

# Michał Rauszer

---

## Interpasywny i ideologiczny wymiar polityki dziedzictwa kulturowego

---

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 12, 56-66

---

2012

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Michał Rauszer**

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

## **Interpasywny i ideologiczny wymiar polityki dziedzictwa kulturowego**

Do napisania niniejszego szkicu zainspirował mnie osobliwy fragment, jaki znajduje się w książce Czesława Robotyckiego pod wiele mówiącym tytułem: *Nie wszystko jest oczywiste*<sup>1</sup>. Fragment ów antycypuje znane rozróżnienie na antropologiczne teoretyzowanie i etnograficzne badanie, które zamiast się różnicować, winno się uzupełniać. Cz. Robotycki opisuje badania, jakie prowadził w Wojniczu pod Tarnowem na zlecenie miejscowego Towarzystwa Regionalnego. Chodzi nie o treść tych badań, nie o „etnograficzne mięso”, ale o szkielet tego, co faktycznie zdarza się w praktyce społecznej pomiędzy zwykłymi mieszkańcami a członkami amatorskiego towarzystwa historyków i etnografów. Oto ów fragment:

Pierwszymi krokami zbierających wywiady sterował miejscowy ekspert. On sugerował, do kogo się udać, pomagał nawiązać kontakty z rozmówcami itp. Dalsi nasi informatorzy, wybrani już losowo, indagowani o przeszłość Wojnicza odsyłali nas do członków Towarzystwa jako tych, **którzy dysponują odpowiednią wiedzą, a ludzie młodzi zasłaniali się wiekiem i kierowali studentów do ludzi starszych** [wyróżn. – M.R.]. Naciskani mimo to przez pytających, rzeczywiście prezentowali postawy wysoce obojętne wobec przeszłości własnej i zbiorowej. W wypowiedziach odnoszących się do zbiorowej pamięci wyraźnie zaznaczają się dysproporcje między tymi, którzy mają stereotypową i bardzo wyrывkową wiedzę o różnych wymiarach kulturowej przeszłości Wojnicza, a tymi, którzy

---

<sup>1</sup> Cz. Robotycki: *Nie wszystko jest oczywiste*. Kraków 1998.

ją rekonstruują. W potocznej świadomości pozostałych trwają już tylko stereotypy i wtórne ludowe interpretacje dziejów okolicy<sup>2</sup>.

Pomiędzy zwykłymi mieszkańcami Wojnicza a lokalnym Towarzystwem Regionalnym zachodziło coś, co przypomina anegdotyczną już odpowiedź antropologicznego autochtona, nagabywanego o wiarę w jakieś lokalne bóstwo. Zwykła odpowiedź takiego interlokutora przenosi najczęściej wiarę na „innego”. Przepytany odpowiada zatem nonszalancko, że co prawda on sam nie wierzy, ale w wiosce są (lub były) jakieś osoby, które naprawdę wierzą. „Wiara” opisywałaby zatem stosunek do tradycji, a co za tym idzie – także do szeroko rozumianego dziedzictwa kulturowego i tożsamości lokalnej. Przedmiotem rozważań nie jest więc treść tego, co składa się na owo dziedzictwo i tożsamość, ale rozpoznanie samej materialnej tkanki „zszywającej” to, co społeczne. Przykład zaczerpnięty z książki Cz. Robotyckiego posłuży nam jako empiryczne uzasadnienie teoretycznego rozpoznania.

Wyróżniony pogrubioną czcionką fragment w zacytowanym tekście wyznacza nam dwa pola tożsamości. W obu chodzi o tożsamość lokalną, choć w każdym nieco inaczej. Możemy to przedstawić jako horyzont możliwości (pozostawiając horyzont niemożliwości póki co na marginesie), wyznaczony z perspektywy młodego mieszkańca Wojnicza oraz mieszkańca w ogóle, a więc wyobraźniowej całości, różnej od członków Towarzystwa Regionalnego. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku mamy do czynienia z dystansem przenoszącym na „innego” tożsamość lokalną, a raczej troskę o nią. Ten dystans oraz wiara za pomocą „innego” charakteryzują naszą dzisiejszą, ponowoczesną tożsamość, zupełnie jak wtedy, kiedy oglądaliśmy program telewizyjny z podstawionym śmiechem z puszki (tzw. *canned laughter*). Gdy zasiadam wygodnie przed telewizorem i włączam komedię, wówczas telewizor sam śmieje się za mnie, podczas kiedy ja mogę oddawać się jakiemuś innemu, zgoła nie tak prozaicznemu zajęciu<sup>3</sup>. To tak, jakbyśmy projektowali siebie na jakiegoś „innego”, którego to rzeczywiście bawi. Albo jak w przypadku wynajętych płaczek, które niejako odgrywiają podczas pogrzebu żalobę za nas, podczas gdy my możemy zająć się innymi czynnościami, np. podziałem majątku. Ta przedziwna relacja, w której zostaję zawłaszczony („inny” w telewizorze, który śmieje się za mnie) – nosząca nazwę tytułowej interpasywności – powoduje dwie postawy: z jednej strony zagarnia naszą aktywność i robi coś za nas („inny” w telewizorze śmieje się za nas, podczas kiedy my w tym czasie możemy czytać *Fenomenologię Ducha* Hegla), z drugiej zaś strony pozwala zachować dystans, tak przecież pożądanym w naszych postideologicznych czasach. Czy ta postawa, a wśród niej to „coś”, co moglibyśmy w skrócie określić właśnie jako dziedzictwo kulturowe, nie jest dzisiaj tak naprawdę przedmiotem

