

Izabella Bukraba

Tylko żywioł : (na marginesach książki Włodzimierza Pawluczuka "Żywioł i forma")

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (49), 159-163

1980

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Wimsatt wybić chce klin klinem: niechże krytyka naśladowe poezję także w wykraczaniu poza neutralność, gdyż w poezji dzięki formie „neutralne elementy dzieła sztuki wykraczają poza neutralność i są piękne” (328). Wimsatt żąda aprobat i dezaprobat, lecz *nie* teorii oceny. Sądzi, że racje oceny „nigdy nie są ściśle powszechnymi racjami”: odnoszą się tylko do konkretnego utworu i z niego wynikają. Wie, że od neutralizmu nie ma przejścia do zaangażowania się w ocenę. Opisuje różne odmiany praktyki łagodzenia skrajności za pomocą „pośrednich terminów” (328—329), zapobiegania „dehumanizacji” (330), zespalandia analiz technicznych „z oznaczaniem wartości szczegółowych i lokalnych” (co prowadzi stopniowo „do sądu obejmującego całość” (329). Na tę ostatnią myśl gotowi jesteśmy się zgodzić, widząc w niej podobieństwo np. do Ingardenowskiej koncepcji wartości estetycznej jako syntetycznie ugruntowanej na danych bezpośrednio wartościach artystycznych¹⁵.

Ale Wimsatt zaskakuje nas po raz kolejny (i ostatni). Dotychczas nastawiony na konkret poetycki i praktykę krytycznoliteracką, przerywa się „na wyższy poziom abstrakcji”, ku teorii i uogólnieniu (i ich zrozumiałej przejrzystości), ku kategoriom porządku i całości (z którymi toczył — jak sądziliśmy — uporczywy spór). Opowiada się za formalizmem i intelektualizmem (które przecież są po stronie „ściśłego neutralizmu”!), bo tylko one dają porękę sensownego i odpowiedzialnego mówienia (331). Lecz: czy do tak prostego mniemania trzeba było dochodzić aż tak pokrętną drogą? Oraz: jak się (z punktu widzenia rangi ważności) mają do siebie wzajem cała ta droga i zaprzeczający jej punkt dojścia?

Stanisław Dąbrowski

**Tylko żywiol
(Na marginesach książki
Włodzimierza Pawluczuka
„Żywiol i forma”**

Opatrzona tytułem zbliżonym do wydanej wcześniej w tej samej serii książki Rogera Caillois *Żywiol i ład* ukazała się w 1979 r. książka Włodzimierza Pawluczuka *Żywiol i forma*. Nie tylko podobieństwo obu tytułów, ale również zawartość

¹⁵ Zob. Gołaszewska: *op. cit.*, s. 379.

drugiej pracy skłania ku przekonaniu, iż uczyniono by właściwszy wybór pozostawiając jej pierwotny roboczy tytuł *Osobowość ludzka wobec antynomii kultury i cywilizacji*.

Niestety. Tytuł, nawet „dobry”, a do tego podobny do tytułu książki już znanej, nie stanowi wystarczającej gwarancji sukcesu kolejnej publikacji; za to może podsunąć pomysł porównania walorów obydwóch prac...

Pozostawiono natomiast, także chyba niezbyt fortunnie, podtytuł książki: *Wstęp do badań empirycznych*. Choćby ogólnego zarysu takich badań, choćby ledwie wyobrażenia na ich temat, nie mówiąc już o wskazaniu narzędzi i metod, próżno tu wszakże szukać. Zamiast tego autor pisze tylko, czym — w jego przekonaniu — takie badania nie powinny być i od jakich metod z góry się odżegnuje: „Empiria może nam dać jedynie opis statyczny — faktualny, opis powierzchni zjawisk, by wniknąć w ich wewnętrzną dialektykę i w ich istotę, potrzebne są subtelniejsze narzędzia badawcze niż ankiety i roczniki statystyczne” (s. 49). Trochę to za mało i za ogólnikowo.

