

1. About specialistic limitations in culture
2. About non-communicativeness of verbal language
3. About interdisciplinary circum-verbal forms

In individual chapters of my publication I reflect upon issues, that contribute to the fundamental, in my opinion, problems of culture. Reflections of specialising is a manifestation of, what in culture considered (besides a convention constraint) as a sphere of a peculiar freedom, is an unnecessary limitation. Limitation in culture consist very often in lack of communication among people what, in consequence, causes aggressive attitude towards others. The verbal non-communicativeness sphere, a non-communicativeness arising, in many occasions, from diversity of conceptions we employ could be decreased, if we use circum-verbal forms of expression. One can venture an opinion, that specialistic works concerning the subject are, to a great extent, analytical ones, while the interdisciplinary activity manifests a tendency for a synthesis, a broad review of problems. We live in times, when an interdisciplinary approach to problems might appear an aggressive one, as far as a penetration of various specialistic fields or use of their results or at least measures is concerned. However, interdisciplinary works do not complete with specialistic activity. Crossing borders of specialities in culture does not mean standing against them but presenting possibilities other than those resulting from specialistic aspirations. Technological achievements of our times create more and more communication channels. It does mean however, that people communicate more and more efficiently with each other, as far as a precise understanding of each other is concerned. The question of, to what extent interdisciplinary circum-verbal forms can reduce a verbal non-communicativeness sphere is an interesting problem for us

## **Cywilizacja a kultura – problemy komunikacji językowej**

### **I.**

Według Krapca, jedynie fragmenty tego, co jest ujmujemy w procesie poznania i przekazujemy innym. Ten sam autor pyta dalej o ‘momenty bezznakowe poznania’

Jako narzędzie komunikacji język funkcjonuje tylko w obrębie pewnej społeczności, choć można wyobrazić sobie grupę żyjącą w warunkach bezwerbalnego przekazu treści.

Myśląc o społecznej genezie języka jest jednak niepewne, czy wpiery język nie okazał się narzędziem myślenia indywidualnego (oczywiście w obu przypadkach należy uzmysłowić sobie zupełnie inne cechy językowości niż te, które charakteryzują ją obecnie jak i odmienny sposób posługiwania się mózgiem).

Przedstawmy sobie pewien stan pierwotny, w którym człowiek wykazywał już umiejętność bardzo prostego myślenia i założmy, że posługiwał się nim bez świadomości tego, co nazywamy czasem. Doświadczenie zmienności rzeczywistości wcale przecież nie musiało prowadzić od razu do świadomości upływu czasu, zatem i myślenie

mogło wtedy nie odzwierciedlać żadnych relacji czasowych.

Jednak myślenie jako proces dziejący się w czasie wymagało pamięci i można sobie uzmysłowić człowieka (?), który, bez świadomości zmian czasowych, zanim jeszcze zaczął językowo myśleć, posługiwać się już musiał funkcjonującą w związku z czasem pamięcią. Nawet świadomość bezjęzykowa, którą charakteryzowałby się człowiek odizolowany od społeczeństwa i nie uczący się od niego języka byłaby świadomością nie pozbawioną zdolności myślenia, związanego w pierwszej fazie z zapamiętywaniem różnicowań. .

Myślenie przedwerbalne mogło polegać na zestawianiu w pamięci obrazowo - dźwiękowych odzwierciedleń - aspektów różnych fragmentów rzeczywistości. Być może głównie odczuwanie zwykłości i niezwykłości pobudzało do myślenia. Można sądzić, że dla człowieka pierwotnego jedne aspekty rzeczywistości były częstsze drugie rzadziej występujące, inne najrzadziej, i te, jako że okazywały się najbardziej niezwykle, stawały się motorem myślenia.

„Problemem lingwistycznym, przed którym staje etnograf, jest przedsta-

wianie języka w sposób tak pełny, jak to możliwe w przypadku każdego innego działu kultury. Gdyby miał on możliwość utrwalenia znaczących dziedzin życia plemiennego oraz mowy tubylców w formie filmu dźwiękowego, wtedy rzeczywistość kulturową i rolę, jaką pełni w niej język, byłby w stanie przedstawić w sposób o wiele pełniejszy.(...) Chłop europejski, przeniesiony na atol koralowy czy wysoki płaskowyż Ameryki Centralnej, będzie w stanie się zorientować, co robi tamtejszy rolnik, choć nie będzie rozumiał ani jednego słowa, którym się tamten posługuje”  
(A. Malinowski, *Język magii i ogrodnictwa*, Warszawa 1987, s. 19)

W powyższej myśli wyraźna jest intencja autora ukazania niekonieczności używania języka werbalnego dla orientacji w obcym kulturowo rejonie. Podkreśla też Malinowski, że o języku i jego roli można by mówić pełniej w metajęzykowym ujęciu filmowym, czyli w interdyscyplinarnej formie okolowerbalnej jaką jest film dźwiękowy.

Dalej odnosi się Malinowski krytycznie do specjalistycznych badań nad językiem ukazując ich bezowocność wtedy, gdy nie uwzględniają one kulturowego kontekstu. Również pozakomunikatywna funkcja słów nie może być dostrzeżona i rozpatrywana inaczej jak w szerokim oglądzie badań nad kulturą.

