

WIESŁAW ANDRUKOWICZ

Uniwersytet Szczeciński

Promocja kultury – kultura promocji

W artykule przedstawiono pewne pułapki wynikające, jakby powiedział M. Kundera, z „wirów redukcji”, które spływają misję edukacyjną do zasady „albo–albo”. Albo zachowanie i przekazanie dziedzictwa kulturowego, albo jego zmiana, która z kolei może polegać albo na roztrwonieniu tego spadku (w pozornych grach lub walkach w imię jednej słusznej racji), albo na jego powiększeniu (w „metagrze” za Stanisławem Lemem, czyli grze na serio z ustalonymi lokalnie lub globalnie określonymi zasadami *fair play*). Można powiedzieć, że artykuł jest podejmowaną przez autora swoistą próbą uporania się z wizją „liberalnego konserwatyzmu”, dotkniętego zawsze niedomknięciem i pęknięciem, chociaż jednocześnie niedziałającego totalnie w chaotycznej przestrzeni znaków i znaczeń, lecz w przestrzeni porządkowanej dynamicznie, prowokującej do myślenia w natężeniu i napięciu biegunów oscylującego układu, w którym jeden biegun oznacza tożsamość, a drugi różnicę, jeden „kod rozumu” (dyskurs), drugi „kod serca” (intuicję).

Tak zestawione w „dynamiczną całość”, mają zachowywać, powiększać, zmieniać i przekazywać określone znaczenia (idee), które promują symbolicznie określone style życia w pewnym czasie, miejscu lub globalnie, stanowiąc podstawę naszego istnienia kulturowego. Pamiętając przy tym, że ów symboliczny świat jest zawsze wynikiem z jednej strony wypracowanej historycznie umowy społecznej by pewne znaki pośredniczyły i w jakimś stopniu zastępowały przedmioty, myśli i przeżycia, a z strony tego, co zawsze funkcjonuje poza konwencją¹. Wypracowane w ten sposób formy znako-

¹ W tym kontekście oznacza to, że ani bezwzględnie nie przyjmuję rozwiązania konwencjonalistycznego (J. Locke), jako efektu społecznej umowy, co do sposobu abstrakcyjnego etykietowania rzeczy, ani bezwzględnie nie odrzucam rozwiązania naturalistycznego (J.J. Rousseau), jako ewolucji naturalnej „mowy” zwierząt, dlatego że przyjmuję tu rozwiązanie komplementarne, w którym język jako całość (werbalny i niewerbalny) wbrew konwencjonalizmowi kontynuuje pewną ilość znaków obrazowych,

wania i wyrażania stały się i dalej się stają² naszym sposobem kultywowania pewnych znaczeń (idei), które mogą być zachowywane, powiększane i przekazywane (intrapersonalnie i interpersonalnie, werbalnie i niewerbalnie) poprzez słowa, obrazy, symbole czy sygnały emocjonalne.

To, że znaki pośrednio lub bezpośrednio odsyłają nas do określonego znaczenia, które nasączone jest filogenetycznie i ontogenetycznie określonym stylem życia, nie ulega żadnej wątpliwości. Trudność polega na tym, że jeden znak może mieć wiele znaczeń, tak samo jak jedno znaczenie może mieć wiele znaków abstrakcyjnych i naturalnych. Z tego powodu badanie kultury sprowadza się do postawienia ogromnie złożonego (w tym przeciwstawnego) zestawu pytań o te same i różne znaki oraz znaczenia. Jednym słowem są to ostatecznie pytania o fenomeny i wartości określonego stylu zachowania, myślenia, zamieszkiwania, ubioru, pracy, nauki, wypoczynku, komunikacji itd., czyli tego wszystkiego, co człowiek nabywa przypadkowo, systematycznie i „promocyjnie” w określonej społeczności lokalnej i globalnej.

Wzajemne przenikanie się lokalności i globalności wymusza nie tyle powszechną zgodę lub epistemiczny, etyczny i estetyczny chaos, ile przede wszystkim rzeczywistą grę negocjacji, czasami bardziej ludyczną, czasami bardziej agonálną, o istnienie lub współistnienie różnych stylów życia. W kotłowaniu stylów nie możemy mimo wszystko porzucić własnej intuicji tego, co dla wszystkich ważne, nawet w sytuacji, gdy nie ma ostrych granic między *sacrum* i *profanum*. Mówiąc metaforycznie, i nieco ironicznie, gdy diabeł nadużywa kadzidła i wody święconej, to anioł czasami musi użyć miecza i odwrotnie.

„Człowiek rzeczywisty” jako funkcja zmiany i reprodukcji kultury

Prawdopodobnie bezpowrotnie minęły czasy, gdy kultywowano jeden styl życia, i należy przyjąć dosyć oczywisty fakt, że mamy do czynienia z kryzysem kultury bezwzględnie zamkniętej³ wobec różnorodnych zjawisk i procesów społecz-

emocjonalnych i symbolicznych, a także wbrew naturalizmowi, od czasu do czasu przerywa tę ciągłość, by pokazać coś, czego do tej pory nie było w słowniku i w mowie.

² Mamy tu do czynienia z fenomenem kultury, który nie tyle jest *constans*, ile się staje, wobec faktu, że znaczenia, których jesteśmy jakoś świadomi, same muszą być usprawiedliwiane w trakcie i kontekście krytycznego dyskursu.

³ Próba ratowania takiego stylu jest dzisiaj tworzenie iluzji „społeczeństwa informacyjnego”. Tymczasem ilość informacji wcale nie przekłada się na obraz „prawdy”, nawet jako jakości „konstelacji” jej przeciwstawnego rozumienia, wręcz odwrotnie, skutecznie prowadzi do rozkwitu „turystyki internetowej”, stając się klasycznym przykładem rozproszenia znaczeń i „społeczeństwa dezinformacyjnego”.

nych, dlatego nie dziwi nas jakaś paradoksalna symbioza przeciwnych stylów życia, zresztą nie tylko w obrębie danej wspólnoty (zob.: Merton 1976; 1982). Oczywiście przyjęcie jakiegokolwiek kultury opartej na sprzecznych przesłankach wywołuje na ogół u zwolenników i przeciwników większej otwartości, naturalny odruch oporu. Lecz można się tu zgodzić z tezą T. Eagletona (1998, s. 20), że *ci, którzy szperają naokoło w poszukiwaniu stosownej siły, żeby zwrócić ją przeciwko „systemowi”, są przeważnie pełnokrwistymi monistami kryjącymi się w szatach pluralistów i zapominają, iż „system” jest wewnętrznie skonfliktowany i do szpiku kości spreczny.*

Strukturalna złożoność, zdaniem F. Inglisa (2007, s. 209), wynika chociażby z tego, że współczesna kultura jest zawsze mniej lub bardziej uporządkowanym *zbiorem opowieści, jakie opowiadamy sobie o nas samych*, powstałych w efekcie *społecznej produkcji znaków i znaczeń*. Bez względu na stopień i formę tego skonfliktowanego związku, również inni badacze (zob.: Berger, Luckman 1983) podkreślają, że kultura jest konstruktem społecznym, zależnym od naszej pozycji społecznej i relacji z innymi. Takie powiązanie zaś nie tylko wymusza sposób naszego ujmowania świata, który musi być fragmentaryczny i zróżnicowany (w tym przeciwny), lecz każe się w ogóle zastanowić, czy istnieje coś takiego, jak „wiedza prawdziwa” i czy istnieją ci, którzy ją obiektywnie autoryzują. W sytuacji gdy znaki i znaczenia uzależnione są od umiejscowienia społecznego, pojawia się pytanie: dlaczego racja jednych ma dominować nad racją drugich?

