

MICHAŁ RYDLEWSKI

# DYSSOLUCJA KULTUROWA W NOWYCH MEDIACH

## NA PRZYKŁADZIE MAGICZNO-METAMORFICZNEGO ASPEKTU TOŻSAMOŚCI WIRTUALNEJ

### MICHAŁ RYDLEWSKI

Doktor, etnolog, filozof i literaturoznawca. Adiunkt w Zakładzie Medioznawstwa Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego. Autor dwóch książek: *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej* (2016) oraz *Scenariusze kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów* (2019).

### WPROWADZENIE: OD POJĘCIA MEDYCZNEGO DO POJĘCIA ANTROPOLOGICZNEGO

Refleksje zawarte w artykule są inspirowane ustaleniami badaczy poznańskiej szkoły kulturoznawczej, którzy dokonali niezwykle oryginalnego w skali światowej opisu myślenia magicznego<sup>1</sup>. Owa interpretacja nie ma jedynie charakteru historycznego w sensie jej wartości dla historii dyscypliny, która tym myśleniem od początków swojego istnienia się zajmowała, czyli etnologii/antropologii kulturowej, lecz – i to jest dla mnie kluczowe – pozwala na dokonywanie interpretacji kultury współczesnej<sup>2</sup>.

Ostatnimi czasy w refleksjach poznańskich badaczy (Anny Pałubickiej<sup>3</sup>) oraz wychowanków tejsze

1 Zob. M. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Oficyna Wydawnicza „Epigram”, Bydgoszcz 2016, s. 61–105.

2 M. Musiał, *Obecność magii we współczesnej kulturze zachodniej*, „Filo-Sofija” 36/2017, s. 507–521; M. Rydlewski, *Wtórna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne*, [w:] *Zmiany, metamorfozy, rewolucje*, red. M. Czapięga, K. Kornarska, Wydawnictwo UW, Wrocław, 2018, s. 77–95; M. Musiał, *Enchanting Robots: Intimacy, Magic, and Technology*, Palgrave Macmillan, Cham 2019.

3 A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna: dyssolucja czy adaptacja do nowej postaci kultury?*, [w:] *Między nauką a sztuką. Wokół problemów współczesnej historiografii*, red. E. Solska, P. Witek, M. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 417–436. Korzystając z tego artykułu w dalszej części mojego tekstu, będę podawał strony maszynopisu przesłanego mi przez autorkę, za który bardzo jej dziękuję.

szkoły (Andrzeja P. Kowalskiego<sup>4</sup>) pojawia się pojęcie dyssolucji, które zostało zaczerpnięte z prac polskiego lekarza psychiatry Jana Mazurkiewicza. Domyślam się, że inspiracją do wykorzystania tego pojęcia (piszę o nim więcej w dalszej części tekstu) przez Annę Pałubicką do interpretacji i swego rodzaju diagnozy stanu kultury współczesnej była książka Artura Dobosza *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*<sup>5</sup>. Autor dokonał w niej oryginalnej reinterpretacji pojęcia dyssolucji schizofrenicznej w rozumieniu Jana Mazurkiewicza w kontekście myślenia metamorficznego analizowanego przez poznańskich badaczy. Anna Pałubicka z kolei przeszczepiła to pojęcie, z jednoczesną jego interpretacją, na grunt swojego myślenia o kulturze ponowoczesnej. W tym sensie jej ustalenia mają charakter szerszy, czy też pojęcie dyssolucji schizofrenicznej służy do opisu kwestii fundamentalnej, jaką jest próba zdiagnozowania stanu kultury współczesnej, w tym zachodzących w niej procesów zbliżających ją do kultury opartej na myśleniu magiczno-metamorficznym.

Moje refleksje wpisują się w myślowy gest wykonany przez autorkę *Gramatyki kultury europejskiej*. Mam nadzieję poznawczo wykorzystać pojęcie dyssolucji oraz opis myślenia magiczno-metamorficznego i zaaplikować je do refleksji nad osobowością czy też tożsamością wirtualną (w literaturze medioznawczej oba terminy funkcjonują wymiennie). Aby jednak te refleksje stały się zrozumiałe, muszę dokonać opisu, ogromnie uproszczonego, kolejnych kroków owego przeszczepienia pojęcia medycznego na grunt refleksji kulturoznawczo-antropologicznej.

#### **DYSSOLUCJA SCHIZOFRENICZNA W UJĘCIU JANA MAZURKIEWICZA ORAZ W UJĘCIU ARTURA DOBOSZA**

Jan Mazurkiewicz (1871–1947) był wybitnym polskim psychiatrą, który, podobnie jak szereg innych psychiatrów i psychologów polskich i zagranicznych, dostrzegł związki i analogie zachodzące pomiędzy myśleniem magicznym a schizofrenią. Doszedł on do wniosku, który uargumentował odwołaniami do literatury etnograficznej i etnologicznej, że zarówno człowiek pierwotny, jak i schizofrenik myślą prelogicznie (nawiązywał do Luciena Lévy-Bruhla, stąd to określenie). Choć nie był przedstawicielem nauk humanistycznych, dokonał interesującego opisu myślenia magicznego, niezwykle trafnego jak na czasy, w których pracował (swoją koncepcję tworzył przed II wojną światową, natomiast jego prace zostały wydane pośmiertnie w latach pięćdziesiątych XX wieku<sup>6</sup>). Ustalenia Mazurkiewicza mogłyby konkurować z innymi koncepcjami tamtego czasu. Otóż poprawnie rozpoznał on, że człowiek pierwotny, zakorzeniony w magicznym światodczuciu, przyjmuje postawę naiwnego realizmu (swoje wyobrażenie świata traktuje jak sam świat), charakteryzuje go brak krytycyzmu wynikający z braku postawy

4 A.P. Kowalski, *O procesach dyssolucji w kulturze*, „Filo-Sofija” 36/2017, s. 469–481.

5 A. Dobosz, *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*, Oficyna Wydawnicza „Epigram”, Bydgoszcz 2013.

6 J. Mazurkiewicz, *Wstęp do psychofizjologii normalnej. Ewolucja aktywności korowo-psychicznej*, t. 1, Wydawnictwo PZWL, Warszawa 1950; tenże, *Wstęp do psychofizjologii normalnej. Dyssolucja aktywności korowo-psychicznej*, t. 2, Wydawnictwo PZWL, Warszawa 1958; tenże, *Zarys psychiatrii psychofizjologicznej*, oprac. M. Masiak, Wydawnictwo PZWL, Warszawa 1980.

zdystansowanej w rozumieniu Anny Pałubickiej<sup>7</sup>, chęć natychmiastowej realizacji swoich pragnień i emocjonalny charakter działań, typowe jest też pojawienie się u niego wyrazu – symbolizmu wyrazowego zastępującego symbol wzrokowy (słowo jest częścią wyobrażenia i posiada moc oddziaływania, co realizuje magiczną zasadę *pars pro toto*)<sup>8</sup>.

W swoich pracach, respektując założenia neoewolucjonizmu Henry'ego Jacksona, Lévy-Bruhl przyjmował, iż myślenie magiczne, czy też prelogiczne, jest ewolucyjnym poprzednikiem myślenia racjonalnego, to jest przyczynowo-logicznego, przy czym to pierwsze nie jest zupełnie znoszone przez drugie. Myślenie przyczynowo-logiczne nie eliminuje myślenia magicznego, lecz u osób „dorosłych i kulturalnych”, jak badacz nazywa podmioty kultury zachodniej poprawnie socjalizowane do wzorów kulturowych i schematów pojęciowych pożądaných przez tę kulturę, pozostają one w swoistej równowadze, choć – rzecz jasna – myślenie racjonalne zarządza myśleniem magicznym i je kontroluje (przypadki współpracy pomiędzy nimi to temat na osobne omówienie). U osób chorych na schizofrenię równowaga ta zostaje zachwiana: następuje odblokowanie czy odhamowanie myślenia prelogicznego, które bierze górę nad myśleniem racjonalnym, nie eliminując go wszak całkowicie. Obecność i dominacja myślenia prelogicznego manifestują się między innymi poprzez urojenia („fałszywe przekonania”), omamy czy pseudoomamy („fałszywe percepcje”) oraz specyficzne zaburzenia mowy (schizofazję). W koncepcji Jana Mazurkiewicza schizofrenik w pewnym sensie cofa się w rozwoju, zachodzi zatem proces dyssolucji, będący przeciwieństwem ewolucji. Staje się on niejako uczestnikiem kultury magicznej, doświadczając urojeń czy omamów, niebędących jednak w tej kulturze stanem chorobowym, lecz stanem normalnym (to kwestia oczywiście znacznie bardziej skomplikowana<sup>9</sup>). Myślenie prelogiczne bierze górę nad racjonalnym, czyli wygrywa walkę pomiędzy tymi dwoma typami myślenia (Jan Mazurkiewicz używał właśnie wojennej metaforyki do opisu relacji pomiędzy nimi)<sup>10</sup>.

