest często przywoływana w pracach medycznych (psychiatria), socjologicznych (socjologia medycyny), a także – choć rzadziej – w publikacjach pedagogicznych i psychologicznych. Jej pierwotna wersja ujmująca zdrowie jako dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny, a nie tylko brak choroby i niepełnosprawności, była krytykowana za wprowadzenie niejasnego terminu „dobrostan”, za idealizację i ograniczenie się do pojęcia zdrowia jako stanu¹⁸. Z czasem była nowelizowana. Naukowa dyskusja nad

¹⁵ I. Heszen, H. Sęk, *Psychologia zdrowia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007; T. Pa-sikowski, *Co z tym zdrowiem?...*; H. Sęk, *Zdrowie behawioralne*, w: J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, GWP, Gdańsk 2000; eadem, *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*, Scholar, Warszawa 2001; eadem, *Psychologia kliniczna jako dziedzina badań...*

¹⁶ L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*; R. C. Carson, J. N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń. Człowiek we współczesnym świecie*, t. 1–2, GWP, Gdańsk 2003.

¹⁷ J. Czapiński, *Psychologia szczęścia*, Oficyna Wydawnicza „Academos”, Warszawa 1992; M. E. P. Seligman, *Prawdziwe szczęście*, Media Rodzina, Poznań 2005.

¹⁸ Z. Słońska, *Promocja zdrowia – zarys problematyki*, „Promocja Zdrowia. Nauki Społeczne i Medycyna” 1–2/1994, ss. 37–52.

tym wieloznacznym pojęciem miała i nadal ma miejsce w publikacjach nauk społecznych, które korzystają z dorobku filozofii i metodologii.

Psycholog kliniczny Maria Jahoda¹⁹ podjęła badania pod patronatem The Joint Commission of Mental Illness and Health i WHO, poświęcone pojęciu pozytywnego zdrowia. Praca ta polegała na analizie dostępnych wówczas teorii psychologicznych (głównie teorii osobowości) i wydobywaniu metodą indukcyjną powtarzających się postulatów i kryteriów zdrowia psychicznego. W ten sposób powstał eklektyczny zestaw sześciu uogólnionych kryteriów odnoszących się do: pozytywnej postawy wobec Ja, zdolności do samoregulacji i rozwoju, integracji, autonomii, realistycznego postrzegania rzeczywistości i radzenia sobie z wymaganiami otoczenia.

Władysław Tatarkiewicz²⁰ wykorzystał wyniki tych analiz do udokumentowania tezy, że pojęcie zdrowia jest wieloznaczne i ma różne treściowe odniesienia, które mogą być istotne dla pojęcia pozytywnego zdrowia. Metodolodzy uważali, iż błędem jest łączenie pojęć z różnych kierunków²¹. Bardziej poprawne metodologicznie jest podejście dedukcyjne, gdy z teorii wydobywa się założenia na temat pozytywnych właściwości podmiotu i otoczenia oraz sytuacji. W pracach rekonstruujących kategorię zdrowia, zawartą w koncepcjach procesów psychicznych, struktury i funkcji osobowości²², uwzględnia się założenia o naturze człowieka, sposobach jego poznawania i mechanizmach rozwoju oraz relatywizacji psychicznych funkcji względem kultury. Takie podejście – zainicjowane przez Julię Sowę²³ w pracy o kulturowych założeniach normalności w psychiatrii – jest szczególnie przydatne, gdy psycholog kliniczny preferuje pewien paradygmat (behawioralno-poznaczy, psychodynamiczny, systemowy lub egzystencjalny) i prowadzi w tym nurcie badania oraz wykorzystuje tę wiedzę w praktyce diagnostycznej i terapeutycznej.

Ogólniejsze i metateoretyczne podejście do konceptualizacji pojęć zdrowia i choroby wynika z analiz porównawczych W. Tatarkiewicza²⁴ nad pojęciami zdrowia, w szczególności psychicznego, i szczęścia²⁵. Autor ten wykazał, że pojęcia te nie są tożsame, ale podobne. Ich podobieństwo polega

¹⁹ M. Jahoda, *Current concepts of positive mental health*, Basic Books, New York 1958. Pracę tę cytuje i omawia W. Tatarkiewicz w rozdziale pt. *Szczęście a zdrowie psychiczne* zamieszczonym w monografii *O szczęściu* z 1962 r.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1979.

²¹ J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności...*

²² H. Sęk, *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*.

²³ J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności...*

²⁴ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*.

²⁵ Analiza ta nabrała nowych barw w okresie, gdy psychologia, zwłaszcza nurt psychologii pozytywnej, zamiast zdrowia stosuje powszechnie jako podstawową kategorię pojęcia

głównie na pojmowaniu właściwości formalnych tych wieloznacznych pojęć. Podsumowując niezwykle przejrzysty tok analizy Tatarkiewicza²⁶, można stwierdzić, że pojęcia te: (1) mogą być uznawane jako stan w określonej chwili lub stały układ czynności (właściwość, zdolność, potencjał); (2) mogą być rozpatrywane od strony subiektywnej (poczucie zdrowia, przekonania zdrowotne, poczucie dobrostanu) i oceniane jako obiektywny układ warunków; (3) mogą być wynikiem empirycznych badań lub być pojmowane jako idealny wzorzec. Większość badaczy zgadza się z poglądem wyrażonym przez M. Jahodę²⁷, W. Tatarkiewicza²⁸ i J. Sowę²⁹, że zdrowie jest pojęciem wieloznacznym, a jego treść ma różne przedmiotowe odniesienia; toteż wyróżnia się pewne typy albo wymiary zdrowia: fizyczne, psychiczne, społeczne i duchowe. Autorzy ci dopuszczają wiele teorii zdrowia, podobnie jak szczęścia, a żadna z nich nie dominuje nad innymi. Podejście do analizy kategorii zdrowia jest więc dla badaczy i praktyków kwestią uzasadnionego wyboru.

Aaron Antonovsky³⁰ wniósł do rozważań o zdrowiu przekonanie, że zdrowie (*health-ease*) i chorobę (*dis-ease*) można ujmować procesualnie i dymensjonalnie, a nie jako rozłączne kategorie. Zdrowie i choroba są związane ze stresem oraz procesem równoważenia wymagań (stresorów) i zasobów; w tym ujęciu jest też procesem skutecznego radzenia sobie ze stresem. Zdrowie polega na wykorzystaniu dostępnej człowiekowi energii do sprostanania wymaganiom zewnętrznym i wewnętrznym, bez długotrwałego zakłócenia dynamicznej równowagi. Stan zdrowia i zdolność człowieka do skutecznego radzenia sobie z wymaganiami życia można oceniać obiektywnie (z perspektywy obserwatora) i subiektywnie (przez podmiot) jako dobrostan, czyli zadowolenie i satysfakcję z życia³¹.

dobrostanu i szczęścia. Por. J. Czapiński, *Psychologia szczęścia*; E. Diener, R. Biswas-Diener, *Szczęście*, Smak Słowa, Sopot 2010; M.E.P. Seligman, *Prawdziwe szczęście*.

²⁶ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, ss. 208–218.

²⁷ M. Jahoda, *Current concepts...*

²⁸ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*.

²⁹ J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności...*

³⁰ A. Antonovsky, *Health, stress and coping...*; idem, *Unraveling the mystery of health...*; idem, *Can attitudes contribute to health?*, „Advances. The Journal of Mind-Body Health” 8(4)/1992, ss. 33–49; idem, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, Fundacja IPN, Warszawa 1995; idem, *Poczucie koherencji jako determinanta zdrowia*, w: I. Heszen-Niejodek, H. Sęk (red.), *Psychologia zdrowia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1997.

³¹ H. Sęk, *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*; eadem, *Salutogeneza i funkcjonalne właściwości poczucia koherencji*, w: H. Sęk, T. Pasikowski (red.), *Zdrowie – stres – zasoby*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001; eadem, *Orientacja patogenetyczna i salutogenetyczna w psychologii klinicznej*, w: H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t. 1.

Oprócz naukowych koncepcji zdrowia, szczęścia, choroby i nieszczęścia istnieją także potoczne koncepcje zdrowia i choroby, dlatego istotna w badaniach staje się świadomość zdrowia vs. choroby. Zdrowym można być nie tylko w różnym stopniu, ale i w różny sposób, co zależy nie tylko od czynników indywidualnych, lecz także społeczno-kulturowych³².

Pojęcie choroby jest obecnie szczególnie trudne do analizy w ramach psychologii. Zgodnie z podejściem nauk przyrodniczych, do których należą nauki medyczne, chorobę można określać jako „dynamiczną reakcję ustroju na działanie czynnika lub wielu czynników chorobotwórczych prowadzących do zaburzeń naturalnego współdziałania tkanek i narządów, a w następstwie do zaburzeń czynnościowych i zmian w funkcjonowaniu poszczególnych narządów i całego ustroju człowieka”³³. Choroba polega więc na zaburzeniu funkcji lub uszkodzeniu struktury organizmu. Definicja ta odnosi się więc przede wszystkim do chorób somatycznych z jasno określoną przyczyną³⁴. Proces patologiczny uznawano początkowo za bezpośredni i wyłączny wynik działania sił zewnętrznych. Obecnie widzi się w chorobie reakcję na działanie bodźców, których organizm nie jest w stanie pokonać działaniem fizjologicznym za pomocą mechanizmów odporności i obrony.

W psychiatrii używa się niekiedy pojęcia choroby umysłowej, gdy przyjmuje się założenie o medycznym modelu zjawisk psychicznych³⁵. Współcześnie w psychiatrii dominuje wąskie rozumienie choroby psychicznej jako zaburzenia o cechach psychozy³⁶. Stanisław Pużyński uważa jednak, że „problem miejsca pojęcia choroba psychiczna w diagnostyce psychiatrycznej daleki jest od rozstrzygnięcia”³⁷. W podręcznikach psychiatrii i psychopatologii oraz klasyfikacjach postuluje się rezygnację z użycia pojęcia „choroba psychiczna” na rzecz pozbawionego negatywnych konotacji określenia „zaburzenie psychiczne”.

Ogólniejsze podejście do konceptualizowania choroby wniosły – podobnie jak w psychologii – filozofia medycyny i socjologia medycyny. W naukach tych akcentuje się różnicę między obiektywnym podejściem do cho-

³² J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności...*; K. Zamiara, *Kulturowy wymiar choroby*, w: J.M. Brzeziński, L. Cierpiałkowska (red.), *Zdrowie i choroba*.

³³ *Choroba*, w: Wielka Encyklopedia PWN, t. 5, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 512.

³⁴ A.S. Reber, *Słownik psychologii*, Scholar, Warszawa 2000.

³⁵ A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski, *Psychiatria*, PZWL, Warszawa 1992.

³⁶ Według WHO psychoza jest zaburzeniem psychicznym w poważnym stopniu ograniczającym wgląd, zdolność radzenia sobie z wymaganiami życia i utrzymywania kontaktu z rzeczywistością.

³⁷ S. Pużyński, *Choroba psychiczna – problemy z definicją oraz miejscem w diagnostyce i regulacjach prawnych*, „Psychiatria Polska” 3/2007, s. 304.

roby (określanej jako *dis-ease*) a jej subiektywnym odczuwaniem (*illness*). W związku z tym zaproponowano, aby chorobą nazywać taki stan organizmu, który powoduje obniżenie dobrostanu i dolegliwości wywołane przez zmiany strukturalne lub zmienioną czynność organizmu. Dolegliwości to różne doznania, które są przejawem zaburzeń regulacji w funkcjonowaniu narządów.

Dyskusja ta przemawia za podobnymi wieloznacznościami jak w przypadku pojęcia zdrowia. Chorobę można więc ujmować jako proces dysfunkcjonalny, deficyt zdolności i stan patologiczny oraz analizować ją od strony obiektywnych badań funkcji i struktury narządów za pomocą złożonych narzędzi badań, a także określać jej wielorakie przedmiotowe odniesienia, które pozwalają na szczegółową typologię różnych chorób.

Przy tak złożonych analizach trudno ujmować zdrowie i chorobę na jednowymiarowym kontinuum: *health-ease* i *dis-ease*, jak postulował A. Antonovsky³⁸. Mamy bowiem do czynienia raczej z wieloma wymiarami oceny poziomu zdrowia vs. zmian chorobowych odczuwanych subiektywnie i ustalanych obiektywnie.

2. Orientacja patogenetyczna i salutogenetyczna

W wielu tekstach naukowych i podręcznikach z zakresu psychologii klinicznej³⁹, klinicznej psychologii zdrowia⁴⁰ i psychopatologii⁴¹ orientacje patogenetyczna i salutogenetyczna zostały szczegółowo omówione z powołaniem się na prekursorów tej problematyki. W ramach przypomnienia można więc ograniczyć się do ich najważniejszych założeń. Przedstawię najpierw podejście patogenetyczne jako wcześniejsze, a następnie podejście salutogenetyczne, które A. Antonovsky⁴² rozumiał jako wyraz niezgody na ograniczenie się w nauce, badaniach i praktyce ochrony zdrowia do myślenia patogenetycznego.

W podejściu patogenetycznym dominuje pytanie o przyczynę choroby⁴³ i o czynniki warunkujące zaburzenia strukturalne i funkcjonalne różnych

³⁸ A. Antonovsky, *Health, stress and coping...*; idem, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia...*

³⁹ H. Sęk, *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*; H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t. 1–2; H. Sęk, *Orientacja patogenetyczna i salutogenetyczna...*

⁴⁰ I. Heszen, *Kliniczna psychologia zdrowia*, w: H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t. 2; I. Heszen, H. Sęk, *Psychologia zdrowia*.

⁴¹ L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*.

⁴² A. Antonovsky, *Health, stress and coping...*; idem, *Unraveling the mystery of health...*; idem, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia...*

⁴³ W tekście posłużono się pojęciem choroby w znaczeniu ogólnym, dopasowanym do somatycznych, psychosomatycznych i psychicznych chorób i zaburzeń. Powoduje to, że

narządów ciała, struktur i funkcji psychicznych oraz systemów i więzi społecznych. Początkowo w podejściu tym chodziło o choroby somatyczne i psychiczne. Analizowano i badano szczegółowo etiopatogenezę i patomechanizm poszczególnych, dobrze wyodrębnionych chorób, w których znana jest główna przyczyna, specyficzny patomechanizm i zespół objawów, przebieg choroby, jej prognoza i konsekwencje. Odkrycie czynników chorobotwórczych leżących u podłoża objawów choroby i mechanizmu ich współdziałania tworzącego dynamiczną strukturę procesów chorobowych umożliwiło np. podział chorób na: zakaźne, urazy, zatrucia, metaboliczne i cywilizacyjne, ostre i przewlekłe. Odkrycia etiopatologów pozwoliły na skuteczne przyczynowe leczenie chorób somatycznych, psychosomatycznych i psychicznych. Postęp w diagnozowaniu i leczeniu chorób i zaburzeń zachowania przyniósł także opis i wyjaśnienie mechanizmów współdziałania różnych czynników patogennych.

Chorobę i zaburzenia bada się, wykorzystując różne modele. Nauki medyczne przez długi czas ujmowały chorobę i zdrowie jako kategorie rozłączne (zgodnie z założeniami kartezjańskimi). W związku z tym uznawano, że pojawienie się choroby wyklucza zdrowie, bo zdrowie jest brakiem choroby. W modelu tym choroba i czynniki chorobowe są kategoriami zobiektywizowanymi i badanymi jako przedmioty. Choroba pozostaje pod kontrolą specjalisty, a wśród czynników chorobotwórczych nie uwzględnia się np. antyzdrowotnego zachowania. Ten model, zwany biomedycznym, uznaje się współcześnie za redukcjonistyczny i nieprzystający do współczesnej wiedzy o chorobach i zaburzeniach. Model działania jednego czynnika patogenetycznego, który jest wyłączną przyczyną zaburzeń lub choroby, należy zaliczyć do idealizacji, która w rzeczywistości nie występuje.

W psychopatologii istnieje tendencja do odrębnego badania biologicznych i psychologicznych przyczyn i uwarunkowań zaburzeń psychicznych. Biologicznie zorientowani badacze udowadniają, że zaburzenia psychiczne są uwarunkowane genami, hormonami, strukturami i funkcjami mózgu czy chemizmem mózgu. Wynika z tego, że wykrycie przyczyn i mechanizmów zaburzeń psychicznych zależy od postępu nauk biologicznych (genetyki, neurochemii, immunologii).

Autorzy koncepcji zaburzeń psychicznych reprezentujący inną orientację twierdzą natomiast, że zaburzenia te spowodowane są przez deficyty i defekty struktur i procesów psychicznych. Uznają oni m.in., że indywidualne

przywołuje się pojęcia tworzone w ramach różnych nauk medycznych. We współczesnej psychiatrii i psychopatologii rzadko używa się określenia „choroba psychiczna”, najczęściej definiuje i klasyfikuje się zaburzenia psychiczne, które odróżnia się jeszcze od zaburzeń zachowania.

doświadczenie w toku rozwoju (poznawcze, emocjonalne, interpersonalne), wewnętrzne konflikty, procesy nieświadome bądź nieracjonalne przekonania i nieadaptacyjne zachowania są głównymi przyczynami zaburzeń psychicznych.

Zdaniem Martina E. P. Seligmana, Elaine F. Walker i Davida L. Rosenhanna⁴⁴ przedstawiciele podejścia biologicznego i psychologicznego rozpoczęli współpracę i tak powstała koncepcja oddolnego i odgórnego wyjaśniania etiopatogenezy. W interpretacji oddolnej procesy biologiczne (np. niedotlenienie, przyspieszone tętno i trudności oddechowe) są powodem określonego stanu psychicznego (lęku). W interpretacji odgórnej stan psychiczny (np. lęk przed zawałem) powoduje przyspieszone tętno i trudności oddychania. Gdy zjawiska te wzajemnie na siebie oddziałują, dochodzi do rozwoju zaburzeń lękowych (lęk paniczny) lub/i choroby psychosomatycznej. Zdaniem autorów do wyjaśnienia przyczyn zaburzeń wystarczające jest podejście biologiczne i psychologiczne, zaś czynniki behawioralne i społeczno-kulturowe pełnią jedynie funkcję moderatorów, co jest także pewnym zawężeniem tego zagadnienia.

Coraz częściej jednak w modelach etiopatogenetycznych uwzględnia się trzy grupy czynników: wewnętrzne (biologiczne), psychiczne i zewnętrzne (cechy środowiska naturalnego i społeczno-kulturowego). Wydaje się, że taką interpretację umożliwił model podatność – stres⁴⁵.

W modelu tym choroba (proces chorobowy) i zaburzenia są wynikiem ujawnienia się podatności w sytuacji stresu psychospołecznego. Podatność (uwrażliwienie) na zaburzenia określana jest jako predyspozycja jednostki, które mogą być uaktywnione przez czynniki biologiczne, psychologiczne i społeczno-kulturowe. Stresory, np. sytuacje trudne i codzienne obciążenia, krytyczne wydarzenia życiowe (ujmowane tu jako patogeny), nie są samodzielnymi czynnikami powodującymi zaburzenia, dopiero wraz z podatnością (skazą czy diatezą) mogą wywoływać zaburzenia. W modelu tym stresory i stres mają znaczenie negatywne – są jedną z przyczyn patologii.

W podejściu akcentującym interakcję różnych czynników interesująca jest koncepcja etiopatogenezy zaburzeń psychicznych Tadeusza Bilikiewi-

⁴⁴ M.E.P. Seligman, E.F. Walker, D.L. Rosenhan, *Psychopatologia*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

⁴⁵ Model podatność – stres prezentowany jest w literaturze psychiatrycznej i psychopatologicznej w rozdziałach dotyczących podejścia biologicznego do analizy zaburzeń (por. M.E.P. Seligman, E.F. Walker, D.L. Rosenhan, *Psychopatologia*). W pracach psychologów uwzględnia się zarówno po stronie podatności, jak i stresu czynniki natury biologicznej, psychologicznej i społecznej. Por. H. Sęk (red.), *Psychologia kliniczna*, t. 1–2; R.C. Carson, J.N. Butcher, S. Mineka, *Psychologia zaburzeń...*; L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*.

cza⁴⁶, który zakładał, że etiologia i patogeneza zaburzeń psychicznych jest zjawiskiem wielowymiarowym i dynamicznym. W ontogenezie dochodzi do nawarstwienia czynników chorobotwórczych. Pierwsza warstwa to trwałe podłoże dziedziczno-konstytucjonalne, usposabiające do zaburzeń; druga to czynniki etiopatogenetyczne uszkadzające lub zakłócające funkcjonowanie ośrodkowego układu nerwowego (podłoże organiczne choroby); trzecia to nakładające się cechy zespołów psychopatologicznych. Procesy zachodzące w tej warstwie decydują o treści zespołów psychopatologicznych. Ujawnia się w nich współdziałanie czynników wyzwalających (traumy, wydarzenia stresowe, wyczerpanie sił organizmu) i patoplastycznych (np. psychiczne właściwości podmiotu).

Współcześnie w koncepcjach podkreślających wielozmiennowe uwarunkowania myślenie przyczynowo-skutkowe zastępuje się analizą i badaniem czynników ryzyka zaburzeń. O czynnikach tych z badań epidemiologicznych i analiz teoretycznych wiadomo, że powodują zwiększone prawdopodobieństwo zaburzeń i chorób.

Model czynników ryzyka został najpełniej opracowany w wyniku badań epidemiologicznych chorób serca, w szczególności choroby niedokrwiennej i zawału mięśnia sercowego, oraz wyjaśniania współdziałania czynników biologicznych, psychicznych, behawioralnych i stresu życiowego⁴⁷. Stwierdzono, że do chorób tych dochodzi na skutek nakładania się (nawarstwiania) biologicznych, osobowościowych, temperamentalnych, a zwłaszcza behawioralnych czynników ryzyka i stresu życiowego. Im więcej tych czynników występuje w życiu konkretnych osób, tym większe jest prawdopodobieństwo pojawienia się choroby. W podejściu tym istotne są próby wyjaśnienia mechanizmów działania czynników ryzyka. Z badań tych wiadomo też, że działanie czynników ryzyka może być łagodzone przez czynniki ochronne, co przemawia za znaczeniem podejścia salutogenetycznego.

Model salutogenezy powstał, podobnie jak teoria stresu Hansa Selyego⁴⁸, w wyniku odkrycia⁴⁹. A. Antonovsky zauważył w swoich badaniach nad

⁴⁶ T. Bilikiewicz, *Psychiatria kliniczna*, t. 2, PZWL, Warszawa 1957.

⁴⁷ K. Wrześniewski, *Styl życia a zdrowie*, Wyd. Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1993; idem, *Medycyna psychosomatyczna i behawioralna*, w: J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, GWP, Gdańsk 2000.

⁴⁸ H. Selye, *Stres życia*, PZWL, Warszawa 1963.

⁴⁹ Hans Selye (ibidem, ss. 17–55) podaje, że jako student medycyny w 1925 r. w toku diagnozowania pacjentów chorych na różne choroby zauważył, że mają oni niewielką liczbę objawów specyficznych, podczas gdy większość objawów jest wspólna np. dla odry, grypy, chorób alergicznych. Swój nowy punkt widzenia na te zjawiska długo analizował i sprawdzał, aż w 1936 r. opublikował w piśmie „Nature” artykuł składający się z 74 wierszy pt. *A syndrome produced by diverse noxious agents* na temat zespołu stresu składającego

przystosowaniem się kobiet do klimakterium, że 29% kobiet, które przeżyły ekstremalny stres (obóz koncentracyjny, doświadczenie przesiedlenia i życia w warunkach wojennych), wykazywało dobry stan zdrowia psychicznego i fizycznego⁵⁰. Nie skupił się on tylko na wynikach 71% osób z objawami zaburzeń, ale zainteresował się wynikiem mniejszości i postawił sobie pytanie szersze: Dlaczego ludzie mimo oddziaływania wielu stresorów (patogenów) zachowują zdrowie lub w razie choroby powracają do zdrowia? Tak w ramach badań nad stresem i radzeniem sobie z nim, już w ujęciu transakcyjnym⁵¹, powstał nowy kierunek badań nad zdrowiem, zwany modelem salutogenezy⁵².

W modelu tym zakłada się, że człowiek, spotykając się z różnymi stresorami, dostraja się do tych wyzwań, by zachować dynamiczną równowagę procesów życiowych na optymalnym dla swego funkcjonowania poziomie. Zdrowie jest więc efektem stałego reagowania na wymagania w celu zachowania lub przywrócenia pewnego poziomu organizacji, który bywa nazywany poziomem dynamicznej równowagi zewnętrznej i wewnątrz systemu. A. Antonovsky uznał, że na utrzymywanie, rozwój i powrót do zdrowia wpływa kilka istotnych salutogenetycznych czynników: uogólnione zasoby odpornościowe (*generalised resistance resources* – GRR), stresory, poczucie koherencji (*sense of coherence* – SOC) i styl życia⁵³. Główną zmienną jest poczucie koherencji⁵⁴, które składa się z poczucia zrozumiałości, zaradności i sensowności. W wyniku dyskusji nad psychologiczną interpretacją komponentów poczucia koherencji stwierdzono, że można je przypisać do trzech typów właściwości osobowościowych: przekonania, kompetencji i cech emocjonalno-motywacyjnych⁵⁵.

Poczucie zrozumiałości (*comprehensibility*) jest zmienną poznawczą i odnosi się do stopnia, w jakim człowiek postrzega napływające informacje jako uporządkowane, spójne, dające się zrozumieć i przewidzieć.

Poczucie zaradności/sterowalności (*manageability*) jest zmienną poznawczo-instrumentalną i wynika z przekonania, że człowiekowi dostępne

się ze wszystkich nieswoistych zmian wywołanych w układzie biologicznym na wszystkie stawiane mu wymagania; jest to też wspólny mianownik wszystkich odczynów przystosowawczych ustroju. Ibidem, s. 70.

⁵⁰ A. Antonovsky, *Health, stress and coping...*

⁵¹ R.S. Lazarus, *Psychological stress and the coping process*, Springer, New York 1966.

⁵² A. Antonovsky, *Health, stress and coping...*

⁵³ A. Antonovsky, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia...*

⁵⁴ Syntetyczne i psychologiczne znaczenie poczucia koherencji wyraża się w przekonaniu podmiotu o racjonalności i przewidywalności świata oraz własnego położenia życiowego.

⁵⁵ H. Sęk, T. Pasikowski (red.), *Zdrowie – stres – zasoby*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001.

są zasoby zaradcze, choć nie muszą być jego własnością. Mogą to być także zasoby zewnętrzne, do których można się odwołać, np. sieci wsparcia, autorytety, *sacrum*. Mając poczucie zaradności, człowiek nie czuje się bezradny, nie czuje się ofiarą zdarzeń, lecz jest przekonany, że może sobie poradzić z trudnościami i niespodziankami.

Poczucie sensowności (*meaningfulness*) jest zmienną motywacyjno-emocjonalną i wyraża stopień, w jakim człowiek czuje, że życie ma sens, że wymagania życia warte są zaangażowania i wysiłku. Ludzie z wysokim poczuciem sensowności nie boją się wyzwań, poszukują sensu i podejmują wysiłek rozwiązywania problemów⁵⁶.

W nowszych pracach nad rolą zasobów w życiu człowieka poczucie koherencji określa się jako metazasób albo zasób kluczowy, tj. taki, który „zawładuje” innymi zasobami i w hierarchii zasobów zajmuje wysokie miejsce⁵⁷.

Badania empiryczne nad znaczeniem prozdrowotnym poczucia koherencji jako metazasobu i próby weryfikacji empirycznej modelu salutogenetycznego opisane są zarówno w literaturze polskiej, jak i zagranicznej. Tematyce tej poświęcono monografię pt. *Stres i zdrowie*⁵⁸, zaś w książce pt. *Zdrowie – stres – zasoby* zebrano badania polskie z lat 90.⁵⁹ Można więc przyjąć, że główne założenia modelu salutogenetycznego zostały empirycznie potwierdzone⁶⁰.

Podsumowując, można stwierdzić, że poziom zdrowia zależy od procesów regulacji, które następują, gdy na człowieka działają stresory. Konfrontacja ze stresorami powoduje stan napięcia, który może być oceniany jako nieszkodliwy albo jako wyzwanie, zagrożenie lub strata, w obliczu którego człowiek podejmuje aktywność radzenia sobie. Gdy działania te okazują się skuteczne, napięcie nie przeradza się w stres, czego wynikiem jest prozdrowotny stan organizmu na poziomie somatycznym i psychicznym, który

⁵⁶ H. Sęk, *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*.

⁵⁷ H. Sęk, *Zastosowanie teorii zachowania zasobów S. Hobfolla do interpretacji mechanizmów działania zasobów w świetle wybranych badań z zakresu psychologii zdrowia*, w: E. Bielawska-Batorowicz, B. Dudek (red.), *Teoria zachowania zasobów Stevana E. Hobfolla – polskie doświadczenia*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2012.

⁵⁸ T. Pasikowski, *Stres i zdrowie*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000.

⁵⁹ Książka pt. *Zdrowie – stres – zasoby* zawiera przede wszystkim teksty bazujące na referatach wygłoszonych na konferencji naukowej pt. „Model salutogenezy – poczucie koherencji a poziomy zdrowia” zorganizowanej w Instytucie Psychologii w listopadzie 2000 r. Tomasz Pasikowski i Helena Sęk byli także autorami grantu badawczego KBN H01F 028 15 na ten temat. Wynikiem międzynarodowej konferencji na temat poczucia koherencji był też specjalny numer „Polish Psychological Bulletin” red. A. Frączek, B. Mroziak 30(4)/1999.

⁶⁰ H. Sęk, T. Pasikowski (red.), *Zdrowie – stres – zasoby*; T. Pasikowski, *Co z tym zdrowiem?...*

można także określić jako nowy poziom dynamicznej równowagi mechanizmów regulacyjnych. Głównym mechanizmem sterującym przebiegiem tych procesów jest poczucie koherencji, które mobilizuje uogólnione zasoby odpornościowe i pomaga w wyborze strategii zaradczych dostosowanych do obciążeń i własnych możliwości. Skutkuje to skutecznym radzeniem sobie, co oznacza, że stan napięcia nie zamienia się w przewlekły i szkodliwy stres, a zakłócenia powstałe wskutek działania stresu życiowego zostają opanowane. Człowiek utrzymuje wówczas stan zdrowia lub do niego powraca i rozwija swoje zasoby zdrowotne.

Te funkcje mechanizmu salutogenetycznego zależą, zdaniem A. Antonovsky'ego⁶¹, od okresu historycznego i zmiennych społeczno-kulturowych. W tym kontekście działają przede wszystkim wzory opieki, systemy ról społecznych, od których zależy to, czy doświadczenie, jakie człowiek zdobywa, spełnia wymagania, które decydują o rozwoju poczucia koherencji.

3. Relacje między modelem patogenetycznym i salutogenetycznym

Zdaniem A. Antonovsky'ego⁶² podejścia patogenetyczne i salutogenetyczne można uznać za komplementarne. Dlatego należy dzielić wysiłek intelektualny oraz nakłady badawcze i diagnostyczne na oba podejścia. Błędem byłoby bowiem porzucenie myślenia w modelu patogenetycznym.

Gdy celem diagnozy jest wyjaśnienie przyczyny załamania zdrowia i rozwoju choroby, koncentrujemy się na patogenach, stresorach i podatności na wystąpienie zaburzeń, szukamy też czynników wyzwalających w jednostce, środowisku i jej relacjach z otoczeniem. Ma to służyć pogłębionemu rozumieniu mechanizmów patogenetycznych i genezy zaburzeń. Badamy wówczas zakłócenia funkcji regulujących zachowanie w obszarze procesów poznawczych, emocjonalnych, oceniających świat i siebie samego, a także analizujemy antyzdrowotny styl życia i poszukujemy czynników ryzyka. Do wyjaśnienia patomechanizmu wykorzystuje się odpowiednie teorie i modele naukowe.

Model salutogenetyczny służy wyjaśnianiu genezy zdrowia. Jest on wykorzystywany, gdy psycholog kliniczny jest zainteresowany promocją zdrowia i zapobieganiem patologii. Model ten jest też ważny w sytuacji choroby, gdy chcemy lepiej poznać procesy zdrowienia, ale także w ciężkim stanie choroby, gdy przyczynowe leczenie somatyczne jest niemożliwe. Wówczas

⁶¹ A. Antonovsky, *Health, stress and coping...*

⁶² A. Antonovsky, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia...*

przydaje się wiedza o psychicznych i duchowych zasobach człowieka i jego środowiska, które warunkują jakość życia w chorobie i zmniejszają cierpienie, co ma miejsce w opiece paliatywnej i hospicyjnej. Poszukuje się wówczas sił do walki z chorobą zawartych w uogólnionych zasobach odpornościowych człowieka: biologicznych, psychicznych i społeczno-kulturowych oraz określa się metazasoby, zwłaszcza woli życia zawartej w komponencie poczucia koherencji, jakim jest poczucie sensowności.

Koncepcja komplementarności sprawdza się, gdy analizie poddaje się postępowanie psychologa klinicznego i zespołu opieki zdrowotnej. Trudno jednak zastosować w tych sytuacjach myślenie dymensionalne na wymiarze zdrowie – choroba i uznać mechanizmy patopsychologiczne za odpowiadające jakościowo mechanizmom salutogenetycznym.

Podczas próby integracji obu tych podejść⁶³ stwierdzono też, że koncentracja na krańcach wymiaru zdrowie – choroba może prowadzić do szkodliwych ograniczeń. Takim zagrożeniem może być m.in. nadmierne skupienie się na promowaniu zachowań zdrowotnych, np. ze stosowania restrykcyjnej diety może wyniknąć patologia odżywiania. Psycholog koncentrujący się na patogenach może natomiast pominąć potencjały i zasoby zdrowotne, co ogranicza działanie na rzecz wzmacniania pozytywnego zdrowia i dobrostanu.

Nawiązując do koncepcji Antonovsky'ego⁶⁴ dotyczącej dobrostanu, można rozważać relacje między salutogenezą a patogenezą na wymiarze dobrostanu i choroby odczuwanej subiektywnie (*illness – wellness continuum*). Subiektywne podejście do zdrowia i choroby umożliwia zastosowanie myślenia ilościowego. Ed Sarafino przedstawił zobiektywizowane wskaźniki charakterystyczne dla przeciętnego dobrostanu i wskaźniki podwyższonego i wysokiego dobrostanu, u podłoża którego tkwią czynniki biologiczne, psychologiczne (w tym styl życia) i społeczno-kulturowe, oraz wskaźniki obniżonego dobrostanu, stanu choroby i głębokiego zaburzenia funkcji organizmu, aż do stanu terminalnego. Po stronie obniżonego dobrostanu stwierdza się deficyt zasobów i duże nasilenie czynników ryzyka; po stronie podwyższonego dobrostanu – rozbudowane zasoby i niski poziom ryzyka zdrowotnego⁶⁵.

Stany chorobowe cechują się jednak nie tylko deficytem potencjałów zdrowotnych, ale też stanem jakościowo zmienionych struktur i funkcji organizmu, u podłoża których stwierdza się działanie różnych czynników uszkadzających, chorobotwórczych. Analiza stanów chorobowych powinna

⁶³ L. Cierpiałkowska, H. Sęk, *Orientacja na dobrostan...*, s. 181.

⁶⁴ A. Antonovsky, *Health, stress and coping...*; idem, *Unraveling the mystery of health...*

⁶⁵ E.P. Sarafino, *Health psychology*, Wiley, New York 2006.

więc także uwzględniać wiedzę o rodzajach chorób, a wiedza ta jest obszerna i analityczna.

Dobre zdrowie i różne poziomy dobrostanu analizuje się, akcentując zjawiska psychiczne, takie jak pozytywne emocje, różne zasoby kluczowe (np. poczucie koherencji⁶⁶) i zasoby konkretne (np. poczucie kompetencji emocjonalnej czy społecznej).

Niezależnie od tego wskazane jest też myślenie podobne do tego, jakie przedstawiono w modelu podatność – stres⁶⁷. Zgodnie z podejściem całościowym i syntetyzującym trzeba by do tego modelu dodać jeszcze jeden element i analizować zależności stres a podatność vs. odporność. Wówczas można jednocześnie myśleć kategoriami pato- i salutogenetycznymi. Wyraża się to tym, że psycholog kliniczny jest w swoim myśleniu uwrażliwiony zarówno na cierpienie człowieka, jak i jego dobrostan. W zależności od wymagań sytuacji badawczej lub praktycznej rozwiązuje on zadania z zakresu patogenezy i/lub salutogenezy.

W modelu radzenia sobie ze stresem stwierdzono, że to, czy wydarzenia życiowe i różne obciążenia doprowadzą do choroby, czy wzmocnią zdrowie, zależy od następujących czynników: rodzaju stresorów (siła, nagłość, czas trwania), oceny stresorów, osobowości (podatnej lub odpornej), nawyków reagowania (strategie zaradcze skuteczne vs. nieskuteczne, zachowania prozdrowotne vs. antyzdrowotne), zasobów środowiska (fizycznego, materialnego i społecznego – bogatego lub ubogiego w źródła wsparcia). W czasie nakładania się tych czynników można rozpoznać ogniwa oraz tendencje zarówno patogenetyczne, jak i salutogenetyczne⁶⁸.

Zainteresowanie wyłącznie jednym z analizowanych podejść jest oczywiście sprawą podejścia do psychologii klinicznej i preferencji psychologa klinicznego. Próby syntezy mają jednak na celu wskazanie, na jakie błędy i ograniczenia jest narażony klinicysta, gdy kieruje się jednostronnym podejściem w badaniach i praktyce.

Zakończenie

Wieloletnie studia i badania empiryczne wykazały, że pojęcia „zdrowie” i „choroba” należą do podstawowych w psychologii klinicznej. Stwierdzono, że obie te kategorie, powiązane ze sobą, są wieloznaczne. Można je ujmować jako stan i proces. W badaniach naukowych i praktyce klinicznej trzeba

⁶⁶ H. Sęk, *Zastosowanie teorii zachowania zasobów S. Hobfolla...*

⁶⁷ M.E.P. Seligman, E.F. Walker, D.L. Rosenhan, *Psychopatologia*.

⁶⁸ H. Sęk, *Orientacja patogenetyczna i salutogenetyczna...*, ss. 52–53.

uwzględniać zarówno aspekt obiektywny, jak i subiektywny, polegający na przeżywaniu obiektywnie istniejących stanów zdrowia i zaburzeń.

Współczesne modele patogenetyczne i salutogenetyczne uwzględniają różne jakościowo kategorie i wymiary. Analiza procesów zdrowia i choroby jest więc zarówno jakościowa, jak i ilościowa oraz dotyczy wymiarów: biologicznego, psychologicznego i społecznego.

Zdrowie i choroba oraz ich saluto- i patogeneza to przede wszystkim złożone procesy dynamicznego równoważenia obciążeń i zasobów zdrowotnych. W procesach tych istotną rolę odgrywają także przekonania zdrowotne ludzi i ich aktywność w sferze zdrowia i choroby – ich styl życia.

Pogłębione analizy stały się konieczne do stworzenia nowoczesnej wiedzy psychologicznej o podejściu patogenetycznym i salutogenetycznym, którą można także zastosować w praktyce psychologa klinicznego.

Relacje między patogenezą i salutogenezą odzwierciedlają się w myśleniu o nich zarówno o charakterze komplementarnym, jak i równoczesnym. W podejściu równoczesnym można zastosować wiedzę o prawidłowości działania czynników prozdrowotnych i antyzdrowotnych w postrzeganiu figury i tła. Równoczesne działanie różnych wymiarów zdrowotnych sprawia też, że można stawiać uzasadnione pytanie: Ile jest zdrowia w chorobie i zaburzeń w zdrowiu?

ANDRZEJ KLAWITER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Psychologii
Zakład Logiki i Kognitywistyki



NATURA PROCESU POZNAWCZEGO

1. Kognitywistyka jako system wiedzy i jako dyscyplina realnej nauki

a) Czy nauka o umyśle jest w ogóle potrzebna?

Kognitywistyka (ang. *cognitive science*) to nauka zajmująca się umysłem poznającym. W tym przypadku stwierdzenie, że jest to dyscyplina nauki, nie jest trywialne. Osoby ją studiujące lub uprawiające niejednokrotnie proszone są o objaśnienie znaczenia słowa kognitywistyka¹. Nierzadko też spotykają się z wątpliwościami wyrażanymi przez badaczy pracujących w dziedzinach usankcjonowanych tradycją instytucjonalną. Owi badacze zastanawiają się, czy przedsięwzięcia zmierzające do badania umysłu w sposób naukowy wymagają wyodrębnienia zupełnie nowej dyscypliny. Według nich mówienie o umysłach jest wysoce ryzykowne, bo próżno ich szukać wśród obiektów fizycznych, którymi zajmują się szeroko pojęte nauki przyrodnicze, a to one wszak wyznaczają standardy naukowości oraz decydują o tym, co jest, a co nie jest obiektem fizycznym, a więc co może stać się przedmiotem badania. Wątpiący w istnienie umysłów badacze proponują zastosowanie swoistej brzytwy Ockhama. Polegałoby to na wyeliminowaniu terminu „umysł” z twierdzeń aspirujących do naukowości (przecież nie występuje on w obecnym języku nauk przyrodniczych!) i takim ich przeformułowaniu, aby odno-

¹ Kiedy w maju 2010 r. studenci V roku UAM w Poznaniu, pierwsi absolwenci studiów kognitywistycznych w Polsce, otrzymywali dyplomy absolutoryjne, to widniała na nich informacja, że ukończyli kognitywistykę.

siły się one do struktury i funkcji mózgu, który dla badacza przyrodnika jest naturalnym, choć – przez swoją złożoność – onieśmielającym przedmiotem naukowych dociekań. Zwolennik takiego ujęcia będzie np. utrzymywać, że zamiast mówić o wyborach i decyzjach podejmowanych przez umysł, lepiej przełożyć to na zdania o wyborach i decyzjach będących skutkiem procesów przebiegających w określonych systemach mózgu. Rezerwę wobec kognitywistyki i jej skupienia na umyśle wyrażają nie tylko przyrodnicy, ale również filozofowie. Ci z kolei argumentują, że pojęcie umysłu jest wzięte z ich dyscypliny, a badane przez kognitywistykę procesy poznawcze mogą być z powodzeniem wyjaśniane na gruncie standardowej epistemologii, bez potrzeby powoływania nowej nauki². Pogląd ten uważam za nietrafny i spróbuję pokazać, dlaczego nie z epistemologii czerpali inspirację twórcy kognitywistyki.

b) Poznanie z perspektywy filozofa

Filozofowie od wieków zastanawiali się nad poznaniem³. Byłoby zatem zrozumiałe, że to epistemologia, a więc dział filozofii zajmujący się poznaniem, będzie źródłem koncepcji lub choćby pomysłów dających się wykorzystać przy tworzeniu zrębów nauki, której przedmiotem byłyby ludzkie procesy poznawcze. Tak się jednak nie stało. Choć w dziejach filozofii da się wskazać przebłyśki idei, które legły u podstaw współczesnych naukowych ujęć poznania, to żyjący filozofowie nie odegrali pierwszoplanowej roli w rewolucji kognitywistycznej. Powodem tego była specyfika filozoficznego podejścia do poznania. Skupiało się ono na określeniu relacji między abstrakcyjnie scharakteryzowanym podmiotem a równie abstrakcyjnie rozumianym przedmiotem i nie brało pod uwagę faktycznego przebiegu procesu pozna-

² Dobrze ilustruje to choćby opinia sformułowana w 1999 r. w trakcie dyskusji o kognitywizmie. Wyraził ją uznany polski epistemolog, Jan Woleński. „Żeby postawić teraz tezę trochę kontrowersyjną, jako człowiek starszej daty i konserwatysta powiem, że dla mnie nauki kognitywne nie powodują na terenie filozofii żadnej rewolucji. To po prostu pewien język, wygodny, bo współczesny. Łatwiej nam mówić o umyśle na przykład w kategoriach maszyn Turinga, konekcjonizmu czy nawet funkcjonalizmu niż w tradycyjnym języku kartezjańskim czy locke’owskim. Ale na terenie filozofii kognitywizm nie wnosi nic nowego. Całą tradycyjną epistemologię potrafię przełożyć na język kognitywistyczny i odwrotnie” [podkr. – A.K.] (J. Woleński, *Głos w dyskusji „Kognitywizm – przełom czy modny żargon?”*, „Znak” 11 (534)/1999, s. 77). Traktuję tę wypowiedź jako ilustrację rezerwy wobec „nowinkarstwa” i powierzchownej mody intelektualnej, a nie jako stanowisko indywidualnego badacza, który być może już je zmodyfikował.

³ Pojęcie to pełniło w filozofii funkcję *pars pro toto*, czyli reprezentowało wszelkie czynności umysłu.

nia. W efekcie zabiegi te sprowadzały się do określania warunków, jakie powinny być spełnione zarówno po stronie przedmiotu, jak i podmiotu, po to, aby poznanie było w ogóle możliwe. Badano zatem, jak możliwe jest to, że umysł umożliwia podmiotowi kontakt z przedmiotem. Faktyczne przebiegi procesów poznawczych traktowane były jedynie jako egzemplifikacje apriorycznie ustalonych prawidłowości, nie zaś niewzruszalne probierze ich trafności. Gdyby pominąć niechęć filozofów do konfrontowania ich propozycji z empiryczną rzeczywistością, można byłoby potraktować ich koncepcje teoriopoznawcze jako próby zbudowania ogólnego modelu poznania, przydatnego w integrowaniu częściowej wiedzy uzyskiwanej w naukach szczegółowych⁴. Wszak zamysł, by stworzyć ogólny model poznania jest zgodny z zasadami budowy teorii naukowej. Wartość takiego modelu ocenia się na podstawie jego przydatności przy wyjaśnianiu faktycznych procesów poznawczych. Należałoby więc wskazać, jak ów filozoficzny model odnieść do rzeczywistych sytuacji, w których zachodzą procesy poznawcze. Specyfika podejścia filozoficznego wyrażała się jednak w tym, że ani przy konstrukcji modeli poznania, ani przy ich „testowaniu” nie brano pod uwagę ich związku z empirycznym światem. Były dwa zasadnicze powody takiego postępowania. Po pierwsze, zakładano, że określenie relacji poznawczej sprowadza się do charakterystyki podmiotu i przedmiotu, które należy analizować z osobna i bez uwzględniania ich związków z otoczeniem. Przypuszczano, że znając cechy członów takiej relacji, czyli podmiotu i przedmiotu, łatwo będzie ustalić prawidłowości jej zmian na podstawie wyobrażonych zmian jej składników. Było to więc przekonanie, że jeśli określi się cechy statycznego układu, jaki tworzą podmiot i przedmiot, to da się przewidzieć sposób zachowania układu, kiedy zostanie on wprawiony w ruch. Nie dostrzegano, iż nie da się opisać mechanizmu działania systemu (jego „ruchu”⁵) na podstawie wiedzy o cechach jego składników znajdujących się w stanie spoczynku⁶. W odniesieniu do procesu poznania znaczy to, iż próbowano wyobrazić sobie jego

⁴ Dążenie takie można odnaleźć np. w filozofii Davida Hume’a. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1748) sugerował on, że ideałem, do którego chciałby zmierzać, jest mechanika umysłu wzorowana na mechanice Izaaka Newtona. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977.

⁵ Zrozumiałe, że słowo „ruch” nie jest tu rozumiane wąsko i odnosi się nie tylko do zmian położenia w przestrzeni fizycznej, lecz do dynamiki zmian układu, który tworzą podmiot i przedmiot.

⁶ Podejście takie krytykował m.in. Ludwig Wittgenstein: „Jeżeli znamy maszynę, to cała reszta – czyli ruchy, jakie ona wykona – zdaje się już całkowicie wyznaczona. [...] Ale kiedy tak się myśli, że w jakiś zagadkowy sposób w maszynie tkwią już jej możliwe ruchy? – Cóż, gdy się filozofuje”. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, § 193–194, ss. 114–115.

przebieg nie na podstawie danych o dynamice zachowań podmiotu i przedmiotu w trakcie tego procesu, lecz na podstawie wiedzy o ich stanach przed jego rozpoczęciem. Po drugie, rezygnacja z odnoszenia modelu poznania do rzeczywistości empirycznej nie brała się z krótkowzroczności filozofów, którzy mieliby nie dostrzegać potrzeby takiej konfrontacji. Był to raczej przejaw dążenia do ochrony filozofii przed rozpuszczeniem się w naukach przyrodniczych lub społecznych. Dlatego też uważali oni, iż odniesienie modelu poznania do rzeczywistości nie jest zadaniem dla filozofów, lecz dla badaczy z innych dyscyplin⁷. Proszeni o wskazanie dyscypliny, w której wypracowany przez nich model mógłby zostać przetestowany, odpowiadają, że jej wybór również nie jest sprawą filozofa. Takie podejście sprawiło, że jeśli już od strony filozofii płynęły inspiracje i wsparcie dla tworzenia naukowej wiedzy o poznaniu, to pochodziły one od logików, filozofów języka oraz filozofów nauki, a nie od – nazywających się teoretykami poznania – epistemologów.

c) O potrzebie nowej nauki o poznaniu i o ograniczeniach dotychczasowych nauk

Skoro filozofowie nie zamierzali odnosić idei epistemologicznych do faktycznych ludzkich procesów poznawczych, a naukowcy nie kwapili się, aby to zrobić za nich, wydawać by się mogło, że ci ostatni mogli sami, pozostając w dyscyplinie, którą uprawiają i stosując wypracowane w niej metody i wiedzę, wziąć się za badanie procesów poznawczych. Na przeszkodzie stanęły ograniczenia dziedzinowe, które sprawiają, że opracowana w taki sposób koncepcja byłaby jednostronna, a przez to daleka od kompletności. Jest tak dlatego, że w każdej z istniejących tradycyjnych dyscyplin problem poznania stanowi – w najlepszym razie – zagadnienie poboczne, ujmowane z perspektywy wiedzy tworzącej rdzeń tej dyscypliny. Można więc np. wyobrazić sobie koncepcje poznania stworzone z punktu widzenia biologa, psychologa czy językoznawcy. Każda z tych nauk ujmowałaby problemy poznania ze specyficznej dla siebie perspektywy i sytuowałaby je poza właściwą dla niej

⁷ Skłonności filozofów do zrzucania na reprezentantów innych dyscyplin niewdzięcznych obowiązków wykazywania, że koncepcje filozoficzne tkwią w empirycznej rzeczywistości, są powszechnie znane. Wielokrotnie pisał i mówił o tym Daniel C. Dennett. Na przykład w swoim wykładzie o świadomości daje przykład filozofa, który objaśnia, że iluzjonista prezentujący przecinanie kobiety na dwie połowy wcale jej nie kawałkuje, lecz tworzy warunki, które skłaniają widzów, by myśleli, że faktycznie to robi. Na pytanie, jak iluzjonista to robi, filozof odpowiada: to nie jest zadanie dla mojego wydziału (*This is not my department*). http://www.ted.com/talks/dan_dennett_on_our_consciousness.html [18.02.2015].

wiedzą rdzeniową. Tymczasem chodzi o to, aby zdać sobie sprawę, że nie da się zrozumieć ludzkiego funkcjonowania, jeśli nie zrozumie się działania ludzkiego umysłu, a w tym jego procesów poznawczych. Należy więc radykalnie zmienić podejście do poznania i nie czekając, aż zajmą się nim inne nauki, dla których i tak będzie to zagadnienie poboczne, potraktować je jako naczelny problem badawczy. Taki, który z pewnością wymaga solidnego osadzenia w wiedzy wypracowanej w innych dyscyplinach, lecz którego badanie wytworzy własną perspektywę, pozwalającą spojrzeć z poznawczego punktu widzenia na procesy biologiczne, psychologiczne czy językowe.

Realizacja tego wymaga wykroczenia poza obszary specjalizacji poszczególnych nauk, a więc nabycia nowych kompetencji. Udoskonalać się one będą wraz z rozwojem nowej nauki i postępami w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: „Jak działa umysł?”⁸. Pytanie, które nie będzie traktowane jako zagadnienie uboczne, pojawiające się jako efekt zewnętrznego – z perspektywy danej dyscypliny – zapotrzebowania, lecz wyrażać będzie podstawowe zadanie takiej nauki: wyjaśnienie mechanizmu działania umysłu. Projekt tworzenia nowej nauki, a więc postulat wyodrębnienia własnego obszaru badawczego w sytuacji, gdy dziedzinowy podział wiedzy naukowej jest już utrwalony, może być odbierany jako uzurpacja. Za jego rozwijaniem przemawia przede wszystkim to, że czyniąc problem poznania zagadnieniem naukowym, mamy szansę na tworzenie coraz trafniejszych modeli umysłu, a co za tym idzie – coraz trafniejszych modeli ludzkiego działania.

Aby unaocznić potrzebę takiego zadania, rozważmy przykład typowego procesu poznawczego i spróbujmy na tej podstawie uchwycić jego zasadnicze rysy. Przykład ten będzie ilustrować specyfikę poznawczej aktywności umysłu, pozwoli też odsłonić powody, dla których badacze uznali, że należy powołać odrębną dyscyplinę naukową do badania umysłu poznającego.

2. Czytanie jako przykład typowego procesu poznawczego

a) Jak przebiega czytanie?

Wyobraźmy sobie, że siedzimy w fotelu i czytamy w gazecie codziennej artykuł o przedłużającym się remoncie ulicy, którą jeździmy do pracy. Tekst

⁸ Taki właśnie tytuł nadał swojej książce Steven Pinker. Oryginał ukazał się w 1997 r., polski przekład (niestety, z wieloma błędami) – w 2002 r. (por. S. Pinker, *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, Książka i Wiedza, Warszawa 2002). Sam Pinker traktuje ją jako podręcznik, lecz jest to raczej splot luźnych, choć niekiedy przenikliwych i zaskakujących, refleksji nad wybranymi problemami kognitywistyki, dyscyplin pokrewnych i życia codziennego. Warto jednak podkreślić, że sam tytuł świetnie odzwierciedla zasadnicze zadanie kognitywistyki: opisanie mechanizmu działania umysłu.

zawiera istotne dla nas wiadomości (chcemy dowiedzieć się, kiedy wreszcie skończą się uciążliwości, jakie codziennie przeżywamy), a więc czytamy go uważnie, szukając przewidywanej daty zakończenia remontu. Już po chwili wydobywamy z niego wszystkie potrzebne nam informacje i możemy odłożyć prasę. Nie ulega wątpliwości, że ta stosunkowo prosta i niewymagająca wielkiego natężenia uwagi czynność zdobywania przydatnej informacji przebiega tak sprawnie, gdyż opanowaliśmy biegle umiejętność czytania. Większość z nas nauczyła się tego w szkole i robi to niemal automatycznie, jeśli tylko w zasięgu wzroku znajdzie się tekst napisany w znanym nam języku. Kiedy jednak mamy objaśnić, jak przebiega czytanie, to stajemy przed nie byle jakim spiętrzeniem kłopotów. Wiadomo przecież, że czytanie polega na wydobywaniu treści (znaczeń) z przekazów językowych wtłoczonych w zestandaryzowane wzorce graficzne. Wystarczyłoby więc zastosować typowe reguły postępowania badawczego i wyodrębnić z tego złożonego procesu poznawczego poszczególne procesy składowe. Po dokonaniu takiej dekompozycji można przystąpić do analizowania, opisywania i wyjaśniania mechanizmów działania każdego z tych procesów z osobna, by wreszcie, ustaliwszy związki między nimi, złożyć je z powrotem i pokazać, że efekt końcowy, czyli czytanie ze zrozumieniem, polega na sprawnym uruchomieniu całego ich spłotu.

Jak jednak tego dokonać, skoro nie jesteśmy pewni, na jakie składowe procesy ten powinien być rozbity? Nawet gdybyśmy to potrafili, to jak badać każdą z nich w izolacji od pozostałych? Jak odtworzyć związki między nimi i ustalić, które z nich są zasadnicze, a które pochodne? I wreszcie, jak owe subprocesy scalają się (ang. *bind*) w jedną całość, jaką jest dla nas czytanie?