Zamiast więc stawiać pytanie: czy tożsamość określonego stylu życia może być budowana dynamicznie, należałoby przedtem zapytać: czy jego zachowanie i trwanie określone jest jedynie przez warunki zewnętrzne, czy również przez warunki wewnętrzne? Jeśli odpowiedź na pierwsze pytanie jest przecząca, a na drugie twierdząca, to otwartość wcale nie koliduje z tym, co zamknięte, a równocześnie może być identyfikowana z pojęciem autokreacji. Oznacza to, nie mniej, nie więcej, że kultura nie jest czymś, co po prostu bezwiednie przyswajamy, jak kalorie i witaminy, lecz jest naszą mniej lub bardziej dramatyczną grą (czasami pozorną grą, czasami zabawą, czasami walką) o innego lub z innym.

Najbardziej pobieżna obserwacja zjawisk i procesów społecznych utrwała nasze przekonanie, iż współczesny świat nie jest już synonimem stabilności ani w procesie reprodukcji kultury, ani w procesie jej produkowania, ani w procesie jej transmisji, ani w procesie jej odbioru. Dzieje się tak dlatego, że z jednej strony nie możemy zdobyć się na potrzebny dystans do wszechobecnego „wyścigu szczurów” o palmę pierwszeństwa w realizacji wizji „społeczeństwa informacyjnego”, z drugiej zaś nie możemy przebić się przez otaczającą nas „medialną zasłonę” rządzącą się swoistym mechani-

które w „szumie informacji” nie tylko nie szuka prawdy, ale, jak mówi Michel Foucault, jedynie uczestniczy w tworzeniu „systemu określającego możliwości wiedzy”, czyli subiektywnego ustalania statusu (prawdziwego lub fałszywego) wypowiedzi, jaka pojawia się w jego obrębie.

zmem „globalnej plotki”, „sterowanej paniki”, „szumu informacyjnego” czy też „samo-spełniającej się przepowiedni”. Mówiąc inaczej, ten paradoksalny dystans i siła prze-bicia potrzebna jest nam, by banalność i egalitaryzm „człowieka masowego”, bądź elitaryzm i bezkompromisowość „człowieka wyjątkowego”, ustąpiła miejsca krytycznej refleksji odsłaniającej „człowieka rzeczywistego” (za: Trentowski 1844) – czło-wieka wewnątrznie sprzecznego.

Taki stan rzeczy nie tylko sugeruje mapę najważniejszych kierunków myślenia i działania kulturowego, ale domaga się innego miejsca w złożonych relacjach między władzą/wiedzą a rozwojem rzeczywistego podmiotu kultury, którym może być każdy, kto w taki lub inny sposób odpowiedział sobie na pytanie: jaka jest „moja kultura”, za którą się z mniejszym, czy większym zaangażowaniem opowiadam, za którą bardziej indywidualnie lub zbiorowo odpowiadam, którą mniej lub bardziej kompetentnie opowiadam i według której krytycznie lub bezkrytycznie wypowiadam sądy o sobie i innych.

Wobec faktu, że w każdej kulturze panują określone zasady podziału wła-dzy/wiedzy i jej wpływów zasadniczo wyznaczających i utrwalających określony styl życia (charakter, ustrój) danego społeczeństwa lub grupy społecznej, istotna staje się strategia (re)konstruowania znaczeń i ich promocji. Właśnie w tym ostatnim przypadku władza i kultura ściśle się uzupełniają, zwłaszcza w takich obszarach, jak narodo-wość, klasa, rasa, wiek czy też płeć, budząc jednocześnie największe napięcia spo-łeczne i opór. Każdy ośrodek władzy stara się jak najbardziej skutecznie wpłynąć, na jak największą liczbę odbiorców kulturowych znaków i znaczeń, by zabezpieczyć sobie (zgodny z własnym interesem) pożądany efekt, który najczęściej oznacza krąże-nie wokół kulturowej tożsamości (promowanego stylu życia).

„Władza jest wszędzie”, stwierdził swego czasu M. Foucault, ponieważ „wszystko ją generuje” (Foucault 1985, s. 84). Zatem jeśli pojawia się jakaś promocja znaków i znaczeń realizowana w sferze społecznej, politycznej, gospodarczej, w jej tle ukrywa się element korzystny dla habitusu jakiejś władzy, który jest honorowany i nagradza-ny. Jak zauważył P. Bourdieu, „kulturowy habitus” władzy jest bezwzględnym ele-mentem „przemocy symbolicznej”, która pozorując rzeczywiste posunięcia w grze o wszystkich, *de facto* podtrzymuje spoistość i ład w swojej grupie, do której chce żebyśmy też należeli. Władza wyznacza swoją tożsamość, jako przestrzeń znaków i znaczeń, za pomocą których stara się przyciągnąć „wybranych”, wyróżniając ich od innych i wyznaczając „terytorium znaczeń”. Jednym słowem, poprzez swoje zinterioryzowane treści i narzędzia „przemocy symbolicznej” władza/wiedza robi wszystko, by zunifikować i scentrować tożsamość w zastygłym monolitu. Dlatego u podło-ża każdego znaczącego faktu kulturowego leży władza (autorytet, wiedza, dyskurs), a jednocześnie każde widzenie siebie i świata ma charakter kulturowy.

„Wartość rynkowa” określonej tożsamości staje się w ten sposób cenniejsza od rzeczywistych potrzeb konkretnych ludzi, które jeśli nie są negowane, to przynajmniej marginalizowane. Tymczasem, ci będący w opozycji do każdej władzy lub znajdując,

się na jej marginesie, są tam tylko dlatego, że albo bardzo nie ufają wszelkiej agresywnej promocji, albo są dostatecznie uodpornieni na narzucany im styl „karmienia” medialną „papką”. Współczesna władza/wiedza nie tyle monopolistycznie nakazuje ową „wartość rynkową”, czy też zakazuje, ile wszechobecnie i w miarę efektywnie oraz efektownie reklamuje zalecany styl życia. W ten sposób zasada „bezwładności informacyjnej” (jeśli często powtarzasz jakieś kłamstwo, to z czasem staje się integralną częścią antroposfery lub nawet socjosfery) promuje „kult” Jedności lub Różnicy, Szlachetności lub Pożytku, jako swoiste „opium dla mas”, które nie tylko zwalnia z samodzielnego myślenia, lecz w ogóle ze wszelkiego myślenia, które jest zawsze trudną i dramatyczną „różnojednią” (zob.: Andrukowicz 2006).

Między kodem sercem a kodem rozumu

Władza/wiedza dając gotowy produkt, w postaci takiej czy innej tożsamości kulturowej, na zewnątrz posługuje się określonym certyfikatem jej autentyczności i wartości, a jednocześnie wewnątrz stale kontroluje i ocenia, czy świat to kupi i jakie jest aktualne zapotrzebowanie. Jeśli jakieś nowe fakty mają „wartość rynkową”, to jest oczywiste, że również stają się ważnym orężem w walce o tożsamość. Stąd coraz częściej ważni „liderzy produkcji” tożsamości ustępują miejsca popularnym „liderom promocji”, a akcent przenosi się z mniej lub bardziej otwartej walki o kulturową tożsamość, gdzie stawką jest jeszcze jakaś treść i rozum, na samą formę produkowania romantycznych mitów, którymi się odstrasza lub przyciąga „klientów”. Tym samym „promocja kultury” przeradza się we wszechobecną „kulturę promocji”⁴.

„Kultura promocji” wykorzystuje łatwe, czytelne i utrwalone „myślowe szablony”, możliwe do wykorzystania nawet przez analfabetę kulturowego, których masowość i egalitaryzm sięgają zenitu, ponieważ wystarczy tutaj samo zanurzenie się w „mniemaniu tłumu” (w tak zwanej, mówiąc ironicznie, „mniemanologii stosowanej”) charakteryzującym się brakiem własnego pomysłu na życie, własnego smaku i osobistego poczucia więzi ze światem, co łączy się z pływaniem na falach enigmatycznej nieodpowiedzialności, dotkniętej syndromem minimalizmu umysłowego

⁴ A. Wernick (1991) uważa, iż współczesna kultura w coraz większym stopniu staje się „kulturą promocji”, a wiele współczesnych instytucji, organizacji i działań przypomina praktyki reklamowe, nie wyłączając tu nawet szacownych uniwersytetów. Nie liczy się już „marka”, „godność”, „szlachetność” ani jakakolwiek istota rzeczy, lecz zapadające w pamięć ekspresyjne lub impresyjne znaki. Posiadanie własnego logo, hymnu, stroju, witryny w Internecie czy wyrazistej nazwy zapadającej w pamięć, nie jest tu czymś wyjątkowym. W ten sposób „kultura promocji” nie tylko staje się obecna, ale przede wszystkim determinuje charakter i dynamikę tych sfer życia społecznego, które do tej pory nie miały wiele wspólnego z rynkiem.