„Podejście etnograficzne ujawnia lepiej niż jakiegokolwiek inne, jak silnie język powiązany jest z kulturą. Ukazuje również, że badanie języka poza kontekstem rzeczywistości kulturowej

– wierzeń ludzi, ich organizacji społecznych, ich poglądów prawnych i działań ekonomicznych – musi pozostać zupełnie bezowocne.

Dlatego też język musi być ujmowany w powiązaniu ze wszystkimi innymi aspektami kultury. Języka nie można badać niezależnie od rzeczywistości kulturowej. Dzielenie antropologii, tak jak to uczynił ostatnio jeden z czołowych przedstawicieli naszej nauki, na trzy dyscypliny, z których jedna miałaby się zajmować człowiekiem, druga kulturą, a trzecia językiem – wskazuje na to, że w nowoczesnej antropologii nie docenia się w sposób należyty relacji między językiem i kulturą”  
(*ibidem*, s. 20)

Krytyczne podejście do specjalistycznych prac nad językiem ukazane jest również w kolejnym fragmencie cytowanego tekstu.

„Język wpleciony jest w proces wychowania młodzieży, stosunki społeczne, stosowanie prawa, w odprawianie obrzędów oraz we wszelkie inne formy praktycznego współdziałania. To właśnie funkcja języka w odniesieniu do tych działań jest zasadniczym problemem lingwistycznym, przed jakim staje przedstawiciel antropologii kulturowej – bez względu na to, czego poszukiwałby w tym języku znawca gramatyki, filolog, logik czy estetyk. Jeśli chodzi o aspekt antropologiczny, to stwierdziłem, że nie mogę nawiązać do żadnej z teorii czy metod już istniejących. Gramatyk – który nawet jest naukowcem – nadal zajmuje się głównie

etycznym aspektem tego zagadnienia. Poucza on, w jaki sposób należy mówić, czego trzeba unikać i co powinno być ideałem.”

(s. 20)

Krytyczne spojrzenie Malinowskiego szczególnie wystrza się w stwierdzeniu, że „(...), typowy filolog, który głęboko wierzy w to, że język staje się rzeczywiście piękny i pouczający – wartościowy z punktu widzenia etyki, logiki i estetyki – gdy staje się językiem martwym wypaczył studia lingwistyczne w sposób tak znaczny, że nikt z nas nigdy nie wyleczył się w pełni z urazu porodowego jego kategorii gramatycznych.”

(s. 21)

Ta krytyczna, aspecjalizacyjna postawa Malinowskiego wynika z przekonania o nierównoległościach przebiegów procesów intelektualnych i procesu językowego.

„Stosunek idei do słowa, stwierdzenia wyrażonego słowami do postaw intelektualnych to problem, który będziemy musieli przeanalizować bardziej szczegółowo. Słowa – a chyba w wyższym jeszcze stopniu zwroty, zdania i teksty – w powiązaniu z różnymi typami zachowań stanowią niezwykle ważny dokument i komentarz. Największym jednak błędem jest wyobrażenie sobie, że język jest procesem, który przebiega równoległe z procesami intelektualnymi i że jest ich dokładnym odpowiednikiem oraz, że funkcją języka jest odzwierciedlanie lub powielanie rzeczywistej zawartości intelektu człowieka w formie wtórnego ciągu odpo-

wiedników słownych.”

(s. 35)

Jeżeli procesy intelektualne są w stosunku do konstrukcji językowych nierównoległe, a zarazem jeśli język nie ma za zadanie powielanie rzeczywistej zawartości intelektu, to konstrukty okołowerbalne, językowo-formalne, w bogatszy sposób mogą ukazać treści psychiczne.

Dalszy ciąg wywodu Malinowskiego przybiera jednak inny kierunek; a mianowicie ukazuje on język jako siłę kulturotwórczą i dodatek do działań.

„W rzeczywistości zasadniczą funkcją języka nie jest wyrażanie myśli lub powielanie procesów intelektualnych, ale raczej odgrywanie aktywnej, pragmatycznej roli w zakresie ludzkich zachowań.. Dlatego też język w swojej najbardziej pierwotnej funkcji jest jedną z głównych sił kulturowych i dodatkiem do działań fizycznych. Jest on więc nieodzownym składnikiem wszelkich wspólnie podejmowanych działań ludzkich”.

(35-36)

W powyższych zdaniach uwyraźnia się pozakomunikatywne funkcje słowa, przybierającego cechy działania. Nawiązując do naszych rozważań dotyczących zjawisk niekomunikatywności języka, możemy teraz stwierdzić, że sensowność konstrukcji werbalnej wcale nie musi wynikać z jej komunikatywności. Posługując się konkretnym materiałem językowym z badanego przezeń obszaru, Malinowski stwierdza:

„Słowa takie jak kwabila, karige’i, tuwaga, baleko lub tukulumwala, słowa, które oznaczają różne gatunki drzew i typy odkrywek koralowych, (...), stosowane są jako znaczące działania obok ruchów fizycznych. Mowa jest tu odpowiednikiem gestu i ruchu. Nie funkcjonuje jako środek wyrażania myśli czy komunikowania idei, ale jako część zbiorowo podejmowanej działalności”.