Warto w tym miejscu nieco przewrotnie podkreślić rzecz być może fundamentalną dla pomysłodawców niniejszego numeru „Kultury Współczesnej”, to jest wzajemne relacje pomiędzy naukami przyrodniczymi, w tym medycznymi, a naukami humanistycznymi, których sojusz, choć rozbijany dzisiaj przez prymitywne niekiedy tendencje biologizujące, sprowadzające człowieka tylko do jego masy biologicznej, jest poznawczo potrzebny, a wręcz konieczny do funkcjonowania tych pierwszych, z czego nie zawsze zdają sobie one sprawę<sup>11</sup>.

7 A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza „Epigram”, Bydgoszcz 2016.

8 A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna...*, dz. cyt., s. 5.

9 A. Dobosz, *Myślenie magiczno-mityczne...*, dz. cyt., s. 10.

10 Tamże, s. 7–8.

11 To wątek, którego nie mogę tu, niestety, szerzej omówić. W książce *Żeby wiedzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, komentując relacje pomiędzy refleksją antropologiczną a neurokognitywistyczną, zwracam uwagę, że „to kultura wyznacza nastawienie wobec poszukiwania [...] kompetencji percepcyjnych. Czy możemy powiedzieć coś o kompetencjach niezrealizowanych? Jak je w ogóle «odnaleźć»? W ostateczności więc nauki o mózgu badają tylko ten obszar owych kompetencji, który uprzednio wyznaczyła kultura. Inaczej mówiąc: te kompetencje, które na gruncie jakiejś kultury już zostały zrealizowane. Ma to ciekawą konsekwencję: jeśli zmienia się kultura, zmienia się nauka o mózgu; pozbawiony wpływu kultury badacz mózgu byłby ślepy – nie wiedziałby po prostu czego

Otóż Jan Mazurkiewicz, na co trafnie zwróciła uwagę Anna Pałubicka, rozwijał w psychiatrii podejście humanistyczne nastawione na rozumienie choroby, współtworząc kierunek przeciwstawny do kierunku biologizującego. Próba rozumienia schizofrenii przez reprezentanta nauk przyrodniczych odbywała się dzięki koncepcjom i pojęciom sformułowanym przez przedstawicieli nauk humanistycznych, szczególnie etnologii, w tym opisom myślenia magicznego<sup>12</sup>. Co istotne, taka mutacja umożliwiająca rozumienie choroby, w tym środowiska społecznego, w którym się pojawia i rozwija, może być pomocna w leczeniu schizofrenii (zwłaszcza paranoidalnej), co jasno wykłada Artur Dobosz, pisząc, iż jego rozpoznania umożliwiają dostrzeżenie zwiastunów choroby, na które psychiatrzy nie zwracają uwagi, sformułowanie sugestii co do reemisji choroby oraz dostarczenie pewnych sugestii terapeutycznych<sup>13</sup>.

Artur Dobosz w swojej fascynującej książce dokonuje szczegółowego opisu koncepcji Jana Mazurkiewicza oraz twórczo ją rozwija. Przede wszystkim opis myślenia magicznego, jaki proponuje polski psychiatra, ulega znacznemu pogłębieniu w świetle dokonań szkoły poznańskiej, co przekłada się na rozumienie samej dyssolucji schizofrenicznej i jej modyfikacji. Jedną z głównych tez stawianych w książce Dobosza dotyczy przyczyn schizofrenii, które nie są doprecyzowane w koncepcji Jana Mazurkiewicza. Akceptując opisy medyczno-psychiatryczne wynikające z obecnego stanu wiedzy (aktualnego stylu myślowego psychiatrów zajmujących się tą chorobą), czyli to, że do powstania „schizofrenii dochodzi na skutek złożonej interakcji między predyspozycją genetyczną a aktywnością różnego rodzaju czynników uszkadzających prawidłowe funkcjonowanie ośrodkowego układu nerwowego we wczesnych okresach życia”<sup>14</sup>, czego konsekwencją jest także dysregulacja układu dopaminergicznego<sup>15</sup>, Artur Dobosz znacząco uzupełnia ten opis. Jego zdaniem

*uruchomienie czy wyzwolenie pierwszego epizodu schizofrenii (niezależnie już od tego, co ten epizod w mniejszym, a co w większym stopniu wywołuje), na poziomie mentalnym (psychicznym), przejawia się zainicjowaniem walki między metamorficzno-anarchistycznym aspektem umysłu osoby chorej oraz aspektem odpowiedzialnym za myślenie w kategoriach trwałych czy względnie trwałych relacji, [...] czyli na doprowadzeniu wspomnianego umysłu do stanu bardzo przypominającego stan umysłu „człowieka pierwotnego”<sup>16</sup>.*

---

szukać” (M. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, dz. cyt., s. 13). Kwestię tę poruszyła również Anna Pałubicka w artykule *Ponowoczesny obraz świata. Ontologia wiedzy operacyjnej jako wizja świata ponowoczesnego* (maszynopis przesłany mi przez autorkę). Warto jedynie zauważyć, że – co może się wydać paradoksalne – nauki przyrodnicze, w tym medyczne, bez refleksji humanistycznej – w tym szczególnie antropologicznej – byłyby poznawczo ślepe i głuche, a zatem likwidacja humanistyki w jej rozumiejącym wymiarze (jaką niekiedy postuluje się w tekstach autorów zafascynowanych ustaleniami biologizującymi) byłaby paraliżem samych nauk przyrodniczych. Rozpoznanie tego stanu rzeczy uważam za fundamentalne zadanie nauk przyrodniczych, a humaniści nie powinni zbyt szybko rezygnować ze swojej pozycji, która jest znacznie ważniejsza, niż im się wydaje.

12 A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna...*, dz. cyt., s. 1.

13 A. Dobosz, *Myślenie magiczno-mityczne...*, dz. cyt., s. 20.

14 Tamże, s. 225.

15 Tamże.

16 Tamże, s. 225–226.

Ten swoiście uobecniony stan umysłu, walka pomiędzy oboma typami myślenia, toczy się przy współudziale innego materiału czy tkanki kulturowej, jaka otaczała człowieka pierwotnego i jaka otacza schizofrenika. Jednak myślenie magiczno-metamorficzne, będące swego rodzaju niewidzialną partyturą, jest wygrywane przez podmiot na określonych, współcześnie dostępnych mu instrumentach, w tym medialnych. Żywioł tej walki, analogicznie jak żywioł wtórnej oralności, który interpretowałem w perspektywie myślenia magiczno-metamorficznego, rozgrywa się w innych „dekoracjach kulturowych”<sup>17</sup>.

Należy także podkreślić, że pierwszy epizod uruchamiający schizofrenię ma miejsce we wczesnych etapach życia człowieka, czyli kiedy jest dzieckiem, warto się więc zastanowić, w trybie opisowym, a nie wartościującym, nad rolą świata wirtualnego w walce pomiędzy myśleniem prelogicznym a racjonalnym, czy też wycofywaniem się z tego drugiego na rzecz pierwszego, a także nad możliwymi konsekwencjami dla zdrowia psychicznego podmiotu. Refleksja antropologiczna z tego zakresu może wspomóc szereg już istniejących prac na temat wpływu nowych mediów na zdrowie psychiczne człowieka.

### DISSOLUCJA KULTUROWA A KULTURA PONOWOCZESNA W UJĘCIU ANNY PAŁUBICKIEJ

Anna Pałubicka w artykule *Kultura ponowoczesna: dyssolucja czy adaptacja do nowej postaci kultury?* omawia koncepcję Jana Mazurkiewicza, dokonując jej nowoczesnego przełożenia na język poznańskiej refleksji nad magią, co po pierwsze pokazuje znakomitą intuicję polskiego psychiatry, a po drugie pozwala znacznie głębiej sproblematyzować jego ustalenia oraz – podążając za tokiem myślowym Anny Pałubickiej – przenieść na wyższy poziom abstrakcji refleksji nad kulturą.

Z punktu widzenia niniejszego artykułu cenne poznawczo jest zdanie autorki, iż

*schizofrenię można opisywać jako dyssolucję w rozwoju psychiki ludzkiej, jako wycofanie się z poziomu, na którym dominuje myślenie pojęciowe, do poziomu prelogicznego, z dominantą myślenia obrazami. Chory na schizofrenię, po utracie abstrakcyjnego (przyczynowo-logicznego) sterowania, staje się podobny w swych funkcjach psychicznych do człowieka pierwotnego. Omawiana koncepcja wskazuje nadto na bariery napotymane w rozwoju psychicznym współczesnego człowieka. Główną barierę stwarza przechodzenie od posługiwania się symbolizmem obrazowym do myślenia opartego na symbolach wyrazowych. Niewłaściwe przyswojenie wspomnianych symbolizmów oraz obowiązującej hierarchii między nimi w kulturze współczesnej rodzi niebezpieczeństwo wystąpienia choroby psychicznej. Jeśli bowiem owo przechodzenie od myślenia obrazkowego do abstrakcyjnego nie przebiega „normalnie”, prowadzi do wybuchu choroby umysłowej*<sup>18</sup>.