(maksymalizm wymagałby mniej lub bardziej uporządkowanej analizy możliwych punktów widzenia). Jednym słowem, sama w sobie „promocja znaków i znaczeń” robi wszystko, by człowiek stracił zaufanie do siebie samego, by ostatecznie pozostał bierny jako konsument tożsamości, a nie jej producent, by tkwił w masie jako bezwładna jednostka, a nie stawał się indywiduum w trudnym i samotnym procesie duchowej autokreacji.

Wszechobecna „promocja” nie lubi „zimnego” myślenia, za to uwielbia falowanie „gorących” nastrojów (od totalnej negacji do totalnej afirmacji), które w zależności od siły argumentów (często tylko emocjonalnych) stają się przedmiotem rekomendacji rozlicznych miraży prawdy, będących jedynie językowymi maskami bardziej lub mniej świadomie nałożonymi na złożoną „twarz” znaczenia (maskami apodyktycznie wybranymi z różnie widzianego jej profilu), ujawniającymi się ciągle na nowo w sprzecznych postaciach. A to, że subiektywne miraże mogą wywoływać obiektywny skutek, nie jest już dzisiaj dla nikogo jakąś tajemnicą. Niekiedy dzieje się tak zgodnie z intencją ich autora (autorytetu, władzy), czasami wbrew tym intencjom.

W ten sposób każda władza/wiedza produkuje i promuje określony styl życia, oczywiście zawsze jak najbardziej prawdziwy, racjonalny i swojski wobec innych fałszywych, irracjonalnych i obcych, a nawet wrogich. Pojawiają się odpowiednie ideały, programy, lektury, rytuały, widowiska, marsze (czarnych, białych, zielonych, czerwonych, żółtych, różowych, pomarańczowych itd.), a wraz z nimi określone napięcia i konflikty. Jednym słowem tworzy się skomplikowana sieć powiązań i oddziaływań między kulturą a „strukturą społeczną”⁵, gdzie codziennością jest opór i konflikt.

Można się tu zgodzić z R.K. Mertonem (1976; 1982), że sednem życia społecznego są napięcia i konflikty między rolami, ale – jak stwierdza ten autor – paradoksalnie także w obrębie tej samej roli, stąd wymienia również ambiwalencje socjologiczne i antynomie normatywne postaw⁶. W efekcie tożsamość i status określonej grupy społecznej nie ma jakiegoś niezależnego istnienia, które by jednoznacznie i jednokierunkowo kształtowało oraz promowało kulturowe znaki i znaczenia. Te ostatnie zaw-

⁵ P. Sztompka przez strukturę społeczną w skali mikro i makro rozumie *czystą konfigurację stosunków społecznych, niezależnie od tego, między kim występują i czego dotyczą* (Sztompka 2009, s. 136). Wyróżnia przy tym „strukturę normatywną”, jako *sieć relacji między występującymi w obrębie organizacji regułami działania różnych osób zajmujących różne pozycje*. „Strukturę idealną” jako *sieć relacji pomiędzy występującymi w obrębie organizacji przekonaniami i poglądami osób zajmujących różne pozycje*, „strukturę interesów” jako szans dostępu do społecznie cenionych dóbr i przywilejów oraz „strukturę interakcyjną” jako typową formę komunikacji między osobami zajmującymi różną pozycję społeczną (tamże, s. 143–144).

⁶ Nie chodzi tu bynajmniej o zwykle zróżnicowanie postaw wobec jakiejś rzeczy lub działania (raz będą blisko, drugi raz w pewnym dystansie), lecz o zderzenie w jednej sytuacji przeciwstawnych biegunów postawy (np. w fenomenie „zdystansowanej troski”). Kluczowy dla zrozumienia tej postawy jest dynamizm całościowego napięcia i natężenia między przeciwstawnymi, choć dopełniającymi się w jednej roli, zachowaniami czy też myślami.

sze powstają w ramach dyskursu jako „struktury rozumienia świata” czy też „pola wiedzy” (Foucault 1998), co oznacza, że kultura jest pewnym rodzajem „tekstu”, który możemy „czytać bez zrozumienia” tego, jaka jest relacja między słowami a bytem lub „ze zrozumieniem” (ewentualnie z porozumieniem lub przedrozumieniem), przynajmniej stopnia trudności tej relacji, z zaciekawieniem powierzchownym (zgodnym z modą) lub głębokim (zgodnym z własną intuicją, idącą czasami „pod prąd” powszechnego stylu życia), nigdy jednak absolutnie dosłownie (obiektywnie), lecz zawsze z większym lub mniejszym brakiem.

Przy czym w zależności od stopnia i rodzaju „promocji”⁷ „tekstu” za każdym razem poprzez odpowiednio spreparowaną formę narzuca się jego „czytelnikowi” sposób, w jaki ma go „czytać” i rozumieć. Chodzi o to, że w chwili gdy zwrócimy naszą uwagę na „tekst”, zaczyna on dyktować nam perspektywę jego odczytania. Dla dobrej promocji szczególnie istotne jest to, żeby pojawiła się perspektywa o swoistych „rozmytych brzegach” (Wittgenstein), zniekształceniach, a nawet półprawdach (coś jest jako coś innego, bądź też jako fragment występuje w roli całości), których do końca nie jesteśmy świadomi, np. „tekst” odwołujący się do przesądzonych społecznie relacji między nacjami, rasami, płciami, generacjami itd., uchodzący za realny i obiektywny, w rzeczywistości może być idealistycznie fabularyzowany. Jednym słowem promowany „tekst” kreśli punkt widzenia bez obecności całej „mapy znaczeń”, który kieruje (steruje) interpretacją w ten sposób, by rzeczywisty interes odbiorcy został ukryty, a na pierwszy plan wysunął się interes nadawcy (poznaj całą prawdę (!), wygraj fortunę, wybierz szczęście, jednym słowem bądź koniecznie piękny, mądry i bogaty itd.).

Jest to mechanizm zastępowania dotychczasowych środków celami i to, co tylko służyło do realizacji potrzeby, staje się samą potrzebą. Do tego dochodzi mechanizm wpływu społecznego wynikający z przynależności do określonej grupy społecznej w szczególny sposób zaspokajającej potrzeby bądź mechanizm wyróżniania się od innych przez odrzucenie popularnych autorytetów lub naśladowanie niepopularnych. Promocja odbywa się zarówno poprzez zwiększanie popytu na „swoje”, jak i zmniejszaniu popytu na „inne”. Przy czym już bardzo rzadko wystarczy samo informowanie

⁷ Warto tu zauważyć, iż na ogół wyróżnia się promocję „informacyjną”, gdy chodzi jedynie o lakoniczne przekazanie pewnych danych o produkcie lub usłudze; „prostą”, gdy informacja jest rozbudowana; „zachęcającą”, gdy pojawia się element intrygującego tła; „złożoną”, gdy tło wysuwa się na pierwszy plan, zaś reklamowana figura pozostaje w pewien sposób w ukryciu; „wyrafinowaną”, gdy informacja ukryta jest pod postacią uczuć i pragnień odbiorcy, wykorzystując zawile i głęboko sięgające do wyobraźni skojarzenia (Dyer 1982). Bardzo często w sztuce pozyskiwania odbiorców stosuje się tzw. model DIPADA: – *Definition* (ustalenie potrzeb potencjalnych klientów); – *Identification* (zbadanie, jakie rzeczywiste potrzeby zaspokaja oferowany towar); – *Proof* (przekonywanie o zaletach produktu); – *Acceptance* (wywołanie pozytywnej postawy odbiorców wobec produktu); – *Desire* (aktywowanie pragnienia posiadania oferowanego produktu); – *Action* (sprowokowanie decyzji zakupu towaru) (za: Rudnicki 1996, s. 77).

czy też sama demonstracja myślenia i działania. Częściej pojawia się agresywne zachęcanie (nawiązujące do „realnego życia”, do opinii osób znaczących, modnego stylu czy nawet humoru lub ironii) z permanentną perswazją, a przynajmniej z pulsacyjnym (okresowym, ale regularnym) tworzeniem klimatu przychylności dla określonego „tekstu”, wyznaczając jego ekspozycję jednocześnie na płaszczyźnie kognitywnej (poznawczej), percepcyjnej (zmysłowej), afektywnej (emocjonalnej) oraz wolicjonalnej (wartościującej działanie).