Książka ta budzi mieszane uczucia. Niecierpliwi i irytuje ciągle powoływanie się na różne koncepcje i zbyt uproszczone referowanie poglądów licznych autorów, przesadna zwięzłość omówień, przez co rażą one czasem trywialnością, i wreszcie istnie chryzypowe bogactwo cytatów. Zarazem ogarnia czytelnika żal i poczucie niespełnienia, gdyż zasadnicza myśl autora — badanie kultury z punktu widzenia osobowości ludzkiej — pozostaje nie rozwinięta. W natłoku odwołań i cytatów, przytoczonych definicji i często zbyt skrótowych napomknien ginie główny zamysł książki. Myśl autora buja sobie swobodnie po rozległych obszarach wiedzy, płynnie przechodzi od jednej koncepcji do drugiej, od symbolizmu Cassirera i założeń semiologii do ludowego sposobu myślenia i wykładni obrzędu żniwarskiego.

Gdyby zapytać, na czym polega mechanizm wyводу zaprezentowany w tej książce, najwłaściwsze byłoby chyba określenie: intelektualny *bricolage*. Autor bowiem nie zadaje sobie trudu krytycznego przeanalizowania teorii, na które powołuje się, lecz kieruje się w ich doborze jedynie kryterium pragmatycznym. Posługuje się nimi niczym gotowymi zastanymi elementami i dowolnie buduje z nich swoją wizję. Naczelną zasadą spajającą w jedno wszystkie przywoływane fakty i referowane poglądy ma być nie tyle ich ewentualna zgodność czy komplementarność, ile ich: „szczególna przydatność lub szczególna nieprzydatność w empirycznym wyjaśnieniu ludzkiej praktyki” (s. 18). Autor zresztą przyznaje: „Zadaniem niniejszej pracy nie jest analiza systemów i szkół filozoficznych, lecz poszukiwanie teoretycznego odniesienia do badań empirycznych, czyli poszukiwanie takich myśli ogólnych o człowieku i kulturze, które by możliwie najlepiej wyjaśniały dzisiejszą rzeczywistość kulturową” (s. 18).

Świadomy eklektyzm i wynikające z tego abstrahowanie od faktu odmiennych założeń wykorzystywanych koncepcji i różnych poznawczych i metodologicznych konsekwencji tychże musi w efekcie dawać niemożność wyjścia poza ogólnikowe dywagacje, co też ma w danym przypadku miejsce.

Tak jak w sferze — nazwijmy ją najogólniej — metodologicznej panuje zasada swobodnego łączenia teorii, tak i w obrazie rzeczywistości, jaki wyłania się w toku rozważań, mamy do czynienia z wysoce arbitralnym sposobem ułożenia elementów. Jeśli porównamy sposób, w jaki omawiane są w tej książce zagadnienia psychiki ludzkiej, a następnie kultury i cywilizacji, okaże się, że autor powodowany mistycznym zgoła przeświadczeniem traktuje je jak zjawiska właściwie tożsame, o homologicznych strukturach, tyle że paralelnie umieszczone na różnych poziomach. Działać w nich mają te same mechanizmy funkcjonowania i rozwoju, a przez to jest rzeczą uzasadnioną rozprawianie o nich przy użyciu tych samych pojęć. Główną zasadą porządkowania jest tu podział dychotomiczny i autor z żelazną konsekwencją nigdzie nie przekracza magicznego kręgu przeciwieństw w rodzaju: dziecko — dorosły, człowiek pierwotny a cywilizowany, kultura tradycyjna a zurbanizowana, myślenie pierwotne, prerefleksyjne a logiczne, moje — twoje, nasze — wasze, białe — czarne. Centralną osią, wokół której układają się te szeregi opozycyjne, jest świadomość — kategoria o bardzo rozległym tu zastosowaniu. Jej obecność lub brak określa różnicę między psychiką człowieka dorosłego i dziecka, a także człowieka pierwotnego i członka społeczeństwa rozwiniętego. Podobnie w przypadku kultury ludowej i narodowej. Elementem odróżniającym jest tu świadomość bezrefleksyjna, podmiotowa (etniczna) lub refleksyjna, przedmiotowa (narodowa).