<sup>2</sup> Tamże, s. 59.

<sup>3</sup> S. Žižek: *Przekleństwo fantazji*. Wrocław 2009, s. 174.

polityki, w którym nasza tożsamość zostaje niejako odegrana za nas? Tak jakby satysfakcja z posiadania tejsze i rozkoszowania się nią coraz częściej zostawała zawłaszczona w formę esencjalistycznego dyskursu, rzeczy, która rozkoszuje się w zastępstwie.

Lokalna tożsamość w formie dziedzictwa kulturowego wymaga formy obywatelstwa, która partycypuje w publicznym podziale dóbr w sposób aktywny. Bycie członkiem wspólnoty oznacza zdolność do sformułowania swojego miejsca w publicznej przestrzeni, a zatem z konieczności musi opierać się na jakimś rodzaju aktywności, zaangażowania. Współczesna forma aktywności – nie tylko obywatelskiej, ale w ogóle społecznej – zaczęła kształtować się mniej więcej w latach sześćdziesiątych, kiedy partycypacja, emancypacja i tożsamość społeczna rozwinęły się w samorefleksyjne aspekty polityki kulturowej<sup>4</sup>. W Polsce proces ten stanął na wokandzie dopiero po przełomie roku 1989, a wynika z wrzucenia, bez form pośrednich, w późny kapitalizm tak, jak rozumie go Fredrick Jameson<sup>5</sup>. Interpasywność oznacza kondycję, w której obywatelskie praktyki partycypacji przez natrętne żądania współczesnej emancypującej kultury stają się na tyle wymagające, że jednostki zaczynają doświadczać „strukturalnego przeciążenia”. Jednostka jest teraz na tyle wyemancypowanym aktorem, który ma możliwość uczestnictwa w reifikowaniu społecznych relacji, że nie może już dłużej podołać temu wezwaniu i oddelegowuje je, podczas kiedy sama w tym czasie może zająć się czymś innym<sup>6</sup>. Dlatego myślę, że możemy przeprowadzić pewną analogię pomiędzy tym, co jest częścią praktyk tożsamościowych (jak dziedzictwo kulturowe), a odgrywaniem spektaklu, pokazu rozgrywanego dla kogoś. W świetle teorii chociażby Ervinga Goffmana<sup>7</sup> taka analogia będzie, oczywiście, na miejscu, aczkolwiek z koniecznym, kontekstowym uzupełnieniem. Jeżeli chodzi o praktykę społeczną, to właśnie najbardziej uderzający jest stosunek pomiędzy podmiotami, przypominający stosunek pomiędzy rzeczami, tak jakby relacja podmiotu do urzeczowionego „innego” maskowała relację rzeczy pomiędzy sobą.

Czyż bowiem konieczną odwrotnością mojej interakcji z przedmiotem, zamiast pasywnego obserwowania pokazu, nie jest sytuacja, w której sam przedmiot zabiera mi, pozbawia mnie mojej własnej pasywnej reakcji zadowolenia (żalu lub śmiechu), wskutek czego to sam przedmiot „rozkoszuje się pokazem” zamiast mnie, wyzwalaając mnie z narzuconego przez superego obowiązku rozkoszowania się nim osobiście?<sup>8</sup>

Polityka tożsamościowa stanowiłaby wobec tego definicyjną podstawę takiego stosunku.

<sup>4</sup> G. van Oenen: *Three cultural turns: How multiculturalism, interactivity and interpassivity affect citizenship*. „Citizenship Studies” 2010, No. 3, s. 300.

<sup>5</sup> Zob. F. Jameson: *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham 1991.

<sup>6</sup> G. van Oenen: *Three cultural...*, s. 300.