Nawiasem mówiąc, konsekwentnie prowadząc to rozumowanie dalej, należałoby odnotować, że schizofrenia jako choroba jest konstrukcją społeczną, gdyż gdyby nie ruch w grze pomiędzy jednym myśleniem a drugim, które są związane

<sup>17</sup> M. Rydlewski, *Witorna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne...*, dz. cyt., s. 77–95.

<sup>18</sup> A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna...*, dz. cyt., s. 6.

z prostym faktem istnienia dwóch różnych rodzajów myślenia reprezentujących dwie odmienne postawy uczestnictwa w kulturze (co jest powiązane z historią kultury zachodnioeuropejskiej), choroba – w przyjmowanej koncepcji – nie mogłaby zaistnieć, bo nie zawsze istniało myślenie przyczynowo-logiczne. Schizofrenia powstaje i rozwija się na określonym podglebiu społecznym.

Jak zauważa poznańska filozof, w przeciwieństwie do schizofrenika czy człowieka pierwotnego człowiek poprawnie socjalizowany myśli przyczynowo-logicznie, czyli abstrakcyjnie, a myślenie to opiera się na symbolach wyrazowych (symbol wyrazowy w operacjach logicznych tylko reprezentuje, zastępuje spotkanie z rzeczą<sup>19</sup>). Inaczej, twierdzi filozof, jest w przypadku symbolu wzrokowego, albowiem: „Pojawienie się symbolu wzrokowego jest automatycznie połączone z wyobrażeniem, którego jest ono częścią. Symbol wzrokowy przywołuje całe wyobrażenie, doprowadzając do jego zjawienia się czy objawienia. Jedna osoba uosabiać może cechy kilku osób, następuje w niej zagęszczenie cech osobowości kilku osób, podobnie z przedmiotami”<sup>20</sup>.

Jedna z głównych tez tekstu Anny Pałubickiej została streszczona w następujący sposób:

*Jeśli współczesny człowiek, który opanował myślenie abstrakcyjne, powraca do stanu, w którym dominuje myślenie prelogiczne nad abstrakcyjnym, wówczas powstają warunki niezbędne do wystąpienia choroby. Jeśli rozszerzylibyśmy zakres powyższego podobieństwa tak, aby objąć nim myślenie charakteryzujące uczestnika kultury ponowoczesnej, a są ku temu podstawy, to poważne wsparcie uzyskalby następujący wniosek, inspirowany koncepcją J. Mazurkiewicza. Stwierdzałaby, iż we współczesnej kulturze masowej w okresie ponowoczesności następuje powrót do myślenia prelogicznego, w którym symbolizm obrazowy podporządkowuje sobie symbolizm wyrazowy. Wedle rozważanej koncepcji – byłby to przejaw dyssolucji kulturowej<sup>21</sup>.*

Spora część artykułu to opis zjawisk oraz cech współczesnej kultury uzasadniających owe podobieństwo (które moim zdaniem istnieje). Na podstawie tak sformułowanej interpretacji autorka rozważa tytułowe pytanie, czy kultura ponowoczesna to przejaw dyssolucji, czy adaptacji do nowej formy kultury. Pozostawia je jednak w pewnej mierze otwarte, co jest związane głównie z faktem, że

*nie posiadamy, jak na razie, odpowiedniego rozpoznania kształtu kultury ponowoczesnej, do której należałoby się przystosować. Skoncentrowani raczej jesteśmy, jak na razie, na destruowaniu rozwiązań nowoczesności. W ciągłym ruchu pozostaje proces stawania się ponowoczesności i szukania po „omacku”, bez wyraźnych kierunkowskazów najlepszych możliwości adaptacji do powyższego stanu<sup>22</sup>.*

<sup>19</sup> Tamże, s. 6.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 9.

<sup>22</sup> Tamże, s. 12. Autorka podejmuje próbę opisu pewnego aspektu kultury ponowoczesnej w tekście *Ponowoczesny obraz świata...*, dz. cyt.



Pałubicka zauważa jednak, że nie każde cofanie się do etapu myślenia prelogicznego należy wiązać z dyssolucją kulturową, gdyż owa degradacja prawdopodobnie podyktowana jest chęcią przyjęcia najlepszej strategii przystosowania się podmiotu kultury zachodnioeuropejskiej do nowej postaci kultury<sup>23</sup>, co w dużej mierze jestem skłonny tłumaczyć potrzebą uzyskania poczucia bezpieczeństwa ontologicznego, które zapewniałoby skuteczne działanie w świecie (wiedza „jak”) bez znajomości reguł kulturowych tego działania (wiedza „że”). W tym sensie magia sprzyja osiągnięciu bezpieczeństwa ontologicznego. Ponadto myślenie magiczne rozgrywające się na nowym, ponowoczesnym podglebiu kulturowym daje poczucie przeżywania rzeczywistości, dotykania istoty świata, doświadczenia pewnego rodzaju mistycyzmu, czego pozbawił nas już Kant, a następnie kulturowi konstruktywiści (nawet zwroty humanistyczne mają swoje kulturowe źródło w sprzeciwie wobec odcinania nas od rzeczywistości samej w sobie i wobec życia w świecie „jedynie” kultury, czyli pewnej błędnej, moim zdaniem, interpretacji świata jako pozoru i iluzji<sup>24</sup>).

W perspektywie ustaleń Anny Pałubickiej wartość dodana mojego artykułu polega na wpisaniu w to niezwykle interesujące tytułowe pytanie refleksji nad nowymi mediami, albowiem trudno mówić o kulturze współczesnej, i kulturze ponowoczesnej jako jej części<sup>25</sup>, bez poświęcenia uwagi mediom, poprzez które i dzięki którym rozpowszechniają się jej treści.

### OSOBOWOŚĆ/TOŻSAMOŚĆ WIRTUALNA A MYŚLENIE MAGICZNO-METAMORFICZNE

W kulturze współczesnej dokonał się proces przemiany człowieka w obraz, człowiek stał się wizerunkiem, czymś do patrzenia i pokazywania innym. Największą rolę w tym procesie odegrały internetowe media społecznościowe (a na pewno ugruntowały one ową przemianę i nadały kształt)<sup>26</sup>, szczególnie te z nich, które komunikują jedynie kodem wizualnym (na przykład Instagram). Dla człowieka współczesnego, stającego się osobowością narcystyczną, najistotniejszy jest jego wizerunek, autoprezentacja, dbałość o własną *fizys* i społeczny odbiór<sup>27</sup>. Używane dzisiaj media społecznościowe umożliwiają kreowanie swojego wizerunku, zmierzające jednak w stronę źródłosłowu tego wyrazu, pochodzącego od *videre*, czyli widzieć, co jest dobrze zauważalne, gdy prześledzi się zanikanie Naszej Klasy, popularność Facebooka oraz oferty typu Instagram i Tinder, z których korzysta młode pokolenie.

Jak zauważa Magdalena Szpunar, internet wkroczył do naszego życia w każdym jego aspekcie i wprowadził w nim wiele zmian związanych z budowaniem

<sup>23</sup> Tamże, s. 13.

<sup>24</sup> M. Rydlewski, *Teoria jako postawa zdystansowana, albo o banalizacji tekstów w humanistyce*, „Sensus Historiae” 1(30)/2018, s. 11–39.

<sup>25</sup> Wychodzę z założenia, że na kulturę współczesną składają się przekonania, normy i wartości oraz wzory myślenia i działania należące między innymi do tego, co określamy ponowoczesnością, lecz współlegzystuje ona z nowoczesnością, a nawet prenowoczesnością.

<sup>26</sup> Zob. W.J. Burszta. M. Rydlewski, *Narcyzm – autentyczność – utopia. Cyfrowe twarze „nowego człowieka”* [tekst przesłany do kolejnego numeru „Kultury Współczesnej”].

