

Mirosław Kowalski, Daniel Felcman

Krótki dyskurs o zdrowiu i kulturze (z postmodernizmem w tle)

Kultura i Edukacja nr 1, 70-84

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Mirostaw Kowalski, Daniel Falcman

KRÓTKI Dyskurs o Zdrowiu i Kulturze (z Postmodernizmem w Tle)

1. Wartość zdrowia

Zdrowie jest kategorią szeroko ukonstytuowaną społecznie. Nie bez podstawy jest sądzić, iż warunkuje homeostazę życia zarówno pojedynczych jednostek, jak i całych zbiorowości ludzkich: „Od dawna zauważono, że człowiek i w ogóle organizmy żywe dążą do pewnej stabilności, która jest warunkiem egzystencji w otoczeniu ogromnych i często nieprzyjaznych sił przyrody. Jednocześnie „każda grupa interesuje się cielesnymi właściwościami swoich członków. Zainteresowanie to ma swoje źródło w tym domniemanym wpływie, jaki cielesne właściwości osobnika w przekonaniu grupy wywierają na jego rolę społeczną, tj. na wykonywanie jego obowiązków względem grupy jako całości i względem innych członków”¹. W prezentowanym ujęciu zdrowie jest warunkiem *side qua non* pomyślności społecznej. Tę pomyślność definiuje się przez pryzmat realizacji powziętych przez społeczność celów działania grupy, zoperacjonalizowanych przepisanyh do ról przydzielanych poszczególnym jej członkom. W analogiczny sposób (i w oparciu o wywołaną kategorię interesów grupowych) zbiorowość przydziela rolę dewianta osobie chorego². Edukacja odgrywa w tym procesie rolę niepoślednią – ma za zadanie tak kształtować młode pokolenie, by sprostało stawianym mu wymaganiom społecznym w obszarze zdrowia. Kwestią godną wzmiankowania jest fakt, iż zdrowie tra-

¹ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania. Urabianie osoby wychowanka*, Warszawa 1973, s. 221.

² B. Uramowska-Żyto, *Medycyna jak wiedzy i system działań*, Wrocław 1980, s. 49–50.

ci status wartości autotelicznej „przekształcając” się w wartość prakseologiczną³. Priorytetem grupy nie jest bowiem hołdować zdrowiu jako takiemu, ale poprzez dobrą kondycję zdrowotną swoich członków urzeczywistniać sformułowane przez siebie *principia*. Tak zobrazowana percepcja zdrowia przywodzi na myśl starożytną Spartę, gdzie kryterium prognozowanej przydatności społecznej niemowląt decydowało o ich prawie do życia. Podstawą tej okrutnej selekcji były właśnie cechy zdrowotne. Współcześnie nie spotykamy się już z podobnymi praktykami (przynajmniej w obrębie kultur uznawanych za cywilizowane), ale poddawane uwadze Czytelnika mechanizmy społecznej zapobiegliwości nie straciły na aktualności. Zdrowie jawi się nadal jako fundament poprawnego funkcjonowania społeczeństw. Animuje statyczne elementy struktury – wnosi do nich pierwiastek życia, jest warunkiem zaistnienia egzystencji zbiorowości. Nie dziwi zatem, że instytucje państwowe interesują się właściwościami zdrowotnymi obywateli, a kwestia zdrowia pozostaje w centrum uwagi wszelkich grup nieformalnych już od wczesnych lat życia człowieka. Wydaje się, iż rzeczywistością konstytuującą tę troskę jest kultura.

Podjęte w początkach minionego stulecia badania nad specyfiką skupisk polskich imigrantów w USA wskazały na interesującą właściwość integrowania się nowo przybyłych wokół kwestii zdrowia. Zewnętrznym wyrazem tej tendencji miały być masowo zakładane centra pomocy zdrowotnej, świadczące wielorakie wsparcie w tym zakresie członkom polskiej diaspory⁴. Skoro wysublimowana, a artykułowana nader powszechnie, teza o potrzebie zachowania tradycji, obyczajów, jedności narodowej etc. nie okazała się być głównym predykatorem przynależności do organizacji polonijnych, to należy przyjrzeć się problematyce zdrowotnej jako motywacji żywotnej, a nawet uniwersalnej. Kwestią do rozstrzygnięcia jest jej klasyfikacja w kategoriach właściwości nabytej i kulturowo uwarunkowanej, czy też cechy wrodzonej. Perspektywa biologiczna, używając dozwolonego eufemizmu, skłania się ku drugiemu rodzajowi czynników (upatruje weń nawet elementu konstytuującego myślenie dyscyplinarne o naturze ludzkiej)⁵. Dopuszcza wszakże pewne modyfikacje ludzkiego genotypu pod wpływem: uczenia się (naśladowcze-

³ Pomimo iż wartość zdrowia nie zawiera się w triadzie aksjologicznej, można ją wywieść z wartości Dobra. W zaproponowanym ujęciu zdrowie byłoby składową Dobra, podczas gdy choroba – jako jego negacja – złem.

⁴ F. Znaniecki, *Socjologia...*, op.cit., s. 229.

⁵ T. Bielicki, *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych* [w:] *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, J. Reykowski, T. Bielicki (red.), Poznań 1997, s. 9–10.

go oraz przez instruktą i indoktrynację) oraz zmiennych warunków życia⁶. Nas powinien zainteresować zwłaszcza pierwszy z wywołanych czynników, a mianowicie szeroko rozumiane wpływy edukacyjne i socjalizacyjne. One bowiem legitymizują humanistyczny namysł nad problematyką zdrowia.