Wszakże „promocję” (*promissum* – obietnica, przyrzeczenie) oraz „reklamę” (*reclamo* – krzyżeć do kogoś) można zdefiniować jako pewną organizację znaków i znaczeń zwiększających swą atrakcyjność, a jednocześnie zmniejszających niepewność ich potencjalnego odbiorcy. Stąd promocja (przynajmniej w pierwszej fazie) jest „głosem serca”, a nie „głosem rozumu”. Gdzie bardziej się liczy to, co nieświadome niż świadome, niewyraźne niż wyjaśnione, przyjemne niż trudne, atrakcyjne niż repulsyjne, wiarygodne niż nieprawdopodobne itd.

Można powiedzieć, iż kultura promocji zauważa „fałszywą świadomość” innych, nigdy zaś swoją, i gorliwie zapowiada wyprowadzenie z ignorancji. Władza/wiedza przejawia się tutaj w strategiach, w jakich znaki i znaczenia prezentują człowieka i jego świat z korzyścią dla jednych grup społecznych, a ze szkodą dla innych, wraz ze wskazaniem, jak mogą one utrwać lub zmieniać ów zestaw znaków i znaczeń. Zdaniem S. Halla (1980) promocje „tekstu” należy traktować jako „znaczące dyskursy”, które składają się z zaszyfrowanych kodów, przy czym wymienia on trzy strategie kodowania-dekodowania: „dominacyjno-hegemoniczną”, „negocjacyjną” i „opozycyjną”. Pierwsza akceptuje logikę „tekstu” przez wszystkie strony komunikacji, druga wprowadza element niezgody dekodującego, w trzeciej odbiorca „tekstu” w całości go nie akceptuje.

Sprzeczne znaczenia i fenomen epistemologicznego złącza

Jedno jest pewne, tam gdzie chodzi o zachowanie, przekazanie i interpretację „tekstu” (kultury), nigdy nie ma jednego solidnego „zewnątrznego punktu zaczepienia”, który mógłby nieaproxymatywnie podnieść coś do rangi prawdy absolutnej, dlatego że wiedza o kulturze jest wiedzą z „wnętrza kultury”. W ten sposób rozwój kulturowy wpisany jest w predykat ambiwalentny, ponieważ zawsze stoimy w polu rzeczywistego napięcia: natura – kultura, gdzie „wymownie milcząca” natura staje się jednocześnie miarą i tym, co należy opuścić (dzięki „mówiącej kulturze”), a mniej lub bardziej uporządkowany „tekst”, czyli zbiór narracji będących nie tyle ekwiwalentem natury,

ile uboższym wariantem jej doświadczenia, staje się jednocześnie miejscem wartości i krytyki.

Wynika z tego, że każdy „tekst” (kultura) zawiera kilka warstw znaczenia zachodzących na siebie, w proporcjach i relacjach ujętych koincydentalnie, niedających się opisać żadnym jednostkowym modelem realnych proporcji i relacji – obiektywną, subiektywną, realną i idealną. Takie bogactwo komplementarnych znaczeń jest naszym kulturowym wyzwaniem, naszą rzeczywistą wolnością, która manifestuje się w sporach, a nawet konfliktach, ograniczając apodyktyczne zapędy hierarchii, lecz ograniczoność nie oznacza naszej bezradności.

Obiektywne znaczenie „tekstu” zawierać się będzie w samym psychofizycznym efekcie promocji i wywoływać taką czy inną reakcję odbiorcy, np. w postaci odkodowania dominacyjnego, negocyjacyjnego lub opozycyjnego informacji, obrazu, zachowania itp., niezależnej od prawdziwych bądź nieprawdziwych intencji ich autora (autorytetu). Oznaczając zarazem, że jawny lub ukryty efekt „tekstu” może stworzyć bardziej realny ciąg przyczyn i skutków⁸, który wywołuje określone reakcje psychofizyczne (zauważenie oferty, akt „zakupu tekstu” bądź odrzucenie oferty) lub/i niezauważony intencjonalnie, bardziej idealny ciąg spontanicznych skojarzeń (gry wyobraźni, nawet gdy „tekst” nie do końca został zaakceptowany bądź nawet został odrzucony) „zapładniających” nas intelektualnie bez świadomości tego aktu.

Subiektywnym znaczeniem będzie próba określenia przyczyn i wartości zaistnienia takiego czy innego „tekstu”, która odwołuje się nie tyle do obiektywnej wiedzy, ile do „smaku”, czyli estetycznego i etycznego sumienia jej autora i interpretatora, wywołanego określonymi ekspresjami i impresjami, jako spontanicznymi odpowiedziami na konkretne bodźce zmysłowe lub/i umysłowe. Może być to próba realna, gdy znaczenie jest zarejestrowanie w świadomości interpretatora jako szerszy kontekst dokumentujący habitus autora (autorytetu), który może oznaczać zarówno bardziej, jak i mniej realistyczną konstatację nałożenia się tego, kim dotychczas był ich autor i tego, co aktualnie myśli i robi, ewentualnie, co zamierza (nie wykluczając ani syndromu hipokryzji, ani rzeczywistej przemiany). Może też stanowić próbę idealną, gdy znaczenie określonego „tekstu” wynika przede wszystkim z istotnego przekroczenia interpretacji sytuacyjnej i kontekstowej, tym samym z odwrócenia się od znaczeń dominujących na rzecz marginalnych lub opozycyjnych, które mogą wywołać „przypadkowy” impuls do przeszukiwania nowych kierunków myślenia i działania.

Oznacza to, że całościowe znaczenie nie może opierać się na zasadzie „albo–albo”, bo nie uniknie się pewnego uproszczenia (by nie powiedzieć prostactwa) co do for-

⁸ Każdy akt promocji „tekstu” jest początkiem powolnego lub gwałtownego ciągu kulturowych zdarzeń, nad którymi już nie panujemy do końca, a tym bardziej nie mamy takiej mocy sprawczej, by sprowadzić nasze działanie do swego początku w naszej woli. To, co zostało źle lub dobrze poczęte, staje się niezależnym bytem, który rozwija się zarówno zgodnie, jak i niezgodnie z naszą wolą. Każda wypowiedziana myśl i zaktualizowane działanie jest jedyne w swoim bytowym wydaniu i na zawsze wplecione w sieć relacji rzeczowych i formalnych przegrodzonego świata.

malnego podziału świata, gdzie zawsze jedno jest tylko prawdziwe i dobre, a wielobarwny świat jest złudzeniem. Tymczasem powinno ono opierać się na zasadzie „i to i to”, gdzie dla każdej pary przeciwieństw (obiektywny–subiektywny, realny–idealny) możemy znaleźć określoną sekwencję mediacyjną stanów pośrednich, co umożliwi ciągłą oscylację między skrajnościami (przedmiot–podmiot, istota jednostkowa–istota ogólna). Uzyskamy w ten sposób możliwość dookreślenia, uzupełnienia czy dopełnienia dynamicznego związku przeciwieństw i ostatecznie przyczynienia się do rosnącego obszaru dynamicznej tożsamości.