W tym w znacznym stopniu zautomatyzowanym i wysoce zestandaryzowanym procesie, który jest złożony z perspektywy badacza, lecz stosunkowo prosty z perspektywy jego wykonawcy, jak w soczewce skupiają się ważne umiejętności umysłu. Angażuje on bowiem: spostrzeganie zmysłowe (wzrokowe rozpoznawanie liter i wyrazów), mówienie (tu: zdolność do generowania dźwięków mowy na podstawie znaków graficznych), posługiwanie się językiem (odtworzenie struktur składniowych i semantycznych), rozumowanie (zarówno klasyczne formy wnioskowania, jak i wnioskowania konwersacyjne, np. implikatury), świadomy wybór czasu i sposobu realizacji zaplanowanego wcześniej działania (np. oszacowanie, kiedy należy przystąpić do czytania, wstępne rozpoznanie, czy tekst wymaga czytania w skupieniu i ciszy, czy też wystarczy go pobieżnie przejrzeć), świadomą kontrolę jego przebiegu i uzyskanego rezultatu, wreszcie – decyzję o sposobie wykorzystania zdobytej podczas czytania wiedzy. Niewielkie fragmenty niektórych tych procesów potrafimy już dziś symulować. Na przykład za pomocą pro-

gramów komputerowych typu OCR (*optical character recognition*) można identyfikować kształty liter, a za pomocą innych – przekształcać napisy na mowę syntetyczną (np. NETtalk). Są to jednak symulacje efektów, a nie faktycznych mechanizmów działających w trakcie czytania. Z tego też powodu nie da się ich wykorzystać przy budowie kompletnego modelu, pozwalającego⁹ wyjaśnić, jak mózgowo-umysłowe procesy składowe integrowane są w złożony mechanizm czytania.

Można więc zapytać, jaki związek z kognitywistyką ma badanie czytania. Skoro wyjaśnienie procesu czytania wymaga współpracy specjalistów z wielu dotychczasowych dziedzin nauki, to poradzą sobie oni z tym bez tworzenia nowej dziedziny – kognitywistyki. Nie bardzo wszak wiadomo, co ta ostatnia mogłaby wnieść własnego do wiedzy niezbędnej do wyjaśnienia czytania. Odpowiedź na tę wątpliwość wymaga dłuższego wywodu.

b) Czytanie jako złożony proces poznawczy

Panuje powszechna zgoda, że czytanie to złożony proces poznawczy. W takiej sytuacji typowa strategia polega na wyodrębnianiu składowych tego procesu i badaniu każdej z nich z osobna. Trzeba przy tym rozstrzygnąć cały szereg kwestii, poczynając od spraw zasadniczych, na wysoce specjalistycznych kończąc. Prześledźmy to na przykładzie wzrokowych mechanizmów aktywnych podczas czytania. Przystępując do badania czytania, trzeba zdecydować, czy wzrokowe rozpoznawanie liter, wyrazów i tekstu angażuje takie same mechanizmy, jak w przypadku standardowego widzenia, czy też wykorzystywany jest do tego mechanizm odrębny. Stwierdzenie tego nie jest proste, zwłaszcza że cel czytania jest inny niż cel standardowego widzenia. To ostatnie służy do rozpoznawania trójwymiarowych przedmiotów w otoczeniu, natomiast złożony z liter tekst ma zupełnie inne cechy niż obiekty z otoczenia. Po pierwsze, tekst jest dwuwymiarowy, a obiekty z otoczenia trójwymiarowe, co znaczy, że podczas czytania nieaktywne („wyłączone” lub stłumione) są procesy stereopsji (odpowiedzialne za widzenie w 3D) i pomijane wskazówki głębi. Po drugie, kształty liter są proste, zadane z góry, a ich liczba jest niewielka, co ułatwia ich szybką i trafną identyfikację. Natomiast kształty przedmiotów w otoczeniu rzadko są proste i regularne, ponadto liczba dostępnych wzrokowo kształtów jest nieograniczona. Po trzecie, tekst jest

⁹ Optymiści upierający się, że takie symulacje komputerowe, realizowane zwykle w formie sztucznych sieci neuronowych, pomogą, po rozbudowie i wysubtelnieniu, lepiej zrozumieć umysłowe mechanizmy czytania, powinni wziąć pod uwagę to, że poruszanie się na kołach też nie jest dobrym modelem chodzenia.

najczęściej monochromatyczny, a więc standardowe czytanie nie angażuje systemu wyspecjalizowanego w widzeniu barwnym. Różnic jest więcej (tekst jest statyczny, wielkości liter są zestandaryzowane, zadany jest kierunek i zwrot tekstu itd.), lecz nawet te wymienione pokazują, że podczas czytania wykorzystywane są co najwyżej tylko niektóre z modułów niezbędnych do „normalnego” trójwymiarowego widzenia. Mogłoby to przemawiać za odrębnością wzrokowych mechanizmów czytania od tych, które działają w trakcie „zwykłego” widzenia. Wzrokowy mechanizm czytania byłby – w najlepszym wypadku – mocno zubożony, a więc odmienny od standardowego. Są jednak badacze, którzy kwestionują takie podejście i argumentują, powołując się na dane uzyskane za pomocą neuroobrazowania, że ważniejsze niż różnice są podobieństwa w działaniu wzroku podczas czytania i podczas rozglądania się po otoczeniu. Ich zdaniem podobieństwa są uderzające, gdyż podczas czytania wykorzystywane są standardowe – choć nie wszystkie¹⁰ – systemy kory wzrokowej¹¹. Co prawda systemy te są odpowiednio „dostrojone”, aby można z nich było korzystać przy szybkim rozpoznawaniu liter i słów, jednak w obydwu przypadkach: widzenia zwykłego i wzrokowego rozpoznawania znaków językowych mamy do czynienia z tym samym mechanizmem. Z tą kwestią generalną wiąże się cały szereg problemów szczegółowych, np. czy skuteczne czytanie wymaga rozpoznawania litery po literze, czy też przebiega w inny sposób? Przeciwko modelowi sekwencyjnemu (litera po literze) przemawiają znane przypadki takich oto zdań: „Poratysz pteryczać to zadine”¹². Dla niektórych badaczy jest to poważny argument przeciwko standardowym modelom czytania. Twierdzą oni, że zdolność odtwarzania treści zdań tak poważnie zniekształconych w warstwie graficznej jest przejawem ważnej prawidłowości, tej mianowicie, że zasadniczym celem czytania nie jest wierne rozpoznanie graficznego kształtu słów, lecz wydobywanie zakodowanych w nich znaczeń (treści). Z tego też powodu w naszą zdolność czytania wbudowany jest mechanizm minimalizowania zakłóceń w „kodzie graficznym”, co pozwala odtworzyć znaczenie nawet ze zdeformowanego lub zubożonego zapisu. Niełatwo dostrzec tę zdolność, jeśli bada

¹⁰ Stanislas Dehaene nazywa to recyklingiem neuronalnym. Polega to na wykorzystaniu standardowego mechanizmu neuronalnego, wyspecjalizowanego w identyfikacji linii, ich położenia, kątów między nimi oraz tym podobnych prostych związków do rozpoznawania liter i ich ciągów. S. Dehaene, *Reading in the Brain*, Viking, Penguin Group, London 2009.

¹¹ B.D. McCandliss, L. Cohen, S. Dehaene, *The visual word form area: Expertise for reading in the fusiform gyrus*, „Trends in Cognitive Sciences” 7(7)/2003, ss. 293–299; S. Dehaene, *Reading in the Brain*.

¹² J. Grainger, C. Whitney, *Does the human mind read words as a whole?*, „Trends in Cognitive Sciences” 8(2)/2004, ss. 58–59.

się czytanie, ograniczając się do języków indoeuropejskich, a właściwie do języka angielskiego. *De facto* to dla niego tworzona jest i na nim testowana większość modeli czytania. To właśnie w językach indoeuropejskich słowa kodowane są przez sekwencje liter, dlatego też narzuca się pogląd, że czytanie powinno polegać na odtworzeniu słownikowego (ortograficznego) kształtu słowa. Jednak w takich językach, jak chiński, japoński czy hebrajski, stosuje się zupełnie inne sposoby graficznego zapisu słów, a więc czytanie, czyli wydobywanie znaczenia z zapisu graficznego, nie może przebiegać zgodnie ze standardowym, ortograficznym jego modelem. Autorem tej krytyki oraz propozycji pozytywnej, jaką stanowi opracowanie uniwersalnego modelu czytania, stosującego się do jak najszerszej klasy języków (indoeuropejskich, a także ugrofińskich, semickich oraz chińskiego i japońskiego), jest Ram Frost¹³. Postuluje on, aby koncepcja czytania¹⁴ respektowała dwa założenia: (1) wymóg uniwersalności (*universality constraint*) oraz (2) użyteczności językowej (*linguistic plausibility*). Zgodnie z pierwszym czytanie jest powszechną sprawnością poznawczą, dlatego teoria czytania powinna ustalać powszechniki czytania (*reading universals*), które są niezależne od systemu pisma. Drugie założenie głosi, że efektem ewolucji systemów pisma jest ich optymalizacja, pozwalająca na to, aby za pomocą minimalnych środków graficznych reprezentować podstawowe cechy (fonologiczne i morfologiczne) wyrażen języka mówionego. Czytanie jest sposobem odzyskiwania reprezentowanych przez pismo cech mowy. Jak widać, istotę podejścia Frosta stanowi uznanie, że zasadniczym celem procesów wzrokowych¹⁵ ak-

¹³ „A good theory of reading should be able to describe and explicate, as a first step, the cognitive procedures that are implicated in processing printed words in any orthography, focusing on (1) what characterizes human writing systems, and (2) what characterizes the human cognitive system that processes them. I will label these common cognitive procedures reading universals”. R. Frost, *Towards a universal model of reading*, „Behavioral and Brain Sciences” 35(5)/2012, ss. 263–279.

¹⁴ „Orthographic processing by itself is not an independent autonomous process in cognition, separable from other aspects of language, because its output must be consistent with other linguistic dimensions it is supposed to represent or feed into. Printed words were designed from the outset in any writing system to represent spoken forms, which bear meaning. Hence, orthographic structure represents a single dimension of a complex lexical architecture. Our theory of orthographic processing should, therefore, in principle, fit into a general theory of meaning recovery”. Ibidem.

¹⁵ We współczesnych wzrokowych modelach czytania podejście postulujące rozpoznawanie słów litera po literze zastąpiono takim, zgodnie z którym słowo kodowane jest za pomocą uporządkowanych par liter (*open bigram model*), a czytanie polega na rozpoznaniu bigramów i odtworzeniu kodowanego przez nie słowa (C. Whitney, *How the brain encodes the order of letters in a printed word: The SERIOL model and selective literature review*, „Psychonomic Bulletin and Review” 8(2)/2001, ss. 221–243; J. Grainger, C. Whitney, *Does*

tywnych w trakcie czytania nie jest dokładne rozpoznanie ortograficznego, a więc zgodnego ze wzorcem słownikowym, kształtu słowa, ale dostarczenie danych, które wystarczą do odtworzenia warstw fonologicznej i morfologicznej, co pozwoli dotrzeć do treści (znaczeń) wyrażeń. Wydawać by się mogło, że najlepszym sposobem ustalenia znaczeń jest odtworzenie kształtu graficznego całego słowa, jednak wskazany wyżej przykład („Poratysz pterzyczać to zadine”), a także analizy czytania tekstów w języku chińskim czy hebrajskim wskazują, że proces czytania przebiega inaczej niż wyobrażają to sobie zwolennicy modelu klasycznego. Frostowi nie udało się jeszcze ustalić wzrokowych uniwersaliów czytania, a więc tych minimalnych cech w graficznym obrazie słowa, które są wystarczające do odtworzenia jego formy werbalnej, a w konsekwencji do rozpoznania jego znaczenia. Podkreśla jednak, że rdzeniem jego uniwersalnego modelu czytania są mechanizmy korzystania z zasobów poznawczych (*cognitive resources*), aby w optymalny sposób przetworzyć informację wzrokową na znaczenia językowe. W myśl tej koncepcji proces czytania nie składa się z wyuczonych, zautomatyzowanych odruchów wzrokowych, realizowanych za pomocą neuronalnego *wetware*¹⁶, nad którymi dopiero nadbudowane są „właściwe” procesy poznawcze, prowadzące do ustalenia znaczenia językowego. Już same procesy wzrokowe mają charakter poznawczy, a ponadto są tak realizowane, że ich mechanizm „zazębia się” z mechanizmami poznawczymi z wyższych poziomów, gdyż ustalenia wzrokowe są zoptymalizowane ze względu na ich przydatność dla ustaleń fonologicznych i morfologicznych.

Wróć teraz do początkowego pytania i pokażę, dlaczego badanie czytania to zadanie dla kognitywistyki. Odpowiedź lapidarna brzmi: skoro czytanie to skomplikowany, wielopoziomowy proces poznawczy, to nie da się wyjaśnić czytania, nie traktując owej „poznawczej złożoności”¹⁷ jako jego natury czy też istoty. Ponieważ umysł i jego aktywności nie są przedmiotem żadnej z dyscyplin, które na mocy tradycji zaliczane są do nauki, niezbędne jest zbudowanie naukowych podstaw dla wiedzy o procesach poznawczych, traktowanych jako szczególne procesy umysłowe. Jeśli wziąć pod uwagę, że

the huamn mnid raed wrods...). Zdaniem Frosta zarzuty pod adresem klasycznego modelu czytania stosują się również do modelu otwartych bigramów. R. Frost, *Towards a universal model...*

¹⁶ *Wetware* to mózg, a więc biologiczny sprzęt (*hardware*), za pomocą którego realizowane są procesy obliczeniowe.

¹⁷ Sceptyk wskaże, że problematyka poznawcza doskonale mieści się w programach badawczych psychologii. Należy jednak pamiętać, że kognitywistyka powstawała w reakcji na dominujący wtedy behawioryzm, który zmierzał do tworzenia „psychologii bez umysłu”. Zręby psychologii poznawczej tworzyli badacze sprzeciwiający się behawioryzmowi i czerpiący z idei, które dały początek kognitywistyce.

tradycyjne nauki nie dysponują narzędziami, które pozwoliłyby im włączyć procesy poznawcze do ich własnych dziedzin badawczych, to niezbędne jest stworzenie dyscypliny wyspecjalizowanej w ich badaniu. To właśnie dzięki niej możliwe będzie wyjaśnienie ludzkich inteligentnych zachowań tak, aby uwzględnione zostały leżące u ich podstaw procesy poznawcze. Przedstawione wyżej analizy czytania pokazują, że nie da się rozpatrywać go z pominięciem procesów poznawczych, nie da się też sprowadzić (przynajmniej na gruncie aktualnej wiedzy naukowej) tych aspektów poznawczych do opisywalnych w języku biologii funkcji realizowanych przez systemy neuronalne organizmu.

Uznanie kognitywistyki za odrębną naukę, której przedmiotem jest badanie procesów poznawczych, wymaga, aby spełnione zostały dwa warunki: (1) dostarczana przez nią wiedza podlega standardowym metodom kontroli, takim samym jak w przypadku wszelkiej dotychczasowej wiedzy naukowej, (2) wiedza o procesach poznawczych daje się zintegrować z wiedzą o ludzkim zachowaniu wypracowaną w innych naukach. Dopiero takie połączenie wiedzy obu rodzajów pozwala na wyjaśnianie zachowań inteligentnych.

Podsumowując, można powiedzieć, że dopiero uwzględnienie poznawczej natury czytania¹⁸ umożliwi skuteczną integrację wiedzy o jego procesach składowych – wiedzy, której dostarczają dyscypliny tradycyjnych nauk szczegółowych, a kognitywistyka zszywa ją w całość za pomocą uprzedzonej przez siebie nici poznawczej.

3. Struktura procesu poznawczego

Omówiony wyżej proces czytania został wybrany po to, aby pokazać, że typowe czynności poznawcze, z którymi przeciętny użytkownik języka radzi sobie bez większego wysiłku, są kłopotliwe dla współczesnej nauki. Ograniczenia dyscyplinarne i specjalizacja wewnątrzdziedzinowa sprawiają, że zadanie ich wyjaśnienia przerasta nie tylko potencjał indywidualnego badacza, ale także możliwości zespołu zorganizowanego według zasad obowiązujących w poszczególnych naukach. Nie poradzi sobie z nim nawet interdyscyplinarny zespół badawczy, dobrany z reprezentantów różnych dyscyplin, z których każdy wyspecjalizowany jest w badaniu zjawisk stanowiących wyodrębnione wycinki lub aspekty czytania. Jest tak dlatego, że nawet najdoskonalsze powiązanie wyników uzyskanych w dotychczasowych

¹⁸ Aspekt poznawczy pojawia się już na etapie procesów wzrokowych. Ich celem nie jest bowiem rozpoznanie ortograficznego kształtu słowa, lecz wydobycie jego formy mówionej.

naukach nie przekształca się samo z siebie w wiedzę o umysłowym procesie poznawczym¹⁹. Wiadomo, że procesy składowe czytania przebiegają na wielu poziomach organizacji, będących przedmiotem badania różnych dyscyplin, jednak aktualnie nie dysponujemy regułami selekcjonowania i integrowania niejednorodnej dziedzinowo wiedzy, które umożliwiłyby stworzenie spójnego modelu czytania. A dopiero taki unifikujący model pozwoliłby zrozumieć złożony mechanizm szybkiego i wysoce efektywnego wydobywania znaczeń językowych ze znaków graficznych.

Potraktuję więc czytanie jako typowy proces poznawczy (kognitywny) i spróbuję – odkładając chwilowo na bok wskazane wyżej trudności – określić na podstawie tego przykładu jego zasadnicze składowe. Uprzedzając dalsze rozważania, zasygnalizuję, że w procesie poznawczym można wyróżnić trzy zasadnicze fazy: inicjowanie czynności poznawczej, przetwarzanie poznawcze i udostępnianie („rozgłaszanie w umyśle”) wyników przetwarzania. Przyjmuję, że za każdą z faz odpowiada i kontroluje jej przebieg odrębny podsystem. Można bowiem zaobserwować, że w każdej z nich występuje innego rodzaju aktywność, co sugeruje, że dany typ aktywności jest przejawem działania odmiennego mechanizmu. Ponieważ z każdą fazą procesu poznawczego powiązany jest właściwy jej mechanizm, który funkcjonuje w odrębnym systemie, można powiedzieć, że strukturę systemu poznawczego tworzą trzy podsystemy czy też moduły²⁰: inicjujący, przetwarzający

¹⁹ Zwolennik naturalistycznego ujęcia umysłu może powiedzieć, że argument ten jest bezzasadny, gdyż jedyną wiedzą, z jakiej mogą skorzystać badacze procesów poznawczych, jest ta wypracowana przez aktualne nauki. Taka obrona naturalizmu odwołuje się jednak raczej do wiary w moc współczesnej nauki, a więc w to, że i tak tylko na wypracowanym przez nią gruncie da się wyjaśnić procesy poznawcze. Moc argumentu nie zależy jednak od wiary w moc nauki, ale od racji za nim przemawiających. W tym przypadku zwolennik naturalizmu powinien wskazać takie osiągnięcia współczesnej nauki, które wspierają jego stanowisko. Nie chodzi tu o wskazywanie jakichkolwiek osiągnięć (tej oczywistości o wyjątkowej doniosłości odkryć naukowych zaprzeczyć nie sposób), lecz o demonstrację tych osiągniętych już wyników – zarówno teoretycznych, jak i empirycznych – które faktycznie tworzą podwaliny współczesnej nauki o umyśle i jego aktywnościach poznawczych.

²⁰ Pojęcie „modułu” upowszechniło się w kognitywistyce po ukazaniu się książki Jerzego Fodora *The Modularity of Mind*. Jej autor rozumiał przez moduł względnie autonomiczny składnik umysłu, który ma swoje wejścia i wyjścia łączące go z innymi składnikami. Uznawał, że każdy moduł cechuje: (1) specjalizacja w przetwarzaniu danych jednego tylko rodzaju (*domain specificity* – specjalizacja dziedzinowa), (2) obligatoryjność w działaniu (*mandatoriness*) polegająca na tym, że mechanizm modułu uruchamia się, gdy pojawią się określone dane wejściowe, a jego działanie nie może być świadomie modyfikowane, (3) zamkniętość informacyjna (*informational encapsulation*), czyli zdolność przetwarzania i korzystania tylko z tej informacji, która wydobyta jest z danych wejściowych lub dostępna w danym module, (4) szybkość działania (*speed*) niezbędna do tego, by wytwór modułu mógł być wykorzystany w działaniu lub jako dane dla procesów poznawczych wyższego

i udostępniający. Zanim je omówię, dodam, że wielu badaczy ogranicza charakterystykę procesu poznawczego jedynie do modułu przetwarzania, traktując inicjowanie jako zewnętrzne uwarunkowania, a udostępnianie jako zewnętrzne efekty przetwarzania poznawczego. Dopiero uwzględnienie tego, co dzieje się w fazie inicjującej, a także tego, w jaki sposób wynikom przetwarzania poznawczego nadaje się postać umożliwiającą wykorzystanie ich w innych procesach umysłowych²¹ albo w planowaniu działania, pozwala zrozumieć funkcje modułu przetwarzania i poprawnie opisać funkcjonowanie systemu poznawczego jako całości.

a) Inicjowanie

Warto się zastanowić, co sprawia, że podejmujemy czynność czytania. Narzuca się odpowiedź, że zaczynamy czytać, kiedy tylko przed naszymi oczami pojawią się dobrze nam znane znaki graficzne, ułożone tak, że rozpoznajemy w nich najpierw litery, potem słowa i wreszcie zdania znanego nam języka. Można więc powiedzieć, iż w myśl takiego ujęcia czytanie inicjowane jest przez zewnętrzne bodźce wzrokowe. Jeśli tylko na jednorodnej (zwykle białej) powierzchni pojawią się linie i punkty uformowane w nieregularne kształty, to uruchamia się wzrokowy mechanizm poszukiwania w zespołach linii i plamek zestandaryzowanych wzorców, czyli pojedynczych liter lub ich zespołów, czyli słów. Za poprawne i szybkie działanie tego mechanizmu odpowiada wyspecjalizowany ośrodek w lewej, dolnej korze potyliczno-skroniowej. Tę wyodrębnioną część kory nazwano obszarem wzrokowego kształtu słowa (*visual word form area* – VWFA) i wykazano, że to w nim przebiegają procesy, których efektem jest identyfikacja kształtów liter i słów²².

rzędu. W swojej oryginalnej postaci (poza wymienionymi tu czterema zasadniczymi cechami modułu Fodor wskazywał jeszcze cztery cechy dodatkowe) koncepcja modularnego umysłu uzupełniona jest o cały szereg też dodatkowych, z których najistotniejsze są te dotyczące architektury umysłu. Mało kto posługuje się współcześnie pojęciem modułu, respektując jego pełną Fodorowską charakterystykę. Choć używane jest ono stosunkowo często, rozumiane jest dość swobodnie jako określenie względnie izolowanego podsystemu o charakterystycznej strukturze i funkcjach. W takim też sensie używam go w niniejszym tekście. J.A. Fodor, *The Modularity of Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1983.

²¹ Należą do nich m.in. podejmowanie decyzji, tworzenie wyobrażeń, przypominanie, oczekiwanie (oczekiwanie nie jest przewidywaniem, lecz przygotowywaniem się na to, co ma nastąpić), a także ewentualne następne procesy poznawcze.

²² L. Cohen, S. Dehaene, L. Naccache, S. Lehericy, G. Dehaene-Lambertz, *The visual word form area: Spatial and temporal characterization of an initial stage of reading in normal subjects and posterior split-brain patients*, „Brain” 123/2000, ss. 291–307; B.D. McCandliss, L. Cohen, S. Dehaene, *The visual word form area: Expertise for reading in the fusiform gyrus*,

Niektórzy badacze postulują wręcz, że pobudzenia w VWFA pełnią rolę przyczynową w procesie czytania²³. Taki pogląd idzie jednak zbyt daleko, bo aktywacja VWFA nie jest warunkiem wystarczającym, lecz co najwyżej niezbędnym²⁴ procesu czytania. Wystarczy tylko zdać sobie sprawę z tego, że możemy patrzeć na tekst napisany w znanym nam języku, ale w ogóle go nie czytać. Na przykład możemy szukać w nim słów sześć- i ośmioliterowych. Nie ma wątpliwości, że przy wykonywaniu tego zadania wystąpi pobudzenie w VWFA, jednak takie zajmowanie się tekstem z pewnością nie będzie czytaniem. Powtórzmy, nie wystarczy, aby przed moimi oczami pojawił się tekst napisany w znanym mi języku, abym automatycznie zaczął go czytać. Rozpoczęcie czytania jest skutkiem podjętej decyzji, która rzadko kiedy jest w pełni uświadamiana. Bez niej proces czytania nie zostanie podjęty, nawet gdyby przed oczami podmiotu pojawiły się sekwencje liter tworzących znane mu słowa²⁵.

To, że taka czynność, jak czytanie, nie zaczyna się automatycznie w momencie, gdy w polu wzrokowym pojawiają się znane patrzącemu znaki graficzne, jest przejawem istotnej cechy wszelkich aktów poznawczych. Otóż czynność poznawcza nie jest skutkiem zewnętrznych – względem podmiotu – bodźców, to on sam inicjuje jej podjęcie. W przypadku wielu wyuczonych procesów, takich jak czytanie tekstu czy rozumienie mowy, wydawać się może, że już samo wystąpienie – w odpowiednich warunkach – pisma czy dźwięków mowy wywołuje działanie odpowiedniego modułu językowego i że wzrokowe albo słuchowe przetwarzanie fizycznych nośników znaczeń językowych jest niezależne od decyzji podmiotu. Dobrze jednak wiemy, że te z pozoru „spontaniczne” procesy czytania czy słuchania mowy²⁶ mogą

„Trends in Cognitive Sciences” 7(7)/2003, ss. 293–299; S. Dehaene, L. Cohen, *The unique role of the visual word form area in reading*, „Trends in Cognitive Sciences” 15(6)/2011, ss. 254–262.

²³ „Lesion and interference studies have demonstrated the causal role of the visual word form area (VWFA) in reading”. S. Dehaene, L. Cohen, *The unique role of the visual word...*, s. 258.

²⁴ Warunek taki jest zbyt słaby. Posiadanie nieuszkodzonego systemu wzrokowego czy odpowiednie oświetlenie też są niezbędne do czytania.

²⁵ Wszak zdarza się, że przebiegamy wzrokiem kilka wersów tekstu i dopiero po chwili orientujemy się, że myśleliśmy w tym czasie o czymś innym, a to, co robiliśmy, z pewnością nie było czytaniem.

²⁶ Udział owych „automatyzmów” jest szczególnie widoczny w przypadku mówienia. Przecież świadoma kontrola zdaje się nie działać ani na poziomie generowania dźwięków (fonemów języka, jakim się posługujemy), ani na poziomie generowania struktur składniowych. Jednak doskonale wiemy, że to my decydujemy o tym, kiedy i w jaki sposób coś powiemy. Choć procesy te wydają się od nas niezależne, faktycznie przez cały czas sprawu-

być bez trudu zatrzymane i uruchomione ponownie w wybranym przez podmiot momencie. Aby uniknąć niepożądanych skojarzeń, należy dodać, że inicjowanie procesu poznania nie jest efektem działania jakiejś tajemniczej siły duchowej, wykraczającej poza naturalistyczną charakterystykę podmiotu. System inicjujący, podobnie jak przetwarzający i wdrażający, ma swoją neuronalną reprezentację i właściwy jej mechanizm działania²⁷. Trudność w jego badaniu spowodowana jest przede wszystkim tym, że zwykle poszukuje się tych pobudzeń w korze, które można uznać za skutki poprzedzających je czasowo pobudzeń receptorów (bodźce fizyczne są tu przyczyną pobudzeń receptorów, a te ostatnie wywołują pobudzenia w korze), natomiast znacznie mniej uwagi poświęca się sytuacjom, w których to pobudzenia w korze są wcześniejsze od pobudzeń receptorów. A właśnie ten ostatni przypadek jest charakterystyczny dla działania modułu inicjującego. Wyobraźmy sobie, że przeszukujemy wzrokiem zdjęcie licznej, upozowanej grupy osób, aby dowiedzieć się, czy jest wśród nich osoba dobrze nam znana. Skupiając się na takim zadaniu, wybieramy szczególny sposób analizy sceny wzrokowej, który z pewnością nie został wyznaczony przez powiązane z tą sceną bodźce sensoryczne. Podobnie ma się rzecz z czytaniem. Wszak kiedy po jakimś czasie sięgamy ponownie po książkę, której lekturę przerwaliśmy, to szukamy miejsca, w którym ją zakończyliśmy, aby od niego zacząć dalsze czytanie. Możemy jednak uznać, że ostatni akapit przeczytaliśmy nieuważnie i postanawiamy go sobie odświeżyć, więc wybieramy inny punkt startowy dla kontynuowania lektury.

Można zatem powiedzieć, że istotną częścią procesu poznawczego jest składnik lub moduł inicjujący. Jest to swoisty „przełącznik”, wybierający spośród czynności dostępnych w danych warunkach modułowi przetwarzania tę, która będzie realizowana. Niekiedy na wybór ten wpływ mają docierające z zewnątrz bodźce fizyczne (choć samo wystąpienie bodźców i reakcja na nie

jemy nad nimi kontrolę i np. poprawiamy się, gdy się przejęzyczyliśmy lub popełniliśmy inny lapsus językowy.

²⁷ Zwolennikiem podobnego podejścia jest Rodolfo R. Llinás. Twierdzi on, że zewnętrzne pobudzenia jedynie modulują działanie wewnętrznych autonomicznych procesów w mózgu, odpowiedzialnych za tworzenie „obrazów mentalnych” własnego ciała i otoczenia. W efekcie zebrane dane są dopasowywane do utworzonych wcześniej obrazów mentalnych (R.R. Llinás, *I of the Vortex. From Neurons to Self*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2001). Rdzeń koncepcji Llinása został skrótowo omówiony w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008, ss. 298–300. W przywołanej publikacji zamieszczone jest również polskie tłumaczenie głównego dla propozycji Llinása rozdziału VI jego książki. Ibidem, ss. 364–384.

w postaci aktywacji kory sensorycznej nie są wystarczające do jej podjęcia)²⁸, niekiedy zaś „włączenie przetwarzania poznawczego” następuje niezależnie od obecności fizycznego bodźca (tak jest np. w planowaniu, fantazjowaniu czy w niektórych aktach przypominania). Znaczy to, że zdolność skutecznego realizowania czynności poznawczych wymaga posiadania wewnętrznego systemu włączającego, który decyduje o uruchomieniu mechanizmu przetwarzania poznawczego. System włączający to mechanizm działający według określonych reguł. Ustalenie, jaka jest jego struktura, implementacje neuronalne oraz treści reguł, według których działa, to kwestie mało zbadane, ale angażujące uwagę coraz większej liczby badaczy. Podkreślają oni, że istotą działania tego mechanizmu nie jest reagowanie na docierające z otoczenia sygnały, lecz przewidywanie możliwych sytuacji, dopasowywanie do nich zidentyfikowanych bodźców i planowanie – na podstawie tak wypracowanych przewidywań – stosownych działań. Koncepcje wyróżnionej roli przewidywań w działaniu umysłu²⁹ są ważnym wsparciem tezy, że działanie systemu poznawczego nie jest inicjowane przez fizyczne bodźce z otoczenia, lecz przez należący do organizmu system włączający. W przypadku planowania działań funkcję włączania mechanizmu szacowania i wyboru pełni intencja, rozumiana jako nastawienie na działanie połączone z chęcią jego wykonania. Potrzebę posiadania systemu włączającego wymuszają także ograniczone zasoby obliczeniowe organizmu. Jak wiadomo, do naszych systemów sensorycznych praktycznie bez przerwy docierają bodźce fizyczne. Jest ich tak wiele, że systemy przetwarzania informacji, jakimi dysponuje organizm (chodzi tu przede wszystkim o systemy ośrodkowego układu nerwowego) nie są nawet w stanie wydobyć całej dostępnej danemu systemowi sensorycznemu informacji, a co dopiero mówić o jej przetworzeniu. Dlatego też na różnych etapach, poczynając od wydobycia informacji, poprzez kolejne poziomy jej przetwarzania, realizowane są procesy jej selekcjonowania, kompresowania i transformowania. W przypadku procesów poznawczych z niższych poziomów, takich jak percepcja, działanie systemu włączającego polega m.in. na wyborze i uruchomieniu jednego z kilku, wchodzących w grę w danych warunkach, systemów percepcyjnych. Na przykład w sytuacji, gdy mamy przed oczami tekst i jednocześnie docierają do nas dźwięki

²⁸ R.R. Llinás przywołuje przykład, kiedy ktoś szepcze nam coś do ucha na jawie i w trakcie snu. W obydwu przypadkach pobudzeniu ulega pierwszorzędowa kora słuchowa, jednak kiedy śpimy, nie słyszymy tego szeptu. R.R. Llinás, *I of the Vortex...*, s. 118.

²⁹ Tego rodzaju ujęcia przedstawili m.in. cytowany wyżej neuronaukowiec Rodolfo R. Llinás (ibidem) oraz kognitywista i filozof Andy Clark [A. Clark, *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, „Behavioral and Brain Sciences” 36(3)/2013, ss. 181–204].

mowy (wyobraźmy sobie, że nudzi nas wykład, a przed nami leży czytnik e-książek z powieścią, której lekturę przerwaliśmy przed wejściem do sali wykładowej), musimy zdecydować, na czym „skupiamy uwagę” – na czytaniu czy słuchaniu. Oczywiście, możemy wielokrotnie przełączać się z czytania na słuchanie i z powrotem, jednak to nie same bodźce fizyczne przesądzają o tym, jaką aktywność każdorazowo wybieramy.

Działanie systemu włączającego przetwarzanie poznawcze zależy od warunków, w jakich znajduje się podmiot. Może on skutecznie realizować procesy poznawcze jedynie wtedy, kiedy otoczenie, w jakim się znajduje, jest względnie bezpieczne. Znaczy to, że zamiast być nieustannie gotowym do stawiania czoła zagrożeniom, może on przeznaczyć więcej czasu na spokojne przeszukiwanie otoczenia i zbieranie informacji, które nie muszą być natychmiast wykorzystane w działaniu. Do tego celu potrzebne są „detektory niebezpieczeństwa” oraz system, który regularnie monitoruje ich stan. Detektory sygnalizują pojawienie się zagrożenia, a system monitorujący ocenia, czy postawić w stan gotowości najważniejsze ośrodki organizmu (przede wszystkim te, które są odpowiedzialne za jego motorykę), czy też są to fałszywe alarmy i nie ma potrzeby rozpowszechniania informacji o zagrożeniu. Brak sygnałów o alercie też jest sygnałem. W tym przypadku, jest to informacja dla systemu inicjującego, że może włączyć przetwarzanie poznawcze, gdyż detektory niebezpieczeństwa nie sygnalizują zagrożenia. Wiadomo, że u zwierząt, a więc i u człowieka, funkcję takich detektorów pełnią systemy emocjonalne związane z „emocjami podstawowymi”. Systemy te są wrodzone, uruchamiają się znacznie szybciej niż systemy poznawcze, a pobudzenie emocjonalne – w odróżnieniu od percepcyjnego – uruchamia mimowolne, zautomatyzowane i zestandaryzowane zachowania³⁰. Można więc powiedzieć, że zanim system inicjujący da impuls do przetwarzania poznawczego, „sprawdza” on, czy system monitorujący detektory niebezpieczeństwa nie wysłał sygnałów alarmowych. Jest to równoznaczne z ustaleniem, czy podmiot nie jest w stanie alertu emocjonalnego. Dopiero wtedy, kiedy system inicjujący stwierdzi, że pobudzenie emocjonalne nie przekroczyło poziomu alarmowego, przystępuje on do uruchamiania przetwarzania poznawczego. Jeśli jednak wykryje znacznie podwyższoną aktywność systemu emocjonalnego, to opóźnia, a nawet całkowicie blokuje procesy przetwarzania poznawczego³¹.

³⁰ D. Wiener, *Antycypacja a procesy emocjonalne*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.

³¹ Zwolennik aktualnej mody intelektualnej, obecnej także w kognitywistyce, mógłby zaoponować i uznać prezentowany tu pogląd za archaiczny. Mógłby przywołać stanowisko Antonio Damasio i wraz z nim twierdzić: „[R]ozum nie jest tak nieskażony, jak większość z nas sobie to wyobraża lub tego sobie życzy, a emocje i uczucia nie muszą być wcale

Jak wspomniałem, wielu badaczy zajmujących się procesami poznawczymi w ogóle nie dostrzega tego, że przetwarzanie poznawcze wymaga specjalnego zainicjowania, natomiast ci, którzy zdają sobie z tego sprawę, niewiele uwagi poświęcają procesom poprzedzającym to przetwarzanie. Tymczasem pominięcie lub zlekceważenie roli systemu inicjującego sprawia, że system poznawczy pozbawiony jest istotnej własności – tego mianowicie, że jego uruchomienie zależy od suwerennej decyzji podmiotu, a nie od wystąpienia stosownej fizycznej zmiany w otoczeniu.

Zbierzmy ważne cechy systemu inicjującego: ma on charakter mentalny, jest powiązany z detektorami niebezpieczeństwa i systemami je monitorującymi, dostarcza impulsu do rozpoczęcia procesu przetwarzania informacji na potrzeby poznania³², a tym samym decyduje o wyborze początkowego etapu przetwarzania. Wydaje się, że decyduje on również o końcowym eta-

traktowane jako wdzierający się do jego bastionu intruzi. Być może stanowią integralną część jego struktury, związaną z nim na dobre i na złe” (A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999, s. 8). Z tej i podobnych wypowiedzi wysnuwa się często wniosek, że procesy poznawcze są silnie powiązane z procesami emocjonalnymi i ich oddzielanie jest spekulacją teoretyczną, którą podważają zebrane do tej pory dane empiryczne, w tym choćby często przywoływany przypadek Phineasa Gage’a. Zarówno argumentacja Damasio (wiążąca się z wysuniętą przez niego koncepcją markerów somatycznych), jak i poglądy jego ideowych sojuszników (np. J.R. Gray, T.S. Braver, M.E. Raichle, *Integration of emotion and cognition in the lateral prefrontal cortex*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA” 99/2002, ss. 4115–4120; S. Duncan, L.F. Barrett, *Affect is a form of cognition: A neurobiological analysis*, „Cognition and Emotion” 21/2007, ss. 1184–1211) wymagałyby obszerniejszej krytycznej analizy, którą lepiej odłożyć na inną okazję. Chciałbym tu jedynie wskazać rację metodologiczną przemawiającą za prezentowaną charakterystyką procesu poznawczego. Otóż celem niniejszego tekstu jest naszkicowanie ogólnego, wyidealizowanego obrazu tego procesu. Nie odrzuca się wyidealizowanej konstrukcji od razu po stwierdzeniu, że niektóre zarejestrowane empirycznie przypadki zdają się nie być z nią zgodne. Co więcej, przypadki przywoływane jako wsparcie tezy o ścisłym powiązaniu emocji i poznania odnoszą się do szczególnej klasy procesów poznawczych. Wspomniany Phineas Gage nie miał kłopotów z realizowaniem standardowych procesów poznawczych, w tym chyba także z czytaniem. Pojawiały się one dopiero wtedy, kiedy procesy te wiązały się z podejmowaniem decyzji. Posiłkując się proponowanym tu podejściem, można powiedzieć, że uszkodzenia mózgu, których doznał, mogły spowodować wadliwe działanie systemu monitorującego, co zakłócało sprawne działanie systemu inicjującego.

³² Trzeba podkreślić, że informacja może być przetwarzana nie tylko na potrzeby poznania, ale także np. na potrzeby działania. Tak jest w przypadku przetwarzania informacji sensorycznej. Może być ona wykorzystana do rozpoznania cech przedmiotu z otoczenia, ale może również posłużyć do chwycenia przedmiotu albo do takiego ułożenia ręki, aby trafić nią w cudzą rękę wysuniętą na powitanie.

pie przetwarzania³³. Zauważmy, że przystępując do czytania tekstu, zwykle wiemy, czego w nim szukamy i jeśli to znajdziemy, kończymy ten proces. Wydaje się także, iż to mechanizm inicjujący decyduje o wyborze „formatu reprezentacji”, a więc m.in. o tym, jaki moduł poznawczy jest aktywowany. W przypadku percepcji będzie to decyzja o tym, którą modalność uruchamiamy i traktujemy jako zasadniczą (czy słuchamy wykładu, czy czytamy e-książkę).

Załóżmy, że system inicjujący ustalił, iż nie ma zagrożeń, i uruchomił proces przetwarzania poznawczego. Spróbuję pokrótce objaśnić, jak to przetwarzanie przebiega. W tym celu przywołam ponownie przykład czytania.

b) Przetwarzanie

Analiza procesu czytania może przebiegać na dwa sposoby. Można rozłożyć ten niejednorodny kompleks procesów na składowe, badać każdą z nich z osobna, ustalać związki między nimi, a następnie składać rozpoznane mechanizmy tak, aby odtworzyć pierwotną całość. Postępując tak, można się przekonać, czy uzyskany efekt trafnie odwzorowuje działanie całego mechanizmu poznawczego. Można też założyć, że pomimo złożoności owego kompleksu poznawczego, jest coś, co przenika wszystkie jego składowe i decyduje o jego efektywności. W tym drugim przypadku należałoby znaleźć to, co jest wspólne procesom wzrokowym, mechanizmowi generowania dźwięków mowy i całemu szeregowi procesów językowych. Choć znalezienie takiego „czynnika” wydaje się trudne, opracowano takie podejście. Zaproponowano mianowicie, aby ująć proces poznawczy jako przetwarzanie informacji³⁴.

³³ To, na jakim poziomie zaczyna się, a na jakim kończy przetwarzanie poznawcze, decyduje o tym, jaki rodzaj procesu poznawczego jest realizowany.

³⁴ Przyjmuje się, że przełomowy był tu 1956 r. Ukazały się wtedy fundamentalne dla „przewrotu kognitywistycznego” publikacje, odbyła się też konferencja w MIT (Symposium on Information Theory, 10–12 września 1956 r.), na której spotkali się propagatorzy podejścia poznawczego (m.in. Claude Shannon, Noam Chomsky, George Miller, Jerome Brunner, Allan Newell, Herbert Simon). Współtwórcy tego ruchu, Newell i Simon, ujęli to następująco: „Można przyjąć, że 1956 był krytycznym rokiem w rozwoju psychologii przetwarzania informacji” (A. Newell, H. A. Simon, *Human problem solving*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1972, s. 878). George Miller, jeden z głównych uczestników konferencji w MIT, uznał ją wręcz za akuszerkę kognitywistyki. W napisanym w 1979 r. wspomnieniu napisał: „W mojej bardzo osobistej historii wybrałem 11 sierpnia 1956 r. jako dzień narodzin kognitywistyki, dzień, w którym kognitywistyka wyskoczyła z łona cybernetyki i stała się uznanym, interdyscyplinarnym samodzielnym przedsięwzięciem”. G. A. Miller, *A very personal history. Talk to Cognitive Science Workshop*, Occasional Paper 1, MIT, 1st June 1979, MIT Center for Cognitive Science, Cambridge, Mass. 1979, s. 4.

Okazało się to na tyle skuteczne, że stało się podstawą, na której zbudowano całą dyscyplinę naukową – kognitywistykę. To unifikujące podejście przyniosło jeszcze jedną nieoczekiwaną korzyść. Pozwoliło przyjąć, że owe różnorodne procesy składowe tworzą całość, jaką jest proces poznawczy właśnie dlatego, że każdy z nich może być ujęty jako system (moduł) przetwarzający informację³⁵. I nawet jeśli każdy z modułów specjalizuje się w innym sposobie przetwarzania (mogą to być np. sieci o różnej architekturze), to i tak spójność całego systemu zależy od powiązań informacyjnych między jego podsystemami. Jeśli spojrzeć na czytanie z perspektywy przetwarzania informacji, to łatwo zauważyć, że tego rodzaju procesy występują na jego różnych poziomach. W dużym przybliżeniu przedstawia się to następująco:

(1) Pozyskanie informacji za pomocą procesów wzrokowych. W trakcie procesów wzrokowych uczestniczących w czytaniu uzyskiwana jest informacja o kształtach liter i słów, z których składa się zapisany tekst. Cały proces rozpoczyna się od ruchów gałek ocznych³⁶, a kończy na pobudzeniach w odpowiednich ośrodkach kory wzrokowej³⁷. Podstawowym zadaniem, jakie realizuje system wzrokowy, jest rozpoznawanie w konkretnych znakach graficznych (glifach, nazywanych również grafami), rozmieszczonych w uporządkowany sposób na płaszczyźnie, określonych, standardowych wzorców kształtów (grafemów). Liczba glifów nie jest ograniczona, ale liczba grafemów jest niewielka i zadana z góry³⁸. System wzro-

³⁵ Opis ten odnosi się do początków kognitywistyki, kiedy to cały proces poznawczy utożsamiano z przetwarzaniem informacji. Dalszy rozwój tej dyscypliny pokazał, że ujęcie takie – choć trafnie rozpoznaje jeden z czynników głównych – jest zbyt ubogie, aby odsłonić pełną naturę procesu poznawczego. Proces ten to nie tylko przetwarzanie poznawcze, które stosunkowo łatwo można sprowadzić do operacji na informacji. To także mechanizmy związane z działaniem systemów inicjującego i udostępniającego. W obydwu występuje też przetwarzanie informacji, ale nie jest to podstawowe zadanie tych systemów.

³⁶ Początkowo badania czytania skupiały się prawie wyłącznie na próbach rejestrowania ruchu gałek ocznych w trakcie tego procesu. To dzięki nim zaobserwowano, że w trakcie czytania oko nie przesuwa się wzdłuż linii tekstu, lecz wykonuje drobne, gwałtowne ruchy (sakady) przedzielone krótkimi momentami spoczynku (fiksacje). Informacja o kształtach liter tworzących tekst zbierana jest właśnie w momentach fiksacji.

³⁷ Przypomnijmy, że cytowany wyżej Dehaene twierdzi, że zasadniczą rolę w rozpoznawaniu liter i słów odgrywa „obszar wzrokowego kształtu słowa” (VWFA), będący częścią zakrętu wrzecionowatego. S. Dehaene, L. Cohen, *The unique role of the visual word...*

³⁸ Znaczy to, że zadanie systemu wzrokowego nie polega na tym, że najpierw ustalany jest kształt znaku graficznego na płaszczyźnie, a potem szukany wzorec do niego pasujący, lecz na tym, że system rozpoznaje tylko kształty pasujące do wzorców, jakimi dysponuje. Jeśli wśród znaków pojawi się kształt niepasujący dobrze do żadnego z wzorców, to albo jest on ignorowany, albo dopasowywany na podstawie pozawzrokowych wskazówek, jak w przypadku środkowych liter w wyrazach „cat” i „the” z poniższego przykładu:

TAE CAT

kowy dokonuje więc radykalnej redukcji informacji wejściowej zebranej z glifów na znacznie mniej obszerną informację o grafemach (literach) i ich sekwencjach (słowach). Jest ona zestandaryzowana, a więc łatwa do rejestrowania, przechowywania i dalszego przetwarzania. Ta ostatnia cecha jest szczególnie przydatna, gdyż zestandaryzowane dane wzrokowe wykorzystywane są przy ustalaniu dźwiękowego obrazu widzianych słów.

(2) Pozyskanie informacji za pomocą mechanizmu dokonującego konwersji tekstu na mowę. Mechanizm wzrokowy, stanowiący fizyczne podłoże procesów wydobywania i przetwarzania informacji o kształtach liter (grafemach), skoordynowany jest z mechanizmem generowania dźwięków mowy. Aby możliwe było czytanie na głos, konieczne jest szybkie dokonywanie konwersji grafem – fonem. Wymaga to sprawnego przyporządkowywania informacji o grafemach pojawiającej się na wyjściu systemu wzrokowego ze słuchową informacją o fonemach. Zauważmy, że czytanie tekstu nie wymaga faktycznego wydobywania z siebie dźwięków mowy, jednak w jego trakcie powstają swoiste mentalne obrazy dźwiękowe zapisanych liter i słów, czyli fonemy³⁹ i ich sekwencje (morfemy). Proces takiego przyporządkowywania jest zautomatyzowany. Informacja o fonemach jest niezbędna do generowania konkretnych ciągów dźwięków, tworzących faktyczną wypowiedź języka mówionego. Niezależnie więc, czy wypowiedź chcemy wygłosić „z głowy”, przeczytać, czy odtworzyć w wyuczonej wcześniej postaci, we wszystkich tych przypadkach musimy korzystać z informacji o dźwiękowych wzorcach (fonemach i ich sekwencjach). Różnica między wypowiedzią spontaniczną a czytaniem polega na tym, że w pierwszym przypadku sami tworzymy obrazy dźwiękowe, by zakodować w nich treści mentalne za pomocą znaczeń językowych, natomiast w drugim tworzymy obrazy dźwiękowe na podstawie dostępnych danych wzrokowych. Uzyskana w ten sposób informacja o słowach języka mówionego, zakodowanych w tekście, jest podstawą wydobycia i przekształcania informacji językowej.

(3) Pozyskanie informacji językowej. Kolejny etap procesu czytania stanowi rozpoznanie zawartych w tekście treści, co wymaga wydobycia znaczeń z odpowiednich porcji „wirtualnej” mowy. Wiedza, jaką aktualnie dysponujemy, pozwala przypuszczać, że ustalanie znaczeń nie przebiega w tak zautomatyzowany i zestandaryzowany sposób jak procesy opisane wyżej. Co więcej, proces ten ma charakter złożony, gdyż znaczenie, jakiego poszukuje czytający, jest efektem wielopoziomowego przetwarzania, w trakcie którego ustalone są: znaczenie literalne, implikowane, znaczenie zamierzone przez

³⁹ Te „obrazy dźwięków” to bezgłośna mowa, która może być aktualizowana w trakcie czytania na głos. Fonem jest abstrakcyjną reprezentacją fonu, podobnie jak grafem jest abstrakcyjną reprezentacją glifu.

autora tekstu, a dopiero na samym końcu pojawia się znaczenie poszukiwane przez czytającego⁴⁰. Przypomnijmy sobie przywołany wyżej przykład z czytaniem artykułu w gazecie o przedłużającym się remoncie ulicy. Zamiarem jego autora mogło być przedstawienie wysiłków drogowców, którzy co chwilę trafiają na niewzględnione w dokumentacji kable elektryczne albo rury wodociągowe, co znacznie wydłuża czas remontu. Natomiast czytelnik może zignorować lwią część przekazu zamierzonego przez autora i szukać w tekście informacji, które bezpośrednio lub pośrednio pozwolą mu zorientować się, kiedy remont się skończy. Przykład ten pokazuje, że treści zamierzone przez autora mogą być irrelewantne dla czytelnika. Cel czytania, poszukiwany przez tego ostatniego, czyli informacja o dacie zakończenia remontu, jest ukryty pomiędzy zdaniem, które czytelnik przebiega wzrokiem tylko po to, by znaleźć w nich to, czego szuka.

W życiu codziennym rzadko poprzestajemy na osiągnięciu celu wewnętrznego, czyli wydobyciu z tekstu interesującego nas znaczenia (informacji). Poszukujemy go, gdyż jest ono nam potrzebne do podejmowania decyzji oraz do realizowania, będących ich skutkiem, działań. Szukamy więc daty zakończenia remontu ulicy, aby wiedzieć, kiedy będziemy mogli znów jeździć do pracy naszą zwykłą drogą. W tym akurat przypadku zmierzamy do zdobycia informacji, która usprawni nasze działanie, jakim jest przemieszczanie się na trasie dom – praca.

Łatwo zauważyć, że omówione trzy procesy pozyskiwania informacji składające się na proces czytania rozpoznane są we współczesnej nauce w niejednakowym stopniu. Stosunkowo najwięcej wiadomo o mechanizmach wzrokowych, zdecydowanie mniej o mechanizmach konwersji tekstu na mowę, a najmniej o wielopoziomowych mechanizmach przetwarzania znaczeń językowych i odfiltrowywania tego, co zbędne, aby dotrzeć do tego, co poszukiwane. Jasne, że dla użytkownika języka najważniejsza jest informacja, której szuka, gdyż dopiero jej uzyskanie pozwoli powiązać ją z pierwotnym celem, który zdecydował o przystąpieniu do czytania. Ten pierwotny cel nie miał czysto poznawczego charakteru. Poszukiwana informacja ma pomóc w podjęciu decyzji o wyborze drogi do pracy.

Można zatem powiedzieć, że przetwarzanie poznawcze ma dwa cele: wewnętrzny i zewnętrzny. Ten pierwszy sprowadza się do uzyskania poszukiwanej informacji, natomiast drugi polega na nadaniu zdobytej informacji

⁴⁰ Podstawowe etapy tego procesu omówione są w książce Joanny Szwabe. Autorka pokazuje, jak bardzo złożone, a zarazem nieoczywiste, ze standardowej perspektywy językoznawczej, są czynności umysłowe podejmowane przy ustalaniu treści komunikatu. J. Szwabe, *Odbiór komunikatu jako zadanie poznawcze. Ujęcie pragmatyczno-kognitywne*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2008.

takiej formy, aby mogła być ona wykorzystana do osiągnięcia innych, niekoniecznie związanych z danym procesem poznawczym, celów. Twierdzę, że to ostatecznie zadanie też jest składnikiem procesu poznawczego. Nie da się jednak zrealizować go w systemie przetwarzania. Odpowiada za to odrębny system, który nadaje efektom przetwarzania poznawczego taką postać, by mogły być one przydatne w innych, nowych procesach. Proponuję, aby nazwać systemem udostępniania układ, który nadaje efektom poznawczym postać pozwalającą na ich wielokrotne i zróżnicowane stosowanie. Pominę tu obszerną charakterystykę działania tego systemu i skupię się na przedstawieniu argumentów przemawiających za uznaniem go za ważny składnik procesu poznawczego.

c) Udostępnianie

Wydawać by się mogło, że to, czy rezultat poznawczy jest przydatny do innych niż zamierzony celów, nie zależy bezpośrednio od procesu, w którym został uzyskany. O tym, czy i w jaki sposób zostanie on wykorzystany, zdaje się każdorazowo decydować natura tej nowej aktywności. Warto jednak zwrócić uwagę, że efekt procesu poznawczego cechuje się ogromną elastycznością. Może on być wykorzystany w innych procesach poznawczych, w rozmaitych, niezaliczanych do poznawczych, aktach umysłowych, takich jak: podejmowanie decyzji, antycypowanie, wyobrażanie, a także w realnym działaniu. Tak szeroka użyteczność rezultatu poznawczego jest możliwa dlatego, że ma on postać czy też „format”, który umożliwia dopasowanie go do różnych rodzajów aktywności. Twierdzę, że to „formatowanie” nie może odbywać się poza procesem poznawczym. Nie jest to jednak efekt działania systemu przetwarzania poznawczego, lecz odbywa się to w odrębnym systemie udostępniania, którego zadaniem jest odpowiednie sformatowanie i rozpropagowanie uzyskanej wiedzy. Skoro nowa wiedza, będąca efektem procesu poznawczego, może być zastosowana także poza nim, to systemy, które mogłyby z niej skorzystać, np. te związane z podejmowaniem decyzji czy planowaniem działania, powinny mieć do niej dostęp. Znaczy to, że powinny zostać o niej poinformowane, a sama wiedza powinna być dostępna w formie „pasującej” do danego typu aktywności⁴¹. Danej wiedzy użyjemy

⁴¹ Na doniosłość procesu udostępniania wskazują przede wszystkim badacze zajmujący się zagadnieniem świadomości, np. Dennett oraz Crick i Koch. W przypadku przeżyć świadomych podkreśla się głównie kwestię ich rozgłaszania tak, aby były one dostępne dla innych procesów. Nie rozważa się natomiast kwestii ich „dopasowania” do różnych procesów. D.C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007; F.C. Crick, C. Koch, *Ramy pojęciowe dla świadomości*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1.

inaczej, kiedy postanowimy zakomunikować ją drugiej osobie, a inaczej, kiedy zamierzamy jej użyć w działaniu. Ta zróżnicowana przydatność rezultatu poznawczego nie jest nadawana mu każdorazowo, kiedy jest on wykorzystywany. Zakres jego użyteczności określony jest przez system udostępniania. Podobnie ma się rzecz ze „stopniem poinformowania” innych systemów o nowej wiedzy. Zakres jej rozpropagowania również zależy od działania systemu udostępniania.