<sup>7</sup> Por. E. Goffman: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa 2000.

<sup>8</sup> S. Žižek. *Przekleństwo fantazji...*, s. 173.

Zarazem mamy dzisiaj do czynienia z czymś, co można by określić jako stosunek do świata zapośredniczony przez cyniczny dystans, wobec tego, że wszelkie projekty modernistycznego, rozumowego ukształtowania człowieka upadły: od wszelkich postaw estetycznych (jak zaangażowanie w sztukę), przez postawy polityczne, aż po ideologiczne. Czy zatem jedyną formą dzisiejszego zaangażowania nie jest właśnie cyniczny dystans? Całkowite wpisanie się i zaangażowanie oznacza przyjęcie jakiejś postawy ze wszelkimi jej konsekwencjami, także tymi przykrymi. Postawa cynicznego zdystansowania odpowiada za przenoszenie na „innego” prawdziwej wiary czy oryginalnej tożsamości. Podmiot podtrzymuje system norm i społecznych zasad tylko tak długo, jak może zachować równocześnie minimum jednostkowej osobowości lub indywidualności (a z pewnością jej pozór), postrzegać siebie jako sceptycznie niechętnego, ociągającego się, pozornie refleksyjnie podążającego wśród stada prostych, łatwowiernych i podporządkowanych, dosłownie: wśród „innych”, którzy wierzą (w kolektywną tożsamość itd.) zamiast niego.

Jednostki przenoszące wiarę na „Wielkiego Innego” (ucieleśnienie kolektywu), który wierzy zamiast nich, mogą jednocześnie pozostać pozornie rozsądnymi indywidualnościami, zachowującymi dystans wobec „Wielkiego Innego” oficjalnego dyskursu<sup>9</sup>. Jak podkreślał to Slavoj Žižek: „produkujemy symboliczne mandaty bez wypełniania ich treścią i nawet nie potrafimy potraktować ich poważnie”<sup>10</sup>. W odnośnym przykładzie zasada ta zyskuje swoje empiryczne uprawnienie. Cyniczny dystans, zawczasu chroniący przed wszystkimi przykrymi konsekwencjami zaangażowania się, znajduje wyraz w tym właśnie projektowaniu na starsze osoby („innego”), przez młodych mieszkańców Wojnicza, świadomości dziedzictwa kulturowego i tożsamości. Ten dystans jest rodzajem zawieszenia – nie neguję od razu jakichś form zaangażowania, ale profilaktycznie przeżywam je za pośrednictwem innego.

Obscenicznym przykładem takiego dystansu jest bardzo popularna forma robienia sobie zdjęć z miną „w dziubek”, by zamieścić je na którymś z popularnych portali internetowych. Mina ta polega na złożeniu ust „w dziubek” i wygięciu ich do boku. Sugeruje ona krytyczny osąd własnej cielesności sprzęgniętej z tekstylną powierzchnią tak, jakby stanowiły jedność. Przypomina minę projektanta oceniającego krytycznie swoje, jeszcze nieskończone, dzieło. Mina „w dziubek” jest właśnie ucieleśnieniem dystansu wobec niedoskonałości własnego ciała. Pozwala zawczasu zdystansować się wobec cielesnej figury własnej osoby. Przykładowo, ośmieszenie się czy skazanie na oskarżenie o noszenie niemodnych „ciuchów” jest od razu oddalane przez dystans wyrażony „dziubkiem”.

<sup>9</sup> A. Johnston: *The Cynic's Fetish: Slavoj Žižek and the dynamics of Belief*. „International Journal of Žižek Studies”, No. 1, s. 7. <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/8/24> [data dostępu: 20.10.2011].

<sup>10</sup> S. Žižek: *Welcome to the Desert of the Real*. New York–London 2002, s. 70.

Przenikliwość Cz. Robotyckiego pozwoliła odnaleźć doskonałą egzemplifikację paradoksu cynicznego dystansowania w stosunku do dziedzictwa kulturowego. Kiedy już nie będziemy musieli zastanawiać się nad własną tożsamością, kiedy już oddelegujemy ją na „innego”, wtedy możemy zająć się zupełnie innymi, naprawdę ważnymi dla nas sprawami, czyli konsumpcją, testowaniem granic seksualności itd.