Odnosi się słuszne wrażenie, iż biologia splata się z kulturą. **Z jednej strony, kulturowo ukonstytuowana wartość zdrowia wprzęga się w ciąg redukcyjnym w biologiczne trwanie populacji, z drugiej natomiast to ostatnie urzeczywistnia kulturową wartość zdrowia i zapewnia jej przyszłe aktualizacje – dostarczając potencjalnych nosicieli i realizatorów wartości.** O zdrowotności populacji decydują przy tym w niebagatelnym stopniu uwarunkowania społeczno-demograficzne, wśród nich zwłaszcza: klasa i warstwa społeczna, pozycja społeczno-ekonomiczna, pochodzenie etniczne, zawód, wykształcenie, stan cywilny⁷. Choroba ma także swoje daleko idące reperkusje społeczne⁸.

Jeśli zawierzyć K. Darwinowi, szansę przekazania swoich genów następnemu pokoleniu mają osobniki najsilniejsze, dysponujące genami najwyższej, nazwijmy to umownie, jakości. Osobniki z różnych przyczyn pozbawione genów wskazującej proveniencji muszą ustąpić pola swoim reprodukcyjnym rywalom. Nie ulega wątpliwości, iż o jakości genów decydują w pierwszej kolejności psychofizyczne parametry ich właściciela. Trywializując, można by rzec, iż szansę posiadania potomstwa mają jednostki najsilniejsze, najokazalsze fizycznie i psychicznie zrównoważone. Prawdopodobieństwo transmisji genów osobników o przeciwstawnych cechach, jeśli istnieje, jest nieporównywalnie mniejsze. W ten oto sposób w przestrzeni społecznej grupy krąży „najlepsza” z możliwych (używamy cudzysłowu, gdyż mamy poważne wątpliwości, czy kryterium biologiczne uprawnia humanistyczne wartościowanie) pula genowa danej populacji. Dociekania socjobiologów przyniosły nam garść interesujących informacji w kwestiach, o które biologię byśmy raczej nie posądzali. Myślimy tutaj o fundamentalnym dla wielu naukowców problemie altruizmu⁹. Źródłem kontrowersji jest etiologia zjawiska: jego wrodzony (wpisany w naturę ludzką) bądź nabyty i upozorowany charakter¹⁰. Prace W.D. Hamiltona i R.L. Triversa już na przełomie lat 60. i 70. ubiegłego stulecia przyniosły zatrwające rozstrzygnięcie tej zagadki. Dowiedziono mianowicie ukrytego egoizmu reprodukcyjnego osobników spokrewnionych (altruizm hamiltonowski),

⁶ Ibidem.

⁷ B. Uramowska-Żyto, *Medycyna...*, op.cit., s. 44–45.

⁸ Ibidem, s. 47 i n.

⁹ Zob. M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2006, s. 83–89.

¹⁰ Ibidem, s. 87–88.

a nawet niespokrewnionych z sobą, a o podobnym zestawie genów (altruizm triwersowski)¹¹. Całość opatrzonego wzorami matematycznymi określającymi prawdopodobieństwo zaistnienia altruizmu powodowanego uniwersalną i egoistyczną zarazem potrzebą transmisji własnej puli genowej.

Nie ulega wątpliwości, iż przekazywane geny muszą być „zdrowe”, skoro należą do najokazalszych przedstawicieli danej populacji. Tym samym, **wartość zdrowia aktualizuje się z pokolenia na pokolenia, w każdym odcinku swego czasoprzestrzennego continuum**. Jest bowiem poza dyskusją, iż w podobny sposób zachowują się społeczności zamieszkujące wszystkie rejony świata – tę właściwość implikuje wrodzony charakter mechanizmu. Przedmiotem wtórnych raczej dywagacji jest wskazanie na pierwsze ogniwo tej współzależności. Wydaje się zresztą, iż jest to *stricte* akademicki dyskurs. Kwestią z tej perspektywy najistotniejszą jest wykazanie faktu współzależności pomiędzy wyposażeniem genetycznym człowieka i jego zachowaniami (zdeteminowanymi genetycznie) a kulturą otoczką ludzkiej egzystencji. Znamienne, iż **punktem stycznym jest tutaj wartość zdrowia**.

2. Z rozważań o naturze ludzkiej

Powyzsza eksplantacja nie jest, rzecz oczywista, jedyną z możliwych do pomyślenia. Poza brutalną wymową, która może razić co wrażliwszego Czytelnika, ma też mankamenty merytoryczne. Nie wnosi nic do teleologii zachowań ludzkich na najwyższym poziomie ich ontologii, a mianowicie w przestrzeni filozoficznego namysłu nad naturą ludzką. Bynajmniej nie odpowiadamy na pytanie o tkwiące w człowieku immanentnie dobro bądź zło, abstrahujemy od rozstrzygnięć etycznych. Wzdrygamy się przez użyciem aksjomatów z zakresu antropologii filozoficznej, zapewne w obawie przez zarzutem doktrynerstwa. Czynimy tak przeczuwając, być może podskórnie, iż w mrowiu rozmaitych systemów etycznych i niepewnemu w związku z tym statusowi etyki w ogóle, podobne rozstrzygnięcia mają niewiele z intersubiektywnej racjonalności. Próby unaukowania refleksji etycznej poprzez odwołanie się do Hume'owskiego rozróżnienia na sądy opisowe i wartościujące¹² bywają kwestionowane¹³. Ponadto ostatecznym punktem odnie-

¹¹ Ibidem, s. 14–15.