* * *

Podsumujmy zasadnicze tezy niniejszego tekstu.

1. Dążenie do efektywnego badania procesu poznawczego doprowadziło do powstania nowej nauki – kognitywistyki.

2. Utrzymujący się w kognitywistyce pogląd, że proces poznawczy sprowadza się do przetwarzania informacji, wymaga modyfikacji.

3. Modyfikacja ta polega na charakterystyce procesu poznawczego jako wyznaczonego przez działanie trzech systemów: inicjującego, przetwarzającego i udostępniającego. Dopiero takie ujęcie pozwala zrozumieć elastyczność rezultatów poznawczych oraz ich użyteczność dla różnorodnych nowych rodzajów aktywności.

KRZYSZTOF ŁASTOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Psychologii
Zakład Logiki i Kognitywistyki



GŁÓWNE IDEE EWOLUCYJNE NOWOŻYTNEJ WIEDZY BIOLOGICZNEJ

ZARYS ANALIZY HISTORYCZNO-METODOLOGICZNEJ

Wstęp

Tytułowe zagadnienie sytuuje się w polu wyznaczonym przez dwa obszary badawcze. Pierwszym jest refleksja nad koncepcjami i teoriami biologii ewolucyjnej, drugim zaś – metodologia ogólna. W pierwszym punktem wyjścia są koncepcje zapoczątkowujące nowożytne idee wiedzy biologicznej: koncepcje Karola Linneusza i Jeana Baptiste’a Lamarcka, teoria Karola Darwina oraz kolejne, będące rozwinięciem lub pogłębieniem idei Darwina. Wyjściowe koncepcje mają jeszcze charakter filozoficzny: koncepcja Linneusza należy bowiem do obszaru filozoficznej refleksji nad badaniem organizmów roślinnych i opracowana została w latach 1735–1768¹. Koncepcja Lamarcka, opublikowana w 1809 r. w pracy *Filozofia zoologii*², jest próbą spekulatywnego przedstawienia mechanizmów ewoluowania organizmów zwierzęcych (w tym także organizmów ludzkich). Idee Linneusza mają wyraźnie nieewolucyjny charakter, oddają jedynie porządek świata żywego, podczas gdy w koncepcji Lamarcka najważniejsze jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: Jak zmieniają się organizmy w toku swego życia i od jakich czynników owe przemiany zależą? W tym obszarze tema-

¹ Do najważniejszych prac Linneusza, ogłoszonych we wskazanym okresie, należą: *Systema Naturae*, *Genera Plantarum* oraz *Philosophia botanica*.

² Polski przekład pracy Lamarcka pochodzi z 1960 r. J.B. Lamarck, *Filozofia zoologii*, tłum. K. Zaćwilichowska, PWN, Warszawa 1960.

tycznym³ teoria Darwina jest rewolucyjna, bo podaje odpowiedź na jeszcze inne pytania, a mianowicie: Jak, w jaki sposób i dlaczego ewoluują gatunki biologiczne? Odpowiedź na nie okazała się fundamentem współczesnych dokonań teorii biologii ewolucyjnej.

Drugi ze wskazanych obszarów badawczych to metodologia ogólna, która dostarcza narzędzi do ukazania powiązań, czyli relacji metodologicznych, jakie zachodzą pomiędzy koncepcjami i teoriami naukowymi. W przypadku tego studium za pomocą odpowiednich narzędzi pojęciowych zostaną ukazane związki metodologiczne pomiędzy wyróżnionymi teoriami biologii ewolucyjnej. Istotne w proponowanym podejściu jest to, że analiza treści teorii naukowych a odkrywanie powiązań metodologicznych między nimi to zasadniczo różne zadania badawcze. Teorie biologii ewolucyjnej orzekają bowiem o mechanizmach przemian i ewolucji organizmów, gatunków, pul genowych, gdy refleksja metodologiczna zmierza do przedstawienia ukrytych relacji metodologicznych, poprzez które dane ujęcia teoretyczne ze sobą korespondują. Celem niniejszego szkicu jest ukazanie właśnie tych ostatnich. Trzeba jednak pamiętać, że to zadanie badawcze z zasady nie należy do biologii, lecz do metodologii ogólnej.

1. Idee nowożytnej wiedzy biologicznej w perspektywie historycznej

Dynamiczny rozwój wiedzy biologicznej, jaki obserwujemy od początku drugiej połowy XX wieku, sprawił, że w początkach XXI wieku w strukturze wiedzy biologicznej wyróżnić można ponad 50 dyscyplin specjalnych, różniących się istotnie przedmiotem badań⁴. Zjawisko różnicowania i specja-

³ W tradycji badań anglosaskich tego rodzaju wiedza należała do historii naturalnej; teoria ewolucji Darwina jest w tej tradycji teorią historii naturalnej gatunków. Natomiast na kontynencie problematyka ta należała do wiedzy biologicznej. Jak podaje Ernst Mayr, właśnie od Lamarcka i Treviranusa (w latach 1800–1802) pochodzi nazwa „biologia”, stosowana w odniesieniu do refleksji nad organizmami żywymi i ich przemianami. Por. E. Mayr, *To jest biologia*, tłum. J. Szacki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.

⁴ Istotny udział w determinowaniu szybkiego rozwoju wiedzy biologicznej mają praktyczne zastosowania jej odkryć badawczych. Dotyczą one nie tylko medycyny, ale również takich dziedzin życia, jak: rolnictwo, farmakologia, sport, nauki kognitywne, a nawet badania Kosmosu. Dziedziny te dostarczają bowiem badaniom biologicznym ogromnego wsparcia finansowego. Por. L. Goodman, *Hypothesis-Limited Research*, „Genom Research” vol. 9, 1999, ss. 673–674. Autorka tego tekstu utrzymuje, że badacze nie nadążają z opracowaniami danych, jakie pozyskują w toku eksperymentów. Jeżeli warunkiem dostępu do środków finansowych na badania jest zaproponowanie oryginalnej hipotezy, to napływ pozyskiwanych danych znacznie wyprzedza możliwość ich koncepcyjnego opracowania,

lizacji badań biologicznych zaczęto dostrzegać już w latach 70. Pierwszymi, którzy w drugiej połowie XX wieku próbowali odnieść się do tego zjawiska w rozwoju wiedzy biologicznej byli Ernst Mayr (1904–2005) i François Jacob (1920–2013). Natomiast w polskiej literaturze przedmiotu zagadnieniu temu specjalne studium poświęcił Adam Urbanek (1930–2014)⁵. Koncentrowali się oni jednak głównie na filozoficzno-naukowym namyśle nad historią rozwoju wiedzy biologiczno-ewolucyjnej. Wskazane ujęcia można nazwać próbą syntetycznego uporządkowania historii rozwoju wiedzy biologicznej, w tym ewolucyjnej. Trzeba jednak zaznaczyć, że proponowane koncepcje rozwoju wiedzy biologiczno-ewolucyjnej różnią się zdecydowanie od podejścia, jakie towarzyszy przedkładanej tu w zarysie wizji rozwoju biologii (w tym biologii ewolucyjnej).

Propozycja Mayra koncentruje się głównie na ukazaniu historycznego rozwoju idei biologicznych i ewolucyjnych⁶. To obszerne, trzyciometrowe studium nad historią biologii, ukazujące badania biologiczne w różnych tradycjach kulturowych i rejonach świata, jest raczej relacją z wzajemnych oddziaływań pomysłów badawczych i rezultatów, do jakich prowadzi przewodnia idea ewolucji. Mayr pokazuje też, jakie poznawcze, a zarazem pozabiologiczne konsekwencje wywołało oddziaływanie idei ewolucji na inne dziedziny nauki, w tym na filozofię i nauki społeczne.

Podejście Jacoba jest zupełnie odmienne. W książce zatytułowanej *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* koncentruje się on na przedstawieniu pewnej ogólnometodologicznej koncepcji rozwoju idei biologicznych – od średniowiecza po pierwszą połowę XX wieku⁷. Tak szeroko zakrojona tematyka została zawarta w czterech głównych paradygmatach myślowych,

np. w postaci nowych hipotez badawczych. Polska wersja artykułu L. Goodman oraz polemika z nim: K. Łastowski, W. Makołowski, *Metodologiczna funkcja hipotez w nauce: przypadek biologii molekularnej*, w: H. Koroniak, J. Barciszewski (red.), *Na pograniczu chemii i biologii*, t. IV, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2000, ss. 31–39.

⁵ A. Urbanek, *Rewolucja naukowa w biologii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973.

⁶ E. Mayr, *Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution and Inheritance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 1982. Znamienny dla tej pracy jest już tytuł wprowadzenia, który brzmi: *Jak pisać historię biologii*. Praca ta gruntownie omawia historyczne uwarunkowania rozwoju różnych idei biologicznych i ewolucyjnych.

⁷ Książka ta w polskim tłumaczeniu nosi tytuł *Historia i dziedziczność* (PIW, Warszawa 1973). Praca F. Jacoba wydaje się niedoceniona przez polskiego czytelnika. I chociaż jej autor inspirował się dość wyraźnie koncepcją struktury rewolucji naukowych Thomasa Kuhna (T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968), czyni to na przebogatym biologicznym materiale myślowym, ukazującym odkrycia, pomysły i hipotezy badawcze, jakie pojawiały się od późnego średniowiecza po drugą połowę XX wieku.

które Jacob określa mianem „integronów”. Wydaje się, że na owe całości myślowe, czyli integrony, składają się dwie zasadnicze warstwy treściowe: warstwa ontologiczna, w której charakteryzuje się przedmiot badań w danej epoce rozwoju wiedzy biologicznej, oraz warstwa epistemologiczna, w której opisuje się narzędzia pojęciowe, a także narzędzia eksperymentalne i technologiczne (np. rozwój techniki komputerowej i postępy w metodyce badań eksperymentalnych), dzięki którym podstawowy przedmiot badań jest poznawczo dostępny poznaniu ludzkiemu. Pierwszym historycznie integronem jest „struktura widzialna”, po nim następują kolejne: integron II (dostępny już poznaniu naukowemu) to „organizacja”, integron III to „czas”, a integron IV to „gen”. Propozycja Jacoba wskazuje na to, że rozwój wiedzy biologicznej odbywał się rewolucyjnie, czyli analogicznie jak rozwój nauki pojmującej Thomas S. Kuhn. Oznacza to również, że owe kolejne całości koncepcyjne pojęciowego pojmowania świata ożywionego nie są ze sobą powiązane.

Takie ujęcie rozwoju wiedzy biologicznej budzi jednak poważne wątpliwości, bo trudno sobie wyobrazić sytuację, w której twórcze – nawet historycznie pojęte – idee wiedzy biologicznej nie napotykałyby refleksji krytycznej. Przykładem tego rodzaju reakcji badawczej jest chociażby krytyczne (ale zarazem w pewnym stopniu aprobatywne) odniesienie się Darwina do ewolucyjnego podejścia Lamarcka, które Darwin wypowiada we Wstępie do swego dzieła *O powstawaniu gatunków*⁸.

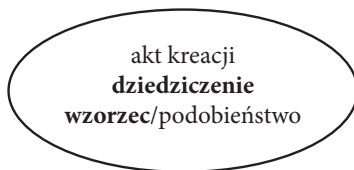
Istotną różnicę czyni jednak współczesne podejście metodologiczne, które zrywa z prostym krytycznym odniesieniem do analizy treści idei ewolucji. Intensywny rozwój idei ewolucji, najpierw w pierwszej, a potem w drugiej połowie XX wieku, sprawia, że badacze zaczynają się zastanawiać nad prawidłowościami rozwoju wiedzy ewolucyjno-biologicznej. Zagadnienie to przekracza jednak ramy prostej refleksji teoretycznej nad strukturą biologii ewolucyjnej⁹.

⁸ K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt. Dzieła wybrane*, t. 2, tłum. S. Dickstein, J. Nusbaum, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1959. Zagadnienie głębszych podobieństw i różnic między koncepcją Lamarcka i teorią Darwina w podejściu do mechanizmów i procesu ewolucji zostało omówione w artykule: K. Łastowski, *Lamarck i Darwin. U podstaw idei ewolucji*, w: K. Łastowski (red.), *Teoria i metoda w biologii ewolucyjnej*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” 7(20)/2004, ss. 57–88.

⁹ Przykładem tego podejścia jest wspomniane ujęcie A. Urbanka, który – przy pewnych niezbędnych uproszczeniach tego zagadnienia – analizę rozwoju biologii ewolucyjnej pojmując jako dziedzinę uwarunkowaną dwoma sposobami myślenia: redukcjonistycznym, sprowadzającym idee ewolucji do poziomu „niższego”, np. genetycznego, albo kompozycjonistycznym, wynoszącym je do poziomu „wyższego”, np. ekologicznego, w którym proces ewolucji gatunkowej zależy od tego, jak istnieją i zachowują się inne gatunki.

Podejście biologów ewolucyjnych, skłaniających się do refleksji historycznej, nawiązuje zazwyczaj do rekonstrukcji chronologii kolejnych dokonań poznawczych, jakie składają się na dorobek wiedzy biologicznej. Poniżej dokonam zestawienia najważniejszych idei wiedzy biologicznej w dorobku poznawczym tej dziedziny.

Tę historyczną rekonstrukcję rozpocznę od przedstawienia idei Linneusza. Jak już wspomniano, w XVIII wieku zwrócił on uwagę na regułę porządkującą istniejące gatunki biologiczne. Porządek ten został ustalony przez przyjęcie Arystotelesowskiej zasady rozumowania na temat podobieństw i różnic pomiędzy obiektami złożonymi ożywionymi, czyli zasadą „wyższe – niższe”. Wyższymi są zawsze obiekty złożone, zwane rodzajami, niższymi zaś te, które nazywamy gatunkami. Najprostszy schemat ukazujący główną ideę Linneusza jest zamieszczony poniżej. Gatunki powstają i istnieją z woli stwórcy, jednak rozmnażają się i odtwarzają wedle danego wzorca. Dlatego osobniki danego gatunku są do siebie tak bardzo podobne, a obserwowalne różnice między nimi to jedynie dziedziczne „odchylenia” od danego wzorca¹⁰.

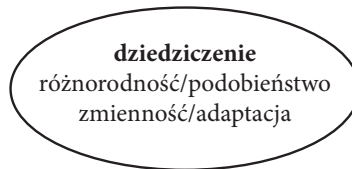


Najważniejsze idee tego ujęcia są następujące: (1) ewolucja nie zachodzi, a gatunki powstają z woli stwórcy, ich uposażenie jest niezmiennie, a więc cechy, jakie posiadają, są stałe; (2) różnorodność wewnątrzgatunkowa to rezultat błędów w powielaniu się osobników w kolejnych pokoleniach w procesie dziedziczenia; (3) uposażenie gatunku wyraża się we wzorcowym zestawie właściwości i ich natężeń.

Hierarchia rodzajów i gatunków stanowi usystematyzowany porządek świata gatunków biologicznych. W koncepcji Linneusza nie otrzymujemy wyjaśnienia, dlaczego ów porządek jest właśnie taki, a nie inny. Odpowiedź na to pytanie – na gruncie tego poglądu – nie jest możliwa. Ale pytanie to zarazem okazało się fundamentalne, bo jedną z pierwszych odpowiedzi na nie podał wybitny biolog francuski, Jean Baptiste Lamarck (1744–1829).

¹⁰ Pogrubioną czcionką zaznaczono najważniejsze składniki omawianych koncepcji. Pamiętać przy tym należy, że idea gatunku jako dziedzicznego wzorca została zapożyczona od Platona. Zatem wedle Linneusza porządek taksonomiczny określa się, korzystając z platońsko pojętego wzorca gatunkowego, a porządek systematyczny – z Arystotelesowskiej zasady „wyższe – niższe”.

Była to pierwsza próba zrozumienia ewolucyjnego tworzenia się porządku świata ożywionego. Zainteresowania badawcze Lamarcka koncentrowały się na botanice i zoologii. Już w 1800 r. próbuje on powiązać wiedzę o roślinach i o zwierzętach, proponując wspólną dla nich nazwę „biologia”. Szczególnym obszarem zainteresowań Lamarcka były jednak zachowania zwierząt, a także roślin. W 1809 r. publikuje on pracę *Filozofia zoologii*; 2/3 jej zawartości poświęcone jest zachowaniu zwierząt. Proponuje w niej, raczej spekulatywnie, psychologiczną koncepcję ewolucji zachowań i wykłada podstawy teoretyczne (filozofię) swej koncepcji ewolucji (z francuskiego: transmutacji). Podstawowym obiektem ewoluowania jest organizm, a jego przemiany są współwyznaczone przez warunki bytowania oraz proces dziedziczenia, w którym biorą udział organizmy. Najistotniejsze składniki pojęciowe tej koncepcji ukazuje poniższy schemat.



W tym ujęciu ewoluują organizmy, ponieważ twory bardziej złożone, takie jak gatunki, wedle tego ujęcia nie istnieją. Proces ewolucji dotyczy zatem jedynie organizmów. W kwestii tej Lamarck pisze następująco:

Wśród swych tworów przyroda nie wyprodukowała w rzeczywistości ani gromad, ani rzędów, ani rodzin, ani rodzajów, ani stałych gatunków, lecz stworzyła jedynie osobniki kolejno następujące po sobie i podobne do tych, które je zrodziły¹¹.

Obiektem podlegającym ewolucji są więc organizmy, które się pangenitycznie krzyżują. Wtedy bowiem

[...] osobniki należą do ras nieskończenie zróżnicowanych, które przechodzą wzajemnie w siebie [...] we wszystkich formach i we wszystkich stopniach organizacji i z których każda zachowuje się bez mutacji [tj. nie podlega zmianie – K.Ł.], o ile nie działa na nią żadna przyczyna powodująca zmianę¹².

¹¹ Jest to ważne przesądzenie filozoficzne (o nominalistycznej proveniencji), czyli założenie teoretyczne dotyczące obiektu ewolucji, którym okazuje się indywidualnie pojęty organizm. Lamarck co prawda dopuszcza użycie nazwy „gatunek”, ale jedynie dla wygody nazywania wielości organizmów bardzo do siebie podobnych, a w istocie nieodróżnialnych. J.B. Lamarck, *Filozofia zoologii*, s. 57.

¹² Ibidem.

Istotą procesu pangenetycznego dziedziczenia jest – okreśmy ją dla dogodności – zasada **P**: „w procesie dziedziczenia w kolejnych pokoleniach wzrasta podobieństwo organizmów, maleje zaś ich różnorodność”. Stanowi więc ona regułę dziedziczenia, która polega na względnej równowadze między podobieństwem i różnorodnością organizmów. Okazuje się ona zasadą Lamarckowskiego pojmowania procesu dziedziczenia. Ale Lamarck jest świadom tego, że organizmy żyją w zmieniających się warunkach, więc często zmuszone są dopasowywać się do nich; czasami kończy się to sukcesem (adaptacją), a czasami – przegraną (selekcją). Wobec zjawiska ewolucji (transmutacji) zasada **P** wymaga przeformułowania w **P**[#]. Orzeka ona wtedy, że „w procesie dziedziczenia w kolejnych pokoleniach maleje podobieństwo organizmów, wzrasta zaś ich różnorodność”.

Z ustaleń tych otrzymujemy, że: (1) organizmy ewoluują stosownie do zmian warunków i nadążając za ich niekorzystnymi zmianami, modyfikują swe struktury i funkcje; (2) efektem tych zmian jest adaptacja. Jeśli się ona nie dokonuje, to organizm podlega selekcji i ginie. Innymi słowy, źródłem różnorodności jest i ewolucja, i selekcja; (3) w zachowaniu zmienności organizmów głównym mechanizmem jest dziedziczenie; (4) warunki otoczenia oraz ich zmiany, jakie towarzyszą istnieniu organizmów, są czynnikiem ubocznym; (5) przetrwanie organizmów możliwe jest dzięki ewolucji prowadzącej do adaptacji. W tej kwestii Lamarck argumentuje następująco:

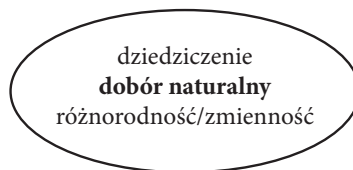
Same bowiem rasy zmieniają się pod względem stanu swych części, w miarę jak zmieniają się znacznie okoliczności [...] mające na nie wpływ. [...] Zmiany te zachodzą zawsze tak niesłychanie powoli, iż pozostają dla nas nieuchwytnie, przeto proporcje i rozmieszczenie części ciała wydają się zawsze jednakowe obserwatorowi, który w rzeczywistości nigdy nie widzi dokonywania się tych zmian; skoro zaś odkryje takie części ciała, które uległy zmianom, to wobec tego, że sam nie mógł tych zmian zaobserwować, przypuszcza, iż różnice, które widzi, istniały zawsze¹³.

Koncepcja Lamarcka jako pierwsza eksponowała ideę ewolucji organizmów. Lecz zasadnicza odpowiedź na pytanie, skąd się bierze różnorodność istot biologicznych (zarazem jednak wyraźnie do siebie podobnych), wymagała rozpatrzenia kwestii podobieństwa gatunkowego. Zatem pogląd ewolucyjny to zagadnienie zmienności i powstawania nowych gatunków, a nie jedynie organizmów. Odpowiedź na to pytanie w historii wiedzy biologicznej (w szczególności zaś w historii naturalnej) daje dopiero Karol Darwin (1809–1882). Jego praca pt. *On the Origins of Species*¹⁴ okazała się przełomem

¹³ Ibidem, s. 69.

¹⁴ Polskie wydanie nosi pełny tytuł: *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*.

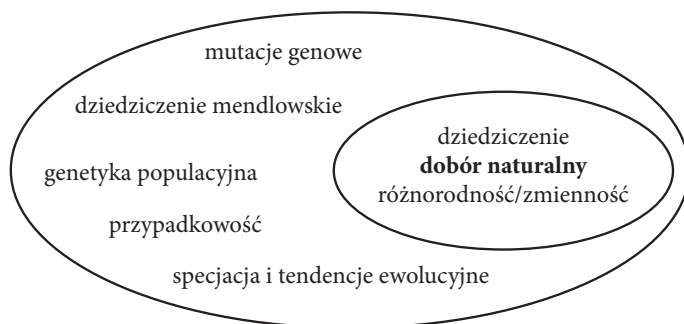
w rozumieniu procesów ewolucji żywych organizmów oraz gatunków biologicznych. Jej tytuł wskazuje dobitnie, co jest przedmiotem zainteresowań uczonego, a więc: (1) fakt istnienia gatunków (czyli teza: „dzięki walce o byt gatunki/rasy utrzymują się przy życiu”) oraz to, że (2) gatunki powstają jedne z drugich, a motorem tego procesu ewolucji jest dobór naturalny. Darwin kwalifikował swoje badania do dziedziny wiedzy o życiu, która nosiła wówczas miano „historii naturalnej”, a jego dokonania badawcze sprawiły, że została ona oddzielona od teologii naturalnej. Do najważniejszych ustaleń teoretycznych teorii Darwina należą więc: (1) teza o realnym istnieniu gatunków; (2) istnienie gatunku w kolejnych pokoleniach zależy od przebiegu procesu dziedziczenia i warunków środowiska, w jakich one żyją, oraz od zmian tych warunków; (3) w kolejnych pokoleniach dokonuje się adaptacja, której podlega zazwyczaj jego część (populacja korzystnie uposażona, czyli frakcja optymalnie przystosowana), a o tym, jaka to jest część i co do niej należy, decyduje dobór naturalny. Oznacza to, że mechanizm doboru naturalnego (*natural selection*) stanowi przyczynę ewolucji, a skutkiem jego działania przez pokolenia jest proces ewolucji. Istotą tego mechanizmu jest relacja między uposażeniem gatunku biologicznego a warunkami, w jakich gatunek żyje. Działa ona w ten sposób, że wyłania z danego gatunku frakcję przystosowawczo optymalną, która przeżywa w danym pokoleniu; w jej skład wchodzi te osobniki gatunku, które maksymalizują wartość przystosowawczą do warunków, w jakich żyją. Jej wartości określają stopień spełnienia kryterium przystosowania organizmów w kolejnych pokoleniach. Sekwencja frakcji przystosowawczo optymalnych w kolejnych pokoleniach to proces ewolucji gatunkowej. Poniższy schemat przedstawia istotę Darwinowskiej teorii ewolucji gatunkowej¹⁵.



Dokonanie Darwina sprawiło, że w drugiej połowie XIX wieku w zakresie badań nad ewolucją gatunków toczyła się wciąż dyskusja nad dowodami na istnienie ewolucji; rozpatrywano w niej różne kategorie dowodów: od anatomiczno-porównawczych poczynając, a na genetycznych kończąc. Rozwój wiedzy biologicznej w XX wieku spowodował, że ważniejsze stało

¹⁵ Pogrubioną czcionką zaznaczono główny mechanizm procesu ewolucji gatunków.

się oparcie rozumienia procesów ewolucyjnych na realnym pojmowaniu przebiegu procesu dziedziczenia, i to zarówno w skali jednostkowej (organizmalnej – tym zajęli się przedstawiciele genetyki eksperymentalnej: Thomas H. Morgan, Theodosius Dobzhansky), jak i populacyjnej (tym z kolei zajęli się genetycy populacyjni: Sewall Wright, Ronald Fisher i inni). Ostatecznie formalny kształt syntetycznej teorii ewolucji (zwanej też ewolucjonizmem syntetycznym) nadał Theodosius Dobzhansky (1900–1975), który w 1937 r. opublikował pracę pt. *Genetics and the Origin of Species*¹⁶. W ten sposób wypełnił testament Karola Darwina, ponieważ zachowując istotny składnik Darwinowskiego projektu, czyli mechanizm doboru naturalnego, włączył do teorii ewolucji mechanizmy dziedziczenia, a ściślej mówiąc: objaśnił źródła zmienności genetycznej (mutacji) i różnorodności genetycznej (rekombinacji) w procesie dziedziczenia. Dobzhansky przyjął więc, że są dwa fundamenty teorii ewolucji gatunkowej: dziedziczenie i dobór naturalny. Pierwszy z nich jest źródłem zmian, drugi zaś te zmiany testuje. Wedle współczesnych opracowań w skład syntetycznej teorii ewolucji (*Modern Synthesis* – MS) wchodzi: (1) Darwinowski rdzeń teorii ewolucji, czyli teoria doboru naturalnego, (2) elementy rozszerzające tę teorię o składnik dziedziczny, np. mutacje genowe, dziedziczenie mendlowskie, genetyka populacyjna, specjacja wraz elementami pozwalającymi zrozumieć procesy ją poprzedzające i izolację oraz zjawiska przypadkowe, nieodłącznie towarzyszące przebiegowi ewolucji. Za takim rozumieniem syntetycznej teorii ewolucji opowiadają się np. Massimo Pigliucci i Gerd B. Müller¹⁷. Według nich schematyczny obraz treści tego ujęcia przedstawia się następująco:



¹⁶ T. Dobzhansky, *Genetics and the Origin of Species*, Columbia University Press, New York – London 1951.

¹⁷ M. Pigliucci, G.B. Müller, *Evolution – The Extended Synthesis*, The MIT Press, Cambridge, Mass. – London 2010.

Jak widać, w skład syntetycznej teorii ewolucji (STE) wchodzi: (1) TDN, czyli twardy rdzeń (teoria doboru naturalnego, w nieco zmodyfikowanym, współczesnym XX-wiecznym ujęciu, np. w rozumieniu Dobzhansky'ego); (2) nowe, odkryte już po Darwinie, zjawiska i fakty naukowe, do których zaliczane są dokonania: Dobzhansky'ego, Huxleya, Mayra, Simpsona, Stebbinsa, Schmalhauzena; (3) mutacje genowe (odkrycia Morgana i Dobzhansky'ego); (4) dziedziczenie mendelowskie; (5) genetyka populacyjna (Fisher, Wright, Haldane, Li); (6) przypadkowość; (7) specjacja oraz tendencje ewolucyjne (Dobzhansky), badane także przez paleontologię i historię naturalną. Pigliucci, wskazując powyższe składowe syntetycznej teorii ewolucji, wspiera się opinią Douglasa J. Futuymy, gdy pisze:

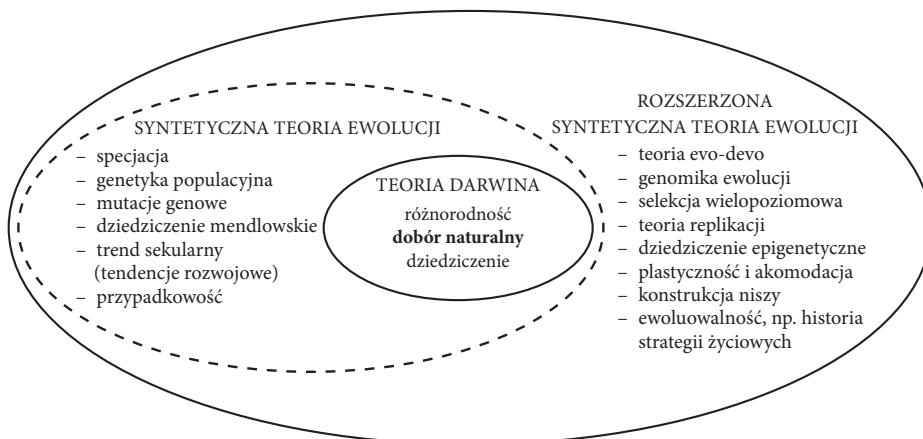
Teoria ewolucji ujęta w ramy ewolucyjnej syntezy, i wciąż rozwijana od tego momentu, składa się z wielu szczegółowych twierdzeń, tłumaczących powstawanie zmian ewolucyjnych. Najważniejsze z nich mówią o tym, że (a) genetyczna zmienność cech fenotypowych powstaje na skutek mutacji i rekombinacji; (b) zmiany częstości alleli i genotypów mogą z biegiem pokoleń prowadzić do zastąpienia jednych genotypów przez inne; (c) zmiany te mogą wynikać z losowych fluktuacji (dryf genetyczny) lub z nielosowych, utrzymujących się różnic w przeżywalności i reprodukcji, występujących między genotypami (dobór naturalny); (d) na skutek różnej historii działania doboru i dryfu populacje w obrębie gatunku mogą ulegać dywergencji i stać się izolowanymi rozrodczo gatunkami¹⁸.

Autorzy ci idą jednak dalej. Piszą bowiem, że w ostatnich kilkudziesięciu latach biologia ewolucyjna, a w szczególności teoria ewolucji, wyjaśniająca przebiegi przemian ewolucyjnych gatunków oraz zmian organizmów, została wzbogacona o nowe treści i ujęcia teoretyczne. Ich zdaniem syntetyczna teoria ewolucji w ostatnich latach przekształciła się w nową postać teoretyczną, którą proponują nazwać *Extended Synthesis*, czyli rozszerzoną syntezą (RS). Prezentacją tej propozycji jest schemat rozszerzonej syntezy¹⁹.

Jak pokazuje schemat, obok klasycznych składników biologii ewolucyjnej: TD (wewnętrzna elipsa), STE (środkowa elipsa), do rozszerzonej syntezy (zewnętrzna elipsa) wchodzi ponadto: (1) teoria złożoności (czyli poziomy działania selekcji); (2) zjawisko dziedziczenia epigenetycznego

¹⁸ D.J. Futuyma, *Ewolucja*, tłum. W. Babik i in., Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008 s. 14.

¹⁹ Por. M. Pigliucci, G.B. Müller, *Evolution...*, s. 19. Na potrzeby niniejszego tekstu wprowadzona została drobna modyfikacja polegająca na usytuowaniu jej głównego składnika, czyli teorii Darwina, w centrum.



(należy tu brać pod uwagę dokonania Ewy Jablonki i Marion J. Lamb²⁰); (3) ewoluowalność (w tym: jak mechanizmy naturalne same się zmieniają, np. jak ewoluuje dobór naturalny); a także w miarę ujednoczone obszary badań, jak: (4) genomika (badanie rozkładów i możliwych kombinacji genów); (5) teoria evo-devo (rozwojowo-ewolucyjne kształtowanie organizmu, czyli odpowiedzi na pytanie, jak mechanizmy ewolucji kontrolują rozwój organizmu); (6) ekologia „potencjalna” (czyli konstrukcja i dziedziczenie niszy, omawiane przez takich autorów, jak: John Odling-Smee, Kevin N. Laland i Kim Sterelny).

Osobną kwestią, interesującą filozofów, biologów teoretyków, metodologów, jest to, czy proponowane przez Pigliucciego i Müllera (i ich współpracowników) ujęcie rozwoju biologii ewolucyjnej podlega jakiejś koncepcji metodologicznej znanej już w filozofii nauki. Najprostszym wytłumaczeniem powstania rozszerzonej syntezy ewolucyjnej wydaje się koncepcja rewolucji naukowych Kuhna. Jednak Pigliucci traktuje ten pogląd krytycznie. Uważa bowiem, że powstanie rozszerzonej syntezy ewolucyjnej nie podlega – nadal niemal powszechnie wyznawanej przez większość filozofów i teoretyków rozwoju nauki – Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów. Pigliucci podaje na to następujący argument. Powiada, iż zmiana paradygmatyczna polegałaby na tym, że gdybyśmy w biologii (w tym także ewolucyjnej) mieli do czynienia ze zmianą rewolucyjną, to musiałaby to być zmiana w rodzaju odrzucenia Paleyowskiego kreacjonizmu czy idei „inteligentnego projek-

²⁰ E. Jablonka, M. J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variation in the History of Life*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Mass. – London 2005.

tu”, a nie przejście od teorii Darwina do STE²¹. Jego zdaniem przejście od teorii doboru naturalnego (TDN), przez syntetyczną teorię ewolucji (STE) do rozszerzonej syntezy (RS) jest raczej bliższe podejściu Stephena J. Goulda²². Tendencja rozwoju biologii ewolucyjnej jest bowiem wyraźna – spada znaczenie eksplanacyjne doboru naturalnego, rośnie zaś znaczenie innych składników, w tym elementów genetycznych, jako objaśniających różnorodność, zmienność, zasady rozwoju organizmu (np. zjawiska epigenety) i dziedziczenia (także elementów ekologicznych). Sukces w upowszechnieniu się rozszerzonej syntezy Pigliucci upatruje przede wszystkim w trzech kategoriach (jakie wskazuje Gould): działaniu, skuteczności i skali jej odniesienia. Za Gouldem utrzymuje, że w tych trzech porządkach (zasadach), właściwych logice teorii Darwina, można egzemplifikować fenomen rozwoju teorii syntetycznej, a w konsekwencji także teorii rozszerzonej syntezy. Zasady te dotyczą bowiem:

- działania (Gould nawiązuje do metafory Adama Smitha) – „nieświadome ręce przyrody” zarządzają walką o byt tak, że jedne organizmy przeżywają, a inne giną;

- skuteczności – Darwin odkrył, że dobór naturalny jest mechanizmem ewolucji, który zachowuje korzystne zmiany ewolucyjne, a bezwzględnie eliminuje niekorzystne, w kolejnych pokoleniach kumuluje zaś pozytywne efekty tych zmian;

- skali – teorię Darwina można użyć do poznania nie tylko procesów mikroskalowych (ewolucja gatunku), ale także makroskalowych (powstanie wyższych kategorii i porządków taksonomicznych). Można też ekstrapolować działanie doboru w historii życia na Ziemi (np. wyjaśnianie zdarzeń filogenetycznych).

Wydaje się, że Pigliucciemu można z kolei postawić zarzut, iż jego próba eksplanacji powstania RS ma charakter wyjaśnienia *ad hoc*, ponieważ odwołuje się do poglądu niebiorącego pod uwagę immanentnych powiązań idei teoretyczno-ewolucyjnych, czyli wewnętrznych treści związanych z wzajemnym uwarunkowaniem rozwoju wiedzy biologiczno-ewolucyjnej. Oznacza to, że aby wyjaśnić rozwój nauki, w tym przypadku teorii biologii ewolucyjnej, należałoby sięgnąć do wewnętrznych uwarunkowań treści teoretycznych, jakie towarzyszą tworzeniu się nowych syntez teoretycznych. Owe wewnętrzne uwarunkowania mają raczej charakter powiązań meto-

²¹ M. Pigliucci, *An Extended Synthesis for Evolutionary Biology*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 1168/2009, ss. 218–228.

²² S.J. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 2002.

dologicznych (wewnątrzteoretycznych) aniżeli zewnątrzteoretycznych. Jako takie podlegają więc zupełnie innym uwarunkowaniom rozwoju niż wskazane przez Pigliucciego w powołaniu się na Goulda.

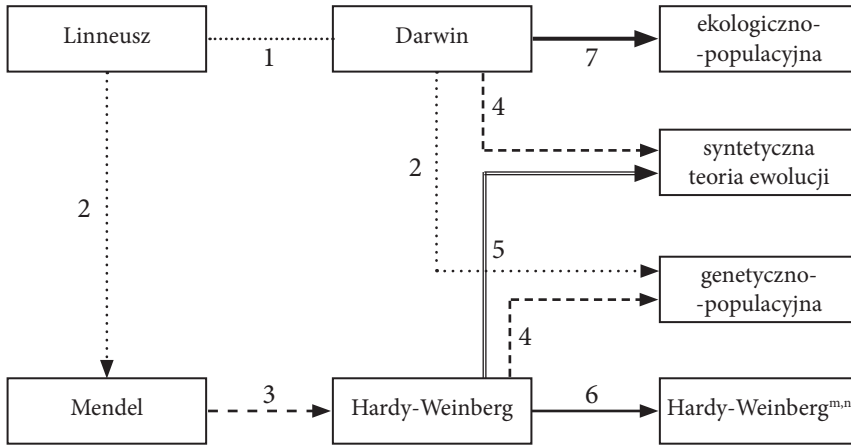
2. Idee nowożytnej wiedzy biologicznej w perspektywie metodologicznej

Wspomniana praca Adama Urbanka pt. *Rewolucja naukowa w biologii* zawierała prekursorską ideę. Jej autor pokazywał, że idee i koncepcje biologiczne można usystematyzować w dwóch porządkach: redukcjonistycznym, przebiegającym od poziomu organizmu „w dół”, oraz kompozycjonistycznym, przebiegającym od poziomu organizmu „w górę”. Pierwsza droga prowadzi nas ku wiedzy genetycznej oraz badaniom molekularnym, druga – ku wiedzy ewolucyjnej i ekologicznej. Synteza tych porządków polega na tym, że badacze rozpatrują zjawiska „ewolucji” gatunku i „rozwoju” organizmu zawsze w którymś ze wskazanych aspektów.

Natomiast schemat rozszerzonej syntezy teorii ewolucji, przedstawiony przez Pigliucciego i Müllera, pokazuje wyraźnie, że rekonstrukcja wiedzy biologiczno-ewolucyjnej (już w XXI wieku) opiera się głównie na określeniu wybranych obszarów badawczych, rozumianych jako prosta synteza, będąca sumą obszarów i problemów, jakie biologowie podejmują w swych zadaniach badawczych. Równocześnie pominęli oni najważniejsze chyba pytanie, a mianowicie: Wedle jakich zasad metodologicznych owe zadania, problemy i obszary zostały ze sobą zestawione? Wydaje się bowiem, że owo zestawienie ukazuje konieczność postawienia pytań konkretnych, w których kwestie zasadnicze dotyczą m.in. wyłaniania się nowych idei, powiązań pojęciowych między wyróżnionymi składnikami teoretycznymi, jak również ustalenia porządku wyjaśniania zjawisk ewolucyjnych, m.in. ze względu na złożoność ożywionych obiektów ewoluujących. Tego rodzaju próbę analizy metodologicznej podjęto już wcześniej²³. Przedstawiona została w niej propozycja będąca ilustracją powiązań metodologicznych, jakie zachodzą między najważniejszymi składnikami rekonstruowanych wówczas idei i teorii biologii ewolucyjnej. Zaproponowany wtedy obraz idei biologicznych (w tym głównie ewolucyjnych) przedstawiał się następująco²⁴:

²³ K. Łastowski, *Rozwój teorii ewolucji. Studium metodologiczne*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1987.

²⁴ Na schemacie na s. 484 oraz w objaśnieniach relacji na ss. 488–489 cyfry odpowiadają kolejnym relacjom, jakie wiążą ważne idee i teorie biologiczne.



Ideą przewodnią mapy teorii ewolucyjnych było ukazanie konsekwencji metodologicznych, jakie pojawiają się w wiedzy biologicznej, gdy przeprowadzi się zabieg dezagregacji złożonych struktur badań materii ożywionej²⁵. W praktyce badawczej biologów mówi się np. o zjawisku ewolucji zarówno wtedy, gdy mamy do czynienia z gatunkiem, jak i wtedy, gdy rozważa się zmiany zachodzące z pokolenia na pokolenie w puli genowej. Powstaje więc pytanie: Jak uzgodnić wskazane rozumienia? Odpowiedź jest jedna: badacz biolog zasadnie stosuje np. miano „ewolucja” wtedy, gdy bada przemiany gatunków, i wtedy, gdy analizuje ewolucję puli genowej. Ale równocześnie, ze względu na wyróżnienie odnośnych poziomów złożoności zjawiska biologicznego, musi być ono odmiennie rozumiane. Inaczej bowiem – w innym aparacie pojęciowym – opisuje się ewolucję gatunków, a inaczej – ewolucję puli genowej dokonującą się na poziomie genetycznym. Zjawisko ewolucji może być zatem różnie rozumiane przez badaczy, zależnie od tego, co się bada. Jeżeli mówi się o ewolucji ogólnie, to orzeka się o niej w postaci zagregowanej, jeśli zaś mówi się o ewolucji jakiegoś wyróżnionego, w miarę dobrze określonego obiektu biologicznego, to przyjmuje się założenie o dezagregacji tego zjawiska.

²⁵ Zabieg ten umożliwia badaczowi (a także metodologowi) teoretyczne „rozbicie” złożonej struktury zjawiska biologicznego tak, aby uzyskać strukturę mniej złożoną, prostszą i w konsekwencji dokonać bardziej precyzyjnego opisu lub wyjaśnienia badanego zjawiska. Nie jest to jedyny zabieg, z jakiego korzystają badacze, ale wydaje się, że jeden z najważniejszych z punktu widzenia zadań badawczych w biologii. Szczegółowe omówienie tego i innych zabiegów deformacyjnych oraz relacji przebiegających między odnośnymi koncepcjami przyjmowanymi w badaniach biologicznych: K. Łastowski, *Rozwój teorii ewolucji...*, część II, ss. 133–212.

W pokazanym schemacie wyróżnione koncepcje/teorie biologiczne wyznaczają dwa główne poziomy: (1) gatunkowy, zapoczątkowany przez Linneusza, oraz (2) genetyczny, zapoczątkowany przez Mendla. Zarazem określają one główne nurty badań biologicznych, bo właśnie do nich nawiązują kolejne, pochodne wobec nich (a także w niektórych, chociaż rzadkich, wypadkach odmienne od wyjściowych teorie). Na poziomie (1) sytuują się kolejno: teoria Darwina oraz ekologiczno-populacyjna teoria ewolucji, reprezentowana na mapie przez prawo Verhulsta-Pearle'a i tzw. prawa Lotki-Volterry. Poziom (2) obok koncepcji Mendla stanowi prawo Hardy'ego-Weinberga, wraz z jego konkretyzacjami²⁶. Obok wymienionych koncepcji międzypoziomowo sytuują się dwie kolejne teorie: syntetyczna teoria ewolucji i genetyczno-populacyjna teoria ewolucji. Ponadto ukazane na tej mapie koncepcje zostały uporządkowane przez odpowiednie relacje, które wiążą przedstawione idee. Relacje te to następujące powiązania (oznaczenia na powyższej mapie odpowiadają kolejnym wskazanym relacjom metodologicznym):

- relacja 1: dialektycznej refutacji,
- relacja 2: parafrazy dezagregującej,
- relacja 3: parafrazy wewnątrzpoziomowej,
- relacja 4: sparafrazowanej dialektycznej korespondencji konkretyzacyjno-dezagregującej,
- relacja 5: parafrazy agregującej,
- relacja 6: konkretyzacji,
- relacja 7: dialektycznej korespondencji wewnątrzpoziomowej²⁷.

Przedstawiona w 1987 r. mapa idei biologicznych ma jednak poważne ograniczenia, np. nie uwzględniono w niej poziomu osobniczego, a co za tym idzie – także tych idei, które można byłoby wskazać jako rozszerzenia tego poziomu. Wobec intensywnego rozwoju wiedzy biologicznej schemat ten wymaga odpowiedniego poszerzenia i pogłębienia. Tego rodzaju korekta metodologiczna powinna uwzględniać nie tylko wewnętrzną złożoność powiązań wewnątrzteoretycznych i międzypoziomowych, ale także wskazywać rozszerzenia teorii biologiczno-ewolucyjnych na obszary, jakie do tej pory nie były metodologicznie analizowane, mimo pojęciowej penetracji materiału myślowego w nich nagromadzonego.

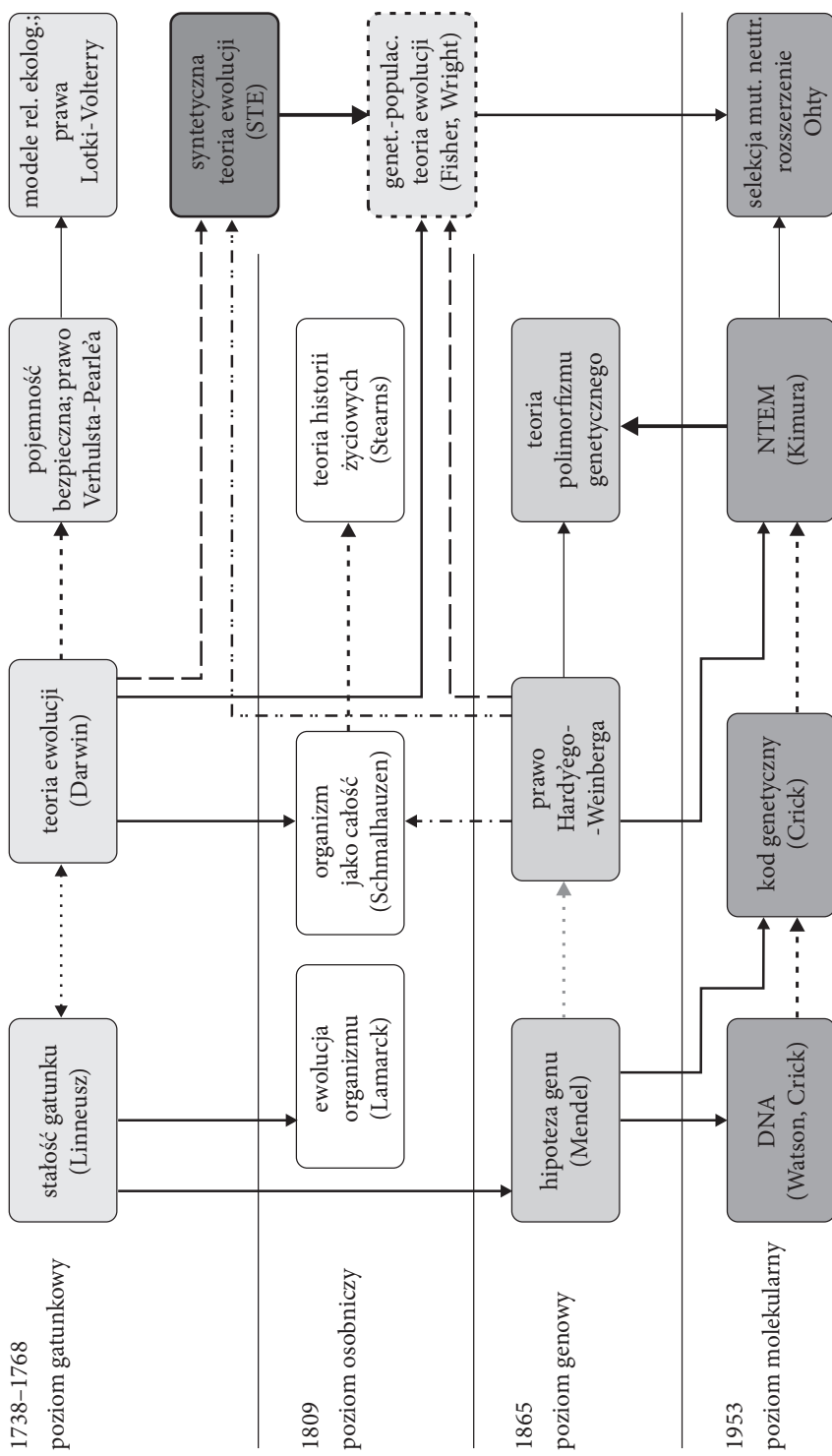
²⁶ Szersza charakterystyka składników wyznaczających te dwa poziomy: ibidem, rozdz. I (ss. 7–14), III, IV, V i VI (ss. 24–131).

²⁷ Dokładne charakterystyki i przebiegi wymienionych relacji: ibidem, rozdz. VII.

2.1. Teoretyczne i metodologiczne rozszerzenia mapy idei biologicznych

Analizowana propozycja Massima Pigliucciego i Gerda B. Müllera jest interesująca, ale pomija relacje metodologiczne, w jakie odnośne idee biologiczne wchodzą między sobą. Natomiast wydaje się, że mapa relacji metodologicznych, jaką pokazano powyżej, jest dobrym punktem wyjścia do bardziej szczegółowego przedstawienia złożoności idei rozszerzonej syntezy. W tym celu na mapie teorii biologicznych z 1987 r. wyróżnię nowe poziomy składowe oraz powiązania wewnątrz- i międzypoziomowe. Reguła postępowania jest więc taka sama, ale konsekwencje jej zastosowania ukazują nowe związki, wcześniej nieeksplorowane metodologicznie.

Zmodyfikowana postać mapy idei biologicznych, pochodna wobec wersji wcześniejszej, wymaga jednak komentarza. Przede wszystkim wyróżniono w niej – przez dezagregację – dwa kolejne poziomy badań. Obok wcześniej zaznaczonych, czyli gatunkowego i genowego, mamy tu jeszcze poziom osobniczy i molekularny. W tej postaci porządek idei biologicznych zostaje skorygowany tak, aby z jednej strony pokazać następowanie rozwoju idei i teorii biologicznych (w tym oczywiście także ewolucyjnych) w czasie, a z drugiej – postęp poznawczy, jaki następuje wtedy, gdy pojawiają się nowe hipotezy, inspirujące badaczy w realizacji najważniejszych zadań badawczych. Poczynając od góry, z lewej strony schematu wskazane zostały gradacyjnie cztery poziomy: gatunkowy (zapoczątkowany przez ideę Linneusza; kolor jasnoszary), osobniczy (wyróżniony ze względu na ideę Lamarcka; kolor biały), genowy (wyznaczony przez hipotezę i odkrycia Mendla; kolor szary) i molekularny (który zainicjowali Watson i Crick odkryciem struktury DNA; kolor ciemnoszary). Zależnie od potrzeb badawczych, jeżeli określony zostanie obiekt badań, to wybrany też będzie stosowny aparat pojęciowy potrzebny do opisu i wyjaśnienia rozpatrywanego zjawiska. Uwidocznione też zostały powiązania wewnątrzpoziomowe i międzypoziomowe, które „przeprowadzają” treści pojęć oraz sensy praw i teorii ze względu na potrzeby poznawcze badacza biologa. Idąc w dół mapy, znajdujemy daty, wskazujące dokonanie w odkryciach biologicznych zabiegu dezagregacji; na schemacie są trzy takie kroki: zejście z poziomu gatunkowego na osobniczy (za sprawą Lamarcka, 1809 r.), zejście z poziomu osobniczego na genowy (za sprawą Mendla, 1865 r.) i zejście z poziomu genowego na molekularny (za sprawą odkrycia przez Watsona i Cricka podwójnej helisy DNA, 1953 r.). Tak więc poprzez kolejne kroki gradacyjne (w konsekwencji zabiegu dezagregacji) dokonywał się postęp poznawczy polegający na wnikaniu „w głąb” struktur



Mapa idei biologicznych

ożywionych; dokonywał się on również wewnątrzpoziomowo, kiedy badacze coraz dokładniej opisywali badane zjawiska na danym poziomie złożoności struktur ożywionych.

Liczne wskazane w mapie powiązania między ideami, koncepcjami, prawami czy teoriami biologicznymi mają status relacji metodologicznych. One same nie są przedmiotem refleksji biologicznej, gdyż cele badawcze biologa skierowane są na zjawiska biologiczne, a nie na ukryte między ideami i ustaleniami badawczymi powiązania. Rozpoznanie tych związków to zadanie specyficznie metodologiczne i jako takie wymaga specjalnego aparatu pojęciowego, nieredukowalnego do treści i pojęć wiedzy biologicznej.

Ze względu na złożoność przedstawionego schematu omówię jedynie wybrane powiązania, ukazane w treści mapy. Relacje metodologiczne można opisać następująco:

1. Relacja refutacji ($\leftarrow \cdots \rightarrow$) – wiąże teorię Darwina (TDN) z ideą Linneusza.

2. Relacja korespondencji wewnątrzpoziomowej ($- \cdots \rightarrow$) – łączy: teorię Darwina (TDN) z prawem Verhulsta-Pearle'a (V-P), ideę struktury DNA z neutralistyczną teorią ewolucji molekularnej (NTEM; inaczej teorią Kimury), koncepcję Schmalhauzena²⁸ z teorią Stearnsa (teorią historii życiowych)²⁹.

3. Relacja parafrazy wewnątrzpoziomowej ($\cdot \cdots \rightarrow$) – łączy teorię Mendla z prawem Hardy'ego-Weinberga (H-W).

4. Relacja dezagregacji międzypoziomowej (\longrightarrow): wiąże ideę Linneusza z koncepcją Lamarcka, Mendla i teorią Watsona-Cricka, a także z teorią Darwina i Schmalhauzena, prawo H-W z NTEM oraz STE z genetyką populacyjną i genetykę populacyjną z SelTEM (selekcjonistyczną wersją teorii ewolucji molekularnej; inaczej: rozszerzenie Ohty).

5. Relacja agregacji międzypoziomowej ($- \cdots \rightarrow$): wiąże prawo H-W z teorią Schmalhauzena.

6. Relacja sparafrazowanej dialektycznej korespondencji międzypoziomowej (konkretyzacyjno-dezagregującej; \longrightarrow): łączy TDN z STE oraz prawo H-W z genetyczno-populacyjną teorią ewolucji.

²⁸ I.I. Schmalhauzen, *Organizm jako całość w rozwoju indywidualnym i historycznym*, tłum. S. Dąbrowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1962. Schmalhauzen przywiązywał dużą wagę do wydarzeń towarzyszących rozwojowi organizmu. Z tego powodu jego dokonania można usytuować między koncepcją Lamarcka i Stearnsa. Można nawet zaryzykować tezę, że właśnie Schmalhauzen był prekursorem badań w zakresie tzw. historii życiowych (prowadził szczegółowe badania nad rozwojem osobniczym szczurów). Opracował on także teorię doboru stabilizującego (*Czynniki ewolucji. Teoria doboru stabilizującego*, tłum. I. Zubkiewicz, PWN, Warszawa 1975), będącą ważnym rozszerzeniem idei Darwina i STE.

²⁹ S. Stearns, *The Evolution of Life Histories*, Oxford University Press, Oxford 1992.

7. Relacja korespondencji (\longrightarrow) – wiąże prawo V-P z prawami Lotki-Volterra oraz teorię Kimury z SelTEM (rozszerzenie Ohty).

Oto bardziej dokładny opis przebiegu tych relacji:

Relacja (1) dialektycznej refutacji wewnątrzpoziomowej zachodzi na poziomie gatunkowym. Wiąże idee Linneusza z teorią Darwina. Jej istotą jest refutacja poglądu Linneańskiego, bo Darwin, oprócz eksplikacji faktu istnienia gatunku (walka o byt), wyjaśnia też mechanizm zmian ewolucyjnych, natomiast Linneusz zakłada jedynie statyczne istnienie gatunku.