To jakby odwrócenie dystansu pomiędzy publiczną i prywatną sferą, obecne jeszcze w czasach chociażby Zygmunta Freuda. Dzisiaj wszystko jest na wierzchu – od najbardziej wulgarnego i prymitywnego słownictwa, obscenicznych żartów, przez upublicznianie najbardziej skrywanych sekretów i seksualnych zachowań. Jedyne, co pozostaje w ukryciu, to własna podmiotowość, tożsamość polityczna czy kulturowa, zaangażowanie w sztukę, poezję bądź naukę. Współczesna strategia opiera się na zachęcaniu jednostek do bycia lekceważącym do granic możliwości, przez co konformizm jawi się jako zdepersonalizowany, rozproszony. Nikt nie prezentuje siebie jako konformisty, każdy jest dzisiaj antykonformistą, identyfikowanym jako wyjątkowa, indywidualna jednostka<sup>11</sup>. Tym, co łączy sferę polityczną i prywatną, indywidualną, jest osobliwa przyjemność i to o nią toczy się, o dziwo, polityczna walka dzisiaj. Sferę publiczną i prywatną łączy i przenika wezwanie do rozkoszowania się – „*Enjoy!*”. Ciężar racjonalnego uczestnictwa zastąpił podział „dobro – zło”, oparty na obscenicznej, tożsamościowej przyjemności. Tożsamość stała się funkcją relacji pomiędzy pragnieniem (dobra) i osiągnięciem go, czyli wypełnieniem treścią pustego miejsca tożsamości w ciągłym stawaniu się. To jest właśnie strategia osobliwego, wypartego jądra dziedzictwa kulturowego. Tożsamość staje się *de facto* „to-samością”.

Imperatyw przyjemności przenosi nas na pole psychoanalizy. Według Jacques’a Lacana polityka, a co za tym idzie – wszelka podmiotowa aktywność człowieka, opiera się na przyjemności, nieustannie krążącej wokół podstawy, będącej jednocześnie jej celem. Im bardziej się zbliżamy do przyjemności (*jouissance*), tym bardziej przeradza się ona w swoje przeciwieństwo. Libidalna ekonomia i polityczna ekonomia nie są już dzisiaj tak łatwe do rozdzielenia<sup>12</sup>. Kiedy J. Lacan twierdzi, że „Wielki Inny” nie istnieje<sup>13</sup>, ma na myśli ten przedziwny status instytucji, które istnieją tylko pod tym warunkiem, że się w nie wierzy. W tym sensie J. Lacan jest antydurkheimowy. Sprzeciwiał się bowiem postrzeganiu instytucji jako pewnych reifikacji. Instytucje stanowią tylko performatywny efekt aktywności podmiotu<sup>14</sup>. Istnieją tylko wtedy, kiedy podmiot w nie wierzy albo zachowuje się tak, jakby wierzył. Dokładnie to zdarza się w zapośredniczeniu wiary czy tożsamości przez „innego” w miejscowości Wojnicz, gdzie młodzi ludzie mówią, że nie

<sup>11</sup> A. Johnston: *The Cynic's Fetish...*, s. 8.

<sup>12</sup> Tamże, s. 3.

<sup>13</sup> „Wielki Inny” rozumiany jako wcielenie, zagęszczenie porządku symbolicznego, np. w formie substancjalnej partii politycznej czy wspólnoty wielbicieli kulinarnych orgii.

<sup>14</sup> Tamże, s. 3.

wierzą w jakąś tam kulturową tożsamość, co nie zmienia faktu, że zachowują się tak, jakby wierzyli przez lokalne towarzystwo regionalne lub tzw. starsze osoby.

Opozycją do zaangażowania nie jest wobec tego cyniczny dystans, opisujący nasze czasy, ale kontrzaangażowanie, zaangażowanie w coś innego, co wyklucza to pierwsze. Leszek Kołakowski, kiedy był oprowadzony po ruinach zabytków przedkolumbowych w Meksyku, przenikliwie zaoponował przed nazywaniem barbarzyńcami hiszpańskich żołdaków niszczących azteckie rzeźby.

Sądziś [a odpowiadał oprowadzającemu go meksykańskiemu pisarzowi – przypis M.R.], że to byli barbarzyńcy – ale może to byli prawdziwi Europejczycy, może nawet ostatni prawdziwi; ci ludzie brali na serio swoją cywilizację i z tej właśnie racji nie mieli żadnych powodów by ochraniać przed zniszczeniem pogańskie bożki czy też obnosić się z estetycznym dystansem albo ciekawością muzeologów do obiektów, które nosiły inny, a więc wrogi sens<sup>15</sup>.

Gdyby zachowywali się jak współcześni tolerancyjni, oświeceni intelektualiści, ubolewaliby, oczywiście, nad utratą kultury rdzennych mieszkańców Ameryki, sprowadzając tym samym ich kulturę do zmiennych w czasie przygodnych zlepek egzotycznych zwyczajów i niesmacznych potraw.