(s. 36)

Najlepszy potwierdzeniem sensowności słów występującej tylko w przekazie okołowerbalnym jest poniższe zdanie.

„Jeśli zanotujemy pokrótce słowa wtedy właśnie wypowiedziane i potraktujemy je jako tekst oderwany od jego kontekstu działania i sytuacji, to słowa te oczywiście pozbawione zostaną znaczenia i skuteczności”.

(s. 36)

Sensowność ta wynika, w związku z powyższymi rozważaniami Malinowskiego, bardziej ze skuteczności niż ze znaczenia słów. Ma tym samym, jeśli mowa o kulturach prymitywnych, charakter magiczny. Zamykając tą część wyводу Malinowskiego przytoczymy jeszcze następujące słowa, krytycznie ujmujące filologiczne badania języka.

„Mowa, z kolei, jest pozbawiona znaczenia, gdy występuje bez kontekstu działania, z którym jest powiązana. (...) Słowa, które przekazywane są przez jeden podmiot działania drugiemu, bez względu na to, czy realizują one działania techniczne, czy sportowe, czy też

prowadzą eksperyment naukowy w laboratorium albo współpracują słowem i czynem przy wykonywaniu prac namacalnych służą przede wszystkim przekazywaniu myśli; łączą one prace i korelują ruchy rąk i ciała. Słowa są częścią działania i jego ekwiwalentem. (...) Błędne pojmowanie języka jako środka przekazywania słuchaczowi idei mówiącego w moim przekonaniu znacznie wypaczyło filologiczne podejście do języka”.

(s. 37)

Sfera niekomunikatywności nie jest tu czymś niepożądanym, raczej język w tym przypadku nie przejawia zamiaru osiągnięcia komunikacji werbalnej.

„Płodność ziemi czy też efekty uprawy yamu to sprawy ważne dla człowieka, ale równocześnie takie, nad którymi nie da się zapanować za pomocą wyłącznie sił ludzkich. (...) Trobriandczyk w pełni zgodziłby się z twierdzeniem, iż in principio erat verbum”.

(s. 352-353)

W dalszej eksplikacji etnograficznej teorii słowa magicznego ukazuje Malinowski zbyteczność struktury języka potocznego w sformułowaniach intencjonalnie niekomunikatywnych.

„Skoro znaczenie słów polega na funkcji, jaką pełnią one w określonej sytuacji magicznej, różniącej się diametralnie od sytuacji życia codziennego, można by sądzić prima facie, że różnica między językiem magii a językiem potocznym odzwierciedlać będzie różnicę między tymi sytuacjami. (...)

Wiara w to, że określone tajemnicze i święte słowa sprawują władzę nad rzeczywistością, jest wystarczającym uzasadnieniem braku zgodności formuł magicznych z zasadami gramatyki i struktury języka potocznego” (s.362)

Należałoby się zastanowić czy, podobnie jak w przypadku formy werbalnej zatracającej charakter aspektualności znaku językowego, słowo magiczne nie wykracza tu poza językowość.

Istnienie sfery niekomunikatywności języka może być silnym argumentem dla tych, którzy w dzisiejszym świecie przejawiają postawę agnostyczną. I nie dotyczy ona spraw wyłącznie religijnych. Agnostycyzm jako świadomość niemożności poznania dotyczyć może również nauki, czyli organizowanego i metodycznego poznawania i odzwierciedlenia obiektywnej rzeczywistości.

Nie tylko nie możemy poznać świata ale również tego, co poznali inni. A jeśli poznanie innych jest również modyfikacją świata, to świat wydaje się przez to jeszcze bardziej niepoznawalny. Mnogość specjalizacji jest dowodem niemożności poznania innego niż szczątkowe, w którym to szczątkowym poznaniu język może być komunikatywny tylko w zakresie żargonu odpowiadającemu danej specjalności. Komunikacja językowa związana jest z poznawaniem, zaś postawa agnostyczna uwydatnia sferę niekomunikatywności języka.

Myśląc bardziej o cywilizowanym

rozwoju niż o ewolucji kultury wydaje się słuszne następujące stwierdzenie.

“Człowiek, jedyny gatunek spośród innych zwierząt, nie jest ‘naturalnie’ przystosowany do swego otoczenia przyrodniczego”.

(*M. Krapiec, Człowiek w kulturze, W-wa 1990, s. 9*)