¹² Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005.

¹³ Por. A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2005; H. Putnam, *Objectivity and Science-Ethics Distinction* [w:] *The Quality of Life*, M. Nussbaum, A. Sen (red.), Oxford 1993, s. 143–157.

sienia, przynajmniej na gruncie etyki klasycznej, jest i tak paradygmat antropologiczny¹⁴.

Propozycja W.D. Hamiltona i R.L. Triversa zbiega się w swej wymowie z pesymistycznymi twierdzeniami antropologicznymi Th. Hobbesa, znajdując w nich swój paradygmat, a zarazem przyczynek do rozważań humanistycznych. Koncepcja Th. Hobbesa, tak jak szereg jej podobnych, nie może sobie jednak rościć pretensji do rozstrzygnięcia jedynie prawdziwego, wręcz przeciwnie – natrafiamy na wiele konkurencyjnych stanowisk, nierzadko o przeciwstawnej treści, dla przykładu poglądy J.J. Rousseau¹⁵. Odnosi się wrażenie, iż etyka jest uwarunkowana kulturowo – jeśli uznać, że wartości, na których się zasadza, są zróżnicowane wedle socjodemograficznych, historycznych, geograficznych etc. kryteriów. Przecież nawet zastosowanie paradygmatu antropologicznego identyfikowanego w kategoriach odkrywanej Prawdy absolutnej, nie przeczy stanowisku, iż jest on przyjmowany w zwerbalizowanej w akcie ludzkiej konceptualizacji jakości brzmieniowej. W tym sensie jest w całej swej rozciągłości konstrukcją społeczną.

Rysujące się trudności w ogarnięciu systematycznym namysłem przestrzeni humanistycznego dyskursu nie są obojętne także dla problematyki zdrowotnej. Warto nadmienić, iż łacińskie *salus* z maksymy *salus aegroti suprema lex* (fundamentu deontologii lekarskiej) tłumaczy się nie tylko jako „zdrowie”, ale również „dobro” bądź „szczęście”. W sposób oczywisty rozszerza to spektrum refleksji o zagadnienia filozoficzne (antropologiczne, etyczne). W podobnym duchu, tj. przy zastosowaniu poszerzonej definicji zdrowia, podejmowali problem zdrowotności jednostek, społeczeństw i całych kultur sztandarowi intelektualiści minionego stulecia, wśród nich E. Fromm. Na gruncie intelektualnych tradycji Europy kontynentalnej, której twórczym kontynuatorem był niemiecki myśliciel, refleksja nad zdrowiem wzbogaciła się o szerokie konteksty dywagacji filozoficznych. Te właśnie przesłanki zaświadcniają o oryginalności ujęcia problematyki na kartach *Zdrowego społeczeństwa* tegoż Autora¹⁶. Należy zaznaczyć, że problem zdrowia nieobcy jest również Frommowym: *Ucieczka od wolności* i *Man for Himself*.¹⁷ Nestor psychoanalizy humanistycznej poświęca mu znaczną część swoich prac, czy to w charakterze głównego tematu rozważań, czy też, częściej, jako jeden z wątków formułowanych przemyśleń. Jednak nawet w tym drugim wypadku, zdrowie zawiera się wśród istotniejszych z dyskutowanych kwestii.

¹⁴ P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1993, s. 100 i n.

¹⁵ M. Łobocki, *Wychowanie...*, op.cit., s. 87.

¹⁶ Zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996.

¹⁷ Ibidem, s. 13.

Chociaż twierdzeń z początków ubiegłego wieku nie sposób przełożyć literalnie na grunt rozważań o współczesności, można z powodzeniem dokonać ich trawestacji. Potrzebne paralele zdają się klarować same przez się. Wśród rysujących się punktów stycznych do najważniejszych zaliczamy już samą etiologię opisywanych zjawisk. Tak jak w przypadku minionego stulecia, tak teraz, predykatorem przemian kulturowych są mianowicie procesy społeczno-gospodarcze. Trudno rozstrzygać o pierwszeństwie jednego ze wskazywanych komponentów (rzecz przedstawia się różnie w zależności od przyjętej perspektywy eksplikacyjnej), niemniej nie to powinno absorbować naszą uwagę. Znacznie cenniejszym wnioskiem jest spostrzeżenie zależności pomiędzy modyfikacjami społecznej makrostruktury a jakością osobowości ludzkiej. Jeśli przyjąć, iż jedną ze składowych kultury w ogóle jest kultura materialna, a całość otoczki kulturowej potraktować w kategoriach aksjologicznych, to przeobrażenia ekonomiczno-gospodarcze współokreślają specyfikę konstruowanych wartości. Ich suma znajduje odzwierciedlenie w bieżącej aktualizacji osobowości społecznej. W niej z kolei, idąc szlakiem tak poprowadzonej dedukcji, zawierają się osobowości jednostkowe. **Warto zapytać, czy nowo tworzone wartości sprzyjają zachowaniu zdrowia – czy są z nim kompatybilne, komponując się w pozbawioną sprzeczności całość, czy też przeciwnie – dochodzi pomiędzy nimi do dysharmonii.** Rzecz pozwala się rozstrzygnąć na gruncie empirii, jeśli wyeliminować z przestrzeni teoretycznych podstaw badań stosowanych, a poddanych słusznej krytyce, tezy materializmu historycznego.