Relacja (2) parafrazy dezagregującej; ma dwie formy, ponieważ zachodzi (a) między ideami Linneusza i Mendla oraz (b) teorią Darwina a genetyczno-populacyjną teorią ewolucji; (a) bo przewycięża ograniczenia Linneańskie, wprowadza poziom genów – opis morfologiczny gatunku zostaje zastąpiony opisem zestawu genów, determinujących cechy; (b) teoria genetyczno-populacyjna opisuje ewolucję pul genowych, ale zarazem sprowadza ewolucję gatunku do selekcji nałożonej na pulę genową, bo pokazuje, dlaczego odpadają z puli genowej genotypy niekorzystne.

Relacja (3) parafrazy wewnątrzpoziomowej zachodzi między ideą Mendla a prawem Hardy'ego-Weinberga. Przekształca ona opis dziedziczenia z terminów o ustalonej częstości genów, determinujących cechy, w opis częstości genotypów określających stan równowagi w puli genowej. Jest parafrazą, ponieważ zmianie ulega obiekt określany – nie jest to już jedynie określona cecha, ale pula genowa, odpowiadająca za ukształtowanie się częstości danej cechy w populacji.

Relacja (4) sparafrazowanej dialektycznej korespondencji międzypoziomowej (konkretyzacyjno-dezagregującej) ma dwie formy: (a) zachodzi między teorią TDN a STE, bo przekształca opis ewolucji z terminów naturalnych (cechy) na język genetyki mendlowskiej (wprowadza rekombinację i mutację); (b) zachodzi między prawem H-W a genetyczno-populacyjną teorią ewolucji. Przekształca ona opis stanu równowagi w puli genowej w obraz równowagi chwiejnej (bo działa selekcja, ograniczona do wskazania osobników upośledzonych genetycznie).

Relacja (5) parafrazy agregującej przebiega od prawa H-W do STE, bo przekształca opis w terminach genetycznych (geny) na opis w terminach naturalnych i tym samym pozwala zagregować efekty zmian ewolucyjnych, czyli ująć je jako rezultat zmian częstości i natężeń cech osobniczych.

Relacja (6) konkretyzacji zachodzi wewnątrzpoziomowo i wiąże prawo H-W z twierdzeniami: $H-W^m$ i $H-W^n$; jest rozwinięciem prawa H-W przez włączenie doń migracji oraz mutacji. Dzięki niej można opisywać wahania liczebności genów (stany zakłócenia równowagi) w strukturze genetycznej

populacji; zatem strukturę: prawo H-W, H-W^m i H-Wⁿ można określić mianem teorii polimorfizmu genetycznego.

Relacja (7) dialektycznej korespondencji wewnątrzpoziomowej; zachodzi między TDN a ekologiczno-populacyjną teorią ewolucji (prawo Verhulsta-Pearle'a [V-P] oraz prawami Lotki-Volterra [L-V]). Przekształca ona gatunkowe efekty działania doboru naturalnego w opis ilościowy (prawo V-P i prawa L-V; prawo V-P określa tzw. pojemność bezpieczną populacji/gatunku, gdy I prawo L-V dotyczy konkurencji pokarmowej, a II prawo L-V opisuje relację drapieżnictwa).

Warto odnotować jeszcze inne ważne kwestie metodologiczne:

1. Zrekonstruowane relacje są dowodem, że teoria ewolucji jest teorią wielopoziomową – opisuje zjawiska z różnych poziomów organizacji życia.

2. Umożliwiają one budowanie argumentacji w sposób metodologicznie kontrolowany, czyli przechodzenie pomiędzy poziomami stosownie do potrzeb i możliwości poznawczych.

3. Relacje te nie tylko wiążą odpowiednie teorie wiedzy biologicznej (ewolucyjnej). Ich zastosowania teoretyczne polegają m.in. na tym, że można je wiązać w sekwencje i używać do eksplanacji zjawisk ewolucyjnych na różnych poziomach złożoności.

2.2. Wybrane przykłady i interpretacje fragmentów mapy idei biologicznych

1. W podanym schemacie można np. zinterpretować przejścia międzypoziomowe. Weźmy np. związek między ideą Linneusza a prawem H-W. Linneusz zakłada, że gatunek nie podlega zmianom, Mendel ukazuje, jaki skład genowy określa stałość dziedziczenia cech, a prawo H-W opisuje ilościowo stan równowagi (a tym samym względnej stabilności) struktury genetycznej populacji przy zadanych proporcjach genowych.

2. W konsekwencji powiązanie tych trzech idei (tj. Linneusza, Mendla i prawa H-W) pozwala uzasadnić genetycznie, w jakiej sytuacji rację ma Linneusz, a w jakiej Mendel. W ten sposób otrzymujemy interpretację genetyczną koncepcji wyjściowej (niegenetycznej – Linneusz), która jest tezą podwójnie (przez dwa poziomy złożoności) poddaną parafrazie oraz zdezagregowaną. W taki sposób teza o stałości gatunkowej otrzymuje genetyczny odpowiednik (stan równowagi) w języku genetyki populacyjnej (czyli prawo H-W).

3. Schemat ukazuje także stadia rozwoju historycznego i koncepcyjnego idei ewolucji. Trafnie zauważają Chrisantha Fernando i Eörs Szathmáry, że

„STE można rozszerzać horyzontalnie i wertykalnie”³⁰. Ograniczają się oni jednak do nader schematycznego ułożenia różnych koncepcji biologiczno-ewolucyjnych. Natomiast istotą takiego rozszerzenia jest uwzględnienie relacji metodologicznych porządkujących idee należące do biologii ewolucyjnej. Powyższy schemat jest taką właśnie próbą.

4. Mapa pokazuje, że ogólnie pojęta teoria ewolucji ma charakter multipoziomowy³¹; jest obecnie teorią rozpiętą na kilku (tj. czterech) piętrach wiedzy biologicznej. STE, genetyczno-populacyjna teoria ewolucji oraz RS mają właśnie taki między- i multipoziomowy charakter.

5. Wymiar pionowy pokazuje szczeble złożoności badanych zjawisk, wymiar poziomy – kształtowanie się idei (teorii) biologicznych w ramach danego poziomu.

6. Porządek międzypoziomowy ustala relacja dezagregacji, której podlegają idee wyższego szczebla wobec niższego. Porządek wewnątrzpoziomowy określa relacja agregacji. To, z której relacji badacz korzysta, zależy od jego zapatrywań badawczych (w tym założeń teoretycznych).

7. Historyczny rozwój idei biologicznych zachodził w obu wymiarach: horyzontalnym i wertykalnym. Odkrycia i teorie proponowane od czasów Linneusza można ułożyć na mapie wedle typów założeń upraszczających, jakie przyjmowali badacze. Jedni zajmowali się gatunkami czy pulami genów, inni wybierali refleksję na indywidualuami.

8. Klasyczne podejście do badań nad rozwojem nauki eksponuje wewnątrzpoziomą analizę teorii. Można zatem wskazać cztery poziomy, na których rozpięta byłaby analiza metodologiczna prowadzona w tradycyjnym stylu. Są to poziomy: gatunkowy, osobniczy, genowy i molekularny. Na każdym z nich pojawiają się dokonania interesujące od strony metodologicznej, np. linia „Linneusza → Darwina”, linia „Schmalhauzena → Stearnsa”, linia „Darwina → STE”, linia „H-W → genetyka populacyjna”.

9. Struktura pionowa mapy wskazuje dokonania przełomowe w biologii. Zwrot taki polega na tym, że badacze „wybierali” inny poziom swego badania (np. Lamarck) lub odkrywali odmienną, od tradycyjnie przyjętej, strukturę ożywioną. Starali się też ukazać konsekwencje poznawcze tych decyzji. Przykładem jest „zejście” z poziomu osobniczego na genowy (w konsekwencji czego powstaje genetyka mendlowska). Przykładem „zejścia” z poziomu genowego na molekularny jest nie tylko odkrycie struktury helisy DNA, ale także sformułowanie przez M. Kimurę niedarwinowskiej neutralistycznej teorii ewolucji molekularnej.

³⁰ M. Pigliucci, G.B. Müller, *Evolution...*, s. 209.

³¹ K. Łastowski, *Rozwój teorii ewolucji...*

10. Interesujące są też przejścia w stronę przeciwną, tzn. agregacja obiektu badawczego. Ważne przykłady to: przejście od prawa H-W do STE czy też do genetyki populacyjnej albo od teorii historii życiowych (Stearns) do prawa Verhulsta-Pearle'a.

Nie są to wszystkie możliwe i zarazem interesujące konsekwencje rozwoju idei biologicznych w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku. Wskazane zostały jedynie wybrane, na inne, bardziej szczegółowe, niestety nie ma tu miejsca.

Przedstawiona mapa ukazuje główne idee biologiczne (i ewolucyjne). A jak wspomniano na wstępie, dynamiczny rozwój wiedzy biologicznej oddziałuje również na dziedziny „ościenne”, np. na nauki humanistyczne i społeczne. Już obecnie, za sprawą niektórych badaczy, jak Edward O. Wilson, mamy do czynienia z nakładaniem się inspiracji płynących z nauk biologicznych właśnie ku naukom społecznym. Głównym rezultatem tego oddziaływania jest zachodzenie na siebie wybranych idei biologicznych i społecznych (np. w badaniach nad uwarunkowaniami zachowań). Jednym z efektów tego wpływu jest socjobiologia³². Innym kierunkiem nakładania się idei biologiczno-ewolucyjnych na obszar badań humanistycznych jest psychologia oraz nauki kognitywne. Za przyczyną Ledy Cosmides, Johna Tooby'ego, Stevena Pinkera i Davida Bussa idee ewolucyjne przeniknęły do psychologii, przyczyniając się do powstania psychologii ewolucyjnej. I chociaż wpływ ten nie okazał się jak dotąd szczególnie odkrywczy, nie oznacza to, że wybrane idee biologiczne nie zainspirują w niedalekiej przyszłości badaczy z obszaru humanistyki i nauk społecznych. Niewątpliwie jest jednak, iż namysł nad strukturą metodologiczną dominującej obecnie dziedziny wiedzy, jaką są nauki biologiczne, sprawi, że inspiracja w poszukiwaniu nowych obszarów badań okaże się szczególnie twórcza. Pierwsze oznaki tego zjawiska można już dostrzec np. w próbach badań molekularnych (z wykorzystaniem struktur molekularnych tzw. markerów) w przebiegu wybranych szlaków rozwojowych, składających się na procesy rozwoju epigenetycznego. Tą drogą poszukuje się prawidłowości i powiązań rozwoju organizmu z jego molekularnym uposażeniem.

³² E.O. Wilson, *Socjobiologia*, tłum. J. Mikas, Zysk i S-ka, Poznań 2000; idem, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, tłum. M. Siemiński, Zysk i S-ka, Poznań 2002.

RAFAŁ DROZDOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Socjologii
Zakład Socjologii Życia Codziennego



SOCJOLOGIA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI, ZMIENIAJĄCYCH SIĘ KRYTERIÓW NAUKOWOŚCI I WŁASNEJ TRADYCJI

Uwagi wstępne

Chciałbym w tym artykule zastanowić się nad możliwymi scenariuszami dla socjologii. Z jednej strony utyskiwania na socjologię (na jej „oderwanie od życia”, eseistyczność, rozdrobnienie na niezliczone socjologie szczegółowe, niechęć do interdyscyplinarnej współpracy, niekonkluzyjność, skłonność do przedwczesnych generalizacji itd.) są coraz częstsze¹. Co więcej, ton, w jakim wypowiedane są dziś kierowane pod adresem socjologii pretensje, jest znacznie bardziej stanowczy niż jeszcze przed kilkoma laty². Z drugiej strony stopień instytucjonalizacji socjologii (mierzony takimi wskaźnikami, jak: liczba socjologów żyjących z uprawiania socjologii jako nauki, liczba sympozjów, konferencji, czasopism i publikacji socjologicznych czy liczba ośrodków akademickich nauczających socjologii) jest obecnie większy niż kiedykolwiek w przeszłości.

Interesujące i warte namysłu są zarówno wszystkie przyczyny narzekań na socjologię, jak i wszystkie uwarunkowania jej wciąż mocnej pozycji

¹ Por. np. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużyciach nauki popełnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. A. Lewańska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004; S. Andrews, *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

² Zob. np. Ł. Budzicz, *Metody badań jakościowych czy metody pisanie swobodnych esejów? Refleksje w obronie „świętej krowy oświecenia”*, „Nauka” 4/2011.

instytucjonalnej. Jedne i drugie nie pozostają bowiem bez wpływu na najbliższą przyszłość socjologii. Jeśli jednak warto zastanawiać się dziś nad tym, które scenariusze dalszych losów socjologii są najbardziej prawdopodobne (oraz nad tym, które z nich wydają się być dla niej najkorzystniejsze), to przede wszystkim dlatego, że znów w błyskawicznym tempie rośnie poczucie społecznej niepewności. Sytuacja jest więc trochę podobna do tej, jaka towarzyszyła narodzinom socjologii. Wówczas źródłem niepewności były szybko postępujące procesy modernizacji. Obecnie jest nim równie szybko rosnąca złożoność świata, ale również – paradoksalnie – wysiłki, które mają na celu przywracać jego prostotę³, a które okazują się prowadzić do takich konsekwencji, jak wzrost poparcia dla rozmaitych postaci „demokracji”⁴ lub wzrost zainteresowania najróżniejszymi odmianami społecznego i kulturowego fundamentalizmu. W drugiej połowie XIX oraz na przełomie XIX i XX wieku socjologom udawało się budować zaufanie do siebie poprzez przekonanie, że są oni w stanie nie tylko zadowalająco wyjaśnić, na czym polega istota doświadczanej przez miliony jednostek zmiany, lecz także potrafią przygotować owe miliony jednostek do skutecznego funkcjonowania w zmieniającej się rzeczywistości. Być może powinniśmy dziś sobie – jako socjologowie – wyznaczyć takie same cele. Co to oznacza dla teorii i dla praktyki socjologicznej? Jak bardzo (i w jakim lub w jakich kierunkach) trzeba będzie jedną i drugą przewartościować oraz zreorganizować? Jak długo to może (musi) potrwać? Czy owo przewartościowywanie/reorganizowanie teorii i praktyki socjologicznej będzie równoznaczne z naruszeniem czyichś interesów? Jeśli tak, to czyich? Jak bardzo ma być ono radykalne – ile powinno być w nim ciągłości, a ile zmiany?

Mam na każde z tych pytań swoją odpowiedź. Nie są to jednak odpowiedzi ugruntowane. Póki co to raczej intuicje lub „tezy do dyskusji”. Tak właśnie chcę traktować niniejszy artykuł – jako głos w dyskusji, która już się toczy, lecz która toczy się na razie – według mnie – za wolno, w zbyt dużym rozleniwieniu i w zbyt wąskim kręgu rozmówców.

1. Jak zmieniały się oczekiwania wobec socjologii?

Nie będzie chyba zbyt wielką przesadą stwierdzenie, że socjologia zrodziła się ze strachu przed zmianami⁵. Poczynając od drugiej połowy XIX wieku, a już

³ M. Krajewski, *Przeciwzłożoność. Polityki prostoty*, „Studia Socjologiczne” 4/2013.

⁴ Por. Ł. Wójcik, *Demony demokracji*, „Polityka” 30/2014; F. Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton & Co., New York 2003.

⁵ Por. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

na pewno na przełomie XIX i XX wieku, zaczął wyłaniać się całkowicie nowy porządek społeczny, nazwany – wkrótce po tym, jak się objawił – nowoczesnością. Owa nowoczesność, opisywana jako błyskawiczne przechodzenie od wiejskości do miejskości, od rolnictwa do przemysłu, od ładu opartego na statusach przypisanych do ładu opartego na statusach osiągniętych, od orientacji kolektywistycznej do orientacji na indywidualizm, od „społeczeństwa zasiedziałego” do społeczeństwa odznaczającego się coraz większą mobilnością itd., miała prawo jawić się milionom jednostek jako początek „nowego, lepszego świata”, w którym przynajmniej niektóre – zdawałoby się nierozwiązywalne dotąd – problemy społeczne, polityczne i ekonomiczne znajdą wreszcie satysfakcjonujące rozwiązanie. Miała też jednak prawo jawić się jako przełom prawdziwie traumatyzujący, jako radykalne i bezpowrotne zastępowanie starego (i niewątpliwie wysoce niedoskonałego) porządku ładu, który niesie ze sobą co najmniej tyle samo nowych wątpliwości, ile nowych nadziei.

Modernizujące się społeczeństwa (lub jak kto woli: społeczeństwa, którym zadano modernizację, bądź społeczeństwa, które znalazły się – w mniej lub bardziej niespodziewany sposób – w orbicie jej wpływów) musiały zacząć rozglądać się za jakąś nową nauką, starającą się z jednej strony wyjaśnić głębszą naturę zachodzących przemian, z drugiej zaś – starającą się wpływać na ich kierunek. Socjologia „zrodzona z ducha pozytywizmu”, pozwalającego utożsamiać ją z niezakłamaną i niedającą się zakłamać nauką nadawała się do obu wspomnianych zadań wręcz idealnie.

Kłopot w tym, że ów pozytywistyczny wzorzec socjologii zaczął się dość szybko wyczerpywać. Po pierwsze dlatego, że w nauce (a przynajmniej w naukach społecznych), zupełnie tak samo jak w modzie, zbyt długie trwanie przy jednej perspektywie, przy jednej konwencji czy przy jednym typie narracji zaczyna nudzić. Po drugie dlatego, że scjentyzm socjologii zaczął z czasem rozczarowywać. Zaczęto postrzegać socjologię jako niespełnioną obietnicę, jako dostarczycielkę wyjaśnień, które miały być autentycznie naukowe, a przy tym możliwie proste i możliwie bezdyskusyjne, lecz takimi nie są⁶. Po trzecie dlatego, że socjologii zaczęto stawiać zupełnie nowe zadania. Zaczęto oczekiwać od niej nie tylko tego, aby w dość schematyczny sposób opisywała i wyjaśniała świat społeczny oraz prognozowała mające/mogące w nim zachodzić zmiany, ale i tego, by uwrażliwiała na nowe tendencje, by uczyła nowych spojrzeń na rzeczywistość społeczną, by torowała drogę jej nowym interpretacjom i by – koniec końców – wspierała wszystkie nowe procesy emancypacyjne.

⁶ E. Mokrzycki, *Wstęp*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma*, PIW, Warszawa 1984.

Oczywiste jest, że socjologia, której wyznaczono wspomniane nowe zadania, musiała z jednej strony stać się bardziej krytyczna i bardziej zaangażowana niż dotąd, z drugiej zaś – musiała stać się bardziej „miękką” metodologicznie. Nietrudno zgadnąć, że te zmiany nie wszystkim się spodobały. Część środowiska socjologicznego uznała, że nowa, bardziej stronnicza i bardziej „miękką” metodologicznie socjologia to zarazem socjologia, która nie jest wystarczająco naukowa. Również jednak „sprawcy” i późniejsi zwolennicy zwrotu antyscjentystycznego najczęściej nie pozostawiali suchej nitki na socjologach, którzy skłonni byli wciąż identyfikować się ze scjentystycznym modelem socjologii⁷. Wewnętrzne różnicowanie się socjologii zaczęło odtąd oznaczać nie tylko dalsze mnożenie się jej paradygmatów oraz tradycji teoretycznych i nie tylko dalszy lawinowy wzrost liczby najróżniejszych socjologii szczegółowych, ale także utrwalenie się opozycji: socjologia scjentystyczna – socjologia humanistyczna. Nie musiało się tak zdarzyć, ponieważ socjologię scjentystyczną i socjologię humanistyczną mimo wszystko mniej dzieli, a więcej łączy (łączą je choćby te same funkcje, bazowe pojęcia i problemy badawcze, ta sama rama instytucjonalna, ten sam lub zbliżony *modus operandi* wobec pozostałych nauk społecznych). To, że w ostatecznym rozrachunku obie te wersje socjologii znacznie częściej prezentowano (i nadal się prezentuje) jako alternatywne wobec siebie lub wręcz zantagonizowane ze sobą oferty teoretyczno-metodologiczne niż jako uzupełniające się „style naukowe”, wydaje się wynikać przede wszystkim z przyczyn pozamerytorycznych, które od lat trafnie rozpoznaje i dosyć sarkastycznie opisuje np. socjologia socjologii⁸.

Wewnętrzne skłócenie socjologii oraz jej szybko postępująca dezintegracja były w przeszłości wielokrotnie przywoływane jako najbardziej wyraziste oznaki jej kryzysu. Ów kryzys bywał oceniany różnie – raz jako przejściowy i „powierzchniowy”, kiedy indziej jako na tyle głęboki, że zagrażający dalszemu istnieniu socjologii. Zawsze jednak przynajmniej jedno było pocieszające: że zarówno przyczyny tego kryzysu, jak i klucz do jego przezwyciężenia sytuowane były w środku socjologii. Innymi słowy, socjologię psuli (wyłącznie lub przede wszystkim) socjologowie. To oni głównie umniejszali jej autorytet i osłabiali jej potencjał naukowo-badawczy. Ale też tylko im przysługiwał później przywilej naprawiania tego, co wcześniej zepsuli.

⁷ A.W. Gouldner, *Anty-Minotaur, czyli mit socjologii wolnej od wartości*, w: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma*.

⁸ Na temat socjologii socjologii jako szczególnej postaci socjologii nauki zob. J. Ziółkowski, *Socjologia socjologii*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1/1976.

Sytuacja ta nie trwała jednak w nieskończoność. Przerwał ją – mniej więcej przed dziesięcioma laty – *complexity turn*⁹ i będący jego następstwem gwałtowny wzrost znaczenia teorii złożoności. Właściwie od razu było jasne, że pojawienie się teorii złożoności będzie mieć liczne konsekwencje dla socjologii. Nie było tylko jasne, jakie. Najbardziej optymistyczny scenariusz nakreślili Brian Castellani i Frederic W. Hafferty, zdaniem których dość szybko uformuje się zupełnie nowa gałąź wiedzy nazwana przez nich socjologią i badaniami złożoności (*Sociology and Complexity Science – SACS*)¹⁰. Warto zauważyć, że w koncepcji SACS socjologia nie tylko zachowuje swoją tożsamość, ale wręcz jawi się jako liderka swego rodzaju koalicji/kooperatywy badawczej, która z roku na rok ma mieć coraz bardziej interdyscyplinarny charakter, lecz która ma jednocześnie cały czas opierać się na wyobraźni socjologicznej, na słowniku pojęć socjologicznych i na metodologii nauk społecznych.

Niestety, prognoza Castellaniego i Hafferty'ego nie chce się – jak do tej pory – urzeczywistnić. Coraz częściej słychać więc głosy, że socjologia szybko rozplynie się w nominalnie interdyscyplinarnych (ale w praktyce zdominowanych przez ekonomię, kognitywistykę, informatykę i część nauk o człowieku) *complexity studies*, że ulegnie teoretyczno-metodologicznej marginalizacji i że zostanie w końcu sprowadzona do roli dyscypliny służebnej i niesuwerennej. Oczywiście, w scenariuszu tym socjologia nie zniknie całkowicie. Zostanie jednak zminiaturyzowana, zredukowana do podrzędnego podwykonawcy.

2. Trzy trudne scenariusze (z happy endem)

Świadkowie teoretyczno-badawczych poczynąń socjologii, którzy nie są do niej zbyt życzliwie nastawieni, zwykli powtarzać, że socjologia – właściwie od chwili swych narodzin – zajmuje się najintensywniej i z największym oddaniem dwiema rzeczami. Po pierwsze, zażęgniowaniem kryzysów, które sama na siebie sprowadziła. Po drugie, krytykowaniem samej siebie, które sprowadza na nią kolejne kryzysy. Nawet jeśli obie te opinie wynikają ze złośliwości, powinniśmy je sobie – jako socjologowie – wziąć do serca. Streszczają bowiem ogólniejsze oczekiwania, jakie wyrażane są wobec

⁹ J. Urry, *The Complexity Turn*, „Theory, Culture & Society” 22/2005, ss. 1–14. Więcej na temat konsekwencji zwrotu złożonościowego dla socjologii: R. Drozdowski, T. Szlendak, *Socjologia wobec złożoności współczesnego świata*, „Studia Socjologiczne” 4/2013.

¹⁰ B. Castellani, F.W. Hafferty, *Sociology and Complexity Science. A New Field of Inquiry*, Springer Verlag, Berlin – Heidelberg 2009.

socjologii. Najbardziej maksymalistyczne z nich chciałyby widzieć socjologię znacznie bliżej obszaru *science*; życzyłyby też socjologii reintegracji skutkującej jej mniejszym roz biciem na wykluczające się i skłócone ze sobą orientacje teoretyczno-metodologiczne. Te natomiast oczekiwania, którym towarzyszy świadomość specyfiki socjologii objawiającej się m.in. jej pluralizmem teoretyczno-metodologicznym, domagają się od niej przynajmniej jednego – zdolności generowania konstruktywnych projektów teoretycznych i badawczych. Innymi słowy, program minimum dla socjologii to dzisiaj program, który nie jest równoznaczny z jej teoretyczno-pojęciową auto-destrukcją, który nie jest „negatywistyczny”. Co to oznacza lub co może to oznaczać w praktyce?

Zdaniem całkiem sporej grupy socjologów współczesna socjologia mieć będzie się (mimo wszystko) tym lepiej, im bardziej będzie się zbliżała do nauk o złożoności. Obok wspomnianych już obaw, że socjologia flirtująca z *complexity studies* może zostać przez nie szybko wchłonięta, można również usłyszeć (i to chyba coraz częściej) nawoływania, aby socjologia nie tyle „proponowała się” teorii złożoności jako członkini interdyscyplinarnego konsorcjum (gdyż rzeczywiście jest mało prawdopodobne, iż uda się jej odgrywać w nim wiodącą rolę), ile by dążyła do zbudowania własnej, *par excellence* socjologicznej teorii złożoności. Inspirując się nie tyle dokonaniem fizyków, biologów czy klimatologów, ile np. metaforą kłącza zaproponowaną przez Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego¹¹, metaforą systemu komórkowego autorstwa Arjuna Arjuna Appaduraia¹² bądź koncepcjami takich autorów, jak: Albert-László Barabási¹³ czy Bruno Latour¹⁴, owa *par excellence* socjologiczna teoria złożoności mogłaby stać się sposobem unowocześniania socjologii na bazie jej własnego zaplecza teoretycznego.

Nie brakuje też zwolenników strategii, która polegałaby na wykrojeniu z teoretycznej i metodologicznej spuścizny socjologii wątków i elementów potencjalnie najbardziej przydatnych dla *complexity studies*. W praktyce strategia ta musiałaby rozpoczynać się od swego rodzaju „audytu teoretyczno-metodologicznych dokonań socjologii”, który pozwoliłby odpowiedzieć na pytanie, które z tych dokonań jawić się mogą jako najatrakcyjniejsze dla nauk o złożoności. Audyt ów na pewno dopomógłby naukom o złożoności,

¹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, „Colloquia Communia” 1–3/1988.

¹² A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009.

¹³ A. László Barabási, *How Everything is Connected to Everything Else and What It Means for Business, Science and Everyday Life*, Plume Books, Nowy Jork 2003.

¹⁴ B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, Universitas, Kraków 2010.

wzbogacając ich „skrzynkę narzędziową”. Pytanie, czy niósłby on z sobą także jakieś pożytki dla socjologii i socjologów. Z jednej strony zapewne tak – choćby dlatego, że wymuszałyby rozrachunek z historią socjologii i z jej dorobkiem. Z drugiej strony, wyodrębnienie najbardziej atrakcyjnych dla nauk o złożoności „kąsków socjologicznych” siłą rzeczy deprecjonowałoby i na swój sposób stygmatyzowało całą resztę socjologii – jako nie dość użyteczną, nie dość współczesną, niedającą się wprząc w najbardziej dziś obiecujące zadania naukowo-badawcze.

Wielu socjologów wyraża opinię, że najlepszą reakcją socjologii na jej kłopoty z samą sobą byłyby swoista ucieczka do przodu. Mogłaby ona polegać na dążeniu do przekształcania socjologii w naukę performatywną, której wartość byłaby mierzona jej „potencjałem sprawstwa” – jej zdolnością aktywizowania, uwięziawiania i ujawniania się w roli akuszerki ważnych zmian społecznych. Taki pomysł na socjologię sprowadza ją *de facto* do zbioru narzędzi i praktyk animacyjno-interwencyjnych. Może to jednak oznaczać (przynajmniej) trzy różne rzeczy.

Po pierwsze, owa idea socjologii animacyjno-interwencyjnej może przybierać postać mocno antyinstytucjonalnych i subwersywnych pod względem polityczno-społecznym projektów, których wspólnym rysem jest dążność do prowokowania i ukorzenia pożądanych zmian i innowacji społecznych¹⁵. Wiedza (zaś niekiedy bardziej niż wiedza wrażliwość i wyobraźnia socjologiczna¹⁶) służyć tu ma wymyślaniu i utrwalaniu pozytywnych wykroczeń przeciwko zastanemu porządkowi, który nie sprawdza się w takim czy innym fragmencie swojej architektury, bo „produkuje” nieakceptowalne społecznie nierówności i dystanse, przyczynia się do spadku poziomu społecznej integracji oraz zrywania wielu starych więzi, bo wbrew obietnicom nieustannie zwiększa poczucie społecznej niepewności, bo toruje drogę nowym tendencjom anomicznym, bo skutecznie blokuje procesy społecznego tworzenia rzeczywistości równoznaczne dziś przede wszystkim ze zwiększaniem się skali realnej partycypacji społecznej, bo wreszcie nie radzi sobie z mnóstwem nowych wyzwań – do tego stopnia, że nie tylko nie potrafi ich zidentyfikować, ale nawet nie potrafi ich nazwać¹⁷.

¹⁵ Por. np. M. Frąckowiak, L. Olszewski, M. Rosińska (red.), *Kolaboratorium. Zmiana i współdziałanie*, Fundacja SPOT, Poznań 2012.

¹⁶ Por. Ch. W. Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.

¹⁷ Nie jest zapewne przypadkiem, że wiele neologizmów mających nazywać nowe i ważne zjawiska, tendencje i trendy społeczne wymyślają dziennikarze naukowci (por. J. Harkin, *Trendologia. Niezbędny przewodnik po przełomowych ideach*, Znak, Kraków 2010). Przynajmniej jedna czwarta z 73 przywołanych przez Harkina terminów określających nowe trendy społeczne to terminy, które wprowadzili w obieg dziennikarze. Na tyle przy tym skutecznie, że wkrótce potem zaczęły one (jak *crowd-sourcing* czy dziennikarstwo obywatelskie) z po-

Po drugie, idea animacyjno-interwencyjnej socjologii może przyjmować dzisiaj oblicze socjologii publicznej – w znaczeniu, jakie nadaje temu terminowi Michael Burawoy¹⁸. Ideę socjologii publicznej można opisać jako pomysł na socjologię projektującą i realizującą badania, których celem jest jednak nie tylko deskrypcja i wyjaśnianie takich lub innych faktów, mechanizmów, procesów czy prawidłowości społecznych, lecz także inicjowanie możliwie szerokiej dyskusji społecznej na ich temat. Innymi słowy, socjologia publiczna ma podejmować badania, które dotyczą szczególnie istotnych, doniosłych oraz newralgicznych społecznie, politycznie i kulturowo kwestii. Ma pomagać zogniskować na tych kwestiach uwagę społeczną. Ma również prowokować debaty publiczne, wspierając ich uczestników wiedzą ekspercką i danymi empirycznymi.

Po trzecie, postulat animacyjno-interwencyjnej socjologii można dziś również utożsamiać z ideą socjologii klinicznej, czyli z pewną odmianą socjologii stosowanej, która łączy w sobie (1) kompetencje diagnostyczne, (2) umiejętności interwencyjne, socjotechniczne, „naprawczo-lecznicze”, (3) świadomość konieczności podejmowania zadań o charakterze profilaktycznym połączoną z umiejętnością ich realizacji oraz (4) dążenie do utrzymywania stałego sprzężenia zwrotnego między teorią a praktyką¹⁹. Ta ostatnia cecha socjologii klinicznej wydaje się być – wbrew pozorom – najważniejsza. Z jednej bowiem strony pozytywnie odróżnia ją od prostych (tak w warstwie narzędziowej, jak i intencji) socjotechnik, a z drugiej – nawet jeśli nie znosi, to przynajmniej zmniejsza sztuczne, z gruntu niepotrzebne i antagonizujące (lecz od dłuższego już czasu jałowe), napięcie między socjologią teoretyczną a socjologią praktyczną.

Wreszcie, jak nietrudno się domyślić, spore grono socjologów widzi przyszłość socjologii (właściwie ostatnią deskę ratunku dla niej) w powrocie do jej pozytywistyczno-scjentystycznych korzeni²⁰. Owa tęsknota za socjologią, która twardo stąpa po ziemi, która zajmuje się wyłącznie tym, co obserwowalne i mierzalne, która chce spełniać najbardziej restrykcyjne kryteria naukowości i która postrzega siebie jako dostarczycielkę wiedzy pozwalającej skutecznie rozwiązywać konkretne problemy współczesności,

wodzeniem funkcjonować nie tylko w publicystyce czy blogosferze, ale również w socjologii akademickiej.

¹⁸ Zob. M. Burawoy, *O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z 2004 roku*, w: A. Manterys, J. Mucha (red.), *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, Nomos, Kraków 2009.

¹⁹ Z. Woźniak, *Socjologia kliniczna – interwencyjny wariant praktycznych zastosowań socjologii*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 4/2014.

²⁰ R. Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004.

jest dziś zrozumiała przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że empiryczna sprawdzalność i bezpośrednia użyteczność wiedzy socjologicznej jawić się muszą (nawet w oczach tych, którzy od dawna już nie wierzą w naukowość socjologii i ironizują na temat jej luźnego, niezobowiązującego stylu językowego²¹) jako coś, co mimo wszystko przywraca jej naukową powagę. Po drugie dlatego, że przynajmniej od dwóch dziesięcioleci mamy do czynienia z wyraźną dominacją socjologii, która jest oparta na ponowoczesnej perspektywie teoretycznej. Niezależnie od tego, że ta odwołująca się do założeń ponowoczesności socjologia zaczęła już być dla wielu nużąca, kluczowe wydaje się to, że nie wszystkie dzisiejsze problemy społeczne (nawet jeśli ograniczymy się do „Pierwszego Świata”) są problemami społeczeństwa ponowoczesnego. Rzecz bowiem w tym, że nie całe społeczeństwo współczesne ma znamiona społeczeństwa ponowoczesnego. Liczne wzory i praktyki społeczne wciąż pozostają uparcie nowoczesne, uparcie przednowoczesne, uparcie posttradycyjne i nawet uparcie konserwatywno-tradycyjne. Innymi słowy, ponowoczesna socjologia znakomicie nadaje się – i owszem – do badania ponowoczesnego społeczeństwa; problem w tym, że owego ponowoczesnego społeczeństwa jest znacznie mniej niż ponowoczesnej socjologii.

3. I dwa scenariusze znikania...

Gwoli ścisłości i dopełnienia obrazu warto wspomnieć o dwóch reakcjach socjologii na jej krytykę. Ich wspólnym rysem jest dobrowolne samolikwidowanie się socjologii.

Pierwsza z tych reakcji polega na celowym pozbawianiu socjologii statusu nauki empirycznej i przesuwaniu jej w stronę nauk spekulatywnych lub wręcz na redukowaniu jej do czegoś, co sytuuje się między niezobowiązującą eseistyką naukową a literaturą²². Odpowiedzią na stawiane socjologii zarzuty o brak naukowości jest zatem – ponownie – swego rodzaju ucieczka do przodu, która tym razem polega na jej literaturyzacji. Owa zliteraturyzowana socjologia nie chce przejmować się wyśrubowanymi standardami metodologicznymi. Woli zaś upodabniać się do (dobrego) reportażu społecznego i do (dobrej) publicystyki społecznej. Ze wszystkich obowiązkowych funkcji tradycyjnie rozumianej socjologii jako nauki bierze sobie do serca właściwie tylko jedną – dążenie do tego, by funkcjonować jako promotorka starych i dostarczycielka nowych pojęć uwrażliwiających.

²¹ S. Andrews, *Czarnoksiężstwo...*

²² W. Lepenies, *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*, tłum. K. Krzemieniowa, Wyd. Poznańskie, Poznań 1997.

Druga reakcja socjologii na zarzucaną jej niedojrzałość naukową to rezygnacja z tradycyjnie socjologicznego modelu eksplanacyjnego, w którym określone zjawiska społeczne są wyjaśniane za pomocą innych zjawisk czy też cech społecznych²³ na rzecz modelu, który wyjaśnia życie społeczne za pomocą zmiennych spoza katalogu zmiennych społeczno-kulturowych. W praktyce oznacza to zgodę na uznanie prymatu neuronauki oraz stopniowe oddawanie przez socjologię pola takim dyscyplinom, jak: kognitywistyka, psychologia ewolucyjna czy neurobiologia.

4. A jak byłoby najlepiej – dla socjologii i dla socjologów?

Nakreślone scenariusze dla socjologii skłaniają do postawienia pytań: Który lub które z nich jawią się jako najbardziej prawdopodobne? Który lub które z tych scenariuszy wydają się najkorzystniejsze, najbardziej opłacalne dla socjologii i dla socjologów (co nie musi być i – zdaje się – od dawna nie jest już tym samym)? Kłopot w tym, że nie da się sensownie odpowiedzieć na te pytania, nie odpowiadając wcześniej na inne: Czym przede wszystkim powinna się dziś zajmować socjologia?

Zdaję sobie sprawę, że na tak sformułowane pytanie można odpowiedzieć na sto sposobów. Uważam też jednak, że liczba odpowiedzi, które powinniśmy brać na serio i które oparte są na realistycznej diagnozie sytuacji, nie przekracza dziś kilku. Ośmielę się wspomnieć o dwóch z nich.

Była już mowa o tym, że socjologię zrodziły strach, dezorientacja i niepewność towarzyszące przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego. Dziś znaleźliśmy się w podobnej sytuacji. Znowu mamy strach, dezorientację i niepewność, tyle że ich przyczyną jest – tym razem – rosnąca szybko złożoność świata. Być może więc znowu powinniśmy oczekiwać od socjologii, aby zajęła się *oswajaniem nowego*. Oczywiście socjologia powinna starać się prawidłowo opisywać i wyjaśniać złożoność. Powinna też umieć przewidywać jej społeczno-kulturowe, polityczne, ekonomiczne oraz prawno-organizacyjne konsekwencje. Niewykluczone jednak, że za swoje najważniejsze (a w każdym razie najpilniejsze zadanie) powinna uznać edukowanie, „przyuczanie” nas wszystkich do nawigowania po złożonym świecie i do takiego w nim funkcjonowania, które z jednej strony pozwala omijać „produkowane” przezeń zagrożenia, z drugiej zaś – umiejętnie wykorzystywać wszystkie stwarzane przez ów świat możliwości.

Po drugie, socjologowie bardzo lubią podkreślać, że doświadczany przez nas porządek społeczny jest już od dawna (i na dobre) porządkiem ponowo-

²³ E. Wilson, *Konsiliencja*, tłum. J. Mikos, Zysk i S-ka, Poznań 2002, ss. 275–317.

czesnym. Problem w tym, że nie jest to do końca prawdą. Nie tylko dlatego, że całe segmenty współczesnych społeczeństw wciąż żyją w świecie przedponowoczesnym. Także dlatego, że ogromna liczba instytucji (poczynając od państwa narodowego, poprzez uniwersytety, szkoły czy muzea, a więc instytucje, które można traktować jako gwaranty reprodukcji społeczno-kulturowej, aż po wiele zinstytucjonalizowanych form protestu obywatelskiego) to instytucje, które zrodziły się z ducha nowoczesności i które – z tej właśnie przyczyny – nie funkcjonują dziś zadowalająco, a wręcz sprawiają wrażenie coraz bardziej anachronicznych. Czy socjologia zatem może lub jest w stanie podjąć się trudu przeprojektowywania wszystkich tych instytucji oraz czy ma wystarczający potencjał merytoryczny i autorytet, by brać czynny udział w ich reformowaniu? Nie musi być ono – ma się rozumieć – równoznaczne z ich tyleż nachalną, co automatyczną „postmodernizacją”. Chodzi raczej o to, aby stopniowo dopasowywać zastaną i odziedziczoną po czasach modernizmu ramę instytucjonalną do jej zmienionego i wciąż zmieniającego się otoczenia społeczno-kulturowego, co może i musi oznaczać w praktyce równoczesność (i równoważność) bardzo różnych, odległych od siebie w warstwie założeń oraz środków programów zmiany/re-animacji/naprawy.

5. Jak uczyć socjologii?

Chcę jeszcze na zakończenie krótko odnieść się do kwestii (ewentualnych) zmian dotyczących nauczania socjologii. Niezależnie od tego, które z przedstawionych tu prognoz dalszych losów socjologii okażą się trafne, które zaś chybione, dwie nowe okoliczności wydają się być bezsporne. Po pierwsze, jest już właściwie przesądzone, że socjologia, chcąc przetrwać, będzie musiała szybko nauczyć się funkcjonować w inter- i transdyscyplinarnych konsorcjach naukowo-badawczych (niekoniecznie grając w nich pierwsze skrzypce). Po drugie, utrzymanie przez socjologię względnej naukowej autonomii będzie zależec od tego, czy i w jakim stopniu badania socjologiczne oceniane będą (nie tylko przez socjologów!) jako autentycznie pomocne w diagnozowaniu i rozwiązywaniu najbardziej kluczowych problemów współczesności, takich jak przywoływane tu wyzwania i zagrożenia związane ze wzrostem złożoności i z procesami emergentnymi lub strukturalny kryzys wielu instytucji stanowiących dotąd zręby ładu zbiorowego. Jasne jest, że te zmieniające się oczekiwania wobec socjologii oraz wyobrażenia jej miejsca w naukowym podziale pracy muszą również skutkować zmianami w sposobach jej nauczania. Cztery takie zmiany wydają mi się dziś szczególnie ważne i konieczne.

Po pierwsze, jeśli przyszłością socjologii jest kooperowanie z innymi dyscyplinami w ramach inter- i transdyscyplinarnych zespołów badawczych, socjologowie muszą stać się znacznie mniej „socjologocentryczni”, muszą umieć zestrajać perspektywę socjologiczną z diametralnie odmiennymi perspektywami teoretyczno-metodologicznymi, muszą też mieć – graniczącą właściwie z cudem – zdolność „porcjowania” wiedzy socjologicznej, co jej jednak nie okaleczy i nie spłaszczy, ale przekształci w idealnie dopasowane do inter- lub transdyscyplinarnej całości moduły (puzzle).

Po drugie, socjologowie muszą nauczyć się rozpoznawać beneficjentów wyobraźni i wiedzy socjologicznej nie tylko tam, gdzie zapotrzebowanie na pomoc i wsparcie ze strony socjologii jest od lat potwierdzane zamówieniami na badania, sondaże i ekspertyzy, ale także w środowiskach i grupach zawodowych, których nikt dotąd nie podejrzewał, że owa wyobraźnia i wiedza socjologiczna może być im do czegoś potrzebna. Jeśli tyle mówi się dzisiaj o projektowaniu partycypacyjnym, powinniśmy – jako socjologowie – natychmiast zaoferować się architektom, miejskim planistom i projektantom przemysłowym (ale też np. krawcom szyjącym na miarę bądź pracującym na indywidualne zamówienia stolarzom) jako ich pomocnicy-doradcy. Wszystkim im bowiem potrzebna jest umiejętność *briefowania* własnych klientów, wszyscy oni muszą potrafić słuchać ich i rozmawiać z nimi. Słowem: wszyscy oni potrzebują socjologii i socjologów. W przeciwnym razie ich projekty (oferty) będą się coraz bardziej rozmijać z oczekiwaniami ich adresatów. Jeśli tak wiele projektów społecznych, gospodarczych, technologicznych czy kulturalnych ponosi fiasko, gdyż torpedują je rozmaite niebrane wcześniej pod uwagę skutki uboczne i rozmaite funkcje ukryte działań podejmowanych przez aktorów, których nikt się nie spodziewał, powinniśmy umieć „wprosić” się do zespołów realizujących każdy następny podobny projekt. Powinniśmy umieć przekonać kierowników tych projektów, że jesteśmy im potrzebni, gdyż rozumiejąc naturę i dynamikę procesów emergentnych, umiemy też radzić, jak zabezpieczać się przed ich negatywnymi skutkami. Jeśli wreszcie wspólną cechą organizacji pozarządowych jest dążenie do aktywizowania społeczeństwa, zaś ich wspólnym doświadczeniem – ogromne problemy z przebicciem się przez skorupę społecznej nieufności, natychmiastową reakcją socjologów na ten stan rzeczy powinna być (znow) oferta konkretnej współpracy.

Po trzecie, musimy nauczyć się – jako socjologowie – nie tylko dostrzeżania naszych potencjalnych „klientów” w osobach, grupach zawodowych, organizacjach i instytucjach niespecjalnie kojarzących się nam dotąd z popytem na wiedzę socjologiczną, lecz także takiego komunikowania owej wiedzy, które jest do przyjęcia dla wszystkich jej starych i nowych adresatów.

Po czwarte, socjologowie są wciąż mocno przywiązani do tzw. danych wywołanych. Dane wywołane (tj. pochodzące z typowych badań kwestionariuszowych, typowych sondaży, typowych badań jakościowych, takich jak wywiady fokusowe czy indywidualne wywiady pogłębione) mają jednak przynajmniej dwa poważne mankamenty: po pierwsze, proces ich gromadzenia jest relatywnie drogi, po drugie, w większości przypadków dane te mają charakter deklaracji, a zatem nie możemy im do końca ufać i nie możemy ich być do końca pewni. Od obu wspomnianych słabości wolne są niektóre dane zastane (np. ślady cyfrowe, których największymi dysponentami są dzisiaj banki, globalne portale społecznościowe, internetowe wyszukiwarki oraz operatorzy telefonii komórkowej). Potencjalnie atrakcyjnymi dla socjologów danymi zastanymi są także dane wywołane przechowywane w najrozmaitszych archiwach, repozytoriach, bazach i hurtowniach danych. Do wyników (najlepiej surowych) badań, które zostały zrealizowane w bliższej lub dalszej przeszłości, wraca się dziś choćby po to, by wykorzystać je jako układ porównawczego odniesienia dla rezultatów nowo realizowanych projektów badawczych bądź po to, by poddać je ponownej analizie statystycznej realizowanej pod kątem zupełnie nowych pytań badawczych.

Istotnym elementem kształcenia socjologów musi więc być rozwijanie w nich takiej wyobraźni metodologicznej, dzięki której będą oni bardziej niż dotąd otwarci na rozmaite rodzaje danych zastanych. Tak naprawdę chodzi jednak o coś więcej. Trzeba tak kształcić socjologów, by umieli być po trosze detektywami, którzy nie tylko wiedzą, gdzie, jak i za ile da się kupić standardowe dane kryjące w sobie odpowiedzi na standardowe pytania socjologiczne, ale także potrafią zobaczyć przydatne dla socjologa wskaźniki i źródła wiedzy socjologicznej w faktach, gestach, dokumentach, zapisach, zdarzeniach czy śladach, nieprezentujących się na pierwszy rzut oka jako szczególnie interesujące dla badacza. Innymi słowy, idzie o to, abyśmy – jako socjologowie – potrafili konstruować takie schematy eksplanacyjne, które rzeczywiście dodają coś nowego do naszej dotychczasowej wiedzy o świecie społecznym. W praktyce jest to (prawnie) równoznaczne z odwagą sięgania po zmienne wyjaśniające, które nie są samonarzucające się, oraz po wskaźniki, które odsyłają do zupełnie nowych aspektów/wymiarów porządku społecznego lub przynajmniej pozwalają ujrzeć węzły starego porządku w częściowo nowym świetle.

MARIAN GOLKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Socjologii
Zakład Socjologii Kultury i Cywilizacji Współczesnej



WOLNA WOLA CZY ZŁUDZENIE?

Przedstawione tutaj rozważania dotyczą wielu kwestii, a pośrednio m.in. tego, czy ty, Czytelniku, musiałeś, czy chciałeś wziąć do ręki tekst, który masz przed oczyma; dotyczą także tego, czy ja, autor, chciałem, czy musiałem go napisać. Gdyby tylko tego, to skórka nie warta byłaby wyprawki. Jednak sprawy tu podjęte mają znacznie cięższy kaliber, bo dotyczą tego, jak pojmować nasze człowieczeństwo.

Rzeczywiście, szczególnym problemem i kłopotem intelektualnym (ale i wielkim dylematem) jest pytanie o to, na ile w naszej woli jest wolności, a na ile jest ona zdeterminowana albo kierowana nieprzewidywalnymi przypadkami. Wydawałoby się, że w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie nic prostszego jak odwołać do introspekcji. Byłoby to jednak zwodnicze, gdyż nie potrafimy sami w sobie rozpoznać wszystkich uwarunkowań i okoliczności naszych czynów. To, co wydawałoby się, że dobrze znamy, jest wielce tajemnicze, nierozpoznane i dyskusyjne. Mimo to nieraz trzeba się odwołać do autoanalizy, nawet gdy jej wyniki nie są pewne. Na szczęście od dawna toczy się debata na temat wolnej woli, choć sprawa wolności ludzkiej woli ciągle pozostaje skomplikowana. Jeśli jednak nie uzyskamy dzięki niej jednoznacznych przekonań, to przynajmniej wzbogacimy przesłanki. Można przy tym zauważyć, że filozoficzne rozważania też nierzadko odnoszą się do autorefleksji myślicieli czy obserwacji zachowań otaczających ich ludzi. Wyprowadzane stąd uogólnienia, wzbogacane poglądami innych autorów, stanowią wszak treść filozofii. I wzbogacenie własnych myśli.

Nie ma potrzeby przytaczania wszystkich składników tej dysputy, lecz o kilkunastu wybranych autorach wypada wspomnieć. Choćby po to, by

zwrócić uwagę, że poglądy niektórych współczesnych autorów – zarówno opowiadających się za istnieniem wolnej woli, jak i przeczących temu – mają wielu antenatów i długą historię. Po ich przypomnieniu w pierwszej, drugiej i trzeciej części tekstu zaprezentuję – w czwartej – własny punkt widzenia.

I

Przyglądając się dziejom refleksji dotyczącej wolnej woli, można zauważyć, że pojęcie to nie było znane starożytnym Grekom¹. Owszem, u Arystotelesa pojawia się dość nieśmiało pojęcie „wyboru” (*proairesis*), lecz jest ono słabo związane z aktem, a tym bardziej z władzą wolnej woli. Natomiast prawdopodobnie greccy stoicy w jakiś sposób uznawali istnienie wolnej woli, skoro tak wielką rolę przypisywali konieczności obrony wewnętrznych przekonań człowieka oraz sugestii, by człowiek nie przejmował się pragnieniami i okolicznościami, które nie są od niego zależne. Tym samym stoicyzm przypisywał jednostce konieczność pozostawania wolnym od wszelkich zewnętrznych oddziaływań i bronienia swych osobistych wewnętrznych zapatrywań. Rozważania na temat wolnej woli znajdujemy jednak dopiero w późnym rzymskim stoicyzmie – przede wszystkim u żyjącego w I wieku Epikteta, którego filozoficzne nauki i poglądy zostały spisane przez jednego z jego uczniów i znane są do dziś jako *Diatryby* oraz *Encheiridion*.

Epiktet, zgodnie ze stoicystycznymi poglądami, twierdził, że człowiek winien przejmować się jedynie tym, co jest zależne od jego woli, a pozostawać obojętnym na wszystko, co od niej nie zależy. Należy więc „wszelkim staraniem” otaczać swą wolną wolę, zaprawiać ją oraz hartować i w ten sposób dochodzić do stanu doskonałości – tak by była ona „prawdziwie wzniosła, wolna, niezależna od wszelkich trudności i przeszkód, wierna i skromna”². Choć filozof nie prowadził rozważań na temat tego, czym jest wolna wola, to sugerował, iż w niej samej toczy się jakiś wewnętrzny spór: „któż inny może pokonać twoje dążenie, jeśli nie inne dążenie?”, gdyż jedynie „wolna wola wywiera przymus na wolną wolę”³. A w innym miejscu stwierdza: „Jeżeli wolna wola nie przewycięży samej siebie, nic na świecie jej przewyciężyć nie zdoła”⁴. Jakby uprzedzając Św. Augustyna, twierdzi też Epiktet, że „istota dobra jest pewną postacią wolnej woli, istota zła jest również pewną posta-

¹ Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 25.

² Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 17.

³ Ibidem, s. 60.

⁴ Ibidem, s. 94.

cią wolnej woli”⁵. I dodaje, że w wolnej woli leży zarówno zło, jak i dobro, natomiast to, co nie jest ani złem, ani dobrem mieści się w rzeczach od niej niezależnych. Zatem dla człowieka nie jest ważna jego zdolność widzenia czy słyszenia, ani zdolność wypowiedzania się, ale właśnie zdolność wolnego wyboru⁶. Człowiek po prostu nie ma niczego znakomitszego niż ona, bo tylko dzięki niej otrzymuje na własność rzeczy od niej zależne. Niestety, możemy utracić wolną wolę, gdy zaczniemy przywiązywać wagę do rzeczy, które nie są od niej zależne. Epiktet tak radzi: „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale nagiń wole do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności”⁷.

Warto także przypomnieć, że Św. Augustyn w ukończonym w 395 r. obszernym dialogu filozoficznym zatytułowanym *O wolnej woli* zadał jedno z najważniejszych pytań w tym względzie: „Czy mamy jakąś władzę chcenia”⁸. Zastanawiał się też nad tym, jakie jest źródło wolnej woli, a także nad tym, na ile jest ona odpowiedzialna za czynione zło. Ważniejsza jest jednak inna sugestia Augustyna, który proponuje uznać, że „nasza wolność to uległość wobec najwyższej prawdy” wpływającej z rozumu i mądrości⁹. Wolna wola stanowi jeden ze składników umysłu człowieka, obok pamięci i intelektu. Ważne jest przy tym to, że zdaniem filozofa tylko wolna wola może skłonić rozum do właściwego namysłu. Wola nie tylko musi więc być „wolna”, lecz przede wszystkim musi być „dobra”. Inaczej prowadzi do zła i grzechu. Chrześcijański filozof nie mógł nam odmówić wolnej woli, gdyż człowiek jej pozbawiony nie byłby odpowiedzialny za swe winy. „Przyczyną” wolnej woli jest według Augustyna Bóg, lecz sama wolna wola może być „pierwszą i jedyną przyczyną grzechu”¹⁰, gdyż może „złożyć z tronu pierwiastek rozumny i uniemożliwić jego prawidłowe działanie”¹¹. Oczywiście, zdaniem filozofa, wolna wola może też przyczynić się do osiągnięcia przez człowieka szczęśliwości. Wolna wola nie tylko istnieje, twierdzi Augustyn, lecz może wybierać właściwie lub niewłaściwie, jako że „posługuje się ona sama sobą”¹². Może być ona sprawcą grzechu, jest też „dobrem w ogólnym porządku bytów”¹³, gdyż mamy „wole do przejawiania woli” (co w nieco innych słowach

⁵ Ibidem, s. 93.

⁶ Ibidem, ss. 198–200.

⁷ Ibidem, s. 459.

⁸ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. W. Eborowicz, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, t. III, Pax, Warszawa 1953, s. 99.

⁹ Ibidem, s. 148.

¹⁰ Ibidem, s. 209.

¹¹ Ibidem, ss. 109–110.

¹² Ibidem, s. 161.

¹³ Ibidem, s. 179.

stwierdził w swych *Wyznaniach*). Słusznie więc zauważa się, że augustiańska teoria woli jest aprobatą świata, a nawet swoistym wyrazem jego chwały.