Autor wskazuje też, że człowiek jako twórca narzędzi, homo faber, musiał służyć się w społecznym współdziałaniu językiem. I dalej zauważa, że język to również narzędzie transcendowania przyrody. Nieprzystosowanie człowieka do otoczenia przyrodniczego, jest kołem napędowym całego cywilizacyjnego rozwoju. Wydaje się być zmuszaniem do poznania, które jest w tym kontekście niezbywalnym elementem walki o przetrwanie gatunku. Jednak nie tylko język lecz szerzej, poznanie – językowe znakowanie i komunikowanie są w ramach cywilizacyjnej działalności narzędziem przetrwania. Jeżeli kulturę pojmujemy jako sferę działań niekoniecznych dla zagwarantowania biologicznej egzystencji człowieka to użycie narzędzi w procesie tworzenia obiektów kultury podporządkowane jest innemu celowi niż cywilizacyjne przetrwanie. Nasuwa się teraz pytanie: czym jest kultura jako sfera, w której poznanie i język nie są narzędziami przetrwania? Kultura nie tylko jest dziedziną działań świadomych i celowych w sensie takim jaki przypisujemy cywilizacji. Tak więc, poznanie i język mogą niekiedy zatracać funkcjonalność narzędzia i stawać się materia obrabianą dla pozyskiwania na przykład formy jakiegoś obiektu arty-

stycznego. Benedyktyńskie powiedzenie ora et labora nie rozróżnia pracy cywilizacyjnej od wysiłku związanego z powoływaniem dóbr kultury i wydaje się bardziej akcentować podział na sferę sacrum i działania cywilizacyjne.

Jednak kultura, poza społecznie wartościowym korzystaniem z czasu wolnego, jest przekraczaniem uwarunkowań biologicznej egzystencji człowieka i próbą nadawania sensu naszemu życiu niezależnie od praktyk religijnych. Człowiek współczesny, szcząc się naukowym poznaniem świata zapomina często, że jest w to poznanie uwikłany. Jeżeli założymy, że człowiek może świat poznawać ale nie może go zanić, to właśnie w kulturze od cywilizacyjnej konieczności poznania się uwalnia.

Uwalnia się od konieczności poznania nie odwracając się jednak od poznania fragmentów otaczającego świata. Podczas gdy cała działalność cywilizacyjna zasadza się na wiedzy i nie ma w niej miejsca na nic co by nie było poznaniem bądź wykorzystaniem poznania, kultura nie czyni z poznania jedyne narzędzia. Religię, cywilizację i kulturę, można ujrzyć jako odmiennie nastawione do pragnienia przetrwania. Poprzez religię człowiek krzewi ideę przetrwania głównie z myślą o duszy przekraczającej śmierć, w działaniach cywilizacyjnych zabiega o przetrwanie biologiczne gatunku (choćby to dotyczyło wybranych jednostek), za pomocą kultury zaś, co uwyrażnia się w jej arcydziełach, próbuje przetrwać w ludzkich umysłach poprzez sławę.

Język w cywilizacji i kulturze, choćby ze względu na podane powyżej rozróżnienie funkcjonuje inaczej. Inaczej ze względów teleologicznych. Wynika stąd, że zmieniająca się celowość przekazu językowego rzutuje na sferę niekomunikatywności języka. Niekomunikatywność języka w sferze kultury nie ma konsekwencji takich jakie pociąga za sobą brak porozumienia w kręgu cywilizacji.

## 2.

Współczesna nauka nie akceptuje metafizyki. Zarazem postęp jaki się dokonuje możliwy jest przy założeniu, że rzeczywistość zastana jest przekraczalna ku nowym jej oglądom i modyfikacjom. Reprezentując postawę agnostyczną trudno jest nie odrzucać metafizyki, ale nie znaczy to, że nie uważa się sfery pozarzeczywistej, bez której nie można myśleć ani działać w próbach teorii lub praktyki twórczej.

W naszej pracy konieczne zatem będzie odniesienie się do rzeczywistości i pozarzeczywistości poprzez znak językowy i pozajęzykową formę.

Metafizyka jako ogólna teoria bytu (czy bardziej metafizyki konkretnych autorów czy szkół filozoficznych) to teoretyzowanie abstrahujące od 'pobieżnej znajomości' rzeczywistości, odchodzenie ku abstrakcyjnemu opisowi tego, co najbardziej ogólne. Wydawałoby się, że w związku z powyższym właśnie u metafizyków, zrozumieniem cieśzyć się powinna działalność rozwijana w ramach sztuki abstrakcyjnej i odwrot-

nie, krytykowana często przez naukę współczesną metafizyka winna znajdować uznanie wśród artystów abstrakcjonistów. Sądzymy jednak, że brak tu wzajemnego zrozumienia. Zobaczmy to na poniższym przykładzie.

„Chęć naśladowania rzeczywistości, chęć tworzenia czegoś nowego przez człowieka wydają się być zrozumiałe. Dlaczego jednak rzeczywistość ma być dla artysty terenem zakazanym, do którego nie wolno mu wstępować, który - co więcej - musi zostać ze sztuki wymazany? Przecież to odebrać można jako swego rodzaju gwałt na ludzkiej naturze, która do rzeczywistości łągnie poznawczo i emocjonalnie, również poprzez sztukę. A tymczasem widzimy, że nowa sztuka programowo od rzeczywistości chce nas odciąć. Czy jest to wynik zabiegów czysto artystycznych, czy też w grę wchodzi jakieś wcześniejsze założenia pozaartystyczne”.