Kultura, jak przekonują czołowi teoretycy przedmiotu, to rzeczywistość niezwykle pojemna i możliwa do zinterpretowania w różny sposób. Źródłem kontrowersji jest zakres treści przypisywany temu terminowi¹⁸. Bez trudu odnajdziemy w obszernym rejestrze prób definicyjnych propozycje skłonne uogólniać kulturę na całość ludzkiego doświadczenia¹⁹. W takim rozumieniu kultura to byt omnipotenty zawłaszczający sobie większą część przestrzeni dyskursu na temat człowieka i społeczeństwa. Wysiłki terminologiczne wydają się jałowe, na co wskazuje najdobitniej historia *poznawczego oswajania* kultury. Jak pisał w swych *Myślach o filozofii dziejów* J.G. Herder, „nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura”²⁰. Kategoryczna wypowiedź niemieckiego filozofa pozostała aktualna mimo upływu stuleci od czasu jej wypowiedzenia, pomimo zaangażowania pokoleń w dostarczenie obszernej bazy faktów empirycznych umożliwiających ujęcie kultury w ramy koncepcyjne.

¹⁸ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 13.

¹⁹ M. Hopfinger, *Kultura współczesna – audiowizualność*, Warszawa 1985, s. 7.

²⁰ Cyt. A. Kłoskowska, *Socjologia...*, op.cit., s. 14.

Wśród polskich ujęć terminologicznych za jedną z klasycznych uchodzi koncepcja S. Czarnowskiego, dla którego kultura znaczy tyle, co „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych wielu grupom i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie”²¹. Czy taka perspektywa oglądu zjawiska przystaje do rzeczywistości współcześnie istniejącej? W naszej ocenie rysuje się, jeśli nie dysonans, to wyraźne pęknięcie między dawnymi teoriami kultury a doświadczeniem naszych czasów²². Czy w kontekście kultury doby postmodernizmu – jakże efemerycznych, krótkotrwałych aktualizacji – można mówić o jakiegokolwiek obiektywizacji? Czy zaliczenie artefaktów postmodernizmu do nobilitującej skądinąd przestrzeni wartości społecznie akceptowanych nie jest nadużyciem? Czy generowane elementy obecnego uniwersum semiotycznego mają w ogóle treść aksjologiczną (w rozumieniu dawnych aksjornormatywów)? Czy wobec mnogości emanacji kulturowych można mówić o szerokim spektrum społecznej recepcji którejkolwiek z osobna? I czy, biorąc za punkt odniesienia rzeczywistość empiryczną początku XXI wieku, jest sensownym mówić o kulturze jako monolocie?

Dawne teorie i filozofie kultury zapoczątkowały dyskusję o kulturze przy potraktowaniu tej ostatniej w kategoriach struktury. W konsekwencji dały przystęp do naukowych jej analiz. Były to wszakże dywagacje nad kulturą minionych epok i o ile opracowane wówczas kategorie opisu i eksplikacji fenomenów kulturowych przystają jeszcze do modernizmu, o tyle w dobie ponowoczesności zdają się być dalece niewystarczające. Zwraca się uwagę na fakt intelektualnego umocowania tych kategorii w idei oświeceniowego „postępu” oraz Kantowskiej wykładni pojęcia rozumu. Tymczasem – jak zauważa Z. Bauman – współczesność ma bardzo niewiele z linearności, jest rzeczywistością w swym porządku wysoce niejednorodną, a więc także nieprzewidywalną w odniesieniu do przyszłości²³. Nie oznacza to bynajmniej (tj. oznaczać nie może, nie powinno) całkowitego przekreślenia wielowiekowego namysłu nad kulturą, skoro wiele z dawnych stwierdzeń jako żywo pasuje do współczesnego jej obrazu.

Kategorią odpowiedzialną za zamiennosc kultury są wartości. To one właśnie implikują historyczną zmienność społeczeństw, a wraz z nimi zaświadczaającej o ich tożsamości kultury. W socjologicznym ujęciu większości z wywołanych tu Autorów wartości są rzeczywistością konstruowaną społecznie. Nie urastają tym

²¹ S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 2005, s. 9.

²² Zob. J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 35, 45; za: W. Kaczocho, *Kultura. Studia z historii myśli: Krzywicki, Abramowski, Czarnowski, Chwistek, Nawroczyński*, Poznań 2001, s. 8.

²³ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 14.