<sup>27</sup> M. Szpunar, *Imperializm kulturowy internetu*, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, UJ, Kraków 2017, s. 97.

relacji, ale także z tworzeniem własnej tożsamości w sieci<sup>28</sup>. Proces przemiany człowieka w obraz zajął się z zauważonym przez Magdaleny Szpunar budowaniem własnej tożsamości, chęcią bycia autentycznym i oryginalnym, przy czym tak naprawdę internetowa autentyczność nie ma w sobie wiele z rzeczywistej autentyczności: to autentyczność ze sztampy i, co więcej, na sprzedaż<sup>29</sup>. Medialny materiał stanowi pewien zbiór scenariuszy, które podmioty mogą wybierać i wspierać się nimi w kreowaniu własnego „ja”, a zatem jest to budowanie na zasadzie „tak – jak”<sup>30</sup>. Kłopot w tym, że człowiek przestaje mieć możliwość kontroli konstruowania swojego wizerunku, gdyż nie kontroluje systemów medialnych, o czym interesująco pisała Grażyna Osika<sup>31</sup>. Ta „produkcja” wizerunku, będącego na sprzedaż, może powodować, i *de facto* powoduje, rozmycie granicy pomiędzy „ja” prawdziwym a „ja” spreparowanym: zaczyna się żyć tak, jak się to przedstawiło w mediach – obraz wykreowany tylko i wyłącznie w świecie wirtualnym staje się nośnikiem prawdy i autentyczności. Jak z kolei trafnie zauważyła Sherry Turkle:

*Kulturowy kontekst jest historią erozji granic między rzeczywistym i wirtualnym, między ożywionym i nieożywionym, między jaźnią jednostkową a zwielokrotnioną, erozji, którą została dotknięta zarówno dziedzina zaawansowanych badań naukowych, jak i porządek życia codziennego. Począwszy od naukowców, usiłujących stworzyć sztuczne życie, po dzieci wcielające się w kolejne wirtualne postaci – wszystko potwierdza zasadniczą zmianę w sposobie tworzenia i doświadczania ludzkiej tożsamości. Internet zaś jest miejscem, gdzie konfrontacja techniki z ludzkim odczuciem tożsamości przybiera formy szczególnie interesujące. W internetowych, cyberprzestrzennych społecznościach jesteśmy zawieszani między tym co rzeczywiste i tym co wirtualne; posuwamy się naprzód, niepewni naszych kroków, a po drodze wymyślamy samych siebie*<sup>32</sup>.

Możliwość wymyślania siebie jest multiplikowana dzięki nowym technologiom. Jak trafnie zauważa Waclaw Branicki, omawiając zagadnienie kreowania znaczenia własnej tożsamości, interaktywność mediów cyfrowych jest dla tego procesu kluczowa, albowiem stwarza

*możliwość kreowania i działania za pomocą wirtualnych tożsamości, a nie tylko identyfikacji na przykład z postacią filmową wykreowaną przez kogoś innego. Wirtualność cyfrowa stwarza każdemu użytkownikowi możliwość bycia scenarzystą, reżyserem i odtwórcą dowolnej liczby ról. Granicą jest tutaj jedynie wyobraźnia. Widzimy zatem, [że – przyp. MR] wirtualność cyfrowa stwarza rzeczywiście nową sytuację dla multiplikacji tożsamości*<sup>33</sup>.

28 M. Szpunar, *Internet jako pole poszukiwania i konstruowania własnej tożsamości*, [w:] *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, red. E. Hałas, K. Konecki, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2006, s. 378–403.

29 Zob. W.J. Burszta, M. Rydlewski, *Narcyzm – autentyczność – atopia...*, dz. cyt.

30 W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa 2005, s. 235.

31 G. Osika, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016, s. 145–191.

32 S. Turkle, *Tożsamość w epoce internetu*, [http://www.wiw.pl/biblioteka/blaustein\\_rosinska/01.asp](http://www.wiw.pl/biblioteka/blaustein_rosinska/01.asp) (3 lipca 2019).

33 W. Branicki, *Tożsamość a wirtualność*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2009, s. 163.



Warto zauważyć, że obecność myślenia magiczno-metamorficznego ujawniała się już uprzednio, to jest przy okazji tożsamości kinowej/telewizyjnej (termin Normana K. Denzina), co omawiałem na przykładzie życia i twórczości Marka Hłaski oraz metafory „prawdziwego zmyślenia”, zacierającego granice pomiędzy tymi dwoma sferami<sup>34</sup>. Autor *Pięknych dwudziestoletnich*, który „bywał Bogartem”, poruszał się jednak w przestrzeni medium mowy, pisma i obrazu, a dzisiaj media internetowe dają o wiele więcej możliwości, multiplikując tym samym magiczno-metamorficzne zdolności, czy raczej dając szansę na taką multiplikację.

Przywołany Waclaw Branicki w swojej książce *Tożsamość a wirtualność* komentuje i ciekawie, w duchu krytycznym, komplikuje myśl Sherry Turkle. Jej zdaniem wirtualność zmienia pojęcie autentyczności rozumianej jako tożsamość tego samego, gdyż dzięki cyberprzestrzeni można projektować i wymyślać samego siebie, działać w tej przestrzeni i w niej żyć, a granica pomiędzy autentycznością a nieautentycznością jest konwencjonalna i płynna<sup>35</sup>. Chociaż amerykańska badaczka optuje raczej za zniesieniem granicy pomiędzy rzeczywistością „rzeczywistą” a rzeczywistością wirtualną, to wskazuje, że pewien sposób ich odróżniania jest konieczny dla poprawnego czy też gładkiego funkcjonowania w społeczeństwie. Ujawnia się to przy okazji jej odpowiedzi na pytanie o różnice pomiędzy zwielokrotnieniem osobowości będącym objawem psychozy a zwielokrotnieniem, które dokonuje się w przestrzeni wirtualnej. Otóż jej zdaniem różnica polega na stopniu samoświadomości co do istnienia i oddzielenia od siebie owych tożsamości: w przypadku osoby chorej różne tożsamości są od siebie odgradzone murem i nic o sobie nie wiedzą, natomiast osoba zdrowa wie, że wykreowała tożsamości i płynnie się pomiędzy nimi porusza<sup>36</sup>.

Warto w tym kontekście poświęcić uwagę „ciałom wirtualnym”, czyli awatarom. Jak zauważa ich badaczka, i uczennica Turkle, T.L. Tylor, „człowiek nie traktuje awatara jedynie jako narzędzia, za pomocą którego komunikuje się z innymi użytkownikami wirtualnego środowiska. To zaangażowanie emocjonalne jest przesłanką wspierającą tezę, że może dojść do psychicznej identyfikacji z wirtualną postacią” – nie można zatem „sprowadzać tej kwestii wyłącznie do pragmatycznej kwestii rozpoznawalności, ale wyraźnie jest ona głęboko związana z tożsamością człowieka”<sup>37</sup>. W tym sensie „trudno utrzymać tezę mówiącą, że [podmiot – przyp. MR] zaangażowany w budowanie swojej niepowtarzalnej, wirtualnej postaci jest jedynie odbiornikiem medialnych treści”, co na konkretnym przykładzie potwierdza słuszność tezy, iż „w przypadku nowych mediów technologia nie tylko służy do przekazywania treści, ale [też – przyp. MR] uczestniczy w ich powstawaniu”<sup>38</sup>. Doświadczenia zdobyte w przestrzeni wirtualnej mogą być

<sup>34</sup> M. Rydlewski, *Wszyscy jesteśmy wymyśleni*, [w:] *Auto/biograficzne aspekty poznania naukowego*, red. M. Kafar, seria: „Perspektywy Biograficzne”, t. 3, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2016, s. 127–147; M. Kafar, M. Rydlewski, „Prawdziwe zmyślenie” – nieoczywiste pola znaczeń metafory literackiej, [w:] *Auto/biograficzne aspekty poznania naukowego*, dz. cyt., s. 173–205.

<sup>35</sup> W. Branicki, *Tożsamość a wirtualność*, dz. cyt., s. 189.

<sup>36</sup> Tamże, s. 190.

<sup>37</sup> Tamże, s. 207.

<sup>38</sup> Tamże, s. 161.

postrzegane przez taką osobę jako autentyczna część jej życia<sup>39</sup>, emocje towarzyszące posługiwaniu się awatarem mogą pomóc w zrozumieniu samych siebie<sup>40</sup>. Z badań nad posiadaczami awatarów, a dokładniej wpływem określonego rodzaju awatara na jego posiadacza, jednoznacznie wynika, że awatar nie jest czymś na kształt noszonego stroju, ale w pełni prezentuje naszą tożsamość (osoby, którym przydzielono awatary atrakcyjniejsze fizycznie, wykazywały większą otwartość i pewność siebie w interakcjach z innymi użytkownikami). Potwierdza to tezę, że „zachowanie człowieka dostosowuje się do jego cyfrowej tożsamości zależnie od tego, jak jest ona postrzegana przez innych”<sup>41</sup>. Dobitnie opisał interesującą mnie tutaj kwestię Maciej Musiał:

*pewne zjawiska, o których czytałem odnośnie [...] awatarów zaczynają mi się jawić jako przykład stosunku o cechach metamorfozy (są ludzie, którzy biorą śluby w Second Life i twierdzą, że są to związki bardziej satysfakcjonujące, niż małżeństwa w świecie niewirtualnym – co ciekawe ludzie ci nie wiedzą, kto kieruje awatarem, z którym wzięli ślub, a ich własne awatary niekoniecznie są do nich podobne – awatary ich nie symbolizują, nie są fikcją, oni stają się tymi awatarami i realistycznie traktują cudze awatary)<sup>42</sup>.*

Wspomnianym zachowaniem, czy zachowaniami, muszą, zgodnie z przyjmowaną przeze mnie społeczno-regulacyjną koncepcją kultury, zarządzać jakies przekonania. Postaram się zatem o ich rekonstrukcję, przechodząc tym samym do interpretacji magiczno-metamorficznego aspektu osobowości/tożsamości wirtualnej.