(P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, s. 165-166)

Zainteresowanie metafizyką wywiezione ze studiów filozoficznych i rozwijane w sposób filozoficzny, nakierowany na poznanie bytu musi być inne od nastawienia artystycznego, w którym artystów o ambicjach twórczych nie musi wcale nurtować pytanie o to, czy właściwie mogą tworzyć i w jakim stopniu są w stanie modyfikować zastaną rzeczywistość. Filozoficzne poznawanie tego, co ogólne będzie tu znamienne inne od próby ingerencji w to, co jest nawet przy niekoniecznym zastanowieniu się nad sensem takiej ingerencji. Wyżej określona postawa twórcza (jed-

na z wielu) znajduje krytyków w różnych środowiskach a epoka, w jakiej żyjemy odgrywa tu niepoślednią rolę. Problemy ze sztuką figuratywną i niefiguratywną, zachowawczą i twórczą znane są od dawna. Prześledźmy jeden z wątków tej sprawy, który ukazuje wpływy i zależności kwestii estetycznych od myślenia religijnego.

„I właśnie największy wpływ na negatywny stosunek do sztuki figuratywnej w kręgu kultur pozostających pod wpływem judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu miały niektóre fragmenty Starożytności, które odczytano jako zakaz uprawiania sztuki przedstawiającej, a nawet jako zakaz uprawiania sztuki w ogóle”.

(*ibidem*, s. 167)

Obok spraw religijnych wskazać należy groźbę uległości obcej kulturze, punkt istotny w sporze o genezę i sens sztuki abstrakcyjnej.

„Odkrycie piękna figury i to figury człowieka stanowi wyróżniający się rys kultury grecko-rzymskiej”.

(s. 170-171)

Uleganie tej kulturze, jak pisze Jaroszyński, groziło, w przekonaniu np. Chasydów, zatraceniem tożsamości narodu wybranego. Tu sprawy metafizyczne zdają się wyraźnie zbiegać ze sprawami kulturowych stosunków między narodowych.

„Obok więc zakazu przedstawiania Boga, drugim motywem negowania sztuki w wielu kręgach judaistycznych



była ciągła obawa przed hellenizacją”.  
(*ibidem*)

Na marginesie widząc aspekty polityczne problemu należy dodać, że utrzymanie równowagi między nieuleganiem obcym wpływom, a nie narzucaniem własnych wzorów nie wydaje się łatwe (!).

„Prawo koraniczne Haddith zezwalało na zamieszczanie przedstawień figuratywnych zarówno w budynkach świeckich jak i w świątyniach. Jednak sytuacja zmieniła się, gdy dość wpływową pozycję w Kalifacie zaczęli zdobywać Żydzi, którzy przechodzili na Islam. Prawdopodobnie za ich podpuszczeniem około roku 700 Abd-al-Malik wydaje zakaz skierowany do Chrześcijan mieszkających na terenach opanowanych przez Arabów, aby nie ozdabiali świątyń ikonami i innymi symbolami religijnego kultu”.  
(*s. 172*)

Z punktu widzenia wiary najważniejszą wydaje się być kwestia konkurowania z Bogiem w dziedzinie twórczości.

„Religijnych powodów ikonoklazmu w islamie było kilka. I tak uważano, że choć rzeczywistość stworzona przez Boga jest piękna, to jednak nie zasługuje ona na podziw, ponieważ w porównaniu z Bogiem jest efemeryczna. Utrwalenie jej w sztuce jest grzechem i płynie z próżności. To Szatan wylewa łzy nad pięknem przemijającego świata, piękna, którego nie można zatrzymać i który podobny jest tylko do cienia. (...) Jest jesz-

cze inny powód: człowiekowi nie wolno konkurować z Bogiem. Dlatego na największe potępienie zasłużą malarze przedstawiający ludzi lub zwierzęta”.  
(*s. 173*)

Podobne myślenie odnajdujemy poza islamem.

„Protestantyzm nawołuje do przywrócenia pierwotnego chrześcijaństwa, którego podstawę stanowi wyłącznie Pismo św. (sola Scriptura). A właśnie w Starym Testamencie można odnaleźć mnóstwo tekstów przeciwko obrazom, zaczynając rzecz jasną, od pierwszego przykazania.<sup>1</sup> (...) Potomkowie Adama i Ewy, powie Zwingli, skłonni są do szukania boskości wśród stworzeń, a nieposłuszni Bogu wskutek podszeptów Szatana, samych siebie, naturę i inne rzeczy stawiają ponad Bogiem. A to są tylko substytuty wiary. Według Zwinglego, nic nie może zająć miejsca Boga i nic nie można dodać do Słowa Bożego. (...) Natomiast argumenty Kalwina są natury teologiczno-filozoficznej. Dwie podstawowe przesłanki jego stanowiska to: soli Deo gloria oraz finitum non est capax infiniti. Jeżeli tylko Bogu należy się chwała, to nic (obrazy) i nikt (święci) nie mogą być przedmiotem chwały”.  
(*s. 177*)

Konsekwentnie, wystąpienia przeciw sztuce figuratywnej w ten sposób wyjaśnia Jaroszyński: „Atak na rolę obrazów w Kościele jest więc próbą rozbicia chrześcijaństwa zarówno pod względem organizacyjnym jak i dogmatycznym. Dlatego też atak na obrazy ani w Bizancjum, ani podczas reformacji nie został

zbagatelizowany. Problem miał znaczenie religijne, ale w jego podtekst uwikłana była filozofia, a także koncepcja i miejsce sztuki w kulturze. Poprzez religię judaistyczną, islam oraz reformację wywierany był w Europie nacisk przeciwko sztuce figuratywnej”.