Pogląd, że istnieje wolna wola, był w następnych wiekach mocno popierany. W XIII wieku Św. Tomasz z Akwinu¹⁴ powiązał myśl i wolę, twierdząc, iż „myśl poznaje, że wola chce, zaś wola chce, żeby myśl myślała”, choć w innych miejscach swych rozważań przyznawał on intelektowi wyższą i szlachetniejszą pozycję niż woli, uznając, że ta ostatnia powinna dostosować się do władz poznawczych człowieka. Niemal w tym samym czasie Duns Szkot przyjmował, że to raczej intelekt jest służebny wobec woli, gdyż dostarcza jej obrazów tego, czego ona chce, oraz wiedzy, jak ma się wola realizować¹⁵. Uznawał też, że nasza wola może opierać się nie tylko pragnieniom, ale i dyktatowi rozumu oraz intelektu, podkreślając, że jedynie wola, i nic innego, jest „przyczyną chcenia”.

Dużo później także Kartezjusz „odciął” Boga od winy za ludzkie błędy i fałsze, przyznając woli prymat w konstytuowaniu naszych przekonań. Pisał, że wola otrzymana od Boga nie posiada „żadnych granic” i dodawał: „Jedynie tylko wolę, czyli zdolność decyzji stwierdzam u siebie w takim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej”¹⁶. Według Kartezjusza rozum ma jedynie poprzedzać decyzje woli¹⁷, niejako je przygotowywać, zaś wszelkie nasze błędy zależą od współdziałania tych władz, czyli zarówno od intelektu, jak i woli.

Myśliciele oświeceniowi, przynajmniej niektórzy, przyznawali, że wolna wola istnieje. Jean Jacques Rousseau twierdził, iż człowiek, inaczej niż zwierzę, które kieruje się instynktami, jest w swoich czynach ich wolnym sprawcą. Pisał: „zwierzę wybiera albo odrzuca, kierując się instynktem, człowiek – aktem wolnej woli”¹⁸.

Syntetyczne przedstawienie poglądów Immanuela Kanta na temat woli to zadanie karkołomne. Wystarczy jednak przywołać jego zasadnicze uwagi (tym bardziej że znane są obszerniejsze wywody na ten temat¹⁹). Królewiecki filozof twierdził, że wola „jest zdolnością albo wytwarzania przedmiotów odpowiadających przedstawieniom, albo chociaż determinowania samej

¹⁴ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. VI, tłum. P. Belch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1980, s. 170.

¹⁵ Por. H. Arendt, *Wola*, s. 181 nn.

¹⁶ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, ss. 75–76.

¹⁷ Ibidem, s. 79.

¹⁸ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 153.

¹⁹ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wyd. UMK, Toruń 1993.

siebie, tj. swej przyczynowości, do ich urzeczywistniania²⁰. W innym miejscu dopowiada, że „też można by wolę zdefiniować jako władzę wytyczania sobie celów”²¹. Celów nie byle jakich, bo tych, które jednocześnie przyczyniają się do naszej cnoty i szczęśliwości, a więc do naszego najwyższego dobra. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy tak rozumianą wolę zdaje się determinować (albo przynajmniej motywować) rozum, dzięki któremu przedstawiamy sobie przedmioty, i nasz do nich stosunek, czy też nad tym wszystkim (a więc i nad naszą wolą) jest jeszcze pożądanie szczęśliwości, czyli owo „principium miłości samego siebie”²². Kant słusznie sugeruje, że tylko wtedy można wolę uznać za wolną, gdy nie podlega ona prawom przyczynowym²³. Trudno jednak nie dostrzec, że wola podlega pewnym prawom. I tu Kant stwierdza, że ten dylemat „jest dla rozumu ludzkiego nierozwiązywalnym i identycznym z pytaniem: jak możliwa jest wolna wola”²⁴. Ta bezradność filozofa jest znamienna, gdyż tak naprawdę nie wiemy, czy Kant wyrażał pogląd, iż wolna wola istnieje, czy że jej nie ma. Widać, że najważniejszych problemów nie zdoła rozwiązać nawet geniusz filozoficzny.

Wiara części filozofów, że wolna wola istnieje, nie przygasła jednak. Na początku XIX wieku Friedrich Wilhelm Schelling zdecydowanie twierdził: „W ostatecznym i najwyższym sensie nie ma innego bytu jak tylko wola”²⁵. Georg Wilhelm Friedrich Hegel też zdawał się nie mieć wątpliwości, że istnieje wolna wola, choć nie jest w pełni jasne, jak ją rozumiał. W *Wykładach z filozofii dziejów* uznawał, iż wolna wola jest czymś abstrakcyjnym, co nie dziwi, gdy zwróci się uwagę na sugestię filozofa, że „wola jest tylko o tyle wolna, o ile nie chce niczego, co nie jest nią samą, niczego zewnętrznego, obcego (gdyż w takim wypadku byłaby zależna), lecz tylko siebie samej – tzn. woli”²⁶. Uznawał wolność woli za fundament tworzenia wszelkiego prawa, a zarazem za podstawowe prawo samo w sobie i podstawową przyczynę, przez którą „człowiek staje się człowiekiem”. Nie ma potrzeby analizowania innych, nader spekulatywnych i mało przekonujących wywodów Hegla. Wystarczy jedynie stwierdzić, że jego zdaniem wolność woli ma tkwić w rozumie, co zresztą przyjmował za wcześniejszymi autorami.

²⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 25.

²¹ Ibidem, s. 98.

²² Ibidem, s. 37.

²³ Ibidem, s. 49.

²⁴ Ibidem, s. 120.

²⁵ H. Arendt, *Wola*, s. 43.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 338.

Jeszcze w drugiej połowie XX wieku Hannah Arendt właśnie z perspektywy filozoficznej twierdziła, że wolna wola istnieje. Pisała: „uznaję wewnętrzne świadectwo »ja chcę« za dostateczny dowód realności fenomenu woli”²⁷. Inna rzecz, że autorka, analizując wiele argumentów przejawiających się w historii myśli europejskiej, własnego stanowiska nie rozwinęła ani nie ugruntowała. Jej pogląd wynika jedynie z przekonania, a właściwie odczucia, iż „tego, co właśnie czynimy, moglibyśmy równie dobrze nie czynić”²⁸. Przyjmuje ona, że „wolna wola jest tym wyposażeniem umysłu, które posiadamy, aby rozpocząć coś nowego, coś, o czym wiemy, że równie dobrze mogłoby go nie być”²⁹. I jeszcze jedno: zdaniem autorki chcenie, jako swoisty wolicjonalny „projekt przyszłości” charakteryzuje się znacznie większą wolnością niż myślenie – co nie zawsze i nie przez wszystkich musi być przyjmowane jako dobrodziejstwo.

Poglądy, że istnieje wolna wola, znalazły pewne potwierdzenie w badaniach naukowych. Na początku lat 80. głośnym echem odbiły się eksperymentalne badania Benjamina Libeta³⁰, według którego w ludzkim mózgu można zaobserwować stany świadomości, które rzekomo o milisekundy wyprzedzają dokonane czyny. Stany te interpretowano właśnie jako akty woli. Można dodać, że następane badania (np. Jeffa Millera oraz Judy Travenny) zakwestionowały te wyniki, zaś inne (np. Marcela Brassi czy Patricia Haggarda) je potwierdzały. Kilka lat temu neurobiolodzy odkryli w mózgu obszary (kora ruchowa w płacie czołowym oraz tylna kora ciemieniowa), które uznali za odpowiedzialne za wyobrażenia podejmowanych czynności³¹. Badacze dodają, że poczucie, iż wykonujemy jakies czynności (np. ruchy), a także intencje tych czynności oraz świadomość ich konsekwencji mieszczą się w odrębnych rejonach mózgu i poprzedzają same ruchy. Mimo iż chęć podjęcia działań poprzedza działania, to nie wiadomo, w jaki sposób zostaje to uświadomione, jak również nie wiadomo, czy w podjęciu czynności aktywną rolę odgrywa świadomość, czy decyzję podejmuje sam mózg lub tylko blokuje on te neurony, które byłyby odpowiedzialne za podjęcie odmiennych czynności. Inna rzecz, że gdyby tak właśnie było, że czynnościami samoistnie rządzi mózg, to istnienie wolnej woli znów byłoby podważone. Na obronę stanowiska, że istnieje jednak wolna wola, przywołuje się przypuszczenie, iż

²⁷ H. Arendt, *Wola*, s. 28.

²⁸ Ibidem, s. 51.

²⁹ Ibidem, s. 269.

³⁰ B. Libet, *Unconscious Cerebral Imitative and Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „The Behavioral and Brain Sciences” 8/1985, s. 529 nn.

³¹ Por. P. Haggard, *The Sources of Human Volition*, „Science” 324/2009, ss. 731–733.

choć to nasz mózg inicjuje działanie poprzedzającym je impulsem, to nasza świadomość może mieć coś w rodzaju prawa weta.

Nawiasem mówiąc, nie wiemy, czy zaglądnienie do mózgu i poszukiwanie jego fragmentów rzekomo odpowiedzialnych za takie czy inne nasze stany i zachowania cokolwiek jednoznacznie wyjaśnia. Wzajemnie sprzeczne wyniki badań neurologicznych nie mogą być traktowane jako rzekomo naukowe potwierdzenie istnienia vs. braku wolnej woli. To zawsze tylko jedna z przesłanek, której nie należy bagatelizować, lecz choćby złożoność i tajemniczość naszych mózgów uprawnia do pewnego sceptycyzmu i poczucia niepewności.

II

Warto spojrzeć na kilka koncepcji zaprzeczających istnieniu wolnej woli. Od dawna znane są poglądy, że wolnej woli (i wolności) w ogóle nie ma. Na przykład Benedykt Spinoza³² twierdził, że „woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną”. I dodawał: „W duszy nie ma żadnej woli bezwzględnej czy wolnej; ale do tego, by chcieć tego lub owego, determinuje dusze przyczyna, którą również determinuje inna, a tę z kolei inna, i tak w nieskończoność”³³. Stwierdzał przy tym, że to, co nazywamy wolnością, to jedynie niepoznane i nienazwane jeszcze przyczyny naszych czynów. Podkreślał także, w przeciwieństwie do Kartezjusza, iż wola nie jest silniejsza niż rozum, uznając, że nie potrafimy dzięki woli wstrzymać się od sądu rozumu. To oczywiście nie wszystkie Spinozjańskie zaprzeczenia istnienia woli, jej podległości wobec rozumu oraz obecności czynników determinujących rzekome wybory wolnej woli³⁴.

Arthur Schopenhauer w napisanej w 1838 r. konkursowej rozprawie pt. *O wolności ludzkiej woli* jeszcze bardziej zdecydowanie formułuje podobny pogląd. Wychodzi z założenia, że ludzie (ale i zwierzęta) mają wolność wtedy, gdy ich działania następują zgodnie z ich wolą³⁵. Natychmiast jednak filozof stawia pytanie, czy „sama wola jest wolna?” – czy nasza „możność” oraz nasze „chcenie” jest wolne i „czy wola jest zgodna ze sobą?”³⁶. Byłoby tak,

³² B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, PWN, Warszawa 1954, s. 45.

³³ Ibidem, s. 128.

³⁴ Por. M. Tyszko, *Utożsamianie woli i rozumu w filozofii Benedykta Spinozy*, w: L. Kopicuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Wyd. UMCS, Lublin 2013, s. 79 nn.

³⁵ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Vis-à-vis, Kraków 2014, s. 62.

³⁶ Ibidem, s. 64.

twierdził Schopenhauer, gdyby „poszczególne objawy takiej woli (akty woli) wpływały po prostu z niej samej, zupełnie pierwotnie, niespowodowane koniecznie ani poprzedzającymi je warunkami, ani [...] czymkolwiek bądź zgodnie z jakąś regułą”³⁷. Taka wola jest przejawem samowiedzy człowieka – samowiedzy, której przedmiotem zawsze jest, według filozofa, „własne chcenie”. Jednak gdy stykamy się ze światem zewnętrznym, a szczególnie tam, gdzie trafia owa samowiedza na świadomość istnienia innych rzeczy, stajemy na „granicy samowiedzy”³⁸. Inna rzecz, że te dwa światy, wewnętrzny i zewnętrzny, nie dzieli bezdenna przepaść, tylko łączy jakiś wspólny „most”. Choć samowiedza każdego człowieka orzeka wyraźnie, że może on czynić, co chce, to właśnie na tym moście, na tej granicy między światem wewnętrznym a zewnętrznym, może kończyć się poczucie, że „mogę czynić, co chcę”.

Jednocześnie Schopenhauer zakłada istnienie praw przyczynowych, bo to one decydują o wszystkich zmianach, jakie zachodzą w przedmiotach obiektywnie istniejących³⁹. I właśnie prawa przyczynowe decydują o tym, czego chcemy, a czego nie chcemy. Decydują – gdyż ludzie są takimi samymi przedmiotami istniejącymi w czasie i przestrzeni, jak inne przedmioty i tak samo podatnymi na istnienie owych praw przyczynowych. Dotyczy to także charakteru, pobudek oraz motywacji ludzkich działań⁴⁰. Gdyby takie prawa nie działały, świat byłby „dziwolągami, kupą gruzów, błazeństwem bez sensu, bez znaczenia”⁴¹. I tylko, zdaniem filozofa, brak wnikliwości w myśleniu sprawia, że ludzie przyjmują, jak gawiedź, przekonanie, iż istnieje wolna wola⁴².

Rozważania Friedricha Nietzschego na temat wolnej woli, choć nie są klarowne, wydają się ciekawe, a przynajmniej, jak to bywa u tego autora, przekorne. Były też dość wpływowe oraz inspirujące, dlatego warto je przedstawić. Już w napisanej w 1885 r. książce *Poza dobrem i złem* Nietzsche nie jest konsekwentny. W jednym miejscu zauważa, że pojęcie woli jest przesądem, by nieco dalej, rozważając głębiej to pojęcie, zasadnie stwierdzić, iż jest to zjawisko złożone, które „tylko jako słowo jest jednością”⁴³. Uznaje przy tym,

³⁷ Ibidem, s. 67.

³⁸ Ibidem, s. 71.

³⁹ Ibidem, ss. 86–87.

⁴⁰ Ibidem, s. 109.

⁴¹ Ibidem, s. 125.

⁴² Por. A.W. Wojtunik, *Wolność i konieczność w myśli Arthura Schopenhauera*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2011; A. Bugła, *Schopenhauerowska krytyka pojęcia wolnej woli a perspektywa współczesnej neurobiologii*, w: L. Kopciuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty...*

⁴³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowi-cza, Warszawa 1907, s. 26.

że „wola jest nie tylko kompleksem czucia i myślenia, lecz przede wszystkim [...] afektem rozkazu. [...] Człowiek, który chce – rozkazuje w sobie czemuś, co mu jest posłuszne, lub o czym mniema, iż mu jest posłuszne”⁴⁴. Zwraca także uwagę na to, że w akcie woli, zakładając, że takowa istnieje, zarazem wydajemy rozkazy i jesteśmy im posłuszni. „Wolność woli”, stwierdza Nietzsche, daje człowiekowi, „co rozkazuje i z wykonawcą w jedno zespała się zarazem, co uczestniczy jako taki w tryumfie nad przeszkodami”, swoiste poczucie rozkoszy⁴⁵. Towarzyszy temu pewne napięcie, a jednocześnie przechodzenie od przeszłości do przyszłości. Nietzsche zdaje się przypuszczać (choć w formie pytającej), że wola jest czynnikiem istotnie działającym – stanowi nie tylko przyczynę, lecz przyczynę jedyną⁴⁶. Uznaje przy tym, że wola może jedynie oddziaływać na wolę, nie zaś na rzeczywistość materialną, jednak siłę woli odnosi on zarówno do życia psychicznego człowieka, jak i do jego życia organicznego. Zdaje się też przyjmować, że wola wpływa na ujmowanie od wewnątrz człowieka świata wobec niego zewnętrznego, co nazywa „wolą mocy”. Owo „ujmowanie” jest też jego kształtowaniem, co wyraźniej stwierdza w notatkach bezkrytycznie i dość chaotycznie opublikowanych pośmiertnie pt. *Wola mocy*.

Można w tym dostrzec większy sceptycyzm filozofa w kwestii samej woli jako siły sprawczej. „Przyczynowość wymyka się nam” – pisze⁴⁷. W innym miejscu zaś zauważa, że dość szybko przyzwyczajamy się do tego, by zapatrywać się na nasze działania jako rezultaty woli, i podkreśla, że „woli nie ma”⁴⁸. Dopowiada: „»przyczyny« zgoła nie bywa” albo jest złudzeniem. I stwierdza wręcz, że łudząc się, łączymy „w pojęcie przyczyny swoje uczucie woli, swoje poczucie wolności, swoje uczucie odpowiedzialności i swój zamiar działania”⁴⁹. Trudno przy tym uznać, czy te uwagi Nietzschego mają charakter uniwersalny, czy są raczej krytyką ówczesnego przejawiania się woli (a właściwie jej braku). Zdaje się, że sam autor tego do końca nie wie, skoro pyta: „czy »wola mocy« jest rodzajem woli lub jest identyczna z pojęciem »wola«?”⁵⁰. I choć odnosi swoją opinię do rozważań Schopenhauera, to ostatecznie zdaje się stwierdzać, że wola jest tylko pustym słowem.

⁴⁴ Ibidem, s. 27.

⁴⁵ Ibidem, s. 28.

⁴⁶ Ibidem, ss. 55–56.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1911, s. 292.

⁴⁸ Ibidem, s. 311.

⁴⁹ Ibidem, s. 349.

⁵⁰ Ibidem, s. 355.

Problem wolnej woli był też rozpatrywany w neokantyzmie⁵¹. Wilhelm Windelband zauważył, że wolna wola – jeżeli istnieje – nie spełnia się w jednym akcie, lecz jest bardziej złożonym mechanizmem. Wyodrębnił tu „wolność chcenia”, „wolność wyboru” oraz „wolność działania”⁵². Nie są to przejrzyste rozróżnienia, a sprawę komplikuje to, że w tym ujęciu dwie pierwsze mają się przejawiać w relacji do świata zewnętrznego, zaś druga – zachodzić tylko wewnątrz świadomości podmiotu. Tym bardziej problematycznym czyni to istnienie wolnej woli, że sam Windelband przypisywał wolności wyboru także wiele innych skojarzeń i synonimów: samookreślenie, autonomia czy przyczynowość osobowości. Do tego dochodzą jeszcze różne stopnie i zmienne granice ewentualnych wyborów. Stąd konkluzja przyjęta w imieniu Windelbanda, że „złudzeniem poznawczym jest zatem uznawanie absolutnej i nieograniczonej wolności arbitralnej, której nie potwierdza doświadczenie”⁵³. Jeżeli takie uznanie się pojawia, to wynika nie tyle z poznania faktów, ile z punktu widzenia osądu normatywnego. Zdaniem filozofa wątpliwe może być nawet to, czy „człowiek może również chcieć chcenia”. Słowem, nie da się udowodnić tezy, że istnieje bezprzyczynowa wolna wola.

Podobnie jak próbuje się naukowo udowodnić istnienie wolnej woli, tak i negacja istnienia wolnej woli jest współcześnie argumentowana nie tylko filozoficznie⁵⁴, ale i naukowo – ze wsparciem neurologii, kognitywistyki czy psychofizjologii⁵⁵. Na tej podstawie nie można uznać istnienia wolnej woli, a tym samym odpowiedzialności za zdarzenia, które dokonują się w neuronach. Tak samo nie można nikomu przypisywać odpowiedzialności, gdyż nikt nie zdoła w wolny sposób wybrać zachowania, które byłoby inne niż to, które właśnie „wybiera”, jako że sprzeciwiają się temu wszelkie przeszłe i obecne uwarunkowania. Słowem, nie można uznać, że to człowiek jest sprawcą swych działań, można bowiem albo uznać, że „sprawcą” są przyczyny tych działań, albo po prostu uniknąć odpowiedzi na pytanie o to, co lub kto jest sprawcą. Trudno też uznać, że za nasze działania odpowiedzialne są nasze pragnienia. Owszem, są jedną z ich przyczyn, lecz nie można im przy-

⁵¹ A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa wolności. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1993.

⁵² H. Jakuszko, *Problem wolności woli w ujęciu Wilhelma Windelbanda*, w: L. Kopciuch (red.), *Współczesne i historyczne konteksty...*, s. 168.

⁵³ Ibidem, s. 171.

⁵⁴ Por. S. Harris, *Free Will*, Simon and Schuster, New York 2012.

⁵⁵ T. Honderich, *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, tłum. A. Florek, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 42 nn.; W. Prinz, *Free will as a social institution*, w: S. Pockett, W.B. Banks, S. Gallaghen (red.), *Does consciousness cause behavior*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2006, s. 257 nn.; J. Miller, J. Travena, *Brain preparation before a voluntary action*, „Consciousness and Cognition” 19/2010, s. 447 nn.

pisać odpowiedzialności w dosłownym znaczeniu. Idąc tym tropem, należy też uznać, że wyznawanie poglądu, iż wolna wola istnieje lub, przeciwnie, że nie istnieje, samo w sobie jest efektem szeregu przyczyn, które musiały sprawić, iż wyrażamy właśnie ten, a nie inny pogląd.

Podobnie jak daleki jestem od uznania, że można naukowo dowieść istnienia ludzkiej woli, tak samo nie sądzę, że naukowo da się udowodnić, iż jej nie ma. Okazuje się, że nie można uznać rzekomo rozstrzygającej mocy dowodów naukowych, gdyż procesy neuronalne w mózgu, charakter naszej świadomości oraz jej związek z naszymi czynami, z podejmowaniem decyzji, nie są ani jednoznacznie deterministyczne, ani indeterministyczne. Nie można tu liczyć na jakikolwiek przynoszący jednoznaczne rezultaty *experimentum crucis*. Ciągłe sprzeczne wyniki muszą być poddawane filozoficznej refleksji. Można więc z tych badań jedynie wywieść przekonanie, że zdarzenia psychoneuronowe, które dałoby się interpretować jako akty wolnej woli, albo nie poprzedzają w czasie wykonywanych czynności, albo są skutkiem czegoś, za co dokonujący wyboru nie jest odpowiedzialny, gdyż wybór ten determinują czynniki genetyczne i środowisko. Każdy wybór jest skutkiem istnienia długiego i bardzo skomplikowanego, a więc niemożliwego do prześledzenia, łańcucha przyczyn, które pojawiły się w mózgu i w ciele, zanim nastąpiła świadomość czynu i ewentualnego wyboru.

W konkluzji należałoby przyznać rację dawnej wątpliwości sformułowanej jeszcze przez Johna Locke'a⁵⁶, że problemem jest nie tylko to, czy nasza wola jest wolna, lecz czy w ogóle mamy wolę. To zaś wiązałoby się z wieloma innymi, może jeszcze trudniejszymi do rozwiązania kwestiami.

III

W refleksji na temat istnienia vs. nieistnienia wolnej woli zauważalne jest też stanowisko kompromisowe, które głosi, że można pogodzić prawa przyczynowe z wolną wolą. Za twórcę kompatylibizmu uznaje się Thomasa Hobbesa (lecz stanowisko to, zdaje się, nie było też obce Kantowi). W teorii tej zakłada się, że wolność i determinizm nie są logicznie sprzeczne, jako że ludzie mogą podlegać zarówno prawom przyczynowym, jak i mieć poczucie wolności, choć nie musi to być wolność rozumiana jako „wolna wola”. Próbuje się tu pogodzić determinizm z wolnością poprzez uznanie, iż przejawiamy coś w rodzaju wiary w zależność naszych zamysłów i naszych działań i ta wiara

⁵⁶ J. Locke, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955.

jest już po części siłą sprawczą. Sprawcy rzekomo wolnego czynu po prostu wydaje się, że mógłby zachować się inaczej, niż się zachował. A zachowałby się inaczej, gdyby oddziaływała na niego inna przyczyna (czy raczej zespół przyczyn).

Koncepcja ta jest rozwijana do dziś, podobnie jak do dziś trwają spory między zwolennikami tej teorii a jej przeciwnikami, czyli zwolennikami czystego determinizmu (w dyskusje te zaangażowali się nawet tacy myśliciele, jak Georg Edward Moore, John Langshaw Austin czy Bernard Williams, a także niektórzy przedstawiciele neokantyzmu, np. Wilhelm Windelband czy, z innej strony, Nicolai Hartmann). Nie ma tu potrzeby przywoływania tych stanowisk, tym bardziej że w kwestii wolnej woli dostrzega się jeszcze więcej stanowisk niż tylko dwa opozycyjne i jedno kompromisowe; należy też zauważyć indeterministów czy fatalistów, akcentujących rolę przypadku, czego zwolennikiem zdawał się być choćby William James⁵⁷. Na marginesie można dodać, że słusznie zauważa się, iż w tym kontekście próby oddzielenia indeterminizmu czy fatalizmu od determinizmu nie są przekonujące⁵⁸. Wracając do samego kompatybilizmu, wystarczy powiedzieć, że postuluje on pewne uzgodnienia⁵⁹. Uznaje się bowiem, że dość wyraźnie wyobrażamy sobie warunki, jakie musi spełniać wybór, by był uznany za wolny oraz warunki, jakie musi spełniać nasze działanie, byśmy uznali je za wolne. Wyobrażenia te odzwierciedlają się w języku. Zgodnie uznaje się więc, że wiara, iż mamy wolny wybór, jest na swój sposób prawdziwa i staje się czymś rzeczywistym, a obowiązkiem jest ciągle analizowanie językowych korelatów rozumienia zarówno wolności, jak i przyczynowości, np. tego, co oznacza słowo „mógłby”, czy słowo „decyzja”⁶⁰. I tyle tylko, gdyż nic więcej nie udało się uzgodnić między determinizmem a wolną wolą.

Jak łatwo zauważyć, te „uzgodnienia” nie są ani zbyt przekonujące, ani szczególnie obiecujące. Nadal niezwykle łatwo tkwić na przeciwstawnych stanowiskach, choćby dlatego, że językowe skojarzenia, zarówno związane z pojęciem wolności, jak i przyczynowości, mogą być odmienne u różnych osób. Choć kompatybilizm wciąż jest niezadowolającą próbą pogodzenia ognia z wodą, należy te próby podejmować, bo jeżeli jest szansa na znalezienie jakiegoś sensownego rozwiązania tego problemu, to raczej nie po

⁵⁷ R. Kane, *Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005.

⁵⁸ B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 183.

⁵⁹ T. Honderich, *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, tłum. A. Florek, Zysk i S-ka, Poznań 2001, ss. 116–117.

⁶⁰ Por. G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, PWN, Warszawa 1980, 140 nn.

którejkolwiek ze skrajnych stron, lecz właśnie w ujęciu kompromisowym. Kompatybilistą można być w mniejszym lub większym stopniu i w różnym przebraniu, gdyż dałoby się dowieść, iż różne są drogi prowadzące do tego stanowiska. Jedna to wychodzenie od wolnej woli ku dostrzeganiu determinizmu; druga to wychodzenie od determinizmu w kierunku widzianej gdzieś daleko na horyzoncie wolnej woli. Można też wyobrazić sobie drogę dłuższą i bardziej skomplikowaną – od uznania wolnej woli do determinizmu, a następnie drogę powrotną (lub trochę w bok) od niego ponownie ku jakiejś wersji kompatybilizmu. Na każdej z tych dróg można się błąkać, mylić i znajdować w różnym miejscu między punktem wyjścia a punktem nie tyle dojścia, ile punktem widzianym na horyzoncie. To błąkanie się, chociaż trudniejsze, jest jednak bardziej prawdziwe i przekonujące niż jednoznaczne i skrajne stanowiska, gdzie można tkwić niewzruszenie.

Nie sposób zaprzeczyć, że pojęcie wolnej woli należy do najbardziej wieloznacznych i nieokreślonych pojęć. Jednocześnie jest to pojęcie, którego nie można ani łatwo przyjąć, ani łatwo odrzucić, gdyż jest niemal fundamentem wyobrażeń o tym, czym jest człowiek i jak funkcjonuje w świecie.

Trudności z akceptacją stanowiska, że istnieje wolna wola, mają trzy źródła. Pierwsze to niemożność pogodzenia wiary we wszechmogącego i wszechwiedzącego Boga z uzurpacjami wolnej woli człowieka. Drugie to niemożność pogodzenia wolnej woli z mechanizmami przyczynowo-skutkowymi. Już wyobrażenie nieskończonego łańcucha przyczynowo-skutkowego, który determinuje wszystko w świecie od jego początków do końca, zdawało się przerażać Kanta. Trzecie to niemożność pogodzenia wolnej woli z czystą przypadkowością. Można wszak dostrzec oddziaływanie jakichś stochastycznych, nieprzewidywalnych i często nieokreślonych okoliczności o cechach fatalistycznych na rzekome akty woli. Pierwszy to problem teologiczny; drugi i trzeci ma naturę filozoficzną, której próbuje sekundować współczesna nauka.

Zawsze też pozostają dylematy moralne. Wszak cokolwiek by nie powiedziano na temat istnienia vs. nieistnienia wolnej woli, i tak pozostają znaczące konsekwencje funkcjonowania moralności, prawa i ładu społecznego. W realnym życiu problem ten, jak powszechnie wiadomo, wiąże się z przypisaniem komuś winy za jakiś czyn lub uniewinnieniem go. Zarówno jedno, jak i drugie rozwiązanie nie jest dla zainteresowanych błaha i iluzoryczne. Choć może nie dla wszystkich być przekonujące, bywa praktycznie stosowane z licznymi, i to bardzo znaczącymi, konsekwencjami. Wciąż nie wiemy, jakie warunki ludzkie przeżycia, pragnienia i działania muszą spełnić, by uznać je za wolne. Korci, by przywołać tu słowa Franza Kafki:

Masz wolną wolę, tzn. że była ona wolna, gdy wybierała pustynię; jest wolna, bo może wybrać drogę, którą pustynię tę przemierzysz; jest wolna, bo może wybrać sposób przemarszu; jest też zarazem związana, bo musisz iść przez pustynię, nie mając swobody, bo każda z dróg jest labiryntem, każde postawienie stopy – dotknięciem pustyni. [...] dla woli nie ma tutaj miejsca, ani dla wolnej, ani dla przymuszonej⁶¹.

Zarówno zwolennicy istnienia wolnej woli, jak i zwolennicy założenia deterministycznego trwają przy swoich przekonaniach, czego świadectwem są coraz nowsze publikacje podejmujące te kwestie. Mimo że problemy te są ciągle odczuwane, rozważane i dyskutowane, pytań i wątpliwości jest tak wiele, jakby nie było całych dwóch tysięcy lat refleksji na ich temat. Utwierdzenie się w swoich poglądach można uznać za istotny czynnik autodeterminujący każde ze stanowisk, dyskretnie wymazujący wolną wolę autorów tych czy innych poglądów.

IV

Chcąc dorzucić swoje „trzy grosze” do tej debaty, przedstawię kilka najważniejszych pytań i sugestii.

Nadal jednoznacznie nie wiemy, z czego wynikają nasze wybory ani co się z nimi wiąże: czy jest to tylko wyobrażenie i zamiysł, czy samoistna przyczyna; czy mamy jednoczesną i równorzędną możliwość zrobienia albo tego, co właśnie zrobiliśmy, albo czegoś innego, czego nie zrobiliśmy, gdyż nie chcieliśmy tego zrobić; czy tylko obserwujemy własne wybory, czy też wpływamy na nie; czy to, co robimy, robimy dlatego, że musimy, czy dlatego, że chcieliśmy to zrobić; czy to, co chcieliśmy, wynika z własnej woli, czy tylko z wyobrażeń, że ją mamy. Czy mamy więc kontrolę nad własnym życiem i własnymi zachowaniami (ale też myślami i emocjami)? Czy takie bądź inne rozumienie vs. nierozumienie tych spraw ułatwia, czy utrudnia nasze codzienne funkcjonowanie w świecie? Czy przyjęcie jednego bądź drugiego stanowiska wpływa na nasze zachowania, a więc czy rozumienie, jacy rzekomo jesteśmy, wiąże się z naszym postępowaniem?

To nie wszystko. Problem wolnej woli niesie ze sobą kolejne dylematy, np. czy można poprzez wolną wolę wywołać w sobie pragnienie jej braku, pragnienie „niechcenia”. Jeszcze ciekawszym zagadnieniem jest to, czy ostatecznie uznanie (z mocą pełnego przekonania lub tylko wyobrażenie i przypuszczenie), że wolna wola istnieje, albo przeciwnie: nie istnieje, za-

⁶¹ F. Kafka, *Osiem notatników*, tłum. B.L. Surowska, Atext, Gdańsk 1995, ss. 57–58.

leży w jakiś sposób od niej samej. Czy jest tu arbitralny wybór takiego lub innego poglądu, czy też przejawia się w tym jakaś determinacja lub choćby jakieś uwarunkowania?

Taki czy inny pogląd, jako odpowiedź na któreś z powyższych pytań i wątpliwości, zapewne jawi się jednostce jako jej własny wolny wybór, choć uwarunkowania tych poglądów są równie skomplikowane i niejasne jak sam problem wolnej woli.

Spróbuję ustosunkować się do niektórych z tych wątpliwości. Choć wcześniej stwierdziłem, że introspekcja nie może tu być szczególnie przydatna, przynajmniej jako materiał dowodowy, to przecież można ją wykorzystać jako materiał heurystyczny, pozwalający na wysunięcie pewnych przypuszczeń, gdyż nie należy się łudzić, że zdołamy dotrzeć do pewnych i jednoznacznych ustaleń. Raczej poprzez kolejne analizy nawiązujące do takich czy innych uzusów językowych lub codziennych sytuacji można stawiać kolejne hipotezy.

Wolna wola może być ewentualnie obecna tylko tam, gdzie możliwe są równorzędne przebiegi czynności (zakładając, że takowe mogą się przejawiać). Równorzędne, czyli wsparte takim samym ładunkiem sił przyczynowych. Tylko tam może nastąpić ze strony podmiotu wolny, niezdeteminowany wybór. Można też zakładać, że w łańcuchu oddziaływań przyczynowych występują jakieś zakłócenia, incydenty, zgrzyty, w które wolna wola może się wpisać i je wykorzystać. Podobne, choć równie ewentualne, a jeszcze bardziej iluzoryczne założenie można przyjąć w odniesieniu do relacji wolnej woli i przypadkowości. Przypadki, jak to przypadki, mogą pojawiać się w nieprzewidywalnych okolicznościach, mogą także występować równoległe obok siebie lub mieć równorzędną moc oddziaływania. Gdyby były dostrzegane przez podmiot, znalazłoby się miejsce na egzekwowanie oddziaływania wolnej woli. Są to jedynie hipotetyczne rozważania, gdyż ciągle nie wiemy, czy nawet w takich sytuacjach wolna wola może się manifestować, np. gdy jakieś przypadki są tak wymowne i wręcz natarczywe, że nie sposób ich odrzucić, nie sposób nie poddać się im.

Oto kilka banalnych sytuacji, w których można dopatrzeć się istnienia wolnej woli lub zauważyć jej brak: stukam palcami po blacie biurka. Nie mam wątpliwości, że mogę stukać rytmicznie lub chaotycznie; mogę też stukać dowolnie – raz prawą dłońią, potem lewą lub obiema naraz. Nie mam też złudzeń, że całkowicie ode mnie zależy, czy to stukanie będę kontynuował, czy je przerwę. Wydawałoby się, że w wykonywaniu tej prostej, dość mechanicznej czynności moja wola cechuje się pełnym i całkowicie autonomicznym sprawstwem. A co powiedzieć, gdy jestem czymś podenerwowany i moje stukanie jest rodzajem uspokajającego i nieco bezwiednego odruchu (nie mówiąc

już o sytuacji jakiejś psychicznej aberracji i wykonywaniu automatycznych ruchów o cechach natręctw)? Weźmy pod uwagę inną banalną sytuację: oto mogę w każdej chwili przerwać pisanie tego, co aktualnie piszę, i wstać od biurka lub, przeciwnie, mogę tę pracę kontynuować. Czy dokonuję tu wyboru? Gdy tylko próbuję się nad tym zastanawiać (co w realnym życiu byłoby pewnie nieco sztuczne), to oczywiście wiem, że mogę postąpić dowolnie. Jednak tak naprawdę wstaję od biurka, gdy albo czuję się zmęczony, albo muszę podejść do biblioteki, albo coś zjeść. Mogę wstać, gdy tylko pojawi się we mnie taka myśl, ale mogę też przymusić się jeszcze do siedzenia, by np. skończyć akapit. Przyjmijmy jednak, że wstaję, by coś zjeść.

Natychmiast pojawia się tu ciekawy problem stawiany już przez różnych autorów, a dotyczący tego, ile ścieżek postępowania jest dostępnych człowiekowi dokonującemu wyboru. Wszak nie zawsze chodzi o wybór dwóch przeciwstawnych zachowań, np. „zjem coś” lub „nie zjem nic”. Może być przecież i tak, że „szybko wezmę do ust jakiś kęs” albo „łyknę trochę wody”, a dopiero potem „zjem większy posiłek”; mogę też wybrać, czy zjem jabłko, banana, kanapkę, czy lunch. Moje myśli nie dotyczą jednak jedzenia, lecz podjętych tu kwestii. Wracam do biurka, sam nie wiem, czy dlatego, że chcę, czy dlatego, że muszę – a być może chcę, bo muszę. Muszę sprostać zobowiązaniu albo muszę, bo nic innego nie chce mi się robić, albo muszę dlatego, że przyzwyczailem się do tej pracy. Albo i dlatego, że tłoczą się myśli, które powinienem (tak mi się przynajmniej wydaje) zapisać. Myśli te przychodzą samoistnie, nie bardzo potrafię nimi pokierować, czasem z ledwością potrafię je zatrzymać i zająć głowę czymś innym. I sam nie wiem, czy to ja myślę, czy to myśli we mnie same się myślą. Zapisując je, nadaję tej płynnej i nieokreślonej magmie jakąś kulturowo określoną strukturę: formułuję zdania, szeregi zdań, szerszą wypowiedź. I cały czas, gdy się teraz nad tym zastanawiam, mam wątpliwości, gdzie tu może być zaangażowana moja wolna wola. Wszystko to nieustannie się rozrasta, tworzy rozgałęziające się linie, jak Borgesowski „ogród o rozwidlających się ścieżkach”.

Zazwyczaj jest tak, że jeden wybór albo determinuje kolejne wybory, albo, przeciwnie, otwiera kolejne możliwości wyboru, co komplikuje nie tylko wyobrażenie i rekonstrukcję temporalnych przebiegów zachowań, ale i ich interpretację jako wolnych czy zdeterminowanych. Gdy weźmiemy to pod uwagę, jeszcze trudniej będzie sobie wyobrazić relacje pomiędzy wyborem, sprawstwem, przyczyną i zachowaniem. Niejasność, czy podmiot może postąpić inaczej, niż w danej sytuacji postąpił, wydaje się być jeszcze większa.

Co mam myśleć: czy to ja stukałem palcami po biurku, czy ja chciałem lub nie chciałem odejść od biurka, jeść lub nie jeść? A może jednak byłem tylko bezwolnym wykonawcą poleceń jakiegoś ukrytego we mnie (czy w mej

biografii) motoru? Jak widać, trudno stwierdzić, czy nasze zachowania są, czy tylko wydają się raz dobrowolne, a innym razem konieczne.

A wszystko to były czynności stosunkowo proste. Trudniej będzie, gdy zastanowimy się nad kwestiami bardziej złożonymi, jak chociażby treść naszych poglądów czy decyzji. Nie będę udawał, że jestem politykiem, który musi zdecydować, czy z kasy państwa dać jednemu choremu na leczenie 100 tys., czy stu chorym po tysiącu; nie muszę wcielać się w generała, który waha się, czy poświęcić pułk wojska, aby ewentualnie uratować brygadę; nie jestem też sędzią, który musi w niejednoznacznej sytuacji podjąć decyzję, czy uniewinnić podsądnego, czy skazać go. Nie, ja spróbuję skupić się nad tym, co rzeczywiście teraz robię i czego rozwiązanie mnie zajmuje. Oto siedzę przy moim biurku i rozważam istnienie vs. nieistnienie wolnej woli, próbując przy tym określić własne stanowisko, które szamoce się i wywija bardziej niż ryba uciekająca przed siecią rybaka. Mam przy tym poczucie, że nie tyle ja wybiorę takie czy inne rozwiązanie, ile ono samo zechce mnie złowić i wpasować się w moje poglądy.

Równoległe próbuję zastanowić się nad tym, czy mój pogląd, iż wolna wola istnieje (lub nie istnieje) wyniknie z mej arbitralnej decyzji i świadomego wyboru, czy też będzie skutkiem wcześniejszych uwarunkowań. Przecież przeczytałem na ten temat wiele znakomitych dzieł klasyków, myślę o tym problemie od pewnego czasu, zaangażowana jest też moja wiedza pozaźródłowa, setki ulotnych obserwacji i doświadczeń, które skumulowały się w mej biografii – wszystko to w jakiś sposób wpływa na mój pogląd, wszystko go współkształtuje. Także te argumenty, które do mnie docierają i bardziej mnie przekonują niż inne, mają swoistą władzę nade mną, większą moc sprawczą niż ja, który rzekomo biorę je pod uwagę. A więc ostatecznie, czy to ja wybrałem (wymyśliłem, przyjąłem, zaakceptowałem) taki a nie inny pogląd? Nie, to on sam się niejako wybrał czy wręcz narzucił mi. Jaka więc była moja rola? Co ode mnie tak naprawdę zależało w wyborze takiego czy innego stanowiska? Byłem sprawcą w znikomym stopniu, gdyż raczej przypominałem kawałek drewna niesiony z prądem rzeki, która może go wyrzucić równie dobrze na prawy, jak i na lewy brzeg, a może też doprowadzić do oceanu zwanego „nikąd”.

Choć nie wiemy z całą pewnością, czy wolna wola istnieje, czy nie, obserwujemy różnice w zachowaniach ludzi, gdy ci dokonują jakichś wyborów. Nie da się ukryć, że różni ludzie mają różny stopień zdecydowania i szybkości podejmowanych decyzji czy – przyjmijmy hipotetycznie – różną „moc” realizowania wolnej woli vs. bezwolności i podporządkowania. Zapewne najprościej byłoby przyjąć, że odgrywają tu rolę czynniki klasowe, bowiem oczywiste jest, że uprzywilejowane klasy panujące zawsze dysponowały

większymi możliwościami spełniania swej woli niż klasy podporządkowane (może zresztą z tego pragnienia dysponowania wolą wynikały m.in. walki klasowe, a cały proces społecznej emancypacji miał zwiększać stopień wolności klas i kategorii upośledzonych). Pytanie o zróżnicowanie stopnia wolnej woli łączy się też jednak z pytaniem o cechy osobowości, bowiem nie bardzo wiadomo, czego skutkiem są te różnice: genetycznych uwarunkowań, wychowania, kontekstu społecznego i kulturowego, w których ludzie żyją, własnej aktywności. Jeżeli oddziaływałyby ten ostatni czynnik, to wolna wola rzeczywiście wynikałaby z niej samej – byłoby to jedyne we wszechświecie *perpetuum mobile*. Bezpieczniej jednak uznać, że nie wiemy, czego skutkiem jest taki a nie inny stopień wolnej woli (a raczej szybkości podejmowanych decyzji oraz zdecydowania), a nie wiedząc tego, nadal nie bardzo wiemy, czym ona jest, i czy w ogóle jest.

Czasem mówimy o kimś, że przejawia „żelazną wolę”, mając na myśli osobę, która dąży do swoich celów z wielką determinacją i konsekwencją. Jestem przekonany, że taki upór nie tylko nie jest przejawem, a tym bardziej dowodem istnienia wolnej woli, lecz przeciwnie – jest jej, jeśli nie zaprzeczeniem, to przynajmniej zniesieniem. Jeśli w ludzkich zachowaniach nie ma wahań, wątpliwości, wewnętrznej dyskusji, problemów z wyborem takiego czy innego wariantu, a jest tylko uparte dążenie, to nie ma tam też wolności wyboru. Wahanie jest bardziej sceną przejawiania się wolnej woli niż jednoznaczne i trwałe zdecydowanie. To na tej scenie dałoby się ewentualnie zaobserwować wolną wolę, a nie w jednoznacznych i szybkich decyzjach, które – jak można mniemać – są nie tyle wyborem, ile ogłaszaniem wyciągniętych skądś gotowych postanowień, które nieco przypominają królika wyjętego przez magika z kapelusza.

O działaniu wolnej woli mógłby jedynie zaświadczyć pewien wysiłek podmiotu w wyborze takiego czy innego wariantu czynu. Tylko istnienie i poczucie jakiejś „linii oporu”, której nie pozwalają przekroczyć nasze przyzwyczajenia, pragnienia, potrzeby, żądze, jest ewentualnym potwierdzeniem istnienia wolnej woli, gdyż tylko ta linia oporu jest dla człowieka wyzwaniem. Właśnie pokonanie tego oporu, przymuszenie się do działania niezgodnego ze schematem, do działania wymagającego jakiegoś wewnętrznego wysiłku, aby wykonać czynność, której nie chce się wykonać, jak również działania niejako wbrew własnemu interesowi, może być ewentualnym świadectwem wolnej woli.

Wygląda na to, że człowiek jest więźniem samego siebie w stopniu większym, niż mu się wydaje. Nawet charakter człowieka, jego postawy, są rodzajem więzienia, które utworzone zostało przez szereg oddziaływań biologicznych, historycznych i biograficznych. Charakter, który jest siłą

oddziałującą na nasze zamysły, zamierzenia, zachowania, tylko wydaje się „nasz”, a to raczej my jesteśmy w nim uwięzieni. Wpadamy w to więzienie, bo po prostu wpadamy w samych siebie, czy raczej „żyjemy sami z sobą”. Trudno się przy tym dziwić, że nie potrafimy odróżnić poczucia własnej wolności od własnych odruchów, pragnień, namiętności. Interesującym problemem jest to, dlaczego nam się wydaje, że jest inaczej. Dlaczego człowiek zazwyczaj nie wie, że jest więźniem całej historii, własnej biografii, genów, wychowania i kumulacji wielu swych doświadczeń i doznań? Ten fakt życia w swoistym magazynie uwarunkowań nie zmienia faktu, że nadal nie wiemy, czy mimo wszystko jesteśmy tam wolni, czy, przeciwnie, przykuci żelaznym łańcuchem do ściany, powaleni i zakneblowani. Wydaje się, że nawet tam ciągle mamy prawo pytać o to, czy mamy wolną wolę, np. w odniesieniu do swych myśli, wyobrażeń czy marzeń. Może być to dość wątpliwe.

Pytanie o istnienie wolnej woli jest dlatego ważne, że dotyczy tego, czy oprócz tych wszystkich obiektywnych oddziaływań „istnieję ja jako ja, czy nie istnieję” lub lepiej powiedzieć: czy ja istnieję jako siła sprawcza siebie samego, swoich czynów i swego życia. I nie ma w tym zakresie jasności. Choć Hannah Arendt twierdziła, że z perspektywy jednostki „to nie wolność, ale konieczność jest złudzeniem świadomości”⁶², to trzeba uznać, że jest odwrotnie. To wolna wola jest słodkim omamem (już Kant miał stwierdzić, że jest to fantom tkwiący w mózgu – choć opinię tę trudno znaleźć w jego tekstach; pewne jest natomiast, że pisał, iż „wolność jest [...] tylko ideą, której obiektywnej realności nie da się wykazać [...]”⁶³) niezbędnym do tego, abyśmy w swej świadomości nie musieli wyprzeć się swego istnienia – abyśmy mieli złudzenie, że „ja to ja”. Bez tego złudzenia nie dałoby się pewnie żyć.

Wygląda więc na to, że pojęcie wolnej woli jest wielkim uproszczeniem – swoistym skrótem myślowym (wręcz „skróceniem” myśli), czy może raczej skrótem naszej wiedzy o nas samych i uproszczeniem wyobraźni. Poczucie wolnej woli może bowiem wynikać także z nieogarniania złożoności świata, naszego w nim życia oraz uwarunkowań tego życia, towarzyszących mu myśli, doznań i dążeń. Tak czy inaczej, widać, że ta ułuda jest jednak dla nas ważna, gdyż bez niej nie mielibyśmy nic własnego. Żeby nie oszaleć, pewnie zazwyczaj robimy to, co wydaje nam się, że chcemy, a chcemy to, co musimy. Poczucie wolnej woli jest po prostu akceptacją tego stanu rzeczy, swoistym przyzwyczajaniem się do tych wyobrażeń.

Problem wolnej woli i determinizmu (a także indeterminizmu, fatalizmu czy fatalności) wydaje się nie do rozstrzygnięcia w rozważaniach filo-

⁶² H. Arendt, *Wola*, s. 57.

⁶³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 105.

zoficznych czy badaniach naukowych. A jednocześnie, gdybyśmy przyjęli, że wolnej woli nie mamy, musielibyśmy usprawiedliwić całe zło w świecie, uznając, że złe czyny były albo konieczne, albo całkowicie przypadkowe. Co gorsza, uznanie, że nie ma wolnej woli, a więc i winy, byłoby zrujnowaniem całego systemu wymiaru sprawiedliwości, większości zasad moralnych i założeń etycznych, a zapewne i wszystkich form ładu społecznego. Wierzymy, że dysponujemy wolnością woli, że ta wolność umożliwia wybieranie między dobrem i złem oraz że jest fundamentem naszej odpowiedzialności, moralności, prawa, a nawet poczucia sensu życia własnego i społecznego.

Podłoże moralności, wymiaru sprawiedliwości i ładu społecznego jest więc dość chybotałe i niepewne, lecz nic innego nie mamy. W procesie życia społecznego (a raczej współżycia) musieliśmy niejako przypisać człowiekowi nie tylko wolę, ale i wolność tej woli. Raz robimy to oględnie i refleksyjnie, innym razem zdecydowanie i bezkrytycznie. To pierwsze jest niepewne, drugie może być zaś niebezpieczne. Tak czy inaczej, wiara w wolną wolę jest – jak słusznie to określił Wolfgang Prinz – czymś w rodzaju ważnej społeczno-kulturowej instytucji, która ma swoje historyczne i cywilizacyjne uwarunkowania, lecz która stała się sama w sobie niezbędnym i niezbywalnym warunkiem naszego postępowania, a im bardziej w nią wierzymy, tym bardziej ona istnieje⁶⁴.

Nie jest łatwo określić, jakie skutki przyniosłoby pełne i powszechne pozbycie się złudzenia, że wolna wola może istnieć. Niewykluczone, że przy tej okazji zniknęłoby nasze poczucie człowieczeństwa, a obojętność rozrosłaby się do skali jakiejś upiornej *elephantiasis*. Gdyby choć wiedzieć, co bardziej skutecznie redukuje nasz egocentryzm, nienawiść, okrucieństwo i wszelkie inne zło: uznanie wolnej woli czy uznanie determinizmu albo fatalności. A my nawet nie wiemy, ba, nie domyślamy się, jakie uczucia towarzyszą czy jakie są ewokowane przez przyjęcie jednego bądź drugiego stanowiska: jest to pewność czy bezradność, zaufanie czy zadufanie, rozczarowanie czy spełnienie, niepokój czy rezygnacja, wyrozumiałość czy potępienie?

Świadomość, że wolna wola odgrywa jakąś rolę, jest swoistym społecznym treningiem odpowiedzialności, budowaniem przekonania, że jednak coś od nas zależy. Jest tym samym współtworzeniem jednego z uwarunkowań naszych czynów. Staje się praktyczną i ważną siłą sprawczą czy raczej jedną z sił w większej i dość nieokreślonej ich wiązce, podobnie jak praktyczną siłą sprawczą jest rozsądny system kar i nagród, z którego nie można zrezygnować, gdyż i on współtworzy wiązkę uwarunkowań naszych czynów poprzez budzenie lęku przed nagannymi oraz tworzenie impulsu ku pożądanym.

⁶⁴ Por. W. Prinz, *Free will as a social institution*.

Zresztą ten system także zdaje się funkcjonować niezależnie od czyjejkolwiek woli. Jego twórcy, a przede wszystkim uczestnicy, dlatego w nim funkcjonują (ścigają, osądzają, karzą, ale też unikają kary, gdy mogą), że „muszą”, a nie dlatego, że chcą (albo chcą dlatego, że muszą, a muszą dlatego, że chcą). Oni także nie z własnej woli to wszystko czynią. I dobrze.

Nie jest do końca jasne, w jaki sposób świadomość, wyobraźnia i wiara (ale także przypadek) mogą same stać się czynnikiem determinującym. To jest ważna kwestia, jednak jej omówienie musi tu zostać pominięte z pozostawieniem jedynie sugestii, iż takie sprawcze oddziaływanie w jakimś stopniu istnieje. Można jedynie powiedzieć, że gdyby wolnej woli nie było (a raczej jej pojęcia i wyobrażenia oraz wszystkiego, co się z tym wiąże), należałoby ją wymyślić. Nasze pragnienia, by wolna wola jednak istniała, są niemal tak samo ważne jak to, czy ona rzeczywiście istnieje. W ten sposób „słowo staje się faktem” o pewnej doniosłości psychicznej i społecznej, a idea wolnej woli niejako ucieleśnia się w przekonaniu, że ona sama też istnieje. Jej wyobrażenie w jakiś sposób redukuje automatyzm człowieka, przyczyniając się do jego podmiotowości – niezależnie od tego, że jest to rodzaj błędnego koła, które dostrzegali już Immanuel Kant, gdy pisał: „przyjmujemy, że w porządku przyczyn sprawczych jesteśmy wolni, żeby w porządku celów uważać się za podległych prawom moralnym, a następnie uważamy się za podległych tym prawom, ponieważ przyznaliśmy sobie wolność woli”⁶⁵.

Trzeba by solidnych badań komparatystycznych, gdzie porównywano by ewentualne występowanie vs. niewystępowanie poczucia wolnej woli w różnych cywilizacjach. Jednak nawet bez takich badań można sądzić, że zapewne mniej jest (a przynajmniej mniej było) tego poczucia w cywilizacji chińskiej (gdzie większą rolę odgrywa podporządkowanie) oraz w cywilizacji indyjskiej (gdzie z kolei więcej jest fatalizmu) niż w cywilizacji zachodniej. Obecna tutaj wiara w wolną wolę może być też jednym z aspektów procesu emancypacji społecznej – przekonania, że wszelką wolność, także i tę dotyczącą własnej woli, można zdobyć i rozszerzyć. Nie jest to przekonanie całkowicie bezsensowne. Jeszcze raz parafrazując Kanta, można bowiem powiedzieć, że choć nie sposób udowodnić istnienia wolnej woli, należy próbować żyć tak, jakby to udowodniono. Żeby nie było to jedynie szalonym roszczeniem, trzeba znać granice wolności, a także sferę konieczności, która, mniej lub bardziej zamaskowana, kryje się za kulisami naszych myśli i zachowań.

W ostatnich zdaniach pojawiło się słowo „należy” i „trzeba”, a tym samym pośrednio nierozwiązany problem wolnej woli został tu podtrzymany. Ciągłe bowiem nie wiemy, kto jest panem owego „należy” i „trzeba” oraz jak się one spełniają.

⁶⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 92.

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Instytut Socjologii
Zakład Socjologii Zróżnicowania Społecznego



PARAFIA JAKO INSTYTUCJA KOŚCIELNA I WSPÓLNOTA RELIGIJNO-SPOŁECZNA W KRYTYCZNYM SPOJRZENIU I OCENIE MŁODZIEŻY POLSKIEJ – STUDIUM SOCJOLOGICZNE

Wstęp

W jaki sposób można zdefiniować parafię? Czy jest ona wyłącznie rzeczywistością religijno-kościelną, czy też religijno-społeczną, jeśli uwzględnimy specyfikę obecnych uwarunkowań życia ludzi jako jednostek i jako zbiorowości społecznych? Jaki model parafii jest najbardziej adekwatny do dzisiejszych warunków bytowych ludzi – parafii postrzeganej instytucjonalnie, wspólnotowo i religijnie czy teologicznie? Czy analogicznie jak w świeckich sferach życia zbiorowego ludzi, badacze dostrzegają problem patologii życia parafialnego w obu jego wymiarach – religijnym i świeckim? Na czym polega problem urzeczywistniania idei parafii w religijności i życiu ludzi w miastach i na wsi – jakie czynniki wywołują ten problem i powodują odsuwanie się katolików od parafii, osłabianie czy zanikanie ich styczności z jej wymiarem instytucjonalnym i wspólnotowym? Jakie nastawienie do parafii ma młodzież licealna i akademicka w Polsce?