samym do rangi bytów substancjalnych, autotelicznych – tak jak to się ma w klasycznych koncepcjach filozoficznych²⁴ – a zamiast tego redukowane są do parametru współokreślającego daną aktualizację społeczną. „Moralisci skłonni do absolutyzowania swoich wartości mogliby – jak pisze M. Ossowska – łatwiej trwać w dogmatycznej drzemce i przekonaniu, żywionym tak mocny w wieku XVIII, że istnieje tylko jedna moralność wszystkim ludziom wspólna. To przekonanie przyczynia się – jak sądzę – przede wszystkim do zapóźnienia socjologii moralności. Kto bowiem głosi potrzebę jej uprawiania, zakłada tym samym, że zjawiska moralne są społecznie uwarunkowane, co wiąże się z ich zmiennością w zmienionych warunkach. Gdyby tak nie było, socjologia moralności nie miałaby co badać”²⁵. Swoista percepcja wartości jest kryterium wyznaczania punktów stycznych i rozbieżnych w aksjonormatywnym wizerunku formacji społecznych nie tylko w ujęciu wertykalnym (ewolucja historyczna), ale również horyzontalnym (przestrzennym). Można przecież zbadać, czym różni się współczesne społeczeństwo polskie od tego z wieku XVI, ale równie dobrze wskazać na cechy wspólne i osobliwe społeczeństw polskiego i amerykańskiego w dowolnych okresach czasu. Użycie pojęcia „wartość” jest cokolwiek kłopotliwe z uwagi na fakty już podnoszone w tym tekście, a mianowicie dwojaki rozumienie terminu oraz reperkusje tej dwoistości. Mimo to (a może właśnie dlatego) domaga się wiążącego rozstrzygnięcia. To ostatnie jednak wydaje się być wizją tyleż idealistyczną, co iluzoryczną. Miejsce prostych rozwiązań zajmują przeciwstawne sądy wartościujące, konstатовane zależnie od ideologii, światopoglądu, życiowych filozofii ich przedstawicieli. Opisy kultury współczesnej pozostają zatem rzeczywistością targaną sprzecznościami, rzeczywistością w swojej wymowie niejednorodną, wreszcie – taką przestrzenią debaty, która niemal *ex definitione* skazana jest na kontrowersje, niejednoznaczność, ambiwalencje. Mimo to ciągle zadręczą nas wątpliwość, jakże trafnie wyrażona w słowach S. Freuda: „Nie można oprzeć się wrażeniu, że ludzie w ogóle posługują się fałszywymi miarami, dążą do władzy, sukcesu i bogactwa i podziwiają to u innych, nie doceniają zaś prawdziwych wartości życia. (...) ludzie dążą do szczęścia, chcą je osiągnąć i utrzymać stan życia w szczęściu. Dążenie to ma dwa aspekty, dwa cele – pozytywny i negatywny; z jednej strony jest to bowiem dążenie do uniknięcia

²⁴ Por. A.L. Zachariasz, *Wartości i ich dynamika a dzieje kultury europejskiej w myśli Henryka Rickerta* [w:] *Historyczna dynamika wartości*, Lublin 1990, s. 52; B. Dyduła, *Wartości moralne i szczęście* [w:] *Człowiek i świat: szkice filozoficzne*, R. Darowski (red.), Kraków 1972, s. 90; M.A. Krąpiec, *Dzieła: ja – człowiek*, Lublin 1991; M.A. Krąpiec, *Dzieła: człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.

²⁵ M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 2005, s. 12.

cierpienia i braku rozkoszy, z drugiej zaś do intensywnego przeżywania rozkoszy. Szczęście w węższym znaczeniu tego słowa odnosi się do tego ostatniego²⁶. Wątpliwość *par excellence* wartościująca...

3. Wyzwania kultury postmodernizmu

Wskazywana przez S. Freuda zasada rozkoszy – kluczowego czynnika organizującego dokonania ludzkiego „aparatu psychicznego”,²⁷ w której to omnipotencję twórca psychoanalizy wierzy niemal bezgranicznie²⁸ – będzie nam potrzebna do zrozumienia istoty kultury masowej postmodernizmu. Jak zauważa Z. Melosik, kultura ta przyjmuje postać amalgamatu, tworu wysoce niejednorodnego²⁹, co tłumaczy niemałe trudności koncepcyjne. Mimo to, przywołanemu powyżej Autorowi udało się ująć postmodernizm w ramy kategorii deskryptywnych w kilku tekstach, wśród nich w obu tomach reprezentatywnego podręcznika do pedagogiki – pod redakcją Z. Kwiecińskiego i B. Śliwerskiego³⁰ oraz swojej własnej pozycji książkowej³¹. *Idealnym paradoksem* podjętych prób było uzyskanie wiedzy transwersalnej (w znaczeniu, jaki temu pojęciu zwykła przypisywać E. Marynowicz-Hetka)³², najlepiej pełnej krasie kartezjańskiego ideału³³. Piszemy „idealnym paradoksem”, bowiem postulat ów nie mógł dojść do skutku z racji inkoherencji treści, które miałyby zostać ujęte w rygorach usystematyzowanych kategorii opisu. Strukturalna oprawa dla materii tak wielowątkowej, a niespójnej i sprzecznej z sobą w wielu miejscach, także tych, które uznać należy za fundamentalne, nie mieści się raczej w ramach realnie dostępnej rzeczywistości (przynajmniej przy zastosowaniu aktualnych procedur metodologicznych).

Przyglądając się skonceptualizowanym kategoriom opisu kultury postmodernistycznej w propozycji Z. Melosika, nasuwa się uzasadnione przypuszczenie o wykorzystaniu przez tego Autora pojęcia postaw społecznych. Warto zauważyć,

²⁶ S. Freud, *Kultura...*, op.cit., s. 20.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 11.

²⁹ Z. Melosik, *Współczesne...*, op.cit., s. 161.

³⁰ Zob. Z. Melosik, *Pedagogika postmodernizmu* [w:] *Pedagogika: podręcznika akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2004; Z. Melosik, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji* [w:] *Pedagogika: podręcznik akademicki*, Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), Warszawa 2003.

³¹ Zob. Z. Melosik, *Współczesne...*, op.cit.

³² E. Marynowicz-Hetka, *Pedagogika społeczna: podręcznik akademicki*, Warszawa 2006, s. 24, 95.