(s.181)

Dalej autor wyciąga takie wnioski.

„W sztuce abstrakcyjnej nie chodzi o efekty artystyczne czy nowe drogi, ale o kontakt, ze światem duchowym, temu przyporządkowana jest neantyzacja figury, temu służy eksponowanie barwy. Natomiast efekt artystyczny jako nowy w stosunku do dotychczasowej sztuki, która, tak czy inaczej, była sztuką figuratywną, nawet jeśli również chciała dotyczyć tego, co duchowe, jest wtórny. (...) Sztuka abstrakcyjna jest ostatnią fazą budowania cywilizacji przedchrześcijańskiej, gdyż wcześniej ta nowa cywilizacja zaczęła już pochłaniać takie dziedziny jak filozofia, nauka, teologia, polityka czy etyka. Było to jednak na szerszą skalę słabo widoczne, ponieważ adresowane było do wąskiego kręgu odbiorców (kogo stać było na czytanie dzieł Jakuba Boeheme czy Hegla?), kiedy natomiast nowe tendencje znalazły swój wyraz na obrazach, to wówczas każdy mógł naocznie przekonać się, iż zaczęła się jakaś nowa epoka. Jak zatem dawniej obrazy figuratywne były Biblią dla maluczkich (nie znających liter), tak dziś sztuka abstrakcyjna oprowadzać ma nas po świecie New Age (tych, którzy nie umieją odzwyczaić się od rzeczywistości). I mimo iż w Encyklopedii Brytyjskiej mogli-

śmy przeczytać, iż chodzi tylko o czyste jakości estetyczne, to dlaczego sztuka abstrakcyjna po dziś dzień w podtekście posiada tyle ładunku metafizycznego lub religijnego, który czystą jakością estetyczną nie jest? Dlaczego oficjalnie tak niechętnie się o tym mówi? Czyżby ten ‘mystycyzm’ był tylko dla wtajemniczonych? (...) Natomiast niezorientowany odbiorca miał bezwiednie ulec ‘manipulacji’?”

(s. 198-199)

Nie wzbudza takich protestów religijna sztuka metafizyczna, która po-przestaje(?) na próbach odzwierciedlenia tajemnicy bytu (oczywiście nie bierzemy tu pod uwagę nastawienia obrazoburczego).

„Trójca Święta Rublowa odsłania rąbek tajemnicy Trójcy nie na zasadzie ilustracji, ‘odbicia’ czy odwzorowania, lecz poprzez stworzenie nowej rzeczywistości: symbolu, który nie tylko - jak pięknie powiedział Ricoeur - *donne á penser*, ale przenosi nas w tajemnicę, zapraszając niejako do jej czystej kontemplacji. Geniusz Rublowa sprawił, że symbolu, który stworzył, nie możemy już pominąć w naszym myśleniu o Trójcy: zbyt wiele w nim prawdy i piękna. To one usprawiedliwiają istnienie symbolu nie tylko jako znaku, ale i jako rzeczywistości autonomicznej, która i od tej strony uczestniczy w Prawdzie i Pięknie. (...)”.

(*W. Stróżewski, Istnienie i sens, Kraków 1994, s. 457*)

Mówiąc o XX wieku, a zważywszy na historię ikonoklazmu, należy oddzie-

lić sztukę abstrakcyjną od sztuki abstrakcyjnej z przyczyn religijnych. J. Nowosielski, należący do przedstawicieli sztuki figuratywnej, silnie związanej z problematyką religijną, wypowiada się w ten sposób na temat sztuki abstrakcyjnej:

„Ktokolwiek posiada jakąś wrażliwość na wartości porządku ‘ponadmateriałnego’, wyczuwa, iż sztuka abstrakcyjna stwarza możliwości kontaktu z ‘wielkościami duchowymi’ i rzeczywistością duchową nie na naszą miarę, do której dostęp bez istnienia właśnie sztuki abstrakcyjnej byłby prawdopodobnie zupełnie niemożliwy. Pełnowartościowa kreacja abstrakcyjna, każda dla siebie, staje się zupełnie oczywistą indywidualnością - a przez naszą intuicję odbierana jest jako indywidualność w porządku duchowym, istniejąca ponad wszelką wątpliwość, (...)”.

*(J. Nowosielski, Inność Prawosławia, W-wa 1991, s. 109)*

Tak jak wśród filozofów panuje odmiennosc zdań na każdy właściwie temat, bez której nie byłoby przecież ewolucji i osiągnięcia coraz to nowych wartości, tak między artystami istnieją dość duże rozbieżności dotyczące sposobów traktowania formy i treści dzieła. W obu porównywanych przez nas sferach ludzkiej działalności (filozofii i sztuce - które to zestawienie odpowiada relacji rzeczywistość i sztuka, zajmującej nas w tym tekście) można by wskazać liczne przypadki konfliktowych układów poglądów, krytyk i absolutnego odmawiania wartości pewnym ludzkim wytworom. Nie jest jednak tak, by radykal-