Na te ważne poznawczo pytania można znaleźć różne odpowiedzi w literaturze socjologicznej, relatywnie satysfakcjonujące badaczy parafii i czytelników poszukujących wyjaśnień adekwatnych do ukazywanej badawczo rzeczywistości i uwzględniających wszystkie cechy integralnego rozumienia

i wyjaśniania idei i funkcji parafii, jak również identyfikowania się z nią katolików, którzy są jej członkami i mieszkają na jej terytorium¹.

1. Parafia w ujęciu socjologicznym

Pojęcie „parafia” wywodzi się z języka greckiego (*paroikija*) i oznacza „mieszkać obok” czy „mieszkać obok sąsiada lub obcego”, który już zamieszkał w danej miejscowości. Socjologowie religii zaznaczają, że pierwsze analizy parafii mają odległą historię i sięgają kilkuset lat². Natomiast analizy socjologiczne dotyczące życia parafii i jej funkcjonowania spotykamy po raz pierwszy w pracy Wiliama I. Thomasa i Floriana Znanięckiego pt. *Chłop polski w Europie i Ameryce*³. Pierwszą monografię poświęconą parafii opracował Franciszek Mirek, uczeń i współpracownik Floriana Znanięckiego⁴, zaś parafią jako obiektem badań naukowych dopiero na przełomie lat 50. i 60. XX wieku zainteresowali się socjologowie polscy związani z ośrodkiem lubelskim i warszawskim⁵.

Wśród licznych socjologicznych ujęć parafii – jej istoty, zadań i funkcji – określenie Elżbiety Firlit spełnia warunki definicji zobiektywizowanej, gdyż ukazuje parafię w kontekście jej różnorodnych czynników i podstawowych zadań, rozumianych w konwencji socjologicznych znaczeń i odniesień. Autorka ta stwierdza:

Parafia rzymskokatolicka jest nie tylko instytucją religijną i elementarną strukturą Kościoła, ale również ważną instytucją społeczną o szerokim spektrum

¹ E. Ciupak, *Parafia wiejska jako przedmiot badań socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” 2/1961, ss. 46–59; W. Piwowarski, *Parafia katolicka jako grupa społeczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3/1969, ss. 124–143; J. Mariański, *Życie parafii*, Wyd. Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1984; R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Wyd. KUL, Lublin 1987; A. Potocki, *Parafie bieszczadzkie*, Wyd. Archidiecezjalne, Przemyśl 1987; M. Polak, *Parafia dzisiaj. Podstawy i kierunki duszpasterskiej odnowy*, WT UAM, Poznań 2007; E. Wysocka, *Parafia w percepcji i doświadczeniach młodzieży studenckiej*, „Socjologia Religii” 1/2003, ss. 101–132; J. Baniak, *Problem urzeczywistniania idei parafii w religijności i życiu ludzi*, „Socjologia Religii” 1/2003, ss. 7–16; idem, *Identyfikacja dwóch pokoleń katolików z parafią jako instytucją kościelną i wspólnotą religijno-społeczną*, „Studia Gnesnensia” 17/2003, ss. 347–388.

² W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Wyd. KUL, Lublin 1996, s. 111.

³ F. Znanięcki, W.I. Thomas, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.

⁴ F. Mirek, *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej. Wstęp do socjologii parafii*, Wyd. UP, Poznań 1928.

⁵ E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Elipsa, Warszawa 1998, ss. 29–31.

w różnych obszarach życia lokalnych społeczności. Jako instytucja zakorzeniona lokalnie, będąca dla wielu osób istotną częścią ich ojczyzny prywatnej, jest ważnym ośrodkiem życia społecznego w wymiarze lokalnym, jest – jak to określają niektórzy socjologowie religii – „ośrodkiem skupienia społecznego”⁶, którego znaczenie wzrasta szczególnie w okresie intensywnych przemian społeczno-kulturowych. W świadomości mieszkańców lokalnych społeczności parafia pozostaje miejscem bliskim, przyjaznym, oswojonym, miejscem, w którym zdecydowana większość ludności czuje się emocjonalnie związana. Kościół parafialny, jako szczególna instytucja religijna i kulturowa, jest trwałym elementem kultury lokalnej, [...] kościół parafialny jest nadal nie tylko centrum religijnego życia społeczności lokalnych, ale jest również instytucją, która nieodmiennie od dziesiątków lat towarzyszy najważniejszym, przełomowym wydarzeniom w życiu jednostek i rodzin oraz całych społeczności. [...] Zmiana kontekstu społeczno-politycznego po przełomie ustrojowym z czerwca 1989 roku nie osłabiła tradycyjnych więzi mieszkańców lokalnych społeczności z parafią. [...] Na poziomie lokalnym nie widać obniżenia więzi społecznej mieszkańców ze swoją parafią, nie widać chęci „odcięcia się” od parafii jako instytucji kościelnej. Tradycyjny kształt więzi wydaje się pozostawać w niezmienniej postaci – wysokiemu poziomowi subiektywnej identyfikacji z parafią towarzyszy dominacja pieniężnych świadczeń („ofiar”) na rzecz parafii nad działaniami wspólnogrupowymi i uczestnictwem osób świeckich w mikrostrukturach parafialnych oraz w kreowaniu społecznej działalności parafii. [...] Księża parafialni są niewątpliwie liderami w obrębie swoich parafii, [...] odgrywają oni pierwszorzędą rolę nie tylko w zarządzaniu parafią i w sprawowaniu podstawowych religijnych funkcji, ale także w animowaniu i realizacji społecznej działalności parafii, czyli w pełnieniu jej funkcji ekstensywnych⁷.

Autorka zastanawia się też nad rolą i miejscem katolików świeckich (laikatu) w parafii i wskazuje na czynniki osłabiające ich aktywność parafialną. Wiedza parafian o możliwościach włączania się w życie mikrostruktur parafialnych jest bardzo niska, nierzadko „na pograniczu zera”. Ponadto:

[...] w wielu parafiach nie ma struktur poziomych lub istnieją one tylko nominalnie. W konsekwencji zdecydowana większość parafian jest bierna, konformistyczna, „z zewnątrz sterowana”. Przyzwyczajeni przez lata do roli słuchających, czekają ciągle na inspiracje i wytyczne z zewnątrz. Będąc członkami parafii i czując się emocjonalnie z nią związani, faktycznie pozostają na obrzeżu jej życia wspólnotowego⁸.

⁶ J. Mariański, *Kościół ludowy w poszukiwaniu nowej tożsamości społecznej*, „Znak” 1/1997, ss. 101–102.

⁷ E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka...*, ss. 294–295.

⁸ Ibidem, s. 299.

Aktualna literatura poświęcona problematyce parafii ukazuje dwa główne nurty postrzegania istoty parafii: nurt klasyczny i nurt kryzysu jej funkcjonowania. Nurt klasyczny zakłada, że parafia stanowi elementarną strukturę Kościoła instytucjonalnego, która ułatwia mu codzienne funkcjonowanie i wykonywanie zadań statutowych. Parafia, jako ważna struktura Kościoła, ma odległą historię i bogatą, wielostronnie uwarunkowaną tradycję. Tak rozumiana parafia musi jednak ciągle dostosowywać się do bieżących warunków życia ludzi, jeśli chce im skutecznie pomagać w realizacji potrzeb religijnych i świeckich o podłożu religijnym i moralnym, o czym przekonują badacze jej uwarunkowań⁹. Przedstawiciele nurtu wskazującego na kryzys funkcjonowania parafii informują zaś o powolnym „obumieraniu” samej idei parafii tradycyjnie pojmowanej. Parafia według nich przestaje obecnie spełniać podstawową rolę w świadomości i codziennym życiu religijnym ludzi, w wyniku czego wielu katolików traci poczucie przynależności parafialnej. Walter Goddijn i Rudolf Metz twierdzą, że współcześnie parafia spełnia wyłącznie funkcję wychowawczą wobec dzieci i młodzieży w procesie socjalizacji religijnej, jednak nie obejmuje już tą funkcją problemów i potrzeb religijnych osób dorosłych. Wpływ struktur parafialnych na codzienne życie tych ludzi jest więc ograniczony i ciągle słabnie w zmieniających warunkach ich egzystencji¹⁰.

Więź katolików z parafią jest przejawem lub formą ich więzi z Kościołem instytucjonalnym. Georg Schmidtchen twierdzi, że bez związku ze strukturą grupową konkretnej wspólnoty religijnej, czyli ze strukturą parafii, praktycznie nie istnieje więź ludzi z Kościołem jako instytucją¹¹. W ocenie Janusza Mariańskiego żywotność więzi parafialnej oznacza przejaw i wskaźnik instytucjonalnych związków katolików z religią¹². W ujęciu François Houtarta „parafia jest w swej istocie instytucją o charakterze religijnym, lecz zaznacza

⁹ R. Kamiński, *Parafia jako forma urzeczywistniania się Kościoła*, w: J. Krucina (red.), *Dei Virtus*, Wyd. Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1974, ss. 26–29; W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji*, „Przegląd Powszechny” 3/1982, ss. 22–35; G. Bonicelli, *La parrocchia Italiana a vent'anni dal Concilio Vaticano II*, w: *Autorli anni: Oltre l'indifferenza la parrocchia a vent'anni dal Concilio*, Napoli 1985, ss. 7–30.

¹⁰ R. Metz, W. Goddijn, *La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine*, „Revue d'Histoire de l'Eglise de France” 166/1975, ss. 6–8; W. Goddijn, *Suchtbare Kirche*, Oekumene und Pastoral, Wien 1967, ss. 170–171.

¹¹ G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Lambertus Verlag, Freiburg im Breisgau 1972, s. 104.

¹² J. Mariański, *Życie parafii*, ss. 7–9.

się w rzeczywistości socjologicznej¹³. Z kolei Leo Dingemans i Józef Majka podkreślają geograficzny wymiar parafii, wkomponowując ją w ścisłe granice terytorialne, w ramach których żyje na co dzień „przydzielony jej kanonicznie lud parafialny”¹⁴. Według wielu innych socjologów religii właśnie na tym założeniu zawsze opierała się organizacja parafialna, nawiązując bezpośrednio do określonych wspólnot naturalnych¹⁵.

W socjologicznym opisie świadomości parafialnej katolików podstawowe znaczenie ma przyjęcie stosownej typologii parafii. Najtrwalszy jest podział parafii na wiejskie i miejskie. Ten właśnie podział uwzględniają liczni socjologowie we własnych badaniach parafii. W tradycyjnej społeczności wioskowej parafia wywierała silny wpływ na społeczne, moralne i religijne oblicze wsi i codzienne życie jej mieszkańców. Zależność tę trafnie wyjaśnia badacz dawnej wsi Stefan Nowakowski, pisząc:

Stanowiąca grupę rodzinno-sąsiedzką wieś tradycyjna była związana z systemem parafialnym, w którego ramach przebiegało życie przeciętnego mieszkańca. Tylko z rzadka wykraczał on poza owe ramy, co wiązało się ze służbą w wojsku, albo ze sporadycznymi raczej kontaktami z pobliskim miastem¹⁶.

Z kolei zdaniem Janusza Mariańskiego:

[Parafia wiejska] jako grupa o wysokim statusie społecznym, satysfakcjonowała w pełni potrzeby i aspiracje mieszkańców. Dlatego wyjście z niej było na ogół nieprawdopodobne. Przynależność do własnej parafii waloryzowała się przez przeciwstawienie się parafii obcej¹⁷.

Według Władysława Piwowarskiego można spotkać wiele różnych typów przynależności parafialnej: formalną, rzeczywistą, idealną. Przynależność formalna oznacza związek nominalny jednostki religijnej z parafią, którą ochrzczono na terytorium tej parafii. Przynależność rzeczywista oznacza pewien stopień udziału jednostki w życiu parafii, lecz udział ten jest zmienny

¹³ F. Houtart, *Faut-il abandonner la paroisse dans la ville moderne?*, „Nouvelle Revue Theologique” 77/1975, s. 35.

¹⁴ L. von Dingemans, *Les techniques de planning au service de la pastorale*, „Evangelischer” 434/1958, s. 43; J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1971, ss. 71–78.

¹⁵ A. Blöchinger, *Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft*, Benziger, Einsiedeln 1962, ss. 238–239; J. Mariański, *Życie parafii*, ss. 51–102.

¹⁶ S. Nowakowski, *Zmiany w mikrostrukturze społecznej i ich wpływ na społeczności lokalne miast i wsi*, „Kultura i Społeczeństwo” 1/1975, ss. 95–96.

¹⁷ J. Mariański, *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*, w: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, Wyd. Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, ss. 271–172.

i zróżnicowany, relatywnie zaangażowany w realizację celów wspólnotowych parafii. Przynależność idealna oznacza postulaty Kościoła instytucjonalnego dotyczące uczestnictwa jednostek w życiu wspólnoty parafialnej¹⁸. Analizując tę samą kwestię, Jean Audinet stwierdza:

[...] niezwykle rzadko spotyka się takich parafian, którzy realizowaliby w pełni postulaty Kościoła w sferze religijności. Jedni katolicy realizują je w większym, a inni w mniejszym stopniu, tworząc w praktyce tzw. rzeczywistą czy realną przynależność do parafii¹⁹.

Janusz Mariański zaznacza, że jednostka ludzka identyfikująca się z parafią uświadamia sobie, iż parafia jest odrębną grupą religijną, do której ona sama należy i jest jej członkiem²⁰. Identyfikacja ta wyraża się w postawach i zachowaniach proparafialnych jednostki, czyli w jej więzi z parafią, w łączności z księżmi i z innymi mieszkańcami parafii, w działaniach osobistych i wspólnotowych na rzecz parafii²¹.

Problematyka parafii i nastawienia do jej instytucjonalnego, wspólnotowego i idealnego wymiaru stanowi integralną część moich badań socjologicznych poświęconych różnym formom kontestacji licealistów i studentów wobec Kościoła instytucjonalnego w Polsce, w tym parafii. Badania te zrealizowałem w latach 2007–2010 wśród 456 uczniów szkół średnich w Kaliszu i 426 studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w formie badań ilościowych i jakościowych (58). Łącznie badaniami ilościowymi objąłem 882 respondentów, w tym 508 kobiet i 374 mężczyzn oraz 456 licealistów i 426 studentów. Metoda sondażowa i monograficzna, technika ankiety i wywiadu swobodnego oraz stosowne narzędzia badawcze ułatwiły mi zrealizowanie tych badań. Artykuł ten stanowi niewielki fragment szerokiej monografii socjologicznej, uwzględniającej szeroko pojęte nastawienie respondentów do parafii jako instytucji i wspólnoty ludzi religijnych. Ważne jest tu pytanie, czy dostrzeżone formy kontestacji respondentów wobec Kościoła są również widoczne w ich postawach i zachowaniach dotyczących parafii? Jak funkcjonuje parafia jako instytucja kościelna i wspólnota religijna w świadomości badanych licealistów i studentów – w aspekcie intelektualnym, emocjonalnym i behawioralnym? Jak respondenci w obu grupach postrzegają i rozumieją istotę parafii, jej zadania i funkcje? Czy

¹⁸ W. Piwowarski, *Parafia katolicka jako grupa społeczna*, s. 308.

¹⁹ J. Audinet, *Le groupe catholique. Etude sur la relation et l'individu au groupe dans l'Église*, Fayard, Paris 1972, s. 253.

²⁰ J. Mariański, *Przynależność do Kościoła jako problem badawczy*, „Chrześcijanin w Świecie” 20/1972, s. 36.

²¹ J. Baniak, *Problem urzeczywistniania idei parafii...*, s. 13.

i z jaką częstotliwością podtrzymują kontakty i więzi osobiste z własną parafią pochodzenia? Czy utożsamiają się z tą parafią i jak ją oceniają w porównaniu z innymi parafiami? Czy świadczą własne usługi i środki na rzecz tej parafii? W hipotezie badawczej przyjąłem, że nastawienie respondentów do parafii pochodzenia będzie również w wielu aspektach krytyczne, jak zostało ono ukazane w odniesieniu do Kościoła jako instytucji. Krytyka ta będzie się przejawiać w podobnych formach ich kontestacji: sprzeciwie, oporze i buncie wobec określonych przejawów życia parafialnego oraz sposobów funkcjonowania instytucji i organizacji parafialnych, jak i wspólnoty parafialnej. Ponadto przyjąłem hipotetycznie, że w niektórych sytuacjach respondenci (pewien ich odsetek w obu grupach) pozytywnie odniosą się do parafii jako instytucji i wspólnoty wierzących jako jej członkowie. Zasadność tej hipotezy skonfrontuję ze zmiennymi niezależnymi, jakie przyjąłem w założeniach metodologicznych.

2. Identyfikacja respondentów z własną parafią i kościołem parafialnym

Identyfikacja jednostki religijnej z Kościołem instytucjonalnym najczęściej ma praktyczny wyraz w jej utożsamianiu osobistym z parafią pochodzenia, zarówno w wymiarze ideologicznym, jak i praktycznym. Utożsamia się ona zatem z procesami dziejącymi się w tej parafii, z jej codziennymi potrzebami i problemami, postrzeganymi jako własne, za które chce i potrafi wziąć osobistą odpowiedzialność, a także uczestniczyć w jej codziennym życiu religijnym i świeckim jako instytucji religijno-kościelnej oraz wspólnocie ludzi wierzących i wyznających wspólną ideologię religijną. Identyfikacja jednostki z własną parafią ma bezpośredni związek z kolejnymi etapami jej biografii i wpływa na dynamikę jej rozwoju religijnego, duchowego i moralnego. Jednostka religijna, identyfikując się z własną parafią – zdaniem Janusza Mariańskiego – uświadamia sobie, że parafia jest odrębną i osobliwą grupą społeczną o religijnym charakterze, do której ona również należy i jest jej członkiem mającym wszelkie prawa, przywileje, zadania i obowiązki, które wprost wynikają z tej przynależności i identyfikacji²². Identyfikacja ta wyraża się w postawach i zachowaniach proparafialnych jednostki, a więc w jej kontaktach i więzi z parafią, w łączności z innymi parafianami i z duchownymi, z kościołem parafialnym, w postrzeganiu i ocenie własnej parafii w zestawieniu z innymi parafiami, w chęci pobytu lub w opuszczeniu jej terytorium i osiedleniu się w innej parafii pod wpływem różnych czynników.

²² J. Mariański, *Przynależność do Kościoła...*, s. 36.

Identyfikacja jednostki z parafią pochodzenia może mieć wymiar subiektywny i obiektywny lub charakter dystrybutywny i kolektywny. W pierwszym ujęciu jednostka identyfikuje się z grupą religijną – z jej interesami, celami i dążeniami, solidaryzuje się z pozostałymi członkami wspólnoty parafialnej. W drugim przypadku celem (przedmiotem) jej identyfikacji są normy, wartości, wzory zachowań wskazywane przez grupę religijną własnym członkom do akceptacji i stosowania w praktyce. Inaczej mówiąc, jednostka najpierw identyfikuje się z całą grupą religijną, a następnie z jej strukturami i członkami. Socjologowie religii twierdzą, że pełna i głęboka identyfikacja jednostek z grupą jest możliwa wyłącznie w małych wspólnotach, w których członkowie znają się wzajemnie, pozostają w bliskich relacjach, zabiegają i utrwalają więzi interpersonalne. Z tego powodu w parafiach katolickich, szczególnie miejskich, rozbudowanych strukturalnie i personalnie, taka więź nie jest możliwa w pełnym wymiarze. Natomiast tam, gdzie jest ona możliwa, częściej przyjmuje postać sformalizowaną niż formę osobistą i bezpośredniość²³.

Identyfikacja katolików polskich z parafią nie jest zjawiskiem jednolitym, na co wskazują wyniki badań socjologicznych. Na przykład badania ogólnopolskie z 1991 r. wykazały, że 86,7% ogółu dorosłych Polaków deklaroowało poczucie związku ze swoją parafią, w tym w przypadku 51,8% osób w wieku 18 i więcej lat identyfikacja ta była silna. Najwyższy poziom tej identyfikacji występował u osób głęboko wierzących (81,7%), rolników (72,2%), ludzi starszych – w wieku 50–69 lat (61,8%) oraz w wieku 70 lat i więcej (69,8%), u praktykujących systematycznie (68,9%), wśród ludności wiejskiej (66,4%), u osób z wyższym wykształceniem (66,5%), małżonków będących w separacji (65,6%), osób owdowiałych (68,5%), kobiet (56,3%) i mężczyzn (45,8%)²⁴. Zagadnienie to uwzględniłem także w moich badaniach i zapytałem respondentów, czy identyfikują się oni z własną parafią, czy też sprawa ta jest im obojętna?

Niemal 1/3 respondentów nie ma poczucia identyfikacji z własną parafią (33,2%). Ich kontakty z parafią są sporadyczne i okazjonalne, a niekiedy nawet ich brakuje, w efekcie czego nie rozważają nawet identyfikacji z parafią swego pochodzenia. Taką postawę wobec własnej parafii widać u nieco większego odsetka mężczyzn (34,5%) niż kobiet (32,1%) i u znacznie większego

²³ J. Majka, *Socjologia parafii...*, ss. 188–213; J. Mariański, *Życ parafii*, ss. 128–136; E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, ss. 110–114; M. Polak, *Parafia dzisiaj...*, ss. 43–58; E. Wysocka, *Parafia w percepcji i doświadczeniach...*, ss. 101–132; A. Górny, *Młodość a parafia. Obraz parafii w świadomości młodzieży w województwie śląskim*, „Socjologia Religii” 1/2003, ss. 1133–1142.

²⁴ E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, s. 110.

Tabela 1. Identyfikacja respondentów z własną parafią według ich deklaracji

Identyfikacja z własną parafią	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Całkowita	228	44,9	156	41,7	230	50,4	154	36,1	384	43,5
Częściowa	91	17,9	68	18,2	73	16,0	86	20,2	159	18,0
Brak poczucia	163	32,1	129	34,5	124	27,2	168	39,4	292	33,2
Brak oceny	26	5,1	21	5,6	29	6,4	18	4,2	47	5,3
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

odsetka studentów (39,4%) niż licealistów (27,2%). Respondenci z tej grupy różnie uzasadniali własną niechęć do identyfikacji z parafią:

W zasadzie to nigdy nie utożsamiałem się ani z Kościołem, ani z parafią, chociaż przez wiele lat w niej mieszkalem, bo nie widzialem celu w tym. A obecnie przebywam poza parafią ze względu na studia w Poznaniu, dlatego tym bardziej cel ten stał się jeszcze bardziej odległy. Do parafii rodzinnej nigdy już nie powrócę, więc identyfikacja z nią nie ma najmniejszego sensu. Nie wiem, czy związę swoje życie z jakąkolwiek tutejszą parafią, gdyż chcę czuć się wolnym człowiekiem, też pod względem religijnym, na czym zależy mi najbardziej. Religia i Kościół ograniczają ludziom poczucie własnej wolności, a ja nie chcę tego sam doświadczyć, dlatego chcę pozostać poza jakimkolwiek wpływem instytucji kościelnych, także parafii (student, lat 23).

Wychowałam się w rodzinie raczej obojętnej na sprawy religijne i kościelne. U nas w domu nikt nie mieszał się w sprawy parafialne i do kleru. Ta obojętność była mi na rękę, bo ułatwiała mi zachowanie anonimowości w parafii. Nie utożsamiałam się z parafią od dawna, a teraz nie chcę tego zmieniać, gdyż nie odczuwam takiej potrzeby (maturzystka, lat 19).

Ci respondenci kontestują własną parafię i nie chcą mieć z nią styczności, nie planują też zmiany nastawienia do niej, a zarazem mają trudności z nawiązaniem łączności z parafią, w której aktualnie przebywają, zwłaszcza studenci i uczniowie mieszkający w internatach.

Badania wykazały także, iż większość respondentów identyfikuje się z własną parafią, z jej sprawami i problemami, chociaż poziom tej identyfikacji jest dość zróżnicowany w każdej grupie środowiskowej. Łącząc oba te stopnie (całkowity i częściowy), można powiedzieć, że identyfikację z własną parafią deklaruje 61,5% respondentów, a w tym identyfikację pełną – 43,5%. Taką deklarację złożyło 62,8% kobiet i 59,9% mężczyzn oraz 66,4% licealistów i 56,3% studentów. Pozostali respondenci z tej grupy (18%)

identyfikowali się z parafią tylko częściowo, w ograniczonym zakresie, co szczególnie dotyczy największego odsetka studentów (20,2%), gdyż – jak sami twierdzą – „nie odczuwali potrzeby zgłębienia tej identyfikacji” czy też „woleli pozostać na obecnym etapie zaangażowania w życie parafii i niczego w nim nie zmieniać”.

Identyfikacja z parafią jako instytucją kościelną i grupą religijną wiernych złączonych wspólną wiarą wyraża się m.in. w nastawieniu emocjonalnym do niej i w ocenie jej wartości w zestawieniu z parafiami sąsiednimi, znanymi respondentom. Nastawienie to bywa pozytywne, negatywne lub obojętne. Nastawienie negatywne, krytyczne do własnej parafii przejawia 29% badanych osób, w tym więcej mężczyzn (31,8%) niż kobiet (27%) oraz więcej studentów (30,3%) niż licealistów (27,8%), różnie uzasadniając tę postawę:

Czym jest dla mnie teraz ta parafia, kiedy przebywam poza jej terytorium, od kilku lat studiując w Poznaniu? W zasadzie niczym szczególnym. W swoich wspomnieniach pamiętam tu środowisko dewocji kościelnej, plotkujących i obmawiających kobiet wiejskich parafianek, no i politykującego ciągle proboszcza, podstarzałego faceta, który prawil ludziom morały na niemal każdym kazaniu. Fajne w tym wszystkim jest to, że nasz proboszcz uganiał się za babami i wychwalał ich wdzięki, a z celibatu się nabijał. Moje wspomnienia z tej parafii są wyłącznie negatywne i bardzo krytyczne, dlatego nie chcę wracać do nich i do samej parafii w żaden sposób (studentka, lat 23).

Mnie nie podoba się nasza parafia, bo jest zaniedbana pod każdym względem, a to sprawa samego proboszcza. Nie przykłada się ani do porządnego odprawiania mszy i innych nabożeństw, ani nie dba o schludny wygląd kościoła parafialnego. W dni robocze nie ma go często w parafii, a więc rzadko odprawia mszę, a ludziom tłumaczy, że musi wyjeżdżać w sprawach służbowych. A dewotki parafialne plotkują, że wyjeżdża do swojej kochanicy, bo bez przerwy woła o pieniądze, których ciągle mu brakuje na cele parafii, ale celów tych nie realizuje, co ludzi denerwuje. Z tych powodów parafię własną oceniam negatywnie i krytycznie, nie chcę łączyć się emocjonalnie z jej problemami i sprawami, jest mi ona obojętna (maturzystka, lat 19).

Z kolei co piątemu respondentowi (22,3%), w tym większemu odsetkowi kobiet (24,2%) niż mężczyzn (19,8%) oraz większemu odsetkowi studentów (26,5%) niż licealistów (18,4%), własna parafia jest zupełnie obojętna, gdyż nic nie łączy ich z nią od dłuższego czasu, więc nie angażują się w jej codzienne życie, a obojętność tę uzasadniają w następujący sposób:

Nic mnie nie obchodzi ta parafia, choć w niej mieszkam, gdyż nie chodzę na mszę do kościoła i nie wiem też, co dzieje się w niej. Nie odczuwam potrzeby, żeby interesować się sprawami tej parafii, są mi one całkiem obojętne (student, lat 22).

Ja nigdy nie interesowałam się sprawami kościelnymi i parafialnymi, bo są dla mnie obojętne. Postępuję według własnego sumienia, a nie podług wskazań kleru i Kościoła. Nie chcę mieć kontaktów z parafią, żeby księża nie wpływali na moje życie. W parafii jest wiele dewocji i sztucznej pobożności, a ja tego nie toleruję (licealistka, lat 18).

Nie wiem, co dzieje się w mojej parafii, bo jej sprawy są mi obojętne, nie zamierzam włączać się w nie, a ponadto nie mam czasu, bo mam dużo nauki na studiach, nawet na imprezy nie mogę chodzić z tego powodu (student, lat 22).

Natomiast jedynie niespełna 31% respondentów deklaruje pozytywne nastawienie do swojej parafii, a w grupie tej jest więcej kobiet (32,1%) niż mężczyzn (29,4%) oraz więcej licealistów (32,7%) niż studentów (29,1%). To pozytywne nastawienie do parafii respondenci uzasadniają następującymi argumentami:

W naszej parafii od wielu pokoleń mieszka moja bliska i dalsza rodzina, w niej też ja się urodziłam i wychowywałam, tu uczyłam się o Bogu i o Jezusie na lekcjach religii. Z tą parafią łączą mnie najmiłsze wspomnienia, mimo że teraz przebywam poza nią ze względu na studia w Poznaniu. Zawsze chętnie tam wracam, a wtedy udaję się do naszego pięknego kościoła, aby pomyśleć w ciszy o własnym życiu i pomodlić się w ważnych problemach. Z tą parafią czuję się związana emocjonalnie i duchowo (studentka, lat 23).

Moja parafia jest mi bardzo bliska, gdyż od dziecka wszystko mnie z nią łączy. Ponadto od kilku lat jestem ministrantem, dlatego jeszcze bardziej to zespala mnie z jej sprawami i potrzebami. Często włączam się w różne prace, które są dla niej podejmowane czy zgłaszane przez proboszcza. Mam poczucie pełnego członkostwa w mojej parafii (maturzysta, lat 19)²⁵.

Chcąc sprawdzić autentyczność pozytywnego nastawienia emocjonalnego i oceny wystawionej przez respondentów własnej parafii, zapytałem ich, czy i z jakich powodów opuściliby bez żalu i obawy tę parafię. W hipotezie badawczej przyjąłem, że dominujące odsetki respondentów w każdej grupie nie zdecydowałyby się na opuszczenie własnej parafii i zamieszkanie w innej. Stojąc wobec takiej konieczności, robiliby to z żalem i wyłącznie z istotnych powodów i zdarzeń losowych.

Zaledwie 38,5% badanych respondentów wyraziło chęć opuszczenia własnej parafii, jeśli u podłoża tej decyzji leżałyby ważne powody, głównie losowe, trudne do zignorowania. Taką deklarację złożyło 36,3% badanych kobiet i 41,5% mężczyzn, a także 33,8% licealistów i 43,4% studentów. Nato-

²⁵ J. Baniak, *Identyfikacja dwóch pokoleń katolików z parafią...*, s. 371.

miast 46,8% stwierdziło, że nie opuściłoby swojej parafii, nie widząc żadnych powodów, które mogłyby ich zmusić lub zachęcić do tego. Taką deklarację złożyło 49,8% kobiet (w tym dwukrotnie większy ich odsetek zdecydowanie) i 42,8% mężczyzn (22,5% zdecydowanie) oraz 48,2% licealistów (33,3% zdecydowanie) i 45,3% studentów (23% zdecydowanie). Pozostali respondenci (14,7%) albo powstrzymali się od deklaracji w tej kwestii (9,9%), albo pominęli pytanie jej dotyczącą (4,8%).

Osoby nieprzewidujące opuszczenia własnej parafii swą deklarację uzasadniały różnymi powodami:

W mojej parafii jest naprawdę fajnie, księża są też w porządku, dbają o religijność wiernych i pomagają biednym i opuszczonym w potrzebach życiowych. W tej parafii przyszedłem na świat, przyjmowałem potrzebne rytuały religijne, tu mam też przyjaciół, no i lubię chodzić na mszę do naszego kościoła gotyckiego. Dlatego nie miałbym po co stąd wyjeżdżać do innej, nieznannej mi parafii (licealista, lat 19).

Nie planuję wychodzić z naszej parafii, bo nie widzę powodu, który nakazywałby mi tak postąpić. Tu jest wszystko na swoim miejscu, a co najważniejsze – mamy w parafii naprawdę mądrych i otwartych księży, co dzisiaj należy do rzadkości. Dlatego byłoby mi żal opuścić tę parafię i udać się w nierozpoznane inne tereny kościelne (student, lat 21).

Wypowiedzi te dowodzą, że respondenci są silnie związani emocjonalnie, religijnie i społecznie z własną parafią jako instytucją kościelną i wspólnotą religijno-społeczną, w tej parafii czują się komfortowo, więc nie chcą, a nawet nie potrafiliby jej opuścić i udać się do innej.

Dość istotnie deklarację pozostania we własnej parafii, a także deklarację opuszczenia jej warunkuje częstotliwość spełniania przez respondentów praktyk religijnych. Własnej parafii nie opuściliby przede wszystkim respondenci praktykujący systematycznie (70,3%) i praktykujący niesystematycznie

Tabela 2. Częstotliwość praktyk religijnych a nastawienie do własnej parafii

Deklaracje dotyczące spełniania praktyk religijnych	Deklaracje dotyczące pozostania i opuszczenia własnej parafii						Razem	
	pozostanie		może opuścić		brak danych		L.	%
	L.	%	L.	%	L.	%		
Spełnia z różną częstotliwością	347	52,2	233	35,0	85	12,8	665	100,0
Nie spełnia wcale	66	30,5	106	48,8	45	20,7	217	100,0
Ogółem	413	46,8	339	38,4	130	14,8	882	100,0

Źródło: badania własne.

(50,6%), zaś w mniejszym stopniu – praktykujący okazjonalnie (37,25%). Z kolei respondenci niespełniający praktyk religijnych najliczniej deklaruowali opuszczenie parafii (48,8%), uzasadniając to wieloma powodami.

Dla tej tabeli korelacyjnej miernik Kendalla $Q = +0,409$, co oznacza, że między przyjętymi zmiennymi: niezależną (spełnianie praktyk religijnych) i zależną (trwanie lub opuszczenie parafii własnej) zachodzi istotna zależność statystyczna na średnim poziomie. Miernik ten informuje zarazem, iż częstotliwość spełniania praktyk religijnych przez respondentów w ograniczonym zakresie warunkuje deklarację trwania w tej parafii, jak i deklarację opuszczenia jej z ważnych powodów. Wśród respondentów spełniających praktyki religijne z różną częstotliwością własnej parafii nie opuściłoby 52,2%, natomiast wśród respondentów niepraktykujących – 30,5% badanych, czyli mniej o 21,7 p.p. Widać jednak, że wśród osób biorących pod uwagę opuszczenie parafii rodzinnej dominują respondenci niepraktykujący (48,8%) nad praktykującymi (35%), czyli więcej o 13,8 p.p. O ile 1/3 praktykujących mogłaby opuścić własną parafię, o tyle niespełna 1/3 niepraktykujących takiej decyzji nie przewiduje. Spadek odsetka praktykujących łączy się wprost ze spadkiem odsetka respondentów deklarujących wierność własnej parafii.

3. Poczucie i przejawy więzi respondentów z własną parafią

Poczucie więzi jednostki z parafią pochodzenia jest jednym z podstawowych składników jej religijności i świadomości parafialnej. Elżbieta Firlit zaznacza, że poczucie to wyraża się niejako dwubiegowo: w wymiarze subiektywnym, tj. w procesie identyfikacji jednostki z parafią i z jej codziennymi problemami i potrzebami, a także w wymiarze obiektywnym, tj. w podejmowaniu różnych działań ważnych dla parafii, jak też w przynależności do różnych struktur parafialnych²⁶. Zastrzeżenie to wywołuje pytanie, czy respondenci – licealiści i studenci – czują się osobiście związani z własną parafią, czy raczej takiej więzi nie odczuwają? Czy zdobywanie wiedzy naukowej na średnim i wyższym poziomie w miejscu oddalonym od parafii wpływa na trwałość i zmianę poczucia więzi parafialnej u respondentów? Czy ich poczucie więzi z parafią znajduje wyraz lub konkretny i praktyczny wymiar w różnych inicjatywach służących dobru tej parafii?

Duży odsetek respondentów (29,7%) deklaruje brak poczucia więzi z własną parafią, a także nie utrzymuje kontaktów z księżmi z tych parafii.

²⁶ E. Firlit, *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków: 1991–1998*, ISKK, Warszawa 2001, ss. 116–118.

Brak więzi z parafią deklarują liczniej mężczyźni (35,8%) niż kobiety (25,2%) oraz studenci (32,4%) niż licealiści (27,2%), uzasadniając to następująco:

Ja nawet nie orientuję się, do jakiej parafii sama należę, a co dopiero mówić o jakiejś tam więzi z nią. W zasadzie to z kim miałabym się ściślej wiązać w tej parafii – ze starymi nadwrażliwymi dewotkami albo z księżmi, których nie toleruję? Koleżanki i kolegów mam poza parafią, dlatego więź z parafią nie jest mi do niczego potrzebna. Nie wiem też, w jaki sposób mogłabym uściślić relacje z instytucjami parafialnymi? (studentka, lat 21).

Chociaż mieszkam w wiejskiej parafii, to rzadko bywam w tutejszym kościele, najwyżej kilka razy w roku, a sprawy parafialne mnie zupełnie nie interesują. Z nikim nie mam tu głębszej więzi, bo nie mam takiej potrzeby. A o więzi z księdzem nawet nie chcę myśleć, bo go nie lubię z wielu powodów, ale teraz nie chcę o tym opowiadać (licealistka, lat 18).

Jednakże 64,7% badanych deklaruje podtrzymywanie kontaktów i więzi osobistych z rodzinną parafią oraz z księżmi w niej pracującymi. Jednak pełne poczucie tej więzi deklaruje znacznie mniejszy ich odsetek (30,6%). Natomiast większy odsetek deklaruje jedynie ograniczone poczucie tej więzi (34,1%). Niektórzy mówili i pisali o więzi okazjonalnej, przypadkowej, incydentalnej, przy czym nierzadko mylili ją ze zwykłymi kontaktami, a rzadziej z więziami emocjonalnymi lub psychicznymi, które rezerwowali dla swoich bliskich i przyjaciół w parafii. Poczucie więzi z własną parafią i z księżmi parafialnymi liczniej deklarują kobiety (69,7%) niż mężczyźni (57,8), a także licealiści (66,2%) niż studenci (63,1%). Pełną więź w każdym przypadku deklarują mniejsze odsetki badanych niż więź częściową, jednak jest ona widoczna częściej u kobiet (32,3%) i u licealistów (34,2%) niż u mężczyzn (28,3%) i u studentów (26,7%). Więź tę respondenci różnie uzasadniają:

W parafii mojej mieszkam od urodzenia, tu jest też cała moja najbliższa rodzina, jak i moi liczni przyjaciele. Lubię przebywać w parafialnym kościele, czasem idę tam, aby posiedzieć w ciszy. Lubię też księdza proboszcza, bo to fajny gość, choć już nie jest młodym człowiekiem, ale świetnie wczuwa się w problemy młodych. Dzięki niemu nasza więź z parafią ciągle się pogłębia” (maturzysta, lat 19).

Z moją parafią mam słabe kontakty, ale lubię spotykać się z księdzem, gdyż zna się na wielu sprawach i potrafi rozwiązywać życiowe problemy, a młodzi mają ich wiele. Częściej zaś utrzymuję więzi ze środowiskiem duszpasterstwa akademickiego, które też łączy nas tak jak parafia. Jednak z parafią rodzinną nie zerwałem kontaktów (student, lat 22)²⁷.

²⁷ Ibidem, s. 120; J. Baniak, *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a typ tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium so-*

Dla tych respondentów rodzinna parafia wciąż pozostaje głównym źródłem odniesienia religijnego i życiowego, nawet wtedy, gdy mieszkają poza jej terytorium, jak choćby w przypadku odbywania studiów czy nauki w szkole średniej.

Warto także zwrócić uwagę na wpływ wiary religijnej i jej braku na poczucie więzi badanych licealistów i studentów z parafią rodzinną. W hipotezie empirycznej przyjąłem, że im wyższy jest poziom wiary religijnej, tym głębsze poczucie więzi respondentów z parafią, potwierdzone w częstym świadczeniu pomocy dla niej jako wspólnoty religijnej. Osłabienie, a tym bardziej zanik wiary religijnej może spowodować zaburzenia w poczuciu więzi z parafią i zniechęcać do zaangażowania się dla jej dobra. Zasadność tej hipotezy potwierdzają wyniki badań.

Tabela 3. Globalne deklaracje wiary religijnej i niewiary a poczucie więzi respondentów z własną parafią i zaangażowanie dla jej dobra

Deklaracje respondentów co do wiary w Boga i niewiary	Poczucie więzi i zaangażowanie dla dobra własnej parafii						Razem	
	występuje		nie występuje		brak danych			
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Wierzący głęboko i wierzący	361	73,7	99	20,2	30	6,1	490	100,0
Obojętni religijnie i niewierzący	166	42,3	207	52,9	19	4,9	392	100,0
Ogółem badani	527	59,7	306	34,7	49	5,6	882	100,0

Źródło: badania własne.

Dla tej tabeli korelacyjnej miernik Kendalla $Q = +0,640$, co oznacza, że między przyjętymi zmiennymi: niezależną (deklaracje wiary religijnej i niewiary) i zależną (poczucie więzi i zaangażowanie respondentów dla własnej parafii) zachodzi istotna zależność statystyczna na średnim poziomie. Miernik ten zarazem informuje, że poziom wiary religijnej i jej brak jest znaczący dla poczucia więzi parafialnej respondentów, jak i ich zaangażowania dla

cyflogiczne, Homini, Kraków 2008, ss. 286–288. Z badań zrealizowanych w 1998 r. wśród młodzieży polskiej w wieku 18–19 lat wynika, że ujawniła ona najniższe wskaźniki więzi parafialnej w porównaniu z innymi, wyższymi kategoriami wiekowymi młodzieży. Badani wtedy młodzi katolicy swój związek z parafią deklarowali w następujących zakresach: całkowity – 28%; częściowy – 48%; brak związku – 22%; brak określenia – 2% badanych. Z kolei gimnazjaliści z Kalisza i okolic wiejskich swoje poczucie więzi parafialnej deklarowali następująco: całkowite – 29,4% (w tym kobiety: 30% i mężczyźni 28,2%; w mieście: 33,8% i na wsi 22,5%); częściowe – 44% (w tym odpowiednio: 45% i 42% oraz 39,5% i 51%); brak poczucia więzi – 19,3% (w tym odpowiednio: 18,4% i 21% oraz 20% i 18,1%); brak wskazania – 7,3% (w tym odpowiednio: 6,6% i 8,8% oraz 6,7% i 8,4%).

dobra parafii. Respondenci wierzący, zwłaszcza głęboko, liczniej o 31,4 p.p. od respondentów obojętnych religijnie i niewierzących deklarują poczucie tej więzi i zaangażowanie dla dobra własnej parafii. Z kolei respondenci niewierzący i obojętni religijnie ponad dwukrotnie liczniej niż wierzący ujawniają brak więzi z parafią i zaangażowania dla jej spraw i potrzeb, a różnica między ich odsetkami wynosi 32,7 p.p. Jednak 42,3% respondentów obojętnych religijnie i niewierzących twierdzi, że mają poczucie więzi z własną parafią, a także interesują się jej potrzebami i problemami. Oczywiście w grupie tej dominują osoby obojętne religijnie (35,7%) nad niewierzącymi (6,6%). Deklaracje te niekoniecznie muszą mieć pokrycie w rzeczywistości, lecz socjolog opiera się na deklaracjach swoich respondentów i nie może wątpić w ich autentyczność. Ponadto badania wykazały, że co piąty wierzący respondent (w tym niektórzy głęboko wierzący) również deklarował brak poczucia więzi i zaangażowania osobistego dla własnej parafii.

Mimo dostrzeżonych zmian w świadomości religijnej i parafialnej badanej młodzieży polskiej, w przejawach jej więzi z parafią nadal widać wiele elementów ciągłości, przejmowanych z pokolenia rodziców, zaś słabiej są widoczne elementy wynikające ze zmiany społecznej i z innowacji kulturowych, wskazywane przez socjologów²⁸. Janusz Mariański twierdzi, że Kościół katolicki w Polsce znajduje się w o wiele lepszej sytuacji niż Kościół w krajach zachodnich, w których jego stan jest oceniany na poziomie „stagnacji kryzysu”. Jednak Kościół polski potrzebuje usprawnień organizacyjnych i zmian w sferze komunikacji, zwłaszcza w dialogu kleru z młodzieżą. Kościołowi w Polsce, jego zdaniem, nie powinno zabraknąć sił twórczych, społecznych i duchowych na budowanie religijnej i parafialnej więzi z młodzieżą, szczególnie tą, która dopiero poszukuje własnego miejsca i swojej roli w strukturach Kościoła i w celach parafii, czyli młodzieży szkolnej i akademickiej²⁹.

4. Świadomość parafialna respondentów – jej parametry i wskaźniki

Czym jest świadomość parafialna jednostki religijnej i związanej formalnie z Kościołem? Świadomość ta uwidacznia się przede wszystkim w szeroko po-

²⁸ K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, UKSW, Warszawa 1995, ss. 270–273; K. Koseła, *Próba, narzędzie i podstawowe informacje o badanej zbiorowości uczniów*, w: K. Koseła (red.), *Młodym być... Młodzież szkolna 92'*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, ss. 43–68; J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2013, ss. 205–223.

²⁹ J. Mariański, *Pastoral Work and the Shock of Modernization*, „Concilium” 3/2000, ss. 52–61.

jętej identyfikacji jednostek wierzących i religijnych z instytucją i wspólnotą parafialną. Janusz Mariański uważa, że w ujęciu socjologicznym identyfikacja parafialna oznacza „uświadomienie sobie przez jednostkę faktu istnienia grupy jako całości i uznanie siebie za jej członka”³⁰. Na świadomość parafialną składają się takie elementy, jak: gruntowna wiedza jednostki o parafii, jasne określenie własnej przynależności i więzi parafialnej, działania podejmowane dla dobra parafii i jej struktur, dzięki którym parafia skuteczniej funkcjonuje. Problem ten staje się szczególnie ważny, gdy uwzględnimy świadomość parafialną młodzieży, ponieważ ona dopiero kształtuje i stopniowo rozwija swoją osobowość, zwłaszcza w sferze socjalizacji religijnej i kościelnej. Uwzględniając to, Robert Metz i Walter Goddijn stwierdzili, że w obecnych czasach parafia spełnia wyłącznie funkcję wychowawczą wobec dzieci i młodzieży w toku socjalizacji religijnej, natomiast funkcją tą nie obejmuje już problemów i potrzeb dorosłych ludzi religijnych. Zdaniem tych badaczy wpływ instytucji i organizacji parafialnych na życie dorosłych ludzi jest ograniczony i ciągle słabnie w zmieniających się warunkach ich egzystencji³¹. Poziom świadomości parafialnej jest zróżnicowany środowiskowo i kulturowo, a zatem inny w środowisku wiejskim i inny w środowisku miejskim czy przemysłowym. Ryszard Kamiński zaznacza, że „nieświadomość przynależności do konkretnej parafii nie musi tam wcale być wyjątkowa”³².

Z tego względu istotne wydają się parametry i wskaźniki świadomości parafialnej badanych licealistów i studentów. Parametr oznacza zmienną, która odgrywa stałą rolę w danym zagadnieniu, czyli rolę odmienną od ról innych zmiennych³³. Parametr to także dziedzina lub sfera jakiejś szerszej rzeczywistości. W socjologii religii parametrem jest sfera praktyk religijnych spełnianych przez ludzi, widoczna w różnych wskaźnikach, czyli w ilościowych rozkładach, np. w częstotliwości ich realizacji³⁴. Sferami lub zmiennymi, które mają znaczenie w tej analizie, są praktyki religijne i świadomość parafialna respondentów, a ściślej: poziomy obu tych zjawisk religijnych. Znając rozkłady statystyczne religijności i zaangażowania w życie parafii badanych licealistów i studentów, można ustalić miernik ich religijności i świadomości parafialnej. W wykonaniu tego zadania pomocne będą – znane w socjologii religii – techniki indeksów i korelacji między wskaźnikami.

³⁰ J. Mariański, *Przynależność do Kościoła...*, s. 36.

³¹ R. Metz, W. Goddijn, *La paroisse en France...*, ss. 6–8; W. Goddijn, *Rola kapłana w Kościele i społeczeństwie*, „Znak” 18/1965, ss. 170–171.

³² R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej...*, s. 239.

³³ W. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1988, s. 602.

³⁴ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1977, ss. 33–41.

Indeks brany pod uwagę w tych analizach obejmuje podstawowe praktyki religijne oraz wiedzę religijną, rozumienie istoty parafii i zaangażowanie respondentów w codzienne życie tej wspólnoty. Ważne są również wskaźniki korelacji świadomości parafialnej badanych osób z ich cechami społecznymi. Ustalone korelacje i indeksacje pozwolą na pełniejsze ukazanie i wyjaśnienie religijności i więzi badanej młodzieży z parafią.

W dalszej części odpowiem na pytanie: Które z tych elementów bardziej, a które mniej kształtują świadomość parafialną badanych licealistów i studentów? Odpowiedź na nie ułatwią mi tabele zbiorcze, które gromadzą indeksy wiedzy na temat parafii, rozumienia jej istoty i celu, a także formy zaangażowania respondentów w pracę dla własnej parafii. Natomiast z pomocą metody korelacji wskaźników ustalę kryteria wpływające w różnym stopniu na świadomość parafialną respondentów – licealistów i studentów, kobiet i mężczyzn.

Tabela 4. Poziom wiedzy respondentów na temat życia własnej parafii

Poziom wiedzy o parafii	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Dobry	217	42,7	134	35,8	206	45,2	145	34,0	351	39,8
Średni	103	20,3	62	16,6	73	16,0	92	21,6	165	18,7
Słaby	188	37,0	178	47,6	177	38,8	189	44,4	366	41,5
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Wypowiedzi respondentów dotyczące parafii otrzymują odpowiednią rangę i liczbę punktów, które będą stanowiły ocenę poprawności wypowiedzi. Skala ocen jest arbitralna – odpowiedź pozytywna otrzymuje 2 pkt, częściowo poprawna – 1 pkt, błędna – 0 pkt. Respondent może maksymalnie uzyskać 15 pkt. Ogólną liczbę punktów (15) dzielimy na trzy części (tworzące świadomość parafialną), a wtedy wiedzę o parafii możemy ocenić jako: „słabą” – dając jej 1–5 pkt, „średnią” – 6–10 pkt, „dobrą” – 11–15 pkt.

Ocenę „dobrą” za wiedzę o własnej parafii otrzymało 39,8% badanych licealistów i studentów, ocenę „średnią” (dostateczną) zaś 18,7% badanych, wśród których więcej jest kobiet niż mężczyzn (o 3,7 p.p.) oraz studentów niż licealistów (o 5,6 p.p.). Największy odsetek respondentów (41,5%) otrzymał zaledwie „słabą” ocenę za wiedzę o własnej parafii. W wielu przypadkach wiedza ta, czy bardziej orientacja, graniczyła z ignorancją, zwłaszcza wśród mężczyzn i studentów. Żaden z respondentów w jakiegokolwiek grupie nie otrzymał oceny „bardzo dobrej”.

W tabeli 5 przedstawiam wskaźniki obrazujące poziom poprawności rozumienia przez nich istoty i zadań parafii, przydzielając kolejno: za odpowiedzi bezbłędne (pełne i rozwinięte) 2 pkt; za odpowiedzi częściowo poprawne (zdawkowe, niepełne, lakoniczne) – 1 pkt; za odpowiedzi całkiem błędne lub ich brak – 0 pkt. Ta skala ocen pozwala uzyskać 8 pkt. Następnie podzieliłem ją na trzy elementy według następującej kategoryzacji: „słabe” rozumienie istoty i zadań parafii – 1–3 pkt, „średnie” rozumienie obu cech parafii – 4–5 pkt, „dobre” rozumienie obu tych cech – 6–8 pkt.

Tabela 5. Skala ocen rozumienia przez respondentów istoty i zadań parafii

Rozumienie istoty i zadań parafii	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Dobre	228	44,9	129	34,5	219	48,0	138	32,4	357	40,5
Średnie	86	16,9	57	15,2	57	12,5	86	20,2	143	16,2
Słabe	194	38,2	188	50,3	180	39,5	202	47,2	382	43,3
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Z badań wynika, że rozumienie to jest dość zróżnicowane zarówno w całej badanej populacji, jak i w grupach tworzących ją respondentów. Na uwagę zasługują biegunowe poziomy tej wiedzy – rozumienie „dobre” i „słabe”, gdyż w obu przypadkach wystąpił wzrost odsetka respondentów, których rozumienie istoty i zadań parafii zostało ocenione na tych właśnie poziomach. Także w tej sferze największy odsetek uzyskał zaledwie „słabą” ocenę za rozumienie parafii (43,3%), w tym znacznie większy odsetek mężczyzn (50,3%) niż kobiet (38,2%) oraz studentów (42,7%) niż licealistów (39,5%). Na drugim miejscu znaleźli się ci respondenci, którzy za rozumienie istoty i zadań parafii otrzymali ocenę „dobłą”, stanowiąc w ten sposób 40,5% badanej populacji. W grupie tej jest więcej kobiet (44,9%) niż mężczyzn (34,5%) oraz licealistów (48%) niż studentów (32,4%). Sumując wskaźniki „dobrego” i „średniego” poziomu poprawności rozumienia istoty i zadań parafii, uzyskujemy „optymalny” poziom tego rozumienia. Na tym poziomie rozumienia istoty i zadań parafii znajduje się łącznie 56,7% badanych respondentów, a w tym 61,8% kobiet i 49,7% mężczyzn oraz 60,5% licealistów i 52,6% studentów.

Stopień zaangażowania parafialnego lub jego brak zostaną inaczej ocenione i uzyskają stosowne liczby punktów. Zaangażowanie systematyczne w różnej postaci jest premiowane 5 pkt, zaangażowanie niesystematyczne

i w ograniczonej częstotliwości – 3 pkt, zaangażowanie sporadyczne, rzadko podejmowane i okazjonalne – 1 pkt, brak zaangażowania i brak odpowiedzi na pytanie – 0 pkt. Maksymalnie można więc uzyskać 9 pkt. Sumę tę dzielimy na trzy części i otrzymujemy trzy poziomy zaangażowania parafialnego respondentów: „słabe” – 1–3 pkt, „średnie” – 3–5 pkt, „dobre” – 6–9 pkt.

Tabela 6. Poziomy zaangażowania parafialnego badanych licealistów i studentów

Zaangażowanie parafialne	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Dobre	106	20,9	63	16,8	105	23,0	64	15,0	169	19,2
Średnie	189	37,2	127	34,0	180	39,5	136	31,9	316	35,8
Słabe	213	41,9	184	49,2	171	37,5	226	53,1	397	45,0
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Niespełna połowa badanych osób (45%) jedynie w znikomym stopniu i zakresie („słabo”) włącza się w działania parafii, a wielu w tej grupie zupełnie ignoruje te działania. W grupie tej jest więcej mężczyzn (49,2%) niż kobiet (41,9%) oraz znacznie więcej studentów (53,1%) niż licealistów (37,5%). Na drugim miejscu są ci respondenci, których zaangażowanie w życie parafii zostało ocenione na „średnim” poziomie (35,8%). W grupie tej również dominują kobiety (37,2%) nad mężczyznami (34%), a licealiści (39,5%) nad studentami (31,9%). Natomiast najmniejszy odsetek respondentów (19,2%) angażuje się w sprawy swojej parafii na „dobrym” poziomie, z czego nieco większy jest odsetek kobiet (20,9%) niż mężczyzn (16,8%) oraz licealistów (23%) niż studentów (15%). Łącząc poziomy „średni” i „dobry” zaangażowania parafialnego, otrzymujemy „optymalny” poziom, którego wskaźnik dla całej badanej populacji wynosi 55%. Powyżej tego poziomu znajduje się wskaźnik zaangażowania parafialnego kobiet (58,1%) i wskaźnik zaangażowania licealistów (62,5%), z kolei poniżej – wskaźnik zaangażowania parafialnego mężczyzn (50,8%) i wskaźnik zaangażowania studentów (46,9%).