Przed wszystkim warto przypomnieć, że przekonania składające się na kulturę Jerzy Kmita dzieli na powszechnie respektowane i powszechnie akceptowane: te pierwsze są niejawne dla świadomości podmiotu (podmiot nie wie, że wie), drugie zaś jawne dla świadomości podmiotu. Innym rozróżnieniem, pozostającym wszak w relacji z poprzednim, akceptowanym przez autora *Kultury i poznania*, jest podział na przekonania deklarowane i przekonania faktycznie wyznawane, które regulują działania i praktykę społeczną (jeśli się nie mylę, to rozróżnienie zostało sformułowane przez Stanisława Ossowskiego). Czym innym jest deklarowanie przekonania, na przykład w ankiecie, a czym innym są przekonania faktycznie żywione, które są (lub mogą być) weryfikowane poprzez odpowiednie działania.

Moja interpretacja jest następująca: zachowaniami tymi zarządzają przekonania nieświadomie respektowane, które dopuszczają możliwość metamorfozy. Na poziomie działań i faktycznych przekonania je regulujących mamy do czynienia z obecnością myślenia metamorficznego nieujawnianego w deklaracjach. W psychice podmiotu toczy się walka pomiędzy racjonalizmem (to nie ja) i magią (to ja). Niektóre zachowania wskazują, że na poziomie faktycznych przekonania, a nie

<sup>39</sup> Tamże, s. 191.

<sup>40</sup> Tamże, s. 194.

<sup>41</sup> Tamże, s. 209.

<sup>42</sup> Fragment naszej mailowej rozmowy, za którą jestem Maciejowi Musiałowi niezwykle wdzięczny.

deklarowanych, jesteście tym, co wykreowaliśmy, słowem: działamy tak, jakbyśmy byli magiczni, a mówimy tak, jakbyśmy byli racjonalni. Należy przypomnieć, że magiczno-metamorficzne „ja” jest potencjalnie wielopostaciowe<sup>43</sup>, człowiek zakorzeniony w myśleniu magicznym

*nie dysponował w przeciągu całego życia świadomością jednego trwałego „ja”, [...] zgodnie ze swym odczuciem, na każdym etapie życia był kimś innym, innym człowiekiem. [...] Dla człowieka magicznego [charakterystyczny był – przyp. MR] brak poczucia odrębności w stosunku do świata, m.in. świata zwierząt, roślin i tego, co określamy mianem przedmiotów martwych<sup>44</sup>.*

Z mojego punktu widzenia można dodać, że dla niektórych podmiotów kultury współczesnej jest to też brak poczucia odrębności w stosunku do świata wirtualnego.

Problemy i pewne sprzeczności, które przywołanej Turkle celnie wytyka Branicki, dałoby się wytłumaczyć, czy też uczynić zrozumiałymi, gdyby spojrzeć na nie w kontekście walki pomiędzy myśleniem prelogicznym (faktycznie żywionym) a racjonalnym (deklarowanym). Z jakichś względów większość użytkowników oddziela od siebie rzeczywistość „rzeczywistą” od wirtualnej, choć w codziennej praktyce funkcjonowania w świecie wirtualnym to rozróżnienie, moim zdaniem, nie objawia się z taką mocą. Związane z tym deklaracje są, według mnie, nieświadomą próbą postawienia tamy myśleniu magicznemu, znoszącemu wszelkie opozycje (rzeczywiste – nierzeczywiste, ożywione – nieożywione itp.), ale myślenie magiczne już się wkradło w nasze myślenie (w sensie ogólnym) albo deklarowane myślenie racjonalne jest już reliktem naszego myślenia w ogóle.

Przestrzeń wirtualna daje możliwość tworzenia zestetyzowanego „ja”, takiego, jakim chciałoby się je/siebie widzieć z boku (to jeden z elementów sukcesu mediów społecznościowych), narracji tyleż z pogranicza sztuki (życie jako dzieło sztuki), co mitu (świętej opowieści) czy mitu bohaterskiego, w którym jestem piękny, bogaty i chwale się swoimi osiągnięciami, do których doszedłem, a jakżeby inaczej, sam. Ktoś, kto wykreował siebie samego, swój wizerunek/obraz na przykład w mediach społecznościowych, bardzo chce się z nim utożsamić, i uważam, że takie trwające jakiś czas metamorfozy są możliwe, potem jednak, na skutek tego, że nie wszyscy żyjemy w świecie metamorficznym (i żaden podmiot nie żyje w nim cały czas – to istotna różnica pomiędzy dawnym światem magicznym a dzisiejszym), następuje powrót do realnego życia, w którym część osób postrzega nas inaczej, niż zostało to wykreowane przez nas w mediach społecznościowych. Może to prowadzić do uruchomienia genu schizofrenicznego, tak jak opisał to Artur Dobosz<sup>45</sup>, albowiem istotne dla powstania schizofrenii są kwestie komunikacyjne (na przykład schizofrenik ma trudności z rozpoznanem różnic

<sup>43</sup> A.P. Kowalski, *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1994, s. 11–24.

<sup>44</sup> A. Dobosz, *Myślenie magiczno-mityczne...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>45</sup> Tamże, s. 225–226.

między znaczeniem literalnym a metaforycznym, nierzadko nie rozumie ironii, czyli nie potrafi przyjąć postawy zdystansowanej względem wypowiedzianych słów, analogicznie jak człowiek pierwotny).

### MAGICZNY STOSUNEK DO OBRAZÓW A TOŻSAMOŚĆ WIRTUALNA

Moim zdaniem w niektórych naszych działaniach, czynnościach w sensie kulturowym, które podejmujemy (najczęściej spontanicznie), daje się dostrzec regulacyjną moc magii, to jest określonymi działaniami zarządzają przekonania i wyobrażenia o charakterze magiczno-metamorficznym. Jak wiadomo, bo zostało to znakomicie opisane przez badaczy z kręgu szkoły poznańskiej, człowiek zakorzeniony w magicznym światoodczuciu nie odróżniał obrazu od tego, co on przedstawia, było to wynikiem braku idei reprezentacji oraz relacji symbolizowania w jego myśleniu. Jak trafnie zauważa Hanna Mamzer, zanim zaczęliśmy posługiwać się obrazami jako przedstawieniami, funkcjonowały one w magicznym splocie działaniowym, obecnym na etapie magii i mitu<sup>46</sup>. Zgodnie z interpretacją Artura Dobosza, w myśleniu magicznym nie można odnaleźć dualizmu pomiędzy obrazem a jego przedstawieniem. Przykładowo:

*Mandanowie traktują obraz wodza jako częściowo utożsamiony z wodzem. To znaczy żywią przekonanie, że mają do czynienia z jednym obiektem będącym efektem zajścia relacji częściowej tożsamości metamorficznej obrazu wodza w wodza, a nie z dwoma obiektami jak uważa Lévy-Bruhl: z obrazem wodza mającego jego „naturę” oraz wodzem oddzielnie od obrazu posiadającego swą „naturę”<sup>47</sup>.*

Ten magiczny stosunek do obrazów widać także w późniejszych okresach historycznych, kiedy rozpoczęło się powolne wychodzenie ze świata magii, na przykład w średniowieczu<sup>48</sup>.

Jego echa można dostrzec i dzisiaj, w pewnych spontanicznie i najczęściej silnie emocjonalnie uwarunkowanych działaniach (przykładem może być podarcie zdjęcia lub wizerunku eksportera, które nierzadko ma miejsce w komediach romantycznych, lub wynoszenie obrazów religijnych bądź zdjęć rodzinnych, aby nie patrzyły w czasie działań nie do końca etycznych). Chciałbym odnotować jeszcze jeden przykład. Otóż kiedyś porządkowałem rzeczy po zmarłej osobie. Ponieważ była wierząca, miała wiele różnego rodzaju religijnych artefaktów, w tym obrazków, które ksiądz rozdaje, chodząc po kołodzie. Przedmioty o charakterze niereligijnym po prostu wyrzucałem (takie miałem niewdzięczne zadanie). Chciałem więc także podrzeć, nie wchodząc w potrzebną wtedy refleksję, czy robię dobrze, czy nie, jeden z obrazków przedstawiających twarz Jezusa. Nie potrafiłem

<sup>46</sup> H. Mamzer, *Zwrot lingwistyczny i zwrot piktorialny: odmienne formy reprezentacji*, [w:] *Język i przedstawienie*, red. A. Pałubicka, G.A. Dominiak, Oficyna Wydawnicza „Epigram”, Bydgoszcz 2008, s. 47.

<sup>47</sup> A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2002, s. 51.

<sup>48</sup> J. Kowalewski, *Obraz i jego percepcja w ludowej kulturze wczesnego średniowiecza*, [w:] *Estetyka w archeologii. Kopie i naśladownictwa*, red. M. Kwapiński, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Gdańsk 2006, s. 137–148.

tego zrobić (a nie nazwałbym siebie wtedy osobą wierzącą), przez chwilę czułem, że On na mnie patrzy, choć przecież wiedziałem, że to zwykły kawałek papieru (w sensie fizykalnym) – znaczenie, jakie nadawałem obrazkowi, było uwarunkowane magicznym stosunkiem do obrazu. Coś mnie w tym geście blokowało, a było to echem myślenia magicznego.