³³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1981, s. 22–23.

iż jakkolwiek każdą kulturę identyfikuje się na podstawie określonych postaw społecznych – w nich skądinąd urzeczywistniają się wartości i idee – to w przypadku kultury postmodernistycznej zjawisko to nasila się niewspółmiernie. Skoro idee pozostają w bliżej nieokreślonej przestrzeni, skoro są efemeryczne, zmienne i trudno uchwytno, skazani jesteśmy na analizy powierzchniowe. Nie jest nadmiernie ryzykownym powiedzieć, iż postmodernizm nie identyfikuje swoich idei, tak samo jak z żadnymi się nie utożsamia. Dekonstruuje już istniejące, nie formułując w zamian własnych. Stanowi to poważny argument dla tych, którzy odmawiają postmodernizmowi racji bytu, dla których jest on martwym, czysto teoretycznym tworem³⁴. Moc eksplikacyjną postaw podkreśla się w literaturze przedmiotu³⁵. Sama postawa to „tendencja do pozytywnego lub negatywnego reagowania na dany obiekt: przedmiot, osobę lub wydarzenie”³⁶. Dużym ułatwieniem w badaniu postaw społecznych (a poprzez nie charakteryzowaniu kultury postmodernistycznej), jest fakt, iż szereg ujęć psychologicznych zbliża się ku rozwiązaniom socjologicznym³⁷, na gruncie których – jak chcą K. Olechnicki i P. Załęcki – „postawa społeczna” znaczy tyle, co „uwewnętrzzniona przez jednostkę, wyuczona, socjalizowana w społecznie zdefiniowany sposób, szczególnie przez podejmowanie określonych działań w odpowiedzi na określone oczekiwania społeczne”³⁸. Istotną właściwością postaw, a zarazem parametrem współokreślającym ich miejsce w strukturze psychicznej człowieka, jest stopień wzajemnego powiązania i spójności oraz względna trwałość – podatność na zmianę³⁹. Ta ostatnia budzi zresztą niemalże kontrowersje definicyjne⁴⁰. Wydaje się, iż postawy człowieka postmodernizmu skazują się same przez się na inkoherencję i permanentną, a chaotyczną ewolucję⁴¹.

W istocie rzeczy, pisząc o postmodernizmie, badamy jego recepcję w zachowaniach społecznych, tylko częściowo, dodajmy, uświadamianych przez aktorów *społecznego spektaklu*. Myśląc inaczej podważylibyśmy prawomocność konstatacji większości teoretyków, czyniących przedmiotem swoich rozważań wielobarwną

³⁴ S. Czerniak, *Dwugłos o postmodernizmie* [w:] *Postmodernizm...*, S. Czerniak, A. Szahaj, op.cit., s. 14 i nast.

³⁵ *Słownik socjologii i nauk społecznych*, G. Marshall (red.), Warszawa 2005, s. 245.

³⁶ *Encyklopedia psychologii*, W. Szewczuk (red.), Warszawa 1998, s. 425.

³⁷ *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, T. Pilch (red.), t. 4, Warszawa 2005, s. 744.

³⁸ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000, s. 159.

³⁹ *Encyklopedia...*, op.cit., s. 425.

⁴⁰ G. Bohner, M. Wanke, *Postawy i zmiana postaw*, Gdańsk 2004, s. 18.

⁴¹ O. Speck, *Być nauczycielem: trudności wychowawcze w czasie zmian społeczno-kulturowych*, Gdańsk 2005, s. 22.

mozaikę postmodernistycznych emanacji w świecie realnie istniejącym. Myśląc inaczej skazalibyśmy te konstatacje na naukowy niebyt. Byłyby one w konsekwencji intrasubiektywnymi opiniami badaczy, uwierzytelnianymi jedynie ich autorytetem. Nie przekreśla to bynajmniej całej palety możliwych rozwiązań konceptualizacyjnych. Badacz, uzgodniwszy z Czytelnikiem zakres treści przypisywany terminowi, może różnie ów termin nazwać. Językowe brzmienie pojęcia jest przecież wtórne wobec jego desygnatu.

Kategorią konstytuującą deskrypcję Autora *Współczesnych amerykańskich sporów edukacyjnych* może być zjawisko *non-paradygmatyczności*. O jego fenomenie niech najlepiej zaświadczy fakt, iż zbiega się ono z *wieloparadygmatycznością* współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Odzwierciedleniem *non-paradygmatyczności* jest zanegowanie fundamentów dyskursu, czyli aksjomatów, które określają nie tylko jego treść, ale również sensowność i prawomocność w przestrzeni społecznej. W zasadzie dyskurs w tradycyjnym rozumieniu tego terminu stał się niemożliwy. Jego miejsce zastąpiły bełkot, gra znaczeń nijak zdających sprawę ze swej semantycznej spójności (koherencji) i ciągłości (konsekwencji)⁴². Semiotyka wymyka się strukturze, powstaje natomiast jako dysfunkcja wobec czegoś, co dawniej jawiło się jako stabilna forma i treść, dzisiaj skutecznie torpedowana, marginalizowana, spychana poza nawias najważniejszych ideologii. *Wszystko* zatem zawiera się w *niczym*, jak również *nic* pretensjonalnie usurpuje sobie prawo do nazywania siebie *wszystkim*. Fragmenty upozorowanych dialogów (jeśli w ogóle aspirują do tego miana) w istocie ścierają się ze sobą, konkurują, są sprzeczne, a tylko z pozoru konsylialne. Nowe jakości kulturowe wdzierają się do dawnego *uniwersum* (jego ocalałych jeszcze pozostałości) na prawach nomady. Nowe konstrukcje myślowe nie identyfikują swoich paradygmatów. Na próżno doszukiwać się ich założeń początkowych. Przesłanki nie grają roli, pozostają w cieniu krzykliwych haseł, sloganów, których wiarygodności nikt nie sprawdza, bo nie ma ku temu *prawa* ani interesu, jeśli tylko frazes komercjalizuje się, zyskuje recepcję, oczywiście tylko w kategoriach „tu i teraz”. Co *światlejsi* (moderniści) rezygnują z krytyki współczesności, gdyż jej obraz ilustruje się nazbyt absurdalne, by być przedmiotem racjonalnej krytyki. W ich odczuciu świat toczy intelektualna gangrena, przenikająca na wskroś obszary życia społecznego.