Gdyby któryś z nagabywanych podczas badań Cz. Robotyckiego młodych ludzi miał odwagę prawdziwie zaangażować się w swoją tożsamość, powiedziałby, że dziedzictwo kulturowe jest bajką dla starszych ludzi i jakichś nudnych towarzystw regionalnych, bo jego tożsamość opiera się na czymś zupełnie innym, po czym zarysowałby spektrum tejże. Różnica pomiędzy klasyczną tożsamością, tą modernistyczną a współczesną jest taka, że ta pierwsza istniała właśnie przez wiarę w zreifikowane instytucje społeczne, wymagające poświęcenia. Dzisiejsza tożsamość opiera się na cynicznym dystansie, który przenosi swoją wiarę na „innego”, tym samym oddelegowując na niego również rozkosz, wynikającą z bycia oryginalnym dysponentem tożsamości. Przypomnijmy sobie zacytowany fragment relacji z Wojnicza. Każdy mieszkaniec niebędący członkiem Towarzystwa Regionalistycznego nagabywany o lokalne dziedzictwo odsyłał do tegoż Towarzystwa. Choć na poziomie indywiduum odesłanie niewątpliwie stwarza pozór wolnej i niezależnej jednostki, to obiektywnie lokalna i jednostkowa tożsamość pozostaje w dyspozycji Towarzystwa.

Skąd takie przeniesienie ciężaru czegoś, co w istocie rzeczy stanowi podstawę naszej lokalnej, podmiotowej tożsamości, na kilku członków towarzystwa? Ano właśnie z interpasywnego oddelegowania rozkoszy, a raczej przeniesienia troski o własną pamięć i historię. Współcześnie, w ponowoczesnej erze ogarnięci coraz bardziej imperatywem aktywności i interaktywności naszego stylu życia rozwiązujemy modernistyczne wezwanie do „zbadania bycia” przez oddelegowanie części aktywności.

<sup>15</sup> L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*. W: Tenże: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 13–14.



Przykładowo, bardzo często kopiujemy jakiś artykuł i nigdy go nie czytamy, zachowujemy się tym samym tak, jakby to kserokopiarka przeczytała go za nas. Podobnie jeśli kupujemy książki, których przeczytanie wiecznie odkładamy, to tak jakbyśmy ulegali iluzji, że samo posiadanie jakiejś rzeczy magicznie przekazuje nam jej właściwości – przez fakt ustawienia książki na półce mamy wrażenie, jakbyśmy ją już przeczytali<sup>16</sup>. W tym sensie interpasyność działa jak mechanizm obronny, pozwalający przenieść aktywność na „inną” rzecz wobec otaczającego nas z każdej strony wezwania: działaj!, rób coś! Wszędzie jest ktoś, kto zawodowo zajmuje się skłonieniem nas do jakiejś aktywności, oczywiście na rzecz dobra innych. Zwykły maraton uliczny nie jest już po prostu maratonem, tylko zawsze służy jakimś celom. Jego organizatorzy zdają się z wyrzutem do nas apelować o przyłączenie się. Choć z pozoru może to wyglądać na banalną krytykę współczesności, to raczej ma za zadanie wyznaczyć cięcie, w którym tkwi różnica pomiędzy aktywnym i pasywnym uczestnictwem.

Ale jak w ogóle jest możliwe takie zawłaszczenie człowieka w formie obiektu / rzeczy, która ma się rozkoszować? Musimy przenieść się na chwilę w sferę opozycyjnego stosunku pomiędzy człowiekiem i rzeczą / obiektem. Kluczem do zrozumienia stosunku pomiędzy ludźmi jest fetyszystyczna iluzja, jakiej ulegamy w praktyce społecznej. Polega ona na tym, że choć wszyscy wiemy, iż jesteśmy samoświadomymi, refleksyjnymi podmiotami, to zachowujemy się tak, jakby stosunek między ludźmi był w istocie rzeczą stosunkiem pomiędzy rzeczami. Louis Althusser opisał tę formułę jako krążenie pomiędzy formalno-różnicującą strukturą (która jest z definicji już nieobecna, nigdy nie została dana jako taka w naszej empirycznej rzeczywistości) a pozytywnym elementem tej struktury<sup>17</sup>. Kiedy stajemy się ofiarami fetyszystycznej iluzji, wtedy mylimy naturalną właściwość jakiegoś obiektu / rzeczy z tym, że wynika ona z jego miejsca zajmowanego w strukturze<sup>18</sup>. Fakt, że możemy kupować za pieniądze towary w supermarkecie, nie wynika z ich właściwości jako takich, ale z całej społeczno-ekonomicznej sieci, którą one ucieleśniają. Podobnie, jak nie postrzegamy jakiejś osoby jako króla ze względu na jego osobę jako taką, ale z powodu zajmowania przez niego miejsca króla w zbiorze społecznych relacji<sup>19</sup>. Fetyszizm lokuje więc żywy ludzki podmiot w formie obiektu / rzeczy, umieszcza go bowiem w jakimś znaczącym miejscu struktury – postrzegamy stosunki społeczne między ludźmi jako stosunki pomiędzy rzeczami.