Powyższe analizy skłaniają do postawienia pytania: Czy i do jakiego stopnia świadomość parafialna badanych licealistów i studentów, kobiet i mężczyzn, zależy od przyjętych zmiennych niezależnych? Odpowiedź na to pytanie umożliwi metoda continuum dwubiegunowego. W tym celu dokonam podliczenia punktów uzyskanych przez respondentów za wiedzę, zrozumienie istoty i zadań parafii oraz za poziom zaangażowania w pracę dla parafii. Sumę punktów uzyskaną w tej operacji podzielę na dwie części, z których tę z mniejszą liczbą punktów określe jako „świadomość mniejszą”,

a tę z większą liczbą punktów nazwę „świadomością większą”. Łącznie badani respondenci za wiedzę o parafii mogli uzyskać 12 pkt, za zrozumienie istoty i zadań parafii – 8 pkt, a za zaangażowanie dla parafii – 10 pkt. Ogólna liczba punktów, obrazująca świadomość parafialną respondentów, mieści się w granicach 3–30 pkt. Liczbę tę dzielimy na dwie części, czyli po 15 pkt dla każdej z osobna. W układzie punktowym liczba 15 dzieli przyjęte continuum. Zatem ci respondenci, którzy uzyskali do 15 pkt, odznaczają się „mniejszym” poziomem świadomości parafialnej, z kolei ci, którzy otrzymali więcej niż 15 pkt – „wyższym” poziomem świadomości parafialnej. W efekcie tego zabiegu w grupie z „niższą” świadomością znajduje się 538 osób badanych, czyli 61%, a w grupie z „wyższą” świadomością parafialną – 334 osoby, czyli 39%. Konstruując tabelę korelacyjną z przyjętymi dwoma poziomami świadomości parafialnej i porównując je z różnymi zmiennymi niezależnymi, otrzymujemy iloraz, który ukazuje stopień świadomości parafialnej badanych respondentów – od poziomu „niższego” do poziomu „wyższego” dla kolejnych grup respondentów.

Iloraz (mniej do więcej) ukazany w tabeli 7 informuje, że im „mniejszy” jest wskaźnik, który go wyraża, tym „większy” jest poziom świadomości parafialnej badanych licealistów i studentów. Iloraz ten oznacza też „przeciętny” miernik poziomu tej świadomości w całej badanej populacji respondentów³⁵.

Respondentów, którzy znajdują się powyżej ilorazu 1,56, można ulokować w przedziale „niższej” lub „gorszej” świadomości parafialnej. Analiza danych w tabeli 7 upewnia nas o takim właśnie rozkładzie poziomów świadomości parafialnej badanych licealistów i studentów. Niższy wskaźnik poziomu świadomości parafialnej od średniego ilorazu (1,56) mają respondenci: pochodzący ze środowiska chłopskiego (0,93), osoby systematycznie praktykujące (0,74), osoby głęboko wierzące (0,71), osoby pochodzące z małego miasta (1,49), osoby studiujące i uczące się na pierwszym roku (1,41), osoby praktykujące niesystematycznie (1,39), osoby wierzące tradycyjnie (1,36), licealiści (1,35), kobiety (1,21), córki i synowie z rodzin zintegrowanych (1,24), osoby pochodzące ze środowiska robotniczego (1,16), osoby pochodzące ze wsi (1,14). Natomiast powyżej ilorazu średniego (1,56) znajdują się respondenci: niewierzący (3,83), respondenci niepraktykujący (2,76), mieszkańcy Poznania (2,61), osoby pochodzące z rodzin rozbitych (2,41), osoby pochodzące z rodzin mieszanych statusowo (2,25), uczniowie i studenci trzeciego roku nauki (2,14), osoby pochodzące ze środowiska rzemieślniczego (2,12), osoby praktykujące okazjonalnie (2,00), osoby obojętne religijnie (1,99), studenci (1,97), dzieci samotnych rodziców (1,75),

³⁵ J. Wojtyński, *Zasady statystyki*, PWN, Warszawa 1956, ss. 130–131.

Tabela 7. Korelacja poziomów świadomości parafialnej respondentów z ich cechami demograficznymi i społecznymi

Cechy demograficzne i społeczne badanych licealistów i studentów	Liczba ogólna badanych	Poziomy świadomości parafialnej		Iloraz mniej do więcej
		niższy	wyższy	
		538	344	
Ogółem	882	61,0	39,0	1,56
Płeć badanych				
Kobiety	508	54,7	45,3	1,21
Mężczyźni	374	64,5	35,5	1,82
Typ szkoły				
Średnia	456	57,5	43,5	1,35
Wyższa	426	66,3	33,7	1,97
Typ rodziny pochodzenia				
Zintegrowana	636	55,3	44,7	1,24
Rozbita	158	70,7	29,3	2,41
Samotni rodzice	76	63,7	36,3	1,75
Miejsce stałego zamieszkania				
Wieś	180	53,2	46,8	1,14
Małe miasto	231	59,8	40,2	1,49
Kalisz	261	66,4	33,6	1,98
Poznań	200	72,3	27,7	2,61
Rok nauki i studiów				
Pierwszy	468	58,6	41,4	1,41
Trzeci	414	68,2	31,8	2,14
Pochodzenie społeczne				
Chłopskie	191	48,2	51,8	0,93
Robotnicze	208	53,8	46,2	1,16
Inteligentkie	330	62,7	37,3	1,68
Rzemieślnicze	95	67,9	32,1	2,12
Mieszane	46	69,2	30,8	2,25
Poziom wiary religijnej				
Głęboki	142	41,6	58,4	0,71
Tradycyjny	397	57,7	42,3	1,36
Obojętny	208	66,5	33,5	1,99
Niewierzący	118	79,3	20,7	3,83
Częstotliwość praktyk religijnych				
Systematyczna	301	42,4	57,6	0,74
Niesystematyczna	157	58,2	41,8	1,39
Okazjonalna	207	66,7	33,3	2,00
Niepraktykujący	217	73,4	26,6	2,76

Źródło: badania własne.

mieszkańcy Kalisza (1,98), mężczyźni (1,82), dzieci z rodzin inteligenckich (1,68). O ile najniższym poziomem świadomości parafialnej odznaczają się licealiści i studenci, kobiety i mężczyźni deklarujący brak wiary w Boga (3,83), o tyle najwyższy jej poziom wykazują respondenci głęboko wierzący (0,71) i praktykujący systematycznie obojga płci i z obu typów szkół (0,74), a także osoby pochodzenia chłopskiego (0,93).

Odpowiedni poziom świadomości parafialnej respondentów znajduje też potwierdzenie w ich sprzeciwie i buncie wobec Kościoła instytucjonalnego – jego struktury i niektórych elementów doktryny, a także działań parafii. Krytykę Kościoła i parafii, niechęć do jej spraw, potrzeb i problemów częściej i liczniej można zauważyć u respondentów odznaczających się niskim poziomem świadomości parafialnej lub jej brakiem. Z kolei u osób odznaczających się wysokim poziomem tej świadomości sprzeciw i opór, jako przejawy kontestacji wobec parafii, są rzadziej widoczne. Odpowiedni poziom świadomości parafialnej respondentów ma zatem związek z ich pozytywnym lub negatywnym nastawieniem do własnej parafii jako instytucji kościelnej i wspólnoty religijnej. Nastawienie to, zwłaszcza krytyczne lub wrogie, może stanowić realny powód kontestowania samej idei parafii, jak i jej zadań i funkcji, widocznego w ich postawach i działaniach szkodzących dobru parafii.

Tabela 8. Korelacja rangowa między poziomem świadomości parafialnej respondentów a ich kontestacją instytucjonalnego i wspólnotowego wymiaru parafii – jej idei, zadań, funkcji

Sprzeciw i opór jako formy kontestacji własnej parafii	Poziom świadomości parafialnej				Razem	
	mniejszy		większy		L.	%
	L.	%	L.	%		
Występują	388	85,3	67	14,7	455	100,0
Nie występują	150	35,1	277	64,9	427	100,0
Ogółem badani	538	61,0	344	39,0	882	100,0

Źródło: badania własne.

Dla tej tabeli miernik Kendalla $Q = +0,829$ i oznacza bardzo istotną, na wysokim poziomie zależność statystyczną między poziomem świadomości parafialnej respondentów a ich kontestacją parafii jako instytucji kościelnej i wspólnoty religijnej – jej idei, zadań i funkcji. Respondenci odznaczający się mniejszą świadomością parafialną czy niskim jej poziomem, a tym bardziej jej brakiem, liczniej i wyraźniej kontestują w różny sposób własną parafię w obu jej wymiarach, chociaż częściej i krytyczniej wymiar instytucjonalny,

samą jej ideę oraz pewne działania i funkcje. Z kolei respondenci odznaczający się większą świadomością parafialną czy wysokim jej poziomem w zdecydowanie mniejszym odsetku i rzadziej kontestują swoją parafię, a tym samym aprobują jej ideę, zadania i funkcje oraz mają do niej pełne zaufanie. Różnica między wskaźnikami kontestacji w obu poziomach tej świadomości jest bardzo duża, gdyż wynosi aż 70,6 p.p. na rzecz respondentów odznaczających się wysokim poziomem świadomości parafialnej (85,3% wobec 14,7%). Podobnie duża różnica występuje między zakresem kontestacji a wysokim poziomem świadomości parafialnej, która wynosi 29,8 p.p., co oznacza, że respondenci mający wysoką świadomość parafialną mniej kontestują swoją parafię niż respondenci odznaczający się niskim poziomem świadomości (64,9% wobec 35,1%). Inaczej mówiąc, respondenci o niskiej świadomości parafialnej zdecydowanie częściej kontestują swoją parafię niż jej nie kontestują – o 50,2 p.p. (85,3% wobec 35,1%). Z kolei respondenci o wysokiej świadomości parafialnej w takim samym stopniu (50,2 p.p.) zaznaczają, że nie kontestują własnej parafii – obu jej wymiarów, idei, zadań i funkcji, natomiast akceptują jej funkcje i włączają się w realizację jej zadań (64,9% wobec 14,7%).

5. Praktyczne działania respondentów na rzecz własnej parafii

Wysoki poziom świadomości parafialnej badanych licealistów i studentów może stymulować ich do podejmowania różnych działań na rzecz parafii jako instytucji kościelnej i wspólnoty wiernych. Elżbieta Firlit twierdzi, że działania katolików w ramach parafii wynikają zarówno z ich postaw religijnych, jak i z różnych obiektywnych zależności społecznych, które występują w parafii i środowisku lokalnym, w którym parafia funkcjonuje. Działania proparafialne katolików dzieli ona na trzy grupy: świadczenia pieniężno-materialne na rzecz parafii, wykonywanie różnych prac przy obiektach parafialnych, udział w parafialnej działalności charytatywnej³⁶. Janusz Mariański dodaje, że katolicy polscy, w miarę swoich chęci i możliwości, włączają się w te formy aktywności parafialnej – jedni we wszystkie trzy ich typy, inni tylko w niektóre, a pozostali niewiele angażują się w sprawy i zadania własnej parafii. Jednak wśród parafian są też tacy, którym potrzeby i problemy ich

³⁶ E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce...*, ss. 114–115; Zob. Z. Blok, *Transformacja systemowa jako proces i jako przedmiot badań*, w: K. Zamiara (red.), *Spółeczna transformacja w refleksji humanistycznej*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1994, ss. 17–24.

parafii są zupełnie obojętne, w związku z czym w żaden sposób nie angażują się dla jej dobra – materialnego czy duchowego³⁷.

Problem ten uwzględniłem również we własnych badaniach i zapytałem respondentów, czy podejmują działania, a jeśli tak, to w jakiej formie, na rzecz swojej parafii? W pytaniu tym wziąłem pod uwagę wskazane przez Elżbietę Firlit trzy typy aktywności katolików dla parafii, zakładając, że są one znane respondentom, a przynajmniej nie są dla nich abstrakcyjne.

Tabela 9. Aktywność parafialna respondentów według ich deklaracji

Formy aktywności parafialnej	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Ofiary pieniężne na tacę	328	64,6	220	58,8	302	66,2	246	57,7	548	62,1
Dobroczynność	206	40,6	137	36,6	195	42,8	148	34,7	343	38,9
Wolontariat	114	24,4	80	21,4	120	26,3	74	17,4	194	22,0
Pomoc praktyczna	163	32,1	128	34,2	174	38,2	117	27,5	291	33,0
Pomoc organizacyjna	75	14,8	66	17,7	90	19,7	51	12,0	141	16,0
Ruchy religijne	157	31,0	92	22,6	155	34,0	94	22,1	249	28,2
Pomoc przy kościele	108	21,3	78	20,8	110	24,1	76	17,8	186	21,1
Pomoc na plebanii	64	12,6	52	14,0	72	15,8	44	10,3	116	13,2
Brak zaangażowania	288	56,7	218	58,3	218	47,8	238	55,9	456	51,7
Brak danych	34	6,7	31	8,3	36	7,9	29	6,8	65	7,4
Ogółem	508		374		456		426		882	

Źródło: badania własne.

Większość badanych licealistów i studentów (59,1%) nie angażuje się w jakiegokolwiek prace i zadania własnej parafii, w tym 63,4% kobiet i 66,6% mężczyzn oraz 55,7% licealistów i 62,7% studentów. W ujęciu rangowym największy odsetek przekazuje ofiary pieniężne na tacę podczas mszy – I miejsce (62,1%), przy czym bardziej ofiarne są kobiety i licealiści niż mężczyźni i studenci. Następnie badani dość często włączają się w zadania parafii związane z pracą charytatywną, choćby w Caritasie – II miejsce (38,9%), przy czym w tej formie aktywności również pilniejsze są kobiety i licealiści od mężczyzn i studentów. Niespełna 1/3 respondentów podejmowała różne prace i zajęcia praktyczne w parafii lub w duszpasterstwie akademickim na prośbę księży –

³⁷ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego...*, ss. 234–239.

III miejsce (33%), w których liczniej uczestniczyli mężczyźni i licealiści niż kobiety i studenci. Ponad 1/4 badanych osób uczestniczyła w zajęciach ruchów i organizacji religijnych w parafii i w duszpasterstwie akademickim – IV miejsce (28,2%), w tym częściej kobiety i licealiści niż mężczyźni i studenci. Co drugi respondent, w tym liczniej kobiety i licealiści niż mężczyźni i studenci, udziela się w wolontariacie parafialnym, np. pomagając w pracach z ludźmi starymi i chorymi czy w opiece nad dziećmi – V miejsce (22%). Podobnie co piąta badana osoba, w tym najrzadziej studenci, pomaga w różnych pracach przy kościele parafialnym, często fizycznych – VI miejsce (21,1%). W prace administracyjne i organizacyjne w parafii włączało się 141 respondentów, pomagając księżom choćby w kancelarii parafialnej – VII miejsce (16%). Najmniej chętnych było do pomocy w pracach na plebanii, choćby przy okazji większych imprez kościelnych, lub w robieniu zakupów na prośbę księży niemających stałej pracownicy gospodarczej – VIII miejsce (13,2%), i tu liczniej udzielały się kobiety i licealiści niż studenci i mężczyźni.

Z punktu widzenia zadań i potrzeb parafii wskazane prace i zadania są ważne i wynikają z różnych jej funkcji. W ten sposób respondenci wyrażają własną identyfikację z parafią oraz z jej potrzebami i zadaniami, potwierdzając ją dobrowolnym zaangażowaniem w ich realizację, okazując pomoc księżom i innym pracownikom czy organizacjom parafialnym³⁸. Zaangażowanie parafialne respondentów zależy w dużym stopniu od częstotliwości ich praktyk religijnych jako zmiennej niezależnej.

Tabela 10. Praktyki religijne respondentów a ich zaangażowanie w zadania parafii

Deklaracje dotyczące spełniania praktyk religijnych	Zaangażowanie parafialne				Razem	
	istnieje		nie istnieje		L.	%
	L.	%	L.	%		
Spełnia z różną częstotliwością	464	70,0	201	30,0	665	100,0
Nie spełnia wcale	58	26,7	159	73,3	217	100,0
Ogółem badani	522	59,2	360	40,8	882	100,0

Źródło: badania własne.

Dla tej tabeli korelacyjnej miernik Kendalla $Q = +0,729$, co oznacza, że między przyjętymi zmiennymi zachodzi bardzo istotna, na wysokim poziomie zależność statystyczna. Miernik ten informuje także, że respondenci spełniający praktyki religijne zdecydowanie liczniej angażują się w prace

³⁸ J. Baniak, *Identyfikacja dwóch pokoleń katolików z parafią...*, ss. 237–259.

i zadania parafialne niż ci zaniedbujący lub niespełniający tych praktyk. Różnica między ich odsetkami jest bardzo duża i wynosi 43,3 p.p. na rzecz praktykujących. Z kolei respondenci niepraktykujący o połowę rzadziej niż praktykujący włączają się w prace i zadania własnej parafii, a różnica między ich odsetkami wynosi także 43,3 p.p. Zatem im większa częstotliwość praktyk religijnych, a tym samym częstsze kontakty badanych osób z parafią i kościołem parafialnym, tym częstsze i liczniejsze są ich prace dla parafii. Osłabienie, a tym bardziej niespełnianie praktyk religijnych, eliminuje kontakty badanych osób z parafią i zarazem zniechęca ich bądź uniemożliwia im włączanie się w zadania własnej parafii. Wyniki badań potwierdziły zasadność przyjętej hipotezy empirycznej, w której zakładałem taką właśnie zależność między tymi dwiema zmiennymi. Ponadto widzimy, że niespełna 1/3 respondentów praktykujących nie angażuje się w żadne prace i akcje na rzecz swojej parafii. Z kolei ponad 1/4 osób niespełniających praktyk religijnych deklaruje podejmowanie niektórych prac dla swojej parafii, związanych z jej zadaniami i funkcjami.

Podsumowanie

Parafia jest rzeczywistością wielowymiarową i tak też postrzegają ją badani licealiści i studenci, czyli w wymiarze kościelnym, religijnym, społecznym, instytucjonalnym, wspólnotowym, kulturowym i moralnym, chociaż sami preferują jej wymiar kościelno-religijny, gdyż w nim widzą jej istotę i podstawowy cel. W parafii toczy się całe życie religijne, kościelne i społeczne wszystkich jej członków – w niej, czy w jej strukturach i poprzez jej funkcje, są wypełniane treścią religijną i kościelną kolejne etapy biografii jednostki – od urodzenia do momentu śmierci. Z tym procesem i poglądem zgadza się większość badanych licealistów i studentów. Życie osobiste i społeczne jednostki religijnej splata się, niekiedy dość ściśle i mocno, z instytucjonalnym i wspólnotowym wymiarem parafii. Poza parafią realizacja niektórych potrzeb religijnych jednostki byłaby po prostu niemożliwa, a co najmniej utrudniona, z czym zgadza się większość badanych, mieszkańców wsi i miast, patrząc na parafię przez pryzmat jej zalet i wad w niemal każdym jej wymiarze. To podejście pozwala im oceniać ją obiektywnie i krytycznie, sprzeciwiać się niektórym jej funkcjom i zadaniom czy elementom doktryny kościelnej realizowanym w nauczaniu parafialnym.

Dla wielu z nich parafia nie jest już środowiskiem bliskim, przyjaznym i oswojonym, dlatego nie czują się z nią emocjonalnie związani, nie identyfikują się z jej celami i zadaniami, kwestionują jej rolę religijną we własnej

religijności, nie odczuwają potrzeby osobistego angażowania się w realizację jej zadań i pomnażania jej dóbr materialnych i duchowych – w zasadzie znajdują się już poza zasięgiem jej wpływów, są wyobcowani i zobojętniali wobec jej spraw, potrzeb i problemów. Wprawdzie fizycznie w niej przebywają czy mieszkają na jej terytorium, lecz duchowo są nieobecni i nie podlegają jej oddziaływaniu religijnemu i kościelnemu.

Czy kiedyś odnajdą swą wspólnotę parafialną, zakotwiczą się w jej strukturach i będą utożsamiać się z jej ideą, zadaniami i funkcjami, włączą się osobiście w realizację tych zadań i w budowanie wspólnoty parafialnej? Na to pytanie nie ma teraz odpowiedzi. Taka sytuacja będzie możliwa, jeśli po obu stronach – kościelnej i katolików – zostaną uwzględnione i spełnione różne warunki, w tym wzajemne otwarcie i dialog. Nietrudno też dostrzec, że większość badanych młodych katolików jest pozytywnie nastawiona do parafii i postrzega ją jako własną grupę odniesienia religijnego, kościelnego i społecznego, z którą identyfikują się w pełni, z jej ideą i zadaniami, włączają się też osobiście, w miarę swoich możliwości, w realizację jej zadań i potrzeb. Ci respondenci mają poczucie więzi z parafią i wysoki poziom świadomości parafialnej, a samych siebie traktują jako pełnoprawnych jej członków, mimo że niektórzy, zwłaszcza studenci, przebywają poza jej granicami terytorialnymi i wpływem duszpasterskim księży parafialnych.

Być może ma rację Janusz Mariański, pisząc:

Spółeczna rzeczywistość parafii prezentuje daleko idące rozwarstwienie oraz heterogenizację postaw i zachowań swoich członków. Także stosunek ludzi do Kościoła katolickiego jest dzisiaj niezwykle zróżnicowany. Obok parafian prezentujących kościelnie zorientowaną i utrwaloną religijność, w pełni zaangażowanych w sprawy parafii, jest miejsce dla ludzi identyfikujących się z katolicyzmem i parafią tylko częściowo, pozostających wobec nich w mniejszym lub większym dystansie, aż po członków nominalnych i z „pogranicza”. Nie sposób spodziewać się, że wszyscy członkowie parafii staną się podobni do aktywnych i zaangażowanych parafian³⁹.

Tę diagnozę Mariańskiego można w całości i bez obaw odnieść do nastawienia moich respondentów do parafii (a szerzej do Kościoła instytucjonalnego), jako bardzo młodych członków Kościoła katolickiego i członków lokalnej parafii, którym wiele się nie podoba i domagają się zmian, często radykalnych i istotnych, zarówno w samym Kościele, jak i w parafii jako jego podstawowej instytucji i wspólnocie religijnej. Braki i błędy w funkcjonowaniu Kościoła i parafii odsuwają ich od struktur kościelnych i stawiają poza zasięgiem ich oddziaływania. Powrót młodych do Kościoła i parafii będzie

³⁹ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego...*, ss. 262–263.

bardzo trudny i skomplikowany bez zmian i innowacji, jakich oni oczekują. Myśl krytyczną dotyczącą parafii Janusz Mariański kontynuuje i zaznacza:

Można mówić o wyraźnym deficycie wspólnotowo-stowarzyszeniowym w Kościele katolickim w naszym kraju. Zaledwie około 7% badanych katolików deklaruje udział – często bierny – w pracach różnych ugrupowań religijnych i kościelnych w parafiach⁴⁰.

Sytuacja ta w całej rozciągłości odnosi się również do młodzieży katolickiej w Polsce, istotnie „zaniedbanej” pod względem religijnym, kościelnym i parafialnym, do której można też włączyć moich respondentów – licealistów i studentów. Jak rozwiązać ten problem i zachęcić polską młodzież do angażowania się w życie swoich wspólnot parafialnych? Janusz Mariański widzi pewne rozwiązanie:

W parafiach polskich jest potrzebna swoista rewolucja kooperacji i współdecydowania w sprawach parafialnych. Niezadowolający poziom partycypacji w dążeniach w decyzjach i działaniach na rzecz parafii jest odzwierciedleniem ogólnego deficytu w zakresie działań prospołecznych. Około dwie trzecie badanych katolików ani nie odczuwa swojego wpływu na to, co dzieje się w parafii, ani nie deklaruje chęci wpływania na decyzje dotyczące parafii. Udział ludzi świeckich w życiu wspólnot parafialnych i ich podmiotowość są teoretycznie uznawane, ale jeszcze nie w pełni realizowane. Parafie polskie nie otwierają się wystarczająco na nowe ruchy i wspólnoty kościelne oraz na włączanie katolików w proces współdecydowania o parafiach. [...] Charakterystycznym dla Kościoła katolickiego w naszym kraju jest w dalszym ciągu swoisty klerikalizm. Kler parafialny pozostaje głównym „motorem” i inicjatorem zaangażowań kościelnych, nie tylko na polu duszpasterstwa i liturgii, ale również w dziedzinie społecznej, edukacyjnej, charytatywnej i innych, które w żadnym razie nie wiążą się ze święceniami kapłańskimi⁴¹.

Ta ocena znajduje potwierdzenie w krytyce moich respondentów dotyczącej wad w funkcjonowaniu dzisiejszej parafii i w pełnionej w niej roli duchowieństwa, z jednoczesnym pomijaniem i często świadomym lekceważeniem roli świeckich, a to wszystko w obawie o utratę władzy nad nimi w Kościele i w parafii („świeccy mają trzymać się z dala od parafii, gdyż to rola dla księży” – jak powiedział proboszcz jednej parafii pytany o miejsce świeckich w Kościele i w parafii). W tym wszystkim „ważne jest – stwierdza Janusz Mariański – by parafie katolickie przekształciły się z parafii »przynależności« do parafii »uczestnictwa«, troszczące się o utrzymanie

⁴⁰ Ibidem, s. 264.

⁴¹ Ibidem, ss. 264–265.

i rozwój wspólnotowego życia Kościoła”⁴². Podobną opinię w tej kwestii wypowiedziała większość moich respondentów, upominając się przy tym o własną podmiotowość w Kościele i w parafii. Według nich kler parafialny w Polsce nie tylko nie potrafi, ale i w większości nie chce włączać młodych w nurt spraw kościelnych i parafialnych, jak również ciągle obawia się o to, że świeccy młodzi katolicy „pozbawią” go pracy w parafii, zajmą jego miejsce przy ołtarzu w świeckich sprawach i w życiu wspólnoty parafialnej.

⁴² Ibidem, s. 267.

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych



RELIGIOZNAWSTWO W DRODZE DO NAUKOWEJ DOJRZAŁOŚCI

Kilka uwag wstępnych

Narodziny religioznawstwa nie były ani łatwe, ani szybkie, ani bezkonfliktowe. Wiązało się to zarówno z trudnościami w wyodrębnianiu jego przedmiotu i metod badawczych, jak i w zajmowaniu takiego obszaru badawczego, który albo jeszcze nie został zagospodarowany przez inne nauki, albo też został zagospodarowany nie w taki sposób, jakby chciało to uczynić religioznawstwo. Można wprawdzie ogólnie powiedzieć, że przedmiotem badań religioznawczych były i są różne religie i różne formy religijności, ale problem w tym, że granica między tym, co jeszcze nie jest, a tym, co już nie jest żadną z nich, jest płynna. Próbowano się z tym uporać w różny sposób. W czasach, w których stawiano na możliwie szerokie postrzeganie rzeczywistości, refleksja religioznawcza mogła się pojawiać i pojawiała się przy różnych okazjach. Nie zawsze miała ona charakter incydentalnych wtrąceń czy powierzchownych skojarzeń. Z reguły jednak przybierała wówczas charakter refleksji filozoficznej albo przynajmniej posiłkowała się tą refleksją i musiała liczyć się z tym, że zostanie jej podporządkowana. Podobnie rzecz się miała w sytuacji, gdy posiłkowała się ona refleksją teologiczną. Tak było nie tylko w czasach starożytnych czy w okresie średniowiecza, ale również w czasach nowożytnych i najnowszych. Praktycznie aż do XIX-wiecznego przełomu scjentyzycznego refleksja religioznawcza nie tylko towarzyszyła refleksji filozoficznej i teologicznej, ale także na tyle dobrze czuła się w ich towarzystwie, że nie zgłaszała wobec nich *votum separatum* ani nie aspirowała do bycia samodzielną dyscypliną. Sytuacja zmieniła się w momencie,

gdy jej towarzyszkom zaczęto stawiać zarzut metafizyczności – oznaczający w okresie tamtego przełomu rozmijanie się z ówczesnymi standardami naukowości. W efekcie religioznawstwo – podobnie zresztą jak takie dyscypliny, jak socjologia czy psychologia – zostało zmuszone do określenia się, po której jest stronie, i podjęcia trudu podążania własną drogą. Wejście na tę drogę nie oznaczało i nie mogło oznaczać całkowitego zerwania ze swą filozoficzną i teologiczną przeszłością. Aby jednak móc odpowiedzieć na pytanie, jaki bagaż problemów niesło i niesie ze sobą to dziedzictwo, trzeba przynajmniej w ogólnym zarysie przypomnieć tę drogę do naukowości, wskazując na niej niektóre „stacje przystankowe”, momenty przełomowe i punkty docelowe.

1. Tradycje starożytne i średniowieczne

Tradycje refleksji religioznawczej są równie długie, jak tradycje refleksji filozoficznej, sięgają bowiem czasów starożytnych. Wprawdzie nie można jednoznacznie określić momentu ani okoliczności ich narodzin, można jednak znaleźć takie przekazy, w których wskazuje się na ich wzajemne związki. Należą do nich m.in. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogeneza Laertiosa. Ich autor podaje, że refleksja filozoficzna mogła się narodzić u „ludów barbarzyńskich”, tj. „u perskich magów, babilońskich czy asyryjskich Chaldejczyków, indyjskich gymnosofistów oraz celtyckich i galackich druidów i semnoteów”¹. Wygląda na to, że nie tyle refleksja religioznawcza występowała w towarzystwie refleksji filozoficznej, ile ta ostatnia była młodszą towarzyszką tej pierwszej, a ta pierwsza była związana z określonymi praktykami magicznymi i wierzeniami ludów barbarzyńskich. Diogenes Laertios przyznaje jednak, że jest to opinia tylko niektórych filozofów (np. Arystotelesa). Według innych filozofia „zaczęła się od Greków”, zwłaszcza od „siedmiu mędrców”, takich jak Tales z Miletu (ur. ok. 585 r. p.n.e.) czy Solon z Aten (ur. ok. 594 r. p.n.e.). Mądrość każdego z nich była zarówno uwikłana w wierzenia i praktyki religijne współczesnych im ludzi, jak i dystansowała się przynajmniej wobec niektórych praktyk i wierzeń. Rozwikłanie tych związków wymaga jednak szczegółowych analiz filozoficznych i filologicznych, w tym ustalenia różnicy między znaczeniami nadawanymi przez starożytnych Greków takim pojęciom, jak *logos* i *mythos*.

Podobnie zresztą rzecz się ma z mądrością takich sztandarowych filozofów greckich, jak Sokrates czy Platon. Pierwszy z nich przeszedł do historii m.in. za sprawą wytoczonego mu przez Ateńczyków procesu. Jednym z zarzutów było podważanie przez Sokratesa tego, w co wierzyli mieszkańcy tego

¹ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 3 nn.

miasta. Natomiast drugi z nich przeszedł do historii jako jeden z najbliższych uczniów Sokratesa i najbardziej odważnych jego obrońców². Odpowiedź na pytanie, w co wierzył, a w co nie wierzył Sokrates – podobnie zresztą jak odpowiedź na pytanie, w co wierzył, a w co nie wierzył Platon – to zadanie nie tylko dla religioznawców, ale także dla historyków filozofii, i to zadanie niełatwe, o czym świadczą związane z tą kwestią kontrowersje. W każdym razie wiara tych filozofów była na tyle ściśle związana z ich myśleniem, iż daje podstawy do mówienia nie tylko o ich filozofii, ale także o teologii³.

Wierzenia świata rzymskiego w dużej mierze bazowały na wierzeniach greckich. Podobnie było z filozoficznym myśleniem w okresie Cesarstwa Rzymskiego. Jak to wyglądało, pokazują liczne i bogato dokumentowane dzieła historyków tego ważnego okresu w dziejach cywilizacji europejskiej. W wielu z nich pojawia się postać Marka Tuliusza Cyncerona (właśc. Cicero, 106–43 r. p.n.e.). Inaczej zresztą być nie może, bowiem zapisał on znaczące karty nie tylko w życiu politycznym tego cesarstwa, ale także w jego życiu intelektualnym, w tym filozoficznym. Wypowiadał się on m.in. na temat religii i religijności, głównie w trzech traktatach: *O naturze bogów*, *O wróżbiarstwie* oraz *O przeznaczeniu*. W pierwszym z nich wyznaje on wiarę w mądrość greckich filozofów i pozostawanie z nimi w zażyłości intelektualnej, natomiast w drugim – w zdolność wyrażania i komunikowania się z innymi w języku łacińskim. Rację uzasadniającą posługiwanie się tym językiem znajduje w tym, że „wielu Rzymian, którzy kształcili się po grecku, nie mogło przekazać swej wiedzy współobywatelom, ponieważ niedowierzali, że to, czego nauczyli się od Greków, da się wyrazić po łacinie. Otóż jak się wydaje, pokazałem w tej dziedzinie tyle, że Grecy już nas nie przewyższają nawet pod względem bogactwa wyrażen”⁴. A pokazał to m.in. przez wyjaśnienie znaczenia wielu podstawowych terminów łacińskich, niezbędnych do racjonalnego dyskursu nad religią, takich jak „religia” (jego zdaniem jest on równoznaczny z określeniem *cultus deorum* – kult boga) czy „zabobon” (*superstitio* – oznacza on lęk przed bogami oraz niewłaściwą postawę ludzi wobec bogów).

² W swojej *Obronie Sokratesa* starał się on wykazać nie tyle, że Sokrates „uznawał tych bogów, które państwo uznawało” czy że jego Mistrz i Nauczyciel nie wierzył w istnienie i moc sprawczą tych duchów, w które wierzyli obywatele tego miasta, ile to, że Sokrates nie był „kompletnym ateistą”, tzn. że jednak wierzył w istnienie jakichś „duchów” czy też ducha (nazywał go Demiurgiem). Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, PWN, Warszawa 1958, s. 89 nn.

³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. I. Zieliński, Wyd. KUL, Lublin 1993, s. 350 nn.; t. 2, tłum. I. Zieliński, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 157 nn.

⁴ Cynceron, *O naturze bogów*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1960, s. 11.

Dla Cyserona, mistrza słowa mówionego i pisanego, ważne było jednak nie tylko to, jak się mówi, ale także to, co się mówi, oraz w jaki sposób to, jak się mówi i co się mówi, wpływa na postępowanie ludzkie. Kwestia ta została wyraźnie przedstawiona przez niego już w pierwszych partiach rozważań *O naturze bogów*. Zwraca on m.in. uwagę na to, że poznanie natury bogów należy do najtrudniejszych i najciemniejszych, a jednocześnie najdonioślejszych spraw, ponieważ ma „nader wielkie znaczenie dla poznania duszy ludzkiej, a zarazem jest niezbędne do kierowania kultem religijnym”. Następnie przechodzi on do postawienia w jego przekonaniu istotniejszego pytania: Czy bogowie „wdają się”, czy też „nie wdają” w sprawy ludzkie? Zdaniem Cyserona, aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odwołać się do filozofii, w szczególności greckiej, która powinna być traktowana jako swoista skarbnica mądrości – tyle tylko, że nie mądrości absolutnej, lecz względnej. W każdym razie on sam ją tak traktuje i przywołuje w swoich rozważaniach poglądy wielu różnych filozofów. Konfrontuje je ze sobą w różnych kwestiach. Z tych konfrontacji najlepiej wychodzi akademik Karneades⁵. Jego stanowisko okazuje się bowiem pod niejednym względem bliskie przekonaniom Cyserona⁶.

W okresie średniowiecza do wierzeń i filozoficznych przemyśleń Greków i Rzymian odwoływało się wielu pisarzy chrześcijańskich, w tym tak znaczący i wpływowy, jak Aureliusz Augustyn (św., 354–430). W dialogu *Przeciwko Akademikom* krytykuje on wprawdzie przedstawicieli nowych Akademii, ale dlatego, że odeszli od Akademii Platona i samego Platona. Zaprowadzić ich to miało na bezdroża sceptycyzmu, to znaczy do takiej postawy i poglądów, które wyrażają się w przekonaniu, że człowiek nie jest w stanie osiągnąć niczego pewnego⁷. Jego zdaniem Platon nie był sceptykiem, lecz „najmądrzejszym i najbardziej uczonym filozofem swoich czasów”. Wprawdzie w podsumowaniu tego dialogu pojawia się sugestia, iż Platon ujawnił swoją wielkość przede wszystkim w poznaniu rozumowym, zaś do poznania prowadzi nie jedna, lecz dwie drogi, to znaczy rozumu i wiary, to Augustyn równocześnie zapewnia, że wiedza, którą osiąga się poprzez subtelne rozumowania i którą znajduje w Akademii Platona, „nie sprzeciwia się naszej wierze”.

Bardzo osobisty charakter tego rozrachunku z przedchrześcijańską przeszłością mają *Wyznania* Augustyna. Przedstawia on w nich swoją duchową

⁵ Akademik Karneades z Cyreny (214/3–129/8) „objął urząd scholarchy po zgonie Hegesinososa. Przyczynił się do wspaniałego rozkwitu Akademii. I nie bez racji uważano go za twórcę tzw. Trzeciej lub Nowej Akademii”. Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 72 nn.

⁶ Cyseron, *Księgi Akademickie*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, s. 154.

⁷ Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, tłum. A. Świderkówna, K. Augustyniak, J. Modrzejewski, Pax, Warszawa 1953, s. 85 nn.

drogę do Boga, który jawi mu się jako „najwyższy, najlepszy, najmoźniejszy, bezgranicznie wszechmocny, najbardziej miłosierny i najsprawiedliwszy, najgłębiej ukryty i najbardziej obecny, najpiękniejszy i najsilniejszy, zawsze istniejący a niepojęty” (I, 4)⁸. Zanim jednak doszedł do takiego przekonania, przeszedł trudną drogę od zauroczenia grecką i rzymską retoryką do uwierzenia w istnienie Boga oraz w jego moce sprawcze i zbawcze. Tak wspominał tę drogę w *Wyznaniach*: „studiowałem w owych niedojrzałych jeszcze latach książki poświęcone sztuce oratorskiej, w której chciał zabłyśnąć, aby dogodzić marnym ambicjom swojej próżności ludzkiej”. Natrafił wówczas na książkę Cyserona pt. *Hortensjusz*. „To właśnie ona zmieniła uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość” (III, 4). W tym zachwyceniu monumentalną prozą Cyserona nawet księgi Pisma Świętego wydały mu się wówczas nie dość dostojne.

Taki rozrachunkowy charakter z grecką i rzymską przeszłością ma również jego najbardziej fundamentalne dzieło, tj. *Państwo Boże*. W odróżnieniu od *Wyznań*, które stanowią jego osobisty rozrachunek z tą przeszłością, to ostatnie dzieło stanowi próbę pokazania, jak ma się chrześcijańska kultura wierzeniowa do kultury wierzeniowej świata greckiego i świata rzymskiego. Augustyn podjął w nim próbę przedstawienia drogi całej ludzkości zmierzającej od państwa ziemskiego (*civitas terrena*) do Państwa Bożego (*civitas Dei*). W tym ogromnym, bo liczącym XXII księgi, dziele z wielką skrupulatnością kreśli on obraz różnego rodzaju trudności, które ludzkość już napotkała na tej drodze i z którymi musi liczyć się w przyszłości. Występuje on w nim jednak nie tylko jako teolog czy człowiek głębokiej wiary chrześcijańskiej, ale także jako filozof i historyk – znawca greckiego i rzymskiego świata kultury, w tym kultury filozoficznej i religijnej.

Postawiona na początku Księgi I tego dzieła generalna teza jest jasna – „to właśnie państwo ziemskie dostarcza nieprzyjaciół, przeciwko którym bronić mamy Państwa Bożego, chociaż wielu tych nieprzyjaciół, poznavszy błąd bezbożności swojej, staje się wcale godnymi obywatelami Państwa Bożego”⁹. W sposób jasny jest również opisana w końcowych partiach Księgi XXII sytuacja tych, którzy staną się pełnoprawnymi obywatelami owego Państwa Bożego – mówi się tam bowiem o ich wielkiej szczęśliwości i o tym, że im „już nic a nic złego nie będzie i żadnego nie zabraknie dobra, kędy się tylko Boga wychwalać będzie, Boga, który wszystkim będzie we wszystkim”.

⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, Ks. I, 4, Kraków 2001, s. 27.

⁹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Antyk, Kęty 2002, s. 21 nn.

W części poprzedzającej opis tej sytuacji mówi się o takich autorytetach religijnych, jakimi byli i są święci, a nieco wcześniej o takich autorytetach filozoficznych, jak Platon i Porfiriusz (Augustyn znajduje w ich poglądach sporo trafnych myśli).

2. Tradycje nowożytne

W czasach nowożytnych zarówno podpisywano się pod Augustyńską wizją Boga, świata i człowieka, jak i wprowadzano do niej korekty, w tym takie, które oznaczały zasadnicze zmiany już nie tylko w filozoficznym, ale i teologicznym myśleniu o religii i religijności chrześcijańskiej. Lista tych, którzy wprowadzali te zmiany, jest długa i zróżnicowana. Znajdują się na niej bowiem zarówno wielcy i znaczący w dziejach chrześcijaństwa teolodzy, jak Marcin Luter czy Jan Kalwin, jak i filozofowie podważający dziejową misję tej religii, jak Giordano Bruno czy Wolter. Warto powiedzieć choćby parę zdań o tych ostatnich. Każdy z nich bowiem w jakiejś mierze przyczynił się do tego, że drogi religioznawstwa wyznaniowego i świeckiego się rozeszły i dzisiaj niejednokrotnie spotykamy się z sytuacją, że przedstawiciele jednego i drugiego albo nie chcą, albo też nie potrafią ze sobą współpracować w wyjaśnianiu takiego złożonego zjawiska, jakimi były i są różne religie i różne formy religijności.

Giordano Bruno (1548–1600) być może nie był najwyższych lotów filozofem, a już z całą pewnością nie był najwyższych lotów teologiem (mimo że miał teologiczne wykształcenie, a nawet otrzymał święcenia kapłańskie). Był jednak nietuzinkową osobowością i – co tu dużo mówić – *enfant terrible* swojej epoki. Doprowadziło go to zresztą przed kościelny trybunał i zakończyło jego burzliwe życie intelektualne na inkwizycyjnym stosie. Dla krytyków chrześcijaństwa stał się on później nie tylko ofiarą kościelnych represji, ale także sztandarowym męczennikiem za taką wielką sprawę, jaką jest wolność sumienia, myślenia i mówienia tego, co się faktycznie myśli¹⁰. Jest w tym oczywiście sporo ideologii, ale również sporo niezaprzeczalnych faktów. Faktem jest bowiem, że bronił on kopernikańskiej tezy, iż wszechświat jest nieskończony i składa z niemożliwej do ustalenia ilości układów planetarnych¹¹. Faktem jest również, że występował z krytyką chrześcijańskiej etyki

¹⁰ A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.

¹¹ Teza ta pojawia się również przynajmniej w dwóch z sześciu napisanych w okresie londyńskim dialogów filozoficznych: *O przyczynie, początku i jedności* (*De la causa, principio et Uno*, 1584) oraz *O nieskończonym wszechświecie i światach* (*De l'infinito universo et Mondi*, 1584).

oraz protestanckiej eschatologii, w tym kalwińskiej zasady zbawienia przez samą wiarę (*sole fides*)¹², oraz to, że wystąpił z otwartą krytyką chrześcijańskiej wiary w istnienie jednostkowej duszy¹³. Faktem jest także to, że mogło to wystarczyć sędziom rzymskiego trybunału kościelnego do uznania go za heretyka. Nie mogło jednak wystarczyć do uznania go za ateistę, którym zresztą Bruno nie był – był on bowiem panteistą, a między ateistą i panteistą jest taka różnica, jaka występuje między kimś, kto nigdzie nie widzi żadnego boga, a kimś, kto go widzi wszędzie (bowiem boskość utożsamia z duchową siłą przenikającą całą rzeczywistość). Są to jednak nie tylko kwestie filozoficzne czy teologiczne, lecz również światopoglądowe, aksjologiczne, a nawet estetyczne (w sytuacji gdy owa siła łączona jest z kreowaniem piękna). Wszystkie one mają pośredni związek z refleksją religioznawczą Bruna.

Ta ostatnia pojawia się wprawdzie w jego rozważaniach, ale częściej na ich marginesie niż w centrum – jeśli za marginalia można uznać np. to, co mówił na temat żydowskich proroków; a mówił mniej więcej tyle, że byli biegłymi w sztuczkach magicznych oszustami¹⁴. Wprawdzie Bruno przed kościelnym trybunałem najpierw wypierał się tych poglądów, a później przyznał, że głosił je „bez żadnej zniewagi” i stanowić one miały „wielką pochwałę” tych proroków, a nawet wyraz uznania dla ich uczoności, to jego słowa zostały potraktowane jedynie jako linia obrony przed najpoważniejszym z zarzutów, tj. zarzutem bezbożności.

Elementy nieco głębszej refleksji religioznawczej Bruna można znaleźć w jego rozważaniach na temat ludzkiego kreacjonizmu i jego naturalnych ograniczeń. Stanowią one część składową jego panteizmu, w szczególności jego pojmowania Boga jako „natury natur i duszy dusz świata” – w każdym przypadku istoty nieskończonej i niczym nieograniczonej. Takiej istoty nie można nazwać jednym imieniem ani przedstawić w jednoznaczny sposób. Zdaniem Bruna zwykli ludzie potrzebują jednak takich jednoznaczności. Stąd wyobrażają Go sobie bądź na własne podobieństwo, bądź na podobieństwo istot, z którymi spotkali się w swoim doczesnym życiu i z którymi

¹² Krytyka ta pojawia się m.in. w jego w dialogu pt. *Wypędzenie triumfującej bestii* (*Spaccio de la bestia trionfante*, 1584)

¹³ Krytyka ta pojawia się m.in. w jego dialogu pt. *Kabała konia Pegazowego z dodaniem Osła Cylleńskiego* (*Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico*, 1585).

¹⁴ W zachowanej w kościelnych archiwach dokumentacji z jego procesu wynika, że „utrzymywał i nauczał, iż Mojżesz był wielkim magiem i że prawo swoje narzucił ludowi żydowskiemu za pomocą sztuki magicznej” oraz że „Mojżesz zatriumfował nad magami Faraona, ponieważ był bardziej doświadczonym magiem niż oni, i mówiłem że był bardzo chytrym magiem, i że wiele zmyślał, i że dlatego sam poszedł na górę, aby nie mieć żadnych świadków [...], i że prawo, które dał, było wymyślone przez niego, a nie dane przez Boga, ponieważ było to prawo tyrańskie i krwiożercze”. Por. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, s. 96 nn.

pozostawali w jakichś emocjonalnych związkach. Przykładem tworzenia tego rodzaju obrazów bogów są dla Bruna m.in. wizerunki bogini Wenus (jej pierwowzorem miała być jedna z władczyń Cypru) oraz boga Jowisza (miał on być wykreowany na podstawie postaci jednego z władców Krety). Pod tezę, że to ludzie dają obrazowe życie swoim bogom, skłonni byli podpisać się już niektórzy starożytni filozofowie, a nawet niektórzy średniowieczni i odrodzeniowi teolodzy. Jednak mało który z nich skłonny był podpisać się pod wyprowadzanymi z niej ogólnymi wnioskami, takimi chociażby jak ten, że wszystkie religie bazują na wierze i wykreowanych przez ludzi wizerunkach bogów i bogiń oraz że „same z siebie starzeją się, upadają, są gryzione i pożerane przez czas, będąc rzeczami o najkruchszym fundamencie”. Nie było również wielu takich teologów, którzy skłonni byłiby zaakceptować tezę Bruna, iż żadna religia nie ma legitymacji do tego, aby czynić z ludzi „nie-wolników świętej wiary”. Potwierdza to jednak, że myśliciel ten do teologów i teologii miał duży dystans, a jego osobista wiara miała niewiele wspólnego z chrześcijańskim sumieniem czy z chrześcijańskim wierzeniem w Boga, który wszystko może i jeśli zechce, to pomoże człowiekowi w osiągnięciu jego życiowych celów.

W czasach Oświecenia tych, którzy mieli takie sumienie i taką wiarę, nadal było wielu. Pojawiła się jednak wówczas niezbyt liczna, ale – jak się okazało w dłuższej perspektywie – dość wpływowa grupa osób, o których wszystko można powiedzieć, tylko nie to, że mieli to sumienie i tę wiarę. Nie mieli oni zresztą również wielkiej wiary w moc sprawczą i pomoc tych ludzi, którzy z urzędu powinni pomagać innym, tj. zajmującego kościelne urzędy duchowieństwa. Przynajmniej w teorii ta grupa społeczna zobowiązana była do wykonywania różnego rodzaju działań pomocowych wobec tych, których los został im powierzony, poczynawszy od pomocy w wejściu na drogę wiodącą do zbawienia duszy, a skończywszy na pomocy w znalezieniu się w takiej sytuacji przed obliczem Boga, aby mieć szansę na życie w wiecznej szczęśliwości. Nie można powiedzieć, że generalnie duchowieństwo uchylało się od wykonywania tych działań, bo przecież nie brakowało w tym gronie takich, którzy swoje religijne powołania i społeczne zadania starali się wykonywać jak najlepiej. Zdaniem takich filozofów jak Wolter problem był w tym, że ich możliwości nie były wielkie, a podejmowane w tym zakresie próby albo mogły śmieszyć, albo smucić swoją nieporadnością i rozmijaniem się z rzeczywistymi potrzebami ludzkimi. Tych, którzy utracili swoje chrześcijańskie sumienie (o ile w ogóle wcześniej je mieli), śmieszyły one, natomiast tych, którzy je w jakiejś mierze zachowali – smuciły. Potwierdzeniem tego są m.in. reakcje na *Listy o Anglikach* Woltera. Ukazały się one drukiem w 1734 r. i wywołały żywą reakcję zarówno na Wyspach Brytyjskich, jak i we Francji.

Przedstawione w nich bowiem zostały niczym w krzywym zwierciadle sekty religijne Anglików i Szkotów, ale „pociski wymierzone w sekty religijne po drugiej stronie Kanału godziły rykoszetem w katolicyzm francuski”¹⁵. Powiedzmy otwarcie: było się czym przejmować – nie tylko dlatego, że autor tych *Listów* szargał największymi świętościami Anglików, Szkotów i Francuzów, ale także dlatego, że stawiał pod wielkim znakiem zapytania ich największe świętości, jak w przypadku Brytyjczyków pluralizm religijny, a w przypadku jego rodaków – przywiązanie do jednego Kościoła i jednej wiary (rzecz jasna, katolickiej). Nie bez znaczenia było również to, że Wolter występował w tych *Listach* z pozycji bezpośredniego uczestnika i obserwatora ich życia religijnego czy też – jak to się dzisiaj mówi – prowadził obserwację uczestniczącą (najpierw podczas swojej nauki w jezuickim Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu, a później podczas kilkuletniego pobytu w Anglii).

Już jego współcześni mieli do tej obserwacji uczestniczącej poważne zastrzeżenia, a jeszcze większe do jego historycznych badań porównawczych. Wolterowi niezmiennie bowiem wychodziło na to, że tym, co najgorsze przydarzyło się ludziom w dziejach, było pojawienie się i uzależnienie od religii – wprawdzie nie tylko chrześcijańskiej, ale ta ostatnia miała być najgorsza ze wszystkich. W jego *Traktacie o tolerancji* głównym oskarżonym jest ta religia oraz wszyscy ci, którzy albo czerpią z niej osobiste korzyści, albo stają w jej obronie, albo też biernie przyglądają się jej nadużyciom. W kolejnych rozdziałach tego traktatu przedstawił on długą listę tych nadużyć i zwyczajnych zbrodni, takich jak ślubowanie przez jednych chrześcijan (katolików) nienawiści wobec innych chrześcijan (hugonotów) czy doprowadzenie przez chrześcijańskie dysputy o dogmatach do rozlewów krwi („od IV wieku aż po dni nasze lała się krew bądź to na szafotach, bądź też w bitwach”). Ktoś, kto skłonny byłby bezkrytycznie zawierzyć historycznym obrazom nakreślonym przez Woltera, łatwo może dojść do wniosku, że w religii i religijności chrześcijańskiej nie było i nie mogło być w gruncie rzeczy żadnej autentycznej świętości i żadnej autentycznej wielkości – bo jaka może świętość i wielkość w sytuacji, gdy jej zwykli wierni hołdują fanatyzmowi i nietolerancji, a na jej najwyższych szczeblach władzy znajdują się ludzie, którzy hołdują rozpucie (np. papież Aleksander VI „kupił publicznie tiarę, a jego pięciu bękartów dzieliło wynikłe stąd korzyści”) oraz prywacie i żądzy zysku (np. papież Leon X, który „handlował odpustami tak, jak się sprzedaje

¹⁵ R. Pomeau, *Voltaire (1694–1778)*, w: idem, *Literatura francuska*, t. 1: *Od początku do końca XVIII wieku*, tłum. A. Żarska, PWN, Warszawa 1974, s. 605 nn.; Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, tłum. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1953.

żywność na rynku publicznym”)¹⁶. Pytanie tylko, czy czytelnik tego traktatu powinien bezkrytycznie zawierzyć nakreślonemu w nim czarnych kolorach wizerunkowi chrześcijaństwa. Pytanie to staje się retoryczne, gdy sięgnie się do dzieł tych badaczy dziejów tej religii, którzy wprawdzie bez wyznaniowej gorliwości czy ostentacyjnej sympatii dla niej, ale też bez antywyznaniowej gorliwości i antypatii analizują i porównują jej osiągnięcia oraz wskazują na takie fakty, które stawiają w dużo korzystniejszym świetle zarówno szeregowych chrześcijan, jak i ich kościelnych zwierzchników oraz ich elity intelektualne i moralne. Dzieł takich jest oczywiście wiele, bowiem wiele może być i faktycznie jest możliwości takiego spojrzenia na chrześcijaństwo i przedstawienia jego osiągnięć. Licznie pojawiły się one już w okresie XIX-wiecznego scjentyzmu, ale jeszcze liczniej w XX stuleciu. Kreślone w nich wizerunki chrześcijaństwa i chrześcijan – podobnie zresztą jak wizerunki innych religii i ich reprezentantów – są oczywiście wielobarwne, bo też raczej za rzecz bezdyskusyjną uznaje się dzisiaj, że żadnej religii i żadnej formy religijności nie można kreślić tylko jednym kolorem.

3. Scjentyistyczny przełom

Wiele różnych osób miało udział w tym, że przełom taki się pojawił. Byli to zarówno różnego formatu filozofowie oraz przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, jak i ci obserwatorzy rzeczywistości, których zwykło się określać mianem „ciekawskich” (z fr. *curieuses*), a którzy niekiedy z wyjątkową dociekliwością i trafnością potrafili dostrzec i opisać to, czego nie potrafili dostrzec w niej inni. W ten sposób powstała m.in. bezcenna dla późniejszych badaczy życia religijnego dokumentacja dotycząca zarówno pierwotnych form tego życia, jak i form bardziej zaawansowanych w rozwoju. Rzecz jasna, mało który z nich mógł konkurować z tymi, którzy z racji swojego akademickiego przygotowania oraz usytuowania w ówczesnych strukturach organizacji życia akademickiego mieli możliwość prowadzenia systematycznych badań naukowych i przedstawiania ich wyników zarówno studiującej młodzieży, jak i innym badaczom¹⁷.

¹⁶ Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, PIW, Warszawa 1956, s. 21 nn.

¹⁷ Potwierdzają to współcześni religioznawcy, tacy jak czołowy przedstawiciel szkoły fenomenologicznej Gerardus van der Leeuw. W swojej *Fenomenologii religii* powołuje się on na opis melanezyjskich wierzeń i praktyk religijnych R.H. Codringtona – chrześcijańskiego duchownego prowadzącego działalność misyjną w tym rejonie świata. Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 20 nn.