Stąd możliwie pełny obraz znaczenia określonego „tekstu” musi być bardziej złożony niż nawet oscylująca jedna para biegunów, przypominając formę krzyżowej ambiwalencji, w której przeciwieństwa nie schodzą się bezpośrednio, lecz za pośrednictwem innego przeciwieństwa (gdzie obiektywizm nie pokrywa się z realizmem, a subiektywizm z idealizmem), dookreślając się za pomocą epistemologicznego złącza (zob.: Andrukowicz 1994, s. 67). Skrajności w tym przypadku nie funkcjonują bytowo, tylko formalnie, mówiąc za M. Bachtinem, nie mają „własnego terytorium” wewnętrznego, a żyją wyłącznie na granicy (życiodajność granicy).

W takim ujęciu musi się pojawić obszar wyznaczający obiektywno-realne znaczenie „tekstu”, nie tylko niezależne od „widzimi się” subiektywnego realizmu, a tym bardziej od subiektywnego idealizmu poznawczego, ale też oddzielone od tego, co obiektywno-idealne. Możemy je nazwać „czysto przedmiotowym” (poza bezpośrednim zasięgiem „czystego podmiotu”, jak u Kanta), wpisującym się w „żelazną logikę” przyczyn i skutków. Nawet jeśli niewiele wiemy o tych „uśrednionych” przyczynach, jak twierdził D. Hume, to jednocześnie nie mamy wątpliwości, że w określonych warunkach czasoprzestrzennych woda ogrzana paruje, tworząc chmury, a para skroplona opada na ziemię, czasami w postaci deszczu. Jeśli ktoś mówi coś innego, to jest kłamcą lub kretyńcem. Z kolei znaczenie obiektywno-idealne jest tym, co wpisuje się w obszar przedmiotowo-podmiotowy, wbrew Kantowi nie tylko wyznaczony dla zjawisk empirycznych (ekstraspekcyjnych), ale też dla zjawisk introspekcyjnych. Figury geometryczne człowiek odkrył, a nie wymyślił, trójkąt równoramienny w swojej doskonałej istocie nie istnieje w czasoprzestrzeni, a mimo to, jeśli znany logikę jego tworzenia, to jest ona uniwersalna i może nam służyć w czasie i przestrzeni. Przy najmniej w tym przypadku Pitagoras i Platon mieli rację.

Natomiast znaczenie subiektywno-idealne („czysto podmiotowe”) zarezerwowane jest wyłącznie dla eksperymentów myślowych, otwartych na wypróbowywanie możliwości pozwalającej wyjść poza utartą drogę interpretacji, na dowolne kształtowanie marzeń i fantazji, dowolnie wplecionych w materiał wyobraźni. Nawet jeśli wiele z tych eksperymentów na przyszłości okazuje się tragiczną pomyłką, to jakaś część z nich staje się nową pożywką dla „drożdży” wyobraźni twórczej, a zaczyn niezrealizowany w ontogenezie, czy nawet w następnym pokoleniu, może zostać wypróbowany w kolejnym. Natomiast znaczenie subiektywno-realne jest tym, co wpisuje się w obszar przedmiotowo-podmiotowy (tym razem po drugiej stronie obszaru obiektywno-ideal-

nego) odnoszący się do naszego sposobu odbierania znaków-słów, znaków-obrazów, znaków-sygnalów i znaków-symboli.

Ignorując ten mechanizm „wieloznaczności uporządkowanej” epistemologicznym złączem, samo odkodowanie takiego czy innego jednego znaczenia (np. przez obiektywną egzegezę lub subiektywne użycie) nie może uruchomić swoistego napięcia między usiłowaniem uniknięcia fanatyzmu i autorytarnego podporządkowania a niedopuszczeniem do totalnej relatywizacji i samowolności. Bardzo dobrym przykładem tego mechanizmu jest stwierdzenie B.F. Trentowskiego (1844, t. II, s. 393): *kto we wszelkiej różni nie dostrzega jedni, a we wszelkiej jedni różni, czyli nie pojmuje różnojedni, ten niech da pokój filozofii!* To, że łatwiej być subiektywnym interpretatorem „tekstu” niż obiektywnym, nikogo nie zaskakuje, jednak już Heraklit zauważył, iż bez obiektu nie byłoby subiekta, a obiektywność, jego zdaniem, jest nie tyle zaprzeczeniem subiektywności, ile zdobyciem nad nią przewagi. Powtórzenie tej tezy znajdujemy wiele wieków później u J.G. Fichtego (1996, s. 107). Jego zdaniem, oba rodzaje interpretacji *odróżnione zostają tylko w refleksji*, dlatego ustanowienie ich granicy oznacza zebranie je razem. Z kolei zebranie obu razem nie jest możliwe bez ustanowienia granicy. Znaczenie obiektywne nie może poprzedzać odkodowania znaczenia subiektywnego ani po nim następować, ponieważ *ilościowo podzielność jest niczym, jeśli nie ma czegoś ilościowo podzielnego* (tamże). *Trzeba więc jakby oscylować pośrodku, pomiędzy obydwoma przeciwnymi określeniami tej idei* (tamże, s. 313). Stąd można wysnuć wniosek, że istotna jest nie tyle granica między subiektywizmem i obiektywizmem, realnym i idealnym, ile mechanizm pośredniczącego złącza umożliwiający przechodzenie jednej jakości w drugą.

Edukacja wobec kodu komplementarnego

Sam akt przyjęcia takiego a nie innego znaczenia nie określa jednoznacznie, że albo stoimy na twardym gruncie ontologicznym, albo mentalistycznym, albo lingwistycznym, lecz że wszystko łączy się ze wszystkim (w określonych relacjach, kierunkach i proporcjach), a żadnej części nie można uznać za bardziej fundamentalną od pozostałych. Każda wynika z własności pozostałych, ujawniając się w ruchu myśli i działań kulturowych. Dlatego nie wymaga to ostrego podziału zakładającego, że albo „jesteśmy w świecie”, albo „świat jest w nas”, zawsze bowiem jest to jeden świat odczuwany-widziany-myślany-przeczuwany. Czasami możemy być po prostu bardziej w świecie, czasami świat może być bardziej w nas, a naszej realnej i subiektywnej aktualizacji odczuwania, widzenia, myślenia i przeczuwania zawsze towarzyszy idealna, realna, obiektywna i subiektywna potencja odczuwania, widzenia, myślenia

i przeczuwania. Nie ma tu dylematu „albo–albo”, jest tylko paralelizm i stosunek proporcji „tego i tego”.

Oczywiście musimy ponosić jakieś koszty w postaci ambiwalencji poznania, która sprawia, że przenosząc świat w obszar świadomej siebie antroposfery i socjosfery (w postaci znaków werbalnych i niewerbalnych), zaczyna on jednocześnie tracić na ostrości i ulegać zniekształceniom generalizacji. Z kolei wchodząc (zanurzając się) w świat, musimy dotykać irracjonalności (czasami transracjonalności). Dlatego bliskość i zdystansowanie nie powinny mieć charakteru wykluczającego, lecz implikująco-funkcjonalny (komplementarny). Świat poza nami nigdy nie pojawiłby się w nas, jeśli nie byłby tym samym światem (niekoniecznie takim samym). Natomiast świat w nas nigdy nie uzyskalby statusu ogólnego, gdyby nie napotkał żadnego oporu świata zewnętrznego.

To, że świat się zmienia wraz z ilością i jakością naszych z nim kontaktów, nie musi oznaczać, iż zawsze mamy do czynienia z innym światem. Może to znaczyć, że zmieniliśmy się my sami i powodować, że statyczne ujęcie świata będzie nas degradować, jest bowiem jego ujęciem zredukowanym do nas samych. W sensie formalnym (a nie bytowym) mamy tutaj do czynienia z ujęciem „czysto” przedmiotowym (realno-objektywnym) i „czysto” podmiotowym (idealno-subiektywnym), chociaż w rzeczywistości wszystko łączy się ze sobą komplementarnie (zob.: Andrukowicz 1994). Ujęcie formalne potrzebne jest jedynie po to, by podobnie jak u Kanta pokazać, iż „czysty” przedmiot jest poza bezpośrednim zasięgiem „czystego” podmiotu, lecz jednocześnie wbrew Kantowi dotarcie do rzeczy samej w sobie nie musi odbywać się jedynie przez kanał fenomenów empirycznych, ale może także docierać przez kanał fenomenów symbolicznych. Zatem nie tylko naukowcy, lecz i poeci mogą docierać do rzeczy samej w sobie i nie musi być takiej nieprzeniknionej przepaści między nauką i sztuką, jaką rysował nam Kant.