Iluzja polega raczej na błędnym rozpoznaniu, które dotyczy relacji między ustrukturyzowaną siecią a jednym z jej elementów. To, co jest rzeczywiście efektem strukturalnym, efektem sieci relacji między elementami, pojawia się jako

<sup>16</sup> Tę uwagę zawdzięczam Janowi Kajfoszowi.

<sup>17</sup> Por. L. Althusser: *W imię Marksa*. Warszawa 2009.

<sup>18</sup> S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*. Wrocław 2001, s. 37–38.

<sup>19</sup> Zob. Tamże, s. 38–39.



niezapośredniczona własność jednego z elementów, jak gdyby należała do niego niezależnie od jego relacji z innymi elementami<sup>20</sup>. Podobne błędne rozpoznanie, dotyczy relacji pomiędzy ludźmi, ponieważ:

[...] człowiek ani nie przychodzi na świat ze zwierciadłem w rękę, ani też jako filozof ze szkoły Fichtego: Ja jestem ja, przeto człowiek przygląda się naprzód w innym człowieku. Dopiero dzięki stosunkowi do człowieka Pawła, jako do podobnego sobie, człowiek Piotr odnosi się do siebie samego jako do człowieka. Ale dlatego też Paweł, w całej swej pawłowej cielesności, ze skórą i kośćmi, jest dla niego formą przejawiania się rodzaju człowiek<sup>21</sup>.

Dziedzictwo kulturowe jest ucieleśnieniem właśnie tej strukturalnej podstawy jako przedmiotu odniesienia. Jeżeli traktujemy dziedzictwo kulturowe jako proces określenia pola historyczności dla mieszkańców danych ziem, to jednocześnie wyznaczamy pole możliwości, gdzie rzeczy / obiekty kulturowe (ucieleśniające podmioty) przyjmują konkretną wartość dzięki temu, co składa się na owo dziedzictwo. Jeżeli mieszkaniec jakiejś miejscowości zapragnie odnieść się do swojej lokalnej tożsamości, to znajdzie gotowe miejsce strukturalne znaczące, wynikające z działalności lokalnego towarzystwa czy innej instytucji pamięci.

Paradoksem jest to, że nie ma żyjącego ludzkiego organizmu, który byłby podmiotem historii, nie ma podmiotowości, która ucieleśniałaby oryginalną wiarę w stosunki społeczne jako właściwy mu podmiot. Taki podmiot zawierałby się tylko w możliwym strukturalnie miejscu (jak król), które można zająć<sup>22</sup>. Tak też dzieje się z regionalnymi towarzystwami. Dzierżenie pieczęci tożsamości lokalnej i kulturowej powoduje, że podmioty aspirują do zawarcia siebie w rzeczy / obiekcie, będącym oryginalnym jej dysponentem. Jeżeli w przypadku cynicznego dystansu mówiliśmy o przeniesieniu wiary czy zaangażowania na „innego”, to tu mamy do czynienia z odwrotną sytuacją – podmiot hegemonicznie zawłaszcza miejsce tego podmiotu, który ma wiedzieć i wierzyć oryginalnie. Innymi słowy, ontologiczny status regionalnych towarzystw opiera się na takim właśnie zawłaszczeniu jedyne, możliwe miejsce produkowania tożsamości lokalnej. Jego członkowie stają się znaczącymi elementami tożsamości, obiektywizując się w „innym” – w rzeczy, która ma wiedzieć zamiast pozostałych mieszkańców. Zachodzi tutaj relacja zastępowalności.

Wyobraźmy sobie taką relację na podstawie oglądania programów telewizyjnych z podstawionym śmiechem albo popularnych ostatnio programów z widownią, która wiwatuje, namiętnie oklaskuje, ba, posiada nawet jurorów, którzy oceniają to, co dzieje się na scenie. Przykładowo, kiedy konstruują obraz siebie (np.

<sup>20</sup> Tamże, s. 38.

<sup>21</sup> K. Marks: *Kapitał*. Warszawa 1970, s. 71. Za: S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*. Wrocław 2001, s. 38.