Takie możliwości miał m.in. wykładowca na kilku niemieckich uniwersytetach Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Można go uznać w jakiejś mierze za inicjatora tego scjentyistycznego przełomu. Nie tylko dlatego, że potrafił całościowo ująć i wyjaśnić różne sposoby bytowania świata natury i świata kultury, ale także dlatego, że potrafił – w odróżnieniu od takich filozofów jak Bruno czy Wolter wskazać taki sposób bytowania w tych światach religii i religijności, z którego wynika, że nie są one w nich obcym elementem, lecz stanowią ich integralną część. Najogólniejsze ze wskazań w tej kwestii znajduje się w jego *Nauce logiki* – dziele, w którym głównym bohaterem nie jest ani religia, ani człowiek religijny, ani nawet wyposażony w rozum i potrafiący się nim w miarę sprawnie posługiwać filozof¹⁸. Bohaterem tym jest bowiem Duch Świata (*Weltgeist*), a filozofowi pozostaje – o ile mu do tego wystarczy rozumu i rozumności – zmierzanie do poznania tego ducha oraz określenie swojego miejsca w tym wielkim przedsięwzięciu, jakim jest jego samorealizacja. Nie tylko brzmi to eschatologicznie, ale też ma to eschatologiczny charakter. Jest to szczególnie widoczne w ostatnim rozdziale *Nauki logiki*, zwłaszcza w tych jego fragmentach, w których autor tego dzieła stwierdza, że ów Duch Świata jest tym, co łączy w sobie wszystko – początek i koniec, stawanie się i stanięcie się, teoretyczność i praktyczność, obiektywność i subiektywność, podmiotowość i przedmiotowość, realność i formalność, ogólność i szczególność itd. Z filozoficznego punktu widzenia stanowi on ideę absolutu, ideę, która „zawiera w sobie wszelką określoność, a jej istota polega na tym, by przez własne samookreślenie się powrócić do siebie [...]”. Przyroda i duch są w ogóle tylko różnymi sposobami przedstawienia istnienia tej idei, sztuka i religia jej różnymi sposobami ujmowania siebie i nadawania sobie adekwatnego istnienia¹⁹. Natomiast z teologicznego punktu widzenia jest on Bogiem, a dokładniej Bogiem tego wyznania, z którym utożsamiał się Hegel, tj. wyznania luterńskiego. Przekonaniu temu Hegel dał wyraz m.in. w swoich *Wykładach z filozofii religii*, zwłaszcza w tych ich częściach, w których – po przeprowadzeniu analizy różnych religii oraz różnych wyznań chrześcijańskich – dochodzi do wniosku, że wyznanie luterńskie w największym stopniu spełnia przyjęte przez niego kryteria religii absolutnej, prawdziwej, koniecznej oraz jednoczącej wszystkie sprzeczności²⁰.

Słuchacze tych i innych wykładów nie tylko podziwiali Hegla za jego umiejętność rozumnego opisanie i wyjaśnienia tego, co można i trzeba rozumnie opisać i wyjaśnić, ale także wprowadzali do nich swoje poprawki.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 32.

¹⁹ Ibidem, s. 772 nn.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006; t. 2: Warszawa 2007.

W efekcie jedni z nich poszli na „prawo”, inni na „lewo” w ich interpretowaniu i wykorzystywaniu do opisywania i wyjaśniania życia religijnego (i nie tylko tego życia)²¹. Jednym z tych, którzy w okresie berlińskim słuchali wykładów tego filozofa (w 1818 r. Hegel otrzymał katedrę filozofii na Uniwersytecie w Berlinie i wykładał tam do śmierci w 1831 r.) był Ludwik Feuerbach. Mądrość, którą wyniósł z tych wykładów, uzupełnił swoimi przemyśleniami i przedstawił w dwóch rozprawach: *O istocie chrześcijaństwa* (1841) i *Wykładach o istocie religii* (1851).

Generalna wymowa obu dzieł jest mniej więcej taka, jak dzieł Bruna czy Woltera, tj. tradycyjne religie i tradycyjne formy religijności nie zasługują na uznanie, a tym bardziej na szacunek posługującego się swoim rozumem filozofa, bowiem mają swoje źródła w ciemnych rejonach duszy ludzkiej, a swoje panowanie zawdzięczają takim mrocznym siłom, jak kler oraz wspierający go filozofowie. Już w *Przedmowie* do pierwszego z tych dzieł kwestionuje on racjonalność „filozofii objawienia”, stwierdzając, że jest to taka filozofia, która „na wzór naszej chrześcijańskiej mitologii [...] wszystkie bajeczki historii przyjmuje za fakt rzeczywisty” i „wszystkie artykuły wiary uznaje bez zastrzeżeń za logiczno-metafizyczne prawdy”²². Dalsza część tej wypowiedzi przekonuje, że nie chodzi tu wyłącznie o polemikę ze „śp. scholastyką” chrześcijańską, ale także o taką „spekulatywną filozofię religii”, która „poświęca religię filozofii”; w odróżnieniu od niej „chrześcijańska mitologia” ma „poświęcać filozofię religii”. „Pierwsza z nich czyni z religii igraszkę spekulatywnej swawoli, druga z rozumu igraszkę jakiegoś fantastycznego materializmu religijnego”. W pierwszym przypadku chodzi m.in. o spekulatywną filozofię religii Hegla, natomiast w drugim – o chrześcijańską wiarę, a dokładniej o kryjący się za tą wiarą specyficzny „rozum” i specyficzną „rozumność”; wzięcie tych pojęć w cudzysłów wynika z faktu, że według Feuerbacha nie jest to ten rozum i ta rozumność, którą można i powinno się zaakceptować. Konfrontując ze sobą te różne rozumności, zmierza on w *Istocie chrześcijaństwa* do wykazania wyższości drugiej nad pierwszą. Sam Feuerbach nazywa to „duchowym wodolecznictwem”, to znaczy „pokazaniem, jak należy używać i jakie przynosi korzyści zimna woda rozumu naturalnego”. Z takimi poglądami na chrześcijaństwo i z takimi pomysłami na uwolnienie ludzkości od chrześcijańskiej wiary filozof ten nie tylko nie mógł liczyć na uznanie ówczesnych teologów (w młodości studiował on

²¹ Podział na heglowską „prawicę” i „lewicę” zaproponował w 1843 r. Karl Ludwig Michelet. Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 317 nn.

²² L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 3 nn.

protestancką teologię na uniwersytecie w Heidelbergu), ale także ówczesnych filozofów, a tym bardziej na utrzymanie się na akademickiej posadzie²³.

W katolickiej Francji problemy z tym miał Ernest Renan, autor m.in. opublikowanego w 1863 r. *Żywota Jezusa*, dzieła, w którym dowodził, że tytułowy bohater był wprawdzie człowiekiem pod wieloma względami niezwykłym, ale człowiekiem z tego świata i tylko z tego świata²⁴. Reakcją na to było pozbawienie go na pewien czas prawa wykładania w Collège de France. To, że później przywrócono mu prawo wykładania na tej uczelni, a nawet umożliwiono publikowanie kolejnych dzieł na temat źródeł chrześcijaństwa (takich jak wielotomowa *Historia ludu Izraela*), stanowi potwierdzenie nie tylko tego, iż na francuskich uczelniach dla uczonych nieoglądających się na katolickie tradycje i katolickie autorytety było więcej przyzwolenia, ale także iż było w nich więcej zrozumienia i akceptacji dla tego rodzaju refleksji religioznawczej, które opiera się zarówno na osobistych przemyśleniach, jak i na obserwacjach i analizach tego materiału, który można było zgromadzić w wyniku prac archeologicznych (Renan brał bezpośredni udział w badaniach archeologicznych prowadzonych na terenie Palestyny). Warte podkreślenia jest to, że w swoich badaniach korzystał on z tych możliwości wyjaśnienia różnorodności i różnorodności zjawisk religijnych, które dawała zyskująca w jego czasach na sporej popularności idea kulturowego ewolucjonizmu²⁵.

W moc wyjaśniającą idei ewolucjonizmu wierzył również Émile Durkheim, choć nie bezkrytycznie, o czym świadczy m.in. jego rozprawa zatytułowana *Elementarne formy życia religijnego*. Dzieło to stanowi swoiste podsumowanie jego wieloletnich badań – nie tylko zresztą nad religią czy religijnością, ale także nad szeroko ujmowanym przez niego i przedstawianym życiem społecznym, począwszy od jego form pierwotnych do form

²³ „Już pierwsza publikacja Feuerbacha, *Mysli o śmierci i nieśmiertelności* (1830), ze względu na nieprawomyślność zawartych tam poglądów na temat nieśmiertelności osobniczej uległa konfiskacie. W stosunku do młodego autora władze uniwersyteckie [Uniwersytetu Berlińskiego – Z.D.] wdrażają dochodzenie, jego kariera uniwersytecka ulega przekreśleniu. Początkujący filozof staje się do tego stopnia osobą państwowo podejrzaną, iż podjęte rozliczne starania o posadę nie odnoszą skutku i Feuerbach zrezygnować musi z wszelkiego stanowiska publicznego”. Por. R. Panasiuk, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 12 nn.

²⁴ Żywot Jezusa był jedną z części jego 8-tomowej *Historii źródeł chrześcijaństwa*. Starał się on w nim pokazać, że w historii tej nie ma (wbrew temu, co utrzymywał Kościół) niczego świętego. Było w niej natomiast wiele takich działań, które doprowadziły – zarówno w skali jednostkowej, jak i masowej – do wiary w nadprzyrodzoność Jezusa z Nazaretu oraz wyjątkowość jego ziemskich sukcesorów. Szerzej o poglądach Renana: M. Weiler, *Pour connaître la pensée de Renan*, Bordas frères, Grenoble 1945.

²⁵ Swej fascynacji tą ideą dał on wyraz przede wszystkim w opublikowanej w 1848 r. rozprawie pt. *L'avenir de la science*.

jemu współczesnych²⁶. *Credo* naukowe jego badań wyraża przekonanie, że „fundamentalne wyobrażenia i rytualne postawy [...] wszędzie mają to samo znaczenie i wszędzie wypełniają te same funkcje. Są to właśnie owe elementy trwałe, konstytuujące to, co w religii wieczne i ludzkie”. *Credo* to zostało przedstawione w jego *Zasadach metody socjologicznej*, a zasady te to przede wszystkim: 1) opisywanie i wyjaśnianie faktów społecznych oraz 2) „wprawianie się w taki stan ducha, w jakim znajdują się fizycy, chemicy czy fizjologowie wtedy, gdy zapuszczają się w niezbadane jeszcze regiony swej działalności naukowej”²⁷. W rozprawie tej przedstawia on również kilka mniej ogólnych zasad, takich jak zasada, by „przedmiotem badań czynić jedynie grupę zjawisk uprzednio zdefiniowanych przez pewne wspólne im cechy zewnętrzne i obejmować tym samym badaniem wszystkie zjawiska, które odpowiadają danej definicji”²⁸. Z zasadami tymi związany jest proponowany przez niego podział faktów na wewnętrzne i zewnętrzne wobec jednostek, dotyczące życia zbiorowego oraz dotyczące życia jednostkowego, zachodzące w świadomościach „samotnych” oraz w świadomościach zbiorowych, przedstawiające stany „normalne” oraz stany „patologiczne”²⁹. W podsumowaniu do tych podziałów stwierdza on, że wprawdzie „zasadniczym

²⁶ „Książka ta jest najbardziej etnologiczną pracą Durkheima, opierającą się w pełni na materiałach etnograficznych. Poprzedziły ją liczne drobniejsze studia, także wykorzystujące dane zebrane przez antropologów i także dotyczące życia społeczeństw pierwotnych”. Por. E. Tarkowska, *Wstęp do wydania polskiego Elementarnych form życia religijnego* (Warszawa 1990, s. XVII nn.). Ten etnologizm i etnografizm jest szczególnie widoczny w Księdze II jego dzieła, w której analizowane i wyjaśniane jest zjawisko totemizmu. Kwestionuje on w niej m.in. trafność ujęć i wyjaśnień Jamesa G. Frazera zawartych w rozprawie pt. *Totemism* (London 1884) – opierają się one na założeniu, że „człowiek ma naturę religijną sam z siebie na mocy własnej konstytucji i niezależnie od wszelkich warunków społecznych”. Kwestionuje on tam również teorię Edwarda B. Tylora (zakłada się w niej, że „totemizm to szczególna forma kultu przodków”) oraz teorię Wilhelma M. Wundta (traktuje się w niej totemizm jako „szczególny przypadek kultu zwierząt”).

²⁷ „Faktem społecznym – stwierdza tam – jest wszelki sposób postępowania utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu lub nie; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji”. Por. É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 41 nn.

²⁸ *Ibidem*, s. 65.

²⁹ Można przy tym zapytać: „czy przedstawienia jednostkowe i przedstawienia zbiorowe nie są jednak do siebie podobne [...], a następnie, czy w wyniku owych podobieństw pewne najogólniejsze prawa nie są wspólne obu dziedzinom. Mity, legendy ludowe, pojęcia religijne wszelkiego rodzaju, wierzenia moralne itp. wyrażają rzeczywistość inną niż indywidualna, ale, być może, sposób ich przyciągania się i odpychania, łączenia i rozłączania jest niezależny od treści i wiąże się jedynie z ogólnymi właściwościami wszystkich przedstawień”. *Ibidem*, s. 15.

celem wszelkiej nauki o życiu, czy to osobniczym, czy to społecznym, jest określenie stanu normalnego, określenie go i odróżnienie od stanu patologicznego”, to „normalność nie jest dana w samych rzeczach [...], przeciwnie, jest ona cechą, którą my sami przypisujemy im z zewnątrz i której z jakichś przyczyn odmawiamy innym”.

Elementarne formy życia religijnego Durkheima nie są jednak ani rozprawą metodologiczną, ani nawet socjologiczną. Pojawiają się w niej wprawdzie wskazania metodologiczne (zwłaszcza w jej części wprowadzającej) oraz elementy jego specyficznego socjologizmu (polegającego na traktowaniu analizowanych w niej zjawisk jako faktów społecznych), jednak pojawiają się również elementy etnografizmu i historyzmu („przydatne przy ujawnieniu zasadniczego i stałego aspektu człowieczeństwa”) oraz takie, które dotyczą bezpośrednio opisywanych i wyjaśnianych zjawisk religijnych. Jednym ze sformułowanych na tej bazie wniosków ogólnych jest twierdzenie, że z punktu widzenia uczonego „nie ma w gruncie rzeczy religii fałszywych. Wszystkie są na swój sposób prawdziwe: wszystkie, jakkolwiek na różny sposób, odpowiadają danym warunkom ludzkiej egzystencji”. Jego dopełnieniem jest zwrócenie uwagi na to, że „dzisiaj w myśli naukowej panuje zasada tożsamości, lecz istnieją przecież wielkie systemy wyobrazeniowe, które w historii idei odegrały znakomitą rolę, gdzie często się jej nie uznaje: to mitologie, poczynając od najprymitywniejszych, a kończąc na najbardziej wymyślnych. Tam nieustannie pojawia się problem istot wyposażonych w najbardziej sprzeczne ze sobą atrybuty; są one pojedyncze, a zarazem wielokrotnione, materialne i duchowe, mogą się dzielić bez końca, nie tracąc nic ze swego tworzywa”³⁰. Ten swoisty kult tożsamości i związane z nim kultury niesprzeczności i niezmienności, różnorodności i różnorodności są swoistymi kulturowymi antypodami. Odpowiedź na pytanie, jak doszło do ich powstania stanowi zadanie i naukowe wyzwanie nie tylko dla historyka czy filozofa kultury, ale także, a nawet przede wszystkim, dla takiego socjologa religii, jak Durkheim.

Stanowiło ono również swoiste wyzwanie dla takiego uczonego, jakim był Max Weber, profesor kilku uniwersytetów niemieckich (m.in. w Berlinie i we Fryburgu) oraz autor dzieł, które można potraktować jako swoiste ukoronowanie tego scjencyjnego przełomu, którego początki przypadają na pierwszą połowę XIX stulecia. Rozgłoszyskał on opublikowaną w 1904 r. rozprawą pt. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. To stosunkowo niewielkie dzieło zawiera wszystkie najistotniejsze elementy podejścia badawczego tego uczonego, tzn. jest: 1) interdyscyplinarne (Weber miał do tego przy-

³⁰ Ibidem, s. 11 nn.

gotowanie, studiując prawo, historię, filozofię i ekonomię); 2) całościowe (w zakresie tego, co wchodziło lub mogło wchodzić w szeroko pojęty świat kultury); 3) systematyzujące przemiany owego świata (począwszy od jego stosunkowo prostych do coraz bardziej złożonych form) oraz 4) poszukujące w tych przemianach globalnego sensu i znajdujące go (ma go stanowić uzyskiwanie w działaniach społecznych ludzi świata zachodniego coraz większej racjonalności).

Warto też zwrócić uwagę na polemiczny charakter tej rozprawy – polemiczny zarówno wobec wyznaniowych ujęć religii i religijności (takich, jakie były udziałem średniowiecznych teologów), jak i antywyznanowych (takich, jakie były udziałem oświeceniowych filozofów, w tym Woltera). Powiedzmy zatem wyraźnie: celem badań prowadzonych przez Webera nie było ani poszukiwanie obecności Boga i wskazywanie na dobroczynne następstwa tej obecności w świecie doczesnym, ani wykazywanie, że taka istota nie istnieje i istnieć nie może, a wiara w jej istnienie może mieć i wielokrotnie miała negatywne następstwa dla wierzących. Było nim natomiast wyjaśnienie, dlaczego jedne formy wiary chrześcijańskiej w większym stopniu przyczyniają się do realizacji ziemskich celów ludzkiego życia, natomiast inne – w mniejszym. W tym celu wyodrębnił on „cztery nurty ascetycznego protestantyzmu”, tj. „1) kalwinizm (w takiej postaci, jaką przyjął w Europie Zachodniej), 2) pietyzm, 3) metodyzm, 4) sekty wyrosłe z ruchu nowochrześciance” (takie jak armianizm w Holandii czy ruch kwakerski w Anglii)³¹. Analizując społeczne funkcjonowanie tych wspólnot religijnych, doszedł do wniosku, że ich członkowie oznaczali się taką specyficzną duchowością religijną, która pozwalała im głęboko wierzyć w to, że ich dusze zostaną zbawione, oraz taką specyficzną etyką, która nakazywała im raczej bycie bogatym niż bycie biednym” („Chcieć być biednym oznaczało, jak często argumentowano, to samo, co chcieć być chorym”), raczej ciężko pracować niż próżnować i korzystać z pracy innych, raczej wytwarzać dobra tego świata niż je konsumować, raczej zdobywać coraz wyższe kwalifikacje zawodowe niż zadowalać się już posiadanymi itd. W ten sposób duch ascetycznego protestantyzmu i jego etyka okazywały się albo duchem i etyką kapitalizmu, albo też jego najbliższymi sojusznikami, a wyróżnione przez Webera nurty protestanckiego ascetyzmu wykazywały swoją wyższość nie tylko nad nurtami katolicyzmu, ale także nad takimi odmianami protestantyzmu, jak luteranizm, w których ascetyzm służył przede wszystkim osiągnięciu celów sytuujących się w świecie nadprzyrodzonym. Wykazywały tę wyższość przy traktowaniu jednych i drugich jako zjawisk społecznych, należących do

³¹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994, s. 77 nn.

świata doczesnego – świata, który może ulegać zarówno „zaczarowywaniu”, jak i „odczarowywaniu” (i ulega im), ale „zaczarowywaniu” i „odczarowaniu” przy tych, którzy są również z ziemskiego świata i przy stosowaniu przez nich ziemskich środków. Jak to „zaczarowywanie” i „odczarowywanie” przebiegało w kulturze świata zachodniego, przedstawił on w swym fundamentalnym dziele zatytułowanym *Gospodarka i społeczeństwo*³². Natomiast jak ono przebiegało w innych kulturach i tych częściach świata, w których owe kultury dominowały, ukazał w cyklu studiów poświęconych religiom światowym, takim jak: taoizm, konfucjanizm, hinduizm, buddyzm i starożytny judaizm³³.

4. Współczesne religioznawstwo

Jest ono tak mocno zróżnicowane, że niekiedy można mieć poważne wątpliwości, czy mamy do czynienia z jedną dyscypliną badawczą, czy też z wieloma – z jednej strony dopełniającymi się, a z drugiej – wykluczającymi się problemowo, światopoglądowo i ideowo oraz podążającymi różnymi drogami do istotnie różniących się celów. Sprawia to, że pojawiają się propozycje, aby dla określenia badań nad religiami zaprzestać używania nazwy „religioznawstwo” i zastąpić ją taką, które nie będzie kojarzyła się z tymi uwikłaniami ideowymi i złymi praktykami, które doprowadziły do tego, że dyscyplina ta albo stała się pewnego rodzaju ideologią, albo przynajmniej w wyraźny sposób wspierała pewnego rodzaju ideologię. Propozycja taka pojawiła się m.in. w środowisku polskich filozofów i teologów związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim³⁴. Mam wątpliwości, czy zmiana nazwy tej dyscypliny jest potrzebna i czy wprowadzi nową jakość w badaniach na religiach. Natomiast nie mam wątpliwości, że potrzebne jest

³² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.

³³ M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowiński, D. Motak, Nomos, Kraków 2006.

³⁴ Proponują oni zastąpić określenie „religioznawstwo” określeniem „religiologia” lub „nauki religiolologiczne”. „Z propozycją [...] posługiwania się terminem religiologia (nauki religiolologiczne) na określenie wszystkich uprawianych typów badań nad religią wiążą się naturalnie określone opcje światopoglądowe, filozoficzne i teologiczne. [...] Ci, którzy opowiadają się za określeniem nauki religiolologiczne dla objęcia całości badań nad religią – rozpadają się na cztery autonomiczne typy wiedzy o religii: humanistyczną (jako szczegółowe nauki religioznawcze), filozoficzną, teologiczną i formalno-semiotyczną – czynią to w przeświadczeniu, że są to ze względu na pluralizm i złożoność zjawisk religijnych zasadne, chociaż metodologicznie różne metody ich badań”. Por. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 35 nn.

zerwanie z takim sposobem jej uprawiania, który sprawił, że stała się ona „służką” ideologii³⁵.

Krytykując ją za to środowiska katolickie w Polsce mają na uwadze przede wszystkim służenie jej ideologii marksistowskiej. Trzeba zatem powiedzieć parę słów o tych związkach. W wielkim uproszczeniu można je sprowadzić do traktowania religioznawstwa – podobnie zresztą jak innych dyscyplin humanistycznych i społecznych – jak dyscypliny, która – mówiąc językiem Karola Marksa i marksistów – mają charakter klasowy, tj. wyrastają z potrzeb określonej klasy społecznej, a zarazem służą jej potrzebom. Takie traktowanie religioznawstwa ma mieć – w przekonaniu jego zwolenników – zarówno charakter demistyfikujący jego niezależność od podziałów klasowych, jak i uzasadniający jego rozwijanie w tym kierunku, o którym jest mowa m.in. w *Tezach o Feuerbachu* Marksa; a mowa tam jest m.in. o tym, że dotychczas „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”. Zmienić na taki, w którym zapanują komunistyczne etosy, komunistyczne stosunki społeczne oraz komunistyczne władze – utożsamiane w *Manifeście komunistycznym* oraz w innych pismach Marksa i jego najbliższego współpracownika Fryderyka Engelsa z władzami zwycięskiego proletariatu. Przywoływany w tych tezach Feuerbach nie jest dla marksistów postacią przypadkową czy marginalną, przeciwnie – jest filozofem, który wykonał w tym kierunku znaczący krok, bowiem wykazał w swojej *Istocie chrześcijaństwa* ziemski charakter tej religii; tyle tylko, że jej praktykę przedstawił w tym dziele „w brudno-judajskiej formie”, a ponadto popełnił jeszcze kilka innych istotnych błędów (takich jak „sprowadzenie istoty religii do istoty człowieczeństwa”)³⁶. Korygując te i inne błędy, Marks i marksiści starają się wykazać nie tylko ziemski czy alienacyjny charakter

³⁵ Ideologię pojmuję w znacznej mierze za Karlem Mannheimem, tj. jako zbiór pod niejednym względem dopełniających się ogólnych idei, postulatów i haseł społecznych, wyrażających różnorakie potrzeby różnych grup społecznych i uzasadniających konieczność podjęcia takich działań, które mogłyby doprowadzić do zaspokojenia tych potrzeb. Por. K. Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge, London 1954.

³⁶ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 383 nn. Rozwijając Marksowską ocenę osiągnięć L. Feuerbacha, współcześni marksiści piszą: „Feuerbach w oparciu o ogromny materiał faktyczny wykazał w drodze szczegółowych analiz, jak stosunki między przyrodą a człowiekiem oraz międzyludzkie odzwierciedlają się w sposób wypaczony i fantastyczny w najrozmaitszych konkretnych wierzeniach i obrzędach religijnych. Ujął on te wierzenia i obrzędy jako alienację istoty człowieka. [...] Marks i Engels w badaniach nad religią nawiązywali do zdobyczy dawnego materializmu, zwłaszcza osiągnięć Feuerbacha. Nie zatrzymali się jednak na nich, przetworzyli je krytycznie i uzyskali w wyniku pierwsze konsekwentnie materialistyczne wyjaśnienie genezy i prawidłowości przemian religijnej formy świadomości”. S. Kozyr-Ko-

każdej religii, ale także ich charakter klasowy i ideologiczny. W tym widzą zarówno swoje zadanie, jak i główne zadanie tych religioznawców, którzy występują pod ich sztandarami.

Pod takim „podręcznikowym” czy też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – uproszczonym pojmowaniem genezy i zadań marksistowskiego religioznawstwa nie podpisują się ci, którzy wprawdzie ideowo utożsamiają się z marksizmem, ale mają lepsze rozeznanie zarówno w tradycjach, jak i w obecnych kierunkach badań religioznawczych. Potwierdzeniem tego jest m.in. opublikowany w 1969 r. na łamach „Studiów Religioznawczych” artykuł Józefa Kellera pt. *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*. Jego autor, uprawiający religioznawstwo z pozycji marksistowskich (i oceniający z tych pozycji prowadzone przez innych badania religioznawcze), twierdzi, że „jedna z podstawowych linii podziału współczesnych kierunków religioznawczych opiera się na dylemacie: redukcjonizm czy autonomizm. Do redukcjonistów zalicza on zwolenników marksizmu, ewolucjonizmu – wczesnego freudyzmu i innych odmian historyzmu w religioznawstwie. Natomiast do autonomistów zalicza on m.in. takich religioznawców, jak: Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Max Scheler, Mircea Eliade, Jean Cazeneuve oraz przedstawiciele religioznawstwa wyznaniowego³⁷. W dalszej części artykułu odwołuje się on do Karola Marksa (według którego „religia jest zastępczym sposobem zaspokajania potrzeb pozareligijnych”), Ludwika Feurbacha (który „udowodnił, że sama działalność intelektualna nie jest w stanie zlikwidować religii w życiu społecznym”), Zygmunta Freuda (który twierdził, że „wiara religijna rodzi się z niezaspokojonych instynktów seksualnych”) oraz tych teorii, które „przedstawiają zjawiska religijne jako maskę, formę, szatę pozareligijnych treści”. Zarówno osoby te, jak i te teorie sytuowane są w obszarze różnych „odmian historyzmu w religioznawstwie” – dopowiedzmy: historyzmu, który ma prowadzić do zdjęcia swoistej maski i odsłonięcia prawdziwego (czytaj: klasowego) oblicza religii i religijności.

Można mieć uzasadnione zastrzeżenia nie tylko do umieszczenia przez J. Kellera w jednym „koszyku” tak różnych filozofów i uczonych czy do przypisywania przez niego redukcjonistom roli prawdziwych demaskatorów, ale także do uznania ich za przedstawicieli religioznawczego historyzmu. W każdym razie takie zastrzeżenia zgłaszał Karl R. Popper, który w swoim *Spoleczeństwie otwartym i jego wrogach* Marksa – podobnie zresztą jak

walski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, PWN, Warszawa 1972, s. 425 nn.

³⁷ J. Keller, *Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie*, „Studia Religioznawcze” 1–2/1969.

Hegla i Feuerbacha – sytuuje na pozycjach historycyzmu, tj. na pozycjach, których znakiem rozpoznawczym jest wiara „w Niezłomne Prawa Przeznaczenia Historycznego”³⁸. Krytykę tak pojmowanego historycyzmu Popper przeprowadził w rozprawie pt. *Nędza historycyzmu*³⁹. W książce tej starał się on udowodnić, że „historycyzm jest metodą marną, metodą, która nie przynosi żadnych owoców”, a przedstawiane przez różnych historycyistów scenariusze zdarzeń są w gruncie rzeczy niemającymi wiele wspólnego z wiedzą obiektywną prorocत्वami historycznymi⁴⁰. A przecież w badaniach naukowych raczej chodzi o tę pierwszą niż o te drugie.

Marksizm czy też postmarksizm stanowi w dzisiejszym religioznawstwie tylko jedną z orientacji badawczych. Inną, nie mniej znaczącą, stanowią w nim szeroko ujmowani weberyści. Należą do nich m.in. amerykański socjolog Peter L. Berger i niemiecki socjolog Thomas Luckmann⁴¹. W 1966 r. ukazała się ich wspólna rozprawa pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Stawiają w niej nie tylko problemy socjologiczne, ale także filozoficzne (takie, jakie są zawarte w pytaniu o źródła wiedzy) i religioznawcze. Wszystkie one traktowane są jako część składowa złożonego problemu, jakim jest społeczne tworzenie rzeczywistości. W swojej wizji tworzenia tej rzeczywistości autorzy rozprawy korzystają z osiągnięć nie tylko Webera, ale także Durkheima. We *Wprowadzeniu* do niej nazwiska obu ojców współczesnej socjologii pojawiają się w związku ze zmaganiem się socjologów i socjologii z „błędną interpretacją Marksa”, w tym z błędną interpretacją jego tezy, że „świadomość człowieka jest zdeterminowana przez jego społeczny byt” („tezy podstawowej dla socjologii wiedzy”). Natomiast w podsumowaniu do niej wyrażają przekonanie, że „pokazali, jak można połączyć teoretycznie stanowiska Webera

³⁸ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1 i 2, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006.

³⁹ W *Przedmowie* do tej rozprawy streszcza on swoją argumentację przeciwko historycyzmowi. Popperowska krytyka tej metody myślenia o życiu społecznym opiera się na założeniach, że: „1. bieg dziejów ludzkich w znacznym stopniu zależy od rozwoju wiedzy. [...] 2. przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami. [...] 3. nie możemy zatem przewidzieć przyszłego biegu historii ludzkości. 4. [...] Nie jest więc możliwa naukowa teoria rozwoju historycznego mogąca stanowić podstawę przewidywań historycznych. 5. Podstawowy cel metody historycyzmu [...] okazuje się zatem nieporozumieniem”. Por. K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 10 nn.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 49 nn.

⁴¹ P.L. Berger jest autorem m.in. rozpraw: *The Sacred Canopy* (New York 1967), *Ramur of Angels. Modern Society and Rediscovery of the Supernatural* (New York 1980), *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religion Affirmation* (New York 1980), natomiast T. Luckmann takich dzieł jak: *Invisible Religion* (New York 1967), *Lebenswelt und Gessellschaft* (Poderbon 1980), *Life World and Social Realities* (New York 1983).

i Durkeima we wszechstronną teorię działania społecznego, która nie gubi wewnętrznej logiki żadnego z tych stanowisk⁴². Swoją rozprawę sytuują oni w obszarze rozważań, który zwykło się określać mianem „socjologii wiedzy”, w tym wiedzy o różnych religiach i różnych formach religijności, jednak te ostatnie kwestie nie są w niej ani wyjściowe, ani też docelowe.

Kwestie te mają natomiast wiodący charakter w rozprawie Petera L. Bergera pt. *Święty baldachim*⁴³. Religia przedstawiana jest w niej jako „kosmizacja w świętej formie”⁴⁴. Problemem jest nie tylko odróżnienie tego, co uznawane jest za święte, od tego, co uznawane jest za świeckie, ale także wyjaśnienie, jak pierwszy z tych światów „wyłania się z chaosu i trwa przed nim jako swoim strasznym przeciwieństwem”. W wyjaśnianiu tej generalnej kwestii opiera się na założeniach, że 1) świętość („święty kosmos”) stanowi „coś wystającego z normalnych zwyczajów codziennego życia” i chroni człowieka przed „terrorem anomii”, zaś 2) religia stanowi jeden z elementów procesów samoeksternalizacji („nasączania rzeczywistości znaczeniem”); od innych różni się tym, że sięga najdalej w ludzkim „stapianiu rzeczywistości ze swymi znaczeniami”, bowiem „powoduje, że porządek ludzki jest rzutowany na całość bytu”. Ze światem religijnym jest jednak ten sam problem, jaki pojawia się w każdej innej formie świata tworzonego społecznie przez człowieka, to znaczy nie tylko nie może on sam istnieć, ale także nie może trwać bez podtrzymywania go przez ludzkie działania („Wszystkie społecznie tworzone światy są z natury nietrwałe”). Są to założenia i tezy jeśli nie wprost wzięte od Webera, to co najmniej dobrze korespondujące z duchem Weberowskich badań religioznawczych.

Podobnie zresztą rzecz się ma z generalnymi założeniami i tezami sformułowanymi przez Thomasa Luckmanna w rozprawie pt. *Niewidzialna religia*. Jej autor przyznaje, że inspirował się w niej nie tylko duchem Weberowskich badań, ale także badań prowadzonych przez Durkheima. Zawarte w niej rozważania opierają się na generalnym założeniu, iż „problem istnienia

⁴² P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.

⁴³ Zdaniem Ireny Borowik, autorki wprowadzenia do tej rozprawy, „Berger jest inspirowany przez trzy główne nurty w socjologii: socjologię rozumiejącą Maxa Webera, socjologię fenomenologiczną w ujęciu Alfreda Schütza oraz psychologię społeczną George’a H. Meada”. I. Borowik, *Socjologia religii Petera L. Bergera*, w: P.L. Berger, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 2005, s. 7 nn.

⁴⁴ „Przez świętość (inaczej *sacrum*) rozumie się tutaj jakość tajemniczej i budzącej grozę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, co do której jest się przekonany, że tkwi w pewnych obiektach doświadczenia. [...] przeciwieństwem świętości jest świeckość (inaczej *profanum*), którą można zdefiniować jako brak świętego statusu”. Ibidem, s. 57 nn.

jednostki w społeczeństwie jest problemem »religijnym«⁴⁵ i łączy się on bezpośrednio z sekularyzacją współczesnego świata⁴⁵. Zdaniem Luckmanna dla właściwego zrozumienia i wyjaśnienia problemu sekularyzacji zasadnicze znaczenie mają odpowiedzi na pytania: „Jakie wartości dominują we współczesnej kulturze? Jaka jest podstawa społeczno-strukturalna tych wartości i jaka jest ich funkcja w życiu współczesnego człowieka?”⁴⁶. Odpowiadając na te pytania, dochodzi on do wniosku, że procesu sekularyzacji nie powinno się sprowadzać ani do procesu ograniczania społecznych wpływów Kościoła, ani tym bardziej do eliminacji świętego kosmosu z życia społecznego. Chodzi w nim bowiem o taką transformację, która prowadzi do pojawienia się „nowej społecznej formy religii, która z kolei jest determinowana radykalną transformacją stosunku jednostki do porządku społecznego”. Chodzi w niej również o taką racjonalizację religii i religijności, w której święty kosmos nie tylko nie będzie utrudniał, ale wręcz będzie legitymizował „ucieczkę jednostki do »sfery prywatnej«”. Rodzi to oczywiście różnego rodzaju niebezpieczeństwa. Sygnalizując ich pojawienie się, Luckmann wskazuje m.in. na towarzyszącą sekularyzacji „dehumanizację struktury społecznej” oraz totalizację, nazywaną dzisiaj globalizacją (sam święty kosmos „pojawia się i działa jako ideologia *totalna*”). Stwierdza jednak również, że jest „mało prawdopodobne, aby ten trend, który próbowaliśmy opisać, był odwracalny, nawet gdyby jego odwrócenie było pożądane”.

⁴⁵ „[...] zarówno Weber, jak i Durkheim klucz do zrozumienia miejsca jednostki w społeczeństwie widzieli w badaniu religii. Dla Durkheima symboliczna rzeczywistość religii jest jądrem świadomości zbiorowej”. Natomiast „dla Webera zagadnienie społecznych warunków indywiduacji pojawia się w bardziej specyficznej perspektywie, to znaczy w historycznym kontekście konkretnych religii i ich związku z historycznymi społeczeństwami”. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszczyk, Nomos, Kraków 2006, s. 52 nn. Zdaniem autora tej rozprawy, niewielu potrafiło dostrzec „pokrewieństwo pomiędzy Weberem a Durkheimem”. Do tych nielicznych, którzy na nie wskazywali, zalicza on Talcotta Parsonsa. Por. T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, tłum. A. Bentkowska, PWN, Warszawa 1972.

⁴⁶ „Są to bardzo ogólne pytania. I, jak można od razu zauważyć, należy je rozpatrywać w odniesieniu do ogólniejszych zagadnień teoretycznych. Znane nam formy religii, takie jak religia plemienna, kult przodków, Kościół, sekta itd., są specyficznymi historycznymi instytucjonalizacjami symbolicznych uniwersów [...]. Aby odpowiedzieć na nasze początkowe pytania, musimy stwierdzić, w jaki sposób symboliczne uniwersa w ogólności, a kosmos religijny w szczególności, są obiektywizowane społecznie. Takie jednak rozważania prowadzą wprost do ogólnych zagadnień teorii instytucji i socjologii wiedzy oraz, na końcu, wyprowadzają nas poza obręb właściwej teorii socjologicznej na obszar antropologii filozoficznej” Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 62 nn.

ANEKS¹



WŁADZE DZIEKAŃSKIE
I DYREKCJE INSTYTUTÓW
WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
W LATACH 1975–2015

KADENCJA 1975/1976–1977/1978

1.09.1975 – 30.09.1976

Dziekan: prof. dr hab. Seweryn Dziamski

Prodziekan: doc. dr hab. Irena Obuchowska

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: doc. dr hab. Włodzimierz Ławniczak

Prodziekan ds. studiów zaocznych: doc. dr hab. Zbigniew Tyszka

1.10.1976 – 31.08.1978

Dziekan: prof. dr hab. Seweryn Dziamski

Prodziekan ds. organizacyjnych i naukowych: doc. dr hab. Irena Obuchowska

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: doc. dr hab. Zbigniew Tyszka

Prodziekan ds. studiów zaocznych: doc. dr hab. Włodzimierz Ławniczak

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Jerzy Kmita, a od 1.02.1977 r. prof. dr hab.
Seweryn Dziamski

¹ Niniejszy aneks opracowano m.in. na podstawie zestawienia prof. dr hab. Jana Grada przygotowanego z okazji 30-lecia WNS.

Instytut Nauk Politycznych

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Seweryn Dziamski, a od 1.09.1976 r. doc. dr hab. Tadeusz Filipiak

Instytut Pedagogiki

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Heliodor Muszyński

Instytut Psychologii

Dyrektor: prof. zw. dr Bolesław Hornowski

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. dr hab. Andrzej Kwilecki

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Zbigniew Tyszka

Zastępca dyrektora ds. dydaktyki: prof. dr hab. Krzysztof Kwaśniewski

Zastępca dyrektora ds. rozwoju młodej kadry naukowej: prof. dr hab. Stanisław Kozyr-Kowalski

KADENCJA 1978/79–1980/1981

Dziekan: prof. dr hab. Seweryn Dziamski

Prodziekan ds. naukowych: doc. dr hab. Włodzimierz Ławniczak

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: doc. dr hab. Jerzy Kujawiński

Prodziekan ds. studiów zaocznych: doc. dr hab. Irena Obuchowska

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. dr hab. Seweryn Dziamski

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. dydaktyki: prof. dr hab. Leszek Nowak, a od 1.11. 1980 r. doc. dr hab. Jerzy Szymański

Instytut Nauk Politycznych

Dyrektor: doc. dr hab. Tadeusz Filipiak

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Czesław Mojsiewicz

Zastępca dyrektora ds. studenckich: doc. dr hab. Eugenia Podbierowa

Instytut Pedagogiki

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Heliodor Muszyński

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Stanisław Michalski

Zastępca dyrektora ds. dydaktyki: doc. dr hab. Jan Hellwig

Instytut Psychologii

Dyrektor: prof. zw. dr Bolesław Hornowski

Zastępca dyrektora ds. organizacyjnych: doc. dr hab. Bogusław Waligóra

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Ryszard Stachowski

Zastępca dyrektora ds. dydaktyki: doc. dr hab. Jerzy Brzeziński

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. dr hab. Andrzej Kwilecki

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Zbigniew Tyszka

Zastępca dyrektora ds. dydaktyki: prof. dr hab. Krzysztof Kwaśniewski

Zastępca dyrektora ds. rozwoju młodej kadry naukowej: prof. dr hab. Stanisław Kozyr-Kowalski

KADENCJA 1981/1982–1983/1984

Dziekan: doc. dr hab. Jerzy Brzeziński

Prodziekan ds. naukowych: prof. dr hab. Leszek Nowak

Prodziekan ds. studiów dziennych: doc. dr hab. Bolesław Andrzejewski

Prodziekan ds. studiów zaocznych, podyplomowych, doktoranckich oraz pracowników inżyniersko-technicznych i administracyjnych: doc. dr hab. doc. dr hab. Jerzy Kujawiński

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Włodzimierz Ławniczak (do 31.12.1981 r.), a następnie doc. dr hab. Roman Kozłowski

Zastępca dyrektora ds. dydaktycznych: doc. dr hab. Włodzimierz Groblewski

Instytut Nauk Politycznych

Dyrektor: doc. dr hab. Tadeusz Filipiak

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Czesław Mojsiewicz

Zastępca dyrektora ds. dydaktycznych: doc. dr hab. Eugenia Podbierowa

Instytut Pedagogiki

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Heliodor Muszyński

Zastępca dyrektora ds. programowo-dydaktycznych: dr Krystyna Zielińska

Zastępca dyrektora ds. dydaktyczno-wychowawczych: dr Ryszard Urbański

Zastępca dyrektora ds. zaocznych: dr Kazimierz Marciniak

W latach 1982/1983–1983/1984 dyrekcja pracowała w zespole: dyrektor: prof. dr hab. Heliodor Muszyński, zastępca dyrektora ds. naukowych: doc. dr hab. Waław Strykowski, zastępca dyrektora ds. dydaktyczno-wychowawczych: doc. dr hab. Józef Skrzypczak.

Instytut Psychologii

Dyrektor: doc. dr hab. Ryszard Stachowski

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Helena Sękowa

Zastępca dyrektora ds. dydaktycznych: dr Tomasz Maruszewski

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Zygmunt Dulczewski

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Marek Ziółkowski

Zastępca dyrektora ds. dydaktycznych: dr Paweł Łączkowski

KADENCJA 1984/1985–1986/1987

1.09.1984 – 30.11.1985

Dziekan: doc. dr hab. Jerzy Brzeziński

Prodziekan ds. studiów dziennych oraz nadzoru nad Biblioteką WNS-u: doc. dr hab. Tomasz Maruszewski

Prodziekan ds. studiów zaocznych, podyplomowych i doktoranckich: doc. dr hab. Jerzy Kujawiński

Doc. dr hab. Jerzy Brzeziński „nie uzyskał potwierdzenia przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki pełnienia funkcji dziekana po 30 listopada 1985 roku”. Potwierdzenie takie przewidywał art. 6 ustawy z dnia 6 lipca 1985 r. o zmianie ustawy o szkolnictwie wyższym. Brak odnośnego potwierdzenia oznaczał odwołanie z funkcji Dziekana WNS-u przez Ministra. W związku z tym Prodziekani solidarnie złożyli rezygnację z zajmowanych stanowisk².

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Roman Kozłowski

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Jolanta Burbelka

² Szerzej o całej sprawie pisze w swoim tekście prof. dr hab. Jerzy Brzeziński.

Instytut Kulturoznawstwa

Przeniesiony decyzją Senatu UAM z dnia 12.11.1984 r. z dniem 1.01.1985 r.
z Wydziału Historycznego na Wydział Nauk Społecznych

Dyrektor: proc. nadzw. dr hab. Jerzy Kmita

Zastępca dyrektora ds. studiów dziennych: doc. dr hab. Krystyna Zamiara

Zastępca dyrektora ds. studiów zaocznych: doc. dr hab. Walerian Sobisiak

Instytut Nauk Politycznych

Dyrektor: doc. dr hab. Tadeusz Filipiak

Zastępca dyrektora ds. naukowych: doc. dr hab. Eugenia Podbierowa

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Jerzy Silski

Instytut Pedagogiki

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Heliodor Muszyński

Zastępca dyrektora ds. naukowo-badawczych: doc. dr hab. Wacław Strykowski
Zastępca dyrektora ds. programowo-organizacyjnych: doc. dr hab.

Józef Skrzypczak
Zastępca dyrektora ds. dydaktyczno-wychowawczych: dr
Halina Sowińska

Instytut Psychologii

Dyrektor: doc. dr hab. Ryszard Stachowski

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Helena Sękowa

zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Stanisław Kowalik

Instytut Socjologii

Dyrektor: doc. dr hab. Marek Ziółkowski

Zastępca dyrektora: dr Andrzej Przystalski

1.12.1985 – 1986/1987

Dziekan: doc. dr hab. (prof. dr hab. od 26.03.1987 r.) Wacław Strykowski

Prodziekan ds. naukowych i organizacyjnych: prof. dr hab. Zbigniew Blok

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: doc. dr hab. Tadeusz Buksiński

Prodziekan ds. studiów zaocznych: doc. dr hab. Bogusław Waligóra

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Roman Kozłowski

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Jolanta Burbelka

Instytut Kulturoznawstwa

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Jerzy Kmita

Zastępca dyrektora ds. studiów dziennych: doc. dr hab. Krystyna Zamiara

Zastępca dyrektora ds. studiów zaocznych: prof. dr hab. Walerian Sobisiak
(zmarł 1.06.1987 r.)

Instytut Nauk Politycznych

Dyrektor: doc. dr hab. Tadeusz Filipiak

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Eugenia Podbierowa

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Jerzy Silski, a od 1.03.1987 r. doc.
dr hab. Kazimierz Robakowski

Instytut Pedagogiki

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Heliodor Muszyński

Zastępca dyrektora ds. programowo-organizacyjnych: doc. dr hab. Józef
Skrzypczak

Zastępca dyrektora ds. dydaktyczno-wychowawczych: dr Halina Sowińska

Instytut Psychologii

Dyrektor: doc. dr hab. Ryszard Stachowski

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Helena Sęk,

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Stanisław Kowalik, a następnie doc.
dr hab. Augustyn Bańka

Instytut Socjologii

Dyrektor: doc. dr hab. Marek Ziółkowski

Zastępca dyrektora: dr Andrzej Przystalski

KADENCJA 1987/1988–1989/1990

1.09.1987 – 30.11.1990

Dziekan: prof. dr hab. Jerzy Kujawiński

Prodziekan ds. naukowych i organizacyjnych: doc. dr hab. Wojciech Po-
znaniak

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: doc. dr hab. Lubomira Domka

Prodziekan ds. studiów zaocznych: doc. dr hab. Michał Piotrowski

W połowie kadencji prodziekani wymienili się zakresem obowiązków.

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. naukowych: doc. dr hab. Roman Kozłowski

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Jolanta Burbelka

Instytut Kulturoznawstwa

Dyrektor: prof. nadzw. dr hab. Jerzy Kmita

Zastępca dyrektora ds. studiów stacjonarnych: doc. dr hab. Krystyna Zamiara

Zastępca dyrektora ds. studiów zaocznych: dr Marian Golka

Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

Dyrektor: doc. dr hab. Janusz Romul

Zastępca dyrektora ds. naukowych: doc. dr hab. Zbigniew Blok

Zastępca dyrektora ds. dydaktycznych: doc. dr hab. Kazimierz Robakowski

Instytut Pedagogiki

Dyrektor: prof. dr hab. Benon Bromberek

Zastępca dyrektora ds. naukowo-badawczych: doc. dr hab. Wacław Strykowski

Zastępca dyrektora ds. dydaktyczno-wychowawczych: doc. dr hab. Józef Skrzypczak

Instytut Psychologii

Dyrektor: doc. dr hab. Ryszard Stachowski

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Helena Sękowa

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Stanisław Kowalik

Instytut Socjologii

Dyrektor: doc. dr hab. Marek Ziółkowski

Zastępca dyrektora ds. nauki: doc. dr hab. Jacek Tittenbrun (od 1.09.1989 r.)

Zastępca dyrektora ds. dydaktyki: doc. dr hab. Jacek Leoński

KADENCJA 1990/1991–1992/1993

Dziekan: prof. dr hab. Jerzy Brzeziński

Prodziekan ds. naukowych: doc. dr hab. Jacek Leoński

Prodziekan ds. studenckich: doc. dr hab. Stanisław Kowalik

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Buksiński

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Zbigniew Drozdowicz

Instytut Kulturoznawstwa

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jerzy Kmita

Zastępca dyrektora ds. naukowych: doc. dr hab. (prof. nadzw.) Krystyna Zamiara

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr (dr hab.) Jacek Sójka

Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

Dyrektor: doc. dr hab. Janusz Romul, a od 1991 r. prof. UAM dr hab. Kazimierz Robakowski

Zastępca dyrektora ds. dydaktycznych: dr Krzysztof Borowczyk

Instytut Psychologii

Dyrektor: prof. UAM dr hab. Tomasz Matuszewski

Zastępca dyrektora ds. nauki: dr hab. Teresa Rzepa

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Elżbieta Hornowska

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Marek Ziółkowski

Zastępca dyrektora ds. organizacyjnych: prof. UAM dr hab. Jacek Tittenbrun

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr hab. Jan Włodarek

KADENCJA 1993/1994–1995/1996

Dziekan: prof. dr hab. Jerzy Brzeziński

Prodziekan ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Zbigniew Drozdowicz

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: prof. UAM dr hab. Anna Michalska

Prodziekan ds. studiów zaocznych: dr (dr hab.) Andrzej Gałganek

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Buksiński

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Roman Kubicki

Zastępca dyrektora ds. dydaktycznych: prof. UAM dr hab. Andrzej Przyłębski

Instytut Kulturoznawstwa

Dyrektor: prof. UAM dr hab. Jacek Sójka

Zastępca dyrektora ds. naukowych: doc. dr hab. Andrzej Kocikowski

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Jan Grad

Od 1995/96 w skład dyrekcji weszła również: dr hab. Urszula Kaczmarek:
kierownik studiów licencjackich

Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

Dyrektor: prof. UAM dr hab. Kazimierz Robakowski

Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. dr hab. Zdzisław Puślecki

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Tadeusz Wallas

Instytut Psychologii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Tomasz Maruszewski

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Helena Sęk

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Anna I. Brzezińska

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. UAM. dr hab. Jan Włodarek

Zastępca dyrektora ds. organizacyjnych: dr Ryszard Cichocki

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Marek Żyromski

KADENCJA 1996/1997–1998/1999

Dziekan: prof. UAM dr hab. Anna Michalska

Prodziekan ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Wojciech Poznaniak

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: prof. UAM dr hab. Janusz Wiśniewski

Prodziekan ds. studiów zaocznych i spraw bytowych studentów: dr (dr hab.)

Jolanta Miluska

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jan Such

Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Paweł Zeidler (wybrany na miejsce powołanego do służby dyplomatycznej prof. Andrzeja Przyłębskiego)

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Roman Kubicki

Instytut Kulturoznawstwa

Dyrektor: prof. UAM dr hab. Jacek Sójka

Zastępca dyrektora ds. naukowych: doc. dr hab. Andrzej Kocikowski
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr (dr hab.) Jan Grad
Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa
Dyrektor: prof. UAM dr hab. Kazimierz Robakowski
Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. dr hab. Zdzisław Puślecki
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Tadeusz Wallas

Instytut Psychologii
Dyrektor: prof. zw. dr hab. Tomasz Maruszewski
Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Helena Sęk
Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Anna I. Brzezińska

Instytut Socjologii
Dyrektor: prof. UAM. dr hab. Jan Włodarek
Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. UAM dr hab. Michał Chmara
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Aldona Żurek

KADENCJA 1999/2000–2001/2002

Dziekan: prof. UAM dr hab. Janusz Wiśniewski
Prodziekan ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Jolanta Miluska
Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: dr hab. (prof. UAM) Jan Grad
Prodziekan ds. studiów zaocznych i sprawa bytowych studentów: dr hab. (prof. UAM) Edward Jeliński

Instytut Filozofii
Dyrektor: prof. zw. dr hab. Tadeusz Buksiński
Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Barbara Kotowa
Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Roman Kubicki

Instytut Kulturoznawstwa
Dyrektor: proc. UAM dr hab. Jacek Sójka
Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Ewa Rewers
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Teresa Jerzak-Gierszewska

Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa
Dyrektor: prof. UAM dr hab. Kazimierz Robakowski
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Tadeusz Wallas

Instytut Psychologii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jerzy Brzeziński

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Helena Sęk

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Lidia Cierpiałkowska

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. UAM. dr hab. Jan Włodarek

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. UAM dr hab. Michał Chmara

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Aldona Żurek

KADENCJA 2002/2003–2004/2005

Dziekan: prof. UAM dr hab. Jan Grad

Prodziekan ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Wojciech Poznaniak

Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: prof. UAM dr hab. Edward Jeliński

Prodziekan ds. studiów zaocznych: prof. UAM dr hab. Witold Mazurczak

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Tadeusz Buksiński

Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Barbara Kotowa

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Roman Kubicki

Instytut Kulturoznawstwa

Dyrektor: prof. UAM dr hab. Jacek Sójka

Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Ewa Rewers

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Teresa Jerzak-Gierszewska

Instytut Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

Dyrektor: prof. UAM dr hab. Kazimierz Robakowski

Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Jerzy Babiak

Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Tadeusz Wallas

Instytut Psychologii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jerzy Brzeziński

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. UAM dr hab. Elżbieta Hornowska

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Lidia Cierpiałkowska

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. UAM. dr hab. Jan Włodarek

Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. UAM dr hab. Michał Chmara
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Aldona Żurek

KADENCJA 2005/2006–2007/2008

Dziekan: prof. UAM dr hab. Jan Grad
Prodziekan ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Wojciech Poznaniak
Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: dr hab. Witold Wrzesień
Prodziekan ds. studiów zaocznych: prof. UAM dr hab. Witold Mazurczak

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Tadeusz Buksiński
Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Barbara Kotowa
Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Roman Kubicki

Instytut Kulturoznawstwa

Dyrektor: prof. UAM dr hab. Jacek Sójka
Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. dr hab. Anna Grzegorzcyk
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Teresa Jerzak-Gierszewska

Instytut Psychologii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jerzy Brzeziński
Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. UAM dr hab. Elżbieta Hornowska
Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Lidia Cierpiałkowska

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. UAM. dr hab. Krzysztof Podemski
Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. dr hab. Rafał Drozdowski
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Aldona Żurek

KADENCJA 2008/2009–2011/2012

Dziekan: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz
Prodziekan ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Krzysztof Podemski
Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: dr Remigiusz Ciesielski
Prodziekan ds. studiów zaocznych: dr Jacek Zygorowicz

Instytut Filozofii

Dyrektor: prof. zw. dr hab. Tadeusz Buksiński

Zastępca dyrektora ds. naukowych: dr hab. Piotr Orlik
Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Roman Kubicki

Instytut Kulturoznawstwa
Dyrektor: prof. UAM dr hab. Jacek Sójka
Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. dr hab. Anna Grzegorzczak
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Teresa Jerzak-Gierszewska

Instytut Psychologii
Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jerzy Brzeziński
Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. UAM dr hab. Elżbieta Hornowska
Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Lidia Cierpiałkowska

Instytut Socjologii
Dyrektor: prof. dr hab. Rafał Drozdowski
Zastępca dyrektora ds. nauki: dr hab. Marek Krajewski
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Iwona Przybył

KADENCJA 2012/2013–2015/2016

Dziekan: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz
Prodziekan ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Ryszard Cichocki
Prodziekan ds. studiów stacjonarnych: dr Remigiusz Ciesielski
Prodziekan ds. studiów zaocznych: dr Jacek Zydorowicz

Instytut Filozofii
Dyrektor: prof. UAM dr hab. Roman Kubicki
Zastępca dyrektora ds. naukowych: prof. UAM dr hab. Ewa Nowak
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Mariusz Szykiewicz

Instytut Kulturoznawstwa
Dyrektor: prof. UAM dr hab. Jacek Sójka
Zastępca dyrektora ds. naukowych: dr Agata Skórzyńska
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr Rafał Koschany

Instytut Psychologii
Dyrektor: prof. zw. dr hab. Jerzy Brzeziński
Zastępca dyrektora ds. nauki: prof. UAM dr hab. Mariusz Urbański
Zastępca dyrektora ds. studenckich: dr hab. Błażej Smykowski

Instytut Socjologii

Dyrektor: prof. dr hab. Rafał Drozdowski

Zastępca dyrektora ds. studenckich: prof. UAM dr hab. Aldona Źurek