Poznanie nie pojawia się na fundamencie, lecz w relacji rekonstrukcji do konstrukcji, jednostkowości do ogólności, intensyfikacji do ekstensyfikacji, przedmiotu do podmiotu i odwrotnie. Jego paradoksalnie porządkującą regułą jest oscylacja w wielobiegunowym polu wzajemnego dookreślenia, przystająca do naszych aktualnych i potencjalnych możliwości, potrzeb i aspiracji poznawczych. W związku z tym określony „tekst” nie może być tworzony i odbierany ani w ramach kodu dominującego, ani nawet negocyjacyjnego (gdzie mimo wszystko akceptuje się podstawowy układ znaczeń), lecz w ramach kodu komplementarnego, gdzie mamy jednocześnie tezę i zaprzeczenie, chociaż niekoniecznie w ich wersji teleologicznej, prowadzącej do ich absolutnej syntezy⁹.

⁹ Tym bardziej że w cieniu „absolutnej syntezy” Hegla mamy (od wielu lat prawie niezauważoną) wersję „dynamicznej syntezy”, którą zaproponowali P.J. Proudhon i B.F. Trentowski, gdzie antynomiczne bieguny znaczenia nie tylko nie znajdują rozwiązania, lecz tak samo jak przeciwstawne bieguny ogniwa elektrycznego są przyczyną ruchu, życia i postępu. Obaj twierdzili, że zagadnienie tezy i antyte-

Tymczasem ograniczenia kulturowe (narzucone „szablony myślenia”, wynikające z wytyczonego terytorium znaczeń i narzuconych interpretacji) w żaden sposób nie mogą powstrzymać erozji ejdetycznej znaków i stagnacji naszych wyobrażeń rzeczy. Jak napisał Platon, zewnętrzny „tekst” nie dociera do wnętrza człowieka, ale pozostawia go na zewnątrz, ze znakami obcymi jego istocie, które nie pozwalają uniknąć pewnej bierności w odbiorze treści już uformowanych, pozostających poza odbiorcami gotowych znaczeń. Zastępowanie kontaktu z rzeczą sprawia, że w zasadzie nic nas nie dziwi, że zbyt łatwo utożsamiamy porządek formalny z porządkiem bytowym, czy też subiektywny z obiektywnym. *Ten, co myśli, że sztukę w literach zostawia, i ten co ją chce z niej czerpać, jak gdyby z liter mogło wyjść coś jasnego i mocnego, to człowiek bardzo naiwny* (Platon 1958, s. 121).

Wprawdzie już Platon zdawał sobie sprawę z tego, że zbliżenie się do rzeczy skutkuje zwiększeniem się obszaru bezpojęciowego (czasami zwodząc na manowce, czasami uwodząc niedomówieniami, czasami granicząc z szaleństwem), lecz mimo wszystko warto podjąć to ryzyko w imię „szlachetnej nadinterpretacji” niż nawet najbardziej pożytecznej „interpretacji interpretacji”, odsuwającej na dalszy plan bieżące życie i osobisty stosunek do świata. Jak napisał w odniesieniu między innymi do tej tezy Platona A. Schopenhauer (1995, s. 96), każdy autor komentujący komentarze (pośrednie opisy, przedstawienia, reprezentacje) *przeważnie coś sobie myślał, ale niczego nie oglądał; pisał je na podstawie refleksji, ale nie intuicji i dlatego właśnie są przeciętne i nudne*. Zdaniem tego autora żaden „tekst” (kultura) nie zastąpi naszego własnego doświadczenia rzeczy. Stąd też jego paradoksalne stwierdzenie, iż *niebezpiecznie nawet czytać na jakiś temat, zanim nie myślało się nad nim samemu* (tamże, s. 107). Czytanie bowiem, jego zdaniem, to zawsze *myślenie cudzą głową*.

Schopenhauerowi nie chodzi o to, by w ogóle nie czytać. Wręcz odwrotnie, trzeba czytać jak najwięcej, lecz w czytaniu zawsze podążać za własną intuicją (naocznością niewyraźnego i nieznanego dotąd ujęcia rzeczy, prywatną estetyką czy też impresją), a nie jedynie „myśleć cudzą głową”, czyli tylko szukać pytań i odpowiedzi wśród uporządkowanych narracji, chociaż i tutaj pewnym wyjątkiem może być poezja i każda sztuka artystyczna. Tymczasem we współczesnej edukacji, szczególnie instytucjonalnej, przeważnie ograniczonej do skutecznego interpretowania kodu dominującego,

zy nie polega na ich zlanu się w jedno, co byłoby ich śmiercią, ale na ich „nieprzerwanie niestałej” równowadze („oscylacji prostującej układ”), zmieniającej się wraz z samym rozwojem człowieka i społeczeństwa. Sprzeczności tkwiące w rozwoju nie byłyby rozwiązywane za pomocą jakiegoś metarozumu strukturyzującego całość, lecz tylko za pomocą „wolnej woli” utrzymującej nieustannie „chwijną równowagę” między zantagonizowanymi biegunami. Warunkiem każdego rozwoju byłby nie tyle ruch diachroniczny (negacja znosząca swoją poprzedniczkę), ile ruch synchroniczny zachowujący różnicę i oscylację znaczeń, który w swym wahadłowym ruchu jest tylko odmłodzeniem tradycji, gdzie pozornie przeciwstawne znaczenia opierają się w gruncie rzeczy na zawsze jednakowych, choć z różnych stron widzianych podstawach.

rzadziej negocjacyjnego, nie chodzi już o to „coś”, co jest reprezentowane i wyrażane przez dyskurs, lecz o samo (w miarę atrakcyjne i czytelne) prezentowanie „tekstu”. Nie chodzi o trudne i złożone dochodzenie do odpowiedzi na pytanie, jak jest naprawdę, lecz o podtrzymanie mitu, że wszystko jest oczywiste. Dlatego nikt nie pyta: co ten „tekst” kiedyś znaczył i co znaczy tu i teraz, czym się staje w innym kontekście i co jeszcze może znaczyć? Wystarczy nam, że spytamy: czy przyciągnął twoją uwagę?, czy jest czytelny?

W związku z tym z trudnością przychodzi nam zrozumienie faktu, iż każda kultura ma działanie obosieczne: wciągające w „wir redukcji” lub ukazujące szerszą perspektywę. Taki redukcjonizm będzie istniał zawsze, gdy postawimy na zasadę „albo tożsamość, albo różnica”, gdzie pierwsze kolonizuje (bierze w posiadanie) nasze zewnętrzne widzenie znaku i znaczenia, drugie zaś nie może nawet negocjować znaków i znaczeń. Tymczasem każdy „tekst” jest strukturalnie złożony (w różnych proporcjach subiektywnego, obiektywnego, realnego i idealnego znaczenia), gdzie nic nie jest bezwzględnie autonomiczne, a jedynie funkcjonuje na pograniczu dyskursu i intuicji, będąc awersem lub rewersem (nie mówiąc o bokach) tego samego poznania, czyli jego odwrotną stroną w odkrywaniu rzeczywistości. Każde znaczenie w gruncie rzeczy jest częścią mniej lub bardziej skonfliktowanego i burzliwego rodzinnego związku, w którym czasami wchodzi się w trudny dialog, a czasami ostry spór, a nawet zabójczy konflikt, lecz nawet to ostatnie nie zaprzecza więzi jako takiej.