Sztywne trzymanie się abstrakcyjnych opozycji i schematów nie chroni zresztą przed popadaniem w sprzeczności. Sposób wywikłania się z tych sprzeczności przypomina tłumaczenie białoruskiego chłopca: *ja tam panoczku ni koli, ni czoho, ni jakaho, ale jak kali szto jakoje, tak i sztoż tam takoje* (np. § *Kilka uwag metodologicznych*).

Metoda dychotomicznych podziałów budzi sprzeciw, zwłaszcza w odniesieniu do tzw. kultury ludowej. A to z paru przyczyn.

Po pierwsze, stereotypowy wizerunek kultury tradycyjnej, powtórzony w książce bez żadnych zastrzeżeń, od dawna już rodzi słuszne wątpliwości i z pewnością zasługuje na gruntowną rewizję. Kategorie stosowane do opisu tej kultury nie budzą już zaufania, tak jak zbyt często używane wytarte słowa. Jednorodność i tradycjonalizm prymitywnej społeczności, wielofunkcyjność działań ludzkich, prelogiczne formy myślenia (nb. mające się odnosić tylko do działań w sferze kultury tzw. duchowej, lecz nie do działalności materialnej — niby czemu nie? — tak jakby w dziedzinie myśli technicznej nie kierowano się także zbiorowym dorobkiem pokoleń;

przykład „kołka w płocie” na s. 68), wreszcie idealnie jednolity światopogląd całej zbiorowości — niestety, coraz trudniej przychodzi w to wierzyć i coraz mniej z tego wynika. Nawet jeżeli zasłonimy się ciągle modną tarczą z napisem: schemat idealizacyjny.

Po drugie, a co wynika z poprzedniego — model kultury tradycyjnej, stworzony niegdyś przez Beckera i Barnesę oraz Redfielda, funkcjonuje obecnie w świadomości naukowej właściwie na zasadzie słowa magicznego, a jego użyciu towarzyszy przekonanie, iż wystarczy je wypowiedzieć, by otworzył się tajemniczy Sezam i wszystko raptem stało się zrozumiałe. Tymczasem wiemy coraz mniej. Odnosi się wrażenie, iż mamy tu raczej do czynienia z czymś w rodzaju nowej wersji mitu o dobrym dzikusie niż z płodnym poznawczo twierdzeniem naukowym.

I wreszcie mówienie o kulturze ludowej w ogóle, jeżeli ma jakikolwiek sens, to w każdym innym przypadku, ale nie w sytuacji, gdy zamierzamy przybliżyć pewne wartości tej kultury człowiekowi współczesnemu i zasymilować je w rzeczywistości obecnej. Zrozumienie obcych sensów i wartości może się dokonać tylko przez kontakt z konkretnym, namacalnym szczegółem. Co może dać np. karykaturalna przez swoją zwięzłość wzmianka o tym, że jacyś Indianie nie znają kategorii czasu, poza tym, że czytelnik wpierw okrutnie się zadziwi, a następnie dojdzie do krzepiącego wniosku o przewadze własnej mądrości nad mądrością dzikiego. Cóż będziemy wiedzieli o Innym ponadto, że jest właśnie inny, dziwaczny, śmieszny, jeżeli, zamiast szukać podobieństw, skupimy uwagę na wychwytywaniu samych przeciwności?