nie i z założenia sztuka figuratywna była deprecjonowana przez artystów abstrakcjonistów, i odwrotnie, by wszyscy figuratywiści występowali przeciw sztuce abstrakcyjnej. Odchodzenie od sztuki figuratywnej może mieć bardzo rozmaite przyczyny. Poza błahymi jak moda i popyt, przyczyną może być zauważenie, że w XX w. istnieją inne, doskonalsze techniki obrazowego przedstawiania rzeczywistości. Prawdopodobnie przekonanie o niemożliwości przedstawienia rzeczywistości w sposób prawdziwy nakłania wielu artystów do prób twórczości w ramach sztuki abstrakcyjnej. Niemożliwość twórczości artystycznej przedstawiana jest w bardzo przejrzysty sposób w egzystencjalno-kreacjonistycznej wizji rzeczywistości opisanej przez Jaroszyńskiego.

„Artysta nie stwarzając istnienia nie stwarza też materii, z której dzieło powstaje. Materia bowiem jest już w naturze zastana, a nawet jeśli dla samego dzieła jest ona wcześniej preparowana (np. farby), to wszystkie przeróbki, suponują w punkcie wyjścia posłużenie się jakimś surowcem. Dzieło sztuki nie jest więc ex nihilo, ale z zastanej materii”.

*(P. Jaroszyński, op. cit., s. 72)*

I dalej wyjaśnia: „Wszystkie elementy bytu są stwarzane przez Boga, natomiast u podstaw twórczości artystycznej leży ‘łączenie’ i ‘dzielenie’ czegoś już zastanego. Artysta nie stwarza ani nie współstwarza, lecz dzieło jego po prostu suponuje stworzenie. Dzieło sztuki jako zapodmiotowane w określonym materiale (drewno, marmur) ist-

nieje istnieniem tegoż materiału, a jako znak istnieje istnieniem skierowanych nań aktów człowieka, nie ma swego własnego istnienia”.

(*ibidem*, s. 73)

Jeżeli artysta nie może tworzyć to czym wobec tego są dzieła, które nie mają charakteru figuratywnego? Odpowiedź, jaka się nasuwa, może być następująca: każda sztuka jest zawsze figuratywna, a jej abstrakcyjność jest pozorna. Sztukę można podzielić na jawnie figuratywną i skrycie przedstawiającą (rozpiętą między nieczytelnością formy a nieświadomym odzwierciedleniem poprzez formę). Wtedy dzieło sztuki to wynik pewnego przekształcenia dokonanego przez człowieka, ku uzyskaniu wyraźnego bądź niewyraźnego obrazu jakiegoś obiektu. Charakter sztuki pojmowanej wyłącznie jako rodzaje przedstawiania artystycznego może być opisany przytoczonymi słowami:

„Powiedzieliśmy na początku naszych rozważań, że status sztuk przedstawiających jest ‘dwuznaczny’, i że dwuznaczność ową najlepiej określa para pojęć widzialne - rzeczywiste. Obecnie dodać możemy, iż u podstaw tej dwuznaczności leży transmateriałny charakter dzieła sztuki, charakter zawierający się w obarczaniu widzialnej formy idealną treścią. Forma i treść nie są sobie przeciwstawne, a wręcz przeciwnie, uzupełniają się nawzajem. Jeśli bowiem pozbawimy dzieło należnego mu ciała, unicestwimy bytowość sztuki w ogóle (...), zaś z drugiej strony, powołując do istnienia jakkolwiek, przez osobowość artysty zapośredniczoną formę,

automatycznie odpowiedzieć musimy na pytanie o jej sens. W ten sposób sztuka, bazując na tym, co stworzone, materialne oraz widzialne i sama pozostając materialną, a także widzialną, ukazywać może wyższy istotowy porządek rzeczy”.

(*W. Balus, Czy idee można zobaczyć, [w:] Znak, Kraków 1990, s. 71*)

Podajmy tu jeszcze inną wypowiedź.

„Nie ma sztuki abstrakcyjnej. Zawsze od czegoś trzeba zacząć. Później można umniejszać pozory rzeczywistości; to już przestało być niebezpieczne, bo idea przedmiotu zostawiła ślady nie do zatarcia. To przedmiot spowodował artystę, wprowadził w nich jego przeżycia”.

(*P. Picasso, Rozmowa z Christianem Zervos, [w:] Artyści o sztuce. Od Van Gogha do Picassa, wybór i opracowanie E. Grabska i H. Morawska, Warszawa 1963, s. 553-4*)

Poza oczywistością bezsensu porównywania możliwości ludzkich z nadludzkimi, dzieło sztuki wydaje się być twórcze w obrębie przypadłości bytu jako ludzka interpretacja istnienia, jako obraz niezrozumienia, obraz niemożności uchwycenia istoty bytu przez ludzką świadomość. Być może najistotniejszą cechą twórczości artystycznej jest ukazywanie ludzkiej bezradności wobec tajemnicy istnienia. Myśląc o ludzkich ograniczeniach można by sądzić, że człowiek nie może być twórcą ani metafizykiem - nie może niczego stworzyć bo wie za mało, ale też nie może wiedzieć, bo nie jest Stwórcą. Myśląc o

ludzkiej wolności powinno się uważać, że człowiek musi starać się o to, by być twórcą i metafizykiem. Jego rozwój wymaga wychodzenia poza to, co już osiągnął, w stronę tego, czym nie może być, aby nie spełniając zamiarów przynajmniej nie musiał wyrzucać sobie braku starań.