<sup>22</sup> Zob. O. van Gijss: *Interpassivity revisited: a critical and historical reappraisal of interpassive phenomenon*. „International Journal of Žižek Studies”, No. 2, s. 7. <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/96/230> [data dostępu: 20.10.2011].

w internetowym avatarze lub postaci w grze), emocje, które odczuwa moja postać / osoba, nie są po prostu fałszywe, choć moje prawdziwe „ja” ich nie odczuwa, w jakimś stopniu są bowiem prawdziwe (np. dla tej wirtualnej postaci); tak jak z programami rozrywkowymi – kiedy po ciężkim dniu pracy zasiadam przed telewizorem, to w jakiś sposób po ich zakończeniu czuję się spełniony, jakbym w nich uczestniczył na żywo. To tutaj znajduje się klucz do zrozumienia Lacanowskiego podmiotu jako zdecentrowanego – moje najgłębsze uczucia i myśli mogą zostać zeksternalizowane, mogą dosłownie czuć i myśleć przez „innego”<sup>23</sup>.

W jaki sposób mogę wyrazić siebie jako podmiot? Oczywiście, tylko za pomocą kulturowych znaczących zewnętrznych wobec mnie. Podmiot może wyrazić siebie tylko zamykając się, czyli ekstermalizując, w zewnętrznej strukturze znaczących. Seria znaczących organizuje uprzednią całość, podczas gdy znaczone porządkuje całości już wytworzone.

Rzeczy w tym, że pierwotne znaczące tkwi w sferze języka; jakbyśmy tego języka nie nabywali, elementy języka muszą być dane niejako wszystkie naraz, za jednym zamachem, ponieważ nie istnieją poza swoimi potencjalnymi relacjami. Znaczone z kolei powstaje, ogólnie rzecz biorąc, w sferze tego, co znane, podlega bowiem prawom ruchu prowadzącym od jednego elementu do drugiego<sup>24</sup>.

Znaczący jest zawsze nadmiarem materialnej formy znaku – nad znaczoną, będącą zawsze brakiem dążącym do wypełnienia. Znaczone jest podmiotem znaczącego, co – mówiąc językiem antropologii – odpowiada dokładnie relacji człowieka jako znaczonego i kultury jako organizującego go znaczącego, tego, co pojawia się w miejsce braku znaczonego. Kultura dotyczy więc uprzedmiotowionych relacji pomiędzy podmiotami zakłętymi w obiektach. Jeżeli uzupełnimy to sformułowanie o pozycję dziedzictwa kulturowego, zobaczymy, że to znaczące, jakie przyjmuje podmiot, w kontekście tożsamości regionalnej staje się znaczącym, którego znaczenie określa uprzednie wobec niego zdefiniowanie jej przez np. regionalne towarzystwo czy inną organizację tego typu.

Jeżeli dla J. Lacana nieświadomość jest efektem znaczącego, czyli tym, jak znaczący wypełnia miejsce braku w podmiocie, to podmiot społeczny czy kulturowy jest znaczącym dla innego znaczącego w jego formie obiektu, tego „coś”, tej rzeczy we mnie, co jest bardziej mną niż ja sam. Wobec zalewającego ze wszech stron wezwania do upodmiotowienia czy – inaczej – do sformułowania swojej tożsamości, jedynym sposobem, by jakoś sobie z tym zalewem poradzić, jest oddelegowanie aktywności na tym polu. Czasem takie oddelegowanie ma zbawienny charakter, bo zamiast przygodnych okoliczności możemy odwołać się do historycznej podstawy tworzonej przez ludzi kompetentnych. Jedynym niebezpieczeństwem pozostaje wtedy tylko bezrefleksyjna zgoda na taką formułę. Odnosząc to

<sup>23</sup> S. Žižek: *The Interpassive Subject*. <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/the-interpassive-subject/> [data dostępu: 20.10.2011].

<sup>24</sup> D. Gilles: *Logika sensu*. Warszawa 2011, s. 80.

do znanego paradoksu Claude'a Levi-Straussa, że gdy dane są dwie serie znacząca i znaczone, wówczas serii znaczącej towarzyszy pewien naturalny nadmiar, serii znaczonej zaś – pewnego rodzaju naturalny brak. Seria znacząca zostaje sformułowana i staje się prawem lokalnej tożsamości jako jego podstawa. Gdybyśmy na tym poprzestali, mielibyśmy do czynienia tylko z podmiotami, które przyjmują postać znaczących obiektów w bezpośredniej odpowiedniości. Znaczący zlewałby się zatem ze znaczonym.

Z konieczności istnieje zatem coś takiego jak, i tutaj cytat: płynne znaczące, które jest udziałem wszelkiej myśli skończonej, ale również warunkiem wszelkiej sztuki, wszelkiej poezji, wszelkiej inwencji mitycznej i estetycznej<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Tamże, s. 81.