Omawiając stosunek do kultury ludowej dzisiaj, a zwłaszcza zjawisko folkloryzmu, autor zauważa trafnie: „powodzenie «Mazowsza», rzeźby ludowej i tym podobnej twórczości opartej o ludową estetykę wciąż jeszcze płynie ze złudzenia, że przez nie kontaktujemy się ze światem kultury ludowej, za którym powstała w świecie zurbanizowanym nostalgiczna tęsknota” (s. 86). Tak więc nie ma już powrotu do romantycznej wiary w możliwość odkupienia przez kontakt z tym, co autentyczne, nie skażone, spontaniczne. Stopniowa degradacja pierwiastka ludowego w kulturze współczesnej, wykorzystywanie elementów kultury ludowej głównie w funkcji rozrywkowej i w propagandzie skutecznie chyba przekreśliło szansę poważnego traktowania tej kultury i prawdziwego przejęcia się jej wartościami. A jednak nadal pozostaje ona ziemią obiecaną, ku której się dąży. Jeśli już nie uda się wrócić do niej, to może chociaż da się ocalić z niej coś najcenniejszego. Ku takim perspektywom zwraca się Pawluczuk: „Chodzi o rozpatrzenie teoretycznej możliwości osiągnięcia w społeczeństwie historycznym, czyli w społeczeństwie będącym w rozwoju, tej jedności życia i świata, która była atrybutem kultury ludowej” (s. 87). Droga ku temu prowadzić ma przez rozwijanie zdolności twórczych człowieka, przez „przywrócenie pra-

cy wartości kulturowych”. Celem jest tu osiągnięcie tego ideału, który Sapir określił mianem „kultury autentycznej”.

Rysem znamionem tej pracy, a także całego dorobku Pawluczuka jest, że autor nie tylko twierdzi to czy owo na temat kultury, cywilizacji, osobowości ludzkiej, ale że wierzy — to za mało powiedziane — on bezwzględnie wie, że taka jest rzeczywistość, że tak wyglądała kultura ludowa, tak funkcjonowała i że właśnie jemu znane są istotne braki współczesnych społeczeństw. Ale to nie wszystko. Autor wierzy również w możliwość naprawienia świata i wskazuje właściwą drogę. Spojrzenie badacza splata się u niego ze spojrzeniem wróżbity i wieszczka; czasem to drugie bierze nad pierwszym górę.

Rozważaniom na temat kultury przyszłości autor poświęca w swojej książce sporo miejsca. Rzecz charakterystyczna — najciekawiej prezentują się te fragmenty, gdzie w sposób co prawda znów bardzo ogólny (jest to zresztą jeden z głównych braków książki) poruszane są zagadnienia mechanizmów kształtowania się kultury współczesnej, perspektyw jej rozwoju i sposobu patrzenia na te zjawiska w socjologii. Szkoda, że tak znaczną część pracy zajęły nie wnoszące nic nowego omówienia i streszczenia, przez co myśli warte dokładniejszej analizy pozostały w formie załączkowej. Tak jest w przypadku uwag o prerefleksyjnym uczestnictwie w kulturze dzisiaj (s. 91) bądź o folklorze współczesnym, rozumianym przez autora jako: „kulturowo określone, realizowane bezrefleksyjnie schematy zawierające potencjalnie istotne teksty i regulujące stosunek człowieka do świata, (...) realizacje pewnych istotnych kulturowo wątków bez dystansu do formy” (s. 99—100).

Wypada także żałować, iż autor nie sformułował dokładniejszych zarzutów pod adresem współczesnej socjologii. Zarówno bowiem orientacja badawcza, jak i — chyba nie zabrzmi to niewłaściwie — osobowość autora szczególnie predestynują go do podjęcia pomijanych dotychczas przez socjologię problemów. Obszar zainteresowań Pawluczuka jest przecież bardzo rozległy. Napotkać tu można takie kategorie, jak „osobowość ludzka”, „kultura bytu” czy „styl życia”. Proponowane szerokie spojrzenie na kulturę zakłada odejście od badania kultury tworzonej przez wyspecjalizowane instytucje, oderwanej od naturalnego podłoża grupy społecznej, mechanicznie zlepianej z dowolnie „wyłuskiwanych” elementów różnych innych kultur (jak to proponują niektórzy teoretycy kultury robotniczej). Jak daleko jeszcze do tego, niech świadczy przykład książki Hogarta, która nie odegrała w Polsce, choć mogła i powinna, roli inspirowanej. Tymczasem coraz wyraźniej rysuje się konieczność poszerzenia pola widzenia nauki o te nie dostrzegane dotychczas przestrzenie naszego powszedniego życia codziennego. Książka Włodzimierza Pawluczuka sytuuje się w nurcie tych usiłowań.