Trudny związek nie gubi w tym wypadku jakiegoś obszaru autonomii, o ile obiektywizm podkreśla to, co recepcyjnie zgromadzone w pośrednich opisach świata, a subiektywizm podkreśla to, co percepcyjne (indywidualnie doświadczane i przeżyte), czyli jedyne w swoim rodzaju i bezpośrednie. Jeśli obiektywizm wspiera się na znakach-słowach i znakach-symbolach, to subiektywizm posługuje się przede wszystkim znakami-obrazami i znakami-sygnałami. Stąd pierwszy zdolny jest do swobodnego posługiwania się komunikatem liniowym i werbalnym, drugi zaś do posługiwania się komunikatem lateralnym i obrazowym. O ile z charakteru swej istoty obiektywizm musi „znieczulać” (stosować anestezję) na wrażliwość faktury i szczegółu, skupiając uwagę na tym, co dotyczy pewnej „uśrednionej” klasy obiektów lub zjawisk, o tyle subiektywizm musi wejść do „piekielka realności”, by bez swoistej narkozy anestezji doznać przyjemności lub nieprzyjemności „życiowych smaków”.

W sytuacji gdy permanentnie w jakiś „tekst” wpisujemy porządek logiczny, semantyczny, symboliczny, jednocześnie redukując porządek estetyczny, zmysłowy i analogiczny, człowiek w dłuższym okresie staje się „anestetycznym narkomanem” obojętnym na konkretne przeżycia egzystencjalne. W sytuacji odwrotnej staje się stałym „klientem zmysłowego piekielka” obojętnym na potrzeby mentalne. Wszystko na to wskazuje, że mamy tu do czynienia z absolutną ambiwalencją epistemologiczną, gdzie porządek zobiektywizowany, dyskursywny i umysłowy daje, co prawda, ogólne

i rozległe pojęcie świata, lecz jednocześnie oddala od rzeczy samej w sobie. Natomiast porządek subiektywny, intuicyjny i zmysłowy wprowadzie zbliża do rzeczy, lecz jednocześnie oddala od intelligibilnych struktur świata.

Logika komplementarności

Taki stan rzeczy w oczywisty sposób pachnie paradoksem, który dzisiaj nie tyle powinniśmy eliminować poprzez hipostazę czy zasadę „albo–albo”, ile świadomie ujawniać, uwydatniać, akceptować i – gdzie się tylko da – także promować. Jednak promocja, by nie była tylko pożyteczna dla samego nadawcy, musi ocierać się o ujęcie komplementarne, o autorytet otwarto-zamknięty, który już na pograniczu średniowiecza i nowożytności proponował Mikołaj z Kuzy, jako „zbieżność przeciwieństw” („uczoną niewiedzę”, „miłosny uścisk”, czy *possest*). Chodziło o to, aby widząc dynamiczną całość, w tej „żywej syntezie” nie tracić z pola widzenia proporcji. Zatem momentów, w których obiektywne nie jest absolutnie niezależne od subiektywnego (i odwrotnie), ale w określonej relacji i proporcji tych biegunów, w określonej koegzystencji i współpracy, od której zależy głębokość i skala naszego poznania. Ustanowienie granicy oznacza tu jednocześnie współwystępowanie, bycie zaś obok, a nawet razem po wszystkich stronach granicy, nie jest możliwe bez ustanowienia złącza. W tym sensie określony „tekst” zostaje rozciągnięty w jakąś chwilę, a absolutne znaczenie (na zasadzie „albo–albo”) jest poza czasem i poza przestrzenią i może być tylko przedmiotem pragnienia lub mniemania.

Dlatego możemy śmiało powiedzieć, że tam gdzie następuje redukcjonizm tego widzenia, tam brakuje pełnego wymiaru racjonalności, która wymaga całościowego rozpatrzenia i sprzężonej struktury, w której rozwój jednego bieguna rzutuje na rozwój drugiego, tworząc coś na kształt trudnej, czasami dramatycznej jedności przeciwieństw („różnojedni”, *coincidentia oppositorum*), czyli komplementarnego istnienia tego, co aktualne i tego, co potencjalne, realne i utopijne, obiektywne i subiektywne, jednostkowe i ogólne itd., i to niezależnie, której strony jesteśmy bardziej świadomi, bo – jak mówi G. Bachelard – *istota jest funkcją stosunku*.

Oznacza to, że ani obiektywizm nie wyznacza obszaru subiektywizmu, ani odwrotnie, lecz każdy jest częścią naszego poznania, którą krytycznie negując, nie jesteśmy w stanie ani totalnie zakwestionować, ani totalnie zaaprobować. Zasadnicza trudność tego związku polega na tym, iż nie ma w nim twardego podłoża ani „niczego naprawdę zdobytego”, sytuując jakiś element tej układanki w sytuacji uprzywilejowanej. Jak można się domyślać nie ma tu „złotego środka” (czegoś tak samo obiektywnego, jak i subiektywnego). Należałoby raczej zaufać mechanizmowi oscylacji, jak mówią fizycy, paradoksalnie „prostującej układ”, który charakteryzuje odpowiednie

napięcie (siła) i natężenie (częstotliwość) prowokujące mniejszy lub większy „dynamiczny porządek”. Możemy zatem bez większych oporów przyjąć swoistą „teorię poznania komplementarnego” (za Nielsem Bohrem), a nawet „logikę komplementarności” (zob.: da Costa, Krause 2003).

W „teorii komplementarnej” dynamiczna całość zawiera przynajmniej dwa opisy swojej dziedziny przedmiotowej, dotyczące tego samego uniwersum. Wzięte z osobna nie dają one zadowalającego opisu zjawisk, natomiast ich połączenie w jeden opis prowadzi do sprzeczności (tamże, s. 11). Sprzeczność, o której mowa, występuje w ramach klasycznej logiki Arystotelesa. Nie ma jej w propozycji logiki komplementarnej, która jest w stanie skutecznie ominąć niebezpieczne pułapki zarówno sylogistyki, jak i potocznej semantyki, dotyczącej zwłaszcza trudnych do zwerbalizowania bytów fizycznych na poziomie kwantowym, czy też bytów psychicznych pozostających poza wyraźną świadomością podmiotu. Logika komplementarna dopuszcza do zaistnienia opisu, jako tezy zarówno w postaci zanegowanej, jak i niezanegowanej, a zarazem nie dopuszcza do „przepelnienia” w każdym przypadku, gdy dochodzi w jej obszarze do współwystępowania sprzecznych tez. Taki efekt uzyskujemy dzięki zastosowaniu „filtra”, który ma postać alternatywnej relacji konsekwencji, co ostatecznie pozwala wyłączyć działanie niepożądanych skojarzeń (tamże, s. 12 i n.).

Tak czy inaczej rozumiana komplementarność nie jest zwyczajną kumulacją części, lecz wypadkową ich funkcji, w której poszczególne części tracą lub nabywają spośród realnie i potencjalnie możliwych te właściwości, które modyfikują efekty ich równoczesnego (nie znaczy to oczywiście równoważnego) dookreślenia. Efekty te w zależności od zróżnicowanego splotu właściwości i relacji (różnic w proporcji, siły napięcia i natężenia biegunowego, charakteru przedmiotu, uposażenia jakościowego podmiotu) nigdy nie są takie same, jakie byłyby efektem redukcji lub sumowania. Dlatego taki mechanizm zmusza do odrzucenia każdej interpretacji bezwzględnie zamkniętej, tak samo jak i interpretacji bezwzględnie otwartej, na rzecz interpretacji otwarto-zamkniętej, której nie tyle jesteśmy jedynymi autorami, ile permanentnie się stajemy.