### 3.

W pracach interdyscyplinarnych szczególnie ważne jest wystrzeżenie się psytacyzmu. Chodzi o nie włączanie do wypowiedzi takich sformułowań, które wzięte z nierozumianych dogłębnie tekstów mogą nadać jej jedynie pseudonaukowy charakter. Prawdopodobnie na obrzeżach każdej dziedziny istnieje duże niebezpieczeństwo popadania w psytacyzm.

W koncepcji strzępowej percepcji kultury psytacyzm jest zjawiskiem powszechnym. Do niego prowadzi często wielotematyczność tekstu w przypadku wypowiedzi specjalistycznej. Jednak zjawisko psytacyzmu inaczej przedstawia się w pracach kulturowych, inaczej zaś w odniesieniu do cywilizacyjnej działalności człowieka. Interdyscyplinarność wewnątrz kulturowa, czyli przekraczanie dziedzin na kulturę się składających nie prowadzi w naszym mniemaniu do psytacyzmu groźnego dla cywilizacyjnych celów człowieka. W interdyscyplinarnych pracach cywilizacyjnych psytacyzm jest/ może być przyczyną nieporozumień i błędów niebezpiecznych dla egzystencji człowieka. Postrzeganie zjawisk pozakulturowych z perspektywy kulturowej nie wydaje

się prowadzić do cywilizacyjnych niebezpieczeństw, nawet przy nie precyzyjnym posługiwaniu się terminologią cywilizacyjną. Iluzoryczność istotna dla sfery kultury pogłębiona jest przez język. Słowa zapożyczone z terminologii cywilizacyjnej są przykładami psytacyzmu do momentu, w którym poddane przeddefiniowaniu zaczynają funkcjonować jako terminy kulturowe. Strzępowa percepcja zagadnienia czasoprzestrzeni nie oznacza przecież u współczesnego artysty wiedzy jaką na ten temat ma fizyk. Termin czasoprzestrzeń w wypowiedziach twórcy kultury będzie przykładem psytacyzmu dla fizyka, jednak pewna intuicja treści terminu czasoprzestrzeń ukuje w języku teoretyka kultury jej nowy semantyczny zakres. Na przykład czasoprzestrzeń jako dwie pojemności tego, co rzeczywiste, które stwarzają możliwości zaistnienia form interdyscyplinarnych.

(Forma wizualno-dźwiękowa zrealizowana w technice filmowej jest formą czasowo-przestrzenną, przy czym czas realny projekcji nie musi odpowiadać czasowi faktycznemu sfilmowanej fabuły bądź iluzorycznemu czasowi wykreowanej fikcji. Przestrzeń realna również przetworzona jest w iluzję kadru. Widz uwikłany w iluzję czasu i przestrzeni dzieła filmowego, w inny sposób stara się dojść jej prawdziwości niż fizyk zajmujący się dochodzeniem prawdy dotyczącej czasoprzestrzeni. Dwuwymiarowość realna kadru filmowego jest w ruchomych ujęciach projekcji przekładalna na trójwymiarową przestrzeń w filmie przedstawianą w taki sposób jakby właściwie wymiarowość przestrze-

ni nie była istotna. Można by zatem wymiarowość przestrzeni usunąć a z samej przestrzeni uczynić wymiar rzeczywistości).

Mówiąc o obiektach kultury należy wskazać, że istnieją one na różne sposoby w czaso-przestrzenio-świadomości, zakładając te trzy pojemności rzeczywistości, w których mogą się one zawierać. Te trzy pojemności są przekroczeniem fizycznego ujmowania czaso-przestrzeni, w ujęciu, które można by nazwać antropologicznym ze względu na wymiar ludzkiej świadomości.

Obiekty kultury winny być rozpatrywane jako subiektywne, przy równoczesnym założeniu, że istnieją zarazem obiektywnie. Zgodnie z myślą, że wszystko to, co subiektywne składa się na istnienie obiektywne, lecz nie na odwrót, to, co obiektywne nie musi podlegać subiektywnemu oglądowi. W związku z psytycyzmem i sferą niekomunikatywności języka przytoczmy na koniec następujące spostrzeżenie.

„Rzeczy wydają się stałe, gdy posiadają stałe nazwy, i wydają się podobne gdy posiadają nazwy podobne”.  
(*Wł. Tatarkiewicz, O filozofii i sztuce, W-wa 1986, s. 22*)

<sup>1</sup> Zob. Les Images. L'Église et les arts visuels, Dossier conçu et rassemblé par D. Mendozzi, Paris 1991, s. 34-45; Carl C. Christensen, Art and the Reformation in Germany, 1979, s. 13-41; A. Blancy, Protestantism and the Seventh Ecumenical Council, Towards a Reformed Theology of the Icon, w: "Icons. Windows on Eternity. Theology and Sprituality in Colour", ed. G. Limouris, Geneva 1990, s. 35-45.