### **An interpassive and ideological dimension of the politics of cultural heritage**

#### Summary

A basic question that should be answered in the context of cultural heritage concerns its reinforcement in a social practice in line with all political implications. In view of the collapse of great narrations and a postmodernist distance of any engagement, directing towards an „identity constantly built”, the only form of a real engagement is cynical distance. The same is true of characters created for the purposes of a virtual game; their emotions are not simply false, but on the contrary, they sometimes reflect the state of their creators. At the same time, a virtual reality allows for maintaining a minimum of a distance thanks to the fact that we can withdraw from it any time we want. This distance is crucial when it comes to shaping a cultural identity these days. When we look at the functioning of local societies wielding power over an identity discourse of a community, two relationships appear. The first one consists in the functioning of regional societies in a social practice as original disponent of memory and identity. The second describes the attitude to societies of remaining inhabitants who, due to transferring the pleasure of awareness of their subjectivity to a local organization can deal with other issues. The very relationship is known as interpassivity. Political and ideological implications of both of them have been traced on the basis of *Nie wszystko jest oczywiste*, a book by Czesław Robotycki. A theoretician should notice here two important political reservations. Firstly, transferring of the pleasure of one's own awareness is accompanied by the renouncement of making decisions on its shape so even though we convince ourselves that we are independent subjects (a cynical distance), in a social practice, objectively speaking, we behave as if we believed because of some “other” (local organizations). Secondly, building a local identity must be based on a tough theoretical basis because otherwise it will boil down to just folklore curiosities and ethnographic relics (though, in a conscious politics they are very important). The aim of my considerations is, thus, the evaluation of something that is as enigmatic as a cultural heritage in the context of modernity, and showing political dangers in the renouncement of one's own subjectivity.

## Interpassiver und ideologischer Ausmaß der Politik des Kulturerbes

### Zusammenfassung

Im Kontext des Kulturerbes muss man sich die Frage beantworten, welche Rolle das Kulturerbe samt dessen politischen Implikationen in gesellschaftlicher Praxis spielt. Wegen des Untergangs von pathetischen Aussagen und popmodernistischen Verzichtes auf jegliche Hingabe und da man eher zu „einer im Bau befindlichen Identität“ neigt, scheint die einzige Form des Engagements – ein zynischer Abstand zu sein. Es ist genauso wie bei den für ein virtuelles Spiel aufgebauten Figuren, deren Emotionen einfach unreal sind, doch sie können auf eine erstaunliche, sogar hinterhältige Weise den emotionalen Zustand ihres Urhebers ausdrücken. Virtuelle Wirklichkeit lässt den ausreichenden Abstand wahren, weil man im Stande ist, sie jederzeit zu verlassen. Solch ein Abstand ist auch bei gegenwärtiger Betrachtung der Kulturidentität wichtig. Diese Identität haben in ihrer Obhut verschiedene lokale Vereine. Versucht man die Einstellung zu deren Tätigkeit zu betrachten, sieht man, dass einige regionale Vereine die Rolle des echten Disponenten von Andenken und Identität in der Gesellschaft übernehmen, während andere Einwohner, die die ganze Freude ihres subjektiven Bewusstseins auf lokale Organisationen abgewälzt haben, sich anderen Sachen zuwenden können. Solch eine Einstellung heißt Interpassivität. Politische und ideologische Implikationen der beiden Einstellungen werden von dem Verfasser an Hand des von Czesław Robotycki veröffentlichten Buches *Es ist nicht alles offensichtlich* erforscht. Ein Theoretiker sollte hier zwei wichtige politische Vorbehalte wahrnehmen. Zum einen: die Abwälzung der Bewusstseinsidentität zieht nach sich, dass man auf die Entscheidung über die Form der Kulturidentität verzichten muss. Deshalb versucht man sich selbst zu überzeugen, dass man ein selbstständiges Subjekt ist (zynischer Abstand), obwohl man sich in der Praxis – objektiv – so verhält, als ob man durch Vermittlung „Anderer“ (gewisse lokale Organisationen) glauben würde. Zum anderen: die Bildung von der lokalen Identität muss auf einer festen theoretischen Grundlage fußen, sonst wird diese Identität nur auf folkloristische Sehenswürdigkeiten und ethnografische Relikte zurückgeführt werden (obwohl diese in der bewussten Politik auch von Bedeutung sind). In seinem Beitrag beabsichtigt der Verfasser, ein so enigmatisches Ding wie Kulturerbe in der heutigen Realität anzusiedeln und auf politische Folgen des Verzichtes auf eigene Subjektivität hinzuweisen.