Każdy samodzielny użytkownik „tekstu” niezależnie od zakładanego celu czy sposobu poruszania się w konkretnej przestrzeni epistemicznej, estetycznej lub etycznej nie porusza się pewnie w „terenach oznakowanych drogowskazami” (np. obiektywne, subiektywne, realne, idealne), tym bardziej nie błądzi bez żadnego celu i ładu, lecz razem z innym (użytkownikiem) lub samotnie wykorzystując dynamicznie całą „mapę znaczeń”, skanuje komplementarne przedstawienie rzeczywistości. Tym samym, niestety, nie sprzyja to wygodnemu reprodukowaniu określonego „tekstu” (kultury) przez określoną władzę/wiedzę, promującą poprzez intensywną i wszechobecną gadaninę, pisaninę i płytką ciekawość tego, ile kultowe, modne i wygodne. Ma rację M. Foucault, że każda władza nie tyle promuje różne kultury, co definiuje samo pojęcie „kultury”. *Nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nim*

pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy (Foucault 1998, s. 34). To dyskurs/wiedza, zwany „tekstem”, tworzy jakąś „promocję kultury” i jakąś „kulturę promocji” jako przedmiot edukacji, określając tym samym wszystkie sposoby jego użycia.

Dopiero komplementarność („i to, i to”) promocji kultury i kultury promocji, a nie redukcjonizm („albo–albo”), uświadamia nam bezsensowność wszelkiej walki prowadzonej do unicestwienia życiodajnego pogranicza, a nawet w jakimś stopniu jałowość wszelkich dyskusji „za i przeciw” (choć należy rozumieć ich praktyczną rolę), w rzeczywistym świecie stoimy bowiem zawsze w obliczu nieredukowalnych biegunów kulturowego myślenia i działania, których eliminacja i selekcja czyni gwałt na dynamicznie ujętej całości. Zawsze jest jakieś „za” i zawsze jest jakieś „przeciw”, czasami tylko bardziej „za”, czasami bardziej „przeciw”. Niezależnie od proporcji obie strony postawy są równoczesne (choć nie równoważne w konkretnym ujęciu) w całej sieci synchroniczno-diachronicznej relacji między naturą, kulturą, strukturą społeczną, językiem, komunikacją, rozumieniem oraz ich wzajemnego oddziaływania, dookreślania i uzupełniania.

Zakończenie

Ujęcie komplementarne nie ustala kanonicznie żadnego dominującego znaczenia „tekstu” (kultury) ani w sensie historycznym, ani przestrzennym, ani teoretycznym, ani praktycznym. Natomiast przekonuje do zniesienia silnej wiary, iż promocja kultury powinna wyrażać się przede wszystkim w porządku dyskursywnym, a nie także w porządku intuicyjnym. Tymczasem zasadniczo nie chodzi o taki czy inny dyskurs, czy też o zdolność jego podtrzymania i promowania, lecz o wzbogacenie potrzeby jego pogłębienia oraz doskonalenia. Dla edukacji człowieka może to oznaczać, że nic do końca nie jest zamknięte, proste czy też pożyteczne i nic do końca nie jest otwarte, niezrozumiałe czy też szlachetne, że właśnie w imię nonkonformizmu edukacja powinna być również konserwatywna, a w imię pożytku – szlachetna, czy w imię namiętności i przyjemności – także uporządkowana i repulsywna.

Kultura, by rozwijać się, musi być zwyczajnie wymagająca i trudna, dlatego powinno być także miejsce na mądrą i sprawiedliwą, a nie tylko inteligentną i sprytną „promocję”. Chodzi o promocję, która nie tyle dąży do myślenia i działania za innych, a tym bardziej tylko dla innych (lub w imieniu innych), ile przede wszystkim z innymi. Czyni to nie przez wzgląd na masową prywatyzację kultury (korzystną dla słabych jednostek), lecz przez wzgląd na ich rzeczywisty rozwój, w którym są zawsze jakieś zyski i straty, szanse i zagrożenia, naciski i opory, wciągania i wypychania itd. Dlatego że człowiek nie istnieje ani przede wszystkim w stosunku do świata rzeczy, ani przede wszystkim w stosunku do świata ludzi, lecz w „chwijnej równo-

wadze” dzięki pośrednictwu ludzi spotyka się z rzeczami i dzięki rzeczom rozumie lepiej siebie i innych ludzi. Chwiejna równowaga jest tu pewnym ograniczeniem, lecz właśnie świadome ograniczenie nie czyni nas bezradnych, wręcz przeciwnie czyni nas bardziej współodpowiedzialnych, by to, co na wspólnej drodze jest tylko inną jej stroną, innym punktem widzenia, zostało wciągnięte w horyzont naszego całościowego widzenia.

Wszelka owocna analiza „tekstu” (kultury) powinna zaczynać się od przeglądu, rozpoznania i wyjaśnienia wszystkich jawnych i ukrytych znaczeń, a gdy tylko zaczniemy zastanawiać się nad ich relacjami i proporcjami, wtedy dopiero pojawi się złożona organizacja znaków i znaczeń ujawniająca to, co stanowi istotę badań nad kulturą człowieka – jej powiązania i nieciągłości. Wynika z tego, że każdy może zakodować i odcodować „tekst” (kulturę) wieloznacznie: na poziomie obiektywnym (realnie – idealnie) lub/i na poziomie subiektywnym (realnie – idealnie). Tak jak tworzymy i wychwytyjemy wieloaspektowo powtarzalny rytm i niepowtarzalną melodię, to jednak tylko wspólnie, rytm i melodia, tworzą odpychającą (dysonansową) lub przyciągającą (konsonansową) harmonię i muzykę. Tak samo tylko konfiguracja przeciwstawnych znaczeń (nie wykluczając mimo wszystko pewnej tu i teraz dominacji jednego znaczenia) tworzy właściwe środowisko wzrostu pełnej prawdy, dlatego że – jak napisał swego czasu S. Hessen – akt jej rozumienia „jest twórczym aktem duchowym”.

Bibliografia

- ANDRUKOWICZ W., 1994, *Antycypacja kierunku i modelu edukacji*, Wyd. Naukowe US, Szczecin.
- ANDRUKOWICZ W., 2004, *Dydaktyka komplementarna*, Wyd. WSP TWP, Warszawa.
- ANDRUKOWICZ W., 2006, *Szlachetny pożytek. O filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*, Wyd. Naukowe US, Szczecin.
- BERGER J., LUCKMANN T., 1983, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa.
- DA COSTA N.C.A., KRAUSE D., 2003, *The logic of complementarity*. ([Http://www.cfh.ufsc.br/~dkrause/prepub.html](http://www.cfh.ufsc.br/~dkrause/prepub.html)).
- DYER G., 1982, *Advertising as Communication*, Methuen, London.
- EAGLETON T., 1998, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Wyd. Spacja, Warszawa.
- FICHTE J.G., 1996, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. I, tłum. M.J. Siemek, PWN, Warszawa.
- FOUCAULT M., 1998, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wyd. Aletheia, Warszawa.
- HALL S., 1980, *Encoding/decoding*, [w:] S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, P. Willis (red.), *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*, Hutchinson, London.
- INGLIS F., 2007, *Kultura*, tłum. M. Stolarska, Wyd. Sic!, Warszawa.
- MERTON R.K., 1976, *Sociological Ambivalence and Other Essays*, Free Press, New York.
- MERTON R.K., 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa.
- PLATON, 1958, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa.

- RUDNICKI L., 1996, *Zachowania konsumenta na rynku*, Wyd. Akademii Ekonomicznej, Kraków.
- SCHOPENHAUER A., 1995, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, tłum. J. Garewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- SZTOMPKA P., 2009, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wyd. Znak, Kraków.
- TRENTOWSKI B.F., 1844, *Myślini, czyli całokształt loiki narodowej*, Wyd. Kamieński, Poznań.
- WERNICK A., 1991, *Promotional Culture: Advertising, Ideology and Symbolic Expression*, Sage, London.

Promotion of culture – culture of promotion

The article presents some traps that result from, as M. Kundera would say, “the turbulences of reduction”, which bring the educational mission down to the rule of “either – or”: either keeping and handing down cultural legacy or its change. It can be said that that the article is a specific attempt of coming to terms with the vision of „liberal conservatism” always affected by the lack of closure and crack. At the same time it does not act totally in a chaotic space of signs and meanings, but in a space that is put in order dynamically and that is thought-provoking in the intensity and tension of poles of an oscillating system where one pole signifies identity and the other – difference; one – “code of reason” (discourse) and the other “code of understanding” (intuition).