Takie traktowanie obrazów, szczególnie wirtualnych, umieszczonych w internecie, ma miejsce także dzisiaj, co potwierdzają wspomniani badacze. Można by w tym kontekście przywołać również chęć fizycznego upodobnienia się do swe go idola albo wręcz przeistoczenia się w jego obraz, co można zaobserwować na przykładzie instagramizacji życia, objawiającej się w radykalnej postaci w operacjach plastycznych. Jak zauważa Hans Belting:

*Operowani chcą nie tylko naśladować swój wzorzec w życiu, lecz chcą również wypożyczyć jego twarz, ponieważ własna wydaje im się już bezwartościowa. Tylko podobieństwo do idola daje im szansę wybicia się ze swoją twarzą ponad tłum. [...] Dochodzi przy tym do groteskowej kontynuacji niegdysiejszego obyczaju zakładania sztucznej maski. Niektórzy wolą raczej przez całe życie obnosić się z maską, niż zadowolić się przyrodzoną twarzą, z którą nie wiedzą już, co począć<sup>49</sup>.*

Z kolei badaczka procesu instagramizacji życia, Aleksandra Wiza, stwierdza:

*Owa maska, o której wspomina Belting, nakładana jest obecnie nie tylko na twarz, ale na całe ciało. W sieci można zauważyć zmnożone obrazy. Wprawdzie wykreowane są przez różne osoby, jednakże zdają się mieć jednego bohatera. Składają się na to pozy, miny, makijaże, ubrania prezentowane na zdjęciach, a nawet opisy pod fotografiami. To społeczne kopiowanie wizerunku umacniają najbardziej popularne instagramerki. [...] Proces instagramizacji nie dotyczy jednak tylko influencerów. Zjawisko dotyka także zwyczajne dziewczyny i kobiety. Chcą się upodobnić do swoich idolek, więc naśladują ich zachowanie i tym samym starają się prezentować podobne postawy. W konsekwencji kobiety również zaczynają postrzegać świat przez pryzmat fotografii. Nieświadomie dążą więc do zatarcia w sobie indywidualnych cech, a także do uprzedmiotowienia samych siebie<sup>50</sup>.*

Myślenie o sobie jako obrazie i myślenie o przyszłości, czyli przyszłych chwilach, w kontekście na przykład pozy lub/i miny, którą trzeba przyjąć, wydaje mi się daleko idącym kreowaniem siebie jako obrazu i jednoczesnego z nim utożsamienia (jestem tym, kim jestem na zdjęciu, nawet jeśli technicznie przerobiony, jestem tym, kogo postrzegam) – zatem zachodzi tutaj pewna relacja oparta na myśleniu metamorficznym, choć nie jest ona do końca przez same podmioty uświadamiana, przez co rozumiem, że w swoich własnych wyobrażeniach i składanych deklaracjach osoby upodabniające się do na przykład znanej trenerki fit są jak najbardziej

<sup>49</sup> H. Belting, *Faces. Historia twarzy*, Słowo/obraz, terytoria, Gdańsk 2015, s. 227.

<sup>50</sup> A. Wiza, *Kopiuje, wkleje – jak Instagram zawładnął kobiecymi ciałami i umysłami* [praca licencjacka napisana i obroniona w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UW pod moim kierunkiem].



sobą (na zasadzie: „bądź sobą, wybierz pepsi”). Jeśli jednak jestem sobą, będąc kimś innym, to słowo „sobą” jest puste, czeka na wypełnienie metamorficzne<sup>51</sup>.

Wizerunek, który przecież zawsze jest konstrukcją, staje się czymś, z czym trzeba się utożsamić, a to ponownie wskazuje na pewne napięcie pomiędzy wizerunkiem a tożsamością. Mamy zatem do czynienia z następującym łańcuchem: krok pierwszy – konstrukcja wizerunku, krok drugi – konieczność utożsamienia się z nim, krok trzeci – zapomnienie o kroku pierwszym, co powoduje zatarcie granicy pomiędzy tym, co sztuczne, a tym, co niesztuczne (autentyczne). Można zatem przetransformowywać się w wybrany przez siebie podmiot, a na pewno mieć poczucie, że się to zrobiło, choć musi być ono podzielane przez innych uczestników kultury, w przeciwnym razie pojawiają się kryzysy wizerunkowe dotyczące nie tylko celebrytów, ale i osób dążących do bycia nimi<sup>52</sup>.

### WIRTUALNE CMENTARZE A OBECNOŚĆ TOŻSAMOŚCI MAGICZNO-METAMORFICZNEJ

Pewne refleksje związane z omawianym w tym artykule zagadnieniem pojawiły się przy okazji lektury niezwykle interesującego tekstu Aleksandry Michałowskiej-Kubś *Logo nieśmiertelności – o odwiecznych poszukiwaniach pomnika trwalszego niż ze spiżu*<sup>53</sup>.

Autorka ta, aplikując pojęcie scenariusza kultury w rozumieniu Aleksandra Woźnego<sup>54</sup> do analizy treści kulturowych przekazywanych w mediach i poprzez media, pyta, w czym są podobne cmentarze dawne i obecne/wirtualne. To pytanie, metodologicznie istotne z punktu widzenia badania scenariuszy kultury, zwróciło moją uwagę na obecność myślenia magicznego we współczesnej kulturze, co jest zasługą samej autorki, gdyż we wstępie tekstu jest mowa o symbolu, ale i magii (animizm, zaklęcia, utożsamienie słów i rzeczy itp.). Autorka, opisując scenariusz dotyczący logo nieśmiertelności (zaczepniętego z tytułu książki Cezarego Wodzińskiego), zauważa: „Jednym z pierwszych sposobów na zachowanie jakiejś formy przetrwania po śmierci było pozostawienie napisu, symbolu”. I dalej:

*Przytoczone fragmenty pokazują, jak duże znaczenie kryło się już w samym utrwaleniu imienia i jak fizycznie utrwalone signifiant nadawało nieśmiertelność signifié. To nie tylko*

51 W takim ujęciu można sprobematyzować refleksję dotyczącą tożsamości fragmentarycznej jako oddającej istotę tożsamości ponowoczesnej (zob. na przykład Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010). Osobowość fragmentaryczna jest niekiedy używana (na przykład przez studentów mojego instytutu) do opisu tożsamości medialnych lub/i wirtualnych. Staje się w tym zakresie poręczną metaforą, którą bez wątplenia jest. W przyjmowanej przeze mnie optyce wydaje się ona jednak nieco złudna, gdyż sugeruje stałość fragmentów różnych osobowości składającą się na jakąś ogólną tożsamościową całość. Jeśli istnieją osoby, u których dominuje myślenie magiczno-metamorficzne, to trudno mówić o takiej osobowości fragmentarycznej, gdyż świat magii nie zna stałości. Ze względu na swój poziom zadowolenia w myśleniu magicznym mogą istnieć osoby myślące o awatarach czy swoich wizerunkach symbolicznie lub magicznie (kwestię tę poruszam w zakończeniu artykułu).

52 Zob. P. Kierepka, *(De)maskowanie rzeczywistości na przykładzie wybranych celebrytów social media* [praca licencjacka napisana i obroniona w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UW w Warszawie pod moim kierunkiem].

53 A. Michałowska-Kubś, *Logo nieśmiertelności – o odwiecznych poszukiwaniach pomnika trwalszego niż ze spiżu*, [w:] *Antropologia, media, komunikacja*, dz. cyt. Wszystkie cytaty pochodzą z tego tekstu.

54 A. Woźny, *Odtąd już nic nigdy nie będzie tak samo. Media, kryzysy, eventy... i peryferie*, Wydawnictwo UW w Warszawie 2013; tenże, *Przewodnicy, mistyfikatory, heretycy. Studia z antropologii komunikacji i mediów*, Wydawnictwo UW w Warszawie 2016.



*symboliczny wyraz uczucia, utwierdzenie w nieśmiertelności, ale „pośmiertne zachowanie jestestwa”, co najlepiej uwidocznione jest na przykładzie specjalnych chińskich tabliczek. Współcześnie pismo jest najbardziej pospolitą techniką informacyjną i przez to zapomina się o jego wymiarze magicznym<sup>55</sup>.*

Jak przekonująco wykazała szkoła poznańska, magia nie zna symbolu<sup>56</sup>. A zatem należy być tutaj bardzo ostrożnym w używaniu, i łączeniu, pojęć magii oraz symbolu. Rozumiem sposób myślenia autorki, ale – moim zdaniem – należałoby raczej powiedzieć, że z magicznego światoodczucia wyłania się dopiero symbol, w czym obecność pisma niewątpliwie pomaga, choć należy rozpoznać stopień jego internalizacji. To raczej protosymbol, gdyż podpis na grobie to nie symbol w czystej postaci, ale coś mającego w sobie/łączącego w sobie podpis i osobę (podpis nie tylko reprezentuje, ale jest osobą). Takie magiczne utożsamienie przejawia się w powiedzeniu „jestem grobem”, co można potraktować w kategorii metamorfozy magicznej, a nie symbolu (lub pewnej ich nieodróżnialności, pomieszania, synkretyzmu). Mamy tu widoczny ślad metamorfozy, stąd należałoby takim sformułowaniom na napisach nagrobnych przyrzec się pod kątem potencjalnej obecności myślenia magiczno-metamorficznego<sup>57</sup>. Nawiasem mówiąc, pismo nie posiada wymiaru magicznego, ale jest używane na sposób magiczny, co oznacza, że jego funkcja czysto informacyjna nie została jeszcze dobrze zinternalizowana.