Non-paradygmatyczność to, jak wspomnieliśmy, pojęcie synonimiczne względem *wieloparadygmatyczności*. To zestawienie brzmi cokolwiek absurdalnie, spr-

⁴² R.J. Antonio, *Postmodern Storytelling versus Pragmatic Truth – Seeking: The Discursive Bases of Social Theory*, „Sociological Theory” 1991, nr 2, s. 155; za: Z. Melosik, *Współczesne...*, op.cit., s. 162.

wia wrażenie logicznego oksymoronu, jednak jest zasadne, o czym zamierzamy przekonać Czytelnika za chwilę. Zanim to nastąpi musimy jednak zrezygnować z modernistycznego rozumienia paradygmatu jako rzeczywistość odnoszącej się do określonej idei Prawdy absolutnej. Paradygmaty postmodernistyczne zrywają z koncepcją dawnej prawdziwości i racjonalności⁴³. Nie są bowiem elementem Wielkich Narracji, a doraźnych, lokalnych sposobów odczytywania i wyjaśniania rzeczywistości⁴⁴. Prawda wyrażona w paradygmacie relatywizuje się do podmiotu, nie rości sobie pretensji do partycypowania w intersubiektywnym oglądzie. Cechą odróżniającą paradygmaty postmodernistyczne od modernistycznych jest także sposób urzeczywistniania się w nich czynnika świadomościowego, tj. stopień zaangażowania świadomości człowieka w wyznawany przezeń paradygmat. O ile dawne paradygmaty pozostawały w gestii rozumu, o tyle w obecnych rozum (w rozumieniu modernistycznym) już nie kontroluje. Właściwą płaszczyzną eksplikacji ich fenomenu są ludzkie namiętności i emocje. Paradygmaty postmodernizmu są afektywne⁴⁵.

W ten sposób rozwiązaliśmy paradoks *non-paradygmatyczność* – *wieloparadygmatyczność*. *Non-paradygmatyczność* – bo współczesne paradygmaty mają bardzo niewiele z dawnej racjonalności, są utkane z zupełnie różnej materii (zindywidualizowanej rzeczywistości psychicznej jednostek), *wieloparadygmatyczność* – gdyż istnieje tyle paradygmatów, ile jednostek zaangażowanych w pop-kulturę (zapośredniczonych w niej poprzez akty konsumpcji dóbr kulturalnych). Istnieje wszakże wspólny mianownik dla tak niejednorodnej rzeczywistości, taki mianowicie wyznacznik, po którym identyfikujemy kulturowy aksjomat postmoderny. Jest nim przyjemność. Hedonizm wprzęgnięty w ideologię konsumpcji jest kluczem interpretacyjnym dla współczesnej kultury masowej, a zarazem elementem konstytuującym mnogość jednostkowych paradygmatów przeżywania rzeczywistości kulturowej. Mimo iż różne są modele uczestnictwa w kulturze masowej – bo różne są gusta i preferencje kulturowe – to hedonizm zawłaszczył sobie logikę celu i środka konsumpcji. Cokolwiek interesująco przedstawia się tutaj fakt, iż jednym z przyczynków do postmodernistycznej krytyki kultury jest właśnie uniformizacja⁴⁶.

Przyjemność relatywizuje się do podmiotu. Daremnym jest wszakże zakładać samoświadomość podmiotu, a więc też indywidualizację przyjemności w znaczeniu dobrowolnego wyboru form jej urzeczywistniania. Sobie właściwą wizję tego,

⁴³ K. Wilkoszewska, *Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku* [w:] *Estetyki filozoficzne XX wieku*, K. Wilkoszewska (red.), Kraków 2000, s. 282.

⁴⁴ Ibidem, s. 284.

⁴⁵ Ibidem, s. 283 i nast.

⁴⁶ J.S. Wojciechowski, *Post-modernistyczna kultura sztuk pięknych*, Warszawa 1995, s. 86.

co przyjemne, kształtują w ludziach sprzeczne nurty kultury postmodernizmu. Przestrzeń jednostkowego wyboru jest więc tylko hipotetyczna, a jego moc sprawcza na tyle wątpliwa, by spodziewać się jego decydującej roli. Skoro bowiem sens odnajduje się w kulturze, działanie wyabstrahowane z kultury wydaje się być pozbawione choćby umownych punktów odniesienia. Przeczy to humanistycznej idei ludzkiej indywidualności⁴⁷.