Obecnie w kulturze współczesnej mamy silną tendencję „ucieczki od symbolu” (to sformułowanie Macieja Musiała), co w dużej mierze wiąże się z dominacją sfery techniczno-użytkowej nad sferą symboliczną w rozumieniu Jerzego Kmity oraz zanikiem sfery wspólnej pamięci kulturowej niesionej przez symbole (koncepcja symbolu Jurija Łotmana).

A zatem, jeśli mój trop interpretacyjny jest trafny (symbole pod wpływem obecności magii zanikają lub synkretyzują się), to mamy do czynienia nie tyle z utrzymaniem danego scenariusza kultury (logo nieśmiertelności), ile z jego końcem, przynajmniej w Platońskim rozumieniu, to jest jako symbolu, gdyż stykamy się raczej z metamorfozą niż symbolem (albo z ich mutacją). W tym sensie, po pierwsze, Platon przegrywa (ostatecznie?) swoją walkę z magią/metamorfozą, albowiem ona w nowych okolicznościach kulturowych „powróciła” (o ile metaforyka powrotu jest na miejscu, jeśli magia to pierwsza natura człowieka), po drugie, scenariusz kultury trwa, ale „oderwał się” od jego twórcy i zaczyna żyć swoim życiem, inne siły kultury/tendencje w niej obecne wzięły go w posiadanie. Można zatem patrzeć na scenariusz logo nieśmiertelności nie jako na coś stałego i ustalonego, ale coś, na terenie czego toczy się fundamentalna dla naszej kultury walka,

<sup>55</sup> A. Michałowska-Kubś, *Logo nieśmiertelności...*, dz. cyt.

<sup>56</sup> A.P. Kowalski, *Symbol a kulturze archaicznej*, Instytut Filozofii UAM, Poznań 1999.

<sup>57</sup> W tym miejscu muszę przytoczyć pewną pouczającą historię. Otóż pewnego dnia moja mama zabrała swoich rodziców do Złotoryi, aby pokazać kupione właśnie miejsce ich przyszłego pochówku. Mój dziadek popatrzył na to wyznaczone miejsce, następnie przeniósł wzrok na oddalone zielone wzgórza i powiedział: „Ale będziemy mieli piękny widok”, na co babcia wybuchła śmiechem i powiedziała: „Ty, Edziu, to już wtedy będziesz miał zamknięte oczy”. W wypowiedzi mojego dziadka wybrzmiało chwilowe, choć silne utożsamienie „ja” z grobem, który będzie zdolny postrzegać tak, jak może postrzegać teraz on. Powrót do niemagicznej rzeczywistości nastąpił za sprawą babci, która nie pomyślała magicznie.

walka pomiędzy magią a symbolem. To wszystko pokazuje, że scenariusz kultury jest dynamiczny, a nie statyczny, że sam tworzy kulturę, ale i jest przez nią tworzony. Korzystając z koncepcji walki pomiędzy magią a symbolem (a więc dysolucji), można pokazać różnice w pamięci, bo to symbol „pamięta” (*vide* wspomniany Łotman), magia zaś, metamorfoza, raczej nie pamięta – ona przeżywa, jest w wiecznym „teraz tutaj oto przeżyciu”. W tej perspektywie daje się zauważyć istotną cechę kultury współczesnej: tendencję do synkretyzmu symbolu i magii, w którym, być może, zaczyna przeważać magia, gdyż dominuje postawa zaangażowana (w rozumieniu Anny Pałubickiej), przeżyciowa i sprzyjająca magii. Można więc powiedzieć, że na wirtualnym cmentarzu nie tyle komunikujemy się na przykład z awatarem prababci, ile stosujemy pewne reguły kulturowe uobecniające prababcię, która jest tu i teraz, a nie gdzieś tam po drugiej stronie, z którą „jedynie” się komunikujemy.

Warto również dodać, że fakt różnicy pomiędzy cmentarzem dawnym i dzisiejszym/wirtualnym nie oznacza wcale, iż nie można stosować pojęcia scenariusza logo nieśmiertelności, wręcz przeciwnie, można i należy to robić, ale trzeba pokazać, że pomimo swojego trwania w pewnych aspektach pojęcie to się zmienia, odzwierciedlając jednocześnie przemiany samej kultury (zanikanie symbolu).

W takiej perspektywie poznawczej, którą jedynie sugeruję, można by reinterpretować schemat interpretacyjny kultury współczesnej, jaki stworzył i twórczo realizował Piotr Kowalski<sup>58</sup>, jedna z istotnych postaci dla refleksji dotyczącej scenariuszy kultury postaci<sup>59</sup>. Otóż ten schemat wyglądał następująco: symbol – znak (konwencjonalny) – symulakr (czyli znak bez odniesienia). Warto poddać go rekontekstualizacji poprzez uzupełnienie o myślenie metamorficzne pasujące, jak mi się wydaje, do poruszanej problematyki wirtualnych cmentarzy i przeżywania śmierci oraz form jej upamiętnienia w internecie. Wyglądałby on zatem tak: metamorfoza – symbol – znak – symulakr – metamorfoza. Moim zdaniem pojawiają się nowe „wpisania” odniesień, różne od oryginalnych, ale jednak istniejące (metafora Baudrillarda jest porywająca, ale jako metafora właśnie, ponieważ „sprowadzona na ziemię” wygląda nieco inaczej). Myślę, że część z tych nowych odniesień zagospodarowuje właśnie myślenie magiczno-metamorficzne, czego przykładem może być symulakr-obraz/wizerunek niemający odniesienia do rzeczywistości (pozawirtualnej), z którym jednak, na zasadzie magiczno-metamorficznej, podmiot się utożsamia (uznaje, że nim jest). Żyjemy w świecie kultury symulakrów, ale symulakry nie funkcjonują bez reguł kulturowych (tych francuski filozof jakoś szczególnie precyzyjnie nie formułował), a te stają się coraz bardziej przeniknięte myśleniem magicznym.

Jeśli uznać, że mam rację, ciąg zdarzeń będzie taki: przeniesienie życia do rzeczywistości wirtualnej i pozacieranie granic sprzyjać będzie naszemu ponownemu umagicznieniu, co sprawi – oczywiście trochę przesadzając – że nie będzie sensu pamiętać o zmarłych, bo oni będą obok nas, tak samo żywi, jak my.

<sup>58</sup> Z. Libera, „Historia rozumienia świata” Piotra Kowalskiego, „Rocznik Antropologii Historii” 10/2017, s. 87–94.

<sup>59</sup> M. Rydlewski, A. Woźny, *Antropologia historyczna Piotra Kowalskiego a wrocławski projekt antropologii mediów*, „Rocznik Antropologii Historii” 10/2017, s. 49–70.

Wymyśliły sobie magiczny świat nie tyle oswojenia śmierci, ile jej magicznego wygnania poprzez unieważnienie samego umierania, co jest tendencją już istniejącą w kulturze współczesnej, którą magia i technologia mogą jednak wspomóc.

### ZAKOŃCZENIE: DEKONSTRUOWANIE KULTUROWEGO WYMIARU LUDZKIEGO ŚWIATA OBIEKTYWNEGO?

Myślenie magiczno-metamorficzne, pojawiające się na początku istnienia każdej wspólnoty kulturowej<sup>60</sup>, nie jest reliktem kulturowym, być może jest nim myślenie abstrakcyjne, przyczynowo-logiczne, będące wynalazkiem pewnej egzotycznej kultury. Ta kulturowa walka pomiędzy oboma typami myślenia, magiczno-metamorficznym i symbolicznym, toczy się także w przestrzeni nowych mediów, i niejako dzięki niej. Zdaniem Anny Pałubickiej, mamy w tej walce do czynienia, mówiąc najogólniej, z procesem dekonstruowania skonstruowanego w nowoczesności świata obiektywnego. Oba typy myślenia operują odmiennymi kryteriami tego, co realnie istnieje, a w tym dialogu, czy też współistnieniu, dochodzi do „rozmiękczenia” tego, co dotychczas uznawano za realne, czyli obiektywnie istniejące<sup>61</sup>.