Mnogość istniejących paradygmatów – ciągle wzrastająca w świetle powstających bądź rekonstruujących się w nowym *image* kultur oraz ich omnipotencji w dziedzinie generowania znaczeń – utrudnia świadomy wybór, skazuje na dezorientację⁴⁸. Z tej perspektywy patrząc np. zdrowotne komunikaty reklamowe, które intensywnie pulsują na szklanym ekranie zawierają obietnicę nie tylko „uzyskania” zdrowia, ale także „usensowienia społecznego istnienia” i „rzeczywistości życia w zdrowiu”. Realność produktów i usług o charakterze zdrowotnym staje się do tego stopnia dominująca, iż – odwołując się do idei indywidualizmu jednostki (gdzie odbiorca sam tworzy znaczenia i nakłada wyobrażenia) – może ona koncentrować na sobie cały sens życia. **Reklamowy dyskurs zdrowia jest próbą rozwiązywania społecznie skonstruowanych problemów o charakterze zdrowotnym** (np. efektywnych diet). Wydaje się, że ważnym faktem powyższego stanu jest to, że treści i obrazy komunikatu reklamowego mogą stanowić element samo powtarzalności reprodukcji kultury (zdrowotnej). Z jednej strony, są bardzo skuteczne w oddziaływaniu potwierdzając znaczenia, czy sensy funkcjonowania w obrębie danej kultury (zdrowotnej), a z drugiej strony wytwarzają znaczenia i sensy poprzez działania innowacyjne. W przypadku pierwszego ujęcia możemy mieć do czynienia z próbą kreowania, czy też wartościowania tylko tego, co najważniejsze, a w drugim oczywistego redukowania – z całej różnorodności kulturowej – treści zdrowotnych, poprzez ciągle powtarzanie wybranych, określonych ich reprezentantów.

⁴⁷ V. Burgin, *Nieobecność obecności: konceptualizm i postmodernizm* [w:] *Estetyka w świecie: wybór tekstów*, M. Gołaszewska (red.), s. 147.

⁴⁸ C. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996, s. 9 i nast.

LITERATURA:

- Antonio R.J., *Postmodern Storytelling versus Pragmatic Truth – Seeking: The Discursive Bases of Social Theory*, „Sociological Theory” 1991, nr 2.
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.
- Bielicki T., *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych* [w:] *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, J. Reykowski, T. Bielicki (red.), Poznań 1997.
- Bohner G., Wanke M., *Postawy i zmiana postaw*, Gdańsk 2004.
- Burgin V., *Nieobecność obecności: konceptualizm i postmodernizm* [w:] *Estetyka w świecie: wybór tekstów*, M. Gołaszewska (red.).
- Czarnowski S., *Kultura*, Warszawa 2005.
- Czerniak S., *Dwugłos o postmodernizmie* [w:] *Postmodernizm...*, S. Czerniak, A. Szahaj.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1981.
- Dyduła B., *Wartości moralne i szczęście* [w:] *Człowiek i świat: szkice filozoficzne*, R. Darowski (red.), Kraków 1972.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 4, Warszawa 2005.
- Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998.
- Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996.
- Hopfinger M., *Kultura współczesna – audiowizualność*, Warszawa 1985.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 2005.
- Jaroszyński P., *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1993.
- Kaczocha W., *Kultura. Studia z historii myśli: Krzywicki, Abramowski, Czarnowski, Chwiśtek, Nawroczyński*, Poznań 2001.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.
- Krąpiec M.A., *Dzieła: człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.
- Krąpiec M.A., *Dzieła: ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Łobocki M., *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2006.
- Marynowicz-Hetka E., *Pedagogika społeczna: podręcznik akademicki*, Warszawa 2006.
- Melosik Z., *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji* [w:] *Pedagogika: podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003.
- Melosik Z., *Pedagogika postmodernizmu* [w:] *Pedagogika: podręcznika akademicki*, Z. Kwieciński, B. Śliwerski (red.), Warszawa 2004.
- Miller A., *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2005; H. Putnam, *Objectivity and Science-Ethics Distinction* [w:] *The Quality of Life*, M. Nussbaum, A. Sen (red.), Oxford 1993.
- Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000.
- Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 2005.

- Słownik socjologii i nauk społecznych*, G. Marshall (red.), Warszawa 2005.
- Speck O., *Być nauczycielem: trudności wychowawcze w czasie zmian społeczno-kulturowych*, Gdańsk 2005.
- Szacki J., *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991.
- Taylor C., *Etyka autentyczności*, Kraków 1996.
- Uramowska-Żyto B., *Medycyna jak wiedzy i system działań*, Wrocław 1980.
- Wilkoszewska K., *Nowe inspiracje w estetyce drugiej połowy XX wieku [w:] Estetyki filozoficzne XX wieku*, K. Wilkoszewska (red.), Kraków 2000.
- Wojciechowski J.S., *Post-modernistyczna kultura sztuk pięknych*, Warszawa 1995.
- Zachariasz A.L., *Wartości i ich dynamika a dzieje kultury europejskiej w myśli Henryka Rickerta [w:] Historyczna dynamika wartości*, Lublin 1990.
- Znaniecki F., *Socjologia wychowania. Urabianie osoby wychowanka*, Warszawa 1973.

SUMMARY

Health is an issue constantly present in the social life as biology and culture are closely intertwined. On the one hand, culturally conditioned value of health is interspersed with biological continuance of the population. On the other hand, biology fulfils the cultural value of health as it provides potential vehicles for value and means of its realisation. From generation to generation, the value of health is constantly being updated. Societies inhabiting different parts of the world behave in a similar way. An important issue is to indicate the fact of interdependence between the cultural dimension of human existence and the genetic dowry of and individual as well as his genetically determined behaviour. It is significant that the common ground should be the multidimensional interpretation of the value of health.