Na koniec chciałbym sformułować pewne pytania badawcze, a w zasadzie jasno nakreślić niektóre dylematy poznawcze towarzyszące mi podczas pisania artykułu (zawdzięczam je w dużej mierze Annie Pałubickiej oraz – szczególnie – Maciejowi Musiałowi<sup>62</sup>), do których nie mogłem się dotąd ustosunkować.

Pytanie pierwsze brzmi: jak waloryzować obecność magii we współczesnej kulturze? Wybrzmiewa ono w omawianym artykule Anny Pałubickiej<sup>63</sup>, nie jest także obce Maciejowi Musiałowi<sup>64</sup>. Czy obecność takiego myślenia jest z istoty swojej negatywna, czy też negatywną staje się w pewnych okolicznościach kulturowych? Jeśli magiczność jest naszą pierwszą naturą, i w tym sensie jest niemożliwa do usunięcia, to w imię czego, jakich wartości, podejmować z tym myśleniem walkę? Albo odwrotnie: dlaczego/z jakich względów mamy myśleć magicznie? Skłaniałbym się ku odpowiedzi, że dominacja myślenia magicznego jest czymś niepożądanym, szczególnie w perspektywie uprawiania humanistyki, z tego względu niektóre idee posthumanistów (w tym postkonstruktywistów) wydają mi się poznawczo niebezpieczne, wręcz prowadzące do paraliżu poznawczego, gdyż nie respektują postawy zdystansowanej/teoretycznej. Z pewnością są one niebezpieczne wtedy, kiedy przenikają do tak zwanej kultury naukowej, opartej przecież na interpretowaniu (do tego konieczny jest dystans, bo nie można interpretować w postawie zaangażowanej), a nie na przeżywaniu, doświadczaniu.

<sup>60</sup> Anna Pałubicka twierdzi, że myślenie magiczne ujmowane w kontekście postawy zaangażowanej jest niemożliwe do wyeliminowania, jeśli człowiek i jego wspólnota mają przetrwać, albowiem jest to myślenie jakoś powiązane z mechanizmami biologicznie rozumianej adaptacji. Stanowi ono wyposażenie każdego człowieka, co więcej, w początkowych okresach życia przyswaja się za ich pomocą kulturę (A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna...*, dz. cyt., s. 15). W tym sensie uznaje je za „naturalne”, a zatem, jeśli człowiek ma jakąś „nature”, to jest to natura magiczna.

<sup>61</sup> Fragment naszej rozmowy.

<sup>62</sup> Badaczom tym dziękuję za szereg niezwykle inspirujących pytań i komentarzy. Bez ich udziału artykuł nie przybrałby takiej formy i treści.

<sup>63</sup> A. Pałubicka, *Kultura ponowoczesna...*, dz. cyt.

<sup>64</sup> M. Musiał, *Obecność magii we współczesnej kulturze zachodniej*, dz. cyt.

Pytanie drugie dotyczy metaforyki walki pomiędzy oboma typami myślenia: czy muszą one z istoty prowadzić spór, czy też mogą trwać w stanie względnego pokoju? Kiedy ta walka zachodzi, a kiedy nie, w jakich okolicznościach? Należałoby się także zastanowić, czy podmioty funkcjonujące w komunikacji cyfrowej doznają owego stanu ambiwalencji, to jest czy zadają sobie pytanie, co istnieje, czy też nie podejmują takiej refleksji. Prawdopodobny jest raczej brak refleksji, stąd podmioty te nie mają kłopotu, aby godzić ze sobą różne kryteria tego, co istnieje. A zatem, jak wskazywałem w innym miejscu, wykorzystując idee Ludwika Flecka, możemy żyć w różnych rzeczywistościach, posługujących się odmiennymi kryteriami realności. Problem zaczyna się wtedy, kiedy gładkie przechodzenie z jednego kolektywu myślowego do innego zostaje przez jakiś czynnik, na przykład samoświadomość kulturową, zakłócone<sup>65</sup>. Być może walka rozpoczyna się wtedy, kiedy zostaje w jakiś sposób wyeksplikowany, może nawet nie tyle werbalnie, co w formie jakiegoś odczucia, problem tego, co istnieje?

Pytanie trzecie, zahaczające w pewnym aspekcie o drugie, dotyczy determinantów sprzyjających ujawnianiu się myślenia magicznego u pewnych podmiotów, a u innych nie. Wszak, jak celnie zauważył Maciej Musiał, nie każdy kto ma awatar lub kreuje swój obraz, traktuje go jako część swojej tożsamości – posiadanie awatara czy profilu w świecie wirtualnym może sprzyjać doświadczeniu metamorficznemu, ale nie jest jego warunkiem koniecznym<sup>66</sup>. Dlaczego więc jedne podmioty myślą symbolicznie, a inne skłaniają się ku magii? Moim zdaniem istotną rolę odgrywają w tej kwestii praktyki antypiśmiennicze, które opisywałem w innym miejscu<sup>67</sup>, albowiem brak zakorzenienia w kulturze pisma w ogromnej mierze przyczynia się do przyjęcia postawy zaangażowanej, co oczywiście nie oznacza, że każda postawa zdystansowana jest z istoty swojej magiczna (odwrotnie już tak), ale niewątpliwie dochodzi do pewnego sojuszu obu postaw. Wyuczenie postawy zdystansowanej uważam za kwestię fundamentalną w tym zakresie.

Wszystkie trzy pytania pozostają dla mnie otwarte.

Artykuł powstał w ramach projektu „Antynaturalizm i antyindywidualizm jako znaki rozpoznawcze refleksji nad kulturą poznańską szkoły kulturoznawczej”, przyznanego na drodze konkursowej przez Wydział Filologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego nr 0420/2628/18.

## BIBLIOGRAFIA

- Branicki, Wacław. *Tożsamość a wirtualność*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2009.
- Dobosz, Artur. *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza „Epigram”, 2013.
- Kowalski, Andrzej P. *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań: Instytut Filozofii UAM, 1999.

<sup>65</sup> M. Rydlewski, *Wtórna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne...*, dz. cyt., s. 77–95. Zob. także M. Rydlewski, *Samoświadomość a gładkość funkcjonowania w kulturze*, [w:] *Zjawisko szaleństwa w kulturze*, red. M. Kasprzowicz, M. Kopyciński, S. Drelich, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 66–77.

<sup>66</sup> Fragment naszej rozmowy.

<sup>67</sup> M. Rydlewski, *Praktyki antypiśmiennicze jako czynnik przemian wiedzy kulturowej*. (Uwagi antropologa mediów na marginesie „Społecznej historii wiedzy Petera Burke’a”), „Rocznik Antropologii Historii” 11/2018, s. 298–316.

Mazurkiewicz, Jan. *Zarys psychiatrii psychofizjologicznej*. Oprac. Marek Masiak. Warszawa: Wydawnictwo PZWL, 1980.

Michałowska-Kubś, Aleksandra. „Logo nieśmiertelności – o odwiecznych poszukiwaniach pomnika trwalszego niż ze spiżu”. W: *Antropologia, media, komunikacja*, red. Małgorzata Czapiga, Michał Rydlewski. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2019 [w druku].

Musiał, Maciej. „Obecność magii we współczesnej kulturze zachodniej”. *Filo-Sofija* 36 (2017).

Osika, Grażyna. *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*. Kraków: Universitas, 2016.

Pałubicka, Anna. „Kultura ponowoczesna: dyssolucja czy adaptacja do nowej postaci kultury?”. W: *Między nauką a sztuką. Wokół problemów współczesnej historiografii*, red. Ewa Solńska, Piotr Witek, Marcel Woźniak. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.

Rydlewski, Michał. „Wtórna oralność a myślenie magiczno-metamorficzne”. W: *Zmiany, metamorfozy, rewolucje*, red. Małgorzata Czapiga, Katarzyna Konarska. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2018.

Turkle, Sherry. *Tożsamość w epoce internetu*. [http://www.wiwi.pl/biblioteka/blaustein\\_rosin-ska/01.asp](http://www.wiwi.pl/biblioteka/blaustein_rosin-ska/01.asp).

Data wpłynięcia: 22 lipca 2019 r. Data zatwierdzenia do druku: 23 października 2019 r.

---

### CULTURAL DISSOLUTION IN NEW MEDIA ON THE EXAMPLE OF MAGICAL AND METAMORPHIC ASPECTS OF VIRTUAL IDENTITY

This article refers to a reflection of researchers from the Poznań school of cultural studies (Artur Dobosz, Anna Pałubicka) regarding the concept of schizophrenic dissolution (a term coined by Jan Mazurkiewicz) and its possible application in an analysis of postmodern culture. The author of the article argues that the said dissolution – understood as a struggle between the prelogical/magical/metamorphic thinking and the causal/logical, abstract one – takes place not only in a person's psyche but is also reflected in the media space, for example through the creation and functioning of the so-called virtual identity.

**SŁOWA KLUCZOWE:** poznańska szkoła kulturoznawcza, schizofrenia, dyssolucja, tożsamość wirtualna

**KEY WORDS:** Poznań school of cultural studies, schizophrenia, dissolution, virtual identity